الهوية القومية والهوية الثقافية وتكوين الجماعة

الدكتور: وائل علي سعيد[1]

1 ملخص:

من خلال مقارنة المجتمع الوسيط العضوي، مع المجتمع الحديث المدني، تبين أن القومية تمثل الهوية العامة للمجتمع الحديث، في مقابل الهوية الثقافية الدينية، والإثنية، للمجتمع الوسيط، والهوية القومية، من حيث التكوين الأنطولوجي، تعد هوية هجينة، لأنها اعتمدت على اصطناع أو تغيير في العوامل الثقافية السابقة الموروثة، من المجتمع الوسيط، إما تغييرا كليا أو تغييرا جزئيا، علما أن المجتمع الوسيط، عرّف الهويّة العامّة لكن من دون تكوين جماعة عامة، فكانت الهوية العامة تقوم على عامل ثقافي (ديني غالبا) لجماعة يتم فرضه على باقي الجماعات. وبهذا توصل البحث إلى صياغة العلاقة على النحو التالي: كلما انتقل المجتمع من حالة المجتمع العضوي، إلى حالة المجتمع المدني الحداثي، كلما انتقل المجتمع من حالة الجماعات، إلى حالة الجماعة الكلية الواحدة، وكلما انتقلت الهوية العامة، من الاعتماد على العوامل الثقافية بشكل صرف، إلى الاعتماد على عوامل مصطنعة (عوامل ثقافية سابقة يتم تغييرها جزئيا أو كليا).

1.1 كلمات مفتاحية

الجماعة، المجتمع، الأمة، الدولة، القومية، الثقافة، الهوية،

[1] وائل علي سعيد، جامعة حمص، كلية الآداب، قسم الفلسفة wsaed@homs-univ.edu.sy

THE NATIONAL IDENTITY AND THE CULTURAL IDENTITY AND THE STRUCTURE OF COMMUNITY

WAEL ALI SAED[2]

2 ABSTRACT:

Through the comparison of the organic intermediary society with the modern civil society, it becomes clear that nationalism represents the general identity of modern society, in contrast to the cultural، religious, and ethnic identity of the intermediary society. National identity is considered a hybrid identity because it relies on the artificial or altered transformation of the previously inherited cultural factors from the intermediary society, whether totally or partially. It is noteworthy that the intermediary society defined the general identity but did not form a general group; thus, the general identity was often a cultural (mostly religious (factor imposed on other groups. Hence, we arrive at a law that states that national identity tends to align with cultural identity in the organic community and leans towards diverging from cultural identity in modern society.

2.1 KEY WORDS:

community, society, nation, nationalism, culture, identity.

[2] Ph.D. Wael Ali Saed, University of Homs, Faculty of Arts, Department of Philosophy, wsaed@homs-univ.edu.sy

3 المقدمة:

يسعى البحث لمقاربة مسألة الهوية القومية، بالعلاقة مع الهوية الثقافية، وأن نضبط هذه العلاقة بقانون محدد، ولتحقيق هذا الأمر، قمنا بالمقارنة بين المجتمع العضوي الوسيط، والمجتمع الحديث المدني، فالمجتمع العضوي هو مجتمع الجماعات العضوية أو الأهلية، التي تقوم على العلاقات الفطرية الموروثة؛ أي علاقات القرابة الدموية، أو العلاقات الدينية، بينما يقوم المجتمع الحديث على العقد الاجتماعي؛ أي على علاقات مصطنعة جديدة، إما كليا، أو جزئيا، فيكون السؤال المهم هو عن تكوين الجماعة العامة التي تضم الجماعات الجزئية، أو الفرعية إذا جاز التعبير، ففي المجتمع الوسيط نجد جماعات، مثل القبيلة، أو العشيرة، أو الطائفة، وحتى الدولة، تُعَد جماعة عضوية، بينما في المجتمع الحديث، نجد جماعات مختلفة، مثل النقابات، والأحزاب السياسية، والجمعيات، وحتى الدولة في هذا المجتمع تعد جماعة مصطنعة لأنها تقوم على العقد الاجتماعي.

السؤال إذن كيف تتكون الجماعة العامة /الأمة وما هويتها الثقافية؟ وما علاقة الهوية القومية بها؟

4 إشكالية البحث وأسئلته:

ينطلق البحث من السؤالين الأساسين:

1- كيف تتكون الجماعة العامة/ الأمة؟

2- ما العلاقة بين الهوية الثقافية والهوية القومية؟

للإجابة على السؤالين السابقين سنقوم بمقارنة بين المجتمعين العضوي/ الأهلي والحديث/ المدني، وعلى هذا الأساس يتفرع السؤال السابق إلى الأسئلة الفرعية الآتية:

1- ما الأمة؟

2- ما الهوية القومية؟

3- ما الهوية الثقافية؟

4- ما المجتمع العضوي/ الأهلي ؟

5- ما المجتمع الحديث / المدني؟

5 أهداف البحث

يهدف البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1- تحديد العلاقة بين الهوية القومية والهوية الثقافية.

2- وضع قانون يضبط العلاقة السابقة.

6 فرضية البحث:

انطلق البحث من الفرضية الآتية:

1- تتحدد طبيعة الهوية القومية بآلية تكوّن المجتمع ذاته.

a. تعتمد المجتمعات ذات التكوين العضوي التلقائي (القبلي، الإثني)، هوية ثقافية، موروثة فطرية قائمة على عناصر الدين، أو اللغة، أو الإثنية العرقية، في ظل غياب جماعة كلية / أمة بالمعنى الحالي.

b. تعتمد المجتمعات الحداثية المدنية، ذات التكوين المصطنع، على هوية عامة مصطنعة، إذ يتم تغيير عناصر موروثة جزئيا أو كليا، أو إبداع عناصر جديدة لبناء هوية مصطنعة، في ظل وجود جماعة كلية /أمة.

7 مصطلحات البحث

7.1 الجماعة community

تفيد معاني متعددة: "1- العموم، أو عامة الناس، في تمييز لهم، عن أصحاب المراتب 2- دولة أو مجتمع منظم 3- أهل منطقة 4- حالة ملكية مشتركة كما في اتحاد مصالح 5- شعور بالهوية والخصال المشتركة"[3]

ومن الملاحظ أن معاني 1-3 تدل على مجموعات اجتماعية فعلية، بينما المعاني 4و5 فإنها تدل على طبيعة معينة لعلاقة الناظمة لتلك المجموعات.

كما نجد أن الجماعة العضوية عند عزمي بشارة "جماعة أولانية وشائجية، يولد الإنسان، ويعرف بصفته عضو فيها. وهكذا يتعرف على جزء كبير من وظائفه، ومراحل حياته، باعتبارها مشتقة من الجماعة، التي يحملها في داخله، وتحمله في داخلها"[4] وهذا التعريف نضعه بالتقابل مع

[3] وليامز، ريموند، الكلمات المفاتيح، ترجمة نعيمان عثمان، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2007، ص 82-84.

[4] اندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة، ترجمة ثائر ديب، ط1، دمشق، شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2009، ص 27.

الجماعات الحداثية المدنية، التي تتميز بالتعاقد، بمعنى أنها تنتج عن تعاقد الأفراد لتحقيق مصلحة ما، عامة، أو خاصة بفئة من الناس، وبالتالي تكون ناتجة، عن إرادة الأفراد الحرة، وعن تفكيرهم، واتفاقهم، وقد تنحل هذه الجماعة بتحقيق المصلحة، أو تستمر نتيجة لنشوء تنظيم هرمي، يحدد حقوق وواجبات الأعضاء ومستويات الإدارة فيها.

7.2 المجتمع society

كلمة لها الآن "معنيين رئيسيين: كونها التعبير الأعم لمجموعات المؤسسات، والعلاقات، التي يعيش، ضمنها عدد كبير من الناس. كونها التعبير الأكثر تجريدا للحالة، التي تتشكل فيها مثل هذه المؤسسات، والعلاقات. يكمن الاهتمام بالكلمة جزئيا، في العلاقة الصعبة بين المعنيين السابقين: التعميم والتجريد"[5] وعلى هذا، طالما أن المجتمع مكون من الجماعات، فإن طبيعته تتبع طبيعة تلك الجماعات، فإذا كانت تلك الجماعات، جماعات عضوية، فان المجتمع سيكون مجتمعا عضويا، وإذا كانت طبيعة تلك الجماعات، مدنية حداثية، فالمجتمع سيكون مدنيا حداثيا.

7.3 الأمة nation

"تستقي الكلمة نفسها أصلها من كلمة nasci اللاتينية؛ يولد من خلال توليد أو أرومية، وكان استعمالها الأول يشير إلى تجمع متميز من الناس، يجمع أواصرهم نسب، أو تاريخ مشترك، أو إلى عدد من الأشخاص انسحبوا من ذلك التجمع. ... والقول إن للأمم حق تقرير المصير يعني الاعتراف بأن الأمم متميزة عن الدول"[6]

7.4 الدولة state

تعرف الدولة بأنها "جهازا لحكومة، تتميز باللاشخصية، في ناحيتين أساسيتين. الأولى: أنه من المتوقع من الدولة، أن تكون بيروقراطية عقلية، تكون فيها الحقوق والواجبات، لأي منصب حتى أكثرها علوا منفصلة بوضوح، عن حقوق ذلك الشخص الذي يحتل هذا المنصب. ... والثانية: انه من المتوقع من الدولة، أن تكون كيانا متميزا، عن السكان الذين تحكمهم: وخلافا للمدينة الإغريقية التي يصفها أرسطو، بأنها كتلة المواطنين، فان الدولة هي جهاز يتولى الحكم على مواطنيه"[7] يبدو

[5] رينولدز، ريموند، الكلمات المفاتيح، مرجع سابق، ص290

[6] بينيت، طوني، مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2010، ص115.

[7] بينيت، طوني، مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، مرجع سابق، ص 327 .

واضحا أن الدولة الحديثة، تتناقض مع الدولة الوسيطة، التي تحدث عنها ابن خلدون، باعتبارها دولة شخصية بامتياز، طالما أنها دولة العصبة التي انتقلت إلى حالة الملك، كما سنرى لاحقا.

تتميز الأمة عن كل من الدولة والمجتمع، فالمجتمع قد يتكون من أمة واحدة، أو من أكثر من أمة واحدة، والدولة تنظيم مؤسساتي سياسي، يقوم بالإدارة العامة لشؤون المجتمع، وتعبر عن المصالح العليا.

7.5 القومية nationalism

"ظهرت قومي nationalist وقومية nationalism في أوائل ق19، وصار كل منهما، شائعا من منتصف ق19 . كان التداخل المستمر بين مجموعة وتشكيل سياسي مهما، حيث أن المطالبة بـ nation أمة، وأن تكون لها حقوق قومية، التي عادة ما انطوت على تكوين بالمعنى السياسي، قد نكون ضد إرادة أمة سياسية قائمة تضم هذا التجمع وتصر على ولائه. نلاحظ أن الحركات القومية nationalist تأسست إما بناء على تجمع سياسي قائم، لكن تابع، وأما على مجموعة تتميز بلغة خاصة، وأما على جماعة يفترض أن عرقها واحد. القومية nationalism هي حركة سياسية في الدول الخاضعة التي شملت عدة أعراق ولغات (مثل الهند)، أو في الدول والأقاليم أو المناطق التابعة، حيث التمييز يكون بناء على لغة خاصة أو دين مختلف أو أصل عرقي مفترض"[8] نلاحظ مدى الارتباط بين القومية من جهة، ومن جهة أخرى اللغة، والأصل العرقي، والدين، حسب السياق الاجتماعي.

7.6 الثقافة culture

تدل الثقافة في جذورها المباشرة في كلمة (cultura) اللاتينية، على عملية التهذيب والاعتناء والرعاية، وتتضمن معنى النمو والتطوير. وهذا المعنى نجده أيضا لدى ريموند رينولدز عندما قال: "ثلاثة أصناف عريضة من الاستعمال: (1): الاسم المستقل والمجرد الذي يصف عملية عامة للتطور الثقافي والروحي والجمالي من ق18، (2): الاسم المستقل، سواء استعمل بشكل عام أو محدد، الدال على طريقة حياة معينة سواء لشعب أو لحقبة أو لمجموعة أو للبشرية ككل، من هردر وكلم. لكن يجب علينا أيضا إدراك[9] (3): الاسم المستقل والمجرد الذي يصف أعمال وممارسات

[8] رينولدز، ريموند، الكلمات المفاتيح، مرجع سابق، ص214-215 .

[9] الكلام أتي بهذه الشكل، ويبدو أنه يوجد نقص في تتمة الجملة، ولعدم توفر الأصل الإنكليزي لا نستطيع أن نلوم المترجم أو الكاتب، الباحث.

النشاط الفكري والفني وخاصة الأخيرة. يبدو أن هذا (3) في الغالب هو الاستعمال الأكثر انتشارا: الثقافة هي الموسيقى الأدب الرسم النحت المسرح والسينما ... هذا الاستعمال الأخير في الحقيقة جاء متأخرا نسبيا. من الصعب تأريخه بدقة لأنه في الأصل أحد الاستعمالات التطبيقية لمعنى (1)"[10] وخلاصة الكلام أن الثقافة إما أن تكون طريقة النمو والتطور، أو طريقة الحياة، أو منتج هذه الطرق، لكن بكل الحالات هي خاصة بجماعة.

7.7 الهوية identity

يرى أبو البقاء الكفوي أنها "الأمر المتعقل من حيث انه مقول في جواب (ما هو) يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار يسمى هوية، ومن حيث حمل اللوازم عليه يسمى ذاتا"[11] ومن هذا التعريف نجد الهوية هي الماهية ذاتها، لكن من حيثية مختلفة، وهذا ما نؤكد عليه تماما، فالهوية هي الماهية التي تميز الذات عن الآخر، فإذا كان للذاتين، ماهية واحدة كان التمايز في علاقة ليست ماهوية. وعلى هذا فان استخدام مصطلح الهوية ليس صحيحا، بل يجب استخدام التماهي للدلالة على التماثل، فالتماهي تقصد علاقة المماثلة، أو التساوي، أو التشابه، بين جماعتين، أو فردين، بالنسبة لعلاقة ما، وبذلك تكون جماعة السوريين، وجماعة اللبنانيين، متماهيتين لأنهما متماثلتين، من جهة علاقة الانتساب إلى الأمة العربية. والهوية تميز جماعة الأمة العربية، عن باقي الجماعات الأخرى، مثل جماعة الأمة الفرنسية، أو جماعة الأمة الإنكليزية. إذن يبدو بوضوح وجهان للهوية، وجه التماهي ووجه التمايز. "واتضح أيضا أن الهويات لا يمكن أن تكون مكتفية ذاتيا: بل هي تتأسس في الواقع عبر لعبة الفروق وتتشكل في، ومن خلال، العلاقات المتغيرة، بهويات أخرى. وهكذا لا تنطوي الهوية على معنى إيجابي واضح، بل تستمد تمايزها، مما ليس هي، ومما تستبعده، ومن موقعها في حقل من الفروق والاختلافات. وقد يحدث هذا على مستوى دنيوي ومبتذل تماما، أي استنادا إلى نرجسية الفروق الصغيرة (إذا استخدمنا مصطلح فرويد)، حيث تميز بريطانيا، مثلا هويتها عن هوية ألمانيا أو فرنسا أو إيطاليا أو إسبانيا."[12]

[10] رينولدز، ريموند، الكلمات المفاتيح، مرجع سابق، ص97 .
[11] الكفوي، أبو البقاء، الكليات، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1998 ، ص 961.
[12] بينيت، طوني، مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، مرجع سابق، ص 706 .

وقد يكون التماهي بمعنى الهوية بين الإنسان ونفسه، لكن عبر فارق زمني، أو مكاني، فيقال إن هذا الرجل هو نفسه ذلك الطفل، لأنهما ماصدق واحد تصدق بهما فئتين.

بإسقاط الشرح السابق على الهوية الجمعية سنجد أن منطق الهوية قد تم استخدامه لصالح الكمال، والتماسك في الذات الجمعية. من جهتين الأولى: تم تصور الجماعة على أنها كيان منسجم ومتجانس، وأمّة ذات جوهر مشترك، وتنتمي إلى عائلة قومية، وجسد واحد، ودم مشترك. الثانية: تم إضافة قيمة إيجابية على الاستمرارية بين الأجيال والقوة الأخلاقية للتراث لان الجماعة أرادت المحافظة على ثقافتها، وتراثها، وذكرياتها، وقيمها، وطابعها، وبالذات على فرادتها عبر الزمن، وتنكر واقعية التغيّر، والانقطاع التاريخيين. وعلى هذا الأساس. في حالة الهوية الجمعية، أصبحت مبادئ الوحدة والاستمرارية، أساسية في تكوين الهوية.

أما من حيث التعامل مع الهوية فهناك من نظر إليها نظرة جوهرانية "فهي نفترض أن الهوية أو التمايز عند شخص ما أو جماعة ما إنما هي تعبير عن جوهر أو خاصية داخلية ما. ومن خلال هذا المنظور تكون الهوية سمة طبيعية وأبدية تصدر عن التطابق مع الذات، والفرد، أو الكيان الجمعي المكتفي ذاتيا"[13] لكن هناك نظرة مناقضة تماما لها ونحن نؤكد على صحتها، وهي "آراء أكثر حداثة ونقدية تميل إلى تبني موقف مضاد للجوهرية، والى التأكيد على وضعية البناء الاجتماعي لجميع الهويات. فيُنظر إلى الهويات على أنها تتأسس في سياقات اجتماعية وتاريخية محددة"[14]

8 الدراسات السابقة

الدراسة الأولى هي دراسة أحمد مرسي بعنوان **الهوية الثقافية: ماهيتها وخصائصها**، حيث يناقش الكاتب مفهوم الهوية محاولا تحديد ماهيته وخصائصه، أما من حيث النقاط الإيجابية التي يتفق البحث معها عنده: "1- أن الهوية الثقافية ليست ماهية مجردة، إنما هي حالة تراكمية لعناصر متعددة تتشكل اجتماعيا وتحققها جماعة أو شعب عن طريق تفاعله أو علاقته مع غيره... 2- وأنها تعبير عن كل مركب من حقائق تاريخية وجغرافية وواقع اقتصادي وسياسي، واجتماعي متطور فاعل مفتوح على المستقبل... 3- أنها ليست أحادية الجانب، وإنما هي متعددة الجوانب"[15]

[13] بينيت، طوني، مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، مرجع سابق، ص702 -703.
[14] بينيت، طوني، مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، مرجع سابق، ص702 -703.
[15] مرسي ، احمد، الهوية الثقافية ماهيتها وخصائصها، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، 2013، ص317-318.

أما من حيث النقاط السلبية التي نختلف حولها معه، ما يذهب إليه "وتصبح الهوية الثقافية العامة أو الجمعية، بهذا المعنى جماع الهويات الثقافية الفردية، وما تحرص الجماعة على إظهاره على أنه ملامح ثابتة يتشابه فيها أعضاؤها ويتماثلون في كثير من رؤاهم ومواقفهم، على الرغم أن الواقع قد يجعل أعضاء الجماعة تختلف مشاربهم وتتنوع اهتماماتهم وتتعدد رغباتهم، وهو ما قد يؤدي –إذا ما تعمقت هذه الاختلافات بعقول الأفراد – إلى أشكال عدة من الصدام بين ذات الفرد وذات الجماعة"[16] فالكاتب يضمر أن المجتمع يتكون من أفراد مجتمعون، وليس من جماعات، وعلى ذلك لا يناقش الهوية الثقافية الخاصة بالجماعة الكلية / جماعة الأمة التي تتضمن الجماعات الأصغر؛ بناء عليه يعتقد أن الأمة مثلها مثل جماعة القبيلة، من حيث الهوية الثقافية، وهذا لا يتفق مع ما يذهب إليه البحث.

الدراسة الثانية بعنوان **الهوية والبناء الاجتماعي** لـ خالد حامد الذي يناقش عملية التنشئة الاجتماعية وأثر ذلك على الهوية. من النقاط الإيجابية التي وردت في الورقة البحثية والتي يتفق معها البحث، مسألة التفاضل بين الهوية الثقافية والبناء الاجتماعي "واستنادا إلى ما سبق ذكره، تختلف الهويات الثقافية تبعا لخصوصيات الأمم والشعوب إذ نجد هويات ثقافية تتطابق تماما مع الوطن والأمة، كما هو الحال على سبيل المثال في ألمانيا، ويمكن أن تشمل الهوية الثقافية عدة أوطان، كما هو الحال في الوطن العربي المنتمي للحضارة العربية الإسلامية، كما نجد الوطن الواحد قد يجمع شتاتا ثقافيا مختلفا من حيث المعتقدات واللغات والأعراق، بحيث تشكل الهوية الوطنية مرجعيته الأساسية كما هو الحال في أمريكا، وهو ما تسعى إليه أوربا حاليا لتجعل المواطنة الأوربية المرجعية التي توحد فسيفسائها الثقافية"[17] حيث يمكن أن نجد ثلاث حالات في العلاقة بين الثقافة والجماعة الحاملة لها 1– يمكن أن تكون الثقافة متطابقة مع البناء الاجتماعي، 2– أو تزيد عنه، أي أن تشمل عدة مجتمعات 3– أو تنقص عنه، بحيث يكون في المجتمع الواحد عدة ثقافات.

كذلك من النقاط الإيجابية تأكيده على "أن فشل المجتمعات العربية عموما في تحقيق مشاريعها الاجتماعية وتفشي مظاهر الإحباط والفساد وتبلور القيم والاتجاهات السلبية نحو الكثير من رموزها وقضاياها، قد ساهمت بشكل لا مراء فيه في الانشطار الثقافي وظهور ثقافات فرعية صراعية"[18]

[16] مرسي، احمد، الهوية الثقافية ماهيتها وخصائصها، مرجع سابق ص314.
[17] حامد ، خالد، الهوية والبناء الاجتماعي، مجلة حكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 1، العدد 1، 2013، ص130.
[18] حامد ، خالد، الهوية والبناء الاجتماعي، مرجع سابق، ص131.

أما من حيث النقاط السلبية، فالبحث تطرق إلى دور النظم السياسية والنظم التربوية في بناء الهوية، لكنه لم يصل إلى ينتبه إلى ذلك يعني أن الهوية الثقافية يتم تصنيعها، كما نفترض في بحثنا، ولم يتطرق كذلك إلى علاقة الهوية الثقافية بالهوية القومية كما يفترض بحثنا.

9 منهج البحث

لجأ البحث إلى منهج التحليل المقارن، حيث تمت المقارنة الظاهرة، عبر سياقات مختلفة تاريخيا واجتماعيا وثقافيا، فلم يتم الاكتفاء، بوصف الظاهرة بل تم السعي إلى تفسيرها، عبر إبراز أوجه التشابه والاختلاف، بينها مما أتاح فهما أكثر عمقا وأكثر تركيبا.

حيث أوضح جون ستيوارت مل John Stuart Mill (1806– 1873م) في كتابه نسق المنطق System of Logic كيفية الاستفادة من المقارنة على النحو التالي: أ– طريقة الاتفاق: "لو كان مثلان أو اكثر من أمثلة الظاهرة التي نبحثها لا تشترك إلا في جانب واحد، كان هذا الجانب الذي تشترك فيه وحده جميع الأمثلة هو السبب أو المسبب للظاهرة المبحوثة"[19] ب– طريقة الاختلاف: "إذا وجدت مثلا تظهر فيه الظاهرة المراد بحثها، ومثلا آخر لا تظهر فيه تلك الظاهرة، ثم وجدت المثلين متفقين في كل شيء إلا جانبا واحدا، وهو الجانب الذي يظهر في المثل الأول وحده، كان هذا الجانب الذي يختلف فيه المثلان دون سواه، هو نتيجة الظاهرة المبحوثة أو سببها أو جزء من سببها"[20] ج– طريقة الاتفاق والاختلاف: إذا حضرت العلة حضر المعلول، واذا غابت العلة غاب المعلول. د– طريقة التغير النسبي: "إذا ما لاحظنا تغيرا على أي نحو في ظاهرة ما، مصاحبا لتغير ظاهرة أخرى على صورة معلومة، كانت تلك الظاهرة سبب هذه، أو نتيجة لها، أو مرتبطة بها ارتباطا عليا على نحو ما" [21]

10 عرض البحث والمناقشة والتحليل

يمكن تحديد الهُوّية الثقافية لمجتمع، أو لجماعة، أو لفرد، من خلال العودة إلى مجموعة من العناصر التي يتم تصنيفها في أربع مجموعات: "أولا: عناصر مادية وفيزيائية: وتشتمل على: 1– الحيازات: الاسم، والآلات، والأموال، والملابس 2– القدرات: القوة الاقتصادية، والمالية، والعقلية

[19] محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، القاهرة، مكتبة الأنجلو مصرية، 1951، ص 469.
[20] محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، مرجع سابق، ص471.
[21] محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، مرجع سابق، ص476.

3- التنظيمات المادية: نظام السكن، ونظام الاتصالات الإنسانية 4- الانتماءات الفيزيائية: الانتماء الاجتماعي، والتوزعات الاجتماعية، والسمات المورفولوجية المميزة. ثانيا: عناصر تاريخية: 1- الأصول التاريخية: الأسلاف، والولادة، والاسم، والمبدعون، والاتحاد، والقرابة، والخرافات الخاصة بالتكوين، والأبطال الأوائل 2- الأحداث التاريخية المهمة: المراحل المهمة في التطور والتحولات الأساسية، والآثار الفارقة، والتربية، والتنشئة الاجتماعية: 3- الآثار التاريخية: العقائد، والعادات، والتقاليد، والعقد الناشئة عن عملية التطبيع، أو القوانين والمعايير، التي وجدت في المرحلة الماضية. ثالثا: عناصر ثقافية نفسية: 1- النظام الثقافي: المنطلقات الثقافية، والعقائد، والأديان، والرموز الثقافية، والايدلوجيا، ونظام القيم الثقافية، ثم أشكال التعبير المختلفة (فن، أدب): 2- العناصر العقلية: النظرة إلى العالم، ونقاط التقاطع الثقافية، والاتجاهات المغلقة، والمعايير الجمعية، والعادات الاجتماعية: 3- النظام المعرفي: السمات النفسية الخاصة، واتجاهات نظام القيم: رابعا: عناصر نفسية اجتماعية: 1- أسس اجتماعية: الاسم، والمركز، والعمر، والجنس، والمهنة، والسلطة، والواجبات، والأدوار الاجتماعية، ونشاطات، وانتماءات اجتماعية. 2- القيم الاجتماعية: الكفاءة، والنوعية، والتقديرات المختلفة: 3- القدرات الخاصة بالمستقبل: القدرة والإمكانية، والإثارة الاستراتيجية، والتكيف، ونمط السلوك"[22]

يمضي البحث للموافقة على هذا التحديد لهوية المجتمع، لكن بشرط أن يتم النظر إلى ما سبق على أنها علاقات، وليست صفات مستقرة على الشيء الموصوف. فالتأكيد على الفهم العلائقي يجنب البحث من الوقوع في النزعة الجوهرانية المتعالية على التاريخ، التي يفضي إليها الفهم الوصفي. كما يُلحظ في هذا التحديد شموليته، وانطباقه على مختلف الجماعات على اختلاف توضعاتها الطبقية، واختلاف ثقافاتها. والتي يمكن أن نضع فيها كل تاريخ الجماعة، وحاضرها، وتفاعلاتها، وعلاقاتها، التي تميزها، عن غيرها، وبناء عليه فقد لا توجد في المجتمع جميع تلك العلاقات واضحة وجلية، كما أنه من الممكن الاكتفاء ببعضها، لكونها العلاقات الفاعلة والأساسية.

غير أنه ولئن كان لمفهومي ثقافة وهوّية ثقافّية، مصير مترابط، فإنه لا يمكن المطابقة بينهما، بلا قيد ولا شرط، بمعنى أنه، إذا كان لكل جماعة ثقافة، فليس لكّل جماعةُ هوّية ثقافّية، إذن متى نقول عن جماعة أنها ذاتُ هوّية ثقافّية؟ عندما تحقق الشروط الواجبة لتعريفها، كجماعات إثنية

[22]ميكشيللي، اليكس، الهُوّية، ترجمة علي وطفة، ط1، دمشق دار الوسيم، 1993، ص18-19-20.

ترتبط جمعيا بالثقافة المشتركة لأفراد الجماعة، أما الشرط الأول، فهو "أن ينظر الآخرون إلى هذه الجماعة على أنها متميّزة بعناصر عدة، ومنها الثقافة"[23] والشرط الثاني، هو "أن ينظر أفراد الجماعة إلى أنفسهم على أنهم يتميزون بهذه العناصر"[24] والشرط الثالث، "أن تشكل الثقافة المشتركة محورا تتمركز حوله نشاطات أفراد الجماعة وفعالياتهم"[25] بعبارة أوضح أن يكون لديهم أولا: الوعي بالاختلاف الثقافي، وثانيا: أن يؤكد الآخرون لهم هذا الاختلاف الثقافي، وثالثا: إرادة استثمار ذلك الاختلاف في فعالياتهم جميعها. حيث يمكن أن يكون لدينا اختلافات ثقافية، لكننا لا نعيها، ولا نستثمرها عمليا، عندئذ لا تكون لدينا هوّية ثقافّية. أما عن علاقة الهوية الثقافية بالقومية فيمكن أن نحددها، من خلال الإجابة على السؤال التالي: لماذا كان للقومية هذا الصراع الشديد مع الدين؟ فيرجع الجواب إلى سؤال المعنى عند الإنسان، وسؤال المعنى له إجابتين مختلفتين متناحرتين على ما يبدو، إذ أن بعض النظريات مثل الماركسية والليبرالية لا تجيب عن أسئلة المعنى: لماذا الحياة؟ لماذا الموت؟ لماذا هذا المصير؟ في حين اهتم الدين، اهتماما بالغا بالإجابة عنها. ولكن "القومية نشأت مع العلمنة وانحسار التدين، وواضح أنها استلمت من الدين بعض مهمات الإجابة عن المعنى، وأسئلة الخلود وغيرها"[26] وعلى هذا فإن الصراعات الحقيقية للحركات الدينية الأصولية، لم تكن بينها وبين الليبرالية والحركات اليسارية، بل جرت مع الأنظمة والحركات القومية العلمانية. وذلك لسبب أساس فـ "الأخيرة هي القادرة على منافسة الحركات الدينية، على مستوى الهوية والمعنى. وهي قادرة على احتواء المتدين والعلماني والليبرالي والديمقراطي، في إطار نفس الهوية القومية، إذا كانت ديمقراطية، أما إذا كانت غير ديمقراطية، فيعتقد ممثلو القومية، أن الولاء والانتماء لها، لا يوضع فقط فوق أي حزبية، بل ضد أي حزبية، بما فيها تحزيب الدين"[27]

يتعالق الإنسان بعلاقات كثيرة ومتنوعة أفقية، وعمودية، كل مجموعة من هذه العلاقات، تكوّن كيان ثقافي، أو اجتماعي، أو اقتصادي، أو سياسي، عائلة، عشيرة، قبيلة، أو حزب سياسي، أو

---

[23] حيدر، عزيز، دور المقاومة الثقافية في صياغة الهوية الجماعية دراسة في الهوية الجماعية للعرب في إسرائيل، بيروت، مجلة المستقبل العربي، العدد 205، 1996، ص30.

[24] حيدر، عزيز، دور المقاومة الثقافية في صياغة الهوية الجماعية دراسة في الهوية الجماعية للعرب في إسرائيل ، مرجع سابق، ص30.

[25] حيدر، عزيز، دور المقاومة الثقافية في صياغة الهوية الجماعية دراسة في الهوية الجماعية للعرب في إسرائيل ، مرجع سابق، ص30.

[26] اندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص 32.

[27] اندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص 32-33.

نقابة، أو طائفة دينية، ومن يحدد العلاقات المطلوبة لهذا الكيان، أو ذاك هو درجة تطور المجتمع، ونوعه. حتى المجتمع الكلي بذاته يمكن النظر إليه بوصفه جماعة، أي أمة، أو قومية.

يتكون المجتمع في العصر الوسيط من جماعات عضوية، بشكل أساس، وهي القبيلة، والعشيرة، بالدرجة الأولى، أي مجتمع العلاقات الموروثة الفطرية إلى حد كبير، بينما المجتمع الحديث، هو مجتمع العلاقات المصطنعة المكتسبة، ولذلك ظهرت كيانات، أو جماعات إنسانية مكتسبة ومصطنعة جديدة، لم تكن معروفة سابقة في العصر الوسيط، ففي الوسيط الجماعات كانت العشيرة والقبيلة التي من نسب واحد، باختصار كانت العلاقات الناظمة للجماعات الوسيطة علاقات موروثة أو فطرية.

ماذا عن جماعة الجماعات، هل كانت جماعة واحدة؟ هل يمكن أن نطلق مصطلح الأمة الإسلامية عليهم؟ في الواقع نحن أمام جماعة تغلبت على باقي الجماعات عسكريا وسياسيا، وفرضت عليها دينها.

الهوية العامة كانت دينية، بمعنى أن الهوية العامة متطابقة مع عنصر ثقافي موروث غير مصطنع، بينما في المجتمع الحديث نحن أمام جماعة كلية جديدة التكوين، وأحيانا قد تكون متطابقة مع التكوين في المرحلة الوسيطة، لكن لتكوين الهوية العامة للجماعة الجديدة القديمة، تم استخدام عناصر موروثة بعد التغيير والتعديل عليها، لذلك كانت هوية مصطنعة، كما سنرى.

10.1 المرحلة الوسيطة / ابن خلدون

10.1.1 العصبة والعصبية

يتحدث ابن خلدون عن الجماعة العضوية، أو القبيلة، أو العشيرة، التي تقوم على القرابة الدموية الصريحة. والهوية العامة هي هوية دينية مفروضة على جميع الجماعات الأخرى.

يرى ابن خلدون أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب، أو ما في معناه. "وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر، إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى، وأهل الأرحام، أن ينالهم ضيم، أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه، أو العداء عليه، ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا"[28] وهنا يفرق ابن خلدون بين درجتين من العصبة 1- إذا كان النسب أو القرابة المتواصلة بين

[28] ابن خلدون، عبد الرحمن، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج1 المقدمة، مجلس معارف ولاية سوريا الجليلة، 1900، ص 101.

المتناصرين قريبة جدا، هنا تكون المدافعة قوية وسريعة، 2- إذا بعد النسب أو القرابة بعض الشيء، هنا تكون المدافعة بطيئة وضعيفة.

ومن هذا النص يتبين للجابري عدة أمور، نتفق معه عليها أولا: "أن أساس الرابطة العصبية، هو ذلك الاستعداد الطبيعي الفطري، الذي يدفع الفرد، إلى نصرة قريبه، في الدم والدفاع عنه"[29] فالمسألة، هنا مسألة طبع، أو طبيعة بشرية، والعصبية بهذا المعنى ظاهرة اجتماعية طبيعية، بمعنى أنها بالنسبة للاجتماع البشري مثلما الطبع بالنسبة للشيء. ثانيا: "أن هذه النعرة أو التناصر تكون أشد قوة، وأكثر وضوحا، بين الأفراد الذين يجمعهم نسب قريب، وبالعكس من ذلك التناصر الذي يقوم بين الأشخاص، الذي يقوم بين الأشخاص الذين يربط بينهم نسب بعيد"[30] فالنسب البعيد كالولاء والحلف، لا يستوجب المناصرة، كما يفعل النسب القريب. ثالثا: "أن العصبية لذلك نوعان، عصبية خاصة، وعصبية عامة، فالعصبة التي يجمعها نسب خاص أو قريب تشكل عصبية خاصة، أما العصبات الأكثر اتساعا، والأقل ترابطا، والتي يجمعها نسب عام، أو بعيد فهي تشكل العصبية العامة"[31] وبهذا فالعصبية العامة هي القرابة البعيدة أو الاشتراك بالجد الأبعد؛ أي ما يعرف بالإثنية العرقية الآن، علما أن ابن خلدون يحدد العصبية العامة، التي أسهمت في تأسيس الدولة العربية الكبرى، بالدين الإسلامي، وهذا الأمر لا تناقض فيه، كما سنشرح لاحقا، كما أن ابن خلدون من العصبية محرك التاريخ، وهو أمر طبيعي تماما من وجهة نظره لذلك يسميه طبع، وهو نتيجة عاملين اثنين في الطبيعة الإنسانية، هما العدوانية والرحمة.

لكن مما تتكون العصبة؟ أنها جماعة "تتكون من أقارب الرجل الذين يلازمونه، وهذا يعني أولا: أن العصبة، تقوم أساسا على القرابة، ثانيا: أن جميع أقارب الرجل ليسوا بالضرورة عصبة له، بل فقط الذين يلازمونه منهم"[32] ومن هذين الأمرين يتبين بوضوح أن العصبة جماعة دائمة، فهي ليست من "الجماعات المؤقتة، التي تتشكل تلقائيا بمناسبة طارئة في مكان وزمان معينين بدافع خارجي. وهي أيضا ليست من الجماعات التعاقدية التي تقوم باتفاق أعضائها، وفق نظام خاص،

[29] الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط6، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994، ص171 .

[30] الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مرجع سابق، ص171 .

[31] الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، مرجع سابق، ص171 .

[32] الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق ص 167

ومن أجل تحقيق هدف من الأهداف، والتي قد تتحل بعد تحقيق هدفها أو بسبب آخر من الأسباب"[33] إذن العصبة جماعة لا تملك لنفسها أن تنشأ، أو أن تنحل.

وعلى هذا الأساس نفهم التعصب، على أنه ليس فقط شعور الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من العصبة، التي ينتمي إليها بل هو "استعداد دائم في نفس الفرد يدفعه إلى تجسيم هذا الانتماء إلى العصبة بفنائه فيها فناء كليا، أن الفرد في هذه الحالة يفقد شخصيته بل فرديته ويتقمص شخصية العصبة"[34] وبهذا تكون العصبية "رابطة اجتماعية – سيكولوجية شعورية، ولا شعورية معا، تربط إفراد جماعة ما قائمة على القرابة، ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة"[35] ويمكننا أن نؤكد الآن أن الفرد "لا يتمتع بكيانه الشخصي في المجتمع القبلي إلا داخل عصبة، أية عصبة، أما خارجها فهو يفقد هذا الكيان تماما. ومن هنا كانت هوية الشخص تحدد لا بـ من أنت؟ بل بـ ابن من أنت أو إلى أي قوم تنتمي؟ في المجتمع القبلي لا يعرف الشخص باسمه بل بانتسابه إلى عصبة أو قبيلة معينة"[36] فالفرد بهذا، لا يعرف إلا بما تعرف به عصبته أو قبيلته، كما أنه لا يختار اسمه العائلي بل إنه يجد هذا الاسم جاهزا عند ولادته.

10.1.2 كيف تتكون العصبة

يؤكد ابن خلدون أن الرئاسة على أهل العصبية لا "تكون في غير نسبهم: وذلك أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية، كما قدمناه، فلا بد في الرئاسة على القوم، أن تكون من عصبية، غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس، لهم أقروا بالإذعان والأتباع"[37] أما السر فيعود إلى أن الامتزاج بين العناصر لا يتكون إذا كان الجميع متكافئين، إذ لا بد من غلبة احد هذه العناصر على البقية، والأمر مماثل تماما في غلب عصبية على بقية العصبيات المشتركة معها بالجد الأكبر، علما أن ابن خلدون يؤكد على الرئاسة قد تنتقل من عصبية إلى أخرى ضمن النسب العام، من العصبية الأكبر إلى العصبية الأكبر.

[33] الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق ص 167
[34] الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق ص ص168
[35] الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق ص ص168
[36] الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق ص 170
[37] ابن خلدون ، عبد الرحمن، كتاب العبر ، مرجع سابق ص 104 .

10.1.3 الملك والدولة

الغاية التي تسعى إليها العصبية هي الملك، وذلك لأن العصبية هي أساس الحماية والمدافعة والمطالبة، واجتماع الناس لا يتم من دون وازع، والوازع ليس إلا الرئيس، أو الملك فالتنافس والاقتتال بين العصبيات أمر محتوم، إذ ما أن يتم الأمر للرئيس حتى يدخل في صراع مع العصب القريبة، وتكون نتيجة الصراع خروج احد الأطراف منتصرا "متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك، وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة، إنما هي سؤدد وصاحبها، متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه. وأما الملك فهو التغلب، والحكم بالقوة وصاحب العصبية، إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والأتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر، لا يتركه لأنه مطلوب للنفس، ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية"[38]إذن تنتقل العصبية المنتصرة، إلى مرحلة الملك، ويدخل المغلوبون في تكوينها، لتزداد بهم قوة "وإن غلبتها واستتبعتها التحمتها، أيضاً وزادت قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب، والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد"[39]

وبهذا من الواضح إننا هنا إزاء توسع آلي للعصبية الغالبة، حيث تقوم بامتصاص العصبيات الأخرى القريبة، ثم البعيدة. و "ابن خلدون لا يرى أن هناك دافعا لهذا التوسع خارج العصبية نفسها. فالعصبية بطبعها، تسعى إلى التغلب على العصبيات الأخرى واستتباعها وإدراجها تحت لوائها."[40] ولكن إذا كان هذا الأمر هو العامل الذاتي، في توسع العصبية، فلا بد من وجود شروط موضوعية لفاعلية العصبية وهما شرطان ضروريان "أ- وجود عصبية عامة جامعة لعصبيات متفرقة. ب- وقوع الدولة في طور الهرم"[41] والمقصود بالدولة الهرِمة، هي دولة مجاورة تكون قد دخلت في طور الهرم، وبالتالي يسهل التغلب عليها. وهكذا يكون للعصبية الناهضة احتمالين، الأول: يتم عندما تكافئ العصبية، بقوتها قوة الدولة الهرمة المجاورة، وإذا لم يكن لهذه الدولة ممانع من أولياء الدولة، من أهل العصبيات، فإنها تستولي عليها، الثاني: "وإن انتهت قوتها، ولم يقارن ذلك هرم الدولة، وإنما قارن حاجتها، إلى الاستظهار بأهل العصبيات، انتظمتها الدولة في أوليائها، تستظهر بها،

---

[38] ابن خلدون،عبد الرحمن، كتاب العبر، مرجع سابق ص 109.

[39] ابن خلدون ، عبد الرحمن، كتاب العبر ، مرجع سابق ص 110.

[40] الجاخلدون،مد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق ص 183.

[41] الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق ص 186 .

على ما يعن، من مقاصدها، وذلك ملك آخر دون الملك المستبد"[42] بمعنى أن العصبية الناهضة أصبحت جزء من سلطة الدولة المجاورة تستخدمها في حروبها.

10.1.4 الهوية العامة

يرى ابن خلدون أن الدين الإسلامي، كان الهوية العامة الجامعة لكل العُصَب، التي يتألف منها المجتمع، فالمجتمع كان منقسم عموديا، إلى قبائل وعشائر متنافسة، لكن الدين الإسلامي، لعب دور الهوية العامة لهذه الجماعات. فالعرب، كما يرى ابن خلدون، لا ينالون الملك، إلا بصبغة دينية، من نبوة أو ولاية، أو أثر عظيم، من الدين بشكل عام، و"السبب في ذلك أنهم لخلق التوحش، الذي فيهم، أصعب الأمم انقياداً، بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة، وبعد الهمة، والمنافسة في الرئاسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، فإذا كان الدين بالنبوة، أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة، منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين"[43] والعرب فوق ذلك أسهل الخلق انقيادا للدين، لسلامة فطرتهم وخلاصها من الأخلاق الذميمة.

لكن ما التفسير لتأثير الدين الإيجابية على العمران البشري، يرى ابن خلدون انه طالما أن الملك يتم بالتغلب، والتغلب بدوره محتاج للعصبية، والعصبية بدورها تحتاج إلى اتفاق الأهواء، على المطالبة أو جمع القلوب وتأليفها، وهذا لا يكون إلا بمعونة من الله إذ أن "سره أن القلوب إذا تداعت، إلى أهواء الباطل، والميل إلى الدنيا، حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق، ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله أتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة"[44] وعلى هذا فإن الدين، إنما يزيد العصبية، قوة على قوة، لأن الدين يذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتصبح وجهتهم واحدة نحو الحق.

لكن على الرغم مما سبق، يرى ابن خلدون أن العصبية الدينية ليست فاعلة، أو مؤثرة بحد ذاتها، من دون عصبية قبلية، وهذا يفيد أن الدين ليس فاعلا، بحد ذاته، كقوة تنفيذية، على الأرض، بل مهمته ثقافية نفسية في توحيد النفوس، وتهذيبها، في حين تبقى الفاعلية التنفيذية، للعصبية الدموية. إذن "الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم: وهذا لما قدمناه من أن كل أمر تحمل عليه

[42] ابن خلدون ، عبد الرحمن، كتاب العبر ، مرجع سابق ص 110.
[43] ابن خلدون، عبد الرحمن، كتاب العبر، مرجع سابق ص 119.
[44] ابن خلدون ، عبد الرحمن، كتاب العبر ، مرجع سابق ص 124 .

الكافة فلا بد له من العصبية وفي الحديث الصحيح كما مر: ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد فما ظنك بغيرهم أن لا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية"[45]

وعلى هذا فإن النتيجة الكبرى لتأثير الدين على العصبية أنه "لا يقضي على العصبية بالمرة، بل ينقلها فقط من إطار ضيق، إلى إطار أوسع: من التعصب للنسب الخاص إلى التعصب للنسب العام، وعقيدته الدينية التي جعلت منه خير أمة أخرجت للناس، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر"[46] وبهذا فان العصبية العربية العامة، والدين الإسلامي، يكونان الهوية العامة للمجتمع العربي الوسيط. وهذه الهوية العامة هي هوية ثقافية، لان الأمة لم تكن بارزة وحاضرة عند ابن خلدون بالمعنى الحالي للمصطلح، فابن خلدون يستعمل كلمة الأمة، في "معناها الاصطلاحي القديم ويعني بها في الغالب القبيلة الكبيرة، أو مجموعة قبائل يربط بينها نسب عام. وأحيانا يستعملها بمعنى جنس: أمة العرب، أمة الفرس، وأحيانا أخرى يقصد بها أهل دين واحد: أمة الإسلام، أمة محمد. والظاهر من كلام ابن خلدون أن الأمة أوسع من الشعب"[47] إذن الهوية العامة الفاعلة عند ابن خلدون؛ هي هوية ثقافية إثنية عربية، ودينية إسلامية.

10.2 المرحلة الحديثة

تغير تكوين الجماعات الإنسانية الكلية والجزئية /الفرعية، في العصر الحديث، ونقصد بالفرعية الجماعات المتكونة، داخل الجماعة الكلية، بينما الجماعة الكلية فهي تكون على مستوى الجميع؛ أي الأمة، وهويتها القومية، حيث يمكن اعتبار القومية جماعة أو إيديولوجية سياسية، بينما على المستوى الفرعي، ظهرت كيانات اجتماعية جديدة، أهمها جماعات المجتمع المدني المصطنعة، مثل الأحزاب والنقابات والجمعيات، والدولة بجماعاتها البيروقراطية والعسكرية.

وعلى هذا يتناقض المجتمع الحديث مع المجتمع الوسيط، الذي يمكن وصفه، بأنه مجتمع عضوي، لأن تكوين الجماعات الفاعلة، فيه كانت الجماعات العضوية، ونعني القبيلة والعشيرة، وبالمجمل كانت العلاقات الناظمة لها علاقات فطرية موروثة كالنسب الدموي، والدين، كما تبين أعلاه، في حين في المجتمع الحديث، ستصبح العلاقات الناظمة للجماعات الكلية والفرعية، علاقات

[45] ابن خلدون ، عبد الرحمن، كتاب العبر ، مرجع سابق، ص 125-126.
[46] الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق ص188 .
[47] الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق ص285.

تعاقدية، لتحقيق مصلحة خاصة بأفراد الجماعة، أو مصلحة عامة، أي أنها جماعات مصطنعة جزئيا أو كليا.

في المجتمع الأوربي الحديث أصبحت السيادة للشعب، بحيث لا سلطة شرعية، ولا سيادة، إلا التي تعبر عن السيادة الشعبية، وإرادة الناس، هنا كان همّ الفلاسفة أن يعبروا عن هذا، الأمر سياسيا، لنقل مصالح الطبقة البرجوازية الصاعدة، والتخلص من السياسة، التي تقوم على الدين والإرث الأرستقراطي. إذ لم يكن في المجتمع الوسيط، للسياسة مجال عام، وكانت مرتبطة بالدين بشكل وثيق، ومرتبطة بالتراتبية الاجتماعية، الشديدة التي يتربع على رأسها الطبقة الأرستقراطية، طبقة النبلاء، ويؤكد الباحثون هنا أن طبقة العامة لم يكن لهم أي تأثير على السياسة بالمطلق.

وعلى هذا الأساس أقام الفلاسفة الحداثيون السياسةَ، على العقد الاجتماعي، الذي يعبر عن الرابطة الاجتماعية العادية، التي تربط الناس بعضهم ببعض، مقابل الرابطة الدينية، أو الرابطة الأرستقراطية، التي نظر إليها طويلا، على أنها رابطة طبيعية، متمثلة بالعرف والتقاليد، بالتالي سيرتبط المجتمع المدني، بمفهوم العقد الاجتماعي، والقانون المختلف، تماما عن العرف، إذن أصبحت السياسة تنبع عن المجتمع الإنساني، كما هو، ولم تعد مسقطة عليهن من العالم السماوي، ومن هنا سيكون المجتمع المدني، والدولة مفهومين متطابقين تماما ولا فصل بينهما، في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

في المجتمع الحديث المدني، نحن بصدد تكوين للجماعة العامة أو الأمة، لأنها أساسا تمثل علاقات اجتماعية، أو علاقات اقتصادية، أو علاقات سياسية جديدة، وهذه العلاقات الجديدة، يتم التعبير عنها بالأمة أو الهوية القومية. في العموم الغالب تم الاستعانة بعناصر ما قبل حداثية مثل اللغة أو الإثنية العرقية للتعبير عن الهوية العامة، أو الهوية القومية.

10.2.1 الجماعة الكلية

ربما هناك نوع من التقدم في محاولة بناء الجماعة على المستوى الكلي، يعود للحداثة السياسية، بالإضافة إلى بناء الجماعات الجزئية المصطنعة. إذ "أصبح مستحيلا عمليا تجاهل الحقيقة الواضحة، بأن عالمنا السياسي تدور حياته منذ قرنين، على الأقل على أساس وحدات معينة، تعرف بالدول – الأمم"[48] فالدولة – الأمة تعزز الاتساق في التنظيم السياسي، والنشاط الاقتصادي

[48] الشويري، يوسف، القومية العربية الأمة والدولة في الوطن العربي نظرة تاريخية، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص21.

والنمو الثقافي. من خلال "التنظيم العقلاني للجيش الواحد وقوة الشرطة الواحدة والجهاز البيروقراطي الواحد، والقانون الذي يسود ويحكم جميع المواطنين المتمتعين بالحقوق والواجبات المتساوية. وتزال الحواجز كافة، سواء أكانت اجتماعية، أم دينية ويؤسس فضاء سياسي جديد، بحيث يستطيع المواطنون كافة، التنافس وفق مواهبهم وقدراتهم، وليس ميراثهم، أو أصلهم"[49] بعبارة أخرى، أصبح الوضع في المجتمع، يكسب ولا ينسب، وهنا تشتق القوانين من إرادة المواطنين الأحرار، الذين تخلصوا من حقوق الملوك الإلهية، أو الأوامر المفروضة دينيا.

لكن كيف نشأت الأمة؟ وكيف تم التعبير عنها سياسيا؟ فكما رأينا، لم يكن ابن خلدون مهتما بالأمة، بما هي جماعة كبيرة، تتحد فيها جميع الجماعات الإنسانية.

10.2.2 فيخته

في خطاباته التي وجهها إلى الأمة الألمانية، يرى فيخته، أن الشعب الألماني يتميز عن الشعوب الأخرى، ولو كانت من منشأ جرماني. لأنه استمر بـ "الكلام في لغة حية، تغترف دائما قواها من النبع الأصلي، بينما لا تعيش لغة الشعوب الجرمانية الأخرى، إلا على السطح، ولقد ماتت جذورها"[50] وهنا مكمن الفرق كله، وهو الفرق بين الحياة، من جهة والموت من الأخرى. وعلى هذا الفارق الأساس تقوم عدة نتائج، أهمها: "1- أن الثقافة الفكرية عند شعب، يتكلم لغة حية، هي جزء أساسي من الحياة، وفي الحالة الضد يتجه كل من العقل والحياة في طريق له"[51] بمعنى أن اللغة الحية، هي أساس وسبب وجود، ثقافة فكرية عند هذا الشعب. "2- ومن أجل [السبب نفسه] ينظر الشعب الذي يتكلم لغة حية، بجد إلى ثقافة العقل ويجهد في أن يجعلها بعضا أساسيا، من الحياة، أما الأمم الأخرى، فلا ترى فيها غير لعبة ماهرة دون نتائج،"[52] بعبارة أخرى، اللغة الحية هي السبب، في وجود ثقافة العقل عند هذا الشعب، "3- وينجم عن ذلك أن شعبا، يتكلم لغة حية يعالج الأشياء جميعا، في جد، ولا يتردد أبدا، أمام أية مشقة فيما يدع الآخر الأشياء تمر تبعا لطبيعته السعيدة"[53] يعني أن اللغة الحية، هي أساس المعاملة الجدية، والاهتمام الفعلي الميداني لمعالجة المشاكل، عند هذا الشعب "4- والنتيجة الأخيرة التي تتأتى من الأخريات: أن عامة الشعب من امة تتكلم لغة

[49] الشويري، يوسف، القومية العربية الأمة والدولة في الوطن العربي نظرة تاريخية، مرجع سابق ص22.
[50] فيخته، يوهان غوتليب، خطابات إلى الأمة الألمانية، ترجمة سامي الجندي، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1979، ص 92 .
[51] فيخته، يوهان غوتليب، خطابات إلى الأمة الألمانية، مرجع سابق، ص 94.
[52] فيخته، يوهان غوتليب، خطابات إلى الأمة الألمانية، مرجع سابق، ص 94.
[53] فيخته، يوهان غوتليب، خطابات إلى الأمة الألمانية، مرجع سابق، ص 94.

حية، ممكن تثقيفها، والمعنيون بتعليمه يجعلون الشعب يستفيد من اكتشافاتهم لعلهم يؤثرون في حياته، أما في الأمم الأخرى، فان الصدع قائم بين الطبقات المتعلمة، والجمهور فهي لا ترى فيه غير أداة عمياء لمشاريعها"[54] بعبارة أوضح، أن الشعب الذي يتكلم لغة حية تضمحل الفوارق الطبقية فيه، لان الطبقة العليا تهتم بتعليم وتطوير الطبقة الدنيا. إذن يبدو واضحا، أن الآثار الاجتماعية والعلمية والنفسية، إنما تقوم على اللغة، فكل شيء مرده إلى اللغة الألمانية.

وبعد أن تحدث عن أساس الأمة، يعرّف فيخته الشعب بنظرة من العالم الروحي "انه جماعة من البشر، تعيش في مجتمع تكرر نفسها، دون انقطاع روحيا وطبيعيا، حسب ذات قانون خاص يستطيع الإلهي، تبعا له أن يتفتح في قلب تلك الجماعة. أن كلية هذا القانون، هي التي تجمع ذاك الجمهور من البشر في العالم الأبدي، كما في العالم الأرضي كل يكفي ذاته بذاته"[55] ونلحظ في هذا التعريف، فكرة إعادة إنتاج الشعب لذاته، وفق القانون نفسه، مرة تلو المرة، انطلاقا من الفكرة الإلهية، التي تزهر في نفوس إفراد تلك الجماعة في العالمين الأرضي والسماوي، وهذا "القانون يحدد بصورة مطلقة، ويعطي صورة مكتملة، لما نسميه الطبع الوطني لشعب ما: قانون نمو المبدأ الأصلي والإلهي"[56] عبارات لا تخلو من الشعرية، تفيد بالأصل الإلهي الخاص، بهذا الشعب الألماني، وكأنه شعب الله المختار.

لكن كيف يرتبط الإنسان الفرد بجماعة الأمة؟ الرابط من وجهة نظر فيخته، هو الرغبة بالخلود، فخلوده كفرد، مرتبط بخلود الشعب، وذلك بتطبيق قانون النمو، دون أن يستطيع التدخل أي عنصر أجنبي، في مجموع ذاك التشريع لإفساده. إذ "أن إيمانه وطموحه إلى خلق ما لا يفنى، وطريقته في تصور حياته الشخصية، على أنها حياة خالدة، هي الرباط، الذي يصل بين كل منا، وأمته الخاصة أولا، وبواسطتها بكل النوع الإنساني، وتجعله يعتبر إلى آخر الزمن أن حاجات الأولى والثاني تختلط في حاجاته الخاصة"[57]

إذن الوطن والشعب ممثلان وضمانتان للخلود الأرضي، وبالتالي فإنهما يتجاوزان ويعلوان كثيرا على فكرة الدولة، بما هي النظام الاجتماعي، ومن اجل هذا "وجب أن تسيطر الوطنية على الدولة نفسها على أنها محكمتها العليا الأخيرة، والمستقلة تحدد لها اختيار الوسائل لتحقيق هدفها

[54] فيخته، يوهان غوتليب، خطابات إلى الأمة الألمانية، مرجع سابق، ص 94.
[55] فيخته، يوهان غوتليب، خطابات إلى الأمة الألمانية، مرجع سابق، ص147.
[56] فيخته، يوهان غوتليب، خطابات إلى الأمة الألمانية، مرجع سابق، ص 147 .
[57] فيخته، يوهان غوتليب، خطابات إلى الأمة الألمانية، مرجع سابق، ص148 .

الأول الأمن الداخلي"[58] ومن أجل الوصول إلى هذا الهدف يجب فرض حدود لحرية الفرد الطبيعية، بل انه من الواجب حتى في غياب أي هدف آخر حبس هذه الحرية في أضيق حدود ممكنة، ولا يخفى على احد أن فيخته بهذا يشرع الاستبداد السياسي، لكن الملفت للنظر هنا هي العلاقة بين الدولة من جهة، ومن جهة أخرى الأمة، فهي علاقة تشي بما يكافئ القومية الحديثة أو دولة الأمة.

مما سبق نجد أن فيخته، يعتمد بشكل كامل، على العامل الموروث الفطري، المتمثل باللغة، ولا يعتمد إطلاقا، على أي عامل مصطنع في إقامة الأمة الألمانية، لكن على الأقل، بالمقارنة مع ابن خلدون، نجد اهتماما شديدا عند فيخته في إقامة جماعة كلية عامة، لكل الألمان، وهي الأمة الألمانية.

10.2.3 رينان

وبالانتقال إلى أرنست رينان، في شروحه لتكوين الأمة الفرنسية، سنجد انه يستعرض العوامل المشهورة، في تكوين الأمة، فيرفض كل من العامل اللغوي، والعامل العرقي، والعامل الديني، في تكوين الأمة، كما يرفض عامل الاشتراك في المصالح، كما يستبعد العامل الجغرافي، ولا يقبل حتى الضرورات العسكرية. ما الأمة إذن؟

يقول صراحة "الأمة نفس، مبدأ روحي"[59]وبهذا فان رينان يتفق مع فيخته في مثاليته، فما هذا المبدأ الروحي؟ يجيب بقوله إن شيئين يؤلفان هذا المبدأ و "هما في الحقيقة شيء واحد، يكونان هذه النفس، وهذا المبدأ الروحي. الشيء الأول قائم في الماضي، والثاني في الحاضر، الشيء الأول هو الامتلاك المشترك لإرث غني من الذكريات؛ الشيء الثاني هو التوافق الحالي، الرغبة في العيش سويا، والإرادة القاضية بمواصلة الجهد لإعلاء شأن ما وصل إلينا غير مجزأ"[60] إذن هما أمران متحدان مفترقان في آن، وهما التاريخ المشترك، وإرادة العيش المشترك، وافتراقهما واضح للعيان لان الأول ينتمي إلى الماضي، بينما ينتمي الثاني إلى الحاضر، لكن اتحادهما أمر بحاجة إلى شرح، وهو ما يفعله رينان بقوله "الإنسان، أيها السادة، لا يرتجل نفسه ارتجالا. والأمة، مثلها مثل الفرد، إنما هي مآل ماض طويل حافل بالجهود والتضحيات، ونذر الأنفس، أن عبادة الأسلاف، لهي من بين سائر العبادات الأكثر شرعية؛ فالأسلاف جعلونا نكون ما نحن عليه اليوم. الماضي البطولي،

[58] فيخته، يوهان غوتليب، خطابات إلى الأمة الألمانية، مرجع سابق، ص 150.
[59] رينان، ارنست، ما الأمة ، محاضرة في السوربون في 11 مارس 1882.
[60] رينان، ارنست، ما الأمة ، محاضرة في السوربون في 11 مارس 1882.

الرجالات الكبار، المجد (أقصد بذلك المجد الحقيقي)، تلك الأشياء هي الرأسمال الاجتماعي الذي نقيم عليه الفكرة القومية. أن تكون هناك أمجاد مشتركة في الماضي وإرادة مشتركة في الحاضر، أن نكون قد صنعنا سويا مآثر كبيرة، وأن نريد صنع المزيد منها، تلك هي الشروط الأساسية لنشوء شعب"[61] فالعيش المشترك، إنما يكون بنفس الطريق الذي اختطه الآباء لنا، وهنا نقطة مهمة في تحديد نسبة الإبداع، أو التجديد المسموح به عند رينان، فهي ليست إبداع كامل، أو تجديد كامل، بل محدود بأفق التاريخ، وكأننا أحرار في إعادة التاريخ فقط. ولهذا لا عجب من إعلائه للنشيد الإسبارطي القائل: «نحن ما كنتم، وسنصبح ما انتم عليه»، فهو في بساطته النشيد المختصر لكل وطن.

يستحضر رينان عنصران بصورة أساسية لبناء الأمة، وهما التاريخ المشترك، وهو عنصر موروث، وإرادة العيش المشترك في الحاضر، وهو عنصر مصطنع مكتسب، وبهذا فان رينان يقوم ببناء هوية هجينة، على عكس المفكرين الألمان، الذي ارتكزوا على اللغة الألمانية لتوحيد ألمانيا، أو بناء امة ألمانية موحدة، وهو عنصر موروث تماما، فكانت هويتهم موروثة فطرية. وقد عبر ماركس عن ذلك، على نحو مذهل بقوله"أن الناس يصنعون تاريخهم بيدهم، ولكنهم لا يصنعونه على هواهم. إنهم لا يصنعونه في ظروف يختارونها هم بأنفسهم، بل في ظروف يواجهون بها وهي معطاة ومنقولة لهم مباشرة من الماضي. أن تقاليد جميع الأجيال الغابرة تجثم كالكابوس على أدمغة الأحياء. وعندما يبدو هؤلاء منشغلين فقط في تحويل أنفسهم، والأشياء المحيطة بهم في خلق شيء، لم يكن له وجود من قبل، عند ذلك بالضبط في فترات الأزمات الثورية، كهذه على وجه التحديد، نراهم يلجئون في وجل وسحر، إلى استحضار أرواح الماضي لتخدم مقاصدهم، ويستعيرون منها الأسماء والشعارات القتالية والأزياء، لكي يمثلوا مسرحية جديدة على مسرح التاريخ العالمي، في هذا الرداء التنكري الذي اكتسى بجلال القدم، وفي هذه اللغة المستعارة. هكذا ارتدى لوثر قناع الرسول بولس"[62]

[61] رينان، ارنست، ما الأمة ، محاضرة في السوربون في 11 مارس 1882.
[62] ماركس، كارل، الثامن عشر من برومير لويس بونابرت، ترجمة الياس شاهين، ج1، مختارات في أربعة أجزاء، موسكو، دار التقدم، ص138.

10.3 المرحلة المعاصرة

ما علاقة الأمة nation بالقوميةnationalism؟ المصطلحين متقاربين، ففي اللغة الإنكليزية نجد أن الكلمتين من جذر لغوي واحد، لكن في تقديرنا، أن الأمة جماعة بشرية كلية، بمعنى أنها تضم جماعات جزئية، وقد تضم أفرادا، وهذا يتوقف على درجة التطور التاريخي للمجتمع. في حين أن القومية إيديولوجيا سياسية تنظم العلاقة الاقتصادية السياسية المكونة للأمة والدولة، باعتبارها الجماعة الفرعية الأهم من بين الجماعات الفرعية الموجودة ضمن الأمة. ولكن من الممكن أن تتحول القومية إلى جماعة بمجرد أن تقوى العلاقة الرابطة بين الأفراد بقيادة الدولة، ويصبح عندهم إحساس بالانتماء لهذه الجماعة التي تقودها الدولة وهي جماعة الدولة – الأمة، كما يمكنها أيضا، أن تتحول إلى هوية قومية، عندما تصبح العلاقة الاقتصادية السياسية علاقة ماهوية، تميز إفراد هذه الجماعة، عن غيرها من الجماعات الأخرى.

ونقصد بالاصطناع، أي تغيير جزئي أو كلي لعوامل موروثة، أو إبداع عوامل جديدة تكون بمثابة العلاقات الأساس التي يتم البناء عليها. وهنا سنرى كيف أن العوامل المؤثرة في تكوين الأمة ستتغير جزئيا أو كليا.

في الدراسات الحديثة للقومية، كما عند بندكت اندرسون في كتابه الجماعات المتخيلة، سيبلغ الاصطناع مبلغا كبيرا، إذ يعلن أن الأمة جماعة متخيلة، وهو يقدم تعريفه للأمة بروح أنثروبولوجيا، قائلا: "الأمة هي جماعة سياسية متخيلة حيث يشمل التخيل أنها محددة وسيّدة أصلا"[63] فالأمة بالنسبة لاندرسون جماعة، تتكون بفضل العلاقة السياسية، وهي جماعة متخيلة، لكن متخيلة لا تعني أنها خيالية، فخيالية تعني أنها غير حقيقية، بينما اندرسن يؤكد على أن الأمة جماعة حقيقية، وهو اقرب إلى الجماعة الثانوية، التي تُعرَّف بأنها الجماعة الكبيرة العدد، التي لا يعرف الجميع فيها بعضهم بعضا، معرفة وجه لوجه، كما في الجماعة الأولية، لكنهم يتفاعلون مع بعضهم بعضا ويتبادلون التأثير. وما يعبر عن خصوصية هذه الجماعة أمران أساسان: وهما أولا: أدوات التخيل، التي سنوضحها لاحقا، وثانيا حدود الجماعة. إذ "لا يمكن تخيل القومية كجماعة بلا حدود، والحدود أي تخيل الحدود هو بداية تعريف الخصوصية. حدود سياسية ادارية، حدود لغوية، حدود جغرافية.

[63] اندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص 52.

ولكن أكثر التعريفات خصوصية للقومية هو تخيّلها سيّدة، وهو البعد الذي يجعل اللقاء بين فكرة الأمة وفكرة القومية أمرا طبيعيا."[64]

أمّا من حيث ماهيّة الجماعة /الأمّة، من وجهة نظر اندرسن، فهي جماعة أخوية تمتد على المستوى الأفقي، وهذا يجعلها مختلفة تماما عن الجماعات الأبوية التي كانت فاعلة في العصر الوسيط، كما شاهدنا عند ابن خلدون، والتي تمتد عموديا، فهي كما "يتم تصورها على الدوام، كعلاقة رفاقية أفقية عميقة، مهما يكن انعدام المساواة، والاستغلال الفعليين السائدين. فهذه الأخوة هي في النهاية ما مكّن ملايين كثيرة من البشر خلال القرنين الماضيين، لا من أن تقتل وحسب، بل من أن تموت راضية في سبيل هذه التخيلات المحددة"[65] وهذه الأمّة نشأت حديثا، نتيجة لانحلال جماعات ثقافية سابقة، كانت سائدة في العصر الوسيط، وهي الجماعة الدينية، والمملكة السلالية، وهذا الأصل الثقافي السابق، هو أصل سلبي، لان انحلالها كان ضروريا لنشوء الأمة و"إنه لمن قصر النظر، على أي حال، أن نحسب أن أمر جماعات الأمم المتخيلة، لا يتعدى خروجها من أحشاء الجماعات الدينية، والملكيات السلالية وحلولها محلها"[66] ويوافق هوبزباوم على حداثة مفهوم الأمة، الذي هو "ابتكار تاريخي حديث نسبيا، والظواهر المرتبطة بهذا المفهوم، كالقومية، والدولة القومية، والرموز الوطنية، والتاريخ وغيرها. كل هذه المفاهيم تستند إلى ممارسات الهندسة الاجتماعية، التي غالبا ما تكون مدروسة ومبتكرة دائما، لان الحداثة التاريخية هي مرادف للابتكار"[67]

10.3.1 أنواع الاصطناع في الأمة /القومية

10.3.1.1 الاصطناع في اللغة والعرقية والدين

ويحدد اندرسن الأسباب التي أدت إلى نشوء الأمة، بأن عوامل "التغير الاقتصادي والاكتشافات الاجتماعية، والعلمية، واطراد تطور وسائل الاتصال السريعة دق إسفينا غليظا بين الكوزمولوجيا والتاريخ. ولا عجب إذا أن جرى البحث، إذا جاز القول، عن طريقة جديدة للربط على نحو ذي معنى بين الأخوة والقوة والزمن"[68] ويحدد الأداة الرئيسية التي جعلت نشوء الأمة أمرا ممكنا، بالإضافة إلى العوامل السابقة، كانت رأسمالية الطباعة "ولعل ما من شيء عجل هذا البحث، وجعله أشد خصوبة، بالقدر الذي عجلته به رأسمالية الطباعة، التي مكنت أعدادا متنامية بسرعة من أن

[64] اندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص 29 .
[65] اندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص 53.
[66] اندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص63 .
[67] هوبزباوم، ايريك، اختراع التقاليد، ترجمة احمد لطفي، ط1، أبو ظبي، دار الكتب الوطنية، 2013، ص18.
[68] اندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص71-72 .

يفكروا بأنفسهم، وان يربطوا أنفسهم، بآخرين بطرائق جديدة كل الجدة"[69] لكن ماذا أحدثت رأسمالية الطباعة بالضبط؟ لقد "أرست اللغات الطباعية، الأساس لضروب الوعي القومي، بثلاث طرائق مميزة فقد خلقت أولا: وقبل كل شيء حقول تبادل واتصال موحدة أدنى من اللاتينية وارفع من اللغات المحلية المنطوقة. ... أما ثانيا: فقد أضفت رأسمالية الطباعة على اللغة ثباتا جديدا أسهم على المدى الطويل في بناء صورة القدم، التي تحتل مكانة مركزية في فكرة الأمة عن ذاتها. فقد حافظ الكتاب المطبوع كما يذكرنا فيفر ومارتن، على شكل ثابت يمكن إعادة إنتاجه أو استنساخه إلى ما لانهاية في أي وقت وفي أي مكان ... كما خلقت رأسمالية الطباعة ثالثا: لغات سلطة من نوع مختلف عن اللغات المحلية الإدارية القديمة"[70]

إذا كان للاصطناع في اللغة، من خلال توحيد اللهجات، وتعميم ذلك من خلال طباعتها، هذا الدور الكبير عند اندرسن في تكوين جماعة الأمة، فان هوبزباوم يرفض أن يعطي اللغة دورا في تكوين جماعة الأمة، لأنها مصطنعة، فهو يقول أن "اللغات القومية هي دائما أدوات شبه اصطناعية، وفي بعض الأحيان –كاللغة العبرية – هي لغات قد تم اختراعها في الواقع. وهي على النقيض مما تفترض أساطير القوميين أن تكون عليه، واعني هنا الأساسات التاريخية للثقافة القومية، والنسيج الأصلي المكون للعقلية القومية"[71] وإذا كان اصطناع اللغة سببا في إبعادها عن ماهية الأمة، عند هوبزباوم فان لعامل الإثنية العرقية مصير آخر، فهو يجيب على سؤال "هل العرقية إذا غير مرتبطة بالقومية الحديثة؟ من الواضح أن ليس هذا هو الوضع، حيث أن هناك كثيرا من الاختلافات الواضحة في بنية الجسم، التي لا يمكن إغفالها، وغالبا ما استخدمت لتمييز، أو فرض الاختلافات بيننا وبينهم، بما في ذلك القومية منها"[72] وهذه الاختلافات العرقية، تصبح عوامل تقسيم أفقية وعمودية، وتميل لان تكون سلبية، بمعنى أنها تعرف الجماعة الأخرى، بدلا من تعريف الجماعة نفسها، وهذه النزعة العرقية، لا تكون على علاقة بالقومية الأولية، إلا إذا "كان بمقدورها الاندماج، أو اندمجت مع شيء ما، كتقاليد الدولة كما هو الحال ربما في الصين وكوريا واليابان، والتي تقدم مثالا نادرا للدول التاريخية المكونة، في معظمها من سكان، من أعراق متجانسة، ذات أصول

[69] اندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص 71-72 .
[70] اندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص 78.
[71] هوبزبوم، اريك، الشعوب والقوميات منذ عام 1780، ترجمة مصطفى حجاج، ط1، أبو ظبي، دار الكتب الوطنية، 2013، ص 55.
[72] هوبزبوم، اريك، الشعوب والقوميات منذ عام 1780، مرجع سابق، ص 65.

مشتركة. وفي مثل تلك الحالات يمكن الربط تماما بين العرقية والولاء السياسي"[73] أما بالنسبة للعامل الديني، فإنه يعلق حكمه بخصوصه، إذ "أن العلاقات بين الدين والقومية الأولى، أو الهوية الوطنية، ستظل من الأمور المعقدة، والمبهمة، إلى حد بعيد فهي بالتأكيد تقاوم التعميم البسيط"[74] فالدين ليس أحد مظاهر القومية الأولى، كما هو الحال في القومية الحديثة.

ويقودنا ذلك إلى آخر المعايير، وأكثرها حسما للقومية الأولى، وهي الوعي بالانتماء، أو كون المرء منتميا، إلى كيان سياسي دائم. أو ما يعرف بالشعب – التاريخ وهو أمر يوافق عليه هوبزبوم إذ أن "الانتساب لدولة تاريخية (أو دولة فعلية) سواء في الحاضر، أو في الماضي، يمكن أن يدار بشكل مباشر، بناء على وعي عامة الشعب لإنتاج قومية أولية – أو ربما حتى كما في حالة ملك إنجلترا تيودور سيكون شيئا اقرب للوطنية الحديثة"[75]

10.3.1.2 دور المؤسسات

أكد اندرسن على دور المؤسسات، في اصطناع الهوية القومية، في الدول الاستعمارية، وفي الدول المستعمَرة، أما المؤسسات الفاعلة في الدول الاستعمارية التي تقوم بـ"الغرس المنهجي بل والميكافيللي للإيديولوجية القومية، من خلال وسائل الإعلام، والنظام التربوي، والأنظمة الإدارية، وسواها"[76] التي غالبا ما نراها في سياسات بناء الأمة، التي تتبعها الدول الجديدة. وكان اندرسن يفترض أنها هي ذاتها، التي يتم استخدامها في الدول المستعمَرة، لكنه وجد لاحقا مؤسسات مختلفة نسبيا، تم استخدمتها من قبل الدول الاستعمارية في مستعمراتها، عملت على تنشئة القومية فيها، وهذه "المؤسسات الثلاث هي التعداد، والخارطة، والمتحف، التي صاغت معا، وعلى نحو وثيق، الطريقة التي تُخيلت بها الدولة الكولونيالية، مجال نفوذها وسلطانها: طبيعة البشر الذين تحكمهم، وجغرافيا أملاكها، وشرعية أسلافها"[77] إذن قامت الدول الاستعمارية بصناعة شعوب مستعمراتها من خلال تحديد أعراقهم، وطوائفهم الدينية، وتحديد نسبة تمثيل كل جماعة منهم في البرلمان تبعا لنسبة عددهم من المجموع الكلي للمجتمع، كما قامت بتحديد المساحة الجغرافية، التي تعود لهذه المستعمَرة، أو لدولة هذه المستعمَرة، والتي غالبا لم تكن عادلة أو منصفة تجاه المجتمع، بل بما يتناسب مع

[73] هوبزبوم، اريك، الشعوب والقوميات منذ عام 1780، مرجع سابق، ص 65.
[74] هوبزبوم، اريك، الشعوب والقوميات منذ عام 1780، مرجع سابق، ص 69.
[75] هوبزبوم، اريك، الشعوب والقوميات منذ عام 1780، مرجع سابق، ص73.
[76] اندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص 159 .
[77] اندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص 159 -160 .

مصالح الدولة الكولونيالية، وأخيرا من خلال الدراسات الاستشراقية، قامت بكتابة تاريخ هذه الجماعات، ووضع سردية أيضا بما يتناسب مع الوضع الحالي الاستعماري، كما سيبدو بعد قليل.

10.3.1.3 سردية التاريخ

نجد هنا أن التاريخ نفسه، يصبح مصطنعا، بما يخدم الحالة القومية الحديثة، وهذا يعني التركيز على حوادث أو عناصر سالفة، وتضخيمها فوق الاستحقاق، كما يعني أن "ما من تغير عميق في الوعي، إلا ويجلب معه بحكم طبيعته ذاتها، ضروبا مميزة من النسيان. ومن ضروب النسيان هذه تتبع في ظروف تاريخية معينة روايات وسرديات"[78] فالنسيان أو التناسي، على نحو أدق، عامل أساس في إنشاء السردية التاريخية.

ففي في علم النفس "فبعد اختبار التغيرات الفيزيولوجية والانفعالية، التي يحدثها النضج، يغدو من المستحيل تذكر وعي الطفولة. ... ومن هذا التغريب، يأتي مفهوم الشخصية، أو الهوية (اجل أنت، والصغير العاري، شخص واحد) التي لا بد أن تسرد، لأنه لا يمكن تذكرها. وعلى الضد من تبيان البيولوجيا، أن كل خلية واحدة في الجسم البشري، تستبدل في غضون سبعة أعوام، فان سردي السيرة الذاتية، والسيرة، تغرق في أسواق الرأسمالية الطباعية، عاما بعد عام"[79] فنحن مضطرون، لصنع السرديات التاريخية، واجترارها، لنصبح نحن، ما نحن عليه. وكما هو الحال مع الأشخاص، كذلك هو الحال مع الأمم، "فإدراك الانغراس في زمن علماني متسلسل، مع كل ما ينطوي عليه ذلك من تواصل واستمرار، وكذلك من نسيان لتجربة الاستمرار هذه ... إنما يولد الحاجة إلى سرد الهوية"[80] وطالما أن أحدا لا يستطيع ولادة الأمة بصورة واضحة، ولا موتها، أن كانت تموت، فموتها ليس أمرا طبيعيا إطلاقا. ولأنه ما من "منشئ فان سيرة الأمة لا يمكن كتابتها، على النحو الإنجيلي نزولا في الزمن، عبر سلسلة توالدي طويلة. والبديل الوحيد هو صياغتها صعودا في الزمن"[81] وهذا يعني أن الحرب العالمية الثانية تنجب الحرب العالمية الأولى، وإنسان القرن العشرين ينجب إنسان القرن الخامس عشر، بعبارة أخرى، الحاضر يلد الماضي.

[78] اندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص 186.
[79] اندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص 186.
[80] اندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص187.
[81] اندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص187.

10.3.1.4 الرموز

الكثير من الموروثات القومية، تم اختراعها في أوروبا، فيما بين سبيعينات القرن التاسع عشر وانفجار الحرب العالمية الأولى. إذ تعد تلك المرحلة مرحلة تنامي الوعي القومي الأوروبي، الذي عبّر عن نفسه بشكل صارخ من خلال الحرب العالمية[82]. ويتفق اندرسن وهوبزباوم على أهمية الرموز في تكوين الأمة، إذ يقول اندرسن "ليس ثمة رموز للثقافة القومية تفوق أضرحة الجنود المجهولين، في لفتها الأنظار، واسترعاء الانتباه. وما تناله هذه النصب من إجلال طقسي عام لا سابق [له] في الأزمنة القديمة"[83] بينما يعدد هوبزباوم، أنواع التقاليد الاجتماعية الجديدة التي أرستها البرجوازية الجمهورية المعتدلة "أولها تطوير ند علماني للكنيسة ... ثانيا ابتداع الاحتفالات العامة، وأهم تلك الاحتفالات يوم الباستيل الذي يعود إلى عام 1880... ثالثا: ما اشرنا إليه من التوسع في تشييد نُصُب عامة"[84] والند العلماني المقصود به، هي المدارس العلمانية، ذات التقاليد الجديدة. بالإضافة إلى تحويل يوم تحرير سجن الباستيل، إلى عيد وطني، وطبعا هذا تم بعد مئة عام على الأقل، من تاريخ التحرير الحقيقي، مع التوسع في نشر التماثيل العامة للتعبير عن الحالة الثورية، وهذا بالطبع كان يعني شخصيتين أنثويتين، بشكل رئيسي، وهما جان دارك وماريان.

11 النتائج

من خلال المقارنة بين المرحلتين الوسيطة والحديثة، ظهر جليا حضور العنصر الثقافي كما هو من دون تعديل أو تغيير، وهو أمر غاب عن العصر الحديث، أي يعتمد العصر الوسيط، كما ظهر عند ابن خلدون، في بناء الهوية العامة على الهوية الثقافية الدينية أو الإثنية العرقية، التي تعكس العلاقات الاجتماعية السياسية الفاعلة، كما هي، من دون تغيير؛ بما هي علاقات فطرية موروثة، تصف علاقات القرابة الدموية أو العصبية، كما يسميها ابن خلدون، تحت غطاء الدين الإسلامي.

أيضا من خلال المقارنة بين المرحلتين الوسيطة والحديثة، تبين أن ابن خلدون يعد أن القبيلة، أو العشيرة، هي الفاعل الاجتماعي السياسي، الأبرز في العصر الوسيط، إن لم يكن الوحيد، والذي يؤثر في بناء الهوية العامة، حتى أن الدولة في العصر الوسيط، كانت جماعة عضوية أهلية، تقوم

[82] ماك كرون، ديفيد، علم اجتماع القومية، ترجمة سامي خشبة، ط1، القاهرة، المركز قومي للترجمة، 2007، ص108.
[83] اندرسن، بندكت، الجماعات المتخيلة، مرجع سابق، ص 55.
[84] هوبزباوم، ايريك، اختراع التقاليد، مرجع سابق، ص 271 -272.

على رابطة النسب الدموي، ولم تكن مصطنعة خاصة في المرحلتين الأولى وهي التأسيس، والثانية وهي المجد، بينما في المرحلة الثالثة والأخيرة من عمر الدولة، وهي مرحلة الحضارة المفسدة للعمران، فإنها تكون مصطنعة، لأن الخليفة يعتمد على الموالين له شخصيا، من خارج العصبة، مما يؤدي إلى إضعاف عصبته، وتسلق الموالين على هرم السلطة، على حساب عصبته، مما يؤدي إلى زوال الدولة وانهيارها، بعبارة أوضح اصطناع الدولة؛ أي جعلها جماعة مصطنعة، تقوم على الولاء لشخص الحاكم وليس للقبيلة أو العشيرة، أمر أدى إلى انهيارها، على النقيض من المرحلة الحديثة حيث يتم تكوين جماعات جديدة بطريقة مصطنعة، سواء أكان على المستوى الكلي، ونقصد الأمة، أو على المستوى الجزئي، ونقصد جماعات النقابات والجمعيات والأحزاب. وهذه الجماعات سواء أكانت الكلية أم الجزئية، لم تكن موجودة في العصر الوسيط، وقد تم بنائها انطلاقا من العقد الاجتماعي، بوصفه التقاء إرادات على مصلحة مشتركة، تم التفكير في مسألة إدارتها بأفضل السبل وأيسرها، إذن تم بناء الدولة بوصفها أولى الجماعات المصطنعة التي تدير شؤون الأمة، انطلاقا من العقد الاجتماعي، وكان لا بد من التعبير عن الهوية العامة، بما يتناسب مع الجماعة الكلية الجديدة، جماعة الدولة – الأمة.

لا نستطيع أن نسمي الهوية العامة، في العصر الوسيط هوية قومية، لأن الأمة، بما هي الجماعة العامة أو الكلية، لم تكن قد تكونت بعد. على النقيض من الحال في المرحلة الحديثة، فقد تحدث المفكرون الفرنسيون والألمان عن الهوية القومية بصورة واضحة، على الرغم من أن المفكرين الفرنسيين، كانوا أكثر تقدما من المفكرين الألمان، في تبيان التعديل على العنصر الثقافي الموروث، ولو أن الفريقين كانوا متماثلين في النزعة المثالية في التفكير الفلسفي، فعندما تحدث رينان عن عنصرين، في تكوين الأمة، وهما التاريخ والذكريات، وإرادة العيش المشترك، نجد إذا دققنا في العاملين، أن العامل الأول موروث، بينما العامل الثاني يمكن تغييره، أو التأثير عليه، ولو جزئيا، فهذا التعديل أو التغيير يعبر عن حالة فاعلة من الإنسان، لاصطناع الأمة الفرنسية، في حين أن فخته اعتمد على اللغة، واللغة فقط، في التعبير عن الأمة الألمانية، فكان متماهيا مع العامل الثقافي، ومع الحالة العضوية، من دون تعديل أو تغيير.

إذن أصبحت الهوية العامة/ القومية في العصر الحديث، هوية مصطنعة جزئيا، لأنها تعبر عن علاقات مصطنعة. بينما في العصر الوسيط كانت هوية عامة ثقافية دينية أو إثنية عرقية، من

دون أن يكون هناك جماعة كلية تضم الجماعات الجزئية. وفي اعتقادنا أن "المركب بأسره: ثقافة هوية إثنية إيديولوجيا قومية، هو عبارة عن واقع تاريخي متشابك يلعب فيه العنصر السياسي، ذلك المتعلق بالأمة دورا مهيمنا بحيث يعاد إنتاج العناصر الأخرى في ظله"[85]

أما من حيث المقارنة بين المرحلتين الحديثة والمعاصرة، تبين واضحا ازدياد الاصطناع في تكوين الهوية القومية من خلال الاعتماد، على التعديل في اللغة، بالإضافة إلى الاعتماد على المؤسسات الإدارية، ومؤسسات الطباعة، والمعاجم، والمتاحف، بل حتى كان هناك اصطناع في السردية التاريخية، بما يتناسب مع الحاضر بمعنى إنهم اخترعوا أحداث تاريخية، أو تناسوا أحداث تاريخية، أو عدلوا فيها بما يتناسب مع المصلحة الحالية للدولة الحاكمة، وحتى التقاليد والرموز الاجتماعية، تم اختراعها من أجل القومية. فالوقائع التاريخية "تثبت أن الهويات الأصلية المفترضة هي هويات متشكلة تاريخيا، وان الدولة أو القومية السياسية حددت وشكلت الهويات القومية (الإثنية أو الثقافية)، لا بأقل مما تشكلت وتحددت من قبلها"[86] حتى في المجتمعات التي كانت الجماعة الجديدة، تتطابق مع الجماعة القديمة، ونقصد المجتمعات التي كانت القومية فيها تتطابق مع الأمة، بشكل تام مثل إسبانيا وفرنسا، فإننا نجد ملمحا، من ملامح التغيير الجزئي، في العامل الذي تم اعتماده لبنا الهوية القومية، كما رأينا سابقا، حيث غالبا تم التخلي عن العامل الديني، وتم الاعتماد على عوامل ثقافية أخرى مثل اللغة والعرق للتعبير عن القومية.

أيضا أفادت المقارنة بين العصرين الحديث والمعاصر، في تبيان أثر درجة العلاقة بين الطرفين؛ تكوين المجتمع من طرف ومن طرف آخر الهوية القومية، إذ يترافق الازدياد بدرجة التغيير في العامل الثقافي الموروث، المعتمد في بناء الهوية القومية مع الازدياد في نمو المجتمع، وانتقاله من حالة الجماعات العضوية إلى حالة الجماعات المدنية. وعلى هذا يمكن لنا أن نصيغ العلاقة المذكورة، على النحو التالي: كلما انتقل المجتمع من حالة المجتمع العضوي، إلى حالة المجتمع المدني الحداثي، كلما انتقل المجتمع من حالة الجماعات المتمايزة، إلى حالة الجماعة الكلية الواحدة، وكلما انتقلت الهوية العامة، من الاعتماد على العوامل الثقافية بشكل صرف، إلى الاعتماد على عوامل ثقافية مصطنعة (عوامل ثقافية سابقة يتم تغييرها جزئيا أو كليا).

[85] بشارة، عزمي، المجتمع المدني دراسة نقدية، مرجع سابق، ص 245.
[86] بشارة ،عزمي، المجتمع المدني دراسة نقدية، ط6، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012، ص 245.

12 خاتمة

إذن تُعَد الهوية العامة في العصر الوسيط هوية دينية وعرقية، فهي بذلك هوية موروثة فطرية تماما، على الرغم من غياب الجماعة العامة، التي تحمل تلك الهوية، بينما في العصر الحديث أصبحت الهوية القومية، هوية من هويات الإنسان المعاصر، وهي هوية مصطنعة، من خلال تعديل مقصود في عوامل ثقافية موروثة مثل اللغة والعرق والدين، وقد تم بناء الجماعة الكلية أو الأمة التي تحمل تلك الهوية. علما أن بناء الهوية يتم انطلاقا من أي علاقة بشرط أن تصبح علاقة أساسية، في سياق شرطها التاريخي، وبذلك تصبح علاقة ماهوية، لأنه يتم التمييز بواسطتها بين الذات والآخر، لتكون، بعبارة أوضح، هوية.

13 مصادر البحث

1- ابن خلدون، عبد الرحمن، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج1 المقدمة، ط3، مجلس معارف ولاية سوريا الجليلة ، 1900.

2- الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط6، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

3- الشويري، يوسف، القومية العربية الأمة والدولة في الوطن العربي نظرة تاريخية، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

4- الكفوي، أبو البقاء، الكليّات، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1998 .

5- اندرسن،بندكت، الجماعات المتخيلة، ترجمة ثائر ديب، ط1، دمشق، شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2009

6- بشارة، عزمي، المجتمع المدني دراسة نقدية، ط6، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

7- بينيت، طوني، مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2010.

8- حامد، خالد، الهوية والبناء الاجتماعي، مجلة حكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 1، العدد 1، 2013.

9- حيدر، عزيز، دور المقاومة الثقافية في صياغة الهوية الجماعية دراسة في الهوية الجماعية للعرب في اسرائيل ، بيروت، مجلة المستقبل العربي، العدد 205، 1996.

10- فيخته، يوهان غوتليب، خطابات إلى الأمة الألمانية، ترجمة سامي الجندي، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1979.

11- رينان، ارنست، ما الأمة، محاضرة في جامعة السوربون، 1882.

12- ماركس، كارل، الثامن عشر من بروميير لويس بونابرت، ج1، مختارات في أربعة أجزاء، موسكو ، دار التقدم، (د، ت).

13- ماك كرون، ديفيد، علم اجتماع القومية، ترجمة سامي خشبة، ط1، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2007.

14- ميكشيللي، اليكس، الهُوّية، ترجمة علي وطفة، ط1، دمشق، دار الوسيم، 1993.

15- هوبزباوم، ايريك، اختراع التقاليد، ترجمة احمد لطفي، ط1، أبو ظبي، دار الكتب الوطنية، 2013

16- هوبزبوم، اريك، الشعوب والقوميات منذ عام 1780، ترجمة مصطفى حجاج، ط1، أبو ظبي، دار الكتب الوطنية، 2013.

17- وليامز، ريموند، الكلمات المفاتيح، ترجمة نعيمان عثمان، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2007.

18- محمود، زكي نجيب، المنطق الوضعي، القاهرة، مكتبة الانجلو مصرية، 1951.

19- مرسي، أحمد، الهوية الثقافية ماهيتها وخصائصها، (د، م)، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، 2013.