

# قوميّات "بلا أمم وأمم بلا قوميّات نظرة في أنثروبولوجيا غلنر وفلسفته

## الفضل شلق

تشير نظرية(\*) غلنر حول القوميّات والأمم الكثير من الإشكاليات. وما من نظرية تحاول تفسير ظواهر إنسانية واجتماعية معقدة إلا وتخضع لكثير من النقد والتساؤل والرفض والتبدل. فالتبسيط والشمولية اللذان تشدهما كل نظرية في العلوم الإنسانية لا يتحققان كما في العلوم البحتة والتطبيقية حيث يمكن عزل الظواهر وتكرارها وفحصها «مخبرياً». فالمجتمعات التي تشكل موضوع العلوم الإنسانية لها سيرورة تاريخية، وللتجربة الإنسانية سيرورة تطويرية تخلو من رتابة الفصول وتردادها، ويستحيل فيها النظر إلى أي من الظواهر إلا في علاقتها بغيرها، ويتشكّل فيها «الموضوعي» لا في مواجهة الذاتي بل كحصيلّة لذوات عدد كبير من الناس، والأحداث.

تستنتج نظرية غلنر تصوراً للعلاقة بين الأمة والدولة والقومية. وهذا الأمر ذو حساسية خاصة بالنسبة للعرب الذين ما استطاعت القومية لديهم أن تكون الوسيط بين الأمة والدولة، فانكفأت بعد أن عجزت عن تحقيق الدولة المتطابقة مع الأمة، وصارت أمتهم دون قومية وقوميتهم دون دولة. وبقي العرب كما أنتجهم عهد الاستعمار (أو كما رضيت بذلك حركات التحرر الوطني) دولاً بلا قومية (أو قوميّات) وقومية بلا دولة. وربما كان هذا التمزق سبباً في العجز عن مواجهة ما يسمى بتحديات العصر (حادثة أجهضت،

(\*) عن كتاب أرنست غلنر: الأمم والقوميّات. ترجمة د. مجيد الراضي. نشر دار المدى بدمشق، الطبعة الأولى، 1999.

وتطلعات خابت، ومعارك خسرت، وسيرورة تقطعت، وواقع ينكره صانعوها). وسنعود إلى ذلك بالتفصيل بعد عرض نظرية غلنر والنقاشات التي دارت حولها.

### E. Gellner نظرية غلنر

يعتبر غلنر أنّ القومية مبدأ سياسي يقوم على الاعتقاد بالانسجام بين الوحدة السياسية والأمة (ص 15)، فهي نظرية للشرعية السياسية تفترض عدم تقاطع الحدود السياسية مع الحدود الإثنية (ص 16). أما الدولة فهي وكالة تمتلك احتكار العنف المشروع، حسب فيبر (ص 18) إلا أنها تشكل تطويراً على درجة عالية من التميز والأهمية لتقسيم العمل الاجتماعي (ص 19).

اكتسبت بعض المجتمعات فقط امتياز الدولة. وبالمقابل لا تنشأ قضية القومية في مجتمع عديم الدولة (ص 20). فمن المسلم به جداً أن القومية تظهر فقط في مجتمع ذي دولة (ص 21). ولا يستتبع ذلك نشوء قضية القومية لكل دولة، إذ إنها تظهر في بعض الدول فقط (ص 22). وأن يكون المرء منتبهاً إلى أمة ليس صفةً متأصلةً في الإنسانية، لكن الأمر يبدو كذلك الآن (ص 23).

إن القومية هي ما يربط بين الأمة والدولة. والفكرة المعيارية للأمة، بمعناها الحديث تفترض الوجود القبلي (السابق) للدولة: وهي المسألة الأكثر إثارة للجدل. ومن الممكن الإقرار بانتماء شخصين إلى نفس الأمة إذا تشاطرا ثقافة واحدة، أو إذا اعترف كل منهما بانتماء الآخر إلى الأمة نفسها.

### الثقافة في مجتمع زراعي

إن ظهور الكتابة في الحقبة الزراعية من التاريخ البشري يوازي، في أهميته ظهور الدولة (ص 29). فكلاهما يتيح إمكانية التخزين الثقافي والمعرفي ومركزته. وخطوط التمايز الثقافي، في هذا المجتمع، هي دائماً أفقية (ص 32). وكل شيء فيه تقريباً يدفع ضد تعريف الوحدات السياسية بلغة

الحدود الثقافية (ص 34). وإذا كان المجتمع الزراعي يعزّز الانقسام الأفقي على الصعيد الثقافي، فإن المجتمع الصناعي يعزز التمايز بين الأمم أكثر مما بين الطبقات (ص 35). ولا تستطيع الفئات المثقفة في مجتمع زراعي أن تستوعبه بكامله، كما يستحيل إخضاعه لفئة مثقفة جرى تعميمها (ص 44). لكنّ القومية تنشأ عندما تكون هناك ثقافة رفيعة تخترق المجتمع بكامله وتعمم فيه وتعرّفه وتحظى بدعم الدولة (ص 45).

### المجتمع الصناعي

تستحيل إعادة إنتاج جميع ظروف أوروبا الغربية في طور الحدادة المبكر لإثبات نقطة نظرية (ص 49)، علماً بأن موضع الاهتمام هنا هو المجتمع الصناعي لا الرأسمالي (ص 50). وهو الذي أنتج السمة القومية التي تركز بدورها على عنصرين أساسيين: أولهما التماسك والاتساق، وثانيهما الكفاءة وكفاية الوسائل، وذلك حسب تفكير فيبر الذي ينظر للبيروقراطية على أنها تقدم حلاً متناظراً لمشاكل متشابهة (ص 51). إضافةً إلى ذلك فإن كل الحقائق توضع ضمن فضاء منطقي متواصل موحد، ولا توجد حقائق أو مجالات منعزلة، بل ترتبط الواحدة بالأخرى (ص 52). فالربط هو المثال الواقعي، أما الفصل والتفكيك فهو من أجل التحليل فقط (ص 53). وما يعيننا هنا هو الناس وتجمعاتهم أكثر من الأفكار (ص 54).

إن العوالم القديمة هرمية، وكل منها غاية في ذاته وذو معنى، أما العالم الجديد فهو وحدوي وخلاق ومعنوي (ص 55). ويعتمد المجتمع الجديد على المعرفة والنمو (ص 56). والقومية فيه متجذرة في نوع معيّن من تقسيم العمل، نوع مركّب متغير بإصرار وبصورة تراكمية (ص 57). وتسود هذا المجتمع مساواتية سببها الحراكية الاجتماعية لا العكس (ص 58). وفي حين يتميّز المجتمع الزراعي (قبل الصناعي) بالتراتبية والقدسية (التي تفترض أن لكل مكانه المحدد)؛ فإن المجتمع الحراكي لا مكان فيه للتقديس (ص 59). والمجتمع الحديث يشبه الجيش الحديث الذي يعتمد فيه على التدريب المشترك، كما يتميّز بانتشار القراءة والكتابة والألفة مع التقنية، وكل من أكمل

تدريبه الشامل الطويل يمكن إعادة تدريبه على أي شيء آخر جديد، ولذلك توجد قلة من الاختصاصيين الحقيقيين (ص 63). وتشدد جميع الدساتير على ضمان التعليم (ص 64).

ومن الضروري أن ندرس نمط إعادة الإنتاج لا نمط الإنتاج وحسب (ص 65). فالمنهاج الممركز على إعادة الإنتاج يؤدي إلى إعداد الفتیان، وهذا الأمر يذكرنا بنظام الدفشرمة العثماني (الإنكشارية)، وبالمدارس الداخلية البريطانية (ص 66). وبذلك يتم الانتقال والتميز، بين الاكتفاء الذاتي الاقتصادي (كما في المجتمع الزراعي) وبين الاكتفاء الذاتي التعليمي (بمعنى القابلية لإعادة الإنتاج) كما في المجتمع الصناعي. وفي المجتمع الزراعي تنتمي غالبية السكان لوحدة تنتج ذاتها، ويتم تعليم المهن فيها كجزء من طريقة العيش، أي في الحقل لا في المدارس (ص 67). وفي هذا المجتمع أيضاً يقتصر تعلم القراءة والكتابة على طبقة محدودة العدد من رجال الدين (ص 68). أما في المجتمع الحديث فكل إنسان هو رجل دين، إذ التعليم هنا هو القاعدة العامة، وهو ما يوحد المجتمع. ولا توجد فيه جماعة فرعية أصغر من الحجم القادر على إنشاء نظام تعليمي مستقل وقادر على إعادة إنتاج نفسه (ص 69).

ويتحول العمل في المجتمع الحديث من معالجة الأشياء إلى معالجة المعاني (ص 70)، ذلك أن كبس الأزرار والمفاتيح والروافع يحتاج إلى «فهم»، أي إلى وسائل الاتصال واللغة الإنسانية المشتركة (ص 71). ويرتكز هذا المجتمع على تكنولوجيا عظيمة القدرة وعلى توقع النمو المدعم الذي يتطلب تقسيم عمل متحركاً واتصلاً مدعماً ومتكرراً ودقيقاً بين غرباء، اتصالاً ينطوي على مشاركة في معنى واضح منقول في لغة قياسية مكتوبة (ص 72). وهذا الأمر لا يمكن توفيره إلا عن طريق شيء مماثل لنظام تعليمي قومي حديث، ويكون هذا النظام الممركز خارج الوحدات المحلية التي لا تستطيع إعادة إنتاج نفسها، وهو يكمل المواقفة المحلية. والأستاذ لا الجلاد هو قاعدة النظام الاجتماعي الجديد (ص 73).

إن عصر القومية قصير نسبياً، وهو جاء متأخراً جداً. ولذلك يمكن القول إن القومية ليس لها جذور عميقة في النفس الإنسانية (ص 74). والعناوين الرئيسية لهذه المرحلة هي تعميم القراءة والكتابة والتدريب والحركية والانتقال والاتصال واللغة المعيارية، بالإضافة إلى الكرامة واحترام الذات (ص 75). فالإنسان الحديث ليس موالياً لملك أو أرض أو إيمان، بل هو موالٍ لثقافة، ثقافة منقولة مدرسياً لا شعبياً. من قبل كان امتياز البطالة مصدر فخر ووقاحة. لكن ذكور النحل وأصحاب الدخول العقارية (الريعية) ما زالوا يواصلون نشاطهم (ص 76). أما المجتمع الحديث فكل شخص فيه مخصي بتماهيه مع مركزه المهني وتدريبه. فيصبح كل واحد من أعضائه مملوكاً (ص 77).

إن البنية التعليمية الحديثة واسعة جداً ومكلفة بالنسبة لأي مؤسسة، ولا تستطيع القيام بها إلا أكبر مؤسسات المجتمع أي الدولة. والثقافة لم تعد مجرد زينة للنظام الاجتماعي من أجل تأكيده وإضفاء الشرعية عليه، بل هي الآن دم الحياة (ص 78). فقد مضى الزمن الذي كان التعليم فيه صناعة بيتية. وصار إنتاج وإعادة إنتاج الرجال خارج الوحدات المحلية الحميمية هو القاعدة الآن (ص 79).

### الانتقال إلى عصر القومية

إن التزام الإنسانية بالمجتمع الصناعي لا رجعة فيه. والقومية تتلازم مع المجتمع الصناعي لأن هذا يتطلب دائماً انسجاماً ثقافياً (ص 83). وفي حين كان العصر الزراعي غير مؤاتٍ لنشوء القومية، فإن عصر الانتقال للصناعة هو عصر القومية، ففي هذا العصر تمت التسويات المضطربة في سبيل إجراء التعديلات إما على الحدود السياسية أو على الحدود الثقافية أو على كليهما، وذلك من أجل تلبية الضرورات القومية الجديدة (ص 84). وهي فترة مفعمة بالنزاعات الاستعمارية والأمبراطورية وبالهجرات. فهناك علاقة بين عصر الإصلاح وبين القومية لجهة انتشار معرفة القراءة والكتابة لدراسة النصوص المقدسة. وكان للبروتستانتية دور هام في ذلك (ص 85). وقد شهد الإسلام

مئة سنة من تقدم التيارات الإصلاحية وانتصارها. فكان ذلك بمثابة بروتستانتية إسلامية معادية للسمرسة أو الوساطة الروحية (ص 86).

يمكن تعريف الثقافة بأنها السعي لجعل الثقافة والدولة متطابقتين. وفي هذا تشكل اللغة معيار الثقافة (ص 87). لكن مفتاح فهم القومية هو ضعفها. ففي مقابل كل كلب قادر على النباح هناك العديد من الكلاب التي عجزت عن ذلك (ص 88). والآن يوجد في العالم نحو 8000 لغة، بينما يبلغ عدد الدول نحو 200، وعدد القوميات الفاعلة نحو 800. وبذلك تكون هناك قومية واحدة فاعلة مقابل كل 10 قوميات كامنة (ص 90).

تعتبر القومية عن الحاجة الموضوعية للانسجام، ولا يتحقق ذلك بمحض حاجة سلطوية ثقافية مقصودة (ص 94). إن معظم القوميات الكامنة تحجم حتى عن محاولة إيجاد تعبير سياسي (ص 97). فالقومية ليست إيقاظاً لقوة كامنة قديمة، بل هي شكل جديد من التنظيم الاجتماعي (ص 97). وهي تأخذ أحياناً الثقافات الموجودة وتحولها إلى أمم، أو تستنبطها أحياناً أخرى. فالأمم ليست محفورة في طبيعة الأشياء (ص 98). والدول القومية ليست المصير النهائي للجماعات الإثنية أو الثقافية. وما يوجد بدتياً هو الثقافات (ص 99). أما القومية فهي ضعيفة إلى حد مثير للدهشة، في سياقاتها الخاصة (ص 100). والثقافة الرفيعة المعممة حديثاً بين السكان تحتاج دائماً إلى الدعم والإسناد السياسي (ص 101). ولا يتاح لكل ثقافة برية أن تصبح ثقافة رفيعة (ص 102).

### ما هي الأمة؟

إن الأمم جماعات تريد لنفسها مواصلة البقاء كجماعات (ص 108). ومن الممكن تعريف كل أمة بلغة الثقافة المشتركة (ص 109)، أي بلغة عصر القومية (110). فالقوميات تولد الأمم لا العكس. لكن القوميات ليست اختراعاً إيديولوجياً (ص 111). وإذا كان المجتمع الديني (حسب دوركهايم) يعبد صورته المموهة، فإن المجتمع في العصر القومي يعبد نفسه بوقاحة وعلانية (ص 112). إن القومية تفرض وتعمم ثقافة رفيعة على المجتمع بعد أن يتشكل

من ثقافات واطئة. وهذا يعني أنها تملأ حيوات أغلبية السكان أو جميعهم عن طريق نشر اللغة وتعميمها بواسطة المدرسة (ص 114).

والقومية التي تنشأ في المناطق الريفية تولد في مواجهة مركز الأمبراطورية (ميغالومانيا) بفعل التغيرات والتمايز بين النخب الثقافية لكل منهما (ص 115 - 122).

### الأثروبيا الاجتماعية والمساواة في مجتمع صناعي

إن الانتقال من المجتمع الزراعي إلى الصناعي ذو سمة أنثروبوية، فهو انتقال من طراز علاقات محددة إلى نظام عشوائي (ص 127). فالبنى القديمة يجري تشتيتها ثم دمجها لتشكيل، إلى حد بعيد، وحدة كاملة لكنها مرنة وعشوائية في داخلها. ولا يبقى ضمنها كثير من الثقافات الفرعية. يلعب النظام التعليمي دوراً حاسماً في ذلك، إذ تتآكل الثقافات الفرعية وتبقى الأمة هي الوحيدة المهمة في حياة الأفراد. وتتخلى الثقافة عن دورها السابق في تأكيد التمايزات البنيوية (ص 128). إن المقاوم الأنثروبي (ص 129) يشكل مشكلة خطيرة بالنسبة لمجتمع صناعي، والعكس صحيح في مجتمع زراعي (ص 130). ولذلك تتولد انشطارات، وربما هوات حقيقية، في المجتمعات الصناعية، وتنشأ تبعاً لذلك اختلافات ثقافية ومشكلات اتصال (ص 131).

إن المخرج أمام الروريتاين (الريفيين) هو التمثل داخل لغة أو ثقافة الميغالومانيا أو الانفصال وتأسيس قومية روريتانية بلغة رسمية (ص 136). وتبدو اللغة والمذهب الإيماني الرسمي أقل عمقاً في تجذّر كل منهما (ص 139). فأن تكون مسلماً بوسنياً لا تحتاج إلى الإيمان. بل ربما كان عليك أن تنسى ذلك الإيمان. وهناك عدد كبير من الأديان في روريتانيا، وليس كل دين في مجتمع قبل صناعي قادراً على الظهور كولاء إثنى في العصر الصناعي (ص 141). إن الثقافة الرفيعة في مجتمع زراعي تحتاج إلى كنيسة (نقابة كتبة) وفي مجتمع صناعي تحتاج إلى دولة. وهي تتعايش مع الثقافة الواطئة (ص 142). فالتصنيع يؤدي إلى نشوء مجتمع ذي حراكية

اجتماعية وانسجام ثقافي، لكنه أيضاً يخلق عدم مساواة بالنسبة لمن لا يحتاج إليهم (ص 143). وفي مقابل الإسهام السامي المكتوب تكون الديانات الشعبية المحلية أقل قدرة على الإلهام وعرضة للاستيلاء (ص 144).

وفي المجتمع مرحلتان، إحداهما مبكرة والأخرى متأخرة. وفي المرحلة المبكرة هناك اختلاف مرعب في غائية الحياة. وإذا كانت الثقافة الرفيعة غير جاهزة ومتوفرة، أو جرى الاستيلاء عليها من قبل جماعات منافسة، فعندئذ يجري تحويل ثقافة واطئة إلى ثقافة رفيعة. وهذا هو عصر ولادة الأمم (ص 145). والإسلام مقسوم أصلاً إلى ثقافة رفيعة غير مرتبطة بالدولة (تتخطى السياسة والدولة)، وثقافات محلية (ص 146). وربما كان الإسلام لا يملك كنيسة، لكن الكنيسة التي يمتلكها واسعة. وقد استطاع الاستعمار الأجنبي أن يستغل الثقافات الواطئة، في حين يمكن أن تنشأ قومية حول الثقافة الرفيعة (ص 147).

إن القلة يقرأون في المجتمع الزراعي، والكل يقرأون في المجتمع الصناعي. والثقافة الرفيعة تصبح شعاراً للأمة بعد الاستقلال (ص 148). ويعتمد العصر الصناعي على النمو الاقتصادي وعلى النمو المعرفي الذي وافقت عليه الديكارتية (ص 149). ويتم انتزاع الإطلاقية عن جميع المعتقدات في العالم. والثمن الذي تدفعه الثقافات الرفيعة، كي تصبح الواحدة منها لغة لأمة إقليمية كاملة، عوضاً عن بقائها ملكية خاصة لفئة من رجال الدين فقط، هو (أي الثمن) أن تصبح علمانية (دنيوية). إن مذهباً للجميع وثقافة رفيعة للبعض يصبح ثقافة مطلقة للجميع ومذهباً للبعض، وعلى الكنيسة أن تستسلم (ص 151)، وعلى التراث العظيم أن يتخلى عن مذهبه كي يصبح ثقافة مصنّعة وشاملة للجميع. وفي أوروبا، أدى إصلاح الكنيسة إلى تعميمها، كما أدى التنوير إلى علمنة الفئة المثقفة. ولولا ذلك لكانت القومية لاتينية الأفق بقيادة رجال الدين (ص 151).

أما في الإسلام فهناك إصلاح دائم؛ لا صوت لصالح فردي توحيدي يدع المؤمن يربط نفسه بصورة مفردة ومباشرة بآله واحد، وجماعة كبيرة غفل



وخالية من الوساطة. وكل ذلك مثال للمستلزم القومي (ص 152). وقد كان الإسلام بمثابة يانوس ذي الوجهين في العصر الزراعي (ص 153). فالأناقة المذهبية والبساطة والإيجاز والنزعة التوحيدية الصارمة، دون أن تكون عائقاً للزخارف الفكرية الهجومية، هي ما ساعد الإسلام على البقاء حياً في العالم الحديث بدرجة فاقت الديانات الأكثر تنميماً (ص 154).

وتشكل القوميات جنوبي الصحراء الكبرى قطباً نقيضاً (ص 155). فالقوميات الأفريقية «متأخرة» ومشوبة بالمضاد الأنثروبي، إذ لا يوجد فيها مثقفون قادرون على الاتصال وعلى تشكيل سلطة حقيقية. ما يوحدهم هو الاستبعاد المشترك لمن يختلف عنهم في اللون، دون أن تكون لهم ثقافة مشتركة. وكانت الهيمنة الأوروبية وحدها قادرة على حفظ السلام (ص 156). وهذه الهيمنة كان معناها أن عدداً صغيراً من البيض يحكمون أعداداً ضخمة من السود. وقد عرفت بعد الاستقلال استقرار الحدود الجغرافية بالإضافة إلى تكريس اللغات الاستعمارية دون انسجام داخلي وحراك اجتماعي (ص 158). وقد كان التعريب في الجزائر مؤلماً إذ فرض لغة بديلة على لهجات عربية محلية وبرزيرية بواسطة تعليم معمم (ص 158). وفي بعض الأحيان يؤدي اختيار أي من اللغات المحلية المتنافسة إلى إعانة الجميع (ص 159). وبالإمكان تلخيص المشهد العام في جنوب أفريقيا كما يلي: بندقية + عجلة + كتاب مقدس، وفي القرن الأفريقي: بندقية + كتاب مقدس (ص 159). كما يمكن وصف الأمبراطورية الأمهرية (الحبشة) بأنها سجن - بيتي للأمم. أما الصوماليون فهم يشبهون الأكراد في امتزاج قبيلة قديمة مع قومية جديدة غفل وثقافة مشتركة ودموع (ص 161).

إن جاذبية الإثنية الجديدة المنقولة تعليمياً تنبع في أغلب الحالات (في الصومال، مثلاً) من جذب فرص الاستخدام الجديدة ومن دفع ناتج عن تآكل المجموعات القرابية القديمة المانحة للأمن (ص 161). وهناك تعارض بين قومية مستندة إلى الثقافة وأخرى مستندة إلى النزعة القبلية. فالقبيلة لن تزدهر أبداً، لأنها عندما تفعل ذلك سيحترمها الجميع على أنها قومية حقيقية، ولن يجرؤ أحد على تسميتها بقبيلة (ص 163).

## دراسة نماذج السلطة

إن العامل الأهم هو السلطة، فالمجتمعات الحديثة ممرضة دائماً وحتماً. فتقسيم العمل المركب والحراك المستمر والتكاملية والاعتماد المتبادل، كلها عوامل تمنع المواطنين من ازدواجية المشاركة في الإنتاج وفي العنف. أما في المجتمع قبل الصناعي فالراعي أو الفلاح مقاتل ومنتج في آن معاً (ص 167). وما يلائم المجتمع الزراعي غير ممكن في مجتمع صناعي مركب وحديث. ولبنان بلد استثنائي في كونه مجتمعاً مركباً اقتصادياً، بقي على قيد الحياة بشكل مدهش بعد تفكك السلطة المركزية. وعلى العموم، إن مهام المحافظة على النظام في مجتمع حديث ليست موزعة بالتساوي في ثنايا المجتمع كما هي الحال بين رجال القبائل؛ بل تتركز هذه المهام في أيدي بعض المجتمع (ص 168). يتخذ هذا التضاد بين القابضين على السلطة والآخرين أشكالاً متنوعة تشكل الأساس في تقرير الأنواع المختلفة من القومية (ص 169).

تدور القومية حول الدخول إلى ثقافة رفيعة ومتعلمة تنتشر على مدى الوحدة السياسية بكاملها، وتشمل مجموع السكان الذين يشاركون فيها ويتمهون معها (ص 178). وفي هذا يبدو الرأسمال، لكل الرأسماليين، مقولة مبالغاً في تقديرها (وهذا ما فعلته الماركسية) (ص 189). ففي ظروف موالية تقييم النخب دولتها وتحمي الثقافة الموحدة حديثاً أو التي تم استيلاها ثانية. ومن ناحية أخرى يقدم لنا النموذج الأفريقي صورة ثقافات شعبية عاجزة عن الصيرورة إلى ثقافة رفيعة (ص 182). أما قوميات الشتات فقد كانت أنجحها إسرائيل التي حلت مشكلة أوروبية كي تخلق مشكلة آسيوية (ص 187).

## مستقبل القومية

إن المجتمع الزراعي مالتوسي، إذ يؤدي التكاثر السكاني إلى استنزاف الموارد الطبيعية ثم إلى كارثة (ص 203). أما المجتمع الصناعي فهو مختلف تماماً، وغير مالتوسي، لأنه يقوم على النمو الاقتصادي والمعرفي (ص 204).

ولم يكن تحقيق أو إرضاء المبدأ القومي شرطاً دولياً لظهور الصناعة، بل كان مجرد نتيجة لانتشارها (ص 205). والدولة القومية ليست الحامي للثقافة وحسب. بل هي الدافع لنشوء اقتصاد جديد يكون هساً في البداية، وهي، أي القومية، تفقد اهتمامها بحماية الأديان (ص 206).

ينقسم تاريخ المجتمعات إلى ثلاث مراحل: مجتمع الصيد والالتقاط، ثم المجتمع الزراعي، ثم المجتمع الصناعي. وقد أخطأ كارل ماركس مرتين في نقد هذا التقسيم. ويتميز مجتمع الصيد والالتقاط بأن الجميع لديهم وقت فراغ، أما المجتمع الزراعي ففيه وقت فراغ للبعض، والمجتمع الصناعي لا فراغ فيه لأحد (ص 210). والفكرة القائلة بأن كل المجتمعات الصناعية تصبح في النهاية متشابهة هي فكرة صحيحة (ص 211). وفي العصر الصناعي لا تبقى إلا الثقافات الرفيعة على قيد الحياة وبصورة فعالة. أما الثقافات الشعبية فهي لا تبقى إلا بصورة مصطنعة. وعلى يد جمعيات الحفاظ على اللغة والفنون الشعبية (ص 213). ومع اكتمال التصنيع الفعال سوف تختزل الاختلافات الثقافية واللغوية الداخلية إلى مجرد اختلافات صوتية (ص 214).

إن المثقفين هم القوة الدافعة للقومية. لكنهم هم، في الأغلب الأشخاص القادرون على التنقل بين البلدان بسهولة (ص 215). ومن الممكن للتعددية الثقافية أن تعيد الظهور، وأن يكون ذلك ذا أثر محمود (ص 216). ومن الممكن توقع تضاؤل حدة النزاعات القومية، إذ إن حداثتها تعود إلى اتساع الفجوات التي خلفتها الصناعة المبكرة وانتشارها غير المتساوي (ص 218).

لم تتشكل الأمم في جماعات إثنية قومية في المجتمعات الزراعية المستقرة. فالطبقات، مهما كانت مظلومة، لم تستطع قلب النظام السياسي عندما لم تكن قادرة على تعريف نفسها إثنياً (ص 219). فالأمة تصبح واعية سياسياً ونشيطة عندما تتحول إلى طبقة، كفتة مرثية وموزعة بطريقة غير متساوية في نظام حراكي. عند ذلك تتحول من طبقة بحد ذاتها إلى طبقة من أجل ذاتها، ومن أمة بحد ذاتها إلى أمة من أجل ذاتها. فلا الأمم ولا الطبقات

تتحفز سياسياً، بل الأمم - الطبقات (ص 220).

إن التعددية الأممية لثقافات رفيعة ومختلفة جداً في بعض الأحيان، سوف تبقى معنا (بسرور) (ص 220). ومن الممكن التوقع أن المجتمع الصناعي المتأخر، إذا بقي مستمراً، ستدوم فيه القومية وإن بشكل مختلف ومخفف.

### القومية والإيديولوجيا

تعتبر الإيديولوجيا القومية عن نفسها بوعي زائف مقنع. وخرافاتا تقلب الواقع. وفي حين أنها تدعي الدفاع عن ثقافات شعبية إلا أنها في الحقيقة تدافع عن ثقافات رفيعة (ص 227). والمهم هو أننا لن نتعلم شيئاً عن القومية من دراستنا لأنبيائها الخاصين بها، ومن أعدائها نتعلم أكثر قليلاً. لكنه سيكون خطأً جسيماً إذا اعتبرنا القومية انحرافاً طارئاً يمكن تفاديه (ص 228). والتوحد لأمة وأمة في دولة واحدة ينجح فقط عندما تكون الأضرار الخارجية للتشتيت عظيمة جداً ومرئية (ص 242 - 244).

### الخلاصة

إن القومية نوع متميز جداً من الوطنية. يهيمن هذا النوع في ظروف اجتماعية معينة (ص 249). فكل دولة تركز على ثقافة، وعلى نظام تعليمي ممرکز، في إطار اقتصادي يتميز بالحراكية الاجتماعية والاتصال بما يساهم في نشر الثقافة الرفيعة (ص 252). إن التقسيم الجديد للعمل يستدعي أن يكون المشاركون فيه على استعداد للانتقال من مهنة إلى أخرى. وذلك يتطلب فهم الاستجابة إلى، والمساهمة في ثقافة مشرکه رفيعة (ص 253). وترتبط الثقافة الرفيعة ببيروقراطية إثنية وحكومية أكثر مما بإيمان وكنيسة. وتشكل الصين استثناء لهذه القاعدة (ص 254).

لقد نشأ هذا العالم الجديد، حسب ما يقول فيبر، لأن رجالاً معينين أخذوا مهمتهم الجديدة على محمل الجد؛ ولأنه عالم انتهت فيه المهمات التي

يتم الانتساب إليها قسرياً؛ ولأنه عالم تكون الاختصاصات فيه كثيرة، لكنها تبقى وقتية واختيارية. عندئذ تصبح الأمة/الثقافة هي الوحدة الاجتماعية الطبيعية، التي لا تبقى إلا ببقاء صدفها السياسية أي الدولة (ص 255).

\* \* \*

### حالة الأمة (\*): مناقشات حول رؤية غلنر

يعتبر رومان سبورلوك (أستاذ في جامعة هارفرد) أن غلنر أظهر اهتماماً ضئيلاً بقوميات الدول القديمة. فالأمم تخلق، لكن القومية تنشأ نتيجة الصراع الإثني، وبعد أن تتشكل فإنها تتولى استراتيجيات تنمية. ولا يوافق على اعتبار الدول والأمم وحدات جمعية، بل يتوجب النظر إلى عوامل النزاع والتعاون. ويشير إلى ربط غلنر بين القومية والاشتراكية (الماركسية)، فكلاهما يعمل في عالم متغير بتأثير التصنيع، لكن الأولى معنية بالمستبعدين والثانية معنية بالمستضعفين.

واعترض براند أوليري (أستاذ في مدرسة لندن للاقتصاد) على غلنر واصفاً نظريته بالوظيفية (Functionalist) التي تتسم بها المادية التاريخية. ويعتبر بخلاف غلنر أن القومية تركز على علاقة واعية بالتحديث والتصنيع، وأنها ذات نتائج مفيدة (ص 52). ويشير أوليري إلى بحوث أخرى عن الأصول الإثنية للقوميات وعن الأمم قبل القومية، فيعتبر أن الأمم ابتدعات وليست اختراعات (ص 55). وهذا لا يتنافى مع اعتبار القومية ظاهرة حديثة. كما يعتبر أن نظرية غلنر تنحصر بالعوامل الثقافية والمادية وتفتقر إلى البحث في العوامل السياسية (ص 63). فلا مجال فيها للهندسة السياسية. ولا يستغرب ذلك، لأن غلنر لا يعتبر أن الفكر القومي يستحق الاحترام (ص 67). كما لا يوافق غلنر على أن القوميون الانفصاليين هم وحدهم القوميون الحقيقيون (ص 69). وأن الخيار محصور بين التمثل وبين القتل الجماعي والتهجير على أساس مبدأ

(\*) عن كتاب: John A. Hall (ed.) The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism. Cambridge Press, 1998.

«ثقافة واحدة، دولة واحدة» (ص 71). ويرفض قول غلنر أن الإسلام مقاوم للعلمنة (ص 75). ويرى أن القومية هي الشكل الرئيسي الذي يتم التعبير الديمقراطي من خلاله (ص 79).

ويعتبر ميروسلاف هروش (أستاذ في جامعة شارل) أن الأمم المتحدة ليست مقولات أبدية. وأن عملية نشوء الأمم ليست حتمية. وهي عبرت مرحلتين: الأولى طويلة استغرقت القرون الوسطى، والثانية مكثفة بشكل حاد في القرن التاسع عشر (ص 94). ويرى أن الحركة القومية ذات أطوار ثلاثة: البحث الأكاديمي ثم الدعاية ثم الحركة الجماهيرية (ص 95). والقاعدة التي تنطلق منها هذه الأطوار الثلاثة هي الهوية الإثنية، رغم أنه لا يمكن اختصار الهوية القومية في الإثنية (ص 96). فما هو مشترك بين الحركات القومية هو أنها حركات لجماعات إثنية ذات نخب (بورجوازية وأرستقراطية) تسعى كي تكون لها دولها (ص 97). وفي ذلك تركيز على الجانب السياسي، الإرادوي (ص 99). وهو يرفض الرأي القائل بأن الأمم أساطير (mythes)، كما يرفض فهم غلنر العام للقومية الذي يفسر الأمة وكأنها أحد اشتقاقاتها (ص 104). كما أنه ليس متفائلاً مع غلنر في أن القومية تفقد أسنانها مع استكمال الحداثة.

ويتحدث توم نايرن (جامعة أدنبره) عن القومية الإثنية معتبراً أنها تنشأ في مجتمع فلاحى (ص 108) فهي حصيلة قدرة طبقة الفلاحين على كتابة تاريخهم، وهذه هي حال قوميات أوروبا الشرقية. ويشير إلى النزاع الدائم بين الريف والمدن الصغرى. ويقدم مثلاً على القومية الإثنية في كمبوديا، حيث حكم بول بوت بعد كارثة القصف الأميركي. وثورات الفلاحين تلي الكوارث في العادة (ص 115). ويميز بين الشوفينية القومية، شارحاً أسطورة نيكولا شوفين، المقاتل الفرنسي الذي عاد في خريف عمره إلى قريته يفلح الأرض، ويحدث أهل قريته عن بطولاته (ص 121). والقومية يمكن أن تكون رجعية أو تقدمية، وهي ليست خلقاً من عدم بل هي إعادة تشكيل للماضي، فالماضي هو دائماً فلاحى، وقد جاءت ردة الفعل (الريفية) عنيفة تجاه التصنيع الألماني الذي كان مفاجئاً وحدث بالصدمة (ص 122). ويتفق نظرية غلنر حول الحداثة معتبراً أنها لا تفسر شيئاً (ص 123). والعالم ليس حديثاً بقدر ما اعتبر ماركس

وميل وغلنر (ص 129).

ويضع دايفيد لايتين (أستاذ في جامعة شيكاغو) نظرية الخيار العقلاني في مواجهة منطلق غلنر الوظيفي الذي يدور حول حاجة المجتمع الصناعي للتجانس الاجتماعي واللغوي. فهو يعتبر أن أهم ما في نظرية غلنر هو الاعتبار الضمني بأن وجود الأمة ليس شرطاً لنشوء القومية، فهذه تنشأ من الانتشار غير المتكافئ للتصنيع (ص 135). والدولة تفرض لغة أو لهجة داخل حدودها، ذات علاقة بالثقافة الرفيعة، واللغة هي علامة الأمة الفارقة (ص 136) لكن الطابع الوظيفي لنظرية غلنر يؤدي بها إلى إهمال العامل الإنساني الإرادي (ص 137)، فهو عندما يقول إن الجنس البشري «ملتزم» بالمجتمع الصناعي لا يقدم لنا المعايير لقياس هذا الالتزام.

إن القومية والمجتمعات والكيانات السياسية بالنسبة لغلنر هي التي تفعل لا الشعوب وخياراتها الجماعية أو الفردية (ص 138). ومن الواجب أخذ الحوافز الفردية بعين الاعتبار (ص 139). ويقدم لنا نماذج عن هذه الحوافز، الخيارات العقلانية، لدى الروس المواطنين، والمقيمين خارج روسيا في جمهوريات الاتحاد السوفياتي سابقاً، وعن اعتبارات المصلحة التي تجعلهم يدفعون أبناءهم إلى تعلم الروسية أو لغات البلدان التي يقطنونها كي يستطيعوا التعامل اقتصادياً مع أبنائها (ص 140 - 155).

ويقول نيكوس بوزيليس (أستاذ في مدرسة لندن للاقتصاد) إن الدولة أكثر تأثيراً من التصنيع أو التجارة في نشوء الإيديولوجيا القومية (ص 158) وأن تطور بيروقراطيات الدولة، في القرن الثامن عشر، جاء نتيجة لدوافع عسكرية لا اقتصادية، بالدرجة الأولى (ص 159). ويعتبر أن الأجدد التحدث عن العلاقة بين القومية والحداثة، لا بينها وبين التصنيع وحسب (ص 160). فمقولة القومية/التصنيع هي تصنيف لنموذج مثالي انتقائي أكثر منها نظرية شمولية (ص 163). ولا يعتقد بإمكانية نظرية شمولية حول القومية تفسر جميع أنواعها وتتضمن كل ما هو مهم منها. ولا ضرورة للخلط بين الأسباب والنتائج بمعنى اعتبار حاجات تشكيلية اجتماعية معينة سبباً لخلقها ووجودها.

فهذا الأمر يقود إلى تفسير الظواهر بالحاجات التي تهدف إلى تلبيتها، أي إلى تفسير الأمور بغاياتها. وهو يدافع عن نظرية غلنر بعد أن ينزع عنها غائيتها (Teleology) وهو ضده عندما يفترضها رؤية أدائية للطبيعة البشرية.

ويرى مارك بيسنجر (أستاذ في جامعة ويسكنسن ماديسون) أنه في حين اعتبرت الماركسية الليبرالية القومية على تناقض مع الحدائة، فإن غلنر جعلها نتيجة لها، والقومية حادث طارئ وليست ضرورة كونية (ص 169). وفي حين تتشابه نظرية غلنر مع الماركسية، إذا طرحنا الثورة من هذه، فإن كليهما لا تستطيع تقديم رؤية منسجمة داخلياً حول آلية عمل القومية (ص 170). وبعكس غلنر لا يرى بيسنجر القومية كمبدأ أو كمطلب، كما لا يراها ظاهرة صناعية، فهي في نظره مجموعة سلوكيات سياسية نحو أهداف معينة لتعيين حدود الكيانات السياسية على الأصعدة الفيزيائية والإنسانية والثقافية (ص 174). وقد نشأت الدولة القومية مع صعود الدولة الحديثة وبرز مبدأ السيادة الشعبية في مواجهة أطماع الدولة؛ فمن الضروري التركيز على الدولة الحديثة لا على التصنيع (ص 175)؛ فالدولة أهم القوى القادرة على تشكيل مفاهيم الأمة (ص 180).

ويرى تشارلز تايلور (أستاذ في جامعة ماكجيل) أن المذابح القومية بعد سقوط الاتحاد السوفياتي ليست ارتداداً إلى القديم؛ فالقديم ظاهرة حديثة (ص 191). والمجتمعات الحديثة اقتصادياً تخدمها الدولة وتديرها، وتتميز بحركة سكانية، وتتطلب انتشار التعليم، وتخلو من وراثه الحرف، وترتكز على لغة معيارية في سبيل التواصل والانسجام، وممارسة الأعمال الاقتصادية (ص 192) والثقافة المنسجمة تحدث بفضل دور الدولة. وفي حين تقتصر الثقافة العليا على النخبة في المجتمع الزراعي، فإنها تتعمم في الدولة الحديثة؛ التي تعتبر أن التعليم أهم من أن يترك للقطاع الخاص. إن الثقافة واللغة المشتركة تنشرهما الدولة (ص 193). ويزول الانقسام بين ثقافة عليا وثقافات فولكلورية، فالثقافة العليا تصبح ثقافة الجميع بواسطة الدولة، ولكل مجتمع حديث لغة رسمية، ومن يبقى خارجها يفقد الميزة الاقتصادية، والشائبة اللغوية هي دائماً مصدر نزاعات أهلية (ص 194). إن المجتمع الزراعي يتحول



من التراتبية، حيث تتوسط فئات اجتماعية العلاقة بين الفرد والدولة، إلى الحدّاءة حيث تكون المواطنة علاقة مباشرة بين الفرد والدولة (ص 196). ومع زوال هذه الوساطة يظهر وعي الذات لدى الفرد (ص 196)، ويتعمّق الانتماء (ص 198). ويدخل كل شخص مباشرةً في الكل (ص 199). ففي موازاة مجانسة اللغة والثقافة، هناك مجانسة الهوية والالتزام؛ والانتماء للوطن له أولوية على الانتماء للعائلة والطبقة والجنس والدين. والديموقراطية بدورها تستدعي مستوى عالياً من الوطنية بمعنى الانتماء والالتزام (ص 201).

إن القومية هي المحرك الأهم للوطنية (ص 202)، والقومية ظاهرة حدّاءة (ص 204) والأفضل التحدث عن حدّاءات مغايرة بديلة أو متعددة. فهناك حدّاءة يابانية وأخرى هندية، وأخرى إسلامية (ص 205). والدعوة للمغايرة تستدعي الاعتراف بالاختلاف، إذ إن تبني النماذج الغربية يمكن أن يكون مصدر قوة، لكنه يجرح الكرامة (ص 206). وإذا كانت الكرامة في المجتمع التراتبي القديم تقتصر على البعض، فإنها في المجتمع الحديث للجميع (ص 207). والهويات يتم تحديدها بالرجوع للآخر المختلف (ص 208). وأول ردة فعل للقومية الحديثة هي رفض الانضمام والاندماج (ص 209). وقومية الأقليات تنبع من خوف من هذا النوع (ص 210). أما الأصولية الإسلامية فهي ظاهرة حدّاءة أيضاً. وفي حين يظن الأصوليون أنهم أكثر التصاقاً بالتقليد يكونون بالفعل أكثر حدّاءة (ص 213).

ويعتبر ألفريد ستيبان (أستاذ في جامعة أوكسفورد) أن أكثر المسائل إلحاحاً التي يواجهها منظرو الديمقراطية الحديثة هي التوفيق بين القومية والديموقراطية من ناحية، وتعزيز الديمقراطية المعززة حالياً، من ناحية أخرى (ص 319). فقد حدد غلنر مقولة «أمة واحدة دولة واحدة» معتبراً أنه لأول مرة في التاريخ تصبح الثقافة العليا هي صاحبة الفعل الأشمل والأكثر نفاذاً. والمشكلة تنشأ عندما توجد اثنان أو ثقافتان في دولة واحدة. فإما أن تتغير الدولة أو تتغير الثقافة. حسب غلنر لكنه لم يوضح النتائج المترتبة على خيار التمثل أو الانفصال (ص 220). فالقومية تستدعي التزاوج بين الدولة والثقافة، وقد بدأ هذا التطور على شاطئ أوروبا الأطلسية (ص 221). وإذا لم

تتزوج الدولة والثقافة، فهناك صعوبة تواجه الديمقراطية. ويرى بعض الكتاب أن الديمقراطية لا يستقيم أمرها دون التوحد القومي (ص 222). لكن البلدان ذات التجانس القومي قليلة العدد (ص 223). وقد اقترح غلنر الانفصال أو التمثل (تغيير الثقافات). وحتى في فرنسا، حدث التجانس بالترغيب والترهيب (ص 224). لكن التمثل صار أكثر صعوبة بسبب تكنولوجيا الاتصالات. وإمكانية التتابع بين الدولة والثقافة تتضاءل (ص 225). ويتزايد تناقض سياسات بناء الدولة القومية وبناء الديمقراطية (ص 226).

والحلول المقترحة، مثل التوافقية والتمثيل النسبي والفيدرالية، يجب أن تدرس كلاً على حدة (ص 227). وفي الفيدرالية الديمقراطية يجب أن يكون متاحاً للمواطن ازدواجية الهوية، شرط أن تكونا متكاملتين (ص 228). وربما كان مفيداً في مجتمع تعددي، إعطاء الجماعات حقوقاً على حساب حقوق الأفراد. فالأفراد هم المعنيون بالحقوق بالدرجة الأولى، لكن اعتبار ذلك أمراً مطلقاً يمكن أن يؤدي إلى تجارب مريرة كما أثبت التاريخ. والأفضل أحياناً أن تمارس بعض الحقوق من خلال الجماعات (ص 239).

ويلاحظ كريس هان (أستاذ في جامعة كانت) التناظر بين النظرية الوضعية لكتاب «الأمم والقوميات»، وإعجاب غلنر المتأخر بالأمبراطورية النمساوية - المجرية، ويعتبر أن الاشتراكية هي وحدها التي جلبت الاستقرار لهذه المنطقة، رغم أن الثمن كان مرتفعاً (ص 255).

ويشير دايل إيكلمان (أستاذ في جامعة دارتسموث) إلى أن غلنر اعتبر الإسلام «نظاماً مغلقاً» بعد سقوط الأنظمة الماركسية، فقد بقي الإسلام وحده مقاوماً للاتجاه نحو العلمنة والقومية... وصارت الأصولية جوهر المجتمع ككل (ص 258). وتتفق آراء غلنر مع نظريات غربية تقول بأن العالم الإسلامي يشكل «استثناء» لسواد الحركات القومية والمجتمع المدني في بقية المعمورة، في رأي هنتنغتون مثلاً. وقد كتب غلنر أن القول بأن العلمنة يمكن أن تنتصر في الإسلام لا يخضع للنقاش، فهو قول خاطئ، بكل بساطة (ص 359). وقد اعترض غلنر فيما بعد بأنه بالغ (ص 260). والحقيقة أن زعم غلنر بواحدية

إسلامية جوهرها الأصولية يتنافى وواقع التنوع السياسي والديني في التيارات التي تعج بها المجتمعات الإسلامية (ص 263). فالأصولية الإسلامية ظاهرة حديثة... والتركيز على التطرف يصرف النظر عن الإبداعات المفهومية وعن ظهور شبكات الاتصال والنشاط الفاعل (ص 263). إن التعليم الجماهيري زاد الارتباط بالثقافة الإسلامية (ص 264). وطغت كتب الثقافة الجماهيرية، ولا يمكن إغفال «الثقافة الشعبية» التي يلعب فيها الكتاب الإسلامي دوراً محورياً عندما صار سلعة جماهيرية (ص 265). والانقطاع الثقافي لم يحدث في العام 1952، بل في السبعينات وذلك بواسطة التربية الجماهيرية (ص 266). فالثقافة الجماهيرية تبعث السلطة الثقافية والسياسية وتجعل الدولة واحداً من الفاعلين.

والإسلام يمكن أن لا يكون أقل قابليةً للعلمنة من المسيحية، إلا أن المسلمين يتماثلون مع غيرهم في هذه القابلية. وقد بدأ انفصال الدين عن الدولة في الإسلام منذ أيامه الأولى (ص 268).

ويرد روجرز بروبايكر (أستاذ في جامعة كاليفورنيا - لوس أنجلوس) على بعض المفاهيم الخاطئة حول القومية. ففي وجه محاولة الهندسة الكبرى للحدود الإقليمية والأطر المؤسسية في سبيل حل النزاعات القومية، يعتبر أن النزاعات العميقة غير قابلة بطبيعتها للحل. وفي مقابل وهم «المرجل المغلي» الذي يعج بالنزاعات القومية، يعتبر أن هذه النزاعات أقل انتشاراً مما يظن. ويرفض وجهة نظر «عودة المضطهدين» بعد سقوط الاتحاد السوفياتي الذي يزعم أنه اضطهد وجمد الهويات والنزعات القومية. ويرى أن الاتحاد السوفياتي أعاد تشكيل الهويات القومية ونزاعاتها. وفي مقابل نظرية «تلاعب النخب» بالمشاعر القومية، يرى أن (ص 273) ذلك ليس بالأمر السهل وأنه من الخطأ النظر إلى القومية كأداة وحسب. وفي مواجهة «واقعية الجماعة» حيث الأمم وحدات حقيقية مستمرة ومتجوهرة، يرى أن الأمم ليست جماعات محددة ولا متجانسة داخلياً. وعلى عكس الوجهة «المانوية» التي تعتبر أن القوميات قسمان، أحدهما خير ومرن، وثانيهما سيء وإثني، يؤكد على خطأ التمييز بين قوميات أهلية مدنية وأخرى إثنية (ص 274).

وهو يعتبر أن مبدأ تقرير المصير يعطي الأمم سلطة سياسية ومعنوية ويفترض التطابق بين الأمة والدولة. والحل ليس بإعادة ترسيم الحدود ولا بحق تقرير المصير (ص 275). والحركات القومية هي أصلاً موجهة نحو الاستقلال. لكنها تتجاوز نفسها بعد ذلك وتذوي بعد أن تحقق غايتها. والقوميات ليست فقط سبباً بل نتيجة لتحطم الأمبراطوريات (ص 276). وتتعدد أشكالها من القومية المقومنة (Nationalising Nationalism) إلى القومية العابرة للحدود إلى قوميات الأقليات، إلى القومية الدفاعية الحمائية الشعبوية (ص 277).

ويفترض حق تقرير المصير وجوداً مسبقاً للذات القومية، وهذا هو موضوع الخلاف. فالأمر يتطلب اعتراف الغير والنزاعات القومية لا يمكن حلها (ص 279)، وربما كان ذلك غير ضروري (ص 280)، والعنف ليس ضرورياً. فالصحافيون الباحثون يركزون على أسباب العنف، وربما كان ضرورياً التركيز على أسباب اللاعنف، فهو، أي العنف، ليس حتمياً، والقول إن النزاعات القومية لا تحل، لا يعني أنها سوف تقود إلى العنف (ص 282). إن لحظات التعبئة الجماهيرية عابرة. والقومية تستقطب الجماهير حيناً، لكنها تفشل في ذلك معظم الأحيان (ص 283).

والتحريض القومي ليس دائماً استراتيجيةً مربحة (ص 290). والبحث عن نظرية للقومية أو عن «النظرية» للقوميات مثل البحث عن حل لكل النزاعات، وهو أمر ناجم عن سوء فهم (ص 301).

### نموذج أوروبي لا نظرية عالمية

أقرّ مؤتمر وستفاليا عقب الحروب الدينية الأوروبية حدود الدول، ولم يحدث بعدها تغيير كبير. وربما كان ذلك ضرورياً لتفادي عوامل عدم الاستقرار التي يمكن أن تحدث نتيجة تعديل الحدود. وعملت النخب الثقافية والسياسية في إطار هذه الحدود لتبرير وجود هذه الدول. فنشأت الهويات الأوروبية وتولدت عنها الأمم.

هذا هو النموذج المبسط الذي أريد تعميمه في أنحاء أوروبا (الشرقية) وفي بقية أنحاء العالم. وقد أمكن ظهور هذا النموذج بفضل تطورات تاريخية أدت إلى الثورة الصناعية في أوروبا الشمالية الغربية. وما كانت الثورة الصناعية ممكنة إلا في إطار الدولة وبإشرافها لتوحيد السوق ودعم الاقتصاد. وكان ضرورياً من أجل ذلك نشر التعليم والتدريب (التدريب المهني، وتدريب الجيوش). فتعممت الثقافة التي تبنتها الدولة ونخبها، وتوحدت اللغة. وصار الانتماء إلى الثقافة الموحدة ولغتها ذا أولوية على الانتماءات المحلية وعلى روابط العائلة والعشيرة والدين، لتصبح المواطنة رابطة مباشرة بين الفرد والدولة دون وسطاء. والغاية من كل ذلك أن تنشأ في كل دولة أمة واحدة وثقافة واحدة ولغة محكية واحدة هي اللغة الرسمية.

إن مشكلة هذا النموذج الأساسية هي أنه نموذج مثالي، فهو لا ينطبق بالكامل، حتى في أوروبا الشمالية الغربية، إلا على عدد قليل جداً من البلدان. ولا يخلو بلد، حتى تلك المنطقة، من التعددية الإثنية، والثقافية واللغوية، ومن الحركات الانفصالية. لذلك فإن نظرية غلنر لا تصلح كبرنامج عمل إلا في عدد قليل جداً من البلدان، وما يقودنا إلى فهم أفضل لعالمنا الراهن هو نظرية حول التعددية الثقافية، وسبل التعايش في إطار الدولة، أكثر من نموذج يصف الوحدة الثقافية في الدولة الواحدة كغاية يندر تحققها، إن تحققت.

فلكي تصبح نظرية غلنر ذات معنى بالنسبة للعالم خارج أوروبا الشمالية الغربية، عليها أن تستخدم مقولة الانتشار غير المتكافئ للتصنيع كي تفسر ظهور القوميّات في أوروبا الشرقية. فقد ظهرت القومية هناك حين بدأت المجتمعات الريفية تكتب تاريخها، أو تعيد كتابته، وربما انتقائياً، بلغتها. وهي تفعل ذلك بتأثير من الميغالومانيا في البلدان الصناعية. فالروريتانيا تقلد الميغالومانيا، أو تتأثر لكرامتها. وذلك يعيد للأذهان عملية التطور الرأسمالي غير المتكافئ بين بلدان المركز الرأسمالي والأطراف، التي شرحها والرشتاين بشكل وافٍ (وغيره كذلك).

لكن هذه النظرية تفقد معناها بالنسبة لبلدان آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية. ففي هذه القارات شعوب عريقة، متنوعة ومتعايشة منذ ما قبل التاريخ الأوروبي، كما في آسيا؛ وشعوب «مجهولة» (سوداء) وغير قادرة على التعايش، كما في إفريقيا؛ وشعوب قديمة مبادءة، كما في أميركا اللاتينية حيث حلّ الأوروبيين مكان السكان الأصليين، أو مكان معظمهم. وهذه الشعوب لا مكان لها في نظرية غلنر سوى الإسلام المتجوهر في بضع تقولات، والذي يقارن، في بضع فقرات بالبروتستانتية ليم الاستنتاج أنه غير قابل إلا لانتصار الأصولية المعتبرة ظاهرة حدث، وأن العلمنة فيه مجرد وهم غير قابل للتحقق، وأنه بالتالي لا يسمح بظهور القومية. في هذا الإسلام تخفي الشعوب، ولا تستحق مشاعرها القومية أية إشارة.

لقد ورثت هذه الشعوب من الاستعمار دولها التي رسمت حدودها بغير إرادتها. وإرادة الشعوب فعل ديموقراطي لا يتناسب مع حالتها التقليدية، وإذا تحدثت فإن الحداثة فيها لا تتعدى الأصولية (الإسلامية مثلاً) التي تتنافى مع الديموقراطية والقومية.

لم تعرف هذه الشعوب من القومية غير «حق تقرير المصير». وهذا شعار تبناه ويلسون ولينين وعصبة الأمم ومنظمة الأمم المتحدة. وكان هو ما وحدها في حروب التحرر الوطني وثوراته التي اشتد أوارها بعد الحرب العالمية الثانية. لكن هذه الدول الجديدة ما استطاعت الوصول إلى مستوى عال من التصنيع بعد الاستقلال، وفشلت في تحقيق الاندماج القومي رغم أنظمة التعليم الشعبي المعممة فيها، ورغم تبني لغة رسمية لكل منها، ورغم اتساع نطاق التدريب المهني والعسكري في الجيوش التي أنشأتها وخصصت لها قسماً كبيراً من إيراداتها. فبقيت تغلي بتعددية الثقافات والإثنيات، واللغات أحياناً. وبعد أن قامت هذه الدول على أساس شعار حق تقرير المصير، تحوّل الشعار إلى أداة بيد «الأقليات» ضدها. وما عادت الحروب الحديثة بين الدول بل صارت داخلها.

إن النظام الرأسمالي المعاصر (المعولم) غير متكافئ في تطوره فالهوة

تزداد بين بلدان المركز (الصناعي) والأطراف (المستهلكة وغير القادرة على الإنتاج المتقدم في الصناعة، والزراعة أيضاً)؛ وهذه الهوة تزداد بدرجة أكبر داخل الدول الطرفية، بين القلّة من الرأسماليين المندمجين في النظام العالمي، والكثرة الموضوععة خارج الاقتصاد والتاريخ. وتتضاءل فرص العيش الكريم أمام الكثرة، ويزداد الفقر، وتتحوّل الحياة إلى جحيم في مدن التنك «الحديثة» التي تتوسع باستمرار حول المدن القديمة لتستوعب قسماً كبيراً من السكان، إن لم يكن أكثرتهم.

لم تعد الأكرثية، في هذه البلدان، دينية «تقليدية». بل صارت مدينية «حديثة»، ومعظم سكانها يلقون شيئاً من التعليم ويتكلمون اللغة الرسمية (لدواع اقتصادية على الأقل، وإن كان ذلك أحياناً بالإضافة إلى اللجنة المحليّة، لغة الجهة التي جاءت الهجرة منها) ومستعدون لتقبل الثقافة الرفيعة التي تتبناها الدولة. ومعظمهم أيضاً على اتصال تام بالعالم الخارجي، إذ إن بيوت التنك في الضواحي تغطي سطوحها هوائيات التلفزيون والصحون التي تلتقط كل ما تبثه المحطات الفضائية في العالم. فهم يعرفون هذا العالم ويحلّمون بالاندماج فيه. لكن ما يمنعهم من ذلك هو انعدام الفرص الاقتصادية الذي يظهر في تفشي البطالة أو في الاقتصاد غير الرسمي الذي يجعل منهم مواطنين خارج القانون. وذلك ما يضعهم خارج إطار الدولة وفي مواجهة لها، ويجعل منهم مجرمين في نظرها. وفي المواجهة، يستعيدون ثقافتهم «الموروثة» التي جاءت معهم من أماكن الهجرة «المحلية» والتي تشكّل لهم في مدن التنك الحديثة شبكات تعاون وصمامات أمان اجتماعية تقيهم من الجوع والفناء.

إذا كان المصير في الدولة الطرفية الحديثة هو العدم، فإن حق تقرير المصير يتخذ اتجاهاً آخر، إذ تتمسك به الإثنيات والثقافات المحليّة والأقليات كي تنتزع بواسطته ما لا تستطيع الحصول عليه من الدولة. ويتحوّل معنى شعار حق تقرير المصير من التحرر الوطني إلى التحرر من الوطن، كي تحصل الإثنيات على خيارات جديدة تتيح لها إمكانية الخروج من مأزقها. وربما كانت الخيارات الجديدة مجرد الأوهام، إلا أن التعلّق بالأوهام لا سبيل

غيره لمن يشرف على الغرق في هاوية الغد).

إن الحل الأوروبي للتعددية القومية في الدولة الواحدة، كما اقترحه غلنر في نظريته المتناسقة والخطية والجميلة، هو التمثل، وهذا أمر يستدعي التغيير في الثقافة المختلفة والاندماج في الثقافة التي تبناها الدولة. وهذا ما حدث في بعض بلدان أوروبا الشمالية الغربية. لكن التمثل لم يحدث بهذه البساطة، إذ تزامن مع تهجير المختلفين ثقافياً عبر الحدود في الحربين العالميتين الأولى والثانية، وأعداد المهجرين كبيرة تجاوزت الملايين أحياناً. كما تزامن أيضاً في أميركا الشمالية والجنوبية مع ذبح الشعوب الأصلية، أو إصابتها بأمراض وأوبئة الأوروبيين القاتلة، قبل دمج ما تبقى منها؛ والمتقي من الهنود الحمر وشعوب الأنكا والأزتك بعد قرن واحد من وصول الأوروبيين إلى أميركا لا يتجاوز العشرة بالمئة من عدد السكان الأصليين.

أما الحل الأوروبي الآخر، حسب غلنر أيضاً، فهو الانفصال. لكن الشرعية الدولية الوستفالية تصر على حفظ الحدود ولا تعترف بغيرها. فالسلطة في أرض الصومال لم يعترف بها أحد كدولة؛ وجمهورية تشيكوسلوفاكيا انحلت حياً إلى جمهوريتين؛ والباكستان انقسمت في أوائل السبعينات بسبب حرب أهلية مدعومة من الهند، وبسبب الانفصال الجغرافي بين الجزئين، الشرقي والغربي. لكن الانفصال نادراً ما يحصل، أو بالأحرى نادراً ما يسمح به النظام الدولي. فهذا النظام حريص على الحدود أكثر من حرصه على الاستقرار الداخلي للدول، فكل دولة لا يتمكن شعبها من التعايش يمكن أن تصبح مسرحاً لحرب أهلي، والنظام الدولي يمكن أن يتفرج أو يتدخل كوسيط، لكنه لا يفرض الحل ولا يسمح بتغيير الحدود. وإرادات الشعوب لا يمكن أن تتقدم على ضرورة الحفاظ على الحدود. والعالم الذي يحوي أكثر من 8000 ثقافة ولغة ونحو 200 دولة لا يمكن أن تتطابق فيه حدود الثقافات مع حدود الدول. ولذلك تعطى الأولوية للحدود قبل حق تقرير المصير، والثقافات الصغرى تتلاشى بمعدل 200 ثقافة كل عشر سنوات!!!



وإذا لم يكن التمثيل، ولا الانفصال، هو الحل الممكن، إلا في أوامم البعض ومنهم غلنر فما هو الواقعي إذن؟ والجواب سيكون متجنياً إذا نسينا السياسة، بمعنى التدبير وقدرة الإنسان على الوفاق والتسوية من أجل التسامي فوق الهوية الغريزية إلى هوية أوسع أفقاً وأكثر شمولاً، وصولاً إلى الهوية الإنسانية المطلقة. فالواقعي، المطروح أمام المجتمعات التعددية، وهي الكثرة الغالبة، هو الخيار بين الحرب الأهلية والسياسة، لا بين التمثيل والانفصال. وحصر الخيارات بين التمثيل والانفصال هو المنحى الأوروبي الذي وصل في مراحلهُ القسوى إلى النازية والفاشية، وإلى إعلان الحدود في وجه الآخرين في مراحلهُ الليبرالية.

لقد رأينا دولاً كثيرة تصبح كل منها مسرحاً للحرب الأهلية عندما تنهار فيها التسوية وتغيب السياسة. لكن الكثرة الغالبة من الدول تخلد الحروب الأهلية وتستطيع شعوبها التعايش رغم تنوع إثنياتها وثقافات ولغاتها. وتتأتى هذه الاستطاعة من السياسة، أي من قدرة كل هوية إثنية وثقافية ولغوية على تجاوز ذاتها، كي تلتقي مع الآخر، ويتخلى كل منهما عن بعض مطالبه كي يحصل الالتقاء والتعايش من خلال التسوية بين المتناقضات. فالسياسة هي التعبير عن تسامي الإنسان فوق الواقع الذي يغلي بالتناقضات. ومن عرف الإنسان بالمناطق، والسياسة بالحوار، عبر عن هذه القدرة على تجاوز الذات وعلى التسامي عند الإنسان.

