

طُوران وَقِطْكَان

(دراسة في القومية والشرعية السياسية)

محمد حافظ يعقوب

«الشعب تعوزه الحضارة»
ضياء غوك ألب
[من مقال بعنوان نحو الشعب (1923)]

- I -

تقديم: الوضوح الهش

1 - ينطلق هذا البحث من فرضية مركزية قوامها وجود علاقة ايجابية بين ولادة الفكرتين القوميتين العروبية والتركمانية⁽¹⁾ ، وأن ايجابية هذه العلاقة تقترح البحث في

(1) سنستخدم تعبير تركي كصفة غرضها الإشارة إلى ما يتعلق بتركيا الحالية: جمهورية، دولة، سياسة تركية... إلخ (Turkish; Turc)؛ أما تركماني فتصفه تشير إلى «العنصر» (أو الإيمان بالعنصر) الذي ينحدر من أصول «تركية». وبحسب هذا المفهوم، يتجاوز العنصر التركماني Turkic، سكان تركيا الحالية، ليشمل جميع أولئك الذين يعتبرون أنفسهم، أو ينظرون إليهم من قبل غيرهم، على أنهم من أصل لغوي أو عرقي واحد. هكذا سنستخدم تعبير تركماني للإشارة كذلك إلى الفكرة القومية (Turkism)، التي يدعو مشروعها السياسي إلى توحيد العنصر التركماني جميعه في دولة واحدة. وهو تعبير اقتضته الحاجة، كما لا يخفى، إلى الخروج من دائرة العموميات إلى التحديد والتعمين المفهومي. وهو مصطلح يعرف الكتاب العرب المسلمين التقليديون، وكانوا يستخدمونه في معرض التمييز الذي كانوا يجروننه بين ترك وتركمان إلخ (انظر ابن خلدون مثلاً). هذا يعني أن لدينا أربعة مصطلحات سنستخدمها في النص هي: تركي، تركماني، ترك (وأتراك) وتركمان.

أما مصطلح العروبية فللإشارة إلى فكرة العروبة أي إلى الأيديولوجيا القومية Arabism تميزاً لها عن صفة العربي. هكذا سيصبح لدينا بهذا الخصوص ثلاثة مصطلحات هي العروبة: Arabité وتقابل التحدّر أو =

ثنايا الفكرتين، تحليلهما وتفكيك عناصرهما ووضعهما في دائرة الضوء؛ وذلك بعرض فهم البطانة الداخلية أو النواة الصلبة في كل منها. لكن فرضية البحث هي في عصب منطوقها الداخلي متفرعة عن إشكالية ترتبط بالبحث في الشرعيات السياسية وتجلباتها وتعبيراتها، وفي الحقيقة بالبحث في المشكلات التي تتعلق بالدولة العربية، من جهة، وفي المعضلات التي تمس العمل السياسي اليوم، بأفائه وبحدوده وخصوصاً بالمارسات العملية والأفكار النظرية التي تعبّر عنه، من جهة ثانية. ولا شك لحظة واحدة في أن القارئ يدرك أن طموح البحث يظل دائماً هو طرح الأسئلة وتوليدتها، والسعى إلى الكشف عن الاختيارات والاختنادات والانهيارات وضع اليد عليها، أكثر مما هو البحث عن الإجابات أو بالأصح الصياغات الصلدة التي ربما كانت لا تحمل سوى الوهم الجميل بامتلاك الحقيقة وياكتشف خبایاها. تنصب الأسئلة في تقديرنا على البداهات، أي على ما يبدو واضحاً وضوحاً يعصمه من المسائلة ويسيجه بقناعة هي إلى الإيمان المعتقد أقرب؛ وهي أسئلة، إن شئت الدقة في التعبير، غرضها اكتشاف الأسئلة وتوليدتها ووضع البداهة في دائرة الشك. هل نقول إن شمول الأزمة يتطلب شمول النقد وجذريته الجارحة؟

غير أن ما يمحضنا على التدقيق في لحظة التأسيس وبالأصح في المشروعات والأفكار السياسية التي ولدت في سياقها، هي في الحقيقة المفارقة التالية: في الوقت الذي تبدو فيها الفكرة العربية اليوم كما لو كانت تعيش أزمة يمكن وصفها هنا بأزمة عميقه ناجمة عن تاريخها ذاته، أي عن معاكسة التاريخ الواقعي معاكسة كلية لمشروعها الذي بشرت به وعملت له^(١)، وربما عن تراجع مكانتها تراجعاً ملماوساً في قلب الجدل المحتمم الآن بشأن مستقبل العمل المدني والمشروعات السياسية التي تتنازع الحلبة اليوم، تعيش الفكرة التركمانية، منذ تفكك الاتحاد السوفيافي وظهور جمهوريات آسيا

= الانساب إلى العنصر العربي، والعروبية Arabism وهي في مقابل الايديولوجيا القومية، والعربية Arabic على شاكلة لغة عربية ودولة عربية وإنسان عربي إلخ.

(١) انظر بهذا الخصوص: جورج طرابيشي؛ طريق ديموقراطي إلى الوحدة، طريق وحدوي إلى الديمقراطية. الوحدة (الرباط). السنة 3. العدد 29/30، آذار 1978. ص ص 29 - 37.

انظر كذلك ميشيل كيلو؛ الدولة والتجزئة العربية. الوحدة. العدد نفسه. (ص ص 559 - 68).

و: محمد حافظ يعقوب؛ الإيديولوجيا العربية السائدة وفلسطين: ليس العلاقة وإشكالية الأزمة. الحوار (بيروت). السنة 1. العدد 3. ص ص 49 - 65.

الوسطي، لحظة انتعاش وتتجدد وربما فاعلية سياسية قد تكون حاسمة؛ وهذا إن لم تتحدث عن انتعاش الفكر القومي مؤخراً في أكثر من مكان في العالم.

ينبغي أن نقول إن فرضية البحث هي قبل ذلك فرضية رجراجة؛ ينزلق الوضوح البادي فيها إلى أرضية تفتقر إلى التخوم والرسوخ والاستقرار؛ إذ كيف يمكن الركون إلى صلاحية المقارنة بين أيديولوجيتين ومشروعين سياسيين قاعدة كل منهما ونواة صورته لنفسه هي استبعاد الثاني / الآخر و «التحرر» منه؟ بل كيف يمكن المقارنة بين مشروعين يفترض فيهما أنهما متنابذان ومتعارضان، وأن القطيعة والانفصال الحاسم والنهاي بينهما هو ما يتتيح لكل منهما أن يتعرف على نفسه ويحدد ملامحه وتفاصيل صورته ومكانته في التاريخ؟ يقتضي الأمر التريث. فمن المستحسن التذكر أن مأزق المشروع العثماني (بحسب الصياغة الموقفة للدكتور وجيه كوثاني) هو كذلك في الواقع مأزق الشرق العربي ومأزق البني الحالية للدولة وللعصبيات القائمة في هذه البقعة من الشرق والعالم، وليس مأزق الترك. فحسب. إنه مأزق البني الحالية وذلك من حيث أن ترقى الدولة العثمانية وطريقة إصلاح السلطة المركزية منذ عصر التنظيمات وكذلك الأفكار والمشروعات السياسية بهذا الخصوص قد ساهمت في الواقع في تحديد مواقف الحركة الاستقلالية العربية منها بما في ذلك مضمون الفكر القومي العربي والطموحات السياسية للحركة أو للحركات التي أخذت على عاتقها حمل برناجها وتنفيذها في التاريخ.

وفي الأحوال جميعها، لما نضعه موضع المساءلة وفي دائرة الضوء علاقة مباشرة بالذاكرة التاريخية وبالأصح بالوعي بالتاريخ، وعلاقة هذا الوعي بفهم أزمات الحاضر وبكيفية التعامل معها من ناحية عملية أي سياسية. وأغلب الظن أننا نجتاز الآن مرحلة جديدة، انتقالية، في التفكير السياسي، أي في مصادر التشريعيات السياسية، وهي مرحلة تبدو الآن كما لو كانت مرحلة اختلاط وتشابك في الأفكار والطموحات والمشروعات الهدافة إلى إعادة تنظيم العالم إن لم يكن التكيف مع مقتضياته والبحث عن مستقر فيه. هكذا تتتصب الأسئلة التي يبدو أنه لا مهرب من طرحها ومن التحاور بخصوص الوعي بالأزمة التي تعيشها شعوبنا، جميعها من غير استثناء، وتحولات هذا الوعي وبالأساطير التي يتجهها (مثله في ذلك كمثل كل وعي على الإطلاق) عن نفسه، وعن مكانته في العالم وفي التاريخ.

2 - ينبغي أن نقول إن القطعية ليست ممكنة في الواقع إلا في داخل الإيديولوجيا وفي قلب عالمها الذي هو، في الأحوال جميعها، عالم مبني على نواة مركبة هي إلى الإيمان أقرب. غير أن الصعوبات هي مع ذلك بحجم المنطقة وبحجم تاريخها. وربما كانت الصعوبة الأولى، في جانب الفكرة القومية العربية، تتعلق بتاريخها الواقعي، أي تاريخها الذي سار في الزمان وعلى أرض الواقع، وليس في الرؤوس من مشروعات وطموحات وربما أحلام. فمن ناقد القول التذكير أن التاريخ سار بمعاكسة الأنكار والمفكرين وضدتها على طول الخط. فلا الدولة العربية الواحدة التي هي أُس المشروع العربي ومادته الأولى تحافت، ولا التنظيم السياسي أي الدولة الفطرية التي نجمت عن الاستقلالات وبدت في لحظة من اللحظات أنها استقرت وترسخت، بمنجة من خاطر عدم الاستقرار إن لم نقل الانشطار والتمزق؛ وهي تظهر اليوم كما لو كانت الوثن الذي ينهش خالقه وسبب وجوده الأول؛ كيف يمكن والحال كذلك الركون إلى مقارنة من هذا النوع بين حركة قومية، هي هناعروبية، محطة ومهزومة ويسير خط تاريخها بحركة تراجعية لا توقف، وبين حركة، هي التركمانية، استطاعت أن تتحقق مشروعها، الذي هو دولتها القومية الكمالية، وصار ممكناً لذلك وضعها موضع الدرس والنقد والتحليل الفكري والتاريخي، وذلك على قاعدة مشروعها نفسه؟

على جدارتها، تتعلق الاعتراضات والصعوبات بوجه واحد فقط من وجوه الصورة متعددة الوجوه. ففرضيتنا تمس أولًا لحظة التأسيس والولادة والبدء. وهي تتلوى في الحقيقة التحرري، في داخل البنية العامة المشتركة لهذه الولادة، عن العوامل التي هيأت وساهمت وعلى الأرجح دفعت باتجاه ولادة المشروع العربي والمشروع السياسي التركماني في وقت واحد تقريباً يمكن تحديده على أنه النصف الثاني من العقد الثاني من هذا القرن، وفي ظرف سياسي عام ومشترك هو ظرف تفكك السلطنة العثمانية وانهيارها ثم تلاشيهما من الخارطة الجغرافية للعالم.

3 - بعيداً عن الصياغات الممكنة، على تعددتها، فمن بين أنه لا مهرب من مواجهة مشكلات الدولة العربية الحديثة، أي الدولة القائمة والفاعلة في التاريخ اليوم، وذلك عبر ومن خلال طائفة متراكبة من القضايا التي تمس مساساً مباشراً عطبيها المركزي أو عطب الأعطال فيها، وهو، بحسب ما نفترض، عطب الشرعية وعطب التأسيس، أي بكلمات أخرى، الجرح الذي يمس مشروع الدولة العربية المشرقية

الراهنة والمتمثل في تناقضين اثنين متكاملين تكامل ترابط وتدخل. أولاهما أن مسوغها كدولة، أي ككيان سياسي وتنظيم لعلاقات السلطة وفي الحقيقة كانظام لهوية الجماعة البشرية التي تدرج في إطار السيادة التي يمارسها ويعبّر فيها عن فحواه، قام على قاعدة الضرورة المرحلية. فالدولة المشرقة الاستقلالية تحت مبررها الرئيس أو شريعتها المركزية من كونها هوية عابرة مؤقتة على طريق الهدف النهائي الذي أجمع على أنه هو هدف الدولة العربية الواحدة⁽¹⁾. لقد نظر إلى دولة الاستقلال الوطنية العربية على أنها مشروع ضروري من حيث يندرج في سياق مشروع أكبر، حضاري ونهضوي أو عام شامل، هو مشروع النهضة العربية واليقظة العربية التي تحتل الدولة المركزية فيها موضع القلب أو المحور. أما التناقض الثاني فيرتبط بالأول ويتكمّل معه ومفاده أن مشروع النهضة المفترض هذا قام على قاعدة بدت بدائية أو تم التعامل معها على أنها كذلك وهي بدائية غلبة الفكرة القومية أو العصبية الجنسية في التاريخ وهيمنة دورها في تأسيس الدولة العربية الواحدة المنشودة التي أجمع من ناحية نظرية على الأقل على النظر إليها كمال هو في الوقت نفسه مرغوب ومطلوب لذاته، من جهة، وقادم حتماً أو طبيعي تفرضه «طبيعة» الأشياء، من جهة ثانية.

II

التخوم: التوتر والمفاهيم

واجه المفكر القومي التركماني، الذي كان مواطناً عثمانياً، معضلة ليس من السهل عليه حلها من غير الدخول في دائرة مفتوحة من التناقضات التي تتواجد في مسار هو إلى التدرج الكيفي أشبه. فلكي يكتسي اكتشافه الجديد للعصبية الجنسية رسوخ الفكر المنطقي ويقين العلم، أي لكي يتحول من شحنة عاطفية وإيمان إلى بناء فكري يبدو متاماً وصلباً، تطلب منه الأمر أن ينخرط في سجال وظيفته الأساسية هي استنباط المفاهيم ورسم تخومها وتحيط حدودها وما تشير إليه من معان هي في المحصلة الأخيرة المعاني التي تصب في طاحونة مشروعه السياسي إن لم نقل إنها لا يمكن أن تكون إلا كذلك. هكذا انهمك ضياء غوك ألب على سبيل المثال لا الحصر في مسعى

(1) غسان سلامة؛ المجتمع والدولة في الشرق العربي. (1987) بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية.

نظيري هدفه توضيح المصطلحات التي لا يمكن من غير القبول المسبق بها التوصل إلى جدار العصبية العنصرية وأهليتها كقاعدة لشرعية سياسية جديدة. أما المصطلحات التي شكلت قلب حاولته هذه فهي تلك المصطلحات التي كانت إلى هذا الحد أو ذاك في حالة اختلاط ويجري استخدامها كمتارفات أو كبدائل ممكنة ومحتملة، وهي مصطلحات «أمة»، «ملة» و«وطن»⁽¹⁾، وما يرتبط بها من كوكبة كاملة من المصطلحات تعمل معها وتعلق بها في مجال الشرعية السياسية والشروطيات السياسية والعقائد وايديولوجيات السياسية. ومن غير الدخول في التفاصيل التي ربما كانت مفيدة من الناحية اللسانية والمفهومية، من الجلي أن المسعي النظري لضياء غوك ألب دفعه الضرورة العملية التي هي ضرورة المشروع السياسي القومي نفسه، أي ضرورة عقلنة المحتوى أو الشحنة العاطفية للإيمان بالعنصر كأساس للشرعية السياسية أو بالأصح للنهضة السياسية المرجوة والمطلوبة، كما سنرى.

يقتضي الأمر التنويه. لا تتحل المفاهيم والمصطلحات باكتفاء ذاتي حتى ولو بدت على أنها عوالم مكتفية بذاتها أو راسخة البنيان والضمون. وهي لا تكتسب جدارتها المنطقية أي معناها وما تشير إليه من دلالات من خارج النسق الفكري الذي تنسب إليه. إنها لا تظهر بمظهر الوضوح إلا لأنها تدخل، مع المفاهيم الأخرى التي تشكل لحمة النسق، في نظام من الإحالة المتبادلة تجعل منها مفهومة وواضحة، أي تؤدي دورها في التوصيل والتبيين والتأثير. هكذا تتدخل المفاهيم وتعالق وتتكامل في نسق فكري (بالمعنى الذي أشار إليه ميشيل فوكو) هو أشبه بالنسيج الذي تتشارك خيوطه تشابكاً وتدخلاً وظيفياً لتشكل معاً لحمة متماسكة هي النسيج الذي تتكون منه في الوقت نفسه الذي تكونه وتشكل مبناه.

ما تقدم هدفه في الحقيقة توضيح الفكرة التالية: ليست مصطلحات الشعب،

(1) في محاورة بعنوان «هل تركيا أمة حديثة؟» (1918) منشورة في:

Zia Gokalp. Turkish Nationalism & Western Civilization. Selected Essays of Zia Gokalp. Translated & Edited with an Introduction by Niyazi Berkes. (1959) London. George Allen & Unwin Ltd.

يضع ضياء غوك ألب القضية في جلة واحدة ويسماها كما يلي: «الأمة بمجموعها هي بمثابة الأسرة. هذا يعني وجود عصبية قومية في تركيا» (ص 145).

الوطن، الأمة، القوم.. إلخ بالمصطلحات الواضحة أو البسيطة كما قد تبدو للوهلة الأولى. وهي لا تبدو لنا كذلك إلا لأننا نتداولها ونتعامل معها اليوم عبر النسق الفكري الذي تقللناه وتكوننا عليه في ثقافتنا المعاصرة أو السائدة. فنحن ننطلق سلفاً من صحة مجموعة من المسلمات أو المسبقات الفكرية؛ والتي هي مسبقات تشف في حقيقتها عن مضمون سياسي وإيديولوجي لا تخطئه بصيرة، قوامه تصور الاجتماع السياسي أو البشري على قاعدة الفرد أو بالأصح مفهوم الفرد، من جهة، وما يتراكيط بهذا المفهوم من مفاهيم الوطن والمواطن والحرية والعدالة والمساواة والتعددية التمثيلية وحقوق الإنسان وتداول السلطة.. إلخ، من جهة ثانية. هكذا تصبح مفهومات الوطن، الشعب، الأمة، والدولة ذات معنى معين أي خاص ما دامت تشكل مستوى من مستويات النسق الفكري الذي تنتهي إليه، إن لم نقل إنها إحدى تحجيات وتعبيرات هذا الأخير عن جدارته المنطقية كمنظومة أو كنسق متكامل. ولو دققنا في الأمر، لوجدنا أن هذه المفهومات ليست واضحة بالنسبة إلينا إلا لأننا نتنسب، مثلها وبموازاتها، إلى نسق فكري يجعلنا ندخل معها حين نتداولها في حالة هي إلى التواطؤ أشبه وأقرب. فنحن، من ناحية أولى، ننماضي أو لا نرى ما فيها من التباس أو تناقض و/أو عدم وضوح، ونقوم، من ناحية أخرى، بعملية تقريب أو تحويل للغموض إلى وضوح ضروري هو بالتعريف شرط أول للتواصل أي للثقافة ولحركة الأفكار وتداولها في المجتمع والحياة. لا يلقي هذا الضوء على مشكلة الفكر السياسي العربي اليوم حيال السياسة التي تشكل بالتعريف موضوعه وعلمه، وفقر هذا الفكر في آن؟

ينبغي أن نقول إن ما تتحدث عنه يندرج في إطار ما يمكن تسميته بالتوتر القائم في داخل اللحظة الانتقالية (والمرحلة إذن) بين نسقين من الشرعيات السياسية ومن الفكر كنا تعرضاً إليهما في سياق آخر ونلخصهما هنا على أنهما شرعية الدولة السلطانية التقليدية أو التاريخية، من ناحية، وشرعية الدولة القومية، من ناحية أخرى، وذلك في سياق لحظة تاريخية حرجة هي الأخرى هي لحظة انهيار السلطنة العثمانية وتفككها. هذا يشرح لماذا دخل المفكر القومي التركماني والعربي وغيرهما كثيرون في إطار الدولة العثمانية التي كانت تتشرذى وتتفكك في سجال ظاهره فكري هدفه تحديد المفهومات وقولبة المصطلحات أو استنباطها، وذلك خلال المعركة المحتملة بخصوص الشرعيات التي كانت وقتئذ تتنازع الساحة السياسية في داخل

السلطنة العثمانية .

III

امتلاء الوجود الناقص : تصحيح التاريخ

لكن فرضية الدور السياسي الغالب أو المسيطر للعنصر (أو للعصبية الجنسية) تتضمن كذلك في أنس منطوقها الداخلي الذي يؤسس للمشروع السياسي الذي تحتوي عليه تصوراً للعالم قائماً من حيث الجوهر على فكرة أولى بيانها أن الأقوام ، في الوقت الذي تتشكل في هويات أو كيانات سياسية يفترض فيها أن تكون من الناحية النظرية على الأقل متماسكة وراسخة بفعل العصبية الجنسية أو القومية ، هي كذلك متناقضة المصالح والأهداف وربما متحاربة فيما بينها لهذا السبب بالذات .

ما تقدم يدخلنا مباشرة في قلب المشكلة التي نسعى إلى تفكيرها هنا وهي المشكلة المتعلقة بالسند النظري وبالمسوغ الفكري للشريخ الذي حصل في داخل الشرعية أو العصبية العثمانية وانشطارها إلى عصبيات عنصرية تركمانية وكردستانية وعروبية الخ . وسنركز هنا على العصبيتين الكبيرتين أو الحاسمتين في العصبية العثمانية وهما العروبية من جهة والتركية من جهة أخرى .

ولئن كانت كل سياسة واقعية أو تحب أن تكون كذلك تمتاز بخاصية (ولا نقول بفضيلة) أنها تتكيف مع موضوعها وحاملها الاجتماعي في الوقت نفسه الذي تحكم به وتكييفه لصالحها ، فإن الحركات القومية ربما كانت هي التعبير الصريح أو المثال النموذجي للسياسة كما تحب أن ترى نفسها وأن تقدم مشروعها من خلال الصورة التي تريد أن تكون لها . وإذا لا يتسع المجال هنا لتحليل نظري للفكرة القومية أو لسرير غور أساسها الفلسفى وبنيتها المعرفية بما في ذلك تصوراتها المركزية المضمرة أو الصريحة بخصوص الإنسان وبخصوص مفهومها الإنساني (الأثربولوجى) عنه ، إلا أنه لا مهرب من الاعتراف أن السياسة تستهدف ، بتسلل الفكرة القومية وفي الحقيقة بتسلل مشروعها ، إلى تعليم أسطoirها عن نفسها وعن عالمها ومارسة كذلكها إذن بفعالية كبيرة . فيما هي نشاط متعال ، فإن السياسة هي الأطار الوحيد من بين الأطر الاجتماعية العديدة الذي يتبع للممارسة السياسية أن تمر كذلكها وأن تعممه وأن تقدم صورتها الأسطورية من غير أن يظهر الأمر على أنه كذلك .

شكلاً أساسياً من أشكال التعبير يمكن للفكرة القومية أن تتمظهر بهما. فهي إما أن تأخذ شكل البحث عن الأمة أي عن تشكيلها وصياغتها وإعادة بنائتها؛ وإما شكل البحث عن الدولة وتأسيسها انطلاقاً من فرضية مركزية أو إيمان صريح بوجود ناقص للأمة يستوجب الاستكمال وهو هنا استكمال سياسي في الدولة، وفي أوضاع خاصة الشكليين معاً. وفي الحالتين، فإن الفكرة القومية تعبّر عن مكونها على شكل نزوع نحو الاستكمال أو بالأصح على شكل ميل إلى تجاوز النقص الذي ينظر إليه في منظار الفكر القومي على أنه عطب يستوجب ويمكن تجاوزه وتصحّيه. وفي الواقع وفي ما يتعلق بموضوعنا هنا، فإن الفكرتين القومية العروبية والقومية التركمانية (وهما تمثلان في الجوهر وإن تبايناً في أشكال التعبير وتقاطعتا في التاريخ) تلخصان في تقديرنا حالي التعبير السياسي للعقيدة القومية في العصور الحديثة. فلthen كانت الفكرة القومية العروبية صاغت عالمها الفكري والسياسي ومحوره حول الدولة، فذلك لأن هذه الأخيرة تشكل بالنسبة للفكر القومي العربي نقلة نوعية فيها وحدها فقط يتتجاوز العطب ويختلف النقص الكامن في الأمة. لا تستكمّل الأمة العربية وجودها السياسي في الدولة القومية فحسب، بل تقوم عبر التزوع إلى بنائتها وتأسيسها بتصحيح التاريخ الذي اعتبر في هذه الحالة الخاصة كمثل ما لا يخصى من الحالات المشابهة على أنه معاكس «للتاريخ» أو بالأحرى مناف «للطبيعة» أي للطبيعة⁽¹⁾. غير أن القومية التركمانية وخصوصاً في صيغتها الطورانية الجامحة بحثت عن الأمة أو في الأصح سعى إلى صياغة الأمة وإعادة بنائها بما يتناسب وينسجم مع دولتها القائمة، من جهة، وبهدف تعزيز هذه الدولة وتقويتها وزرقتها بالمصل الضروري للقوة والشفاء من

(1) يحمل في الحالة هذه مفهوم «الطبيعة» مكاناً بارزاً في منظومة العقيدة القومية. تصبح «الطبيعة» عقلاً أو جوهراً يشرح السببية والختمية في آن، و يجعل من وقوع الأشياء، وفي الحقيقة قراءة المثقف ورؤيته لها، وقعاً لا مهرب منه ولا نجاة. أما ما هو طبيعي في هذا السياق الخاص فهو نشوء الفكر القومي لدى العرب والترك والكرد وغيرهم في داخل الدولة العثمانية، وتحول الشراكة التاريخية بين عناصرها البشرية إلى علاقة سيطرة وهيمنة واحتلال اشكالية الضعف والتقهقر والتراجع إلى أسطورة هي أشبه بحكايا العفاريت والجن منها إلى البحث عن مخرج للمأزق الذي هو مأزق الشرق كله. يقول ساطع الحصري: «كان من الطبيعي أن تعمل هذه التزعّمات الخاصة عملها، وتجعل الناس يشعرون باختلاف الأمم التي يتسبّبون إليها، على الرغم من وحدة الدولة التي يتسبّبون إليها» [ساطع الحصري؛ محاضرات في نشوء الفكر القومي؛ 1951. القاهرة. ص 14].

الأمراض، من جهة ثانية. إنها إذن في الحالة التركية الخاصة وبحسب هذا المنهج علاج لضعف الدولة وإكسير حياة يعيد الشباب والعاقة لها وينقذها من الموت الوشيك. ولئن كانت القومية العروبية والقومية التركمانية بدت متعارضتي الأهداف والمسارات، فإن الفكرة المركزية لكليهما تظل في حقيقة الأمر قراءة مضمورة أو صريحة لـ «الطبيعة» ولـ «التاريخ» تقوم على افتراض مركزي قوامه أن المشروع القومي سيصحح التاريخ وسيقوم أوجاج الطبيعة والتواهها والتشوه الماثل في غياب الدولة القومية الواحدة⁽¹⁾. بحسب التفكير القومي، وهو تفكير إيديولوجي من ألفه إلى يائه، يستوي التاريخ على صراطه المستقيم، وتسترد الطبيعة رونقها وأصالتها و«طبيعتها»، تصبح الطبيعة طبيعة في الدولة القومية فقط. تكفي قراءة متأنية على سبيل المثال لا الحصر للتركي ضياء غوك ألب والعربي ساطع الحصري (أو زكي الأرسوزي إلخ) لإدراك المكانة التي تحملها فكرة الطبيعة في هذا السياق.

لا تناقض هنا إلا في الكلمات وفي مظاهر الأشياء. ييد أن التناقض «الحقيقي» هو في المحتوى السياسي أو بالأحرى في البنية التي تؤسس للفكرة القومية وتشكل مادتها الأولى وأس بنائها المعرف الذي هو من غير جدل جوهر عقيدتها وأس الأسطورة المركزية أو أسطورة التأسيس فيها في آن. مختلف العنصر المركزي من قومية لأخرى. هناك من القوميات من يرى في اللغة المشتركة عصبها الذي يقف وراء الوحدة المفترحة، وهناك من يرى فيها عنصر الدم والعرق أو الجنس. ييد أن القوميات جميعها تنطلق من إيمان مسبق بوحدة مشتركة عمدها التاريخ المشترك والأمجاد المشتركة والأبطال المشتركون وخصوصاً الأعداء المشتركون والمصاعب الراهنة المشتركة. وما اهتماماً هنا بالفكرة القومية التركمانية إلا لأنها تشارك في الحقيقة مع الفكرة القومية العروبية في نقطة جوهرية هي أن الأخيرة جاءت كما تتفق غالبية المصادر المتواترة كرد

(1) في الوقت الذي يؤكد فيه ساطع الحصري على أن الفكرة القومية هي محرك التاريخ وجوهر التقدم وأس الحضارة والمدنية، يستنتاج من واقعة «تأخر الشرق في هذا الركب التاريخي» على أن الفكرة القومية «لا تزال في بدء نشوئها وفي الصفحات الأولى من تأثيرها الفعال، فلا يزال أمامها عمل طويل سيؤدي حتماً إلى انقلابات معنوية وسياسية هامة في جميع أنحاء العالم العربي، وبين جميع الشعوب العربية». نقلأً عن د. وجيه كوثرياني؛ السلطة والمجتمع والعمل السياسي. من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام. (1988) بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. (ص 29).

فعل على التركمانية وكان عكاس لها وربما كصدى لها⁽¹⁾ ، من جهة ، ولأنها نشأت ، مثلها في ذلك مثل نظيرتها العروبية ، في سياق التدهور العثماني ومصاعبه وظروفه ، من جهة ثانية .

من المستحسن الاعتراف كذلك أن نقاط التشابه بين الفكرتين القوميتين التركمانية والعروبية لا تقتصر فقط على الجانب الإجرائي وهو هنا الجانب المتعلق بتعيين الحدود والتلخوم الفاصلة بين الجماعتين اللتين كانتا حتى وقت قريب تشاركان الهوية والتعريف وفي الواقع صورة الذات إن لم تتحدث سوى عن الجانب الرزمي والمعنوي أي ما يدعى اليوم بلغة الإنسنة (الأنثروبولوجيا) باسم الهوية . والأمثلة أكثر من أن تختص بخصوص صورة العرب (والترك .. إلخ) لأنفسهم كعثمانين حتى مطلع القرن العشرين⁽²⁾ . بل إن رواية الحركة القومية لتاريخ فكرتها لا تخلو من

(1) من المثير للاهتمام أن الفكرتين العروبية والتركية تقومان كلاماً بتعريف تحررها وبتحديد مضمونها انطلاقاً من نفي الأخرى وتحرير «شعبها» من «هيمنة الأجنبي» التي اخترلت في الحالتين إلى البحث عن كيش فداء هو هنا الشريك والقريب والجار والشقيق . فإذا أراد العرب النهضة بتوسل الاستقلال من «الاستعمار» التركي؛ رأى الترك نهضتهم في تحرير «دولتهم» التي يهيمن عليها العنصر الأجنبي وتحرير إرادتهم القومية من سيطرة كبار الموظفين غير الترك من عرب وغيرهم . كتابات غوك ألب وأقشورا وخطب مصطفى كمال (أتاتورك) ملأى بالإشارات الصريحية التي تتحدث عن غربة الترك في بلدء أيام العثمانين الذين كانوا ، كما يقولون ، يفضلون غير الترك ويحبونهم على حسابهم . وغني عن البيان أن العرب تثقفوا وشبوا منذ ما سمي بعصر النهضة على التعامل مع التاريخ العثماني على أنه تاريخ اضطهاد همجي قام به العنصر التركي للعرب وسبب تخلفهم وانحطاطهم . ومن المفيد في هذا السياق الإشارة إلى أن الفكر القومي التركماني ضياء غوك ألب ، ومن بعده الأيديولوجيا الكلمالية التي ما زالت سائدة في الجمهورية التركية ، كان يعتقد أن الترك لم يكونوا في أيام السلطنة العثمانية (التي يصر مفكرونا العربي على تسميتها بالتركية) يحتلون المكانة التي تليق بهم ، إن لم يكونوا في موضع الاضطهاد . انظر : Ziya Gökalp. *The Principles of Turkism*. Translated from the Turkish & Annotated by Robert Devreux. (1968). Lieden. E. J. Brill. (p. 4, 11).

(2) نقل لويس شيخو (المشرق، ع 8/آب 1911) ما قاله الشيخ رشيد رضا الذي كان سافر إلى العاصمة استانبول بعد انقلاب جمعية «الاتحاد والترقي» للإطلاع على «خفايا الانقلاب العثماني»؛ وبعد أن أمضى سنة كاملة في العاصمة و «وقف على غوامض سياسة الجمعية ومخبات صناديق أسرارها»، استنتاج الشيخ رضا: «ومن أهم مقاصد هؤلاء الزعماء جعل السيادة والسلطة في المملكة العثمانية للشعب التركي ، والتوصيل بقوة الدولة إلى إضعاف اللغة العربية وإماتتها في المملكة». نفلاً عن د. حسان حلاق؛ موقف لبنان من القضية الفلسطينية (1918 - 1952). 1982، بيروت. مركز الأبحاث الفلسطينية. ص 16 .

اعتراف «لا مندوحة منه» في تأخر الوعي القومي عند العرب، وفي ضعف الفكرة القومية محدودية شعبيتها في بداياتها الأولى، وفي أنها في الأحوال جميعها انحصرت في أوساط قليلة العدد جداً لدرجة يغدو من الصعب ربما على الباحث الجاد الموقفة على أهميتها الريادية في نشر النزعة الاستقلالية العربية.

IV

امتلاء الوجود الناقص: اختراع التاريخ

1 - تكمن الصعوبة في الحيلة الأيديولوجية التي توسل المشروعات السياسية، جميع المشروعات السياسية من غير استثناء، بواسطتها إسباغ عالمها الذي تبشر به مصداقية هي في الأحوال جميعها ضرورية ولا غنى عنها؛ وهي مصداقية عن استراتيجية المشروع الفكرية. فتحت ضغط حاجته (وهي هنا حاجة مرتبطة بالمشروعية) إلى جذور تاريخية تجعل منه قمة تطور تاريخي وليس برنامجاً أو مشروعَا سياسياً مشروطاً بالظرف الراهن والماضي، يتذكر المشروع أو بالأصح أصحابه وحملة شعلة نار معبده تاريخاً هو، مهما حاولنا وتساهلنا، لا يمكن أن يكون تاريخها أو من تفسيره على أنه كذلك.

تبدأ الحيلة، وهي كما قلنا جزء من الاستراتيجية الأيديولوجية للمشروع، في اللحظة التي يفترض المشروع لنفسه تاريخاً يستند عليه ويمد بواسطته ومن خلاله جذوره في الذاكرة وفي الحقيقة في المستقبل. هكذا يتخذ مفهوم اليقظة معناه ومضمونه ووظيفته وسحر ما يشير إليه. وهكذا تكتسب الافتراضات وغالباً الأساطير تمسكاً

= وغني عن البيان أن اختيارنا هنا لمثال الشيخ رشيد رضا من دون غيره من آلاف الأمثلة المألوفة والمتشرة بكثرة فهو متعمد لأنه يكشف عن المناخ العام الذي ساد النخبة المثقفة العربية في ذلك الوقت. ولأن الشيخ رشيد رضا كان كما هو معروف حريصاً على وحدة السلطنة العثمانية، فإن رد فعله الذي لا يمكن بأية حال من الأحوال تفسيره على أنه «قومي عربي» أو استقلالي عربي يشفّع عمما يمكن اعتباره بجذور الشرخ الذي كانت بوادره قد بدأت تجد طريقها إلى الوجود بين العرب والترك.

ومن المفيد التنويه هنا إلى أن ساطع الحصري، الذي هو ربما من أكبر دعاةعرووية بالمعنى الفلسفى لل فكرة وللامتحن الدولة التي تنشر بها، انتقل إلى القومية العربية عبر جسر «القومية» العثمانية. ثمة نقاط مشتركة كثيرة بين ضياء غوك ألب التركى وساطع الحصري العروبي تسمح بالتساؤل بخصوص تأثير الحصري بنظيره وسابقه غوك ألب.

عقلانياً تفتقده وفي الحقيقة لا تمتلكه ويتعدّر عليها امتلاكه من داخل «العقلانية» ومن داخل ما يسمى بالتفكير العلمي. يمكن القول إن منطقها يكتسب منذئذ سيولة وانسياباً هو في الوقت نفسه مصدر السحر والغواية لدى الأتباع والمؤمنين. ويتحوّل البناء الإيديولوجي إلى عالم مكتف بذاته عما عداه ويستمد تماسكه ووضوحيه من داخل منظومته ومن قلب الأسيجة التي حصنت نفسها بها. تصبح الإيديولوجيا بذلك كتلة صلدة النواة، متماسكة البنية حتى وإن كان أساسها من الهواء المضغوط.

ثمة حيلة إيديولوجية إضافية. فاليقظة القومية المفترضة هي «يقظة» تعرف واكتشافها هو إلى الحدس أقرب. يُعرف الترك والعرب والميونان أنهم ترك وعرب ويونان. لا اختلاف في هذا بداءً من الحكايا الشعبية وانتهاءً بالأدب المكتوب. بيد أن اليقظة هنا تتعلق باكتشاف العنصر كرابطة سياسية وكمبدأً وحيد لقيام الدول. وفي الواقع، فإن الإضافة الجوهرية والنقلة النوعية التي أحدثتها الإيديولوجيا القومية على الشرعية السياسية تجعل من العنصر أو الجنس (بكل ما يمثله مفهوم العنصر من إشكاليات وتناقضات عملية ونظرية) كمبدأً سياسياً أو كعصبية سياسية وحيدة صالحة لنشوء الدول واستمرارها في التاريخ، من جهة، والحدود التي تتحفي هنا في داخل الخطاب السياسي بين اليقظة القومية المفترضة، والعنصر نفسه، من جهة ثانية. ومن الواضح أن الحدود لا يمكن اختفاها إن لم يُصر إلى الاستفادة هنا، كما في أكثر من مكان في العالم، على فكرة الطبيعة نفسها..

على قارئ رواية الحركة القومية، التركية أو العربية أو الكردية إلخ، لبداياتها الأولى أن يتريث قليلاً إذن وأن يتوقف لدى الكلمات المستخدمة. فهو أشبه بمن يجتاز حقل أفخاخ محكمة التمويه، ما إن ينسكب به إحداها، حتى تطبق عليه بقية الأفخاخ. وفي الواقع، فإن التصورات التي تشير إليها الكلمات المستخدمة هي أشبه بصور المرايا المقلورة، لا تعكس أوضاعاً بعينها وإن كانت تتعلق بها وتختوي عليها مع ذلك. إنها صورة هي في آن ليست صورة الأشياء التي تعكسها وإن كان من غير الممكن الجزم في أنها لا تمت إليها بصلة. أما الأفخاخ التي تنصبها الكلمات في رواية التأسيس فهي من طبيعة إيديولوجية وتمارس تأثيرها وسحرها تماماً كمثل غيرها من الإيديولوجيات؛ وهي تغدو فعالة حالماً يوافق المرء على نقطة البدء التي هي هنا مفهوم اليقظة أو الوعي القومي. بعد ذلك تختلط الأشياء وينغدو التاريخ حركة خطية ذات مآل مرسوم

ومعروف ودفعاً صاعداً نحو قمة هي التمام واتكمال الخلق.

2 - من الواضح أن الأساس النظري والقاعدة الفكرية للمشروع القومي التركماني، أي للمشروع الكمالى الأتاتوركى في التاريخ الفعلى، هو المشروع السياسي الهدف إلى إعادة تنظيم للجماعة على قاعدة غلبة العصبية القومية أو الرابطة الجنسية، والتي هي هنا عصبية الدولة الحديثة الهضوبية والإصلاحية، وعلى أن هذا التنظيم السياسي يرتكز أولاً على ما قد يصبح اعتباره أنه أسس العقلانية الغربية بالمعنى الفرنسي لهذه العقلانية، أي بمعناه بحسب فلاسفة عصر الأنوار. أمران لا بد من الإشارة إليهما في هذا الشأن. أولهما هو أن عصر الأنوار رسم وفي الحقيقة صاغ وولف وناسق ما أصبح يطلق عليه الآن اسم فلسفة الأنوار (وهي بالنسبة لا تتطابق تماماً مع إنتاج وتعاليم وكتابات كبار مفكري الأنوار مثل فولتير وكوندورسيه وغيرهما. إنها صورة الأنوار الرائجة والمروجة في الكتب المدرسية وخصوصاً خارج فرنسا وفي بلدان الجنوب بشكل أكثر تخصيصاً؛ بيد أن هذا ليس مجالنا هنا وربما أتيحت لنا مناسبة التعرض له في المستقبل) وهي الفلسفة المعادية لسلطة رجال الكنيسة أو طبقة الكهنوت [ونؤكد ليس معاداة الدين] وتحرير المؤسسة السياسية من تأثيرهم، من جهة، وهذا بالإضافة إلى افتراض كونية العقل أي عالميته ووحدة النوع البشري والتاريخ الإنساني، من جهة ثانية. ما تبقى من المسائل كالفردية والمسؤولية الشخصية فلا تتعارض لا مع مفهوم وحدة النوع البشري ما دام التنظيم السياسي المقترن يقوم على مفهوم العقد الاجتماعي بين الأفراد الأحرار، من ناحية، ولا مع افتراض التباين والتفاوت بين المجموعات المكونة لوحدة النوع البشري ما دام التاريخ الإنساني يغدو قابلاً بحسب هذه العقلانية نفسها إلى التحقيق أي أنه يخضع إلى قوانين الحركة والإرتقاء ويشكل وبالتالي هرمية تربع على قمته الحضارة الغربية وإنسانها الأبيض الذي اعتبر أنه الآن وسيظل إلى أجل غير معين بعد قاطرة التاريخ الكوني وداعه وفي مركز النبض فيه، من ناحية ثانية.

لا مندوحة من الاعتراف أن الفلسفة الاجتماعية للأنوار هي في أساسها فردية وكونية في آن. فلئن كانت الترجمة السياسية للفردية هي فكرة العقد الاجتماعي وفق الصيغة التي طورها جان جاك روسو ثم الليبراليون اللاحقون عليه، فإن العالمية أو الكونية (ولا نقول الإنسانية) هي الترجمة «الكونية» للفردية كذلك. فتصور الإنسان الفرد يخلق الأساس الفلسفى للتنظيم الاجتماعى القائم على مبدأ التعاقد الحر بين أفراد

يفترض فيهم أنهم متساوون. وفي الحقيقة، فإن افتراض التساوي البشري في الخصائص الخلقية الجسدية (الفيزيولوجية) والنفسية العقلية يؤسس للحق (وللمقدرة) في المشاركة السياسية وخصوصاً في مراقبة السلطة السياسية والحد من سلطتها ومن نزوعها إلى التمدد والتوسيع والاستفراد، أي يؤسس للتعددية السياسية والحرية أي للحق في تقرير المصير إن على مستوى الأفراد أو على صعيد الشعوب. لا تناقض من حيث الأساس النظري إذن بين الفردية والكونية أي لوحدة النوع البشري إلا من حيث المظهر فحسب. تصبح الفروق الثقافية أو العرقية مبرراً لهذه الوحدة بل إن لم تجعل منها مكنة ومطلوبة، من حيث تصبح مصدراً للتنوع والثراء البشري وليس مصدراً للتنافر والمحروب.

هكذا تفقد الفكرة القومية أساسها النظري القائم على التمييز الأزلي بين كينونات أو هويات ثابتة لا تتغير؛ وهكذا يتنسى لنا معرفة السبب الذي من أجله كان فلاسفة الأنوار أميل إلى الجمهورية منهم إلى الملكية حتى بصيغتها الدستورية المقيدة. وهو الأمر الذي يشرح لماذا يؤكد أنطونيو بيرش على أن البدور الأولى للفكرة القومية في أوروبا ترعرعت في تربة رد الفعل على الأفكار الأساسية لعصر الأنوار⁽¹⁾.

Antony H. Birch; Nationalism and National Integration. (1989). London. Unwin Hyman. (1) pp. 13 - 24.

يمكن القول أن روسو (في «مقالة في أصل عدم المساواة» (1762) و «عن حكومة بولونيا» (1782)) وكذلك في «العقد الاجتماعي» أظهر ميلاً إلى الحكومة القومية التي اعتبرها حكومة ممتازة، وقد عبر في «أصل عدم المساواة» عن اعتقاده بأهمية الرابطة القومية (وهي لديه رابطة ثقافية بمعنى أن الدين هو كذلك رابطة ثقافية اجتماعية) في الاجتماع البشري السياسي. أما بخصوص هيردر (أستاذ فيخته وواحد من كبار مؤسسي المدرسة الرومانية الألمانية التي ميزت هذا الفكر بما يسمى بالعقلانية الفرنسيّة والتجريبية الإنكليزية) فقد اعتقد بطبيعة تأسيس الاجتماع البشري على قاعدة القوم Volk . أمران من المستحب وضعهما في متناول القارئ هنا. أولهما أنه من الممكن فهم فلسفة هيردر ولاحقيه من الفلاسفة الألمان من بين الكثيرين الذين ساروا على خطاه كمثل فيخته وهيجل على ضوء الوضع الخاص لألمانيا في مطالع القرن التاسع عشر. فألمانيا المقسمة إلى أكثر من مئة سلطة أي سيادة سياسية وتشريع وقانون، كانت ترى نفسها بالنسبة لفرنسا على الأقل ضعيفة، مزقة، وفي الواقع مريضة بعطب يوهنها ويحد من امتلاء وجودها، وهو مرض غياب السلطة المركزية. هذا يشرحه ولو جزئياً خطابات فيخته، أستاذ لفلسفة الأول في جامعة برلين، إلى الأمة الألمانية وسلسلة محاضراته بعد هزيمة بروسيا في العام 1806 أمام الجيوش الفرنسية بقيادة بونابرت، والتي ركز فيها على اللغة كأساس أول لبناء الدول أي =

3 - ما سبق التعرض إليه هو على أغلب الظن مبسط إلى حد كبير. فقد تعمدنا التوقف لدى المضمون العاطفي للمعتقد القومي بهدف إبراز ما يمكن له أن يساعدنا على الإحاطة بالظروف التي أسهمت في توليد الشرخ الذي عرفته الرابطة السياسية للسلطنة العثمانية من جهة وفي ولادة الفكرة القومية كرابطة سياسية بديلة أو بالأصح كشرعية بديلة للشرعية التي قامت عليها السلطنة العثمانية، من جهة ثانية. فالفكرة القومية هي في أساسها مشروع لتنظيم سياسي للدولة فيه موقع القلب والمركز. وهي لا يمكن أن تكون، بحسب فلسفة الأنوار، في تناقض مع مفهوم وحدة النوع البشري والتاريخ الإنساني ما دام تصنيفها للجماعات والبشر يقوم على قاعدة الهويات أو الشخصية الجماعية، من جهة، وعلى أن البشرية لا تستطيع أن تعيش وحدتها إلا في إطار نمط من التنظيم السياسي هو تنظيم الدولة القومية Nation-State، والتي هي في الوقت نفسه المرأة التي تتعكس على صفتها شخصية الجماعة أو هويتها، من جهة ثانية. لا تاريخ للجماعة من غير دولة رأى فيها هيجل أُس التاريخ وروح الفكرة التي تثوي فيه. وفي الواقع، فإن إيمان هيجل الشديد بالدولة نابع من إيمانه بمفهومين. أولهما هو تصوره أن التقدم البشري يتحقق في الدولة ومن خلالها؛ وثانيهما هو إيمانه أن التاريخ الكوني لا يكتمل إلا في الدولة ولا تجد الفكرة تعبيرها إلا عبرها. وفي الواقع فإن التاريخ الكوني هو بحسب هيجل والهيجليين لا يوجد من غير الدولة التي هي أرقى تنظيم سياسي للمجتمع توصلت إليه البشرية؛ من جهة، ومن حيث هي فكرة، فإن الدولة هي تنظيم متعال على المجتمعات نفسها التي خلقته وأنتاجته وتحقق ذاتها بواسطته، من جهة ثانية. هكذا تصبح المجتمعات التي لا دولة لها من غير تاريخ ولا حضارة وأكاد أقول تخرج من صفوف البشرية. ولئن كان القارئ اكتشف في

= لشرعيتها وللعصبية التي تقوم عليها. يجدر الا نترد في المقارنة بين وضع ألمانيا آنذاك بأوضاع الإغريق القدماء أو العرب المعاصرین: ثمة لغة وثقافة مشتركتين، ولكن لا دولة مشتركة. وبهذا الخصوص، يذكرنا إشعياء برلين في دراسته الممتعة عن فيكو وويردر أن هذا الأخير عندما زار باريس عانى من المشاعر ما هو شبيه بتلك المشاعر التي عرفها الشرقيون العرب المسلمين والآسيويون وكذلك الأوروبيون الشرقيون فيما بعد من المشاعر المختلطة التي هي مزيج من شعور الضعف والمهانة والكرامة والإعجاب والتقليد والتحدي. انظر:

الفكرة الأخيرة هذه حكم قيمة وحثا على تعميم تنظيم المجتمعات على أساس الدولة، التي هي هنا غريبة اللون والذوق، فقد يوافق على الافتراض أن الشعوب جميعها وجدت نفسها في وضعية المحكوم أو المدان فكريًا وتاريخيًّا بصناعة الدولة وفق النموذج الغربي تحت طائلة الخروج من التاريخ البشري والأدمية.

V

امتلاء الوجود الناقص : العصبية الجنسية

١ - إشارتنا السابقة للهيجلية ليس هدفها في تقديمها تقويم هذه المدرسة الفلسفية التي أثرت في الفكر الفلسفي والحقوقي الحديث ناهيك عن كونها قدمت القاعدة النظرية المتماسكة لما يمكن تسميته بالمركزية الأوروبية والفكر القومي الحديث كله. فغرضنا لا يتعدي وضع السياق النظري والمناخ الثقافي العام لنشأة الفكرة القومية لدى المشارقة العرب كما لدى الترك من حيث هم من مكونات للسلطنة العثمانية أن لم يكونوا مكونها المركزي وفي قلب الشروط الخاصة لسيرورة تدهورها في العقددين الأخيرين من عمرها. ليس غرضنا هنا لالعن الماضي و/أو التحسن عليه والوقوف على أطلاله، ولا تمجيده ونصب أكاليل الغار على هامته. فما نفترحه على القارئ الكريم هو في الواقع السعي لوضع الأفكار السياسية التي رافقته موت السلطنة العثمانية تحت دائرة الضوء، من جهة، ولرؤية هذه الأفكار في سياقها الذي هو مرة أخرى سياق انهيار السلطنة العثمانية وولادة الشرق الأوسط الحديث بدوله وبنظمه وبمعارفه، من جهة ثانية. وهذا من أجل التمهيد لوضع الدولة الحديثة في الشرق الأوسط بشكل عام وفي المشرق العربي بشكل خاص، وفي الحقيقة المصادر الفكرية والثقافية لمشروعيتها السياسية تحت دائرة الضوء والمساءلة، من جهة ثالثة.

وبالمقابلة، لا يسع المرء إلا أن يتفق مع نوربرت دي بيشوف Norbert de Bischoff (وهو دبلوماسي نمساوي عاصر عن كثب صعود الأتاتوركية في مطلع الثلاثينيات من هذا القرن، وكتب واحدًا اعتقد أنه من أهم الأعمال وأعمقها في ذلك الوقت عن أسباب انهيار السلطنة العثمانية وموتها). استطاع هذا الدبلوماسي الذي حاول أن يدرس «المصير المشترك لإمبراطوريتي آل عثمان وآل هايسپورغ» أن يصل إلى نتيجة مفادها أن هناك «عوامل ثلاثة دمرت الامبراطورية العثمانية: العقيدة القومية،

الرأسمالية وابتهاجا الفظيعة الإمبريالية»⁽¹⁾. وأن السلطنة العثمانية التي هي، بحسب قوله، برج بابل حقيقي قد حكم عليها حكماً لا رجعة فيه وذلك في حقبة لم يكن فيها سوى فكرة الأمة خلق الدول وإيقائها على قيد الحياة... و(ذلك) في حقبة عصفت الدينامية القومية بامبراطورية الهاسبورغ عصفاً نهائياً⁽²⁾.

ما تقدم يدخلنا مباشرة في دائرة التساؤل الأول الذي سننوعى إلى تفككه هنا. وهو التساؤل المرتبط ببروز الفكرة القومية في السلطنة العثمانية، ولكن منظوراً إليها من زاوية الشرعية السياسية أي من زاوية المسوغ الإيديولوجي للمشروع السياسي للدولة الحديثة التي هي كما أشرنا في ما تقدم الدولة - الأمة Nation-State. وسننوعى لهذا الغرض في البداية إلى محاولة إبراز ما هو مشترك لدى مثقفي الفكرة القومية، إن في صيغتها التركمانية أم في صيغتها المشرقية العروبية.

2 - أولى الملاحظات التي يمكن تسجيلها في مجال المقارنة وهو ما يلفت للنظر في كلتا الحالتين هو اتفاقهما معاً في نقطة مشتركة هي في الوقت ذاته حاسمة ومركبة ومفادها أن الفكرتين قاما، تحت ضغط الحاجة التي لا تنجو منها الحركات السياسية جميعها وهي حاجة الارتكاز على شرعية تاريخية أو مستمددة من التاريخ، إلى اللجوء إلى الماضي والبحث فيه عن تاريخ هو على أقل تقدير ليس تاريخها ومن غير الممكن تفسيره على أنه يمكن أن يكون كذلك. قد يشرح ما نقول هذا الشعور غير المريح الذي ينتاب القارئ لرواية للحركة القومية العروبية، كما الحركة القومية التركمانية، لتاريخها، إنه شعور غير مريح، وذلك لأن الصيغة التي يصار فيها إلى سرد تطور الوعي القومي العربي كما الوعي القومي التركي تستند على مجموعة من المسلمات القبلية التي تحتاج إلى برهان عقلي لا يمكن توفيره ما دامت في جوهرها إيماناً متعالياً. فالتاريخ الإسلامي يتم اختزاله في حالة الفكرة القومية العربية إلى تاريخ صراع مضمور أو صريح بين عروبية وشعوبية، في حين أن التاريخ الطويل للسلطنة العثمانية يتم اختزاله هو بدوره إلى علاقة استعمار وسيطرة تركية لا تختلف بحسب الرواية هذه لا من حيث الجوهر ولا من حيث التفصيات عن الإمبريالية الغربية المعاصرة، إن لم تكن أدهى

Norbert de Bischoff; La Turquie dans le monde. Tr. française; 1936/Paris/Payo. p. 80. (1)

(2) المراجع السابق نفسه؛ ص 83.

وأمر⁽¹⁾.

لا يحتمل التاريخ بعد ذلك كثيراً من الاحتمالات أو القراءات. يغدو التطور والتقدم هو الخط الوحيد الذي سينهجه العرب كما الترك ولكن كل على حدة وبشكل منفصل. وتغدو اليقظة التي هي هنا الوعي بالفكرة أو بالأصل بمشروع السياسي القومي هي التطور الوحيد الممكن، أو الحتمي بحسب لغة نصوص الفكر القومي. أما التاريخ فستنتظم حركته بحسب المفكرين القوميين في خط صاعد نحو قمة هي بالضبط لحظة ولادة الدولة القومية، وفي الواقع، ليست اليقظة هنا، أو بالأصل مفهومها، سوى حالة من عودة الوعي الذي هو، في حالة الترك كما في حالة العرب، وعي يبدأ بالثقافة التي هي هنا ذات أنس سياسي وتضمر مشروعياً سياسياً هو باختصار بناء الدولة القومية. يصبح من السهل بذلك «اكتشاف» خط التاريخ أو فلسنته التي هي إلى الفكرة الهيجلية التي تثوي في التاريخ وتتخلله الصدق وأقرب. ففي التاريخ معنى، أو فكرة واضحة في عقل المفكر القومي، يعبر عن محتواه ويتجلّى ويتحقق ذاته ويشف عن مكنونه بمعزل عن الناس وعلى الرغم من وعيهم وإرادتهم وسلوكهم، بل وفي حالات معينة بالرغم عنهم⁽²⁾. ثمة في التاريخ «دفقة حيوية» بالمعنى البرغسوني للكلمة تهب حركته المعنى المفتقد وكذلك المضمون الذي هو الحياة والتجدد والخلق الأكيد. وما الذي يمكن لليقظة أو للوعي القومي أن يكونه إن لم يكن هو ذاته «ظفر الحياة» وانتصارها وتجلّيها؟ ما خلا ذلك وما وراءه فهو هزيمة الحياة وانتصار الموت وظفر العدم.

3 - وفي الحقيقة، يتعيش في الفكرة القومية تناقضان وتعارضان من غير الممكن جمعهما تحت سقف واحد خارج الفكرة القومية. وهو تعيش يتوضّح أو يتجلّى في

(1) من غير المجدي التوقف لدى استشهاد واحد بعينه بخصوص اختزال الدولة العثمانية في معظم الكتابات المشرقة العربية الحديثة إلى استعمار وظلم واضطهاد تركي للعرب.

(2) يقول ساطع الحصري في مقالة نشرها في جريدة الحياة (بيروت 1951/9/5) «إن كل من يتسب إلى شعب من هذه الشعوب العربية هو عربي (...). إنه عربي شاء هو أم لم يشا، اعترف هو أم لم يعترف بذلك في الحالة الحاضرة. إنه عربي جاهل، أو غافل، أو عاق، أو خائن». وبغض النظر عن السياق السجالي الذي كتب فيه المقالة وهدفها التبشيري الواضح، فإن مضمونها يظل مع ذلك شفافاً ومعبراً.

أورده د. مسعود ضاهر؛ الدولة والمجتمع في المشرق العربي. (1991). بيروت. دار الآداب.
(ص 33).

الحيل الإيديولوجية التي يلجأ إليها الفكر القومي في هذه الحالة الخاصة، من جهة، ويتم إخفاؤه وفي الحقيقة عدم الاعتراف به، عن طريق الانطلاق سلفاً من صحة المسلمات التي تظل بحاجة إلى البرهنة كما أسلفنا، من جهة ثانية. وفي الواقع، فإن القضية المركزية التي يواجهها الفكر القومي تتعلق بمشروعه السياسي أو بحسب ما يقول في كل مكان وزمان، بمشروعه الخضاري أي بدولته القومية التي يؤمن بها وتستولي على تفكيره. وهو لهذا السبب بالذات يجد نفسه ملزماً بالدخول في أنشطة دائرة مقللة من المصطلحات التي يطرحها كبداهات وكمسلمات لا تتحمل المحاجة والنقاش تحت طائلة التفكك والانهيار. هكذا يعيش الفكر القومي في حالة من الاكتفاء الذاتي ولا يجد في نفسه لا الحاجة إلى البرهنة ولا الضرورة إلى شرح وتعليق المصطلحات المركزية أو المفتاحية التي تشكل قاعدة عالمه كمثل الشعب والقوم والأمة والعنصر والتاريخ القومي إلخ.

أما كيف يمكن للفكر القومي من احتمال البداهات الرجراجة واليقينيات الهشة فهذه قضية أخرى ربما يتطلب سبر مكوناتها تفكير الأساطير الكثيرة التي أسست للبشرية الحديثة أو للحضارة الغربية المعاصرة بنظمها ومعارفها وإيديولوجياتها وشرعياتها السياسية وليس للنظرية القومية التركمانية أو غيرها فحسب. تكفي هنا الإشارة هنا إلى أن الفكر القومي هو في أساسه وبنائه وأالية عمله فكر إيديولوجي أي يستند على نواة هي إيمان لا يمكن إخضاعها إلى البرهان العقلي ما دامت، من حيث هي إيمان، من طبيعة مغایرة للعقل ولمحاكماته المنطقية.

4 - قلنا إنه من غير الممكن فهم ظهور الفكرة القومية العروبية والتركمانية من خارج السياق التاريخي الذي هو سياق انهيار السلطنة العثمانية وتفككها ووضوح ضعفها وفي الواقع الوعي بهذا الضعف من قبل النخبة المثقفة على وجه الخصوص. ولو دققنا في الأمر لوجدنا من غير عناء أن الوعود التي أطلقت بسخاء هنا وهناك ومن هذا الطرف أو ذلك كانت استندت في تلك الأيام الصعبة والحاصلة على رغبة أكيدة بتجاوز الضعف وبتحاشي المصير الذي كان مع الأيام والمصاعب يزداد إلزاماً ووضوحاً. أما كيف حدثت هذه الحركة الانشطارية في الولاء العثماني وفي الشرعية السلطانية فهذه قصة أخرى ترتبط بتقديرنا عملياً بسيطرة الانهيار نفسه، من جهة، وبجملة التغيرات التي خضعت البشرية الحديثة لها منذ أواخر القرن الماضي على وجه التحديد، من جهة

ثانية. ألا يشكل المثال اليوغوسلافي بمأساه وبالدمار الذي تولد عليه برهاناً إضافياً يوضح ما نقول؟

يمكن للنظرة العجل، النظرة غير المتأنية وغير المعمقة، أن ترى في انهيار الدولة السوفياتية ما رأته هيلين كاريير دانكوس وأكدت وتوكّد عليه من أنه يمكن في شرعيتها كدولة غير قومية، أي كدولة استندت شرعيتها على قاعدة تعايش العناصر والأقوام البشرية التي تشكل جسدها الاجتماعي. ولئن كان من المتذرر الموافقة بشكل مطلق على ما يقوله إيديولوجيو الدولة القومية من أن العصبية الجنسية هي التي لعبت في الحالة الخاصة بالانهيار السوفياتي الدور الحاسم أو المركزي، فذلك لأنه من المرجح أن تكون الصورة مغایرة تماماً لما يقولون. ألا تبدو الأمور كما لو كان ظهور العصبيات الجنسية مرتبطاً بالانهيار نفسه وليس سبباً من أسبابه؟ ففي الحالتين اليوغسلافية والسوفياتية اليوم، كما في الحالة العثمانية والنمساوية - الهنغارية بالأمس، يبدو ضعف وتفكك السلطة المركزية وانهيارها وظهورها كعطب أو بالأصح تلاشي دورها كضامن عام لأمن الجماعات وحياتها وتتجديدها سبباً رئيساً يدفع إلى البحث عن بدائل يعيش النقص ويضمن لدورة الحياة الاجتماعية استمرارها أو وهم الاستمرار.

نقول، بعيداً عن الصياغات أو النوايا التي ربما كانت جاححة وملخصة وقائمة، فمن الجلي أن تحليلاً لمنطق الفكرة القومية في السلطنة العثمانية يدفع بداهة إلى التدقّيق في الترجمة السياسية للأفكار والمشروعات التي قامت على قاعدة العصبية الجنسية كمبدأ لشرعيتها السياسية وكأساس لها. إذ يمكن الاستنتاج، من ناحية إيديولوجية، عن حدوث تغيير جذري في مصدر الشرعية السياسية، الذي هو دائماً مصدر فلسفـي و/أو إيديولوجي؛ فقد وقع انزلاق حقيقي في مسوغ السلطة السياسية من الحق المقدس (وفي الواقع من حق الغلبة والقهر بحسب ابن خلدون) إلى حق الإنسان. غير أنه لا بد من الإشارة إلى أن هذا الانتقال الكبير في مصادر السلطة السياسية والشرعية السياسية من الحق المقدس إلى حقوق الإنسان لا يمكن أن يجعل من شرعية السلطة السياسية من حيث هي كذلك شرعية «فعالة» أو ممكنة إن لم تستدع أسطورة أخرى لا تقل عن الحق الإلهي سحراً وتأثيراً وتستند عليها هي أسطورة العقل.

وبهذا المعنى، تمدنـنا الثورة الفرنسية التي وقعت في العام 1789 والثورة البلشفية

في العام 1917 بأصدق الأمثلة بهذا الخصوص. فقد اقتضى الأمر في الحالتين، كما في غيرهما من الحالات الكثيرة التي عرفتها البشرية الحديثة، تأسيس ديانة جديدة ونصب آلهة جدداً هي ديانة العقل والعقلانية العلمية التي يشرف على معبدها كهنة من نوع جديد هم الثوريون الذين يمتلكون الحقيقة الفلسفية، الحقيقة العقلانية الموضوعية، بكل ما تمثله من سلطة وسحر وتأثير على النفوس والعقول. ألا يمكن القول في هذه الحالة ما يقول به غالبية الباحثين في العلوم السياسية من أن المثال السياسي هو دائمًا وبالضرورة تبسيطي، مانوي، وهذا مهما كان المذهب الذي يقوم عليه هذا المثال.

VI

ضياء غوك ألب: روح الشعب، حقيقة الحضارة

1 - بعيداً عن الأوهام و/أو الصياغات التي لا تزرع في النفس سوى الوهم الجميل بامتلاك الحقيقة أو بمعرفتها وبالتحكم بها، فمن الواضح الآن أن الفكرة القومية العروبية والتركمانية في الدولة العثمانية كانت حتى الانقلاب الدستوري (1908) إن لم نقل حتى مشارف الحرب الأولى، عملية غير معروفة لا في الكتابات أو البيانات والمنشورات السياسية السرية منها أو العلنية ولا حتى في أحاديث مثقفي العصر ولغتهم المتداولة⁽¹⁾. يمكن القول بهذا الصدد أن الشرعية السياسية كانت في

(1) ثمة إجماع صريح إلى هذا الحد أو ذاك لدى الباحثين العرب بخصوص تأخر ظهور الفكرة القومية العروبية (أو الوعي القومي العربي)، من جهة، وعلى أن هذا الظهور ارتبط برد الفعل على الميل الظوراني والتريكي التي كانت تنتشر بالتدريج بين أوساط تركيا الفتاة والاتحاد والترقي أي بعد 1908 وربما بعد 1910، من جهة ثانية. وفي الأحوال كلها، لا يمكن وضع البيض جميعه في السلة نفسها. فليس العرب كلهم هم المعنيون بأمر ما اصطلح على تسميته باليقظة القومية. وحين نقول ليس العرب كلهم، فذلك لأن مصر والسودان وبلدان المغرب العربي كانت لأسباب تتعلق ربما بتاريخها الخاص أميل إلى التعلق «بـالدولة العلية» في مواجهة الاستعمار البريطاني والفرنسي وكغيرها عن المقاومة وعن الرغبة في التحرر والسيادة الوطنية. وأغلبظن أن الحركات الوطنية في هذه البلدان جميعها لم تشرع في التأكيد على خصوصيتها إلا منذ العشرينات، أي بعد إعلان الجمهورية التركية وإلغاء السلطنة ثم الخلافة الإسلامية، وظهور الدولة أو الكيانات الحالية. هذا دون أن نغفل الإشارة هنا إلى أن الوضع التاريخي الخاص بالجزيرة العربية وبمشيخات الخليج لا يتبع لنا الموقف على الاستنتاج التعميمي الذي يلح الفكر القومي العربي عليه بصدده تاريخه الخاص. انظر بخصوص نشأة الفكرة القومية العروبية: زين الدين زين؛ نشوء القومية العربية مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية؛ (1968). بيروت، دار النهار للنشر.

نظر العرب والترك على الأقل هي شرعة السلطة نفسها من حيث هي كذلك. وما هو متاح من الوثائق المتوفرة جميعها لا يسمح بالاستنتاج بأكثر مما يلي: ظهرت العصبية العربية والتركمانية إلى ميدان العمل السياسي في وقت اهيار الدولة العثمانية وظهور عجزها، في زمن الحرب العامة الأولى، عن الصمود أمام تقدم القوات البريطانية والفرنسية في أراضيها. ومن الصعب الاستنتاج على ضوء المعطيات التاريخية على أن انخراط عدد من القبائل البدوية فيما صار يعرف باسم «جيش الثورة العربية» جاء نتيجة وعي قومي عروبي تؤكد عليه الرواية المتداولة رسميًا عن هذه الحركة الاستقلالية العربية. هل نقول إن العلاقات التاريخية التقليدية بين القبائل والسلطات المركزية في العالم الإسلامي كانت منذ القديم وحتى وقت قريب جداً هي على الأغلب علاقة احتراب وصراع وحملات عسكرية لبسط السيادة وغزو وسلب وخوات وتدمير يطال المدن والقرى والقوافل بما في ذلك محمل الحج إن لم نقل الأماكن المقدسة نفسها؟ وما تأكيدنا على هذه الواقعية إلا بهدف إبراز جدة الفكرة القومية في ثقافتنا وارتباط ظهورها بلحظة تاريخية معينة ومحددة هي لحظة «ظهور الشرق الأوسط» الحديث بصيغته الجغرافية التي نعرفها اليوم، وليس الانتقاد منها بأية حال من الأحوال.

ثمة إجماع لدى دارسي الفكر السياسي لتركيا الحديثة أن ضياء غوك ألب (Gökalp 1876 - 1924) هو المعبر النموذجي عن الفكرة القومية التركمانية⁽¹⁾.

= د. وجيه كوثاني؛ السلطة والمجتمع (سبق ذكره). انظر بشكل خاص الفصلين 3 و 4، (ص ص 125 - 188).

د. علي المحافظة؛ موقف فرنسا وألمانيا وإيطاليا من الوحدة العربية. (1985). بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. (انظر بشكل خاص ص ص 28 - 51: اليقظة القومية والوحدة العربية).

وعن الفكرةعروبية في مصر. نبيه بيومي عبد الله؛ تطور فكرة القومية العربية في مصر. (1975). القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

وعن نشأة جمعية الاتحاد والترقي والحركة القومية في السلطنة العثمانية ثم في تركيا، يمكن العودة للدراسة الموثقة والغنية جداً بالمعلومات.

Eric Jan Zürcher, The Unionist Factor. The role of the Committee of Union & Progress in the Turkish National Movement 1905 - 1925. (1984) Leiden. E. J. Brill.

(1) نكتفي هنا بالإحالـة إلى مصادر تركية بـصـدد المكانـة الخاصة التي يـحتـلـها ضـيـاء غـوك أـلبـ فيـ الفكرـ القـومـيـ =

فالرجل كما يقولون أثر في مصطفى كمال مؤسس الجمهورية التركية المعاصرة، وتداولت كتاباته التي أعيدت طباعتها مرات عديدة أجيال كاملة، وما زالت أفكارهوصيغه بعد حوالي سبعين سنة من وفاته في عام 1924 تلقى رواجاً يسمح بالافتراض أن غوك ألب هو في الأحوال جميعها واحد من صاغة الفكرة القومية التركية إن لم يكن أبوها ومن رسم مبادئها الأولى وخطوطها الكبرى (ما دام السياسيون هم الذين صاغوها في مجال الممارسة والتطبيق وإذن التفصيلات). وفي الأحوال كلها لعبت كتابات غوك ألب هذا الدور التأسيسي الخظير بعد أن تم اعتمادها من قبل سلطات الدولة الأتاتورية كفكر رسمي للدولة. ربما أسهם الموت المبكر لغوك ألب في ترسيخ أسطورته كباعث للفكرة التركية أي كأتاتورك ثقافي إلى جانب وبموازاة ولصالح أسطورة الأتاتورك السياسي أي المؤسس الفعلي أو المترجم الفعلي للقومية التركية في إطار السلطة السياسية، وسهل استخدام هذه الأفكار وتفسيرها وشرحها بما يتاسب مع المشروع الأتاتوري ما دام موته قد أكمل أعماله أو بالأحرى حولها إلى ملك عام للدولة لها الحق كله في الانتقاء والاقتطاع والاستخدام التربوي أي لوضعها في متناول المعلمين يعيدون تفسيرها وقراءتها على قدر ما يعرفون ويحسب ما تشتهي العقيدة

= التركمانى، وهذا كما لا أظنه يخفى على القارىء الكريم لأسباب تتعلق بمصداقية الإحالة ذاتها وليس لأنها الوحيدة التي تستحق الذكر من بين المصادر الكثيرة التي تحفل المكتبة بها بخصوصه. وفي الواقع، يكاد لا يخلو بحث عن الفكر السياسى والأجتماعى فى تركيا الحديثة من صفحات كاملة خصصت لهذا الرجل المثير. يمكن العودة باللغة الإنجليزية للمقدمة الهاامة التي نشرها نيازي بيركىز لأعمال ضياء غوك ألب:

Zia Gökalp; Turkish Nationalism & Western Civilization. Selected Essays of Zia Gökalp.
Translated and Edited with an Introduction by Niyazi Berkes. (1959). London. George Allen & Unwin Ltd.

وكذلك لكتاب بيركىز الهام:

Niyazi Berkes; The Developmmt of Secularism in Turkey (1964) Montreal. University Press.

وباللغة الفرنسية، يمكن العودة لكتاب نيليف جول الهام (صدر الأصل باللغة التركية في استانبول في 1991) الذى تخصص فيه صفحات عديدة لغوك ألب وللمشروع الكمالى من حيث هو مشروع حضاري متكمال (أى تغريبى يحسب ما تلخ عليه الباحثة):

Nilüfer Göle; Musulmans et modernes. Voile et civilisation en Turquie. (1993) Paris. La Découverte.

الرسمية وترى .

غير أن اهتمامنا بضياء غوك ألب مصدره كذلك أمران. أولهما، ما نلحظه لديه من نتوء واضح لثنوية حادة سنجدها لدى نظيره المفكر القومي العربي (إن لم نقل لدى كل مفكر قومي على الإطلاق)؛ وثانيهما، هو أن الرجل الذي عاش كما يبدو اللحظة الانتقالية الحرجة التي أشرنا إليها على شكل دراما أو مأساة ملأة روحه القلقة وتلبسته حتى أواخر حياته (فقد كان شاعراً معروفاً، وجاء إلى الفكر السياسي والاجتماعي من خلال التفكير الصوفي الذي ظل بارزاً لديه وخصوصاً في قراءته للمجتمع وللتاريخ)، استطاع أن يبقى مع ذلك حتى أواخر أيامه بعيداً عن العمل السياسي المباشر، بمصاعبه ومبادله ومقتضياته، واقتصر مساهماته الهامة على التعليم والتأليف والنشر⁽¹⁾ . إنه إذن ذلك المفكر القومي بامتياز الذي يعنينا في هذه الحالة الخاصة التي يمثلها ضياء غوك ألب ومحفظنا على التأمل والمساءلة .

يستوجب الأمر التوضيع الإضافي . لا تقتصر أهمية غوك ألب على ما تقدم ذكره فحسب . فلقد خلف الرجل نتاجاً فكرياً خصباً لا تعوزه الأصالة المثيرة للإعجاب . واستطاع بحق أن يشيد نظرية ثرية هي على أقل تقدير متماسكة داخلياً وراسخة في البيان ، من جهة ، وتنسجم ، من جهة ثانية ، مع معارف مرحلته ومستوى هذه المعرف على الصعيد العالمي وليس على المستوى المحلي فحسب . فقد كان غوك ألب على اطلاع يدو وثيقاً على النظرية الاجتماعية في زمانه ، وعرف كتابات كبار علماء

(1) ولد ضياء غوك ألب في ديار بكر (شريقي الأناضول) من أسرة كردية على الأرجح . في إسطنبول التي انتقل إليها في 1896 عرف كشاعر اجتمعت لديه التأثيرات التحديثية والصوفية في الوقت نفسه . يبد أنه في سالونيكا التي عين فيها كمعلم فيما بعد أخذ يشق طريقه الخاص وبدأ أولئك أفكاره تتوضّح وتبلور . كانت المدينة حالة خاصة في السلطنة . فقد شاع فيها جو من الحرية جعل منها في الحقيقة المدينة العثمانية الوحيدة التي تعيش فيها الأفكار جميعها تعايشاً هو إلى العلن أقرب . فإلى جانب أفكار الإصلاح ووسائله والدستور (المشروطية) التي هيمنت على العقول والنقاشات ، كانت سالونيكا هي كذلك عاصمة الحركات الانفصالية البلقانية على وجه التخصيص وكعب أخيل في الدولة العثمانية . غير أن سالونيكا كانت بالإضافة إلى ذلك التربة الخصبة التي ترعرعت فيها المواظف الحادة الوطنية والقومية العثمانية على شكل « رد فعل ضد الحركات القومية لدى الشعوب غير المسلمة وغير التركية » ، بحسب ما يقول نيازي بيركيز في المقدمة التي كتبها لترجمة أعمال غوك ألب (مراجع مذكور سابقاً ، ص 21) . يمكن التذكير أن سالونيكا هي موطن الاتحاد والترقي ومعقلها ومكان ولادتها .

الاجتماع بما في ذلك فلاسفة الأنوار ورومانسيي القرن التاسع عشر. وإذا لم يكن من الممكن أنذاك النجاة من شباك النسوية التطورية التي سيطرت وما زالت تسيطر على العقول البشرية الحديثة، فقد كان من المنطقي أن تشكل النواة التي قام عليها بناء غوك ألب الفكري بمجموعه. هذا يشرح ربما التشابه الشديد بين تطورية غوك ألب التاريخانية ومراحل عالم الاجتماع الفرنسي أوغست كونت المتراكبة في تعاقب صاعد نحو قمة سعيدة هي الوضعية العلمية. بيد أن هذا يشرح خصوصية المذهب الغوك ألببي. فأوغست كونت الفرنسي يتحدث عن بشرية واحدة موحدة في تطورية تقصّح عن نفسها في الفكر. ومذهبة الوضعي لا يعترف بأية حلقة تتوسط العلاقة بين الفرد والبشرية جماء، ولا يجد في الواقع أية ضرورة لوجود مثل هذا التوسط. في حين أن غوك ألب الشرقي، الشاعر والمتصوف، والعثماني المتأثر بالتفكير الكبير نامق كمال، فلا يتحمل مذهبة إنسانية شمولية وتاريخانية توحيدية ترجىء، من الناحية العملية، معالجة المشكلات الساخنة التي تظل بالنسبة له المشكلات المرتبطة بالتراجع والضعف والتقهقر العثماني في مواجهة أوروبا والأخطار الواقعية والمحتملة الماثلة. وسيشبه موقفه بهذا موقف المفكرين القوميين الألمان الذين يقولون ما قاله فريدرش ليست List في العام 1841. من أنه «بين الفرد والإنسانية تنتصب الأمة»⁽¹⁾.

هكذا كيف ضياء غوك ألب منهجه بما يتناسب مع العقيدة القومية ويتوافق معها توافقاً لا خلل فيه ولا تناقض. فعلى قاعدة القوميات والخصوصية القومية التي بني عليها منهجه الخاص، توصل غوك ألب إلى التأكيد على التنوع في داخل التطور البشري العام الذي تلح النسوية الارتقاء عليه ويشكل أُسس عقيدتها التاريخانية الحاسمة. وبذلك استطاع غوك ألب أن يظل في إطار النسوية، ولكن بعد أن نزع عنها جوهرها التوحيدية، من جهة، وبعد أن جعل منها حركة عامة تتمفصل عقدها لدى التاريخ الخاص بالأمم. لا تاريخ بشري عام واحد ومتصل أي غير متقطع وصاعد إذن، بل تاريخ أقوام وجماعات وحضارات تنشأ وترتقي، وهي التي تخضع لحركته الصاعدة. بيد أن مهمة غوك ألب ما كانت مكنته من ناحية نظرية على الأقل إن لم ترتكز على نظرية

(1) انظر بخصوص بحث موسع عن الفكرة القومية في ألمانيا في الصيف الأول من القرن الماضي : Roman Szporluk; Communism and Nationalism. Karl Marx Versus Friedrich List. (1988). New York & Oxford. Oxford University Press.

قام بتطويرها في علم الاجتماع أطلق عليها اسم علم اجتماع الثقافة؛ أنشأ فيها علاقة وثيقة بين الثقافة والحضارة، من جهة، وسعى بواسطتها، من جهة ثانية، إلى أن يشرح «عصرية» الشعوب والأمم، وهذا كما كنا ألمحنا في الوقت نفسه الذي سعى من غير كلل، من جهة ثلاثة، إلى صياغة التعريفات ونحتها وتطويرها بل وتقريبيها بلغة مبسطة بغرض جعلها في متناول الجميع.

2 - ليس غرضنا من عرض المفاهيم الأساسية أو المفتاحية لضياء غوك سوى التعرف على الجانب السياسي من أفكاره تعرفاً يعدنا ما أمكن عن التبسيط المخل والتشويه الهمجي. فغالبية الذين كتبوا عنه من بين الترك الذين أتيحت لي فرصة الإطلاع عليهم بما في ذلك نيازي بيركيز، اختزلوه إلى هذا الحد أو ذاك إلى داعية للتغريب الثقافي و/أو السياسي، ووضعوه من حيث أرادوا أو لم يريدوا في كيس واحد المشكلة التي شغلت كبار رجالات عصره والتي يمكن تلخيصها بمشكلة التقهر العثماني في مواجهة الغرب بقوته وجبروته وغطرسته وأهم من ذلك بتفوقه وبهجماته الظافرة. وفي الواقع، فإن الاستنتاج المركزي الذي توصل إليه غوك ألب هو الاستنتاج ذاته الذي توصل إليه كثيرون غيره من كبار المصلحين العثمانيين أمثال نامق كمال وجال الدين الأفغاني وغيرهما. فهو توصل مثلكما إلى أنه لا إصلاح من غير «انقلاب» (أي ثورة) شامل في المجتمع والإدارة أي من غير ثورة اجتماعية أرادوها شاملة وعامة. ولو توخيينا الدقة والأمانة لوجدنا أن النتاج الفكري لغوك ألب يظل قريباً في أس مبناه ومعناه من النتاجات الفكرية لمعاصريه من كبار مصلحي العالم الإسلامي ونامق كمال منهم على وجه التخصيص.

من المجمع عليه اليوم أن حركة الإصلاح في العالم الإسلامي قامت على فكرة مركبة قوامها إمكانية التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية الحديثة، وذلك على قاعدة التكامل بينهما أو بالأصح عدم التعارض وعدم التناحر. غير أن جمعاً كهذا لا يصبح ممكناً إن لم يستند على افتراض إمكانية أخرى هي إمكانية الإصلاح نفسه، أي قابلية النظم السياسية والجماعات البشرية على تمثيل الحضارة الحديثة، التي هي غريبة بحسب السياق والتعريف، وتقبلها و/أو تكيفها. هذا يشرحه الجدل الذي لم يهدأ بعد بخصوص الحضارة الغربية وبخصوص الفصل في داخلها بين جانب مادي، تقني،

عمراني من جهة، وجانب فلسفى، معرفي و «روحى»، من جهة ثانية، وبخصوص المزاوجة بين الأصالة والمعاصرة أي بين النهضة (التقدم، التطور إلخ) والحداثة، من جهة ثالثة.

لكن غوك ألب العلاقة الحرجية التي دأب المصلحون على البت بشأنها بين «جسد» الحضارة الغربية و «روحها»؛ أو هو بالأحرى سعى إلى تجاوز التناقض الداخلي الكامن في حركة الإصلاح (ولا أقول إنه تجاوزه فعلاً أو لم يقع في تناقض مركزي آخر كما سأين فيما بعد) وهذا بواسطة تبنّيه للنظرية القومية بصيغتها المنتشرة وقتئذ في شرقى أوروبا وبخصوصاً في روسيا والتي يمكن تلخيصها هنا تلخيصاً لا يخلو من التعسّف باسم نظرية «روح» الشعوب والأمم (ما عرف لدينا باسم الشعبوية). يمكن القول بهذاخصوص إن ضياء غوك ألب، الذي كان قريباً جداً من تفكير نامق كمال، دفع التناقض البنيوي الذي تحتوي عليه نظرية هذا الآخر في التوفيق بين حضارة الإسلام وحضارة الغرب (وهي نظرية تشبه شيئاً مثيراً للتأمل ما يعرف لدينا اليوم بالتفوق بين الأصالة والمعاصرة) إلى الحد الأقصى الممكن، وذلك من خلال تبنيه لها، من ناحية، ويتسلل «علمنة» الجانب التصوفى منها، من ناحية ثانية. فلما كانت المجتمعات تمتاز وتتحلى وفق هذه النظرية بـ «روح» تشف عن نفسها وتعبر عن ذاتها عبر التاريخ الذي يتطور لديها في خط صاعد من المرحلة البدائية البسيطة إلى المرحلة العليا المعقّدة والتي هي مرحلة التحضر والترقى (أي التقدم)، فقد استنتاج غوك ألب استنتاجاً مثيراً قوامه استحالاته استيراد النظم (بالارتكاز على برهان منطقي قائماً على التمييز بين الأفراد والمجتمع، وأنه لهذا لا مهرّب من اكتشاف «روح» المجتمعات، أو عبقريتها التي تشف عن مكونها على شكل حقيقة متعلالية تثوي في تاريخها الخاص وتفضح عن نفسها فيه)، وبضرورة استنباطها و/ أو تكييفها في حالة «استيرادها» بحيث تسجم مع روح الشعب وعصريتها الخاصة. هكذا تبدأ الحقيقة الغوك ألبية من المجتمع؛ ومن روح الجماعات والأمم وعصرياتها الخاصة تستبطن النظم وتنشأ وتتطور أو تموت. لا حقيقة إذن من خارج الشعب، وما يقبله الشعب ويقر به فهو الصحيح والمناسب، أما ما يرفضه فهو الباطل بعينه من غير عوج أو لبس. هل نقول هنا إن الجهد النظري لغوك ألب (وهو بالنسبة ليس جهداً أصيلاً أو مبتكرًا ما دامت المفاهيم المفتاحية في هذه النظرية «الشعبوية Populism» التي تقدس الشعب هي مزيع من

عناصر متنافرة انتشرت بين أوساط سلافية خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وثمة إشارات تفيد باحتمال عودتهااليوم كما يدل على ذلك بعض مما ينشر في روسيا وغيرها) حول بذلك البرنامج السياسي والإصلاحي إلى برنامج يستند على فلسفة وعلى قاعدة نظرية لا تخلي من جاذبية ومتاسك وفعالية سياسية إذن؟⁽¹⁾

3 - هكذا عبد ضياء غوك ألب الطريق أمام الحركة القومية التركمانية وقدم لها القاعدة النظرية الفضفورة والشرعية الفكرية أو الرمزية التي لا يقوم من غيرها مشروع سياسي. وهكذا لم يتبق أمام الحركة التركمانية إذن سوى «العودة إلى اليابس» أو الأصول الأولى التي تلح عليها جميع الحركات القومية في كل مكان في العالم. وهي أصول، بمقدار ما هي مزعومة وملفقة أي غير تاريخية وغير موضوعية وخطاطية، إلا أنها، في سياق المشروع السياسي للحركات القومية كلها وليس التركمانية فحسب، تتحقق وظيفة تعبوية فائقة الفعالية والزخم. وفي الحقيقة، يتبع «اختراع» التاريخ التركماني الخاص في هذا السياق للحركة القومية اكتشاف ثقافة تركمانية خاصة، عبقرية ومتغيرة بالضرورة، وفي الحقيقة اكتشاف قوم تركماني وعنصر تركماني أي قومية تركمانية وشرعية سياسية تركمانية إذن. وهو اختراع ذو فائدة سياسية كبيرة إن نحن تذكرا أن الشعريات السياسية التي كانت تتنافر الساحة السياسية العثمانية كانت، بالإضافة إلى القومية التركمانية التي دخلت الحلبة متأخرة، هي الشرعية

(1) هكذا يصبح الشعب معلماً لنجبه ذاتها. وما تقوم به الحركة القومية التركمانية هو إلى عمل المعالج النفسي أقرب: شفاء النقوص المريضة، وجعلها تؤمن بأن شعبها هو تركماني وليس عثماني، وأن لغتها المتداولة، التي هي لغة الشعب، هي لغة تركمانية وليس عثمانية، أما كيف ستتم معالجة هذا الانفصال القائم بين نخبة «عثمانية» وشعب تركماني، فهواسطة وصفة كانت بشرت بها الحركة الشعبوية الروسية وغيرها قوامها «الذهب» إلى الشعب. «باندماجها الكامل في ثقافة الشعب Folk Culture ستغدو النخبة العثمانية نخبة قومية» [من نص بعنوان «نحو الشعب» كتبه غوك ألب في 1923 ونشره بيركيز في ترجمته التي سبق ذكرها، ص 262]. ومع ذلك، لا يظن أحد أن تنصيب الشعب وتتويجه هنا كحامل للمعرفة ومصدر للحقائق هو تنصيب نهائي وقاطع. فهو مشروط في الحقيقة بمصدر آخر أعمق وأشد فاعلية هو الفلسفة القومية بطبيعة الحال. فالقوميون التركمان لم يعلموا النخبة «اسم الأمة فحسب، بل وكذلك اسم اللغة الجميلة لهذه الأمة»، (ص 261 من المرجع المذكور). ما تقدم لا يمنع غوك ألب من أن يعلن عن أن الهدف الثاني من التوجه نحو الشعب هو بساطة حمل الحضارة، إليه، ذلك أن «الشعب تعوزه الحضارة» (المصدر نفسه. ص 262).

الإسلامية الجامعة التي حمل لواءها المشروع الحميدى، والشرعية العثمانية التي رفعتها الحركة المنشروطية (الدستورية) ووريثتها الانقلابية بقيادة جمعية الاتحاد والترقي. بيد أن الوظيفة النوعية الثانية التي يتحققها هذا الاختراع التلفيقي لثقافة تركمانية خاصة هي التأكيد على أن الجنس التركماني قد أهله الطبيعة وجنته بالعناصر البنوية الضرورية لتمثل الحضارة الحديثة الغربية بتلقائية ويسر⁽¹⁾ ، وبالتالي إثبات جدارتها في معمان البحث عن خلاص للأذى المنشروط العثماني.

لما كانت الثقافة القومية هي التي تقوم بحسب غوك ألب بحراسة الشخصية القومية والتقدم الاجتماعي في آن، فإن افتراضه في العودة إلى الماضي هدفه تحقيق بعث حضاري جديد؛ وهو بعث جوهره كما لاحظت نيليفر غول هو «التوافق بين الأمة التركية والحضارة الغربية»⁽²⁾ . فلكي تتصل الأمم بالحضارة الحديثة، يتوجب عليها أن تحافظ على أصالتها وخصوصيتها، أي أن تستمر في التاريخ وذلك بواسطة وعن طريق الدخول في التاريخ الحديث من باب خصوصيتها وثقافتها الشعبية التي هي، بحسب غوك ألب ونظريته «الشعبوية»، تقدمية بالضرورة.

غير أن التناقض أو العطب الجوهرى في هذه النظرية فيكمن في أساسها النظري أو قاعدتها التي تقوم عليها وهي ما يمكن أن نطلق عليه هذا اسم «النظرية إلى التاريخ» أو بالأصح النظرة إلى الذات. فالتاريخ، أو الماضي، هو في هذه الحالة تاريخ انتقائي، غائي، أو بالأحرى قابل للتحكم به وللتصرف فيه. وإذا يفترض مشروعه القطعية الفعلية مع الحاضر الراهن، ومع الماضي القريب، الماضي المعاش والحي والذى يملأ الذاكرة والوعي والفنوس، فهو يقترح بالمقابل ملء الفراغ الحالى (وهو دائمًا فراغ

Nilüfer Göle; Musulmanes et modernes. Ibid. (P P. 34 - 36) & (P. 60).

(1)

(2) المرجع السابق نفسه. ص 35.

يرهن ضياء غوك ألب في محاضرته «هل تركيا أمّة حديثة؟» على أن التركمان هم أمّة حديثة بالتعريف. فنظرًا لغياب الملكيات الكبيرة في الأناضول وانتشار الحيازات الصغيرة فيها، ونظرًا لأنفاس البنية القبلية كذلك، يخلص غوك ألب ببساطة إلى أن ديار التركمان تحلى بخصائص مركزيتين من خصائص المدنية الحديثة: «ثمة بنية اجتماعية ديمقراطية كليلة هي من منظور التركيب الجنسي متناسقة كذلك». (ص 145 من ترجمة بيركىز) يبقى التحديث اللغوي حتى تتمكن تركيا من أن تصبح دولة حديثة» (ص 144 من المصدر نفسه).

افتراضي يقتضيه المطلق الداخلي للمشروع ويهيء إليه) وذلك بواسطة القفز إلى الماضي البعيد والسيق، أي بالقفز إلى ما يمكن تسميته هنا بـ«الجذور» الموجلة في القدم والطاغية في المجد بحيث «تُحرق» ما بينهما من مراحل، وبحيث تبدو القرون الإسلامية وخاصة العثمانية منها كما لو كانت برهة قصيرة عابرة في الزمان التاريخي المتدهور للقوم التركماني، من جهة، ومشوهة له ما دامت وقفت بينه وبين جذوره وأصوله وأبعدته عن الينابيع الأولى التي هي مصدر عبقريته وخصوصيته التاريخية، من جهة ثانية. هذا إن لم نتحدث عن وظيفة تعويضية من ناحية نفسية في مواجهة العجز الماثل الراهن والواقعي حيال المصاعب والتآكل والتدهور الذي كان يتسارع بوتيرة مرعبة.

ليس الغرض من لجوء غوك ألب إلى التاريخ هو التعرف عليه بغض فهم الماضي من حيث هو كذلك. وهو لا يتعامل معه إلا من حيث هو مادة خام، يمكن التحكم بها وقويتها وإعادة صياغتها بحيث تخدو مطواة وفي متناول اليد وهذا صالح رواية معروفة سلفاً ومحبوبة سلفاً ومكشوفة الأسرار بشكل مسبق. لا يقرأ غوك ألب التاريخ إلا لصالح المشروع الحضاري الذي يتلبسه ويملاً كيانه ويعمل على التبشير به من أجل المستقبل الجميل. هكذا يمكن التناقض الكبير الأول الذي يتلبس المشروع القومي التركماني في العلاقة بالماضي نفسه: يصبح الماضي، أو بالأحرى صورته كما لا يخفى، وسيلة للقطيعة مع الماضي، لصالح مشروع حضاري يستحيل بالتعريف أن يكون تركمانياً أي ينسجم مع «الجذور» والأصول الأولى التي يفترضها المفكر القومي التركماني كمصدر لشرعية مشروعه.

لا يتبق على المفكر القومي التركماني سوى أن يشبع التوتر الحاصل نتيجة تغلغل الغرب في الشرق وذلك عن طريق استنباط توليف جديد (هو بدوره كذلك ليس أصيلاً أو مبتكرًا ما دام تكرر ويتكرر لدى الروس والعرب والبلغار والصرب... الخ) في داخل الفكرة السياسية أو المشروع السياسي/ الحضاري الذي يفترضه للتركمان، وهو مشروع الدولة القومية. هكذا ستغدو استعادة الماضي السيق ممكنة أو بالأصح افتراض هذه الاستعادة غير الممكنة إلا في قلب النظرية، ورسم خط الزمان وتحطيمه بحيث يتحول إلى معنى خالد ينساب في التاريخ ويتخذه ويشوّه فيه، من جهة، ولا يتطلب الأمر من المفكر القومي سوى أن يكشفه للملأ أي أن يقرأه بالنيابة عن الجمهور، من جهة ثانية. سيصبح التاريخ رسالة حضارية أو كلت «الطبيعة» أمرها إلى

الأمة التركمانية، وهيأتها لتأديتها ولإضاءة البشرية الغارقة في الظلام بنورها السرمدي البهيج. وهكذا لا يغدو الانخراط الثقافي والسياسي في الغرب تكيفاً (ضروريًا؟) مع البشرية الجديدة التي كانت الرزحوف الغربية تقول بها وتعيد صياغتها، بل عودة للأصول الأولى بعد أن صارت، بتوسل الفكرة القومية، روحًا نقية وصافية معطاء. وهكذا ستصبح الأمة التركمانية في أصولها غير الملونة هي أصل الحضارة كلها بما في ذلك بالطبع الحضارة الغربية المهيمنة.

للأمة التركية عبرية خاصة إذن؛ إذن؛ وهي عبرية تتبع لها بل وتمكنها من دون غيرها من الأمم الأخرى جميعها من أن تدخل الحضارة الحديثة بامتياز خاص قوامه أنها ليست مضطرة كمثل غيرها إلى الابتعاد عن تراثها والتخلّي عن أصالتها من «أجل الانتساب إلى نادي البشرية المعاصرة». يكفيها أن تستعيد ماضيها البعيد، وأن تنفض عنها ما علق بها من دخائل فارسية وعربية وغيرها⁽¹⁾. لكي تجد نفسها في عقر دارها وفي قلب خط تاريخ «الترقي»، أي التاريخ الحديث. أما ما بين الماضي السحيق، والوقت الحاضر من مراحل وعصور وخبرات متراكمة وذاكرة إلخ، فستصبح بحسب القراءة هذه مراحل تشويه وابتعاد عن الأصالة والذات.

لا يحسن أحد أننا نحشر غوك ألب مع ذلك في خانة الطورانيين العنصريين بالمعنى الحرفي المبتذل للعنصرية. وتركمانيته، بالتعريف وبحسب ما استقرت عليه نظرية التي أمحنا إليها وأطلق عليها اسم علم الاجتماع الثقافي، هي أقرب إلى البنية الواقعية التعددية للسلطنة العثمانية بموزاييك أقوامها وشعوبها وعناصرها البشرية، منها إلى العنصرية الطورانية لدى يوسف أقشرا مثلاً. فقومية هذا الأخير تستند على قراءة للتاريخ تقلب بحسبها العلاقة بين الإسلام والتركمان لصالح هؤلاء الآخرين. وما يقتربه أقشرا على التاريخ فهو في الواقع اختراله إلى سلسلة متلاحقة تلاحقاً سبيباً من الأحداث التي يحتل فيها العنصر «الطوراني» موقع القلب والمركز. يتحول الإسلام في دراسته التي أسماها بـ«النظم السياسية الثلاثة»⁽²⁾ إلى دين تتلخص رسالته في

(1) للكتاب ترجمة باللغة الفرنسية. انظر:

François Georgeon; Aux origines du nationalisme turc. Yusuf Akçura (1876-1935). 1980.
Paris E.A.D.P.F.

= François Georgeon; Ibid. p. 3 - 5.

(2)

خدمة القومية التركمانية وتحقيق أهدافها الكبرى الثاوية في التاريخ. هكذا تصبح الدولة السلجوقية ثم الدولة العثمانية وغيرهما برهاناً على عبرية العنصر التركماني وإثباتاً على تحليه برسالة خاصة تميزه وتعلی شأنه من دون غيره من العناصر والشعوب والأمم والأقوام.

من الممكن فهم القاعدة البسيكولوجية لأطروحة أقشرا، إن كنا لاحظنا أن أصوله التترية، من ناحية، ومعاناته من الاحتلال الروسي بعنصريته الهمجية، من ناحية ثانية، ربما لعب دوراً في دفعه للنظرية العنصرية الطورانية حتى طرفها الأقصى الممكن وإعطائها مضموناً سياسياً بعد أن كانت حتى ذلك الوقت مقتصرة على البعد الثقافي. ومن غير المشكوك فيه بهذا الخصوص، أن مشروع أقشرا السياسي، الذي يمكن تلخيص هدفه البعيد أو النهائي في توحيد العنصر التركماني المتشر في طوران التاريخية أي في البقاع المتدة من الصين حتى الأنضول مروراً بروسيا وأسيا الوسطى والبلقان، يندرج هو كذلك في الظروف الخاصة للأذى المشروع العثماني. وهو بهذا المعنى مشروع طموح يقترح حلّاً ثالثاً وطريقاً ثالثة للأزمة العثمانية. فيین الجامعية الإسلامية الحميدية، وعثمانية الدستورين، يدق أقشراً منذ العام 1904 المداميك الأولى لمشروع التركمانية الجامعية التي ستتصبح بعد أقل من عشرين سنة دين الدولة الأتاتوركية وأساس شريعتها السياسية. يمكن الاتفاق بهذا المعنى فقط مع جورجيون الذي وضع أقشراً في خانة الرواد والمفكريين الطليعيين بالقياس إلى مفكري عصره بما في ذلك غوك ألب نفسه⁽¹⁾.

= في كل مكان وليس لدى الترك فقط، لا يتساءل المفكر القومي عن أصله فكرته ذاتها. فالفلكلورة القومية هي أولًا فكرة أوروبية غربية نشأت، تاريخياً، في ظروف التوسيع الأوروبي وتكون الإمبراطوريات الاستعمارية. وهو لا يتساءل في الحقيقة كذلك عن إمكانية التوفيق بين الرغبة الفورية في الاحتفاظ بالهوية والأصلة (وهي في الأحوال كلها أساس العقيدة القومية) والتزعة إلى المعاصرة بما هي دائمًا سيرورة قطيعة وانقطاع وهي أو مفترض في داخل الأصلة واندماج وهي أو مفترض في الحضارة الغربية بكل ما تثله من مشكلات تهدد منذ البداية هذه الأصلة ذاتها.

(1) ثمة أكثر من دراسة كتبها ضياء غوك ألب في الكتاب الذي ترجمه وقدم له نيازي بيركىز (انظر المرجع سابق الذكر) تعالج هذا الموضوع الحاسم بالنسبة لأية حركة سياسية مهما كانت، وهو تعريف الجماعة البشرية التي تستهدفها. في «أمة ووطن» (1914) دخل في سجال تعريفني حدد فيه من الناحية المفهومية التخوم العملية لـ «القوم» التركماني. ففي حين يخلط أنصار الجامعة الإسلامية، كما يقول، بين الأمة والملة، =

ومع ذلك، فمن الواضح أن غوك ألب يبذل جهداً خاصةً بهدف تحديد تlixom الأمة التي يعني برسم تفاصيلها وبالكشف عما تحتوي عليه من خصوصيات. وهو يقحم نفسه لهذا السبب بالذات (في كتابه «أسس التركمانية» الذي نشره قبل سنة واحدة من وفاته في العام 1923) في سجال تعريفي هو بالنسبة لنا اليوم ذي دلالة خاصة⁽¹⁾. ففي سياق بحثه الحديث عن أصول لغوية وعنصرية للشعب التركماني، وبعد إجراء سلسلة من الاستبعادات لشعوب بأسرها كالماغيار والبلغار والمغول من أرومة طوران، ينتهي غوك ألب إلى التبيّن المنشود: «طوران هي الموطن الكبير لأجداد الترك كلهم؛ ولما كانت حقيقة في الماضي فهي يمكن أن تصبح مجدداً كذلك في المستقبل. إن الطورانيين هم مجموعة الأقوام التي تتحدث اللغة التركمانية»⁽²⁾.

= وتليبس على أنصار الجامعة العثمانية الفروق القائمة بين الدولة والأمة، يقف القوميون التركمان في الموقف الصحيح بحيث يميزون من غير ليس الله والدولة والأمة. «ثمة في الحقيقة وطن للإسلام هو الأرض المجلة للمسلمين كافة. في حين أن هناك وطناً آخر هو الوطن القومي الذي نطلق عليه، في حالة الترك، اسم طوران» (78).

(1) وفي مقال آخر بعنوان «ما هي الأمة» (1923)، يؤكّد غوك ألب على وجهة نظره التي كان يبنّاها في الدراسة آنفة الذكر من أن الأمة تتحدد بالاتنماء الثقافي والللنسي وليس بالعنصر أو الجنس. ففي حين ألح في الدراسة الأولى على الجانب اللغوي في تقرير الاتنماء: «الأمة هي مجموعة أولئك الذين يتحدثون اللغة ذاتها» (ص 77)، وسع في الدراسة الثانية قاعدة هذا الاتنماء القومي لتصبح ثقافية ونفسية بالمعنى الألماني للقوم Volk الذي لا يقيم حدوداً فاصلة بين الثقافة والحضارة واللغة (ص 134 - 138). ربما كانت الأسباب العملية أي السياسية هي وراء مثل هذا التعريف. فالرجل من ديار بكر. وهو يعتبر أن سكانها هم تركمان (بدليل أنهم يتكلمون لغة تركمانية محورة بسبب هيمنة الإقطاع الأجنبي غير التركماني)، حتى لو كان أهل ديار بكر يتحدثون من أصول كردية أو عربية (من مقال بعنوان جنسيني (ص 43 - 45). وهو يعرّف في موضع آخر أن التعريف القائم على العنصر أو الجنس أو الأصل الجغرافي مؤذٌ من ناحية عملية لمشروع الدولة القومية التركمانية. «لو تبنينا منهاجاً مغايراً لوجهة النظر هذه، لتوجّب علينا أن يستبعد العديد من مثقفينا ومناضلينا» (ص 138).

Zia Gökalp; The Principles of Turkism. Tr. by R. Devreux. (1968). Leiden. Brille. P. 21. (2)

يستحسن التوصل إلى توضيح المصود من تعبير طوران. فالكلمة، وهي من أصول لغوية وثقافية فارسية، كانت في بداية أمرها تشير إلى إشارة غير دقيقة وخرافية إلى شمال فارس وشرقها. تحول استخدامها بالتدرج وبطريقة هي إلى الأسطورية أقرب بحيث صارت تشير إلى «مهد» افترض أنه في آسيا الوسطى للأقوام المتحدة من «العنصر الطوراني». مهما يكن أمر الجدار العلية للعرق «الطوراني» والدّمج الواضح الذي يصار فيه إلى التوليف بين خليط متنافر من عناصر عرقية عديدة من الصعب الجمع بينهما إلا في قلب الأساطير العنصرية، فإن «الطورانية» هي الصيغة الإيديولوجية للمشروع السياسي الهدف إلى =

4 - لا توقف سلسلة اكتشافات غوك ألب عند حدود التنقيب عن ماضي قومي لديار التركمان واكتشافه. فشرعية مشروعه السياسي الذي يبشر لبنيائه في المستقبل بحاجة هي الأخرى بدورها إلى «جذور» تاريخية تسبيغ عليها الأصالة والرسوخ. هكذا سيفعل ما فعله وسيفعله المفكرون القوميون جميعهم في كل مكان في العالم من الإمعان في التأويل والتلفيق الإيديولوجي. وسيكتشف بالطبع أن الحركة القومية تخضع هي كذلك لقوانين النشوئية الارتقائية ذاتها. وهكذا ستمتلك الفكرة القومية التي لا تاريخ لها أصولاً تاريخية وحركة ذات مآل مقرر سلفاً والمعروف سلفاً هو تمامها واقتمالها لدى فيلسوفها، الذي هو ضياء غوك ألب نفسه بطبيعة الحال. وإذا يعوزه التاريخ الذي يظل ، بوقائعه وماديته المتعينة ، مصدراً ضرورياً لمصداقية أفكاره عن مشروعه السياسي «التاريخي» والخاص ما دام هو الطريق الوحيد للولادة الجديدة المتطرفة ، لا يبق أمامه سوى «اكتشافه» وصياغته وبالأحرى تأليفه وابتکاره. أما كيف يفعل ذلك ، فهذه قصة أخرى تماماً يستحسن عرضها بسرعة لتوضيح ما نقول ، من جهة ، ولما في ذلك من إحالة مباشرة إلى الكيفية التي يصار فيها سرد تاريخ الحركة القومية العروبية من جهة ثانية . في الفصل الأول من كتابه أسس الفكر التركية (ترکو غلون إسلاماري) الصادر في العام 1923 أي قبل سنة واحدة من إعلان الجمهورية التركية وبعد حوالي سنة من إعلان فصل السلطنة عن الخلافة ، يعرض ضياء غوك ألب لتاريخ الفكر التركمانية «في هذا القرن» (لا ننس أنه كتب نصوصه الأساسية في القومية التركية بين 1918 و 1923). تخضع مراحل تاريخ الفكر القومي ، على قصره الشديد كما رأينا ، إلى منطق داخلي هو في الحقيقة نشوئي تطوري أو خطبي لا يقبل العوج يدفع الفكر إلى الظهور المتدرج في وضوحي والمتطور في تماسك منطقة من حالة دنيا هي بحد ذاتها نقلة أولى على الطريق

= توحيد الشعوب التي تقطن المناطق الظرفانية في دولة واحدة. أكثر من ذلك ، لم ينشأ المشروع في أصله لدى الترك ، بل لدى الهنغار وذلك كرد فعل على العصبيتين السلافية والألمانية و موقفهما السلبي من الماغيار. وهي في الواقع لم تشق طريقها مباشرة إلى «الترك» إلا بعد مرحلة قصيرة تبلورت فيها سياسياً لدى عدد من مثقفي مناطق آسيا الوسطى الخاضعة للاحتلال القيصري الروسي. بخصوص تعريف مفيد لطوران ، انظر :

Serge Zankovski. Pan-Turkism & Islam in Russia. (1960). Cambridge & Massachussettes Harvard University Press. P. 337.

وكذلك Georgeon (المراجع السابق ، ص 20).

الذي لا طريق غيره وربما لا يجيد عنه. في المرحلة الأولى يوجد عشرات الأجانب من المعجبين بالصناعة التركية وبالحياة التركية من رسامين ورجالات ومحظيين بتركيا من الذين كتبوا «كتابات متعاطفة» أمثال لامارتين Lamartine وأوغست كونت Conte، Laffite، ولوقي Loti وفارير Farrère. أما بدايات «النهضة» بين الأتراك أنفسهم فيعيدها ضياء غوك ألب إلى الحركة الأدبية التي أخذت تشق طريقها إلى الوجود والبلور في نهاية حكم السلطان عبد العزيز وببدايات حكم السلطان عبد الحميد الثاني. فلقد تأسست المدارس العليا والجامعات في استانبول العاصمة، وكان من بين أساتذة الجامعة أحمد وفيق باشا (1823 - 1891) الذي ترجم من اللغة التركية الشرقية إلى لغة استانبول التركية تاريخ العنصر التركماني، ووضع معجماً للهجة العثمانية بصفتها كما يعتقد غوك ألب واحدة من اللهجات التركية الثلاث؛ وهذا بالإضافة إلى ترجمة للعديد من مسرحيات مولير، وتريكيها. غير أن أهمية أحمد وفيق باشا تمثل بحسب غوك ألب في تبنيه لنمط الحياة التركية في المأكل والملابس والتعامل والاستهلاك. أما الشخص الثاني الذي شكل باكورة الوعي التركي الذي كان يترسخ بحسب قراءة غوك ألب للتاريخ فهو سليمان باشا (سليمان حسنو باشا 1838 - 1892، مدير المدارس الحربية الحديثة وفي الوقت نفسه مدير الكلية الحربية بين 1874 و 1877، مات ببغداد بعد نفيه إليها في عام 1877 إثر تحمله مسؤولية الهزيمة في الحرب البلغارية). لقد سعى سليمان باشا إلى ترسيخ الفن الحربي وأدخل تاريخ جنكيز خان وتاريخ فتوحاته وغزواته وتنظيماته الإدارية إلى برنامج الكلية الحربية وهذا بالإضافة إلى أنه كان أول من كتب تاريخاً للأتراك استناداً إلى مصادر صينية وذلك في كتابه عن تاريخ العالم.

اعتراف ضياء غوك ألب بأبوية أحمد وفيق باشا وسلامان حسنو باشا للحركة القومية التركية لا يلغى حقيقة كونهما يشكلان لهذا السبب بالذات ربما خطوة على طريق اكتمال الوعي القومي التركماني على يد غوك ألب نفسه. بل إن التشابه الذي قد يلاحظه القارئ بين تطورية غوك ألب في قراءته للفكرة القومية التركية ووضعية أوغست كونت وتطورية سبنسر السائدة في عصره هو أكثر من واضح، من جهة، وبين منهجه ومنهج ساطع الحصري (ابن خلدون)، من جهة ثانية.

VII

امتلاء الوجود الناقص : نقل السكان

لم تتوخ في الصفحات السابقة تجاوز التخوم الضيقه لتحليل الأفكار؛ فلقد حاولنا، بقدر لا يخلو من التبسيط والعمومية، أن نضع في دائرة المساءلة والتدقير ما يمكن اعتباره بالمفاهيم المفتاحية للشرعيات السياسية التي لعبت دوراً ما في تقرير مصائر الحركات السياسية في منطقتنا، والفكر السياسي منه على وجه الخصوص. غير أنه ينبغي أن نعترف أن النناقضات الداخلية التي سعت الدراسة إلى إبرازها ووضعها في دائرة الضوء ليست مقتصرة على الأرجح على الفكر القومي وحده من دون الإيديولوجيات الأخرى العديدة التي كانت فاعلة وقتئذ أو هي فاعلة الآن. ليست الإيديولوجيات بالكائنات التماسكة إلا لأنها تنتج منطوقها الداخلي من نواة هي بالضبط إيمان مسبق أو قبلى لا يمكن بالتعريف، ما دام إيماناً، إخضاعه للمحاكمة المنطقية أو البرهنة عليه. ومن غير المشكوك فيه الآن، بعد سبعين سنة من عمر البنية الجغرافية للنظام الإقليمي لمنطقتنا بنظمها ودولها وخصوصاً بالشرعيات السياسية التي واكبتها واستغلت فيها، إن الأزمة التي نعيش هي أزمة بنوية أي عامة وشاملة وتعود بجذورها إلى تلك السنوات الخامسة التي هي لحظة ولادة هذه الشرعيات التي أخذعنها للمسئلة.

ثمة نقطة أخرى لا يمكن اعتبارها على أنها من تفصيلات التاريخ حتى لو كانت كذلك. فلقد كانت البشرية الغربية أو المتغيرة تعيد قوله نفسها ورسم فوائلها وتحيط حدودها السياسية على قاعدة الإيمان بصلاحية العنصر كأساس للعصبيات السياسية وللتماسك السياسي أي بصلاحيته كعامل يهوى للدخول في ما اعتقد أنه خط تاريخ الحداثة والترقي. غير أن فلسفة التاريخ، أو في الحقيقة الإيمان بأن للتاريخ معنى، وأن هذا المعنى يتجل ويثوي في حركة صاعدة تكتمل وتبلغ كمالها في الدولة القومية بمعنى الهيجلي، كما أشرنا، لم يأخذ في التصدع والاهتزاز إلا مؤخراً، ولم يزل قادرًا على الفعل والعمل السياسي، وهو يظهر اليوم حيوية ونشاطاً وقدرة على التعبئة في سوق العمل السياسي في أكثر من منطقة في العالم. نقول، لقد كان المناخ الثقافي العام الذي ترعرعت فيه الأفكار القومية في إطار السلطنة العثمانية، وتعززت فيما بعد في سياق الاحتلال الغربي والتجزئة ثم الدولة الوطنية الاستقلالية القائمة حالياً، هو مناخ

النشوية التطورية الارتقائية ودولة الاكتفاء الذاتي على قاعدة إمكانية التنمية الصناعية على النمط الغربي في ظل الهيمنة والتبعية. ويخيل إلى أن البشرة تعيش مرحلة من التوتر قد تكون نتيجتها تنصيب مجموعة جديدة من الأساطير والأوثان والإيديولوجيات ، إن لم تكن في طريقها إلى ذلك فعلاً .

لكن الإيمان بالتطورية وبأن الدولة القومية هي التنظيم السياسي الأكثر تطوراً وصلاحية ورسوخاً، ما كان يمكن له على الأرجح أن يتعمم ويتعزز لدينا إن لم يترافق ، في سياق صعود الإمبرياليتين الغربيتين البريطانية والفرنسية وتفكك الدولتين العثمانية والنساوية - الهنغارية ، مع ظاهرة تاريخية تمس حياة الناس ومعاشرهم وليس أفكارهم فحسب . أما هذه الظاهرة التي عنها نتحدث فهي ظاهرة التهجير الجماعي القسري لعشرات الملايين من الناس الذين اعتربوا في اللحظات الخامسة على أنهم «أجانب» أو دخلاء يشكل مجرد وجودهم خطراً حقيقياً على الدولة القومية الناشئة . هكذا تم اقتلاع عشرات الملايين من البلقان المسلمين بدعوى أنهم أتراك وتهجيرهم من منازلهم وبيوتهم وعالموهم؛ وقد حدث الأمر نفسه في المناطق التي احتلتها روسيا القيصرية في سهوب آسيا الوسطى والقفقاز . لقد كانت سياسة «التطهير العرقي» أو الانسجام السكاني التي تعني من الناحية العملية طرد السكان وتهجيرهم ونقلهم وأحياناً عقد اتفاقات تبادل السكان بمثابة العملة الرائجة أو بمثابة رأس المال الضروري توفيره لإنجاح مشروع الدولة القومية التي كانت تتواتد وتتكاثر كما الفطر على أنماض الدول متعددة القوميات وهي تفكك وتنهار . هل نقول إن ما حدث في أواخر القرن الماضي ومطلع القرن الحالي يتتجاوز بفظاعته وحجمه ما يحدث في البوسنة والهرسك الآن ، وإن كان يشبهه من حيث المبدأ والمضمون والسباق؟

من الواضح أن ما نتحدث عنه هذا يخص مشكلة الأقليات في الدولة القومية الحديثة بشكل عام وفي البلدان الشرقية بشكل خاص . وهي مشكلة تستوجب البحث العميق الذي لا مجال له هنا من حيث أن الشرق كله يتميز بتكونه من موزاييك من الشعوب والأقوام التي تتتجاوز وتشترك العيش والأرض والنظم والسياسية . تكشفنا الإشارة التالية التي تتعلق بمجال البحث الحالي ومفادها أن الفكر التركمانية في ميدان العمل لدى الدولة الكمالية الأنatorكية الحديثة ، والفكره العروبية في مجال النظر ما دامت لم تستطع أن تدخل حيز الممارسة العملية بالفعل ، حلت في داخلها وربما ما

زالت تحمل جرعة هي على الأغلب قوية من «مصل» السياسات المتعلقة بالأقلية القومية التي كانت نشطة في منعطف القرن العشرين. وهي جرعة لا تتناسبه على الأرجح من حيث أن بلادنا تتميز بكون سكانها يشكلون موزاييكًا لا يعرفه الغرب حالياً (ولا نقول في الماضي) من الشعوب والأقوام التي تتجاوز وتشترك العيش والأرض والنظم السياسية والتاريخ. ألا يندرج ما كنا أشرنا إليه عما كتبه ضياء غوك ألب بخصوص ديار بكر وسكانها الذين قال إنهم أتراك حتى وإن قالوا إنهم غير ذلك في هذا السياق؟ ألا يندرج ما يقترحه العربي الشيخ عبد الله العلالي لمعالجة قضية الأقليات القومية في هذا السياق نفسه؟ :

«أرى مداواة لهذا الداء القومي الفظيع أن يعمد إلى توزيع التجمعات بتبديل السكان.. وأرى ضرورة مثل هذا التوزيع لأن لدينا طبقات ملية وعنصرية كثيرة تؤلف أقليات هي أشد ضرراً من الطبقات الاجتماعية التي تتناحر على هدفها... وأعتقد أنه لن يتسعني إيجاد الكيان القومي مع هذا الداء الوبيـل إلا بإحدى وسـيتين:

1 - ترحيلهم وهذا ما عمدت بعض الدول إلى تطبيقه حتى اليوم كألمانيا مع اليهود والعراق مع الأشوريـين.

2 - توزيعهم بتبديل السكان في جهات متنائية تضعف من شوكة تجمعهم وتجعلهم أكثر ميلاً إلى الذوبان في البوقة القومية. وهذه هي الوسيلة التي ندل عليها ونشير بها لعلها تحقق الغاية وتكفل الهدف بدون ما إضرار بالوطن»⁽¹⁾.

VIII

تحرير الوطن، اختراع الأمة

غير أن القومية التركمانية في مجال العمل والممارسة هي أمر آخر تماماً يتجاوز الصياغات الثقافية لضياء غوك ألب. ذلك أن ثمة نقلة نوعية هي في حقيقتها هرب إلى الأمام قامت به الحركة الأتاتوركية. فما بين طورانية الاتحاديين وتركمانية الكماليين من تشابه لا تلغى الفارق الجوهرـي بينهم. فالاتحاديون أرادوا خوض رهان سياسي /

(1) الشيخ عبد الله العلالي؛ دستور العرب القومي. ص 158. نقلـاً عن: د. مسعود ضاهر. مرجع يبقى ذكره. (ص 34 - 35).

تاريجي قوامه استخدام العصبية الجنسية، الطورانية، لزرق العصبية العثمانية بنسخ جديد رأوا فيه مخرجاً محتملاً من التدرج المتسارع والمأزق الماثل؛ في حين أن الكماليين اكتشفوا في العصبية الجنسية، التركمانية، حقيقة التاريخ وغايته. هكذا أصبحت مهمة المعلمين والمفكرين والإعلاميين إثبات هذه الحقيقة واستنباط الأدلة عليها واستنطاق أحداث التاريخ واكتشاف المعاني الكامنة فيها ونشرها على الملأ. سيكتشف الكماليون في الثلاثينات على سبيل المثال لا الحصر أن الحضارة كلها تعود ببساطة إلى العنصر التركماني وجهوده الخلاقة في الصين والهند وروما وببلاد الرافدين ومصر الفرعونية وفارس. أما اللستيون فسيكتشفون بدورهم أن اللغات الحية جميعها من سامية وهندو-أوروبية تحدر من أرومة تركمانية، وأنها فروع من شجرة اللغة التركية العتيدة.

يلاحظ حميد بوزرسلان المفارقة التالية: تمثل الهدف الذي توخت الحركة الكمالية تحقيقه في تقليد المتصر وذلك بواسطة إقامة دولة على النمط الغربي أي دولة «لادين» لها. بيد أن الكمالية لم تستطع في الواقع التوصل إلى هذا الهدف إلا بواسطة «الإسلام» تركيا وإعلان الحرب على الأقلية غير المسلمة في الدولة من يونان وأرمن وغيرهم، وبذلك استطاعت النخبة الكمالية التخلّي عن الورقة الدينية والعمل على غربنة الدولة والمجتمع. وهكذا أوجب غربة البلد أسلنته أولًا⁽¹⁾.

تتضمن المفارقة السابقة مفارقة أخرى تستكمّلها وتنتفع عليها افتتاح الجرح أو الأسرار. ففي طريقة إلى استكمال بناء دولتها القومية المشودة، لم تتوقف الحركة الكمالية حيال مفارقة تأكيد إسلامية هوية سكان دولتها الدهرية، بل هي اضطرت، في سياق البحث عن شرعية تستند عليها وتوسّس عبرها لسلطتها، إلى الادعاء أن شرعيتها مستمدّة أساساً من التاريخ بعمقه وشموله. لقد تطلب اختراع الوطن التركي من الحركة الكمالية أن تعيد تشكيل هذا الوطن بحيث ينسجم مع صورة تاريخه وتعاليم الإيديولوجيين. هكذا لم يكن ممكناً أمام الكمالية سوى إعادة صياغة وطن الدولة الكمالية، أي الأناضول، وذلك عن طريق «تنقيتها» من العناصر التي تطبع هذه الصورة أو تدحضها بوجودها نفسه⁽²⁾. هكذا تم في الواقع فصل الأرض عن

(1) حميد بوزرسلان؛ حول الأطروحة التركية في التاريخ، «دراسات تركية»، العدد 3-7/1993، ص 34.

(2) كتب تورغن أوزال، رئيس الجمهورية التركية الراحل: «كانت الحدود القومية للجمهورية الناشئة تستبعد =

السكان، وفصل الأرض عن التاريخ، وفصل الآخرين معاً عن الحقيقة. وستصبح الفكرة القومية هي الحقيقة الوحيدة «الموضوعية»؛ في حين أن التاريخ الجديد الذي تمت صياغته بحسب النظرية القومية التركمانية هو تاريخ الترك. بعد ذلك سيغدو ممكناً تنظيم نقل السكان أو طردهم و/أو تصفيتهم تصحيحاً للتاريخ و«تطبيعاً» له بحيث يتافق مع متطلبات النظرية القومية التركمانية، أي «تحريراً» للوطن الجديد وإعادة استملاكه وعودته إلى سكانه الأصليين. هكذا ستصبح «الأمة» التركية هي المالك الأصلي للبلاد؛ أما العثمانيون الآخرون من عرب وكرد ويونان وألبان وشركس وأرمن فما عليهم سوى الاختيار بين أن يصيروا تركاً أو يغادرون. وهو خيار مس في الواقع العملي مصير عدة ملايين من النساء والأطفال والرجال ربما كانت مأساة أهل الاسكندرون أقلها دموية على دمويتها الفاجعة.

لقد استند الرهان الكمالى على الدولة القومية التركية على قاعدة نظرية هشة البنيان، ملأى بالثقوب النظرية وبالمشكلات العملية، بحيث استوجبت الحاجة الواضحة إلى تلافي الضعف إلى تمجيد الدولة القوية التي تجمع بين الحزب والدولة وتلزم الخضوع التام للقادة الذين تكمن مهمتهم في تمكين الأمة من تحقيق رسالتها التاريخية. هكذا أصبحت مهمة خلق الأمة شرعاً أساسياً من أسس المشروع الكمالى والدولة القومية التركية بحيث تقلب القاعدة المألوفة: تحكر الدولة تمثيل الأمة من جهة، وهذا في الوقت الذي تصبح فيه الدولة مكلفة من قبل الأمة التي تقوم بتشكيلها وإياعادتها صياغتها وصناعتها بتنفيذ إرادتها وتحقيقها في التاريخ، من جهة ثانية.

ولئن قامت الكمالية الأتاتورية بابتکار أسطورة تاريخية صمدت أو استطاعت أن تصمد حتى اليوم، إلا أنه من المتذرع الافتراض أنها تمكنت بذلك من حل مشكلاتها العملية مع التاريخ، أي مع السياسة والواقع التركي نفسه. فلقد غدا الأناضول، واقعياً وعملياً، جسم الدولة التركية وقلب «أمتها»، في حين أنه لم يكن من، ناحية تاريخية، أرضًا «تركمانية» بالمعنى العرقي الإنساني الذي تستند عليه النظرية القومية

= عنها المناطق التي يقطنها سكان مسيحيون، ما دام الأناضول يعيش على أراضيه سكان متجانسون يتكلمون اللغة ذاتها ويؤمنون بالقيم الثقافية نفسها ويعتقدون الدين نفسه».

Turgun Özal; *La Turquie dans l'Europe*. (1987) Paris. p. 207.

التركمانية. فالأناضول هو بلاد الآشوريين والأرمن واليونان والكرد والعرب والتركمان، وهو أرض يقيم عليها المسلمون والمسيحيون، في الوقت نفسه، يتعايشون، وذلك لسبب وجيه كنا بناء في مكان آخر قوامه طبيعة الدولة العثمانية كدولة سلطانية، أي كدولة متخارجة على المجتمع وتعلو عليه فلا تختلط به وتتفصل عنه انسانياً مطلقاً.

2 - ييد أن المشكلة تتفتح كجراح يغفر فمه كفتحة سوداء أو كثقب يسرخ الوعي والذات حين يتعلق الأمر، كما هو الحال هنا، بدولة لا تملك من مقومات الشرعية السياسية سوى شرعة الجنس «أو العنصر فحسب»، هذا إن لم تتحدث عن تلفيقه كذلك. فبعيداً عن الصياغات اللغوية و/ أو الإيديولوجية، تجد الخليفة الإيديولوجية نسغها في وهم القوة التي تتجاوز بحسب النظرية القومية التركية تخوم الأناضول لتشمل أراضي طوران التي تتد من الصين حتى أرارات مروراً بآسيا الوسطى وروسيا والبلقان. ما تبقى من الأمر، فستقوم الخليفة الإيديولوجية بتلمسه وتزويقه وبزرقه بالشحنة العاطفية الضرورية لكل مشروع سياسي، مهما كان. سيغدو التاريخ خطأ واحداً صاعداً واعداً بالخير والعطاء ولكن للترك فقط، وسيصبح الزمان كله برهاناً على مسيرة التاريخ أو بالأصح على تحجيم الفكرة في التاريخ وتخللها فيه وانسياها بين ثنياه بحيث تغدو غايتها ومتناها وقام مساره الحتمي. وما الذي سيتبقى على الفكر القومي سوى أن يكتشف في التاريخ رسالته الخالدة التي خص بها الترك من بين سائر الأمم ووهيهم شرف تجسم عبئها ورفع راية الحضارة وحراسة المعبود وقدس الأقداس فيه؟ ثمة ما يخص على التأمل هنا. فما اكتشفه الفكر القومي التركي لا يختلف كثيراً عما اكتشفه بعده نظيره العربي والصري والكردي والأفريقي، وما كان اكتشفه قبله المفكر الألماني أو الروسي، وغيرهم كثير. نقول يخص على التأمل، لأنه من الواضح أن ما يلاحظ هنا وهناك من تشابه مثير يضع أوسمية الأصالة والريادة والأبوة الفكرية التي لا تخل الحركات القومية على تقليد أبطالها بها موضع المسائلة والنقد.

3 - تأرجح الرواية القومية التركمانية بين مفارقتين لا حل لهما، من جهة، ولا يمكن الاعتراف بهما تحت طائلة وضع المشروع الذي تدعو إليه في مأزق تتحشه ويصيبه بالعطب، من جهة ثانية. فلئن كان الهاجس الحقيقي للمشروع الكمالى هو الهاجس نفسه الذي انشغل الشرق كله به منذ أواخر القرن الماضي وهو هاجس اللحاق

بالغرب واكتشاف سر قوته أو بالأصح الاستحواز عليها بهدف ردم الفجوة والوقف إلى جانبه وقفو الند للند والنظير للنظير، فإن المفارقة الكمالية تبع بالضبط من هذا الطموح نفسه. ففي الوقت الذي ستعلن الكمالية أن رسالة الترك هي تاريخية، خالدة، وثاوية في بطون الزمان، فذلك كما يبدو من أجل التعويض عن فقدان السلطنة العثمانية بكل ما تمثله من اتساع وجد وأساطير. يمكن المأزرق عند هذه النقطة بالتحديد. فإذا سينطلب من التركي أن يتأنرب فيرتدي الببطال ويعتمر القبة ويرتاد الحانات والنوادي الليلية ويكتب بالرسم اللاتيني، أي أن يفقد مظاهره التركية الخاصة التي تشكل جزءاً من شخصيته وهوبيته القومية التي يريد المشروع الكمالى أن يعلي من شأنها، فسيصار إلى وضع هذه الخصوصية ذاتها في موضع الانتقاد.

غير أن ما هو أشد دلالة في هذه التناقضات جيئها فهو ما يظهر من قبول المشروع الكمالى قبولاً هو أكثر من مضمون للأساطير العرقية التي كان الأوروبيون يطلقونها على الأتراك العثمانيين والشرقين كلهم من صفات قد تكون الهمجية والتوحش والعنف الدموي هي أقلها خطراً وإثارة. فالرسالة الحضارية التركية، بحسب الأسطورة التي وزعها المفكر القومي التركي بسخاء، هي حضارة عمدتها الدم والقوة والسيف⁽¹⁾. ينبغي أن نقول هنا إن المفكر القومي التركي قد أجرى في هذا المجال نوعاً من الاستبدال والاستعراض في وظيفة القوة هذه. فلthen كانت قوة التركى ترمز لدى الغربيين للتوحش والهمجية والتآخر والانحطاط، أي لكل ما هو قوة هدامه معاكسة التحضر والمدنية، فستخدو لدى المفكر القومي التركي «قوة بناء»، وربما البرهان الوحيد على النبل وكرم المحتد والتحضر. هل نقول إنه لم يتبق أمام المفكر التركى سوى الإعلان عن أن القوة هي المبرر الوحيد للحضارة التركمانية التي تعتبر في الثلاثينيات أيام الدولة الكمالية الأناتوركية أنها أصل الحضارات جميعاً من غير استثناء؟

وبغض النظر عن الأوهام وبعيداً عن المزاعم السياسية المخصصة للاستهلاك

(1) يقول الشاعر درسيمي: «من الذي يريد أن يمحى عن الأصدقاء كما الأعداء تلك العصور الزاهرة المجيدة التي شهدتها هذه الأمة الآية، رمز المحاربين الأبطال، والتي خرجت إلى نور التاريخ بفضل بريق سيفها وهزت شجاعتها وبطولتها الأرض تحت أقدام الأعداء قروناً عديدة». (نقلً عن بوزير سلان. المرجع السابق. ص 36).

الشعبي، من الصعب الافتراض أن الكمالية قدمت نموذجاً أصيلاً في هذا المضمار. فالحركات القومية جميعها، من غير استثناء، أكدت من الناحية العملية، أي السياسية، على ضرورة تحرير الوطن من العناصر «الدخيلة» التي تعتبر، بحسب المنطق نفسه، أنها بمثابة السلطان الذي ينهش جسد الأمة ويهدها من الداخل ويتوجب بالتالي استئصالها والتحرر منها. هل نذكر هنا أن القوميين البلغار والصرب والكردات يستخدمون اليوم المنطق الكمالى ذاته بخصوص «الأتراء» المسلمين في بلغاريا وفي البوسنة والهرسك؟

* * *

ما تبقى من القصة فيتعلق بالوعود التي أطلقت بسخاء في تلك الأيام الحاسمة، وبالألام الضائعة، وبالآمال التي تبخرت بسرعة هي بدورها كذلك مثيرة للتأمل والتفكير. هل نكرر القول إن ما سعينا إلى تحريره يتتجاوز نقد القومية التركمانية أو غيرها ويندرج في إطار نقد الإيديولوجيات، جميع الإيديولوجيات؟