

تقديم واختيار وترجمة
د. نادر كاظم

ما الأُمَّة؟

مختارات مرجعية عن الأمة والقومية



تساؤلات

منشورات تكوين
TAKWEEN PUBLISHING



ما الأمة؟

مختارات مرجعية عن الأمة والقومية

تقديم واختيار وترجمة د. نادر كاظم

تقديم واختيار وترجمة: د. نادر كاظم
عنوان الكتاب: ما الأمة؟ مختارات مرجعية عن الأمة والقومية
X

تصميم الغلاف: يوسف العبدالله
تنضيد داخلي: سعيد البقاعي
X

ر.د.م.ك: 3-85-775-9921-978
الطبعة الأولى - يوليو/ تموز - 2023
2000 نسخة
X

جميع الحقوق محفوظة للناسر ©
X

الكويت - الشويخ الصناعية الجديدة

تلفون: + 965 98 81 04 40

بغداد - شارع المنتهي، بناية الكاهجي

تلفون: + 964 78 11 00 58 60



✉ takween.publishing@gmail.com 📱 takweenkw

com

📧 takween_publishing

📱 TakweenPH

🌐 www.takweenkw.com

X

بغداد - العراق / شارع المنتهي، عبارة الكاهجي

تلفون: 07830070045 / 07810001005

✉ daralrafidain@yeshoo.com

📱 Dar alrafidain

✉ info@daralrafidain.com

📱 Dar.alrafidain



مدخل: الأمة: من التآليه إلى الاختراع

|| نادر كاظم ||

الجزء الأكبر من هذا المدخل مستمد من كتابي: «أمة لا اسم لها»، وللتوسع في الموضوع يمكن الرجوع إلى: نادر كاظم، أمة لا اسم لها: من بناء الأمة إلى تفكُّكها، (بيروت: دار سؤال للنشر، ط: ١، ٢٠٢٢).

(١)

ما الأمة؟

قد يبدو هذا السؤال بسيطًا، إلا أن قراءة هذا الكتاب ستكشف لنا أنه سؤال أكثر تعقيدًا مما نتوهم لأول وهلة. وسيكون علينا لفهم معنى الأمة أن نطرح هذا السؤال الابتدائي: هل الأمة ظاهرة طبيعية قائمة بذاتها وتتجلى في مجموعة سمات ثابتة وقواسم مشتركة أساسية بين مجموعة «إثنية» معينة أم إنها صناعة بشرية ونتاج عمليات إنشاء وتشكيل وبناء وحتى اختراع وتلفيق يقوم بها البشر في سياقات تاريخية معينة؟ وبتعبير ثانٍ، هل الأمة توجد بمجرد وجود جماعة تعيش في منطقة جغرافية واحدة، وتمتلك قواسم مشتركة، مثل: اللغة و«العرق» والدين؟ وبتعبير ثالث، هل يُولد الناس أمة أم إنهم يصيرون أمة مع الزمن وبفعل التنشئة والتكوين؟ وبتعبير رابع، هل الأمة مسألة اختيار أم إنها مسألة مقررة سلفًا قبل ولادتنا؟

وقبل أن أقدم الإجابات الأساسية عن هذا السؤال متعدد الصياغات، دعوني أحكي لكم حكاية «غورا» ذات الدلالات العميقة في هذا السياق. و«غورا» هو عنوان واحدة من أطول روايات رابندرانات طاغور (١٨٦١-١٩٤١)، الشاعر والكاتب الهندي المعروف. كتب طاغور هذه الرواية باللغة البنغالية، ونشرها متسلسلة في مجلة شهرية منذ العام ١٩٠٧ حتى العام ١٩١٠. تدور أحداث الرواية في كلكتا في ثمانينيات القرن التاسع عشر إبّان الحكم البريطاني للهند. و«غورا» هو اسم بطل الرواية (وهو اختصار لاسم البطل الأصلي، غورمهان، ويعني باللغة البنغالية: الأشقر). كان غورا أشقر بالفعل، لكنه كان هندوسيًا شديد التدين، ويؤمن بنظام الطبقات الاجتماعية والأوامر والنواهي الهندوسية التقليدية بصورة صارمة. لم يكن غورا يأكل من الطعام الذي تعدّه خادمة منزلهم لأنها مسيحية وهو هندوسي من عائلة برهمانية. وبلغ تشدد غورا الديني إلى حد أنه لم يكن مترددًا في قطع علاقته بصديق طفولته القريب، بينوي، لا شيء سوى أن هذا الأخير، وهو هندوسي برهمني أيضًا، قرّر الزواج بفتاة من طائفة أخرى مخالفًا بذلك التقاليد الهندوسية. كان غورا، كذلك، هنديًا

قومياً متعصباً ومعادياً لكل ما هو إنجليزي، وكان ينتهز الفرص ليتشاجر مع أيّ إنجليزي يراه في الشارع، كما أنه أسس «جمعية الوطنيين الهندوس» في تعبير واضح عن قوميته الهندوسية التي كان يؤمن بها.

يمثّل غورا نموذج الهندوسيّ القوميّ المتشدد الذي يؤمن بأن الهند هندوسية، وأن «الهندوس يشكّلون أمة، بل أمة ممتدة» (1). ومثل أيّ قوميّ شديد التدين، كان غورا مقتنعاً أشدّ الاقتناع بأن انتماء المرء إلى أمة ما هو أمر مقرّر سلفاً قبل الولادة بزمان طويل. إلا أن كل هذه التصوّرات انقلبت رأساً على عقب في نهاية الرواية، إذ تبين أن غورا لم يكن هندوسياً بالولادة، بل كان ابن عائلة بريطانية (أيرلندية الأصل)، وأن والده الأيرلندي قُتل في تمرد العام ١٨٥٧، ولجأت والدته إلى بيت كريشنا دايال وأنا نداموا لتموت بعد ولادته بوقت قصير. كان غورا ينوي الذهاب بعيداً في تطبيق الطقوس الهندوسية البرهمانية، لكنّ أباه بالتبني، كريشنا دايال، شعر بخطورة الأمر، فاضطر إلى مصارحته بالحقيقة، لأن هذا الأب الذي كان متحرراً يوم تبنّى غورا الرضيع، صار هندوسياً متشدداً في آخر أيامه. ويعرف الأب أن بعض الطقوس الهندوسية محرمة على غير الهندوس البرهمنيين بالولادة. وبناءً على هذا التحريم، ليس لغورا الحق في الدخول إلى قلب الديانة الهندوسية، لأن «كل قطرة دم في عروقه»، كما قال له كريشنا دايال، «وكل جسدك من رأسك إلى أخمص قدميك يقاومها. لا تستطيع فجأة أن تصبح هندوسياً ولو كانت عندك الرغبة في ذلك، فالموضوع غير قابل للتحقق، ينبغي أن تستحق ذلك خلال حيوات عديدة سابقة لولادتك» (2). وفجأة بدا لغورا أن كل ماضيه لم يكن سوى «حلم خارق وخرافي، فجأة تحوّلت الأسس التي كان يشعر أن حياته تستند إليها منذ الطفولة إلى غبار، فلم يعد يعرف أين هو ولا ما هي حقيقته» (3). هل من المعقول أن يكون البريطانيون الاستعماريون الذين كان يكرههم من صميم قلبه هم أمته وأقرب الناس إليه بحكم الأصل وقراية الدم البادية بجلاء في شقوته؟! شعر غورا، في البداية، بأن الأرض التي يقف عليها قد انهارت، وأن الأسس التي بنى كامل حياته عليها قد تهافت، وأصبح فجأة في المهبط، ومعلّقاً في الهواء، أو ساقطاً في هاوية سحيقة. لكن غورا شعر، في الوقت ذاته، بشيء من الارتياح كما لو أنه ألقى عن كاهله عبئاً ثقيلاً، فصار حراً بعد اكتشاف الحقيقة المرّة. أصبح غورا يرى نفسه ابن الهند كلها، ابن «الهندوسيّ والمسلم والمسيحي»، وكأن حياته بدأت من جديد. في خاتمة الرواية يخاطب غورا أنا نداموا، أمه التي تبنّته وربّته بعد وفاة والدته الأيرلندية: «أنت أُمّي، أيتها الأم، الأم المتخيّلة التي كنت أبحث عنها في رحلاتي وتطوافي» (4).

يذكر ما يقوله غورا عن الأم المتخيّلة بما سيقوله بندكت أندرسون في العام ١٩٨٣ عن الجماعة أو الأمة المتخيّلة، كما يذكر بما قاله إرنست رينان في العام ١٨٨٢ عن الأمة التي لا ننتمي إليها بحكم الولادة بالضرورة، والأمة التي لا توجد في دماء عروقتنا ولون بشرتنا بالضرورة، بل الأمة بما هي فكرة في الرأس، ورغبة في العيش المشترك، وإرادة تقاسم الذاكرة والنسيان معاً. إن غورا أيرلنديّ (بريطانيّ) من حيث الدم لكنه كان يكره البريطانيين الاستعماريين، وكان يعتقد أنه هندوسيّ برهمني، وينتمي إلى الأمة

الهندوسية منذ الولادة، بل قبل الولادة، لأن المرء لا يكون برهمنياً إلا نتيجة استحقاق في حيوات سابقة، لكن هذا الاعتقاد برمته لم يكن سوى وهم. ما الأمة إذن في نظر غورا بعد أن تحرّر من هذا الوهم؟ وماذا عساه يكون بعد اكتشاف الحقيقة؟ هل يكون أيرلندياً بما أن الدم الأيرلندي يجري في عروقه؟ هل يستمرّ هندوسياً شديد التدين بحكم التنشئة الهندوسية التقليدية؟ هل الأمة مسألة اختيار، وأن على غورا، بعد أن أصبح متحرراً من الانتماء إلى أية أمة أصلية، أن يختار ماذا يريد أن يكون؟ حسم طاغور هذه المسألة عندما جعل غورا يختار، في نهاية الرواية، أن يكون إنساناً فقط، ووطنياً ينتمي إلى كل الهند بهندوسيتها ومسلميتها ومسيحيها ومختلف دياناتها، هكذا ضارباً عرض الحائط بالدم الأيرلندي الذي يجري في عروقه، وبالأصل الهندوسي المتوهّم الذي تنشأ عليه.

يقدم طاغور، في هذه الرواية، خلاصة الجدل الذي دار ولا يزال يدور حول الأمة والإشكاليات الكثيرة المتصلة بهذا السؤال المركزي: ما الأمة؟ لهذا السؤال إجابتان أساسيتان في التفكير النظري الذي دار حول مسألة الأمة والقومية منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم. وتنتهي الإجابتان إلى نموذجين أوروبيين متعارضين بتعارض تاريخ الأمتين الألمانية والفرنسية على وجه الخصوص. ولنبدأ أولاً بالنموذج الألماني الذي يعتبر يوهان فيخته أبرز ممثل له.

(٢)

لم يكن يوهان غوتليب فيخته (١٧٦٢-١٨١٤)، المفكر القومي الألماني، هو من اخترع هذا التصور القومي الألماني الذي يؤله الأمة. وترجع أبرز صياغة أولية لهذا التصور عبر تحديد الأمة كظاهرة طبيعية «عضوية» إلى يوهان هيردر (١٧٤٤-١٨٠٣)، أحد أبرز آباء القومية الألمانية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. دافع هيردر عن تصور يرى أن الرابطة بين الشعب رابطة طبيعية، وأن «الطبيعة تنشئ روابط بين مجموعة من البشر، ولذلك فإن الحالة الأكثر طبيعية هي أن يكون هناك شعب واحد له شخصية قومية واحدة. ويتم الحفاظ على هذه الشخصية القومية داخل الشعب على مدى آلاف السنين، ويمكن تطويرها بشكل طبيعي أكثر إذا رغب أميرها المحلي في ذلك، فالشعب هو نبت طبيعي بقدر ما هو رابطة بمزيد من الفروع. ولذلك لا شيء يبدو أكثر تناقضاً مع الغاية الحقيقية للحكومات من التوسع اللاتبيعي للدول، والاختلاط الجامح للأجناس والأمم تحت صولجان واحد» (٥). لا يمكن فهم نظرية هيردر في السياسة وفي الأمة والدولة من دون هذه المماثلة التي يقيمها بين الأمة و«الكائن العضوي». إن «المفهوم الأساسي في نظرية هيردر السياسية يكمن في مفهوم الكائن العضوي» (٦). إن الدولة، بالنسبة له، مجرد جهاز مصطنع (أي غير عضوي)، بني ليقدم غايات محدودة للغاية، أما الأمة فهي ظاهرة طبيعية وعضوية بالدرجة الأساس. ماذا يعني هذا؟ إنه يعني أن الأمة تنمو بصورة طبيعية مثلها مثل أي كائن حي، حيث لم يصنعها صانع على نحو مصطنع كما هو الحال مع الدولة بما هي

كيان يصنعه البشر. ثم إن ما يصنعه البشر يمكن أن يدمره البشر، أما «الكائن العضوي» الحي فهو أكبر من خيارات البشر وقراراتهم، لأنه يمتلك مساره الطبيعي الخاص ذاتي النمو والتطور.

ويعتبر يوهان فيخته أبرز مفكر ألماني قَدَم صياغة مكتملة لهذا التصوّر الألماني عن الأمة كظاهرة أو حقيقة طبيعية، وذلك في خطابه الشهيرة إلى الأمة الألمانية في العامين ١٨٠٧ و١٨٠٨. ألقى فيخته هذه الخطابات في أكاديمية العلوم في برلين تحت وقع الهزيمة الألمانية المُرّة، وإبان خضوع العديد من الولايات الألمانية تحت الاحتلال الفرنسي المباشر وغير المباشر. كان ثمة إحساس عام بالهزيمة القاسية والخسارة الفادحة للوطن وللاستقلال. وكان على فيخته، الفيلسوف القومي الألماني المتحمّس، أن يستنهض، في نفوس الألمان، روح الحماسة والشجاعة والفخر بالعظمة الألمانية للارتقاء فوق الإحساس المُشَلّ بسبب الهزيمة والاحتلال. وبالنسبة لفِيخته، فإن انتظار الإنقاذ من الخارج يعني فقدان الثقة بالذات، وأن الشعب لا يفعل شيئًا بذلك سوى أنه يستبدل احتلالًا مكان آخر. وعلى هذا، ينبغي على فيخته أن يبتكر طريقة إنقاذ ذاتية، نابعة من «الذات الألمانية». وحتى يصل فيخته إلى هذه الطريقة، كان عليه أن يقدم تفسيرًا للهزيمة، لماذا سقطت الولايات والمقاطعات الألمانية واحدة تلو الأخرى تحت نير الاحتلال الفرنسي؟

ترجع الهزيمة، بحسب فيخته، إلى أسباب، أولها الأناية، أي تغليب مصالح الأفراد على حساب «الكل»، وليس هذا «الكل» سوى الأمة الألمانية التي تفكّكت. وبناء على هذا التفسير، فإن الخلاص يكمن، بحسب فيخته، في نوع من «التربية الروحية الأخلاقية» التي ترتقي بالفرد ليكون جزءًا من «الكل»، بحيث يكون الفرد على استعداد كامل لتقديم أتمن ما لديه، حتى حياته، من أجل هذا «الكل» العظيم. وهنا يبدو فيخته خصمًا لليبراليين، فهو يرى أن الخطأ القاتل في التربية القديمة يكمن في اعترافها بحرية إرادة الفرد (الطالب)، لأنه يرى أن الاعتراف بهذا النوع من حرية الإرادة يجعل الفرد حائرًا بين «الخير والشر»، في حين كان ينبغي على التربية أن «تهدم الفعل الحر» من خلال وضع «الإرادة» الفردية تحت السيطرة المطلقة لـ«الكل»، بحيث لا يعود أمام الأفراد من خيار بين الخير والشر.

لا ينبغي أن يفهم من هذا أن فيخته يسعى إلى اختراع أمة من العدم عبر هذا النوع من التربية الأخلاقية الروحية، بل هو يرى أن هذا النوع من التربية يمكنه أن يوقظ ذلك الإحساس بأمة واحدة ومتجذرة في نفوس الأفراد. ما هي هذه الأمة تحديدًا؟ وعلام ترتكز من عناصر ومقومات؟ يرى فيخته أن الأمة الألمانية ترتكز على حدّين أساسيين: الوطن الأم، واللغة الأم. إن ما يميّز الألمان عن الأوروبيين الذين يلتقون مع الألمان في «العرق الجرمانى»، بحسب فيخته، يكمن في حقيقتين: الأولى أن هؤلاء الأوروبيين انتقلوا إلى بلاد أجنبية، والثانية أنهم تحدّثوا بلغات أجنبية، بينما بقي الألمان في وطنهم الأم، واحتفظوا بلغتهم الأم. والذي يدفع فيخته إلى التشديد على اللغة هو اعتقاده بأن اللغة

ليست مجرد وسيلة تواصل ونظام من العلامات الاعتبارية حتى يكون استبدالها مسألة هيئنة، بل إن اللغة، عنده، «نظام ضروري وطبيعي» بالغ الأهمية، ويذهب فيخته إلى القول بأن «اللغة تكوّن البشر أكثر مما يكوّن البشر اللغة». وهو تصوّر عن اللغة سيأخذه القوميون العرب عن فيخته بحذافيره من أجل تأسيس رابطة ضرورية بين أقطار الأمة العربيّة.

يعيننا، هنا، الخطاب الثامن من بين خطابات فيخته، لأن فيخته يقدّم، في هذا الخطاب، مفهومه الخاص عن الأمة والشعب والوطنية والدولة. وهو المفهوم الذي تركز عليه معظم التنظيرات والأفكار القوميّة في الشرق والغرب. ينتقد فيخته، في هذا الخطاب، التصوّر الدينيّ المسيحيّ الذي يرفض الدولة والأمة والوطن الأرضي، ويرى أن مملكة المسيح ليست من هذا العالم. إلا أنه ينطلق، في الوقت ذاته، من هذا التصوّر الدينيّ في محاولة منه لإضفاء طابع «إلهي» و«مقدّس» ومتعال على الأمة. إن ما تتمتع به «الحقيقة الإلهية» من سمو وخلود ينبغي أن ينتقل إلى «الأمة». إن الحافز الطبيعيّ للبشر ليس البحث عن الفردوس في السماء كما في التصوّر الدينيّ، بل إيجاد هذا الفردوس على الأرض، وذلك عبر وضع حيوات الأفراد القصيرة والفانية في خدمة ذلك الوجود السامي والخالد للأمة والشعب.

يعرّف فيخته الشعب بأنه «مجموع الناس الذين يواصلون العيش معاً في المجتمع، ويخلقون أنفسهم بأنفسهم بصورة طبيعية وروحية. إنه المجموع الكلي الذي نشأ معاً تحت قانون خاص ومعين للتطور الإلهي». ويتمثل هذا القانون ذو الطابع الإلهي الذي يوحد الأمة أحياءً وأمواتاً في الإيمان بخلود الأمة كما لو كان «الإلهي قد تجلّى في هذا الشعب» بكامل سموه وخلوده.

لا يميّز فيخته بين الأمة والشعب، فهو يستخدمهما كمترادفين، لكنه يميّز بين الأمة/الشعب والدولة. إن الدولة، عنده، مجرد تنظيم سياسيّ اجتماعيّ لتسيير شؤون البشر، في حين أن الأمة هي التجسيد الفعلي للخلود الإلهي. وبدل أن تسيطر الدولة على الأمة، يطالب فيخته بقلب هذه المعادلة، بحيث تسيطر الأمة على الدولة سيطرة مطلقة ونهائية، بحيث تجعل الوطنية (حبّ الوطن) الدولة في خدمة الأمة، حتى لو تسبّب ذلك في التضحية بالحقوق والملكيّات والسلام الداخليّ، بل حتى لو تسبّب ذلك في ضياع الدولة برمتها، والسبب هو أن هناك غاية أسمى من الدولة، وأسمى من الحفاظ على السلام الداخليّ، والممتلكات، والحريات الشخصية، وحياة الجميع، ورفاهيتهم، ما هي هذه الغاية السامية؟ إنها البقاء السامي والخالد للأمة والوطن الأم. إن الدولة، عند فيخته، لا تستحق أن تكون غاية بحد ذاتها، بل هي مجرد وسيلة لغاية أسمى وهي خلود الأمة. إن الدولة بناء بشري، بينما الأمة تجلّ إلهي أسمى. فكما كان لـ«الإله» سلطة مطلقة على عباده، فكذلك ينبغي أن تكون للأمة سلطة مطلقة على أفرادها، حتى لو خاطرت بحياتهم وحقوقهم وكياناتهم السياسيّة.

إن رفع الأمة إلى مرتبة «الإله» الطبيعي يعني جعلها فوق الجميع، فوق الأفراد والدولة سواء بسواء. وهنا يتضح مدى تأثير السياق التاريخي في هذا التصور الذي يقدمه فيخته إلى الألمان. إن فيخته يعرف أن الألمان مؤرّعون على أكثر من كيان سياسي (ولايات ومقاطعات)، وهو يشاهد، بألم وحسرة، هذه الكيانات السياسية تخضع للاحتلال الفرنسي واحدة تلو الأخرى. وعلى هذا، فقد كانت المهمة التي وضعها نصب عينيه هي أن يقدم صياغة متحمّسة لفكرة تكون قادرة على إنقاذ الأمة من هذين المأزقين معًا: الاحتلال، وتفثت الأمة بتورّعها على أكثر من كيان سياسي. يريد فيخته أن يقول بأن الأمة، بما هي جامعة الوطن الأم واللغة الأم والتجسيد الأرضي للإلهي الخالد، هي أكبر من الدول والكيانات السياسية البشرية. وعلى هذا، فإن كل إنسان يتحدّث الألمانية هو جزء من «الوطن الأم» للألمان، حتى لو عاش على أراضي كيانات سياسية مختلفة، كما أن احتلال الدول والكيانات السياسية لا يعني ضياع الوطن وانهيار الأمة وتبدّد خلودها السامي. إن الدولة شيء، والأمة (والوطن الأم) شيء آخر، فيمكن للدول أن تنهار أو تخضع للاحتلال، إلا أن هذا لا يعني انهيار الأمة واحتلال «الوطن الأم».

(٣)

افتقر الألمان، على خلاف الفرنسيين، إلى وجود دولة مركزية تضم داخل حدودها جميع الناطقين بالألمانية أو الذين ينتمون إلى الأمة الألمانية. وقبل وحدة ألمانيا التي تحققت على يد أوتو فون بسمارك في ١٨ يناير ١٨٧١، كان الألمان عبارة عن «أمة» موزّعة على مجموعة ولايات ودويلات ومقاطعات، غالبًا ما كانت تتنافس فيما بينها، أو كانت جزءًا من إمبراطورية مترامية الأطراف تضم بين جوانبها حوالي ٣٠٠ كيان سياسي، وهي الإمبراطورية الرومانية المقدسة التي حُلّت رسميًا في العام ١٨٠٦ بعد انتصارات نابليون بونابرت. إمبراطور فرنسا الأول. ومع تقدّم الغزو النابليوني، راحت تلك الولايات والدويلات والمقاطعات الألمانية تتساقط واحدة تلو الأخرى. وتحت وقع الاحتلال الفرنسي، استفاق الألمان على هول الكارثة التي حلت بهم، فبدأت تتبلور البدايات الأولى للنزعة القومية الألمانية، أي لذلك الإحساس الآخذ في التصاعد بين الألمان والذي يقول لهم: إنكم أمة واحدة وعظيمة ومجيدة وضاربة في القدم، وأن حدود هذه الأمة أكبر من حدود هذه الولايات والدويلات والمقاطعات الخاضعة للاحتلال النابليوني. وهو الإحساس الذي تجلّى بأفخم صورة في خطابات فيخته إلى الأمة الألمانية.

أسست هذه الوضعية الخاصة لتصوّر ألماني خاص عن الأمة والدولة معًا. وبالنسبة للألمان، فإن الأمة سابقة في الوجود على الدولة. وعلى هذا، فإن الأمة أهم وأعظم من الدولة، لأن الأمة تتوزّع على حدود أكبر من حدود الولايات والدويلات والمقاطعات فحسب، بل لأن الأمة تعبر عن «حقيقة» طبيعية سامية وخالدة وموجودة قبل وجود الدولة ككيان سياسي مصطنع، نشأ لتنظيم شؤون البشر ضمن إقليم جغرافي محدّد. إن الأمة شيء،

والدولة (الولايات والمقاطعات ومختلف الكيانات السياسيّة) شيء آخر، وهذان شيئان لا يتطابقان بالضرورة.

يقع هذا التصوّر على طرفي نقيض مع التصوّر الفرنسيّ عن الأُمّة والدولة معًا. إن الدولة، بالنسبة للفرنسيّين، هي بانية الأُمّة وصانعتها التاريخيّة. صنع البشر الدولة، ثم صنعت الدولة الأُمّة، هكذا كان الأمر باختصار. ويمثّل المفكّر والمستشرق الفرنسيّ المعروف إرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢) التصوّر الفرنسيّ بصورة نموذجيّة. يقطع رينان الرابط الذي أقامه الألمان بين الأُمّة والكائن العضوي، فالأُمّة، عنده، ليست كائنًا عضويًا ولا هي ظاهرة طبيعيّة، بل هي بناء يُبنى ويصنع بإرادة البشر وقرارهم، وينهار، كذلك، بإرادة البشر وقرارهم. وهذا قلب جذريّ للنموذج الألمانيّ عن الأُمّة.

وعلى غرار فيخته، قدّم رينان تصوّره عن الأُمّة في محاضرة ألقاها في جامعة السوربون في ١١ مارس ١٨٨٢، أي بعد سبعة عقود من خطابات فيخته إلى الأُمّة الألمانيّة في أكاديمية العلوم في برلين، وبعد سنوات قليلة من هزيمة فرنسا المُدّلة أمام الألمان في حرب العام ١٨٧٠. إلا أن التشابه بين الاثنين، خطابات فيخته ومحاضرة رينان لا يتعدّى هذه الظروف والمعطيات الخارجيّة. فقد قدّم رينان، في محاضراته، مفهومًا للأُمّة يقع على الضدّ من مفهوم فيخته، وعلى كل المستويات ومن جميع النواحي. يبدأ رينان محاضراته بفكّ الارتباط المفترض بين الأُمّة والكائن العضوي، فالأُمّة بناء بشريّ كالدولة. يترتّب على هذا نتيجة أخرى، وهي قطع الصلة المفترضة أيضًا بين الأُمّة والعرق، فالأُمّة لا تتطابق مع العرق على الضد من النموذج الألمانيّ. وعلى هذا فلا ينبغي سحب تصوّراتنا عن العرق على الأُمّة، فالأُمّة شيء، والعرق شيء آخر، وهي مسألة سيعود رينان إلى التفصيل فيها. وعلى الضد من مفهوم فيخته عن الأُمّة كجوهر ضارب في عمق التاريخ، فإن رينان يعمد إلى قلب هذا التصوّر رأسًا على عقب، حيث الأُمّة، عنده، مفهوم حديث إلى حدّ كبير، وأن العصور القديمة لم تعرف هذا النوع من الأمم، فلم تكن مصر والصين والكلدانيون والآشوريون القدماء وفارس وأثينا وإسبرطة وصيدا وصور والغاليون والرومان وغيرهم، لم تكن كل هذه التكوينات أممًا بأي حال من الأحوال. نعم كانت تتبنّى نوعًا من التنظيم الإداري الذي يصغر ليكون بحجم الدول/المدن أو يكبر ليكون في حكم الإمبراطوريات الضخمة، إلا أن كل هذه التنظيمات الإدارية لم تكوّن ما يسميه رينان بـ«الأُمّة». وسيعمد رينان إلى عملية يشبّهها بعملية التشريح، إلا أنها ليست تشريحًا لجسم الكائن الحي، بل لحزمة المفاهيم المتداخلة (الأُمّة، الشعب، العرق، الجماعة الدينيّة، الجماعة اللغويّة...) حتى يستخلص، من بين أنسجة هذه المفاهيم المتداخلة، المفهوم الصحيح الذي يتبنّاه للأُمّة.

ويمضي رينان قُدّمًا في خطوة أكثر جرأة في قلب النموذج الألمانيّ. إن الأُمّة ليست مفهومًا حديثًا وحسب، بل أكثر من ذلك، إنها لا تتأسّس على التاريخ بالضرورة، بل هي تتأسّس، على العكس من ذلك، على النسيان والخطأ التاريخي (Z). إن التاريخ والدراسات

التاريخية، بحسب رينان، خصم لدود لتكوين الأمة، ولهذا فهو يرى أن تقدّم الدراسات التاريخية يمثل تهديدًا لوحدة الأمة. والسبب أن الدراسات التاريخية ستذكّر الناس الذين أصبحوا جزءًا من أمة واحدة بالكثير من الخلافات والصراعات وحتى المذابح التي كانت بين أسلافهم قبل الوحدة القومية، الأمر الذي يهدّد بتفكك الأمة إلى أجزائها القديمة. إن جوهر الأمة، كما يقول رينان، يكمن في أن «جميع أفرادها لديهم الكثير من القواسم المشتركة، وأن يكونوا، أيضًا، قد نسوا أشياء كثيرة. لا يعرف أي مواطن فرنسيّ اليوم ما إذا كان بورغونديًا أو آلانيا أو تيفاليا أو قوطيًا غربيًا. لقد نسي كل مواطن فرنسيّ مذبحه سان بارتليمي (8). ومذابح القرن الثالث عشر في ميدي». كان فيخته يرى في جوهر الأمة تجسيدًا للحقيقة الإلهية السامية والخالدة، فيما يذهب رينان إلى أنها بناء تصنعه إرادة البشر وقرارهم بعد أن ينسوا الكثير من تواريخهم. لا شيء إلهي في الأمة، لا من حيث السمو والتعالي، ولا من حيث الخلود والأبدية، بل هي بناء بشري وتكوين تاريخي، أي إنه كيان كونه بشر ما، وفي لحظة تاريخية ما، وفي سياقات وظروف وملابسات معينة. وهذا يعني أن الأمة كيان ينسحب عليها ما ينسحب على كل الكيانات البشرية التاريخية من قصور، وتغيّر، وتدهور، وفناء.

ولكن هل يمكن أن تتغيّر حدود الأمم أو حتى أن تفتنى من الوجود؟ بالنسبة لرينان، فإن هذا المصير ممكن من حيث المبدأ، لأن «الأمم ليست أبدية، فلكل الأمم بداية، وسيكون لها نهاية»، وهو يتنبأ بأن اتحادًا أوروبيًا قد يحل محل الأمم الأوروبية القائمة آنذاك. إلا أن رينان يرى أن هذا المصير المحتمل لن يتحقق قريبًا، لأن قيام النظام الدولي، في العصر الحديث، على مبدأ سيادة الدول الوطنية جعل تغيير حدود الدول الوطنية مهمة صعبة جدًا. وعلى هذا، فإن «فرنسا وإنجلترا وألمانيا وروسيا ستبقى لمئات السنين، وعلى الرغم من كل ما ستختبره، خلال ذلك، ستبقى هذه الدول هي الكيانات التاريخية، والقطع الأساسية على رقعة الشطرنج التي ستختلف مربعاتها بلا توقّف من حيث الأهمية والعظمة، لكن أحدها لن يذوب تمامًا في الآخر». وهنا يقيم رينان رباطًا لا فكاك منه بين الأمة والدولة. إن الدولة تصنع الأمة، ويفهم من كلام رينان أن المجاميع البشرية التي تعيش خارج إطار دولة وطنية يمكنها أن تكون أي شيء (قبائل، أعراق، جماعات دينية ولغوية... إلخ)، لكنها ليست أممًا مهما بلغت درجة التجانس فيما بينها. ويترتب على هذا أنه لا يمكن أن توجد مجموعة أمم داخل دولة واحدة. ماذا يحصل إذا تكوّنت أكثر من أمة في الدولة؟ بحسب رينان، فإن هذا لا يمكن إلا في الدول الإمبراطورية التي لم تعرف الأمة أصلاً كما هو الحال مع الإمبراطورية العثمانية التي فشلت في صهر جميع الجماعات والإثنيات في أمة واحدة. إن سكان الإمبراطورية العثمانية، بحسب رينان، لا يشكّلون أمة، لأن «الأتراك، والسلافيين، واليونانيين، والأرمن، والعرب، والسوريين، والأكراد، يتميّزون اليوم تمامًا كما كانوا يوم الفتح العثماني»، أي إن هذه الدولة الإمبراطورية فشلت في دمج هؤلاء في أمة واحدة. ولهذا ينبغي احترام قرار هذه الجماعات بالانفصال عن هذه الدولة وتكوين دولها الخاصة. ويترتب على هذا أمر آخر، وهو أن رضا الجماعات داخل الدولة

وعدم تمرُّدها، وعدم مطالبتها بالانفصال، يعني، بحسب رينان، أنها تريد أن تكون جزءًا من أمة الدولة.

يهوّن النموذج الألمانيّ لدى فيخته من أهمية الدولة ودورها في تكوين الأمة باعتبار أن الدولة مجرد كيان بشري مصطنع لتحقيق أهداف محدّدة ومحدودة من حيث سموها وعظمتها، على أساس أن السمو والعظمة للأمة لا للدولة، وأن على الأمة أن تسيطر على الدولة سيطرة كاملة ومطلقة، من أجل تسخير الدولة لخدمة غايات الأمة العظيمة، حتى لو أدّى ذلك إلى التضحية لا بالحقوق والحريات والملكيّات والسلام والأمن العام (أي أغراض الدولة المحدودة)، بل بالدولة برمتها. وعلى الضدّ من هذا التصوّر، يرفع النموذج الفرنسيّ، لدى رينان، الدولة إلى المرتبة العليا، ويوكل إليها أعظم مهمة تاريخية وهي تكوين الأمة أو تحقيق الانسجام والتجانس والاندماج بين إثنيّات وقبائل وجماعات مختلفة. ويذهب رينان إلى القول بأن تكوين الأمة الفرنسيّة -أي الوحدة الوطنيّة بين الفرنسيين- سبق قيام الثورة الفرنسيّة في العام ١٧٨٩، وأن النظام الملكي الفرنسيّ يمثّل «النموذج المثاليّ للصانع الدنيويّ الذي كوّن أفضل وحدة وطنيّة على الإطلاق». إن اختلاف مسارات تكوين الأمة والدولة بين الألمان والفرنسيين فرَضَ هذا النوع من الاختلاف بين النموذج الألمانيّ (فيخته) والنموذج الفرنسيّ (رينان). كان الألمان أشبه بأمة تبحث عن دولة واحدة بمقاس الأمة، بينما كانت فرنسا مثلاً نموذجياً للدولة التي صنعت أمة على مقاسها تمامًا. كوّنّت الأمة، في ألمانيا، دولتها في العام ١٨٧١ بعد قرون طويلة من ظهور القبائل الجرمانية على مسرح الأحداث عندما أطاحت هذه القبائل بالإمبراطورية الرومانية في العام ٤٧٦ الميلادي، بينما بدأت الكيانات السياسيّة والسلالات الحاكمة الفرنسيّة، منذ القرن العاشر الميلادي مع الفرانكيين(9)، في تكوين الأمة الفرنسيّة.

أما السؤال الذي استأثر باهتمام رينان فهو التالي: على أي أساس تتأسّس الأمم؟ هل على العرق أم اللغة أم الدين أم المصلحة أم الجغرافيا؟ يخلص رينان إلى أن الأمة لا تتأسّس على أيّ من هذه الأسس التي نتوهم أنها تكوّن أساس أي أمة. إن العرق لا يؤسس الأمة على خلاف النموذج الألمانيّ، لا لأنه لا توجد أعراق نقية فحسب، بل لأن كل الأمم القوميّة اليوم تتألّف من مزيج من الأعراق المختلفة، ففرنسا أمة سلتية وإيبيرية وجرمانية، وألمانيا أمة جرمانية وسلتية وسلافية، وإيطاليا تكوّنّت من هجرات غالبية وإتروسكانية وبيلاسية ويونانية، وبريطانيا تكوّنّت من مزيج يصعب فصله من الدم السلتيّ والألمانيّ. ورينان يذهب إلى أبعد من ذلك ليقول بأن «العرق هو شيء يمكن صنعه وتفكيكه».

وما فعله رينان مع العرق سيطبّقه على اللغة والدين والمصلحة والجغرافيا، حيث سيعمد إلى التأكيد على أن حدود الأمم لا تتطابق بالضرورة مع هذه الأسس. إن اللغة عامل مهم في أية أمة، ولكن ليس على طريقة فيخته، لأن اللغة لا تكوّن الأمة، بدليل أن الولايات المتحدة الأمريكيّة تحدّث اللغة الإنجليزيّة كبريطانيا وكندا وأستراليا وغيرها من الأمم

الناطقة بالإنجليزية، إلا أن ذلك لا يجعل من هذه الأمم أمة واحدة. وعلى الضد من هذا، فإن سويسرا كوّنت أمة واحدة مع أنها تشتمل على ثلاث أو أربع لغات.

إن الدين، كذلك، ليس أساساً للأمة، لا لأن العديد من الأمم تضمُّ في داخلها العديد من الأديان وأكثر من جماعة دينية فحسب، بل لأن العلمنة أزاحت الدين من المجال العام، ف«لم يعد هناك أي دين للدولة، ويمكن للمرء أن يكون فرنسيًا أو إنجليزيًا أو ألمانيًا بينما يكون كاثوليكيًا، أو بروتستانتيًا، أو يهوديًا، أو شخصًا لا يمارس أي دين. لقد أصبح الدين شأنًا فرديًا، ويتعلّق بضمير كل فرد».

أما المصلحة المشتركة فهي مسألة مهمة لعقد الاتفاقيات التجارية، لكن الأمر مع تكوين الأمم مختلف. والجغرافيا، كذلك، لا تكوّن حدود الأمم بالرغم من أهميتها، لأن السلاسل الجبلية التي فصلت بين أمتين في حالة ما، يمكنها أن توجد على أراضي أمة واحدة في حالة أخرى، والنهر الذي يربط بين الأراضي يمكنه أن يفصل بين الأمم. إن حدود الأمم، بمعنى آخر، لا تتطابق مع تضاريس الجغرافيا بالضرورة.

ماذا بقي إذن من أساس يمكن أن تُبنى عليه الأمم؟

يخلص رينان إلى أن الأمة مبدأ روحي/معنوي بالدرجة الأساس، أي إن تكوين الأمة يعتمد على إرادة البشر وقرارهم بصرف النظر عن تجسّد ذلك في قواسم مشتركة على أساس العرق، أو اللغة، أو الدين، أو المصالح، أو الجغرافيا. إن الأمة تُبنى بناءً، وأن هذا البناء يركّز على أساسين، أساس في الماضي، وأساس في الحاضر، «الأول هو امتلاك قواسم مشتركة لإرث ثري من الذكريات، بينما الآخر هو القبول الراهن، والرغبة في العيش معًا، والرغبة في مواصلة الاستثمار في التراث الذي تلقيناه معًا». وفي موضع آخر، يعبّر رينان عن ذلك بأنه الضمير الأخلاقي الذي يتكوّن بين مجموعة من البشر، أي إنه الخيار والقرار الصائب والخير من منظور هذه المجموعة. ولأنه خيار لهؤلاء الذين يريدون أن يكونوا أمة، فإن هذا الخيار ينبغي أن يكون له الاعتبار الأول، حتى لو طالبت هذه المجموعة بالانفصال عن الدولة وتكوين دولتها الخاصة. وهو ما يعبّر عنه رينان حين يقول بأن «وجود الأمة هو استفتاء يومي»، فموافقة الناس والتزامهم بالعيش معًا في دولة واحدة هو الذي يكوّن هذه الأمة.

(٤)

ينتمي فيخته ورينان إلى عصر علماني حلّت فيه أفعال البشر ومبادراتهم محلّ تدخّلات الآلهة المعجزة والخرافة. إلا أن هذا العصر العلماني لم يكن يخلو من التقديس، لكنه تقديس انزاح من مجال الدين إلى مجال آخر، وهو مجال الأمم والقوميّات والدول التي أصبحت مصادر الشرعية المعتمدة في العصر الحديث. إن تقديس الأمة (العرق) المورّعة

على أكثر من دولة لدى فيخته يقابله تقديس الدولة صانعة الأمة الموّحدة وصاحبة إرادة العيش المشترك لدى رينان.

إلا أن نزع هالة القداسة التي ميّزت خطابات فيخته ومحاضرة رينان أمر ممكن. وإذا تجاوزنا طابع التقديس، تقديس الأمة وتقديس الدولة في هذين الخطابين، فسيتبيّن لنا أن المسألة برمتها تكمن، لدى الاثنين، في الحدود، حدود الأمة وحدود الدولة. هل حدود الأمة هي الأولى بالاعتبار حتى لو امتدّت على أكثر من دولة من الدول كما لدى فيخته، أم حدود الدولة الواحدة التي تصنع أمتها الخاصة بإرادتها المستقلة كما لدى رينان؟ اكتسبت هذه المسألة اهتمامًا أكبر بعد محاضرة رينان بقرن كامل، وتحديدًا في العام ١٩٨٣ مع كتابين أساسيين مثلًا تحولًا جذريًا في دراسات الأمة والقومية على ما بينهما من اختلافات طفيفة: الكتاب الأول هو كتاب «الأمم والقومية» لإرنست غلنر (١٩٢٥-١٩٩٥)، الأنثروبولوجي البريطاني/التشيكي الذي قدّم أشهر نظرية حديثة في تفسير القومية، والكتاب الثاني هو كتاب «جماعات متخيّلة» لبندكت أندرسون (١٩٣٦-٢٠١٥)، المؤرّخ وعالم السياسة الأيرلندي الذي قدّم أشهر صياغة في تعريف الأمة أي الأمة بما هي «جماعة متخيّلة»، وهي الصياغة التي ستكتب لهذا الكتاب انتشارًا واسعًا، وستجعله مرجعًا أساسيًا في مجال دراسات الأمة والقومية حول العالم.

يعرّف غلنر القومية بأنها «المبدأ السياسي الذي ينصّ على أن الوحدة السياسيّة والوحدة القومية يجب أن تكونا متطابقتين» (10). يتأسس هذا التعريف على مسألة الحدود، فالقومية، كمشاعر أو كحركات أيديولوجية، هي موقف من هذا المبدأ السياسي القائم على تطابق الحدود بين الأمة والدولة، سواء كان موقفًا غاضبًا من هذا التطابق أم موقفًا راضيًا عنه. إلا أن هذا المبدأ يواجه مشكلة لا حلّ لها، وهي تلك الحقيقة التي تقول بأن «هناك عددًا كبيرًا جدًّا من الأمم المحتملة على وجه الأرض، في حين أن هذا الكوكب لا يشتمل سوى على عدد معيّن من الوحدات السياسيّة المستقلة» (11). الأمر الذي يعني أن أممًا كثيرة ستجد نفسها خارج حدود دولها المستقلة الخاصة. إن الدولة الواحدة ستضم، شاء القوميون أم أبوا، أكثر من أمة، كما ستجد أكثر من أمة نفسها مورّعة على أكثر من دولة، شاءت ذلك أم أبته.

وبالنسبة لغلنر، فإن القومية ظاهرة (كمشاعر أو كحركات) لا يمكن فهمها إلا في عصر الدولة، أي الدولة كجهاز مركزي يحتكر العنف المشروع وينفصل عن الحياة الاجتماعيّة. إن الجماعات التي لا تعرف هذا النوع من الدولة لن تعرف مشكلة القومية بالتعبية. فوجود الدولة، بهذا المعنى، هو «الشرط الضروري للقومية» (12)، لأن القوميات لا تظهر إلا كموقف (بالرضا أو الغضب) من الحدود القائمة لهذه الدولة أو تلك.

على صعيد آخر، أصبح وجود الدولة مسألة لا مناص منها. ربما لم يشعر البشر في مرحلة الصيد والالتقاط بالحاجة إلى وجود مثل هذه الدولة، وربما وجدت بدايات هذه الدولة

بشكل أو بآخر في المرحلة الزراعية، إلا أن وجود الدولة أصبح في العصر الصناعي الحديث مسألة ضرورية ومفروغاً منها. ويصوغ غلنر تعبيراً لمسار الدولة يشتقّه من مسار الحرية عند هيغل على هذا النحو: «في البداية لم يكن لدى أحد دولة، ثم لاحقاً أصبح لدى البعض دولة، وفي النهاية صار لدى الجميع دولة» (13). لماذا فرض العصر الصناعي وجود الدولة؟ يجيب غلنر بأن حجم المجتمعات الصناعية فرض حاجة متزايدة لتقسيم اجتماعي معقد للعمل، وهذا فرض، بدوره، الحاجة إلى وجود جهة مركزية تتخصّص في حفظ الأمن، وحماية الحقوق، وتسوية المنازعات، أي فرض الحاجة إلى وجود جهاز مراقبة ومعاينة مركزي.

هذا تفسير معقول لأصل الدولة في العصر الحديث، فبدلاً من افتراض وجود «حالة الطبيعة» حيث الجميع ضد الجميع، يفترض غلنر أن تعقد الحياة الصناعية هو الذي عمّم مبدأ الدولة في العالم في العصر الحديث. لكن هذه، في الحقيقة، مسألة أخرى، وهي لا تفسّر أصل وجود القوميات في العصر الصناعي. بمعنى إن مجاميع كبيرة من البشر يمكن أن ترتضي العيش تحت ظل دولة واحدة إذا كانت هذه الدولة مجرد جهاز إداري تنظيمي فقط. ومن الصعب، في مثل هذه الحالة، أن تتولّد لدى هذه المجاميع حاجة ملحة إلى وجود دولتهم الخاصة كأمة متميزة إثنياً. إن ما يخلق لدى هؤلاء مثل هذه الحاجة هو إحساسهم بأن هذه الدولة التي تحكمهم ليست مجرد جهاز إداري تنظيمي وحسب، بل هي شيء أكبر من ذلك. نعم، هي جهاز إداري وتنظيمي، هذا صحيح، لكنه جهاز بمحتوى إثنيّ معيّن، وهو ما يولد لدى هذه المجاميع شعوراً بالرضا إذا كان هذا المحتوى الإثنيّ خاصاً بأمتهم، أو بالاستياء والغضب إذا كان المحتوى الإثنيّ خاصاً بالأمم الأخرى على حساب أمتهم.

وهنا يوسّع غلنر تصوّره لدور التصنيع في ظهور القومية، فالعمل على الآلات في المصانع، أو داخل بيروقراطية مكاتب الدولة الحديثة، يتطلب تعلّم مهارات ومعارف متخصصة، الأمر الذي فرض الحاجة إلى التعليم العام والموحد الذي اضطلعت به الدولة. وبحسب غلنر فإن القومية توسّعت من خلال توسّع التعليم العام والتجانس الثقافي واللغوي الذي كان مصمّماً لتلبية متطلبات سياق صناعي وبيروقراطي سائر نحو التوحد على حساب الجماعات التقليدية والمحلية الصغيرة التي كانت تتحدث بلهجاتها الخاصة، وتسيّر شؤونها داخلياً فيما بين أعضائها. اهتم غلنر، كذلك، بالدور الذي لعبته الأسواق الوطنية، وتحسّن الاتصالات والمواصلات في بناء التجانس بين أبناء الدولة الواحدة. إن القومية، كما جاء في سياق ردّ غلنر على إيلي كيدوري، لا تفرض التجانس، بل «إن التجانس الذي فرضته ضرورة موضوعية لا مفرّ منها هو الذي يظهر، في النهاية، على السطح في شكل قومية» (14).

لم ينتبه إرنست رينان إلى هذه الأدوار التي اضطلعت بها الدولة وقوى التجانس في سياق العصر الصناعي، أو على الأقل لم يولها عنايته الكبيرة في محاضراته الشهيرة. الأمر الذي

دفع إرنست غلنر إلى القول بأن التعريف الذي صاغه رينان للأمة كمبدأ روحي أو إرادة عيش مشترك بمعزل عن أسس العرق، واللغة، والدين، والجغرافيا، إن هذا التعريف يبقى تعريفًا قاصرًا على ما به من إغراء، لا لأن إرادة العيش المشترك قد توجد لدى مجموعات غير الأمة، مثل: النوادي والأحزاب وجماعات ما قبل العصر الصناعي فحسب، بل لأنه تعريف لا يجيب عن هذا السؤال الأساسي: ما الذي صنع التجانس بين الأمم؟ أو بتعبير آخر، كيف ظهرت القوميات إلى الوجود في العصر الحديث؟ بالتأكيد لم يكن رينان غافلًا عن ذلك، فالأصح أن نقول إنه كان أقرب إلى الإجمال حين تحدّث بعمومية بلا تحديد دقيق، فافتراض أن الكيانات السياسية (الملوك والدول) عملت على صنع هذا التجانس الذي نسميه اليوم أمة.

يقدم غلنر مفهومًا للأمة لا يخلو من مفارقة كبيرة، لكنه يرى أن هذه المفارقة صحيحة مع ذلك. إن الأمة هي نتاج القومية أو قوى التجانس التي توسّعت مع العصر الصناعي، بحيث لا يمكن فهم الأولى بمعزل عن الأخرى، فلا يمكن فهم الأمة إلا في «عصر القوميات» أي في العصر الذي تكونت فيه شروط موضوعية (وليس الإرادة فقط) فرضت قدرًا عاليًا من التجانس والثقافة العامة المشتركة، ثم يأتي، فيما بعد، دور «الحكومات التي ستعمل على توسيع حدودها السياسية لتطابق حدود ثقافتها» (15).

إن القومية، كما يقول غلنر، هي التي تلد الأمم، وليس العكس. إلا أنها لا تلدها من لا شيء بالضرورة، فقد تَعَمَد القومية إلى استخدام الموروثات والتقاليد الثقافية المندثرة، واللغات الميتة بصورة انتقائية، وذلك من أجل إضفاء هالة من الأصالة والنقاء المفترضين على هذه الأمة. إن هذا الاستخدام يحوّل تلك الموروثات والتقاليد على نحو جذري، الأمر الذي يجعل من عملية بناء الأمة أقرب ما تكون إلى عملية الاختراع. ويشدّد غلنر على أنه لا ينبغي أن يستنتج أحد، خطأً، أن «القومية مجرد اختراع عَرَضِي، ومصطنع، وأيديولوجي»، إلا أن بناء الأمة يبقى، في الأصل، عبارة عن «اختراعات تاريخية اعتباطية» (16)، وربما لم تكن تخلو من التزييف.

والحقيقة أن هذه فكرة تنبّه إليها غلنر في العام ١٩٦٤، وذلك في الفصل السابع الخاص بالقومية في كتابه «الفكر والتغيير». فقد لاحظ غلنر، آنذاك، أن دعاة القومية وخصومها يخطئون حين يتصوّر أن القومية ظاهرة طبيعية، أما الحقيقة، كما يعرضها غلنر مستفيدًا من أفكار إيلي كيدوري في كتابه عن «القومية» ١٩٦٠، فهي على الضد من هذا، حيث «لا يوجد شيء طبيعي أو كوني في القومية»، وأن القومية ظاهرة عَرَضِيّة واحتمالية (وكان يمكن ألا توجد)، وأنها لا تمتلك بالضرورة «أي جذور اجتماعية ضرورية»، بل هي «عقيدة اخترعت في أوروبا في بداية القرن التاسع عشر» (17).

في العام الذي نشر فيه إرنست غلنر كتابه «الأمم والقومية» ١٩٨٣، كان بندكت أندرسون يستعد لإصدار كتابه «جماعات متخيَّلة» ١٩٨٣. وبدا واضحاً أن أندرسون يواصل، في هذا الكتاب، الفكرة التي طوَّرها غلنر وإيلي كيدوري من قبله، وهي الفكرة القائلة بأن «الأمّة اختراع حديث»، وخاصة أن أندرسون لا يغفل عن مناقشة فكرة غلنر في سياق تقديم تعريفه الخاص للأمّة. إلا أن أندرسون يأخذ على غلنر أنه أخطأ في الصياغة. فحين يكتب غلنر «إن القومية ليست إيقاظ الأمم لتعي ذاتها، إنها تخترع أمماً لا وجود لها»، فإن هذه الصياغة توحي بأن «اختراع الأمم» عبارة عن «تلفيق» و«تزييف»، وليست عملية «تخيُّل» و«خلق» (18). وبهذه الطريقة، يستنتج أندرسون أن غلنر يشير، ضمناً، إلى وجود جماعات «حقيقيّة» تمتاز عن أمم أخرى «غير حقيقيّة». والحاصل أن كل الجماعات الكبيرة، كما يقول أندرسون، جماعات متخيَّلة، وأن التمييز بينها لا ينبغي أن يكون على أساس زيفها أو صدقها، بل على أساس الأسلوب الذي تتخيَّل به نفسها.

والحقيقة أن غلنر لا يقول هذا الكلام على خلاف ما يخلص إليه استنتاج أندرسون، فليس هناك أمم حقيقيّة وأخرى زائفة بحسب غلنر، بل كل الأمم قد تعتمد إلى اختراع مواد تاريخية (تقاليد، وأحداث، وأبطال، ولغات...) لإضفاء نوع من العمق المطلوب لوجودها الحديث. وهو المعنى الذي تبناه المؤرخ البريطاني الشهير إريك هوبسباوم، وبنى على أساسه تصوّره عن «اختراع التقاليد»، و«الأمّة كبدعة جديدة» أو «اختراع حديث» (19). واللافت أن كتاب هوبسباوم عن «اختراع التقاليد» ظهر أيضاً، أول ما ظهر، في العام ١٩٨٣، العام الذي ظهر فيه كتابا غلنر وأندرسون. يتبنّى هوبسباوم، في هذا الكتاب، مفهوم الأمّة الذي صاغه غلنر، أي الأمّة بما هي «اختراع تاريخي حديث نسبياً، وأن الظواهر المرتبطة بهذا المفهوم: القومية، والدولة/الأمّة، والرموز والتواريخ الوطنية، وما إلى ذلك، كل هذا يستند إلى ممارسات الهندسة الاجتماعية التي غالباً ما تكون متعمّدة ومبتكرة دائماً» (20). وأن ما نسميه بالتاريخ الوطني الذي أصبح جزءاً من عقيدة الأمّة والدولة ليس هو التاريخ كما وقع فعلاً أو كما جرى حفظه في الذاكرة الشعبية، بل «هو ما جرى اختياره، وكتابته، وتصويره، وتعميمه، وإضفاء الطابع المؤسسي عليه» (21). وينقل هوبسباوم عبارة لماسيمو دي أزيجليو، رجل الدولة الإيطالي (١٧٩٨-١٨٦٦)، تلخّص معنى اختراع الأمّة لديه، يقول دي أزيجليو: «لقد صنعنا إيطاليا، وعلينا الآن أن نضع الإيطاليين» (22).

غير أن بندكت أندرسون فهم صياغة غلنر عن «اختراع الأمم» على نحو آخر، فقد فهم أن غلنر يريد أن يقول بأن اختراع الأمم عبارة عن عملية تلفيق وتزييف ترتكز أو لا ترتكز على موادّ تاريخية وثقافية قديمة، أي إن الأمم تتأسس على الكذب والتزييف. ومن هنا يعتمد أندرسون إلى استخدام تعبيرات مثل «التخيُّل» *imagining*، و«المتخيَّلة» *imagined* بدلاً من تعبيرات الاختراع *invention*، والتلفيق *fabrication*، والتزييف *falsity*.

ماذا يقصد أندرسون بـ«التخيُّل» هنا؟ ولماذا يفصله على «الاختراع» و«التلفيق»؟ إن التخيُّل، لدى أندرسون، لا يعني التلفيق والتزييف، بل يعني إقامة علاقة غير مباشرة

بالموضوع. و ضد التخيّل، هنا، ليس الصدق والحقيقة، بل المباشرة أي إقامة علاقة مباشرة بالواقع والموضوع. وإذا نقلنا المفهوم من التجريد إلى عالم العلاقات الاجتماعية، فسيكون من اليسير توضيح المعنى بهذا المثال: حين تعيش مع أقاربك ومعارفك في حيّ أو حارة أو قرية صغيرة حيث يعرف الكل فيها الكل، فنحن هنا نتحدّث عن علاقة أو قرابة واقعية ومباشرة، فالكل، هنا، يعرف الكل، والكل يلتقي بالكل وجهاً لوجه. أما حين تعيش في مدينة كبيرة أو في دولة أو في إقليم يضم مجموعة بلدان، فأنت لا تستطيع، في هذه الحالة، أن تعرف الجميع معرفة مباشرة، بل لن تتاح لك الفرصة بأن تلتقي بالجميع وجهاً لوجه طوال حياتك. ومع ذلك، فإن هذا لا يعني أنك لا تستطيع أن تقيم مع هؤلاء أي نوع من أنواع العلاقات الممكنة. إن انعدام فرص المعرفة المباشرة لا يعني انعدام المعرفة بتاتاً، بل قد يعني معرفة غير مباشرة. فأنت تستطيع، في هذه الحالة، أن تكون أو تتخيّل زمالة أو أخوة أو قرابة من نوع ما تربط بينك وبين كل هؤلاء الذين لا تعرفهم معرفة مباشرة ووجهاً لوجه، لكنها ستكون زمالة أو أخوة أو قرابة غير مباشرة. إن هذا النوع من القرابة غير المباشرة هو ما يسميه أندرسون بـ«الجماعة المتخيّلة».

ومن هنا يقدّم أندرسون تعريفه الخاص للأمة، وهو التعريف الذي صار عنواناً لافتاً للكتاب، والذي يقترحه، كما يقول، بروح أنثروبولوجية، وهو التعريف القائل بأن الأمة عبارة عن «جماعة سياسيّة متخيّلة، ومتخيّلة على أنها محدّدة وذات سيادة على نحو متّصل» (23). ويشرح أندرسون هذا التعريف كلمةً كلمةً. فالأمة جماعة لأنها تضم مجموعة أفراد، فلا يمكن لفرد أن يكون أمة وحده، كما لا يمكن لبشر متفرقين لا يربط بينهم رابط أن يكونوا أمة. وهي جماعة متخيّلة «لأن أفراد أمة، بما فيها أصغر أمة، لن يعرفوا أبداً معظم نظرائهم، ولن يلتقوهم، أو حتى يسمعوهم، ولكن في أذهان كل واحد منهم تعيش صورة ما عن تشاركتهم». وبالنسبة لأندرسون فإن كل الأمم عبارة عن جماعات متخيّلة، إلا أن العكس ليس صحيحاً بالضرورة، لأنه ليس كل الجماعات المتخيّلة تكون أمماً. ومن هنا يضيف أندرسون حدّين إضافيين لتعريفه، وهما أن تكون الجماعة المتخيّلة ذات حدود، وأن تكون ذات سيادة. إن تخيّل الأمة لا يمكن أن يكون إلا داخل حدود معيّنة، فلا أحد يتخيّل أمة تمتد حدودها على كامل حدود البشرية، لأنه عندئذ لا معنى لوجود الأمة من الأصل، إلا إذا افترضنا أن الكائنات الأخرى (الحيوانات والمخلوقات الفضائية إن وجدت) تمثّل أمماً مثلنا، وهو افتراض لا يعبا به أندرسون هنا. وأخيراً، فإن الأمة لا تتخيّل نفسها إلا في سياق حريتها أو سعيها من أجل تحررها من أية سيادة غير سيادتها الحرة على إقليم ما. وعلى هذا الأساس، يمكن إخراج الجماعات الدينيّة من تعريف الأمة القوميّة، لأن الجماعات الدينيّة لا تطالب بالسيادة على إقليم ما بحدود معيّنة. وإذا حصل أن طالبت جماعة دينيّة ما بسيادتها على إقليم محدّد، فإننا نكون، في الحقيقة وهذه حالة لم يتطرّق إليها أندرسون، أمام جماعة قوميّة كوّنت وحدتها القوميّة على أساس الدين واللغة معاً، لأنه لا يمكن استبعاد وحدة اللغة التي وفّرتها رأسمالية الطباعة، والتي أتاحت الفرصة لهؤلاء ليتخيّلوا أنفسهم كجزء من أمة واحدة. وأخيراً، فإن اشتراط «السيادة» في تعريف الأمة يعني حصر مفهوم الأمة في الأمم الوطنيّة أي في الأمم التي تمتلك دولتها الوطنيّة

الخاصة، أو تلك التي تسعى إلى تكوين دولتها الوطنية الخاصة. ومن هنا جاءت إضافة وصف «سياسية» كحدّ أساسي في تعريف «الجماعة المتخيّلة».

يأخذ عزمي بشارة، في تقديمه للترجمة العربية من كتاب «الجماعات المتخيّلة»، على بندكت أندرسون أنه يُغفل الفرق بين «القومية» كظاهرة ثقافية أو انتماء اجتماعي وعاطفيّ لأمة ما، وبين «الأيديولوجيا القومية» كحركة سياسية واعية (24). إلا أن أندرسون كان واضحاً في هذا الموضوع. إنه يدرس، في هذا الكتاب، القومية بوصفها «منظومة ثقافية كبرى» لا ينبغي «أن تُفهم من خلال ربطها بالأيديولوجيات السياسية التي يجري تبنيها بوعي» (25)، والسبب أن الأيديولوجيا السياسية المتبنّاة بوعي لا تقدّم إلى الناس معنًى لحياتهم أو موتهم، فالناس مستعدّة لأن تضحيّ بنفسها من أجل دينها أو أمّتها، ولكنها لن تفعل ذلك من أجل نظرية أو حزب أو حتى أيديولوجيا.

وعلى خلاف غلنر الذي افترض أن القوميات تخترع أمماً لا وجود لها، فإن أندرسون يرى أن للأمم جذوراً ثقافية هي التي جعلت «من الممكن لملايين كثيرة من البشر، على مدى القرنين الماضيين، لا أن يقتلوا فحسب، بل أن يموتوا طواعيةً أيضاً من أجل مثل هذه التخيّلات المحدّدة» (26). ومع هذا، فإن علينا أن ننتبه إلى أن حديث أندرسون عن «جذور الأمم الثقافية» قد يوهم بأنه يقصد بأن لهذه الأمم جذوراً ثقافية سابقة على وجودها، والحقيقة أنه لا يقصد هذا المعنى، بل هو يطور فكرة يوهان فيخته، والذي لا يرد ذكره إطلاقاً في كتاب أندرسون، عن الأمة «كإله دنيوي» أو كدين علماني حلّ محلّ «الإله المسيحي» أو الدين التقليدي في منح المعنى للحياة والموت، ومنح فرصة الخلود لأفعال البشر وأفكارهم ووجودهم. إن القوميات «سرديات كبرى» إذا استخدمنا المصطلح مابعد الحدائي الذي ابتكره فرانسوا ليوتار، أو «منظومات ثقافية كبرى» بتعبير أندرسون الخاص، حلّت محلّ الأديان من حيث قدرتها على تقديم معنًى لحياة الناس وموتهم في عصر علماني انحسرت فيه قوة الأديان، وتفكّكت فيه الكثير من اليقينيّات الدينيّة.

يبدو بندكت أندرسون، بهذه الطريقة، وكأنه يدمج مفهوم فيخته عن خلود الأمة بمفهوم رينان عن بناء الأمة ليقدّم صياغته المركّبة عن الأمة كجماعة قومية يجري بناؤها وتخيّل حدودها في سياقات تاريخية معينة، أي إنها جماعة تُبنى بناءً، وبلاستعانة بأدوات بناء الأمة أو أدوات تخيّل الأمة الحديثة، إلا أن هذا التخيّل أو البناء ليس عملية عَرَضِيَّة وعابرة، بل دليل أن الأفراد يكونون على استعداد تام لخوض الحروب من أجل أمّتهم، أي إنهم مستعدون للموت في سبيل هذه الأمة تماماً كما كان المؤمنون البروتستانتيون الألمان الأوائل لدى فيخته. كان فيخته يبحث عن معنًى يحمل الفرد على التضحية بنفسه بعد تلاشي قوة الأديان وصلابة إيمان المؤمنين الحقيقيين، فأراد أن ينصّب الأمة مكان الدين على أساس أن الأمة، عنده، هي «التجسيد الفعلي للخلود الإلهي»، لأن الفرد حين يضحيّ بنفسه من أجل خلود أمته فإنه يفعل ذلك لإيمانه بأن وجوده سيتواصل في أبنائه وأبناء أبنائه أي أمته (لا بد من افتراض أن الأمة هي امتداد للأسرة والأهل حتى يستقيم هذا

التصوّر). ومن هنا كان فيخته يرى أن الخطر الأكبر على خلود الأمة ليس تهديد الأمم الأخرى، بل هي الأنانية وتفضيل المصلحة الخاصة على مصلحة الأمة. إن الموت من أجل الأمة يعني أن الفرد يسترخص وجوده الفاني والصغير من أجل الخلود الأبدي والكبير لأمته. وبتعبير آخر، أصبحت الأمة هي وريثة الدين من حيث كونه منظومة كبرى تمنح المعنى لحياة الأفراد وموتهم. ومن هنا يأتي «التقديس» أو «التبجيل المهيّب» إلى الأمة والوطن، سواء كان ذلك في صورة تقديس تراب الوطن، أو الرموز الوطنيّة (الأعلام، الأناشيد الوطنيّة، اللغة أو اللهجة الوطنيّة...)، أو الأبطال والزعماء الوطنيّين، أو أضرحة الجندي المجهول تخليدًا للجنود الذين سقطوا في سبيل الأمة والوطن. إن الموضوع أشبه بعملية نقل للمعنى والوظيفة من مجال الدين والجماعة الدينيّة إلى مجال الأمة والجماعة القوميّة/الوطنيّة.

وأنتصّر أن هذا الفهم الفيختي (نسبة إلى فيخته) للأمة الذي يتبناه أندرسون دون أن يشير إليه، هو واحد من نقاط الضعف في مفهومه عن الأمة. لقد افترض أندرسون أن القوميّات (الأمم القوميّة) هي وريثة الأديان والجماعات الدينيّة من حيث قدرتها على منح المعنى لحياة الناس وموتهم، وأن الأيديولوجيات الأخرى (لتقل الماركسية والليبرالية...) عاجزة عن القيام بذلك، بدليل أن أحدًا لن يموت في سبيل الماركسية والليبرالية. وهذا افتراض غير سليم، لأن التاريخ يثبت أن البشر مستعدون للموت في سبيل أي فكرة يتبنونها بعمق، وأن هذه الفكرة التي يكونون على استعداد للتضحية بحياتهم من أجلها هي التي تعطي لحياتهم معنى. وعلى هذا الأساس، يمكن أن نفهم مشاركة المقاتلين الأجانب في الحروب التي تندلع في بلدان غير بلدانهم، فهؤلاء يقاتلون (يقتلون ويقتلون) لا من أجل الإيمان الديني ولا حتى بدافع من الحماس القومي، بل من أجل قناعتهم الأيديولوجية، وجنبا إلى جنب مع الفصيل الأيديولوجي الذي يساندونه. خذ على سبيل المثال «منظمة الكتائب الدولية» والمقاتلين الأجانب من اليساريين والأناركيين في الحرب الأهلية الإسبانية (١٩٣٦-١٩٣٩). هل كان جورج أورويل، على سبيل المثال، مستعدًا للموت من أجل الدين الأنجليكاني أو القوميّة البريطانيّة حين انخرط في المنظمة التروتسكية إلى جانب الجمهوريين ضد قوات فرانكو الفاشية في ديسمبر ١٩٣٦؟ بالتأكيد لا، لكنه انخرط في حربٍ كان يراها، من منطلق أيديولوجي اشتراكي، حربًا عادلة، وتمثّل خطوة مهمة في سبيل الاشتراكية والأممية الثورية. والأمر كذلك مع فرانك رايان (١٩٠٢-١٩٤٤)، الجمهوري الأيرلندي، الذي انخرط في الحرب الأهلية الإسبانية من أجل الدفاع عن الجمهورية. والأمثلة على ذلك أكثر من أن تُحصى.

وعلى صعيد آخر، صار ينظر اليوم إلى الليبرالية كأيديولوجيا مسالمة وناعمة، وأنها مجرد نظرية سياسية لن يموت أحد في سبيلها، وهذا غير صحيح كذلك، لأن النضالات التي تندلع من أجل الحريات ونيل حقوق الإنسان الأساسية، هي، بمعنى من المعاني، نضالات ليبرالية في جذرها. ثم إذا أردنا التدقيق أكثر في هذه المسألة، فسنجد أن الدين ينفرد عن الأيديولوجيات السياسيّة العلمانية الأخرى لا بمنح معنى للحياة، لأن أغلب هذه

الأيدولوجيات قادرة على منح هذا النوع من المعنى لمن يعتنقها، لكن الدين يمتاز عنها بكونه المنظومة الثقافية الكبرى الوحيدة التي تمنح معنى للموت. وعند هذه النقطة تحديداً تتساوى القومية مع الليبرالية والماركسية، لأن الجوهر العلماني لهذه المنظومات (والأيدولوجيات) جعلها عاجزة عن تقديم معنى للموت وما بعد الموت. ومعنى الموت، في الحقيقة، لا يكمن في جواب هذا السؤال: من أجل ماذا أموت؟ لأن جواب هذا السؤال يقدم إلينا معنى الحياة بدرجة أكبر من الموت، لكن معنى الموت يكمن، فعلاً، في جواب هذا السؤال: هل هناك حياة بعد الموت؟ ما مصيري بعد الموت؟ (27). وعند هذا النوع من الأسئلة تحديداً تصاب القومية بالخرس تماماً كما الماركسية والليبرالية.

وينبغي أن نضيف هنا أن أندرسون يذهب إلى أن الأمة (الجماعة القومية/الوطنية) ورثت منظومتين كبيرتين وليست واحدة، الأولى هي الجماعة الدينية التي أشرنا إليها أعلاه، والثانية هي الملكية السلالية التي كانت الشكل الأوحّد تقريباً لشرعية الأنظمة السياسية قبل العصر الحديث أو على الأقل حتى الحرب العالمية الأولى (1914-1918). لقد خرجت الأمة كجماعة قومية متخيّلة من أحشاء هاتين المنظومتين الثقافيتين الكبيرتين: الجماعة الدينية والملكية السلالية، إلا أن ما جعل تخيّل الأمة ممكناً خارج هاتين المنظومتين الكبيرتين إنما يرجع، بحسب أندرسون، إلى تغيّر جذري طرأ على «طرائق إدراك العالم» (28) في العصر الحديث. ويركّز أندرسون في التغيّر الجذري الذي طرأ على إدراكنا الحديث للزمن والمكان: إدراك الزمن أفسح المجال لتخيّل الأمة في أوروبا منذ القرن الثامن عشر، وإدراك المكان هو الذي أفسح المجال لتخيّل الأمة في المناطق المستعمرة في آسيا وأفريقيا. في «إدراك الزمن» يركّز أندرسون اهتمامه في نوعين كتابيين ازدهرا في أوروبا القرن الثامن عشر، وقدّما الشكل التقني الذي سمح بـ«تخيّل الأمة في زمن» علماني متزامن ومتسلسل» يسميه أندرسون بـ«الزمن المتجانس الفارغ»، وهما الرواية والصحيفة، لأن كلا الشكلين الكتابيين يقدّمان بشراً يتفاعلون في فضاءهما أو يقرأونها في «زمن متجانس فراغ»، أي إنهم يقرأون، في وقت واحد، عن شخصيات وأحداث وهي تنتظم في زمن دنيوي عادي. كما أن هؤلاء القراء لا يلتقون وجهاً لوجه، ولا يعرف أحدهم الآخر، ومع هذا تخلق قراءة الرواية والصحيفة لديهم إحساساً مشتركاً بأخوة أو زمالة ما تجمع بينهم تماماً كجماعة متخيّلة. أما فيما يتصل بـ«إدراك المكان»، فقد ركّز أندرسون اهتمامه على ثلاث مؤسّسات «شكّلت، وعلى نحو عميق، الطريقة التي تخيّلتها الدولة الاستعمارية مجال نفوذها» (29). منذ القرن التاسع عشر، وهي التعداد السكاني، والخريطة، والمتحف.

هل يمكن أن نفهم تكوّن «الأمة»، في السياق العربي، من خلال هذه الأدوات الثلاث لتخيّل الأمة عند أندرسون: التعداد السكاني، الخريطة، المتحف؟ في الحقيقة لا، لأن هذه المؤسّسات الثلاث كانت مهمة لتشكيل مجال نفوذ الدول الاستعمارية أكثر من كونها أدوات لتخيّل أبناء الأمة لأنفسهم كأمة أو كجماعة متخيّلة، لأن الخريطة، على سبيل المثال، سمحت بتخيّل حدود جغرافية صارمة للأمم، هذا صحيح، لكن الخريطة كانت مسألة سرّية، ولم تكن الفرصة متاحة لجماهير الأمم لتطلع عليها حتى تتخيّل حدودها

الجغرافية كأمم متميزة. كما أن التعداد السكاني لعب دورًا تقسيميًا لا توحيدًا في بناء الأمة، لأن توزيع الناس في حزم وفئات على أساس إثني أو ديني أو طائفي أو مناطقي أو قبلي، هو عامل تقسيم لا عامل بناء للأمة. إنه يقوم بمهمة تذكير الناس بما ينبغي أن ينسوه ليكونوا أمة، أي يذكّرهم بأنهم إثنيات وجماعات دينية وطائفية وقبيلة... إلخ، قبل أن يكونوا أمة واحدة. أما المتحف فإنه حين تأسس في البلدان العربية فإنه تأسس لإحياء هويات آثرية ما قبل قومية: فرعونية، وأشورية، وبابلية، ودلمونية، وفينيقية، وقرطاجية، وسبئية ومعينية وحميرية، وحتى بيزنطية، ورومانية، ومملوكية، وعثمانية.

عرف السياق العربي مفارقة تنبّه إليها بندكت أندرسون حين حصر تصوّره في القومية بوصفها «منظومة ثقافية كبرى» لا ينبغي «أن تُفهم من خلال ربطها بالأيدولوجيات السياسية التي يجري تبنيها بوعي». إلا أن هذه الأيدولوجيات السياسية التي يجري تبنيها بوعي سبقت تبلور أدوات بناء الأمة وتخيّلها في العالم العربي. لقد سعت حركات القومية العربية والنخب السياسية والثقافية العربية إلى إيقاظ «الوعي القومي»، وبعث الشعور بوحدة الأمة عند الشعوب العربية، كما طالبت بدولة الوحدة العربية، وتحرّر العرب من هيمنة الدولة العثمانية والاستعمار الأوروبي، جرى كل هذا في ظل توافر أشكال بدائية - إن لم يكن في ظل غياب شبه تام لهذه الأشكال - من أدوات تكوين الأمة وتخيّلها، مثل: رأسمالية الطباعة، الصحافة، الرواية، التعليم الحديث، السوق الموحدة، ومؤسسات الدولة البيروقراطية «القطرية»، وشبكات اتصالات ومواصلات. وحتى عندما توافرت مثل هذه الأدوات كما في الصحف والمجلات النهضوية العربية التي أسسها الشّتات المسيحي الشامي في بيروت، والقاهرة، والإسكندرية، ومالطا، ولندن، ونيويورك، وباريس، وروما، وساو باولو، وريو دي جانيرو، وبوينس آيرس، ومكسيكو، أقول بأنه حتى عندما تأسست هذه الصحف والمجلات، فإنها كوّنت نخبة عربية ذات تطلّعات كونية إنسانية أكثر من كونها عربية التوجّه. وحتى حين تكوّنت هذه النخبة العربية عربية التوجّه، فقد بقيت القومية، في العالم العربي، قومية نخبوية وسط أمية معمّمة في طول البلدان العربية وعرضها.

(٦)

لا أحد يشكّك في أصالة أطروحة بندكت أندرسون حول الأمة بوصفها جماعة سياسية متخيّلة توحدت بفضل تقدّم رأسمالية الطباعة وتطوّر أدوات التوحيد الأخرى التي أتاحت الفرصة أمام مجموعات مختلفة من البشر لتتخيّل نفسها كأمة واحدة. إلا أن علينا أن نذكّر، كذلك، بأن النواة الصلبة لهذه الأطروحة مستمدة من أفكار أخرى سابقة على أندرسون، ليست هي أفكار إرنست غلنر وإيلي كيدوري كما قد يتبادر إلى ذهننا أول وهلة، بل اسم آخر لا يتمتع بشهرة الاسمين السابقين، وأقصد بذلك المؤرّخ البريطاني المهم هيو سيتون-واتسون. ذكر أندرسون نفسه هيو سيتون-واتسون في كتابه وأثنى عليه ووصفه بأنه

«مؤلف أفضل وأشمل نصّ باللغة الإنجليزيّة عن القوميّة، وورث تقليد واسع من التاريخ الليبرالي والعلوم الاجتماعيّة». وفي الحقيقة، لم يكن أغلبنا يعرف الكثير عن أفكار هيو سيتون-واتسون قبل إشارة أندرسون هذه. لكن العودة إلى أفكار هيو سيتون-واتسون ستكشف لنا ليس أنه كان «مؤلف أفضل وأشمل نصّ باللغة الإنجليزيّة عن القوميّة» فحسب، بل إن النواة الصلبة لأطروحة أندرسون مستمدّة مباشرة من أفكار هيو سيتون-واتسون.

يميّز هيو سيتون-واتسون (١٩١٦-١٩٨٤) بين الدولة والأمة، فالدولة منظّمة قانونية وسياسيّة لها القدرة على فرض الطاعة والولاء داخل حدودها، فيما الأمة عبارة عن جماعة من الناس يرتبط أفرادها معًا بحسّ التضامن وثقافة مشتركة. إلا أنه سرعان ما يستدرك على هذه اللغة التي تبدو جازمة وهي تقدّم ما يمكن أن يكون «التعريف العلمي» للأمة. إن الأمة موجودة وقائمة، ولا أحد يشك في هذا، إلا أن تعريفها مسألة إشكالية جدًّا. الأمر الذي دفع هيو سيتون-واتسون إلى القول بأن كل ما يمكنه قوله في تعريف الأمة هو أن «الأمة توجد عندما يعتبر عدد كبير من الناس في الجماعة أنهم يشكّلون أمة، أو يتصرفون كما لو أنهم شكّلوا أمة». إن صلب مفهوم الأمة، بحسب هيو سيتون-واتسون، يتمثّل في هذا الاعتقاد المشترك أو الشعور المشترك الذي ينشأ بين مجموعة مهمة من السكان (أي النخبة) لا بين كل السكان، إلا أن تعميم هذا الشعور المشترك بوجود الأمة بين معظم السكان هو مسألة بالغة الأهمية في سياق بناء الأمة، لأنه لا يمكن لمجموعة صغيرة من النخبة القوميّة أن تستمرّ في هذا الاعتقاد إلى أجل غير مسمّى إذا كانت الأمة قائمة على أسس وهمية. و«الأمة الوهمية»، بحسب هيو سيتون-واتسون، هي أمة يؤمن بوجودها مجموعة صغيرة فقط من السكان. إلا أن تحويل هذه «الأمة الوهمية» لتصبح «أمة حقيقية»، وهو مصطلح لا يستخدمه هيو سيتون-واتسون، يتطلّب تعميم هذا الاعتقاد المشترك بوجود الأمة بين أكبر عدد ممكن من السكان. ويتطلّب هذا التعميم أدوات تسمح بنشر هذا الاعتقاد بين هؤلاء السكان، وهي الأدوات التي سمّاها أندرسون «أدوات تخيّل الأمة». ويمكن أن نستفيد من أفكار هيو سيتون-واتسون لنسميها «أدوات خلق الشعور بوجود الأمة». وهي الأدوات التي يشير إليها هيو سيتون-واتسون عندما يتحدّث عن بناء الأمة بوصفها عملية تاريخية طويلة وبطيئة تتطلّب نمو أدوات التوحيد والانسجام: تنمية اقتصاديّة واجتماعيّة، ونمو التجارة، والصناعات المتخصّصة، وظهور المدن، وإثراء التجار، وازدهار المدارس والتعليم ووسائل الإعلام، ووجود قوة منظّمة (الجيش)، أي إن النخبة القوميّة الصغيرة تستطيع أن تعمّم اعتقادها بوجود الأمة بين السكان إذا امتلكت «مهارة كبيرة في الدعاية»، ودولة و«جيشًا منضبطًا قويًّا»، وفي إقليم عرف قدرًا كبيرًا من التوحّد الاقتصادي والاجتماعي والتعليمي والإعلامي.

يشير هيو سيتون-واتسون، في سياق محاولته تقديم تعريف مقبول للأمة، إلى محاولة سابقة سعى فيها جوزيف ستالين (١٨٧٨-١٩٥٣) إلى تقديم «تعريف علمي» للأمة. كانت محاولة ستالين، في الأصل، مقالة كتبها في أواخر العام ١٩١٢، وأوائل العام ١٩١٣، وقبل أن

تنتشر بعشرات اللغات في عشرات الملايين من النسخ بعد انتصار الثورة البلشفية ثم صعود ستالين إلى حكم أكبر دولة شمولية عرفها القرن العشرين (الاتحاد السوفيتي).
تعكس المقالة أجواء الحركة الاشتراكية في العام ١٩١٣/١٩١٢، وتحديدًا أصداء الجدل الذي كان يدور حول المطالب القوميّة اليهوديّة في الحركة الاشتراكية في روسيا وبلدان أوروبا الشرقية، مثل: ليتوانيا وبولندا وغيرها. وجد ستالين أن التشديد على المطالب القوميّة لهذه الجماعة أو تلك، أو ما أسماه «إيقاظ الأمم والمشاعر القوميّة»، لا يعني سوى تقسيم وحدة العمّال ووحدة الصراع الطبقي وتهديد الأُممية الاشتراكية. وعلى خلاف ما سيكتشف من حقيقة ستالين، الرجل السوفيتي الحديدي فيما بعد، فإن ستالين الشاب ابن الرابعة والثلاثين والعارى من السلطة لم يكن يتبنّى موقفًا سلبيًا ضد الأمم والقوميّات، بل كان يطالب الحركة الاشتراكية الديمقراطية بتبني حق تقرير المصير الذي يقول بأن الأمم وحدها صاحبة الحق في تقرير مصيرها دون تدخل من أحد، وأن تقف الاشتراكية الديمقراطية ضد أية مصادرة لحقوق الأمم أو أي انتهاك لها. إلا أن ستالين يميّز بين القوميّات/الأمم من جهة، ووحدة العمّال ووحدة الصراع الطبقي وأُمميته وعدم قابليته للتجزئة من جهة أخرى، فهذان شيئان لا يتطابقان، والثاني له الأولوية دائمًا.

يقدم ستالين، في هذه المقالة، تعريفًا دقيقًا للأمة كمقولة تاريخية تقوم على أسس موضوعية محسوسة وملموسة. إن الأمة، من منظوره، جماعة مستقرة من الناس ومحدّدة لا على أساس العرق أو القبيلة لأن الأمم قد تتكون من أعراق وقبائل مختلفة، بل على أساس أربع خصائص أو سمات مجتمعة لا منفصلة: اللغة المشتركة، المنطقة المشتركة، الحياة الاقتصادية المشتركة، والتكوين النفسي/الروحي المشترك. إن وجود هذه السمات المشتركة الأربع هو نتاج عملية تاريخية طويلة قادت في النهاية إلى هذا النوع من التوحد الذي نسميه «أمة». وعلى هذا، لا يفصل ستالين هذه العملية عن انتشار الصحف والأدب والمسرح القومي، وتطور مختلف وسائل الاتصال، وصعود الرأسمالية كعملية توحيد اقتصادي.

بيد أن الأمة، بالنسبة لستالين، ليست مجرد مقولة تاريخية فحسب، بل هي مقولة تاريخية تنتمي إلى حقبة محدّدة، وهي حقبة صعود الرأسمالية تحديدًا. إن عملية القضاء على الإقطاع وتطور الرأسمالية هي في الوقت ذاته عملية تكوين الأمم. وعلى الرغم من هذا، فإن ستالين لا يصل إلى حدّ الادعاء بأن القوميّة بدعة أوروبية حديثة، فضلًا عن كونها بدعة خطيرة وشرييرة انتشرت من أوروبا إلى بلدان العالم الأخرى، ومن بينها بلدان العالم الثالث غير المعنية وغير المحتاجة إلى هذه البدعة الجديدة. لكنّ رابندرانات طاغور بلغ بالفكرة إلى هذا الحد. يعترف طاغور بأن مشكلة الهند التاريخية تتمثّل في الأعراق المختلفة والنظام الطبقي الصارم، إلا أنه يؤمن، كذلك، بأن نجاح تجربة الهند، في التاريخ والحاضر والمستقبل، إنما يكمن في قدرتها على إنجاز أمرين في آن واحد: الإدارة الجيدة والتنظيم الاجتماعيّ الجيد لهذه الاختلافات العرقية والطبقية، والاعتراف بالوحدة الإنسانيّة لكل أعراق الهند وطبقاتها الاجتماعيّة.

والهند، بالنسبة لطاغور، بلد اللأمة، بلد كبير يضم أعراقاً عديدة على مدى تاريخه الطويل الذي تعاقبت على حكمه سلالات حاكمة من الشرق والغرب من سلالة تشولوكيا إلى الغوريين والتيموريين والمغول وصولاً إلى البريطانيين. تركت كل سلالة حاكمة بصمتها الخاصة في تاريخ الهند، إلا أن الاستعمار البريطاني لم يكتفِ بترك هذه البصمة، بل أعاد تكوين الهند برمته، وقلب كل شيء فيها تقريباً رأساً على عقب. صار المطلوب تحويل بلد اللأمة ليصبح أمة على غرار أمة البريطانيين وبقية أمم الغرب الحديثة. إن الأمة، في تعريف طاغور، هي قرينة الدولة القوميّة وتبعاتها الخطرة من التنظيم البيروقراطي شديد الصرامة، والسلطة الكليّة، والتصنيع الضخم، واستعمار أقاصي العالم بغرض الاستغلال وتسويق المنتجات. وتمثّل الأمة، بهذا المعنى، وصفة الشرّ الجهنمية التي تريد الأمة البريطانية تقديمها إلى الهند، وإلى شعوب العالم جمعاء، وهي تكتسب، في نصّ طاغور، سمات التنظيم الوحشي الهائل والمشوّه وشديد الآلية، ولهذا فهي تقع على طرفي نقيض مع ما تمثله الهند التاريخية من المرونة الإنسانيّة، والعمق الروحي، والسماحة الأخلاقية، وقبول التنوع الإثني.

وهذه أفكار سيتردد صداها لدى كثيرين بعد طاغور، وإذا نزعنا الطابع الروحاني والأخلاقي والشرقي (الهندي) الذي كان يغلف أطروحة طاغور، فإننا سنلتقي بأصداء هذه الأطروحة تتردد في كتابه إيلي كيدوري (١٩٢٦-١٩٩٢) الرائدة عن القوميّة بوصفها عقيدة أوروبية مخترعة في العصر الحديث، وفي كتابه إريك هوبسبام (١٩١٧-٢٠١٢) الشاملة عن القوميّة بوصفها بدعة أوروبية حديثة كظاهرة وحتى كمفردات في اللغات الأوروبية الحديثة، وفي كتابه كليفوردي غيرتز (١٩٢٦-٢٠٠٦) الأنثروبولوجي الأمريكي الذي قدّم أولى القراءات الحصرية عن مصير القوميّة في بلدان العالم الثالث حديثة الاستقلال آنذاك، وخاصة بعد أفول عصر الآباء الكاريزميين الكبار في سردية التحرر القومي أو الاستقلال الوطني، وفي كتابه هومي بابا (١٩٤٩-) المفكّر مابعد الكولونيالي الذي شدّد على الطبيعة المزدوجة والسردية والنصيّة للأمة، بل سيتردد شيء من صدى تلك الأطروحة في كتابه صمويل هنتنغتون (١٩٢٧-٢٠٠٨) على يمينيته المعروفة وانحيازه المكشوف إلى الهوية الغربية البيضاء ذات التكوين المسيحي/اليهودي.

(1) رابندرانات طاغور، غورا، ترجمة: ماري شهرستان، (دمشق، الهيئة العامّة السورية للكتاب، ط١، ٢٠١٥)، ص ٤٦٢.

(2) رابندرانات طاغور، غورا، ص ٦٠٣.

(3) رابندرانات طاغور، غورا، ص ٦٢٢.

(4) المرجع نفسه، ص ٦٣٠.

(5) انظر:

Johann Gottfried Herder, *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, translated by: Ioannis Evrignis and Daniel Pellerin, (Cambridge: Hackett Publishing, 2004), p.128

(6) انظر:

F. M. [Barnard](#), *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism*, (Oxford: Clarendon Press, 1965), p.31

(7) يعرف كارل دويتش، الكاتب الأمريكي/التشيكي (١٩١٢-١٩٩٢)، الأمة على هذا الأساس الريناني، حين يقول إن «الأمة هي مجموعة من الناس يوحدّها خطأ مشترك حول أصلها، وعداء جماعي تجاه جيرانها». مقتبس من: شلومو ساند، اختراع الشعب اليهودي، ترجمة: سعيد عياش، (الأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١١)، ص١٩.

(8) مذبحه سان بارتليمي هي المذبحة التي قتل فيها آلاف البروتستانت الفرنسيين (الهوغونوت) على أيدي الكاثوليك الفرنسيين في العام ١٥٧٢. ومذابح القرن الثالث عشر تشير إلى المذابح التي استهدفت الكاثار الألبيجينيين (فرقة دينية صنفتها الكنيسة الكاثوليكية على أنها هرطقة) بين البيرينيه والألب بتحريض من البابا إنوسنت الثالث ضمن حملة صليبية دامت عشرين عامًا من العام ١٢٠٩ حتى ١٢٢٩.

(9) أي منذ حكم آل كاييه ومملكة الفرانكيين منذ القرن العاشر (٩٨٧-١٣٢٨)، والفرانكيون (الفرنجة) هم الذين منحوا فرنسا اسمها المشتق من كلمة «فرانك» franc. وهو شعب [جرماني](#) جاء من [الشمال](#) ليستقرّ في الأراضي التي سميت باسمه.

(10) انظر:

.Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, (Oxford: Blackwell, 1983), p.1

(11) المرجع نفسه، ص٢.

(12) المرجع نفسه، ص٤.

(13) المرجع نفسه، ص٥.

(14) المرجع نفسه، ص٣٩.

(15) المرجع نفسه، ص٥٥.

(16) المرجع نفسه، ص ٥٦.

(17) انظر:

Ernest [Gellner](#), *Thought and change*, (London: Weidenfeld and Nicolson, 1964), p.151

(18) انظر:

Benedict Anderson, [Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism](#), (London/New York: Verso, Revised Edition, 2006), p.6

(19) تبنّى هذا المفهوم باحثون كثيرون، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: شلومو ساند في كتابه «اختراع الشعب اليهودي»، وكيث وايتلام في كتابه «اختراع إسرائيل القديمة»، ومارتن برنال في كتابه الكبير «أثينا السوداء: الجذور الأفريقية والآسيوية للحضارة الكلاسيكية»، وإيمانويل طود في كتابه «اختراع أوروبا».

(20) انظر:

Eric Hobsbawm and Terence Ranger (ed), *The Invention of Tradition*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p.13

(21) المرجع نفسه، ص ١٣.

(22) المرجع نفسه، ص ٢٦٧. توسّع هوبسباوم في هذا المفهوم في كتابه اللاحق «الأمم والقومية منذ العام ١٧٨٠»، ١٩٩٠. والذي سيجد القارئ ترجمة أحد فصوله في هذا الكتاب. انظر:

Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, (Cambridge: Cambridge University Press, second edition, 1992), p.14

(23) انظر:

.Imagined Communities, p.6

(24) انظر تقديم عزمي بشارة في: الجماعات المتخيَّلة، ترجمة ثائر ديب، (سوريا، قدمس للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٩)، ص ٣٢.

(25) انظر:

.Imagined Communities, p.12

(26) المرجع نفسه، ص ٧.

(27) قد يسأل أحدنا هذا السؤال: ولماذا يموت الإنسان من أجل وطنه وأمته إذن؟ ألا يقدّم جواب هذا السؤال معنًى للموت؟ الجواب، في الحقيقة، هو: لا، بل هو يقدم معنًى للحياة؛ لأن الإنسان يموت من أجل أمته ووطنه تمامًا كما يموت من أجل أيديولوجيته وأفكاره أو من أجل أي شيء يراه ذا قيمة تستحق أن يُعاش من أجلها، وما يستحق أن يعيش المرء من أجله يستحق، كذلك، أن يموت من أجله. وهذا نابع من تلك الحماسة التي تقبض على المرء وتدفعه إلى افتراض وجود تطابق بينه (أو بين حياته) وبين أفكاره وأمته ووطنه ودينه، فيفترض أن تهديد دينه أو وطنه أو فكرته هو تهديد لحياته.

(28) انظر:

.Imagined Communities, p.22

(29) المرجع نفسه، ص ١٦٤.

١ - ما الشعب بالمعنى السامي للكلمة؟ وما معنى حبّ الوطن؟

|| يوهان غوتليب فيخته ||

(١٨٠٧/١٨٠٨)

نص الخطاب الثامن من خطابات فيخته إلى الأمة الألمانيّة، التي ألقاها في أكاديمية العلوم في برلين من العام ١٨٠٧ حتى العام ١٨٠٨، وهي ترجمة عن النص الإنجليزي التالي:

Johann Gottlieb Fichte, Address to the German Nation, translated by: R. F. Jones and G. H. Tunbull, (Chicago and London: The Open Court Publishing Company, 1922), pp.130-151

وتجدر الإشارة إلى أن المختارات المترجمة هنا مرتبة تاريخياً من الأقدم (نص فيخته في العام ١٨٠٧) إلى الأحدث (نص هنتنغتون في العام ٢٠٠٤)، كما أن كل الهوامش هي من الأصل الإنجليزي ما لم يُشر إلى خلاف ذلك.

حاولنا في الخطابات الأربعة الأخيرة أن نجيب عن السؤال التالي: من هو الألمانيّ مقارنة بالشعوب الأخرى من أصل توتوني (جرمانيّ)؟ والدليل الذي يجب أن يقدمه كل هذا من أجل تحقيقنا ككل، إنما يكتمل عندما نفحص هذا السؤال الإضافي: ما الشعب؟ ويشبه هذا السؤال الأخير سؤالاً آخر، وعندما نجيب عن هذا السؤال نكون قد أجبنا عن السؤال الأول في الوقت ذاته. والسؤال الذي نعنيه، والذي يطرح في كثير من الأحيان، وعادة ما تكون أجوبته متباينة للغاية، هو التالي: ما معنى الوطنيّة (حبّ الوطن)؟ أو للتعبير عنه بشكل صحيح، ما معنى حبّ الفرد لأمتّه؟

إذا كنا قد تقدّمنا بشكل صحيح حتى الآن في مسار تحقيقنا، فيجب أن يكون واضحاً هنا على الفور أن الألمانيّ فقط -الإنسان الأصليّ الذي لم يصبح بعد ميّتاً في أية منظمة تعسفية- لديه الحق في الانتساب إلى شعب يُعتمد عليه، وأن هذا الإنسان وحده القادر على حبّ أمته ذلك الحبّ الحقيقي والعقلانيّ.

وبعد أن حدّدنا المشكلة على هذا النحو، فإننا نمهد الطريق لحلّها من خلال الملاحظة التالية، والتي تبدو للوهلة الأولى وكأنها لا علاقة لها بما سبقها.

إن الدين، كما أشرنا بالفعل في خطابنا الثالث، قادر على التعالي على الزمن وعلى كامل هذه الحياة الحسية الراهنة، دون التسبّب في أدنى ضرر بالصلاح والأخلاق وقداسة الحياة

التي يتخللها هذا الاعتقاد. وحتى لو كان المرء مقتنعًا بقوة بأن كل سعينا في هذه الأرض لن يترك أدنى أثر وراءه، وأنه لن ينتج أدنى ثمرة من الثمار، بل أنه، أكثر من ذلك، سوف ينحرف، أي السعي الإلهي، ويصبح أداة للشر والفساد الأخلاقي الأعم. ومع ذلك، يمكن للمرء أن يواصل سعيه، فقط من أجل الحفاظ على الحياة الإلهية التي تجلت فينا، ومن أجل الأمل في نظام أعلى للأشياء يتحقق في عالم المستقبل، حيث لا يضيع أي عمل تصنعه إرادة الله. وهكذا فإن الرسل، على سبيل المثال، والمسيحيين الأوائل عمومًا، كانت قلوبهم مركزة كليًا على الأشياء السامية فوق الأرض حتى إبان حياتهم، وذلك كله بسبب إيمانهم بالسماء. لقد انفصلوا عن الشؤون الأرضية -الدولة، ووطنهم الأرضي، والأمة- انفصالًا تامًا لدرجة أنهم لم يعودوا يعتبرونها جديرة بالاهتمام. ومما لا شك فيه أن هذا كله ممكن، فالإيمان ليس صعبًا، بل إن المرء ليتنازل، بفرح، عن نفسه، ويستسلم لإرادة الله الخالدة التي قضت بأنه لم يعد ثمة وطن أرضي، وأن يكون عبدًا ومنفيًا هنا في هذا العالم الأرضي. ومع ذلك، فإن هذه ليست حالة طبيعية، ولا هي القاعدة التي تحكم الكون، بل على العكس من ذلك، إنها استثناء نادر من القاعدة. وهي إساءة فهم جسيمة للدين، وهي إساءة فهم كانت المسيحية من بين الديانات الأخرى مسؤولة عنها في كثير من الأحيان، وذلك عندما زعمت، من حيث المبدأ ودون اعتبار للظروف القائمة، بأن مثل هذا الانسحاب من شؤون الدولة والأمة يمثل علامة على السلوك الديني الحقيقي. وفي مثل هذه الحالة، وإذا كان السلوك الديني صادقًا وحقيقيًا وليس مجرد نتاج حماسة دينية متقطعة، فإن الحياة الزمنية تفقد وجودها المستقل تمامًا، وتصبح مجرد فناء ملحق بتلك الحياة الحقيقية، ومجرد فترة من الزمن يعاني فيها المرء من تلك التجارب القاسية التي لا تُحتمل لا لشيء سوى الطاعة والاستسلام لإرادة الله. إذن فمن الصحيح أن الأرواح الخالدة، كما تخيل الكثيرون، حبيسة أجساد أرضية، وذلك من أجل عقابها. لكن من ناحية أخرى، وفي النظام المعتاد للأشياء، فإن هذه الحياة الأرضية نفسها تهدف لأن تكون حياة حقيقية، نعم نستطيع أن نكون سعداء بها، ويمكننا أن نتمتع بها بامتنان، بينما نحن نتطلع إلى حياة سامية. وعلى الرغم من صحة القول بأن الدين هو، في أحد جوانبه، عزاء للعبد المضطهد ظلمًا، فإن هذا قبل كل شيء هو علامة على السلوك الديني الذي يقضي بأن نحارب العبودية، ونمنع الدين، بقدر الإمكان، من أن يكون مجرد عزاء للأسرى. ومما لا شك فيه أنه من المناسب للطاغية أن يبشّر بهذا النوع من الاستسلام الديني، وأن يرشد إلى الفردوس أولئك الذين يتطلعون إليه ولا يسمح لهم، في الوقت ذاته، بالعيش في أصغر مكان على وجه الأرض. لكننا من جانبنا يجب أن نكون أقل تعجلاً في تبني هذه النظرة إلى الدين التي يوصينا بها هذا الطاغية. وعلينا، إذا استطعنا، أن نمنع الأرض من أن تتحوّل إلى جحيم من أجل إثارة شوق أكبر إلى الفردوس.

إن الحافز الطبيعي للإنسان، والذي لا يجب التخلي عنه إلا في حالة الضرورة الحقيقية، هو إيجاد الفردوس على هذه الأرض، ومنح عمله اليومي على الأرض ذلك الدوام والخلود، وزراعة الحياة الخالدة وتعهدها في هذه الحياة المؤقتة، وذلك ليس بطريقة غير مفهومة

أو بغير اتصال مع الخلود الذي يبدو للعين الفانية بمثابة هوة لا يمكن عبورها، بل بطريقة مرئية للعين الفانية نفسها.

اسمحوا لي أن أبدأ بمثال يفهمه الجميع، ولأسأل: أي إنسان نبيل ذلك الذي لا يرغب بجدية في أن يعيش حياته بطريقة متجددة وأفضل في أبنائه وأبناء أبنائه، وأن يستمر في العيش على هذه الأرض معززًا ومتكاملاً في حياتهم إلى زمن طويل بعد مماته؟ ألا يريد أن ينتزع من بين فكّي الموت تلك الروح والعقل والحس الأخلاقي الذي كان بفضل، وبضرب من ضروب المصادفة، مرعوبًا من الظلم والفساد في أيام حياته، والذي بفضل، أيضًا، أيدّ الصلاح، وأيقظ البشر من الخمول، وأخرجهم من كآبتهم؟ ألا يرغب في أن يودع هذه الصفات، باعتبارها أفضل إرث يتركه للأجيال المقبلة، في أرواح من تركهم وراءه، حتى يتمكنوا بدورهم من تسليمها مرة أخرى في يوم من الأيام بعد أن تكون قد ازدادت ثراءً وجمالاً؟ من هو الإنسان النبيل الذي لا يريد أن ينثر، بفعله أو بفكره، بذرة من أجل التقدّم اللامتناهي في كمال عرقه؟ ومن هو هذا النبيل الذي لا يريد أن يقدم شيئًا جديدًا وغير مسبوق في الزمن، حتى يبقى هناك، ويصبح مصدرًا لا ينضب للإبداعات الجديدة؟ ألا يرغب في دفع ثمن وجوده على هذه الأرض والفترة الزمنية القصيرة المخصصة له، من أجل شيء سوف يدوم إلى الأبد، حتى إنه، أي الفرد وعلى الرغم من عدم ذكر اسمه في التاريخ (لأن التعطش إلى الشهرة بعد الموت هو ضرب من الغرور الحقيق)، قد يترك في وعيه وإيمانه ذكريات لا لبس فيها تؤكد أنه ما زال موجودًا على هذه الأرض؟ قلت: أي إنسان نبيل لا يريد هذا؟ يجب مراعاة العالم وتنظيمه فقط وفقًا لاحتياجات الناس النبلاء، ويجب على كل الناس أن يكونوا مثلهم، فهذا العالم لم يوجد إلا من أجلهم فقط. إنهم نواة العالم، وأولئك الآخرون موجودون فقط من أجلهم، ومن أجل أن يكونوا جزءًا من هذا العالم العابر طالما أنهم لا يمتلكون عقل أولئك النبلاء. يجب أن يتوافق مثل هؤلاء الناس مع رغبات أولئك النبلاء حتى يصبحوا مثلهم.

والآن، ما الذي يمكن أن يسوّغ هذا التحدي وهذا النوع من إيمان الإنسان النبيل في ديمومته وخلود عمله؟ من الواضح أنه لا شيء سوى نظام الأشياء الذي يمكن أن يعترف به على أنه أزلّي في حدّ ذاته، وقادر على استيعاب ما هو خالد في ذاته. ومع ذلك، فإن نظام الأشياء هذا هو الطبيعة الروحية الخاصة للوسط البشري. وعلى الرغم من أن هذا الوسط في الواقع لا يمكن فهمه في أية فكرة ثابتة، فإنه موجود حقًا، ومنه يتحدّر هذا الإنسان بكل أفكاره وأفعاله الخالدة. إنه الشعب الذي تحدّر هذا الإنسان منه، وتعلّم وترعرع في وسطه ليكون على ما هو عليه الآن. هذا إذا كان هذا الإنسان فعلاً على يقين مما لا جدال فيه وهو أن عمله، إذا طلب ديمومته بحق، ليس بأي حال من الأحوال مجرد نتيجة للقانون الروحي لطبيعة أمته، بل على العكس من ذلك، إنه شيء أكبر من ذلك، وهو يأتي مباشرة حتى الآن من تلك الحياة الأصليّة والإلهيّة. ومع ذلك، فمن الصحيح أيضًا أن نقول بأن هذا «الشيء الأكبر» يخضع، فور تجسّده الأول في شكل مرئي، للقانون الروحي الخاص بالطبيعة، وأنه يجد تعبيره الحسيّ فقط وفقًا لهذا القانون. وطالما بقي هذا الشعب

موجودًا، فإن كل تجلٍ إلهيٍّ آخر سيظهر ويأخذ شكله في هذا الشعب وفقًا للقانون الطبيعي ذاته. إلا أن هذا القانون ذاته يتحدّد من خلال حقيقة أخرى، وهي أن كل فرد في الشعب عاش سلقًا، وقام بعمله بطريقة ما، وأصبح تأثيره جزءًا دائمًا من هذا القانون. ومن ثمّ، فإن كل ما سيترتب على ذلك سيكون ملزمًا بالخضوع لهذا القانون والارتباط به. ولذلك فإن على هذا الإنسان أن يتأكد من أن التحسّن الذي حققه سيتواصل في شعبه ما دام الشعب نفسه باقيًا، وأن هذا سيصبح عاملًا حاسمًا، وعلى نحو دائم، في تطوّر هذا الشعب.

هذا، إذن، هو الشعب بالمعنى الأسمى للكلمة، عندما يُنظر إليه من نقطة ما من العالم الروحي: إنه مجموع هؤلاء الناس الذين يواصلون العيش معًا في المجتمع، ويخلقون أنفسهم بأنفسهم بصورة طبيعية وروحية. إنه المجموع الكلي الذي نشأ معًا تحت قانون خاص معيّن للتطوّر الإلهي. وإن الخضوع المشترك لهذا القانون الخاص هو الذي يوحد هذا الحشد في العالم الخالد، ومن ثمّ في العالم الدنيوي أيضًا، ضمن كلية طبيعية مكتفية ذاتيًا. ويمكن بالفعل فهم أهمية هذا القانون ذاته ككل، كما فهمناه من خلال مثال الألمان كشعب أصليٍّ حيث يمكن فهمه بشكل أفضل في العديد من أحكامه الإضافية من خلال النظر في تجليات هذا الشعب، إلا أنه لا يمكن أبدًا استيعاب هذا القانون تمامًا من قبل عقل أي شخص، لأن الجميع يظلون دائمًا تحت تأثيره، حتى لو كان مجهولًا لهم، وهذا على الرغم من أنه يمكن، بشكل عام، رؤية مثل هذا القانون بوضوح. إن هذا القانون هو «شيء أكبر» من عالم الصور، إنه يندمج تمامًا في عالم الظواهر مع «شيء أكبر» من عالم الأصالة الذي لا يمكن تصوّره، ومن هنا، ففي عالم الظواهر لا يمكن فصل أي منهما عن الآخر مرة أخرى. يحدّد هذا القانون ويتمّم بالكامل ما يسمى بالشخصية القومية للشعب - ذلك القانون الأصليّ والإلهيّ للتطوّر. ومن هذا يتضح أن الناس الذين، كما هو الحال مع ما وصفناه بالروح الأجنبية، لا يؤمنون على الإطلاق بشيء أصليّ ولا في تطوّرهم المستمرّ، ولكن فقط في التكرار الخالد للحياة الظاهرة، ويصبحون بقدر ما يعتقدون على غرار ما يؤمنون به، إن أمثال هؤلاء لا يستحقون أن نطلق عليهم شعبًا، بالمعنى الأسمى، على الإطلاق. ولأنهم في الواقع غير موجودين، بالمعنى الصحيح، فإنهم أقلّ قدرة على أن تكون لهم شخصية قومية.

إن إيمان الإنسان النبيل بالاستمرارية الخالدة لتأثيره حتى على هذه الأرض إنما يقوم على الأمل في الاستمرارية الخالدة للناس الذين تحدّر منهم، وعلى خصائص هذا الشعب كما هو مبين في القانون الخفي الذي تحدثنا عنه، دون خلط أو فساد من قبل أي عنصر غريب لا ينتمي إلى مجمل وظائف ذلك القانون. إن هذه الخاصية هي الشيء الخالد الذي يعهد إليه الإنسان بخلود نفسه وتأثيره المستمرّ، إنه النظام الخالد للأشياء الذي يسهم فيه الإنسان بنصيبه من الخلود. يجب على الإنسان أن يستمرّ، لأن ذلك هو الوسيلة التي من خلالها يتم تمديد حياته القصيرة في حياة مستمرّة. إن إيمانه وكفاحه لعمل ما هو دائم، وفهمه الذي يدرك فيه حياته كحياة خالدة، هو الرابط الذي يوحد أمته أولًا، ومن ثمّ ومن خلال أمته، يوحد الجنس البشري كله. وهذا ما يجعله يعتبر احتياجات أمته والجنس البشري هي

احتياجاته الخاصة حتى النهاية. هذا هو حبُّ المرء لشعبه، واحترامه، والثقة فيه، والبهجة به، والفخر بالتحدُّر منه. إن الإلهيَّ تجلَّى في هذا الشعب، وهذا هو الأصل الذي جعل هذا الشعب يستحق أن يصنع بصمته ووسيلة تأثيره المباشر في العالم، ولهذا السبب سيكون هناك المزيد من التجليات الإلهية في هذا الشعب. ومن ثم فإن الإنسان النبيل يكون فاعلاً ومؤثراً ومستعداً للتضحية بنفسه من أجل شعبه. إن الحياة، بالنسبة لهذا النبيل، مجرد استمرار للوجود المتغيّر، ولم يكن لها بأي حال أية قيمة، بل إنه لم يكن ليتمّنّى هذه الحياة إلا من أجل أن تكون مصدرًا لما هو دائم. إلا أن هذا الدوام موعود به فقط من خلال الوجود المستمرّ والمستقلّ لأتمته. ومن أجل إنقاذ أتمته، يجب أن يكون مستعداً حتى للموت من أجل أن تحيا، ولكي يعيش فيها الحياة الوحيدة التي تمناها على الإطلاق.

إن الأمور تسير على هذا النحو. إن الحبَّ الحقيقيّ، وليس مجرد الافتتان العابر، لا يتعلّق أبداً بما هو عابر؛ إنه يستيقظ ويتأجج فقط في الخلود، وفي الخلود وحده يجد سكينته. لا يقدر الإنسان أن يحبّ ذاته إلا إذا اعتبر نفسه كائناً خالداً، بل لا يمكن للإنسان حتى أن يحترم ذاته، ناهيك عن القبول بها، من دون ذلك. وعلى هذا، فإن الإنسان لا يستطيع أن يحبّ أي شيء خارج ذاته دون أن يدركه في خلود إيمانه وروحه بحيث يربط ذاته بهذا الخلود. من لا يعتبر نفسه خالداً منذ البداية فلن يجد هذا النوع من الحبّ، ولا يمكنه، علاوة على ذلك، أن يحبّ الوطن، لأن الوطن، بالنسبة له، شيء لا وجود له. أما من يعتبر حياته غير المرئية خالدة، في حين يرى أن حياته المرئية ليست خالدة، فمثل هذا ربما يكون له فردوس ما، ويكون له فيه وطن كذلك، ولكن هذا لا يكون إلا في العالم الآخر، أما هنا على الأرض فلا وطن له لأن الوطن لا يُنظر إليه إلا في صورة الخلود -الخلود المرئي والحسيّ- ولهذا السبب أيضاً لا يستطيع مثل هذا الشخص أن يحبّ وطنه الأم. إن مثل هذا الشخص الذي لا يملك مثل هذا الحبّ يستحق أن نشفق عليه. أما ذاك الإنسان الذي سلّم روحه في سبيل وطنه، في تلك النقطة التي تلتقي فيها السماء والأرض، وتتداخل فيها الحياة المرئية وغير المرئية. وعندئذٍ فقط يوجد الفردوس الحقيقيّ والدائم. إن مثل هذا الإنسان يكافح حتى آخر قطرة من دمه من أجل تسليم هذا الكنز الثمين الذي لا يمُسُّ إلى الأجيال المقبلة.

لقد كان الأمر كذلك دائماً، على الرغم من أنه لم يتم التعبير عنه دائماً بمثل هذه المصطلحات العامّة وبوضوح شديد كما نعبر عنه هنا. ما الذي ألهم البشر ذوي العقول النبيلة من الرومان الذين ما زال تفكيرهم وطريقة تفكيرهم تعيش وتتنفس بيننا عبر أعمالهم الفنية، ما الذي ألهم هؤلاء من أجل تلك النضالات والتضحيات والصبر والتحمّل في سبيل الوطن؟ إنهم أنفسهم يعبرون عن ذلك في كثير من الأحيان وبشكل واضح. لقد كان السبب يكمن في إيمانهم الراسخ بالاستمرارية الخالدة لروما، وفي ثقتهم الكاملة بأنهم هم أنفسهم سيستمرون في الحياة وفي مجرى الزمن إلى الأبد. ولم يكن هؤلاء مخدوعين بقدر ما كان اعتقادهم مؤسساً على نحو جيّد، وواضحاً تماماً في أذهانهم. إن ما كان خالداً حقاً في روما بقي حتى يومنا هذا، كما أن ذكرى روما الخالدة لا تزال تحيا بيننا، وستستمرّ في البقاء حتى آخر الزمان.

إن الشعب والوطن بهذا المعنى يمثلان الدعم والضمانة للخلود على الأرض. وبما إنهما يمثلان ما يمكن أن يكون خالدًا هنا، فإنهما يتجاوزان الدولة بالمعنى الشائع للكلمة أي ذلك النظام الاجتماعي كما يفهم في التصور الفكري، وكما تم تأسيسه والمحافظة عليه في ظل توجيه هذا التصور. إن هدف الدولة هو القانون الوضعي، وتأمين السلام الداخلي، وتهيئة الظروف التي يستطيع فيها كل فرد أن يكسب قوت يومه ويلبي احتياجات وجوده المادي باجتهاد ما دام على قيد الحياة. إن كل هذا ليس سوى الوسيلة والشرط والإطار لما يستهدفه حب الوطن حقًا، وهو أن يزدهر الخالد والإلهي في العالم بحيث لا يتوقفان عن أن يصبحا أكثر نقاءً وكمالًا وامتيازًا. إن هذا هو السبب في أن الوطنية (حب الوطن) يجب أن تحكم الدولة بنفسها، وأن تكون هي السلطة العليا والنهائية والمطلقة. وسيكون أول ممارسة لهذه السلطة هو تقييد اختيار الدولة للوسائل اللازمة لتأمين هدفها المباشر، أي السلام الداخلي. فلتحقيق هذا الهدف، يجب بالطبع تقييد الحرية الطبيعية للفرد بطرق عديدة. وإذا كانت غاية الأفراد هي تأمين السلام الداخلي، فسيكون من الأفضل تقييد حريتهم قدر الإمكان، وإخضاع جميع أنشطتهم لقاعدة موحدة، وإبقاؤهم تحت إشراف دائم. وحتى لو افترضنا أن مثل هذه الصرامة لم تكن ضرورية، فإنها لا تسبب أي ضرر، على أية حال، إذا كان هذا هو الهدف الوحيد. إن النظرة العليا للجنس البشري والشعوب هي فقط التي توسع هذا النوع من الحساب الضيق. إن الحرية، بما في ذلك الحرية في أنشطة الحياة الخارجية، هي التربة التي تنبت فيها الثقافة العليا. وسيسمح التشريع الذي يبقي هذه الثقافة العليا في الاعتبار بالحرية على أوسع نطاق ممكن، حتى لو نجم عنها خطر أكبر على السلام والهدوء، وحتى لو جعل ذلك عمل الحكومة أكثر صعوبة وإزعاجًا.

لنوضح ذلك بمثال: لقد قيل إن بعض الأمم لا تحتاج إلى الكثير من الحرية كما هو الحال لدى العديد من الأمم الأخرى. قد يكون مثل هذا الرأي مراعيًا ومعتدلًا، إذا كان المقصود حقًا هو أن الأمة المعينة لن تكون قادرة تمامًا على تحمّل الكثير من الحرية، وأن لا شيء سوى القسوة الشديدة يمكن أن تمنع أعضائها من تدمير أنفسهم بأنفسهم، ولكن عندما تؤخذ الكلمات بمعناها الحرفي، فإنها تكون صحيحة فقط على افتراض أن مثل هذه الأمة غير قادرة تمامًا على التمتع بالحياة الأصلية أو حتى لا تمتلك الدافع نحو هذه الحياة. إن مثل هذه الأمة -إذا كان من الممكن أن توجد أمة لم يكن فيها حتى عدد قليل من البشر ذوي العقول النبيلة كاستثناء من القاعدة العامة- لن تحتاج في الواقع إلى الحرية على الإطلاق، لأن هذه الحرية مطلوبة فقط للأغراض العليا التي تتجاوز الدولة. إن مثل هذه الأمة تحتاج فقط إلى ترويض وتدريب حتى يتمكن أفرادها من العيش بسلام بعضهم مع بعض، وحتى يمكن تحويل مجموعهم إلى أداة فعالة لأغراض تعسفية لا يكون للأمة دور فيها. وبصرف النظر عن هذا، فإنه من الواضح جدًا أن الشعب الأصلي يحتاج إلى الحرية، وأن هذا هو الضمانة لاستمراره كشعب أصلي، وأنه، مع استمراره، يكون قادرًا على تحمّل درجة متزايدة من الحرية دون أدنى خطر. إن هذه هي المسألة الأولى التي تجعلنا نقول إن الوطنية يجب أن تحكم الدولة نفسها.

إذن، على الوطنيّة أن تحكم الدولة من خلال تعيين غاية أسمى من الأهداف المعتادة للدولة والمتمثلة في الحفاظ على السلام الداخلي، والممتلكات، والحرية الشخصية، وحياة الجميع، ورفاهيتهم. ومن أجل هذه الغاية الأسمى وحدها، وبدون أي قصد آخر، تقوم الدولة بحشد القوة المسلحة. وعندما يطرح السؤال حول مدى الاستفادة من هذه القوة، أو عندما يقتضي الأمر التضحية بكل غايات الدولة، بالمفهوم الضيق للكلمة، أي بالملكية، والحرية الشخصية، والحياة، والرفاهية، بل حتى باستمرار وجود الدولة نفسها، أقول إنه عندما يقتضي الأمر اتخاذ قرار أصليّ مثل هذا وبمسؤولية تجاه الله وحده، وحتى بدون أن يكون لدينا فكرة واضحة ومفهومة عن أن الغاية سيتم تحقيقها على نحو مؤكّد -لأن هذا غير ممكن أبدًا في مثل هذه الأمور - عندئذٍ، وعندئذٍ فقط، تنتعش دفة الدولة بحياة أصليّة وأوليّة حقًا. وفي هذه المرحلة، وليس قبل ذلك، تتدخّل الحقوق السيادية الحقيقيّة للحكومة، مثل الله تمامًا، لتخاطر بالحياة الدنيا من أجل الحياة العليا. لا توجد على الإطلاق حياة حقيقية وصحيحة ولا قرار أصليّ في الحفاظ على الدستور التقليدي والقوانين والازدهار المدني. إن الظروف والملابسات، وربما مشرّعين ماتوا منذ زمن بعيد، هي التي خلقت كل هذه الأشياء؛ الأمر الذي كتب على العصور اللاحقة أن تسيّر بأمانة في هذه المسارات المحدّدة، ومن ثم تفتقر، في الواقع، إلى حياة عامة خاصة بها. إنها فقط تكرر الحياة التي كانت قائمة من قبل. وفي مثل هذه العصور ليست هناك حاجة إلى أية حكومة حقيقية. ولكن عندما يتعرّض هذا المسار المألوف للخطر، أو حين يتعلّق الأمر باتخاذ قرارات في حالات جديدة وغير مسبوقه، فعندئذٍ تكون هناك حاجة إلى حياة تعتمد على ذاتها. ما هي الروح التي قد تضع نفسها في مثل هذه الحالات على رأس القيادة، ويمكنها أن تتخذ قراراتها الخاصة بيقين دون أن يزعجها أي تردّد؟ ما هي الروح التي لها حق بلا منازع في استدعاء وتوجيه كل من يعنيه الأمر، سواء كان هو نفسه راغبًا في ذلك أم لا، وإرغام أي شخص على المخاطرة بكل شيء بما في ذلك حياته؟ لا يمكن أن تكون هذه الروح هي روح المواطن المسالم المحبّ للدستور والقوانين، بل إنها تلك الشعلة الملتهبة من الوطنيّة العليا، التي تحتضن الأمة وتحيطها بالخلود، والتي من أجلها يضحي النبيل بنفسه بفرح، وبالمثل يجب على الحقيير، وهو من يوجد فقط من أجل الآخر، أن يضحي بنفسه مكرهًا. إن هذه الروح ليست هي حبّ المواطن للدستور، لأن مثل هذا الحبّ غير قادر على تحقيق ذلك طالما بقي عند هذا المستوى من الفهم. ومهما كان المنعطف الذي قد تأخذه الأحداث، فسيظهر دائمًا حاكم يستولي على السلطة. ولنفترض أن الحاكم الجديد يريد حتى فرض العبودية (وما هي العبودية إن لم تكن التجاهل والقمع لخاصية الشعب الأصليّ؟ - ولكن بالنسبة لطريقة التفكير هذه، لا توجد مثل هذه الخاصية)، لنفترض أن هذا الحاكم يريد أن يفرض العبودية. فعندئذٍ وبما أنه من المربح الحفاظ على حياة العبيد، والحفاظ على أعدادهم وحتى رفاهيتهم، فإن هذه العبودية ستصبح محتملة إذا كان لدى هذا الحاكم أدنى معرفة بالحسابات. فحياة هؤلاء العبيد ستكون، على أية حال، مضمونة دائمًا. ماذا سيبقي ليقا تل هؤلاء من أجله؟ بعد حياتهم، لن يبقى لهم سوى طلب السلام الذي يقدرونه أكثر من أي شيء آخر. لكن السلام لا يتزعزع إلا من خلال استمرار الصراع، ولذلك سيفعل هؤلاء أي شيء فقط لوضع حدّ للقتال، سوف يخضعون

ويستسلمون، بل كلما كان هذا الخضوع والاستسلام أسرع كان أفضل لهم، ولماذا لا يفعلون ذلك؟ إن كل ما كانوا مهتمين به، وكل ما كانوا يتمنونونه في الحياة، هو استمرار الوجود المألوف في ظل ظروف مقبولة. وفي المقابل، فإن الوعد بحياة هنا على الأرض تمتدُّ إلى ما هو أبعد من مدة الحياة الخاصة، إن هذا الوعد وحده هو الذي يمكن أن يُلهم البشر حتى الموت من أجل الوطن.

لقد سارت الأمور على هذه الشاكلة حتى الآن. ففي كل مرة تكون هناك حكومة حقيقية، وفي كل مرة تستمرّ النضالات المريرة، ويتحقق الانتصار في مواجهة مقاومة قوية، أقول إنه في كل مرة يكون ذلك، يكون الوعد بالحياة الخالدة هو الذي يحكم ويكافح وينتصر. وإيماناً بهذا الوعد، انخرط البروتستانتيون الألمان الذين أتينا على ذكرهم في النضال. هل تعتقدون أن هؤلاء لم يكونوا يعرفون أن الشعوب يمكن أن يحكمها هذا المعتقد القديم أيضاً، وأنها يمكن أن تتماسك في ظل القانون والنظام، وأنه وفقاً لهذا الاعتقاد يمكن للإنسان أن يحظى بحياة مريحة؟ فلماذا إذن اختار أمراؤهم المقاومة المسلحة؟ ولماذا قامت الشعوب بهذه المقاومة بحماسة؟ لقد أرخص هؤلاء دماءهم عن طيب خاطر من أجل الفوز بالفردوس والنعيم الخالد. ولكن ما هي القوة الأرضية التي يمكنها أن تخترق قدس الأقداس في أرواحهم، وتقتلع إيمانهم الذي انكشف لهم مرة واحدة وإلى الأبد، وعلى أساسه وحده بنوا أملهم في النعيم؟ وعلى هذا، لم يكن نعيمهم وحدهم هو ما كانوا يقاتلون من أجله -لقد كان هذا مؤكداً بالفعل بالنسبة لهم- بل هو، كذلك، نعيم أبنائهم وأحفادهم الذين لم يولدوا بعد، ونعيم جميع الأجيال القادمة التي لم تولد بعد. لقد أرادوا لهذه الأجيال أن تنشأ على العقيدة ذاتها التي تبدت لهم على أنها الوسيلة الوحيدة للخلاص. هذا هو الأمل الذي ناضل هؤلاء من أجله حين هدده العدو. فمن أجل هذا، ومن أجل نظام الأشياء الذي يجب أن يزهر فوق قبورهم بعد زمن طويل من موتهم، من أجل هذا فقط أهرق هؤلاء دماءهم بفرح. دعونا نعترف بأن هذه الفكرة لم تكن واضحة تماماً في أذهانهم، وأنهم ارتكبوا أخطاء في اختيارهم للكلمات للدلالة على أنبل ما كان فيهم، وأن شفاهم أساءت إلى أرواحهم؛ دعونا نعترف عن طيب خاطر بأن اعترافهم بالإيمان لم يكن الوسيلة الوحيدة والحصريّة ليظفروا بالفردوس بعد الموت. ومع ذلك، فمن الصحيح إلى الأبد أن ثمة فردوساً أكبر، ونظرة أكثر شجاعة وأكثر بهجة من الأرض إلى السماء، وأن حرية أكبر للروح، إنما تأتت بفضل تضحياتهم على مدى كل العصور التالية حتى يومنا هذا، الأمر الذي جعل أحفادهم، تماماً مثل أحفاد خصومهم، يتمتعون بثمار جهودهم.

وبهذا الاعتقاد، قاوم أسلافنا الأوائل، الشعب الأصلي للثقافة الجديدة، أو الألمان كما أطلق عليهم الرومان، قاوموا بشجاعة هيمنة الرومان على العالم. ألم يرَ هؤلاء الأسلاف ذلك التآلق الأكبر، والمتعة العظمى في الأقاليم الرومانيّة المجاورة لهم، ناهيك عن تلك القوانين ومقاعد القضاة وكثير من الفؤوس والقضبان؟ ألم يكن الرومان مستعدين بما يكفي للسماح لهم بالمشاركة في كل هذه النعم؟ ألم يقتنع بعض أمرائهم بأن الحرب ضد هؤلاء الرومان المحسنين للبشرية تعتبر تمرّداً؟ ألم يختبروا بأنفسهم البراهين على الرأفة الرومانيّة

المحببة؟ ألم يعطِ الرومان أولئك الذين خضعوا لهم علامات التمييز في صورة ألقاب ملوكية، ومراتب عليا في جيوشهم، وعصائب رومانية تزيّن رؤوسهم، وحتى إذا طردهم أبناء وطنهم، ألم يوفّر لهم الرومان ملاذًا ووسيلة عيش في مستعمراتهم؟ ألم يكن لديهم تقدير لمزايا الحضارة الرومانية، علي سبيل المثال، من حيث التنظيم المتفوّق لجيوشهم، حيث لم يحتقر حتى أرمنيوس تعلم فن الحرب منهم؟ لا يمكن اتهام هؤلاء بالجهل أو عدم مراعاة أيّ من هذه الأشياء. لقد تمكّن أحفادهم من القيام بذلك دون أن يفقدوا حريتهم، ودون أن تستوعبهم الثقافة الرومانية، ودون أن يفقدوا شخصيتهم الخاصة. لماذا إذن قاتلوا لعدة أجيال في حروب دامية اندلعت مرارًا وتكرارًا بقوة متجددة؟ لقد كتب كاتب روماني هذه العبارة على لسان قادتهم: «ما بقي لهم من شيء ليفعلوه سوى الحفاظ على حريتهم، إنهم سيموتون قبل أن يصبحوا عبيدًا». إن الحرية تعني بالنسبة لهم ما يلي: البقاء ألمانيًا، والاستمرار في تسيير شؤونهم الخاصة بشكل مستقلّ ووفقًا للروح الأصليّة لعرقهم، والاستمرار في تقدّمهم ووفقًا لهذه الروح، ونقل هذا الاستقلال إلى سلالتهم. كانت كل تلك النعم التي قدّمها إليهم الرومان تعني العبودية في نظرهم، لأنهم بعد ذلك سيتوقّفون عن كونهم ألمانيًا، وعليهم أن يصبحوا نصف رومانيين. لقد افترضوا بطبيعة الحال أن كل إنسان يفضل الموت على أن يصبح نصف روماني، وأن الألماني الحقيقي لا يمكن أن يرغب إلا في أن يكون، وفي أن يبقى أبدًا، ألمانيًا فقط، وأن يربي أطفاله كألمان.

لم يمت هؤلاء جميعًا، ولم يروا العبودية، بل ورثوا الحرية لأبنائهم. إن مقاومتهم التي لم تكن تلين هي التي يجب على العالم الحديث كله أن يشكرهم عليها لكونه لا يزال موجودًا على ما هو عليه حتى الآن بفضل تلك المقاومة. وإلا فلو نجح الرومان في إخضاعهم وتدميرهم كأمة، وهو ما كان يفعله الروماني في كل مكان، لكان التطور الكامل للجنس البشري قد اتخذ مسارًا مختلفًا، وهو مسار لا يمكن للمرء أن يظن أنه سيكون أكثر إرضاء. إن هؤلاء هم الذين يجب أن نشكرهم، نحن الورثة المباشرين لأرضهم ولغتهم وطريقة تفكيرهم، لكوننا ما زلنا ألمانيًا نحمل دفق الحياة الأصليّة والمستقلّة. إن هؤلاء هم الذين يجب أن نشكرهم على كل ما جعلنا أمة منذ تلك الأيام، ولهم سنبقى مدينين لكل ما سنكون عليه في المستقبل طالما بقينا على قيد الحياة حتى تجفّ آخر قطرة دم موروثه منهم في عروقنا. وتدين لهم، كذلك، الفروع الأخرى من الشعوب الذين ننظر إليهم الآن على أنهم أجانب مع أنهم في الأصل كانوا إخواننا. عندما انتصر أسلافنا على روما الخالدة، لم يكن لهذه الشعوب من وجود، وأن هذا النصر هو الذي منحهم إمكانية الوجود في المستقبل.

لقد انتصر هؤلاء البشر، وانتصر كل من كان له تفكير مثل تفكيرهم في تاريخ العالم، لأن الخلود أهمهم. إن هذا الإلهام دائمًا ما يجب أن يهزم أولئك الذين يفتقرون إليه. ليست اليد القوية ولا السلاح الفعّال هو الذي يفوز بالانتصارات، بل قوة الروح فقط. أما من يضع حدًا لتضحياته، ولا يرغب في المغامرة بما يتجاوز نقطة معينة، فإنه يكفّ عن المقاومة بمجرد أن يجد نفسه في خطر في هذه المرحلة، وتراه يستسلم على الرغم من أن ذلك أمر حيوي

بالنسبة له ولا ينبغي له أن يفعله. أما من لا يضع حدودًا لنفسه، بل على العكس من ذلك، يراهن بكل ما لديه، بما في ذلك أثمان ما يُمنح للإنسان على هذه الأرض، أي الحياة نفسها، إن مثل هذا الإنسان لن يتوقف أبدًا عن المقاومة، وسيفوز بلا شك بالنصر على الخصم الذي وضع لنفسه هدفًا أكثر محدودية.

إن الشعب القادر على التمسُّك بقوة بتلك الرؤية القادمة من العالم الروحي، أعني الاستقلال -حتى لو اقتصر الأمر على أعلى ممثليه وقادته القادرين على إدراك هذه الرؤية فقط - مثلما كان أجدادنا الأوائل، إن هذا الشعب سينتصر بلا شك على أي شعب يُستخدم، كما كانت الجيوش الرومانية، كأداة للطموح الأجنبي لإخضاع الشعوب المستقلة، لأن الشعب الأول لديه كل شيء ليخسره، فيما ليس لدى الثاني سوى شيء واحد ليكسبه. إن طريقة التفكير التي تعتبر الحرب لعبة حظ، حيث تكون المخاطر المحتملة متأرجحة بين الربح والخسارة المؤقتين، والتي تحدّد الثمن الذي يجب وضعه على البطاقات حتى قبل أن تبدأ اللعبة، إن هذه الطريقة في التفكير يمكن هزيمتها حتى من خلال نزوة عابرة. فكروا، على سبيل المثال، في محمد -ولا أقصد محمد التاريخ الذي أعترف بأنه ليس لدي معرفة به، ولكنني أقصد محمدًا الذي كتب عنه شاعر فرنسي معروف - إن محمدًا كان يتمسك برأيه بقوة، كما أنه واحد من تلك الكائنات الاستثنائية التي جرت دعوتها لقيادة قوم تلك البلاد الغامضة، ووفقًا لهذا الافتراض الأولي، فإن جميع أفكاره، بصرف النظر عن مدى قوتها ومحدوديتها، تبدو له واجبة لمجرد أنها أفكاره الخاصة والعظيمة والسامية المليئة بالنعم للبشرية، وأن كل الذين يعارضون هذه الأفكار يبدون له مشوشين، ورعاعًا، وأعداءً لخيرهم، وأشرارًا، ومكروهين. ثم، من أجل تبرير هذا التصور على أنه رسالة إلهية، ترك محمد هذا التصور يمتص حياته كلها بحيث يجب أن يعلّق كل شيء عليه، ولا يستطيع أن يرتاح حتى ينتصر على كل من يرفض دعوته، وحتى يرى إيمانه برسالته الإلهية ينعكس على العالم بأسره. لن أقول ما سيحدث له فيما لو رأى رؤيا روحية حقيقية وواضحة وفي اتجاه مضاد له، لكن ما أنا متأكد منه هو انتصاره على كل اللاعبين ذوي الرهانات المحدودة، لأنه كان يتفوّق عليهم لكونه كان يراهن بكل شيء، فيما لم يفعل هؤلاء ذلك. لم يكن ثمة روح تدفع هؤلاء، أما هو فكان مدفوعًا بروح عنيفة وقوية.

نستنتج من كل هذا أن الدولة، باعتبارها مجرد حكومة لتنظيم الحياة البشرية في تقدّمها على طول المسار السلمي الاعتيادي، ليست شيئًا أوليًا وموجودًا لذاته، ولكنها مجرد وسيلة لتحقيق الهدف الأسمى من التطور الخالد والمنتظم والمستمرّ لما هو إنسانيّ بحث في هذه الأمة. يترتب على ذلك أيضًا أن رؤية هذا التطور الخالد وحبه، ولا شيء آخر، يجب أن يكون لهما إشراف أسمى على إدارة الدولة في جميع الأوقات، دون استبعاد فترات السلام. إن هذا وحده قادر على إنقاذ استقلال الشعب عندما يكون مهددًا بالفناء. وينسحب هذا على حالة الألمان كشعب أصليّ كانت وطنيته، كما نعتقد اعتقادًا راسخًا، متجذرة حتى الوقت الحاضر، كما كان بإمكانه حتى الآن أن يقدر، بثقة كبيرة، كل ما يتعلق بشأن أمنه والأمور الأكثر أهمية بالنسبة له. وعلى غرار اليونانيين القدماء دون غيرهم، ميّز الألمان

بين الدولة والأمة، حيث تتمثل الدولة في الممالك والإمارات الألمانية المنفصلة، بينما تتمثل الأمة، بشكل واضح، في الرابطة الإمبراطورية غير المرئية، في حكم القانون غير المكتوب، لكن الحي والصالح في أذهان الجميع، القانون الذي صدمت نتائجه العين في كل مكان، في مجموع العادات والمؤسسات الألمانية. فأينما جرى التحدث باللغة الألمانية، يمكن لأي شخص رأى نور النهار لأول مرة داخل حدودها أن يعتبر نفسه مواطنًا بالمعنى المزدوج: مواطنًا للدولة التي ولد فيها والتي كان تحت رعايتها، ومواطنًا في الوطن الأم المشترك للأمة الألمانية. كان مسموحًا للجميع أن يبحثوا لأنفسهم في طول هذا الوطن الأم وعرضه عن الثقافة الأكثر ملاءمة لهم أو مجال العمل الذي تتكيف معه روحهم بشكل أفضل، وكان يسمح للموهبة التي لم تتجدر كشجرة في المكان الذي نشأت فيه لأول مرة بالبحث عن مكانها الخاص الملائم. إن أي شخص وجد نفسه، بسبب المسار الذي اتخذه تطوره الخاص، على خلاف مع بيئته المباشرة، يمكنه بسهولة أن يجد له مكانًا آخر يرغب في استقباله، وأن يجد له أصدقاء جددًا بدلًا من أولئك الذين فقدهم، وأن يجد الوقت والراحة كي يرى الأمور على نحو أوضح، وربما ليفوز بمصالحة حتى مع أولئك الذين أساءوا إليه، الأمر الذي يقود إلى توحيد الكل. ولم يأخذ أي أمير ألماني المولد على عاتقه تحديد رعاياه بناء على وطنهم الأم، أو بناءً على ما ترسمه الجبال أو الأنهار من حدود الأراضي التي يحكمها، أو باعتبارهم رعاياه المرتبطين بالأرض. إن الحقيقة التي لا يجوز التعبير عنها في مكان ما قد تجد تعبيرها في مكان آخر، وما كان ممنوعًا في مكان ما يصبح مسموحًا به في مكان آخر. ولذلك، وعلى الرغم من العديد من حالات الأحادية وضيق القلب في الولايات المنفصلة، فقد كان هناك مع ذلك في ألمانيا، باعتبارها ككل، أكبر قدر من حرية البحث والنشر التي يمكن أن يحظى بها أي شخص على الإطلاق. وفي كل مكان كانت الثقافة العليا، ولا تزال، نتيجة تفاعل مواطني جميع الولايات الألمانية. ثم شقت هذه الثقافة العليا طريقها تدريجيًا إلى عامة الناس لتثقيف نفسها بنفسها على نطاق واسع، وهو ما لم يتوقف أبدًا. إن هذه الضمانة الأساسية لاستمرار الأمة الألمانية لم تضعف، كما قلنا، في أي إنسان ذي روح ألمانية يتربّع على رأس الحكومة. وعلى الرغم من أنه فيما يتعلق بالقرارات الأصلية الأخرى، لم تكن الأمور تحدث على النحو الذي تمنّاه الحبّ الألماني الأعلى للوطن الأم. إلا أنه، على أية حال، لم يكن هناك عمل يتعارض بشكل مباشر مع مصالح هذا الحبّ، حيث لم تكن هناك محاولة لتقويض هذا الحبّ أو استئصاله ووضع حبّ من نوع آخر في مكانه.

ولكن ماذا لو كان التوجيه الأصلي لتلك الثقافة العليا، وكذلك للقوة القومية التي لا يجوز استخدامها إلا لخدمة تلك الثقافة واستمرارها، وخدمة الخصوصية الألمانية والدوم الألماني، ماذا لو كان على هذا أن ينتقل من سيطرة الروح الألمانية إلى روح أخرى؟ فماذا ستكون النتائج الحتمية؟

هذا هو المكان الذي توجد فيه حاجة خاصة إلى الطبع الذي ذكرناه في خطابنا الأول، أي الميل إلى عدم خداع أنفسنا عمدًا بشأن شؤوننا الخاصة، والشجاعة للاستعداد لرؤية

الحقيقة والاعتراف بها لأنفسنا. وعلاوة على ذلك، فلا يزال من المسموح لنا، على حد علمي، أن نتحدث فيما بيننا باللغة الألمانية عن الوطن الأم، أو على الأقل أن نتأوه عليه، وأرى أنه لا ينبغي لنا أن نتوقع أن تسير الأمور على نحو أحسن إذا حصل مثل هذا الحظر بمحض إرادتنا، أو إذا كنا مستعدين لكبح جماح شجاعتنا، والتي من دون شك ستكون قد استعانت بالفعل بنفسها فيما يتعلق بالمخاطرة التي ستخوضها مع القيود التي شكّلها جبن بعض الأفراد.

تخيّلوا لأنفسكم القوة الجديدة التي نفترض سلفًا أنها حسنة التصرف وخيرة بقدر ما نرغب، لنجعلها خيرة مثل الله تمامًا. هل ستتمكنون عندئذٍ من نقل التصوّر الإلهي إليها أيضًا؟ ومع أن هذه القوة تتمنى بكل جدية أكبر قدر من السعادة والرفاهية للجميع، فهل تفترضون أن أعظم رفاهية يمكن أن تتخيّلها ستكون هي التي يرغب فيها الشعب الألماني؟ فيما يتعلق بالنقطة الرئيسية التي عرضتها عليكم اليوم، وأمل أن تكونوا قد فهمتموها جيدًا، وأمل أن يكون العديد منكم، وهم يستمعون إليّ، قد فكّروا وشعروا بأنني كنت أعبر فقط بكلمات واضحة عمّا كان دائمًا في أذهانهم، وأمل أن يكون لدى الألمان الآخرين الذين سيقرأون هذا، في يوم ما، الشعور ذاته. وفي الواقع، قال العديد من الألمان الشيء ذاته من قبل وإن بصورة عملية، وذلك حين تحدّثوا عن الأساس اللاواعي للمقاومة التي تجلّت مرارًا وتكرارًا في صورة دستور وسياسة آلية بحتة من الدولة. والآن، أتحدّى كل أولئك الذين هم على دراية بالأدب الحديث للدول الأجنبية ليريني إن كان أحد شعرائهم أو مشرعيهم في الآونة الأخيرة قد قال، حتى ولو على نحو خاطف، أي شيء مشابه للرأي الذي يعتبر الجنس البشري في تقدّم خالد، وأن جميع أنشطته في هذا العالم تصبّ فقط في هذا التقدّم الخالد. وحتى في فترة التحولات الأكثر جراءة للإبداع السياسي، هل وجد شخص واحد من أولئك طالب الدولة بشيء أكبر من إلغاء عدم المساواة، والحفاظ على السلام داخل حدودها، والسمعة الوطنية، أو في أقصى الحالات، النعيم المحلي؟ إذا كان هذا، كما يجب أن نستنتج من كل هذه المؤشرات، هو أعلى منفعة عندهم، فإنهم لن يقبلوا أن تكون لنا أي احتياجات أسمى أو أي مطالب أعلى في الحياة. وبافتراض أن هؤلاء دائمًا ما يظهرون هذا التصرف النافع تجاهنا، وأنهم متحرّرون من أية أنانية أو رغبة في أن يتفوقوا علينا، فإنهم سوف يعتقدون أنهم بذلك قد قدّموا إلينا، وبشكل رائع، كل ما هو مرغوب فيه من وجهة نظرهم. لكن الشيء الذي يرغب النبلاء بيننا في العيش من أجله وحده سيتم محوه من الحياة العامة، وسيتم التعامل مع الأشخاص الذين أظهروا أنهم دائمًا مستجيبون لتحركات العقل النبيل، والذين كان يحق لنا أن نأمل في أن يرتفعوا إلى هذه النبالة، سيتم التعامل مع هؤلاء على أنهم منحطون ومهانون، وسيتم محوهم من الكون عبر اختلاطهم بأناس من الأنواع الدنيا.

إلا أن الإنسان الذي ما زالت تلك المطالب العليا حية وقوية في روحه، ويشعر أن الحق إلهي المصدر، سيشعر بالنكسة، رغم إرادته، كما في تلك الأيام الأولى للمسيحية عندما قيل: «لا تقاوم الشرّ، وأن من ضربك على خدك فأعرض له الآخر أيضًا، ومن أخذ رداءك فلا تمنعه»

ثُوبَكَ أَيضًا». والحقيقة أن من يرى أنك لا تزال تملك ثوبًا، فإنه سيسعى إلى افتعال مشاجرة معك حتى يأخذ منك هذا أيضًا، و فقط عندما تكون عاريًا تمامًا، سينصرف عنك ويتركك بسلام. وبالنسبة لمثل ذلك الإنسان، تصبح الأرض جحيماً ومكاناً للقرف بسبب عقله الأسمى الذي يتشرف به، وأنه يتمنى لو أنه لم يولد قط، وأن يغمض عينيه عن ضوء النهار بأسرع ما يمكن. إن أيام هذا الإنسان ستكون مليئة بالحزن الأبدي الذي يلازمه حتى ينزل إلى القبر، ومثل هذا الإنسان لا يتمنى لمن يحبهم من نعمة أعظم من عقل ممل قانع، وذلك من أجل أن ينعموا بحياة خالدة بعد الموت مع معاناة أقل في الحياة.

إن هذه الخطابات هي الوسيلة الوحيدة المتبقية أمامكم، الآن بعد أن جُزِبَ الآخرون الوسائل الأخرى عبثًا، إنها الوسيلة لمنع هذا الفناء لكل حافز نبيل قد ينبثق بيننا في المستقبل، ولمنع هذا الانحطاط لأمتنا كلها. إن هذه الخطابات تقترح أن ترسُخَ بعمق لا يُمحي من قلوب الجميع، عن طريق التربية، ذلك الحب الحقيقي والراسخ للوطن الأم. إن هذه الخطابات ترسم صورة لشعبنا كشعب خالد وضا من لخلودنا. أي نوع من التربية يمكنها القيام بذلك، وكيف يتم القيام بذلك؟ هذا ما سنعرفه في الخطابات التالية.

- ٢ - ما الأمة؟

|| إرنست رينان ||

(١٨٨٢)

نص محاضرة إرنست رينان التي ألقاها في جامعة السوربون في ١١ مارس ١٨٨٢، وهي ترجمة عن النص الإنجليزي الذي أنجزه مارتن ثوم Martin Thom، والمنشور في:

Ernest Renan, «What is a Nation?», in: Homi K. Bhabha, (London and New York: Routledge, 1990), pp.8-22

مع الاستئناس في بعض المواضع الغامضة بترجمة إيثان روندل Ethan Rundell المنشورة على موقع أكاديميا:

https://www.academia.edu/33769892/What_is_a_Nation

ما أقترحه عليكم اليوم هو أن أحلّ معكم فكرة تفسح المجال لأخطر أنواع سوء الفهم على الرغم من وضوحها الظاهر. تأملوا في التجمّعات الكبيرة على غرار الصين ومصر وبابل القديمة، وقبائل مثل العبرانيين والعرب، ومدن على غرار أثينا وإسبرطة، إضافة إلى تجمّعات تضم بلداناً مختلفة مثل تلك التي كانت موجودة في ظل الإمبراطورية الكارولنجية، وجماعات تفتقر إلى وطن (30) *patrie* وتحافظ عليها الروابط الدينية مثل بني إسرائيل والفرس، ودول مثل فرنسا وإنجلترا ومعظم الأنظمة السياسية الحديثة المستقلة، واتحادات على غرار سويسرا وأمريكا، والروابط العظيمة التي تأسست على أساس العرق، أو على أساس اللغة بالأحرى، كتلك الرابطة التي نشأت بين مختلف فروع الألمان، والفروع المختلفة من السلافيين. إن هذه هي أنواع التجمّعات الموجودة، أو التي وُجدت بالأحرى، والتي لن يخلو الخلط بينها من المساوئ الجديدة. لقد اعتقد الكثيرون، في زمن الثورة الفرنسية، أن مؤسّسات المدن الصغيرة المستقلة مثل إسبرطة وروما، يمكن أن تطبق على دولنا العظيمة التي يبلغ عدد سكانها ثلاثين أو أربعين مليون نسمة. وفي أيامنا هذه، يُرتكب خطأ أكبر من هذا حيث يجري الخلط بين فكرة العرق وفكرة الأمة، ويُضفى على مجموعات إثنية، أو لغوية بالأحرى، سيادة مماثلة لسيادة الشعوب الموجودة بالفعل.

أريد الآن أن أحاول تحقيق بعض الدقة فيما يتعلّق بهذه الأسئلة الصعبة التي يمكن أن يؤدي أقل قدر من الالتباس حول معنى الكلمات في الخطوات الأولى من عملية التفكير فيها إلى حدوث أكثر الأخطاء كارثية في النهاية. ما سنفعله هو عملية حسّاسة، وهي عملية

تقترب، في الواقع، من عملية تشريح الأحياء: سوف نتعامل مع الأحياء كما نتعامل مع الأموات في العادة. ومع ذلك، سنعمد إلى إبقاء هؤلاء الأحياء باردين لتحقيق أكبر قدر من النزاهة.

-I-

بدأت أوروبا الغربية، منذ نهاية الإمبراطورية الرومانية، أو على نحو أفضل منذ تفكك إمبراطورية شارلمان، بدت مقسمة إلى أمم سعت بعضها، في لحظات معينة، إلى ممارسة الهيمنة على الآخرين دون أن تنجح إطلاقاً بشكل دائم في ذلك. إنَّ ما لم يستطع القيام به كل من تشارلز الخامس، ولويس الرابع عشر، ونابليون، فمن المرجح ألا ينجح أحد في القيام به في المستقبل. فقد أصبح إنشاء إمبراطورية رومانية أو إمبراطورية شارلمان جديدة أمراً مستحيلاً. لقد وصل تقسيم أوروبا إلى درجة أن أي محاولة للهيمنة العالمية ستثير، سريعاً وعلى نحو كبير للغاية، تحالفاً يعيد الأمة الطموحة إلى حدودها الطبيعية⁽³¹⁾. لقد جرى إنشاء نوع من التوازن منذ فترة طويلة. وستبقى فرنسا وإنجلترا وألمانيا وروسيا لمئات السنين، وعلى الرغم من كل ما سيختبرونه خلال ذلك، ستبقى هي الكيانات التاريخية، والقطع الأساسية من رقعة الشطرنج التي ستختلف مرتبعتها بلا توقف من حيث الأهمية والعظمة، لكنَّ أحدها لن يذوب تماماً في الآخر.

وبهذا المعنى، فإن الأمم هي شيء جديد في التاريخ إلى حدِّ ما. فلم تعرف العصور القديمة هذا النوع من الأمم، لم تكن مصر والصين والكلدانيون القدماء أمماً بأي حال من الأحوال. كان هؤلاء أقرب إلى قطعان يقودها ابن الشمس أو ابن السماء. ولم يكن المصريون والصينيون مواطنين سواء بسواء. كان للعصور القديمة الكلاسيكية جمهوريات، وممالك بلدية، واتحادات جمهورية محلية، وإمبراطوريات، إلا أنه من شبه المستحيل أن يكون لها أمة بالمعنى الذي نفهمه هنا. كانت أثينا وإسبرطة وصيدا وصور مراكز صغيرة للوطنية المثيرة للإعجاب لكنها كانت مدناً ذات حدود مقيدة نسبياً. وقبل استيعابها في الإمبراطورية الرومانية، كانت بلاد الغال وإسبانيا وإيطاليا تجمعات من الشعوب غالباً ما كانت تتألف من اتحادات فيما بينها، ولكن بدون أن يكون لها مؤسسات مركزية أو سلالات حاكمة. كما أن الإمبراطوريات الآشورية والفارسية والإسكندرية (نسبة إلى الإسكندر الأكبر) لم تشكل أوطاناً. لم يكن هناك قط أي وطنيين آشوريين. وكانت الإمبراطورية الفارسية إقطاعية كبيرة. ولا توجد أمة واحدة تجد جذورها في مغامرة الإسكندر الهائلة، على الرغم من أنها مغامرة غنية جداً من حيث عواقبها على التاريخ العام للحضارة.

كانت الإمبراطورية الرومانية أقرب ما تكون إلى الوطن. واستجابة لما قامت به من وقف الحروب، سرعان ما أصبحت الهيمنة الرومانية مرغوبة، على الرغم من أنها كانت قاسية للغاية في البداية. لقد كانت رابطة كبرى مرادفة للنظام والسلام والحضارة. وفي الأيام

الأخيرة للإمبراطورية، كان لدى النفوس السامية، والأساقفة المستنيرين، والمتعلمين، شعور حقيقي بـ«السلام الروماني» الذي يعارض الفوضى المرّوعة للبلدان الهمجية. غير أن إمبراطورية حجمها أكبر باثنتي عشرة مرة من حجم فرنسا الحالية لا تشكّل دولة بالمعنى الحديث للكلمة. كان الانقسام بين الشرق والغرب حتمياً. ولم تنجح محاولات تأسيس إمبراطورية الغال في القرن الثالث. وكانت الغزوات الجرمانية هي التي أدخلت للعالم ذلك المبدأ الذي سيصبح فيما بعد بمثابة أساس لوجود القوميات.

ماذا فعلت الشعوب الجرمانية بين الغزوات الكبرى في القرن الخامس حتى الفتوحات النورماندية الأخيرة في القرن العاشر؟ كان للشعوب الجرمانية تأثير ضئيل في الأعراق التي واجهوها، إلا أن هذه الشعوب فرضت سلالات حاكمة وأرستقراطيات عسكرية على أجزاء أكثر أو أقل أهمية داخل الإمبراطورية الغربية القديمة، كما أن هذه الشعوب أطلقت أسماءها على هذه الأماكن. وهنا تجد فرنسا، وبورغوندي، ولوباردي، ولاحقاً نورماندي، أصولها الأولى. وقد استعادت الهيمنة السريعة التي حققتها الإمبراطورية الفرانكية وحدة الغرب لفترة وجيزة، إلا أن هذه الإمبراطورية تحطمت بشكل غير قابل للإصلاح عند منتصف القرن التاسع. وتركت معاهدة فردان (32) أثرها في الانقسامات التي كانت ثابتة من حيث المبدأ. ومن تلك النقطة فصاعداً، كان على فرنسا وألمانيا وإنجلترا وإيطاليا وإسبانيا أن ترتحل عبر التفافات متكررة، وعبر ألف مغامرة، باتجاه الوجود الوطني الكامل الذي نشهد ازدهاره اليوم.

ما الذي يميّز هذه الدول المختلفة؟ إنه اندماج السكان الذين تتألف منه هذه الدول. ولا يوجد شيء في البلدان التي ذكرناها يشبه ما نجده في تركيا، حيث الأتراك، والسلافيون، واليونانيون، والأرمن، والعرب، والسوريون، والأكراد، يتميّزون اليوم تماماً كما كانوا يوم الفتح العثماني. وقد أسهمت حالتان أساسيتان في هذه النتيجة: الأولى هي حقيقة أن الشعوب الجرمانية تبنت المسيحية بمجرد أن كان لديها بعض الاتصالات الممتدة مع الشعوب اليونانية واللاتينية. فعندما يكون الغازي والمغزوّ من الدين نفسه، أو بالأحرى عندما يتبنّى الغازي دين المغزوّ، فإن النظام التركي المتمثّل في التمييز المطلق على أساس الدين لا يعود ممكناً. والحالة الثانية هي حقيقة أن الغازين نسوا لغتهم الخاصة. كان أحفاد كلوفيس، وألاريك، وجونديبود، وأبوين، ورولون يتحدثون الرومانية بالفعل. لقد كانت هذه الحقيقة في حد ذاتها نتيجة لخصوصية مهمة أخرى وهي أن الفرانكيين والبورغنديين والقوطيين واللومبارديين والنورمانديين كان معهم عدد قليل جداً من النساء من عرقهم. وعلى مدى أجيال عديدة، تزوّج الرؤساء من نساء ألمانيات. ومع ذلك، كانت محظياتهم لاتينيات، وكانت ممرضات أطفالهم لاتينيات، وتزوجت القبيلة بأكملها بنساء لاتينيات. ولهذا السبب، لم يكن للغة الفرانكية واللغة القوطية سوى تاريخ قصير بعد ظهور الفرانكيين والقوطيين في الأراضي الرومانية.

لم يكن الأمر كذلك في إنجلترا، فلا شك أن الغزاة الساكسون جلبوا نساء معهم، فيما هرب السكان السلتيون، وإلى جانب هذا، لم تعد اللغة اللاتينية -وفي الواقع، وربما لم تكن كذلك قط- سائدة في بريطانيا. ربما تحدّث المرء بشكل عام اللغة الفرنسية القديمة في بلاد الغال في القرن الخامس، إلا أن كلوفيس وأتباعه، على أية حال، لم يتخلّوا عن اللغة الجرمانية لصالح اللغة الفرنسية القديمة.

كان لذلك نتيجة مهمة مفادها أنه على الرغم من العنف المتطرّف الذي ميّز أعراف الغزاة الألمان، فإن القالب الذي فرضوه على مرّ القرون أصبح هو قالب الأمة نفسها. أصبحت فرنسا، على نحوٍ شرعيّ، اسم بلد دخلت إليه أقلية غير محسوسة للغاية من الفرانكيين. ومع أول أغنية بطولية من Chansons de geste في القرن العاشر، والتي كانت مرآة مثالية لعصرهم، أصبح جميع سكان فرنسا فرنسيين. إن فكرة الاختلاف في العرق بين سكان فرنسا، والواضحة للغاية في كتابات غريغوري أوف تور(33)، لا يمكن العثور عليها بأي حال من الأحوال بين الكُتّاب والشعراء الفرنسيين بعد هيو كاييه. إن الاختلاف بين النبيل والحقير ممكن على نحو ما، لكنه ليس اختلافًا عرقيًا على الإطلاق. إنه اختلاف في الشجاعة وفي توارث العادات والتربية. لا أحد لديه فكرة أن كل هذا كان يجب أن يرجع أصله إلى الغزو. إن النظام الخاطئ الذي يرجع بموجبه أصل النبيل إلى الامتياز الذي منحه الملك تقديرًا للخدمات المقدّمة للأمة (من قبيل أن كل نبيل في الواقع «مُكرّم»)، إنما ظهر لأول مرة كعقيدة ابتداءً من القرن الثالث عشر. والشيء نفسه حدث فيما بعد مع كل الفتوحات النورماندية. ففي نهاية جيل أو جيلين، لا يعود الغزاة النورمانديون يميّزون أنفسهم عن بقية السكان، وبسبب ذلك، فإن تأثيرهم في هؤلاء السكان لم يكن أقل عمقًا. لقد منحوا الدولة المحتلة نبلاً وعادات عسكرية ووطنية لم تكن لها من قبل.

إن النسيان، بل أود الذهاب أبعد لأقول إن الخطأ التاريخي، هو عامل أساسي في تكوين الأمة، ولهذا السبب غالبًا ما يشكّل تقدّم الدراسات التاريخية تهديدًا للقومية. إن التحقيق التاريخي، في الواقع، يلقي الضوء على أعمال العنف التي حدثت في أصل كل تشكيل سياسي، حتى تلك التي كانت عواقبها أكثر خيرًا من غيرها. فدائمًا ما يتم تأسيس الوحدة بضرب من الوحشية. كان لمُ شمل شمال فرنسا وجنوبها نتيجة حملة من الإرهاب والإبادة استمرّت إلى ما يقرب من قرن من الزمان. وكان ملك فرنسا، إذا كنت أجرو على قول ذلك، هو النموذج المثالي للصانع الديوي الذي كوّن أفضل وحدة وطنية على الإطلاق. ومع ذلك، فإن ملك فرنسا فقد هيئته بعد رؤيته من مسافة قريبة. إن الأمة التي بناها لعنته، واليوم لا يعرف أحد ما يستحقّه، وماذا فعل سوى العقول المثقفة.

ومن خلال هذا التباين فقط، أصبحت القوانين العظيمة لتاريخ أوروبا الغربية قابلة للملاحظة. لقد فشلت العديد من الدول في المشروع العظيم الذي أنجزه ملك فرنسا بشكل مثير للإعجاب -جزئيًا عن طريق الاستبداد، وجزئيًا عن طريق العدالة - لقد ظل المجريون والسلافيون، تحت تاج سانت إتيان، متميزين كما كانوا قبل ثمانمئة عام. وبعيدًا عن صهر

العناصر المتنوعة في نطاقات الإمبراطورية، أبقى آل هابسبورغ هذه العناصر متميَّزة، وغالبًا ما كان بعضهم يعارض الآخر. وفي بوهيميا، بقيت العناصر التشيكية والألمانية متراكبة بعضها فوق بعض دون انصهار تمامًا مثل الزيت والماء في الكأس. كان للسياسة التركية المتمثلة في فصل القوميات على أساس الدين أخطر النتائج، فقد تسببت هذه السياسة في خراب الشرق. خذ مدينة مثل سالونيك أو سмирنا، ستجد هناك ست أو سبع جماعات لكل منها ذكرياتها الخاصة، ولا يوجد شيء مشترك بينها تقريبًا. ومع ذلك، فإن جوهر الأمة يكمن في أن جميع أفرادها لديهم الكثير من القواسم المشتركة، وأنهم، أيضًا، نسوا أشياء كثيرة. لا يعرف أي مواطن فرنسيّ اليوم ما إذا كان بورغونديًا أو آنيًا أو تيفاليًا أو قوطيًا غربيًا. لقد نسي كل مواطن فرنسيّ يوم سان بارتليمي (34) ومذابح القرن الثالث عشر في ميدي. ولا يوجد في فرنسا حتى عشر عائلات يمكنها أن تقدّم دليلًا على أصلها الفرانكي، وحتى هذا الدليل سيكون معيبًا بشكل أساسي بسبب آلاف الزواج غير المعروفة والتي يمكن أن تفسد أي نظام للنسب.

وعلى هذا، فإن الأمة الحديثة هي النتيجة التاريخية لعدد من الحقائق التي تلاقت في الاتجاه نفسه. ففي بعض الأحيان تتحقّق الوحدة من قبل سلالة حاكمة كما كان الحال في فرنسا. وفي أحيان أخرى تكون تعبيرًا عن الإرادة المباشرة للأقاليم كما كان الحال بالنسبة لهولندا وسويسرا وبلجيكا. وأحيانًا تتحقّق بروح عامة تتغلّب على الأهواء الإقطاعية كما في إيطاليا وألمانيا. ولطالما كان هناك سبب عميق يسبق هذه التشكيلات. وفي حالات مشابهة، فإن المبادئ نفسها تكمن في النتائج الأكثر إثارة للدهشة والتي تتأكّد من يوم إلى آخر. وقد شهدنا في حياتنا توحيد إيطاليا بهزائمها، بينما كانت تركيا محطّمة بانتصاراتها. لقد عزّزت كل هزيمة مصالح إيطاليا، فيما كانت تركيا تخسر مع كل انتصار. ذلك أن إيطاليا أمة، في حين أن تركيا، خارج آسيا الصغرى، ليست أمة واحدة. إنه لمن مجد فرنسا أن تعلن، من خلال الثورة الفرنسيّة، أن الأمم توجد من تلقاء نفسها. ويجب ألا نعترض حين يقلدنا الآخرون في هذا. فنحن الفرنسيين من أسسنا مبدأ الانتماء إلى الأمة. لكن ما الأمة على وجه التحديد؟ لماذا هولندا أمة بينما هانوفر ودوقية بارما ليستا كذلك؟ كيف استمرت فرنسا في كونها أمة بمجرد زوال المبدأ الذي أنشأها؟ كيف تكون سويسرا، والتي لديها ثلاث لغات وديانتان وثلاثة أو أربعة أعراق، أمة، بينما توسكانا، على سبيل المثال، المتجانسة للغاية، ليست أمة؟ لماذا النمسا دولة وليست أمة؟ ما هو مبدأ القوميّة الذي يختلف عن العرق؟ هذه هي الأسئلة التي يجب أن يوليها الشخص المفكّر اهتمامه لكي يرتاح عقله. لا يكاد هذا النوع من التفكير يحكم شؤون العالم، إلا أنه يمكن للرجال المتمرسين أن يقدّموا تفسيرًا عقليًا لهذه الأسئلة، كما يمكنهم أن يفكوا التشابك المشوّش الذي تتورّط به العقول السطحية.

إذا كان على المرء أن يساير بعض المنظرين السياسيين، فإن الأمة هي قبل كل شيء سلالة حاكمة تمثل غزواً قديماً، قبل في البداية ثم تُسي من قبل جموع الشعب. ووفقاً لهؤلاء المنظرين الذين أتحدث عنهم، فإن تجمع الأقاليم الذي جرى على يد سلالة حاكمة من خلال الحروب والزواج والمعاهدات، ينتهي بانتهاء هذه السلالة. إنه من الصحيح تماماً أن نقول بأن الجزء الأفضل من الأمم الحديثة كان نتاج تعاقد عائلة من أصول إقطاعية مع الأرض، بحيث شكّلت هذه العائلة الإقطاعية، إلى حد ما، نواة الحكومة المركزية. لم يكن لحدود فرنسا في العام ١٧٨٩ أي شيء طبيعي أو ضروري. إن المنطقة الكبيرة التي أضفتها عائلة كاييه الحاكمة، والتي كانت الحدّ المستقيم من معاهدة فردان، كانت بالكامل استحواداً خاصاً لهذه العائلة. وفي وقت عمليات الضمّ، لم يكن لدى أحد أي فكرة عن الحدود الطبيعية أو حق الأمم أو إرادة الأقاليم. كان اتحاد إنجلترا وإيرلندا وإسكتلندا بالمثل حقيقة سلائية. لقد انتظرت إيطاليا مدة أطول حتى أصبحت أمة، لأنه، من بين العديد من العائلات الحاكمة، لم تكن واحدة منها قد عملت كمرکز موحد قبل قرننا الحالي. ومن الغريب أن جزيرة سردينيا الغامضة التي لا تكاد تكون إيطالية هي التي أخذت اللقب الملكي من خلال [آل سافوي (35)]. وهولندا، الأمة التي خلقت نفسها بموجب قرار بطولي، تعاقدت مع ذلك على زواج حميم مع آل أورانج، وظلت تواجه أخطاراً كبيرة كلما تعرّض هذا الاتحاد للمساومة.

مع ذلك، هل هذا القانون مطلق؟ بلا شك، لا. لم يكن لدى سويسرا والولايات المتحدة سلالات حاكمة في حين أن كليهما تشكلتا كتكتلات من الإضافات المتعاقبة. لن أناقش هذا السؤال لأنه يتعلّق بفرنسا، سيطلب ذلك طريقاً مفتوحاً على المستقبل. دعونا نقول فقط إن هذه المملكة الفرانكية العظيمة كانت وطنية للغاية إلى درجة أنه في اليوم التالي لسقوطها، كانت الأمة قادرة على الاستمرار بدونها. ثم تغيّر كل شيء في القرن الثامن عشر. فبعد قرون من الإذلال، عاد الإنسان إلى روح العصور القديمة فيما يتعلّق بفكرته عن الحقوق وعن نفسه كإنسان. وأصبح لكلمتي «وطن» و«مواطن» معنى مرة أخرى. وهكذا جرى إنجاز أصعب عملية في التاريخ، وذلك مقارنة بما يجري في علم وظائف الأعضاء، حيث تعاد الحياة والهوية إلى الجسم بعد إزالة دماغه وقلبه.

ولذلك يجب على المرء أن يعترف بأن الأمة يمكن أن توجد في غياب مبدأ السلالة الحاكمة - حتى تلك الأمم التي تكوّنت من قبل السلالات الحاكمة يمكن أن تفصل نفسها عن هذه السلالات دون أن تتوقف عن الوجود. يجب عدم الالتزام بالمبدأ القديم الذي يأخذ الأمراء فقط بعين الاعتبار. وبصرف النظر عن حق السلالات الحاكمة، هناك شيء اسمه حق الأمم. ولكن على أي معيار ينبغي أن نبني هذا الحق القومي؟ بأية علامة سنعرفه؟ من أية حقيقة ملموسة يمكننا اشتقاقه؟

١. من العرق، يقول كثيرون بثقة

يعدّ الانقسام المصطنع الذي نتج عن الإقطاع والزواج بين الأمراء والمؤتمرات الدبلوماسية انقسامًا باطلاً ولاغيًا، أما ما يبقى مؤكِّدًا وثابتًا فهو عرق السكان. هذا هو ما يشكّل الحق والشرعية. ووفقًا لهذه النظرية، يحق للعائلة الجرمانية، على سبيل المثال، أن تستعيد أعضائها المتناثرين، حتى لو لم يطلب هؤلاء الأعضاء الانضمام إليها. إن حق «الجرمانية» في إقليم كذا وكذا أقوى من حق سكان الإقليم. وبهذه الطريقة يكون المرء قد خلق نوعًا من الحق الأسمى مشابهًا للحق الإلهي للملوك. ومن أجل هذا، على المرء أن يستبدل الإثنيّات بالأمم. إن هذا خطأ فادح، وهو سيؤدي، إذا ما سيطر، إلى تدمير الحضارة الأوروبية. وبقدر ما يكون حق الأمم عادلاً وشرعيًا، فإن الحق الأسمى للأعراق يكون ضيقًا ومليئًا بالخطر على التقدم الحقيقي.

نعلم أن حقيقة العرق كانت ذات أهمية واقعية جدًّا بين القبائل والمدن القديمة. فقد كانت القبيلة والمدينة القديمة مجرد امتداد للعائلة. وكان جميع المواطنين، في إسبرطة وأثينا، مرتبطين بدرجة أو بأخرى. وكان الأمر نفسه بين بني إسرائيل، ولا يزال بين القبائل العربية. دعونا ننتقل الآن من أثينا وإسبرطة والقبيلة الإسرائيلية إلى الإمبراطورية الرومانية. هناك، سيكون الوضع مختلفًا تمامًا. فقد شكّلت هذه المجموعة الكبيرة من المدن والمحافظات المختلفة تمامًا، والتي تشكّلت في البداية عن طريق العنف ثم احتفظت بروابطها من خلال المصالح المتبادلة، شكّلت ضربة قاسية لفكرة العرق. كانت المسيحية، بطابعها الكوني والمطلق، وفق هذا المعنى أكثر فاعليّة. وجنباً إلى جنب مع الإمبراطورية الرومانية، شكّلت المسيحية تحالفًا وثيقًا. ونتيجة لهذين العاملين اللذين لا يضاهايان، ظل العقل الإثنيّ بعيدًا عن الحكم في الشؤون البشرية لعدة قرون.

كانت الغزوات البربرية، على الرغم من المظاهر، خطوة أخرى في هذا الاتجاه. لا تحتوي الخطوط العريضة المتعرّجة للممالك البربرية على أي شيء إثنيّ، لقد تمّ تحديد هذه الخطوط من خلال قوة الغزاة ونزواتهم. وكان لدى هؤلاء لامبالاة تامّة تجاه عرق السكان الذين يسيطرون عليهم. وقد أنجز شارلمان على طريقته ما سبق أن قامت به روما: إمبراطورية واحدة تتكوّن من أكثر الأعراق تنوعًا. لم يكن لدى واضعي معاهدة فردان، عند رسم الخططين العظيمين بين الشمال والجنوب، أدنى شك في عرق الناس الذين وجدوا أنفسهم في جانب أو آخر من هذين الخططين. كانت الحدود المتغيرة في العصور الوسطى تفتقر أيضًا إلى أي توجه إثنيّ. وإذا كانت السياسة التي اتبعها آل كاييه هي إعادة توحيد أراضي بلاد الغال القديمة، فإن هذا لم يكن تعبيرًا عن أي توجه من جانبهم لضمّ سكان هذه الأماكن إلى إخوانهم في العرق. لم تعد مناطق دوفيني وبريس وبروفانس وفرانش كومبتي تذكر أي أصل مشترك فيما بينها. لقد تلاشى أي وعي غاليّ في القرن الثاني بعد الميلاد، ولا يمكن اليوم التعرف على طابع الشخصية الغالية على نحوٍ استرجاعي إلا باطلاع واسع ونظرة ثاقبة.

ولذلك فإن الاعتبارات الإثنية لم تؤخذ بعين الاعتبار في دستور الأمم الحديثة. إن فرنسا [ذات مرة] أمة سلتية، وإيبيرية، وجرمانية، وألمانيا أمة جرمانية، وسلتية، وسلافية. ولا يوجد بلد كانت فيه الإثنية أكثر إخراجاً كما في إيطاليا. فهنا عبرت مجموعات غالية، وإتروسكانية، وبيلاسجية (36)، ويونانية، وأي عدد من المجموعات الأخرى عبرت منتجةً مزيجاً غير قابل للقياس الكمي. وتقدّم الجزر البريطانية، مجتمعةً، مزيجاً من الدم السلتي والألماني بحيث يصعب تحديد نسبة كل عرق على حدة.

والحقيقة أنه لا توجد أعراق نقيّة. كما أن جعل السياسة تعتمد على التحليل الإثني يعني جعلها تطمئن إلى الوهم. إن أنبل البلدان - إنجلترا وفرنسا وإيطاليا - هي تلك التي يكون الدم فيها مختلطاً. هل ألمانيا استثناء في هذا الصدد؟ هل هي بلاد جرمانية بحتة؟ يا له من وهم! كان جنوب البلاد بأكمله غالباً في يوم من الأيام، كما كانت كل المنطقة الواقعة شرق إليه منطقة سلافية. هل الأجزاء التي تدّعي أنها نقيّة حقاً هي كذلك؟ نتطرق هنا إلى مشكلة ذات أهمية كبرى لتوضيح الأفكار ومنع سوء الفهم. إن المناقشات حول فكرة العرق لا نهاية لها لأن كلمة «العرق» تُفهم بمعنيين مختلفين تماماً من قبل فقهاء اللغة التاريخيين والأنثروبولوجيين الطبيعيين (37). فبالنسبة للأنثروبولوجيين، فإن العرق له المعنى ذاته المستخدم في علم الحيوان، فهو يشير إلى النسب الفعلي وعلاقة الدم. ومع ذلك، فإن دراسة التاريخ واللغات لا تدعم هذه التمييزات. إن تعبيري «جمجمة قصيرة» و«جمجمة طويلة» ليس لهما مكان في التاريخ ولا في فقه اللغة مع أن المجموعة البشرية التي اخترعت اللغات وأساليب الحياة الآرية، عرفت بالفعل وجود بشر ذوي جماجم قصيرة وطويلة. ويمكن قول الشيء نفسه عن المجموعة البدائية التي اخترعت ما يسميه المرء باللغات والمؤسسات السامية. وبعبارة أخرى، فإن الأصول الحيوانية للإنسانية سابقة بشكل كبير على أصول الثقافة والحضارة واللغة. لم يكن للمجموعات البدائية الآرية والسامية والطورانية وحدة فسيولوجية. إن هذه المجموعات هي حقائق تاريخية كان لها وجود في حقبة معينة - دعنا نقول قبل خمسة عشر أو عشرين ألف سنة - في حين أن الأصول الحيوانية للإنسانية تختفي وراء ظلال لا تحصى. إن ما يسميه المرء، من منطلق فسيولوجي وتاريخي، العرق الجرمني هو بلا شك عائلة مميزة بين الأنواع البشرية. لكن هل هي عائلة بالمعنى الأنثروبولوجي؟ بالتأكيد، لا. إن ظهور الخصوبة الجرمانية في التاريخ لم يحدث إلا قبل عدة قرون من ظهور يسوع المسيح. ومن الواضح أن الألمان لم يظهروا إلى سطح الأرض في هذا الوقت. وقبل ذلك، اختلطوا مع السلافيين في كتلة السكيتيين الكبيرة غير الواضحة، ولم يكن لديهم شخصية منفصلة. إن الشخص الإنجليزي هو نوع كبير بين زملائه الآخرين. ومع ذلك، فإن هذا النوع الذي يشير إليه المرء بشكل غير صحيح على أنه العرق الأنجلو سكسوني (38) ليس هو البريتوني في زمن قيصر، ولا الأنجلو ساكسون في زمن هنغست، أو دنماركيو كنوت، أو نورمانديي ويليام الفاتح. إنه نتاج هذا كله. إن الشخص الفرنسي ليس غالباً أو فرانكياً أو بورغندياً. إنه ذلك الرجل العظيم الذي ترك العناصر الأكثر تنوعاً تختمر معاً تحت إشراف ملك فرنسا. ولا يختلف سكان جيرسي أو غيرنسي على الإطلاق في أصولهم عن السكان النورمانديين على

الساحل المجاور. وفي القرن الحادي عشر، لم تلاحظ العين الأكثر حدّةً أدنى فرق بين جانبي القناة. ونظرًا لظروف معينة غير ذات أهمية، لم يأخذ فيليب-أغسطس هذه الجزر مع بقية إقليم النورماندي. وبعد انفصالهما لمدة سبعمئة عام، أصبح الشعبان ليس فقط غرباء بعضهما عن بعض، بل مختلفين تمامًا. ولذلك، فإن العرق كما نفهمه نحن المؤرّخين هو شيء يمكن صنعه وتفكيكه. وتعتبر دراسة العرق أمرًا محوريًا لاكتشاف من كان ذا أهمية في تاريخ البشرية. وليس للعرق أي تطبيق على الإطلاق في السياسة. والحسّ الغريزي الذي أشرف على رسم الخريطة الأوروبية لم يول أي اهتمام بالعرق. وفي الواقع، فإن أهم أمم أوروبا هي تلك التي تكون فيها دماء الشعوب المختلفة مختلطة أكثر ما يكون الاختلاط.

كانت حقيقة العرق، وهي حقيقة كانت مهمة على نحو أصيل، تتضاءل دائمًا من حيث الأهمية. والعرق لا يمثل كل شيء كما هو الحال بين القوارض والقطط، ولا يحق لأحد أن يطوف العالم ليفحص رؤوس الرجال ثم يمسكهم من حلقهم قائلاً: «أنتم من دماننا، أنتم تنتمون إلينا!» وبصرف النظر عن السمات الأنتروبولوجية، فإن هناك العقل والعدالة، والحقيقة، والجمال، وهي أشياء يتساوى فيها الجميع. إن هذه السياسات الإثنية ليست مؤكّدة على الإطلاق؛ أنت تستخدمها اليوم ضد الآخرين، ولكنك ستراها تُستخدم ضدك غدًا. هل يمكن للمرء أن يكون على يقين تام من أن الألمان، الذين رفعوا علم الإثنية عاليًا، لن يشهدوا يومًا ما السلافيين وهم يحللون بدورهم أسماء القرى في ساكسونيا ولوزاس، باحثين في كل ذلك عن آثار ويلتز وأبوتريتز، ويطالبون بشرح المجازر والمصادرات التي ارتكبتها أوثون بحق أجدادهم؟ إن النسيان هو الخيار الأفضل بالنسبة للجميع.

أنا مغرم كثيرًا بالإثنوغرافيا لكونه علمًا معنيًا بمصلحة العرق. ومع ذلك، وبما إنني أرغب في العيش بحرية، فأنا أرغب في ألا يكون لهذه الإثنوغرافيا تطبيق سياسي. إن الأنظمة تتغيّر في الإثنوغرافيا كما هو الحال في جميع الدراسات، كما إن هذا التغيّر، بعد كل شيء، هو شرط أساسي للتقدّم. وبغير هذا، فإن حدود الدول ستكون تابعة لتقلبات المعرفة العلمية، كما ستعتمد الوطنية على أطروحة متناقضة إلى حدّ ما. فقد يأتي المرء ليقول للوطني: «لقد كنت مخطئًا. لقد سفكت دمك من أجل هذه القضية معتقدًا أنك كنت سيلتيا، وهذا غير صحيح، لأنك ألماني». ثم بعد عشر سنوات يكتشف المرء أنه كان، في الحقيقة، سلافياً. ومن أجل تجنّب تزوير العلم، يجب أن نتخلّى عن تبني وجهات النظر حول مثل هذه الأسئلة المطروقة باستفاضة. ليكن الواحد منكم متأكّدًا من أنه إذا طلب المرء من الإثنوغرافيا أن تسهم في الدبلوماسية، فغالبًا ما يكتشف أنها عديمة الجدوى على الإطلاق. لدى الإثنوغرافيا أشياء أفضل للقيام بها. دعونا فقط نطلب الحقيقة منها.

٢. ما قلناه عن العرق يجب أن يقال أيضًا عن اللغة

تدعو اللغة الناس إلى الاتحاد، لكنها لا تفرض ذلك عليهم بالقوة. تتحدّث الولايات المتحدة وإنجلترا اللغة ذاتها، كما هو الحال في أمريكا اللاتينية وإسبانيا، ولكن هذه البلدان لا تشكّل أمة واحدة. وعلى الضدّ من ذلك، فإن سويسرا التي صنّعت بشكل جيد بسبب توافق أجزائها المختلفة، تشتمل على ثلاث أو أربع لغات. إن رغبة سويسرا في الاتحاد على الرغم من تنوع لهجاتها هي حقيقة أكثر أهمية بكثير من التشابه الذي غالبًا ما يتحقّق بالإذلال.

إن الحقيقة المشرّفة عن فرنسا أنها لم تسعَ قطّ إلى تحقيق الوحدة اللغويّة عن طريق الإكراه. ألا يمكن أن يكون للمرء المشاعر والأفكار ذاتها، وأن يحبّ الأشياء ذاتها بلغات مختلفة؟ كنت أتحدّث منذ قليل عن العيوب التي ستنتج عن تأسيس سياسات دولية على الإثنوغرافيا. إن النتيجة لن تكون أقلّ من ذلك لو اعتمدوا على فقه اللغة المقارن. دعونا نترك لهذه الدراسات الشائقة الحرية الكاملة في مناقشاتها ولا نخلطها بأشياء من شأنها أن تزعج هدوءها. تأتي الأهمية السياسيّة التي يوليها المرء للغات من حقيقة أنها تعتبر مؤشرات على العرق. لا شيء يمكن أن يكون أكثر خطأ من ذلك. إن بروسيا التي تتحدث اليوم اللغة الألمانيّة فقط، كانت تتحدث اللغة السلافية منذ عدة قرون. إن البلدان الغالية كانت تتحدث الإنجليزيّة، كما كانت إسبانيا وبلاد الغال تتحدث بعبارات بدائيّة من الألب، وتتحدث مصر العربيّة اليوم، والأمثلة على ذلك لا حصر لها. إن التشابه اللغوي لا يعني، في أصوله، تشابهًا في العرق. خذ، على سبيل المثال، القبائل الآرية القديمة أو القبائل السامية القديمة، فستجد أن عبيدهم كانوا يتحدثون لغة أسياهم، على الرغم من أن العبد كان في كثير من الأحيان من عرق مختلف عن سيّده. دعونا نقولها مرة أخرى: إن تقسيم اللغات الهندو-أوروبيّة والسامية وغيرها من اللغات، وهو التقسيم الذي اخترعه فقه اللغة المقارن بحكمة رائعة، لا يتوافق مع تقسيمات الأنثروبولوجيا. إن اللغات تشكّلات تاريخية لا تنضمّ شيئًا فيما يتعلّق بأولئك الذين يتحدثونها. ولا ينبغي للغات بأي شكل من الأشكال تقييد الحرية الإنسانيّة عندما يتعلّق الأمر بتحديد الأسرة التي يتحد المرء بها في الحياة والموت.

إن لهذا الاهتمام الحصري باللغة كمعيار للأمة مخاطره ومضايقاته، مثله مثل الاهتمام الحصري بالعرق. وعندما يبالغ المرء في أهميتها، فإنه يقيّد نفسه ويحبسها في ثقافة معينة تُفهم على أنها قوميّة. وعندئذٍ يترك المرء الهواء الطلق الذي يتنفسه وسط البشرية من أجل عزل نفسه في جماعة صغيرة مختارة. لا شيء أكثر من هذا يمكن أن يكون أسوأ للعقل، ولا أكثر مدعاة للأسف على الحضارة. يجب ألا نتخلى عن هذا المبدأ الأساسي القائل بأن الإنسان كائن عقلائي وأخلاقي قبل أن يتم تدوينه في هذه اللغة أو تلك، وقبل أن يكون عضوًا في هذا العرق أو ذاك، أو مشاركًا في هذه الثقافة أو تلك. وقبل الثقافة الفرنسيّة والألمانيّة والإيطاليّة كانت هناك ثقافة البشرية. انظروا إلى رجال عصر النهضة العظماء، تجدونهم لم يكونوا فرنسيين ولا إيطاليين ولا ألمانيين. لقد اكتشفوا من دراسة العصور القديمة سرّ التربية الحقيقيّة للروح البشرية، وقدّموا من أجل ذلك أجسادهم وأرواحهم، وكانوا على حقّ في فعل ذلك!

٣. لم يعد الدين يوفر أساسًا كافيًا لتأسيس قومية حديثة

يقدّر الدين، في أصله، وجود المجموعة الاجتماعية. فالمجموعة الاجتماعية كانت امتدادًا للأسرة، كما كانت طقوس الدين هي طقوس الأسرة. إن دين أثينا يتجسّد في عبادة أثينا نفسها، كما في مؤسسيها الأسطوريين، وقوانينها، وعاداتها. وإن هذا الدين لم يكن يتضمّن أي لاهوت اعتقادي. كان هذا الدين، بالمعنى الكامل للكلمة، دين دولة حيث لم يكن يعتبر أثينيًا كل من رفض ممارسة هذا الدين. وكان هذا الدين، في أساسه، تجسيدًا لعبادة الأكروبوليس. إن القسّم على مذبح أغلاور (39) يعني أن يُقسم المرء على الموت من أجل وطنه. وهذا يعادل سحب القرعة في الخدمة العسكرية أو تقديس العَلَم، لأن رفض المشاركة في مثل هذه العبادة يعادل رفض الخدمة العسكرية في مجتمعاتنا الحديثة، وهذا بمثابة إعلان بأن المرء ليس من الأثينيين. ومن ناحية أخرى، فقد كان من الواضح أن مثل هذه العبادة ليس لها معنى لأي شخص لم يكن من أثينا، كما لم يحاول أحد إجبار الأجانب على قبولها (العبيد الأثينيون، على سبيل المثال، لم يمارسوها). والأمر نفسه تكرر في العديد من الجمهوريات الصغيرة خلال العصور الوسطى. لم يكن المرء يعتبر بندقياً صالحًا إذا لم يُقسم باسم القديس مرقس. وبالمثل كذلك، لم يكن المرء أُماليًا صالحًا إذا لم يضع القديس أندرو في مرتبة أعلى من جميع القديسين الآخرين في الفردوس. وفي هذه المجتمعات الصغيرة، كان كل هذا، وهو الذي سينظر إليه لاحقًا على أنه اضطهاد واستبداد، مشروعًا، وكان له عواقب محدودة مثل عادتنا اليوم في تمني ميلاد سعيد أو سنة جديدة سعيدة لرب الأسرة.

وما كان صحيحًا في إسبرطة وأثينا لم يكن ينسحب على الإمبراطورية الرومانية، في الواقع، لم يكن ينسحب حتى على الممالك التي أعقبت غزو الإسكندر. كانت محاولات أنطيوخوس إبيفانس العنيفة لتقديم عبادة جوبيتر الأولمبي، الديانة الرسمية لروما، إلى الشرق خطأ وجريمة وعبثًا حقيقيًا. وهذه الحالة واضحة تمامًا في أيامنا هذه. لم يعد هناك حشود من الناس يؤمنون بطريقة موحدة حيث يؤمن كل واحد بطريقته، ويمارس ما يستطيع كيفما يشاء. لم يعد هناك أي دين للدولة؛ يمكن للمرء أن يكون فرنسيًا أو إنجليزيًا أو ألمانيًا بينما يكون، في الوقت ذاته، كاثوليكيًا، أو بروتستانتيًا، أو يهوديًا أو شخصًا لا يمارس أي دين. لقد أصبح الدين شأنًا فرديًا، ويتعلّق بضمير كل فرد. لم يعد تقسيم الأمم بين الكاثوليك والبروتستانت قائمًا. إن الدين الذي لعب قبل اثنتين وخمسين عامًا دورًا رئيسيًا في إنشاء بلجيكا، لا يزال يحافظ على أهميته في قلب كل فرد، لكنه لا علاقة له تقريبًا بالأسباب التي تحدّد حدود الشعوب المختلفة.

٤. جماعة المصلحة هي بالتأكيد رابطة قوية بين البشر

هل تكفي المصلحة لبناء أمة؟ أنا لا أعتقد ذلك. تحدّد جماعات المصلحة الاتفاقيات التجارية. ومع ذلك، فإن المشاعر تكمن في بناء الأمم. إن الأمة جسد وروح في الوقت ذاته.

وعلى النقيض من ذلك، فإن الاتحاد الجمركي (40) Zollverein ليس وطنًا.

٥. الجغرافيا وما يسمى بالحدود الطبيعية تلعب بالتأكيد دورًا كبيرًا في انقسام الأمم

تعدُّ الجغرافيا أحد العوامل الأساسية في التاريخ. لقد وُزعت الأنهارُ الأعراقُ، وأعاقت الجبال حركة هذه الأعراق. لقد شجَّع العامل الأول الحركات التاريخية العظيمة، بينما عمل العامل الثاني على تثبيطها. لكن هل يمكن للمرء أن يقول، كما يعتقد البعض، إن حدود أمة ما منقوشة على الخريطة، وأن لهذه الأمة الحق في تقرير ما هو ضروري من أجل تقريب أركانها أو من أجل السعي للوصول إلى هذا الجبل أو ذاك النهر؟ لا أعرف عقيدة تعسفية أو كارثية أكثر من هذه، لأنه بذلك، يمكن للمرء أن يبزر كل نوع من أنواع العنف. وبعد كل شيء، هل تشكّل الجبال أو الأنهار حدودًا طبيعية مفترضة؟ لا جدال في أن الجبال تفصل، بينما تعمل الأنهار على التوحيد، إلا أنه ليس كل الجبال تفصل بين الدول. لماذا تعمل بعض السلاسل الجبلية على الفصل دون غيرها؟ من بياريتز إلى تورني، لا يوجد نهر له طابع محدد أكثر من أي نهر آخر. لو أراد التاريخ ذلك، لكانت أنهار لوار، والسين، وميوز، وإلبه، وأودير حدودًا طبيعية تسمح، كما فعل نهر الراين، بالعديد من الانتهاكات للقانون الأساسي الذي هو إرادة البشر. يتحدّث المرء عن أسباب إستراتيجية، ومع ذلك، لا يوجد شيء مطلق على هذا الصعيد. ومن الواضح أنه يجب تقديم العديد من التنازلات عند الضرورة، إلا أن على المرء أن يكون على يقين من أن هذه التنازلات لا تذهب بعيدًا، وإلا سيطالب العالم كله بالضرورة العسكرية بحيث يتحوّل هذا العالم إلى حرب بلا نهاية. لا، ليس للجغرافيا من دور في بناء الأمة أكثر مما كان للعرق. نعم، توفّر الجغرافيا الركيعة، ميدان المعركة والعمل، ولكن الإنسان هو الذي يمنح الحياة لكل هذا. إن الإنسان هو كل شيء في تكوين هذا الشيء المقدّس الذي يسميه المرء شعبًا. لا شيء مادي يفني بالغرض هنا. إن الأمة مبدأ روحي ناتج عن التعقيدات العميقة للتاريخ، إنها رابطة روحية، وليست مجموعة تحددها طبقة الأرض. نرى الآن كل هذه الأشياء التي لا تفي بالغرض لخلق مثل هذا المبدأ الروحي: العرق، اللغة، المصالح، التقارب الديني، الجغرافيا، الضرورات العسكرية. ماذا يمكن أن يكون أكثر من ذلك؟ بالنظر إلى ما قيل بالفعل، فإنني لن أحتج إلى لفت انتباهكم لفترة أطول.

-III-

الأمة روح، ومبدأ روحي

هناك شيئان، وهما في الحقيقة شيء واحد، يشكّلان هذه الروح وهذا المبدأ الروحي. أحدهما يوجد في الماضي، والآخر في الحاضر. الأول هو امتلاك قواسم مشتركة لإرث ثري من الذكريات، فيما الآخر هو القبول الراهن، والرغبة في العيش معًا، والرغبة في مواصلة

الاستثمار في التراث الذي تلقيناه معًا. أيها السادة، إن الإنسان لا يرتجل، فالأمة، مثل الفرد، هي حصيلة ماضٍ طويل من الجهود والتضحيات والتفاني. ومن بين جميع ما يستحق أن يقدس، فإن أسلافنا هم الأكثر شرعية؛ لقد جعلنا أسلافنا على ما نحن عليه. إن الماضي البطولي للناس العظماء والمجد (أعني المجد الحقيقي) هو رأس المال الاجتماعي الذي تقوم عليه الفكرة القوميّة. هذه هي الشروط الأساسيّة لتكون شعبًا: وجود أمجاد مشتركة في الماضي وإرادة لاستمرارها في الحاضر؛ صنع أشياء عظيمة معًا في الماضي وتمنيّ صنعها مرة أخرى في الحاضر والمستقبل. إن المرء يحبّ بقدر ما يتناسب مع التضحيات التي يقدّمها والمتاعب التي يعاني منها. يحبّ المرء المنزل الذي شيّده والذي قضى عمره فيه. إن النشيد الإسبرطي: «نحن ما كنتم عليه، وسنكون ما أنتم عليه» (41) هو، في بساطته، اختصار لكل وطن.

إن ما هو أكثر قيمة بكثير من مكاتب الجمارك والحدود المشتركة التي تتوافق مع الأفكار الإستراتيجية، لهو حقيقة أن الشعب يتقاسم تراثًا من المجد والحسرات في الماضي، وبرنامجًا مشتركًا لتحقيقه في المستقبل، أو حقيقة المعاناة والبهجة والأمل معًا. إن هذا التشارك يمكن أن يفهم على الرغم من اختلافات العرق واللغة. «عانوا معًا» كما قلت منذ قليل، لأن المعاناة المشتركة توحد أكثر مما تفعل البهجة. وفي الواقع، فإن فترات الحداد ذات قيمة أعلى من الانتصارات في الذاكرة الوطنيّة، لأنها تفرض واجبات، وتتطلب جهدًا مشتركًا.

وعلى هذا، فإن الأمة هي تضامن عظيم يتشكّل من الشعور بالتضحيات التي يتم تقديمها وتلك التي لا يزال المرء مستعدًا لتقديمها. تفترض الأمة وجود ماضٍ، ولكنه ماضٍ يتواصل في الحاضر من خلال حقيقة ملموسة: القبول والرغبة المعبرّ عنها بوضوح في مواصلة الحياة المشتركة. إن وجود الأمة (واعذروني على هذا المجاز) هو استفتاء يومي، تمامًا كما أن وجود الفرد هو تأكيد دائم على التزامه بالحياة. نعم، أعلم أن هذا أقل ميتافيزيقية من الحق الإلهي، وأقل وحشية مما يسمى قانون التاريخ. وفي مخطط الأفكار الذي أقدمه لكم، ليس للأمة حق أكبر مما كان للملك حين يقول لإقليم ما: «أنت ملك لي، وأنا آخذك». وبالنسبة لنا، فإن الإقليم هو سكانه، وإذا كان هناك شخص يستحق أن يستشار في هذا الشأن، فهو ساكن هذا الإقليم. لا توجد أبدًا مصلحة حقيقيّة للأمة في ضمّ أو السيطرة على الأراضي التي لا ترغب في الضمّ أو السيطرة عليها. إن إرادة الأمم هي المعيار الشرعي الوحيد، والذي من الضروري العودة إليه باستمرار.

لقد طردنا التجريدات الميتافيزيقية واللاهوتية من السياسة. ماذا يبقى الآن؟ يبقى الإنسان ورغباته واحتياجاته. إن الانفصال وانهيار الأمم على المدى الطويل هما نتيجة لنسق وُضعت فيه هذه الكائنات الحية القديمة تحت رحمة إرادات قليلة الاستنارة في كثير من الأحيان. ومن الواضح، في مثل هذه المسألة، أنه لا ينبغي المبالغة في أي مبدأ. إن حقائق هذا النظام قابلة للتطبيق فقط عندما تؤخذ معًا وبطريقة عامّة جدًا. إن الإرادة

الإنسانية تتغيّر، ولكن ما الذي لا يتغيّر تحت السماء؟ إن الأمم ليست أبدية، فلكل الأمم بداية، وسيكون لها نهاية. ومن المحتمل أن يحلّ اتحاد أوروبي محلّ هذه الأمم. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فهذا ليس قانون القرن الذي نعيش فيه. إن وجود الأمم في الوقت الحاضر أمر جيّد، بل ضروري، لأن وجودها هو ضمان للحرية، الحرية التي كانت ستضيع لو كان للعالم قانون واحد، وسيّد واحد.

تخدم الأمم العمل المشترك للحضارة من خلال تنوع ملكاتها وتعارضها في كثير من الأحيان. فكل منها يضيف نوتة في هذا الحفل الموسيقي العظيم للإنسانية. وهذه أسمى حقيقة مثالية يمكننا تحقيقها. سيكون للأمم نقاط ضعفها وهي معزولة. وكثيراً ما أقول لنفسي إن ما هو خطأ على مستوى الفرد يكون فضيلة على مستوى الأمم، هناك حيث يتغذى الزهو والخيلاء. إن الشخص الغيور جداً، والمشاكس جداً، والمغرور جداً، والذي يسلّ سيفه عند أدنى استفزاز، سيكون أكثر الرجال استعصاءً، إلا أن كل هذا النشاط في التفاصيل يختفي عند أخذ هذه التفاصيل معاً. أيتها الإنسانية البائسة، لقد عانيت كثيراً! ولا تزال المحن تنتظرك! فلو كان بإمكان روح الحكمة فقط أن ترشدك لتحميك من الأخطار التي لا حصر لها، والتي تهدّدك في طريقك!

دعوني ألخص الموضوع، يا سادة. إن الإنسان ليس عبداً لا لعرقه، ولا لغته، ولا لدينه، ولا لمجرى أنهاره أو اتجاه سلاسل جباله. إن التجمّع العظيم للبشر، بعقل سليم وقلب دافئ، يخلق ضميراً أخلاقياً يطلق على نفسه اسم أمة. وطالما أن هذا الضمير الأخلاقي يثبت قوته بالتضحيات التي تتطلّب إخضاع الفرد للصالح العام، فهو مشروع وله الحق في الوجود. وإذا أثرت الشكوك على طول الحدود، فينبغي استشارة السكان المقيمين في المكان موضوع النزاع. فمن المؤكّد أن لدى هؤلاء الحق في التعبير عن آرائهم حول هذه المسألة. إن هذا سيجعل المتعاليين في السياسة يبتسمون، أولئك المعصومين الذين يقضون حياتهم في الخطأ، وأولئك الذين يشعرون، من شدة مبادئهم العليا، بالشفقة على عالما الدنيوي العادي. «استشر السكان، كما تقول! يا لها من سذاجة! هذه الأفكار الفرنسية السيئة المزعومة تستبدل البساطة الطفولية بالدبلوماسية والحرب!». دعونا نصغي، أيها السادة، ونترك نفوذ المتعاليين. دعونا نعرف كيف نستجيب لمثل هذا الازدراء الشديد. فلربما يعود هؤلاء، بعد العديد من التجارب غير المثمرة، إلى حلولنا التجريبية المتواضعة. وفي لحظات معينة، تكون أفضل طريقة ليكون المرء على حق في المستقبل هي أن يعرف كيف يتنازل عن كونه عتيق الطراز وخارج الزمن.

(30) لقد تركت كلمة *patrie* بالفرنسية الأصلية لأنه يبدو لي أن ترجمتها إلى لغة أوروبية أخرى (في الواقع، غير أوروبية) سيكون بمثابة تلطيف لأنواع الارتباط الذي يتضمنه المصطلح، في عدد كبير جداً من البلدان طوال حقبة القومية الديمقراطية الليبرالية. يحمل *patrie* معه مجموعة كاملة من الإشارات المعقدة والمتشابكة إلى قيم الوطن في الجمهورية الكلاسيكية. وبالنسبة لمراقب مثل ماركس، فقد جرى تدمير هذه القيم إلى الأبد

في المهزلة السوداء لعام ١٨٤٨. وبمعنى آخر، وكما تسمح حجج ماركس في برومير الثامن عشر، فإن هذه القيم استمرت في التأثير في قادة الثورات الليبرالية القومية طوال القرن التاسع عشر على الرغم من أنه من الواضح، إذا كان المرء سيقول ذلك بمصطلحات إيطالية، فإن الكافورية معتدلة أكثر من الجناح الراديكالي المازيني أو الغاريبالدي. وقد يكون من الجدير بالذكر في مجال الدراسة أن نلاحظ أن دراسة فوستيل دي كولانج «المدينة القديمة» (١٨٦٤)، وهي دراسة أثرت بعمق في إميل دوركهايم وربما قرأها رينان نفسه، قد حطمت رؤية الجمهورية الكلاسيكية التي كان يستمتع بها رجال مثل روبسبير وسانت جوست.

(31) اكتسبت عقيدة الحدود الطبيعية صيغتها النهائية في سياق الثورة الفرنسية، وما تلا ذلك من تطبيق على دول أوروبية أخرى، مثل ألمانيا أو إيطاليا. كانت هذه العقيدة هي التي غدت الحركات الوحدوية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وغالبًا ما استندت المطالبات الإقليمية إلى تفسير النصوص الكلاسيكية، مثل جرمانيا تاسيتوس أو كوميديا دانتي.

(32) أدى تقسيم فردان (٨٤٣م) إلى إنهاء فترة الحرب الأهلية داخل الإمبراطورية الفرانكية، حيث تحارب أحفاد شارلمان. واثنان من الممالك التي جرى إنشاؤها حديثًا، مملكة تشارلز الأصغر (٨٤٣-٧٧) ومملكة لويس الجرمانى (٨٤٣-٧٦)، تشبهان بعض الشيء، من الناحية الإقليمية، فرنسا الحديثة وألمانيا الحديثة. وعلاوة على ذلك، قيل =

= الكثير عن السمات اللغوية لقسم ولاء ستراسبورغ الذي حلفه لويس وتشارلز لجيوش كل منهما، باللغة الفرنسية القديمة وباللغة الألمانية القديمة العليا على التوالي. وغالبًا ما يُنظر إلى هذا على أنه أول نص بلغة رومانسية (مميّزة عن اللاتينية)، ومن ثم، كأول ظهور رمزي للأمتين الفرنسية (والألمانية).

(33) غريغوري أو تور (٥٣٩-٩٤) كان من الغالو-رومانيين، وأسقف تور من ٥٧٣ حتى ٥٩٤. وكتابه «تاريخ الفرانكيين» هو سرد للحياة في غال زمن المروفينجيين.

(34) قُتل، في مذبحه القديس بارثولوميو في ١٥٧٢، عدة آلاف من الهوغونوت. كان هذا حدثًا له تداعيات هائلة على تاريخ فرنسا بشكل عام، وعلى تطوّر النظرية السياسية بشكل خاص.

(35) يدين آل سافوي بلقبهم الملكي لاستحواذهم على جزيرة سردينيا (١٧٢٠). (الأصل الفرنسي)

(36) في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كان يعتقد أن البيلاسجيين هم السكان الأصليون لإيطاليا.

(37) لقد عرضت هذه النقطة بتوسُّع في محاضرة جرى تحليلها في نشرة الجمعية العلمية الفرنسيَّة في ١٠ مارس ١٨٧٨ وبعنوان: «الخدمات المقدمة إلى العلوم التاريخية عن طريق فقه اللغة». (الأصل الفرنسيّ)

(38) ليست العناصر الجرمانية أكثر أهمية في المملكة المتحدة مما كانت عليه عندما كانت في فرنسا عندما كانت تمتلك الألزاس وامتز. وإذا كانت اللغة الجرمانية قد هيمنت على الجزر البريطانيَّة، فذلك ببساطة لأن اللاتينية لم تحل محل اللغات السلتيَّة بالكامل كما فعلت في بلاد الغال. (الأصل الفرنسيّ)

(39) أغلاور التي ضحت بحياتها لإنقاذ وطنها تمثل الأوروبوليس نفسها. (الأصل الفرنسيّ)

(40) Zollverein هي الكلمة الألمانيَّة للاتحاد الجمركي. يؤكد كل من المشاركين في الثورات البرجوازية والقوميَّة والمعلقين اللاحقين على أهمية العلاقة بين القضية القوميَّة والتجارة الحرة داخل إقليم واحد. ومع ذلك، فإن إريك هوبسباوم ألقى بعض الضوء على قول رينان المأثور في تعليقاته في الصفحات من ١٦٦ إلى ١٦٨ من كتابه «عصر الثورة» (لندن، ١٩٦٢). وأوضح أن طليعة القوميَّة الأوروبيَّة في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر لم تكن من طبقة رجال الأعمال بقدر ما كانت الطبقات المهنية والإدارية والفكرية الدنيا والمتوسطة، أي الطبقات المتعلمة. وعلى مستوى آخر، تعكس ملاحظة رينان صدمته بهزيمة فرنسا على يد بروسيا في الحرب الفرنسيَّة البروسية، والتي يتم التعبير عنها في كل من الكتب الرئيسيَّة والعرضية.

(41) كانت مثل هذه المراثيات جزءًا من الذخيرة المعتادة للقوميَّة في أوائل القرن التاسع عشر كما في أغاني جياكومو ليوباردي «الوطنية».

- ٣ - ما الأمة؟

|| جوزيف ستالين ||

(١٩١٣)

المقدمة والفصلان الأول والثاني من كتاب جوزيف ستالين «الماركسية والمسألة القومية». والكتاب في الأصل مقالة كتبها ستالين في نهاية العام ١٩١٢ وبداية العام ١٩١٣ في فيينا، وظهرت لأول مرة في مجلة Prosveshcheniye (التنوير) في العام ١٩١٣، وتحت عنوان «المسألة القومية والاشتراكية الديمقراطية». وظهرت ككتيب في العام ١٩١٤ تحت عنوان «المسألة القومية والماركسية». والطبعة التي نعتمدها هنا هي التالية:

Joseph Stalin, Marxism and the National and Colonial Question, (Paris: Foreign Languages Press, 2021), pp.1-19

لم تجلب فترة الثورة المضادة في روسيا معها «الرعد والبرق» فحسب، بل جلبت أيضًا خيبة الأمل في الحركة وعدم الإيمان بالقوى المشتركة. وطالما كان الناس يؤمنون بـ«المستقبل المشرق»، فإنهم سيبقون يناضلون جنبًا إلى جنب بغض النظر عن الانتماء إلى أمة معينة -القضايا المشتركة أولاً وقبل كل شيء! لكن عندما تسلّ الشك إلى قلوب الناس، بدأوا بالرحيل، كل واحد إلى خيمته القومية - فليعتمد كل إنسان على نفسه فقط! «المسألة القومية» أولاً وقبل كل شيء!

وفي الوقت ذاته، كان هناك اضطراب عميق في الحياة الاقتصادية للبلاد. ولم يكن العام ١٩٠٥ عبثًا، فقد جرى توجيه ضربة أخرى للناجين من العبودية في الريف. وأدت سلسلة المحاصيل الجيدة التي أعقبت سنوات المجاعة، والازدهار الصناعي الذي أعقب ذلك، إلى تعزيز تقدّم الرأسمالية. إن التمايز الطبقي في الريف، ونمو المدن، وتطور التجارة ووسائل الاتصال، كلها خطوات كبيرة إلى الأمام. وهذا ينطبق بشكل خاص على الأقاليم الحدودية. ولم يكن بإمكانها إلا تسريع عملية التوحيد الاقتصادي لقوميات روسيا. وكان لا بد أن يجري دمج هذه القوميات في الحركة.

كما عمل «النظام الدستوري» الذي تأسس في ذلك الوقت في الاتجاه ذاته الرامي إلى إيقاظ القوميات. إن انتشار الصحف والأدب بشكل عام، وحرية معينة للصحافة والمؤسسات الثقافية، وزيادة عدد المسارح القومية، وما إلى ذلك، كل هذا ساعد بلا شك في تعزيز «المشاعر القومية». وأعطى الدوما، بحملته الانتخابية وجماعاته السياسية، فرصًا جديدة لنشاط أكبر للأمم، ووفّر ساحة جديدة وواسعة للتعبئة. وأثارت موجة

القومية المتشددة أعلاه وسلسلة الإجراءات القمعية التي اتخذتها «السلطات التي» تنتقم هناك على الأقاليم الحدودية من أجل «حبها للحرية»، أثارت موجة من الاستجابة القومية أدناه، والتي اتخذت في بعض الأحيان شكل الشوفينية الفجة. إن انتشار الصهيونية (42) بين اليهود، وزيادة الشوفينية في بولندا، والقومية الإسلامية بين التتار، وانتشار القومية بين الأرمن والجورجيين والأوكرانيين، والتأرجح العام للمحافظين تجاه معاداة السامية - كل هذه حقائق معروفة بشكل عام.

اجتاحت موجة القومية مندفعة إلى الأمام بقوة متزايدة، مهددة بابتلاع جماهير العمال. وكلما تراجع حركة التحرر، دُفعت القومية الأكثر وفرة إلى الإزهار والصعود.

وفي هذا الوقت العصيب، كان أمام الاشتراكية الديمقراطية مهمة كبيرة - مقاومة القومية وحماية الجماهير من «الوباء» العام. ويمكن للاشتراكية الديمقراطية، والاشتراكية الديمقراطية وحدها، أن تضطلع بهذه المهمة من خلال مواجهة القومية بسلاح الأمم المتحدة، ووحد الصراع الطبقي وعدم قابليته للتجزئة. وكلما تقدمت موجة القومية بقوة، كان لا بد أن يعلو صوت دعوة الاشتراكية الديمقراطية للأخوة والوحدة بين البروليتاريين من جميع الانتماءات في روسيا. وفي هذا الصدد، كان الحزم مطلوبًا من الاشتراكيين الديمقراطيين في الأقاليم الحدودية، وهم الذين كانوا على اتصال مباشر بالحركة القومية.

إلا أنه لم يثبت أن كل الاشتراكيين الديمقراطيين متساوون في المهمة، وهذا ينطبق بشكل خاص على الاشتراكيين الديمقراطيين في المناطق الحدودية. بدأ البوند، وهو الذي كان قد ركز في السابق على المهام المشتركة، في إبراز أهدافه الخاصة والقومية البحتة، فقد ذهب إلى المطالبة بإعلان «الاحتفال بالسبت» و«الاعتراف باليديشية» كقضية نضالية في حملته الانتخابية (43). واتبع القوقاز البوند، وقسم واحد من الاشتراكيين الديمقراطيين القوقازيين، مثل بقية الاشتراكيين الديمقراطيين القوقازيين، رفض سابقًا «الاستقلال الثقافي القومي»، إلا أن هذا أصبح الآن مطلبًا فوريًا (44). وهذا دون ذكر مؤتمر المصنفين الذي أعطى موافقته بطريقة دبلوماسية على التذبذبات القومية (45).

إلا أنه يترتب على ذلك أن آراء الاشتراكية-الديمقراطية الروسية حول المسألة القومية ليست واضحة بعد لجميع الاشتراكيين - الديمقراطيين.

ومن الواضح أن هناك حاجة إلى مناقشة جادة وشاملة للمسألة القومية. وينبغي على الاشتراكيين الديمقراطيين الثابتين أن يعملوا بقوة وبلا كلل ضد ضباب القومية، بغض النظر عن أية جهة جاءت.

١. الأمة

ما الأمة؟

الأمة هي في الأساس جماعة، جماعة محدّدة من الناس.

وهذه الجماعة ليست عرقية ولا قبلية. فقد تشكّلت الأمة الإيطالية الحديثة من الرومان والتيوتونيين (الجرمان) والإتروسكيين واليونانيين والعرب وما إلى ذلك. وتشكّلت الأمة الفرنسيّة من بلاد الغال والرومان والبريطانيين والتيوتونيين وما إلى ذلك. وينبغي قول الشيء نفسه عن البريطانيين والألمان وغيرهم، وهم الذين تشكّلوا كأمم من أناس من أعراق وقبائل متنوعة.

وعلى هذا، فإن الأمة ليست عرقية أو قبلية، ولكنها جماعة مؤلّفة تاريخياً من الناس. ومن ناحية أخرى، لا جدال في أنه لا يمكن تسمية الإمبراطوريات العظيمة لقورش والإسكندر بالأمم، على الرغم من أنها تكوّنت تاريخياً، وأنها تشكّلت من قبائل وأعراق مختلفة. لم تكن هذه الإمبراطوريات أمماً، بل تكتلات عارضة وغير محكمة للمجموعات، وهي تكتلات تتفكك أو تنضم معاً وفقاً لانتصارات أو هزائم هذا الفاتح أو ذاك.

ومن ثم، فإن الأمة ليست تكتلاً عارضاً أو سريع الزوال، بل هي جماعة مستقرّة من الناس.

إلا أنه ليست كل جماعة مستقرّة تشكّل أمة. فالنمسا وروسيا جماعتان مستقرتان أيضاً، لكن لا أحد يسميهما أمتين. ما الذي يميز الجماعة القوميّة عن جماعة الدولة؟ والحقيقة، من بين أمور أخرى، أن الجماعة القوميّة لا يمكن تصوّرها بدون لغة مشتركة، في حين أن الدولة لا تحتاج إلى لغة مشتركة. وستكون الأمة التشيكية في النمسا، والبولندية في روسيا مستحيلة إذا لم يكن لكل منهما لغة مشتركة، في حين أن سلامة روسيا والنمسا لا تتأثر بحقيقة وجود عدد من اللغات المختلفة داخل حدودهما. ونحن نشير بالطبع إلى لغات الناس المنطوقة وليس إلى اللغات الحكومية الرسمية.

ومن ثم، فإن اللغة المشتركة هي إحدى السمات المميّزة للأمة.

وهذا، بالطبع، لا يعني أن الأمم المختلفة تتحدّث لغات مختلفة دائماً وفي كل مكان، أو أن كل من يتحدّث لغة واحدة يشكّل بالضرورة أمة واحدة. لغة مشتركة لكل أمة، ولكن ليس بالضرورة لغات مختلفة للأمم مختلفة! لا توجد أمة تتحدّث عدة لغات في وقت واحد، إلا أن هذا لا يعني أنه لا يمكن أن تكون هناك أمتان تتحدّثان لغة واحدة! حيث يتحدّث الإنجليز والأمريكيون لغة واحدة، لكنهم لا يشكّلون أمة واحدة. وينطبق الشيء نفسه على النرويجيين والدنماركيين، والإنجليز والأيرلنديين.

ولكن، لماذا، على سبيل المثال، لا يشكّل الإنجليز والأمريكيون أمة واحدة على الرغم من لغتهم المشتركة؟

أولاً، لأنهم لا يعيشون معاً، بل يعيشون في مناطق مختلفة. وتشكّل الأمة فقط نتيجة اتصال طويل ونظامي، ونتيجة لعيش الناس معاً جيلاً بعد جيل.

إلا أنه لا يمكن للناس العيش معاً لفترات طويلة ما لم يكن لديهم منطقة مشتركة. لقد كان الإنجليز والأمريكيون يسكنون في الأصل المنطقة نفسها، أي إنجلترا، ويشكّلون أمة واحدة. وفي وقت لاحق، هاجر قسم واحد من الإنجليز من إنجلترا إلى منطقة جديدة، أي أمريكا، وهناك في الإقليم الجديد، ومع مرور الوقت، جاءوا لتشكيل الأمة الأمريكية الجديدة. وأدى اختلاف المنطقة إلى تشكيل أمة مختلفة.

وعلى هذا، فإن المنطقة المشتركة هي إحدى السمات المميّزة للأمة.

لكن هذا ليس كل شيء. فالمنطقة المشتركة في حدّ ذاتها لا تخلق أمة. فهذا يتطلب، بالإضافة إلى ذلك، رابطة اقتصادية داخلية لتوحيد الأجزاء المختلفة من الأمة في وحدة واحدة. ولا توجد مثل هذه الرابطة بين إنجلترا وأمريكا، ولذا فهما يشكّلان أمتين مختلفتين. إلا أن الأمريكيين أنفسهم لم يكونوا ليستحقّوا أن يطلق عليهم أمة ما لم تكن الأجزاء المختلفة من أمريكا مرتبطة معاً في كيان اقتصادي واحد جاء كنتيجة لتقسيم العمل فيما بينهم، ولتطور وسائل الاتصال، وما إلى ذلك.

خذ الجورجيين على سبيل المثال. فقد كان الجورجيون قبل الإصلاح يسكنون منطقة مشتركة ويتحدّثون لغة واحدة. ومع هذا، فإنهم لم يشكّلوا أمة واحدة بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنهم، بسبب تقسيمهم إلى عدد من الإمارات المنفصلة، لا يمكنهم المشاركة في حياة اقتصادية مشتركة، بل خاضوا الحرب بعضهم ضد بعض لقرون، ونهبوا بعضهم بعضاً، وحرّض كل منهم الفرس والأتراك ضد الآخر. إن الاتحاد العابر والعرضي للإمارات الذي تمكّن بعض الملوك الناجحين في بعض الأحيان من تحقيقه احتضن في أحسن الأحوال مجالاً إدارياً سطحياً، وتفكّك سريعاً بسبب نزوات الأمراء ولامبالاة الفلاحين. ولا يمكن أن يكون الأمر بخلاف ذلك في جورجيا المفكّكة اقتصادياً... وقد ظهرت جورجيا على الساحة كأمة فقط في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، وذلك عندما سقط نظام القنانة، ونمت الحياة الاقتصادية للبلاد، وتطوّرت وسائل الاتصال، وصعدت الرأسمالية التي أدخلت تقسيم العمل بين مختلف مقاطعات جورجيا، وحطّمت تماماً العزلة الاقتصادية للإمارات، وربطتها معاً في كل واحد.

يجب أن يقال الشيء نفسه عن الأمم الأخرى التي مرّت بمرحلة الإقطاع وتطوّرت إلى الرأسمالية.

وعلى هذا، فإن الحياة الاقتصادية المشتركة، والتماسك الاقتصادي، هي إحدى السمات المميّزة للأمة.

إلا أنه حتى هذا ليس كل شيء. وبصرف النظر عما سبق، يجب على المرء أن يأخذ بعين الاعتبار الطبيعة الروحية المحددة للأشخاص الذين يشكّلون أمة. فالأمم لا تختلف في ظروف حياتها فقط، بل في مزاجها الروحي أيضًا، وهو الذي يتجلّى في خصوصيات الثقافة القومية. وإذا كانت إنجلترا وأمريكا وأيرلندا أمم تتحدث لغة واحدة وتشكّل مع ذلك ثلاث أمم متميزة، فإن ذلك يرجع إلى حدّ كبير إلى التكوين النفسي الخاص الذي طوّرتة هذه الأمم من جيل إلى جيل كنتيجة لظروف الوجود المتباينة.

وبالطبع، فإن التكوين النفسي في حدّ ذاته، أو كما يطلق عليه «الشخصية القومية»، هو شيء غير ملموس بالنسبة للمراقب، ولكن طالما عبّر عن نفسه في ثقافة مميّزة مشتركة بين الأمة، فهو شيء ملموس ولا يمكن تجاهله.

وغني عن القول بأن «الشخصية القومية» ليست شيئًا ثابتًا بصورة نهائية، بل هو شيء يجري تعديله من خلال التغييرات في ظروف الحياة، ولكن نظرًا لوجود هذه الشخصية في كل لحظة، فإنها تترك أثرها في ملامح الأمة.

وعلى هذا، فإن التكوين النفسي المشترك، والذي يتجلّى في ثقافة مشتركة، هو أحد السمات المميّزة للأمة.

لقد استنفدنا الآن السمات المميّزة للأمة.

إن الأمة عبارة عن جماعة من الناس مستقرة تاريخيًا، وتشكّل على أساس وجود لغة مشتركة وإقليم مشترك، وحياة اقتصادية مشتركة، وتكوين نفسي مشترك يتجلّى في ثقافة مشتركة.

وغني عن القول إن الأمة، مثل كل ظاهرة تاريخية، تخضع لقانون التغيّر، وأنها ظاهرة لها تاريخها، وبدايتها، ونهايتها.

ويجب التأكيد على أن أيًا من السمات المذكورة أعلاه لا تكفي لتعريف الأمة إذا أخذت كل سمة على نحو منفصل. وأكثر من هذا، يكفي أن تنقص سمة واحدة من هذه السمات حتى تنتهي الأمة.

ومن الممكن أن نتصوّر أشخاصًا يمتلكون «شخصية قومية» مشتركة، ومع ذلك لا يمكن القول بأنهم يشكّلون أمة واحدة إذا كانوا منفصلين اقتصاديًا، ويسكنون أقاليم مختلفة، ويتحدّثون لغات مختلفة، وما إلى ذلك. إن هؤلاء، على سبيل المثال، هم يهود المرتفعات الروسية والغاليسية والأمريكية والجورجية والقوقازية، الذين، في رأينا، لا يشكّلون أمة واحدة.

ومن الممكن تصوّر أشخاص لديهم منطقة مشتركة، وحياة اقتصادية مشتركة، لكنهم مع ذلك لن يشكّلوا أمة واحدة لأنهم لا يمتلكون لغة مشتركة ولا «شخصية قومية» مشتركة. وهؤلاء، على سبيل المثال، هم الألمان واللاتيفيون في إقليم البلطيق.

وأخيرًا، يتحدّث النرويجيون والدنماركيون لغة واحدة، لكنهم لا يشكّلون أمة واحدة بسبب عدم وجود السمات الأخرى.

و فقط عندما توجد كل هذه السمات معًا يكون لدينا أمة.

قد تبدو «الشخصية القومية» ليست سمة واحدة من بين هذه السمات، بل هي السمة الأساسية الوحيدة للأمة، وأن جميع السمات الأخرى، بالمعنى الصحيح، ليست سوى شروط لتطور الأمة، وليست سمات للأمة. وهذه، على سبيل المثال، هي وجهة النظر التي يتبناها ر. سبرينغر، وبشكل أكثر تحديدًا، هي وجهة نظر أ. باور، وهما المنظران الاشتراكيان-الديمقراطيان المعروفان جيدًا في النمسا، حول المسألة القومية.

دعونا نفحص نظريتهما عن الأمة.

إن الأمة، وفقًا لسبرينغر، هي «اتحاد لأشخاص متشابهين في التفكير، ومتشابهين في الكلام». إنها «جماعة ثقافية من الناس الحديثين الذين لم يعودوا مرتبطين بالأرض» (46).

وعلى هذا، فإن «الاتحاد» بين الناس الذين يتشاركون في التفكير والكلام هو أمة، بغض النظر عن مدى انفصالهم، وبغض النظر عن المكان الذي يعيشون فيه.

يذهب باور إلى أبعد من ذلك.

«ما الأمة؟» يسأل باور، «هل اللغة المشتركة تجعل الناس أمة؟ لكن الإنجليز والأيرلنديين... يتكلمون اللغة نفسها دون أن يكونوا شعبًا واحدًا، فيما اليهود ليس لديهم لغة مشتركة ومع ذلك هم أمة» (47).

ما الأمة إذن؟

«الأمة هي جماعة ذات طابع نسبي» (48).

لكن هل هذا الطابع في هذه الحالة هو الشخصية القومية؟

إن الشخصية القومية هي «مجموع الخصائص التي تميّز شعب من انتماء ما عن شعب من انتماء آخر - ومجموعة الخصائص الجسدية والروحية التي تميّز أمة عن أخرى» (49).

يعرف باور، بالطبع، أن الشخصية القوميّة لا تسقط من السماء، ولذلك يضيف بأن:

«شخصية الناس لا تتحدّد إلا بمصيرهم... والأمة ليست سوى جماعة لها مصير مشترك» يتحدّد بدوره «بالظروف التي ينتج الناس في ظلها وسائل عيشهم، ويوزعون منتجات عملهم» (50).

وعلى هذا، نصل إلى التعريف الأكثر «اكتمالاً»، كما يسميه باور، وهو تعريف الأمة:

«الأمة هي مجموعة من الناس مرتبطون بجماعة ذات شخصية بواسطة مصير مشترك» (51).

ومن ثم، يكون لدينا شخصية قوميّة مشتركة قائمة على مصير مشترك دون أن ترتبط بالضرورة بأرض أو لغة أو حياة اقتصادية مشتركة.

لكن ماذا بقي من الأمة في هذه الحالة؟ ما هو الانتماء المشترك الذي يمكن أن يوجد بين الأشخاص المنفصلين اقتصادياً، والذين يسكنون مناطق مختلفة، ويتحدثون لغات مختلفة من جيل إلى جيل؟

يتحدّث باور عن اليهود كأمة، على الرغم من أنهم «ليس لديهم لغة مشتركة» (52)، ولكن ما هو «المصير المشترك» والتماسك القومي، على سبيل المثال، بين اليهود الجورجيين والداغستانيين والروس والأمريكيين، وهم الذين انفصلوا تمامًا بعضهم عن بعض، ويسكنون مناطق مختلفة، ويتحدّثون لغات مختلفة؟

لا شك في أن اليهود المذكورين أعلاه يعيشون حياتهم الاقتصادية والسياسية بشكل مشترك مع الجورجيين والداغستانيين والروس والأمريكيين على التوالي، ويعيشون في المناخ الثقافي نفسه مثل هؤلاء. وهذا لا بدّ أن يترك أثراً واضحاً في شخصيتهم القوميّة. وإذا كان هناك شيء مشترك بينهم، فهو دينهم وأصلهم المشترك وأثار معينة من الشخصية القوميّة. وكل هذا لا يرقى إليه الشك، لكن كيف يمكن التأكيد بجديّة على أن الطقوس الدينيّة المتحرّجة والآثار النفسيّة الباهتة تؤثّر في «مصير» هؤلاء اليهود بشكل أقوى من البيئة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة الحيّة المحيطة بهم؟ وفقط على أساس هذا الافتراض يمكن الحديث عن اليهود كأمة واحدة على الإطلاق.

ما الذي يميّز أمة باور إذن عن «الروح القوميّة» الصوفية والمكتفية ذاتياً للروحانيين؟

يضع باور حاجزاً لا يمكن عبوره بين «السمة المميّزة» للأمم (الشخصية القوميّة) و«ظروف» حياتها، ويفصل أحدهما عن الآخر. ولكن ما هي الشخصية القوميّة إن لم تكن

انعكاسًا لظروف الحياة، أو تخثرًا لانطباعات مستمدة من البيئة؟ كيف يمكن حصر الأمر في الشخصية القومية وحدها، وعزلها عن الأرض التي نشأت منها؟

وعلاوة على هذا، ما الذي ميّز بالفعل الأمة الإنجليزية عن الأمة الأمريكية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، عندما كانت أمريكا لا تزال تُعرف باسم نيو إنجلاند؟ ليس الشخصية القومية بالطبع، لأن الأمريكيين قد نشأوا في إنجلترا، وجلبوا معهم إلى أمريكا ليس فقط اللغة الإنجليزية، بل الشخصية القومية الإنجليزية كذلك، الأمر الذي يعني بالطبع أنهم لن يخسروا ذلك قريبًا على الرغم من أنهم، وتحت تأثير الظروف الجديدة، سوف يطوّرون شخصيتهم الخاصة. ومع هذا، وعلى الرغم من الشخصية المشتركة إلى حد ما، فقد شكّل الأمريكيون في ذلك الوقت بالفعل أمة متميّزة عن إنجلترا! ومن الواضح أن نيو إنجلاند كأمة اختلفت آنذاك عن إنجلترا كأمة ليس بسبب شخصيتها القومية المحددة، أو ليس بسبب شخصيتها القومية على نحو كبير، بل من خلال بيئتها وظروف حياتها التي كانت متميّزة عن تلك الموجودة في إنجلترا.

ولذلك فمن الواضح أنه لا توجد في الواقع خاصية مميزة واحدة للأمة. ولا يوجد سوى مجموع إجمالي من الخصائص، وهي التي تبرز، على نحو أوضح وعند مقارنة الأمم، خاصية واحدة (شخصية قومية) في بعض الأحيان، وأحيانًا أخرى تبرز خاصية أخرى (لغة)، أو أحيانًا ثلاثة خاصة ثلاثة (منطقة، ظروف اقتصادية). إن الأمة هي مزيج من كل هذه الخصائص مجتمعة.

تحدّد وجهة نظر باور الأمة بشخصيتها القومية، وهي تفصل الأمة عن أرضها وتحولها إلى قوة غير مرئية قائمة بذاتها. والنتيجة ليست أمة حية ونشطة، بل شيئًا صوفيًا وغير ملموس وخارق للطبيعة. ومن أجل هذا، أعيد وأكرّر، أي نوع من الأمة، على سبيل المثال، هي تلك الأمة اليهودية التي تتكوّن من يهود جورجيين وداغستانيين وروس وأمريكيين وغيرهم، بحيث لا يفهم أعضاؤها بعضهم بعضًا (لأنهم يتحدثون لغات مختلفة)، ويعيشون في أجزاء مختلفة من العالم، ولن يرى بعضهم بعضًا، ولن يعملوا معًا أبدًا، سواء في زمن السلم أو في زمن الحرب؟!!

لا، ليس لمثل هذه «الأمم» الورقية تضع الاشتراكية الديمقراطية برنامجها القومي. ويمكنها أن تعتمد ذلك فقط مع الأمم الحقيقية التي تعمل وتتحرك، ومن ثم، تصرّ على أن يحسب لها حساب.

من الواضح أن باور يخلط بين الأمة، وهي مقولة تاريخية، وبين القبيلة، وهي مقولة إثنوغرافية.

ومع هذا، يبدو أن باور نفسه يشعر بضعف موقفه. فبينما يعلن، في بداية كتابه، مؤكّدًا أن اليهود أمة (53)، إذا هو يصحّح نفسه في نهاية الكتاب، ويذكر أن المجتمع الرأسمالي

بشكل عام «يجعل من المستحيل عليهم (اليهود) أن يستمرّوا كأمة» (54)، وذلك من خلال جعلهم يندمجون مع أمم أخرى. والسبب، كما يبدو، هو أن «اليهود ليس لديهم منطقة استيطان مغلقة» (55)، في حين أن التشيك، على سبيل المثال، لديهم مثل هذه المنطقة، ولهذا، ووفقاً لباور، سيبقون كأمة. وباختصار، فإن السبب يكمن في عدم وجود منطقة.

ومن خلال الجدل على هذا النحو، أراد باور إثبات أن العمال اليهود لا يمكنهم المطالبة باستقلال قومي (56)، إلا أنه بهذا يكون قد دحض نظريته عن غير قصد، وهي النظرية التي تنفي أن تكون المنطقة المشتركة إحدى خصائص الأمة.

لكن باور يذهب إلى أبعد من هذا، فقد أعلن في بداية كتابه أن «اليهود ليس لديهم لغة مشتركة، ومع ذلك هم أمة» (57). إلا أنه بالكاد وصل إلى الصفحة ١٣٠ من كتابه حتى قام بتغيير الواجهة، وأعلن بشكل قاطع بأنه «لا شك في أنه لا توجد أمة ممكنة بدون لغة مشتركة» (58).

أراد باور إثبات أن «اللغة هي أهم وسيلة للاتصال البشري» (59)، لكنه في الوقت ذاته أثبت عن غير قصد شيئاً لم يقصد إثباته، أي عدم صحة نظريته الخاصة بالأمم، وهي النظرية التي تنفي أهمية وجود لغة مشتركة.

وعلى هذا، فإن هذه النظرية التي خيبت بخيوط مثالية تدحض نفسها بنفسها.

٢. الحركة القومية

ليست الأمة مجرد مقولة تاريخية فحسب، بل هي مقولة تاريخية تنتمي إلى حقبة محدّدة، وهي حقبة صعود الرأسمالية. إن عملية القضاء على الإقطاع وتطوّر الرأسمالية هي في الوقت ذاته عملية تكوين الناس في الأمم. كان هذا، على سبيل المثال، هو الحال في أوروبا الغربية، فقد تشكّل البريطانيون والفرنسيون والألمان والإيطاليون وغيرهم في أمم في وقت تقدّم الرأسمالية الظافر وانتصارها على الانقسام الإقطاعي.

إلا أن تشكيل الأمم في تلك الحالات يدلّ في الوقت ذاته على تحوّلها إلى دول قومية مستقلة. إن الأمم البريطانية والفرنسية وأمم أخرى هي في الوقت ذاته الدول البريطانية والفرنسية... إلخ. إن أيرلندا التي لم تشارك في هذه العملية لا تغيّر الصورة العامة.

سارت الأمور بشكل مختلف إلى حدّ ما في أوروبا الشرقية. ففي حين تطوّرت الأمم في الغرب لتصبح دولاً، جرى تشكيل دول متعدّدة القوميات في الشرق، وهي دول تتكوّن من عدة قوميات. هذه هي حالة النمسا وهنغاريا وروسيا. وأثبت الألمان، في النمسا، أنهم الأكثر تطوّراً من الناحية السياسية، وأخذوا على عاتقهم توحيد القوميات النمساوية في دولة. وفي هنغاريا، كان المجرّيون -قلب القوميات الهنغارية- هم الأكثر ملاءمة لتنظيم الدولة،

وكانوا هم الذين وحدوا هنغاريا. وفي روسيا، جرى توحيد القوميات على يد الروس العظام الذين كانت تقودهم بيروقراطية عسكرية أرستقراطية قوية ومنظمة تنظيمًا جيدًا وتشكّلت تاريخيًا.

وعلى هذا النحو سارت الأمور في الشرق.

ويمكن أن تجري الأمور على هذا النحو الخاص في تشكيل الدول فقط في المناطق التي لم تقض على الإقطاع بعد، حيث كانت الرأسمالية تتطوّر بشكل ضعيف، وحيث لم تكن القوميات التي دُفعت إلى الخلفية قادرة بعد على توحيد نفسها اقتصاديًا في أمم متكاملة.

لكن الرأسمالية بدأت أيضًا في التطوّر في الدول الشرقية. فالتجارة ووسائل الاتصال آخذة في التطوّر، والمدن الكبيرة بدأت في الظهور، وأصبحت الأمم متماسكة اقتصاديًا. كانت الرأسمالية التي اندلعت في الحياة الهادئة للقوميات التي دُفعت إلى الخلفية تثير هذه القوميات وتحركها من أجل العمل. وقد ساعد تطوّر الصحافة والمسرح ونشاط الرايخسرات (النمسا) والدوما (روسيا) على تقوية «المشاعر القومية». وكان المثقفون الذين بدأوا في الظهور مشبعين بـ«الفكرة القومية»، وكانوا يتصرّفون في الاتجاه ذاته...

إلا أن الأمم التي دُفعت إلى الخلفية واستيقظت الآن على الحياة المستقلة، لم تعد قادرة على تشكيل نفسها في دول قومية مستقلة، فقد واجهوا في طريقهم مقاومة شديدة من قبل سلطة الطبقات الحاكمة في الأمم المهيمنة، وهي الأمم التي كانت قد تولّت منذ زمن بعيد مهمة السيطرة على الدولة. لقد فات الأوان!

وبهذه الطريقة شكّل التشيك والبولنديون أنفسهم كأمم في النمسا، فيما شكّل الكروات والآخرين أنفسهم كأمم في هنغاريا، وشكّل اللاتيفيون والليتوانيون والأوكرانيون والجورجيون والأرمن وغيرهم أنفسهم كأمم في روسيا. وما كان استثناءً في أوروبا الغربية (في حالة أيرلندا) أصبح هو القاعدة في الشرق.

استجابت أيرلندا، في الغرب، لموقعها الاستثنائي بحركة قومية، بينما كانت الأمم المستيقظة، في الشرق، ملزمة بالاستجابة بالطريقة ذاتها.

ومن هنا، نشأت الظروف التي دفعت الأمم الشابة في أوروبا الشرقية إلى طريق الصراع.

لم يبدأ الصراع ويندلج، بالتأكيد، بين الأمم ككل، ولكن بين الطبقات الحاكمة في الأمم المهيمنة وبين تلك القوميات التي دُفعت إلى الخلفية. إن الصراع عادة ما تقوم به البرجوازية الصغيرة الحضرية في الأمة المضطّدة ضد البرجوازية الكبيرة للأمة المهيمنة (التشيك والألمان)، أو من قبل البرجوازية الريفية في الأمة المضطّدة ضد ملاك الأراضي في الأمة المهيمنة (الأوكرانيون في بولندا)، أو من قبل البرجوازية «القومية» بأكملها في

الأمم المضطَّهدة ضد طبقة النبلاء الحاكمة في الأمة المهيمنة (بولندا وليتوانيا وأوكرانيا في روسيا).

تلعب البرجوازية الدور القيادي.

إن المشكلة الرئيسية للبرجوازية الشابّة هي مشكلة السوق. إن هدفها هو بيع بضائعها والخروج منتصرة في المنافسة مع برجوازية قومية مختلفة. ومن هنا تأتي رغبتها في تأمين سوقها «الخاص» بها. إن السوق هي المدرسة الأولى التي تتعلم فيها البرجوازية قوميّتها.

إلا أن الأمور عادة لا تقتصر على السوق، حيث تتدخل البيروقراطية شبه الإقطاعية وشبه البرجوازية في الأمة المهيمنة في الصراع بأساليبها الخاصة عبر «الاعتقال والمنع». إن برجوازية الأمة المهيمنة -سواء كانت كبيرة أو صغيرة- قادرة على التعامل «بسرعة» وبصورة «حازمة» مع منافسيها، ف«القوى» تكون متحدة ويجري وضع سلسلة من الإجراءات التقييدية ضد البرجوازية «الأجنبية»، وهي إجراءات تتحول إلى أعمال قمع. ويمتد الصراع من المجال الاقتصادي إلى المجال السياسي. فتقييد حرية الحركة، وقمع اللغة، وتقييد حق الانتخاب، وإغلاق المدارس، والقيود الدينيّة، وما إلى ذلك، كلها إجراءات مكدّسة على رأس الطرف «المنافس». وبطبيعة الحال، فإن مثل هذه الإجراءات مصمّمة ليس فقط لمصلحة الطبقات البرجوازية في الأمة المهيمنة، بل أيضًا من أجل تعزيز الأهداف الطبقيّة المحدّدة للبيروقراطية الحاكمة، إذا جاز التعبير.

لكن، إذا أخذنا النتائج التي تحققت بعين الاعتبار، فإن هذه الإجراءات غير مهمة تمامًا. وتسير الطبقات البرجوازية والبيروقراطية في هذا الشأن جنبًا إلى جنب، سواء كان ذلك في النمسا، أو هنغاريا أو في روسيا.

من الطبيعي أن تتحرّك برجوازية الأمة المضطَّهدة المقموعة من كل جانب لتنظّم نفسها في حركة، فتراها تناشد «شعبها المحلي»، وتبدأ بالصراخ عن «أرض الآباء»، مدّعية أن قضيتها هي قضية الأمة ككل، وتجنّد لنفسها جيشًا من بين «مواطنيها» من أجل مصلحة... «أرض الآباء». كما أن «الشعب» لا يظل دائمًا غير مستجيب لنداءاتها، فهو يلتفّ حول رايتها؛ إن القمع من الأعلى يؤثّر فيه أيضًا، ويثير استياءه.

وبهذه الطريقة تبدأ الحركة القوميّة.

تتحدّد قوة الحركة القوميّة بالدرجة التي تشارك فيها شرائح الأمة الواسعة، البروليتاريا والفلاحون.

يتوقف احتجاج البروليتاريا على راية القومية البرجوازية، على درجة تطوّر التناقضات الطبقيّة، وعلى الوعي الطبقي ودرجة تنظيم البروليتاريا. وللبروليتاريا الواعية الطبقيّة رايته الخاصة المجربّة، وهي ليست بحاجة إلى الالتفاف حول راية البرجوازية.

وبالنسبة للفلاحين، فإن مشاركتهم في الحركة القوميّة تعتمد بالدرجة الأولى على طبيعة القمع. فإذا كان القمع يؤثّر في «الأرض» كما كان الحال في أيرلندا، فإن جماهير الفلاحين ستلتفّ على الفور حول راية الحركة القوميّة.

ومن ناحية أخرى، فإذا لم يكن هناك، على سبيل المثال، نزعة قوميّة معادية لروسيا في جورجيا، فذلك في المقام الأول يعود إلى أنه لا يوجد ملاك أراضٍ روس ولا برجوازية روسية كبيرة هناك لتمدّ الجماهير بالوقود لمثل هذه القوميّة. هناك قوميّة معادية للأرمن في جورجيا، إلا أن هذا وُجد لأنه لا تزال هناك برجوازية أرمنية كبيرة، وهي البرجوازية التي تدفع، من خلال التغلب على البرجوازية الجورجية الصغيرة التي لا تزال غير متماسكة، هذه الأخيرة لتصبح قوميّة معادية للأرمن.

واعتمادًا على هذه العوامل، تكتسب الحركة القوميّة طابعًا جماهيريًا وتنمو باطراد (كما هو الحال في أيرلندا وغاليسيا)، أو تتحوّل إلى سلسلة من الاصطدامات الصغيرة، وتنحطّ إلى خلافات و«معارك» على اللافتات (كما هو الحال في بعض مدن بوهميا).

وبطبيعة الحال، لا يمكن أن يكون محتوى الحركة القوميّة هو نفسه في كل مكان، فهو يتحدّد بالكامل من خلال المطالب المتنوعة للحركة. وتحمل الحركة في أيرلندا طابعًا زراعيًا، فيما تحمل في بوهميا طابعًا «لغويًا»، وفي مكان ما يكون المطالب هو المساواة المدنية والحرية الدينيّة، وفي مكان آخر يكون المطالب مناصب الأمانة أو مجلسها التشريعيّ الخاص بها. ويكشف تنوع المطالب بشكل غير منتظم عن السمات المتنوعة التي تميّز الأمانة بشكل عام (اللغة، المنطقة... إلخ). ومن الجدير بالملاحظة أننا لا نلتقي أبدًا بمطلب قائم على «الشخصية القوميّة» الذي تبناه باور. وهذا أمر طبيعيّ؛ إن «الشخصية القوميّة» في حدّ ذاتها شيء غير ملموس، وكما أشار ج. ستراسر بشكل صحيح، فإنه «لا يمكن للسياسيّ أن يفعل أي شيء بها» (60).

هذه، بشكل عام، هي أشكال الحركة القوميّة وشخصيتها.

ويتضح مما قيل أن الصراع القوميّ في ظل ظروف الرأسمالية الصاعدة هو صراع الطبقات البرجوازية فيما بينها. وتنجح البرجوازية أحيانًا في جذب البروليتاريا إلى الحركة القوميّة، وعندئذٍ يتخذ الصراع القوميّ من الخارج طابعًا «قوميًا شاملًا»، إلا أن هذا طابع خارجيّ فقط. إن الصراع في جوهره صراع بورجوازي دائمًا، وصراع لصالح البرجوازية وربحها بشكل أساسيّ.

إلا أنه لا يترتب على ذلك بأي حال من الأحوال أنه لا ينبغي للبروليتاريا أن تناضل ضد سياسة القمع القومي.

إن تقييد حرية الحركة، والحرمان من الحقوق، وقمع اللغة، وإغلاق المدارس، وغير ذلك من أشكال الاضطهاد تؤثر في العمال بما لا يقل عن البرجوازية إن لم يكن أكثر. ولا يمكن لمثل هذه الحالة إلا أن تؤدي إلى إعاقة التطور الحر للقوى الفكرية لبروليتاريا الأمم الخاضعة. ولا يمكن الحديث بجدية عن التطور الكامل للقدرات الفكرية للعامل التتاري أو اليهودي إذا لم يُسمح له باستخدام لغته الأم في الاجتماعات والمحاضرات، وإذا أغلقت مدارسها.

إلا أن سياسة الاضطهاد القومي تشكل خطورة على قضية البروليتاريا، أيضًا من ناحية أخرى، فهذا يصرف انتباه طبقات كبيرة عن القضايا الاجتماعية، وقضايا الصراع الطبقي، إلى القضايا القومية، والقضايا «المشتركة» للبروليتاريا والبرجوازية. وهذا يخلق أرضية مواتية للدعاية الكاذبة حول «تناغم المصالح»، ولتمويه المصالح الطبقيّة للبروليتاريا والاستعباد الفكري للعمال.

وهذا يعيق على نحو جاد قضية توحيد العمال من جميع القوميات. فإذا كانت نسبة كبيرة من العمال البولنديين لا يزالون مستعبدين فكريًا من قبل القوميين البرجوازيين، وإذا كانوا لا يزالون يقفون بمعزل عن الحركة العمالية العالمية، فإن السبب الرئيسي هو أن السياسة القديمة المناهضة لبولندا التي تقوم عليها «السلطات» تخلق أرضية صالحة لهذه العبودية، وتعيق تحرر العمال منها.

إلا أن سياسة الاضطهاد لا تتوقف عند هذا الحد. فليس من النادر أن تنتقل من «نظام» القمع إلى «نظام» تحريض الأمم بعضها ضد بعض، إلى «نظام» الإبادة والمذابح. والنظام الأخير غير موجود في كل مكان، ولا هو ممكن دائمًا، إلا أنه حين يكون ممكنًا، فإنه غالبًا ما يتخذ -وفي ظل غياب الحقوق المدنية الأساسية- أبعادًا مروعة، ويهدد بإغراق قضية وحدة العمال بالدم والدموع. وتقدم بلاد القوقاز وجنوب روسيا أمثلة عديدة على ذلك. «فرق تسد» - هذا هو هدف سياسة التحريض. وحيثما تنجح مثل هذه السياسة، فإنها تشكل شرًا هائلًا على البروليتاريا، وعائقًا خطيرًا أمام قضية توحيد العمال من جميع القوميات في الدولة.

يبد أن العمال مهتمون بالاندماج الكامل لجميع زملائهم من العمال في جيش أممي واحد، وذلك من أجل تحررهم السريع والنهائي من العبودية الفكرية للبرجوازية، ومن أجل التطور الكامل والحر للقوى الفكرية لإخوانهم، بغض النظر عن الأمة التي قد ينتمون إليها.

ولهذا يناضل العمال، وسيواصلون محاربة سياسة القهر القومي بكافة أشكاله، من أبسطها إلى أشدها قسوة، وكذلك سياسة تحريض الأمم بعضها ضد بعض بكل أشكالها.

ولهذا تعلن الاشتراكية الديمقراطية في جميع البلدان حق الأمم في تقرير المصير.

يعني حق تقرير المصير أن الأمة وحدها هي التي لها الحق في تقرير مصيرها، ولا يحق لأحد التدخل بالقوة في حياة الأمة، وتدمير مدارسها ومؤسساتها الأخرى، وانتهاك عاداتها وتقاليدها، وقمع لغتها، وتقليص حقوقها.

وهذا، بالطبع، لا يعني أن الاشتراكية الديمقراطية ستدعم كل تقليد ومؤسسة للأمة. ففي نضالها ضد إكراه أية أمة، فإنها ستؤيد فقط حق الأمة نفسها في تقرير مصيرها، وستحرض، في الوقت ذاته، ضد التقاليد والمؤسسات الضارة بتلك الأمة من أجل تمكين الطبقات الكادحة من الأمة من تحرير نفسها من هذه التقاليد والمؤسسات.

ويعني حق تقرير المصير أن الأمة قد ترتب حياتها بالطريقة التي تريدها. فلها الحق في ترتيب حياتها على أساس الاستقلالية، ولها الحق في الدخول في علاقات اتحادية مع أمم أخرى، ولها الحق في الانفصال الكامل. إن الأمم ذات سيادة، ولجميع الأمم حقوق متساوية.

هذا، بالطبع، لا يعني أن الاشتراكية الديمقراطية ستدعم كل مطلب للأمة. للأمة الحق حتى في العودة إلى النظام القديم للأشياء، لكن هذا لا يعني أن الاشتراكية الديمقراطية سوف تؤيد مثل هذا القرار إذا جرى اتخاذه من قبل مؤسسة ما في أمة معينة. إن التزامات الاشتراكية الديمقراطية التي تدافع عن مصالح البروليتاريا، وحقوق الأمة التي تتكوّن من طبقات مختلفة، هما شيئان مختلفان.

وفي النضال من أجل حق الأمم في تقرير المصير، تهدف الاشتراكية الديمقراطية إلى وضع حدّ لسياسة القمع القومي، وجعلها مستحيلة، ومن ثم، تهدف إلى إزالة أسباب النزاع بين الأمم، واتخاذ موقف من هذا الفتنة، وتقليصها إلى أدنى حد.

وهذا ما يميز بشكل أساسي سياسة طبقة البروليتاريا الواعية عن سياسة البرجوازية التي تحاول تأجيج الصراع القومي، وإطالة أمد الحركة القومية وشحذها.

وهذا هو السبب في أن طبقة البروليتاريا الواعية لا يمكنها أن تتجمّع تحت علم البرجوازية «القومي».

وهذا هو السبب في أن ما يسمى بالسياسة «القومية التطورية» التي دعا إليها باور لا يمكن أن تصبح سياسة البروليتاريا. إن محاولة باور لربط سياسته «القومية التطورية» بسياسة «الطبقة العاملة الحديثة»⁽⁶¹⁾ هي محاولة لتكليف الصراع الطبقي للعمال ليتناسب مع صراع الأمم.

إن مصير الحركة القوميّة التي هي في الأساس حركة برجوازية مرتبط بشكل طبيعيّ بمصير البرجوازية. إن الاختفاء النهائي للحركة القوميّة ممكن فقط بسقوط البرجوازية. وفقط في ظل حكم الاشتراكية يمكن أن يتحقّق السلام بالكامل. إلا أنه حتى في إطار الرأسمالية، يكون من الممكن تقليص الصراع القوميّ إلى أدنى حد، واقتلعه من جذوره، وجعله غير ضارّ بالبروليتاريا قدر الإمكان. وهذا ما تؤكده، على سبيل المثال، حالة سويسرا وأمريكا. إن هذا يتطلّب أن يصبح البلد ديمقراطيّاً، وأن تُمنح الأمم فرصة التنمية الحرة.

(42) الصهيونية تيار قوميّ رجعي للبرجوازية اليهودية، كان له أتباع من المثقّفين والقطاعات الأكثر تخلفاً من العمّال اليهود. سعى الصهاينة إلى عزل جماهير الطبقة العاملة اليهودية عن الصراع العام للبروليتاريا. والمنظمات الصهيونية اليوم هي عبارة عن وكلاء للإمبرياليين الأمريكيين في مكائدهم الموجهة ضد الاتحاد السوفيتي والديمقراطيات الشعبية والحركة الثورية في البلدان الرأسمالية والاستعمارية.

(43) انظر: «تقرير المؤتمر التاسع للبوند».

(44) انظر: «إعلان مؤتمر أغسطس».

(45) انظر: المرجع نفسه.

(46) انظر: ر. سبرينغر، المشكلة القوميّة، دار نشر المصلحة العامة، ١٩٠٩، ص ٤٣.

(47) انظر: أ. باور، المسألة القوميّة والديمقراطية الاشتراكية، دار صرب للنشر، ١٩١٩، ص ١-٢.

(48) المرجع نفسه، ص ٦.

(49) المرجع نفسه، ص ٢.

(50) المرجع نفسه، ص ٢٤-٢٥.

(51) المرجع نفسه، ص ١٣٩.

(52) المرجع نفسه، ص ٢.

(53) المرجع نفسه، ص ٢.

(54) المرجع نفسه، ص ٣٨٩.

(55) المرجع نفسه، ص ٣٨٨.

(56) المرجع نفسه، ص ٣٩٦.

(57) المرجع نفسه، ص ٢.

(58) المرجع نفسه، ص ١٣٠.

(59) المرجع نفسه.

(60) انظر كتابه «العامل والأمة»، ١٩١٢، ص ٣٣.

(61) انظر: كتاب باور، ص ١٦٦.

٤ - الأمة اختراع أوروبا الأكثر جموحًا وخطرًا

|| رابندرانات طاغور ||

(١٩١٨)

الفصل الأول من كتاب «القومية» لطاغور:

Rabindranath Tagore, Nationalism, (London: Macmillan and Co., 1918),
pp. 3-46.

وعنوان هذا الفصل من وضعنا. ولأن هذا الفصل طويل ويتشعب فيه طاغور إلى قضايا عديدة وبأسلوب أدبي إنشائي مكثز بالمجازات، فقد ارتأينا أن نقوم بترجمة الأجزاء الخاصة بالأمة حتى تتضح وجهة نظر طاغور حول مفهوم الأمة التي يعتبرها وحشًا خطرًا، وأكثر اختراعات أوروبا والغرب الحديث جموحًا.

يتشكّل تاريخ الإنسان وفقًا للصعوبات التي يواجهها. فقد قدّمت لنا هذه الصعوبات المشكلات وطالبتنا بالحلول، وكانت عقوبة عدم الوفاء بهذه الحلول هي الموت أو الإهانة.

واختلفت هذه الصعوبات باختلاف شعوب الأرض، ويمكن تمييزنا في طريقة التغلب عليها.

كان على السكيثيين في الفترة المبكرة من التاريخ الآسيوي أن يناضلوا ضد ندرة مواردهم الطبيعية. وكان الحل الأسهل الذي يمكن أن يخطر بالهم هو تنظيم كل سكانهم، رجالًا ونساءً وأطفالًا، في مجموعات من اللصوص، ولم يكن هؤلاء يقاومون أولئك الذين انخرطوا بشكل رئيسي في العمل البناء من التعاون الاجتماعي.

ولحسن الحظ، فإن الطريق الأسهل للإنسان ليس هو الطريق الأصدق. فلو لم تكن طبيعته معقّدة كما هي، ولو كانت بسيطة مثل مجموعة الذئب الجائعة، لكانت جحافل اللصوص، عندئذٍ وبحلول هذا الوقت، قد اجتاحت الأرض بأكملها. إلا أن على الإنسان، عندما يواجه الصعوبات، أن يعترف بأنه إنسان، وبأن لديه مسؤولياته تجاه القدرات العليا في طبيعته، وذلك من خلال تجاهل ما قد يحققه من نجاح فوري، لكنه سيصبح فخرًا يؤدي به إلى الموت. فما كان عقبات أمام المخلوقات الدنيا يصبح فرصًا لحياة أعلى للإنسان.

لقد حظيت الهند بمشكلاتها منذ بداية التاريخ - إنها مشكلة العرق. إن الأعراق المختلفة إثنولوجيًا في هذا البلد على اتصال وثيق بعضها ببعض. وهذه الحقيقة كانت ولا تزال هي

الحقيقة الأهم في تاريخنا. وهذه مهمتنا التي تفرض علينا مواجهتها وإثبات إنسانيتنا من خلال التعامل معها بكامل الحقيقة. وحتى نفي بمهمتنا، سنُحرم من جميع الفوائد الأخرى.

هناك شعوب أخرى في العالم يتعيّن عليها التغلّب على العقبات في محيطها الطبيعيّ، أو تهديد جيرانها الأقوياء. وقد نطّم هؤلاء سلطتهم حتى لا يتحرّروا بشكل معقول من استبداد الطبيعة والجيران البشريين فحسب، بل ليجترؤوا فائضاً منها في أيديهم لتوظيفه ضد الآخرين. إلا أن الوضع في الهند مختلف، فنظراً لكون الصعوبات التي نواجهها داخلية، فقد كان تاريخنا هو تاريخ التكيّف الاجتماعيّ المستمرّ، وليس تاريخ السلطة المنظّمة من أجل الدفاع والعدوان.

لا الغموض عديم اللون للكوزموبوليتانية، ولا الوثنية الشرسة لعبادة الأمة، هي هدف التاريخ البشري. كانت الهند تحاول إنجاز مهمتها من خلال التنظيم الاجتماعيّ للاختلافات من ناحية، والاعتراف الروحيّ بالوحدة من ناحية أخرى. لقد ارتكبت الهند أخطاء جسيمة في إقامة الجدران الفاصلة بشكل صارم للغاية بين الأعراق، وفي إدامة التصنيفات الناتجة عن الدونية. وغالباً ما شلّت عقول أطفالها، وضيقت حياتهم لتلائم أشكالها الاجتماعية، إلا أنه، وعلى مدى قرون طويلة، أجريت تجارب جديدة، كما أدخلت تعديلات على ذلك.

كانت مهمة الهند تشبه مهمة مضيئة كان عليها توفير الإقامة المناسبة للعديد من الضيوف الذين تختلف عاداتهم ومتطلّبات بعضهم عن بعض. وتؤدي هذه الحالة إلى ظهور تعقيدات لا حصر لها ولا يعتمد حلها على اللباقة فحسب، بل على التعاطف والإدراك الحقيقيّ لوحدة الإنسان. ونجحت الهند، باتجاه هذا الإدراك، منذ وقت مبكر من زمن الأوبنشاد حتى اللحظة الراهنة، فهناك سلسلة من المعلمين الروحيّين العظماء الذين كان هدفهم الاستخفاف بكل اختلافات الإنسان من خلال فيض وعينا بالإله. وفي الواقع، لم يكن تاريخنا هو صعود الممالك وسقوطها، ولا الصراعات من أجل السيادة السياسيّة. لقد جرى احتقار سجلات هذه الأيام في بلادنا ونسيانها، لأنها لا تمثّل بأي حال من الأحوال التاريخ الحقيقيّ لشعبنا. إن تاريخنا هو تاريخ حياتنا الاجتماعية وبلوغ المُثل الروحيّة.

إلا أننا نشعر أن مهمتنا لم تنته بعد. فقد اجتاحت الفيضانات العالمية بلادنا، وجرى إدخال عناصر جديدة، وتنتظرنا تعديلات أوسع نطاقاً.

ونحن نشعر بهذا أكثر لأنّ تعاليم الغرب ومثاله يتعارضان تماماً مع ما نعتقد أنه المهمة المعطاة التي على الهند أن تنجزها. وتقوم الماكنة القوميّة للتجارة والسياسة، في الغرب، بإنتاج رزم إنسانيّة مضغوطة بدقة لها قيمتها الاستعمالية والسوقية المرتفعة. إلا أنها مقيّدة بأطواق حديدية، وموسومة ومفصولة بعناية علمية ودقة. ومن الواضح أن الإله خلق الإنسان ليكون إنساناً، لكنّ هذا المنتج الحديث ذا اللمسات النهائية المتقنة الرائعة إنما

يفتح شهية التصنيع العملاق، بحيث يجد الخالق نفسه صعوبة في التعرف عليه كشيء ذي روح ومخلوق على صورته الإلهية.

لكني أتوقّع، وما كنت على وشك قوله هو هذا: خذها بأية روح تحبّها، ها هي الهند التي حاولت، منذ حوالي خمسين قرناً على الأقل، أن تعيش بسلام وأن تفكّر بعمق، ها هي الهند الخالية من كل سياسة، الهند الخالية من الأمم، الهند التي كان طموحها الوحيد معرفة هذا العالم كروح، وأن تعيش هنا كل لحظة من حياتها بوداعة روح الافتتان، وبالوعي السعيد بعلاقة أبدية وشخصية معها. لقد انفجرت أمة الغرب على هذا الجزء البعيد من البشرية، الجزء الطفولي في أسلوبه، المتسلح بحكمة القدماء.

ظلت الهند في تاريخها السابق بمعزل عن جميع المعارك والمؤامرات والخداع، لأن بيوتها وحقولها ومعابدها ومدارسها حيث عاش معلموها وطلابها معاً في جو من البساطة والتفاني ورغبة التعلم، وقرينتها ذاتية الحكم بقوانينها البسيطة وإدارتها السلمية - كل هذه الأشياء تنتمي حقاً إلى الهند. لكن عروشها لم تكن موضع اهتمامها. فقد مرّت العروش فوق رأسها مثل السحب، مشوبة بالروعة الأرجوانية مرة، ومشوبة بالسواد مع تهديد بالرعد مرة أخرى. وغالباً ما جلبت هذه العروش الخراب في أعقابها، لكنها كانت مثل كوارث الطبيعة التي سرعان ما تُنسى آثارها.

إلا أن الأمر هذه المرة كان مختلفاً. لم يكن الأمر مجرد انجراف على سطح حياتها - انجراف سلاح الفرسان وجنود المشاة، وأفيال مزركشة غنية، وخيام ومظلات بيضاء، وسلاسل من الإبل الصبورة التي تنوء بأحمال الملوك، وفرق الطبول والمزامير، وقباب رخامية من المساجد والقصور والأضرحة، مثل فقاعات نبيذ البذخ ذات الرغوة، مثل قصص الغدر والتفاني المخلص، وقصص تغيّرات المصائر، ومفاجآت القدر الدرامية. كانت أمة الغرب، هذه المرة، تقود مجسّات الآلات إلى أعماق الأرض.

ولهذا أقول لكم بأننا مدعوون كشهود للإدلاء بشهادتنا على ما كانت عليه أمتنا للإنسانية. لقد عرفنا جحافل المغول والباثانيين الذين غزوا الهند، لكننا عرفناهم كأعراق بشرية، بدياناتهم وعاداتهم الخاصة، يحبّون ويكرهون، لم نكن نعرفهم أبداً كأمة. لقد أحببناهم وكرهناهم بحسب المناسبات، وقاتلنا من أجلهم وضحدهم، وتحدّثنا معهم بلغة كانت لغتهم ولغتنا كذلك، ووجّهنا مصير الإمبراطورية التي كان لنا نصيبنا الفعّال فيها. لكن هذه المرة كان علينا أن نتعامل، ليس مع الملوك، وليس مع الأعراق البشرية، بل مع الأمة، نحن الذين لم نكن أمة.

دعونا الآن نجيب من خلال تجربتنا الخاصة عن السؤال: ما هذه الأمة؟

الأمة، بمعنى الاتحاد السياسي والاقتصادي للشعب، هي ذلك الجانب الذي يفترضه كل السكان عندما يجري تنظيمهم لغرض ميكانيكي. ليس للمجتمع على هذا النحو غرض أبعد

من هذا. إن الأمة غاية في حد ذاتها، وهي تعبير عفوي عن الإنسان ككائن اجتماعي، وهي تنظيم طبيعي للعلاقات الإنسانية حتى يتمكن البشر من تطوير مثل الحياة بالتعاون بعضهم مع بعض. وللأمة كذلك جانب سياسي، إلا أن هذا يكون لغرض خاص فقط، وهو الحفاظ على الذات، وهو مجرد جانب من جوانب السلطة لا المثل الإنسانية. وفي الأيام الأولى كان للسلطة مكانتها المنفصلة في المجتمع، وكانت مقصورة على المهنيين أصحاب الاختصاص، إلا أن هذه السلطة تبدأ في النمو، وتجلب حصادًا من الثروة، وذلك بمساعدة العلم وإتقان التنظيم، وعندئذ تتخطى حدودها بسرعة مذهلة. ومن ثم، فهي تدفع كل المجتمعات المجاورة لها بجشع الرخاء المادي، وما يترتب على ذلك من الغيرة المتبادلة، والخوف المتبادل من نمو القوة. ويحين الوقت الذي لا يمكن التوقف عنده، لأن المنافسة تزداد حماسًا، والتنظيم يتسع، والأناية تحقق التفوق. إن المتاجرة بجشع الإنسان وخوفه تشغل حيزًا أكبر وأكبر في المجتمع، وهي تصبح أخيرًا قوته الحاكمة.

وعندما يصبح هذا التنظيم للسياسة والتجارة، واسمه الآخر الأمة، قويًا للغاية على حساب وئام الحياة الاجتماعية العليا، فإن هذا سيكون يوم شر على البشرية. وعندما يصبح الأب مقامرًا، وتأخذ التزاماته تجاه أسرته المكانة الثانوية في ذهنه، فإنه لا يعود إنسانًا، بل يصبح كائنًا آليًا تقوده سلطة الجشع. وعندئذ يمكنه أن يفعل أشياء يخجل من القيام بها في حالته العقلية العادية. إنه الأمر نفسه مع المجتمع، فعندما يسمح المجتمع لنفسه بأن يتحوّل إلى تنظيم كامل للسلطة، فعندئذ لن يبقى سوى عدد قليل من الجرائم التي لا يستطيع ارتكابها، لأن النجاح هو هدف الآلة ومبررها، بينما الخير فقط هو غاية الإنسان وهدفه. وعندما يبلغ محرّك هذا التنظيم حجمه الهائل، ويجري تحويل الميكانيكيين إلى أجزاء من الآلة، فعندئذ يجري التخلص من الإنسان الشخصي ليصبح شبحًا، ويصبح كل شيء ثورة في السياسة التي تنفذها الأجزاء البشرية من الآلة، دون وخز من شعور الشفقة أو المسؤولية الأخلاقية. قد يحدث أن تحاول الطبيعة الأخلاقية للإنسان، حتى من خلال هذا الجهاز، تأكيد نفسها، إلا أن سلسلة الحبال والجدب بأكملها تصرخ وتئن، وتصبح قوى قلب الإنسان متورّطة بقوى الإنسان الآلي. ويمكن للهدف الأخلاقي أن ينقل نفسه، بصعوبة، إلى شكل معذب من العاقبة.

هذا الكائن المجرد، الأمة، يحكم الهند. لقد رأينا في بلدنا بعض العلامات التجارية للأطعمة المعلّبة التي جرى الإعلان عنها على أنها مصنوعة بالكامل ومعبأة دون أن تلمسها يد. وينطبق هذا الوصف على حكم الهند الذي لم تلمسه يد الإنسان قدر الإمكان. ولا يحتاج الحكام إلى معرفة لغتنا، ولا يحتاجون إلى التواصل معنا إلا كموظفين رسميين، ويمكنهم أن يساعدوا أو يعرقلوا تطلعاتنا من مسافة الازدراء، ويمكنهم أن يقودونا إلى مسار معيّن من السياسة، ثم يسحبونا مرة أخرى من خلال التلاعب بالروتين البيروقراطي. تحتاج صحف إنجلترا التي تسجّل حوادث شوارع لندن في أعمدتها بشيء من الحشمة والشفقة، تحتاج فقط إلى أن تلتفت أدنى التفتات إلى الكوارث التي تحدث في الهند على مساحات من الأرض أكبر من الجزر البريطانية في بعض الأحيان.

ومع هذا، فأنا لم أحضر إلى هنا لمناقشة هذه المسألة لأنها تؤثر في بلدي، بل لأنها تؤثر في مستقبل البشرية جمعاء. إنها ليست مسألة تخص الحكومة البريطانية، بل مسألة حكومة الأمة، الأمة التي هي المصلحة الذاتية المنظمة لشعب بأسره، حيث تكون أقل إنسانية وأقل روحانية. إن تجربتنا الحميمة الوحيدة للأمة هي مع الأمة البريطانية، وبقدر ما تمضي الحكومة بواسطة الأمة، يكون هناك أسباب للاعتقاد بأنها واحدة من أفضل التجارب. ثم علينا، مرة أخرى، أن نعتبر الغرب ضرورياً للشرق. ونحن مكملون لبعضنا بسبب نظرتنا المختلفة للحياة والتي أعطتنا جوانب مختلفة من الحقيقة. وعلى هذا، فإذا كان صحيحاً أن روح الغرب قد أتت على حقولنا على هيئة عاصفة، فإنها مع ذلك تنثر بذوراً حيّة خالدة. وعندما نكون في الهند قادرين على استيعاب ما هو دائم في الحضارة الغربية في حياتنا، فسنكون في وضع يسمح لنا بإحداث مصالحة بين هذين العالمين العظيمين، وستنتهي، بعد ذلك، الهيمنة أحادية الجانب التي تثير الحنق. وعلاوة على هذا، فإن علينا أن ندرك أن تاريخ الهند لا ينتمي إلى عرق معين، بل إلى عملية خلق أسهمت فيها أعراق مختلفة من العالم: الدرافيديون والآريون وقدماء الإغريق والفرس ومسلمو الغرب وأولئك الذين في آسيا الوسطى. والآن، وأخيراً، جاء دور الإنجليز ليصبحوا صادقين مع هذا التاريخ، ويجلبوا له إجلال حياتهم، وليس لدينا الحق ولا القوة لاستبعاد هذا الشعب من بناء مصير الهند. ولهذا، فإن ما أقوله عن الأمة يتعلّق بتاريخ الإنسان أكثر من ارتباطه بتاريخ الهند بشكل خاص.

لقد وصل هذا التاريخ إلى مرحلة يفسح فيها الإنسان الأخلاقي، الإنسان الكامل، المجال أكثر فأكثر، وتقريباً دون أن يعرف ذلك، أمام الإنسان السياسي والتجاري، الإنسان ذي الهدف المحدود. تفترض هذه العملية المدعومة بالتقدّم الرائع في العلم درجة وقوة هائلتين، ما يتسبّب في اضطراب التوازن الأخلاقي للإنسان، ويحجب جانبه الإنساني تحت ظل التنظيم الخالي من الروح. لقد شعرنا بقبضة هذا التنظيم الحديدية في جذور حياتنا، ومن أجل الإنسانية يجب أن نقف ونحذر الجميع بأن هذه القومية هي وباء قاس من الشرّ يجتاح العالم البشري في العصر الراهن، ويأكل في حيويته الأخلاقية.

لديّ حبّ عميق واحترام كبير للعرق البريطاني ككائنات بشرية. فقد أنتج هذا العرق أناساً عظماء القلب، ومفكرين بأفكار عظيمة، وقائمين بأعمال عظيمة. وقاد هذا إلى ظهور أدب عظيم. أعلم أن هؤلاء الناس يحبّون العدل والحرية ويكرهون الأكاذيب، وأنهم نقيون في أذهانهم، وصريحون في آدابهم، وصادقون في صداقاتهم، وأمينون وموثقون في سلوكهم. لقد أثارت التجربة الشخصية التي مررت بها مع رجال أدبهم إعجابي ليس فقط لقوتهم في التفكير أو التعبير، بل لإنسانيتهم الشجاعة. لقد شعرنا بعظمة هذا الشعب على نحو حقيقي كما نشعر بالشمس. أما الأمة فهي بالنسبة لنا ضباب كثيف ذو طبيعة خانقة يغطي الشمس نفسها.

إن حكومة الأمة هذه ليست بريطانية ولا أي شيء آخر، فهي علم تطبيقي، ومن ثم، متشابه إلى حد ما في مبادئه أينما جرى تطبيقه. إنها مثل مكبس هيدروليكي، يكون ضغطه غير شخصي، ومن ثم، فعّال تمامًا. قد تختلف درجة قوته باختلاف المحرّكات، فقد يكون البعض مدفوعًا باليد، ما يترك هامشًا من التراخي المريح في توتُّرها، إلا أن اختلافات المحرّكات طفيفة من حيث الروح والطريقة. ربما كانت حكومتنا هولندية أو فرنسية أو برتغالية، لكن سماتها الأساسية ستظل كما هي الآن. ربما فقط، في بعض الحالات، لا يكون التنظيم مثاليًا بشكل مفرط، ومن ثم، ربما كانت بعض أشلاء الإنسان لا تزال تتشبّه بالحطام، ما يسمح لنا بالتعامل مع شيء يشبه خفقان قلبنا الخاص.

قبل أن تحكّنا الأمة، كانت لدينا حكومات أخرى أجنبية، وكان لهذه، مثل جميع الحكومات، بعض عناصر الآلة فيها. إلا أن الفرق بينها وبين حكومة الأمة هو مثل الفرق بين نسيج اليد ونسيج السلطة، حيث يجد سحر أصابع الإنسان الحية تعبيره في منتجات النسيج اليدوي، حيث تتناغم دندناته مع موسيقى الحياة. إلا أن نسيج السلطة بلا هوادة ودقيق ورتيب في إنتاجه.

يجب أن نعترف أنه كانت هناك حالات من الاستبداد والظلم والابتزاز خلال الحكم الشخصي في الأيام السابقة. وقد تسبّب ذلك في معاناة واضطراب يسعدنا أننا أنقذنا منها. إن حماية القانون ليست نعمة فحسب، بل هي درس قيّم لنا. إنه يعلمنا الانضباط الضروري لاستقرار الحضارة واستمرار التقدّم. ونحن ندرك من خلاله أن هناك معيارًا كونيًا للعدالة، بحيث يكون لكل البشر مطالبهم المتساوية بغض النظر عن طبقتهم ولونهم.

أرسى حكم القانون هذا في حكومتنا الراهنة في الهند النظام في هذه الأرض الشاسعة التي يسكنها شعوب مختلفة في أعراقهم وعاداتهم. وهو ما أتاح لهذه الشعوب أن تتواصل عن كتب بعضها مع بعض، وأن تنمّي فيما بينها شراكة الطموح.

لكن هذه الرغبة في إقامة رباط مشترك بين أعراق الهند المختلفة كانت من عمل روح الغرب لا روح أمة الغرب. أينما كان الناس في آسيا، فإنهم قد تلقّوا الدرس الحقيقي من الغرب على الرغم من الأمة الغربية. و فقط لأن اليابان كانت قادرة على مقاومة هيمنة هذه الأمة الغربية، فقد استطاعت أن تستفيد من الحضارة الغربية إلى أقصى حدّ. وعلى الرغم من أن الصين قد تسمّمت في ربيع حياتها الأخلاقية والجسدية من قبل هذه الأمة، فإن نضالها لتلقّي أفضل الدروس من الغرب قد يكون ناجحًا إن لم تتسبّب الأمة في إعاقته. وفي ذلك اليوم فقط استيقظت بلاد فارس من نومها الطويل على دعوة الغرب لتسحقها الأمة بثبات على الفور. وتسود الظاهرة ذاتها في هذا البلد أيضًا، حيث الناس مضيافون، لكن الأمة أثبتت أنها غير ذلك، ما يجعل الضيف الشرقي يشعر بالإهانة للوقوف أمامكم كعضو في إنسانية وطنه الأم.

نعاني في الهند من هذا الصراع بين روح الغرب وأمة الغرب. ويجري توزيع فائدة الحضارة الغربية علينا بمقياس بخيل من قبل الأمة، وهي التي تحاول تنظيم درجة التغذية لتكون قريبة من نقطة الصفر للحيوية قدر الإمكان. إن حصة التعليم المخصصة لنا غير كافية بشكل رت لدرجة أنها يجب أن تثير غضب حس اللياقة لدى الإنسانيّة الغربية. لقد رأينا في هذه البلدان كيف يجري تشجيع الناس وتدريبهم ومنحهم كل التسهيلات بما يتلاءم مع الحركات العظيمة للتجارة والصناعة المنتشرة في جميع أنحاء العالم، بينما المساعدة الوحيدة التي نحصل عليها في الهند هي مجرد الاستهزاء بها من قبل الأمة لتخلفها عن الركب. ومع حرماننا من فرصنا وتقليص تعليمنا إلى الحد الأدنى المطلوب لإدارة حكومة أجنبية، فإن هذه الأمة تهدي ضميرها من خلال تسميتنا بأسماء، من خلال الترويج بهدوء للسخرية المتعجرفة القائلة بأن الشرق شرق، والغرب غرب، وأن هذين لن يلتقيا أبدًا. وإذا كان علينا أن نصدق مدير مدرستنا في تهكمه بأن الهند، بعد ما يقرب من قرنين من وصايته، لا تزال غير صالحة للحكم الذاتي، بل غير قادرة على إظهار الأصالة في إنجازاتها الفكرية، فهل يجب أن ننسب ذلك إلى شيء ما في طبيعة الثقافة الغربية وعجزنا المتأصل في قبولها أم لبخل الأمة الحكيم وهي التي أخذت على عاتقها مهمة تحضير الشرق على يد الإنسان الأبيض؟ قد نعتزف بأن لدى اليابانيين بعض الصفات التي نفتقر إليها، أما أن عقلنا بطبيعته غير منتج مقارنة بذكائهم، فهذا لا يمكن قبوله حتى منهم ممن يشكّل تناقضهم خطرًا علينا.

والحقيقة هي أن روح الصراع والغزو هي أصل القوميّة الغربية وفي مركزها، فأساس هذه القوميّة ليس التعاون الاجتماعي. لقد طوّرت هذه القوميّة تنظيمًا مثاليًا للسلطة، لكنه ليس مثاليًا روحياً. وهو مثل قطيع المخلوقات المفترسة التي يجب أن يكون لها ضحاياها، وهي، من كل قلبها، لا تستطيع تحمّل رؤية أراضي الصيد الخاصة بها تتحوّل إلى حقول مزروعة. وفي الواقع، فإن هذه الأمم تتقاتل فيما بينها من أجل توسيع نطاق ضحاياها وغاباتها الاحتياطية. ولهذا، فإن الأمة الغربية تعمل كسد من أجل تقييد التدفق الحر للحضارة الغربية إلى بلد اللأمة. ولأن هذه الحضارة هي حضارة القوة، فهي حضارة حصرية، وهي بطبيعة الحال غير مستعدة لفتح مصادر قوتها لأولئك الذين اختارتهم لأغراض الاستغلال.

على صعيد آخر، كانت حكوماتنا السابقة تفتقر بشكل محزن إلى العديد من مزايا الحكومة الحديثة. ونظرًا لأن هذه لم تكن من حكومات الأمة، فقد تكوّن نسيجها على نحو فضفاض، تاركًا فجوات كبيرة سمحت لحياتنا بأن ترسل خيوطها وتفرض تصميماتها. وأنا متأكد تمامًا في تلك الأيام من وجود أشياء مقبولة للغاية بالنسبة لنا، لكننا نعلم أنه عندما نسير حفاة الأقدام على أرض مغطاة بالحصى، فإن أقدامنا تتكيف تدريجيًا مع تقلبات الأرض غير المضيفة. وعندما يجد أصغر جزء من الحصى طريقه داخل أحيوتنا، فإننا لن ننساه أبدًا، ولن نتسامح معه. هذه الأحيوية هي حكومة الأمة، فهي ضيقة، وتنظم خطواتنا من خلال نظام مغلق، ولا تتمتع فيه أقدامنا إلا بأدنى قدر من الحرية لإجراء التعديلات الخاصة بها.

ولهذا، فعندما تنتج الإحصائيات الخاصة بك لمقارنة عدد الحصى التي كان على أقدامنا مواجهتها في الأيام السابقة مع الندرة في النظام الراهن، فإن هذه الإحصائيات بالكاد تلامس النقاط الحقيقيّة. إن المسألة لا تكمن في عدد العوائق الخارجيّة، بل في العجز النسبي للفرد عن التعامل معها. إن ضيق الحرية شرّاً أكثر تطرفاً ليس بسبب كمّيته، بل بسبب طبيعته. ولا يسعنا إلا أن نعترف بهذا التناقض، وهو أنه بينما تسير روح الغرب تحت راية الحرية، فإن أمة الغرب تصوغ سلاسلها الحديدية من التنظيم الأكثر قسوة، غير القابلة للكسر، والتي لم يسبق تصنيعها على الإطلاق في كامل تاريخ الإنسان.

وعندما لم تكن إنسانيّة الهند تحت حكم التنظيم، كانت مرونة التغيير كبيرة بما يكفي لتشجيع البشر ذوي القوة والروح على الشعور بأن مصيرهم بأيديهم. فلم يغب الأمل بما هو غير متوقّع قطّ، وكانت لألعاب الخيال الأكثر حرية، سواء من جانب الحاكم أو المحكوم، تأثيرها في صنع التاريخ. ولم نكن قط في مواجهة مع المستقبل الذي كان عبارة عن جدار أبيض بلا حياة، وكتل الجرانيت التي تقوم بدور الحراسة الأبدية ضد التعبير عن قوانا وتوسيعها، خالقة اليأس الذي يكمن في أن سبب ضمور هذه القوى من جذورها هو عملية الشلل العلمية. والسبب أن كل فرد في بلد اللامّة يقع في قبضة أمة بأكملها، أمة بمثابة اليقظة التي لا تعرف الكلل، ولكونها يقظة آلة، فإنها لا تملك القوة البشرية للتغاضي أو التمييز. فعند أدنى ضغط على زرها، تفتّح كل عيون هذا التنظيم الوحش، بحيث لا يمكن لشخص واحد أن يتجنّب تحديق الفضول القبيح بين العدد الهائل من المحكومين. وعند أدنى تحريك لمسمار، ولو بجزء من البوصة، يجري إحكام القبضة إلى درجة الاختناق حول كل رجل وامرأة وطفل من بين عدد كبير من السكان الذين لا يمكن تخيلهم في بلدهم، أو حتى في أي بلد خارج بلدهم.

إنه الضغط معدوم الحياة والمستمرّ والهائل لهذا الكائن اللإنسانيّ على الإنسان الحي الذي يئن العالم الحديث تحته. ليست المسألة مسألة أعراق فحسب، بل أنت الذي تعيش تحت الوهم بأنك حرّ، وتضحّي كل يوم بحريتك وإنسانيّتك من أجل صنم القومية هذا، وتعيش في أجواء سامّة كثيفة من الشك والجشع والذعر في جميع أنحاء العالم.

لقد رأيت في اليابان الخضوع الطوعي لجميع الناس لتقليم أذهانهم وتقطيع حريتهم من قبل حكومتهم التي تنظّم أفكارهم وتصنع مشاعرهم عبر الوكالات التعليمية المختلفة، وهي تصبح يقظة بشكل مريب عندما تظهر علامات الميل نحو الحياة الروحانية، وتقودهم في طريق ضيق ليس نحو ما هو حقيقيّ، بل نحو ما هو ضروري للالتحام الكامل لهم في كتلة واحدة موحّدة وفقاً لوصفتها الخاصة. ويقبل الناس هذه العبودية العقلية المنتشرة بهجة وفخر بسبب رغبتهم العصبية في تحويل أنفسهم إلى آلة سلطة تسمّى الأمة، وفي محاكاة الآلات الأخرى في عالمهم الجماعيّ الدنيويّ.

وعندما يُسأل المتعصّب القوميّ الذي تحوّل حديثًا عن الحكمة في هذا المسار، فإنه يجيب بأنه «طالما أن الأمم متفشيّة في هذا العالم، فليس لدينا الخيار لتطوير إنسانيتنا العليا بحرية. ويجب أن نستخدم كل قدرة نمتلكها لمقاومة الشرّ من خلال افتراضنا بأنه على أكمل وجه. ولأن الأخوة الوحيدة الممكنة في العالم الحديث هي أخوة الهمجية». لم يكن الاعتراف برباط الحبّ الأخوي بين اليابان وروسيا، والذي جرى الاحتفال به أخيرًا بفرح هائل في اليابان، بسبب أية عودة مفاجئة لروح المسيحيّة أو البوذية، بل كان رباطًا جرى إنشاؤه وفقًا للإيمان الحديث بعلاقة أكيدة من التهديد المتبادل بإراقة الدماء. نعم، لا يسع المرء إلا أن يعترف بأن هذه الحقائق هي حقائق عالم الأُمَّة، والمغزى الوحيد منها هو أن جميع شعوب الأرض يجب أن ترهق مواردها المادية والمعنوية والفكرية إلى أقصى حدّ لهزيمة بعضها ضد بعض في مباراة المصارعة من أجل القوة. أولت إسبرطة، في الأيام القديمة، كل اهتمامها لتصبح قوية. لقد أصبحت كذلك من خلال شلّ إنسانيتها، وماتت بسبب بتر هذه الإنسانيّة.

لكن ليس هناك من عزاء لنا حين نعرف أن ضعف الإنسانيّة الذي يعاني منه العصر الراهن لا يقتصر على الأعراق الخاضعة، وأن ويلاته أكثر راديكالية لأنها خبيثة وطوعية في الشعوب المنوِّمة بالاعتقاد بأنها حرّة. إن هذه المقايضة لتطلّعاتك العليا في الحياة من أجل الربح والسلطة كانت اختيارك الحرّ، وأنا أتركك هناك، تحت حطام روحك، تفكّر في ازدهارك الناشئ. لكن ألن تتحقّق مطالبتك مطلقًا بالرد على تنظيم غرائز التعظيم الذاتي لشعوب بأكملها عبر الكمال، ووصف ذلك بأنه أمر جيّد؟ أسألك ما هي الكارثة التي حدثت في تاريخ الإنسان، في أحلك فتراتهما، مثل هذه الكارثة الرهيبة للأُمَّة التي تغرز أنيابها في أعماق الجسد العاري للعالم، وتتخذ احتياطات دائمة ضد استرخائها الطبيعيّ؟

ألم تر، منذ بداية وجود الأُمَّة، أن الرهبة منها كانت هي الرهبة الوحيدة التي يرتجف العالم كله منها؟ وحيثما كانت هناك زاوية مظلمة، كانت هناك شبهة حقدتها السري، حيث يعيش الناس في انعدام ثقة دائم فيما وراء ظهرها حيث لا عيون لها هناك. كل صوت خطوات، وكل حفيف حركة في الجوار، يثير الرعب في كل مكان. وهذا الرعب هو أصل كل ما هو أساسيّ في طبيعة الإنسان. يجعل الرعب المرء تقريبًا غير خجل علنًا من انعدام الإنسانيّة. وتصبح الأكاذيب الذكية أمورًا تستحق التهنئة الذاتية. وتصبح التعهّدات الرسمية مهزلة، ومضحكة لوقارها الشديد. إن الأُمَّة، بكل أدواتها في القوة والازدهار، وأعلامها وتراتيلها المتظاهرة بالورع، وصلواتها الكافرة في الكنائس، والرعد الأدبي الساخر لتفاخرها القوميّ، كل هذا لا يمكنه إخفاء حقيقة أن الأُمَّة هي أعظم شرّ للأُمَّة، وأن كل احتياطاتها توظّف ضدها، وأن أية ولادة جديدة لأُمَّة أخرى في العالم يتبعها دائمًا الخوف من خطر جديد. إن أمنيّتها الوحيدة هي المتاجرة بضعف بقية العالم، مثل بعض الحشرات التي يجري تربيتها في لحم الضحايا العاجزة التي يُحتفظ بها حيّة بما يكفي لجعلها شهية ومغذية. ولذلك فهي مستعدّة لإرسال سائلها السام إلى العناصر الحيوية للشعوب الحية الأخرى غير المؤذية لكونها ليست أممًا. ومن هنا، كان للأُمَّة -ولا يزال- أغنى المراعي في آسيا. إن

الصين العظيمة، الغنية بحكمتها القديمة وأخلاقها الاجتماعية وانضباطها في الصناعة وضبط النفس، مثل الحوت الذي يوقظ شهوة الغنيمة في قلب الأمة. إنها بالفعل تحمل في جسدها المرتعش حراباً أرسلها الهدف الثابت للأمة، وهو مخلوق العلم والأناية. لقد فشلت محاولتها الدنيئة للتخلص من تقاليدنا الإنسانية، ومثلها الاجتماعية، وإنفاق مواردها المنهكة الأخيرة في حفر اسمها في عالم الكفاءة الحديثة، كل هذا أحبط كل خطوة من قبل الأمة. إنها تشدد حبالها المالية حولها، وتحاول جرّها إلى الشاطئ وتقطيعها إلى أشلاء، ثم تذهب وتقدّم الشكر إلى الله على دعم الشرّ الموجود وتحطيم إمكانية وجود شرّ جديد. ومن أجل كل هذا كانت الأمة تطالب بامتنان التاريخ والخلود لاستغلالها، مرةً فرقة تسبيحها بالعزف من أقصى العالم إلى أقصاه، معلنة أنها ملح الأرض، وزهرة البشرية، ونعمة الله الملقاة بكل قوتها على الجماجم العارية لعالم اللا-أمم.

أعرف ما ستكون نصيحتكم. ستقولون: شكّلوا أنفسكم في أمة وقاوموا هذا التعدي على الأمة. لكن هل هذه هي النصيحة الصحيحة؟ من إنسان لإنسان؟ لماذا يجب أن يكون هذا ضرورة؟ يمكنني تصديقكم جيداً إذا قلت: كن أفضل، وأكثر عدلاً، وأكثر صدقاً في علاقتك بالإنسان، وتحكّم في جشعك، واجعل حياتك صحيّة في بساطتها، واجعل وعيك بالإنسانية أكثر كمالاً في تعبيرها. لكن هل يجب أن تقولوا بأنها ليست الروح، بل الآلة هي التي لها قيمة قصوى بالنسبة لأنفسنا، وأن خلاص الإنسان يعتمد على تأديبه لنفسه من خلال كمال الإيقاع معدوم الحياة للعجلات والدواليب الموازنة؟ أيجب أن تكون هذه الآلة في مواجهة الآلة، والأمة ضد الأمة، في معركة سياسية لا نهاية لها؟

أنتم تقولون بأن هذه الآلات ستتوصّل إلى اتفاق، من أجل حمايتها المتبادلة، على أساس مؤامرة الخوف. لكن هل هذا الاتحاد من الغلايات البخارية يزودكم بروح، روح لها ضميرها وإلهها؟ ماذا سيحدث لذلك الجزء الأكبر من العالم حيث لن يكون للخوف دور في كبح جماحك؟ ومهما يكن الأمن الذي تتمتع به الآن، فإن تلك البلدان التي لا توجد فيها أمة سوف تنتج عن الغيرة المتبادلة للقوى بسبب الترخيص الجامح للتشكيل والمطرقة والمسمار الدوّار. وبدلاً من أن تكون آلات منفصلة عديدة، فإنها تصبح مُثبّنة في تجمّع واحد منظم من الشراة التجارية والسياسية. ما بعد فرصة للأمل ستبقى لأولئك الآخرين الذين عاشوا وعانوا، أحبوا وعبدوا، فكّروا بعمق وعملوا بوداعة، بيد أن جريمتهم الوحيدة أنهم لم يصبحوا منظمين؟

وُلد هذا الجهاز المتطوّر بالكامل ذو القوة الرائعة والشهية المدهشة التي جرى تعميده في الغرب على أنه الأمة، وُلد من عملية مستمرة من نزع الصفة الإنسانية في التجارة والسياسة.

إن فكرة الأمة هي واحدة من أقوى عقاقير التخدير التي اخترعها الإنسان. وتحت تأثير أبحررتها، يمكن للشعب كله أن ينقذ برنامجها المنظم في البحث عن الذات الأكثر ضراوة

دون أن يكون على الأقل مدرّكًا لانحرافه الأخلاقي، وفي الواقع، هو يشعر بالاستياء بشكل خطير إذا جرت الإشارة إلى ذلك.

لكن، هل يمكن أن يستمرّ هذا إلى أجل غير مسمى؟ وهل ينتج باستمرار عقم من عدم الإحساس الأخلاقي على جزء كبير من طبيعتنا الحية؟ هل تستطيع الهروب من خصمها إلى الأبد؟ هل هذه القوة العملاقة للتنظيم الميكانيكي لا حدود لها في هذا العالم والتي قد تحطّم نفسها بشكل كامل بسبب قوتها وسرعتها الرهيبة؟ هل تعتقدون أنه يمكن السيطرة على الشرّ بشكل دائم عن طريق التنافس مع الشرّ، وأن مؤتمر الحصافة هذا يمكن أن يبقي الشيطان مقيّدًا في قفصه المؤقت للاتفاق المتبادل؟

إن حرب الأمم الأوروبيّة هذه هي حرب عقابية. وعلى الإنسان، الشخص، أن يحتج من أجل عمق حياته ضد تكدّس الأشياء حيث يجب أن يكون هناك قلب، وضد أنظمة وسياسات يجب أن تتدفّق فيها العلاقة البشرية الحيّة. لقد حان الوقت لتعرف أوروبا تمامًا في شخصها، ومن أجل العالم الغاضب بأسره، هذا العبث الرهيب الذي يسمّى بالأمة.

لقد ازدهرت الأمة لفترة طويلة على أساس الإنسانيّة المشوّهة. وخرج البشر، أكثر خلق الله إنصافًا، من المصنع القوميّ بأعداد هائلة كدمى صانعة للحرب والمال، مغرورة على نحو يبعث على السخرية من كمالهم الآلي المثير للشفقة. نما المجتمع البشري أكثر فأكثر ليصبح عرضًا للدمى من السياسيّين والجنود والصّناع والبيروقراطيين، تجذبهم ترتيبات سلوكية ذات كفاءة رائعة.

إلا أن تأليه الأناية لا يمكن أن يجعل سلالتها اللامتناهية من الكراهية والجشع، والخوف والنفاق، والشك والاستبداد، غاية في حدّ ذاتها. تنمو هذه الوحوش لتصبح بأشكال ضخمة، لكنها لا تتناغم أبدًا. وقد تنمو هذه الأمة إلى درجة لا يمكن تصوّرها، ليس كجسم حيّ، بل ككتلة من الصلب والبخار ومباني المكاتب، إلى الحدّ الذي لا يمكن لحجمها القبيح أن يحتوي تشوّهها، إلى أن تبدأ في التصدّع والتشقّق واستنشاق الغاز والنار في الشهيقي، وصوت حشرات الموت في زئير المدافع. لقد بدأ مخاض الأمة في هذه الحرب. وفجأة، أصبحت كل آلياتها مجنونة، وبدأت رقصة الضراوة محطّمة أطرافها، لتنتثرها في الغبار.

- ٥ - القومية بوصفها عقيدة مخترعة

|| إيلي كيدوري ||

(١٩٦١)

الفصل الأول من كتاب إيلي كيدوري عن القومية، وهو في الأصل بعنوان «السياسة بأسلوب جديد».

Elie Kedourie, Nationalism, London: Hutchinson University Library, (1961), pp.9-19.

القومية عقيدة اخترعت في أوروبا في بداية القرن التاسع عشر. وهي تدعي تقديم معيار لتحديد وحدة السكان المناسبة للتمتع بحكومة خاصة على نحو حصري، وللممارسة المشروعة للسلطة في الدولة، ولتنظيم الصحيح لمجتمع الدول.

وتنص العقيدة، باختصار، على أن البشرية تنقسم بشكل طبيعي إلى أمم، وأن الأمم معروفة بخصائص معينة يمكن التحقق منها، وأن النوع الشرعي الوحيد للحكومة هو الحكم الذاتي القومي.

ليس أدنى انتصار لهذه العقيدة أن مثل هذه الافتراضات أصبحت مقبولة ويُعتقد أنها بديهية، وأن كلمة أمة نفسها قد وهبتها القومية بالمعنى والصدى اللذين كانا بعيدين حتى نهاية القرن الثامن عشر.

لقد جرى تطبيع هذه الأفكار بقوة في بلاغة الخطاب السياسي في الغرب، وهي البلاغة التي جرى الاستيلاء عليها ليستخدمها العالم بأسره. إلا أن ما يبدو الآن طبيعيًا كان في يوم من الأيام غير مألوف، ويحتاج إلى جدل، وإقناع، وأدلة من أنواع عديدة. وما يبدو بسيطًا وشفافًا هو أمر غامض ومفتعل حقًا، وأصبحت حصيلة الظروف الآن منسية، والانشغالات الآن أكاديمية، وبقايا الأنظمة الميتافيزيقية في بعض الأحيان غير متوافقة بل متناقضة. ولتوضيح هذه العقيدة، فإنه من الضروري التحقيق في ثراء بعض الأفكار في التقليد الفلسفي لأوروبا، وكيف برزت في هذه الفترة بالذات.

يعتمد ثراء الأفكار، مثل تلك التي لدى البشر، إلى حد كبير على الصدفة بقدر ما يعتمد على قيمتها وشخصيتها، وإذا كانت عقيدة القومية قد برزت في مطلع القرن الثامن عشر، فإن

هذا لم يكن نتيجة نقاش انخرط فيه الفلاسفة فحسب، بل هو أيضًا نتيجة الأحداث التي استثمرت القضايا الفلسفية ذات الصلة المباشرة والواضحة.

كانت فلسفة التنوير السائدة في أوروبا في القرن الثامن عشر تنصُّ على أن الكون يحكمه قانون الطبيعة الموحد والثابت. ويمكن للإنسان أن يكتشف هذا القانون ويفهمه بالعقل، وإذا جرى تنظيم المجتمع وفقًا لأحكامه، فإنه سيحظى بالراحة والسعادة. كان القانون كونيًا، لكن هذا لا يعني أنه لا توجد اختلافات بين البشر، بل كان يعني بالأحرى أن هناك شيئًا مشتركًا بينهم جميعًا وهو أكثر أهمية من أية اختلافات. ويمكن القول بأن جميع البشر يولدون متساوين، ولهم الحق في الحياة، والحرية، والسعي وراء السعادة، أو بدلًا من ذلك، فإن الناس يعيشون تحت رحمة سيدين: الألم والمتعة، وأن أفضل الترتيبات الاجتماعية هي تلك التي تزيد المتعة وتقلل الألم. وبغض النظر عن طريقة صياغة العقيدة، فإنه يمكن استخلاص عواقب معينة منها.

والدولة، وفقًا لهذه النظرة الفلسفية، هي مجموعة من الأفراد الذين يعيشون معًا بشكل أفضل لتأمين رفاهيتهم، ومن واجب الحكام أن يحكموا -بالوسائل التي يمكن إثباتها بالعقل- من أجل تحقيق أكبر رفاهية لسكان مناطقهم. إن هذا هو الميثاق الاجتماعي الذي يوحد البشر، ويحدد حقوق الحكام والرعايا وواجباتهم. وهذه ليست فقط وجهة نظر الفلاسفة الذين زعموا أنها ذات صلاحية كونية، بل هي كذلك العقيدة الرسمية للاستبداد المستنير.

ووفقًا لهذه العقيدة، فإن الحاكم المستنير ينظم الأنشطة الاقتصادية لرعاياه، ويوفّر لهم التعليم، ويعتني بالصحة والنظام الصحي، ويوفّر العدالة الموحدة والمستعجلة، ويهتم عمومًا هو بنفسه برفاهية رعاياه، وإذا لزم الأمر حتى ضد رغباتهم، لأن عظمة الدولة هي مجد حاكمها، ولا يمكن للدولة أن تصبح عظيمة إلا بما يتناسب مع سكانها وازدهارهم. وبهذا المعنى يجب فهم قول فريدريك بروسيا العظيم حين قال بأن الملك هو الخادم الأول للدولة.

كتب فريدريك نفسه عملاً صغيراً على شكل رسائل بين أنابيس تيمون وفيلو باتروس، وهو «رسائل عن حبّ الوطن» (١٧٧٩)، وهو عمل قد يوضح هذه الآراء. يسعى المؤلف إلى إظهار أن حبّ الوطن هو شعور عقلائي بما يدحض الفكرة المنسوبة إلى «بعض الموسوعيين»، والتي مفادها أن الأرض هي المسكن المشترك لنوعنا الإنساني، ويجب أن يكون الإنسان الحكيم مواطنًا في العالم. وبالطبع، يعترف فيلو باتروس بأن البشر إخوة ويجب أن يحبّ بعضهم بعضًا، إلا أن هذا الإحسان عمومًا يتنازعه واجب أكثر إلحاحًا وأكثر تحديدًا، وهو الواجب تجاه المجتمع المعين الذي يرتبط به الفرد بالميثاق الاجتماعي. ويخبر فيلو باتروس أنابيس تيمون بأن «خير المجتمع» هو خيرك أنت. وحتى لو لم تكن مدرّجًا لهذه الحقيقة، فأنت مرتبط بشدة بوطنك الأم، بحيث لا يمكنك عزل نفسك أو فصلها عنه دون

الشعور بعواقب خطأك. وإذا كانت الحكومة سعيدة فأنت سوف تزدهر، وإذا كانت تعاني من ضرر فسوف تنعكس مصائبها عليك. وبالمثل، فإذا كان المواطنون يتمتعون بالرفاهية الصادقة فإن سيادة سوف تزدهر، وإذا غمر المواطنون الفقر فإن حالة السيادة ستكون جديرة بالشفقة. ولذلك فإن حبّ الوطن الأم ليس مجرد مفهوم عقلي، بل هو موجود في الواقع بالفعل.

ويمضي فيلو باتروس مشيرًا إلى أن سلامة جميع مقاطعات الدولة تمسّ المواطن بشكل مباشر. وهو يسأل: «ألا ترى، إذا خسرت الحكومة هذه المقاطعات، فإنها ستضعف، ومن ثم ستفقد الموارد التي استمدتها منها، وستكون أقل قدرة من الآن على مساعدتك، وفي حالة من الحاجة؟».

وبناءً على هذا الرأي، فإن تماسك الدولة والولاء لها يعتمدان على قدرتها على ضمان رفاهية الفرد، ومع رفاهية الفرد يصبح حبّ الوطن الأم هو نتيجة المكاسب التي حصل عليها. وجنبًا إلى جنب مع جدل الملك، قد نضع جدل شخص خاص وهو غوته، حيث راجع غوته في العام ١٧٧٢ كتابًا بعنوان «عن حبّ الوطن الأم»، وهو كتاب كتبت لتعزيز الولاء لآل هابسبورغ في الإمبراطورية الرومانية المقدسة. كتب غوته: «هل لدينا وطن أم؟ إذا تمكنا من العثور على مكان يمكننا أن نرتاح فيه بممتلكاتنا، وعلى حقلٍ لإعالتنا، ومنزلٍ لتغطيتنا، أن يكون لدينا وطن أم عندئذٍ؟».

كان هذا هو الرأي السائد في أوروبا عند اندلاع الثورة الفرنسيّة. ومن الضروري أن نتذكّر أهمية هذا الحدث. لم يكن هذا الحدث مجرد اضطراب مدنيّ، وانقلاب استبدل مجموعة من الحكّام بأخرى. فقد كان هذا مألوفًا في أوروبا، وقد جرى بالفعل اعتبار الثورة الفرنسيّة، على نطاق واسع في البداية، على أنها أحد هذه الاضطرابات، أو إحدى المحاولات من أجل تحقيق برنامج الإصلاحات التي اتخذها الاستبداد المستنير رسميًا. إلا أن ما صار واضحًا بشكل متزايد هو أن الثورة الفرنسيّة قدّمت إمكانيات جديدة في استخدام السلطة السياسيّة، وغيّرت الغايات التي قد يعمل من أجلها الحكّام بشكل شرعي. وتعني الثورة أنه إذا لم يعد مواطنو الدولة موافقين على الترتيبات السياسيّة لمجتمعهم، فلهم الحق والسلطة لإحلال ترتيبات أخرى مكانها تكون أكثر إرضاءً لهم. وكما جاء في «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الفرنسيّ فإن «الأمة هي المصدر الرئيسي لكل سيادة، ولا يحقّ لأي فرد أو مجموعة ممارسة أية سلطة لا تنبع من الأمة».

هذه هي، إذن، واحدة من المتطلبات الأساسيّة التي بدونها لا يمكن تصوّر عقيدة مثل القوميّة. فقد ترغب مثل هذه العقيدة في تحديد أفضل السبل التي يجب أن يديرها المجتمع لسياسته، وتحقيق أهدافه، وإذا لزم الأمر عن طريق التغييرات الجذرية. وأظهرت الثورة الفرنسيّة، بطريقة مدوية، أن مثل هذا المشروع كان ممكنًا. وقد عزّز هذا بشكل كبير الميل إلى القلق السياسيّ الكامن في الإصلاحات التي بشر بها التنوير والتي تبناها ظاهريًا

الاستبداد المستنير. كان من المقرّر أن تُجرى هذه الإصلاحات وفق خطة معينة، وهم لم يتوقّفوا حتى يتفق المجتمع بكل أجزائه على هذه الخطة. ومن هنا، نما توقُّع متلهّف للتغيير، وتحيز لصالحه، واعتقد بأن الدولة راكدة ما لم تكن تبتكر باستمرار. كان مثل هذا المناخ الفكري ضروريًا لتطوير عقيدة مثل القومية وانتشارها.

إذا كانت «الأمة» هي المصدر الرئيسي لكل سيادة»، فما الذي تعنيه الأمة إذن؟ تعني كلمة Natio في الكلام العادي أصلًا مجموعة من البشر ينتمون معًا بحكم تشابههم بالولادة، وهي مجموعة أكبر من العائلة، ولكن أصغر من العشيرة أو الشعب. وعلى هذا، يتحدّث المرء عن الشعب الروماني Populus Romanus وليس عن الأمة الرومانية natio romanorum. ينطبق المصطلح بشكل خاص على جماعة الأجانب. كانت جامعات العصور الوسطى، كما هو معروف، مقسّمة إلى «أمم»، كانت جامعة باريس تضم أربع أمم: أمة فرنسا المحترمة، أمة بيكاردي الفاضلة، أمة نورماندي الموقرة، وأمة جرمانيا الثابتة. وتشير هذه الفروق المستخدمة داخل الجامعة إلى أماكن المنشأ، ولكنها لا تتوافق بأي حال من الأحوال مع التقسيمات الجغرافية الحديثة، أو في الواقع مع ما هو مفهوم الآن من تعبير «الأمم». وعلى هذا، فإن أمة فرنسا تحيل على المتحدثين باللغات الرومانسية بما في ذلك الإيطاليين والإسبان، وتحيل أمة بيكاردي على الهولنديين، وأمة نورماندي على أولئك المنحدرين من شمال شرق أوروبا، وأمة جرمانيا على الإنجليز كما الألمان.

وأصبحت الكلمة تُستخدم، بالتبعية، كاسم جماعي، وأحيانًا بمعنى ازدرائي. وعلى هذا، كان مكيافيلي يتحدّث عن الأمة الغيبيلية ghibelline، ويشير مونتسكيو إلى الرهبان على أنهم الأمة الوردية. استمرّ هذا الاستخدام للكلمة كاسم جماعي حتى القرن الثامن عشر، ونجد هيوم يقول في مقالته «عن الشخصيات القومية»، إن «الأمة ليست سوى مجموعة من الأفراد» الذين اكتسبوا، عن طريق الاجتماع المستمر، بعض السمات المشتركة. وقد عرّف ديدرو ودالامبر، في الموسوعة، «الأمة» بأنها «كلمة جماعية تُستخدم للإشارة إلى عدد كبير من الأشخاص الذين يسكنون نطاقًا معينًا من بلد محدّد ضمن حدود معينة، وبيطيعون نفس الحكومة». إلا أن الكلمة تطوّرت أيضًا مع الوقت لتكتسب معنىً سياسيًا خاصًا. وأصبحت الأمة تُفهم على أنها تلك الهيئة من الأشخاص الذين يمكنهم الادعاء بتمثيل أو انتخاب ممثلين عن مناطق معينة في المجالس أو الأنظمة التشريعية أو نظام الطبقات. وجرى تقسيم المجالس الكنسية إلى أمم. وكان اجتماع نظام الطبقات العامة في فرنسا في العام ١٤٨٤ يتألّف من ست أمم. وإبان صلح سزاتمار في العام ١٧١١، والذي أنهى القتال بين القوات الإمبراطورية والهنغاريين، كانت أطراف المستوطنة تتمثّل في سلالة هابسبورغ والأمة الهنغارية. وفي مثل هذا السياق، لم تكن كلمة «الأمة» تعني عموم الناس الذين يسكنون منطقة هنغاريا، بل «بارونات هنغاريا وأساقفتها ونبلاءها»، وهم جزء صغير جدًّا من السكان الذين شكّلوا البلد القانوني والبلد الحقيقي في آن واحد، هذا إذا أردنا استخدام تمييز فرانسوا جيزو المتمر. وهذا هو المعنى الذي يستخدمه مونتسكيو للمصطلح في «روح القوانين»، وذلك عندما يقول بأنه «في ظل السلالتين الأوليين [في فرنسا]، غالبًا ما

كانت الأمة تُدعى معًا، أي اللوردات والأساقفة». ولهذا، فعندما ذكر الثوار أن «الأمة هي المصدر الرئيسي لكل سيادة»، فقد يفهم أنهم أرادوا التأكيد بأن الأمة كانت كيانًا أكبر من الملك والأرستقراطية معًا.

وهذا هو الادعاء الكامن في تعريف ديدرو ودالامبر المقتبس منذ قليل، والذي أوضحه إمانويل سياس لاحقًا. سأل سياس: «ما الأمة؟»، وأجاب بأنها «مجموعة من الشركاء الذين يعيشون في ظل قانون مشترك واحد ويمثلهم نفس المجلس التشريعي».

هذا ادعاء بسيط وشامل، فالأمة هي هيئة من الناس تكون الحكومة مسؤولة أمامهم من خلال مجلسهم التشريعي، أي مجموعة من الناس تتحد معًا، وتتخذ قرارًا بشأن مخطط حكومتها، وتشكل أمة. وإذا انفقت جميع شعوب العالم، وفقًا لهذا التعريف، على حكومة مشتركة، فإنهم سيشكلون أمة واحدة. إلا أن مثل هذا الاستنتاج، على الرغم من صحته، يبقى استنتاجًا أكاديميًا فقط. ومع هذا، يمكن استخلاص استنتاج آخر لم تكن آثاره ضئيلة. فلنفترض أن عددًا من الأفراد الذين يعيشون في ظل حكومة معينة قرروا أنهم لم يعودوا يرغبون في الاستمرار في العيش في ظلها، وبما أنهم أصحاب السيادة، فإنه يمكنهم الآن تشكيل حكومة جديدة، وتشكيل أمة بمفردهم. خلق مثل هذا المبدأ الذي جرى إدخاله إلى أوروبا في القرن الثامن عشر حالة من الاضطراب. كانت العلاقات بين دول أوروبا واحدة من تبعات الحوادث أو الحروب أو الترتيبات السلائية، وقد جرى تنظيمها من خلال لعبة الصراعات والتحالفات والصدقات والعداوات التي تمكنت بطريقة ما من تحقيق توازن القوى. قد لا يكون لهذا التوازن مزايا جوهرية خاصة به، وربما لم يكن يمثل مبدأ نظام ولا ضمانًا للحقوق، وأنه لم يكن سوى حيلة تجريبية عرضة للانهيال المتكرر والخطير. إلا أن عمل مثل هذا التوازن يعتمد على افتراض يعمل هو في حد ذاته على الحد من أي انهيار والتحكّم فيه.

كان هذا يفترض أن استحقاق أية حكومة للحكم لا يعتمد على أصل سلطتها. وعلى هذا، اعترف مجتمع الدول الأوروبية بجميع أنواع الجمهوريات، وجميع أنواع الملكيات الوراثية والاختيارية، وجميع أنواع الأنظمة الدستورية والاستبدادية. إلا أنه جرى التشكيك في استحقاق جميع الحكومات القائمة آنذاك أساس المبدأ الذي دافع عنه الثوار. وبما أن هذه الحكومات لم تستمد سيادتها من الأمة، فقد كانت مغتصبة، ولا يلزم أن يكون أي اتفاق معها ملزمًا، ولا يدين الرعايا لها بالولاء. ومن الواضح أن شأن هذا المبدأ أن يسمّم الخلافات الدولية، ويجعلها متمردة تمامًا على أساليب فن الحكم التقليدية. ومن شأن هذا بالفعل أن يخرب جميع العلاقات الدولية كما هي معروفة حتى الآن.

وسرعان ما ظهرت قضية أظهرت للعالم عواقب هذه العقيدة الجديدة. فعندما انضم إقليم الألزاس إلى المملكة الفرنسية في القرن السابع عشر، وجرى تنظيم وضع النبلاء في المقاطعة بموجب معاهدة دولية. وأصبح النبلاء الذين يمتلكون عقارات في كل من الألزاس

والإمبراطورية الرومانية المقدسة يدينون بالولاء لملك فرنسا فيما يتعلق بممتلكاتهم الألزاسية، وأصبحوا، من ناحية أخرى وفيما يتعلق بمناطقهم الإمبراطورية، يتمتعون بالمكانة التي كانوا عليها تحت دستور الإمبراطورية. وبعد فترة وجيزة من اندلاع الثورة، ألغيت جميع الامتيازات الإقطاعية في فرنسا، وأصبحت حقوق نبلاء الألزاس موضع تساؤل. فهم يدينون، بصدق، بالولاء للملك، ومن ثم كانوا، إلى هذا الحد، ملزمين بالقوانين الفرنسيّة، إلا أن هذا الولاء، من ناحية أخرى، جرى تأسيسه بموجب معاهدة دولية، وكانت امتيازاتهم، كما قيل، مضمونة بنفس المعاهدة. إن هذه الامتيازات، كما جرى تمثيلها، لا يمكن المساس بها ما لم تكن الحكومة الثورية مستعدة لارتكاب خرق للمعاهدة.

أدرك الثوّار أن هناك اعتبارات خاصة مطبقة، وقدموا، كتفضّل منهم، تعويض نبلاء الألزاس عن الامتيازات التي ألغوها. إلا أن هذا الإجراء الأحادي لم يرض النبلاء الألزاسيين، فإذا جرى العبث بامتيازاتهم، فلندع الحكومة الفرنسيّة تتفاوض، بالطريقة الصحيحة، على تسوية جديدة، وذلك بدلاً من إصدار قرارات تعسّفية. استمرّ هذا النقاش. وما قيل في الجانب الفرنسيّ جدير بالملاحظة. فقد كانت الجمعية التأسيسية قد أحالت المسألة إلى لجنة خاصة، وبدأ مقرّرها تقريره بتحديد المبدأ الجديد الذي ستتبعه فرنسا من الآن فصاعداً في إدارة سياستها الخارجيّة. وقال إن ممثلي الشعب الفرنسيّ غير القابلين للفساد، بعد أن أعلنوا عن الحقوق المقدّسة وغير القابلة للتصرف للأمم، لا يعترفون بأيّ حكم آخر سوى حكم العدالة. ولهذا، فإن جميع المعاهدات والاتفاقيات السابقة التي هي ثمرة الخطأ الذي خسر فيه الملوك ووزراؤهم لن يكون لها قوة بعد الآن. كان القانون الدولي القديم شيئاً، فيما القانون الجديد شيء مختلف تماماً. ووفقاً للمبادئ القديمة، كان بإمكان نبلاء الألزاس المطالبة بحق التعويض بموجب المعاهدة، إلا أن كل شيء تغيّر في العهد الجديد. وأعلنت الأمة الفرنسيّة أنها ذات سيادة، واتّحد شعب الألزاس، بإرادتهم، مع الشعب الفرنسيّ، وتقاسموا معه سيادته. وأصبح اتحاد فرنسا والألزاس شرعيّاً الآن ليس بموجب أية معاهدة، بل بفضل الإرادة الجليّة للشعب. وليس للنبلاء حق في التعويض، لأن إرادة الشعب لم تنصّ على أن يُقدّم لهم أيّ تعويض. سأل روبسبير في إحدى المناظرات: «هل هناك أيّ شيء مشترك بين الاتحاد الحرّ لشعب مع آخر وبين الغزو؟» وبالمثل، فإن ما كان يمكن أن يكون مصادرة قبل العام ١٧٨٩، صار بعد ذلك مجرد امتلاك بحيازة قانونية. كانت هذه هي المعجزات الممكنة في ظل التدبير الجديد.

كان الثوّار، إذن، يطالبون بالممارسة السلمية لحق طبيعيّ واضح، ويقدمون للعالم، في أثناء ذلك، قانوناً دولياً جديداً، من شأنه، كما قالوا، أن يؤدي بالضرورة إلى السلام. ونصّت المادة السادسة من دستور العام ١٧٩٠ على أن «الأمة الفرنسيّة تتخلّى عن جميع حروب الغزو، ولن تستخدم قواتها أبداً ضد حرية أيّ شعب». لكنه يبدو أن هذا المبدأ اعترف بتفسير مرّن، لأنه لا يزال من الممكن استخدامه لتبرير استخدام الجيوش خارج فرنسا. وبالكاد بعد عامين من هذه الإعلانات القاطعة، أعلن مرسوم صادر عن الاتفاقية أن الأمة الفرنسيّة، والتي لن تخوض حرباً ضد أمة أخرى، اعتبرت أنه من الصواب الدفاع عن شعب حرّ ضد

العدوان الجائر لملك ما، وتوجيه السلطة التنفيذية، على إثر هذا، من أجل مساعدة الشعوب المناضلة من أجل الحرية. لا يمكن للقانون الدولي الجديد، إذن، أن يلغي الخلافات والحروب. كانت فرنسا لا تزال فرنسا، دولة من بين الدول الأوروبية ذات الطموحات والرؤى، وتمتلك السلطة لفرضها على الدول الأضعف الأخرى.

وما فعلته المبادئ الجديدة هو إدخال أسلوب جديد في السياسة حيث يتغلب التعبير عن الإرادة على المعاهدات والاتفاقيات، ويؤدي إلى إلغاء الولاء، ويجعل أي فعل قانونيًا مهما كان بمجرد إعلانه. وبحكم طبيعته، اندفع هذا الأسلوب الجديد إلى أقصى الحدود. لقد مثل هذا الأسلوب السياسة على أنها صراع من أجل المبادئ، وليس التكوين اللامتناهي للمطالبات في الصراع. لكن، وبما أن المبادئ لا تلغي المصالح، فقد نشأ ارتباك خبيث. فقد أخذت طموحات الدولة أو مخططات فصيل منها بنقاء المبدأ، فكانت التسوية خيانة، وأصبحت نبرة التعنت الغاضب شائعة بين الخصوم والمعارضين. لقد ولد وعي الحق استقامة لا يمكن للتجاوزات أن تقضي عليها، بل يمكنها أن تؤكدها فقط. وأصبح الإرهاب هو السمة المميزة للنقاء: «لا يوجد شيء»، صاح سانت جوست، «يشبه الفضيلة إلى حد كبير مثل جريمة عظمى».

بدا الأمر، في الواقع، كما لو أن الجرائم العظمى هي الطريقة الوحيدة لضمان العدالة. «هناك شيء فظيع»، كما قال سانت جوست، «في الحب المقدس للوطن. إنه حصريٌّ للغاية بحيث يجري التضحية بكل شيء من أجل المصلحة العامة بدون شفقة، وبدون خوف، وبدون احترام للإنسانية... ما ينتج الصالح العام هو أمر رهيب دائمًا».

لقي هذا الأسلوب الذي انتشر وأرسي من خلال ثورة ناجحة استحسانًا متزايدًا في أوروبا بعد العام ١٧٨٩. وجرى، تحت تأثيره، تطوير عقائد مثل القومية وإتقانها. لكن الثورة الفرنسية لم تكن وحدها هي التي سعت إلى مثل هذه النتيجة، بل هناك ثورة أخرى، في مجال الأفكار، عملت بقوة من أجل تدعيم عملها (62).

(62) يقصد كيدوري هنا الأفكار التي انتعشت في أوروبا عن تقرير المصير والإرادة الحرة واحترام التنوع، وهو موضوع الفصول (٢، و٣، و٤، و٥) من كتابه، وهو يرى أن القومية هي عقيدة قائمة على أفكار تقرير المصير، والإرادة الحرة لشعب في أن يعرف نفسه بنفسه، واحترام التنوع. (المترجم)

- ٦ - صير القومية في الدول الجديدة

|| كليفورد غيرتز ||

(١٩٧٣)

القسمان الأول والثاني من الفصل التاسع، وهو في الأصل بعنوان «ما بعد الثورة: مصير القومية في الدول الجديدة»، من كتاب:

Clifford Geertz, The interpretation of cultures: selected essays, (New York: Basic Books, 1973), pp. 234-243

بين عامي ١٩٤٥ و١٩٦٨، نالت ست وستون «دولة» -الوقائع تفرض علينا استخدام علامات التنصيص - استقلالها السياسي عن الحكم الاستعماري. وما لم يحسب المرء الانخراط الأمريكي في فيتنام، وهي حالة غامضة، فإن النضال العظيم الأخير من أجل التحرر القومي كان هو الانتصار الذي تحقّق في الجزائر في صيف العام ١٩٦٢. وعلى الرغم من أن بعض الاصطدامات الأخرى لا تزال قائمة كما يبدو -في الأراضي البرتغالية في أفريقيا، على سبيل المثال - فإن الثورة الكبرى ضد الحكم الغربي لشعوب العالم الثالث قد انتهت جوهرياً. والنتائج كانت مختلطة، سياسياً وأخلاقياً واجتماعياً. إلا أن الشعوب التي كانت تحت الوصاية الإمبريالية أصبحت، من الكونغو إلى غيانا، ومن الناحية الرسمية، حرّة على أية حال (63).

وبالنظر إلى كل هذا الاستقلال الذي بدا وكأنه يعد بالحكم الشعبي، والنمو الاقتصادي السريع، والمساواة الاجتماعية، والتجديد الثقافي، والعظمة القومية، وقبل كل شيء، نهاية هيمنة الغرب - فليس من المستغرب أن يكون ظهوره الفعلي مخيباً للآمال. وليس الأمر أن شيئاً لم يحدث، وأنا لم ندخل حقبة جديدة، بل إنه بعد دخول تلك الحقبة، صار من الضروري الآن العيش فيها بدلاً من مجرد تخيلها، وهذه تجربة لا محالة تبعث على الانكماش.

إن علامات هذا المزاج المظلم موجودة في كل مكان: في الحنين إلى الشخصيات العظيمة وإلى الدراما جيدة الصنع عن النضال الثوري، وفي خيبة الأمل وزوال سحر السياسات الحزبية والبرلمانية والبيروقراطية والطبقة الجديدة من الجنود والموظفين والسلطات المحلية، وفي حالة عدم اليقين في الاتجاه، والإنهاك الأيديولوجي، والانتشار المستمر للعنف العشوائي، وليس أقلها، في بزوغ الوعي بأن الأمور أكثر تعقيداً مما تبدو عليه، وأن للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية جذوراً ليست سطحية، وهي ذاتها

المشكلات التي كان يُعتقد أنها مجرد ردود فعل ضد الحكم الاستعماري، وأنها ستختفي عندما يختفي. ومن الناحية الفلسفية، قد تكون الخطوط الفاصلة بين الواقعية والسخرية، بين الحكمة واللامبالاة، بين النضج واليأس، قد تكون خطوطًا واسعة للغاية، إلا أنها دائمًا ضيقة جدًا من الناحية الاجتماعية، وصارت رقيقة، ووصلت تقريبًا، في معظم الدول الجديدة في الوقت الراهن، إلى نقطة التلاشي.

وخلف هذه الحالة المزاجية، والتي هي بالطبع ليست صافية، تكمن حقائق الحياة الاجتماعية في عصر ما بعد الاستعمار. إن قادة النضال القومي المقدسين إما رحلوا (غاندي، نهرو، سوكارنو، نكروما، محمد الخامس، يو نو، جناح، بن بيلا، كيتا، أزيكيوي، عبد الناصر، باندارانايكه)، أو حلَّ محلهم ورثة أقل ثقة بالنفس أو جنرالات بأداء مسرحي أدنى، أو جرى تقليص حضورهم إلى مجرد رؤساء دول (كينياتا، نيريري، بورقيبة، لي، سيكو توري، كاسترو). إن الآمال شبه الألفية في الخلاص السياسي، والتي كانت موضوعة ذات يوم في حفنة من الرجال غير العاديين، لم تنتشر الآن بين عدد أكبر من الرجال العاديين بشكل واضح فحسب، بل أصبحت هي نفسها آملًا واهنة. إن التركيز الهائل للطاقات الاجتماعية الذي يمكن أن تحقِّقه القيادة الكاريزمية بوضوح، مهما كانت عيوبها الأخرى، يأخذ في التلاشي عندما تختفي هذه القيادة. لقد كان رحيل جيل المحررين-الأنبياء في العقد الماضي حدثًا بالغ الأهمية في تاريخ الدول الجديدة، وهو يضاها، وإن كان أقل درامية، حدث ظهورهم في الثلاثينيات والأربعينيات والخمسينيات. وستظهر شخصيات جديدة من وقت لآخر هنا وهناك، وقد يكون لبعضها تأثير كبير على العالم. وما لم تكن هناك موجة من الانتفاضات الشيوعية التي لا توجد مؤشرات تذكر عنها الآن بحيث تكتسح العالم الثالث وتلقي بسحابة تمطر رجالًا من أمثال تشي غيفارا، ما لم يحدث هذا فلن تكون هناك مرة أخرى كوكبة من الأبطال الثوريين الناجحين كما كان الحال في أيام مؤتمر باندونغ العظيمة. والحاصل الآن أن معظم الدول الجديدة تنتظر فترة من الحكام العاديين.

وبالإضافة إلى تقليص عظمة القيادة، كان هناك ترسيخ لطبقة نبلاء الياقات البيضاء - ما يحب علماء الاجتماع الأمريكيون تسميتهم بـ«الطبقة الوسطى الجديدة»، فيما يطلق عليهم الفرنسيون الأقل تلطيفًا اسم «الطبقة الحاكمة» *la classe dirigeante* - وهي الطبقة التي تحيط وفي كثير من الأماكن تبتلع تلك القيادة. وتتمامًا كما كان الحكم الاستعماري يميل في كل مكان تقريبًا إلى تحويل أولئك الذين تصادف أنهم كانوا صاعدين اجتماعيًا (وخاضعين لمطالبه) في وقت ظهوره إلى فيلق ذي امتياز من المسؤولين والمشرفين، كذلك كان حكم الاستقلال يميل في كل مكان تقريبًا إلى صنع الأمر نفسه، وإن كان بصورة أكبر، حيث خلق فيلقًا من أولئك الذين تصادف أنهم كانوا صاعدين (ويستجيبون لروحيتته) عند قدومه. وتكون الاستمرارية الطبقيّة بين النخبة الجديدة والقديمة كبيرة في بعض الحالات، وتكون أقل أهمية في حالات أخرى، وكان تحديد تكوين هذه النخبة هو الموضوع الرئيسي للصراع السياسي الداخلي في الفترات الثورية وفترات ما بعد الثورة مباشرة. إلا أن النزعة التيسيرية أو نوعًا من حداثة النعمة أو حالة بين الاثنين، هي الآن مستقرة في مكانها

بالتأكيد، وأن سُبل الحراك التي بدت للحظة مفتوحة على مصراعيها تبدو الآن، وبالنسبة لمعظم الناس، أقل انفتاحًا من ذلك وعلى نحو واضح. وكما انزلت القيادة السياسيّة نحو «العادية»، أو إنها تبدو كذلك على أية حال، فكذلك كان الحال مع نظام التفاوت الطبقي.

كان هذا حال المجتمع ككل في الواقع. إن وعي الحركة الهائلة ذات الصوت الواحد والتي لا تقاوم، والقدرة على إثارة أفعال شعب بأكمله، والهجوم على الاستعمار في كل مكان تقريبًا، كل هذا لم يختفِ تمامًا، لكنه تراجع بقوة. وهناك حديث أقل بكثير، سواء داخل الدول الجديدة أو في الأدبيات العلمية المتعلقة بها، عن «التعبئة الاجتماعيّة»، أقل مما كان عليه الحال قبل خمس سنوات، ناهيك عن عشر سنوات (وما يوجد الآن يبدو حديثًا أجوف بشكل متزايد). ويرجع سبب هذا إلى وجود تعبئة اجتماعيّة أقل بكثير في الواقع. ويستمرّ التغيير، بل وربما يتسارع بالفعل في ظل الوهم العام بأنه لا يوجد الكثير مما يحدث، وهو وهم ناتج، في جزء منه، عن التوقعات العظيمة التي رافقت التحرير في المقام الأول (64). لكن الحركة التقدّميّة العامّة لـ «الأمة ككل» حلّ محلها حركة معقّدة وغير متساوية ومتعددة الاتجاهات بأجزائها المختلفة، ما يؤدّي إلى إحساس أقل بالتقدّم بقدر ما هو إحساس بالركود الهائج.

ومع هذا، وعلى الرغم من الشعور بالقيادة الضعيفة، والامتياز المتجدّد، والحركة المقيدة، فإن قوة العاطفة السياسيّة العظيمة التي بنيت عليها حركة الاستقلال في كل مكان لا تزال باقية وإن كانت خافتة بعض الشيء. إن القوميّة -غير متبلورة، ومركّزة بشكل غير مؤكّد، ونصف مكتملة من حيث التعبير، لكنها ذات قابلية عالية للاشتعال- لا تزال هي العاطفة الجماعية الرئيسيّة في معظم الدول الجديدة، وهي العاطفة الجماعية الوحيدة تقريبًا في بعض الدول. قد لا تُحدث هذه القوميّة، مثل حرب طروادة، الثورة العالمية كما هو مخطّط لها، كما أن الفقر، وعدم المساواة، والاستغلال، والخرافات، وسياسات القوة العظمى سوف تكون موجودة معنا لفترة من الوقت. وهذه فكرة، مهما كانت مزعجة، فإن معظم الناس يدبّرون مسألة التعايش معها بطريقة ما. لكن، وبمجرد إثارة الرغبة في أن تصبح شعبًا بدلًا من مجرد سكان بلد ما، شعبًا معترفًا به ومحترمًا في العالم ويحسب له حساب، فإن هذه الرغبة لن تهدأ طالما بقيت غير قابلة للإرضاء على ما يبدو. وهي على الأقل رغبة لم تشبع حتى الآن في كل مكان.

أدّت المستجدّات في فترة ما بعد الثورة، في الواقع، إلى تفاقم هذه الرغبة بطرق عديدة، ليس فقط بالإدراك بأنه لم يجرِ تصحيح عدم توازن القوى بين الدول الجديدة والغرب من خلال تدمير الاستعمار، بل إن عدم التوازن تفاقم في بعض النواحي، بينما، وفي الوقت ذاته، جرت إزالة الحكم الاستعماري العازل ضد التأثير المباشر لهذا الاختلال، تاركًا وراءه الدول الوليدة تدافع عن نفسها ضد دول أقوى وأكثر خبرة ورسوخًا، ما يجعل الحساسيّة القوميّة تجاه «التدخل الخارجي» أكثر حدّةً وأكثر عمومية. وبالطريقة نفسها، أدّى الظهور في العالم كدولة مستقلة إلى حساسية مماثلة لأفعال الدول المجاورة ونواياها -ومعظمها

ظهر إلى العالم حديثًا كذلك- وهي حساسية لم تكن موجودة عندما لم تكن هذه الدول بمثابة وكلاء أحرار فحسب، بل كانت «تنتمي» إلى قوة بعيدة. وداخليًا، أدّى إزالة الحكم الأوروبي إلى تحرير القوميات داخل القوميات التي احتوتها جميع الدول الجديدة تقريبًا وأنتجتها على أنها قوميات ذات نزعة إقليمية أو انفصالية، وهو ما مثل تهديدًا مباشرًا وفي بعض الحالات -كما في نيجيريا والهند وماليزيا وإندونيسيا وباكستان- تهديدًا فوريًا للهوية القومية المصنوعة حديثًا والتي قامت الثورة باسمها.

وتباينت آثار هذه المشاعر القومية المستمرة وسط خيبة الأمل القومية بشكل طبيعي: الانسحاب إلى الانعزالية كما هو الحال في بورما، أو موجة من التقليدية الجديدة كما هو الحال في الجزائر، أو التحوّل نحو الإمبريالية الإقليمية كما حدث في إندونيسيا قبل الانقلاب، أو الهوس بالعدو المجاور كما في باكستان، أو السقوط في حرب أهلية إثنية كما هو الحال في نيجيريا، أو تكون، كما في معظم الحالات التي يكون فيها الصراع أقل حدة في الوقت الراهن، نسخة متخلّفة من التشوّش، والتي تحتوي على القليل من كل تلك الحالات بالإضافة إلى قدر معيّن من إقناع الذات بأن الموقف ليس سيئًا كما يبدو تمامًا كمن يصفّر في الظلام. كان من المتصوّر أن تكون فترة ما بعد الثورة هي فترة تقدّم اجتماعي واقتصادي وسياسي سريع ومنظّم على نطاق واسع. إلا أن ما أتضح هو أن هذه الفترة لم تكن سوى استمرار، في ظل ظروف متغيرة وفي بعض النواحي أقل ملاءمة، للموضوع الرئيسي للفترات الثورية وما قبل الثورية مباشرة وهو: تعريف الهوية الجماعية القابلة للحياة وخلقها وترسيخها.

وتبيّن، في هذه العملية، أن التحرّر الشكلي من الحكم الاستعماري لم يكن ذروة الأحداث، بل كان مرحلة من المراحل، مرحلة حرجة وضرورية، لكنها مع ذلك تبقى مجرد مرحلة، وربما مرحلة بعيدة كل البعد عن أن تكون المرحلة الأكثر أهمية. وكما هو الحال في الطب حيث لا ترتبط شدة الأعراض السطحية بشدة الحالة المرضية الكامنة ارتباطًا وثيقًا دائمًا، فكذلك في علم الاجتماع، حيث لا تتوافق بدقة دائمًا دراما الأحداث العامة وحجم التغيّر البيوي. وقد تحدث بعض أعظم الثورات في الظلام.

مراحل القومية الأربع

إن الميل إلى أن تكون سرعات التغيير الخارجي والتحوّل الداخلي غير متوافقتين أحدهما مع الأخرى هو أمر واضح بشكل كافٍ في التاريخ العام لعملية إزالة الاستعمار.

ومع أخذ جميع قيود الفترة الزمنية بعين الاعتبار، فإن المرء يمكنه أن يقسم ذلك التاريخ إلى أربع مراحل رئيسية -المرحلة التي تشكّلت وتبلورت فيها الحركات القومية، والمرحلة التي انتصرت فيها هذه الحركات، والمرحلة التي نظّمت هذه الحركات نفسها في دول، والمرحلة الراهنة وهي التي تجد فيها هذه الحركات نفسها، وهي منظّمة في دول، ملزمة

بتحديد وتثبيت علاقاتها مع الدول الأخرى والمجتمعات غير النظامية التي نشأت منها- وعندئذ يظهر هذا التناقض بوضوح. إن التغييرات الأكثر وضوحًا، وهي تلك التي جذبت انتباه العالم بأسره، إنما حدثت في المرحلتين الثانية والثالثة من هذه المراحل الأربع. إلا أن معظم التغييرات بعيدة المدى، وهي تلك التي تغيّر الشكل العام واتجاه التطور الاجتماعي، إنما حدثت أو تحدثت في المرحلتين الأقل إثارة وهما الأولى والرابعة.

تألّفت المرحلة التكوينية الأولى للقومية بشكل أساسي من مواجهة التجمّع الكثيف للمقولات الثقافية والعرقية والمحليّة واللغويّة من أجل تحديد الهوية الذاتية والولاء الاجتماعي، حيث أنتجت قرونًا من التاريخ غير المنتظم في بنية محدّدة مفهوم الإثنية السياسيّة ذاتية الوعي، وأنتجته بطريقة بسيطة ومجرّدة ومبنية بشكل متعمّد ومؤلمة تقريبًا - وهو مفهوم «القوميّة» بالمعنى الحديث. لقد جرى تحديّ صور الأفراد المحبّبة وآراءهم حول أنفسهم والآخرين، وهي الصور والآراء المقيّدة بشدة بالمجتمع التقليدي، وجرى تحديها من قبل مفاهيم أكثر عمومية وغامضة، لكنها ليست أقل شحنا عاطفيًا للهوية الجماعية، وهي مفاهيم مؤسّسة على إحساس منتشر بالمصير المشترك، وهو ما يميل إلى تمييز الدول الصناعية. إن الرجال الذين رفعوا هذا التحدي، أي المثقفين القوميّين، كانوا يطلقون بذلك ثورة ثقافيّة، بل حتى معرفية، بقدر ما كانت سياسيّة. كان هؤلاء يحاولون تغيير الإطار الرمزي الذي من خلاله اختبر الناس الواقع الاجتماعي، ومن ثم، إلى الحدّ الذي تكون فيه الحياة هي ما نصنعه نحن، وما نصنعه نحن هو الواقع نفسه.

مثّل هذا الجهد لمراجعة أطر الإدراك الذاتي معركة شاقّة، وهي معركة لم تكن أكثر من مجرد بداية في معظم الأماكن، وأنها ظلّت، في كل الأحوال، مرتبكة وغير مكتملة، وكان يمكن أن نقول هذا لولا أن عكس ذلك غالبًا ما جرى التأكيد عليه. وبالفعل، فإن نجاح حركات الاستقلال في إثارة حماسة الجماهير وتوجيهها ضد الهيمنة الأجنبية كان يميل إلى حجب هشاشة الأسس الثقافيّة التي قامت عليها تلك الحركات وضيقتها، لأنها أدّت إلى هذه الفكرة القائلة بأن مناهضة الاستعمار وإعادة تعريف الهوية الجماعية هما عملية واحدة. إلا أنهما ليستا كذلك على الرغم من كل الحميمية (والتعقيد) لترابطها. وجد معظم التاميل، أو الكارين، أو البرهميين، أو الملايو، أو السيخ، أو الإيبو، أو المسلمين، أو الصينيين، أو النيلوت، أو البنغاليين، أو الأشانتي، وجد كل هؤلاء أنه من الأسهل فهم فكرة أنهم ليسوا إنجليزًا أكثر من كونهم هنودًا، أو بورميّين، أو ماليزيين، أو غانيين، أو باكستانيّين، أو نيجيريين، أو سودانيين.

ومع تطوّر الهجوم الجماعي (وهو يتفاوت في ضخامته وعنفه من مكان لآخر) على الاستعمار، بدا وكأن هذا الهجوم يخلق، بحدّ ذاته، أساسًا لهوية قوميّة جديدة لن يفعل الاستقلال شيئًا سوى أنه سيصادق عليها فقط. كان الاحتشاد الشعبي وراء هدف سياسيّ مشترك ومحدّد للغاية - وهو حدث فاجأ القوميّين بنفس القدر الذي فاجأ به المستعمرين - كان يُعتبر علامة على تضامن أعمق نتج بواسطة هذا الاحتشاد، وسيصمد من بعده.

وأصبحت القومية تعني، بكل بساطة وعلى نحو خالص، الرغبة -والمطالبة- في الحرية. إن تحويل وجهة نظر الناس عن أنفسهم، وعن مجتمعهم، وعن ثقافتهم -وهو التحويل الذي سيطر على اهتمام غاندي وجناح وفانون وسوكارنو وسنغور، وفي الواقع جميع المنظرين اللادعين في الصحوة القومية- أقول بأن تحويل وجهة النظر هذه جرى تحديدها إلى حد كبير بفعل بعض هؤلاء الرجال أنفسهم، ومع وصول مثل هذه الشعوب إلى مرحلة الحكم الذاتي. «اطلبوا أولاً المملكة السياسية» - إن القوميّين هم من يصنعون الدولة، والدولة تصنع الأمة.

وتبيّن أن مهمة صنع الدولة كانت صعبة بما يكفي للسماح لهذا الوهم، بل لهذا المناخ الأخلاقي الكامل للثورة، بأن يستمرّ لبعض الوقت خارج نطاق عملية انتقال السيادة. وتفاوتت الدرجة التي أثبتت أن هذا ممكن، أو ضروري، أو حتى مستحسن، من إندونيسيا أو غانا من جهة إلى ماليزيا أو تونس من جهة أخرى. إلا أنه أصبح الآن لدى جميع الدول الجديدة، مع استثناءات قليلة، حكومات منظمة تحافظ على الهيمنة العامة داخل حدودها، وتعمل بشكل جيد أو سيئ. وبينما تستقرّ الحكومة على شكل مؤسسي يمكن التعرف عليه بشكل معقول -أوليغارشية حزبية، أو استبداد رئاسي، أو ديكتاتورية عسكرية، أو ملكية مجدّدة، أو جزئياً في أفضل الحالات، ديمقراطية تمثيلية- يصبح عندئذٍ من الصعوبة جداً تجنّب مواجهة تلك الحقيقة القائلة بأنك يمكن أن تصنع إيطاليا، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أنك صنعت الإيطاليين. وبمجرد أن تنجز الثورة السياسيّة، وتأسس دولة على الأقل، حتى لو لم تتوطّد، بمجرد حدوث هذا، سيعود سؤال: من نحن، من فعل كل هذا؟ إلى الظهور من الشعبيّة السهلة التي تميّز السنوات الأخيرة من إنهاء الاستعمار والسنوات الأولى من الاستقلال.

والآن، وبعد أن أصبحت هناك دولة محلية بدلاً من أن تكون مجرد حلم بدولة ما، فإن مهمة الأيديولوجيا القوميّة تتغيّر جذرياً. لم تعد هذه الأيديولوجيا تتألف من تحفيز الاغتراب الشعبي ضد نظام سياسيّ خاضع لسيطرة أجنبية، ولا من تنظيم احتفال جماهيري بزوال هذا النظام، بل صارت تتألف من تحديد، أو محاولة تحديد، الذات الجماعية التي يمكن أن ترتبط بها تصرّفات الدولة داخلياً، وتتألف من خلق، أو محاولة خلق، «أنا جماعية» ملموسة تندفق من خلالها أنشطة الحكومة تلقائياً. وعلى هذا النحو، فإن الأيديولوجيا القوميّة تتمحور حول مسألة المحتوى، والثقل النسبي، والعلاقة المناسبة بين اثنتين من المقولات الهائلة: «طريقة حياة السكان الأصليين» و«روح العصر».

إن التأكيد على «طريقة حياة السكان الأصليين» يعني النظر إلى الأعراف المحليّة والمؤسّسات الراسخة ووحدات التجربة المشتركة -«التقاليد» أو «الثقافة» أو «الشخصية القوميّة» أو حتى «العرق»- بحثاً عن جذور هوية جديدة. فيما يعني التأكيد على «روح العصر» النظر إلى الخطوط العريضة العامّة لتاريخ عصرنا، وعلى وجه الخصوص إلى ما يعتبره المرء الاتجاه العام وما يشكّل الأهمية العامّة لهذا التاريخ. ولا توجد دولة جديدة لا

يوجد فيها هذان الموضوعان (ولمجرد أن يكون لهما أسماء فسأسميهما «الجوهرانية» و«الزمانية» and «epochalism» and «essentialism»)، وليس هناك سوى قلة من الدول لا يتشابك فيها تمامًا هذان الموضوعان أحدهما مع الآخر، و فقط أقلية صغيرة من الدول، وهي دول غير مكتملة الاستقلال، لا يغزو التوتّر بين هذين الموضوعين كل جانب من جوانب الحياة القوميّة من اختيار اللغة إلى السياسة الخارجيّة.

ويعدّ اختيار اللغة، في الواقع، مثلاً جيّداً، بل هو حتى مثال نموذجي. فأنا لا أستطيع التفكير في دولة جديدة لم يرتفع فيها هذا السؤال بشكل أو بآخر إلى مستوى السياسة القوميّة (65). وتتباين، على نطاق واسع، شدّة الاضطراب الناتج عن ذلك، وكذلك فعالية الأساليب التي استخدمت في التعامل معه. إلا أن «قضية اللغة» تتحوّل بالضبط إلى معضلة الجوهرانية-الزمانية على الرغم من تنوع تجلياتها.

وبالنسبة لأيّ متكلم، فإن اللغة المعينة إما أن تكون لغته، بدرجة تزيد أو تقل، وإما أن تكون لغة شخص آخر، بدرجة تزيد أو تقل. وقد تكون لغة عالمية، بدرجة تزيد أو تقل، أو ضيقة الأفق، بدرجة تزيد أو تقل - فقد تكون لغة تستعير من لغات أخرى أو جزءاً من التراث، وقد تكون جواز مرور للمتكلّم أو قلعتة الحصينة. ومن ثم، فإن السؤال حول ما إذا كان ينبغي استخدام هذه اللغة ومتى ولأيّ غرض؟ هو أيضاً السؤال عن المدى الذي ينبغي على الشعب أن يشكّل ذاته من خلال عزيمة عبقريته الخاصة أو وفقاً لمتطلّبات عصره.

إن الميل إلى تناول «قضية اللغة» من وجهة نظر لغويّة، محلّيّة أو علميّة، قد حجب هذه الحقيقة إلى حد ما. وعانت معظم المناقشات بشأن «ملاءمة» لغة معينة للاستخدام القوميّ، داخل الدول الجديدة وخارجها، من فكرة أن هذه الملاءمة تفتح قضية الطبيعة المتأصّلة للغة - مدى كفاية قواعدها، أو معجمها، أو الموارد «الثقافيّة» اللازمة للتعبير عن الأفكار الفلسفيّة أو العلميّة أو السياسيّة أو الأخلاقيّة المعقّدة. إلا أن ما تثيره هذه الملاءمة حقاً هو الأهمية النسبية للقدرة على إعطاء أفكار المرء، مهما كانت فجّة أو خفية، نوعاً من القوة التي يسمح بها التحدّث باللغة الأم في قبال القدرة على المشاركة في حركات فكرية لا يكون الوصول إليها ممكناً إلا بلغات «أجنبية»، أو في بعض الحالات، لغات «أدبية».

ولهذا لا يهم ما إذا كانت المشكّلة، بشكل ملموس، هي حالة العربيّة الكلاسيكية في قبال العامية في بلدان الشرق الأوسط، أو مكانة لغة غربية «نخبوية» وسط مجموعة من اللغات «القبلية» في أفريقيا جنوب الصحراء، أو التفاوت الطبقي المعقّد للغات المحليّة والإقليمية والقوميّة والدولية في الهند أو الفلبين، أو إحلال لغة ذات أهمية أكبر في إندونيسيا محل لغة أوروبيّة ذات أهمية عالمية محدودة. إن القضية الأساسيّة هي ذاتها في كل هذه الحالات. ولا يتعلّق الأمر بما إذا كانت هذه اللغة أو تلك «متطوّرة» أو «قادرة على التطوّر»، بل هي ما إذا كانت هذه اللغة أو تلك تمتلك الفورية على المستوى النفسي، وما إذا كانت تمثّل طريقاً للوصول إلى الجماعة الأوسع في الثقافة الحديثة.

لا تتمثل مشكلات اللغة البارزة جدًّا في العالم الثالث في أن اللغة السواحلية تفتقر إلى تركيب نحوي ثابت، أو أن اللغة العربيّة لا تستطيع بناء صيغ المزج -وهي افتراضات مشكوك فيها على أية حال (66)- والسبب أن طرفي هذا السؤال المزدوج يميلان إلى العمل بشكل عكسي بالنسبة للغالبية العظمى من المتحدّثين بالغالبية العظمى من اللغات في الدول الجديدة. وما يمثّل، من وجهة نظر المتحدّث العادي، الوسيلة الطبيعيّة للفكر والشعور (وخاصة في حالات، مثل: العربيّة أو الهنديّة أو الأمهرية أو الخميرية أو الجاوية - وهي تمثّل مستودعات لتراث ديني وأدبي وفني متقدّم) هو فعليًّا مجرد لهجة عاميّة من وجهة نظر التيار الرئيسي لحضارة القرن العشرين. وما يمثّل بالنسبة لهذا التيار الرئيسي وسائل تعبيره الراسخة، هي، بالنسبة للمتحدّث العادي حتى في أحسن الأحوال، لا تعدو أن تكون لغات شبه مألوفة حتى لشعوب أقل ألفة (67).

إن «مشكلة اللغة»، إذا جرت صياغتها بهذه الطريقة، هي فقط «مشكلة القوميّة» بحرف صغير، على الرغم من أن النزاعات الناشئة عنها في بعض الأماكن قد تكون شديدة بما يكفي لجعل العلاقة تبدو معكوسة. وعلى نحو معمّم، يصبح سؤال «من نحن؟» سؤالاً عن الأشكال الثقافيّة -أي ما هي أنظمة الرموز ذات المعنى- التي ينبغي توظيفها لإعطاء قيمة لأنشطة الدولة وأهميتها، ومن ثم، للحياة المدنيّة لمواطني هذه الدولة. إن الأيديولوجيات القوميّة المبنية من أشكال رمزية مستمدّة من التقاليد المحليّة -أي إنها تكون ذات طابع جوهراي- التي تميل، مثل اللغات العامية، إلى أن تكون فورية من الناحية النفسية لكنها معزولة اجتماعيًّا. وهي أيضًا مبنية من أشكال متورّطة في الحركة العامّة للتاريخ المعاصر -أي إنها ذات طابع زمني- وتميل، مثل اللغة المشتركة *lingua francas*، إلى أن تكون معزولة مكانيًّا على المستوى الاجتماعي لكنها مفروضة نفسيًّا.

ومع هذا، نادرًا ما تكون مثل هذه الأيديولوجيا في أي مكان جوهراي بحتة أو زمانية بحتة. فكل الأيديولوجيات مختلطة، ويمكن للمرء أن يتحدّث في أحسن الأحوال فقط عن التحيز في اتجاه أو آخر، ويمكنه، في كثير من الأحيان، ألا يتحدّث حتى عن ذلك. كانت صورة «الهند» عند نهرو بلا شك ذات طابع زمني بشكل كبير، ولا شك في أن صورتها عند غاندي كانت شديدة الجوهرايّة. لكن حقيقة أن الأول كان تلميذًا للثاني، والثاني كان معلّم الأول (ولم ينجح أي منهما في إقناع جميع الهنود بأنه لم يكن، في الحالة الأولى، إنجليزيًّا أسمر اللون، أو في الحالة الأخرى، رجعيًّا من القرون الوسطى)، هذه الحقيقة تثبت أن العلاقة بين هذين الطريقتين لاكتشاف الذات هي علاقة دقيقة وحتى متناقضة. وفي الواقع، فإن الدول الجديدة ذات الطابع الأيديولوجي -إندونيسيا، وغانا، والجزائر، ومصر، وسيلان، وما شابهها- تميل إلى أن تكون ذات طابع زمني بشكل مكثّف وذات طابع جوهراي بشكل مكثّف في الوقت ذاته، في حين أن الدول ذات الطابع الجوهراي البحت مثل الصومال أو كمبوديا، أو ذات الطابع الزمني البحت مثل تونس أو الفلبين، كانت هي الاستثناءات.

إن التوتر بين هذين الدافعين -التحرُّك مع تيار الحاضر والتمسُّك بمسار موروث- يمنح قوميَّة الدولة الجديدة خاصيتها المميزة لكونها عازمة بشدة على الاتجاه نحو الحداثة، وغاضبة أخلاقياً من مظاهرها في الوقت ذاته. وفي هذا نوعٌ من اللاعقلانيَّة، إلا أن ذلك أكثر من مجرد تشويش جماعي، بل هي كارثة اجتماعيَّة في طور الحدوث.

(63) إن مصطلح «الدول الجديدة»، غير محدد منذ البداية، وسيصبح عدم التحديد أكثر حتى مع مرور الوقت وتقدُّم الدول في العمر. وعلى الرغم من أن مرجعي الرئيسي هو البلدان التي حصلت على الاستقلال منذ الحرب العالمية الثانية، فإنني لا أتردَّد، متى كان ذلك مناسباً لأهدافي وبدا واقعيّاً، في تمديد المصطلح ليشمل دولاً مثل دول الشرق الأوسط التي جاء استقلالها الرسمي في وقت سابق، أو حتى بلدان مثل إثيوبيا وإيران وتايلاند التي لم تكن مستعمرات على الإطلاق بالمعنى الدقيق للكلمة.

(64) للاطلاع على مناقشة ثاقبة، وإن كانت قصصية، للطريقة التي تعيق بها الظروف الاجتماعيَّة المعاصرة في العالم الثالث الاعتراف بالتغيير من جانب «السكان المحليين» والمراقبين الأجانب على حد سواء، انظر: أ. هيرشمان، «التخلف، عقبات أمام إدراك التغيير والقيادة»، دايدالوس ٩٧ (١٩٦٨): ٩٢٥-٩٣٧. للحصول على بعض التعليقات المتعلقة بنسبتي الخاصة تجاه ميل العلماء الغربيين -ومن ثم مثقفي العالم الثالث - إلى التقليل من المعدل الحالي (وإساءة فهم الاتجاه) للتغيير في الدول الجديدة، انظر «Myrdal's Mythology» لقاء، يونيو ١٩٦٩، ص ٢٦-٣٤.

(65) من أجل مراجعة عامة، انظر: ج. أ. فيشمان (محرر)، مشكلات اللغة في الأمم النامية، (نيويورك، ١٩٦٨).

(66) بالنسبة للقضية الأولى (وهي قضية لم تقبل، بل تعرضت للهجوم)، انظر: ل. هاريس، «السواحيلية في أفريقيا الشرقية الحديثة»، في: فيشمان، مشكلات اللغة، ص ٤٢٦. وعن القضية الثانية (المقبولة من خلال مناقشة ثاقبة على طول الخطوط العامَّة التي يجري تطويرها هنا)، انظر: س. كالغر، «مشكلات وآفاق شمال أفريقيا: اللغة والهوية» في مشكلات اللغة، ص ١٤٠. ومن وجهة نظري، بالطبع، فأنا لا أقول =

= إن المشكلات اللغويَّة التقنية ليست عديمة الصلة بالمشكلات اللغويَّة في الدول الجديدة، بل أقول إن جذور تلك المشكلات أعمق بكثير، وأن توسيع المعاجم، وتوحيد الاستخدامات، وتحسين أنظمة الكتابة، وعقلنة التعليمات، على الرغم من قيمتها في حد ذاتها، لا تلامس الصعوبة المركزية في هذه القضية.

(67) إن الاستثناء الرئيسي فيما يتعلق بالعالم الثالث بشكل عام هو أمريكا اللاتينية، إلا أنه في أمريكا اللاتينية -وهو ما يثبت القاعدة - تعتبر قضايا اللغة أقل بروزاً بكثير مما هي عليه في الدول الجديدة نفسها، وتميل إلى أن تختزل في التعليم ومشكلات الأقليات.

(انظر، على سبيل المثال: د. هـ. بورنز، «التعليم ثنائي اللغة في جبال الأنديز في بيرو»، في فيشمان، مشكلات اللغة، الصفحات ٤٠٣-٤١٣). إلى أي درجة تعتبر اللغة الإسبانية (أو البرتغالية بدرجة أكبر) مجرد وسيلة تعبير كافية للفكر الحديث ليشعر المرء بأنها وسيلة لتحقيقه أو هي هامشيّة بما يكفي ليس في الواقع ليكون وسيلة جيدة للغاية ولعبت دورًا في الإقليمية الثقافية لأمريكا اللاتينية - بحيث يكون لديها، في الواقع، مشكلة لغويّة دون أن تدرك ذلك تمامًا - إنه سؤال مثير للاهتمام ومنفصل.

- ٧ - الأمم والقومية

|| هيو سيتون-واتسون ||

(١٩٧٧)

الفصل الأول من كتاب:

Hugh Seton-Watson, Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism, (London/New York: Routledge/Taylor & Francis, 2019), pp.1-13

إن الهدف من هذا الكتاب هو فحص العمليات التي تشكّلت الأمم من خلالها، وأنواع الحركات السياسيّة التي سعت إلى تحقيق ما كان يعتبر هدفًا قوميًا، وطرق هذه الحركات في التأثير والتأثر بالسياسات الداخليّة للدول وعلاقات الدول بعضها مع بعض.

إن التمييز بين الدول والأمم أمر أساسي لموضوعي بأكمله. ويمكن أن توجد الدول بدون أية أمة، أو مع عدة أمم من بين رعاياها، كما يمكن للأمة أن تكون متطابقة مع سكان دولة واحدة، أو أن تكون بمعية أمم أخرى في دولة واحدة، أو يمكن أن تتوزّع على عدة دول. لقد وجدت دول قبل فترة طويلة من وجود الأمم، كما أن هناك بعض الأمم أقدم بكثير من معظم الدول الموجودة اليوم. إن الاعتقاد بأن كل دولة تمثل أمة، أو أن جميع الدول ذات السيادة هي دول قوميّة، قد أسهم كثيرًا في التعتيم على الفهم الإنساني للواقع السياسي. إن الدولة منظمة قانونية وسياسيّة لها القدرة على طلب الطاعة والولاء من مواطنيها، فيما الأمة عبارة عن جماعة من الناس، يرتبط أفرادها معًا بحسّ التضامن، وثقافة مشتركة، ووعي قومي. ومع هذا، فكثيرًا ما يجري الخلط بين هاتين العلاقتين المتميزتين في الاستخدام الشائع في اللغة الإنجليزيّة واللغات الحديثة الأخرى.

في الولايات المتحدة، تعني عبارة: «على كامل الأمة» ببساطة: «في جميع أنحاء البلاد». وفي اللغات الأوروبيّة الرئيسيّة، يُستخدم تعبير «العلاقات الدولية» وما يعادله من كلمات للدلالة على العلاقات بين الدول. إن المنظمة التي تأسّست في نهاية الحرب العالميّة الثانية على أمل منع الحرب وتعزيز السلام بين الدول كانت تسمى «الأمم المتحدة»، وكانت سابقتها تسمى «عصبة الأمم». إلا أن عضوية هاتين المنظمّتين اقتصرت في الواقع على حكومات الدول. وكان من المفترض، في عصر الرئيس ويلسون، أن تجسّد الدول الأمم، بحيث يشكّل شعب كل دولة أمة، وسيكون، في النهاية، لكل أمة دولتها في العصر الذهبي لتقرير المصير الذي بزغ فجره. وبالطبع كان هناك العديد من هذه الدول في العام ١٩١٨،

حيث مثل تعبير «الدولة-الأمة» أو «الدولة القومية» في مثل هذه الحالات حقيقة واقعة. ومع هذا، كان هناك العديد من الدول الأخرى لم ينطبق عليها هذا الوصف، وأصبحت بعض هذه الدول أعضاء في «عصبة الأمم». ولا تزال بلاغة ويلسون مستخدمة في عصر روزفلت (الأب المؤسس للأمم المتحدة، على الرغم من أنه لم يعيش ليراها تؤدي عملها). كان العديد من أعضاء الأمم المتحدة الأصليين، والعديد من الذين انضموا إليها لاحقًا، دولًا قومية، لكن العديد من هؤلاء (الأعضاء الأصليين ومن انضموا لاحقًا) لم يكونوا كذلك. لقد أثبتت الأمم المتحدة في الواقع أنها ليست أكثر من مجرد مكان اجتماع لممثلي الدول غير المتحدة. إن الكليشيه الذي نسمعه كثيرًا عن كوننا «نعيش في عصر الدول القومية» لا يقدم على الأكثر سوى نصف الحقيقة. ويمكن القول إن ما هو صحيح هو أننا نعيش في عصر الدول ذات السيادة. ويعتقد الكثير من الناس أن سيادة الدولة هي سبب رئيسي للتوتر الدولي، وسبب محتمل للحروب المستقبلية، وأنه يجب اتخاذ خطوات لتقليصها. كما يجري التأكيد في كثير من الأحيان على أن «عصر الدول القومية يقترب من نهايته». والحقيقة أقل بساطة من هذا. إن مشكلات السيادة والقومية، ومشكلات الدول والأمم، ليست واحدة. فقد كان وجود سيادة الدولة سببًا للحرب في أوقات معينة، فيما قادت تطلعات الأمم إلى الحرب في أوقات أخرى. وهناك أمثلة في الآونة الأخيرة على الانتقاص من سيادة الدولة، ومن المحتمل تمامًا أن يكون هناك توجه متزايد في هذا الاتجاه. إلا أن اختفاء سيادات الدول لم يتسبب في اختفاء الأمم، كما أن خلق دول جديدة ذات سيادات كان كافيًا لخلق أمم جديدة. أما إذا كان من الممكن تدمير الأمم فهذا أمر موضع نزاع.

يرتبط الالتباس الأكثر شيوعًا عمومًا بكلمة «قومية». وغالبًا ما تستخدم هذه الكلمة للإشارة إلى أي شكل من أشكال الأنانية الجماعية أو العدوانية التي لا يوافق عليها الكاتب أو المتحدث. لقد أصبحت القومية مصطلحًا ازدرائيًا، ويستخدم بالتضاد مع كلمة «الوطنية» المحترمة، فيقال: «في الحقيقة، أنا وطني، وأنت قومي».

وغالبًا ما يُقال بأن لدى الحكومات سياسات «قومية» إذا سعت لتحقيق مصالحها الخاصة على حساب الحكومات الأخرى. إن «القومية الاقتصادية» هي السعي وراء المصالح الاقتصادية المفترضة لشعب بلد ما، دون اعتبار لمصالح الشعوب الأخرى في البلدان الأخرى. ومع هذا، فإن الاهتمام الأناني بمصالحهم الخاصة كان سمة من سمات سياسات حكومات لا حصر لها عبر التاريخ، وقبل أن يُسمع بالقومية أو الأمم بزمان طويل. وتتعلق إساءة استخدام أخرى لكلمات «قومية» و«قومي» بالسياسات الجماعية لحكومات الدول. وعلى مدار نصف القرن الماضي، تدخلت الحكومات، سواء نتيجة للضغوط العسكرية أو المالية أو لقناعات سياسييها الأيديولوجية، أكثر فأكثر في الأنشطة الاقتصادية والحياة الخاصة لمواطنيها، وحشدت المزيد من أشخاصها وممتلكاتهم. وجرى وصف هذا التوجه في اللغة الفرنسية من خلال الكلمة المفيدة (الدولتية)، والتي ليس لها ما يعادلها بصورة مرضية في اللغة الإنجليزية. لقد جرى تقديم الاستيلاء على الممتلكات أو إدارة الشركات التجارية من قبل الدولة (étatisation) في اللغة الإنجليزية بصورة مضللة على

أنه «تأميم» «nationalisation»، وقد جرى نقل هذه الكلمة أيضًا إلى الفرنسية واللغات الأخرى. إن هذا تضليل لأن الممتلكات المصادرة في الواقع وضعت تحت تصرف طائفة بيروقراطية مهيمنة وليس تحت تصرف الأمة.

يهتم هذا الكتاب بالأمم والدول، وبدرجة أقل بالقومية. ومع ذلك فإن هذه الكلمة وهذه الظاهرة، أي «القومية»، ستظهر بشكل متكرر في الصفحات التالية، ومن الضروري في البداية على الأقل إعطاء بعض الدلالة على ما أعنيه بها. فبحسب وجهة نظري، فإن كلمة «قومية» لها معنيان أساسيان. وسيكون تحسُّنًا عظيمًا في وضوح التفكير الفردي والعام إذا كان من الممكن تخليص الكلمة من كل تراكماتها، وقصرها على هذين المعنيين الاثنين فقط. المعنى الأول من هذه المعاني هو أنها عقيدة حول شخصية الأمم ومصالحها وحقوقها وواجباتها. والمعنى الثاني هو أنها حركة سياسية منظمة تهدف إلى تعزيز الأهداف والمصالح المزعومة للأمم.

كان الهدفان الأكثر شيوعًا لهذه الحركات يتمثلان في: الاستقلال (إنشاء دولة ذات سيادة تكون فيها الأمة هي المهيمنة)، والوحدة القومية (دمج جميع المجموعات داخل حدود هذه الدولة للانتماء إلى الأمة سواء كانت هذه المجموعات تعتبر نفسها جزءًا من الأمة من تلقاء نفسها، أو تلك التي يدعى التحدُّث باسمها). وفي حالة العديد من الدول، وإن لم تكن جميعها، كانت هناك مهمة أخرى للقوميين: بناء أمة داخل دولة مستقلة، وذلك من خلال توسيع نطاق الإيمان بوجود الأمة ليشمل السكان ككل، وجود الأمة الذي كان يتمسك به أقلية فقط قبل نيل الاستقلال.

سأهتم في هذا الكتاب بشكل كبير بالحركات. لن أقصر مناقشة الحركات بشكل صارم على السعي وراء الأهداف الثلاثة: الاستقلال والوحدة وبناء الأمة، لكنها ستستحوذ على معظم انتباهي. ولا يكاد هذا الكتاب يهتم على الإطلاق بالعقيدة أو الأيديولوجيا (القومية). ويوجد بالفعل العديد من الكتب الجيدة، القديمة والجديدة، حول هذا الموضوع. ليست العقيدة مثيرة للاهتمام بتاتًا، فهي في الأساس نوع مختلف من عقائد القرن الثامن عشر الخاصة بالسيادة الشعبية، مع إضافة قطع نصف مهزومة من الاشتراكية إلى الحساء مع مرور الوقت. لقد ألهمت مخرجات هائلة من الخطابات البلاغية، ولكل نسخة خصائصها الخاصة التي يجب الاعتراف بأن بعضها كانت رائعة، على الرغم من أن التميُّز الأدبي والجمال من الصفات التي يجب أن أتردد في أن أنسبها إلى هذه الخطابات. ولم يكن إعداد مختارات من الخطابات البلاغية القومية جزءًا من المهمة التي قمت بها، لكن مثل هذه المختارات موجودة، وبعضها بتعليقات خارقة (68)، والقراء الذين يتمثل اهتمامهم الرئيسي في هذا المجال سيحسنون صنعًا بدراستها.

كل ما قيل أعلاه يفترض استخدام كلمة «أمة»، وهذه كلمة أكثر صعوبة إذا أردنا تفسيرها. وقد بذلت محاولات كثيرة لتعريف الأمم، ولم ينجح أي منها. والأكثر شهرة على نطاق

واسع بلا شك هو عمل الراحل جوزيف ستالين الذي تأسس كتابه «الماركسية والمسألة القومية» على مقال كتبه بناءً على طلب لينين في العام ١٩١٣، وانتشر فيما بعد بعشرات اللغات في عشرات الملايين من النسخ. وكل ما يمكن أن يقوله ستالين هو أن الأمة يجب أن يكون لها أربع خصائص: لغة مشتركة، وأرض مشتركة، وحياة اقتصادية مشتركة، وتكوين ذهني مشترك. ولا يحق لأية مجموعة لا تمتلك الخصائص الأربع أن تعتبر نفسها أمة. والخاصية الرابعة من هذه الخصائص خاصة غامضة بالطبع. وقد يجادل المرء بقوة في أن الغموض متأصل في الظاهرة نفسها، إلا أن هذه ليست حجة يستخدمها ستالين. وعلى الضد من هذا، يبدو أن ستالين يعتقد، وقد ادّعى تلاميذه ذلك بالتأكيد نيابة عنه، أن نقاطه الأربع قدّمت تعريفاً علمياً كاملاً. لم يذكر ستالين الدين ولا التراث التاريخي. والحقيقة هي أن مقال ستالين لم يُكتب على أنه جزء من التحليل الاجتماعي والسياسي، بل كُتب كجدل -نشأ عن ظروف العام ١٩١٣ ضد الحركة الاشتراكية اليهودية، البوند Bund (69) - كان يهدف إلى إثبات أن اليهود ليسوا أمة (70).

جرى تصميم معظم التعريفات في الواقع لإثبات أنه، وهذا على خلاف المجتمع الذي ينتمي إليه من يقوم بالتعريف، لا يحق لمجموعة أخرى أن تسمى نفسها أمة. كان التمييز بين «الأمة الثقافية» (جماعة توحدّها اللغة أو الدين أو الأساطير التاريخية أو الروابط الثقافية الأخرى)، و«الأمة السياسية» (جماعة تمتلك بنية دولة قانونية بالإضافة إلى الروابط الثقافية) مفيداً في بعض الأحيان، ولكن كثيراً ما أسيء استخدامه للغرض المذكور أعلاه.

في القرن التاسع عشر في وسط أوروبا، جرى التمييز بين «الأمم» و«الجنسيات»، حيث كانت الأولى هي المقولة الأعلى، فكان يقال: «جماعتي أمة، وجماعتك جنسية». وقد استندت نظريات كاملة على هذا التمييز، وكان الغرض منه هو إنكار مكانة الأمة للآخرين. وسأناقش هذا التمييز بإسهاب في فصول لاحقة. وبصرف النظر عن المعنى المذكور، فإن كلمة «جنسية» في اللغة الإنجليزية تعني (في كثير من الأحيان في الاستخدام البريطاني أكثر مما في الاستخدام الأمريكي) «مواطنة الدولة» (Staatsangehörigkeit) هو المصطلح الألماني الأكثر دقة). وعندما يكون ثمة داع في الصفحات التالية للإشارة إلى هذه المقولة القانونية، فسأستخدم كلمة «المواطنة» التي لا لبس فيها. ومع ذلك، هناك معنى ثالث يمكن استخدامه لـ«الجنسية»: أي الجنسية ككلمة محايدة ومجردة، وتعني نوعية الانتماء إلى الأمة. وهذا مفهوم مفيد في بعض الأحيان، وهو المعنى الوحيد الذي سأستخدمه بدون علامات اقتباس في الصفحات التالية.

ويبدو للوهلة الأولى أن هناك تمييزاً آخر لديه الكثير مما يستحق الثناء عليه وهو التمييز بين «الأمة» و«القبيلة». وعادة ما يجري تطبيق كلمة «قبيلة» على مجموعات صغيرة نسبياً من الناس، بمستوى ثقافي منخفض نوعاً ما. كانت هذه هي القبائل التي التقى بها الرومان في بلاد الغال وألمانيا (لم يكن هناك «أمة» غالية أو جرمانية)، أو هي المجموعات التي تتبع زعماء مختلفين تحدّثوا بلغات مختلفة بلطيقية أو سلافية أو تركية، ودخلوا في

صراع مع الإمبراطوريات الرومانية المقدسة والبيزنطية والعباسية. ويمكن العثور على أمثلة أخرى بين مختلف غزاة الأرض في الهند والصين. ويمكن أيضًا اعتبار العشائر الإسكتلندية وأفخاذها «قبائل»، وشيء من هذا القبيل يمكن أن يوجد في أيرلندا كذلك. وفي القرن التاسع عشر، استخدم المستكشفون الأوروبيون، والإداريون الأوروبيون الذين تبعوا خطواتهم، بشكل متكرر كلمة «قبيلة» للإشارة إلى الشعوب الأفريقية. وتشترك معظم هذه الجماعات المنتشرة في جميع أنحاء العالم وعلى مرّ القرون في ولاء شرس لكل من رؤسائها وزملائها الأعضاء في الجماعة. وتكمن الصعوبة في تحديد النقطة التي يصبح عندها «الوعي القبلي» «وعيًا قوميًا». وعادة ما يقتنع أولئك الذين يستخدمون كلمة «قبيلة» في الإشارة إلى الآخرين على أنهم ينتمون إلى ثقافة أعلى، وأنهم ينظرون إلى أشخاص من ثقافة أدنى. كانت هذه بالتأكيد وجهة نظر الرومان والصينيين، والمسؤولين الاستعماريين الأوروبيين في العصر الحديث. ومع ذلك، فإن التمايز الاعتباطي بين «الأمة» و«القبيلة» يشبه إلى حد بعيد التمايز بين «الأمة» و«الجنسية» الذي جرت مناقشته أعلاه، ولا يصل إلى أكثر من التمييز بين «مجموعتي» و«مجموعتك». وفي الدول الأفريقية المستقلة الجديدة، أصبحت «القبيلة» مصطلحًا شاملاً لتغطية أي نوع من الحركة من أجل الحكم الذاتي وإدائه، ناهيك عن دولة منفصلة. ومع ذلك، توجد اختلافات كبيرة في المستوى الثقافي، وهي موجودة بالفعل ويمكن التعرف عليها. فهل ينبغي للمرء أن يقول إن إثنية مثل اليوروبا كانت أمة في العام ١٩٠٠، فيما كانت الدينكا قبيلة؟ وكيف يمكن قياس الفروق في مستوى الثقافة ومن هو القاضي المحايد للحكم في هذا الشأن؟ ونظرًا لعدم وجود إجابات واضحة عن هذه الأسئلة، فعلى المرء أن يكون حذرًا للغاية في استخدام كلمتي «أمة» و«قبيلة». ومع هذا، فإن الاختلاف موجود، تمامًا كما يوجد اختلاف في الطيف بين الأزرق والأخضر على الرغم من أن الألوان تندمج في العين البشرية التي ترى قوس قزح.

وعلى هذا، فإنني مدفوع إلى استنتاج مفاده أنه لا يمكن استنباط «تعريف علمي» للأمة، إلا أن هذه الظاهرة وُجِدَت وتوجد الآن. وكل ما يمكنني قوله هو أن الأمة توجد عندما يعتبر عدد كبير من الناس في الجماعة أنهم يشكّلون أمة، أو يتصرفون كما لو أنهم شكّلوا أمة. وليس من الضروري أن يشعر كل السكان بذلك، أو أن يتصرفوا هكذا، وليس من الممكن وضع حد أدنى من السكان الذين يجب أن يتأثروا بذلك على نحو دوغمائي. وعندما تؤمن مجموعة مهمة بهذا الاعتقاد، فإنها تمتلك عندئذٍ «الوعي القومي». ويقترح الحسّ السليم أنه إذا كانت هذه المجموعة صغيرة للغاية (دعنا نقول إنها أقل من واحد في المئة من السكان)، وأنها لا تمتلك مهارة كبيرة في الدعاية، أو لا تمتلك جيشًا منضبطًا قويًا للحفاظ عليها حتى تتمكن من نشر الوعي القومي وصولًا إلى طبقات أوسع بكثير من السكان، فعندئذٍ لن تنجح النخبة الواعية قوميًا في خلق أمة، ومن غير المرجح أن تكون قادرة على البقاء في السلطة إلى أجل غير مسمى على أساس أمة وهمية.

ويؤمل أن تكون هذه الملاحظات التمهيدية قد عملت على توضيح طبيعة موضوعي، وأن هذا سيتضح في سياق الفصول اللاحقة.

يعود تاريخ عقيدة القومية إلى عصر الثورة الفرنسيّة، لكن الأمم كانت موجودة قبل صياغة هذه العقيدة. وبمجرد صياغة العقيدة، جرى استخدامها كمبرر لخلق حركات قومية، ومن ثم دول ذات سيادة لتشمل الأراضي التي زُعم أن الأمم تعيش فيها.

قام الثوّار الفرنسيّون وتلاميذهم خارج فرنسا بنشر نسخ مبسّطة بشكل مفرط لبعض أفكار عصر التنوير في القرن الثامن عشر. وفي الحقبة الثورية، شعر الإنسان الذي حصل على القليل من التعليم، ما جعله يتفوّق على الأغلبية، أنه مؤهّل وملزم أخلاقياً في الوقت ذاته بترجمة مبادئه إلى عمل سياسي. ويجب أن تقوم الحكومة الآن ليس على حوادث التاريخ والامتيازات، وليس على المؤسسات والتسلسلات الهرمية التي نشأت في الماضي، بل على مبادئ عقلانية جرى وضعها في البرامج والمخططات. إن القومية عقيدة مشتقة من مفهوم القرن الثامن عشر حول السيادة الشعبية. وفي فرنسا، عندما جرت الإطاحة بالنظام القديم البغيض، كانت السلطة ملكاً للأمة، أو لمن ادّعوا التحدّث باسمها. وكانت الأمة الفرنسيّة مسألة واضحة؛ كانت فرنسا مأهولة بالفرنسيين، ولم يكن الفرنسيّون موجودين خارج فرنسا على الرغم من وجود بعض الآلاف من الأشخاص الذين يتحدّثون الفرنسيّة على حدود سويسرا وبلجيكا. لم تكن الأمور بهذا الوضوح فيما وراء نهر الراين وجبال الألب. وكان من السهل التعرّف على العدو، أي النظام القديم، ولكن لم يكن واضحاً ما هي الوحدات التي يجب أن تمارس فيها السيادة الشعبية. كانت الإجابة التي قدّمها المتحوّلون المحليّون للأفكار الجديدة بشكل متزايد هي الأمة الألمانيّة، أو الأمة الإيطاليّة - وليس فقط شعب هيس-كاسل أو لوكا.

كان للعقيدة القومية، كما تطوّرت في العصر النابليوني، مصدرٌ آخر، وهو عبادة الفردانية، الشخصية والثقافية. وشدّد الفيلسوفان الألمانيّان فيخته وهيردر على أهمية اللغة كأساس للانتماء إلى الأمة. أكّد هيردر على التنوع الإلهي لعائلة الأمم، والجودة الفريدة لكل ثقافة. ولم يقتصر حماسه بأي حال من الأحوال على الألمان، ففي فصل مشهور عن «السلافيين»، جعل صفاتهم الأخلاقية والثقافية مثالية. وانتشرت أفكار هيردر إلى عدد قليل من المتعلّمين بين الشعوب الأصغر والأكثر تخلفاً في وسط أوروبا وشرقها. وشعرت كل مجموعة بدورها بقوة أكبر بأن الجماعة التي عرّفت نفسها كانت، أو يجب أن تتحوّل، إلى أمة.

لن أحاول تلخيص أفكار الآباء المؤسّسين للعقيدة القومية، أو تتبع أصولهم الفلسفية. فهذه مهمة قام بها من قبل العديد من الكتاب، وربما كان الأفضل من ذلك كله ما أنجزه إيلي كيدوري في تحفة فنية صغيرة حديثة (Z1). ومع ذلك، فمن المهم التمييز بين فئتين من الأمم، والتي سوف نسميها القديمة والجديدة. إن الأمم القديمة هي تلك التي اكتسبت

الهوية القوميّة أو الوعي القوميّ قبل صياغة عقيدة القوميّة. أما الأمم الجديدة فهي تلك التي تطوّرت عندها عمليتان في وقت واحد: تشكيل الوعي القوميّ وخلق حركات قوميّة. كانت كلتا العمليتين من عمل النخب السياسيّة المتعلّمة الصغيرة.

كانت الأمم القديمة في أوروبا في العام ١٧٨٩ هي الإنجليزيّة الإسكتلندية والفرنسيّة والهولندية والقشتالية والبرتغالية في الغرب، والدنماركيين والسويديين في الشمال، والهنغاريين والبولنديين والروس في الشرق. ومن بين هذه الأمم، عاش الجميع، باستثناء ثلاث أمم، في دول يحكمها أشخاص من أمّتهم، ومن ثم لم يكونوا بحاجة إلى حركة استقلال قوميّ، على الرغم من أن هذا بالطبع لا يعني أن هذه الشعوب لم تكن تعاني من درجات مختلفة من الاضطهاد السياسيّ أو الاجتماعيّ، الأمر الذي يجعلها، في رأي الراديكاليين والثوريين، «بحاجة» إلى عملية تحرّر. كانت الاستثناءات الثلاثة تتمثل في الإسكتلنديين الذين اشتركوا منذ العام ١٧٠٧ في دولة واحدة مع الإنجليز والويلزيين، مع الحفاظ على مؤسّساتهم المهمة، والهنغاريين والبولنديين الذين كانوا ببساطة خاضعين للحكم الأجنبي. كان الهنغاريون في وقت من الأوقات مقسّمين بين ثلاث دول (ملكية هابسبورغ، والإمبراطورية العثمانية، وإمارة ترانسيلفانيا)، ولكن في نهاية القرن الثامن عشر كانوا جميعًا خاضعين لملكية هابسبورغ، في حين جرى تقسيم البولنديين منذ العام ١٧٩٥ بين مملكة بروسيا والإمبراطورية الروسية وملكية هابسبورغ. وعلى هذا، على الرغم من أن البولنديين والهنغاريين كان لديهم وعي قوميّ مستمرّ يعود لعدة قرون، إلا أن استمرارية الدول ذات السيادة البولندية والهنغارية قد انهارت. كانت هناك أيضًا في هذا الوقت جماعات أخرى كان لديها، في الطبقة المتعلّمة، وعي لا شك فيه بجماعة ثقافيّة وتاريخ طويل، إلا أن تكوين الوعي القوميّ حتى لدى النخبة كان غير مكتمل. هؤلاء هم الألمان والإيطاليون، ربما أيضًا الأيرلنديون والكتالونيون والنرويجيون.

في بقية أوروبا، لم يكن هناك سوى القليل من الدلائل على الوعي القوميّ. في هذه الأراضي، جرى تشكيل أمم جديدة خلال القرن التالي، وجرى توسيع هذه العملية بعد ذلك من قبل النخب المتعلّمة المتأثرة بالأفكار الأوروبيّة، لتصل إلى الأراضي الإسلاميّة، وجنوب آسيا وشرقها وأفريقيا جنوب الصحراء. كما ظهرت أمم ذات أصل أوروبيّ في مستعمرات الاستيطان في أمريكا وجنوب أفريقيا وأستراليا.

يبدو أن التمييز بين الأمم القديمة والجديدة أكثر ملاءمة من التمييز بين الأمم «التاريخية» و«غير التاريخية»، وهو التمييز الذي بدأ استخدامه في أوروبا الوسطى في أواخر القرن التاسع عشر. لدى كل الأمم تاريخ، فبعض الجماعات التي لم يكن لديها الوعي القوميّ في العام ١٧٨٩، أو كان لا يزال ضعيفًا آنذاك، تمتلك تاريخًا طويلًا ورائعًا - ليس فقط لدى الإيطاليين والألمان، بل لدى الإغريق والبهيميين والصرّب كذلك. ومع ذلك، فقد جرى كسر الاستمرارية من خلال الغزو. إن الفرق الأساسيّ إذن هو بين الأمم القديمة المستمرّة والأمم الجديدة. وهذا جانب له بعض الأهمية لموضوعنا. كانت عملية تكوين

الهوية القوميّة والوعي القومي بين الأمم القديمة بطيئة ومبهمة. لقد كانت عملية عفوية لم يرغب فيها أحد، على الرغم من وجود أحداث كبيرة أدّت في بعض الحالات إلى تسريعها بشكل واضح.

كانت كلمة natio تستخدم بشكل قانوني في أوروبا العصور الوسطى، لكنها لم تكن تعني الشيء نفسه مثل «الأمة» الحديثة. اجتذبت العديد من جامعات العصور الوسطى العديد من الطلاب من بلدان أخرى غير بلادهم. وجرى وضع هؤلاء في أمم سميت على اسم الأراضي التي نشأ منها أكبر عدد من كل منها، ولكن بما في ذلك أيضًا الأشخاص من البلدان الأخرى (72).

في ترانسيلفانيا في القرن الخامس عشر، كان هناك ثلاث أمم معترف بها بموجب القانون، وجرى تمثيلها في النظام التشريعي الترانسيلفاني: الهنغارية، والسيزكلية، والساكسونية (73). كان الانتماء إلى الأمة الهنغارية مقصورًا على الأشخاص ذوي المكانة النبيلة، وليس على أولئك الذين يتحدثون الهنغارية بالضرورة. وعلى خلاف الهنغاريين، لم يكن لدى السيزكليين والساكسونيين أقنان في جماعتهم، وكان جميع السكان ممثلين إلى حد ما.

على الرغم من أن كلمة natio قد تباينت من حيث المعنى، فإنها ومشتقاتها في اللغات الحديثة تتألف أساسًا من فئات مقيدة. توجد كلمات منفصلة لوصف جميع السكان: populus وpeuple وpeople وpopolo وpueblo. ومع هذا، فعندما بدأت أفكار التنوير تنتشر في الأراضي الواقعة في أقصى الشرق، أصبح هذا التمييز غير واضح. وسرعان ما توصلت Volk الألمانية وnarod السلافية إلى الجمع بين معاني natio وpopulus، ولم يجر استخدام بعض التعديلات مثل Nation وnatsiya إلا نادرًا (74).

في حالة تلك الأمم التي أسميتها «الأمم القديمة» حدثت عملية يصعب تحديد مراحلها، لكن النتيجة لم تكن قابلة للخطأ. وعلى سبيل المثال، لم تكن هناك أمة فرنسيّة ولا إنجليزيّة في العام ١٢٠٠، و فقط في العام ١٦٠٠ صارت الأمتان حقيقتين مهمتين. في أول هذه التواريخ المختارة بشكل تعسفي (أي في العام ١٢٠٠)، كانت البلدان المعروفة الآن باسم فرنسا وإنجلترا يحكمها الملوك والنبلاء الذين يتحدثون اللغة نفسها، ولديهم المنظر ذاته إلى حد كبير، وخاضوا حروبًا بعضهم ضد بعض بسبب المطالبات المتضاربة بالإقليم، أو انضموا إلى قتال المسلمين في الحروب الصليبية. وكان رعاياهم في الأغلب من الأقنان الذين لم يكن لهم دور في الشؤون العامة، ويتحدثون في كلا البلدين بمجموعة متنوعة من اللغات، وكانوا ملزمين بواجبات تجاه رؤسائهم الإقطاعيين والكنيسة. في التاريخ الثاني (أي في العام ١٦٠٠)، لم تختف هذه الالتزامات التقليدية، لكن الفروق بين شعبي البلدين قد ازدادت بشكل كبير، بينما كان هناك في داخل كلا البلدين شعور أقوى وأوسع بكثير بالجماعة. وأدرك الإنجليز والفرنسيون أنفسهم على هذا النحو، وقبلوا الالتزامات تجاه

صاحب السيادة، واعترفوا بادعاء صاحب السيادة بشأن ولائهم على الأقل جزئيًا لأن السيادة كانت ترمز إلى الجماعة ككل، ترمز إلى فرنسا أو إلى إنجلترا. كانت هناك بالطبع استثناءات لهذا الحالة. فلا تزال هناك مناطق وشرائح اجتماعية لم تتأثر بالكاد، ومع ذلك فإن هذا التوجُّه لا يرقى إليه الشك. وخلال القرون الفاصلة، جرى جذب قطاعات أكبر من السكان إلى أعلى في الحياة العامة، وانتشر الوعي بتكوين جماعة إلى من هم أدنى من السكان. وكان هذا إلى حد كبير شأنًا يتصل بتنمية اقتصادية واجتماعية، ونمو التجارة، والصناعات المتخصصة، وظهور المدن، وإثراء التجار. بدأت المدارس والتعلم في الازدهار (على الرغم من أن التعليم الرسمي لا يزال يؤثر فقط في أقلية صغيرة)، وأصبحت اللغتان الفرنسية والإنجليزية ثابتتين من خلال الأدب الصاعد، الديني والعلمي على السواء. كان هذا، إذا أردنا استخدام مصطلح حديث، نموًا في الاتصال، وإن كان محدود النطاق. وفي هذه العملية، لعبت الجغرافيا والاقتصاد واللغة والدين وسلطة الدولة دورها. كانت الأخيرة، بشكل عام، هي الأهم، لأن نمو السلطة الملكية -ضوابطها العسكرية والمالية والبيروقراطية - هو الذي رسم الحدود التي يجب أن يتطوّر داخلها الشعور بالجماعة.

يسهل فهم العملية في حالة الأمم الجديدة، لأنها حدثت في فترة أقصر بكثير، كما أنها موثقة جيدًا. لقد كان قادة الحركات القومية منذ الثورة الفرنسية بحكم التعريف أشخاصًا واضحين، كما جرى وضع دعايتهم بين شعوبهم لغرس الوعي القومي والرغبة في العمل السياسي فيهم، على الرغم من أن كثيرًا مما قيل عن طريق الكلام الشفهي دُون كتابة في ذلك الوقت. أدّى نمو وسائل الاتصال الحديثة الجديدة إلى تسريع العملية في القرن العشرين مقارنةً بالقرن التاسع عشر. وفي حالة الأمم الجديدة في أوروبا في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، كانت اللغة هي العامل الرئيسي في خلق الوعي القومي، فيما كانت الأسباب الاقتصادية والجغرافية هي الأكثر أهمية في تشكيل أمم ما وراء البحار ذات الأصل الأوروبي. في أفريقيا الاستعمارية، رُسمت حدود الدولة التي حدّتها الحكومات الإمبريالية تعسفيًا إلى حد كبير، رسمت حدود الوحدات التي بذلت فيها محاولة خلق أمم حديثة. في الهند والصين، جرى فرض محاولة بناء حركات وقومية حديثة على الحضارات القديمة التي لم يكن لمقولات الانتماء الأوروبية سوى صلة محدودة بها.

إن السمة الأساسية لكل هذه الحركات هي أن النخب القومية كانت قادرة فقط على حشد الدعم من الفلاحين والتجار والحرفيين أو عمال المصانع لأن العديد من الأشخاص في هذه الجماعات المختلفة كانوا مستائين من الظروف السياسية والاجتماعية. قد يجادل المرء بشكل معقول بأن أسس استيائهم كانت اقتصادية، ومع هذا، فإن السخط كان موجهاً من قبل النخب القومية إلى الحركات القومية بدلاً من التغيير الاقتصادي. وحيثما تحقّق هذا، يمكن القول إن الجماهير قبلت القيادة القومية بدلاً من القيادة الثورية الاجتماعية. ونظرًا لأن هذا الكتاب معنيٌّ بالحركات القومية، فسوف يتركز الاهتمام حتمًا على الأنشطة والأهداف السياسية والتكوين الاجتماعي للنخب القومية بدلاً من طبيعة المظالم

الاقتصادية لأتباعهم. ومن دون وجود السخط ما كان لهذه الحركات أن توجد، إلا أن هذه الحركات ما كان لها أن تكون قومية من دون النخب القومية.

سأكون مضطراً من وقت لآخر لذكر الثقافات الدينية والعلمانية شديدة الاختلاف، والمشكلات الاقتصادية، وأشكال الحكومات، والسياسات الخارجية، والأحداث الدبلوماسية والعسكرية. لكن هذه الموضوعات هامشية بشكل أساسي لموضوع اهتمامي. إن الموضوعات الهامشية لها أهمية كبيرة في حد ذاتها، لكنها ليست موضوع اهتمامي.

في عملية تكوين الوعي القومي، وفي حركات الاستقلال والوحدة القومية، كان هناك في كل حالة مزيج مختلف من بعض القوى المتكررة باستمرار: سلطة الدولة، والدين، واللغة، والاستياء الاجتماعي، والضغط الاقتصادي. وحيثما تتركز السلطة السياسية والاجتماعية في مجموعة تختلف في الدين واللغة عن غالبية السكان الذين يعيشون بينهم، تنشأ نخبة متعلمة من هؤلاء السكان، وعندئذ تنهياً الظروف المثلى للنمو السريع للحركة القومية. وعندما تظهر عدة نخب صغيرة من لغات مختلفة داخل الدولة نفسها، أو عندما يشترك السكان إما في الدين وإما في لغة حكاهم ولكن ليس كلاهما، فعندئذ ينشأ وضع أكثر تعقيداً، وتكون مهام القادة القوميين أكثر صعوبة.

كانت نيتي الأولى هي وضع تصنيف تقريبي للحركات القومية من خلال تجميع الحالات وفقاً لأهميتها النسبية في تكوين الوعي القومي بين شعوبها، وفي القوى الرئيسية المذكورة أعلاه، ولا سيما الدولة والدين واللغة. وعلى هذا، يمكن للمرء أن يقول دون تردد بأن الأمة الفرنسية نشأت مع الملكية الفرنسية، وأن الدين لعب دوراً حاسماً في تكوين الأمة الأيرلندية، وأن الوعي القومي السلوفاكي والأوكراني كان قائماً على اللغة. ومع هذا، وجدت العديد من الحالات التي كان من المستحيل فيها إعطاء أولوية محددة لأحد العوامل على الآخر، ولهذا قررت بدلاً من ذلك ترتيب المواد الخاصة بي وفقاً للتقسيمات الإقليمية التقليدية. وهذا لا يعني أن المقارنة بين عمل هذه القوى الرئيسية مهمة، فعلى خلاف ذلك، يجري التأكيد باستمرار على هذه العوامل، والإشارة إلى أوجه التشابه والاختلاف، على الرغم من أنني افترضت أيضاً أن قرائي قادرون على اكتشاف أنماط لأنفسهم.

أخذت كل حالة تاريخياً. ولا أشعر بالحاجة إلى الاعتذار عن عنصر السرد الزمني الذي يجب أن يتضمنه هذا. ولا يستطيع أي طالب جاد في الحركات القومية أن يتجاهل ماضيها أكثر مما يمكن للطبيب أن يتجاهل التاريخ الطبي لمرضاه. لقد حاولت أن أختار تلك اللحظات الزمنية التي تبدو لي أنها كانت حاسمة في تكوين الوعي القومي، وفي النضالات من أجل الاستقلال والوحدة. وفي حالة الأمم «الجديدة»، سيجري توثيق هذه العمليات جيداً. وتتمثل المهمة - وهي ليست دائماً سهلة أو بسيطة من الناحية العملية رغم أنها واضحة من حيث المبدأ - في جعل المعالم والاتجاهات الأساسية تبرز من خلال تفاصيل السرد الزمني.

وستكون المهمة أكثر صعوبة في حالة الأمم «القديمة»، لأن السجل التاريخي الذي يجب على المرء أن يختار منه أو يتجاهله أطول بكثير وأكثر ثراءً، وهو يعود إلى الثقافات القديمة التي لا يمكن شرح جوهرها باختصار في عمل من هذا القبيل، حتى لو كان من المستحيل أن يوجد شخص في هذا العالم قادر على أستيعاب جوهر كل هذه الثقافات. تتمثل الصعوبة الهائلة الثانية في أنه خلال مراحل تاريخ تشكل الهوية القوميّة والوعي الذاتي لهذه الأمم «القديمة»، لم تكن مفاهيم «الوعي القومي»، والمفهوم الحديث لـ«الأمة»، موجودة. ولم يكن لدى القادة أية فكرة عن أنهم منخرطون في تشكيل الأمم. إن هذا هو الاختلاف الأساسي بين الأمم «القديمة» والأمم «الجديدة» بعد العام ١٧٨٩. وفي حالة هذه الأخيرة، كان القادة يعرفون جيدًا ما كانوا يحاولون القيام به - وهو ما لا يعني بالطبع أن ما حققوه في الواقع هو ما شرعوا في تحقيقه.

هناك مفارقة تاريخية متأصلة ولا مفر منها في التطبيق على ماضي الأمم «القديمة» للمقولات المستمدة من تاريخ الأمم «الجديدة». ومع هذا، ينبغي القيام بذلك، وينبغي ذكر جوانب من الثقافات والمؤسسات السابقة، والأحداث من العصور الوسطى أو حتى العصور القديمة التي تبدو ذات صلة بتكوين الوعي القومي. قد يبدو غريبًا للقارئ أنني أشير في بضع صفحات إلى نظام فحص سلالة سونغ، وتمرد تايبينغ، وماو تسي تونغ، أو إلى استبدال بالغالبية الأيرلندية في إسكتلندا البيكتش، وسقوط الأدب الإسكتلندي في الأراضي المنخفضة بعد أن تبنت محكمة جيمس السادس اللغة الإنجليزية الجنوبية، واكتشاف النفط قبالة ساحل بحر الشمال في إسكتلندا. ومع هذا، فإن المزيد من التفكير قد يدفع القارئ إلى مشاركة اقتناعي بأن هذا النوع من التجاور لا يمكن تجنبه.

لقد أعطيت مساحة كبيرة لنمو اللغات وإصلاحها، واضطرت إلى الاعتماد على عمل مؤرخي اللغة، لكنني تمكنت من استكمال ذلك بمعرفتي الخاصة باللغات المنطوقة والمكتوبة، على الرغم من أنها قد تكون لغة هواة وغير تقنية. ولمجرد أن تاريخ اللغة عادة ما يجري الاحتفاظ به في عصرنا بشكل صارم بعيدًا عن التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي التقليدي، فقد بدا لي أنه من المرغوب فيه الجمع بين تاريخ اللغة وبين هذه التواريخ، حتى لو كان ذلك على حساب خبرة أقل.

هناك ثلاثة فصول معنية بأوروبا: الفصل الثاني بالأمم المستمرة، والثالث بحركات الوحدة القومي، والرابع بالأمم «الجديدة» الناشئة داخل دول متعددة القوميات. كان من الصعب في بعض الأحيان تحديد الفئة التي يجري فيها وضع قضايا معينة، فكان من الممكن معاملة البولنديين كأمة قديمة مستمرة، أو الصرب والكروات كأمم جديدة نشأت داخل الإمبراطوريتين العثمانية وهابسبورغ. ومع هذا، كان جانب القضية البولندية الذي بدا لي الأكثر أهمية لموضوع هذا الكتاب هو الحركة لإعادة توحيد أمة مقسمة بالفعل بين ثلاث إمبراطوريات، وفي الحالتين الصربية والكرواتية، كانت الحركة لخلق دولة وأمة يوغوسلافية مشتركة، والعقبات التي واجهتها.

تتناول الفصول الخامس والسادس والسابع والثامن حركات استقلال شعوب الإمبراطوريات الاستعمارية، وما أعقب ذلك من ظهور دول جديدة، ومحاولات خلق أمم جديدة داخلها، والحالة الوحيدة التي جرى فيها قمع كل هذه الجهود، أي الإمبراطورية الروسية السوفيتية. إن المناطق التي يجري فيها النظر في هذه المشكلات هي بدورها أراضي الاستيطان الأوروبي في الخارج، والجزء الغربي من العالم الإسلامي، وشرق آسيا وأفريقيا. إن موضوع الفصل التاسع هو العلاقة بين العنصرية (أبيض، أسود، أحمر) والحركات القومية في الأمريكيتين وجنوب أفريقيا. ويتناول الفصل العاشر أمم الشتات، أي الأمم التي لديها عدد كبير من أفرادها منتشرون في جماعات على مسافات شاسعة. والحالة الأكثر وضوحًا هي حالة اليهود، لكن الصينيين والهنود في الخارج هما مثالان آخران.

إن دور الطبقات الاجتماعية المختلفة في الحركات القومية، وخاصة في قيادة هذه الحركات، له منفعة وأهمية كبيرة. والفصل الحادي عشر مخصص لهذا الموضوع. ويُعنى الفصل الثاني عشر بعلاقة الحركات السياسية الرئيسية الأخرى، القائمة على الأيديولوجيات، بالقومية، ومدى تأثير بعضها في بعض. ولم تجرَ أية محاولة للتحليل الفلسفي، أو بناء النماذج، ولا من أجل تقديم أي ملخص منهجي لهذه الأيديولوجيات؛ إن كل هذه الأشياء يمكن العثور عليها بسهولة في أدبيات وفيرة (على الرغم من تناقضها، وأنها ليست دائمًا مفهومة). إن ما يهمني هو إظهار ليس ما إذا كانت الأفكار صحيحة أم متماسكة منطقيًا، ولكن ما إذا كانت قد أثر بعضها في بعض، وكيف كان هذا التأثير؟ وما إذا كان أولئك الذين يدعون أيديولوجيا ما قد اتبعوا في الممارسة أيديولوجيا أخرى، وإلى أي مدى كان هذا؟ وهذا بالطبع جعل من الضروري من وقت لآخر مناقشة بعض الأفكار، إلا أن اهتمامي كان مع الحركات الليبرالية والاشتراكية والفاشية والشيوعية باعتبارها حقائق سياسية وحالات تاريخية خاصة (يمكن المخاطرة من خلالها ببعض التعميمات المؤقتة)، بدلًا من الافتراضات المجردة.

لن تصمد العقائد القومية في مواجهة التحليل النقدي أكثر من أية أيديولوجيات أخرى، لكن هذا لم يمنعها من الاستحواذ على عقول الناس. كانت القومية مسؤولة عن فيض من البلاغة وانحطاط اللغة البشرية. وأظهر القوميون ازدراءً جاهلاً للمؤسسات والعادات والمعتقدات التي أثبتت جدارتها لقرون، واستبدلوا بها هياكل هشّة وشعارات فارغة. لقد كانت القومية المتطرفة دينًا بديلًا فظًا، حيث استبدلت الكراهية المتعصبة بالعتيدة الذابلة. وفي كثير من الأحيان كان قادة القومية المحبطين وغير الأسوياء الاجتماعيين وأشباه المثقفين ذوي الأهمية الذاتية. وفي أسوأ حالاتها، أدّت القومية المتطرفة إلى مذابح وطرده قسري لملايين من الأبرياء بشكل رئيسي.

ومع هذا، فإن الأمة هي شيء كان قد تشكّل، على الأقل في العديد من البلدان، من خلال عمليات تاريخية طويلة من الحماقة والغطرسة. وفي السنوات التي تلت العام ١٧٨٩، كانت

مشكلة إيجاد وحدة لممارسة السيادة الشعبية مشكلة حقيقية، وكانت الأمة التي تعتمد عادة على اللغة هي الإجابة الوحيدة التي كان يمكن تقديمها في ذلك الوقت. إن عدم التسامح وأوهام القومية جزء من عدم تسامح الديمقراطية وأوهامها. وإذا أمكن تمزيق عقيدة القومية عن طريق التحليل، فإنه يمكن كذلك لعقيدة السيادة الشعبية أن تمزق. ويمكن الجدل، وبالتأكيد لا يمكن دحضه بشكل قاطع، أن الناس كانوا أكثر سعادة في ظل الإمبراطوريات الاستبدادية العظيمة أو السیادات الإقطاعية الصغيرة مقارنة بالديمقراطيات الجماهيرية الحديثة أو الدول القومية، على الرغم من أن هذه الأنظمة الأكثر بدائية كانت تفتقر إلى أجهزة التلفزيون وأجهزة الكمبيوتر. ومع هذا، فهذه حكمة غير مجدية في عالم انقسم إلى مجتمعات جماهيرية، حيث أصبحت الدول ذات السيادة راسخة الجذور، ولا يوجد هناك أي أمل في العودة إلى الماضي.

(68) انظر، على سبيل المثال، سيلفيا هاييم، القومية العربية (جامعة كاليفورنيا، ١٩٦٢)، وإيلي كيدوري، القومية في آسيا وأفريقيا (١٩٧٠).

(69) البوند هو حزب العمال اليهودي العام في ليتوانيا وبولندا وروسيا الذي تأسس في العام ١٨٩٧. (المترجم)

(70) انظر: ص ص ٤٤٧-٤٤٨.

(71) القومية لإيلي كيدوري (١٩٦٠).

(72) وجدت في باريس أمم: فرنسا، وبيكاردي، ونورماندي، وألماني، والنورمانديون شملوا أشخاصاً من مختلف الأراضي الشمالية، والألمان شملوا مرة واحدة أناساً إنجليزاً. وفي براغ في أواخر القرن الرابع عشر كانت الأمم البوهيمية، البافارية، والساكسونية، والبولندية، إلا أن تكوينها أيضاً كان مختلطاً إلى حد ما.

(73) السزكيلية Székely هم شعب من السهوب، يختلف في الأصل عن الهنغاربيين (أو المجريين)، ولكن جرى استيعابهم ثقافياً مع مرور الوقت. وكان الساكسونيون ألماناً نشأوا من ملوك هنغاريا في القرن الثالث عشر.

(74) كانت اللغة الهنغارية استثناء، حيث جرى تمييز الكلمتين: nép و nemzet بجد، وكان هذا نتيجة لصيانة مستمرة وطويلة للسلطة السياسية للنبلاء. إن دراسة مقارنة ومنهجية لتطور استخدام هذه الكلمات ومعناها في أوروبا، ينبغي أن تنجز، وستكون هذه الدراسة ذات قيمة كبيرة للمؤرخين وحتى للعلماء الاجتماعيين.

- ٨ - ما الأمة؟

|| إرنست غلنر ||

(١٩٨٣)

الفصل الخامس من كتاب:

Ernest Gellner, Nations and Nationalism, (Oxford: Blackwell, 1983),
pp.53-62.

نحن الآن في وضعية تسمح لنا أخيراً بمحاولة الحصول على إجابة معقولة عن هذا السؤال: ما الأمة؟ في البداية كان هناك إجابتان واعدتان مرشحتان بصورة خاصة لبناء نظرية الانتماء القومي (75) وهما: الإرادة والثقافة. ومن الواضح أن الإرادة والثقافة مسألتان مهمتان وذات صلة بالموضوع، إلا أن أيًا منهما، كما هو واضح، لا يعد ملائمًا ولو من بعيد. وإنه لمن المفيد أن نفكر في السبب وراء ذلك.

تشكل الإرادة والموافقة، بلا شك، عاملاً مهمًا في تكوين معظم المجموعات، كبيرها وصغيرها. ولطالما جرى تنظيم الجنس البشري في مجموعات من جميع الأنواع والأحجام. وقد تكون هذه المجموعات محدّدة أحيانًا بصورة صارمة، وأحيانًا أخرى تكون حدودها فضفاضة، كما قد تكون معتزلة على نحو كامل أحيانًا، ومتداخلة أو متشابكة أحيانًا أخرى. إن تنوع هذه الإمكانيات والمبادئ التي على أساسها يجري تجنيد المجموعات والمحافظة عليها تنوع لا حصر له. إلا أنه من الواضح أن هناك عاملين أو محقّزين عامين لكنهما حاسمان في تكوين المجموعة وصيانتها: الإرادة والالتزام والتعريف الطوعي والولاء والتضامن من جهة، والخوف والإكراه والقسر من جهة أخرى. يمثل هذان الاحتمالان قطبين متطرفين على طول الطيف. وقد تتأسس بعض الروابط المجتمعية على أحد هذين الاحتمالين بشكل حصري أو بصورة غالبية، لكن هذا أمر نادر، لأن معظم المجموعات المستمرة تعتمد على مزيج من الولاء والتعريف (على الالتزام الإرادي) وحوافز غريبة وعرضية، إيجابية كانت أم سلبية، وعلى الآمال والمخاوف.

إذا عرفنا الأمم بأنها المجموعات التي تريد أن تستمرّ كجماعات (76)، فإن شبكة التعريف التي ألقيناها في البحر ستجلب صيدًا وفيرًا للغاية. وستشمل الغنيمة التي ستجرها شبك الصيد، في الواقع، الجماعات التي قد نعتزف بها بسهولة كأمم فعّالة و متماسكة، وهذه الأمم الحقيقية تكون كذلك بالفعل، وقد تشكل حياتهم بالفعل نوعًا من الاستفتاء المتواصل وغير الرسمي وحتى المعاد تأكيده ذاتيًا. إلا أن هذا التعريف (ولسوء الحظ) ينطبق أيضًا

على كيانات عديدة أخرى: النوادي، التأمّرات، العصابات، الفرق، الأحزاب، ناهيك عن الكثير من الجماعات والروابط التي كانت موجودة قبل العصر الصناعي، والتي لم تجنّد، ولم تُعرّف وفقًا للمبدأ القوميّ، وتتحدّى هذا المبدأ. إن الإرادة والموافقة والتعريف الذاتي، كل هذا لم يكن غائبًا عن المشهد البشري على الرغم من أنها كانت (ولا تزال) مصحوبة أيضًا بالحسابات والخوف والمصلحة. (وإنه لسؤال مثير للاهتمام والنقاش عمّا إذا كانت التكتلات والمجموعات الثابتة والجامدة كليًا، تعتبر موافقة ضمنية أو كشيء آخر؟).

جرى توظيف التعريف الذاتي الضمني بالنيابة عن كل أنواع التجمّعات، سواء كانت أكبر من الأمم أو أصغر منها، وتتقاطع معها أو تتحدّد أفقيًا أو بأية طريقة أخرى. وباختصار، حتى لو كانت الإرادة هي أساس الأمة (لإعادة صياغة تعريف مثاليّ للأمة)، فإنها كذلك أساس أشياء أخرى عديدة، بحيث لا يمكننا تعريف الأمة بهذه الطريقة. ويبدو التعريف والالتزام الإرادي مغريبًا لا لشيء سوى أن الوحدات القوميّة هي الموضوعات المفضّلة والمحبّذة في العصر القوميّ الحديث، وكذلك لأن الأنواع الأخرى من المجموعات أصبحت الآن منسية بسهولة. إن أولئك الذين يعتبرون الافتراضات الضمنية للقوميّة أمرًا مفروغًا منه ينسبوننا أيضًا بشكل خاطئ إلى الإنسانيّة عمومًا في أي عصر من العصور. إلا أنّ تعريفًا مرتبطًا بافتراضات عصر واحد وشروطه (بل هو تعريف يشكّل مبالغة حتى في هذا العصر) لا يمكن استخدامه بشكل مفيد للمساعدة في تفسير ظهور ذلك العصر.

إن تعريف الأمم بمصطلحات الثقافة المشتركة هو شبكة أخرى تجلب صيدًا وفيرًا جدًّا. إن تاريخ البشرية حافل بالاختلافات الثقافيّة، كما أن الحدود الثقافيّة تكون صارمة أحيانًا، وغير واضحة أحيانًا أخرى، والأنماط تكون بارزة وبسيطة أحيانًا، ومتعرجة ومعقدة أحيانًا أخرى. ولكل هذه الأسباب التي شدّدنا عليها كثيرًا، فإن هذا الثراء في الاختلافات لا يلتقي، بل لا يمكنه في الواقع أن يلتقي، بشكل اعتياديّ أو بشكل عام، عند نقطة معينة مع حدود الوحدات السياسيّة (حكم السلطات الفعّالة) أو مع حدود الوحدات التي باركتها الأسرار الديمقراطية المقدسة للموافقة والإرادة. إن العالم الزراعي ببساطة لا يمكن أن يكون مرتبًا جدًّا، ويميل العالم الصناعي إلى أن يصبح كذلك، أو على الأقل يميل إلى أن يقترب من هذه البساطة، إلا أن هذه مسألة أخرى، وهناك عوامل خاصة تجعله كذلك.

إن إنشاء ثقافات عليا منتشرة (أنظمة اتصال مؤسّسة على تعليم موحد)، وهي عملية تتسارع بوتيرة سريعة في جميع أنحاء العالم، جعل الأمر يبدو لأي شخص منغمس بعمق في افتراضاتنا المعاصرة وكأن القوميّة قابلة للتعريف بمصطلحات الثقافة المشتركة. يمكن للناس في الوقت الحاضر أن يعيشوا فقط في وحدات محدّدة بثقافة مشتركة، ومتحركة بشكل داخليّ وسلس. إن التعددية الثقافيّة الحقيقيّة لم تعد قابلة للحياة في ظل الظروف الراهنة. إلا أن قليلًا من الوعي التاريخي أو الخبرة السوسولوجية ينبغي أن يبذد الوهم القائل بأن الأمور كانت على هذا النحو دائمًا. وغالبًا ما كانت المجتمعات متعددة الثقافات

ناجحة في الماضي، بل ناجحة جدًا، وجرى أحيانًا اختراع التعددية الثقافية عندما لم تكن موجودة.

إذا كان الطريق نحو تعريف القومية مغلقًا، ولأسباب مقنعة، أمام هذين المسارين الواعدين على ما يبدو، فهل هناك طريقة أخرى؟

إن المفارقة العظيمة، والصحيحة مع ذلك، هي هذه: لا يمكن تعريف الأمم إلا بمصطلحات عصر القومية، وليس العكس كما هو متوقع. وليس المقصود بهذا الكلام أن «عصر القومية» هو مجرد محصلة لصحوة هذه الأمة أو تلك، ومجرد تأكيد للوجود السياسي لهذه الأمة أو تلك. وبدلاً من هذا الفهم، علينا أن نرى الموضوع من زاوية مختلفة، فعندما تؤدي الظروف الاجتماعية العامة إلى وجود ثقافات عليا موحدة ومتجانسة ومستدامة بصورة مركزية ومنتشرة بين مجموعات سكانية بأكملها وليس فقط بين أقليات نخوية، فإن الحالة التي تنشأ على إثر هذا هو أن الثقافات الموحدة والمصادق عليها والمعرفة جيداً من الناحية التعليمية ستكون هي النوع الوحيد تقريباً من الوحدة التي يستخدمها الناس لتعريف أنفسهم عن طيب خاطر، وبحماس في كثير من الأحيان. وتبدو الثقافات الآن وكأنها المستودعات الطبيعية للشرعية السياسية. وعندئذ فقط يتبين أن أي استخفاف بحدود الثقافات من قبل الوحدات السياسية يشكّل فضيحة.

وتحت هذه الظروف، بل تحت هذه الظروف فقط، يمكن بالفعل تعريف الأمم بمصطلحات الإرادة والثقافة، والالتقاء بينهما عند نقطة معينة مع الوحدات السياسية. وتحت هذه الظروف، سيتحد الناس سياسياً مع كل أولئك، و فقط مع أولئك، الذين يشتركون معهم في ثقافتهم. وستعمل الدول على توسيع حدودها إلى حدود ثقافتها، كما ستعتمد إلى حماية ثقافتها وفرضها داخل حدود سلطتها. إن اندماج الإرادة والثقافة والدولة سيصبح المعيار الذي لا يمكن تحديده بسهولة وفي كثير من الأحيان. (جرى، ذات مرة، تحدي هذا المعيار عالمياً تقريباً، ومرّ هذا التحدي دون عقاب، ودون أن يلاحظه أو يناقشه أحد). لا تحدّد هذه الظروف الوضع الإنساني على هذا النحو، لكنها تحدّد شكله الصناعي فقط.

إن القومية هي التي تُلد الأمم، وليس العكس. ومن المسلّم به أن القومية تستخدم الانتشار الموروث تاريخياً وسلماً للثقافات أو الثروة الثقافية، على الرغم من أنها تستخدم هذه الثقافات بصورة انتقائية جداً، وكثيراً ما تحوّلها على نحو جذري. ويمكن، في هذه الظروف، إحياء اللغات الميتة، واختراع التقاليد، واستعادة نقاء أصلي خيالي تماماً، إلا أن هذا الجانب الخلاق ثقافياً، والإبداع الخيالي الإيجابي للحماس القومي لا ينبغي أن يسمح لأحد بأن يستنتج خطأً بأن القومية هي اختراع عرّضي ومصطنع وأيديولوجي، وأنها ربما لم تكن لتوجد لو أن أولئك المفكرين الأوروبيين المقتحمين والناشطين والبعيذين والذين لم يكتفوا بتركها وشأنها، لم يلققوها ويحققوها على نحو مصيري في مجرى دم الجماعات السياسية القابلة للحياة. وغالباً ما تكون الخرق والقطع التي تستخدمها القومية اختراعات

تاريخية اعتبارية. ويمكن أن تُستخدم أية خرقة أو قطعة قديمة لهذا الغرض. إلا أن هذا لا يترتب عليه بأي حال من الأحوال أن يكون مبدأ القومية بحد ذاته مبدأ عرضياً وأقل احتمالية.

لا شيء يمكن أن يكون أبعد عن الحقيقة من مثل هذا الافتراض. إن القومية ليست كما تبدو، فهي، فوق كل شيء، ليست ما هي عليه. وغالباً ما تكون الثقافات التي تدعي الدفاع عنها وإحياءها من اختراعاتها الخاصة، أو مما جرى تعديله بمعزل عن أي اعتراف. ومع هذا، فإن المبدأ القومي في حد ذاته، وباعتباره متميزاً عن كل شكل من أشكاله المحددة، وعن الهراء الفردي المميز الذي قد يبشر به، أقول إن المبدأ القومي له جذور عميقة جداً في حالتنا الراهنة المشتركة، وليس عرضياً على الإطلاق، ولن يكون من السهولة إنكاره.

شرح دوركهايم أن المجتمع يعبد، في حالة العبادة الدينية، صورته المموّهة. أما في العصر القومي، فإن المجتمعات تعبد نفسها بوقاحة وعلانية، وتحتقر التمويه. لم تعبد ألمانيا النازية نفسها، في نورمبرغ، عبر التظاهر بعبادة الله أو حتى عبادة الإله وتان(77)، بل كانت تعبد نفسها علانية. وفي شكل أكثر اعتدالاً لكنه مهم، لا يؤمن اللاهوتيون الحداثيون المستنيرون، بل لا يولون اهتماماً كبيراً، بعقائدهم الإيمانية التي كانت تعني الكثير لأسلافهم، بل إنهم يعاملونها، وبنوع من الوظيفية التلقائية الهزلية، على أنها عقائد صالحة ببساطة و فقط كأدوات مفاهيمية وطقوسية يؤكّد التقليد الاجتماعي بواسطتها على قيمه واستمراريته وتضامنه. وهم يحجبون ويقللون، وبشكل نظامي، من الاختلاف بين مثل هذا الإيمان الاختزالي الضمني، وبين الشيء الحقيقي الذي سبقه ولعب مثل هذا الدور الحاسم في التاريخ الأوروبي المبكر، وهو الدور الذي قد لا تستطيع القيام به النسخ الراهنة الملطّفة والمخفّفة على نحو لا يمكن تمييزها.

إلا أن الحقيقة القائلة بأن عبادة الذات الاجتماعية، سواء كانت شرسة وعنيفة، أو لطيفة ومراوغة، أصبحت الآن عبادة جماعية للذات على نحو صريح، وليست وسيلة لتبجيل المجتمع خفية على الرغم من صورة الله كما يشدّد دوركهايم، أقول بأن هذه الحقيقة لا تعني أن الأسلوب الراهن هو أكثر صدقاً من أسلوب العصر الدوركهايمي. ربما لم يعد يُنظر إلى المجتمع من منظور إلهي، إلا أن لدى القومية فقدان ذاكرة واختياراتها الخاصة التي يمكن أن تكون مشوّهة ومضلّلة بشكل عميق، حتى عندما تكون شديدة العلمانية.

إن الخداع الأساسي وخداع الذات الذي تمارسه القومية هو التالي: إن القومية، في الأساس، هي فرض الثقافة العليا بصورة عامّة على المجتمع، حيث كانت الثقافات الدنيا قد استحوذت سابقاً على حياة الأغلبية، وحياة السكان بصورة كليّة في بعض الحالات. وهذا يعني أن الانتشار المعتم للأسلوب المميز بإشراف الأكاديميا وتوسط المدرسة مقنّن من أجل تلبية متطلبات الاتصال التكنولوجي والبيروقراطية الدقيقة على نحو عقلائي. إنه تأسيس لمجتمع مجهول الهوية وغير شخصي، ومكوّن من أفراد مذرّرين (مفكّكين) قابلين

للاستبدال المتبادل، و متماسكين قبل كل شيء من خلال ثقافة مشتركة تحل محل بنية المجموعات المحليّة المعقّدة في السابق، وهو مجتمع مدعوم بالثقافات الشعبية المستنسخة محليًا وبشكل خاص من قبل المجموعات الصغيرة نفسها. هذا هو ما يحدث بالفعل.

إلا أن هذا هو على الضدّ تمامًا مما تؤكده القوميّة ومما يؤمن به القوميون بحرارة. وعادة ما تنتصر القوميّة باسم الثقافة الشعبية المفترضة. إن رمزية القوميّة مستمدة من الحياة الصحية والأصيلة والنشيطه للفلاحين، وللشعب، وللأمة. إن هناك عنصرًا معينًا من الحقيقة في التقديم القومي للذات عندما تحكم الأمة أو الشعب من قبل مسؤولين من ثقافة عليا غريبة، حيث يجب مقاومة اضطهادهم أولاً عن طريق الإحياء الثقافي وإعادة تأكيد الثقافة، وفي النهاية عبر شرّ الحرب من أجل التحرر القومي. وإذا ازدهرت القوميّة فإنها تقضي على الثقافة العليا الغريبة، لكنها لا تحل محلها الثقافة الدنيا المحليّة القديمة، بل إنها تحيي، أو تخرع، ثقافة عليا محليّة (متعلّمة ومتخصّصة) خاصة بها، على الرغم من أنه من المسلم به أنه سيكون لهذه الثقافة بعض الروابط مع الأساليب واللهجات الشعبية المحليّة السابقة. إلا أن السيدات العظيمات في أوبرا بودابست هن من ذهبن حقًا إلى المدينة بملابس الفلاحين، أو الملابس التي يُزعم أنها كذلك. وفي الوقت الراهن في الاتحاد السوفيتي، فإن مستهلكي أسطوانات الجراموفون «الإثنيّة» لم يعودوا من سكان الريف الإثنيّين المتبقين، بل هم السكان المتمدّنون حديثًا، وأصحاب الشقق السكنية المتعلمون ومتعدّدو اللغات (78)، والذين يرغبون في التعبير عن مشاعرهم وأصولهم الحقيقيّة أو المتخيّلة، والذين لا شك في أنهم سينغمسون في السلوك القومي بقدر ما يسمح به الوضع السياسي.

لذا فإن خداع الذات السوسولوجي، رؤية الواقع من خلال منظور الوهم، لا يزال قائمًا، لكنه ليس هو نفسه الذي حلّه دوركهايم. لم يعد المجتمع يعبد نفسه من خلال الرموز الدينيّة، بل تحتفل الثقافة العليا الحديثه الانسيابية والمتنقّلة بنفسها في الغناء والرقص، والتي تقترضها (تطبعها بأسلوبها الخاص في هذه العملية) من ثقافة الشعب التي تؤمن باعتزاز بأنها تديمها، وتدافع عنها، وتعيد تأكيدها.

إن مسار القوميّة الحقيقيّة لم يكن سلسًا.

ثمة سيناريو مميّز لتطوّر القوميّة جرى بهذا الشكل، وسيكون لدينا سبب للعودة إلى هذا النوع من السيناريوهات. كان الروريتانيون (79) Ruritania عبارة عن مجموعة من الفلاحين يتحدّثون مجموعة من اللهجات المترابطة والمفهومة بشكل أو بآخر، ويسكنون سلسلة من الجيوب المتقطّعة ولكن ليست منفصلة كثيرًا داخل أراضي إمبراطورية ميغالومانيا [Megalomania](#). إن اللغة الروريتانية، أو بالأحرى اللهجات التي تتولّى تكوينها، لم يتحدّث بها أي شخص آخر غير هؤلاء الفلاحين. أما الطبقة الأرستقراطية والرسمية فقد

تحدّثت بلغة دولة ميغالومانيا التي تصادف أنها تنتمي إلى مجموعة لغويّة مختلفة عن اللهجات الروريبتانية المتفرّعة منها.

كان معظم الفلاحين الروريبتانيين، وليس كلهم، ينتمون إلى كنيسة أخذت مجدّداً طقوسها من مجموعة لغويّة أخرى، وتحدّث العديد من كهنتها، ولا سيما من كانوا المناصب العليا في التسلسل الهرمي، بلغة كانت النسخة العاميّة الحديثة للغة الطقوسيّة لهذه العقيدة التي كانت أيضاً بعيدة جدّاً عن الروريبتانيين. كان التجار الصغار في البلدات الصغيرة التي تخدم الريف الروريبتاني ينتمون إلى مجموعة إثنيّة ودينيّة مختلفة ومكروهة بشدة من قبل الفلاحين الروريبتانيين.

كان الفلاحون الروريبتانيون، في الماضي، يعانون الكثير من الحزن الذي جرى تسجيله بشكل مؤثّر وجميل في أغانيهم الرثائية (التي جمعها بشق الأنفس مدرّاء المدارس في القرية في أواخر القرن التاسع عشر، وأصبحت معروفة للجمهور الموسيقي الدولي من خلال مؤلّفات الملحن الروريبتاني القومي العظيم س.). أثارت المعارضة الرهيبة للفلاحين الروريبتانيين، في القرن الثامن عشر، مقاومة على طريقة حرب العصابت التي قادها الخارج عن القانون الاجتماعيّ الروريبتاني الشهير ص، والذي يقال إن مآثره لا تزال باقية في الذاكرة الشعبيّة المحليّة، ناهيك عن عدة روايات وفيلمين، أحدهما من إنتاج الفنان القوميّ ع، وتحت رعاية عالية المستوى، وذلك بعد فترة وجيزة من إعلان جمهورية روريتانيا الاشتراكية الشعبيّة.

إن النزاهة تحمل المرء على الاعتراف بأن الخارج عن القانون الاجتماعيّ قد تعرّض للأسر على أيدي رفاقه، وأن المحكمة التي حكمت عليه بالموت المؤلم كان رئيسها هو الآخر رفيقاً آخر من رفاقه. وعلاوة على ذلك، وبعد فترة وجيزة من حصول روريتانيا على الاستقلال لأول مرة، جرى تمرير تعميم بين وزارات الداخليّة والعدل والتعليم، بأن عليها أن تأخذ بعين الاعتبار هذا الأمر، وهو أن الاحتفال بوحدات الدفاع القروية التي عارضت الخارج عن القانون الاجتماعيّ وعصاباته قد لا يكون الآن شأنًا حكيمًا أكثر من الاحتفال بالخارج عن القانون الاجتماعيّ المذكور نفسه، وذلك من أجل عدم تشجيع معارضة قوات الأمن.

إن التحليل الدقيق لأغاني الشعب التي جرى جمعها بشقّ الأنفس في القرن التاسع عشر، والتي جرى دمجها الآن في مخزون حركة الشباب والتخميم والرياضة الروريبتانية، لا يكشف عن الكثير من الأدلة على أي استياء خطير من جانب الفلاحين من حالتهم الثقافيّة واللغويّة، على الرغم من حزنهم بسبب أمور أخرى أكثر اتصالاً بالأرض. وعلى الضد من هذا، فإن مثل هذا الوعي كما هو الحال في التعددية اللغويّة في كلمات الأغاني هو أمر لا يخلو من روح المفارقة والمزاح والدعابة، ويتكوّن من جزء من تورية ثنائية اللغة، وأحياناً من ذوق مشكوك فيه. يجب الاعتراف أيضاً بأن واحدة من أكثر هذه الأغاني تأثيراً - غالباً ما كنت أغنيها قرب نيران المخيم في مخيم يوم العطلة الذي أرسلت إليه خلال الإجازات

الصيفية- تحتفل بمصير صبي راعٍ كان يرعى ثلاثة ثيران على برسيم المقاطعة (كذا) بالقرب من الغابة، وفوجئ بمجموعة من الخارجين عن القانون الاجتماعيّ يطلبون منه التخلي عن معطفه. إن مزيج الحماسة الطائشة ونقص الوعي السياسيّ حمل الراعي على الرفض، ما تسبّب في قتله. لا أعرف ما إذا جرت إعادة كتابة هذه الأغنية بشكل مناسب منذ أن أصبحت روريتانيا اشتراكية. وعلى أية حال، وبالعودة إلى موضوعي الرئيسي: فعلى الرغم من أن الأغاني غالبًا ما تحتوي على شكاوى حول حالة الفلاحين، فإنها لا تثير قضية القومية الثقافية.

إن ذلك لم يأت بعد، ويفترض أن يأتي بعد تأليف الأغاني المذكورة. وحدث، في القرن التاسع عشر، انفجار سكاني في نفس الوقت الذي تحوّلت فيه بعض المناطق الأخرى من إمبراطورية ميغالومانيا-ولكن ليس روريتانيا- إلى التصنيع على نحو سريع. وقد انجذب الفلاحون الروريتانيون إلى البحث عن عمل في المناطق الصناعية الأكثر تطوّرًا، وتمكّن بعضهم من الحصول عليه بشروط مروّعة كانت سائدة في ذلك الوقت. وكريفيين متخلفين يتحدّثون بكلام غير مفهوم، ونادرًا ما كانوا يكتبون أو يدرسون اللغة، واجه هؤلاء معاملة صعبة بشكل خاص في المدن التي انتقلوا إلى العيش في أحيائها الفقيرة. وفي الوقت ذاته، تأثر بعض الفتيان الروريتانيين المتصلين بالكنيسة، والذين تعلموا اللغات الطقوسية والرسمية، تأثر هؤلاء الفتيان بالأفكار الليبرالية الجديدة في سياق تعليمهم الثانوي، وتحولوا إلى التدريب العلمانيّ (الديويّ) في الجامعة، لينتهي بهم المطاف لا ككهنة بل كصحفيين ومعلمين وأساتذة في الجامعات. لقد تلقى هؤلاء التشجيع من عدد قليل من علماء الإثنوغرافيا وعلماء الموسيقى والمؤرخين الأجانب غير الروريتانيين الذين جاؤوا من أجل استكشاف روريتانيا. لقد زوّدت هجرة اليد العاملة المستمرة، والتعليم الابتدائي على نطاق واسع، والتجنيد الإجباري، هؤلاء المستيقظين الروريتانيين بجمهور متزايد.

بالطبع، كان من الممكن تمامًا للروريتانيين، إذا رغبوا في ذلك (وقد فعل الكثيرون ذلك)، الاندماج في لغة ميغالومانيا السائدة. ولا توجد سمة تنتقل وراثيًا أو تقليد ديني عميق يميّز بين الروريتانيين المتعلمين ونظرائهم الميغالومانيين. وفي الواقع، اندمج الكثيرون منهم في كثير من الأحيان دون عناء يتصل بتغيير أسمائهم، كما أن دليل الهاتف للعاصمة القديمة لميغالومانيا (الآن جمهورية ميغالومانيا الفيدرالية) مليء تمامًا بالأسماء الروريتانية، على الرغم من أنه غالبًا ما يجري تهجنتها بطريقة ميغالومانية هزلية، وتكييفها بما يتناسب مع توقعات النظام الصوتي الميغالوماني. والفكرة هنا أنه بعد بداية قاسية وغير مجدية في الجيل الأول، لم تكن فرص حياة أبناء العامل المهاجر الروريتاني سيئة بشكل مفرط، وربما كانت، على الأقل، جيدة (بالنظر إلى استعداد هذا العامل للعمل الجاد) كما هي فرص الحياة التي يتمتع بها زملاؤه من المواطنين الميغالومانيين غير الروريتانيين. وعلى هذا، فإن هؤلاء الأبناء قد تقاسموا مع الآخرين كلاً من الازدهار المتزايد والتحول البرجوازي العام في الإقليم. ومن ثم، وبقدر ما تجود به فرص الحياة الفردية، ربما لم تكن هناك حاجة لقومية روريتانية خبيثة.

ومع ذلك، حدث شيء من هذا القبيل. وأتصّر أنه سيكون من الخطأ تمامًا أن ننسب الحسابات الواعية للمشاركين في هذه الحركة. على المرء، وبصورة ذاتية، أن يفترض أن لدى هؤلاء المشاركين الدوافع والمشاعر التي جرى التعبير عنها بقوة في أدبيات الإحياء القومي. فهم قد شجّبوا القذارة والإهمال في وديان وطنهم، بينما لا يزالون أيضًا يرون الفضائل الريفية التي لا تزال موجودة فيهم؛ لقد شجّبوا التمييز الذي تعرّض له مواطنوهم، والاعتراب عن ثقافتهم الأصلية الذي حُكم عليهم به في الضواحي البروليتارية للمدن الصناعية. لقد بشّروا ضد هذه الأمراض، وملكوا أعماق قلوب عددٍ من زملائهم على الأقل. إن الطريقة التي حصلت بها روريتانيا على الاستقلال عندما جاء الموقف السياسي الدولي لصالحها، أصبحت الآن جزءًا من السجل التاريخي، ولا داعي لتكرارها هنا.

ليس هناك من داع، كما على المرء أن يكرّر، لافتراض أي حساب واعٍ طويل المدى للمصلحة من جانب أي طرف. فقد كان المثقفون القوميون ممثلين بالحماصة الحارة والسخية نيابة عن مواطنيهم. وعندما ارتدوا الذي الشعبي وارتحلوا عبر التلال يؤلّفون القصائد في الغابة مقطوعة الأشجار، لم يكونوا يحلمون أيضًا بأن يصبحوا يومًا ما بيروقراطيين وسفراء ووزراء أقوياء. وبالمثل، شعر الفلاحون والعمّال الذين نجحوا في الوصول بالاستياء من أوضاعهم، لكن لم يكن لديهم أي تجيل بشأن خطط التنمية الصناعية التي ستجلب في يوم من الأيام مصنع الصلب (عديم الفائدة تمامًا، كما اتضح لاحقًا) إلى قلب الوديان الروريتانية، وتُدمر تمامًا، من ثم، مساحة كبيرة جدًا من الأراضي الصالحة للزراعة والمراعي. وسيكون من الخطأ حقًا محاولة اختزال هذه المشاعر إلى حسابات الميزة المادية أو الحراك الاجتماعي. يجري أحيانًا تشويه النظرية الراهنة على أنها اختزال للمشاعر القومية في حساب آفاق الترويج الاجتماعي، إلا أن هذه إساءة تمثيل. ولم يكن من المنطقي، في الأيام الخوالي، التساؤل عما إذا كان الفلاحون يحبّون ثقافتهم الخاصة؛ لقد أخذوها كأمر مسلم به مثل الهواء الذي يتنفسونه، حيث لم يكونوا على وعي بأيّ منهما. ولكن عندما أصبحت هجرة العمالة والتوظيف البيروقراطي من السمات البارزة في أفقهم الاجتماعي، سرعان ما تعلموا الفرق بين التعامل مع مواطن يفهم ويتعاطف مع ثقافتهم، وبين آخر معادٍ لها. لقد علمتهم هذه التجربة الملموسة أن يكونوا على دراية بثقافتهم، وأن يحبّوها (أو في الواقع أن يرغبوا في التخلص منها) دون أي حساب واعٍ للمزايا ولآفاق الحراك الاجتماعي. وغالبًا ما تكون الثقافة في المجتمعات المستقرة القائمة بذاتها غير مرئية تمامًا، ولكن عندما يصبح الحراك والاتصال المتحرّر من السياق هو جوهر الحياة الاجتماعية، فإن الثقافة التي تعلّمها المرء من أجل الاتصال تصبح هي جوهر هوية الفرد.

وعلى هذا، فلو كان هناك مثل هذا الحساب (الذي لم يكن موجودًا) لكان، في عدد كبير من الحالات (وإن لم يكن في كل الحالات)، سليمًا للغاية. وفي الواقع، وبالنظر إلى الندرة النسبية على الأقل للمثقفين الروريتانيين، فإن أولئك الروريتانيين الذين لديهم مؤهلات أعلى حصلوا على مناصب أفضل بكثير في روريتانيا المستقلة مما كان معظمهم حتى يتمناها في ميغالومانيا العظمى، حيث كان عليهم التنافس مع مجموعات إثنية أكثر تقدّمًا

من ناحية تعليمية. أما الفلاحون والعمّال فلم يستفيدوا منها على الفور، لكن رسم الحدود السياسية حول روريتانيا الإثنية المحددة حديثاً كان يعني في نهاية المطاف تعزيز الصناعات وحماتها في المنطقة، وهو الأمر الذي قلّص بصورة جذرية، في النهاية، من الحاجة إلى هجرة اليد العاملة منها.

والمحصلة من كل هذا هو التالي: خلال الفترة المبكرة من التصنيع، يعاني المشاركون في النظام الجديد الذين ينتمون إلى مجموعات ثقافية ولغوية بعيدة عن تلك الموجودة في المركز الأكثر تقدماً، أقول إن هؤلاء يعانون من عيوب كبيرة أكبر من أولئك البروليتاريين الجدد الضعفاء اقتصادياً الآخرين الذين يتمتعون بميزة تقاسم ثقافة الحكّام السياسيين والاقتصاديين. إلا أن المسافة الثقافية/اللغوية والقدرة على تمييز أنفسهم عن الآخرين، والتي تمثل عائقاً للأفراد، يمكن أن تكون في النهاية ميزة إيجابية للجماعات بأكملها، أو للجماعات المحتملة، من ضحايا العالم الناشئ حديثاً. فهي تمكّنهم من تصوّر استيائهم وسخطهم والتعبير عنه بعبارات واضحة. كان الروريتانيون قد فكّروا وشعروا في السابق من منظور وحدة الأسرة والقرية، وعلى الأكثر من منظور كونهم أبناء الوادي، وربما من منظور الدين في بعض الأحيان. إلا أنهم الآن، وبعد أن اجتاحتهم بوتقة الانصهار للتطوّر الصناعي المبكر، لم يبقَ لديهم لا وادٍ ولا قرية، وأحياناً لم يبقَ لديهم أسرة. ومع هذا، كان هناك أفراد آخرون فقراء ومستغلّون، ويتحدّث كثير منهم لهجات متشابهة بشكل ملحوظ، في حين يتحدث معظم الأثرياء شيئاً غريباً تماماً، وبهذه الطريقة وُلد المفهوم الجديد للأمة الروريتانية من هذا التناقض، ومع بعض التشجيع من هؤلاء الصحفيين والمعلمين. ولم يكن ذلك وهمًا، فقد أدّى تحقيق بعض أهداف الحركة الروريتانية القومية الوليدة بالفعل إلى تخفيف الآفات التي ساعدت في ولادتها. ربما كان من الممكن أن يأتي الإنقاذ بأي شكل من الأشكال، لكنه في هذا الشكل القومي جلب أيضاً ثقافة عليا جديدة مع دولتها الحامية.

هذا هو أحد مبدئين مهمين للانشطار الذي يحدّد ظهور وحدات جديدة، وذلك عندما ينشأ العالم الصناعي بخزانات التنفس الثقافية المعزولة. ويمكن أن يطلق عليه مبدأ الحواجز التي تحول دون الاتصال، والحواجز القائمة على الثقافات السابقة ما قبل الصناعية، وهي تعمل بقوة خاصة خلال فترة التصنيع المبكرة. أما المبدأ الآخر الذي لا يقل أهمية عن الأول فيمكن أن يطلق عليه مبدأ مثبّطات الأنتروبيا (حالة الفوضى والاضطراب) الاجتماعية. وهو مبدأ يستحقّ معالجة منفصلة.

(75) يستخدم إرنست غلنر، هنا، مصطلح nationality بمعنى الانتماء إلى شعب ما أو قومية ما وليس بمعنى الجنسية كعضوية قانونية وسياسية في دولة ما، وهو يميّز هذا المستوى من الانتماء القومي عن الأيديولوجيا القومية nationalism. (المترجم)

(76) إرنست رينان، «ما الأمة؟»، جرى جمع النصوص والتعليق عليها بواسطة إميل بوري، نيويورك، ١٩٤٥.

(77) الوتان Wotan (ويسمى كذلك أودان وأودين) هو أحد الآلهة القديمة للجرمان.
(المترجم)

(78) يو ف. بروملي وآخرون، العمليات الإثنية المعاصرة في الاتحاد السوفيتي، موسكو،
١٩٧٥.

(79) الروريتانيون هم شعب خيالي يعيشون في بلد خيالي اسمه روريتانيا، وورد ذكره
في روايات البريطاني أنتوني هوب (١٨٦٣-١٩٣٣). ويستخدم غلنر هنا هذا الاسم كمثال
افتراضي لشرح مسار تكوّن قومية شعب من الشعوب. (المترجم)

- ٩ - الأمة بوصفها جماعة متخيلة

|| بندكت أندرسون ||

(١٩٨٣)

مقدمة كتاب بندكت أندرسون:

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, (London/New York: Verso, Revised Edition, 2006), pp.1-7.

ثمة تحوُّل جوهري في تاريخ الماركسية والحركات الماركسية، وهو تحوُّل حدث ربما دون أن يُلاحظ كثيرًا حتى الآن. وأبرز علاماته تلك الحروب الأخيرة بين فيتنام وكمبوديا والصين. لهذه الحروب أهمية تاريخية عالمية لأنها الأولى التي تندلع بين أنظمة لا يمكن إنكار استقلالها ومؤهلاتها الثورية، ولأن أيًا من المتحاربين لم يقيم بأكثر من المحاولات السطحية لتبرير سفك الدماء من منظور نظري ماركسي معروف. وإذا كان لا يزال من الممكن تفسير الاشتباكات الحدودية الصينية السوفيتية في العام ١٩٦٩، والتدخلات العسكرية السوفيتية في ألمانيا (١٩٥٣)، والمجر (١٩٥٦)، وتشيكوسلوفاكيا (١٩٦٨)، وأفغانستان (١٩٨٠) على أنها -حسب الذوق- «إمبريالية اشتراكية»، «دفاع عن الاشتراكية»... إلخ، فإني لا أتصوّر أن أحدًا يعتقد على نحو جدّي بأن لمثل هذه المفردات صلة كبيرة بما حدث في الهند الصينية.

إذا كان الغزو الفيتنامي واحتلال كمبوديا في ديسمبر ١٩٧٨ ويناير ١٩٧٩ يمثل أول حرب تقليدية واسعة النطاق شنتها نظام ماركسي ثوري ضد آخر (80)، فإن هجوم الصين على فيتنام في فبراير سرعان ما أكّد هذه السابقة. و فقط الناس المفرطون في ثقتهم هم من يجرؤون على الرهان على أنه في حال اندلعت أعمال عدائية كبيرة بين الدول في السنوات القليلة المتبقية من هذا القرن، فإن الاتحاد السوفيتي وجمهورية الصين الشعبية -ناهيك عن الدول الاشتراكية الأصغر - سيتبادلان الدعم بالضرورة أو سيقاتلان في خندق واحد. ومن يستطيع أن يكون واثقًا بأن يوغوسلافيا وألبانيا لن ينخرطا في قتال في يوم من الأيام؟ وعلى تلك الجماعات المتنوعة التي تسعى إلى انسحاب الجيش الأحمر من معسكراته في أوروبا الشرقية أن تذكر إلى أي درجة استبعد وجوده الساحق الصراع المسلح بين الأنظمة الماركسية في المنطقة منذ العام ١٩٤٥.

تخدم مثل هذه الاعتبارات في التأكيد على حقيقة أنه منذ الحرب العالمية الثانية فإن كل ثورة ناجحة عرّفت نفسها بمصطلحات قومية - جمهورية الصين الشعبية، وجمهورية فينتام الاشتراكية، وما إلى ذلك - وبذلك رسّخت نفسها بقوة في الفضاء الإقليمي والاجتماعي الموروث من الماضي ما قبل الثوري. وعلى خلاف ذلك، فإن حقيقة أن الاتحاد السوفيتي يشارك المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى وأيرلندا الشمالية في الميزة النادرة المتمثلة في رفض الانتماء القومي في تسميته، يشير إلى أنه تركة الدول السلالية ما قبل القومية في القرن التاسع عشر، كما أنه في مقدمة النظام الأممي في القرن الواحد والعشرين (81).

إن إريك هوسباوم محقّ تمامًا في قوله بأن «الحركات والدول الماركسية تميل إلى أن تصبح قومية ليس فقط في الشكل ولكن في الجوهر، أي أن تصبح ذات نزعة قومية. ولا يوجد ما يشير إلى أن هذا التوجّه لن يستمر» (82). ولا يقتصر التوجّه على العالم الاشتراكي. ففي كل عام تقريبًا، تقبل الأمم المتحدة أعضاءً جددًا. والعديد من «الأمم القديمة»، والتي كان يعتقد في السابق أنها متماسكة تمامًا، تجد نفسها في مواجهة تحدٍّ من قبل «القوميات الفرعية» داخل حدودها - وهي القوميات التي تحلم، بطبيعة الحال، بالتخلُّص من كونها فرعية في يوم سعيد من الأيام. والحقيقة واضحة تمامًا: إن «نهاية عصر القومية»، كما تنبأنا طويلًا، ليست على مرأى البصر ولو من بعيد. وفي الواقع، فإن الانتماء إلى الأمة هو القيمة الأكثر شرعية على نحو كوني في الحياة السياسية في عصرنا.

ولكن إذا كانت الحقائق واضحة، فإن تفسيرها يبقى مسألة محل خلاف طويل. إن الأمة، والانتماء القومي، والقومية - كلها أثبتت أنها مفاهيم صعبة التعريف على نحو مشهور، ناهيك عن التحليل. وعلى الضد من التأثير الهائل الذي تمارسه القومية في العالم الحديث، فإن النظرية المعقولة حولها هزيلة بشكل واضح. ويلاحظ هيو سيتون-واتسون بأسى، وهو مؤلف أفضل وأشمل نص باللغة الإنجليزية عن القومية وورثت تقليد واسع من التأريخ الليبرالي والعلوم الاجتماعية، يلاحظ التالي: «على هذا، أنا مدفوع إلى الاستنتاج بأنه لا يوجد «تعريف علمي» (83) للأمة يمكن أن أنصح به. ومع ذلك، فإن هذه الظاهرة كانت موجودة، ولا تزال موجودة». ويعلق توم نيرن بصراحة، وهو مؤلف الكتاب الرائد «تفكُّك بريطانيا»، وريث تقليد لا يقل اتساعًا من التأريخ الماركسي والعلوم الاجتماعية: «تمثّل نظرية القومية الفشل التاريخي الكبير للماركسية» (84). ولكن حتى هذا الاعتراف مضلل إلى حد ما، بقدر ما يمكن أن يفهم ضمنيًا على أنه النتيجة المؤسفة لبحث طويل وواعٍ عن الوضوح النظري. وسيكون من الأدق القول إن القومية أثبتت أنها شذوذ غير مريح للنظرية الماركسية، ولهذا السبب على وجه التحديد، جرى استبعادها إلى حد كبير، بدلًا من مواجهتها. وإلا فكيف يمكن تفسير فشل ماركس في شرح الصفة الحاسمة في صياغته التي لا تُنسى لعام ١٨٤٨: «على بروليتاريا كل بلد، بالطبع، أولاً وقبل كل شيء، أن تسوي الأمور مع البرجوازية الخاصة بها» (85). وإلا فكيف يمكن تفسير استخدام مفهوم «البرجوازية القومية» لأكثر من قرن دون أي محاولة جادة لتبرير أهمية هذه الصفة نظريًا؟

لماذا يعتبر هذا الانقسام في البرجوازية -وهي طبقة عالمية بقدر ما جرى تعريفها من منظور علاقات الإنتاج - مهماً من الناحية النظرية؟

إن الهدف من هذا الكتاب هو تقديم بعض الاقتراحات المبدئية لتفسير أكثر إرضاءً لـ«شذوذ» القومية. وما أحسُّ به هو أنَّ النظريتين الماركسية والليبرالية، في هذا الموضوع، أصبحتا متشبهتين بالحيوية في محاولة بطلمية [نسبة إلى بطليموس] متأخرة لـ«إنقاذ الظواهر»، وأن هناك حاجة ماسَّة إلى إعادة توجيه المنظور بروح كوبرنيكية [نسبة إلى كوبرنيكوس]. إن نقطة انطلاقي هي أن الانتماء القومي، أو كما قد يفضل المرء وضعها في ضوء الدلالات المتعددة لتلك الكلمة، الانتماء إلى الأمة، وكذلك القومية، نتاج ثقافي من نوع معين. ولفهمها بشكل صحيح، نحتاج إلى التفكير بعناية في كيفية ظهورها في التاريخ، وكيف تغيرت معانيها بمرور الوقت، ولماذا تتمتع، اليوم، بشريعة عاطفية عميقة؟ سأحاول أن أجادل بأن خلق هذه النتاجات في نهاية القرن الثامن عشر (86) كان نتيجة التقطير العفوي لـ«تقاطع» معقَّد لقوى تاريخية متمايضة، ولكنها أصبحت، وبمجرد خلقها، نتاجات «معيارية»، قابلة للاستزراع، بدرجات متفاوتة من الوعي الذاتي، في مجموعة كبيرة ومتنوعة من التضاريس الاجتماعية، وفي أن تندمج وأن تكون مدمجة، في المقابل، بمجموعة متنوعة وواسعة من التجمعات السياسية والأيدولوجية. سأحاول أيضًا إظهار السبب وراء إثارة هذه النتاجات الثقافية الخاصة لمثل هذه الارتباطات العاطفية العميقة.

مفاهيم وتعريفات

يبدو أنه من المستحسن، قبل معالجة الأسئلة التي أثيرت أعلاه، أن ننظر بإيجاز في مفهوم «الأمة»، وأن نقدِّم تعريفًا عمليًا له. وغالبًا ما كان منظرو القومية في حيرة، ناهيك عن الانزعاج، من هذه المفارقات الثلاث: (١) الحداثة الموضوعية للأمم في نظر المؤرخ في قبال عتاقها الذاتية في أعين القوميين. (٢) الكونية الشكلية للانتماء القومي كمفهوم اجتماعي ثقافي - حيث يمكن للجميع في العالم الحديث، بل يجب عليهم، أن يكون لديهم انتماء قومي، تمامًا يكون لكل فرد جنس نوعي (رجل أو امرأة) - وهذا في قبال الخصوصية التي لا يمكن علاجها لتجلياتها الملموسة، كأن يكون الانتماء القومي اليوناني، بحكم تعريفه، فريدًا من نوعه. (٣) القوة «السياسية» للقوميات في قبال فقرها الفلسفي، بل حتى عدم تماسكها. وبعبارة أخرى، وعلى خلاف معظم الأيدولوجيات الأخرى، لم تنتج القومية إطلاقًا مفكرها الكبار: فليس لديها أمثال: هوبز، أو توكفيل، أو ماركس، أو فيبر. ويسمح هذا «الفراغ»، بسهولة، بنوع من الشعور بالتفوق بين المثقفين الكوزموبوليتانيين ومتعددي اللغات. وكما قالت جيرترود شتاين في وجه أوكلاند، يمكن للمرء أن يستنتج سريعًا أنه «لا يوجد أي هناك هناك» (87). ومن المميز أن تلميذًا للقومية مثل توم نيرن يمكنه أن يكتب، على الرغم من تعاطفه، بأن: «القومية» هي مرض التاريخ التنموي الحديث، ولا مفرَّ منها مثلها مثل «العصاب» لدى الفرد، وبالغموض الجوهرية ذاته الذي يرتبط بالعصاب، والقدرة الداخلية المماثلة على الانحدار إلى ضرب من الجنون، والتجذُّر

في معضلات العجز المتمدّد على معظم العالم (وهو ما يعادل الطفولية بالنسبة للمجتمعات) وغير القابل للشفاء إلى حدّ كبير.

يمكن جزء من الصعوبة في أن المرء يميل دون وعي إلى إضفاء الطابع المادي المتفرد على وجود القومية Nationalism بحرف N كبير (كما يمكن للمرء أن يكتب العمر Age بحرف A كبير لا صغير) ثم يصنّفها على أنها أيديولوجيا. (لاحظ أنه إذا كان لكل فرد عمر، فإن العمر هو مجرد تعبير تحليلي). وأتصوّر أن الأمور ستكون أسهل إذا تعامل المرء مع القومية كما لو كانت تنتمي إلى مقولات، مثل: «القرابة» و«الدين»، بدلاً من «الليبرالية» أو «الفاشية».

أقترح إذن، وبروح أنثروبولوجية، التعريف التالي للأمة: إنها جماعة سياسية متخيّلة - وهي متخيّلة على أنها محدودة وذات سيادة على نحو متّصل.

وهي متخيّلة لأن أعضاء حتى أصغر أمة لن يعرفوا أبداً معظم نظرائهم، أو يلتقوا بهم، أو حتى يسمعوا بهم، ولكن في ذهن كل واحد منهم تعيش صورة شراكتهم (88). وقد أشار رينان إلى هذا التخيل ببراعة بطريقته الغامضة عندما كتب بأن «جوهر الأمة يكمن في أن جميع أفرادها لديهم الكثير من الأشياء المشتركة، وأنهم، أيضاً، نسوا أشياء كثيرة» (89). ويشير غلنر، بضرب من الضراوة، إلى نقطة مماثلة عندما يحكم بأن «القومية ليست إيقاظ الأمم لتعي ذاتها: إنها تخترع أمماً لا وجود لها» (90). ومع ذلك، فإن العيب في هذه الصياغة هو أن غلنر حريص جداً على إظهار أن القومية تنتكر تحت ذرائع زائفة لدرجة أنه فهم «الاختراع» على أنه «التلفيق» و«الزيف»، بدلاً من «التخيل» و«الخلق». وبهذه الطريقة يشير ضمناً إلى وجود جماعات «حقيقية» يمكن وضعها جنباً إلى جنب وبشكل مفيد مع الأمم. وفي الواقع، فإن كل الجماعات التي تكون أكبر من القرى الأولى التي تتواصل وجهاً لوجه (وربما حتى هذه القرى) هي جماعات متخيّلة. والجماعات تتميز ليس من خلال زيفها/صدقها، بل من خلال الأسلوب الذي يجري تخيلها به. ولطالما عرف القرويون الجاويون أنهم مرتبطون بأشخاص لم يروهم من قبل، لكن هذه الروابط جرى تخيلها ذات مرة بشكل خاص - كشبكات قابلة للتمدّد إلى أجل غير مسمى من القرابة والزيائية. وحتى وقت قريب جداً، لم يكن في اللغة الجاوية كلمة تعني «المجتمع» بمعناه التجريدي. قد نفكر اليوم في الأرستقراطية الفرنسية في النظام القديم كطبقة، إلا أنه بالتأكيد جرى تخيلها بهذه الطريقة فقط في فترة متأخرة جداً (91). وعند طرح سؤال من قبيل «من هو الكونت في منطقة X؟»، فإن الجواب الاعتياديّ ليس «هو عضو في الطبقة الأرستقراطية»، بل هو «لورد المنطقة X»، أو «عم بارون المنطقة Y»، أو «زبون دوق المنطقة Z».

والأمة متخيّلة على أنها محدّدة لأنه حتى أكبر الأمم، والتي تضم ربما مليار نسمة، تمتلك حدوداً محدودة، حتى لو كانت مرنة، وتقع وراءها الأمم الأخرى. ولا توجد أمة تتخيل

نفسها بحدود متطابقة مع كامل البشرية. ولا يحلم معظم القوميّين الخلاصيين بيوم ينضم فيه جميع أفراد الجنس البشري إلى أمّتهم بالطريقة التي كان من الممكن للمسيحيّين، في عهد معينة، على سبيل المثال، أن يحلموا بكوكب مسيحيّ بالكامل.

وهي متخيّلة على أنها ذات سيادة لأن المفهوم ولد في عصر كان فيه التنوير والثورة يدمران شرعية مملكة السلالات الحاكمة الهرمية المفروضة إلهيًّا. وعند بلوغ مرحلة النضج في مرحلة من التاريخ البشري حيث لم يكن أمام حتى أكثر أتباع أي دين عالمي ورعًا من بد في مواجهة التعددية الحية لمثل هذه الأديان، والتشابه بين الادعاءات الأنطولوجية لكل دين وامتداده الإقليمي. إن الأمم تحلم بأن تكون حرة، وأن تكون كذلك حتى لو تحت الله مباشرة. إن الدولة ذات السيادة هي مقياس هذه الحرية وشعارها.

وهي، أخيرًا، متخيّلة كجماعة، لأنه يُنظر إلى الأمة دائمًا على أنها رفقة عميقة وأفقية، بغض النظر عن اللامساواة والاستغلال الفعليين السائدين. وفي نهاية المطاف، فإن هذه الأخوة هي التي جعلت من الممكن، على مدى القرنين الماضيين، لملايين من الناس لا أن يقتلوا كثيرًا فحسب، بل أن يموتوا طواعية من أجل مثل هذه التخيّلات المحدودة.

تضعنا هذه الميئات فجأة وجهاً لوجه مع المشكلة المركزية التي تطرحها القوميّة: ما الذي يجعل التخيّلات المنكمشة خلال التاريخ الحديث (وهو بالكاد يزيد عن قرنين) تولّد مثل هذه التضحيات الهائلة؟ أتصوّر أن بدايات إجابة هذا السؤال تكمن في الجذور الثقافيّة للقوميّة.

(80) اختيرت هذه الصياغة ببساطة للتأكيد على حجم القتال وأسلوبه، وليس لتوجيهه =

= اللوم. ولتجنب سوء الفهم المحتمل، ينبغي القول بأن غزو ديسمبر ١٩٧٨ نشأ عن اشتباكات مسلحة بين أنصار الحركتين الثوريّتين تعود ربما إلى العام ١٩٧١. وبعد أبريل ١٩٧٧، بدأ الكمبوديون في شنّ غارات على الحدود، ولكن سرعان ما أعقبها غارات أكبر من حيث الحجم والنطاق شنها الفيتناميون، وهي غارات بلغت ذروتها في التوغّل الفيتنامي الكبير في ديسمبر ١٩٧٧. ومع ذلك، لم تكن أي من هذه الغارات تهدف إلى الإطاحة بأنظمة العدو أو احتلال مناطق واسعة، ولم تكن أعداد القوات المشاركة مماثلة لتلك التي جرى نشرها في ديسمبر ١٩٧٨. جرت متابعة الجدل حول أسباب الحرب بعمق أكبر لدى:

ستيفن ب. هيدر، «الصراع الكمبوشي الفيتنامي»، في ديفيد و. ب. إليوت، محرر، الصراع الهند الصيني الثالث، ص ٢١-٦٧؛ أنتوني بارنيت، الصراعات بين الشيوعية وفيتنام، نشرة Concerned Asian Scholars، ١١: ٤ (أكتوبر-ديسمبر ١٩٧٩)، الصفحات ٢-٩؛ ولورا سمرز، «في مسائل الحرب والاشتراكية، سيكون على أنتوني بارنيت الشعور بالعار والشرف على كمبوتشيا أكثر من اللازم»، المرجع نفسه، ص ١٠-١٨.

(81) على أي شخص لديه شكوك حول مزاعم المملكة المتحدة في كونها تماثل الاتحاد السوفيتي في هذا الشأن أن يسأل نفسه عن الانتماء القومي الذي يتضمنه اسمها: Great Brito-Irish؟

(82) إريك هوبسباوم، «بعض التأمّلات في: «بعض تأمّلات حول تفكك بريطانيا»، في نيو ليفت ريفيو، ١٠٥ (سبتمبر-أكتوبر ١٩٧٧)، ص ١٣.

(83) انظر: الأمم والدول، ص ٥.

(84) انظر: «يانوس الحديث»، نيو ليفت ريفيو، ٩٤ (نوفمبر - ديسمبر ١٩٧٥)، ص ٣. جرى تضمين هذا المقال دون تغيير في تفكك بريطانيا في الفصل ٩ (ص ٣٢٩-٣٦٣).

(85) كارل ماركس وفريدريك إنجلز، البيان الشيوعي، في الأعمال المختارة، ١، ص ٤٥.

(86) كما تلاحظ آيرا كميلينن، فإن «الآباء المؤسسين» التوأم للمنح الدراسية الأكاديمية حول القومية، هانز كون وكرلتون هايز، جادلا بشكل مقنع في هذا التاريخ. ولم يجرِ الخلاف الجاد في استنتاجاتهما، كما أتصّر، إلا من قبل أيديولوجيين قوميين في بلدان معينة. وتلاحظ كميلينن أيضًا أن كلمة «قومية» لم تستخدم على نطاق واسع حتى نهاية القرن التاسع عشر. ولم توجد، على سبيل المثال، في العديد من معاجم القرن التاسع عشر المعتمدة. وإذا كان آدم سميث قد استحضرها مع ثروة «الأمم»، فإنه لم يكن يقصد بالمصطلح أكثر من «المجتمعات» أو «الدول».

.Aira Kemilainen, Nationalism, pp. 10, 33, and 48-49

(87) عبارة شهيرة كتبها الكاتبة الأمريكية جيرترود شتاين (٣ فبراير ١٨٧٤-٢٧ يوليو ١٩٤٦) عن أوكلاند، مدينة طفولتها، وعادة ما كانت العبارة تستخدم لإدانة المدينة وازدراؤها. والعبارة مأخوذة من كتابها Everybody's Autobiography، والعبارة الكاملة هي:

what was the use of my having come from Oakland it was not natural to...»
have come from there yes write about it if I like or anything if I like but not
(المترجم) there, there is no there there» p.298

(88) راجع سيتون واتسون، الأمم والدول، ص ٥: «كل ما يمكنني قوله هو أن الأمة توجد عندما يعتبر عدد كبير من الناس في الجماعة أنفسهم وقد شكلوا أمة، أو يتصرفون =

= كما لو أنهم شكّلوا أمة». وقد نترجم «يعتبرون أنفسهم» على النحو التالي: «تخلوا أنفسهم».

(89) إرنست رينان، «ما الأمة؟» في *Oeuvres Completes*، ١، ص. ٨٩٢، ويضيف: «يجب أن يكون كل مواطن فرنسيّ قد نسي مجازر سان بارتليمي في الجنوب في القرن الثامن عشر. ولا توجد حتى عشر عائلات في فرنسا يمكنها أن تقدّم دليلاً على أصلها الفرانكي».

(90) إرنست غلنر، الفكر والتغيير، ص ١٦٩.

(91) «يحدّد» هوبسبوم، على سبيل المثال، عددهم حين يقول بأن عددهم في العام ١٧٨٩ كان حوالي ٤٠٠.٠٠٠ من بين مجموع سكان عددهم ٢٣.٠٠٠.٠٠٠. (انظر كتابه «عصر الثورة»، ص ٧٨). لكن هل كان يمكن تخيل هذه الصورة الإحصائية للنبلاء في ظل النظام القديم؟

- ١٠ - سرد الأمة

|| هومي بابا ||

(١٩٩٠)

مقدمة هومي بابا للكتاب الذي تولى تحريره تحت عنوان: «الأمة والسرد» والمقدمة بعنوان: «narrating the nation»، وهي منشورة في:

[Homi K. Bhabha](#), Nation and Narration, (London/New York: Routledge, 1990), pp.1-7

الأمم، مثل السرديات، تفقد أصولها في أساطير الزمن ولا تدرك آفاقها بالكامل إلا بعين العقل. قد تبدو مثل هذه الصورة للأمة -أو السرد- رومانسية بشكل مستحيل، ومجازية بشكل مفرط، إلا أن بروز الأمة كفكرة تاريخية قوية في الغرب إنما جاء من تلك التقاليد في الفكر السياسي واللغة الأدبية. وهي الفكرة التي يكمن قهرها الثقافي في استحالة وحدة الأمة كقوة رمزية. ولا يعني هذا إنكار محاولة الخطابات القومية بإصرار من أجل إنتاج فكرة الأمة كسرد مستمر للتقدم القومي، وندرجسية التولد الذاتي، وحاضر الشعب الضارب في القدم. كما أن مثل هذه الأفكار السياسية لم يجر إبطالها بشكل قاطع بتلك الحقائق الجديدة للأمية، والتعددية القومية، أو حتى «الرأسمالية المتأخرة»، بمجرد أن نعترف بأن بلاغة هذه المصطلحات العالمية غالبًا ما تُعتمد في ذلك النثر المتجهّم للسلطة التي يمكن لكل أمة أن تمارسها داخل مجال نفوذها. وما أريد أن أؤكد في تلك الصورة الكبيرة والحديثة للأمة التي بدأت بها هو ازدواجية خاصة تطارد فكرة الأمة، وتطارد لغة من يكتبونها، وحياة أولئك الذين يعيشونها. إنها ازدواجية تنبثق من وعي متزايد بأنه على الرغم من اليقين الذي يتحدث به المؤرخون عن «أصول» الأمة كدليل على «حادثة» المجتمع، فإن الزمانية الثقافية للأمة تنقش واقعًا اجتماعيًا انتقاليًا أكثر بكثير. ويعبر بندكت أندرسون، وهو الذي مهد كتابه «جماعات متخيّلة» الطريق بشكل كبير لهذا الكتاب الذي أكتب مقدمته، عن ظهور الأمة المزدوج بوضوح كبير حين يكتب:

«جلب قرن التنوير والعلمانية العقلانية معه ظلامه الحديث الخاص...[وقليلة] هي الأشياء التي كانت أكثر ملاءمة لهذه الغاية من فكرة الأمة. وإذا كانت الدول القومية تُعتبر على نطاق واسع «جديدة» و«تاريخية»، فإنها بالنسبة لأولئك الذين يعبرون عنها سياسيًا دائمًا ما تلوح في الأفق من الماضي السحيق... تنزلق نحو مستقبل لا حدود له. وما أقترحه هو أن القومية ينبغي أن تُفهم، من خلال مواءمتها ليس مع الأيديولوجيات السياسية الواعية

بذاتها، بل مع الأنظمة الثقافية الكبيرة التي سبقتها، والتي خرجت إلى الوجود منها، وضدها كذلك» (ص ١٩).

ظهرت الأمة إلى الوجود كنظام من الدلالة الثقافية، مثلها في ذلك مثل تمثيل الحياة الاجتماعية، وذلك بدلاً من كونها مجالاً من مجالات السياسة الاجتماعية، الأمر الذي يؤكّد عدم استقرار المعرفة. وعلى سبيل المثال، يبدو أن أكثر التفسيرات إثارة للاهتمام بالنسبة للفكرة القومية، سواء أتت من حزب المحافظين أو من أرضية الليبرالية الرفيعة أو من اليسار الجديد، تتفق على التوتر المزدوج الذي يحدّد «مجتمع» الأمة. ربما يكون تفسير «شخصية الدولة الأوروبية الحديثة» لمايكل أوكشوت هو التفسير المحافظ الأكثر ذكاءً للطبيعة الملتبسة للأمة الحديثة. ويتكوّن الفضاء القومي، في نظره، من ترتيبات متنافسة لرابطة إنسانية مثل الشراكة المجتمعية *societas* (الاعتراف بالقواعد الأخلاقية وأعراف السلوك) والكونية *universitas* (الاعتراف بالهدف المشترك والغاية الثابتة). وفي حالة عدم اندماجهما في هوية جديدة، فقد يبقيان كعقائد متنافسة تفرض ازدواجية خاصة على جميع مؤسسات الدولة الحديثة، وغموضاً محدداً على مفردات الخطاب (92). ومن وجهة نظر حنّا أرندت، فإن مجتمع الأمة في العالم الحديث هو «ذلك العالم الهجين الغريب حيث تكتسب المصالح الخاصة أهمية عامة»، ويتدفّق الاثنان (المصالح الخاصة والأهمية العامة) فيما بينهما دون توقّف وعلى نحو غير مؤكّد تماماً «مثل الموجات في التيار الذي لا ينتهي من عملية الحياة نفسها» (93). ولا يقل هذا يقيناً عما ذهب إليه توم نيرن، عند تسمية الأمة بـ«اليانوس الحديث» (94)، حيث ينقش «التطور غير المتكافئ» للرأسمالية كلاً من التقدم والتراجع، العقلانية واللاعقلانية السياسية في الشفرة الجينية للأمة. وهذه حقيقة بنيوية لا توجد لها استثناءات، و«بهذا المعنى، فإنه من البيان الدقيق (وليس البلاغي) حول القومية أن نقول بأنها مزدوجة بطبيعتها» (95).

إن التمثيل الثقافي لهذه الازدواجية في المجتمع الحديث هو ما يجري استكشافه في هذا الكتاب. وإذا كانت الشخصية المزدوجة للأمة هي معضلة تاريخها الانتقالي، وعدم تحديدها المفاهيمي، وتذبذبها بين المفردات، فعندئذٍ كيف سيكون تأثير ذلك في السرديات والخطابات التي تشير إلى معنى «الأمة»: ملذات الدفء البيتي الخفية، والرعب المكشوف للفضاء أو عرق الآخر، وسكينة الانتماء الاجتماعي، والجروح الخفية للطبقة، وأعراف الذوق، وقوى الانتماء السياسي، والإحساس بالنظام الاجتماعي، وحساسية الجنسانية، وعمى البيروقراطية، والبصيرة الضيقة للمؤسسات، وجودة العدالة، والشعور العام بالظلم، ولغة القانون، وكلام الشعب.

لظهور «العقلانية» السياسية للأمة كشكل من أشكال السرد - بما في ذلك الإستراتيجيات النصية، والانزياحات البلاغية، والنصوص الفرعية، والإستراتيجيات التصويرية - تاريخه الخاص (96). وهذا ما نراه فيما تقترحه رؤية بندكت أندرسون عن فضاء الأمة الحديثة وزمانها كما يتجسّدان في الثقافة السردية للرواية الواقعية، وهو ما استكشفته قراءة توم

نيرن في عنصرية إينوك باول ما بعد الإمبريالية التي تقوم على «صنمية رمزية» تغزو شعره الرومانسي الجديد والمحموم. إن مواجهة الأمة بوصفها عملاً مكتوباً يعرض طابعاً زمانياً للثقافة والوعي الاجتماعيّ لهو أكثر انسجاماً مع العملية الجزئية المحددة بشكل مفرط والتي يجري من خلالها إنتاج المعنى النصي عبر التعبير عن الاختلاف في اللغة، وهو أكثر انسجاماً مع مشكلة الإغلاق التي تلعب بشكل مبهم في خطاب الإشارة. وتتعارض مثل هذه المقاربة مع السلطة التقليدية لتلك الموضوعات القومية -على سبيل المثال: التراث، والشعب، وعقل الدولة، والثقافة الرفيعة - والتي غالباً ما تعتمد قيمتها التربوية على تمثيلها كمفاهيم شاملة تقع ضمن السرد التطوّري للاستمرارية التاريخية. والتواريخ التقليدية لا تُعنى بالأمة ككلمة بحدّ ذاتها، بل هي تفترض في الغالب أن المشكلة تكمن في تفسير «الأحداث» التي تتمتع بشفافية معينة أو رؤية مميزة.

لا يصح، في دراسة الأمة من خلال خطابها السردي، أن نكتفي بمجرد لفت الانتباه إلى لغتها وبلاغتها فحسب، بل على الدراسة أن تحاول كذلك تغيير الجهاز المفاهيمي نفسه. وإذا كان «إغلاق» النصية الإشكالي يشكك في «شمولية» الثقافة القومية، فإن قيمتها الإيجابية تكمن في عرض الانتشار الواسع الذي نبني من خلاله مجال المعاني والرموز المرتبطة بالحياة القومية. لهذا المشروع بصمة معينة ضمن أشكال النقد المرتبطة بـ«الدراسات الثقافية». وعلى الرغم من التقدّم الكبير الذي يمثله ذلك، فإنه يبقى هناك ميل لقراءة الأمة بشكل مقيّد إلى حدّ ما: إما كجهاز أيديولوجي لسلطة الدولة، وهو ما أعيد تعريفه إلى حدّ ما من خلال قراءة وظيفية متسرّعة لفوكو أو باختين، وإما في انعكاس أكثر طوباوية، كتعبير أولي أو ناشئ عن المشاعر «الشعبية القومية» المحفوظة في الذاكرة الراديكالية. إن هذه المقاربات ذات قيمة في لفت انتباهنا إلى خبايا الثقافة القومية التي يجري حجبها بسهولة، إلا أنها مهمة للغاية، إذ قد تنشأ عنها مجموعات بديلة من الشعوب وقدرات تحليلية معارضة، حيث يتمكّن كل من الشباب، والحنين اليومي، و«الإثنيات» الجديدة، والحركات الاجتماعية الجديدة، و«سياسات الاختلاف»، من تخصيص معانٍ جديدة واتجاهات مختلفة لعملية التغيير التاريخي. ويأخذ التطوّر الأكثر تقدماً في مثل هذه المواقف «مفهوماً خطابياً للأيديولوجيا»، ويجري تصوّر الأيديولوجيا (مثل اللغة) من حيث هي تعبير عن أشياء. وكما قال فولوسينوف، فإن العلامة الأيديولوجية دائماً ما تكون متعدّدة اللكنات وبوجه يانوسي (97) Janus-faced. إلا أنه غالباً ما يمكن إيقاف «مضاعفة» العلامة في خضمّ الجدل السياسي. يُؤخذ وجه الأيديولوجيا اليانوسي، في ظاهره ومعناه الثابت في الحالة الأخيرة، على جانب واحد من الانقسام بين الأيديولوجيا و«الظروف المادية».

يكن مشروع كتاب «الأمة والسرد» في استكشاف الازدواجية في وجه يانوس اللغة نفسها في بناء الخطاب ذي الوجه اليانوسي للأمة. وهذا يحوّل الإله المألوف ذا الوجهين إلى شكل من المضاعفة المذهلة التي تفحص فضاء الأمة في عملية التعبير عن العناصر، حيث قد تكون المعاني جزئية لأنها موجودة بين الأشياء، وقد يكون التاريخ نصف مصنوع

لأنه قيد الصنع، وقد تكون صورة السلطة الثقافية مزدوجة لأنها التقطت، على نحو غير مؤكّد، إبان فعل «تكوين» صورتها القوية. وبدون هذا الفهم لأداء اللغة في سرديات الأمة، سيكون من الصعب فهم السبب الذي حمل إدوارد سعيد على النصّ على نوع من «التعددية التحليلية» كشكل من الاهتمام النقدي المناسب للتأثيرات الثقافية للأمة. وبالنسبة للأمة، كشكل من أشكال التفصيل الثقافي (بالمعنى الغرامشي)، فإنها فعالية للسرد المزدوج التي تجعل الثقافة في موقعها الأكثر إنتاجية كقوة من أجل «الإخضاع، والتمزيق، والانتشار، وإعادة الإنتاج بقدر ما يمكن، والخلق، والإجبار، والتوجيه» (98).

لقد كتبت إلى المساهمين في هذا الكتاب بحسّ متناجٍ، وإن لم يكن مألوفًا، عن الأمة باعتبارها واحدة من البنى الرئيسية للازدواجية الأيديولوجية ضمن التمثيلات الثقافية لـ «الحدثة». كانت نيتي أن نطوّر، في توتّر تعاوني لطيف، مجموعة من القراءات المتورّطة برؤى نظريات ما بعد البنيوية حول المعرفة السردية -مثل إستراتيجيات النصية، والخطاب، والتلفّظ، والكتابة، و«اللاوعي كلغة» على سبيل المثال لا الحصر- من أجل استحضار هذا الهامش المزدوج لفضاء الأمة. إن الكشف عن مثل هذا الهامش هو، في المقام الأول، منافسة لمزاعم التفوّق الثقافي، سواء جرى صنع هذه المزاعم من الأمم المتروبوليتانية «القديمة» ما بعد الإمبريالية، أو نيابة عن الأمم المستقلة «الجديدة» في الأطراف. ليس الهامش أو «الأقلية» فضاء للاحتفال أو للتهميش الذاتي الطوباوي، بل هو تدخّل أكثر جوهرية في تلك المبرّرات التي تساق للحدثة -من مثل التقدّم، والتجانس، والعضوية الثقافية، والأمة العميقة، والماضي العريق- وهي المبرّرات التي تُعقلن النزعات الاستبدادية «التطبيعية» داخل الثقافات باسم المصلحة القوميّة أو الامتياز الإثني. وبهذا المعنى، إذن، فإن المنظور المزدوج والعدائي للأمة بوصفها سردًا سيؤسّس الحدود الثقافية للأمة بحيث يمكن الاعتراف بها على أنها «تحتوي» على عتبات المعنى الذي يجب تجاوزه، ومحوه، وترجمته في عملية الإنتاج الثقافي.

إن «موقع» الثقافة القوميّة ليس موحّدًا ولا وحدويًا في علاقته بذاته، ولا ينبغي أن يُنظر إليه ببساطة على أنه «آخر» فيما يتعلّق بما هو خارجه أو ما وراءه. إن الحدود ذات وجه يانوسي، ومشكلة الخارج/الداخل ينبغي أن تُفهم دائمًا على أنها عملية تهجين، ودمج «أناس» جدد فيما يتعلّق بالجسد السياسيّ، وتوليد مواقع أخرى للمعنى، وحتّمًا، في العملية السياسيّة، إنتاج مواقع غير مأهولة للعداء السياسيّ وقوى غير متوقعة للتمثيل السياسيّ. ويشدّد خطاب الأمة بوصفها سردًا على إصرار القوة السياسيّة والسلطة الثقافية على ما يصفه دريدا بـ«الفائض غير القابل للاختزال للتركيب فيما فوق المستوى الدلالي» (99). وما يظهر كتأثير لمثل هذه «الدلالة غير المكتملة» هو تحوّل التخوم والحدود إلى فضاءات بينية يُجرى من خلالها التفاوض على معاني السلطة الثقافية والسياسيّة. ومن هذه المواقع السردية بين الثقافات والأمم، النظريات والنصوص، السياسة والشعرية والرسم، الماضي والحاضر، يسعى كتاب «الأمة والسرد» لتأكيد عقيدة فرانز فانون الثورية وتوسيعها: «إن الوعي القوميّ، وهو ليس القوميّة، هو الشيء الوحيد الذي

سيمنحنا بُعدًا دوليًا» (100). هذا هو البعد الدولي، سواء داخل هوامش الفضاء القومي أو في الحدود فيما بين الأمم والشعوب، الذي سعى مؤلفو هذا الكتاب إلى تمثيله في مقالاتهم. قد يكون الشعار التمثيلي لهذا الكتاب «شكلاً» متناسقًا من الاختلاف الثقافي حيث يصبح فضاء الأمة المزدوج والمناهض للقومية مفترق طرق لثقافة جديدة عبر قومية. إن «الأخر» ليس خارجنا أو وراءنا إطلاقًا، بل هو يظهر بقوة، في الخطاب الثقافي، عندما نعتقد أننا نتحدث «فيما بيننا» بشكل وثيق ومحلي.

ومن دون محاولة تقديم خلاصة لكل مقالة، أود باختصار توضيح هذه الحركة، داخل كتاب «الأمة والسرد»، من الوحدة الإشكالية للأمة إلى التعبير عن الاختلاف الثقافي في بناء منظور دولي. ويمكن أن تبدأ القصة من أماكن عديدة: من قراءة ديفيد سيمبسون (101) لـ «جسد» شعبية وإيمان الأمريكية، وتجنبه للاستعارة التي تُعدُّ أيضًا تجنبًا لمشكلات الاندماج والاختلاف الثقافي، أو من استكشاف دوريس سومر (102) للغة الحبّ والجنسانية المنتجة التي ترمز وتنظم الروايات التاريخية المبكرة لأمريكا اللاتينية والتي تنكّر لها الروائيون اللاحقون في عصر طفرة الإنتاج الروائي، أو من استكشاف جون باريل (103) للتوترات بين النظرية الإنسانية المدنية للرسم و«خطاب العرف» حيث يجري جمعها معًا في أيديولوجية «الزخرفة» في الفن، ووساطتها المعقدة للخصوصية الإنجليزية، أو من تصوير سنجا جيونو (104) لأدب أسترالي منقسم بين مجالين عامين: أنجلو-سلفي وآخر مناهض متعدد الثقافات. إنها أصوات المهاجرين المستعبدة والمهمشين التي يمثلها جيونو، والتي تُستحضر لإزعاج الكتابة الأسترالية المعتمدة ومقاطعتها.

يتبين، في كلٍّ من هذه «الحكايات التأسيسية»، أن أصول التقاليد القومية هي أفعال انتماء وتأسيس بقدر ما هي لحظات إنكار، وإزاحة، وإقصاء، ونزاع ثقافي. وفي هذه الوظيفة للتاريخ القومي بوصفه فعل تشويه، لا يمكن تجاوز قوى العداء الاجتماعي أو التناقض، ولا يمكن التغلب عليها دياكتيكياً. وهناك اقتراح بأن التناقضات التأسيسية للنص القومي متقطعة و«عرضة للمقاطعة» (105). وهذه هي نقطة انطلاق جيفري بينجتون (106) وهو يلعب عبر التورية (بنظرة معينة لما بعد الحداثة) بـ «السياسة البريدية» للحدود القومية، ليشير إلى أن «الحدود هي مفاصل، والحدود، بشكل أساسي، متقاطعة ومتخالفة». وعبر هذه الحدود، التاريخية والتربوية، قدّم مارتن توم (107) مقالة رينان الشهيرة «ما الأمة؟». ويقدم رينان، في هذه المقالة، نظرته لأصل الفكرة القومية كما تظهر بشكل أسطوري لدى القبائل الجرمانية، وأخيراً في العلاقات المتبادلة بين النضال من أجل تعزيز الجمهورية الثالثة وظهور السوسيولوجيا الدوركهايمية.

أي نوع من الفضاء الثقافي يمكن أن تكون الأمة بحدودها المتجاوزة وأراضيها «المتقطعة»؟ تجيب كل مقالة عن هذا السؤال بشكل مختلف، ولكن هناك لحظة في مقالة سيمون دورينج (108) أثناء عرض «الخيال المدني» يقترح فيها أن «جزءًا من الهيمنة الحديثة على العالم المعيش من خلال الأسلوب والقياس... إنما هو عملية تأنيث للمجتمع».

وجرى استكشاف هذه الرؤية في سياقين مختلفين للغاية، في قراءة جيليان بير (109) ليفرجينيا وولف وفي دراسة راشيل بولبي (110) لكوخ العم توم. وتأخذ جيليان بير منظور الطائرة -آلة الحرب، رمز الحلم، أيقونة شعراء الثلاثينيات - للتأكيد على انعكاسات وولف على عرق الجزيرة والفضاء، كما تقدّم دلائلها الهامشيّة المتعدّدة -«هوامش الأرض والمياه، والمنزل، والجسد، والفردية» - انعكاسًا آخر لمشاجراتها مع النظام الأبوي والإمبريالية. وتكتب راشيل بولبي التاريخ الثقافي لقراءات كوخ العم توم الذي يناقش تأنيث قيم الثقافة الأمريكية بينما تنتج تفسيرًا أكثر تعقيدًا خاصًا بها. وهي تقترح أن سردية الحرية الأمريكية تقدّم الازدواجية ذاتها التي تبني الطبيعة المتناقضة للأنثوية في النص. وتصبح أمريكا نفسها القارة المظلمة، مردّدة بشكل مضاعف «صورة» أفريقيا واستعارة فرويد عن النشاط الجنسي الأنثوي، حيث غادر جورج هاريس، العبد السابق، إلى دولة ليبيريا الأفريقية الجديدة.

وعندما يُنظر إلى الأمة الغربية، كما في عبارة كونراد الشهيرة، على أنها واحدة من زوايا الأرض المظلمة، فعندئذٍ يمكننا أن نبدأ في استكشاف أماكن جديدة نكتب منها تواريخ الشعوب، ونبني نظريات السرد. وفي كل مرة تظهر مسألة الاختلاف الثقافي كتحدٍ للمفاهيم النسبية لتنوع الثقافة، فإنها تكشف هوامش الحداثة. ونتيجة لذلك، انتهى المطاف بمعظم هذه المقالات في موقع ثقافي آخر من حيث بدأت - غالبًا ما احتلت موقع «الأقلية». وتدفع دراسة فرانسيس مولهيرن (111) عن «الأخلاقيات الإنجليزيّة» للكونية الليفيزية نحو قراءة محاضرة ك. د. ليفيز العامّة الأخيرة في شلتهام حيث تتحدّث ليفيز على حالة إنجلترا المهدّدة التي خلّدتها الرواية الإنجليزيّة الكلاسيكية، إنجلترا سكان المجالس المحليّة، والأقليات غير المندمجة، والتحرر الجنسي دون مسؤوليّة. وفجأة ينكشف نظام «القراءة الإنجليزيّة» المصاب بجنون الارتياب. ويُنهي جيمس سنيد (112) استجوابه لأخلاقيات الكونية «القوميّة» الغربيّة وجمالياتها بقراءة إسماعيل ريد الذي «يراجع استقطابًا مشتركًا مسبقًا للثقافة السوداء، باستخدام مبدأ سرديّ من شأنه أن يقوّض الافتراضات ذاتها التي جلبت التخصيص المسبق تقريبًا». وينتج تيموثي برينان (113) رؤية بانورامية للتاريخ الغربي للفكرة القوميّة وأشكالها السردية، ليتخذ موقفه، أخيرًا، مع هؤلاء الكُتاب المهجنين مثل سلمان رشدي، الذين يكمن مجدهم وشعورهم الغريب في احتفالهم بحقيقة أن اللغة الإنجليزيّة لم تعد لغة إنجليزيّة. ويؤدي هذا، كما يشير برينان، إلى وعي أكثر وضوحًا بظروف ما بعد الاستعمار والاستعمار الجديد كمواقف موثوقة يمكن من خلالها التحدّث إلى الشرق والغرب بوجه يانوسي. إلا أن هذه المواقع العابرة لحدود التاريخ والثقافة واللغة التي كنا نستكشفها، هي مشاريع سياسيّة خطيرة، وإن كانت ضرورية. وتوازن قراءة بروس روبنز (114) لديكنز بين مخاطر الابتعاد عن «حقائق الوطن الأخلاقية» للتجربة الإنسانيّة وبين مزايا تطوير المعرفة بالعمل في نظام عالمي مشتّت، كما أنها توازن بين الدراية العملية والتقنية التي تلغي عقلانيّة الكليات وبين الحفاظ على التطبيق العملي، والإستراتيجية السياسيّة، للتعامل باحتراف مع الحالات المحليّة التي يجري تعريفها على أنها حديثة وحدودية.

أمريكا تقود إلى أفريقيا، وأمم أوروبا وآسيا تلتقي في أستراليا، وهوامش الأمة تزيح المركز، وشعوب الأطراف تعود من أجل إعادة كتابة تاريخ المتروبول وحكايته. وتروى قصة الجزيرة من عين الطائرة التي أصبحت «زخرقة» تشوُّش العام والخاص. وينهار معقل الإنجليزية على مرأى من المهاجرين وعمال المصانع. ويحلّ نسف وار هول، أو تركيب كروجر، أو أجساد ما بلثروب العارية محل المجسّات الوايتمانية (نسبة إلى الشاعر والت وايتمان) العظيمة لأمريكا. وأصبحت «الواقعية السحرية»، بعد ازدهار أمريكا اللاتينية، هي اللغة الأدبية لعالم ما بعد الاستعمار الناشئ. ووسط هذه الصور الفادحة لفضاء الأمة في بعده العابر للحدود، يبقى هناك أولئك الذين لم يجدوا أمتهم بعد، من بينهم الفلسطينيين والسود في جنوب أفريقيا. لقد خسرنّا لأننا لم نتمكّن من إضافة أصواتهم إلى أصواتنا في هذا الكتاب. وتظل أسئلتهم المستمرة تذكرنا، بصورة ما أو درجة ما، بما يجب أن يكون صحيحًا بالنسبة لبقيتنا أيضًا: «متى أصبحنا شعبًا؟ ومتى توقّفنا عن كوننا كيانًا واحدًا؟ أو هل نحن بصدد أن نصبح كيانًا واحدًا؟ وما علاقة هذه الأسئلة الكبيرة بعلاقاتنا الحميمة فيما بيننا ومع الآخرين؟» (115).

(92) م. أوكشوت، حول السلوك البشري (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 1975)، ص 201.

(93) ح. أرندت، الشرط البشري (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1958)، ص 33-35.

(94) يانوس Janus هو إله البدايات والبوابات في الأساطير الرومانية القديمة، وعادة ما يجري تصويره برأس ذي وجهين، ومن هذا الإله اكتسب شهر يناير January اسمه. (المترجم)

(95) ت. نيرن، تفكك بريطانيا (لندن: فيرسو، 1981)، ص 348.

(96) ويعتبر كتاب باتريك رايت، عن العيش في بلاد قديمة (لندن: فيرسو، 1985) وكتاب بول جيلوري، لا يوجد أسود في اتحاد جاك (لندن: هاتشينسون، 1987)، من المساهمات الأخيرة المهمة في مثل هذه المقاربة.

(97) س. هول، الطريق الصعب للتجديد (لندن: فيرسو، 1988)، ص 9.

(98) إ. سعيد، العالم، والنص، والناقد (كامبريدج: مطبعة جامعة هارفارد، 1983)، ص 171.

(99) ج. دريدا، الانتشار (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1981)، ص 221.

(100) فانون، معذبو الأرض (هارموندسورث: بنجوين، 1967)، ص 199.

- (101) عنوان مقالة ديفيد سيمبسون في الكتاب: «بيان القدر: أساليب شعر ويطمان». (المترجم)
- (102) عنوان مقالة دوريس سومر في الكتاب: «الرومانسية التي لا تقاوم: الحكايات التأسيسية لأمريكا اللاتينية». (المترجم)
- (103) عنوان مقالة جون باريل في الكتاب: «السير جوشوا رينولدز والإنجليزية في الفن الإنجليزي». (المترجم)
- (104) عنوان مقالة سنجا جيونو في الكتاب: «تفكيك تطبيع القوميات الثقافية: قراءات متعددة الثقافات لأستراليا». (المترجم)
- (105) غ. سبيفاك، في عوالم أخرى (لندن: ميثوين، ١٩٨٧)، ص ٢٥١.
- (106) عنوان مقالة جيفري بنينجتون في الكتاب: «السياسة البريدية ومؤسسة الأمة». (المترجم)
- (107) عنوان مقالة مارتن ثوم في الكتاب: «القبائل داخل الأمم: الألمان القدماء وتاريخ فرنسا الحديث». (المترجم)
- (108) عنوان مقالة سيمون دورينج في الكتاب: «الأدب - آخر القومية؟ حالة من أجل المراجعة». (المترجم)
- (109) عنوان مقالة جيليان بير في الكتاب: «الجزيرة والطائرة: حالة فيرجينيا وولف». (المترجم)
- (110) عنوان مقالة راشيل بولبي في الكتاب: «الإفطار في أمريكا - تواريخ العم توم الثقافية». (المترجم)
- (111) عنوان مقالة فرانسيس مولهيرن في الكتاب: «القراءة الإنجليزية». (المترجم)
- (112) عنوان مقالة جيمس سنيد في الكتاب: «النسب الأوروبي / العدوى الأفريقية: الجنسية، والسرد، والجماعية في توتولا، وأشيبي، وريد». (المترجم)
- (113) عنوان مقالة ثيموني برينان في الكتاب: «الشوق القومي للتشكّل». (المترجم)
- (114) عنوان مقالة بروس روبنز في الكتاب: «الإحسان التلسكوبي: الاحتراف والمسؤولية في بليك هاوس». (المترجم)

(115). إ. سعيد، بعد السماء الأخيرة (لندن: فيبر، ١٩٨٦)، ص ٣٤.

- ١١ - الأمة بوصفها بدعةً حديثة

|| إريك هوبسباوم ||

(١٩٩٠)

الفصل الأول من كتاب إريك هوبسباوم، وهو بعنوان: «الأمة بوصفها بدعةً حديثة: من الثورة إلى الليبرالية»، ومنشور في:

Eric Hobsbawm, [Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality](#), (Cambridge: Cambridge University Press, 20th printing 2013), pp.14-45.

تكمن السمة الأساسية للأمة الحديثة وكل ما يرتبط بها في حداثةها. وقد أصبح هذا مفهومًا جيدًا الآن، لكن الافتراض المضاد والقائل بأن التعريف القومي هو بطريقة ما طبيعيّ وأوليّ ودائم وسابق على التاريخ، هو افتراض شائع على نطاق واسع لدرجة أنه قد يكون من المفيد توضيح حداثة مفردات الموضوع ذاته. إن معجم الأكاديمية الملكية الإسبانية الذي جرى فحص طبعاته المختلفة لهذا الغرض (116) لا يستخدم مصطلحات الدولة والأمة واللغة بالطريقة الحديثة قبل طبعة العام ١٨٨٤. وهنا في هذه الطبعة، علمنا لأول مرة بأن *lengua nacional* (اللغة القوميّة) تعني «اللغة الرسمية والأدبية للبلد، واللغة التي يتحدث بها في ذلك البلد، وهي تتميز عن لهجات الأمم الأخرى ولغاتها». ويؤسّس اندراجها تحت «اللهجة» لنفس العلاقة بينها وبين اللغة القوميّة. وقبل العام ١٨٨٤ كانت كلمة *nacion* (أمة) تعني ببساطة «مجموع سكان المقاطعة أو البلد أو المملكة» بما يشمل «الأجنبي» كذلك. إلا أن الكلمة اكتسبت الآن معنًى يقول بأنها «دولة أو هيئة سياسيّة تعترف بالمركز الأعلى للحكومة المشتركة»، وأيضًا «المنطقة التي تشكلها تلك الدولة وأفراد سكانها باعتبارهم كلاً واحدًا»، ومن الآن فصاعدًا، سيكون عنصر الدولة المشتركة والعليا عنصرًا أساسيًا فيمثل هذه التعريفات، على الأقل في العالم الإيبيري. إن *nacion* عبارة عن «مجموعة من سكان بلد تحكمهم الحكومة نفسها» (117). وتعني كلمة *nacao* (أمة) في الموسوعة البرازيلية (الأخيرة) (118): «جماعة من مواطني الدولة يعيشون في ظل نظام أو حكومة واحدة، ولديهم شراكة في المصالح، وجماعة من سكان منطقة بتقاليد وتطلّعات ومصالح مشتركة، وتابعة لقوة مركزية تتولّى الحفاظ على وحدة المجموعة، وشعب الدولة باستثناء السلطة الحاكمة». وعلاوة على ذلك، فلم توجد النسخة النهائية من «الأمة» في معجم الأكاديمية الإسبانية حتى العام ١٩٢٥ عندما وصفت الأمة بأنها «جماعة الأشخاص

الذين لديهم نفس الأصل الإثني، وبشكل عام، يتحدثون نفس اللغة، ويمتلكون تقليدًا مشتركًا».

وعلى هذا، فإن *Gobierno*، الحكومة باللغة الإسبانية، ليست مرتبطة تحديدًا بمفهوم *nacion* (الأمة) حتى العام ١٨٨٤. لأن المعنى الأول لكلمة «أمة» يشير، في الواقع وكما يقترح فقه اللغة، إلى الأصل أو السلالة: المولد، والأصل، والرتبة كما في معجم اللغة الفرنسية القديمة الذي يستشهد بجين فروسارت حين قال: «لقد عدت إلى أرض مولدي/ أصلي في مقاطعة هينو» (119). وبقدر ما يرتبط الأصل أو النسب بجماعة من البشر، فإنه من الصعب أن يشكل أولئك دولة (إلا في حالة الحكام أو أقاربهم). وبقدر ما جرى إلحاقهم بمنطقة ما، فإن هذا لن يكون سوى مجرد وحدة سياسية بالمصادفة، لا وحدة كبيرة جدًا على الإطلاق. وبالنسبة للمعجم الإسباني لعام ١٧٢٦ (الطبعة الأولى)، فإن كلمة *patria* أو *tierra* (الوطن) كما في الاستخدام الأكثر شيوعًا، تعني فقط «المكان أو البلدة أو الأرض التي يولد فيها المرء»، أو «أي إقليم أو مقاطعة أو منطقة من أية سيادة أو ولاية». وينبغي تمييز هذا المعنى الضيق للوطن في الاستخدام الإسباني الحديث عن المعنى الواسع، مثل: «الوطن الصغير» الذي كان كونيًا إلى حد ما قبل القرن التاسع عشر، ولا يستثنى من ذلك سوى المتعلمين الكلاسيكيين الذين لديهم معرفة بروما القديمة. ولم يجر إرفاق كلمة «وطن» بالدولة حتى العام ١٨٨٤، ولم نسمع حتى العام ١٩٢٥ تلك النغمة العاطفية للوطنية الحديثة، والتي تعرّف الوطن على أنه «أمتنا، مع مجموع الأشياء المادية وغير المادية في الماضي والحاضر والمستقبل، والتي تتمتع بالولاء المحب للوطنيين». ومن المسلم به أن إسبانيا في القرن التاسع عشر لم تكن، على وجه التحديد، في طليعة التقدم الأيديولوجي، لكن قشتالة - ونحن نتحدث عن اللغة القشتالية - كانت واحدة من أوائل الممالك الأوروبية التي ليس من غير الواقعي تمامًا أن نرفق بها ملصق «الدولة-الأمة». وعلى أية حال، قد يكون هناك شك فيما إذا كانت بريطانيًا وفرنسا في القرن الثامن عشر «دولتين قوميتين» بمعنى مختلف تمامًا. ولذلك قد يكون تطوّر المفردات ذات الصلة بذلك ذا فائدة عامة.

وكلمة «أمة»، في اللغات الرومانسية، كلمة أصلية. وإذا استخدمت في مكان آخر، فإنها تبقى اقتراضًا أجنبيًا. وهذا يسمح لنا بتتبع الفروق في الاستخدام بشكل أكثر وضوحًا. وعلى هذا، ففي اللغة الألمانية الرفيعة والدارجة، تمتلك كلمة *Volk* (شعب) بعض الارتباطات نفسها اليوم مثل الكلمات المشتقة من «*natio*»، لكن التفاعل معقد. ومن الواضح أن مصطلح (*natie*)، في اللغة الألمانية الدارجة في العصور الوسطى وفي حال استخدامه -ويمكن للمرء أن يخمن من أصله اللاتيني أنه لن يستخدم إلا بين المتعلمين أو أولئك الذين يولدون من أصول ملكية أو نبيلة - لم يكتسب بعد المعنى المتضمن في *Volk*، وهو المعنى الذي بدأ المصطلح في اكتسابه فقط في القرن السادس عشر. وهو يعني، كما هو الحال في اللغة الفرنسية في العصور الوسطى، مجموعة الولادة والسلالة (*Geschlecht*) (120) (الجنس أو النوع).

وكما هو الحال في أي مكان آخر، فإن المعنى يتطوّر في اتجاه وصف مجموعات أكبر، قائمة بذاتها، مثل: النقابات أو الشراكات الأخرى التي تتطلب تمييزها عن الآخرين الذين يتعايشون معها، ومن هنا تأتي كلمة «الأمم» كمرادف للأجنبي، كما هو الحال في الإسبانية عندما يقال: أمم التجار الأجانب («الجماعات الأجنبية، وخاصة التجار، التي تعيش في مدينة وتتمتع بامتيازات هناك»)(121). و«الأمم» المألوفة للطلاب في الجامعات القديمة. ومن هنا أيضًا يأتي «فوج من أمة لوكسمبورغ»(122) وهو الاستخدام الأقل شهرة. ومع هذا، يبدو من الواضح أن التطوّر يمكن أن يميل إلى التأكيد على مكان أو منطقة المنشأ - و«البلد الأم»، في تعريف فرنسي قديم، تصبح بسهولة، على الأقل في عقول مؤلفي المعاجم اللاحقين، معادلة ل«المقاطعة»(123). بينما يؤكد آخرون بدلًا من ذلك على مجموعة الأصل المشترك، وينتقلون، من ثم، في اتجاه الإثنية، كما في الإصرار الهولندي على المعنى الأساسي لـ natie ك«مجموعة من البشر الذين يُعتقد أنهم ينتمون إلى «القبيلة» نفسها.

وفي كل الحالات، فإن مسألة الربط بين «أمة» حتى لو كانت ممتدة على هذا النحو، إلا أنها تبقى أصلية، وبين الدولة ما زالت مسألة محيرة، إذ بدا واضحًا بالمعنى الإثني أو اللغوي أو أي مصطلح آخر، أن معظم الدول مهما كان حجمها لم تكن متجانسة، ومن ثم، لم يكن من السهل معادلتها بالأمم. ويشير المعجم الهولندي على وجه التحديد إلى خصوصية اللغتين الفرنسية والإنجليزية اللتين تستخدمان كلمة «أمة» بمعنى أشخاص ينتمون لدولة، حتى لو لم يكونوا يتكلمون نفس اللغة(124). وأفضل مناقشة إرشادية حول هذه المسألة المحيرة جاءت من ألمانيا القرن الثامن عشر(125). وبالنسبة لموسوعة يوهان هاينريش زيدلر في العام 1740، فإن الأمة بمعناها الحقيقي والأصلي تعني مجموعة أفراد متحدثين في البييرغر Burger (ومن الأفضل، في ألمانيا منتصف القرن الثامن عشر، ترك هذه الكلمة بغموضها المشهور)، ويتقاسمون مجموعة من التقاليد والعادات والقوانين، ومن هذا يتابع زيدلر بأنها ليس لها معنى متعلق بالمنطقة، حيث يمكن لأفراد من أمم مختلفة (منقسمين على أساس أساليب معيشتهم وتقاليدهم) أن يعيشوا معًا في نفس المقاطعة، حتى لو كانت صغيرة جدًا. ولو كان للأمم ارتباط حقيقي بالمنطقة لكان ينبغي أن نعتبر الوينديين في ألمانيا المانًا، على الرغم من أنهم ليسوا كذلك على نحو جلي. وقد تبادر هذا الإيضاح إلى ذهن عالم ساكسوني على دراية بأخر السكان السلافيين الذين كانوا -ولا يزالون على قيد الحياة - يستخدمون اللغة الألمانية، ولم يخطر بباله أن يطلق عليهم اسم «أقلية قومية». وبالنسبة لزيدلر فإن الكلمة التي تصف غالبية مجموع الأشخاص من جميع «الأمم» والذين يعيشون في نفس المقاطعة والدولة هي كلمة الشعب، إلا أنه، وبالأسف، ومن أجل النقاوة الاصطلاحية، فإن مصطلح «الأمة» يستخدم في الممارسة العملية بنفس معنى «الشعب»، وأحيانًا كمرادف لـ «منزلة» المجتمع (Stand, ordo)، وأحيانًا مرادف لأية جمعية أو مجتمع آخر (Gesellschaft, societas).

وبغض النظر عن المعنى «الصحيح والأصلي» أو أي معنَى آخر لـ«الأمة»، فمن الواضح أن المصطلح لا يزال مختلفًا تمامًا عن معناه الحديث. ويمكننا، على هذا ودون مزيد من الخوض في الموضوع، أن نقبل أن يكون مفهوم الأمة، بمعناه الحديث والسياسي بشكل أساسي، حديث العهد تاريخيًا. وفي الواقع، جرى التأكيد على هذا من خلال معلم لغوي آخر، وهو معجم اللغة الإنجليزية الجديد الذي أشار في العام ١٩٠٨، إلى أن المعنى القديم للكلمة كان يشير بشكل أساسي إلى الوحدة الإثنية، إلا أن الاستخدام الحديث شدّد بدلًا من ذلك على «فكرة الوحدة السياسيّة والاستقلال» (126).

وبالنظر إلى الجدة التاريخية لمفهوم «الأمة» الحديث، فإن أفضل طريقة لفهم طبيعتها، كما أقترح، تكون عبر اتباع أولئك الذين بدأوا بشكل منهجي في التعامل مع هذا المفهوم في خطابهم السياسي والاجتماعي خلال عصر الثورة، وعلى وجه الخصوص، تحت اسم «مبدأ الانتماء القومي» منذ حوالي العام ١٨٣٠ فصاعدًا. وهذا الاستطراد إلى تاريخ المفهوم ليس سهلًا، ويرجع ذلك جزئيًا، كما سنرى، إلى أن المعاصرين كانوا غير مدركين لاستخدامهم لمثل هذه الكلمات، وجزئيًا لأن الكلمة نفسها تعني في الوقت ذاته، أو يمكن أن تعني، أشياء مختلفة جدًا.

إن المعنى الأساسي لـ«الأمة»، والمعنى الأكثر تداولًا في الأدب، كان سياسيًا. وهو يعادل «الشعب» والدولة على طريقة الثورتين الأمريكية والفرنسية، وهو معنَى يعادل ما هو مألوف في عبارات مثل: «الدولة-الأمة» و«الأمم المتحدة»، أو بلاغة رؤساء القرن العشرين المتأخرين. وقد فضّل الخطاب السياسي المبكر في الولايات المتحدة الحديث عن «الشعب» أو «الوحدة» أو «الاتحاد» أو «أرضنا المشتركة» أو «الجمهور» أو «الرفاهية العامة» أو «الجماعة»، وذلك من أجل تجنّب المضامين الوجودية ومركزة مصطلح «أمة» ضد حقوق الولايات الفيدرالية (127). ولأنه كان، أو بالتأكيد سرعان ما أصبح جزءًا من مفهوم الأمة في عصر الثورات، وأنه ينبغي أن يكون، كما في التعبير الفرنسي، «واحدًا وغير قابل للتجزئة» (128). إن «الأمة» المقصودة هي مجموع المواطنين الذين شكّلت سيادتهم الجماعية دولة كانت هي التعبير السياسي عنهم. ومن أجل هذا، فهما تكن الأمة فإن عنصر المواطنة والمشاركة والاختيار الجماعيين غائب عنه. ولم يكتفِ جون ستيوارت ميل بتعريف الأمة على أساس امتلاكها مشاعر قومية فحسب، بل أضاف بأن الأعضاء المنتمين لأمة «يرغبون في أن يكونوا تحت نفس الحكومة، ويرغبون في أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم أو بجزء منهم» (129). ونلاحظ دون مفاجأة أن ميل ناقش فكرة الانتماء ليس في منشور منفصل على هذا النحو، ولكن بشكل مميّز -وباختصار- في سياق مقالته الصغيرة حول الحكومة التمثيلية، أو الديمقراطية.

إن معادلة الأمة - الدولة - الشعب، وبخاصة الشعب ذي السيادة، تربط بلا شك الأمة بالمنطقة، وهذا منذ أن أصبحت بنية الدول وتعريفها مرتبطين بالمعنى المناطقي جوهريًا. وكما أن هذه المعادلة تتضمّن تعددية الدول-الأمم، وهو في الواقع نتيجة ضرورية لتقرير

المصير ذي الشعبية الواسعة. كما أشار إعلان الحقوق الفرنسي لعام ١٧٩٥ إلى أن: «كل شعب يحظى بالاستقلالية والسيادة، مهما كان عدد الأفراد الذين يؤلفونه، ومهما كانت حدود المنطقة التي يشغلونها. وهذه السيادة غير قابلة للتصرف» (130).

إلا أنه قيل القليل عما يشكّل «الشعب». وليس هناك بشكل خاص أي ارتباط منطقي بين مجموع المواطنين في دولة إقليمية من جهة، وبين تعريف «الأمة» على أساس إثني أو لغوي أو أي أساس آخر، أو تعريفها على أي أساس خصائص أخرى تسمح بالاعتراف الجماعي بعضوية المجموعة. وبالفعل، فقد جرى الجدل بأن الثورة الفرنسية كانت «غريبة تمامًا عن مبدأ أو مشاعر الانتماء، بل كانت حتى معادية له» لهذا السبب (131). وكما لاحظ المعجمي الهولندي على نحوٍ واضحٍ بأنه لا علاقة للغة من حيث المبدأ بكونها إنجليزية أو فرنسية، وفي الواقع، كما سنرى، كان على الخبراء الفرنسيين النضال بعناد ضد أية محاولة لجعل اللغة المستخدمة معيارًا للانتماء الذي جادلوا بأنه كان يتحدّد عل نحوٍ خالص بالمواطنة الفرنسية. وبقيت اللغة التي يتحدثها الألزاسيون أو الغاسكونيون غير ذات صلة بحالتهم بوصفهم أعضاء في الشعب الفرنسي.

وبالفعل، فإذا كان لـ«الأمة» أي شيء مشترك من وجهة النظر الثورية الشعبية، فإن هذا لن يكون بأي معنى أساسي، الإثنية واللغة وما شابه ذلك، على الرغم من أن هذه الأشياء قد تكون أيضًا مؤشرات على الانتماء الجماعي. وكما أشار بيير فيلار (132)، فإن ما يميّز الشعب-الأمة كما يرى من الأسفل هو بالتحديد أنه مفهوم يمثّل المصلحة المشتركة مقابل المصالح الخاصة، والصالح العام مقابل الامتياز، وكما يقترح حقًا المصطلح الذي استخدمه الأمريكيون قبل العام ١٨٠٠ للإشارة إلى الأمة مع تجنّب الكلمة نفسها. كانت اختلافات المجموعة الإثنية من وجهة النظر الديمقراطية الثورية مسألة ثانوية كما بدت للاشتراكيين فيما بعد. ومن الواضح أن ما يميّز المستوطنين الأمريكيين عن الملك جورج وأنصاره لم يكن اللغة ولا الإثنية، وعلى الضدّ من هذا، لم تجد الجمهورية الفرنسية صعوبة في انتخاب الأنجلو أمريكي توماس بين كعضو في مؤتمرها القومي.

ولهذا لا يمكننا أن نقرأ في «الأمة» الثورية أي شيء مثل البرنامج القومي اللاحق لتأسيس الدول-الأمم للهيئات المحدّدة من حيث المعايير التي ناقشها بشدة منظرو القرن التاسع عشر، مثل الإثنية واللغة المشتركة والدين والمنطقة والذاكرات التاريخية المشتركة (لنذكر جون ستيوارت مل مرة أخرى) (133). وكما رأينا، وباستثناء منطقة لم يكن مداها محدّدًا (وربما لون بشرتها)، لم يوحد أي من هذه المعايير الأمة الأمريكية الجديدة. وعلاوة على هذا، فمع قيام «الأمة العظيمة» للفرنسيين بتوسيع حدودها في سياق الحروب الثورية والنابليونية إلى مناطق لم تكن فرنسية بأي معيار من المعايير اللاحقة للانتماء القومي، كان من الواضح أن أيًا من هذه المعايير لم يكن أساس تكوينها.

ومع هذا، فإن العناصر المختلفة التي استخدمت لاحقاً لاكتشاف تعريفات الانتماء لغير الدولة، كانت حاضرة بلا شك سواء ارتبطت بالأمة الثورية أو كانت تخلق مشكلات لها. وكلما جرى الادعاء بأنها أمة واحدة وغير قابلة للتجزئة، خلق عدم التجانس داخلها المزيد من المشكلات. وكان هناك شك محدود بالنسبة لمعظم اليعقوبيين بأن الفرنسي الذي لا يتحدث الفرنسية هو شخص مشبوه، وأنه من الناحية العملية، غالباً ما يجري قبول المعيار الإثني اللغوي للانتماء. وكما قال باريري في تقريره عن اللغات إلى لجنة السلامة العامة: «من أنضم، في مقاطعتي أوت-رين وبأس-رين، إلى الخونة لاستدعاء البروسيين والنمساويين على حدودنا التي تعرّضت للغزو؟ إن ساكن الريف [الألزاسي] هو الذي يتحدث نفس لغة أعدائنا، ومن ثم، يعتبر نفسه أخوا لهم ومواطناً زميلاً لهم أكثر مما هو أخ ومواطن زميل للفرنسي والذي يخاطبه بلغة أخرى ولديه تقاليد أخرى» (134).

لقد جرى بالفعل تمييز الإصرار الفرنسي على التوحيد اللغوي منذ الثورة، وكان في ذلك الوقت استثنائياً للغاية. وسنعود إلى هذا أدناه. إلا أن النقطة التي يجب ملاحظتها هي أنه من الناحية النظرية لم يكن الاستخدام المحلي للغة الفرنسية هو الذي يجعل من الشخص فرنسيًا -كيف يمكن أن يكون ذلك في حين أمضت الثورة ذاتها الكثير من وقتها في إثبات أن عددًا قليلاً من الأشخاص استخدموا هذه اللغة بالفعل في فرنسا؟ (135) - بل الرغبة في اكتساب القوانين والخصائص المشتركة لشعب فرنسا الحر من بين الحريات الأخرى. وبمعنى ما، كان اكتساب اللغة الفرنسية أحد شروط المواطنة الفرنسية الكاملة (ومن ثم الانتماء) تمامًا كما أصبح اكتساب اللغة الإنجليزية شرطًا للحصول على المواطنة الأمريكية. ولتوضيح الفرق بين التعريف اللغوي الأساسي للانتماء والحالة الفرنسية، حتى في شكلها المتطرف، دعونا نتذكر فقيه اللغة الألماني الذي سنلتقيه بعد قليل وهو يحاول إقناع المؤتمر الإحصائي الدولي بالحاجة إلى إدراج سؤال حول اللغة في إحصاءات الدولة. جادل ريتشارد بوك، صاحب المنشورات المؤثرة في ستينيات القرن التاسع عشر، بأن اللغة كانت هي المؤشر الوحيد الملائم للانتماء، وهي الحجة المناسبة تمامًا للقومية الألمانية، وبما إن الألمان يتوزعون على نطاق واسع على أوروبا الوسطى والشرقية، فقد وجد بوك نفسه مضطراً لتصنيف اليهود الأشكناز على أنهم ألمان، لأن اليديشية كانت بلا شك لهجة ألمانية مشتقة من ألمانية العصور الوسطى. إن هذا الاستنتاج، كما كان يدرك جيداً، لم يكن من المحتمل أن يشاركه فيه معادو السامية من الألمان. إلا أن الثوار الفرنسيين الذين دافعوا عن اندماج اليهود في الأمة الفرنسية لم يكونوا بحاجة إلى هذه الحجة، ولم يكونوا بحاجة إلى فهمها. فمن وجهة نظرهم، كان اليهود السفارديم الذين يتحدثون إسبانية العصور الوسطى، والأشكناز الذين يتحدثون اليديشية -وكلتا الجماعتين موجودتان في فرنسا - فرنسيين على قدم المساواة، وذلك بمجرد قبولهم شروط المواطنة الفرنسية، والتي تضمنت بطبيعة الحال التحدث بالفرنسية. وعلى الضد من هذا، فقد فهمت الحجة القائلة بأن دريفوس لا يمكن أن يكون فرنسيًا «حقاً» لأنه من أصل يهودي، فهمت بشكل صحيح على أنها تحدّ لطبيعة الثورة الفرنسية وتعريفها للأمة الفرنسية.

ومع هذا، وفي حالة تقرير باريري، يلتقي مفهومان مختلفان تمامًا عن الأمة: المفهوم الديمقراطي الثوري والمفهوم القومي. تنطبق معادلة الدولة = الأمة = الشعب على كلا المفهومين، إلا أن القوميون يرون أن إنشاء الكيانات السياسية التي ستحتويها مشتق من الوجود المسبق لجماعة ما تميّز نفسها عن الأجانب، بينما كانت وجهة النظر الثورية الديمقراطية ترى أن المفهوم المركزي يتمثل في مواطني الشعب ذي السيادة في علاقته بالدولة، وهو ما يشكّل الأمة في علاقتها بباقي الجنس البشري (136). ولا ينبغي لنا أن ننسى أنه من الآن فصاعدًا سيتعيّن على الدول أيضًا، مهما كان تشكيلها، أن تأخذ رعاياها بعين الاعتبار، لأن حكمهم أصبح أكثر صعوبة في عصر الثورة. وكما قال المحرّر اليوناني كولوكترونز، فقد انتهى ذلك الزمن الذي اعتقد الناس «أن الملوك هم آلهة على الأرض وأنهم ملزمون بالقول إن ما فعلوه كان صائبًا» (137). لم تعد الألوهية تطوّق الملوك. وعندما أعاد تشارلز العاشر، ملك فرنسا، إحياء مراسم التتويج القديمة في ريمس في العام ١٨٢٥ و(على مضض) احتفال الشفاء السحري، لم يحضر سوى عدد قليل من الناس ليتشافوا من مرض السكروفولا بلمسة ملكية. في حين كان هناك ٢٤٠٠ شخص ممن حضر التتويج الأخير قبله في العام ١٧٧٤ (138). وكما سنرى، فبعد العام ١٨٧٠ كان من شأن التحول الديمقراطي أن يجعل مشكلة الشرعية وتعبئة المواطنين مسألة ملحّة وصارمة. وبالنسبة للحكومات، كان العنصر المركزي في معادلة الدولة = الأمة = الشعب هو الدولة بكل وضوح.

لكن، ما هو موقع الأمة، أو بالنسبة لهذا الشأن، ما موقع معادلة الدولة = الأمة = الشعب بأي ترتيب للمصطلحات، في الخطاب النظري لأولئك الذين، بعد كل شيء، فرضوا شخصيتهم بقوة في أوروبا القرن التاسع عشر، وخاصة في الفترة التي غير فيها «مبدأ الانتماء القومي» خريطته بأكثر الطرق دراماتيكية، أي الفترة من ١٨٣٠ إلى ١٨٨٠: أقصد البرجوازية الليبرالية و«مثقفيها» وحتى لو أراد هؤلاء ذلك، فلم يكن بإمكانهم تحجّب التفكير في المشكلة خلال الخمسين عامًا عندما تغيّر ميزان القوى الأوروبي بظهور قوتين عظميين على أساس المبدأ القومي (ألمانيا وإيطاليا)، وبالتقسيم المؤثر في القوة الثالثة على نفس الأسس (النمسا-هنغاريا بعد تسوية العام ١٨٦٧)، ناهيك عن الاعتراف بعدد من الكيانات السياسية الأقل كدول مستقلة تطالب بالوضع الجديد كشعوب قائمة على أساس قومي، من بلجيكا في الغرب إلى الدول التي خلفت الدولة العثمانية في جنوب شرق أوروبا (اليونان، وصربيا، ورومانيا، وبلغاريا)، وهناك ثورتان قوميتان للبولنديين تطالبان بإعادة تشكيلهما على أنهما كانا يعتبران دولة قومية. وهو ما لم يرغبوا في تحجّبه. وبالنسبة لوالتر باجهوت، كان «صنع الأمة» هو المحتوى الأساسي لتطوّر القرن التاسع عشر (139).

ومع هذا، ونظرًا لأن عدد الدول القومية في أوائل القرن التاسع عشر كان صغيرًا، فإن السؤال الواضح للأذهان المحققة كان التالي: أي من السكان الأوروبيين العديدين الذين يصنفون على أنهم «أمة» على أساس ما أو آخر، سيحصل على دولة (أو أقل من ذلك على شكل من أشكال الاعتراف السياسي أو الإداري المنفصل)، وأي من الدول العديدة الموجودة

ستكون مشبعة بشخصية «الأمة»؟ إن وضع قوائم بمعايير الأمة المحتملة أو الفعلية يخدم هذا الغرض بشكل أساسي. وبدا واضحًا أنه لن تتطابق جميع الدول مع الأمم، ولا العكس. فمن ناحية، أثار سؤال رينان الشهير «لماذا هولندا أمة بينما هانوفر ودوقية بارما الكبرى ليستا كذلك؟» (140) آثار مجموعة من القضايا التحليلية. ومن ناحية أخرى، أثارت ملاحظة جون ستيوارت مل بأن إنشاء دولة قومية كان ممكنًا ومرغوبًا فيه من قبل الأمة نفسها، أثارت هذه الملاحظة مسألة أخرى. فقد كان هذا صحيحًا حتى بالنسبة للقوميين في منتصف العصر الفيكتوري وهم الذين لم يكن لديهم أي شك على الإطلاق في الإجابة عن كلا النوعين من الأسئلة نظرًا لأنهم يتعلقون بانتمائهم أو بالدولة التي أسست نفسها. حتى أنهم وجدوا أنفسهم ينظرون إلى مزاعم الانتماءات والدول الأخرى بعين أكثر برودة.

ومع هذا، فعندما نتجاوز هذه النقطة، في الخطاب الليبرالي في القرن التاسع عشر، فإننا سنواجه درجة مذهشة من الغموض الفكري. وهذا لا يرجع إلى الفشل في التفكير في مسألة الأمة، بقدر ما يرجع إلى الافتراض بأنها لا تتطلب توضيحًا، لأنها كانت واضحة بالفعل. ومن ثم، فإن الكثير من النظرية الليبرالية عن الأمم تظهر فقط، كما كانت، على هوامش خطاب الكتاب الليبراليين. وعلاوة على هذا، كما سنرى، فإن أحد المجالات المركزية للخطاب النظري الليبرالي جعل من الصعوبة بمكان النظر إلى «الأمة» فكريًا. إن مهمتنا في الجزء المتبقي من هذا الفصل هي إعادة بناء نظرية برجوازية ليبرالية متماسكة عن «الأمة»، وبالأحرى بنفس الطريقة التي يعيد بها علماء الآثار بناء طرق التجارة مما تبقى من رواسب العملات.

قد تكون أفضل طريقة هي البدء بأقل فكرة مرضية عن «الأمة»، أي بالمعنى الذي يستخدم فيه آدم سميث الكلمة في عنوان عمله العظيم «ثروة الأمم». لأنه في سياق سميث، كان من الواضح أنه لا يعني أكثر من دولة إقليمية، أو على حد تعبير جون راي، وهو عقل إسكتلندي حاد يتجول في أمريكا الشمالية في أوائل القرن التاسع عشر وينتقد سميث، يقول راي بأن الأمة هي «كل جماعة أو مجتمع أو أمة أو دولة أو شعب منفصل» (141) (وهي المصطلحات التي يمكن اعتبارها مترادفات فيما يتعلق بموضوعنا). ومع هذا، ينبغي أن يكون فكر الاقتصادي السياسي الليبرالي العظيم على صلة بالتأكيد بمفكري الطبقة الوسطى الليبراليين الذين ينظرون إلى «الأمة» من وجهات نظر أخرى، حتى لو لم يكونوا هم أنفسهم اقتصاديين كما هو حال جون ستيوارت مل، أو مثل والتر باجهوت، محرر الإيكونوميست. قد نتساءل: هل كان من المصادفة تاريخيًا أن تزامن العصر الكلاسيكي لليبرالية التجارة الحرة مع «صناعة الأمة» التي اعتبرها باجهوت مركزية للغاية في قرنه؟ وبعبارة أخرى، هل كان للدولة القومية وظيفية محدّدة على هذا النحو في عملية التطور الرأسمالي؟ أو بالأحرى: كيف رأى المحللون الليبراليون المعاصرون هذه الوظيفة؟

كان من الواضح للمؤرخ أن دور الاقتصادات التي ترسمها حدود الدولة كان كبيرًا. كان الاقتصاد العالمي في القرن التاسع عشر دوليًا أكثر مما هو كوزموبوليتاني (عالمي). وحاول

منظرو النظام العالمي إظهار أن الرأسمالية نشأت كنظام عالمي في قارة واحدة وليس في أي مكان آخر، بسبب التعددية السياسيّة في أوروبا على وجه التحديد، وهي التي لم تشكّل ولا تكوّن جزءًا من «إمبراطورية عالمية» واحدة. استمرّت التنمية الاقتصاديّة في القرنين السادس عشر حتى الثامن عشر على أساس الدول الإقليميّة، حيث كان كل منها يميل إلى اتباع السياسات التجارية ككل موحد. والأكثر وضوحًا، عندما نتحدّث عن الرأسمالية العالميّة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فإننا نفعل ذلك من حيث الوحدات القوميّة المكوّنة لها في العالم المتقدّم - الصناعة البريطانيّة، والاقتصاد الأمريكي، والرأسمالية الألمانيّة باعتبارها متميّزة عن الرأسمالية الفرنسيّة وما إلى ذلك. وخلال الفترة الطويلة الممتدة من القرن الثامن عشر إلى السنوات التي أعقبت الحرب العالميّة الثانية، بدأ أن هناك مساحة صغيرة ونطاقًا محدودًا في الاقتصاد العالمي لتلك الوحدات خارج الإقليميّة أو عابرة القوميّة أو البيئية التي لعبت دورًا كبيرًا في نشأة اقتصاد عالمي رأسمالي أصبح اليوم بارزًا جدًّا مرة أخرى: وعلى سبيل المثال، الدول الصغيرة المستقلّة التي لا تتناسب أهميتها الاقتصاديّة مع حجمها ومواردها - لوبيك وغينت في القرن الرابع عشر، وسنغافورة وهونغ كونغ مرة أخرى اليوم. وفي الواقع، إذا نظرنا إلى الوراثة في تطوّر الاقتصاد العالمي الحديث، فإننا نميل إلى رؤية المرحلة التي ارتبطت خلالها التنمية الاقتصاديّة ارتباطًا وثيقًا بـ«الاقتصادات القوميّة» لعدد من الدول الإقليميّة المتقدّمة الواقعة بين حقتين عابرتين للحدود على نحو أساسي.

كانت الصعوبة بالنسبة للاقتصاديّين الليبراليين في القرن التاسع عشر، أو الليبراليين الذين قبلوا، كما كان متوقّعًا، حجج الاقتصاد السياسيّ الكلاسيكي، تتمثّل في إمكانية التعرّف على الأهميّة الاقتصاديّة للأمم في الممارسة العمليّة، ولكن ليس من الناحية النظرية. جرت صياغة الاقتصاد السياسيّ الكلاسيكي، ولا سيما اقتصاد آدم سميث، كنقد لـ«النظام التجاري»، أي على وجه التحديد للنظام الذي تتعامل فيه الحكومات مع الاقتصادات القوميّة كطواقم يجري تطويرها من خلال جهود الدولة وسياساتها. كانت التجارة الحرة والسوق الحرة موجهة على وجه التحديد ضد مفهوم التنمية الاقتصاديّة القوميّة هذا، وهو الذي اعتقد سميث أنه أظهر أنه يأتي بنتائج عكسية. وعلى هذا النحو، جرى وضع النظرية الاقتصاديّة بشكل فريد على أساس الوحدات الفردية للمشاريع - مشاريع الأشخاص أو الشركات - بحيث تعظّم مكاسبهم وتقلّل خسائرهم، على نحو عقلائيّ، في سوق ليس لها امتداد مكانيّ محدّد. لقد كانت السوق العالميّة، ولا يمكن إلا أن تكون كذلك. وبينما كان سميث بعيدًا عن معارضة وظائف معينة للحكومة ذات الصلة بالاقتصاد، وبقدر ما كان هناك اهتمام بالنظرية العامّة للنمو الاقتصاديّ، فإنها لم تكن تتسع للأمم، أو لأيّ كيان أكبر من الشركة، وهو الأمر الذي لم تكلف هذه النظرية نفسها عناء البحث فيه كثيرًا.

وعلى هذا، استغرق ج. إ. كيرنز، في ذروة العصر الليبرالي، عشر صفحات يفكّر بجديّة في الافتراض القائل بأن نظرية التجارة الدولية غير ضرورية، وهي متميزة عن أية تجارة أخرى بين الأفراد (142). وخلص إلى أنه في حين أن المعاملات الدولية أصبحت بلا شك

أسهل، إلا أنه لا تزال هناك خلافات كافية لتبرير دراسة منفصلة لمشكلة التجارة بين الدول. وشكك الاقتصاديون الألمانيون الليبراليون شونبيرغ فيما إذا كان لمفهوم «الدخل القومي» أي معنى. وقد يميل أولئك الذين لا يكتفون بالأفكار السطحية إلى تصديق ذلك، لكنهم على الأرجح ذهبوا بعيداً على الرغم من أن تقديرات «الثروة القومية» كانت خاطئة من الناحية النقدية (143). ويعتقد إدوين كانان (144) أن «أمة» آدم سميث تتكوّن فقط من مجموعة الأفراد الذين يعيشون على أراضي دولة، وفكر في حقيقة أن كل هؤلاء الأشخاص سيموتون في غضون مئة عام، الأمر الذي يجعل من المستحيل التحدّث عن «الأمة» «ككيان قائم باستمرار. وبلغت السياسات، كان هذا يعني الاعتقاد بأن تخصيص الموارد من خلال السوق هو الأمثل فقط، وأنه من خلال تشغيله، فإن مصالح الأفراد ستنتج تلقائياً مصالح الكل - طالما كان هناك مجال نظرياً لمثل هذا المفهوم كمصالح الجماعة بأسرها. وعلى الضد من هذا، كتب جون راي كتابه في العام ١٨٣٤ خصيصاً ليثبت ضد سميث أن المصالح الفردية والقومية ليست متطابقة، أي إن المبادئ التي وجهت سعي الفرد لتحقيق المصلحة الذاتية لم تعظم بالضرورة من ثروة الأمة (145). وكما سنرى، فإن أولئك الذين رفضوا الالتحاق بسميث دون قيد أو شرط لم يجر إهمالهم، لكن نظرياتهم الاقتصادية لم تستطع منافسة المدرسة الكلاسيكية. ويظهر مصطلح «الاقتصاد القومي» فقط في معجم الجريف للاقتصاد السياسي فيما يتعلّق بالنظرية الاقتصادية الألمانية. واختفى مصطلح «الأمة» نفسه من المعجم الفرنسي المكافئ في تسعينيات القرن التاسع عشر (146).

ومع هذا، فقد اضطر حتى أخلص الاقتصاديين الكلاسيكيين إلى العمل بمفهوم الاقتصاد القومي. كما أعلن ميشيل شوفالبيه السان سيموني، على نحو اعتذاري، في الدرس الافتتاحي له كأستاذ للاقتصاد السياسي في الكوليج دي فرانس: «نحن مطالبون بأن نهتم بالمصالح العامة للمجتمعات البشرية، ولسنا ممنوعين من التفكير في الوضع الخاص في المجتمع الذي نعيش فيه» (147).

أو كما قال اللورد روبنز مرة أخرى فيما يتعلّق بالاقتصاديين السياسيين الكلاسيكيين: «هناك القليل من الأدلة على أنهم غالباً ما تجاوزوا اختبار المنفعة القومية كمعيار للسياسات، ناهيك عن استعدادهم للتفكير في تفكُّك الروابط القومية» (148). وباختصار، لم يستطيع هؤلاء ولا هم يريدون الابتعاد عن «الأمة» التي راقب بورتير تقدّمها برضاً ذاتي منذ العام ١٨٣٥ فصاعداً، لأنه كان يعتقد أن المرء يرغب في «التأكد من الوسائل التي يمكن لأي جماعة من خلالها الوصول إلى مكانة مرموقة بين الأمم». وهو كان يقصد بكلمة «أي جماعة» «جماعته الخاصة» (149)، وهو أمر بالكاد يحتاج المرء إلى إضافته.

كيف يمكن بالفعل إنكار الوظائف الاقتصادية وحتى منافع الدولة القومية؟ كان وجود الدول التي تحتكر العملة وتملك المالية العامة، ومن ثم السياسات والأنشطة المالية، حقيقة واقعة. ولا يمكن إلغاء هذه الأنشطة الاقتصادية حتى من قبل أولئك الذين يرغبون في القضاء على تدخّلات الدول الضارة في الاقتصاد. وعلاوة على هذا، فحتى الليبرтариين

المتطرفين يمكن أن يقبلوا، مع موليناري، أن «تقسيم البشرية إلى أمم تتمتع بالحكم الذاتي أمر اقتصادي في الأساس» (150). وبالنسبة للدولة -في حقبة ما بعد الثورة والدولة القومية - بعد أن ضمنت أمن الممتلكات والعقود، وكما قال ج. ب. ساي - والمعروف بأنه لا يوجد صديق للمشاريع العامة - «لم تصل أي دولة على الإطلاق إلى مستوى من الثروة دون أن تكون تحت حكومة نظامية» (151). ويمكن حتى ترشيد وظائف الحكومة من خلال الاقتصاد الليبرالي من حيث المنافسة الحرة. وعلى هذا، جادل موليناري بأن «تجزئة الإنسانية إلى أمم أمر مفيد بقدر ما يطور مبدأ قويًا للغاية للمنافسة الاقتصادية» (152). واستشهد بالمعرض الكبير لعام ١٨٥١ في دعم فكرته. إلا أنه حتى بدون مثل هذه التبريرات، جرى افتراض أن هناك وظيفة للحكومة في التنمية الاقتصادية. وج. ب. ساي الذي لم يستطع رؤية أي فرق بين الأمة وجيرانها أكثر من الفرق بين المقاطعتين المتجاورتين، اتهم مع ذلك فرنسا -أي الدولة والحكومة الفرنسية - بإهمال تنمية الموارد المحلية للبلاد والانغماس في الغزو الأجنبي بدلًا من ذلك. وباختصار، لا يمكن لأي اقتصادي حتى أكثرهم إقناعًا وتطرفًا في الليبرالية أن يتجاهل أو يفشل في أخذ الاقتصاد القومي في الاعتبار. ووحدهم الاقتصاديون الليبراليون هم من لم يرغبوا في الحديث عن ذلك، أو لم يعرفوا تمامًا كيف يتحدثون عنه.

إلا أن التجارة الحرة على طريقة سميث بدت أقل جاذبية في البلدان التي كانت تسعى إلى تحقيق التنمية الاقتصادية القومية ضد الاقتصاد المتفوق لبريطانيا. ولا نجد نقصًا في البشر الذين كانوا متلهفين للحديث عن الاقتصاد القومي ككل. سبق ذكر رأي الإسكتلندي الكندي المهمل. فقد طرح رأي نظريات يبدو أنها تتوقع مذاهب استبدال الواردات واستيراد التكنولوجيا في لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية لأمريكا اللاتينية في الخمسينيات من القرن العشرين. ومن الواضح أن الفيدرالي العظيم ألكسندر هاملتون في الولايات المتحدة ربط الأمة والدولة والاقتصاد، واستخدم هذا الرابط لتبرير الحكومة القومية القوية التي كان يفضلها ضد السياسيين الأقل مركزية. إن قائمة «التدابير القومية العظيمة» التي وضعها مؤلف مقالة «الأمة» في عمل مرجعي أمريكي لاحق هي قائمة اقتصادية حصراً: تأسيس بنك قومي، المسؤولية القومية عن ديون الدولة، وإنشاء دين قومي، وحماية الصناعات القومية من خلال التعريفات الجمركية المرتفعة، والضرائب الإجبارية (153). وقد يكون الأمر، كما يقترح المؤلف المعجب، أن كل هذه التدابير «كانت تهدف إلى تطوير بذرة الانتماء»، أو قد يكون الأمر كذلك، كما في حالة الفيدراليين الآخرين الذين تحدثوا قليلاً عن الأمة، وكثيراً عن الحجة الاقتصادية، حيث شعر أن الأمة ستعني بنفسها إذا اهتمت الحكومة الفيدرالية بالتنمية الاقتصادية، على أي حال، فإن الأمة تعني الاقتصاد القومي ورعايته المنتظمة من قبل الدولة، والتي كانت تعني في القرن التاسع عشر الحماية.

كان اقتصاديو التنمية الأمريكيون في القرن التاسع عشر، بشكل عام، متوسطي المستوى بحيث لم يتمكنوا من تقديم الكثير من القضايا النظرية للهاميلتونية، كما حاول كاري

البائس وآخرون أن يفعلوا(154). ومع هذا، جرى تقديم هذه القضية بشكل واضح وبلغ من قبل الاقتصاديين الألمان برئاسة فريدريك ليست الذي اكتسب أفكاره، والتي استلهمها من هاملتون بصراحة أثناء إقامته في الولايات المتحدة في عشرينيات القرن التاسع عشر، عندما شارك بالفعل في المناقشات الاقتصادية القومية لتلك الفترة(155). بالنسبة ليست، كانت مهمة الاقتصاد، والتي يميل الألمان من الآن فصاعدًا إلى تسميتها «الاقتصاد القومي» (Nationaloekonomie) أو «اقتصاد الشعب» (Volkswirtschaft) بدلًا من «الاقتصاد السياسي»، كانت مهمة الاقتصاد هي «تحقيق التنمية الاقتصادية للأمة والتحضير لدخولها في مجتمع المستقبل العالمي»(156). ولا يحتاج المرء إلى إضافة أن هذه التنمية سوف تأخذ شكل التصنيع الرأسمالي الذي تدفعه برجوازية قوية.

ومع هذا، فإن المثير للاهتمام من وجهة نظرنا حول ليست، و«المدرسة التاريخية» اللاحقة للاقتصاديين الألمان الذين أخذوه كمصدر إلهام لهم - كما فعل القوميون الاقتصاديون في بلدان أخرى، مثل: آرثر جريفيث في إيرلندا(157) - أقول بأن المثير للاهتمام هو أن ليست صاغ بوضوح خاصية المفهوم «الليبرالي» للأمة الذي كان يعتبر عادة أمرًا مفروغًا منه. كان على الأمة أن تكون بحجم كافٍ لتشكيل وحدة تنمية قابلة للحياة. وإذا هبطت إلى ما دون هذه العتبة، فليس لها أي مبرر تاريخي. بدا هذا واضحًا جدًا بحيث لا يتطلب الجدل، ونادرًا ما جرى الجدل حوله. واعتبر المعجم السياسي لغارنييه-بيجز في العام ١٨٤٣ أنه من «السخف» أن تكون بلجيكا والبرتغال أمتين مستقلتين، لأنهما كانتا صغيرتين جدًا(158). وبرر جون ستيوارت مل القومية التي لا يمكن إنكارها تمامًا للأيرلنديين على أساس أنهم كانوا، بعد كل شيء، «عددًا كافيًا ليكونوا قادرين على تكوين أمة محترمة»(159). لم يوافق آخرون على هذا، ومن بينهم مازيني وكافور الذين كانوا من رواد الإصلاح على الرغم من أنهم كانوا مع مبدأ الانتماء القومي. وفي الواقع، عرّف معجم اللغة الإنجليزية الجديد ذاته كلمة «أمة» ليس فقط بالطريقة المعتادة المألوفة في بريطانيا من قبل ج. س. مل، بل «مجموعة كبيرة من الأشخاص» بالخصائص المطلوبة(160).

يضع ليست المسألة بوضوح حين يكتب بأنه: «لا يمكن للمنطقة، خاصة إذا كانت لها لغة منفصلة، إلا أن تمتلك أدبًا مشلولًا، ومؤسسات معطلة لتعزيز الفن والعلوم. ولا يمكن لدولة صغيرة أن تحقق الكمال الكامل داخل أراضيها في مختلف فروع الإنتاج»(161).

جرى توضيح الفوائد الاقتصادية للدول الكبيرة (Grossstaat)، كما يعتقد البروفيسور غوستاف كوهن، من خلال تاريخ بريطانيا وفرنسا. كانت الدولتان بلا شك أقل من تلك الموجودة في اقتصاد عالمي واحد، إلا أن الوحدة العالمية، مع الأسف، لم تكن قابلة للتحقيق آنذاك. وفي هذه الأثناء فإن «كل ما تطمح إليه البشرية لكل الجنس البشري... جرى تحقيقه في هذه المرحلة بالفعل (zundchst einmal) لجزء كبير من البشرية، أي لـ ٦٠-٣٠ مليونًا نسمة. ويترتب على هذا «أن مستقبل العالم المتحضر، لفترة طويلة قادمة، سيأخذ شكل إنشاء دول كبيرة (Grossstaatenbildung)(162). ونلاحظ، بالمناسبة،

الافتراض المستمرّ الذي سنعود إليه أدناه، وهو أن «الأمم» تأتي في المرتبة الثانية بعد الوحدة العالمية.

تبع هذه الأطروحة نتيجتان، وهي الأطروحة التي كانت مقبولة عالمياً تقريباً من قبل المفكرين الجادين حول هذا الموضوع، حتى عندما لم يصوغوها صراحةً كما فعل الألمان الذين كانت لديهم بعض الأسباب التاريخية للقيام بذلك.

النتيجة الأولى، وهي «مبدأ الانتماء القومي» الذي ينطبق عملياً فقط على الأمم ذات الحجم المعين. ومن هنا جاءت الحقيقة المذهلة وهي أن مازيني، رسول هذا المبدأ، لم يكن يتصوّر استقلال أيرلندا. أما بالنسبة للقوميّات الأصغر أو القوميّات المحتملة -الصقليون والبريتونيون والويلزيون - فلا بد من التعامل مع مطالباتهم بجديّة أقل. وفي الواقع، كانت كلمة Kleinstaateri (نظام الدول المصغّرة) مهينة عن عمد. وكان هذا هو ما عارضه القوميّون الألمان. ولا تزال كلمة «بلقنة» المشتقة من تقسيم الأراضي التي كانت سابقاً في الإمبراطورية التركية إلى دول صغيرة مستقلة مختلفة، لا تزال تحتفظ بمعناها السلبي. ينتمي كلا المصطلحين إلى مفردات الإهانات السياسيّة. ويتضح «مبدأ العتبة» هذا بشكل ممتاز من خلال خريطة أوروبا المستقبلية للأمم التي رسمها مازيني بنفسه في العام ١٨٥٧: كانت الخريطة تتألف من عشرات الدول والاتحادات، واحدة منها فقط (لا حاجة للقول إنها إيطاليا) لن تكون مصنفة على نحو واضح على أنها متعددة القوميّات حسب المعايير اللاحقة (163). وأنتج «مبدأ الانتماء القومي»، في صياغة ويلسون التي هيمنت على معاهدات السلام بعد الحرب العالمية الأولى، أوروبا المؤلفة من ستّ وعشرين دولة - سبع وعشرين دولة إذا أضفنا الدولة الأيرلنديّة الحرة التي كان من المقرّر إنشاؤها قريباً. وأضيف فقط أن دراسة حديثة للحركات الإقليمية في أوروبا الغربية وحدها تضم اثنين وأربعين من هذه الحركات (164)، ما يوضح ما يمكن أن يحدث بمجرد التخلي عن «مبدأ العتبة».

ومع هذا، فإن النقطة التي يجب ملاحظتها هي أنه في الفترة الكلاسيكية للقوميّة الليبرالية، لم يكن أحد يحلم بالتخلي عنها. وحق تقرير المصير للأمم ينطبق فقط على ما كان يعتبر أمماً قابلة للحياة، ثقافياً، وبالتأكيد اقتصادياً (أيّاً كان معنى قابلية الحياة بالضبط). وإلى هذا الحد، كانت فكرة مازيني ومِل عن تقرير المصير القوميّ مختلفة اختلافاً جوهرياً عن فكرة الرئيس ويلسون. وسننظر في أسباب التغيير بين هؤلاء أدناه. ومع هذا، قد يكون من الجدير بالذكر أن «مبدأ العتبة» لم يجرّ التخلي عنه بالكامل حتى في عصر ويلسون. وفي ظلّ الحروب، بقي وجود لوكسمبورغ وليختنشتاين محرّجاً قليلاً، إلا أن وجود هذين النظامين كان موضع ترحيب هواة جمع الطوابع. ولم يشعر أحد بالسعادة حيال وجود مدينة دانزيغ الحرة، ليس فقط في الدولتين المتجاورتين اللتين أرادتاهما كل منهما داخل أراضيها، ولكن بشكل عام بين أولئك الذين شعروا أنه لا توجد دولة-مدينة يمكن أن تكون قابلة للحياة في القرن العشرين كما كانت في أيام الهانزية.

ورغب سكان النمسا بالإجماع تقريبًا في الاندماج مع ألمانيا، لأنهم ببساطة لا يستطيعون تصديق أن دولة صغيرة مثل دولتهم كانت قابلة للحياة بشكل مستقل كاققتصاد (flebensfähig). و فقط منذ العام ١٩٤٥، وحتى أكثر من ذلك منذ إنهاء الاستعمار، فتحنا الطريق إلى جماعة الدول أمام كيانات مثل دومينيكا أو جزر المالديف أو أندورا.

أما النتيجة الثانية فهي أن بناء الأمم كان يُنظر إليه حتمًا على أنه عملية توسع. وكان هذا سببًا آخر للشذوذ في الحالة الأيرلندية أو لأي نزعة قومية انفصالية بحتة. وكما رأينا، فمن المقبول نظريًا أن التطور الاجتماعي وسَّع نطاق الوحدات الاجتماعية البشرية من الأسرة والقبيلة إلى المقاطعة والكانتون، ومن المحلي إلى الإقليمي، ومن القومي إلى العالمي في النهاية. ولهذا كانت الأمم، كما كانت، منسجمة مع التطور التاريخي فقط بقدر ما تمكَّنت من توسيع نطاق المجتمع البشري، وكانت الأشياء الأخرى متساوية. و«إذا جرى تلخيص اعتقادنا في شكل اقتراح، فربما ينبغي أن نقول، بشكل عام، بأن مبدأ القوميات يكون شرعيًا عندما يميل إلى توحيد مجموعات متفرقة في كل متراص، ويكون غير شرعي عندما يميل لتقسيم دولة» (165).

كان هذا يعني، في الممارسة العملية، أن الحركات القومية كان من المتوقع أن تكون حركات للوحدة القومية أو التوسع القومي. وعلى هذا، كان كل الألمان والإيطاليين يأملون أن يجتمعوا في دولة واحدة، كما فعل كل اليونانيين. وكان الصرب يودون الاندماج مع الكروات في يوغوسلافيا واحدة (التي لم تكن لها سابقة تاريخية على الإطلاق)، وفيما وراء هذا، كان حلم اتحاد البلقان يطارد الباحثين عن وحدة أكبر لم تتحقق بعد. وظل هذا التزامًا من الحركات الشيوعية حتى ما بعد الحرب العالمية الثانية. كان التشيكيون يودون الاندماج مع السلوفاك، والبولنديون سوف يتحدون مع الليتوانيين والروثينيين - في الواقع، لقد شكلوا بالفعل دولة واحدة كبيرة في بولندا قبل التقسيم - وسوف يندمج الرومانيون في مولدافيا مع نظرائهم في الاشيا وترانسيلفانيا، وما إلى ذلك. ومن الواضح أن هذا كان غير متوافق مع تعريفات الأمم على أساس الإثنية أو اللغة أو التاريخ المشترك، إلا أن هذه المعايير، كما رأينا، لم تكن هي المعايير الحاسمة لبناء الأمة بالمعنى الليبرالي. وعلى أية حال، لم ينكر أحد على الإطلاق التعددية القومية الفعلية أو التعددية اللغوية أو التعددية الإثنية لأقدم الدول القومية التي لا جدال فيها من أمثال: بريطانيا وفرنسا وإسبانيا.

وعلى هذا جرى قبول هذه الفكرة بسهولة وهي القائلة بأن تلك «الدول-الأمم» ستكون غير متجانسة على الصعيد القومي بهذه الطريقة، حيث كانت هناك أجزاء كثيرة من أوروبا والكثير من بقية العالم حيث اختلطت القوميات بشكل واضح في نفس المنطقة، ويبدو أن التفكيك المكاني لهذه القوميات غير واقعي تمامًا. كان هذا ليكون أساس تفسيرات القومية مثل الماركسية النمساوية اللاحقة، والتي لم تربطها بالأرض بل بالشعب. ولم يكن من قبيل المصادفة أن المبادرة في هذا الشأن داخل الحزب الديمقراطي الاجتماعي النمساوي جاءت

إلى حد كبير من السلوفينيين الذين عاشوا في منطقة كانت فيها المستوطنات السلوفينية والألمانية، والتي غالبًا ما كانت موجودة في جيوب داخل جيوب أو مناطق حدودية غير مؤكدة ومتغيرة الهوية، ويصعب فصلها بشكل خاص (166). ومع هذا، فقد جرى قبول عدم التجانس القومي للدول-الأمم، قبل كل شيء، لأنه بدا واضحًا أن القوميات الصغيرة، وخاصة الصغيرة والمتأخرة، لديها كل شيء لتكسبه من خلال الاندماج في أمم أكبر، وتقديم مساهماتها للإنسانية من خلال هذه الأمم الكبيرة. إن «التجربة»، كما قال مل موضوعًا إجماع المراقبين العقلاء، تثبت أنه من الممكن أن تندمج قومية واحدة ويجري استيعابها في قومية أخرى. وسيكون هذا، بالنسبة للقوميات المتأخرة والأدنى، مكسبًا كبيرًا، ف«لا يمكن لأحد أن يفترض أنه ليس أكثر فائدة لبريتون أو الباسك الفرنسي من نافر أن يكون... عضوًا في القومية الفرنسية، ومعترفًا به على قدم المساواة في جميع الامتيازات من المواطنة الفرنسية... من أن يجلس مستاء فوق صخوره، وبقايا الأزمنة الماضية نصف الوحشية التي تدور في فلكه العقلي الصغير، دون مشاركة أو اهتمام بالحركة العامة للعالم. نفس الملاحظة تنطبق على ويلز أو المرتفعات الإسكتلندية كأعضاء في الأمة البريطانية» (167).

وبمجرد قبول فكرة أن الأمة المستقلة أو «الحقيقية» يجب أن تكون أيضًا أمة قابلة للحياة وفقًا للمعايير المقبولة، فقد تبع ذلك أيضًا القبول بأن بعض القوميات واللغات الأصغر كان محكومًا عليها بالاختفاء بهذه الطريقة. وتعرض فريدريك إنجلز لهجوم مرير باعتباره شوفينيًا ألمانيًا عظيمًا عندما توقع اختفاء التشيك كشعب، وعندما أبدى ملاحظات غير مجدية حول مستقبل عدد قليل من الشعوب الأخرى (168). لقد كان بالفعل ألمانيًا فخورًا، وكان يميل إلى مقارنة شعبه بشكل إيجابي مع الآخرين إلا فيما يتعلق بتقاليد الثورة. لقد كان أيضًا، دون أدنى شك، مخطئًا تمامًا بشأن التشيك، وبشأن بعض الشعوب الأخرى. ومع هذا، فإن انتقاده لموقفه الأساسي الذي كان يتشاطره كل مراقب محايد في منتصف القرن التاسع عشر، يعتبر مفارقة تاريخية محضة. لم يكن لبعض القوميات واللغات الصغيرة مستقبل مستقل. لقد جرى قبول الكثير من ذلك بشكل عام، حتى من قبل أناس بعيدين عن العداء للتحرك القومي من حيث المبدأ أو الممارسة.

لم يكن هناك شيء شوفيني في مثل هذا الموقف العام. ولم يتضمن ذلك أي عداء للغات وثقافة هؤلاء الضحايا الجماعيين لقوانين التقدم (كما كان سيطلق عليهم بالتأكيد في ذلك الوقت). وعلى الضد من هذا، وحيث لم تكن سيادة قومية الدولة ولغة الدولة تمثل مشكلة، يمكن للأمة الرئيسية أن تعتز باللغات واللغات الأدنى داخلها وتعززها، ويمكنها أن تستوعب التقاليد التاريخية والفلكلورية للجماعات الأدنى، وهذا فقط إذا كان هذا الاعتزاز والاستيعاب دليلًا على مجموعة الألوان في لوحة الألوان القومية الكلية. وعلاوة على هذا، فإن القوميات الصغيرة أو حتى الدول-الأمم التي قبلت اندماجها في الأمة الأكبر كشيء إيجابي -أو التي قبلت قوانين التقدم إذا فضل المرء هذا التعبير- لم تعترف بأي اختلافات لا يمكن التوفيق بينها بين الثقافة الجزئية والثقافة الكلية، أو حتى تصالحو مع فقدان ما

لا يمكن تكييفه مع العصر الحديث. كان الإسكتلنديون وليس الإنجليز هم من اخترع مفهوم «بريطانيا الشمالية» بعد اتحاد العام (169). ١٧٠٧. وكان المتحدثون وأبطال الويلزية في ويلز في القرن التاسع عشر هم الذين شككوا فيما إذا كانت لغتهم الخاصة قوية جدًا لتكون وسيلة تعبير عن الدين والشعر، وكلغة ثقافة متعددة الأغراض في عالم القرن التاسع عشر - أي إنهم هم من افترض ضرورة ثنائية اللغة ومزاياها الإيجابية (170). ومما لا شك فيه أنهم كانوا على دراية بإمكانيات كل المهن البريطانية التي تتوفر للويلزي الناطق باللغة الإنجليزية، لكن هذا لم يقلل من ارتباطهم العاطفي بالتقاليد القديمة. ويتضح هذا حتى بين أولئك الذين تصالحوا مع اختفاء اللغة في نهاية المطاف، مثل القس غريفيث من الكلية المنشقة، بريكنوك، والذي طلب فقط ترك التطور الطبيعي ليأخذ مجراه: «دعها (اللغة الويلزية) تموت بنزاهة وسلام وبسمة طيبة. نحن متعلقون بها، وقليلون يرغبون في تأجيل القتل الرحيم. إلا أنه لن يكون هناك تضحية أكبر من أن تمنع قتلها» (171).

وبعد مرور أربعين عامًا، تحدت عضو آخر من قومية صغيرة، وهو المنظر الاشتراكي كارل كاوتسكي -التشيكي الأصل - بعبارات مستقيلة مماثلة، إلا أنها ليست نزيهة: «ستقتصر اللغات القومية بشكل متزايد على الاستخدام المنزلي، وحتى هناك سوف يجري التعامل معها كقطعة قديمة من أثاث العائلة الموروث، وهو شيء نتعامل معه باحترام على الرغم من أنه ليس له استخدام عملي كبير» (172).

إلا أن هذه كانت مشكلات القوميات الأصغر التي بدا مستقبلها المستقل إشكاليًا. لم يفكر الإنجليز في انشغالات الإسكتلنديين والويلزيين مثلما مجّدوا الحياة الغربية المحلية للجزر البريطانية. وفي الواقع، فسرعان ما ظهر ذلك في الحالة الأيرلندية، حيث جرى الترحيب بالقوميات الأقل التي لا تتحدى القومية الأكبر، بل وأكثر من ذلك، فكلما كان سلوكهم مختلفًا عن الإنجليز، جرى تسوية الأيرلندية أو الإسكتلندية أكثر. وبالمثل، فقد شجع القوميون الجرمانيون، في الواقع، إنتاج الأدب في اللغة الألمانية الدارجة أو الفريزية، حيث جرى تقليصها بأمان إلى مرتبة الزائدة الملحقة بدلًا من أن تكون منافسة للألمانية الرفيعة. وكان الإيطاليون القوميون يفتخرون بأنفسهم على بيبي وغولدوني والأغاني في نابولي. وفي هذا الصدد، لم تعترض بلجيكا الناطقة بالفرنسية على البلجيكيين الذين تحدثوا وكتبوا بالفلمنكية. وكان الفلمنكيون هم من قاوموا اللغة الفرنسية. كانت هناك بالفعل حالات حاولت فيها الدولة القائدة أو Staatsvolk أن تقمع اللغات والثقافات الفرعية بنشاط، إلا أن هذا كان، حتى أواخر القرن التاسع عشر، نادرًا خارج فرنسا.

وبهذه الطريقة، كان مقدّرًا لبعض الشعوب أو القوميات ألا يصبحوا أممًا كاملة. أما الآخرون فقد حققوا، أو سيحققون، قومية كاملة. لكن، من كان له مستقبل ومن لم يكن كذلك؟ إن النقاشات حول ماهية خصائص الانتماء القومي -الإقليمي، واللغوي، والإثني، وما إلى ذلك- لم تساعد كثيرًا. كان «مبدأ العتبة» بطبيعة الحال أكثر فائدة، لأنه قضى على عدد من الشعوب الصغيرة. لكن كما رأينا، لم يكن الأمر حاسمًا أيضًا، نظرًا إلى وجود «أمم» لا جدال

فيها ذات حجم متواضع تمامًا، ناهيك عن الحركات القومية، مثل الأيرلندية، التي كانت هناك آراء منقسمة حول قدرتها على تشكيل دول-أمم قابلة للحياة. كانت النقطة المباشرة في سؤال رينان حول هانوفر ودوقية بارما الكبرى، بعد كل شيء، مقارنتهما ليس مع أي أمم ولكن مع دول-أمم أخرى من نفس النظام المتواضع من حيث الحجم، مع هولندا أو سويسرا. وكما سنرى، فإن ظهور حركات قومية بدعم جماهيري يتطلب الانتباه، وهو ما من شأنه أن يستدعي مراجعات جوهرية للحكم، إلا أنه، في العهد الكلاسيكي لليبرالية، بدا أن القليل من هذه الحركات، خارج الإمبراطورية العثمانية، طالبت، في الواقع، بالاعتراف بها على أنها دول ذات سيادة، وهو أمر يختلف عن المطالبة بأنواع مختلفة من الحكم الذاتي. كانت الحالة الأيرلندية، كالعادة، شاذة في هذا الصدد أيضًا - وأصبحت كذلك على أية حال مع ظهور الفينيين الذين طالبوا بجمهورية أيرلندية لا يمكن إلا أن تكون مستقلة عن بريطانيا.

ومن الناحية العملية، لم يكن هناك سوى ثلاثة معايير تسمح بتصنيف شعب ما بشكل صارم على أنه أمة، بشرط أن يكون كبيرًا بما يكفي لتجاوز العتبة. المعيار الأول هو ارتباطه التاريخي بالدولة الحالية أو تلك التي لها ماضٍ طويل وقريب إلى حد ما. ومن ثم كان هناك القليل من الخلاف حول وجود شعب-أمة إنجليزي أو فرنسي، أو شعب روسي (عظيم) أو بولندي، فيما كان هناك خلاف محدود خارج إسبانيا حول وجود أمة إسبانية ذات خصائص قومية مفهومة جيدًا (173). ونظرًا لتعريف الأمة بالدولة، فقد كان من الطبيعي أن يفترض الأجانب أن الشعب الوحيد في بلد ما هو ذلك الذي ينتمي إلى شعب الدولة، وهي العادة التي لا تزال تثير غضب الإسكتلنديين.

كان المعيار الثاني هو وجود نخبة ثقافية ذات مؤسسات عريقة، وتمتلك لغة قومية أدبية وإدارية مكتوبة. كان هذا هو أساس المطالبات الإيطالية والألمانية بالأمة، على الرغم من أن «الشعبين» لم يكن لهما دولة واحدة يمكن أن يتحددا بها. وفي كلتا الحالتين، كان تحديد الهوية القومية لغويًا على الرغم من أنه في كلتا الحالتين لم يجرِ التحدث باللغة القومية للأغراض اليومية إلا من قبل أكثر من أقلية صغيرة - بالنسبة لإيطاليا جرى تقديرها بـ ٢.٥% في وقت التوحيد (174) - بينما تحدثت البقية بلغات مختلفة، وغالبًا ما تكون غير مفهومة بشكل متبادل (175).

إن المعيار الثالث، وينبغي ذكره لسوء الحظ، هو القدرة المثبتة على الغزو. لا يوجد شيء مثل كونك شعبًا إمبراطوريًا لجعل السكان مدركين لوجودهم الجماعي على هذا النحو، كما تعلم فريديش ليست جيدًا. وعلاوة على هذا، فقد قدم غزو القرن التاسع عشر الدليل الدارويني على النجاح التطوري كأنواع اجتماعية.

ومن الواضح أن المرشحين الآخرين للأمة لم يجرِ استبعادهم مسبقًا، غير أنه لم يكن هناك أي افتراض مسبق لصالحهم. ربما كان المسار الأكثر أمانًا هو الانتماء إلى كيان سياسي كان،

وفقًا لمعايير ليبرالية القرن التاسع عشر، شاذًا وعفا عليه الزمن ومحكومًا عليه عليه بالتاريخ والتقدم. كانت الإمبراطورية العثمانية هي الأحفورة التطورية الأكثر وضوحًا من هذا النوع، إلا أنه كان من الواضح، مع ذلك وبشكل متزايد، أنها كانت إمبراطورية هابسبورغ.

وعلى هذا، كان هذا هو فهم الأمة والدولة-الأمة كما يراها أيديولوجيو عصر الليبرالية البرجوازية المنتصرة، لنقل من ١٨٣٠ إلى ١٨٨٠. كان هذا الفهم جزءًا من الأيديولوجية الليبرالية من ناحيتين: أولاً لأن تطوّر الأمم كان بلا شك مرحلة في تطوّر الإنسان أو تقدمه من المجموعة الصغيرة إلى المجموعة الأكبر، ومن الأسرة إلى القبيلة إلى الإقليم، وإلى الأمة، وفي الحالة الأخيرة، إلى عالم المستقبل الموحد الذي فيه، على حد تعبير ج. لويز ديكنسون السطحي، ومن ثم النموذجي، فإن «حواجز القومية التي تنتمي إلى طفولة العرق سوف تذوب وتذوب في ضوء شمس العلم والفن» (176).

سيكون هذا العالم موحدًا حتى لغويًا. وكانت هذه اللغة العالمية المفردة، والتي تتعايش بلا شك مع اللغات القومية التي جرى تقليصها إلى الدور المحلي والعاطفي للهجات، موجودة في أذهان الرئيس الأمريكي أوليسيس س. غرانت وكارل كاوتسكي (177). لم تكن مثل هذه التنبؤات، كما نعلم الآن، بعيدة عن الواقع تمامًا. كانت محاولات بناء لغات العالم الاصطناعية منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر والتي أجريت باتباع رموز التلغراف والإشارات الدولية في سبعينيات القرن التاسع عشر، فاشلة حقًا على الرغم من أن واحدة منها، وهي الإسبرانتو، لا تزال قائمة بين مجموعات صغيرة من المتحمسين، وتحت حماية بعض الأنظمة المستمدة من الأممية الاشتراكية لتلك الفترة. ومن ناحية أخرى، فإن شكوك كاوتسكي الحساسة في مثل هذه الجهود وتنبؤاته بأن إحدى لغات الدولة الرئيسية ستتحول إلى لغة عالمية بحكم الأمر الواقع قد ثبتت صحتها بالفعل. وأصبحت اللغة الإنجليزية هي تلك اللغة العالمية، على الرغم من أنها تكمل اللغات القومية بدلًا من أن تحل محلها.

وعلى هذا، كانت الأمة (أي الأمة الكبيرة القابلة للحياة)، من منظور الأيديولوجيا الليبرالية، هي مرحلة من التطوّر وصلنا إليها في منتصف القرن التاسع عشر. وكما رأينا، كان الوجه الآخر لـ«الأمة بوصفها تقدمًا»، من الناحية المنطقية، هو استيعاب الجماعات والشعوب الأصغر في الجماعات والشعوب الأكبر. هذا لا يعني بالضرورة التخلي عن الولاءات والمشاعر القديمة، على الرغم من أن هذا كان من الممكن بالطبع. قد تكون الجماعات المتنقلة جغرافيًا واجتماعيًا، من الذين لم يكن لديهم شيء مرغوب فيه في ماضيهم، على استعداد تام للقيام بذلك. كان هذا هو الحال مع العديد من يهود الطبقة الوسطى في البلدان التي قدمت المساواة التامة من خلال الاستيعاب - كانت باريس تضم كتلة يهودية أكبر مما أراد الملك هنري الرابع - حتى اكتشفوا منذ نهاية القرن فصاعدًا، أن الاستعداد غير المحدود للاستيعاب لم يكن كافيًا، إذا لم تكن الأمة المستقبلية مستعدة لقبول الاندماج

بشكل كامل. ومن ناحية أخرى، يجب ألا ننسى أن الولايات المتحدة، بأي حال من الأحوال، هي الدولة الوحيدة التي تقدّم بحرية عضوية «الأمة» لأي شخص يريد الانضمام إليها، وأن «الأمم» قبلت الدخول المفتوح إليها بسهولة أكبر من الطبقات الاجتماعية. وتزخر الأجيال التي سبقت العام ١٩١٤ بالشوفيين من الأمة العظيمة الذين لم يتحدثوا أبواؤهم، ناهيك عن أمهاتهم، لغة الشعب المختار لأبنائهم، والذين كانت أسماءهم، السلافية أو الألمانية المجرية/السلافية، تشهد على اختيارهم. وكان يمكن أن تكون مكافآت الاستيعاب كبيرة.

إلا أن الأمة الحديثة كانت جزءًا من الأيديولوجيا الليبرالية بطريقة أخرى. لقد جرى ربطها ببقية الشعارات الليبرالية الكبرى من خلال الارتباط الطويل وليس بالضرورة المنطقية، مثل الحرية والمساواة بالنسبة للأخوة. وبعبارة أخرى، ونظرًا لأن الأمة نفسها كانت جديدة تاريخيًا، فقد عارضها المحافظون والتقليديون، وجذبت، من ثم، خصومهم. ويمكن توضيح الارتباط بين خطي الفكر من خلال مثال نموذجي لمناصري ألمانيا في النمسا، وهو مثال وُلد في تلك المنطقة من الصراع القومي الحاد، مورافيا. كان أرنولد بيشلر (178)، والذي خدم في شرطة فيينا بإخلاص متواصل بسبب التحولات السياسية من ١٩٠١ إلى ١٩٣٨، ألمانيًا قوميًا متحمسًا ومعاديًا للتشيك ومعاديًا للسامية - على الرغم من أنه رسم الخط في وضع جميع اليهود في معسكرات الاعتقال، كما اقترح زملاؤه المعادون للسامية (179). كان بيشلر، في الوقت ذاته، مناهضًا متحمسًا للإكليروس وحتى ليبراليًا في السياسة. وأسهم، في جميع الأحداث، في أكثر الصحف اليومية ليبرالية في فيينا في الجمهورية الأولى. وتتجاوز، في كتاباته، القومية والتفكير بتحديد النسل مع الحماس للثورة الصناعية، والأكثر إثارة للدهشة، مع إنشاء هيئة من «مواطني العالم» (Weltbürger)... التي... بعيدًا عن المقاطعات والآفاق في المدن الصغيرة التي يحدها برج الكنيسة، فتحت العالم بأسره أمام أولئك الذين سُجنوا سابقًا في زواياهم الإقليمية (180).

وعلى هذا، إذن، كان هناك مفهوم «الأمة» و«القومية» كما يراه المفكرون الليبراليون في ذروة الليبرالية البرجوازية، والذي كان أيضًا العصر الذي أصبح فيه «مبدأ القومية» لأول مرة قضية رئيسية في السياسة الدولية، كما سوف نرى، وهو مفهوم اختلف في أحد الجوانب الأساسية عن مبدأ ويلسون لتقرير المصير القومي، والذي هو أيضًا من الناحية النظرية، المبدأ اللينيني ذاته، والذي سيطر على النقاش حول هذه الأمور منذ نهاية القرن التاسع عشر فصاعدًا، وما زال كذلك. لم يكن هذا المفهوم غير مشروط. وفي هذا الصدد، اختلف أيضًا عن وجهة النظر الديمقراطية الراديكالية، كما وردت في إعلان الحقوق للثورة الفرنسية المذكور أعلاه، والذي رفض على وجه التحديد «مبدأ العتبة». ومع هذا، ومن الناحية العملية، فإن الشعوب الصغيرة التي جرى ضمان حقها في السيادة وتقرير المصير على هذا النحو لم يسمح لها، بشكل عام، جيرانها الأكبر والأكثر جشعًا بممارسة أي من هذين الحقين، كما أن معظمهم لم يضم العديد من المتعاطفين مع مبادئ العام ١٧٩٥. وكان المرء يفكر في حالة كانتونات سويسرا الجبلية الحرة (المحافظة)، والتي لم تكن بعيدة عن

أذهان قرّاء روسو الذين صاغوا إعلانات حقوق الإنسان في تلك الحقبة. وأنداك لم تأت بعد أيام الحركات اليسارية المستقلة أو حركات الاستقلال في هذه الجماعات.

ومن وجهة نظر الليبرالية -وليست الليبرالية فقط كما يوضح مثال ماركس وإنجلز - كانت قضية «الأمة» وأنها مثّلت مرحلة في التطور التاريخي للمجتمع البشري، وقضية إنشاء أمة دولة -أمة معينة، بغض النظر عن المشاعر الذاتية لأفراد القومية المعنية، أو التعاطف الشخصي للمراقب، كانت هذه القضية تعتمد على ما إذا كان يمكن إظهار أن الأمة تتلاءم مع التطور التاريخي المتقدم ومع التقدم (181). إن الإعجاب البرجوازي العالمي بسكان المرتفعات الإسكتلنديين لم يدفع، على حد علمي، كاتبًا واحدًا للمطالبة بأمة من أجلهم - ولا حتى المتعاطفين الذين حزنوا على فشل استعادة عرش آل ستيوارت في عهد الأمير تشارلي بوني الذي كان مؤيدوه الرئيسيون من عشائر المرتفعات.

لكن، إذا كانت القومية الوحيدة التي يمكن تبريرها تاريخيًا هي تلك التي تتلاءم مع التقدم، أي تلك التي وسّعت بدلاً من أن تقيّد النطاق الذي تعمل فيه الاقتصادات والمجتمعات والثقافة البشرية، فماذا يمكن أن يكون الدفاع عن الشعوب واللغات والتقاليد الصغيرة، إن لم يكن تعبيرًا عن المقاومة المحافظة للتقدم الحتمي للتاريخ، في الغالبية العظمى من الحالات؟ إن الشعوب أو اللغة أو الثقافة الصغيرة تكون ملائمة للتقدم فقط بقدر ما تقبل حالة التبعية لوحدة أكبر أو بقدر ما تترك المعركة لتصبح مستودعًا للحنين إلى الماضي والمشاعر الأخرى - وباختصار، بقدر ما تقبل أن تكون بمثابة أثاث الأسرة القديم الذي خصّصه لها كاوتسكي. وبطبيعة الحال، بدت كثير من الجماعات والثقافات الصغيرة في العالم متقبلة ذلك. لماذا، وهذا سؤال قد يفكر فيه المراقب الليبرالي المتعلم، يكون على المتحدثين باللغة الغيلية أن يتصرّفوا بشكل مختلف عن المتحدثين بلهجة نورثمبرلاند؟ لا شيء يمنعهم من أن يكونوا ثنائيي اللغة. اختار كُتّاب اللهجات الإنجليزية لغتهم ليس ضد اللغة القومية القياسية، بل بإدراك أن كليهما له قيمته ومكانته. وإذا تراجعت اللغة المحليّة، بمرور الوقت، قبل اللغة القومية، أو حتى تلاشت كما حدث بالفعل لبعض اللغات السلتيّة الهامشيّة (توقف الحديث عن لغة الكورنيش والمانكس في القرن الثامن عشر)، فإن هذا، بالتأكيد، سيكون مؤسفًا، بيد أنه، ربما، لا مفر منه. لن تموت هذه اللغات بدون حزن، لكن الجيل الذي اخترع مفهوم ومصطلح «الفولكلور» يمكنه أن يخبرنا بالفرق بين الحاضر الحي وما تبقى من الماضي.

ولفهم «الأمة» في الحقبة الليبرالية الكلاسيكية، فإنه من الضروري أن نضع في الاعتبار أن «بناء الأمة»، على الرغم من كونه مركزياً في تاريخ القرن التاسع عشر، إلا أنه ينطبق فقط على بعض الأمم. وبالفعل لم تكن المطالبة بتطبيق «مبدأ القومية» عالمية. لم يكن لهذا المبدأ من تأثير سوى في عدد محدود من الشعوب أو الأقاليم سواء كمشكلة دولية أو كمشكلة سياسية داخلية، وحتى داخل الدول متعددة اللغات والإثنيّات مثل إمبراطورية هابسبورغ، حيث سيطرت بوضوح على السياسة بالفعل. لن يكون من المبالغة القول بأنه

بعد العام ١٨٧١ - باستثناء الإمبراطورية العثمانية التي كانت تتفكك ببطء - لم يتوقع سوى القليل من الناس أن تحدث أية تغييرات جوهرية أخرى في خريطة أوروبا، واعترفوا بقليل من المشكلات القومية التي من المحتمل أن تحدث نتيجة هذه التغييرات، وهذا بخلاف المسألة البولندية الدائمة. وبالفعل، كان التغيير الوحيد، خارج البلقان، في الخريطة الأوروبية بين إنشاء الإمبراطورية الألمانية والحرب العالمية الأولى هو انفصال النرويج عن السويد. وعلاوة على هذا، وبعد الإنذارات والشروء القومي في السنوات من ١٨٤٨ إلى ١٨٦٧، لم يكن من المبالغ فيه أن نفترض أن الانفجالات ستهدأ حتى في حالة النمسا-هنغاريا. وهذا، في جميع الأحوال، هو ما توقعه مسؤولو إمبراطورية هابسبورغ عندما قرروا (على مضض) قبول قرار من المؤتمر الإحصائي الدولي في سان بطرسبرغ في العام ١٨٧٣ بشأن إدراج سؤال حول اللغة في الإحصاءات المستقبلية، إلا أنه اقترح تأجيل تطبيقه إلى ما بعد العام ١٨٨٠ لإتاحة الوقت من أجل تقليل إثارة الرأي (182). ولا يمكن أن يكون هؤلاء مخطئين بشكل مذهل في تشخيصهم.

ويترتب على هذا أيضًا أن الأمم والقومية لم تكن، إلى حد كبير في هذه الفترة، من المشكلات المحلية الرئيسية للكيانات السياسية التي وصلت إلى وضع «الدول-الأمم»، مهما كانت غير متجانسة على المستوى القومي وفقًا للمعايير الحديثة، وعلى الرغم من أنها كانت مزعجة للغاية بالنسبة للإمبراطوريات غير القومية التي لم تكن (للمفارقة التاريخية) قابلة للتصنيف على أنها «متعددة القوميات». لم تواجه أيٌّ من الدول الأوروبية الواقعة غرب نهر الراين حتى الآن تعقيدات خطيرة في هذا الصدد، باستثناء بريطانيا التي عانت من ذلك الشذوذ الأيرلندي الدائم. وهذا لا يعني أن السياسيين لم يكونوا على دراية بالكतालونيين أو الباسكيين، والبريتونيين أو الفلمنكيين، والإسكتلنديين والويلزيين، بل كان يُنظر إليهم بشكل أساسي على أنهم جزء يضيف أو ينقص من متانة بعض القوة السياسية على مستوى الدولة. وعمل الإسكتلنديون والويلزيون كتعزيزات لليبرالية، كما عمل البريتونيون والفلمنكيون للكاثوليكية التقليدية. وبالطبع لا تزال الأنظمة السياسية للدول-الأمم تستفيد من غياب الديمقراطية الانتخابية، وهو ما كان من شأنه أن يقوّض النظرية الليبرالية للأمة وممارستها، كما يقوّض الكثير في ليبرالية القرن التاسع عشر.

ربما هذا هو السبب في أن الأدبيات النظرية الجادة حول القومية في الحقبة الليبرالية كانت محدودة وذات طابع عفوي إلى حد ما. كان المراقبون مثل ميل ورينان مرتاحين بدرجة كافية بشأن العناصر التي تتكوّن منها «المشاعر القومية» -الإنثية - على الرغم من انشغال الفيكتوريين العاطفي بـ«العرق» -اللغة والدين والإقليم والتاريخ والثقافة والبقية - لأنه سياسيًا لا يهم كثيرًا، حتى الآن، ما إذا كان أحد هذه العناصر أو الآخر يعتبر أكثر أهمية من البقية. إلا أن النقاش حول «المسألة القومية» أصبح، منذ الثمانينيات من القرن الماضي، جادًا ومكثفًا، وخاصة بين الاشتراكيين، لأن الجاذبية السياسية للشعارات القومية لجماهير الناخبين المحتملين أو الفعليين أو مؤيدي الحركات السياسية الجماهيرية أصبحت الآن أمرًا يحظى باهتمام عملي واقعي. وأصبح النقاش حول مثل هذه المسائل من قبيل

المعايير النظرية للأمة نقاشًا متحمسًا، لأنه يُعتقد الآن أن أية إجابة معينة تتضمن شكلاً معينًا من الإستراتيجية السياسية، وشكلًا معينًا من النضال والبرنامج. وكانت هذه مسألة مهمة ليس فقط بالنسبة للحكومات التي واجهت أنواعًا مختلفة من التحريض أو المطالب القوميّة، بل وكذلك للأحزاب السياسيّة التي تسعى إلى تعبئة الجماهير على أساس المطالب القوميّة أو غير القوميّة أو القوميّة البديلة. وبالنسبة للاشتراكيين في أوروبا الوسطى والشرقية، فقد أحدث ذلك قدرًا كبيرًا من الاختلاف حول الأساس النظري الذي جرى تحديده للأمة ومستقبلها. كان ماركس وإنجلز، مثل مل ورينان، قد اعتبروا مثل هذه المسائل هامشيّة. وكانت مثل هذه النقاشات مركزية في الأهمية الثانية، وأسهمت فيها مجموعة من الشخصيات البارزة، أو الشخصيات ذات المستقبل البارز، بكتابات مهمة، مثل: كاوتسكي، ولوكسمبورغ، وباور، ولينين، وستالين. إلا أن مثل هذه المسائل إذا كانت تتعلّق بالمنظرين الماركسيين، فإنها كانت أيضًا مسألة ذات أهمية عملية خطيرة لدى، على سبيل المثال، الكروات والصرب والمقدونيّين والبلغار، سواء جرى تحديد قوميّة السلاف الجنوبيين بطريقة أو بأخرى (183).

كان «مبدأ القوميّة» الذي ناقشه الدبلوماسيون والذي غيّر خريطة أوروبا في الفترة من ١٨٣٠ إلى ١٨٧٨ مختلفًا عن الظاهرة السياسيّة للقوميّة التي أصبحت مركزية بشكل متزايد في حقبة التحوّل الديمقراطي الأوروبي والسياسة الجماهيرية. وفي أيام مازيني، لم يكن من المهم، بالنسبة للغالبية العظمى من الإيطاليين، أن الانبعاث لم يكن موجودًا بعد، ولذلك، كما اعترف ماسيمو دي أزيجليو في العبارة الشهيرة: «لقد صنعنا إيطاليا، وعلينا الآن أن نصنع الإيطاليين» (184). لم يكن من المهم حتى بالنسبة لأولئك الذين اهتموا بـ«المسألة البولندية» أن معظم الفلاحين الناطقين باللغة البولندية (ناهيك عن ثلث السكان في جمهورية ما قبل ١٧٧٢ والذين تحدثوا بلغات أخرى) لم يشعروا بعد بأنهم بولنديون قوميون. وبصفته المحرّر الأخير لبولندا، اعترف العقيد بيلسودسكي في عبارته بأن «الدولة هي التي تصنع الأمة، وليس الأمة هي التي تصنع الدولة» (185). إلا أنه أصبح من المهم بشكل متزايد، بعد العام ١٨٨٠، الاهتمام بمعرفة كيف يشعر النساء والرجال العاديون تجاه القوميّة. ولهذا فمن المهم النظر في المشاعر والاتجاهات السائدة بين أناس ما قبل العصر الصناعي، وهي المشاعر والاتجاهات التي يمكن أن تُبنى عليها الجاذبية الجديدة للقوميّة السياسيّة.

(116) لويس غارسيا سيفيلا، «اللغة والأمة والدولة في معجم الأكاديمية الملكية الإسبانية»، (لافينك، ١٦ مايو ١٩٧٩، ص ٥٠-٥٠).

(117) الموسوعة الأوروبية الأمريكية العالمية المصورة (برشلونة ١٩٠٧-١٩٣٤)، المجلد ٣٧، ص ٨٥٤-٦٧: «أمة».

(118) (ساو باولو-ريو-بورتو أليجري ١٩٥٨-١٩٦٤)، المجلد ١٣، ص ٥٨١.

(119) ل. كورن دي سانت بيلاي، المعجم التاريخي للغة الفرنسية القديمة، (نيورن. د.)
المجلد ٨، «الأمة».

(120) د. إ. فيرويجز ود. ج. فيردام، معجم الهولندية الوسيطة، المجلد ٤ (لاهاي، ١٨٩٩)،
العمود ٢٠٧٨.

(121) معجم اللغة الهولندية، المجلد ٩ (لاهاي، ١٩١٣)، العمود ١٥٨٦-١٥٩٠.

(122) فيرويجز وفيردام، معجم الهولندية الوسيطة، المجلد ٤.

(123) ل. هوجيه، معجم اللغة الفرنسية في القرن السادس عشر، المجلد ٥، (باريس
١٩٦١)، ص ٤٠٠.

(124) معجم اللغة الهولندية، (١٩١٣)، العمود ١٥٨٨.

(125) يوهان هاينريش زيدلر، المعجم العالمي الكبير الكامل لجميع العلوم والفنون...،
المجلد ٢٣ (لايبزك-هول ١٧٤٠ وأعيد طباعته في كراز ١٩٦١)، العمود ٩٠١-٩٠٣.

(126) معجم أكسفورد للغة الإنجليزية، المجلد ٧، (أكسفورد ١٩٣٣)، ص ٣٠.

(127) جون ج. لالور (تحرير)، موسوعة العلوم السياسية، (نيويورك: ١٨٨٩)، المجلد ٢، ص
٩٣٢: «الأمة». وجرت إعادة طباعة المدخلات ذات الصلة إلى حد كبير، أو بالأحرى جرى
ترجمتها من الأعمال الفرنسية المبكرة.

(128) «سيترتب على هذا التعريف أن الأمة مقدر لها أن تشكل دولة واحدة فقط، وأنها
تشكل كلاً واحداً غير قابل للتجزئة» (المرجع نفسه، ص ٩٢٣). والتعريف الذي «سيترتب»
على هذا هو أن الأمة هي «مجموعة من البشر يتحدثون نفس اللغة، ولديهم نفس التقاليد،
ويتمتعون بصفات أخلاقية معينة تميزهم عن المجموعات الأخرى ذات الطبيعة المماثلة».
هذه واحدة من التدريبات العديدة في فن استجداء الأسئلة التي غالباً ما كان حجاج
القوميين عرضة له.

(129) ج. س. مل، النفعية، الحرية والحكومة التمثيلية، (طبعة إيفريمان، لندن ١٩١٠)، ص
٣٥٩-٣٦٦.

(130) وتجدر الملاحظة أنه لا توجد إشارة إلى حق الشعوب في السيادة والاستقلال في
إعلانات الحقوق لعامي ١٧٨٩ أو ١٧٩٣. انظر: لوسيان جوم، الخطاب البيعقوبي =

= والديمقراطية (باريس ١٩٨٩)، الملاحق ١-٣، ص ٤٠٧-٤١٤. وأ. دان وج. دينواي (محرران)، القومية في عصر الثورة الفرنسية (لندن ١٩٨٨)، ص ٣٤، لنفس الرأي في العام ١٧٩٣.

(131) موريس بلوك، «مبدأ القوميات»، في ج. لالور (محرر)، موسوعة العلوم السياسية، المجلد ٢، ص ٩٣٩.

(132) ب. فيلار، «حول أسس البنى القومية» (مدريد، إبريل ١٩٧٨)، ص ١١.

(133) ج. س. ميل، النفعية، الحرية والحكومة التمثيلية، ص ٣٥٩-٣٦٦.

(134) مقتبس من: م. دي سيرتو، د. جوليا، ج. ريفيل، سياسة اللغة. الثورة الفرنسية والبطولية: تحقيق: أبي غريغوار (باريس ١٩٧٥)، ص ٢٩٣ - للاطلاع على المشكلة العامة للثورة الفرنسية واللغة القومية، انظر أيضًا: رينيه باليبار ودومينيك لابورت من لو فرانكي. سياسة وممارسة اللغة القومية في ظل الثورة (باريس ١٩٧٤)، ومن أجل مسألة الأزمات تحديدًا، انظر: إ. فيليبس، النضال اللغوي في الأزمات حتى العام ١٩٤٥ (ستراسبورغ ١٩٧٥)، وب. ليفي، التاريخ اللغوي للأزمات واللورين (مجلدان، ستراسبورغ ١٩٢٩)، ودي سيرتو، جوليا وريفيل، سياسة اللغة.

(135) دي سيرتو، جوليا، ريفيل، سياسة اللغة.

(136) فيما يتعلق بالدولة، فإن المواطنين يشكلون الشعب، وفيما يتعلق بالجنس البشري، فإنهم يشكلون أمة، انظر: لالور، موسوعة العلوم السياسية، المجلد ٢، ص ٩٢٣.

(137) مقتبس من: إ. هوبسبوم، عصر الثورة ١٧٨٩-١٨٤٨ (لندن ١٩٦٢)، ص ٩١-٩٢.

(138) مارك بلوخ، ملوك العجائب، (باريس ١٩٢٤)، ص ٤٠٢-٤٠٤.

(139) والتر باجهوت، الطبيعة والسياسة، (لندن ١٨٨٧)، الفصلان ٣، ٤ حول «صنع الأمة».

(140) إرنست رينان، ما الأمة؟ في: ألفرد زيمرن (محرر)، المذاهب السياسية الحديثة (أكسفورد ١٩٣٩)، ص ١٩٢.

(141) جون راي، النظرية السوسولوجية لرأس المال، وهي إعادة طباعة كاملة لكتاب مبادئ الاقتصاد السياسي الجديدة لجون راي (١٨٣٤) (محرر) س. دبليو ميكستر (نيويورك ١٩٠٥)، ص ٢٦.

(142) ج. إ. كايرنز، طرح بعض المبادئ الرائدة للاقتصاد السياسي حديثاً، (لندن ١٨٧٤)، ص ٣٥٥-٣٦٥.

(143) د. غوستاف شونبيرغ (محرر)، كتيب الاقتصاد السياسي، المجلد ١ (توبنغن ١٨٨٢)، ص ١٥٨ ff.

(144) إدوين كانان، تاريخ نظريات الإنتاج والتوزيع في الاقتصاد السياسي الإنجليزي من ١٧٧٦ حتى ١٨٤٨ (لندن ١٨٩٤)، ص ١٠ ff.

(145) راي، النظرية السوسولوجية لرأس المال.

(146) معجم جديد للاقتصاد السياسي (تحرير)، ليون ساي وجوزيف تشيلي (باريس ١٨٩٢).

(147) ميشيل شوفالييه، دورة في الاقتصاد السياسي ألقيت الكوليج دي فرانس، المجلد ١ (باريس ١٨٥٥)، ص ٤٣. وقد ألقيت المحاضرة أصلاً في ١٨٤١.

(148) ل. روبنز، نظرية السياسات الاقتصادية في الاقتصاد السياسي الكلاسيكي الإنجليزي، (طبعة ثانية، لندن، ١٩٧٧)، ص ٩-١٠. ومع هذا، ينبغي استثناء بنتام العالمي الحقيقي.

(149) جورج ريتشاردسون بورت، تقدّم الأمم، في علاقاتها الاقتصادية والاجتماعية، من بداية القرن التاسع عشر حتى الوقت الراهن، (لندن ١٨٣٦)، المقدمة.

(150) موليناري، معجم الاقتصادي السياسي، في: لالور، موسوعة العلوم السياسية، المجلد ٢، ص ٩٥٧: (الأمم في الاقتصاد السياسي).

(151) المرجع السابق، ص ٩٥٨-٩٥٩.

(152) المرجع السابق، ص ٩٥٧.

(153) المرجع السابق، ص ٩٣٣.

(154) راجع: ج. شمبتر، تاريخ التحليل الاقتصادي، (أكسفورد ١٩٥٤)، ص ٥١٥-٥١٦.

(155) كتب «مخطط الاقتصاد السياسي الأمريكي (فيلادلفيا ١٨٢٧)، والذي توقع فيه وجهات نظره اللاحقة. وللحصول على قائمة في أمريكا انظر:

W. Notz «Friedrich List in Amerika» Weltwirtschaftliches Archiv 29, 1925, pp. 199-265 and vol. 22, 1925 pp. 154-82 and «Frederick List in .America» (American Economic Review, 16, 1926, pp. 249-65)

(156) فردريك ليست، النظام القومي والاقتصاد السياسي، (لندن ١٨٨٥)، ص ١٧٤.

(157) من أجل خلاصة جيدة عن وجهات نظره، انظر: إ. ستراوس، القومية الأيرلندية والديمقراطية البريطانية، (لندن ١٩٥١)، ص ٢١٨-٢٢٠.

(158) الأمة بقلم إلياس ريغنو، المعجم السياسي، مع مقدمة بقلم غارنييه بيجز (باريس ١٨٤٢)، ص ٦٢٣-٦٢٥. «أليس هناك شيء سخيف في تسمية بلجيكا أمة؟».

(159) نظرات على الحكومة التمثيلية في النفعية، ص ٣٦٥.

(160) معجم أكسفورد للغة الإنجليزية، مجلد ٧، ص ٣٠.

(161) المرجع السابق، ص ١٧٥-١٧٦.

(162) غوستاف كوهن، مؤسسة الاقتصاد القومي، المجلد ١ (شتوتغارت ١٨٨٥)، ص ٤٤٧-٩.

(163) انظر: دنيس ماك سميث (محرر)، الانبعاث الثاني (باري ١٩٦٨)، ص ٤٢٢.

(164) يوهان بلاشكي، كتيب الحركات الإقليمية لأوروبا الغربية، (فرانكفورت ١٩٨٠).

(165) موريس بلوك، في: لالور، موسوعة العلوم السياسية، مجلد ٢، ص ٩٤١.

(166) من أجل مساهمة إتبين كريستان في مؤتمر برون (برنو) للحزب، الذي وضع برنامج القومي، انظر جورج هاوبت، وميشيل لوي، وكلودي ويل، الماركسية والمسألة القومية ١٨٤٨-١٩١٤ (باريس ١٩٣٧)، ص ٢٠٤-٢٠٧.

(167) مل، النفعية، والليبرالية والحكومة التمثيلية، ص ٣٦٣-٣٦٤.

(168) راجع: رومان روسدولسكي، «فريدريك إنجلز ومسألة: شعوب بلا تاريخ» (أرشيف للتاريخ الاجتماعي، ٤/١٩٦٤، ص ٢٨٧-٢٨٢).

(169) انظر ليندا كولي، «أمة من؟» الطبقيّة والوعي القومي في بريطانيا ١٧٥٠-١٨٣٠ (الماضي والحاضر، ١١٣، ١٩٨٦)، ص ٩٦-١١٧.

(170) إيوان جوينيد جونز، «اللغة والمجتمع في ويلز في القرن التاسع عشر» في ديفيد سميث (محرر)، شعب وبروليتاريا: مقالات في تاريخ ويلز ١٧٨٠-١٩٨٠ (لندن ١٩٨٠)، ص ٤١-٧١، خاصة. ص ٥٩-٦٣.

(171) الاستفسار عن التعليم في ويلز، ورقة برلمانية، ١٨٤٧، ٢٧، الجزء ٢ (تقرير عن مقاطعات بريكنوك وكارديجان ورادنور)، ص ٦٧.

(172) هاوبت، ولوي، وويل، الماركسية، ص ١٢٢.

(173) كانت الاختلافات الثقافية واللغوية والمؤسسية واضحة داخل إسبانيا بين شعوب مملكتي أراغون وقشتالة. وكانت الاختلافات أكثر في الإمبراطورية الإسبانية التي استُبعدت منها أراغون.

(174) توليو دي مورو، التاريخ اللغوي لإيطاليا الموحدة (باري ١٩٦٣)، ص ٤١.

(175) «على الرغم من أنهم عاشوا جميعًا جنبًا إلى جنب في «الأمّة الألمانية» الراهية، فإنه =

= لا شيء يمكنه أن يخفي حقيقة أنهم كانوا يفتقرون إلى اللغة العامية المشتركة». هانز أوليرخ فيهلر، التاريخ الاجتماعي الألماني، المجلد ١ (ميونيخ ١٩٨٧)، ص ٥٠.

(176) ب. بورتر، انتقادات للإمبراطورية. المواقف الراديكالية البريطانية من الاستعمار في أفريقيا، ١٨٩٥-١٩١٤ (لندن ١٩٦٨)، ص ٣٣١، نقلًا عن ج. لويك ديكنسون، ندوة حديثة (١٩٠٨).

(177) للحصول على اقتباس ذي صلة من حفل تنصيب الرئيس غرانت، انظر: إريك هوبسباوم، عصر رأس المال ١٨٤٨-١٨٧٥ (لندن ١٩٧٥)، الاقتباسات الافتتاحية في صدر الفصل ٣.

(178) فرانز بيشلر، مستشار الشرطة ب. خادم مخلص لدولته الخائنة. خدمة شرطة فيينا ١٩٠١-١٩٣٨ (فيينا ١٩٨٤). أشكر كليمنس هيلر على هذا المرجع.

(179) المرجع السابق، ص ١٩.

(180) المرجع السابق، ص ٣٠.

(181) راجع: رسالة فريدريك إنجلز إلى برنشتاين، ٢٢-٢٥ فبراير ١٨٨٢ (ويرك، المجلد ٣٥، ص ٢٧٨ وما يليها) حيث يقول عن السلافيين في البلقان: «وحتى لو كان هؤلاء الرجال

مثيرين للإعجاب مثل سكان المرتفعات الإسكتلنديين الذين احتفل بهم والتر سكوت -مجموعة أخرى من لصوص الماشية الرهيبيين - فإن أقصى ما يمكننا فعله هو إدانة الطرق التي يعاملهم بها المجتمع اليوم. وإذا كنا في السلطة، فسيبتعين علينا أيضًا التعامل مع قطع الطرق التي يمارسها هؤلاء الزملاء، والتي تعد جزءًا من تراثهم».

(182) إميل بريكس، اللغات العامية في النمسا القديمة بين التحريض والاستيعاب. إحصائيات اللغة في تعدادات ١٨٨٠-١٩١٠ (فيينا - كولونيا - جراتس ١٩٨٢).

(183) راجع: إيفو باناك، المسألة القومية في يوغسلافيا: الجذور، والتاريخ، والسياسية (إيثاكا ولندن ١٩٨٤)، ص ٧٦-٨٦.

(184) قيلت في الاجتماع الأول لبرلمان المملكة الإيطالية الموحدة حديثًا (إ. لاثام، الأقوال الشهيرة ومؤلفوها، ديترويت، ١٩٧٠).

(185) هـ. روس، تاريخ بولندا الحديثة (لندن ١٩٦٦)، ص ٤٨.

- ١٢ - الهوية القومية والآخر

|| صمويل هنتنغتون ||

(٢٠٠٤)

الفصل الثاني من كتاب «من نحن؟ تحديات الهوية القومية الأمريكية»:

[Samuel P. Huntington](#), Who are we? The Challenges to America's National Identity (New York/London: Simon & Schuster, 2004), pp.21-33

إن «مفهوم الهوية»، كما قيل، مفهوم «لا غنى عنه بقدر ما هو غير واضح». فهو مفهوم «متشعب، ويصعب تعريفه ويتأبى على العديد من طرق القياس الاعتيادية». وقد وصف إريك إريكسون، الباحث الرائد في مجال الهوية في القرن العشرين، المفهوم بأنه «واسع الانتشار» لكنه أيضًا «ملتبس» و«ويتعذر فهمه». وتتجلى طبيعة الهوية التي لا مهرب منها والمثيرة للغضب في عمل المنظر الاجتماعي البارز ليون فيزلتيير. فقد نشر فيزلتيير، في العام ١٩٩٦، كتابًا بعنوان «ضد الهوية» *Against Identity*، ويدين فيه ويسخر من افتتان المثقفين بهذا المفهوم. وفي العام ١٩٩٨، نشر كتابًا آخر بعنوان كاديش (ترجمة دينية يهودية) *Kaddish*، وهو تأكيد بليغ وعاطفي وصريح لهويته اليهودية. ويبدو أن الهوية مثل الخطيئة، حيث يمكننا أن نعارضها إلى أي مدى نريد، إلا أننا لا نستطيع الهرب منها (186).

وبالنظر لطبيعة هذا المفهوم، فكيف يمكن تعريفه؟ لدى الباحثين إجابات متباينة، إلا أنها تلتقي، مع ذلك، حول موضوع مركزي واحد، وهو أن الهوية عبارة عن شعور بالذات لدى الفرد أو المجموعة. إنها نتاج الوعي الذاتي، حيث تمتلك الذات الفردية أو الجماعية صفات مميزة ككيان يمتاز عن الآخرين على المستوى الفردي (أنا أختلف عنك) أو الجماعي (نحن نختلف عنهم). وقد يكون لدى المولود الجديد عناصر هوية عند الولادة من حيث الاسم والجنس والنسب والمواطنة، إلا أن هذه العناصر لا تصبح جزءًا من هويته أو هويتها حتى يصبح الطفل مدرجًا لها ويعرف نفسه وفقًا لها. إن الهوية، كما صاغها مجموعة من الباحثين، «تشير إلى صور الفردية والتمييز («الذات») التي يحملها ممثل ما ويشكلها (ويعدلها بمرور الزمن) من خلال العلاقات مع الآخرين المهمين» (187). وطالما أن الناس يتفاعلون مع الآخرين، فلن يكون لديهم من خيار سوى تعريف أنفسهم في علاقتهم بالآخرين، وتحديد أوجه التشابه والاختلاف بينهم وبين هؤلاء الآخرين.

إن الهويات مهمّة لأنها تشكّل سلوك الناس. وإذا كنت أفكّر في نفسي كباحث، فإنني سأحاول أن أتصرّف كباحث. بيد أن الأفراد يمكنهم أيضًا تغيير هوياتهم. وإذا بدأت في التصرّف بشكل مختلف -بصفتي مجادلًا على سبيل المثال- فسأعاني من «التنافر المعرفي»، ومن المرجّح أني سأحاول تخفيف المعاناة الناتجة عن ذلك بإيقاف هذا السلوك أو بإعادة تعريف نفسي من باحث إلى مدافع سياسي. وبالمثل، فإذا ورت شخص ما هوية حزبية كديمقراطي لكنه وجد نفسه يصوت على نحوٍ متزايد لمرشّحين جمهوريين، فقد يعيد هذا الشخص تعريف نفسه أو نفسها كجمهوري.

وها هنا العديد من النقاط الرئيسية المتصلة بالهوية:

أولاً، لكلّ من الأفراد والمجموعات هويات. ويوجد الأفراد، على أية حال، هوياتهم ويعيدون تعريفها داخل مجموعات. وكما أوضحت نظرية الهوية الاجتماعية، فإن الحاجة إلى الهوية تقود الأفراد إلى البحث عن هوية حتى بين مجموعة اعتباطية وعشوائية التكوين. وقد يكون الفرد عضوًا في العديد من المجموعات، ويكون، من ثم، قادرًا على تغيير هوياته. ومن ناحية أخرى، فإن هوية المجموعة عادة ما تتضمن خاصية محدّدة أساسية وغير قابلة للاستبدال إلا نادرًا. فأنا أمتلك هويتي كباحث سياسي وعضو في قسم دراسات الحكومة بجامعة هارفارد. ومن الممكن أن أتصوّر أنه يمكنني إعادة تعريف نفسي كمؤرّخ أو أن أصبح عضوًا في قسم العلوم السياسيّة بجامعة ستانفورد، هذا إذا كانوا على استعداد لقبول هذا التغيير في هويتي. ومع هذا، فلا يمكن لقسم دراسات الحكومة بجامعة هارفارد أن يصبح قسمًا للتاريخ أو أن ينتقل كمؤسّسة إلى جامعة ستانفورد. إن هوية القسم ثابتة أكثر من هويتي. وإذا اختفى أساس الخاصية المحدّدة للمجموعة، فربما لأن الهدف الذي خلقت من أجل تحقيقه قد تحقّق، فإن وجود المجموعة يصبح مهدّدًا ما لم تجد المجموعة سببًا آخر لتحفيز أعضائها.

وثانيًا، إن الهويات، على نحو طاع، تُبنى بناءً، حيث يصنع الناس هويتهم تحت درجات متفاوتة من الضغط، والحوافز، والحرية. ووصف بندكت أندرسون الأمم، في عبارة اقتبسث كثيرًا، بأنها «جماعات متخيّلة». إن الهويات هي ذوات متخيّلة أي إنها ما نعتقد أنه نحن وما نريد أن نكون عليه. وبصرف النظر عن النسب (على الرغم من أنه يمكن التنصّل منه)، والجنس (والناس يغيّرون ذلك أحيانًا)، والعمر (الذي من الممكن إنكاره لكنه لا يتغيّر بفعل الإنسان)، فإن الناس أحرار نسبيًا في تحديد هوياتهم كما يحلو لهم، على الرغم من أنهم قد لا يكونون قادرين على ممارسة هذه الهويات على أرض الواقع. وقد يرث الناس إثنيتهم وعرقهم، إلا أن هذه يمكن إعادة تعريفها أو رفضها، كما أن معنى مصطلح مثل «العرق»، وقابليته للتطبيق يتغيّران بمرور الزمن.

وثالثًا، للأفراد، وإلى حدّ أقلّ الجماعات، هويّات متعدّدة. قد تكون هذه سلاليّة، ومناطقية، واقتصادية، وثقافية، وسياسيّة، واجتماعيّة، وقوميّة. ويمكن أن يتغيّر البروز النسبي لهذه

الهويات بالنسبة للفرد أو المجموعة من وقت إلى آخر ومن موقف لآخر، كما يمكن أن يتغيّر مدى تكامل هذه الهويات أو تعارض بعضها مع بعض. و«فقط المواقف الاجتماعيّة المتطرّفة»، كما تلاحظ كارملا لايبكند، «مثل المعارك في الحرب، قد تقضي مؤقتًا على جميع الانتماءات لمجموعات أخرى باستثناء انتماء واحد» (188).

ورابعًا، تتحدّد الهويات بالذات، إلا أنها نتاج التفاعل بين الذات والآخرين. إن الطريقة التي يرى الآخرون فيها فردًا أو مجموعة تؤثر في التعريف الذاتي لهذا الفرد أو هذه المجموعة. وإذا دخل المرء في موقف اجتماعي جديد ونُظر إليه على أنه غريب ولا ينتمي إلى المجموعة، فمن المرجّح أن يرى المرء نفسه بهذه الطريقة. وإذا اعتقدت أغلبية كبيرة من الناس في بلد ما أن أعضاء مجموعة الأقلية هم بطبيعتهم متخلّفون وأقل شأنًا، فإن أعضاء هذه الأقلية قد ينظرون إلى أنفسهم وفق هذا المفهوم، وعند هذه النقطة يصبح هذا المفهوم جزءًا من هويتهم. وقد يستجيبون، وبدلاً من ذلك، ضد هذا التوصيف، ويعرّفون أنفسهم بصورة مضادة له. وقد تأتي المصادر الخارجيّة للهوية من البيئة المباشرة، أو المجتمع الأوسع، أو السلطات السياسيّة. إن الحكومات، في الواقع، تحدّد هويات عرقية أو غيرها للناس.

ويمكن للناس أن يطمحوا إلى هوية ما دون أن يتمكّنوا من تحقيقها ما لم يرحّب بهم أصحاب هذه الهوية بالفعل. وقد كانت القضية الحاسمة لشعوب أوروبا الشرقية في فترة ما بعد الحرب الباردة هي ما إذا كان الغرب سيقبل تعريفهم لأنفسهم كجزء من الغرب. وقد قبل الغربيون البولنديين والتشيكي والهنغاريين. ومن غير المرجّح أن يفعلوا ذلك مع بعض شعوب أوروبا الشرقية الأخرى الذين يطمحون أيضًا إلى الهوية الغربية. لقد كانوا مترددين تمامًا في هذا القبول مع الأتراك الذين تريد نخبهم البيروقراطية بشدة أن تكون تركيا بلدًا غربيًا. ونتيجة لهذا، تنازع الأتراك حول ما إذا كان ينبغي عليهم التفكير في أنفسهم في المقام الأول كأوروبيين، أو غربيين، أو مسلمين، أو شرق أوسطيين، أو حتى من آسيا الوسطى.

خامسًا، إن الأهمية النسبية للهويات البديلة لأي فرد أو مجموعة هي أهمية ظرفية وتتصل بالمواقف. ففي بعض المواقف، يؤكد الناس على هذا الجانب من هويتهم الذي يربطهم بالأشخاص الذين يتفاعلون معهم، فيما يشدّد الناس، في مواقف أخرى، على جانب من هويتهم يميّزهم عن الآخرين. وقد قيل إن عالمة النفس إذا كانت برفقة عشرات من علماء النفس الذكور فإنها ستفكّر في نفسها على أنها امرأة، في حين أنها ستفكّر في نفسها على أنها عالمة نفس إذا كانت بصحبة عشرات النساء من غير المتخصصين في علم النفس (189). وعادة ما تزداد أهمية هوية الناس المتصلة بوطنهم عندما يسافرون إلى الخارج، ويراقبون أساليب حياة الأجانب المختلفة. وفي محاولة لتحرير أنفسهم من حكم العثمانيين، أكّد الصرب على دينهم الأرثوذكسي، في حين أكّد الألبان المسلمون على إنّيّتهم ولغتهم. وبالمثل، حدّد مؤسسو باكستان هويتها من حيث ديانتهم الإسلاميّة التي

تبرر الاستقلال عن الهند، بينما شدّد، المسلمون البنغلادشيون، بعد سنوات قليلة، على الثقافة واللغة لإضفاء الشرعية على استقلالهم عن باكستان التي يتقاسمون معها الدين نفسه.

قد تكون الهويات ضيقة أو واسعة، ويتغير اتساع أبرز جوانب الهوية بحسب الموقف الذي يعيش فيه الناس. لأن «أنت» أو «أنا» تصبح «نحن» عندما تظهر «هم» في الموقف، أو كما يقول المثل العربي، «أنا وأخي علي ابن عمي، وأنا وابن عمي علي الغريب». ونظرًا إلى أن الناس يتفاعلون بشكل متزايد مع أناس من ثقافات بعيدة ومختلفة، فإنهم بذلك يوسعون أيضًا هوياتهم. وبالنسبة للفرنسيين والألمان، فإن هويتهم القومية تفقد بروزها إذا تعلق الأمر بهويتهم الأوروبية، وكما يقول جوناثان ميرسر، فعندما يظهر هناك «إحساس أوسع بالاختلاف بيننا وبينهم»، أو بين الهويتين الأوروبية واليابانية (190). ومن الطبيعي أن تؤدي عمليات العولمة إلى هويات أوسع من الدين والحضارة مع افتراض أهمية أكبر للأفراد والشعوب.

الآخرون والأعداء

يحتاج الناس إلى آخر من أجل تعريف أنفسهم، فهل هم أيضًا بحاجة إلى عدو؟ من الواضح أن بعض الناس يحتاجون إلى هذا العدو، «أه، كم هو رائع أن تكره»، كما قال جوزيف غوبلز، وكما قال أندريه مالرو: «يا له من ارتياح أن تقا، أن تقا، أن تقا، الذين يدافعون عن أنفسهم، الأعداء المستيقظين». إن هذه تعبيرات متطرفة عن حاجة إنسانية مكبوتة بشكل عام لكنها منتشرة على نطاق واسع كما اعترف بذلك اثنان من أعظم عقول القرن العشرين. جادل ألبرت أينشتاين، في كتابه إلى سيغموند فرويد في العام ١٩٣٣، بأن كل محاولة للقضاء على الحرب «انتهت بانتهاء مؤسف. لدى الإنسان بداخله شهوة للكراهية والدمار». اتفق فرويد على أن البشر مثل الحيوانات، يحلون المشكلات باستخدام القوة بحسب ما كتب ذات مرة، ولا يمكن منع حدوث ذلك إلا من خلال دولة عالمية كاملة القوة. جادل فرويد بأن البشر ليس لديهم سوى نوعين من الغرائز، «تلك التي تسعى إلى الحفظ والتوحيد.. وتلك التي تسعى إلى التدمير والقتل». وكلتاها ضروريتان وتعملان معًا. وعلى هذا، «لا فائدة من محاولة التخلص من ميول البشر العدوانية» (191).

قدّم باحثون آخرون في علم النفس البشري والعلاقات الإنسانية حججًا مماثلة. هناك حاجة، كما قال فاميك فولكان، لأن «يكون لديك أعداء وحلفاء». ويظهر هذا الاتجاه في أوائل منتصف فترة المراهقة عندما «يُنظر إلى المجموعة الأخرى بالتأكيد على أنها العدو». إن النفس هي التي «تخلق مفهوم العدو... طالما بقيت المجموعة المعادية على مسافة نفسية كافية على الأقل، فإن ذلك يمنحنا المساعدة والراحة، ويعزز تماسكنا ويجعل المقارنات مع أنفسنا مرضية». يحتاج الأفراد إلى احترام الذات، والتقدير، والاستحسان،

وهو ما يسميه أفلاطون، كما ذكرنا فرانسيس فوكوياما، بالثيموس، وما يسميه آدم سميث بالخيلاء. إن الصراع مع العدو يعزّز هذه الصفات في المجموعة (192).

تؤدي حاجة الأفراد إلى احترام الذات إلى الاعتقاد بأن مجموعتهم أفضل من المجموعات الأخرى. ويرتفع شعورهم بالذات وينخفض مع مصائر المجموعات التي يعرفون أنفسهم بها، وعلى مدى استبعاد الآخرين من مجموعتهم. إن المركزية الإثنية، على حد تعبير ميرسر، هي «النتيجة المنطقية للتمركز حول الذات». وحتى عندما يكون الانتماء إلى المجموعة اعتباريًا تمامًا، ومؤقتًا، ومقلدًا عند حدوده الدنيا، فإن الناس، كما تتوقع نظرية الهوية الاجتماعية، يستمرون في التمييز لصالح مجموعتهم مقارنة بمجموعة أخرى. ومن ثم، يختار الناس، في كثير من الحالات، التضحية بالمكاسب المطلقة من أجل تحقيق مكاسب نسبية. إنهم يفضلون أن يكونوا في أسوأ حال على الإطلاق بشرط أن يكونوا أفضل حال مقارنةً بشخص آخر يروونه منافسًا، وهذا بدلًا من أن يكونوا في أفضل حال على الإطلاق، ولكن ليس أفضل حال مقارنةً بمنافسهم. «إن التغلب على المجموعة الخارجية أهم من الربح الكامل»، وقد جرى دعم هذا التفضيل مرارًا وتكرارًا من خلال الأدلة من التجارب النفسية واستطلاعات الرأي العام، ناهيك عن الحس السليم والتجربة اليومية. ومما أثار حيرة الاقتصاديين، أن الأمريكيين يقولون بأنهم يفضلون أن يكونوا أسوأ حالًا من الناحية الاقتصادية بشرط أن يتقدموا على اليابانيين، وهذا بدلًا من أن يكونوا أفضل حالًا ويأتون بعد اليابانيين (193).

إن الاعتراف بالاختلاف لا يولد المنافسة بالضرورة، ناهيك عن الكراهية. ومع هذا، فحتى الأشخاص الذين لديهم حاجة نفسية محدودة للكراهية يمكنهم الانخراط في عمليات تؤدي إلى خلق أعداء. تتطلب الهوية التمايز، والتمايز يستلزم المقارنة وتحديد الطرق التي تختلف بها مجموعتنا عن مجموعتهم. إن المقارنة، بدورها، تولد التقييم. فهل طرق مجموعتنا أفضل أم أسوأ من طرق مجموعتهم؟ ويؤدي تمركز المجموعة حول ذاتها إلى التبرير: طرفنا أفضل من طرفهم. ونظرًا لأن أعضاء المجموعة الأخرى ينخرطون في عملية مماثلة، فإن التبريرات المتضاربة تؤدي إلى المنافسة، فيكون علينا أن نظهر تفوق طرفنا على طرفهم. وتؤدي المنافسة إلى العداء وتوسيع نطاق ما قد يكون بدأ بإدراك الفروق الصغيرة إلى فروق أكثر حدة وأساسية. وهكذا يجري خلق الصور النمطية، وشيطة الخصم، وتحويل الآخر إلى العدو.

تفسّر الحاجة إلى الأعداء انتشار الصراع بين المجتمعات البشرية وداخلها، إلا أنها لا تفسر أشكال الصراع ومواقعه. فيمكن أن تحدث المنافسة والصراع فقط بين الكيانات الموجودة في نفس الكون أو نفس الساحة. وبمعنى ما، كما قال فولكان، فإن «العدو» يجب أن يكون «مثلنا» (194). وقد ينظر فريق كرة القدم إلى فريق آخر على أنه منافس له، لكنه لن ينظر إلى فريق الهوكي على هذا النحو، وقسم التاريخ في إحدى الجامعات سيرى أقسام التاريخ في الجامعات الأخرى باعتبارها منافسة على مستوى أعضاء هيئة التدريس والطلبة

والمكانة داخل تخصص التاريخ، إلا أنه لن يرى قسم الفيزياء في جامعته في ضوء ذلك. ومع هذا، قد يرى قسم الفيزياء باعتباره منافسًا له من حيث حظوظه في التمويل داخل نفس الجامعة. ينبغي أن يلعب المتنافسون على نفس رقعة الشطرنج، ومعظم الأفراد والمجموعات يتنافسون على ألواح شطرنج عديدة ومختلفة، وينبغي أن تكون ألواح الشطرنج موجودة، إلا أن اللاعبين قد يتغيرون، وهكذا تتابع المباريات واحدة وراء الأخرى. ومن ثم، فإن احتمال قيام السلام العام أو الدائم بين المجموعات الإثنية، أو بين الدول، أو بين الأمم احتمال بعيد المنال. وكما تظهر التجربة البشرية، فإن نهاية حرب ساخنة أو باردة تهيب الظروف لأخرى. إن «جزءًا من أن يكون الإنسان إنسانًا»، كما تقول لجنة من الأطباء النفسيين، يتمثل في «البحث الدائم عن عدو لتجسيد الجوانب التي تنصّلنا منها بشكل مؤقت أو دائم» (195). وتؤيد نظرية التميّز في أواخر القرن العشرين، ونظرية الهوية الاجتماعيّة، وعلم الاجتماع، ونظرية الإسناد، كلها تؤيد الاستنتاج القائل بأن جذور الكراهية والتنافس والحاجة إلى الأعداء والعنف الشخصي والجماعي والحرب موجودة بشكل حتمي في النفس البشرية والحالة البشرية.

مصادر الهوية

يمتلك الناس عددًا لا نهائيًا تقريبًا من مصادر الهوية المحتملة. وتشمل هذه المصادر الموجودة في المقام الأول ما يلي:

1. المصادر الانتسابية، مثل: العمر، والسلالة، والنوع، والأقارب (الأقارب بالدم)، والإثنية (تعرّف بأنها قرابة ممتدة)، والعرق.
2. المصادر الثقافيّة، مثل: العشيرة، والقبيلة، والإثنية (تعرّف على أنها أسلوب حياة)، واللغة، والجنسية، والدين، الحضارة.
3. المصادر المناطقية، مثل: الحي، والقرية، والبلدة، والمدينة، والمقاطعة، والدولة، والقسم، والبلد، والمنطقة الجغرافية، والقارة، ونصف الكرة الأرضية.
4. المصادر السياسيّة، مثل: الفصيل، والزمرة، والقائد، وجماعة المصالح، والحركة، والقضية، والحزب، والأيديولوجيا، والدولة.
5. المصادر الاقتصاديّة، مثل: الوظيفة، والمهنة، والتخصص، ومجموعة العمل، والموظفين، والصناعة، والقطاع الاقتصادي، والنقابات العمالية، والطبقة الاجتماعيّة.
6. المصادر الاجتماعيّة، مثل: الأصدقاء، والنادي، والفريق، والزملاء، والمجموعة الترفيهيّة، والمكانة الاجتماعيّة.

ومن المحتمل أن يشارك أي فرد في العديد من هذه التجمّعات، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أنها مصادر لهويته أو هويته. فقد يجد الشخص، على سبيل المثال، أن وظيفته أو بلده أمرًا بغيضًا ويرفضه تمامًا. وبالإضافة إلى هذا، فإن العلاقات بين الهويات معقدة. إن العلاقة المتميزة توجد عندما تكون الهويات متوافقة على المستوى المجرد ولكن في بعض الأحيان، مثل هوية الأسرة وهوية الوظيفة، قد تفرض مطالب متعارضة على الفرد. وهويات أخرى مثل الهويات المنطقية أو الثقافية هي هويات ذات طابع هرمي من حيث نطاقها. وتشمل الهويات الأوسع الهويات الأضيق، والهوية الأقل شمولًا، مثل هوية المقاطعة على سبيل المثال، قد تتعارض أو لا تتعارض مع الهوية الأكثر شمولًا للبلد. وبالإضافة إلى هذا، فقد تكون الهويات من نفس النوع حصرية أو غير حصرية. قد يشدّد الناس، على سبيل المثال، على الجنسية المزدوجة، ويدّعون أنهم أمريكيون وإيطاليون، إلا أنه من الصعب عليهم التشديد على الدين المزدوج، فيدّعون بأنهم مسلمون وكاثوليك في آن واحد.

والهويات، كذلك، تتباين من حيث حدّتها، وتتباين حدّتها في كثير من الأحيان بصورة عكسية مع النطاق، فالناس يعرفون أنفسهم بأسرهم على نحو أكثر كثافة من حزبهم السياسي، لكن هذا ليس هو الحال دائمًا. وبالإضافة إلى هذا، فإن انتشار الهويات من جميع الأنواع يختلف باختلاف التفاعلات بين الفرد أو المجموعة والبيئة المحيطة.

إن الهويات الأضيق والأوسع من حيث التسلسل الهرمي قد يعرّز بعضها الآخر، وقد تتعارض. وقد جادل إدموند بيرك، في عبارة شهيرة، بأن «التعلّق بقسم فرعي، وحبّ العصبة الصغيرة التي ننتمي إليها في المجتمع، هو المبدأ الأول (البذرة، كما كانت) للعواطف العامة. إن حبّ الكل لا ينطفئ من خلال هذا التحيُّز الثانوي». إن ظاهرة «العصبة الصغيرة» هي مفتاح النجاح العسكري، حيث تكسب الجيوش المعارك لأن جنودها يتطابقون بشكل مكثف مع رفاقهم المباشرين في السلاح. والفشل في الترويج لتماسك الوحدات الصغيرة، كما تعلم الجيش الأمريكي في فيتنام، يمكن أن يؤدي إلى كارثة عسكرية. ومع هذا، ففي بعض الأحيان ربما تتعارض الولاءات الثانوية مع الولاءات الأوسع نطاقًا، وقد تزيحها، كما هو الحال مع الحركات الإقليمية من أجل الحكم الذاتي أو الاستقلال. إن الهويات الهرمية لا تتعايش معًا بسهولة.

الانشطار الزائف

إن الأمم والقومية والهوية القومية هي، إلى حدّ كبير، نتاج المسار المضطرب للتاريخ الأوروبي من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر. لقد صنعت الحرب الدولة كما صنعت الأمم. ولا يمكن لأمة، بالمعنى الحقيقي للكلمة وكما يقول المؤرخ مايكل هوارد، «أن تولد بدون حرب... ولا يمكن لجماعة واعية بذاتها أن تؤسس نفسها كفاعل جديد ومستقل على الساحة العالمية دون صراع مسلح أو من دون تهديد بصراع مسلح» (196). وطوّر

الناس شعورهم بالهوية القوميّة عندما ناضلوا لتمييز أنفسهم عن أناس آخرين يمتلكون لغة مختلفة، ودين مختلف، وتاريخ مختلف، وموقع جغرافي مختلف.

لقد بلور الفرنسيون والإنجليز ثم الهولنديون والإسبان والفرنسيون والسويديون والبروسيون والألمان والإيطاليون، بلور هؤلاء هوياتهم القوميّة في بوتقة الحرب. ومن أجل البقاء والنجاح من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر، كان على الملوك والأمراء بشكل متزايد تعبئة الموارد الاقتصادية والديموغرافية في مناطقهم، وفي النهاية إنشاء جيوش قوميّة لتحل محل الجيوش المرتزقة. وفي هذه العملية شجّعوا الوعي القوميّ ومواجهة الأمّة ضد الأخرى. وبحلول تسعينيات القرن الثامن عشر، على حد تعبير ر. ر. بالمر، «انتهت حروب الملوك، وبدأت حروب الشعوب» (197). وفقط في منتصف القرن الثامن عشر دخلت الكلمتان «أمة» nation و«وطن» patrie إلى اللغات الأوروبيّة. كان ظهور الهوية البريطانيّة مثالاً نموذجياً. فقد جرى تعريف الهوية الإنجليزيّة في الحروب ضد الفرنسيين والإسكتلنديين. وظهرت الهوية البريطانيّة لاحقاً على أنها «اختراع صيغ قبل كل شيء عن طريق الحرب. ومراراً وتكراراً، دفعت الحرب مع فرنسا البريطانيّين، سواء كانوا من ويلز أو إسكتلندا أو إنجلترا، إلى مواجهة مع الآخر بشكل واضح، وشجعتهم على تعريف أنفسهم بشكل جماعيّ ضده. لقد عرفوا أنفسهم بأنهم بروتستانت يناضلون من أجل البقاء ضد القوة الكاثوليكية الأولى في العالم» (198).

ويفترض الباحثون بشكل عام نوعين من القوميّة والهويّة القوميّة، وهم يطلقون عليها أسماء مختلفة: المدنيّة والإثنيّة، أو السياسيّة والثقافيّة، أو الثوريّة والقبليّة، أو الليبراليّة والتكامليّة، أو الرابطة العقلانيّة والعضويّة الروحيّة، أو المدنيّة المناطقيّة والإثنيّة السلافيّة، أو ببساطة الوطنيّة والقوميّة (199). وفي كل زوج من الثنائيات، يُنظر إلى الأول على أنه جيد، والثاني على أنه سيئ. وتفترض القوميّة المدنيّة الجيدة أن المجتمع المفتوح قائم، على الأقل من الناحية النظرية، على عقد اجتماعيّ يكون فيه الأشخاص من أي عرق أو إثنيّة قادرين على الاشتراك ويصبحون، من ثم، مواطنين. والقوميّة الإثنيّة، على النقيض من هذا، هوية حصريّة، وتقتصر العضوية في الأمّة على أولئك الذين يتشاركون بعض الخصائص الأوليّة أو الإثنيّة أو الثقافيّة. ويجادل الباحثون، في أوائل القرن التاسع عشر، بأن القوميّة والجهود لخلق هويات قوميّة في المجتمعات الأوروبيّة كانت نابعة في المقام الأول من التنوع المدني. وأكّدت الحركات القوميّة على المساواة بين المواطنين، وقوّضت، من ثم، الفروق الطبقيّة وفروق المكانة. وقد واجهت القوميّة الليبرالية الإمبراطوريات التسلطيّة متعددة القوميّات. وفي وقت لاحق، ولدت الرومانسية والحركات الأخرى القوميّة الإثنيّة غير الليبرالية، ومجّدت الجماعة الإثنيّة على حساب الفرد، حتى وصلت إلى تأليه هذه الجماعة كما في ألمانيا الهتلرية.

إن الانشطار بين القوميّة المدنيّة والإثنيّة، بغض النظر عن التسميات، انشطار بسيط للغاية ولا يمكن أن يصمد. وفي معظم هذه المزدوجات، تعتبر المقولة الإثنيّة مقولة شاملة لجميع

أشكال القومية أو الهوية القومية التي ليست تعاقدية ولا مدنية ولا ليبرالية بشكل واضح، وعلى وجه الخصوص فهي تجمع بين مفهوميين مختلفين تمامًا للهوية القومية الإثنية-العرقية من ناحية، والهوية القومية الثقافية من ناحية أخرى. وقد يكون القارئ قد لاحظ أو لم يلاحظ أن «الأمة» ليست موجودة في قائمة المصادر الثمانية والأربعين المحتملة للهوية المذكورة سلفًا، والسبب هو أنه بينما كانت الهوية القومية في الغرب هي أعلى شكل للهوية في بعض الأحيان، فقد كانت أيضًا هوية مشتقة اكتسبت كثافتها من قوى أخرى. وتتضمن الهوية القومية عادة وليس دائمًا عنصرًا مناطقيًا، وقد تتضمن أيضًا عنصرًا انتسابيًا أو أكثر (العرق والإثنية)، وعنصرًا ثقافيًا (الدين واللغة)، وعنصرًا سياسيًا (الدولة والأيدولوجيا)، بالإضافة إلى العنصر الاقتصادي من حين لآخر (الزراعة)، أو الاجتماعي (الشبكات).

إن الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب هو استمرار مركزية الثقافة الأنجلو-بروتستانتية للهوية القومية الأمريكية. لمصطلح «ثقافة»، مع ذلك، معانٍ عديدة. وربما في أغلب الأحيان، يجري استخدامه للإشارة إلى الإنتاجات الثقافية في المجتمع بما يشمل «الثقافة الرفيعة» في الفن والأدب والموسيقى، والثقافة الدنيا ذات التفضيلات الاستهلاكية والترفيهية الراقية. تعني الثقافة في هذا الكتاب شيئًا مختلفًا، فهي تشير إلى لغة الناس، ومعتقداتهم الدينية، والقيم الاجتماعية والسياسية، والافتراضات فيما يتعلق بما هو صواب وما هو خطأ، وما هو مناسب وما هو غير مناسب، كما تشير إلى المؤسسات الموضوعية والأنماط السلوكية التي تعكس هذه العناصر الذاتية. وللاستشهاد بمثال واحد جرت مناقشته في الفصل الرابع من الكتاب، سأقول بأنه يوجد، بشكل عام، عدد أكبر من الأمريكيين في القوى العاملة ويعملون لساعات أطول، ولديهم إجازات أقصر، ويحصلون على قسط أقل من مستحقات التعطل، والإعاقة، والتقاعد، ثم يتقاعدون متأخرين، وكل هذا أقل مما يحصل عليه الناس في مجتمعات مماثلة. وبشكل عام، فإن الأمريكيين أيضًا يفخرون بشكل أكبر بعملهم، ويميلون إلى النظر إلى أوقات الفراغ بشيء من التناقض والشعور بالذنب في بعض الأحيان، وهم يزدرون أولئك الذين لا يعملون، ويعتبرون أخلاقيات العمل عنصرًا أساسيًا لما يعنيه أن تكون أميركيًا. ويبدو، من ثم، أنه من المعقول أن نستنتج أن هذا التركيز الموضوعي والذاتي على العمل هو إحدى السمات المميزة للثقافة الأمريكية، مقارنة بتلك الموجودة في المجتمعات الأخرى. وهذا هو المعنى الذي تستخدم فيه الثقافة في هذا الكتاب.

إن ثنائية المدنية-الإثنية البسيطة تخلق بين الثقافة والعناصر الانتسابية، وهي أمور مختلفة تمامًا. وجادل هوراس كولين، أثناء تطوير نظريته عن الإثنية في الولايات المتحدة، بأنه مهما تغير المهاجر، فإنه «لا يستطيع تغيير جده». ومن ثم، فإن الهوية الإثنية هوية دائمة نسبيًا (200). إن الزواج المختلط يقوض هذه الحجة، إلا أن الأهم من ذلك هو التمييز بين السلالة والثقافة. لا يستطيع المرء تغيير أجداده، وبهذا المعنى يكون لديه تراث إثني واحد. وبالمثل، لا يستطيع المرء تغيير لون جلده على الرغم من أن تصورات ما يعنيه

هذا اللون قد تتغير. ومع ذلك، يمكن للمرء أن يغير ثقافته، فالناس يتحولون من دين إلى آخر، ويتعلمون لغات جديدة، ويتبنون قيمًا ومعتقدات جديدة، ويتعرفون على رموز جديدة، ويتكيفون مع أساليب حياة جديدة. وغالبًا ما تختلف ثقافة الجيل الأصغر في العديد من هذه الأبعاد عن تلك الموجودة في الجيل السابق. وفي بعض الأحيان يمكن أن تتغير ثقافات المجتمعات بأكملها بصورة درامية. وقبل الحرب العالمية الثانية وبعدها، عرّف الألمان واليابانيون هوياتهم القومية بشكل كبير من منظور انتسابي إثني. إلا أن هزيمتهم في تلك الحرب، على أية حال، غيرت عنصرًا مركزيًا واحدًا في ثقافتهم، وتحول أكثر بلدين عسكريين في العالم في الثلاثينيات إلى أكثر بلدان العالم مسالمة. إن الهوية الثقافية قابلة للاستبدال، فيما الهوية السلالية الإثنية ليست كذلك. ومن ثم، ينبغي الحفاظ على تمييز واضح بين الهويتين.

تختلف الأهمية النسبية لعناصر الهوية القومية باختلاف التجارب التاريخية للبشر. وغالبًا ما يميل أحد المصادر إلى أن يكون بارزًا. وتشمل الهوية الألمانية عناصر لغوية وعناصر ثقافية أخرى، إلا أنه جرى تحديدها بواسطة قانون العام ١٩١٣ بشكل انتسابي أي من منظور النسب، فالألمان هم أناس لديهم آباء ألمان. ونتيجة لذلك، يُعتبر المنحدرون المعاصرون من المهاجرين الألمان في القرن الثامن عشر إلى روسيا من الألمان. وإذا هاجروا إلى ألمانيا، فسيحصلون تلقائيًا على الجنسية الألمانية بشكل صريح على الرغم من أن اللغة الألمانية التي يتحدثون بها، إذا كانوا يتحدثونها، قد تكون غير مفهومة لمواطنيهم، وقد تبدو عاداتهم غريبة عن الألمان المحليين. وعلى الضد من ذلك، وقبل العام ١٩٩٩، واجه أحفاد الجيل الثالث من المهاجرين الأتراك إلى ألمانيا الذين نشأوا وعملوا في ألمانيا، وتحدثوا الألمانية العامية بطلاقة، واجهوا عقبات جدية تحول دون أن يصبحوا مواطنين ألمانيًا.

وفي الاتحاد السوفيتي السابق، ويوغوسلافيا، جرى تعريف الهوية القومية سياسيًا من خلال الأيديولوجيات والأنظمة الشيوعية. وشملت هذه البلدان شعوبًا من قوميات مختلفة، وهي التي جرى تعريفها ثقافيًا وحصلت على اعتراف رسمي بها. وعلى مدى قرن ونصف بعد العام ١٧٨٩، على الطرف الآخر، انقسم الفرنسيون سياسيًا إلى نوعين من «فرنسا»: فرنسا الحركة، وفرنسا النظام القديم، وهما اللتان اختلفتا في الأساس حول ما إذا كان ينبغي لفرنسا قبول نتائج الثورة الفرنسية أو رفضها. وبدلاً من هذا، جرى تعريف الهوية الفرنسية ثقافيًا، ولهذا جرى قبول المهاجرين الذين تبثوا العادات وأساليب الحياة الفرنسية، والأهم من هذا، أنهم تحدثوا الفرنسية بصورة كاملة، جرى قبولهم كفرنسيين. وعلى الضد من القانون الألماني، ينص القانون الفرنسي على أن أي شخص يولد في فرنسا لأبوين أجنبيين يكون تلقائيًا مواطنًا فرنسيًا. ومع هذا، وبحلول العام ١٩٩٣، أصبح الفرنسيون قلقين بشأن ما إذا كان يجري استيعاب أطفال المهاجرين المسلمين من شمال أفريقيا في الثقافة الفرنسية، وغيروا القانون بحيث صار يطلب من أطفال المهاجرين المولودين في فرنسا التقدم للحصول على الجنسية قبل بلوغهم سن الثامنة عشرة. وجرى تخفيف هذا القيد في العام ١٩٩٨ بحيث سمح للأطفال المولودين في فرنسا لأبوين

أجنيبين بأن يصبحوا تلقائيًا مواطنين فرنسيين في سن الثامنة عشرة إذا كانوا قد عاشوا في فرنسا لمدة خمس سنوات خلال السنوات السبع الماضية.

قد يتغيّر البروز النسبي للمكونات المختلفة للهوية القومية، ففي أواخر القرن العشرين، رفض كل من الألمان والفرنسيين عمومًا المكونات التسلطية التي كانت جزءًا من تاريخهم، وجعلوا الديمقراطية جزءًا من مفهومهم الذاتي. انتصرت الثورة في فرنسا، وجرى تطهير ألمانيا من النازية. ومع نهاية الحرب الباردة، انقسم الروس حول هويتهم حيث استمرت أقلية فقط في اعتناق الأيديولوجيا الشيوعية، بينما تطلّع بعضهم إلى هوية أوروبية، واعتنق آخرون تعريفًا ثقافيًا باشتراك عناصر الأرثوذكسية والسلافية، ولا يزال آخرون يعطون الأسبقية لمفهوم مناطقي لروسيا كمجتمع أوراسي (أوروبي/آسيوي) في المقام الأول. لقد شددت ألمانيا وفرنسا والاتحاد السوفيتي/روسيا، تاريخيًا، على مكونات مختلفة في هويتهم القومية، ثم تحوّل البروز النسبي لبعض المكونات بمرور الزمن. وهذا صحيح بالنسبة للبلدان الأخرى، بما في ذلك أمريكا.

(186) كارميلا لبيكيند، هوية الأقليات وعمليات تحديد الهوية: دراسة نفسية اجتماعية: صيانة وإعادة بناء الهوية الإثنية اللغوية في الولاء المتعدد للمجموعة (هلسنكي: الجمعية العلمية الفنلندية، ١٩٨٤)، ص ٤٢، إريك هـ. إريكسون، الهوية: الشباب والأزمات (نيويورك: نورتون، ١٩٦٨)، ص ٩، واقتبس من قبل ليون ويسلتيير، «ضد الهوية»، نيو ريبابليك، ٢٨ نوفمبر ١٩٩٤، ص ٢٤. ضد الهوية (نيويورك: دبليو درينتيل، ١٩٩٦)، وكاديش، نيويورك: كنوبف، ١٩٩٨).

(187) رونالد ل. جبرسون، وألكسندر وندت، وبيتر ج. كاتزنشتاين، «المعايير والهوية والثقافة في الأمن القومي»، في بيتر ج. كاتزنشتاين، محرر، ثقافة الأمن القومي: المعايير والهوية في السياسة العالمية (نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا، ١٩٩٦)، ص ٥٩.

(188) لايبكيند، هوية الأقلية وعمليات تحديد الهوية، ص ٥١. نقلًا عن هنري تاجفيل، «السلوك بين الافراد والسلوك بين المجموعات» في تاجفيل، محرر، «التباين بين المجموعات الاجتماعية: دراسات في علم النفس الاجتماعي للعلاقات بين المجموعات» الدراسات الأوروبية في علم النفس الاجتماعي، ١٤، (لندن: المطبعة الأكاديمية، ١٩٧٨)، ص ٢٧-٦٠.

(189) لجنة العلاقات الدولية، مجموعة من أجل تقدّم الطب النفسي، نحن وهم: علم نفس القومية الإثنية (نيويورك: برونر/مازل، ١٩٨٧)، ص ١١٥.

(190) المرجع السابق، جوناثان ميرسر، «الفوضى والهوية»، المنظمة الدولية، ٤٩ (ربيع ١٩٩٥)، ص ٢٥٠.

(191) جوزيف غوبلز، مقتبس من: جوناثان ميرسر، مقارنة الكراهية، الأسس المعرفية للتمييز، CISAC (جامعة ستانفورد، يناير ١٩٩٤) - أندريه مالرو. قدر الإنسان (نيويورك: راندوم هاوس، ١٩٦٩)، ص ٣ استشهد بها روبرت د. كابلان، «الفوضى القادمة»، أتلانتيك مانثلي، ٢٧٣ (فبراير ١٩٩٤ ص ٧٢، ألبرت أنشتاين وسيغموند فرويد، «لماذا الحرب؟» في: الطبعة المعتمدة لأعمال سيغموند فرويد الكاملة، (لندن: مطبعة هوكارت، ١٩٦٤)، ص ١٩٩-٢١٥.

(192) فاميك د. فولكان، الحاجة لأن يكون لديك أعداء وحلفاء: مقارنة تنموية، «علم النفس السياسي، ٦ يونيو ١٩٨٥)، الصفحات ٢١٩، ٢٤٣، ٢٤٧ ن فولكان، الحاجة لأن يكون لديك أعداء وحلفاء: من الممارسة الإكلينيكية إلى العلاقات الدولية، (نورث-فل، ن. ج. أرونسون، ١٩٩٤)، ص ٣٥، فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير (نيويورك: المطبعة الحرة، ١٩٩٢)، ص ١٦٢-١٧٧.

(193) ميرسر، الفوضى والهوية، ص ٢٤٢، فولكان، الحاجة لأن يكون لديك أعداء وحلفاء، ص ٢٣١، دنيس رونغ، مشكلة النظام: ما الذي يوحد المجتمع ويقسمه، (نيويورك: المطبعة الحرة، ١٩٩٤)، ص ٢٠٣-٢٠٤. الاقتصادي، ٧ يوليو ١٩٩٠، ص ٢٩. إن الشكل الذي يتخذ هذا التمييز يمكن تشكيله من خلال الثقافة. مقارنة الكراهية، ص ٤-٦، و ص ٨، ١١، مقتبس من: مارغريت وذيبرل، الدراسات العابرة للثقافة للمجموعات الصغيرة: الآثار المترتبة على نظرية الهوية الاجتماعية في العلاقات بين المجموعات، (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٨٢)، ص ٢٢٠-٢٢١، روبرت أكسلرود، تطوّر التعاون، (نيويورك: بيسك بوكس، ١٩٨٤)، ص ١١٠-١١٢، أ. هوج ودو مينيك أبرامز، التعريفات الاجتماعية: علم النفس الاجتماعي للعلاقات بين المجموعات وعمليات المجموعة (نيويورك: روتليدج، ١٩٨٨)، ص ٤٩.

(194) فولكان، «الحاجة لأن يكون لديك أعداء وحلفاء»، ص ٢٤٣-٢٤٤.

(195) لجنة العلاقات الدولية، نحن وهم، ص ١١٩. انظر أيضًا فولكان، الحاجة لأن يكون لديك أعداء وحلفاء، ص ٨٨، ٩٤-٩٥، ١٠٣.

(196) مايكل هوارد، «الحرب والدولة-الأمة»، دايدالوس، ١٠٨ (خريف ١٩٧٩) ص ١٠٢.

(197) ر. ر. بالمر، فردريك العظيم، غوبير، بولو، من السلالة إلى الحرب القومية، في: بيتر باريت، محرر، صنّاع الإستراتيجية الحديثة من ميكافيلي إلى العصر النووي، (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٨٦)، ص ١٨.

(198) ليندا كولي، البريطانيون: تزوير الأمة ١٧٠٧-١٨٣٧، (نيوهافن: مطبعة جامعة ييل، ١٩٩٢)، ص ٥.

(199) للحصول على بيانات عن هذه الفروق، انظر: وليام ب. كوهن، القومية في أوروبا، في: جون بودنار، روابط العاطفة، الأمريكيون يعرفون وطنيتهم (برينستون: مطبعة جامعة برينستون، ١٩٩٦)، ص ٣٢٣-٣٣٨. توماس م. فرانك، القبيلة، الأمة، العالم: التحديد الذاتي في النظام الدولي المتطور، الأخلاق والشؤون الدولية، ١١ (١٩٩٧)، ص ١٥١-١٦٩. أنتوني د. سميث، الهوية القومية، (لندن: ينجوين، ١٩٩١)، ص ١١-١٤، ٧٩ وما بعدها. هانز كوهن، القومية، معناها وتاريخها، (برينستون: فان نوستران، ١٩٦٥). ألان باتن، حجاج مستقل من أجل القومية الليبرالية، الأمم والقومية، ٥ (يناير ١٩٩٩)، ص ١ وما بعدها. موريزيو فيرولي، من أجل حب البلد، مقالة عن الوطنية والقومية، (أكسفورد: مطبعة كلارندون، ١٩٩٥)، المقدمة. توم نايرن، كاسر أمواج ٢٠٠٠: من القومية الإثنية إلى القومية المدنية، نيولفت ريفيو، ٢١٤، (نوفمبر/ديسمبر ١٩٩٥)، ص ٩١-١٠٣. برنارد ياك، خرافة الأمة المدنية، كريتيكل ريفيو، ١٠ (ربيع ١٩٩٦)، ص ١٩٣ وما بعدها. فولكان، الحاجة لأن يكون لديك أعداء وحلفاء، ص ٨٥، حيث يلخص رؤية أرويل في القومية بوصفها «وطنية متدهورة».

قدمت دراسة تجريبية أجريت في العام ٢٠٠٣ دليلاً مقنعاً على أن الكبرياء القومية تأتي في شكلين: «الوطنية» التي يجري تعريفها في المصطلحات المدنية على أنها «مرجعية للذات»، وحب غير تنافسي للبلد، و«المعتقدات في النظام الاجتماعي وقيم البلد»، و«القومية» التي تُعرّف بأنها: قابلة للمقارنة بطبيعتها - وتقريباً بشكل حصري تنازلياً، =

= روي ج. دي فيجوريدو، وذاشري إكينز، «هل الوطنيون متعصبون؟ تحقيق في ردائل الكبرياء داخل المجموعة» المجلة الأمريكية للعلوم السياسية، ٤٧ (يناير ٢٠٠٣)، الصفحات ١٧١-١٨٨. لا تقدّم هذه الدراسة دليلاً على شعور أولئك الوطنيين عندما يقارنون، كما يجب، بلدهم بالبلدان الأخرى. كما أنها لا تستوعب حقيقة أن التفاعلات والمقارنات بين البلدان في عالم أخذ في العولمة تزداد توترًا ولا مفرّ منها. وتقوم الاستطلاعات السنوية الآن بتقييم البلدان بانتظام على أساس مدى تمتعها بالحرية، وحرية الصحافة، والفساد، والإنتاجية، والتعولم، وتوفير التعليم الفعال، وعلى أبعاد أخرى. ما مقدار الفخر القومي الذي يتمتع به «الوطني» إذا كانت مرتبة بلاده سيئة في معظم هؤلاء؟

(200) هوراس إ. كولين، الثقافة والديمقراطية في الولايات المتحدة، نيويورك: بوني أند ليفرايت، ١٩٢٤، ص ٩٤.

تعريف بأصحاب النصوص المختارة

يوهان فيخته (١٧٦٢-١٨١٤)

فيلسوف ألمانيّ اشتهر بفلسفته المثاليّة في الفترة الانتقالية من حقبة إيمانويل كانط إلى حقبة جورج هيغل، كما اشتهر بنزعته القوميّة التي تجلّت بوضوح في خطابه إلى الأُمَّة الألمانيّة، والتي ألقاها في أكاديمية العلوم في برلين تحت وقع الهزيمة الألمانيّة أمام فرنسا.

إرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢)

مفكّر ومستشرق فرنسيّ اهتم بتاريخ الدين والكتاب المقدّس وحضارات الشرق ولغاته، وكتب أعمالاً تاريخية مؤثّرة ومثيرة للجدل عن أصول المسيحيّة المبكّرة، واشتهر بتصوّره الرائد عن الأُمَّة بوصفها مبدأ معنويّاً وتعبيراً عن الإرادة المشتركة بمعزل عن وجود أسس موضوعية مشتركة من دين ولغة وإثنية ومصالح.

جوزيف ستالين (١٨٧٨-١٩٥٣)

قائد سياسيّ جورجي الأصل، وزعيم الاتحاد السوفيتي منذ العام ١٩٢٤ حتى وفاته في العام ١٩٥٣، بدأ ماركسيّاً لينينيّاً ثورياً، وانتهى بتكوين نسخته الخاصة من الماركسية اللينينية والتي صارت تعرف باسمه «الستالينية». ويعتبر واحداً من أهم شخصيات النصف الأول من القرن العشرين، ليس بوصفه واحداً من بناء الديكتاتوريات الشمولية الحديثة فحسب، بل بوصفه شخصية كاريزمية كانت موضع تبحر يصل حدّ التقديس داخل الحركة الماركسية اللينينية حول العالم.

رابندرانات طاغور (١٨٦١-١٩٤١) كاتب وشاعر ومسرحي وفيلسوف ومصلح اجتماعي هندي كبير، وحاصل على جائزة نوبل في الأدب لعام ١٩١٣. اشتهر بنزعته الروحانية والغنائية والإنسانيّة التي جعلته ينتقد الاستعمار البريطانيّ ويطالب باستقلال الهند، كما ينتقد القوميّة التي اعتبرها نتاج الاستعمار وصنيعته الأكثر شراً.

إيلي كيدوري (١٩٢٦-١٩٩٢)

مؤرّخ بريطانيّ للشرق الأوسط من أصل يهوديّ عراقيّ. كان أستاذ العلوم السياسيّة في كلية لندن للاقتصاد من العام ١٩٦٥ إلى العام ١٩٩٠، كما كان شديد النقد لما كان يراه استبداداً متجدّراً في الشرق الأوسط، واشتهر برفضه لما أسماه «نسخة تشاتام هاوس» -وهو عنوان أحد كتبه الشهيرة- للتاريخ، والتي كانت تفهم تاريخ الشرق الأوسط الحديث

على أنه سيرة من الاعتداء المستمرّ على يد الغرب الاستعماري. إلا أن أشهر ما عُرف به كيدوري هو تقديم مفهوم جديد للقومية بوصفها عقيدة أوروبية اخترعت خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

كليفورد غيرتز (١٩٢٦-٢٠٠٦)

أنثروبولوجي ثقافي أمريكي شهير، وأحد أعظم الأنثروبولوجيين الثقافيين في العالم خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وصاحب تأثير كبير ومؤسس في المدرسة الأنثروبولوجية المعروفة باسم التفسيرية أو الرمزية التي تفهم الثقافة على أنها شبكة من العلامات والرموز ذات المعنى. اهتم غيرتز بدراسة طرفي العالم الإسلامي: إندونيسيا والمغرب، مركزًا في تطورات الظاهرة الدينية ذات المضامين الرمزية في هذين البلدين.

هيو سيتون-واتسون (١٩١٦-١٩٨٤) مؤرخ بريطاني اهتم بتاريخ الإمبراطورية الروسية وأوروبا الشرقية، ويبقى مفهوم الأمة والقومية الذي قدّمه في كتابه «الأمم والدول» واحدًا من الأصول المهمة التي بنى عليها بندكت أندرسون تعريفه الشهير للأمة بوصفها جماعة متخيّلة تقوم على وجود فكرة بشراكة ما بين مجموعة من البشر.

إرنست غلنر (١٩٢٥-١٩٩٥)

أنثروبولوجي بريطاني من أصل تشيكي، ويعتبر من أبرز المنظرين الحدائيين في مجال القومية. ويعتبر غلنر القومية اختراعًا حديثًا جاء كنتيجة لنمو أدوات التوحيد والتجانس الثقافي في العصر الصناعي من خلال التعليم والإعلام والمواصلات وتقسيم العمل الحديث. وتقوم القومية، بحسب غلنر، على مبدأ سياسي ينصّ على ضرورة تطابق الدولة والأمة.

بندكت أندرسون (١٩٣٦-٢٠١٥)

أستاذ علوم سياسية ومؤرخ أنجلو أيرلندي. اشتهر بكتابه «جماعات متخيّلة» الذي صدر في العام ١٩٨٣، والذي كان عبارة عن بحث في أصول القومية، إلا أنه قدّم فيه أشهر تعريف ذائع الصيت للأمة بوصفها جماعة سياسية متخيّلة.

هومي بابا (١٩٤٩-)

منظر وناقد بريطاني من أصل هندي. وهو أستاذ الإنسانيات بجامعة هارفارد، وأحد أهم الشخصيات في دراسات ما بعد الكولونيالية (ما بعد الاستعمار) جنبًا إلى جنب مع إدوارد سعيد وغياتري سيفاك وآخرين، وقد طوّر عددًا من المصطلحات والمفاهيم الجديدة والأساسية في هذا المجال.

إريك هوبسباوم (١٩١٧-٢٠١٢)

مؤرّخ بريطاني شهير، وأحد أعظم مؤرّخي القرن العشرين في العالم. اشتهر برباعيته التاريخية الشهيرة حول ما أسماه «القرن التاسع عشر الطويل» و«القرن العشرين القصير»، وهي كتب: «عصر الثورة: أوروبا ١٧٨٩-١٨٤٨»، و«عصر رأس المال: ١٨٤٨-١٨٧٥»، و«عصر الإمبراطورية: ١٨٧٥-١٩١٤»، و«عصر التطرّفات: القرن العشرون القصير ١٩١٤-١٩٩١»، وهو محرّر وكاتب مقدّمة الكتاب الشهير «اختراع التقاليد».

صمويل هنتنغتون (١٩٢٧-٢٠٠٨)

مفكّر أمريكي شهير وأستاذ علوم سياسيّة أمضى أكثر من نصف قرن في جامعة هارفارد، حيث كان مديرًا لمركز هارفارد للشؤون الدولية، عمل كمنسق التخطيط الأمني لمجلس الأمن القوميّ في البيت الأبيض إبان رئاسة جيمي كارتر. واشتهر بنظريته عن «صراع الحضارات» وظهور نظام عالمي جديد بعد الحرب الباردة. وجادل بأن الحروب المستقبلية لن تخاض بين الدول وعلى أسس سياسيّة، بل بين الحضارات وعلى أسس هوياتية.

1. الغلاف
2. ما الأمة؟
3. مدخل الأمة: من التآليه إلى الاختراع
4. ١- ما الشعب بالمعنى السامي للكلمة؟ وما معنى حبّ الوطن؟
5. ٢- ما الأمة؟
6. ٣- ما الأمة؟
7. ٤- الأمة اختراع أوروبا الأكثر جموحًا وخطرًا!
8. ٥- القومية بوصفها عقيدة مخترعة
9. ٦- صير القومية في الدول الجديدة
10. ٧- الأمم والقومية
11. ٨- ما الأمة؟
12. ٩- الأمة بوصفها جماعة متخيلة
13. ١٠- سرد الأمة
14. ١١- الأمة بوصفها بدعةً حديثة
15. ١٢- الهوية القومية والآخر
16. تعريف بأصحاب النصوص المختارة