عبدالله أوجلان

مانيفستو الحضارة الديمقراطية

المجلد الخامس

القضية الكردية
وحل الأمة الديمقراطية

«دفاعاً عن الكرد المحصورين بين فكَي الإبادة الثقافية»

مانيفستو الحضارة الديمقراطية
المجلد الخامس
القضية الكردية وحل الأمة الديمقراطية
«فاعاً عن الكرد المحصورين بين فكّي الإبادة الثقافية»

تأليف: عبدالله أوجلان
ترجمته من التركية: زاخو شيار

الطبعة الأولى ٢٠١٥
الطبعة الثانية ٢٠١٧
الطبعة الثالثة ٢٠١٨
الطبعة الرابعة ٢٠٢٠
الطبعة الخامسة ٢٠٢٣

مطبعة الشهيد هركول

شلير للطباعة والنشر

weshanashiler@gmail.com
www.shiler.info

مانيفستو الحضارة الديمقراطية
القضية الكردية وحل الأمة الديمقراطية
Manîfistuya Şaristaniya Demokratîk
Doza Kurdî û Çareseriya Netewa Demokratîk

الفهرس

تمهيد ٩
مدخل ١٣

الفصل الأول

الإطار الاصطلاحي والنظري ٢١
أ-الإطار الاصطلاحي: ٢٢
١-الثقافة: ٢٢
٢-المدنية: ٢٤
٣-السلطة: ٢٥
٤- الإدارة: ٢٦
٥- السياسة: ٢٨
٧- الأخلاق: ٢٩
٨- القانون: ٢٩
٩- الديمقراطية: ٣٠
١٠- الاقتصاد: ٣١
١١- الصَّهر: ٣٣
١٢- الإبادة: ٣٤
ب-الإطار النظري: ٣٦
١- السلطة المهيمنة المركزية: ٣٦
٢-السلطة والإدارة الديمقراطية: ٣٩
٣- الأمة الديمقراطية: ٤٤
٤- الاشتراكية والرأسمالية: ٤٨
٥- الحياة النِّدِّيّة الحرة: ٥٤
الفصل الثاني
الحقيقة الكردية

أ-موجز التكون التاريخي للحقيقة الكردية:..... ٧٢
١- الكردُ وجوداً ونشوءاً: ٧٣
٢- الوجود الكرديّ والتقاليد: ٨٧
٣- الوجود الكرديُّ والتقاليد الإسلامية: ٨٨
٤- الثقافة الإسلامية والعلاقات العربية–الكردية–التركية:..... ٩٧
٥- التأثير الأرمنيّ–السريانيّ–اليهوديّ في الواقع الكرديّ: ١٠٢
٦- ثقافة الشرق الأوسط وهيمنة الحداثة الرأسمالية: ١٠٥
٧- انفكاك السلطة عن المجتمع في الثقافة الشرق أوسطية: ١٣١
ب- الواقع الكرديّ في عصر الرأسمالية: ١٤١
١- الوطن الأمّ في الواقع الكرديّ: ١٤٥
٢- البُعد الوطنيّ في الواقع الكرديّ:..... ١٤٩
أ-الهوية الكردية المعاصرة في ظل هيمنة احتكارات السلطة التركية ورأس المال التركي وحلفائها:
..... ١٥٨
ب-الهوية الكردية المعاصرة في جنوب وغرب كردستان: ١٧٢
ج- الهوية الكردية الوطنية في شرقي كردستان: ١٧٨
البُعد الاجتماعي في الواقع الكردي: ١٨٢
٤- البُعد الاقتصاديّ في الواقع الكرديّ:..... ١٩٧
٥- البُعد الثقافيّ في الواقع الكرديّ:..... ٢٠١
الفصل الثالث
القضية الكردية والحركة الكردية في عصر الرأسمالية ٢١٣
أ-التطور التاريخي للقضية الكردية وحالتها الراهنة:..... ٢١٥
ب-تاريخ الحركة الكردية: ٢٢٨
ج-الحركات الكردية المعاصرة:..... ٢٣٦
الفصل الرابع
حركة PKK والحرب الشعبية الثورية ٢٦٥
أ-PKK وأيديولوجيا الدولة القومية: ٢٦٧
١- التعريف الصحيح لظروفِ عالَم السبعينيات: ٢٦٩
٢- أزمة الاشتراكية المشيدة، والانطلاقة الثورية: ٢٧٢
٣- pkk وأيديولوجيا الدولتية القومية:..... ٢٧٣
٤- الانعكاس الصحيح لمرحلةٍ من الصراع الروحي والمعرفي:..... ٢٧٩
ب- تجربة الحرب الشعبية الثورية في PKK، ونتائجها: ٢٩٤

١- الحرب الشعبية الثورية، التصفوية والخيانة: ٢٩٧
٢-الحرب الشعبية الثورية والتحالفات: ٣٠٦
٣- تجربة الحرب الشعبية الثورية، والأمة الديمقراطية: ٣١٣
٤- حروب الغلاديو التابعة للناتو ضد الحرب الشعبية الثورية: ٣١٧
ج-تصعيد الحرب الثورية وخَلْق المناضل لدى الكرد: ٣٣٢

الفصل الخامس
الأزمة داخل الاشتراكية العلمية، المؤامرة الكبرى وتحول PKK ٣٥٣
أ-أزمة الاشتراكية العلمية ٣٥٣
ب-مؤامرة غلاديو الكبرى: ٣٦١
١- الخروج من سوريا: ٣٦١
٢- مرحلة إمرالي: ٣٧١
ج-التحول الراديكالي في PKK: ٣٧٧
١- تجربة KADEK وKONGRA GEL ، وتحول PKK: ٣٧٩
٢- معنى تصفوية فترة ٢٠٠٢-٢٠٠٤، وأهمية الكفاح ضد التصفوية: ٣٨٣
الفصل السادس
PKK وKCK والأمة الديمقراطية ٣٩١
أ-PKK وحياة الأمة الديمقراطية: ٣٩٤
١- هوية PKK ومعناه في المرحلة الجديدة: ٣٩٧
٢- مكانة PKK في حياة الأمة الديمقراطية: ٤٠٢
ب-KCK وحل الأمة الديمقراطية: ٤٠٨
١- انزلاق سلطة الهيمنة في ظل الجمهورية التركية: ٤١١
٢- اليهودية، العلاقات التركية-الإسرائيلية، والقضية الكردية: ٤١٦
٣- قضية السلطة والدولة في العلاقات التركية-الكردية: ٤٢٥
٤- إنشاء السلام والحل الديمقراطي والأمة الديمقراطية: ٤٢٩
ج- KCK وأبعاد التحول إلى أمة ديمقراطية: ٤٣٥
١- الفرد – المواطن الحر وحياة الكومونة الديمقراطية في الأمة الديمقراطية: ٤٤١
٢- الحياة السياسية وشبه الاستقلال الديمقراطي في الأمة الديمقراطية: ٤٤٤
٣- الأمة الديمقراطية والحياة الاجتماعية: ٤٤٧
٤- الحياة الندية الحرة في الأمة الديمقراطية: ٤٥٠
٥- الأمة الديمقراطية وشبه الاستقلال الاقتصاديّ: ٤٥٥

٦- البنية القانونية للأمة الديمقراطية:..... ٤٦٠
٧- ثقافة الأمة الديمقراطية: ٤٦١
٨- نظام الدفاع الذاتي في الأمة الديمقراطية:..... ٤٦٦
٩- دبلوماسية الأمة الديمقراطية:..... ٤٦٨
١٠- أن تبحث عن حل الأمة الديمقراطية: ٤٧١
الفصل السابع
أزمة الشرق الأوسط، وحل العصرانية الديمقراطية ٤٨٣
أ-هيكلة الجمهورية التركية:..... ٤٨٧
ب-الدول القومية العربية وهيكلة إسرائيل:..... ٤٩٥
ج-الدولة القومية الشيعية الإيرانية ودورها في الشرق الأوسط: ٥٠٠
د- انهيار الدولة القومية في العراق وأفغانستان وباكستان، والأزمة البنيوية للحداثة الرأسمالية: ٥٠٢
ه-القضية الكردية وتوازنات الدولة القومية في الشرق الأوسط: ٥٠٥
و-حروب الحداثة ونتائجها المحتمَلة في الشرق الأوسط: ٥١٠
١- مصير الحداثة الرأسمالية في الشرق الأوسط:..... ٥١١
٢- حل العصرانية الديمقراطية في أزمة الشرق الأوسط: ٥١٦
ز-الثورة الذهنية في الشرق الأوسط: ٥٣٢
نتيجة..... ٥٣٧
خاتمة ٥٤٩
حول حياة السجن في جزيرة إمرالي..... ٥٦٩
إلى رئاسة محكمة حقوق الإنسان الأوروبية في ستراسبورغ–فرنسا..... ٥٧٩

تمهيد

لقد تَوَلَّدَت كوارثٌ مفجعةٌ نتيجةَ قيامِ قوى الهيمنةِ الرأسماليةِ المتصاعدةِ في أوروبا الغربيةِ بانتزاعِ زمامِ قيادةِ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ ذاتِ الأصولِ الشرقِ أوسطية، وبالسعي إلى إعادةِ بناءِ هيمنتِها تأسيساً على ثقافةِ الشرقِ الأوسط. حيث أوصَلَت الثقافاتِ الاجتماعيةَ المُعَمِّرةَ آلافَ السنين إلى مشارِفِ التصفية، بتعريضِها للمجازرِ والاستعمارِ وعملياتِ الصهرِ والإبادةِ والدَّمجِ القسريِّ الذي مارسَته مِراراً وتكراراً، وذلك من خلالِ تسليطِ هيمنتِها وهيمنةِ الدويلاتِ القوميةِ التي تتصدرُ لائحةَ مؤسساتِها العميلةِ على الثقافتَين الماديةِ والذهنيةِ في أجواءٍ من الحروبِ الدائمة. وكَم مؤسِفٌ حقاً ألاّ يتم التفكيرُ حتى باستيعابِ كَنَهِ تلك المؤسساتِ العميلةِ المهيمنةِ المُشادةِ بناءً على استثمارِ التناقضاتِ البنيويةِ للمنطقة، والتي برزت في غضونِ القرنَين الأخيرَين من تاريخِ الشرقِ الأوسط. إنّ بسطَ نفوذِ الحداثةِ الرأسماليةِ على طراز الفكرِ الاستشراقيّ، بل وعلى كافةِ مجالاتِ الحياة؛ لا يُمكنُ إيضاحُه إلا بتحليلاتٍ شاملةٍ ومعمَّقةٍ للغاية نظرياً، وبالتواجدِ داخلَ "القفصِ الحديديِّ" عملياً على سبيلِ المَجاز.

فمثلاً؛ لَم يُنتَقَدْ بَعدُ دورُ الحداثةِ الرأسماليةِ بشأنِ إرثِ الآشوريين والأرمن والإيونيين والجيورجيين الذين يتصدرون لائحةَ الثقافاتِ العريقةِ الآهلةِ منذ آلافِ السنين، والذي يكاد يصبح تُحفةً نادرة. ولا يزالُ العجزُ يسودُ موضوعَ الاهتداءِ بالفكرِ الدياليكتيكيِّ لتسليطِ النورِ على المجازرِ والإباداتِ التي مرت بها تلك الثقافات. فرغم أنّ السلطاتِ الحاكمةَ ذاتَ الأصولِ العربيةِ والفارسيةِ والتركية، والتي أنشَأَت نفسَها كدولٍ قومية، تؤدي وظيفتَها كآلةِ إبادةٍ مُسَلَّطةٍ حتى على ثقافاتِها الاجتماعية؛ فإننا نرى أنّ هذه الحقيقةَ لا تزالُ مَتروكةً في أغوارِ الظُّلُمات. إنّ انهيارَ الدولةِ القوميةِ وبدءَ سقوطِ القناعِ عنها، قد بَيَّنَ كفايةً أنّها ذاتُ بنيةٍ توتاليتاريةٍ فاشية من حيثُ الجوهر، وذلك بسببِ "قانون الربحِ الأعظم" لهذه المؤسسةِ التي تسعى لخلقِ "المجتمعاتِ القوميةِ النَّمَطِيّة"، ليس في المستعمَراتِ فحسب، بل وفي مناطق القوى المهيمنةِ الرئيسيةِ (المركز) أيضاً.

وعندما يَكُونُ الكردُ موضوعَ الحديث، فإنّ لوياثانَ الحداثةِ الرأسماليةِ المُستَحدَثَ يتقمصُ أقنعةً هي الأكثرُ خِفيةً عن الأنظار، ويُنشئُ شتى أنواعِ القرائن، ويَرتكبُ إبادةً ثقافيةً متركزةً باضطراد تحت اسمِ "التقدم". لا ريب أنه لإبادةِ الكردِ ثقافياً دوافعٌ جذريةٌ لا يُمكنُ ردُّها إلى الحداثةِ الرأسماليةِ فقط، لأنها نابعةٌ من نظامِ المدنيةِ المركزيةِ ذاتِ الأصولِ الشرقِ أوسطية. لكن، ومن دونِ تسليطِ الضوءِ على الهيمنةِ الرأسماليةِ العصريةِ المنحدرةِ إلى أوروبا الغربية، وعلى دورِها في المنطقةِ خلال القرنَين الأخيرَين؛ فلن نستطيعَ صياغةَ المصطلحاتِ والنظرياتِ اللازمةِ لمعالجةِ الواقعِ

الكرديِّ أو القضيةِ الكرديةِ التي باتت في حالةٍ سرطانية. لقد تمَّ تكوينُ النُخبةِ "التركيةِ البيضاء" الفاشيةِ من شتى العناصرِ غير القومية، والمُصابةِ بمَرَضِ السلطةِ أكثر من العنصرِ التركيِّ نفسِه؛ بحيث لا يُمكنُ عقدُ علاقةٍ بينها وبين الواقعِ التركيِّ البارزِ على أنقاضِ تقاليدِ الإمبراطوريةِ العثمانية، إلا من خلالِ النزعةِ السلطويةِ الضيقة. ومسؤوليةُ إنكلترا، ومن ثم ألمانيا وفرنسا وغيرها من قوى الهيمنةِ الأوروبيةِ المشهورة، بارزةٌ بوضوحٍ في توظيفِ تلك النخبةِ كآلةِ إبادةٍ مُسَلَّطةٍ على كافةِ ثقافاتِ الشعوبِ الشرقِ أوسطية، بما فيها الشعبُ التركيُّ نفسُه. فبينما يُمكنُ، وبكلِّ سهولة، إيضاحُ كيف أنّ هذه الفاشيةَ "التركيةَ البيضاءَ" أدت دورَها كآلةٍ في مجزرةِ الأرمنِ التي باتت حديثَ الساعة؛ فإنّ تَمَلُّصَ قوى الهيمنةِ تلك من الكشفِ عن مسؤولياتِها، وإلقاءَها كاملَ مسؤوليةِ جُرمِ الإبادةِ على عاتقِ الأتراك، لا يُمكنُ تفسيره إلا بتزويرِ الحقائقِ المتعمَّد.

بالإمكانِ رصدُ هذا الواقعِ بوضوحٍ أكبر، وتسليطُ الضوءِ عليه، وخاصةً فيما يتعلقُ بإبادةِ الكردِ ثقافياً. وسأعملُ على شرحِ تعقيداتِ هذا الواقعِ في هذا المُجَلَّدِ الأخيرِ من مرافعاتي المُقَدَّمةِ إلى "محكمةِ حقوقِ الإنسانِ الأوروبية". فقد فُرِضَ إجراءُ محاكمتي في جزيرةِ إمرالي على يدِ الجمهوريةِ التركية من حيث المضمون، وذلك باسمِ النظامِ الأوروبيّ للدولةِ القومية. أي أنها ليست محاكمةً متحققةً بقوةِ الدولةِ التركية. ودورُ النخبةِ السلطويةِ التركيةِ فيها لا يتعدى دورَ الدميةِ أو الوسيطِ الفرعيّ. لا شكّ طبعاً بأنّ هذا دورٌ مُشَوِّشٌ وشنيع. ولصياغةِ حقيقتِه بصورةٍ صحيحةٍ أهميةٌ كبرى، نظراً للإصرارِ على عدمِ رؤيةِ أو الاعترافِ بالألاعيبِ القانونيةِ والقمعِ السلطويِّ المُطَبَّقِ عَلَيّ. فاعتقالي هو حصيلةُ تمشيطٍ سريٍّ جداً لشبكةِ غلاديو (الناتو الخَفِيّ)، ويُدَلِّلُ على اختراقِ القانونِ العالميِّ وقانونِ الاتحادِ الأوروبيِّ علناً. وتَدورُ المساعي لإنهاءِ موضوعٍ كهذا والبتِّ فيه ضدي داخلَ "محكمةِ حقوق الإنسان الأوروبية"، التي تقعُ تحت مسؤوليةِ المفوضيةِ الأوروبية، والتي من المفترضِ أنها تتسمُ بالعدالة. فبشأنِ القرارِ المتعلقِ بي دُونَ غيرِه من القراراتِ الخاصةِ بدَعوى "إعادةِ المحاكمة"، والتي تناهزُ المئتَين، ورغم أنه مُصَنَّفٌ ضمن الملفاتِ المُدرَجةِ في نفسِ الحالة؛ إلا إنه وانطلاقاً من الزعمِ بالبَتِّ في "الملف"، فقد أُعيدَ إلى محكمةِ حقوقِ الإنسانِ الأوروبية، دونَ أيِّ شعورٍ بالخجلِ أو عذابِ الضمير؛ وذلك بناءً على اتفاقٍ مُخزٍ وسافرٍ أَبرَمَته المفوضيةُ الأوروبيةُ مع الدولةِ التركية، لِيُعَدَّ بالتالي أنّ أهمَّ جزءٍ في الدعوى قد فُضَّ منه.

ما يزالُ البرلمانُ والقضاءُ التركيّان يَنتَهكان كلَّ مبادئِ القانونِ الدوليّ، ويَسُنّان بنوداً خاصةً كي لا تُطبَّقَ الأحكامُ القانونيةُ التي تَصبُّ في صالحي. ومقابل ذلك، فإنهما يَنتَظران موقفَ محكمةِ حقوقِ الإنسانِ الأوروبية حيالَ ممارساتِهما وقراراتِهما تلك، والتي تنتهكُ القانون بكلِّ علانية. أما تواجُدي منذ اثنتَي عشرةَ سنة في وضعٍ أقرَبُ ما يكونُ إلى الإعدام، والذي لَم يُطَبَّقْ على أيِّ مَحكومٍ سواي، وهذه المقارباتُ غيرُ العادلةِ والمنافيةُ للقضاءِ التركيِّ ولمعاييرِ محكمةِ حقوقِ الإنسانِ الأوروبيةِ بحَدِّ ذاتِها؛ فهو بمثابةِ بُرهانٍ على استمرارِ المؤامرةِ الدوليةِ المحبوكةِ حول الدعوى حتى في الميدانِ القانونيّ، وعلى أنّ شبكةَ الغلاديو لا تَبرحُ قائمةً على مهامِّها في هذا الشأن.

وهكذا، تَدورُ المساعي لإلباسِ المؤامرةِ المستمرةِ قِناعاً قانونياً، كي لا تنكشف الإبادةُ الثقافيةُ المرتَكَبةُ بحقّ الكردِ متجسدةً في دعواي. حيث تُنكَرُ حقيقةُ الإبادةِ الثقافيةِ تلك، ويُرادُ الاستمرارُ بمصالحِ الهيمنةِ الرأسماليةِ الغربيةِ القائمةِ قرابةَ قرنَين من الزمنِ كما هي عليه. ولذلك، فإنّ الدافعَ وراءَ إعدادي لمرافعتي الأخيرةِ بمنوالٍ شامل، هو فضحُ وإسقاطُ قناعِ لعبةِ الليبراليةِ المُستحدَثةِ الكبيرةِ هذه ولو قليلاً، والتي تَجهدُ الهيمنةُ الرأسماليةُ العالميةُ إلى تطبيقِها على شعوبِ الشرقِ الأوسطِ أولاً، وعلى شعوبِ العالَمِ جمعاءَ ثانياً. وما مِن شكٍّ في أني أَنتَهِلُ الدعمَ الأكبرَ في ذلك من المتنورين الأوروبيين الذين قدَّموا مساهماتٍ جليلةً لإماطةِ اللثامِ عن مصطلحِ الحقيقة. فضلاً عن أنّ الكفاحاتِ التي خاضَتها الشعوبُ الأوروبيةُ بهَيامٍ شديدٍ على دربِ الحريةِ والاشتراكيةِ والديمقراطية، هي نضالاتٌ ثمينةٌ وتتسمُ بدورٍ معادِلٍ بأقلِّ تقديرٍ للدورِ الذي أدَّته الحركاتُ الفكريةُ البارزةُ في هذا المضمار. علماً أنّ المفهومَ الكونيَّ الكامنَ في جوهرِ مرافعتي يُعَبِّرُ صراحةً عن الوحدةِ المتينةِ بين كفاحاتِ الشعوبِ والمتنورين من أجلِ الحريةِ والديمقراطيةِ والاشتراكية. فأسلوبي الأوليُّ يَعتمدُ على مبدأِ العلاقةِ التكامُليةِ بين الفرديِّ والكونيّ.

أنا لا أنتظرُ مَكسَباً قانونياً من مرافعاتي. ومرافعتي هذه توضحُ مدى إجحافِ وسفالةِ مقارباتِ أولئك الذين يظنون أنهم –هم فقط– مدنيون جداً، وتشيرُ إلى سلوكِهم تجاهي وكأنهم يُرَوِّضون بربرياً بدائياً. والأشنعُ من ذلك هو ثقتُهم بقدرتِهم على ترويضِ شعبٍ بأكملِه (الشعب الكرديّ) متمثلاً في شخصيتي. لا تقتصر مرافعتي على ذلك فحسب، بل وتُسقِطُ في الوقتِ نفسِه القناعَ عن الوجهِ الحقيقيِّ لأصحابِ النظامِ القائمِ المنحطّين إلى أدنى درجة، والذين يقومون بممارساتٍ لا تندرجُ تحت أيِّ معيارٍ أخلاقيٍّ للإنسانية. فهدفي هو ليس تسليط الضوءِ على وجهٍ واحد فقط، وإنما على ألفِ وجه؛ بل قُلْ على وقاحةِ عديمي الوجهِ والحياء.

من المؤكدِ أنّ مرافعاتي ستمهدُ السبيلَ أمام تأثيرٍ عميقٍ تُعَبِّرُ من خلالِه الثقافاتُ العريقةُ الآهِلةُ في كافةِ أرجاءِ الشرقِ الأوسط (وعلى رأسِها ثقافاتُ بلادِ الأناضولِ وميزوبوتاميا) عن نفسِها كحقيقةٍ قائمةٍ بحَدِّ ذاتِها، وتُصبح حرةً على الصعيدِ السياسيّ. وكلي إيمانٌ بأنّ مرافعاتي ستغدو واحدةً من اللبناتِ الرئيسيةِ المُعَبِّدةِ لهذه الثقافاتِ الإنسانية، التي تلعبُ دوراً عظيماً للرقيِّ بالبشريةِ التي تُعَدُّ الأسمى معنىً من بين موجوداتِ الكون؛ وأنها ستفتحُ بابَ الحياةِ الإنسانيةِ الحقةِ على مِصراعَيه للمُضِيِّ قُدُماً على هذه الدربِ باسمِ الحريةِ والديمقراطيةِ والاشتراكية.

مدخل

إنّ القدرةَ على تعريفِ القضيةِ الكرديةِ بحالتِها الراهنةِ أمرٌ عويصٌ للغاية. ليس بسببِ جانبِها المحليِّ الخاصِّ بها كما يُعتَقَد، بل بسبب حالتهِا الشائكةِ والمعقدةِ الناجمةِ عن مكانتِها العالمية. لقد بدأَت القضيةُ الكرديةُ بالنسبةِ لي في الأيامِ التي كنتُ أقطَعُ فيها مسافةَ خمسةِ كليومتراتٍ يومياً سيراً على الأقدامِ ذهاباً وإياباً على طريقِ "المدرسةِ الابتدائيةِ في قريةِ جبين" المُجاورةِ لقريتنا. كانت المشكلةُ ثقافيةً أكثر مما هي مشقاتٌ جسدية. فاللغةُ التركيةُ كانت لغةً غريبة. وأولُ ازدراءٍ جادٍّ لذاتي بدأَ مع ابتعادي بصمتٍ عن اللغةِ الكرديةِ التي هي لغتي الأمّ، ومع تَعَلُّقي باللغةِ التركيةِ ذاتِ الامتيازات. أعتقدُ أني عكَستُ على أُسرَتي ما شعرتُ به من ازدراءٍ للذاتِ أو تَعَرُّضٍ للازدراء، وجهدتُ لإرغامِها على دفعِ ثمنِ وقوعي في مثل هذه الحالة. ولا زلتُ أتذكرُ أني كنتُ قد قلتُ لأمي، التي زعمَت بأنّ لها حقٌّ عليّ، مشيراً إلى الدجاجةِ وفِراخِها: "حقُّكِ عليَّ يساوي ما لهذه الدجاجةِ من حقٍّ على فراخِها". ويَبدو أنّ انعكاسَ انطباعي بهذا الشكلِ على أمي حول كيفيةِ تفاهُمِ الدجاجةِ مع فِراخِها، ينبعُ من التناقضِ أو التضاربِ الكامنِ بين اللغتَين الكرديةِ والتركية. فالكردايتيةُ المتجسدةُ في عائلتي، كانت بالنسبةِ لي دافعاً لازدراءِ الذات. ذلك أنّ شعباً مجتمعياً قاصراً عن الكتابةِ بلغتِه واستخدامِها، جديرٌ بالازدراء! من هنا، كان لا مَهربَ من أنْ تتسببَ هذه الظاهرةُ بجُرحٍ غائرٍ في حالتي الروحيةِ الطفولية. وإنْ صحَّ التعبير، فقد باتت الكردايتيةُ مثل "ذَيلٍ" أَجرُّه ورائي، ولن يَجعلَني أرتاحُ ولو لحظة. علماً أنّ وصفَ "الكرديّ المُذَنَّب" بدأ يَروجُ في الأوساط، فكان هذا ضربةً ثانيةً لحقَت بي.

أودُّ التذكيرَ بأنّ آلياتِ الدفاعِ عندي تشكَّلَت في اتجاهَين. فمن الواضحِ أنّ التفافي حول الدينِ كممثلٍ للثقافةِ التقليدية، وقيامي بـ"الإمامةِ" على الطريقِ المؤدية إلى المدرسة لِما يُقارِبُ العشرةَ طلابٍ مِمَّن جمعتُهم من المدرسةِ الابتدائية؛ لا يُمكن وصفُه إلا برَدَّةِ فعلٍ جادة. وقد استمرَّ موقفي هذا حتى السنةِ الدراسيةِ الأخيرةِ من المرحلةِ الثانوية. كان ظهوري كمُتديّنٍ صارمٍ تجاه تقاليدِ العلمانيةِ الرسمية أمراً خاصاً ومثيراً، ومفعماً بمغزى ردّةِ الفعل والدفاع عن الذات. فالسُّوَرُ القرآنيةُ التي حفظتُها، والتي تُقاربُ الثلاثَ والثلاثين سورة، كانت بالنسبةِ لي بمثابةِ سلاحٍ للدفاع. من الجديرِ التوقفُ عند هذه الحالةِ الأولى المستورةِ من ردّةِ فعلي تجاه الكردايتية. سلاحي الثاني المؤثرُ تجاه عُقدةِ الازدراء، كان أنْ أظلَّ الأولَ على صفي دوماً. حيث لم أتنازلْ عن أنْ أكُونَ الطالبَ المُحبَّبَ إلى مُدَرِّسيه حتى نهايةِ المرحلةِ الجامعية. هذا أيضاً كان استعراضاً مرتكزاً إلى الحفظِ عن ظهرِ قلب، أي أنه كان آليةَ رَدِّ فعلٍ ودفاع. وكأني كنتُ أرمي إلى تلافي السلبياتِ الناجمةِ عن

ازدراءِ الكردايتيةِ من جانب، وإلى الإشارة إلى استحالةِ استسلامي بسهولة من جانبٍ آخر. هكذا كان الأمرُ دوماً، وكنتُ موفَّقاً في ذلك.

في السنةِ الدراسيةِ الأخيرةِ من المرحلةِ الثانوية، وبعدَما طالعتُ كتابَ **"أبجدية الاشتراكية"** لمؤلفه ليو هوبرمان[1]؛ كنتُ قد بدأتُ بالابتعادِ عن التصوفِ الإسلاميِّ ذي المظهرِ الاستعراضيِّ القويِّ كدينٍ تقليديّ، لأتسمَّرَ بالاشتراكيةِ كدينٍ علمانيّ، وأُواصِلَ المُريديةَ الجديدةَ تحت هذه الكِسوة. لقد كان التغيُّرُ ظاهرياً، حيث استمرّ جوُّ الإيمانِ لديّ. في الحقيقة، كانت أعوامُ السبعينياتِ سنواتٍ شَهِدَت تَحَوُّلاتٍ وتَغَيُّراتٍ كبيرةً في تركيا والعالَم. إذ كانت تظهر فيها أولى الثغراتِ في مقدساتِ الحداثةِ الرأسمالية. فالصراعُ الرأسماليُّ–الاشتراكيُّ الظاهريُّ السائدُ في تلك السنوات، لَم يَكُن يُعَبِّرُ عن انفصالٍ جادٍّ مضموناً. وأنا أيضاً لَم أتناوَله كانفصالٍ حادٍّ بينهما. فالاختلافُ كان بلاغياً بنسبةٍ كبيرة. وربما أنّ الجانبَ الوحيدَ الذي غيَّرَ مسارَ قَدَري ضمن هذه الأجواءِ السائدةِ في تركيا، قد تَجَسَّدَ في كشفِه النقابَ عن تفضيلي للاشتراكيةِ ذاتِ المظهرِ المتمردِ لديّ، وأنا مشحونٌ بالمشاعرِ الكرديةِ النابعةِ من التعرضِ للازدراء. ذلك أنّه ما كان على الكردايتيةِ أنْ تخجلَ أو تخافَ من إبرازِ ذاتِها مع الاشتراكية. كانت الأجواءُ تقتضي ذلك. وهذا ما فعلتُه. وتعاطُفي مع أيةِ مجموعةٍ يسارية، أو التقائي بالقوميةِ الكرديةِ المنخرطةِ في مسارِ الاشتراكيةِ ضمن هذه الأجواء، كان يبتدئُ سياقاً مفعماً بالمعاني، على الرغمِ من تصرفي بتردد وخوفٍ كبيرَين. فالمجموعاتُ الموجودةُ لَم تَكنْ تَروي ظمأي، فتوَجَّهتُ بتلك الوتيرةِ نحو تأسيسِ مجموعةٍ مستقلة. ثم مررتُ بتجربةِ تأسيسِ PKK، أَعقَبَها تأسيسُ "جيش التحرير الشعبي الكردستاني ARGK" و"جبهة التحرير الوطنية الكردستانية ERNK"، وعَزَّزتُ هذا السياقَ أخيراً بتأسيسِ "منظومة المجتمع الكردستاني KCK". كلُّ ذلك كان حصيلةَ الحالةِ الروحيةِ عينِها. وهكذا، فتوضيحُ القضيةِ الكردية، وجعلُها مفهومةً قد كَلَّفَني سِباقاً ماراثونياً دامَ قُرابةَ أربعين سنةً بشكلٍ علنيّ، وخمسين سنةً إذ ما أَضَفنا الفترةَ المَستترةَ خلال المرحلتَين الدراسيَّتَين الابتدائيةِ والإعدادية. لذا، على الأمهاتِ والآباءِ أولاً، وعلى كلِّ مَن يَدَّعون أنهم كِبارُنا –أقولُها مُضطَرّاً ومتألماً– أنْ ينتبهوا للحالةِ الروحيةِ لأطفالهم، وأنْ يُشبِعوا أرواحَهم بمجتمعيةٍ قويمةٍ دون بُد؛ كي لا يُضطَرَّ أبناؤهم إلى دخولِ سِباقٍ ماراثونيٍّ مشحونٍ بالألمِ والغضبِ والغَيظِ المذهلِ في هذه الوِجهة!

لقد باتت الدولةُ والمجتمعُ ينتظران حلاً عاجلاً بشأنِ القضيةِ الكرديةِ البارزةِ بنحوٍ ملحوظ. حيث شُخِّصَ الداء، وما يلزمُنا هو الدواءُ الناجعُ والحلُّ السليم. ذلك أنّ القضيةَ الكرديةَ بوضعِها الراهنِ باتت تحيا حالةً عالميّةً بكلِّ معنى الكلمة، وطَفَت على السطحِ حصيلةَ الحالةِ الروحيةِ المتمردةِ لطفلٍ

[1] **ليو هوبرمان:** كاتب أمريكي اشتراكي (١٩٠٣–١٠٦٨). له مؤلَّف يبحث في أشكال الإنتاج منذ العصور الوسطى وحتى راهننا. ومن أكثر مؤلفاته شهرة "من المجتمع الإقطاعي حتى القرن العشرين" (المترجِمة).

يبدو مُحَطِّمَ الكرامة، لأنه فتحَ عينيه على الحياةِ في ظروفٍ سيئةٍ للغاية. وكلما تمّ عيشُ الحالةِ الكونيةِ للقضية، غدا لا ملاذ من البحثِ عن الحلِّ ضمن الظروفِ العالمية. وهذا بدوره ما يقتضي التحلي بذهنيةٍ عالمية. فصعودُ الفيلسوفِ الألمانيِّ العظيمِ فريدريك هيغل، الذي لَم يَتمّ تَخَطّيه إلى اليوم، وبلُوغُه المرتبةَ العالميةَ في الفلسفةِ في مطلعِ القرنِ التاسعِ عشر ليس صدفة؛ بل يرتبطُ عن كثب بظروفِ تلك المرحلة. حيث أنّ المشكلةَ الألمانيةَ المتجذرةَ مع الانقسامِ الذي تسبَّبَت به الإماراتُ الألمانيةُ المتأزمةُ مع احتلالِ نابليون، ما كان لها أنْ تُحَلَّ إلا على صعيدِ الفكرِ أولاً. هذه هي الحقيقةُ التي وَجدَت انعكاسَها في هيغل. لقد أخذَني الذهولُ عندما قيلَ بوجودِ خصائص متشابهةٍ بأحدِ المعاني بين مؤلَّفِ **"علم الظواهر"**، الذي دوَّنَه هيغل قبل حوالي مائتَي عام، والذي يُعَدُّ أولَ انطلاقةٍ فلسفيةٍ عظيمةٍ له؛ وبين كتابِ **"من دولةِ الكهنةِ السومريين نحو الحضارةِ الديمقراطية"**، الذي يُعَدُّ أولَ مرافعةٍ ضخمةٍ لي. لقد بدأتُ أفهمُ هيغل لأولِ مرة، ولو بنحوٍ جدٍّ محدود. إذ كان عليَّ –أنا أيضاً– أنْ أُصارِعَ الكونية. وكان ملفتاً للنظرِ حقاً أنْ يتولَّدَ حلٌّ مشابهٌ من أحشاءِ المؤامرةِ الدوليةِ المفروضةِ عليَّ أصلاً، والمماثلةِ للنزعاتِ القائمةِ حول كردستان الشبيهةِ بوضعِ ألمانيا آنذاك. وبينما سُرِقَ الشعبُ الكرديُّ وكردستان من ذاتَيهما، وفُرِضَ عليهما النسيانُ بالأكثر رغمَ كونِهما –حسبما يبدو– أعرقَ شعبٍ وأَقدمَ وطنٍ في العالَم؛ فإنّ آلهةَ القوى العصريةِ وقوى الهيمنة، والتي تَكادُ تَحبكُ ألاعيبَها بمَعِيّةِ أزلامِها علناً ودون قناع، كانوا يُبادرون إلى استثمارِ هذا الوطنِ والشعبِ والتصرفِ بهما، دون أنْ يَأبَهوا بأيِّ ضابطٍ أو رادع. ما تمّ عيشُه وفرضُه بكثافة، كان إبادةً ثقافيةً مخفية.

إنّ حقيقةَ التطهيرِ العِرقيِّ الخفيةَ هي الدافعُ وراء استمرارِنا في التذكيرِ بالكردِ وكردستان بين الفينةِ والأخرى وفق منظورِ النزعةِ القوميةِ للإسلام ووفق ليبراليةِ الرأسماليةِ وكوسموبوليتيتِها وأمميةِ الاشتراكيةِ المشيدة؛ ووراء الإشارةِ إلى أنهما واقعٌ مَمحيٌّ بدرجةٍ تتعدى حالةَ اليأس. ويتعلقُ طرحي لمرافعاتي على شكلِ ثلاثةِ محاور متجذرةٍ طردياً بهذه الحقيقة. لَم أَكُنْ قد تجاوزتُ بَعدُ نطاقَ التحليلِ التقليديِّ للإمبرياليةِ والاستعمار، عندما شرعتُ لأولِ مرةٍ في صياغةِ أولِ مُسَوَّدةٍ هادفةٍ إلى التعريفِ بالقضية عامَ ١٩٧٥ برِفقةِ محمد خيري دورموش، صديقي الكريمِ والنبيلِ وصاحب الإيمانِ الذي لا يتزعزع، والذي قامَ بكتابةِ المشروع. أو بالأحرى، ما قمتُ به كان إعداداً بالخطوطِ العريضة بشأن الإمبريالية والاستعمار. أما خطاباتي التي أدليتُ بها لاحقاً في أولى المجموعاتِ الدعائية، فكانت حالةً أكثر عمقاً وتركيزاً لنفسِ المسودةِ المُعَدّة. وكانت أزمةُ الاشتراكيةِ المشيدةِ تلعبُ دوراً مزعِجاً وتُضَيِّقُ الخناقَ في هذا الشأن. ولكنه كان عسيراً عليَّ أنْ أخترقَ جدارَ الهيمنةِ الليبراليةِ المُسَلَّطةِ على العالَمِ الذهنيّ، بما في ذلك حالاتُها اليساريةُ واليمينية. ما كان لي تجاوُزُ هذه المَشَقّة، إلا من خلالِ حربِ الكرامةِ التي خُضتُها في جزيرةِ إمرالي تجاه المؤامرةِ الدولية (تجاه شبكةِ غلاديو التابعةِ للناتو). وهذا ما حصلَ فعلاً. هكذا، وإذا اعتَبَرنا الحلقاتِ الثلاثَ الأولى مرحلةً انتقاليةً نحو الآفاقِ العالمية، فباستطاعتِنا الحديثُ عن إتمامِ مرافعاتي المُعَدَّةِ ضمن خمسةِ مُجَلّدات، بَعدَما بَلغَت الآفاقَ الكونيةَ بحالتِها الأخيرة.

أرمي في **الفصلِ الأولِ** من هذا المُجَلَّدِ الأخيرِ إلى صقلِ بعضِ المصطلحاتِ والنظرياتِ التي طرحتُها في المجلَّداتِ السابقة، وعرضِها بمنوالٍ أكثرَ انتظاماً وعَينية، وبنحوٍ خاصٍّ بالكردِ وكردستان. وحتى لو بدا الأمرُ تكراراً، إلا أني أسعى إلى تفسيرِ المصطلحات، بل وإعادةِ تعريفِها أحياناً بشكلٍ أكثر بساطةً وتكييفاً مع القضية؛ كمصطلحاتِ: الثقافة، المدنية، الهيمنة، السلطة، السياسة، الطبقة، الأمة، الاستعمار، الصهر والإبادة؛ بالإضافةِ إلى مصطلحاتِ الدولةِ والمجتمعِ والديمقراطيةِ والاشتراكيةِ في ظروفِ الحداثةِ الرأسمالية. هذا ووضعتُ حقيقةَ المجتمعِ التاريخيِّ نُصبَ عيني دوماً أثناءَ قيامي بذلك. وهكذا يَغدو يسيراً وضعُ الحقيقةِ والقضيةِ الكرديةِ في الأجندةِ بمفهومٍ أكثر صفاءً، والانتقالُ بهما إلى الحل. عندما أقولُ بيُسْرِ الأمر، فمَقصدي بصورةٍ خاصةٍ هو إدراكُ حقيقةِ الإبادةِ الثقافيةِ المستورة، وتسليطُ الضوءِ على حلِّ الحداثةِ الرأسماليةِ المعدومِ أصلاً، أو بالأحرى فَهمُ دورِها في الإبادةِ والتطهير. تُعَدُّ العلاقةُ الجوهريةُ للقضيةِ الكرديةِ مع النظامِ المهيمنِ من أكثرِ النقاطِ التي تُزيدُ من عُسرِ فهمِها وإدراكِها. كما أنّ تَعَقُّدَ القضيةِ يتطلبُ الكفاءةَ في رسمِ الإطارِ الاصطلاحيِّ والنظريِّ الأوليِّ الذي يلزمنا لصياغة الحلّ. ونخصُّ بالذِّكرِ الأهميةَ الكبرى للتعريفِ القديرِ لمصطلحاتِ السلطةِ والدولةِ والإدارة. فضلاً عن أنّ استيعابَ العلاقةِ بين الدولةِ والديمقراطية والتمييزَ بينهما يلعبُ دورَ المفتاح. إذ محالٌ إدراكُ الديمقراطيةِ أو الحلِّ الديمقراطيّ، ما لَم يُصَغْ تعريفٌ صحيحٌ للفارقِ الكامن بين مصطلحَي السلطةِ والسياسة. كما ويتميزُ تعريفُ مصطلحاتِ الطبقةِ والشعبِ والأمةِ أيضاً بدورٍ أداتيٍّ مهم في حلِّ القضايا المماثلة. أما تعريفُ مصطلحَي الدولةِ والمجتمعِ على أرضيةٍ علمية، فيتسمُ بالأولوية، نظراً لدورِهما البائنِ في خلفيةِ جميعِ المصطلحات. هذا وينبغي إضافة التعريفِ الصحيحِ للقانونِ والأخلاقِ أيضاً إلى لائحةِ تعاريفِ هكذا مصطلحاتٍ معيارية. كما أنّ التحليلَ القويمَ لوجهةِ نظرِ الاشتراكيةِ المشيدةِ بحَقِّ الديمقراطيةِ والدولة، باعتبارِها عَرَضَت نفسَها بديلاً للحداثةِ الرأسمالية، يتحلى بالأهميةِ من ناحيةِ تسليطِ الضوءِ على الموضوع.

يُرمى في **الفصلِ الثاني** إلى سلوكِ مقاربةٍ ملموسةٍ تتواءمُ مع خصوصيةِ القضيةِ والحقيقةِ الكرديةِ بنحوٍ أكبر، وفق الإطارِ الاصطلاحيِّ والنظريِّ المرسومِ ووفق تحليلاتنا في المجلَّداتِ السابقةِ من المرافعة. ذلك أنه من العسيرِ تأمينُ حلٍّ شامل، من دونِ صياغةِ تحليلٍ عينيٍّ مبنيٍّ على الظروفِ الداخليةِ والخارجيةِ بشأنِ الحقيقةِ الكرديةِ والقضيةِ الكامنةِ بين ثناياها. إنّ توصيفَ الكردِ على هُدى مصطلحَي الثقافةِ والمدنيةِ سيَكُونُ مفيداً إلى حدٍّ بعيد. وهي مقاربةٌ ضروريّةٌ لأجلِ الشعوبِ الأخرى أيضاً. ونخصُّ بالذِّكرِ رصدَ أوضاعِهم كوجودٍ ثقافيٍّ في وجهِ المدنياتِ على مدارِ التاريخ، والذي يُعَدُّ أسلوباً مساعِداً جداً في صياغةِ تعريفٍ صائبٍ للكردِ وقضاياهم. إذ ثمة علاقةٌ وثيقةٌ بين الوضعِ الجيوستراتيجيِّ والقَبَلِيِّ من جهة، وبين الدفاعِ عن الذاتِ ضد الإبادةِ والصَّهرِ من الجهةِ الثانية. واتِّباعُ المقاربةِ الديناميّةِ والمَرحليّةِ أساساً في هذا المضمارِ عوضاً عن المقاربةِ الثابتة، سيُزيدُ من وضوحِ الأمرِ إلى آخرِ درجة. لقد أدت الهيمنةُ الرأسمالية، التي انتشرت في منطقةِ الشرقِ الأوسطِ خلال القرنَين الأخيرَين، دوراً مُعَيِّناً في زيادةِ وطأةِ القضيةِ الكردية. ولن نتمكنَ من إدراك هذه القضيةِ المتفاقمةِ لدرجةِ بلوغِها حدَّ الإبادةِ الثقافية، ما لَم تُحَلَّل المصالحُ

الممَنهَجةُ للحداثةِ الرأسمالية. ومثلما يَقولُ المَثَلُ "كمَن يدقُّ الماءَ في الهاون"، فقد تُفرَغُ الجهود من محتواها في هذه الحالةِ كما حصل في مثالِ إبادةِ الأرمن. فمن دونِ صياغةِ تعريفٍ سليمٍ وشاملٍ لمصطلحِ "الفاشيةِ التركيةِ البيضاء" على وجهِ الخصوص، فلَن يَكُونَ وارداً فَهمُ مصطلحَي "الجمهوريةِ" و"الديمقراطيةِ" في تركيا. أما الإدراكُ التامُّ للانقلابِ أو الوصايةِ العسكريةِ التي لا تفتأُ تفرضُ وجودَها بكلِّ وطأتِها، والفَهمُ القديرُ لشتى أشكالِ مصطلحَي "الأنظمةِ اللاديمقراطيةِ" و"مجتمعِ العنف"؛ فهو أمرٌ غيرُ ممكن، إلا بتسليطِ الضوءِ على مصطلحِ "الفاشيةِ التركيةِ البيضاء". هذا ويُعَدُّ تحليلُ القوميةِ الشوفينيةِ الزائفةِ المتطرفةِ الكائنةِ خلفَ هذا المصطلحِ على وجهِ التخصيصِ بمثابةِ المفتاح، من خلالِ علاقتِها المؤسساتيةِ والعَميلةِ والمتواطئةِ مع قوى الهيمنةِ الرأسمالية. فالفهمُ الصحيحُ لجرائمِ الإبادةِ في بلادِ الأناضولِ وميزوبوتاميا، مرتبطٌ بالتعريفِ الصحيحِ لهذا المصطلح. فضلاً عن كونِ هذه الفاشيةِ التركيةِ البيضاء عائقاً أولياً على دربِ دمقرطةِ الجمهورية.

يُعمَلُ في **الفصلِ الثالثِ** على تحليلِ الحركةِ القوميةِ الكرديةِ وعلاقتِها مع الدولةِ القومية. بالمقدورِ القولُ أنّ العاملَين الرئيسيَّين اللذَين يلعبان دورَهما في تفاقُمِ القضيةِ الكرديةِ هما: عدمُ القدرةِ على التحليلِ الصحيحِ للأمةِ الكرديةِ كظاهرةٍ داخليةٍ ولعلاقتِها مع الدولتيةِ القومية، والعجزُ عن الإدراكِ الصائبِ لمكانةِ الوجودِ القوميِّ الكرديِّ إزاء ظاهرةِ الدولةِ القوميةِ كظاهرةٍ خارجية. أما العاملُ الأساسيُّ الآخرُ الذي يؤثرُ في تجذُّرِ اللاحلّ، فهو التَّسمُّرُ في الحلِّ الدولتيِّ والقوميِّ لدرجةٍ مَرَضِيّة، وكأنه مبدأٌ لا غِنى عنه. بَيْدَ أنّ الاستقلالَ الذاتيَّ الذي تواجدَت أمثلتُه بوفرةٍ في التاريخِ السلجوقيِّ والعثمانيِّ وفي ممارساتِ الفيدراليةِ الديمقراطيةِ التي طَوَّرَتها البلدانُ الأوروبيةُ خصيصاً في داخلِها وفيما بينها؛ يُقَدِّمُ للقضيةِ الكرديةِ حزمةَ حلولٍ غنيةٍ للغاية، رغمَ واقعِ الدولةِ القوميةِ التي تتعاطى مع الأمرِ بتزمت. إنّ التعريفَ الصائبَ لمصطلحَي "السياسةِ الديمقراطيةِ" و"شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيّ"، يلعب دور المفتاحِ ويتحلى بأهميةٍ مصيريةٍ على دربِ الحلّ.

أما فرضُ المقارباتِ الدولتيةِ القوميةِ على القضيةِ داخلياً وخارجياً في عصرِ الحداثةِ الرأسماليةِ المتأخرة، فسيتمخضُ عن نتائج لن تذهبَ أبعدَ من تكرارِ الانسدادِ العقيمِ القائمِ في القضيةِ الفلسطينيةِ–الإسرائيلية. بل ولن تتعدى إطارَ تجذيرِ المأزق، مثلما الحالُ في فيدراليةِ الدولةِ القوميةِ العراقيةِ كمثالٍ قائمٍ في الحاضرِ القريب. عِلماً أنّه من الواضحِ تماماً مدى علاقةِ هذه الأساليبِ مع مصالحِ القوى المهيمنةِ الرأسماليةِ وأزلامِها التقليديين، ومدى دورِها في الفواجعِ التي أسفَرَت عنها في نهايةِ المآل. وإذا استمرَّت الحالُ في القرنِ الحادي والعشرين دون الانقطاعِ عن الذهنيةِ الدولتية، ودون تطبيقِ وسائلِ السياسةِ الديمقراطية؛ فإنّ القضيةَ الكرديةَ بمفردِها كافيةٌ للإبقاءِ على منطقةِ الشرقِ الأوسطِ ساحةً لمنافعِ القوى المهيمنةِ التقليديةِ قرناً آخر من الزمن. والعكسُ صحيح. فدورُ المفتاحِ يكمنُ في تجربةِ الحلِّ الديمقراطيِّ في كردستان في سبيلِ تطويرِ الديمقراطيةِ ضمن الشرقِ الأوسط، وبالتالي لأجلِ استتبابِ الحلِّ الديمقراطيِّ بشأنِ كافةِ قضاياه الاجتماعية. إنّ الوضعَ الراهنَ في كردستان، أو بالأصحّ، وإلى جانبِ القومياتِ التركيةِ والعربيةِ والفارسيةِ التي تُعَدُّ

قومياتٍ أساسيةً متجاورةً في المنطقة؛ فإنّ وحدةَ المصيرِ التاريخيِّ التي شَهِدَها الكردُ بمَعِيّةِ الأرمنِ والسريان والتركمان الذين يُعتَبَرون عناصر داخلية، تُرَجِّحُ احتمالَ انتشارِ الحلِّ الديمقراطيِّ المتوطِدِ في كردستان، كما الحال في لعبةِ الدومينو[1]. فالحلُّ الكردستانيُّ الديمقراطيُّ سوف يُوَلِّدُ الحلَّ الديمقراطيَّ الشرقَ أوسطيّ.

في **الفصولِ الرابعِ والخامس والسادس**، تجري دراسةُ ومعالجةُ ظاهرةِ PKK. فتحليلُ مكانةِ PKK، الذي بلغَ مرتبةً قادرة على الحل ومرحليةً على المِحَكِّ الحَرِجِ الذي وصلَه، لا يزالُ يُحافظُ على أهميتِه بكلِّ حِدَّتِها، بقدرِ أهميةِ تحليلِ دورِه في إبرازِ القضيةِ على الأقل. وبقدرِ ما يُعَدُّ فهمُ القضيةِ الكرديةِ بعمقٍ وتجاوُزُ المقارباتِ الدولتيةِ القوميةِ حدثاً مهماً في تاريخِ PKK؛ فإنّ إدراكَ تَحَوُّلِ PKK إلى بُنيةٍ مناسِبة للحل يُعدُّ أمراً ضرورياً بالنسبةِ لكافةِ الدولِ والقوى السياسيةِ في الشرقِ الأوسط. في حين، تؤدي يافطاتُ "الإرهابِ" المُلصَقةُ على جبينِه إلى زيادةِ الانسداد، وتُلحِقُ الضررَ بأصحابِها. أما نموذجُ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيّ، الذي يَسعى PKK إلى تطويرِه متجسداً في هيئةِ KCK؛ فيتحلى بأهميةٍ مصيرية، ليس من أجلِ الكردِ وحلِّ القضيةِ الكرديةِ فحسب، بل ومن أجلِ المجتمعاتِ العربيةِ والتركيةِ والإيرانيةِ والأفغانيةِ والقفقاسيةِ التي تعاني من قضايا مشابهة، بل وحتى من أجلِ حلِّ قضايا كافةِ المجموعاتِ الأخرى أيضاً.

في **الفصلِ السابع**، تُقَيَّمُ مكانةُ القضيةِ الكرديةِ في عمومِ الشرقِ الأوسط، وتُسرَدُ باقتضابٍ فُرَصُ الحلِّ الكامنةُ في نظريةِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ لتجاوُزِ الأزمةِ المُعاشةِ راهناً في الشرقِ الأوسط؛ وذلك بُغيةَ فَهمِ القضيةِ الكرديةِ بالتداخُلِ والتكامُلِ مع أحداثِ المنطقة. ولهذا الغرضِ تتمّ دراسةُ دورِ عناصرِ الحداثةِ الرأسماليةِ في تعزيزِ الأزمةِ داخل المنطقة، ويُعمَلُ بالمقابلِ على عرضِ قوةِ الحلِّ لدى عناصرِ العصرانيةِ الديمقراطية.

في **فصلِ النتيجة**، يُدرَسُ احتمالُ إسهاماتِ الثورةِ الكردستانيةِ عالَمياً. لذا، يُعادُ سردُ النتائجِ الإقليميةِ والعالميةِ للحلِّ الثوريِّ للقضيةِ الكرديةِ بإيجازٍ ضمن إطارِ الحداثتَين المختلفتَين، وعلى هدى تعريفِ الإقليميِّ والكونيِّ من جهة، وتعريفِ الانفراديِّ والعامِّ من الجهةِ الثانية. وهكذا تَكُونُ المرافعةُ قد اكتَمَلَت بهذا المُجَلَّدِ الأخير.

تداخَلَ تقديمي لمرافعتي الأخيرةِ هذه بمضمونها هذا مع المستجداتِ الميدانية. وهو وضعٌ نادرُ الحصول. لن أتطرقَ إلى مَشَقّاتِ حياتي في إمرالي. ولكن، واضحٌ جلياً أنّ الدولةَ وحركةَ الحريةِ على السواء قد زادتا من حِدَّةِ المشقاتِ أضعافاً مضاعَفةً بشأنِ اضطراري لأداءِ دورِ القيادة. ذلك أنّ عدداً جَماً من المتنورين صَرَّحوا بالعديدِ من تفسيراتِهم الخاطئةِ والمُجحِفة، بَعدَما ساوَرَهم ضلالٌ

[1] **لعبة الدومينو:** وتعني لعبة "السيد". وهي ٢٨ قطعة مستطيلة، كل منها مقسمة لجزئين في المنتصف. كل جزء عليه نقاط أو دوائر تمثل الأرقام على كل قطعة بتسلسل معين. وهو كالنرد، وله سبعة أوجه، أحدها فارغ من الأرقام. كل مرة نلقي النرد مرتان، ونمثل الرقم الظاهر في جزء من القطعة، ثم كتابة الرقم في الجزء الآخر وهكذا (المترجِمة).

ساذجٌ مفادُه أنْ لا خَيارَ أمامي سوى اللجوءُ إلى تواطؤٍ رخيصٍ وأنا مُطَوَّقٌ في عَرضِ الجزيرةِ بأعتى أشكالِ حصارِ الدولة. بل حتى إنّ البعضَ من داخل PKK بالذاتِ ذهَبوا إلى الاعتقادِ بشَلٍّ تأثيري، لدرجةِ أنهم لَم يتخلفوا عن تمزيقِ وتهريبِ وتهميشِ أسمى القيمِ الحياتيةِ بجَلافةٍ وسذاجةٍ لا نظيرَ لهما. إنّ حياتي ومستوى علاقاتي واضحان بما فيه الكفاية. وكلي قناعةٌ أنه يجدرُ بي إلى حدٍّ ما توجيهُ انتقاداتٍ ذاتِ شأنٍ ومعنى. هذا ومن الواضحِ أنه بمنطقِ هدمِ الدولةِ يستحيلُ تَخَطِّي القضايا الثقيلةِ المُعاشةِ في الجمهوريةِ التركية، بل وفي بُنى العديد من الدولِ القوميةِ الرأسماليةِ المماثلةِ ضمن الشرقِ الأوسط. علماً أنّ نتائجَ قيامِ الشيوعيين بهدمِ القيصريةِ وتأسيسِ نظامِهم الديكتاتوريِّ في التجربةِ السوفييتية، تتسمُ بمزايا حافلةٍ بالعِبَر. بينما التجربةُ الصينيةُ التي حذَت حذوَ النموذجِ نفسِه، تكادُ تلعبُ دوراً رئيسياً في تأمينِ سيرورةِ هيمنةِ رأسِ المالِ الماليِّ العالميِّ الفاشيِّ الرجعيِّ الذي يعاني أشدَّ الأزمات.

أودُّ قولَ التالي: لقد ثَبُتَ كفايةً أنّ تجربةَ الاشتراكيةِ المشيدةِ نسخةٌ دولتيةٌ أكثرَ رجعيةً من الليبراليةِ الرأسمالية. أو أنها بأقلِّ تقديرٍ تُشَكِّلُ بأخطائها الأوليةِ التي تحتويها في بُنيتِها حجرَ عثرةٍ أمام تطويرِ المناهجِ الاستراتيجيةِ والتكتيكيةِ السليمةِ اللازمةِ من أجلِ الانقطاعِ عن الحداثةِ الرأسمالية. لكنّ هذه الحقيقةَ لا تعني أنّ نضالاتِ الحريةِ والديمقراطيةِ والاشتراكيةِ المُخاضةَ ذَهبَت هباء. بل بالعكس. فهي تَبسِطُ للعيانِ أنّه لَطالَما تواجَدَت التجاربُ المناديةُ بالديمقراطيةِ والحريةِ والاشتراكيةِ على مدى التاريخِ في وجهِ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ الذي تنبثقُ منه الهيمنةُ الرأسمالية، وأنّ هذه التجاربَ قادرةٌ على تمييزِ ذاتِها عن غيرِها وعلى تصيير ذاتِها بديلاً في المخططِ الراهنِ بوصفِها عصرانيةً ديمقراطية. فالرأسماليةُ الماليةُ العالميةُ التي تَبدو وكأنها في أَوجِها، تُشيرُ في حقيقةِ الأمرِ إلى سقوطِ النظامِ القائمِ في أَوهَنِ حالاتِه، وإلى انسدادِه وتَعَطُّقِه في حالةٍ يستحيلُ الاستمرارُ بها. ذلك أنّ الاستغلالَ اللامحدود، والخروجَ على المجتمع، والخروجَ على الحياةِ بما يتعدى إطارَ البربرية؛ يُعَدُّ المحطةَ الأخيرةَ للحداثةِ الرأسمالية. وكونُ النظامِ الرأسماليِّ لا يكتفي بتفسيخِ وتفكيكِ المجتمع، بل ويؤدي إلى دمارِ الطبيعة؛ إنما هو ظاهرةٌ ميدانيةٌ مُعاشةٌ يومياً أكثرَ مما هو نظريةٌ مجرَّدة. وقد أُعِدَّت مرافعتي بمضمونِها في وجهِ هذه الرأسمالية. وبالأصل، يشيرُ الاستمرارُ البيولوجيُّ للحياةِ في إمرالي إلى أن هذا العصرَ سائدٌ بكلِّ شناعتِه ولاأخلاقيتِه ولاقانونيتِه على يدِ القوى المهيمنةِ المعاصرة (شبكة غلاديو–الناتو السرّية).

إنّ المُحَفِّزَ الأساسيّ لتقديمِ مرافعتي إلى محكمةِ حقوقِ الإنسانِ الأوروبيةِ كتابياً، هو بَرهَنةُ أنّ روحي الطفوليةَ لَم تفقدْ شيئاً من حيويةِ موقفِها المتمرد، الذي أَبدَته إزاءَ مواقفِ الازدراءِ والنظرةِ الدونيةِ حيالها، وإزاءَ أَوجُهِ العَظَمةِ المُصطَنَعةِ في العصرِ المتأخر. كما إنه يُدَلِّلُ على أنّ روحي تُلِحُّ على بقائِها كإنسان، وعلى مواظبتِها ذلك بمضمونٍ وشكلٍ اجتماعيَّين مناسبَين.

الفصل الأول

الإطار الاصطلاحي والنظري

من الصعبِ صياغةُ تفسيراتٍ مفعمةٍ بالمعاني في علمِ الاجتماع، من دونِ تعريفِ المصطلحاتِ والنظرياتِ الأساسية المستخدَمة فيه. علماً أنه لَم يتمّ الإجماعُ بعدُ على تعريفٍ لعلمِ الاجتماعِ ذاتِه. ولن يكونَ معقولاً بذلُ الجهودِ والبحثُ عن الجزمِ في حقلِ علمِ الاجتماع، في الحينِ الذي تعاني فيه العلومُ بجميعِ حقولِها من الأزمة. ما يَلزمُ أساساً هو التعريفُ السليمُ للظاهرةِ الاجتماعية. فأنشطةُ معرفةِ المجتمعِ تتميزُ بإرثٍ زهيدٍ أكثر مما يُظَنُّ في حقلِ المعنى. حيث نواجِهُ مفارقةً من قبيلِ الغَوصِ في مزيدٍ من الجهالةِ كلما زادَت المساعي لتعريفِ المجتمع. فبقدرِ ما يلعبُ المجتمعُ دوراً مصيرياً في تطوُّرِ الفردِ الإنسان، فهو يُعَدُّ بالمِثل حجرَ عثرةٍ على دربِ تطوُّرِه أيضاً. هذه هي المفارقةُ الاجتماعية. فالفردُ الذي يُزعَمُ أنّه حرٌّ في ظلِّ الليبراليةِ المُعَزِّزةِ للفردية، والفردُ الذي كَبَّلَته الجماعيةُ بقيودٍ وثيقة، هما فردان مُشَوَّهان بمعايير متماثلة، ومَقصِيّان من الحياةِ بصفتِهما منفردَين بذاتِهما. ومن غيرِ الممكنِ تعريفُ المجتمعِ اعتماداً على هكذا أفرادٍ مَرضى. كم هو مؤسفٌ حقاً أنّ البشريةَ لَم تتخلصْ حتى يومِنا الحاليّ من تأثيرِ هاتَين الحالتَين. من هنا، فمدى القدرةِ على سلوكِ العلمِ وإنتاجِه بهذه المفارقةِ الاجتماعية، موضوعُ جدالٍ وسجالٍ إلى آخرِ درجة. ذلك أنّ الذكاءَ الذي يُعَدُّ شرطاً أولياً للتمكنِ من مزاولةِ العلم، لن يستطيعَ تحقيقَ قفزتِه، إلا بالتعبيرِ عنه من خلالِ المجتمع. إلا أنه يتمُّ قطعُ طريقِه بَعد خطوِ خطوةٍ إلى الأمامِ على يدِ هذا الكيانِ الاجتماعيّ. بالتالي، تبقى ظاهرةُ الحقيقةِ نِسبيةً إلى آخرِ حد. وفي هذه النقطةِ بالذات، فإنّ الإنسانَ ذا الذكاء الغائص في العقائدِ أو الأفكار الأكثر تصَلُّباً، يغدو مخلوقاً بليداً وذا وعيٍ خاطئٍ لدرجةٍ تَفُوقُ ما هي عليه أكثرُ الكائناتِ الحيةِ تخلفاً. ولدى التفكيرِ بمدى استفحالِ المجتمعِ الدوغمائيّ، فإنّ نسبيةَ العلمِ تفرضُ وجودَها بدرجةٍ ملحوظة.

إلى جانبِ استحالةِ تجاوُزِ هذه المفارقةِ الاجتماعيةِ كلياً، فمن الممكن تَخَطّيها ولو بحدود، والوصولُ بذلك إلى مستوى المعرفة. وفي هذه الحال، فقد يَكُونُ الوصول إلى أقصى درجاتِ المعرفةِ بصددِ الحياةِ نفسِها أمراً ممكناً. فالحياةُ من حيث هي طبيعةٌ مُدرِكةٌ لذاتِها، قد تَجعلُ الموتَ بلا معنى. ولدى تساؤلِنا "متى يتوقفُ أو ينتهي صراعُ التوالدِ والمَأكلِ والمَأمنِ لدى الكائناتِ الحية؟"، فالجوابُ الأكثر حِكمةً يتجسدُ في إشارتِنا إلى أنّ ذلك يكمنُ في الإنسانِ باعتبارِه "الطبيعةَ

المُدرِكةَ لذاتِها". وبإمكانِنا تسميةُ ذلك بالكونيةِ النهائية. بالرغمِ من الاعتقادِ بوقوعي في ذاتيةٍ مُفرطة، إلا أنه يُمكنني القولُ أنّ كلَّ ما يُرى ويُدرَكُ ويُحَسُّ هو محدودٌ بالإنسانِ باعتبارِه كياناً متسماً بالنسبية. بالتالي، فمدى نجاحِ الطبيعةِ المدرِكةِ لنفسِها على هذا النحو في تمثيلِ الكونية، هو موضوعُ جَدَلٍ إلى حدٍّ ما. ولكنّ وجودَ كونيةٍ خارجَ نطاقِ "الإنسانِ بوصفِه طبيعةً مدرِكةً لذاتِها" هو أيضاً موضوعُ سِجالٍ محتدم. وبالإمكانِ القولُ أننا وَقَعنا مرةً أخرى في مفارقةٍ بالقولِ أنه: بقدرِ ما يَكُونُ الكونُ الكامنُ خارجَ حدودِ عقلِ الإنسانِ –الذي يُعتَبَرُ اختصاراً لجميعِ كائناتِ العالَمِ– موضوعَ جَدَل، فإنّ مدى تمثيلِ عقلِ الإنسانِ للكونِ أيضاً هو موضوعُ جَدَل. لكنّ كاملَ نطاقِ الحقيقةِ مُؤَطَّرٌ ومُحاطٌ بهذه المفارقة. النتيجةُ التي يجبُ استخلاصُها هنا، هي الطابعُ النسبيُّ للمعرفة، وعلاقتُه الوثيقةُ بالطبيعةِ الاجتماعية. بناءً عليه، لا يُمكن تجاوز الأزمةِ المستفحلةِ في عالَمِ العلم، إلا بالتركيزِ على الطبيعةِ الاجتماعية، وبعقدِ أواصرِها مع الطبيعتَين الأولى والثالثةِ بنحوٍ صحيحٍ وأخلاقيٍّ وجماليّ، وبمنوالٍ نسبيٍّ أيضاً.

أ- الإطار الاصطلاحي:

ارتباطاً بموضوعنا، فقد يؤدي تعريفُ مصطلحَي "الثقافة" و"المدنية" الأساسيَّين دوراً تسهيلياً وفاتحاً للآفاقِ فيما يخصُّ تحليلَ الطبيعةِ الاجتماعية. بينما بالمقدورِ تعريف المصطلحاتِ الأخرى بعدَها على التوالي بنحوٍ أفضل.

١- الثقافة:

بوِسعِنا صياغةُ تعريفٍ عامٍّ للثقافةِ على أنها مجموعُ كينوناتِ المعاني والبُنى، التي كَوَّنَها المجتمعُ البشريُّ على مدارِ التاريخ. وبينما تُعَرَّفُ كينوناتُ البنى على أنها مجموعُ المؤسساتِ المنفتحةِ للتحولِ والتطور، فمن الممكنِ تعريفُ كينوناتِ المعاني على أنها مستوى أو مضمونُ المعاني المتنوعةِ والغنيةِ والمترابطةِ ببعضها البعضِ تبادُلياً وبالتكافُؤِ ضمن تلك المؤسساتِ المتحولة. وإذ ما عَزَّزنا تعريفَنا بتشبيه، فبالإمكانِ تحديدُ كينونةِ البنيةِ بوصفِها الإطارَ الماديَّ للبنية، وتحديدُ المعنى بوصفِه مضمونَ هذا الإطارِ الماديّ، أو بكونِه قانونَه الذي يُحَرِّكُه ويُصَيِّرُه مشحوناً بالعواطفِ والأفكار. بمُستطاعِنا القولُ أننا نَدنو هنا من مصطلَحَي "الطبيعة" و"الروح" لدى هيغل. كما وباستطاعِتِنا القولُ بصورةٍ خاصةٍ أنّ المعنى الذي أضفاه هيغل على هذَين المصطلحَين، ومضمونَ التعاريفِ التي صاغَها لهما قبل مائتَي عام، قد ترسَّخَ أكثر مع المستجداتِ العلميةِ اللاحقة.

التعريفُ الضيقُ للثقافةِ كثيرُ التداولِ إلى حدٍّ ما. يُعمَلُ هنا بالأغلب على تحديدِ إطارِ الثقافةِ على أنها المعنى والمضمونُ وقانونُ البنيةِ وحيويتُها. وعندما يَكُونُ المجتمعُ موضوعَ الحديث، فإننا نُعَرِّفُ الثقافةَ بمعناها الضيقِ بأنها عالَم المعنى لدى المجتمع، وقانونُه الخُلُقِيّ، وذهنيتُه وفنُّه وعِلمُه. وبتوحيدِ المؤسساتِ السياسيةِ والاقتصاديةِ والاجتماعيةِ مع هذا المعنى الضيق، يتمُّ الانتقالُ إلى

تعريفِ الثقافةِ بمعناها العام. بالتالي، لا يُمكنُ الحديثُ عن المجتمعِ بحَدِّ ذاتِه باعتبارِه وجوداً، إلا بوجودِ أرضيةٍ مؤسساتيةٍ ومعنىً جوهريٍّ له. بينما الحديثُ عن مجتمعٍ مؤسساتيٍّ خالصٍ أو عن مجتمعِ المعنى الخالصِ بنحوٍ قائمٍ بذاتِه، أمرٌ مُضَلِّلٌ وخادعٌ إلى درجةٍ كبيرة. ذلك أنّ مجتمعاً منفرداً بذاتِه لن يستطيعَ التحولَ إلى هوية، أو إطلاقَ تسميةٍ على ذاتِه من حيث كونِه وجوداً وكياناً؛ إلا إذا كان يَتمتعُ بمستوى كافٍ من المعنى والمؤسساتية. أما الحديثُ عن المجتمعِ المؤسساتيِّ أو مجتمعِ المعنى المنفصلِ والقائمِ بذاتِه، وافتراضُ إمكانيةِ العيشِ بإنسانيةٍ في هكذا مجتمعات؛ فيُحكَمُ عليه بكونِه خطأً وانحرافاً وتَرَدّياً أخلاقياً وشناعة، مثلما حصلَ في جميعِ المجتمعاتِ على مدى التاريخ.

محالٌ الحديثُ هنا عن معنى مجتمعٍ ما أو عن ثقافتِه الضيقةِ بَعدَ بَعثرتِه مؤسساتياً. والمؤسسةُ في هذه الحالِ كالكأسِ المليئةِ بالماء. واضحٌ جلياً أنه لا يُمكنُ الحديثُ عن وجودِ الماءِ بَعدَ تَحَطُّمِ الكأس. وحتى لو أَمكَن، فهو لَم يَعُدْ ماءً بالنسبةِ لصاحبِ الكأس، بل هو عنصرُ حياةٍ متدفقةٍ في تربةٍ أو إناءِ أناسٍ آخرين. في حين أنّ النتائجَ المتمخضةَ من خُسرانِ المعنى والذهنيةِ والجماليةِ الاجتماعيةِ أفظعُ من ذلك. ففي هكذا حالةٍ لا يُمكنُ الحديثُ سوى عن تألُّمٍ واصطفاقِ كيانٍ هو أَقرَبُ ما يَكونُ إلى كيانٍ حيٍّ مبتورِ الرأس. بمعنى آخر، فالمجتمعُ الذي يخسرُ عالَمَه الذهنيَّ والجماليَّ أَشبَهُ بجِيفةٍ متروكةٍ للتفسخِ والتحلُّلِ والانقضاضِ عليها بوحشية. بناءً عليه، ولتعريفِ مجتمعٍ ما ثقافياً، يُشتَرَطُ حتماً تقييمُه ضمن تكامُلٍ كليٍّ على صعيدِ المؤسساتية والمعنى. وأبسَطُ مثالٍ يمكِّنُنا تقديمُه في هذا المضمار، هو واقعُ المجتمعِ الكرديِّ الذي نَشهَدُ مأساتَه الدراميةَ بكثافة. فنظراً لمعاناتِه من التمزُّقِ العميقِ والخُسرانِ الذهنيِّ مؤسساتياً ومعنىً على حدٍّ سواء، فلا يُمكننا تسميةُ المجتمعِ الكرديِّ إلا بـ"المجتمعِ المُعرَّضِ للإبادةِ الثقافية".

٢- اللغة:

يرتبطُ مصطلحُ اللغةِ بمصطلحِ الثقافةِ بأواصر متينة، مُشَكِّلاً العنصرَ الرئيسيَّ في حقلِ الثقافةِ بمعناه الضيق. لذا، بالإمكانِ تعريفُ اللغةِ بمعناها الضيقِ على أنها الثقافة. فاللغةُ بذاتِها تعني الإرثَ المجتمعيَّ للذهنيةِ والأخلاقِ والجمالياتِ والعواطفِ والأفكارِ التي اكتسَبَها مجتمعٌ ما. وهي وجودُ الهويةِ واللحظةِ الذي يُدرَكُ ويُعَبَّرُ عنه بالنسبةِ للمعنى والعاطفة. والمجتمعُ الذي يُعَبِّرُ عن ذاتِه يدلُّ على امتلاكِه الحجةَ القويةَ للحياة. ذلك أنّ مستوى رُقِيِّ اللغةِ هو مستوى تقدُّمِ الحياة. أي أنّه بقدرِ ما يَرقى مجتمعٌ ما بلغتِه الأمّ، يَكُونُ قد ارتَفعَ بمستوى الحياةِ بالمِثل. وبقدرِ ما يخسرُ مجتمعٌ ما لغتَه ويدخلُ تحت حاكميةِ لغاتٍ أخرى، يَكُونُ مُستَعمَراً ومعرَّضاً للصهرِ والإبادةِ بالمِثل. من الواضحِ أنّ المجتمعاتِ التي تحيا هذا الواقعَ لن تتمتعَ بحياةٍ مفعمةٍ بالمعاني ذهنياً وخُلُقياً وجمالياً. بل سيُحكَمُ عليها بحياةٍ مأساويةٍ إلى أن تَفنى بوصفِها مجتمعاتٍ مَريضة. هذا ولا مَهربَ من توظيفِ القيمِ المؤسساتيةِ للمجتمعاتِ التي تعاني من فُقدانِ المعنى والجمالياتِ والأخلاقِ كمادةٍ خامّ لِقِيمِ المستعمِرين. خلاصة القول؛ إذا تمَّ عيشُ لغةٍ ما كما هي الحالُ لدى الكردِ مثلاً، فجليٌّ أنّ

مجتمعاً يمرُّ بحالةٍ كهذه سوف يَغدو مقهوراً وبائساً حتى النخاع على الصعيدِ الماديّ، وسيَهوي نحو التشتُّتِ والتناثر؛ ولن يتفادى العيشَ مشحوناً بالأخطاءِ والخياناتِ والشناعاتِ معنىً وأخلاقياً وجمالياً.

٣- المدنية:

غالباً ما يُعَرَّفُ مجتمعُ الثقافةِ العامة، الذي تَشَكَّلَت فيه الطبقةُ والمدينةُ والدولة، بأنه مجتمعُ المدنية. ذلك أنّ الطبقةَ والمدينةَ والدولةَ هي تصنيفاتٌ أوليةٌ لمجتمعِ المدنية. أي أنّ المجتمعَ هنا هو مجتمعٌ متمايزٌ طبقياً ومتمدنٌ ومتدول. وبمنوالٍ ملموسٍ وتاريخيٍّ للتطور، فإنّ ظاهرةَ التمايُزِ الطبقيِّ البارزةَ في المجتمعِ الكلانيِّ والقَبَلِيِّ المُفعَمِ بالمساواة، وظاهرةَ التمدنِ المتأسسةَ على خلفيةِ مجتمعِ الزراعةِ–القرية، وظاهرةَ التدولِ المنبثقةَ من أحشاءِ المجتمعِ الهرميّ؛ جميعُها تَقومُ بتوصيفِ المدنية. ويتجلّى مجتمعُ المدنيةِ بشكلٍ ملموسٍ كلما تطوَّرَت علاقةُ التحكمِ الأحاديِّ الجانب ضمن الطبيعةِ الاجتماعية، وكلما اتَّخَذَت حالةَ تناقضٍ محتدمٍ طردياً جنباً إلى جَنبٍ مع العلاقةِ التكافليةِ المبنيةِ على المجتمعِ–الطبيعة. وهكذا تُطَوِّرُ المدنيةُ كينوناتٍ بُنيويةً ومعانٍ وأحاسيسَ خُلُقِيةً وجماليةً مغايرة في المجتمع. هل المدنيةُ تطورٌ إيجابيٌّ أم سلبيٌّ بالنسبةِ للمجتمع؟ إنه موضوعٌ سجالٍ مفتوح. فعلى صعيدِ مُشَيِّدي التاريخِ من وجهةِ نظرِ الشرائحِ المهيمنةِ والمستعمِرة، تُعَدُّ المدنيةُ تطوراً تاريخياً عظيماً، بل هي التاريخ بعَينِه. في حين أنها تُعَدُّ كارثةً مُفجِعةً وفقداناً ليوتوبيا الجنةِ من جهةِ الذين يُعَرِّفون أنفسَهم بالشرائحِ المُعَرَّضة للقمعِ والاستغلال. وهذا هو الصحيح. من هنا، فمن دواعي الطبيعةِ الاجتماعية أنْ يظهرَ التبايُنُ في الفكرِ والخُلُقِ والعواطفِ الجماليةِ في مجتمعٍ يُعاني هذا التناقضَ في الصميم. كما أنّ نشوءَ عالَمِ المؤسساتِ والمعاني المتجزئة والمتناقضةِ هو من دواعي المدنية. وغالبا ما تشيرُ الحروبُ إلى هذه الحقيقة. في حين أنّ وجودَ ممارساتٍ اجتماعيةٍ يُعاشُ فيها الإفناءُ الجسديُّ بكثافة كالحربِ مثلاً، لا يُمكِنُ إلا أنْ يُعَبِّرَ عن مجتمعٍ متجزئٍ حتى أعماقِه. أما تَجَزُّؤُ المعنى، فَيُعَبِّرُ عن الحربِ الأيديولوجية، التي تُفيدُ بدورِها بحربِ هيمنةٍ تؤثرُ (بأقلِّ تقدير) بما يُعادِلُ الحربَ الجسديةَ المُعاشةَ بكثافةٍ ضمن مجتمعِ المدنية. وبينما يَبسطُ الطرفان المتصارعان في مجتمعِ المدنيةِ فوارقَهما التي تُمَيِّزُهما عن بعضِهما بعضاً عن طريقِ الحروبِ الأيديولوجيةِ والجسديةِ والمؤسساتيةِ من جهة، فإنّ كِلَيهما لا يتوانيان من الجهةِ الثانيةِ عن التعبيرِ عن الذات ككُلٍّ متكاملٍ من البنى والمعاني الأساسيةِ التي تقتضي بدورِها الهيمنةَ والسيرورة. بل ويَزعَمُ كلٌّ منهما أنّ المجتمعَ الحقيقيَّ يتكونُ منه هو، وأنّ المجتمعَ يُصَيِّرُ نفسَه وجوداً بهذه الشاكلة. وتظلُّ الحقيقةُ الرئيسيةُ للمدنيةِ على هذا المنوال، مهما تَستَّرَت في دواخِلِها بمراحل مختلفة، ومهما تجسدَت في مؤسساتٍ مختلفةٍ أو تقمَّصَت معانيَ متغايرة.

الظاهرةُ الأساسيةُ التي تُلاحَظُ أثناء تصاعُدِ مجتمعِ المدنية، هي ابتلاعُه طردياً للمجتمعِ الذي تنامى بين طواياه، وصَهرُه إياه داخلَ أجهزةِ العنفِ والاستغلال، وقيامُه تأسيساً على هذه الظاهرةِ بتفكيكِ وتدميرِ العلاقةِ الأيكولوجيةِ التكافليةِ القائمةِ مع الطبيعةِ الأولى مُحَوِّلاً المجتمعَ إلى مَصدرٍ

للموارد، واستثمارُه تدريجياً حتى النهاية. التساؤلُ المطروحُ في هذه الحالة هو: "هل سيتبعثرُ المجتمعُ بالتناقضاتِ الداخليةِ أم بالتناقضاتِ الأيكولوجية؟". وقد باتَ هذا سؤالاً مرحليّاً قائماً. والصحيحُ هو أنه لا يُمكنُ للطبيعتَين الأولى والثانيةِ أنْ تتَجَنّبا معاناةَ الكوارثِ الكبرى في ظلّ هيمنةِ التناقضَين معاً، في حالِ عدمِ حصولِ تحوُّلٍ إيجابيٍّ جذريٍّ في المدنية. أما التقييماتُ التي تَذهبُ إلى القولِ باستحالةِ عيشِ المجتمعاتِ بلا مدنية، والتي تَنظرُ إلى المجتمعاتِ المتحضرةِ على أنها مجتمعاتٌ ثريةٌ ومنيعة؛ فهي تقييماتٌ أيديولوجية، وغالباً ما تَعكسُ براديغما النخبةِ الاحتكاريةِ التَّحَكُّميةِ الاستعمارية. فكافةُ الأوساطِ العلميةِ ذات السيادةِ تُقَيِّمُ المستوى الذي بَلَغَه التمايُزُ الطبقيُّ والتمدنُ والتدول على أنه سرطانٌ اجتماعيّ (السرطانُ الجسديُّ متعلقٌ بهذه الواقعة). وثمة مؤشراتٌ جمّةٌ في هذا الشأن. فالتسلحُ النووي، ودمارُ البيئة، البطالةُ البنيوية، المجتمعُ الاستهلاكيّ، التضخمُ السكانيُّ المفرط، السرطانُ البيولوجيّ، الأمراضُ الجنسية، والإباداتُ المتزايدةُ هي بضعةُ مؤشراتٍ أولية. بناءً عليه، فالحضارةُ أو العصرانيةُ الديمقراطيةُ تُصبحُ مع الزمنِ بديلاً كسبيلٍ للنفاذ، نظراً لإخراجِها المدنيةَ المتناقضةَ والسرطانيةَ السائدةَ من طابعِها التسلطيِّ والاستعماريّ، ولإطرائِها التحولَ عليها. بالتالي، وعوضاً عن تقييمِ انهيارِ المدنيةِ القديمةِ على أنه انهيارٌ للبشريةِ قاطبة، فإنّ الصحيحَ هو النظرُ إلى ذلك على أنه تصاعُدٌ للحضارةِ الديمقراطيةِ كي تأخذ المنزلةَ الرئيسية. ومن الأهميةِ بمكانٍ الإدراكُ في هذه الحالةِ بأنّ الثقافاتِ الاجتماعيةَ أكثرُ رسوخاً وسيرورة، وأنها تملكُ القدرةَ على إحداثِ التبايُنِ والتطورِ في المدنيات وإطراءِ التحولاتِ الجذريةِ عليها. من هنا، فدعكَ من تقييمِ انهيارِ المدنيةِ في مجتمعٍ ما كخسارةٍ جذرية، بل ينبغي الحكمُ عليه كتطورٍ إيجابيٍّ إلى آخرِ حدّ، فيما إذا فتحَ المجالَ أمام تطوُّرِ الثقافةِ بنيةً ومعنىً. ولَئِنْ مَهَّدَ الطريقَ أمام تحوُّلِ المدنية، فبإمكاننا تفسيرُ هذا التطورِ على أنه تحررٌ جذريٌّ وبلوغٌ إلى الحياةِ الحرة.

٤- السلطة:

يتصدرُ مصطلحُ السلطةِ لائحةَ المصطلحاتِ المتضاربة، والمؤديةِ إلى الأخطاء، والمتسببةِ بأكثرِ المشقاتِ لدى تحليلِ الواقعِ الاجتماعيّ؛ وكأنه يُعانِدُ صياغةَ تعريفٍ واضحٍ له شكلاً ومضموناً. ويَنعكِسُ ذلك على تعريفِ الحاكميةِ الكامنةِ في طبيعتِه، ويُعانِدُ صياغةَ تعريفٍ واقعيٍّ له، فلا يُبرِزُ ذاتَه بوضوح. إذ يَبدو وكأنه ظاهرةٌ حياديّةٌ ولكنْ لا يُمكنُ الاستغناءُ عنها. كما يُعَمِّمُ ذاتَه، ويُصَيِّرُها مُطلقةً بحيث تكادُ تصبحُ إلهية. من هنا، فالأصحُّ هو تعريفُ السلطةِ الاجتماعيةِ بكونِها استغلالاً اقتصادياً مُرَكَّزاً وإمكانيةَ قوةٍ مُكَثَّفة (طاقة كامنة). وهكذا فإنّ السلطةَ التي أصبحَت وكأنها ذات طابعٍ جينيٍّ في كلِّ البؤرِ البنيويةِ والعقليةِ للمجتمع، تُقدّم الإمكانياتِ للاستغلالِ والقوةِ المتراكمَين. في حين إنّ القوى الاجتماعيةَ المستوليةَ على آليةِ هذه السلطةِ تُشَكِّلُ الدولةَ التاريخيةَ العينيةَ ونُخَبَها الاستغلاليةَ وطبقاتِها. لذا، من عظيمِ الأهميةِ إضفاءُ المعنى على السلطةِ من حيث كونِها طاقةً احتياطيةً كامنةً لكياناتِ الطبقةِ والدولة. أما السلطةُ التي تتجسدُ طاقتُها الكامنةُ بشكلٍ ملموس، فإنها تُشَكِّلُ دولةً ما بطبقتِها الاستغلاليةِ الاجتماعيةِ التي ترتكزُ إليها نُخَبُها الحاكمة (العبودية، الإقطاعية، البورجوازية وما شابه). كما وبالإمكانِ التفكيرُ في السلطةِ من حيث هي

طاقةٌ كامنةٌ لقوةٍ جسديةٍ وفكرية. الدافعُ المهم الآخرُ لفرضِ السلطةِ نفسَها على المجتمعِ وكأنها ضرورةٌ حتميةٌ ولازمةٌ باستمرار، يتمثلُ في المطابقةِ بين وجودِها وبين الحاجةِ إلى الإدارةِ المجتمعيةِ الطبيعية. أي أنّه يغدو لا غنى عن السلطةِ لمطابقتِها ذاتَها مع ظاهرةِ الإدارة. في حين سيُرى أنّ السلطةَ تتسللُ إلى البنيةِ الاجتماعيةِ كوَرَمٍ سرطانيّ، إذ ما تمَّ تمييزُها عن قيادةِ المجتمعِ الطبيعيّ.

من الأهميةِ أيضاً ملاحظةُ الفارقِ بين السلطةِ والدولة. فرغمَ انتشارِ السلطةِ في المجتمعِ وتغلغُلِها في كافةِ مساماتِه بدرجةٍ أكبر، إلا أنّ الدولةَ تُعَبِّرُ عن هويةِ سلطةٍ أكثر ضيقاً وذاتِ ضوابط ملموسة. بمعنى آخر، فالدولةُ شكلٌ من أشكالِ السلطةِ الخاضعةِ لرقابةٍ أكبر، والمرتبطةِ بالقواعد، والمتحولةِ إلى قانون، والتي تُبدي عنايةً فائقةً لشرعنةِ ذاتِها. وبينما تُقَيَّمُ السلطةُ كحالةِ نفوذٍ عامّ، فإنه بالمستطاعِ الحكمُ على اللاسلطةِ كحالةِ عبوديةٍ عامة. واختلافُ أشكالِ السلطةِ والعبوديةِ متعلقٌ بالمزايا العامةِ للدولة، إذ تنتهلُ غَيضَها من فَيضِها. لذا، بالوِسعِ الحكمُ عليها أيضاً بأنها مضادةٌ للحرية. فبقدرِ تواجُدِ كُمونِ السلطةِ في المجتمع، فإنّ غيابَ الحريةِ يَسُودُ بالمِثل. وبقدرِ التقليلِ من السلطة، فإنّ وضعَ الحريةِ يُحقِّقُ التطورَ بالمِثل. لذا، ينبغي الانتباه جيداً للحنينِ إلى السلطةِ بين صفوفِ المجتمع. فبقدرِ استفحالِه يتكاثرُ المستبِدّون الاجتماعيون الصغارُ بالمِثل. وهذا ما يؤولُ إلى استهلاكِ الديمقراطيةِ تماماً. ولا مناصّ من تحوُّلِ الاستبداديةِ التي هي مَرَضٌ سلطويٌّ إلى عملاقٍ مارد، في حالِ تَمَلُّصِها من الرقابةِ وتحرُّرِها من قيودِها، مثلما لوحِظَ في مثالِ هتلر. إنّ الاستبداديةَ البارزةَ تاريخياً في هيئةِ حُكمٍ مِزاجيّ، والتي تَسودُ كأورامٍ اجتماعيةٍ فاشية؛ تتضخمُ بسرعةٍ في سياقاتِ السلطةِ الرأسمالية، مستشريةً في جميعِ المساماتِ الاجتماعية، ومتجسدةً في حُكمِ قوةٍ توتاليتاريةٍ ضمن المجتمع. أما شكلُ السلطةِ من طرازِ الدولةِ القومية، فله أواصرُه مع النظامِ الرأسماليِّ–الفاشيّ، مُعَبِّراً بذلك عن وضعِه الأولويّ.

٥- الإدارة:

التعريفُ الصحيحُ لظاهرةِ الإدارةِ مهمٌّ على صعيدِ تلافي السلبياتِ وقِصَرِ النظرِ الناجمِ من ظاهرةِ السلطة. الإدارةُ أيضاً كما الثقافة، ظاهرةٌ مستدامةٌ في المجتمع. وإذا عَمَّمنا أكثر، فهي تُعادِلُ الرقيَّ الدماغيَّ على المستوى الكونيّ، وتَرَكُّزَ الحالةِ العصبيةِ ضمن الكونِ البيولوجيِّ بصورةٍ خاصة. وتُعبِّر الإدارةُ عن حالةِ الانتظامِ في الكونِ وعن حالةِ الهربِ من الفوضى. والوضعُ الراقي لطبيعةِ المعنى ذاتِ الذكاءِ المرنِ في المجتمع، يقتضي بدورِه رقيَّ القدرةِ على الإدارة. من الممكنِ تسميةُ الإدارة على أنها "العقل المجتمعيّ". ومن المهمِّ في هذه الحالةِ تحليلُ مصطلحَي الإدارةِ الذاتيةِ والإدارةِ الدخيلة. فبينما تَقومُ الإدارةُ الذاتيةُ بتنظيمِ القُدُراتِ الكائنةِ في طبيعتِها الاجتماعيةِ ومراقبتِها، وتُؤَمِّنُ بالتالي سيرورةَ المجتمع، وتَضمَنُ مَأكلَه ومَأمَنَه؛ فإنّ الإدارةَ الدخيلةَ "تُشَرعِنُ نفسَها" كسلطة، وتعملُ على إغواءِ المجتمعِ المُسَلَّطةِ عليه (تحاولُ نثر دماغه)، لتَقدِرَ بالتالي على حُكمِه بعدَ تحويلِه إلى مستعمَرة. من هنا، فالإدارةُ الذاتيةُ تتمتعُ بأهميةٍ مصيريةٍ بالنسبةِ لمجتمعٍ ما.

وكيفما يستحيلُ على مجتمعٍ يفتقرُ إلى الإدارةِ الذاتيةِ أنْ يتجنبَ التحولَ إلى مستعمَرة، فلا مفرَّ من فنائِه وزوالِه ضمن سياقِ الصهرِ والإبادةِ كمَآلٍ طبيعيّ.

تُمَثِّلُ الإداراتُ الدخيلةُ على جوهرِ المجتمعِ أكثرَ أشكالِ السلطةِ طغياناً واستعماراً. بناءً عليه، فالمَهَمَّةُ الأخلاقيةُ والعلميةُ والجماليةُ المصيريةُ والأهمّ على الإطلاقِ بالنسبةِ لمجتمعٍ ما، هي بلوغُه قوةَ الإدارةِ الذاتية. ومثلما لا يُمكنُ لمجتمعٍ قاصرٍ عن النجاحِ في هذه المَهَمَّةِ أنْ يتطورَ أخلاقياً وعلمياً وجمالياً، فإنّ تطورَه وطابعه المؤسساتيّ السياسيَّ والاقتصاديَّ أيضاً يَزول. المهمُّ هنا هو منعُ كفاءةِ الإدارةِ من الانتقالِ بذاتِها نحو شكلِ السلطةِ من جانب، وتَصَدّيها حتى آخرِ رمقٍ تجاه اللاإدارةِ من الجانبِ الآخر. وبقدرِ أهميةِ عدمِ تحويلِ الإدارةِ إلى سلطة، فإنّ انتزاعَ امتيازاتِ الإدارةِ من يدِ السلطةِ أيضاً يتحلى بأهميةٍ كبيرة. وبقدرِ ما تُعَدُّ السلطةُ مناهِضةً للمجتمعية، فإنّ الإدارةَ كفاءةٌ وقوةٌ مجتمعيةٌ بالمِثل. ومن دونِ القوةِ الاجتماعية، لن يحصلَ التطورُ الأخلاقيُّ والجماليّ والعلميّ. هكذا، وفي حالِ غيابِ التطورِ الثقافيِّ بمعناه الضيق، فلن يحصلَ التطورُ الاقتصاديُّ والسياسيُّ أيضاً بالمعنى الواسع. وما سيُعاشُ في هذه الحالة، هو الفناءُ نتيجةَ الاستعمارِ والصهرِ والإبادة.

بقدرِ ما يَكُونُ حُكمُ السلطةِ مناهِضاً للديمقراطيةِ في المجتمع، فإنّ الإدارةَ الذاتيةَ مرتبطةٌ بالدرجةِ نفسِها بالإدارةِ الديمقراطية. وبقدرِ ما تُعَبِّرُ أشكالُ حُكمِ السلطةِ المَحضِ عن التضادِّ مع الديمقراطيةِ وعن إقصاءِ المجتمعِ عن الإدارة، فإنّ الإداراتِ الذاتيةَ تدلُّ على التحولِ الديمقراطيِّ بقدرِ إشراكِ المجتمعِ في الإدارة. وفي هذه الحال، يمكنُ تعريفُ الديمقراطيةِ على أنها الإدارةُ الذاتيةُ التي يُشارِكُ فيها المجتمع. ونظراً لاهتمامِ الإداراتِ الذاتيةِ بالمجتمعِ دوماً، فإنّ الديمقراطيةَ موجودةٌ في طبيعتِها، بحُكمِ استحالةِ التفكيرِ في عدمِ مشاركةِ المجتمعِ فيها. وبينما يتمُّ تصوُّرُ الديمقراطيةِ بالأغلبِ على أنها مصطلحٌ معنيٌّ بالمجتمعاتِ الكبرى كالشعوبِ والأمم، فإنّ الإداراتِ الذاتيةَ تشيرُ إلى الكفاءةِ أو القوةِ المستدامةِ التي تنتشرُ من أصغرِ المجتمعاتِ الكلانيةِ إلى أوسعِ المجتمعاتِ الوطنية. ويأتي عجزُ علمِ الاجتماعِ عن تحليلِ الخلطِ بين السلطةِ والإدارةِ في مقدمةِ الأزماتِ أو الإشكالياتِ المهمةِ جداً التي يعاني منها. وهذا ما أبقى بدورِه على جميعِ التحليلاتِ البنيويةِ والعقليةِ والمواقفِ التاريخيةِ تتخبطُ في الفوضى، مُطيلاً بذلك من عُمرِ الأزمة. والنتيجةُ هي ابتلاعُ السلطةِ لكلِّ المجتمعِ والبيئة، وإفراغُها الديمقراطيةَ من جوهرِها مختزلةً إياها إلى قِشرةٍ جوفاء، واختزالُ ذاتِها إلى شكلٍ صُوريٍّ متكررٍ بلا جدوى. لذا، لا يُمكنُ تخطّي أزمةِ الحقلِ العلميِّ وبالتالي الأزمةِ الاجتماعيةِ بوصفِها كينونةً بنيويةً وكينونةَ معنى؛ ما لَم يَقُمْ علمُ الاجتماعِ بتحليلِ مصطلحَي السلطةِ والإدارةِ الديمقراطيةِ بعدَ وضعِهما في مِحورِ اهتماماتِه، وما لَم يَقُمْ ارتباطاً بذلك بتعميمِ الحلِّ على التاريخِ والعلومِ الأخرى.

٦- السياسة:

تُمثِّلُ السياسةُ ظاهرةً اجتماعيةً عويصةً على الإدراكِ بقدرِ السلطةِ على الأقل. ومفردةُ السياسة، التي تُذَكِّرُ بالإدارةِ وبمصطلحِ السلطةِ على السواء، ذاتُ أصولٍ إغريقية، وتَعني "إدارة المدينة". لكن، وعندما يَجري الحديثُ عنها كظاهرةٍ اجتماعية، فبالإمكانِ تعريفُها على أنها تحقيقُ تطوُّرِ المجتمعِ من خلالِ إدارةِ شؤونِه بحُرية، وتأمينُ رُقِيِّ الفردانيةِ فيه. فإلى جانبِ احتوائِها لظاهرةِ الإدارة، إلا أنه لا يُمكنُ حصرُها بها فحسب. هذا ومحالٌ مطابقتُها مع الإدارةِ الذاتيةِ أو مع حُكمِ السلطة. لذا، فالنظرُ إلى السياسةِ على أنها مساحةُ حريةِ المجتمعِ ومساحةُ الخَلْقِ التي يزدادُ فيها التطورُ معنىً وإرادةً، هو أدنى إلى حقيقتِها الجوهرية. بل وبالمستطاعِ المُطابَقةُ بين السياسةِ والحرية. موضوعُ الحديثِ هنا هو إدراكُ المجتمعِ لذاتِه ولهويتِه فكراً وممارسةً، وتطويرُه إياهما، ودفاعُه عنهما. وبينما تَكتسبُ السياسةُ هويةَ السياسةِ الديمقراطيةِ لدى بلوغِها القدرةَ على الإدارةِ الذاتية، فبالإمكانِ تقييمُ تحويلِها إلى حالةِ حُكمِ السلطةِ على أنه تحريفُ السياسةِ عن حقيقتِها الجوهرية، وإسقاطُها في وضعٍ تَنكرُ فيه ذاتَها. ذلك أنّ ساحةَ السلطةِ هي الحقلُ الذي تُنكَرُ فيه السياسة. بناءً عليه، فحُكمُ الدولةِ ليس سياسةً أو إدارةً سياسيةً كما تُرَوِّجُ له الليبراليةُ بإصرار. بل إنه يعني إنكارَ السياسة، وإقامةَ الحُكمِ المزاجيِّ للسلطةِ أو لحكمِ الدولةِ المضبوطِ بدلاً منها. ولا يُمكنُ تعريفُ حكمِ الدولةِ بالسياسة، بل هو نوعٌ من أنواعِ حكمِ السلطةِ المضبوطةِ والمؤَطَّرةِ بمعايير. وفي كلِّ الأحوال، فالسلطةُ تعني تفنيدَ السياسة.

ساحةُ العلاقةِ بين السلطةِ والإدارةِ والسياسة هي الساحةُ التي أصابَها التشوشُ الاصطلاحيُّ بالأكثر في علمِ الاجتماع. إذ تُستَخدَمُ هذه المصطلحاتُ بالتداخُلِ وكأنها متطابقة، بحيث يُحاكُ سقفُ علمِ الاجتماعِ بمنوالٍ خاطئٍ تسلسلياً. وعلمُ الاجتماعِ الذي يَنتهلُ من الأيديولوجيةِ الليبرالية، إنما يَخدمُ تشويشَ العقولِ بلا حدودٍ في هذا المضمار. فلدى إطلاقِ تسميةِ السياسةِ على كافةِ ممارساتِ الأنظمةِ التسلطيةِ بصورةٍ خاصة، فإنه يتمّ التغاضي عن العناصرِ السياسيةِ الصامدةِ من جهة، ويتم الحكمُ على الإدارةِ القَبَليةِ البدائيةِ من الجهةِ الثانيةِ بكونِها نزعةً محليةً ضيقةً قاصرةً عن التحلي ببُعدِ الرؤيةِ وعن تمثيلِ المصالحِ الوطنيةِ الأساسيةِ الداخليةِ منها والخارجية. ويُعَدُّ تشوُّشُ العقولِ والعَربدةُ في هذا السياقِ في أعلى الدرجات. كما ويَجري الحديثُ دونما أيِّ تفكيرٍ عن تحقيقِ تطورٍ كبيرٍ على الصعيدِ السياسيّ، وعن بلوغِ مستوى عصريٍّ ومتحضرٍ في السياسة؛ رغمَ إقصاءِ السياسةِ من المجتمعِ منذ أمَدٍ بعيد، ورغمَ إحلالِ ألغازِ السلطةِ المُطابِقةِ للخيانةِ محلَّها. بَيْدَ أنّ ما يَسري في الميدانِ الاجتماعيِّ الذي تتواجدُ فيه السياسة، هو المصالحُ الحياتيةُ للمجتمع، وسلامتُه ورُقِيُّه بُنيةً ومعنىً. بينما المجتمعاتُ التي تَغيبُ فيها السياسةُ أو تضعف، لن تتخلصَ من المعاناةِ من سلطةِ الإبادةِ والاستعمارِ خارجياً، أو من استغلالِ وقمعِ النخبةِ السلطويةِ والطبقةِ الاستغلاليةِ داخلياً. من هنا، فأعظمُ فضيلةٍ يُمكنُ عملُها من أجلِ مجتمعٍ ما، هي النهوضُ به إلى مستوى المجتمعِ السياسيّ. والأفضلُ من ذلك هو البلوغُ به إلى ديمقراطيةٍ مستدامةٍ وبنيويةٍ تَنشطُ فيها السياسةُ الديمقراطيةُ على مدارِ الساعة.

٧- الأخلاق:

يمكنُ تعريفُ الأخلاقِ على أنها شكلٌ من أشكالِ السياسةِ التي تَتخذُ حالةَ التقاليدِ المؤسساتيةِ التاريخية. فبينما تؤدي السياسةُ بالأغلبِ دورَ المُبدِعِ والحامي والمُغَذّي في المخطط اليوميّ، فإنّ الأخلاقَ تَقومُ بالخدمةِ عينِها من أجلِ المجتمعِ القائم عن طريقِ القوةِ المؤسساتيةِ والقواعديةِ للتقاليد. وبالمقدورِ تقييمُ الأخلاقِ بأنها الذاكرةُ السياسيةُ للمجتمع. لذا، فالمجتمعاتُ المنحطةُ خُلُقياً، أو التي تَفتقرُ إلى الأخلاق، تدلُّ على ضعفِ ذاكرتِها السياسية، وتشيرُ بالتالي إلى مدى فقدانِها لقوتِها المؤسساتيةِ والقواعديةِ التقليدية. وهذا ما مفادُه بالنسبةِ لمجتمعٍ ما افتقارَه للدفاعِ الذاتيّ، وإسقاطَه في حالةٍ ينفتحُ فيها على شتى أشكالِ الممارساتِ التحكميةِ والاستعماريةِ والصّاهِرةِ داخلياً وخارجياً. من هنا، فالدافعُ الأوليُّ خلفَ قيامِ أنظمةِ السلطةِ وكياناتِ الدولةِ بتعريةِ الأخلاقِ والنهشِ الدائمِ فيها، وخلفَ فرضِها الإرادةَ القانونيةَ أحاديةَ الجانبِ (الشكلَ الأخلاقيَّ للمهيمنين) على المجتمعِ بدلاً منها؛ هو النظرُ بعينِ الضرورةِ الحتميةِ إلى إقحامِ ذاك المجتمعِ في وضعٍ يغدو فيه منفتحاً على حُكمِ السلطةِ والاستغلالِ دائمياً وبنيوياً، وذلك بعدَ تخريبِ السياسةِ والإدارةِ الذاتيةِ فيه. ذلك أنه لا يُمكنُ لمجتمعٍ يحيا أخلاقَه بقوة أنْ يُذعِنَ بسهولة للسلطةِ والاستغلال. كما إنّ أكثرَ حالاتِ الأخلاقِ سلبيةً ورجعيةً وبدائية هي أثمنُ بالنسبةِ لمجتمعٍ ما من أكثرِ قوانينِ وأحكامِ السلطةِ والدولِ تقدماً. والمكانُ الذي يَسُودُ فيه المجتمعُ الأخلاقيُّ والسياسيّ، ناهيكَ عن عدمِ جدوى السلطةِ والقانونِ فيه، بل يَغدوان عبئاً يَصعبُ عليه تَحَمُّلُه. وبقدرِ تصيير مجتمعٍ ما أخلاقياً وسياسياً، فإنه يَغدو بالمِثلِ ديمقراطياً وحراً ومُفعماً بالمساواة، وبالتالي يصبحُ مقاوِماً ومنغلقاً على استغلالِ نُخَبِ السلطةِ واحتكاراتِ رأسِ المال. أما قيامُ علومِ الاجتماعِ المُستَوحاةِ من الليبراليةِ بإسقاطِ السياسةِ إلى مستوى الديماغوجية، وتعريفُها بشكلٍ خاصٍّ للأحزابِ التي هي نماذجٌ مُصَغَّرةٌ من الدولةِ على أنها أدواتٌ ديماغوجيةٌ أساسية؛ فلا يقتَصِرُ فقط على كونِه إساءةً وخيانةً للعلمِ وباسمِ العلم، بل ويتأتى من وظيفتِه في خدمةِ احتكاراتِ السلطةِ والاستغلالِ بأداءِ دورِه الذي يُعتَرَف له به عن وعي.

٨- القانون:

على الرغمِ من كلِّ صِلاتِه بالحقِّ والعدالة، إلا أنّ الوظيفةَ الأوليةَ للقانونِ هي زيادةُ تعزيزِ سلطةِ الدولة، وبالتالي تحجيمُ الميدانِ الاجتماعيِّ أكثر فأكثر. لَطالَما تُطلَقُ الدعاياتُ حول القانون. لكنْ، لهذا السببِ بالذات، كثيراً ما تبقى وظيفتُه الأساسيةُ ضبابية. ومع إحلالِ القانونِ محلَّ الأخلاق، يتمّ الاستحواذُ على فرصةِ الحياةِ المنضبطةِ التي تُؤَمِّنُ للمجتمعِ ديمومتَه ومَأكَلَه ومَأمَنَه، ويتمّ تجريدُ المجتمعِ من السياسةِ والإدارةِ الذاتية، وتطويقُه بالتالي بالقانونِ والحُكمِ المفروضَين عليه من الأعلى بنحوٍ أحاديِّ الجانبِ على يدِ السلطةِ والدولة، وإخضاعُه للقمعِ والاستغلالِ الطبقيَّين. انطلاقاً من ذلك، فمصطلحُ القانونِ مُبهَمٌ بقدرِ مصطلحَي السلطةِ والسياسة، ومساعِدٌ على التحريفِ والتزويرِ إلى حدٍّ بعيد. وهو بمثابةِ الحقلِ الذي تُشَوَّشُ فيه العقولُ بالأكثر. أي، ومثلما أنّ التصاعُدَ الملحوظَ للقانونِ في مجتمعٍ ما يدلّ على تَعريةِ ذاك المجتمعِ من الأخلاق، فإنه يُشيرُ أيضاً إلى

سيادةِ صراعٍ طبقيٍّ طاحن، وبالتالي إلى سيادةِ الاستغلالِ والقمعِ بوضوحٍ بارز. أما الإجراءاتُ القانونيةُ المُفَصَّلة، وعلى نقيضِ ما يُزعَم، فهي لا تَعكسُ قوةَ الحقِّ وتمثيلَ العدل، بل تَعكسُ مصالحَ احتكاراتِ القمعِ والاستغلالِ المُشَفَّرةَ بانتظام. ونخصُّ بالذِّكرِ أنّ التطورَ الرهيبَ للقانونِ ضمن المسارِ المنظَّمِ للاستغلالِ الرأسماليِّ يتأتى من ميولِ النظامِ إلى الربحِ الأعظم الذي لا يعرفُ حدوداً. ولَئِنْ نَبَشنا في مصطلحِ الحقِّ تاريخياً، فسنُواجِه احتكارَ السلطةِ الذي يُعلِنُ نفسَه إلهاً–مَلِكاً. يُعَبِّرُ مصطلحُ الحقِّ هنا عن استملاكِ وممارسةِ الإرادةِ أحاديةِ الجانبِ للمَلِكِ من جهة، وعن ألوهيتِه من الجهةِ الأخرى. وما المُطابَقةُ بين مصطلحاتِ الحقِّ والربِّ والله، وشَحذُها على هذه الشاكلة؛ سوى تعبيرٌ عن هذه الحقيقة.

هذا وبالإمكان الحكمُ على القانونِ من ناحيةٍ أخرى بأنه أخلاقُ احتكاراتِ السلطةِ ورأسِ المال. فبينما تَسري الأخلاقُ التقليديةُ بالأغلبِ في ساحةِ الأنقاضِ المتبقيةِ باسمِ المجتمع، فإنه يتمُّ تحويلُ القانونِ إلى ساحةِ ممارسةٍ مضبوطةٍ لسلطةِ الدولةِ التي تُضَيِّقُ مساحةَ المجتمعِ طردياً. أما جَعلُ كافةِ مجالاتِ الحياةِ تقريباً، بل والماءِ والهواءِ أيضاً، موضوعَ قانونٍ في ظلِّ الحداثةِ الرأسماليةِ التي يُبحَثُ فيها عن الأخلاقِ بالشموع؛ فيَجعلُ مضمونَ مصطلحِ القانونِ ملموساً وأكثرَ شفافية. تَتَّخِذُ عملياتُ النهبِ والسلب، التي تَقومُ بها الحداثةُ الرأسماليةُ بغطاءٍ قانونيٍّ شرعيّ، أبعاداً لا حدود لها؛ في حالِ مقارنتِها بمدى قيامِ حُكّامِ المدنيةِ القدماءِ بالسلبِ الاجتماعيِّ الذي طالَما تَعرضَ للنقد، رغم أنه في حقيقتِه قليلٌ للغاية.

إنّ الصعودَ التدريجيَّ بالقانونِ إلى المراتبِ الأولى في علمِ الاجتماع، ينبعُ في جوهرِه من الحاجةِ إلى مُواراةِ الباطلِ باسمِ الحقّ، وإخفاءِ الرياءِ باسمِ الواقعِ الاجتماعيّ، وحجبِ تكبيلِ الحياةِ باسمِ الحياةِ المضبوطة. لذا، فالقانونُ مُرغَمٌ على أنْ يَكُونَ أداةَ الشرعنةِ الأساسيةَ للحداثةِ الرأسمالية. ومثلما لُوحِظَ في ظاهرةِ السلطة، فالمهمُّ في ميدانِ القانونِ أيضاً هو رؤيةُ البُعدِ الأخلاقيّ، وتحليلُ التشويشِ الجاري فيه حتى ولو تَبَدّى مُقَوْنَناً، ومعرفةُ كيفيةِ الدفاعِ عن المجتمعِ بالأخلاقِ المُضَمَّنةِ –ولو بحدود- في هذا القانون. بمعنى آخر، المهمُّ هنا هو عدمُ التخلي عن دورِ الأخلاقِ المُضَمَّنةِ بالقانونِ في حمايةِ المجتمعِ وتأمينِ سيرورتِه، تماماً كما استردادُ القدرةِ على الإدارةِ المجتمعيةِ المُضَمّنةِ بالسلطة.

٩- الديمقراطية:

إنّ الاستخدامَ الزائدَ للديمقراطيةِ في الممارسةِ العمليةِ وتفسيرَها المناقِضَ لجوهرِها، يُضفي الأهميةَ على تعريفِها كمصطلح بنحوٍ صحيح. بالإمكانِ صياغةُ تعاريف على نطاقٍ ضيقٍ وآخر واسعٍ للديمقراطيةِ التي يَكثُرُ استخدامُها رغمَ الفوضى الاصطلاحيةِ المحيطةِ بها. حيثُ يُمكنُ تعريفُها بمعناها الواسعِ بأنها قيامُ المجموعاتِ التي لا تَعرفُ الدولةَ أو السلطةَ بإدارةِ نفسِها بنفسِها. وتَندرجُ إدارةُ المجموعاتِ الكلانيةِ والعشائريةِ والقبائليةِ نفسَها بنفسِها في هذا التصنيف. أما الإداراتُ الذاتيةُ الباقيةُ خارجَ حُكمِ السلطةِ والدولةِ ضمن المجتمعاتِ التي تسودُها ظاهرتا السلطةِ

والدولةِ بكثافة، فيُمكنُ تقييمُها وإدراجُها في إطارِ الديمقراطيةِ بالمعنى الضيق. ففي المجتمعاتِ الدولتيةِ لا تَسري الإداراتُ الديمقراطيةُ الخالصة، ولا الإداراتُ الاستبداديةُ الخالصة. بل غالباً ما تَسُودُها الظاهرتان الإداريتان بشكلٍ متداخل. وهذا ما يُنتِجُ بدورِه أنظمةً منفتحةً على تفسخٍ وفسادِ السلطةِ والديمقراطيةِ على حدٍّ سواء. ذلك أنّ سلطةَ الدولة، وبحُكمِ طبيعتِها، مُضطرَّةٌ في علاقاتِها مع المجتمعِ إلى تحجيمِ الديمقراطيةِ وجرِّها إلى الوراء. بينما تَرمي قوى الديمقراطيةِ إلى توسيعِ حدودِها باستمرار على أساسِ عدمِ الاعترافِ بالدولة. يتأتى صُلبُ الموضوعِ من الإشكاليةِ النابعةِ من تَقمُّصِ الدولةِ لقناعِ الديمقراطية، ومن تَطَلُّعِ الديمقراطيةِ إلى الدولة. وقد طُوِّرَت هذه الإشكاليةُ بنحوٍ منظَّمٍ في المدنيةِ الأوروبية. في حين أنّ الاختلافَ أعمقُ بكثير بين طبيعتَي الدولةِ والمجتمعِ في المجتمعاتِ الشرقية. إنّ لجوءَ سلطةِ الدولةِ بالأغلب إلى الحدِّ من نطاقِها بالدساتيرِ والحدِّ من نطاقِ المجتمعِ بالديمقراطيةِ التمثيلية، قد طَوَّعَ الاشتباكاتِ المحتدمةَ فيما بينهما، وأَتاحَ فرصةَ العيشِ المشترك. ويَهدفُ هذا النموذجُ الذي طوَّرَته الحداثةُ الرأسماليةُ ضمنياً إلى تطويعِ الصراعاتِ الطبقيةِ والتحكمِ بالمجتمع. فبينما تستمرُّ الحداثةُ الرأسماليةُ من الناحيةِ الأولى في بسطِ الدولةِ القومية، التي هي أكثرُ أشكالِ سلطةِ الدولةِ توسُّعاً وكثافة، وتسليطِها على كافةِ القوى الاجتماعيةِ التي خارجَ نطاقِها؛ فإنها تسعى من الناحيةِ الثانيةِ إلى إرضاءِ القابعين تحت نيرِ استغلالِ وقمعِ نظامِها بحِصَّتِهم من الديمقراطيةِ التمثيليةِ البرلمانيةِ كواجِهةٍ شكلية. وهذه هي الظاهرةُ المسماةُ بالديمقراطيةِ الليبرالية.

إنّ إنقاذَ الديمقراطيةِ المجتمعيةِ من هذه الغفلةِ غيرُ ممكنٍ إلا بتطويرِ الإداراتِ الذاتيةِ الديمقراطية. وفي حالِ عدمِ مطابَقةِ الإداراتِ الذاتيةِ الديمقراطية مع سلطةِ الدولةِ من جهة، وعدمِ تحريفِها تحت اسمِ الديكتاتوريةِ الشعبيةِ أو البروليتاريةِ من الجهةِ الأخرى؛ فحينها ستَكونُ أقربَ نموذجٍ إلى الحلِّ الصحيح. أي أنّ أرضيةَ الإدارةِ الذاتيةِ الديمقراطيةِ وخصوصيتَها لا تتجسدان في تَدَوُّلِها باسمِ الشعب، ولا في تحولِها إلى مُلحَقٍ بسيطٍ مُرفَقٍ بالدولة. ومن العصيبِ جداً تجاوُزُ التحريفاتِ اليمينيةِ واليساريةِ للديمقراطيةِ الليبراليةِ بأسلوبٍ آخر. ذلك أنّ قوةَ الحُكمِ الأساسيةَ للّيبراليةِ تنبعُ من احتكارِ الدولةِ والاحتكاراتِ الاقتصادية، سواءٌ عَكسَت ذاتَها كديمقراطيةٍ ليبراليةٍ كلاسيكية، أم كديمقراطيةٍ شعبيةٍ للاشتراكيةِ المشيدة. من هنا، فالمهمةُ التي تقعُ على عاتقِ المجتمع، هي إنشاءُ قوى العصرانيةِ الديمقراطيةِ الخاصةِ به في وجهِ قوى المدنيةِ التاريخيةِ وقوى الحداثةِ الرأسماليةِ المعاصِرة. هذا ويتجسدُ الدورُ التاريخيُّ للعصرانيةِ الديمقراطيةِ في بناءِ ذاتِها ضمن جميعِ الحقولِ الاجتماعيةِ والرقيِّ بمعانيها؛ دون الانصهارِ في بوتقةِ الدولةِ القائمةِ أو التحولِ إلى امتدادٍ مدنيٍّ لها، ودون استهدافِ هدمِ الدولةِ والتطلعِ بالمقابلِ إلى التدول.

١٠- الاقتصاد:

من عظيمِ الأهميةِ صياغةُ تعريفٍ واضحِ الملامحِ والحدود بشأنِ الاقتصاد، نظراً للفَتَشيةِ التي تحيطُ به بشكلٍ خاصّ. فالليبراليةُ التي تجعلُ تعريفَ الاقتصادِ بلا جدوى عن طريقِ اختزالِها كلَّ

شيءٍ إلى الاقتصاد، إنما تَنظرُ إلى كلِّ ظاهرةٍ مناقِضةٍ للاقتصادِ على أنها اقتصاد. يُمكنُ إيضاح الاقتصادِ بمعناه العامِّ على أنه عمليةُ تلبيةِ الاحتياجاتِ الماديةِ الضروريةِ للمجتمعِ والتعبيرُ المؤسساتيُّ والقواعديُّ اللازم لذلك. ويمكن تعريفُه بمعناه الضيقِ على أنه عمليةُ تبادُلِ الاحتياجاتِ الماديةِ متمحورةً حول السوق. وإلى جانبِ الإجماعِ على تعريفِ اقتصادِ السوقِ بأنه يَتَّخذُ قيمةَ المقايضةِ أساساً بدلَ قيمةِ الاستخدام، فإنه ينبغي استيعاب حقيقةٍ أخرى بأفضلِ وجه. ألا وهي قيامُ الرأسماليةِ بإفراغِ المجالِ الاقتصاديِّ من محتواه من خلالِ إخضاعِه لسيطرةِ وتَحَكُّمِ احتكاراتِ الدولةِ القوميةِ ورأسِ المال، تماماً مثلما تُفسِدُ الميدانَ الديمقراطيّ. حيث يُعَرَّفُ الاقتصادُ وكأنه صُلبُ نشاطاتِ احتكاراتِ رأسِ المالِ بشأنِ الأسواقِ المنضويةِ تحت سقفِ الدولةِ القومية. ما يجري هنا هو إنكارُ الاقتصاد، وإقامةُ نظامِ الربحِ التجاريِّ والصناعيِّ والماليِّ الاحتكاريِّ المفرطِ محلَّ الاقتصاد، رغم أنه ليس اقتصاداً، بل إنكارٌ لاقتصادِ الاحتياجاتِ الحقيقية. وهكذا يُعرَضُ هذا النظامُ بشرعنةٍ كثيفةٍ تحت اسمِ علمِ الاقتصاد، وكأنّ النشاطاتِ الاقتصاديةَ مقتصرةٌ على هذه الاحتكاراتِ منذ الأزلِ وإلى الأبد. إنّ هذه النشاطاتِ التي نستطيعُ نعتَها بالإرهابِ الاقتصاديّ، هي بمثابةِ أفظعِ الكوارثِ الاجتماعيةِ الفريدةِ تاريخياً. ذلك أنها تعني هدمَ المجتمعِ اقتصادياً، وتطويقَ السوقِ وتصييره ساحةً مُربِحة. وتعني أيضاً اعتمادَ الاحتكاراتِ الرأسماليةِ على الوسائلِ الماليةِ لقطعِ أواصرِها مع الاقتصادِ بشكلٍ كليٍّ في الميادينِ الصناعيةِ والتجارية، لتُحوِّلَ أسلوبَ كسبِ المالِ من المال إلى معيارٍ أساسيّ.

إنّ عصرَ رأسِ المالِ الماليِّ هو ذروةُ دمارِ الاقتصادِ والمجتمع. إننا أمام وحشٍ متهورٍ يكادُ يجرُّ نصفَ المجتمعِ نحو البطالة، ويُحوِّلُ إنتاجَ وسائلِ الإبادةِ إلى قطاعٍ اقتصاديٍّ رئيسيٍّ باسمِ الاقتصادِ المسلّح، ويَهدفُ فقط إلى الربح، ولا علاقة له بتاتاً بالحاجاتِ الضروريةِ للمجتمع، ويُدمرُ البيئة، ويُحَوِّلُ كلَّ مواردِ الطبيعةِ والمجتمعِ إلى مصدرٍ للربح. إنه وحشٌ ذو طابعٍ مناهِضٍ للمجتمع وللإنسان وللطبيعة. فالمهمُّ له هنا هو أولاً شلُّ كدحِ النساءِ والشبيبةِ بوصفِهم أولَ ضحايا هذا النظام، وإرغامُهم على حياةٍ لااقتصادية؛ والقيامُ بالمقابلِ بتقديمِ كِبار المدراء التنفيذيين[1] كرؤساءِ أركانِ الاقتصادِ رغمَ أنه لا علاقة لهم بالاقتصاد، بل يُشكِّلُ كلُّ واحدٍ منهم "شخصاً مخضرماً" باعتبارِه ذئباً في حُكمِ السلطة. وهكذا يَجِدُ هذا التناقضُ الذي لا يتصورُه العقلُ معناه وكأنه نشاطٌ اقتصاديٌّ رئيسيّ! تَقومُ الاحتكاراتُ الأوليغارشيةُ باقتلاعِ سوادِ المجتمعِ من الاقتصادِ الحقيقيّ، وتجعلُ الربحَ محفِّزاً أو دافعاً وحيداً، وتقتصرُ علاقتُها مع المجتمعِ –فقط وفقط– على إنشاءِ الاحتكاراتِ الاستغلاليةِ وتأمينِ ديمومتِها؛ وتؤدي بالتالي إلى ظاهرةِ السرطانِ الاجتماعيِّ بدرجةٍ

[1] **كبير المدراء التنفيذيين:** ويسمى اختصاراً (**CEO**). هو أعلى سلطة في الإدارة العليا، والمسؤول الأول والأخير عن إدارة الشركة أو المؤسسة أو الوكالة الحكومية أمام مجلس الإدارة. والمماثل لهذا المنصب في العالم العربي هو الرئيس المدير العام. يحتاج كل كبير المدراء التنفيذيين إلى مساعدين لكل منهم مهام ومسؤوليات محددة (المترجِمة).

تُخَلِّفُ حتى سلطةَ الدولةِ وراءَها. من هنا، فعدمُ اعتبارِ تلك الاحتكاراتِ الأوليغارشيةِ اقتصاداً، يتحلى بأهميةٍ مصيريةٍ تماثلُ أهميةَ الحكمِ عليها بأنها إنكارٌ للاقتصاد.

وعليه يقوم الرهبان العصريون في عصرِ الحداثةِ الرأسمالية بأضعافِ ما فعله الكهنةُ في العصرِ السومريِّ من شرعنةٍ لنظامهم عبر الميثولوجيا بألف مرة. لذا، من بالغِ الأهميةِ تعريفهم بشكل صحيح من حيث وظيفتهم الحقيقية، ورؤية أَسطَرَتِهم لمنافع القوى الكائنة خارج المجتمع تحت اسم علم الاقتصاد السياسي. كما ويجب إدراجُ كبار المدراء التنفيذيين في الشركاتِ أيضاً ضمن هذا التصنيف. وعلينا عدم الإغفالِ أبداً أنّ الدولةَ القوميةَ هي بالأساسِ هذا النظامُ الشاقُّ من نَسقِ الكَهنةِ العصريّين. من هنا، وعلى الرغمِ من كونِ ماركس أكثرَ مَن تصدى للرأسماليةِ باسمِ العلم، إلا أنه ثمة حاجةٌ ماسةٌ لإعادةِ تفسيرِ ودراسةِ منجَزِه "رأس المال"، الذي دوَّنه بغيةَ إضفاءِ الطابعِ العلميِّ على هذا النظامِ وكأنّه يرتكزُ إلى أرضيةٍ مشروعة. وعلى الرغمِ من محاولاتِه لإسقاطِ قناعِ الرأسماليةِ في العديدِ من المناحي، إلا أنّ عرضَه إياها كنظامٍ تاريخيٍّ حتميّ، هو المُسَبِّبُ الأوليُّ لانصهارِ الماركسيةِ في بوتقةِ الحداثةِ في نهايةِ المطاف. ومثلما لوحِظَ في تجربتَي الاتحادِ السوفييتيِّ والصين، فلتقديمِ الاشتراكيةِ المشيدةِ أعظمَ خدماتِها للّيبرالية، ولاحتلالِها مكانَها ضمن النظامِ القائمِ صِلاتُه الوثيقةُ بهذه الحقيقة. أما اختزالُ علمِ الاجتماعِ إلى مستوى الاقتصاد، وتخصيصُ الاقتصادِ بتحليلاتِ النظامِ الرأسماليِّ الذي يعني أصلاً الإنكارَ الدائمَ للاقتصاد؛ فيُشَكِّلان صُلبَ الأزمةِ في الحقلِ العلميّ. من هنا، ومن دون تجاوُزِ أزمةِ الاقتصادِ السياسيِّ الذي يَجرُّ كافةَ العلومِ الاجتماعيةِ نحو الأزمة، لن يَكُونَ ممكناً تجاوُزُ الأزمةِ في كافةِ العلومِ التي افتقرَت لتوجيهاتِها المؤسساتية (الجامعات) والعقلانية والفلسفية. هذا ومن المستحيلِ تخطي الأزمةِ الاجتماعيةِ عموماً، وطيشِ الحداثةِ الرأسماليةِ خصوصاً؛ ما لَم يتمّ تخطي الأزمةِ العلمية، وما لَم يُعَدْ إنشاءُ العلمِ معنىً ومؤسسةً.

١١- الصَّهر:

يُعَبِّرُ الصَّهرُ عن العلاقةِ أو الممارسةِ أحاديةِ الجانب، التي تلجأُ إليها احتكاراتُ السلطةِ ورأسِ المالِ في مجتمعاتِ المدنية، وتُطَبِّقُها على المجموعاتِ الاجتماعيةِ التي أَخضَعَتها لنيرِ العبوديّةِ بغرضِ اختزالِها إلى امتدادٍ لها أو مُلحَقٍ بها. إنّ الأمرَ الأساسيَّ في الصهرِ هو تكوينُ العبيدِ بأقلِّ التكاليفِ من أجلِ تفعيلِ آليةِ السلطةِ والاستغلال. فالمجموعاتُ المنصهرةُ التي جُزِّئَت هويتُها الذاتيةُ وكُسِرَت شوكةُ مقاومتِها، تغدو حشداً من العبيدِ الأنسب لخدمةِ النخبةِ الحاكمة. الوظيفةُ الأساسيةُ للعبدِ المصهورِ هنا، هي التشبُّهُ المطلقُ بسيدِه، ومُحاكاتُه إياه، وإثباتُ الذاتِ ببذلِ شتى أنواعِ الجهودِ في سبيلِ التحولِ إلى مُلحَقٍ وامتدادٍ له، وتأمينُ مكانٍ لذاته داخل النظامِ بناءً على ذلك. ولا خَيار آخر أمامه إطلاقاً. فالخَيارُ الوحيدُ المعروضُ للتمكنِ من العيش، هو التخلي لحظةً قبلَ أخرى عن هويتِه المجتمعيةِ القديمة، وتكييفُ ذاتِه بأفضلِ الأشكالِ مع ثقافةِ أسيادِه. لذا، فالمجتمعُ المارُّ من الصهرِ يتألفُ من مشروعِ أناسٍ عديمي الضميرِ والخُلُقِ والذهنية، ويتبارَون ليكونوا الأكثر طاعةً

وخنوعاً وعملاً وخدمة. وما مِن قرارٍ يتخذه هؤلاء أو ممارسةٍ يقومون بها بحرية. بل فُرِضَت عليهم خيانةُ كافةِ قِيَمِ هويتِهم المجتمعية، واختُزِلوا إلى حيواناتٍ بهيئةِ بشرٍ لا هَمَّ لهم سوى إشباع بطونهم. هذا وتستخدمُ النخبةُ الحاكمةُ سلاحَين أساسيَّين لفرضِ اللاهويةِ هذه على المجتمعِ المصهور: أولُهما؛ العنفُ الجسديُّ المحض. أي، التلويحُ بسيفِ الإبادةِ والهَلاكِ لدى أبسطِ تمردٍ أو انتفاض. ثانيهما؛ تركُهم للمجاعةِ والبطالة. حيث يُعمَلُ على تنفيذِ هذا القانونِ الفولاذيّ: إذا أصَرَّيتَ على التشبثِ بهويتِكَ الثقافية، وإذا لَم تصبحْ خادماً على النحوِ الذي يشاؤه سيدُك؛ فإما أنْ يَذهبَ رأسُك، أو تبقى جائعاً!

الآليةُ الأساسيةُ التي تُطَوِّرُها النخبةُ الحاكمةُ في سبيلِ ذلك، هي سدُّ جميعِ طرقِ التطورِ البنيويِّ والعقليِّ والثقافيّ، كي لا يتمكنَ المهتمون بكلِّ ما هو معنيٌّ بالثقافةِ المصهورةِ –أياً كانوا– من إيجادِ أيةِ فرصةٍ للعيشِ في المجتمعِ الرسميّ. ومهما كانت درجةُ المهارةِ لدى الشخصيةِ أو المجموعةِ أو المؤسسةِ التي تَعقِدُ العلاقةَ مع الثقافةِ المصهورةِ وتَرمي إلى إحيائِها، فإنّ جميعَ أبوابِ الدولةِ تُوصَدُ في وجهِها. كما تُتَّخَذُ مختلفُ التدابيرِ لطردِها من ميادينِ المجتمعِ الخارجِ عن إطارِ الدولة، سواء بالأساليبِ السريةِ أم العلنية، المرنةِ أم القاسية. أما الشخصياتُ والمؤسساتُ المهتمةُ بالثقافةِ المصهورةِ بمنوالٍ غِرٍّ في البداية، ولدى إدراكِها مع الوقتِ أنّ الأمرَ لا يقتصرُ على إغلاقِ كافةِ الأبوابِ في وجهِها، بل وقد يتعرضُ وجودُهم الجسديُّ أيضاً للخطرِ في حالِ إصرارِهم على خُطاهم؛ فإما أنْ تنخرطَ بين صفوفِ مجتمعِ الدولةِ القوميةِ المهيمنةِ والصاهرة، أو أنْ تُغَيِّرَ أساليبَها بحثاً عن الخلاصِ في الشخصيةِ المتصديةِ والتنظيمِ المقاومِ بفعالية. وثمة عددٌ لا يُحصى في هذا المضمارِ ضمن جميعِ كياناتِ الدولةِ القوميةِ للحداثةِ الرأسمالية. لا تُطَبَّقُ هذه الآليةُ المذكورةُ على المجموعاتِ الأثنيةِ والشعوبِ المسحوقةِ فحسب، بل إنّ المجموعاتِ الأثنيةَ المختلفةَ والطبقاتِ المسحوقةَ من الأمةِ التي تنتمي إليها النخبةُ الحاكمةُ أيضاً تنالُ نصيبَها من الصهر، وتبقى وجهاً لوجهٍ أمام فُقدانِ لهجاتِها الأثنيةِ وقِيَمِها الثقافيةِ الصامدةِ حرةً.

يُشَكِّلُ الشعبُ الكرديُّ مثالاً صارخاً في هذا السياق، كونَه الضحيةَ الأكبرَ للصهرِ في الشرقِ الأوسط. فالإصرارُ على الكردايتية، يعني تحمُّلَ سياقٍ يبدأُ بالتخبطِ في البطالة، ويصلُ حدَّ التطهيرِ العِرقيِّ والإبادة. فأيّما كانت المهاراتُ التي يتحلى بها فردٌ كرديٌّ ما، فإذا لم يَتَمَثَّلْ طوعياً شتى السياساتِ الثقافيةِ التي تتَّبِعُها الدولةُ القوميةُ المسيطرة، فستُوصَدُ على التوالي جميعُ الأبوابِ أمام تطورِه الشخصيِّ والمؤسساتيّ. فإما أنْ يختارَ الاستسلامَ طوعاً ليَرى كيف تُفتَحُ له الأبوابُ البالغةُ مرتبةَ تَسَنُّمِ منصبِ رئاسةِ الجمهورية، أو أنْ يَعرفَ كيف يتحملُ كافةَ أنواعِ البلاءِ التي ستحلُّ به، والتي ستصل حدَّ التطهيرِ والإبادةِ في حالِ اختارَ المقاومةَ وعدمَ الاستسلام.

١٢- الإبادة:

تَهدفُ الإبادة، التي هي بمثابةِ امتدادٍ لظاهرةِ الصهر، إلى التصفيةِ التامةِ جسدياً وثقافياً للشعوبِ والأقلياتِ وجميعِ أنواعِ الجماعاتِ والمجموعاتِ الدينيةِ والمذهبيةِ والأثنيةِ التي صَعُبَ تذليلُها

بأسلوبِ الصهر. حيث يُفَضَّلُ أحدُ هذَين الأسلوبَين حسبما يتوافقُ معه الوضع. فتُرتَكَبُ الإبادةُ الجسديةُ عموماً على المجموعاتِ الثقافيةِ التي هي في منزلةٍ أعلى نسبةً لثقافةِ النخبةِ الحاكمة، أي نسبةً لثقافةِ الدولةِ القومية. والمثالُ النموذجيُّ على ذلك هو الإباداتُ الجماعيةُ وعملياتُ التطهيرِ العرقيِّ المُرتَكَبةُ ضد الثقافةِ اليهوديةِ والشعبِ اليهوديّ. فنظراً لكونِ اليهودِ يشكِّلون الشرائحَ الأقوى على مدى التاريخِ في ميدانِ الثقافتَين الماديةِ والمعنوية، فقد تعرَّضوا دوماً للضرباتِ والإباداتِ على يدِ الثقافاتِ المضادةِ المهيمنة، وطالَتهم مِراراً عملياتُ التطهيرِ المسماةُ بالمذابحِ المنظَّمة.

أما الإباداتُ الثقافيةُ التي هي ثاني أسلوبٍ في الإبادة، فغالباً ما تُرتَكَبُ ضد الشعوبِ والمجموعاتِ الأثنيةِ والجماعاتِ العقائديةِ التي هي في وضعٍ واهنٍ ومتخلفٍ مقارنةً مع ثقافةِ الدولةِ القوميةِ والنخبةِ الحاكمة. يُرامُ بالإبادةِ الثقافيةِ (التي تُعَدُّ آليةً أساسية) إلى التصفيةِ التامةِ لتلك الشعوبِ والمجموعاتِ الأثنيةِ والدينيةِ بصَهرِها ضمن ثقافةِ ولغةِ النخبةِ الحاكمةِ والدولةِ القومية، ويُسعى إلى القضاءِ على وجودِها بإقحامِها في مكبَسِ كافةِ أنواعِ المؤسساتِ الاجتماعية، وعلى رأسِها المؤسساتُ التعليمية. الإبادةُ الثقافيةُ شكلٌ من أشكالِ التطهيرِ العِرقيِّ الأكثر مخاضاً مقارنةً مع الإبادةِ الجسدية، وتمتدُّ على سياقٍ طويلِ الأَمَد. والنتائجُ التي تُفرِزُها أفظَعُ مما تفرزه الإبادةُ الجسدية، وتُعادِلُ أكبرَ أنواعِ الفواجعِ مما قد يَشهدُه شعبٌ أو مجموعةٌ ما. ذلك أنّ الإرغامَ على التخلي عن وجودِه وهويتِه وعن جميعِ المُقَوِّماتِ الثقافيةِ الماديةِ والمعنويةِ الكائنةِ في طبيعةِ مجتمعِه، يُعادِلُ الصَّلبَ الجماهيريَّ الممتدَّ على مرحلةٍ طويلةِ المدى. يستحيلُ الحديثُ هنا عن العيشِ في سبيلِ القيمِ الثقافيةِ المُعَرَّضةِ للإبادة، بل لا يُمكنُ الحديثُ سوى عن التأوُّهِ والأنين. فالألمُ الأصليُّ الذي تتسببُ به الحداثةُ الرأسماليةُ لكلِّ الشعوبِ والطبقاتِ المسحوقةِ والمتروكةِ عاطلةً عن العملِ بُغيةَ تحقيقِها ربحَها الأعظم، لا ينبعُ من استغلالها مادياً وحسب؛ بل وهو ألمٌ يُجتَرُّ بسببِ صَلبِ جميعِ قِيَمِها الثقافيةِ الأخرى. ذلك أنّ الاحتضارَ على الصليبِ هو الحقيقةُ التي تَشهدُها كافةُ القيمِ الثقافيةِ الماديةِ والمعنويةِ الخارجةِ عن الثقافةِ الرسميةِ للدولةِ القومية. وبالأصل، ففيما خَلا ذلك من أساليب، يستحيلُ تحويلُ البشريةِ والبيئةِ الأيكولوجيةِ إلى مصدرٍ للاستغلال، وتعريضُها بالتالي للنَّفاد.

ومن بين الشعوبِ المُعَرَّضةِ للإبادةِ الثقافية، يمثِّلُ الكردُ حالَ الشعبِ الذي يعاني من ويلاتِ هذه الإبادةِ الثقافيةِ بأكثرِ أشكالِها لفتاً للأنظار. فبينما يُفرَضُ اجترارُ الألمِ على الشعبِ الكرديِّ ضمن آليةِ الصَّلبِ التي تَنصبُها الدولُ القوميةُ المسيطرةُ وتُسَلِّطُها على جميعِ قيمِه الثقافيةِ الماديةِ والمعنوية، فإنّ مواردَ الغِنى، التحتيةَ منها والفوقية، والإرثَ المجتمعيَّ بأكملِه –وعلى رأسِه قِيَمُ الكدح– يُعَرَّضُ للسلبِ والنهبِ المكشوفَين، ويُترَكُ الباقي يواجهُ المحوَ والبطالةَ والعطالةَ والتفسخ، ويُجعَلُ قبيحاً، ويُقحَمُ في وضعٍ لا يُطاقُ وبمنأى عن النظرِ إليه. وكأنه لَم يَبقَ سوى طريقٌ واحدٌ أمام الإنسانِ الكرديّ: الانصهارُ في بوتقةِ الدولةِ القوميةِ المهيمنة، والتخلي كلياً عن قيمِه الأساسية! ولا سبيل للحياةِ فيما عدا ذلك. ويبدو فيما يبدو، أنّ إبادةَ الكردِ ثقافياً، والتي قد تَصِلُ بين الحينِ

والآخرِ حدَّ الإبادةِ الجسدية، تتصدرُ لائحةَ الأمثلةِ الأكثر مأساويةً ولفتاً للنظرِ في الإشارةِ إلى حقيقةِ الحداثةِ الرأسماليةِ بكلِّ سطوعٍ وجلاء.

ب- الإطار النظري:

على الرغمِ من كونِ النظرياتِ الاجتماعيةِ كثيرةَ التنوعِ والتناقضِ في البنية، إلا أننا سنكتفي بلفتِ الأنظارِ إلى بعضٍ منها بغرضِ تنويرِ موضوعِنا الرئيسيّ.

إلى جانبِ إمكانيةِ تنظيرِ التنوعاتِ الاجتماعيةِ التي تُشَكِّلُ كوناً مترامياَ الأطراف، إلا أنها لا تَخدمُ الغرض. فقد يَؤولُ هذا التنظيرُ إلى صرفِ النظرِ عن الموضوعِ الأصلِ الذي يتوجبُ تنويره، وإلى التقليلِ من شأنِه. لذا، فأهمُّ شيءٍ في علمِ الاجتماعِ ليس تسليطَ الضوءِ على كلِّ شيء، بل هو تحديدُ المواضيعِ والمُعضلاتِ المهمةِ والمصيرية، وتنويرُها. وأهمُّ سؤالٍ هو: أيٌّ من الظواهرِ هي المُعَيِّنةُ داخل غابةِ الظواهرِ الاجتماعية؟ بالمقدورِ ترتيبُ لائحةٍ طويلةٍ تبدأُ من الأحداثِ والشخصياتِ المهمة، وصولاً إلى إيلاءِ الأهميةِ للدولةِ والاقتصاد. ونظراً للأهميةِ التي تتميزُ بها بعضُ الظواهرِ الأكثر إيضاحاً بالنسبةِ لي، وما شَهِدَته من بُنى ومراحل؛ فسأحاولُ ترتيبَها على التتالي على شكلِ مسودة.

١- السلطة المهيمنة المركزية:

ينبغي وجودُ تعريفٍ نظريٍّ للسلطةِ المهيمنةِ المركزية، كونَها مصيريّةً بالنسبةِ لموضوعِنا المِحوريّ. فالنظريةُ الرئيسيةُ القادرةُ على تنويرِ كيفيةِ استدراجِ شعبٍ إلى حافةِ الإبادةِ العِرقية، هي نظريةُ السلطةِ المهيمنةِ المركزية. ونظراً لتعريفِ مصطلحِ السلطةِ كفايةً، فمن الأهميةِ بمكان تبيانُ كيف تقوم السلطةُ بإقحامِ المجتمعِ بين فكَّيها خلال التطورِ التاريخيّ. يجب أولاً تبيان الطابعِ المهيمنِ للسلطةِ بشكلٍ جيد. فبُؤَرُ السلطةِ مُرغَمةٌ بالضرورةِ ومنذ ولادتِها على الدخولِ في تنافسٍ عتيدٍ فيما بينها، ليتحولَ ذلك مع الزمنِ إلى حروبٍ ضارية. في البدايةِ ترمي السلطاتُ من شنِّ الحروبِ إلى إفناءِ بعضِها بعضاً للتحولِ إلى مَنْليثيةٍ[١] عملاقة. ولدى الإدراكِ بعد فترةٍ أنّ هذا محالٌ ولا فائدة تُرجى منه، تُجمِعُ مراكزُ السلطاتِ الأخرى على أنّ الانضواءَ تحت سيادةِ مركزِ السلطةِ الأقوى هو أهوَنُ الشرَّين. فضلاً عن أنّ الحركاتِ المناهِضةَ للسلطة، والتي تنبثقُ دوماً من القاعِ والخارج، تَجعلُ التحالُفَ أمراً لا بدَّ منه بين أصحابِ السلطةِ الشركاء في ظلِّ سلطةٍ مهيمنةٍ واحدة (متحكم، قائد رئيسيّ). السلطاتُ المحضةُ استثنائيةٌ في التاريخ. أما القاعدة، فهي الطابعُ المهيمنُ للسلطة. والسلطةُ المركزيةُ يجب إتمامُها بالمركزِ الاقتصاديِّ بكلِّ تأكيد. ذلك أنّ تكاثُفَ السلطةِ المركزيةِ على عُرىً وثيقةٍ مع المركزِ الذي يَسُودُه التكاثفُ الاقتصاديُّ الرئيسيّ. ولدى قيامِ

---

١ **المَنليث:** حجر ضخم مفرد عادةً على شكل عمود أو مِسَلّة. والمقصود هو التحول إلى كيان ضخم ومفرد (المترجِمة).

الاقتصادِ المركزيِّ بترسيخِ نظامِه عبر التوسعِ نحو الأطرافِ على موجاتٍ متتالية، فمن الضروريِّ أنْ يَنقلَ ذلك بالتداخُلِ مع توسعِ السلطةِ المركزية. وبحُكمِ كونِ السلطةِ المركزيةِ بذاتِ نفسِها بنيةً اقتصاديةً مُرَكَّزةً وطاقةً اقتصاديةً كامنةً هي الأقوى على الإطلاق، فإنها تَقومُ بتنشيطِ الاقتصادِ مرحلياً، ناشرةً إياه من المركزِ صوب الأطراف. ويُبَدِّلُ المركزُ والأطرافُ مكانَيهما ببعضِهما بعضاً على الدوام، حسبَ التكونِ الأعظميِّ للمَكسَبِ ولتراكُمِ رأسِ المال. وهذا الوضعُ بدورِه يجعلُ من المراحلِ المسماةِ بالأزماتِ أمراً لا مهرب منه.

إذن، والحالُ هذه، فالأطرافُ والأزمةُ بمثابةِ السماتِ الأوليةِ التي لا غنى للسلطةِ والاقتصادِ المركزيَّين عنها. إذ لا داعي لتغييرِ المركز، ما دام النظامُ مُثمِرٌ في عملِه. لكن، ومثلما شوهِدَ في التاريخِ بالأغلب، فإنّ قوةً منتجةً من المحيطِ تَقومُ بانطلاقتِها بالاستفادةِ من تداعياتِ الأزمةِ الناجمةِ عن التَطَفُّلِ المتزايدِ للمركزِ مع مُضِيِّ الزمن. وتُحقِّقُ وثبتَها هذه بإنجاحِ اقتصادِها أكثر من خلالِ تطبيقِ تكنولوجيةٍ حديثة. والتكنولوجيا الحديثةُ تعني تقنيةً عسكريةً جديدة. وتَبَدُّلُ أماكنِ السلطةِ في هكذا فتراتٍ تاريخيةٍ حاسمة، ينتهي بتكوُّنِ مراكز وأطرافٍ جديدة. وتتأسسُ هيمنةُ السلطةِ مُجدَّداً. ولَطالما يُصادَفُ تَكَوُّناتٌ سلطويةٌ مهيمنةٌ كهذه في التاريخ، تتصاعدُ بطليعةِ قومٍ جديدٍ أو سلالةٍ جديدة. والفصلُ بين الاقتصادِ والسلطةِ من حيث التأثيرِ الحاسمِ والمُعَيِّن، أمرٌ ليس ذا معنى هنا. ذلك أنه، وكيفما يستحيلُ على أيةِ سلطةٍ مهيمنةٍ العملُ من دون مركزٍ اقتصاديّ، كذا يستحيلُ على أيِّ مركزٍ اقتصاديٍّ أنْ يُعزِّزَ نفسَه على المدى الطويلِ أو بنحوٍ دائمٍ، دون التوجهِ صوب إنشاءِ سلطةٍ مهيمنةٍ مركزية.

الظاهرةُ الأخرى المهمةُ جداً على الصعيدِ التاريخيِّ ارتباطاً بالسلطةِ المهيمنةِ المركزية، هي أنّ هذا النظامَ يرتبطُ تسلسلياً بالنظامِ السلطويّ الذي يسبقه، ويتمتعُ بخاصيةٍ لا تَحتملُ الفراغَ أبداً، وأنه يجري كحلقاتِ السلسلة، لا كمجموعاتٍ منفصلةٍ زماناً ومكاناً. أي أنّ طبيعةَ السلطةِ المهيمنةِ لا تَقبَلُ أيِّ فراغٍ زماناً ومكاناً. بل ما هو قائمٌ هو الامتلاءُ الأعظم. أي أنّ الحلقاتِ متداخلةٌ ومتماسكةٌ بمتانة. ولَئنْ ما حصلَ فراغٌ أو انقطاع، تتبدى في الأفقِ احتمالاتُ انهيارِ المركز. وإذا لم تُعَمَّرْ أو تُملأْ الثغرةُ في زمانِها، يغدو لا ملاذ من الانهيارِ وتبديلِ المكان. هذا ويجب عدم التفكيرِ في السلطةِ المهيمنةِ المركزيةِ على أنها وضعٌ خاصٌّ بالإمبراطورياتِ الكبرى وحسب. حيث تدورُ المساعي لربطِ المجتمعِ بأكملِه بعلاقاتِ السلطةِ المهيمنة. وبدءاً من مركزِ أكبرِ الإمبراطوريات، وصولاً إلى وحدةِ الأسرةِ التي يَتبعُ لها؛ فالقواعدُ المهيمنةُ المماثلةُ تَسري عليها جميعاً. فما يَكُونُه الإمبراطورُ في روما، هو نفسُه ما يَكُونُه الآغا في القريةِ والزوجُ في الأسرة. من هنا، محالٌ فهمُ المجتمعِ التاريخيّ، في حالِ غضِّ الطَّرْفِ عن أنه منسوجٌ بهكذا عُرىً وروابط مهيمنة. قد يتواجدُ كمٌّ معرفيٌّ لدينا حينذاك، ولكن، لن يتحققَ الإدراكُ الدياليكتيكيُّ قطعياً.

لا تَقتصرُ السلطةُ المهيمنةُ المركزيةُ على الاقتصادِ فحسب، بل هي مُرغَمةٌ أيضاً على إكمالِ ذاتِها بالهيمنةِ الأيديولوجيةِ التي تُعادِلُ الاقتصادَ أهميةً بأقلِّ تقدير. إذ لا نفوذ لسلطةٍ تفتقرُ إلى الهيمنةِ الأيديولوجية. ونخصُّ بالذِّكرِ هنا الانطلاقاتِ الميثولوجيةَ والدينيةَ الأساسيةَ البارزةَ في

سياقِ المدنية. فإما أنها مناهِضةٌ للهيمنة، أو أنْ يندمجَ جناحٌ منها على الأقلِّ مع السلطة، متحولاً بسرعةٍ إلى هيمنةٍ في غضونِ فترةٍ وجيزة. وتصاعُدُ الأديانِ التوحيديةِ خصيصاً بالتداخُلِ مع الهيمنةِ المركزية، أمرٌ مفيدٌ وتعليميٌّ إلى حدٍّ بعيد. فانطلاقاتُها على صِلةٍ مع الهيمنةِ المطلقة. فإما أنْ يَكُونَ مصطلحُ الربِّ أو اللهِ بديلاً للهيمنةِ الرئيسية، فيَغدو الدينُ في هذه الحالةِ معارِضاً ومقاوِماً؛ أو أنْ يصبحَ تقديساً وتأليهاً للهيمنةِ عينِها، ليغدوَ الدينُ في هذه الحالةِ انعكاساً للنظامِ المهيمنِ المركزيّ. هذا ويَسُودُ وضعٌ كثيفٌ جداً من الحياةِ والحربِ فيما بينهما، من حيث التجاذباتِ والتناقضات. لن نستطيعَ فهمَ تاريخِ الأديانِ التوحيدية، إلا بالنبشِ والتدقيقِ في تاريخِ السلطةِ المهيمنةِ المركزيةِ أيضاً. ولا يُمكنُ فهمُ تاريخِ الأديانِ بشكلٍ آخر. ذلك أنّ تاريخَ الأديانِ المنفصلَ عن السلطةِ والبنيةِ الاقتصادية، ليس إلا سفسطةً كبيرة. والعلاقةُ الكامنةُ بين الدين، الإله، الهيمنة، السلطة، والاقتصاد؛ أكثرُ كثافةً مما يُظَنّ. فكما أنّ السلطةَ المهيمنةَ تحيطُ بالزمانِ والمكانِ تسلسلياً، فالتاريخُ الحقُّ أيضاً مُحاطٌ بالدينِ والإلهِ والهيمنةِ والسلطةِ والاقتصادِ بمنوالٍ متداخل. والمجتمعُ التاريخيُّ يَصِلُ يومَنا الراهنَ متبدياً في هيئةِ هكذا إحاطاتٍ وحلقات.

بشكلٍ ملموس، وكما هو معروف، فهذا السياقُ الذي يبدأُ بالمَلِكِ الأكاديِّ سارغون كأولِ مهيمن، ويمتدُّ على شكلِ حلقاتٍ متسلسلة، ويستمرُّ في راهننا مع الولاياتِ المتحدةِ الأمريكيةِ التي هي مهيمنٌ مشابِهٌ لإمبراطوريةِ سارغون؛ هذا السياقُ هو أَشبَهُ بتدفُّقِ نهرٍ أُمٍّ على صعيدِ نظامِ المدنيةِ المركزية. يتكونُ النهرُ الأُمُّ من هيمناتِ سومر، أكاد، بابل، آشور، الحثيين، الميتانيين، أورارتو، ميديا، البَرسيين، الإسكندر، روما، الساسانيين، البيزنطة، الإسلام العربيّ، المغول الأتراك، العثمانيين، بريطانيا، والولايات المتحدة الأمريكية. في حين أنّ إمبراطورياتِ مصر، عيلام، هارابا، الصين، الهند، روسيا، الفرنجة، والجرمان هي بمثابةِ الفروعِ الجانبيةِ للنهرِ الأُمّ. من هنا، سوف يُستَوعَبُ المجتمعُ التاريخيُّ بنحوٍ واقعيٍّ أكثر، فيما إذا رُمِّزَ عينياً بالنهرِ الأمِّ وفروعِه الجانبيةِ الممتدةِ على طولِ تاريخِ المدنيةِ المركزية. لا ريب أنه لهذا النهرِ الأمّ ولفروعِه الجانبيةِ أنهارٌ أصغر تُشَكِّلُ فروعاً سفليةً وتعبِّرُ كلُّ واحدةٍ منها عن ثقافةٍ وحضارةٍ ما. المهمُّ هو الإدراكُ أنّ التطورَ التاريخيَّ ليس متقطعاً، وأنّ الهيمنةَ المركزيةَ كَوَّنَت عالَمنا الراهنَ بتعزيزِ وجودِها على الدوام، فيما عدا فتراتِ الانتقالاتِ البَينية. ما من شكٍّ في أنّ هذا التكوينَ ليس أحاديَّ الجانب. ففي الجانبِ الآخرِ أَنشَأَت القوى المناهِضةُ للهيمنةِ وجودَها المستمرَّ منذ بدءِ انطلاقتِها ضد نظامِ المدنيةِ المركزيةِ وقواه المهيمنة، حاملةً القطبَ الآخرَ من العالَم، أي ناقلةً عالَمَ الحضارةِ الديمقراطيةِ إلى يومِنا الراهن. لذا، ما لا يَقبلُ الجدلَ هو أنّ الجوهرَ الأساسيَّ لهذا العالَمِ هو جوهرٌ ديمقراطيٌّ وأخلاقيٌّ وسياسيٌّ يُعَزِّزُ ويَستَحدثُ نفسَه باستمرار عن طريقِ الكونفدراليات الديمقراطيةِ التي لا تنضب، وأنّ القوى المناهِضةَ للهيمنةِ تُنشِئُ عوالِمَها الأيديولوجيةَ في طوايا مذاهبِ الأديانِ عموماً والأديانِ التوحيديةِ خصوصاً، وأنها هي الصاحبُ الحقيقيُّ المنتِجُ للاقتصاد.

إنّ التاريخَ الانفراديَّ للدولِ القومية، والذي تَعمَلُ الحداثةُ الرأسماليةُ على بسطِه، عاجزٌ عن تغييرِ الحقيقةِ الكونيةِ للتطورِ العالميِّ التاريخيِّ المهيمنِ المركزيّ، مهما عمِلَت على قمعِه وطمسِه.

ذلك أنه لا وجود للتاريخِ الانفراديّ من دونِ التاريخِ الكونيّ. أو بالأحرى، يتطورُ التاريخُ بتغذيةِ الانفراديِّ والكونيِّ بعضَهما بعضاً. ومن غيرِ المُستَطاعِ فهمُ تواريخِ الأممِ أو الطبقاتِ أو السلالاتِ الانفرادية، أو فهمُ التواريخِ الشخصية، دون مَوضَعَتِها ضمن روابطِها العالمية. أما الحداثةُ الرأسمالية، فبإعلانِها تاريخَها الليبراليَّ على أنه "نهايةُ التاريخ"، تَجهدُ لتكرارِ حيلةٍ تمّ اللجوءُ إليها في كلِّ عصورِ الهيمنةِ الكلاسيكيّة. إذ تُعلنُ كلُّ قوةٍ مهيمنةٍ عن نفسِها بأنها الأخيرة. لكنّ التاريخَ يستمر. لذا، لَربما أنّ المنتهيَ هو الحداثةُ الرأسماليةُ بذاتِها. حيث أنّ هذا النظامَ بات من حيث المضمونِ بلا معنى، نظراً لعدمِ بقاءِ أيِّ رابطٍ عينيٍّ له مع التاريخِ والمجتمعِ تزامُناً مع عصرِ رأسِ المالِ الماليِّ العالميّ. كما ويتحققُ تشرذُمُه من حيث الشكلِ أيضاً يوماً بعد يوم. وربما هي المرةُ الأولى في التاريخِ يَستهلكُ فيها النظامُ المهيمنُ المركزيُّ كلَّ قواه الاحتياطية، ليُصابَ بالتصدُّعِ البطيء، ويَدنوَ من نهايتِه وهو يتخبطُ في الأزماتِ دون انقطاع. لقد تمّ تخطيه جوهرياً في العديدِ من مناحيه. ويَسُودُ الفضولُ بشأنِ مدى صونِه نفسَه بالتحصنِ بقوالب مُدَرَّعة. أما الموضوعُ الخَليقُ بالبحثِ وباكتشافِ حقيقتِه؛ فهو التساؤل: هل يُخَلِّدُ هذا النظامُ وجودَه شكلياً بعدمِ الاعترافِ بالزمانِ والمكان، أم أنه يعيشُ مرحلةَ نفاذِه واضمحلالِه؟

٢- السلطة والإدارة الديمقراطية:

يتحلى التمييزُ بين الشكلِ السلطويِّ وشكلِ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ في ظاهرةِ الإدارةِ المجتمعيةِ بأهميةٍ مصيريةٍ أثناء تحليلِ القضايا الاجتماعيةِ الأولية. إذ لا مهربَ من عدمِ فاعليةِ كافةِ الحلولِ المُصاغة، في حالِ عدمِ التمييزِ والجزمِ بالفوارقِ الجذريةِ الكائنةِ بين براديغما النموذجَين الإداريَّين. وإذا لُم تُعَيَّن الإدارةُ المجتمعيةُ بحرية، فستتسمرُ كافةُ القضايا الأخرى في خضمِّ العُقمِ الإداريِّ لتُفرَغَ من فحواها في آخرِ المآل، بل وسيؤدي ذلك إلى ازديادِ وطأةِ القضايا. وإذا استدعى الأمرُ إعطاءَ مثالٍ تاريخيّ، فإنّ المقاربةَ الديكتاتوريّةَ السلطويّةَ من ظاهرةِ الحُكمِ قد أدت دورَها المُعَيِّنَ في إفلاسِ التجربةِ السوفييتية. وتتوارى الظاهرةُ عينُها في خلفيةِ الثوراتِ الفاشلةِ أيضاً. فحصيلةَ عجزِ رُوّادِها عن الانقطاعِ بأيِّ شكلٍ من الأشكال عن مفهومِ الحُكمِ السلطويّ، فإما أنّ تلك الثورات تَسَنَّمَت السلطةَ ففَسُدَت، أو أنها دَحَضَت ظاهرةَ الحُكمِ والإدارةِ كلياً، فانزلَقت صوبَ الفوضويةِ الفردية، لتُصَيِّرَ الهزيمةَ مآلاً لا مفرَّ منه. تنبعُ القضيةُ الاجتماعيةُ من اعتداءِ السلطةِ الهرميةِ والدولتيةِ على ظاهرةِ الإدارة. ذلك أنه، ومن دونِ تَعَرُّضِ الأخيرةِ للاعتداء والتحريفِ والتشويه؛ لا يُمكِنُ للإدارةِ الذاتيةِ أنْ تتحقق في المجتمع. وحتى لو تحققت، فلن تتخلصَ من أنْ تَكُونَ مؤقتة؛ نظراً لعدمِ التَّمَكُّنِ من مَأسَسَةِ القمعِ والاستغلال. بمعنى آخر، تتأسسُ آلياتُ القمعِ والاستغلالِ الشاملَين على المجتمعات، بالتناسُبِ طرداً مع مدى تَحَقُّقِ اغتصابِ الإدارةِ والتعدي عليها. وهكذا تختنقُ جميعُ الظواهرِ الاجتماعيةِ في مستنقعِ القضايا الإشكاليةِ بما يُشبهُ فتحَ صندوقِ باندورا.

كان نظامُ المجتمعِ الطبيعيِّ الذي تَشَرذَمَ بالحُكمِ الهرميّ سيُواجِهُ القضايا الاجتماعيةَ الداخليةَ أيضاً، فضلاً عن القضايا التي تتسببُ بها الطبيعة. وكانت ستزدادُ وطأةُ القضايا طردياً في ثنايا الثقافةِ الماديةِ والمعنويةِ للمجتمع. فالنزاعاتُ المحتدمةُ بين الكلاناتِ والعشائر تُشيرُ إلى البُنيةِ الإشكالية. وما الأفكارُ الميثولوجيةُ والمصطلحاتُ الإلهيةُ المتنافرةُ في العالَمِ الذهنيِّ في مضمونِها سوى تعبيرٌ عن القضايا الاجتماعيةِ المتزايدة. بمقدورِنا رصدُ كلِّ هذه الظواهرِ في المجتمعِ السومريِّ بنحوٍ لافت. فالحربُ بين الآلهةِ ليست في حقيقةِ الأمرِ سوى إشارةٌ إلى تنافُرِ وصِدامِ المصالحِ بين السلالاتِ الهرميةِ المتصاعدةِ وحُكّامِ دولةِ المدينة. أما الاحتكاراتُ الاستغلالية لصراعاتِ السلطة، والتي برزَت خلالَ أعوام ٥٠٠٠–٣٠٠٠ ق.م في ميزوبوتاميا السفلى، والتي كانت ستَتشهَدُها جميعُ مجتمعاتِ المدنية المتكونةِ لاحقاً؛ فكانت تُشَكِّلُ النماذجَ البِدئيةَ المصغَّرةَ للقضايا الاجتماعيةِ ولصراعاتِها الجذريةِ الكائنةِ وراء التناقضاتِ الطبقيةِ الناشبة بين المدينةِ والريف (البرابرة). وكانت ستُجَرَّبُ هنا أولى الأمثلةِ التي ستَظهرُ فيما بعد من جميع أشكالِ الصراعِ والوفاقِ الاجتماعيَّين، الصراعات الدولتية والطبقية، النزاعات الناشبة داخل وخارج المدينة، ومبادرات السلام.

إلى جانبِ أنّ الإدارةَ السلطويةَ هي التي خَرجَت فائزةً من ذاك السياق، إلا أنّ المجتمعَ لَم يتخلَّ قط عن رغبتِه في الإدارةِ الذاتية، بل صَعَّدَ دوماً من مطالبِه في الإدارةِ الذاتيةِ في وجهِ الحُكمِ السلطويّ. علماً أنّ العشائرَ والقبائل، التي هي أكثرُ أشكالِ المجتمعِ انتشاراً في التاريخ، قد عاشَت في جوهرِها الإدارةَ الذاتية، وفَضَّلَت أنْ تَكُونَ مجتمعاً رَحّالاً يَتجولُ دوماً في الجبالِ والبوادي والسهوب، على أنْ تذعنَ وتخنعَ للحُكّامِ السلطويين الغرباء. لقد وَضعَت التعرضَ للإبادةِ حتى النهاية نُصبَ العين، ولكنها لم تتراجعْ عن حقِّها في الإدارةِ الذاتيةِ كحاجةٍ أوليةٍ للطبيعةِ الاجتماعية. كانت العشائرُ والقبائلُ تعيشُ مُعَبَّأةً بالوعيِ العميقِ المُنتبهِ إلى أنّ التخليَ عن الإدارةِ الذاتيةِ يعني الأسرَ وفقدانَ الهوية. وما الظاهرةُ المسماةُ بمقاومةِ البرابرةِ ضد المدنِ في مضمونِها سوى حربُ المجتمعِ القَبَلِيِّ في سبيلِ صونِ هويتِه وعدمِ التخلي عن إدارتِه الذاتية. هذا وبالمستطاعِ ملاحظةُ هذه الظاهرةِ بنحوٍ واسعِ النطاقِ حتى يومِنا الحاليّ. فالمقاوماتُ والهجماتُ التي واجَهَها المجتمعُ السومريُّ على يدِ الآراميين الذين هم قبائلٌ صحراوية (القبائل العربية البدئية) غرباً، وقبائلِ الهوريين (الكرد الأوائل) شمالاً وشرقاً، يَرِدُ ذِكرُها في اللوحاتِ السومريةِ على شكلِ ملاحم ذات تعابير لافتة للنظر.

تتجسدُ قضيةُ الإدارةِ الذاتيةِ للمجموعاتِ العشائريةِ والقبائليةِ في هيئةِ قضيةِ الديمقراطية (وتعني في اليونانية "إدارة الشعبِ نفسَه بنفسِه") خلال مراحلِ التحولِ إلى قومٍ أو مِلّةٍ أو شعب. يتوجب تعريفُ الديمقراطيةِ بصفتَين مهمتَين: أولاهما؛ احتواؤُها على التضادِّ مع مؤسساتيةِ وتدوُّلِ السلطةِ المسلَّطةِ على الشعب. ثانيتُهما؛ إضفاؤُها المزيدَ من التشاركيةِ على الإدارةِ الذاتيةِ المتبقيةِ من المجتمعِ التقليديّ، ومَأسَسَتُها لثقافةِ النقاشِ والاجتماعاتِ مُعَزِّزَةً إياها بتأسيسِ نموذجٍ مُصَغَّرٍ من البرلمان. تُحَقِّقُ الإدارةُ الذاتيةُ مشاركةَ جميعِ الوحداتِ المجتمعيةِ المعنيةِ بوصفِها شبهَ استقلاليةٍ

ديمقراطيّة، وتُؤَمِّنُ مؤسساتيتها. هذا ونَعثُرُ في ديمقراطيةِ أثينا على المثالِ التاريخيِّ الملفتِ للنظرِ في هذا المضمارِ أيضاً باقتفاءِ أثَرِ الوثائقِ المدونة. لا تُعتَبَرُ ديمقراطيةُ أثينا تامة، كونَها لم تتخطَّ العبودية. لكنها لا تُعَدُّ دولةً أيضاً، كونَها لَم تَقبَل التدوُّلَ الذي في نموذجِ إسبارطة. هذا المثالُ اللافتُ للأنظارِ على صعيدِ الانتقالِ من الديمقراطيةِ التامةِ نحو الدولة، يَمُدُّنا بالعديدِ من العِبَرِ التي تَسري على يومِنا أيضاً بشأنِ الديمقراطيةِ الحقة. فالديمقراطيةُ المباشرة، أي انتخابُ الإدارةِ بالانتخاباتِ السنوية، وعدمُ امتلاكِ المنتَخَبين أيةَ امتيازاتِ تَفَوُّقٍ على الحَول، وظاهرةُ الإدارةِ المؤتمِرةِ بالديمقراطية، وثقافةُ الاجتماعاتِ التي تُؤَمِّنُ مشاركةَ المواطنين في النقاشاتِ السياسية، وبالتالي تُحَقِّقُ تعبئتَهم بالتدريب؛ كلُّ ذلك قِيَمٌ متبقيةٌ من إرثِ ديمقراطيةِ أثينا إلى راهننا. ولا ريب في وجودِ ثقافاتٍ ديمقراطيةٍ مثيلةٍ شَهِدَتها المجموعاتُ الأخرى، ولكنها لَم تُسكَبْ على الورق.

تَبسطُ التجاربُ التاريخيةُ التي سعَينا إلى دعمِها بالأمثلةِ الموجزة فوارقَ ظاهرةِ الإدارةِ الذاتيةِ والديمقراطية، ومدى انتشارِها. حيث تُعَرِّفُ الديمقراطيةُ نفسَها كشكلٍ إداريٍّ لا يتحولُ إلى سلطة، وبالتالي لا يُمهِّدُ السبيلَ أمام القضايا الاجتماعية، ولا يفتحُ المجالَ أمام ولادةِ القمعِ والاستغلال. من هنا، يتسمُ إضفاءُ الشفافيةِ دوماً على تلك المزايا الأساسيةِ للديمقراطيةِ أو شبهِ الاستقلاليةِ الديمقراطيّة، وعدمُ التخلي عنها تجاه فسادِ ورعونةِ الحُكمِ السلطويِّ بعظيمِ الأهمية. فتصييرِ الديمقراطيةِ قناعاً لشرعنةِ السلطةِ أو الدولة، هو أفظعُ سيئةٍ ستُرتَكَبُ بحقِّها. إذ ينبغي عدم مطابَقةِ الديمقراطياتِ قطعياً مع السلطةِ أو الدولةِ. فخَلطٌ من هذا القبيلِ يعني استفحالَ القضايا الاجتماعيةِ لدرجةِ العجزِ عن إيجادِ الحلِّ بأيِّ حالٍ من الأحوال. إنّ الديمقراطياتِ التي تُحافظُ دوماً على حيويةِ الوعيِ السياسيِّ واليقظةِ الأخلاقيةِ لدى المجتمعات، هي ساحةُ الحلِّ الحقيقيِّ للقضايا النابعةِ من السلطةِ والدولة. حيث لَم نَشهَدْ بتاتاً نُظُماً أخرى أَبدَت قُدرتَها على حلِّ القضايا الاجتماعيةِ دون اللجوءِ إلى الحرب، بقدرِ ما هي الديمقراطية. أما عندما تتعرضُ سلامةُ المجتمعِ وأمنُه لخطرٍ قاتلٍ على يدِ السلطةِ والدولة، فحينها تَخوضُ الديمقراطيةُ الحربَ بحماس، ولا تَخسَرُ فيها بسهولة.

يأتي الخطرُ الأكبرُ الذي يُهدِّدُ الديمقراطياتِ والإداراتِ شبهَ المستقلةِ في عصرِ الحداثةِ الرأسمالية من السلطاتِ الدولتيةِ القومية. فالكثيرُ من الدولِ القوميةِ التي تُمَوِّهُ نفسَها بستارِ الديمقراطية، تُرَسِّخُ المركزيةَ الأكثرَ صرامة، قاضيةً بذلك كلياً على حقِّ المجتمعِ في الإدارةِ الذاتية. وتَعملُ الهيمنةُ الأيديولوجيةُ الليبراليةُ على إقناعِ الغَيرِ بأنّ مزيةَ الدولةِ القوميةِ في التضادِّ مع الديمقراطيةِ هي خاصيةُ "عصرِ الديمقراطية"، وتُسَمّي تفنيدَ الديمقراطيةِ من قِبَلِ الدولةِ القوميةِ بأنه "نصرُ النظامِ الديمقراطيّ". لذا، فالقضيةُ الحقيقيةُ للديمقراطياتِ إزاءَ الحداثةِ الرأسمالية، هي عرضُها فوارقَها التي تُمَيِّزُها، وعدم التخلي عن خصائصِها التي تتطلبُ المشارَكةَ والسيرورة. ما من قضيةٍ اجتماعيةٍ لا تقدرُ الديمقراطياتُ على حلِّها، ما دامَ ليس هناك فرضٌ لهيمنةِ السلطةِ والدولة.

يكمنُ الدافعُ الأساسيُّ وراء إفلاسِ الاشتراكيةِ المشيدةِ في شروعِها بحلِّ قضيةِ السلطةِ والدولةِ عن طريقِ إنشاءِ سلطةٍ ودولةٍ مضادَّتَين. حيث لَم تَحسبْ حسابَ أنّ الدولةَ والسلطةَ رأسُ مالٍ

متراكم، وأنَّهما ستَؤُولان إلى رأسِ المالِ والرأسماليةِ كلما ازدادتا فعالية؛ بل عانت عمىً نظرياً جاداً في هذا الشأن. وبينما ظَنَّت الاشتراكيةُ المشيدةُ أنها ستَبلغُ الشيوعيةَ بتضخيمِ الدولتيةِ القوميةِ المركزيةِ بما يَزيدُ أضعافاً مضاعَفة عن نماذجِ الدولةِ الليبراليةِ الكلاسيكية، فقد باتت وجهاً لوجهٍ أمام أكثر الكياناتِ الرأسمالية وحشيةً وترويعاً. من هنا، فتجاربُ الاشتراكية المشيدةِ غدت من أهمِّ النتائجِ التي تدلُّ على استحالةِ تحقيقِ الاشتراكيةِ من دونِ ديمقراطية. فقضايا المجتمعِ المدنيِّ والإداراتِ المحليةِ وحقوقِ الإنسانِ وحقوقِ الأقليات، وكذلك جميعُ القضايا القوميةِ الكلاسيكيةِ الرائجةِ في راهننا؛ إنما تنبعُ من قمعِ الدولةِ القوميةِ المركزيةِ للديمقراطيةِ والإداراتِ الذاتية. بالتالي، فولوجُ هذه القضايا على دربِ الحلِّ غيرُ ممكنٍ إلا بالتغلبِ على أرضيةِ اغتصابِ الحقوق، والتي رَصَفَتها الدولةُ القومية. وما الطابعُ الفيدراليُّ للولاياتِ المتحدةِ الأمريكيةِ من جهة، وتطويرُ الاتحادِ الأوروبيِّ لنفسِه من الجهةِ الثانيةِ تأسيساً على إعادةِ القِيَمِ الديمقراطيةِ المَسلوبةِ ونَقلِها شيئاً فشيئاً إلى المجتمعِ المدنيِّ والأفرادِ والأقلياتِ والإداراتِ المحلية؛ ما ذلك سوى إشارةٌ إلى أنها تخلَّت عن النظرياتِ والتكتيكاتِ الدولتيةِ القوميةِ التي دامَت ثلاثةَ قرون، والتي تسبَّبَت بحروبٍ ونهبٍ وسلبٍ واستعمارٍ وإباداتٍ وعملياتِ صهرٍ لا نظيرَ لها في أيةِ مرحلةٍ من التاريخ. من هنا، فمثالُ الاتحادِ الأوروبيِّ خطوةٌ تاريخيةٌ على دربِ العودةِ إلى الديمقراطيةِ ولو بحدود. ومثلما لوحِظَ في مثالِ الدولةِ القومية، فإنه من المرجَّحِ أنْ تتشاطرَ دولُ العالَمِ وشعوبُه رويداً رويداً هذا النموذجَ المنفتحَ على الديمقراطية. ولكن، يَبدو وكأنّ الديمقراطيةَ الراديكاليةَ ستتنامى أساساً في القاراتِ الأخرى من العالَم. فتجربةُ أمريكا اللاتينية، مقارباتُ بلدانِ الاشتراكيةِ المشيدةِ القديمة، واقعُ الهند، بل وحتى واقعُ أفريقيا؛ كلُّ ذلك يَبسطُ يوماً بعدَ يوم أهميةَ الدمقرطةِ بنحوٍ متزايد، ويَدفعُ بعجلةِ التطورِ في هذا الاتجاه.

تُظهِرُ الفوضى العارمةُ المُستشريةُ في البلدانِ والمناطقِ الأُمِّ للمدنيةِ المركزيةِ حقيقةَ إفلاسِ الدولتيةِ القوميةِ وتشاطُرِ السلطةِ بكلِّ نواحيها وبكلِّ سطوعِها. فهذه الفوضى قد أَسقَطَت كافةَ أقنعةِ الدولتياتِ القوميةِ في فلسطين–إسرائيل والعراق وأفغانستان وأقنعةِ السلطويةِ التي ترتكزُ بجذورِها إلى أرقى أنواعِ الهرميات؛ وجَزَمَت بكونِهما تُشَكِّلان المصدرَ الأوليَّ للقضايا، وبَسَطَت للمَلأِ ومن جميعِ النواحي أنّ العنفَ والإرهابَ والحروبَ والمجازرَ التي لا تَعرفُ حدوداً تتغذى على هذا المصدر. لقد بُرهِنَ كفايةً أنّ الدولتيةَ القوميةَ ومشاطَرةَ السلطةِ لا تمتلكان سوى كفاءة ضربِ صاحبِهما ونَحرِه كما آلةُ البَمْرَنْغ[1].

في هذه الأجواءِ تَظهرُ قوةُ الحلِّ لدى الديمقراطيةِ الراديكاليةِ والكونفدراليةِ الديمقراطية. أي أنّ أراضيَ كردستان، التي كانت مَهداً لبزوغِ فجرِ الحضارةِ ماضياً، تَغدو هذه المَرّةَ مَهداً لبزوغِ فجرِ الكونفدراليةِ الديمقراطيةِ والديمقراطيةِ الراديكاليةِ الحقيقية. ثمة قاعدةٌ في الطبيعةِ مفادُها: كلُّ شيءٍ

[1] **آلة البَمرَنغ:** قطعة خشب مَلوِيّة أو معقوفة يتّخذ منها سكان أستراليا الأصليون قذيفة يرشقون بها هدفاً ما. ومن أصناف البمرنغ ضربٌ يرتدُّ إلى الرامي (المترجِمة).

ينمو مجدَّداً على جذرِه. ويَلوحُ أنّ الديمقراطيةَ أيضاً ستُحَقِّقُ ولادتَها كاملةً وبنجاحٍ على جذورِها المخفيةِ في الثورةِ النيوليتية. كما ويَبدو أنّ بمقدورِ هذا المَهد، الذي لا تَبرَحُ ضرباتُ المدنياتِ المهيمنةِ المركزيةِ جمعاء تَلحقُ به، أنْ يَعتَنيَ بمَولودتِه الديمقراطية. أي أنّ هذه الأراضيَ والجبال، التي فَقدَت منذ أَمَدٍ غابرٍ قوتَها في الإدارةِ الذاتيةِ ومهارَتَها في كينونةِ المجتمعِ السياسيِّ والأخلاقيّ، قد تَكُونُ شاهداً على نهوضِ "الكورتيين" من المَهدِ وبِدئِهم بالمسيرِ مرةً ثانية. كلُّ شيءٍ في ثقافةِ الشرقِ الأوسطِ مرتبطٌ ببعضِه بعضاً مثلما الأوعيةُ المتلاصقة. فالحقيقةُ الاجتماعيةُ التي أَثْبَتَت جدارتَها في ميدانٍ ما، تتسمُ بميزةِ الانتشارِ السريع في الميادينِ الأخرى أيضاً. لقد غدا الإسلامُ نظاماً عالمياً في غضونِ فترةٍ تُقارِبُ الثلاثين عاماً لا غير. وقضيةٌ صغيرةٌ كفلسطين وكأنها تَأسِرُ المنطقةَ برمّتِها سنواتٍ عديدة. أما الديمقراطيةُ الحقة، وشبهُ الاستقلالِ الديمقراطيّ، والكونفدراليةُ الديمقراطية، والعصرانيةُ الديمقراطيةُ التي هي تعبيرٌ ممَنهَجٌ عن جميعِ هذه الظواهرِ التي بَلغَت مرتبةً تُؤَهِّلُها للتعاظُمِ ولتحقيقِ انطلاقتِها في مَهدِ الحضارةِ وأثناءَ بزوغِ فجرِ كردستان؛ فقد باشَرَت أداءَ دورِها بوصفِها بديلاً منيعاً في وجهِ الحداثةِ الرأسمالية. ذلك أنّ العصرانيةَ الديمقراطيةَ بمثابةِ نجمٍ يزدادُ عُلُوّاً وتألُّقاً تجاه ذاك النظامِ الذي يُثبِتُ إفلاسَه يوماً بعدَ يومٍ بدروسٍ مليئةٍ بالعِبَر.

تتعلقُ المشكلةُ الأساسية، التي ينبغي حلُّها في العلاقاتِ بين السلطةِ والدولةِ وشبهِ الاستقلاليةِ الديمقراطية، بقدرةِ كلٍّ منها في الحفاظِ على الفوارقِ التي تُمَيِّزُها وترتيبِها حسبَ الأولويات. وبمعنى آخر، فهي تتعلقُ بكيفيةِ قدرتِها على حلِّ قضيةِ السلامِ المجتمعيّ. إذ نَرصدُ من خلالِ الأمثلةِ التاريخيةِ والراهنةِ أنّ مقارباتِ إفناءِ بعضِها البعضِ تؤدي فقط إلى تحوُّلِ سلطةِ الدولةِ إلى وحشٍ (لوياثانٍ) اجتماعيّ، وتفضي إلى استمرارِ الفوضى العارمةِ وتجذُّرِها طردياً. وكلُّ تجربةٍ في الحلِّ ضمن هذا الإطار تَكتمُ أنفاسَ المجتمعِ وتَستهلكُه أكثر. وهكذا، لَم يتبقَّ من العُقمِ السقيمِ سوى بشريةٌ منحصرةٌ في قوالبِ الاستهلاك، ومُتَنَمِّلةٌ تحت ظلِّ النفوذِ المطلقِ للدولة. وقد تَكَوَّنَ هذا الواقعُ تماشياً مع الهجومِ الشاملِ الذي شَنَّته الحداثةُ الرأسماليةُ ضد المجتمع. أما نقاطُ ضعفِ الثوريةِ الخياليةِ القاصرةِ عن تجاوُزِ السلطوية، فقد تَسَبَّبَت في تعزيزِ الحداثةِ الرأسماليةِ أكثر فأكثر.

بمقدورِ حلِّ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ بصفتِه قوةَ الحل، أنْ يتغلبَ على هذه البنى المتضخمةِ بأسلوبَين: الأسلوبُ الثوريُّ والأسلوبُ الإصلاحيّ. وقد تجسدَت التجربةُ التاريخيةُ للأسلوبِ الثوريِّ المرتكزِ إلى الهدمِ الكليِّ لبُنى الحداثةِ الرأسماليةِ عموماً وبنى السلطةِ الدولتيةِ القوميةِ خصوصاً، في المزيدِ من ترسيخِ الدولتيةِ القوميةِ السلطوية، وعجزَت عن النجاحِ في خلقِ بُنى المجتمعِ المناديةِ بالديمقراطيةِ والحريةِ والمساواة. بينما عجزَت الديمقراطيةُ الإصلاحيةُ أيضاً عن الخلاصِ من الانحلالِ في بوتقةِ الحداثةِ المهيمنة. النتيجةُ التي ينبغي استنباطها هنا، أياً كان الأسلوبُ المُتَّبع؛ هي أنّ صُلبَ الأمرِ يتمثلُ في المواظبةِ على وضعِ الخَياراتِ المؤسساتيةِ والذهنيةِ التي ستُطَوِّرُ نظامَ العصرانيةِ الديمقراطيةِ في الأجندة، وفي تطبيقِها ميدانياً. هذا ويَطغى احتمالُ الجَزمِ بأنْ يُضطرَّ نظاما كِلتا الحداثتَين على العيشِ سويةً ربما لمئاتٍ من السنين، وعلى تطويرِ الحلولِ الدستوريةِ الديمقراطية، سواءٌ ضمن بنيةِ الدولةِ القوميةِ الانفرادية، أم في ثنايا النظامِ العالَميِّ العابِرِ للقوميات؛

وذلك كي يتمكنَ كِلا النظامَين من تذليلِ التناقضاتِ وتعزيزِ العلاقاتِ فيما بينهما. وتطوُّرٌ في هذه الوِجهةِ قد يتمكنُ من تجاوُزِ الماضيِ السلبيِّ والاتجاه به نحو مستقبلٍ إيجابيّ.

٣- الأمة الديمقراطية:

كفاحاتُ الأمةِ المتطلعةِ إلى الدولةِ وكفاحاتُ الدولةِ المتطلعةِ إلى الأمةِ هي المؤثِّرُ المِحوريُّ في الواقعِ الدمويِّ للعصر. وتحقيقُ مُلاقاةِ الأمةِ مع السلطةِ والدولة، هو منبعُ قضايا عصرِ الحداثة. وإذا ما قارنّا تلك القضايا مع القضايا الناجمةِ من الدولِ الديكتاتوريةِ والسلالاتية، فسنَجِدُ أنّ القضايا في عصرِ الحداثةِ تنبعُ من أمةِ الدولة، وأنّ هذا الوضعَ يُشَكِّلُ أكبرَ فارقٍ بينهما. إذ تُعرَضُ الدولةُ القومية، التي هي إحدى أشدِّ المواضيعِ تعقيداً في علمِ الاجتماع، وكأنها عصا سحريةٌ وأداةٌ قادرةٌ على حلِّ جميعِ القضايا المناهِضةِ للحداثة بمجردِ لَمسِها. في حين أنها مضموناً تَجعَلُ من القضيةِ الاجتماعيةِ الواحدةِ أَلفاً، بسببِ تسريبِها جهازَ السلطةِ حتى أدقِّ الأوعيةِ الشعريةِ للمجتمعات. والسلطةُ بحَدِّ ذاتِها تُفرِزُ المشاكل، وتنمُّ عن القمعِ والاستغلالِ كقضايا اجتماعية، نظراً لطابعِها الكمونيِّ لرأسِ المال المُنَظَّمِ في هيئةِ العنف. ذلك أنّ مجتمعَ الأمةِ النَّمَطيّةِ الذي تَرمي إليه الدولةُ القومية، يُنشِئُ مواطنين مُصطَنَعين ومُزَيَّفين، مشحونين بالعنف، يَبدون متساوين (حقوقياً كما يُزعَم)، إذ عُمِلَ على مُساواتِهم ببعضِهم بعضاً ببَترِ جميعِ أعضاءِ المجتمعِ بمِنشارِ السلطة. هذا المواطنُ متساوٍ مع غيرِه حسبَ التعبيرِ القانونيّ، لكنه يعاني أقصى درجاتِ اللامساواةِ في جميعِ ميادينِ الحياةِ فرداً وكياناً جماعياً.

إنّ تنظيمَ الحداثةِ الرأسماليةِ لنفسِها كدولةٍ قومية، يؤدي دوراً قمعياً واستغلالياً أكبر من تنظيمِها لذاتِها كاحتكارٍ اقتصاديّ. من هنا، فالنقصانُ الفادحُ والتحريفُ الأوليُّ للماركسيةِ خصوصاً وللسوسيولوجيا عموماً، يتجسدان في القصورِ عن رؤيةِ أواصرِ الدولةِ القوميةِ مع القمعِ والاستغلال، أو في تقديمِ الدولةِ القوميةِ كمؤسسةٍ اعتياديةٍ جداً في البنيةِ الفوقية. ولدى القيامِ بتحليلِ الطبقاتِ ورأسِ المالِ الماديِّ بنحوٍ مستقلٍّ عن الدولةِ القومية، فإنه يُعَدُّ تعميماً تجريدياً أَعشَماً وفَجّاً وعاجزاً عن إفرازِ أيةِ نتيجةٍ اجتماعيةٍ مثمرة. وهذا التجريدُ يتخفى وراءَ فشلِ الاشتراكيةِ المشيدة. أو بالأحرى، فالنتائجُ المرتبطةُ بهذا التجريدِ قد لعبَت دورَها في فشلِها.

الأمةُ اصطلاحاً هي شكلُ المجتمعِ الذي يَلي تَحَوُّلَ الكلاناتِ والعشائرِ وقبائلِ القُربى إلى كياناتٍ كالقومِ أو الشعبِ أو المِلَّة، والذي غالباً ما يُصَنِّفُ ذاتَه وفقَ تَشابُهِ اللغةِ والثقافة. والمجتمعاتُ الوطنية أوسعُ نطاقاً وأكبرُ حجماً من مجتمعاتِ القبائلِ والأقوام. ولهذا، فهي تجمعاتٌ بشريةٌ تَربطُها ببعضِها بعضاً روابطٌ رخوة. المجتمعُ الوطنيُّ هو بالأغلب ظاهرةٌ من ظواهرِ عصرِنا. وإذ ما صِيغَ تعريفٌ عامٌّ له، فبالإمكانِ القولُ أنه تَجَمُّعٌ مِمَّن يتشاطرون ذهنيةً مشتركة. أي أنه ظاهرةٌ موجودةٌ ذهنياً. بالتالي، فهو كيانٌ مجردٌ وخياليّ. وباستطاعتِنا تسميته أيضاً بالأمةِ المُعَرَّفةِ على أساسِ الثقافة. هذا هو التعريفُ الصائبُ سوسيولوجياً. فبأعمِّ الأشكال، ومن أجلِ التحولِ إلى أمة، يَكفي أنْ يتكوَّنَ عالَمٌ ذهنيٌّ وثقافيٌّ مشترك، على الرغمِ من اختلافِ الطبقاتِ أو الجنسِ أو اللونِ أو

الأثنيةِ أو حتى اختلافِ جذورِ الأمة. ولزيادةِ تعقيدِ هذا التعريفِ العامِّ للأمة، فإنّ أمةَ الدولة، أمةَ القانون، الأمةَ الاقتصادية، والأمةَ العسكريةَ (مِلّة الجيش) وغيرَها، تُعَدُّ تصنيفاتٍ أخرى للميولِ القوميةِ المُشتَقةِ التي تُحَصِّنُ الأمةَ العامة. وبالمقدورِ تسميتها بأممِ القوةِ أيضاً. ذلك أنّ التحولَ إلى أمةٍ قويةٍ يُعَدُّ غايةً نموذجيةً وأساسيةً للحداثةِ الرأسمالية. حيث تُسفرُ الأمةُ القويةُ عن امتيازاتِ رأسِ المالِ والسوقِ الواسعةِ وفُرَصِ الاستعمارِ والإمبريالية. بناءً عليه، فمن الأهميةِ بمكان عدم النظر إلى هكذا أممٍ مُحَصَّنةٍ على أنها النموذجُ الوحيدُ للأمة، بل وينبغي تناولها بأنها أممُ القوةِ الشوفينية، والأممُ المُسَخَّرةُ لرأسِ المال. وتشكيلُها لمنبعِ المشاكلِ يُعزى أصلاً إلى سماتِها هذه. أما نموذجُ الأمةِ الديمقراطية، فهو النموذجُ القابلُ للاشتقاقِ من الأمةِ الثقافية، والذي يَلجمُ القمعَ والاستغلالَ ويدحضُهما. فالأمةُ الديمقراطيةُ هي الأمةُ الأدنى إلى الحريةِ والمساواة. وتأسيساً على هذا التعريف، فهي تُشَكِّلُ مفهومَ الأمةِ المُثلى للمجتمعاتِ الهادفةِ إلى الحريةِ والمساواة.

إنّ عدم قيامِ الحداثةِ الرأسماليةِ وعلمِ السوسيولوجيا المُستقى منها بتناوُلِ صنفِ الأمةِ الديمقراطية، إنما هو بحُكمِ بُنيتِهما وهيمنتِهما الأيديولوجية. ذلك أنّ الأمةَ الديمقراطيةَ هي تلك الأمةُ التي لا تكتفي بالشراكةِ الذهنيةِ والثقافيةِ فحسب، بل وتُوَحِّدُ كافةَ مُقَوِّماتِها وتُديرُها في ظلِّ المؤسساتِ الديمقراطيةِ شبهِ المستقلة. هذا هو الجانبُ المُعَيِّنُ فيها. أي أنّ طرازَ الإدارةِ الديمقراطيةِ وشبهِ المستقلة، هو الشرطُ الرئيسيُّ في لائحةِ ضَيرورةِ الأمةِ الديمقراطية. وهي بجانبِها هذا بديلٌ للدولةِ القومية. فالإدارةُ الديمقراطيةُ البديلةُ لحُكمِ الدولةِ فرصةٌ عظيمةٌ للحريةِ والمساواة. في حين أنّ السوسيولوجيا الليبراليةَ تُطابِقُ الأمةَ أساساً مع دولةٍ مُشادة أو مع حركةٍ تَهدفُ إلى تشييدِ دولة. وكَونُ حتى الاشتراكيةِ المشيدةِ سارت في هذا المنحى، هو مؤشرٌ على مدى قوةِ الأيديولوجيا الليبرالية. أما الحداثةُ البديلةُ في الأمةِ الديمقراطية، فهي العصرانيةُ الديمقراطية. في حين يُشَكِّلُ الاقتصادُ المُطَهَّرُ من الاحتكار، والأيكولوجيا الدالةُ على التناغمِ مع الطبيعة، والتقنيةُ الصديقةُ للطبيعةِ والإنسان؛ يُشَكِّلُ الأرضيةَ المؤسساتيةَ للعصرانيةِ الديمقراطية، وبالتالي للأمةِ الديمقراطية.

ظاهرتا الوطنِ المشتركِ والسوقِ المشتركةِ المطروحتان كشرطٍ أساسيٍّ للمجتمعاتِ الوطنية بوصفِهما عاملاً مادياً، لا تُعتَبران سمةً مُحَدِّدةً للأمة. فمثلاً، وبالرغمِ من بقاءِ اليهودِ بلا وطنٍ حقبةً طويلةً من الزمن، إلا أنهم عاشوا مدى التاريخِ في كافةِ الأقاصي الثريةِ من المعمورةِ كأقوى أمة. ورغمَ عدمِ امتلاكِهم سوقاً وطنية، إلا أنهم عَرِفوا كيف يصبحون الأمةَ الوحيدةَ الأقوى في أسواقِ العالَمِ جمعاء. ما من شكٍّ في أنّ الوطنَ والسوقَ أداتان تحصينيتان منيعتان جداً من أجلِ أمةِ الدولة. وقد شُنَّت أكثرُ الحروبِ عدداً وأشدُّها دمويةً في التاريخِ في سبيلِهما. فالوطنُ ثمينٌ جداً كساحةِ مُلك، والسوقُ نفيسةٌ جداً كميدانٍ يَدُرُّ الربح. أما مفهومُ الوطنِ والسوقِ في الأمةِ الديمقراطية، فهو مغاير. إذ تَنظرُ الأمةُ الديمقراطيةُ بعينِ التثمينِ إلى الوطن لأنه فرصةٌ عظيمةٌ من أجلِ ذهنيةِ الأمةِ وثقافتِها، بحيث يستحيلُ التفكيرُ في ذهنيةٍ أو ثقافةٍ لا مكانَ للوطنِ في ذكرياتِها وذاكرتِها. ولكن، يجب ألاّ ننسى قطعياً أنّ مصطلحَ الوطنِ أو البلد، الذي أَضفَت الحداثةُ الرأسماليةُ مسحةً من الفَتَشيّةِ عليه، وصَيَّرَته أعلى مَنزِلةً من المجتمع؛ يَهدفُ إلى الربحِ والكسب. لذا من المهمِّ عدم المغالاةِ في

الوطن. فمفهومُ "كلُّ شيءٍ في سبيلِ الوطن" ينبعُ من مفهومِ الأمةِ الفاشية. والأجدرُ هو نَذرُ كلِّ شيءٍ في سبيلِ مجتمعٍ حرٍّ وأمةٍ ديمقراطية. هذا ومن الضروريِّ عدم إعلاءِ ذلك أيضاً إلى مستوى العبادة. فلُبُّ الأمرِ يكمنُ في تصيير الحياةِ قَيِّمَةً ثمينة. أي أنّ الوطنَ ليس غاية، بل هو مجردُ وسيلةٍ بالنسبةِ لحياةِ الأمةِ والفرد. وبينما تَنساقُ أمةُ الدولةِ وراءَ المجتمعِ النمطيّ، فغالباً ما تتألفُ الأمةُ الديمقراطيةُ من التجمعاتِ والكياناتِ المختلفة، وترى اختلافاتِها مصدرَ غِنى. والحياةُ بذاتِ عينِها ممكنةٌ أصلاً بالاختلاف. والدولةُ القوميةُ، التي تُرغِمُ على صيرورةِ نمطٍ واحدٍ من المواطنِ وكأنه خرجَ من مِخرطةٍ واحدة، مُناقِضةٌ للحياةِ بجانبِها هذا أيضاً. ذلك أنّ هدفَها النهائيَّ هو خلقُ إنسانٍ آليّ. وهي في الحقيقةِ بمَنحاها هذا تنساقُ صوب الفناءِ والعَدَم. أما مواطنُ أو عضوُ الأمةِ الديمقراطية، فهو مختلف. وينتهلُ اختلافَه هذا من مختلفِ التجمعات. وحتى وجودُ العشائرِ والقبائلِ أيضاً يُعَدُّ مصدرَ غنىً بالنسبةِ للأمةِ الديمقراطية.

وإلى جانبِ أهميةِ اللغةِ بقدرِ الثقافةِ من أجلِ كينونةِ الأمة، إلا إنها ليست شرطاً حتمياً. فالتبعيةُ إلى لغاتٍ مختلفةٍ ليست عائقاً أمام الانتماءِ إلى الأمةِ عينِها. وكيفما لا معنى لوجودِ دولةٍ واحدةٍ لكلِّ أمة، فكذا لا معنى للاقتصارِ على لغةٍ أو لهجةٍ واحدةٍ من أجلِ كلِّ أمة. من هنا، وإلى جانبِ ضرورةِ اللغةِ القومية، لكنها ليست شرطاً حتمياً. بل وبالمستطاعِ النظر إلى تعددِ اللغاتِ واللهجاتِ بعينِ الغِنى بالنسبةِ إلى الأمةِ الديمقراطية. لكنّ الدولةَ القوميةَ تَعملُ أساساً بإرغامِ اللغةِ الواحدةِ بمنوالٍ صارم، ولا تُتيحُ الفرصةَ يسيراً للتعددِ اللغويّ، وخاصةً لتعددِ اللغاتِ الرسمية. بل تسعى بجانبِها هذا إلى الاستفادةِ من امتيازاتِ كينونةِ الأمةِ الحاكمة.

بالوسعِ الحديثُ عن أمةِ القانونِ مفهوماً ووِفاقاً، في الأجواءِ التي يتعسرُ على الأمةِ الديمقراطية النماءُ فيها، والتي تَعجزُ الدولةُ القوميةُ عن حلِّ القضايا ضمنها. وما الحلُّ الذي يُعَبَّرُ عنه بصيغةِ "المواطَنةِ الدستوريةِ" في حقيقتِه، سوى حلٌّ مرتكزٌ إلى أمةِ القانون. فالمواطَنةُ القانونيةُ المُحَصَّنةُ بضمانٍ دستوريّ، لا تَتَّخذُ من التمييزِ العِرقيِّ أو الأثنيِّ أو القوميِّ أساساً. وهكذا خصائص لا تُوَلِّدُ الحقوق. وأمةُ القانونِ معيارٌ مُتَنامٍ بجانبِها هذا. ونخصُّ في هذا الصددِ الأممَ الأوروبيةَ التي تنتقلُ تدريجياً من الأممِ المِلّيةِ صوبَ أممِ القانون. الأساسُ في الأممِ الديمقراطية هو الإدارةُ شبهُ المستقلة، وفي أمةِ القانون هو الحقوق. أما في الدولةِ القومية، فالمُعَيِّنُ هو حُكمُ السلطة. في حين أنّ النموذجَ الأخطرَ للأمةِ يتشكلُ مع ذهنيةِ "مِلّة الجيش" ومؤسساتيتها. فهذا النموذج من الأمة، وعلى الرغمِ من مَظهرِه الذي يُوحي بأنها تُمَثِّلُ الأمةَ القوية؛ إلا إنه يُعبِّرُ مضموناً عن أمةٍ لا يُطاقُ العيشُ فيها، ويحتوي بين طياتِه ذهنيةً تفرضُ الوظائفَ بالإرغامِ وتَصِلُ حدَّ الفاشية. أما الأمةُ الاقتصادية، فهي تصنيفٌ قريبٌ من الدولةِ القومية. ومفهومُ الأمةِ هذا في البلدانِ التي تَعتَرفُ بالدورِ الرئيسيِّ والمِحوريِّ للاقتصاد، كأمريكا واليابان وحتى ألمانيا، كان أكثر رسوخاً في أوروبا ماضياً. في حين، يتعسرُ القولُ بنجاحِ صنفِ الأمةِ الاشتراكية فيها، على الرغمِ من محاولاتِ تجريبِه. وهو مثالٌ نُصادفُه قسمياً في كوبا، ولكنه الشكلُ الاشتراكيُّ المشيَّدُ للدولةِ القومية. أي أنه شكلٌ تَحلُّ فيه

الدولةُ القوميةُ التي تَطغى عليها رأسماليةُ الدولة، مَحلَّ الدولةِ القوميةِ التي تَسُودُها الرأسماليةُ الخاصة.

الخاصيةُ التي ينبغي توخي الحساسيةِ في تصنيفِها لدى وضعِ نظريةِ الأمةِ في الأجندة، هي حقيقةُ تقديسِ وتأليهِ الأمة. فالحداثةُ الرأسماليةُ قد أَنشَأَت ألوهيةَ الدولةِ القوميةِ بالتحديد، بدلاً من الدينِ والإلهِ التقليديَّين. هذه نقطةٌ جدُّ مهمة. فإذ ما فسَّرنا الأيديولوجيةَ القوميةَ بكونِها دينَ الدولةِ القومية، فسنتمكنُ من الإدراكِ أنّ الدولةَ القوميةَ نفسَها هي إلهُ هذا الدين. والدولةُ بالذات قد شُيِّدَت في عصرِ الحداثةِ بمنوالٍ يَحتوي زُبدةَ كافةِ مصطلحاتِ الألوهيةِ السائدةِ في العصورِ الوسطى، بل وحتى في العصورِ الأولى أيضاً. فالظاهرةُ المسماةُ بـ"الدولةِ العلمانيةِ" ما هي إلا تشييدٌ أو تجسيدٌ عينيٌّ لجميعِ ألوهياتِ العصورِ الأولى والوسطى، أو هي خُلاصتُها كدولة. يجب عدم الانخداعِ في هذا الموضوعِ بتاتاً. ولَئِنْ ما نَبَشنا في طِلاءِ الدولةِ القومية، علمانيةً كانت أم عصرية، فستظهرُ من تحتِه الدولةُ الألوهيةُ السائدةُ في العصورِ الوسطى والأولى. إذاً، ثمة عُرى وثيقةٌ للغاية بين الدولةِ والألوهية. وبنفسِ المنوال، هناك علاقةٌ متينةٌ جداً بين مُلوكِ العصورِ الأولى والوسطى من جهة، ومصطلحِ الإلهِ من الجهةِ الثانية. ولدى زوالِ تأثيرِ شخصِ المَلِكِ عقبَ العصورِ الوسطى، ولدى تَحَوُّلِ المَلَكِيات إلى مؤسساتٍ ثم إلى دولٍ قومية؛ فقد تنحى الإلهُ–المَلِكُ أيضاً عن مكانِه لإلهِ الدولةِ القومية. تأسيساً عليه، فما يتوارى خلفَ تقديسِ مؤسساتِ الدولةِ القوميةِ بنحوٍ مشابهٍ لتقديسِ مصطلحاتِ الوطنِ والأمةِ والسوق، هو الهيمنةُ الأيديولوجيةُ للحداثةِ الرأسمالية، والتي تُمَكِّنُها من حصدِ الربحِ الأعظم. ذلك أنّه بقدرِ ما تُحَوِّلُ الهيمنةُ الأيديولوجيةُ تلك المصطلحاتِ المعنيةِ بالأمةِ إلى دين، فهي تستطيعُ بذلك شرعنةَ قانونِ الربحِ الأعظم، وتَجعلُه قيدَ التنفيذ.

والهتافُ بشكلٍ يَصُمُّ الآذانَ بالشعاراتِ والرموزِ الأساسيةِ للدولةِ القوميةِ في عصرِنا، من قبيلِ "عَلَمٌ واحد"، "لغةٌ واحدة"، "وطنٌ واحد"، "دولةٌ واحدة"، و"دولةٌ مركزيةٌ واحدية"؛ وكذلك تَحَسُّسُ العيونِ من الأعلامِ ذاتِ الألوانِ المُغايِرة، واستصغارُها؛ وتصيير العالَمِ الذهنيِّ مَنليثياً مارداً ومَعطوباً؛ وتأجيجُ نعرةِ الشوفينيةِ القومية، والإعلاءُ من شأنِها لدرجةِ جعلِها طقوساً تُطلَقُ في كلِّ تظاهُرة، وخاصةً في الأنشطةِ الرياضيةِ والفنية؛ كلُّ ذلك يتوجبُ تقييمُه بأنه أشكالُ العبادةِ في الدينِ القوميّ. في الحقيقة، فعباداتُ العصورِ القديمةِ أيضاً كانت تؤدي الوظيفةَ نفسَها. المَرامُ الأصلُ هنا هو تأمينُ سَرَيانِ منافعِ احتكاراتِ السلطةِ ورأسِ المال، وتَمريرُها إما خِفيةً أو بتقديسِها وشرعنتِها. من هنا، نستطيعُ استيعابَ حقيقةِ الواقعِ الاجتماعيِّ بنحوٍ سديدٍ أكثر، إذا ما تناوَلنا جميعَ المقارباتِ والممارساتِ الراهنةِ المبالِغةِ والمُواريةِ المعنيةِ بالدولةِ القوميةِ مُؤَطَّرةً بهذه البراديغما الأساسية.

الأمةُ الديمقراطيةُ هي نموذجُ الأمةِ الذي يُعاني بأقلِّ الدرجات من هذه الأمراض. فهذا النموذج لا يُقَدِّسُ إدارتَه، لأنّ الإدارةَ فيه ظاهرةٌ شفافة مُسَخَّرةٌ لخدمةِ الحياةِ اليومية. والجميعُ فيه مُؤَهَّلٌ لأنْ يَكُونَ موظفاً إدارياً، في حالِ تلبيتِه المتطلباتِ والمقتضيات. أي أنّ الإدارةَ فيه قَيِّمة، لكنها ليست مقدَّسة. ومفهومُ الهويةِ الوطنيةِ فيه منفتحُ الأطراف، وليس كعضويةٍ أو عقيدةٍ دينيةٍ منغلقة. والانتماءُ فيه إلى أمةٍ ما، ليس امتيازاً ولا عَيباً. بل ويُمكن الانتماء فيه إلى عدةِ أمم. أو بالأصح، قد

تُعاشُ فيه قومياتٌ مختلفةٌ متداخلة. إذ بمقدورِ الأمةِ الديمقراطيةِ وأمةِ القانونِ أنْ تعيشا سوية، وبكلٍّ يُسر، في حالِ تمكينِ الوِفاقِ بينهما. أما الوطنُ والعَلَمُ واللغة، وإلى جانبِ قيمتِهم العالية، لكنهم ليسوا مقدَّسين. والعيشُ في ظلِّ تشاطُرِ الوطنِ المشترك واللغاتِ والأعلامِ المشتركةِ بشكلٍ متداخلٍ على دربِ الصداقةِ بدلَ التضاد، ليس ممكناً فحسب، بل وإنه من ضروراتِ حياةِ المجتمعِ التاريخيّ. من هنا، فظاهرةُ الأمةِ الديمقراطيةِ بكلِّ مزاياها هذه، تأخذُ مكانَها ومكانتَها في التاريخِ ثانيةً كبديلٍ قويٍّ للدولتيةِ القومية، التي هي آلةُ حربٍ طائشةٍ وجنونيةٍ في يَدِ الحداثةِ الرأسمالية.

نموذجُ الأمةِ الديمقراطيةِ باعتبارِه نموذجاً حَلاّلاً، يُنعِشُ ثانيةً دمقرطةَ العلاقاتِ الاجتماعيةِ التي مَزَّقَتها النزعةُ الدولتيةُ القوميةُ إرباً إرباً، ويُفعِمُ الهوياتِ المتباينةَ بروحِ الوفاقِ والسلامِ والسماحة. لذا، فانعطافُ أمةُ الدولةِ صوب الأمةِ الديمقراطية، سيَجلبُ معه مكاسب عظمى. فنموذجُ الأمةِ الديمقراطيةِ يتسلحُ بوعيٍ مجتمعيٍّ سديدٍ للقيامِ أولاً بتطويعِ الإدراكاتِ المجتمعيةِ المشحونةِ بالعنف، ثم لتصييرها إنسانية (الإنسان العاقل والمفعم بالمشاعر، الذي يشعر بالآخرِ ويتقمصُه). لا ريب أنّ هذا النموذجَ يُقَلِّلُ كثيراً من علاقاتِ الاستغلالِ المُطَعَّمةِ بالعنف، رغم أنه لا يقضي عليها كلياً. ويحقق ذلك بإتاحتِه الفرصةَ لمجتمعٍ أكثر حريةً ومساواة. إنه لا يؤدي وظيفتَه هذه بالاقتصارِ فقط على استتبابِ الأمنِ والسلامِ والسماحِ بين صفوفِه، بل وبتخطيه أيضاً للمقارباتِ المُشَرَّبةِ بالقمعِ والاستغلالِ تجاه الأممِ الأخرى خارجياً، وبتحويلِه المصالحَ المشتركةَ إلى تداؤبٍ وتضافُر. لدى هيكلة المؤسساتِ الوطنيةِ والعالميةِ بناءً على البنيةِ الذهنيةِ والمؤسساتيةِ الأساسيةِ للأمةِ الديمقراطية، فسوف يُدرَكُ أنّ النتائجَ التي ستُسفِرُ عنها الحداثةُ الجديدة، أي العصرانيةُ الديمقراطية، ستَكُونُ بمثابةِ النهضة، ليس نظريّاً فحسب، بل وعملياً أيضاً. أي أنّ بديلَ الحداثةِ الرأسماليةِ هو العصرانيةُ الديمقراطية، والأمةُ الديمقراطيةُ الكامنةُ في أساسِها، والمجتمعُ الاقتصاديُّ والأيكولوجيُّ والسِّلميُّ المنسوجُ داخلَ وخارجَ ثنايا الأمةِ الديمقراطية.

السبيلُ الأخلاقيُّ والسياسيُّ الصائبُ على الإطلاقِ للنفاذِ من أزمةِ رأسِ المالِ الماليِّ العالميّ، هو الإنشاءُ السريعُ للأممِ الديمقراطيةِ الجديدةِ بمزاياها المناسبة للحل بنحوٍ متفوقٍ وخارق، عوضاً عن بناءِ الدولةِ القومية، التي باتت جوفاء أو أُفرِغَت من محتواها راهناً؛ وعوضاً عن اتحاداتِها الإقليميةِ والعالمية، وبالأخصِّ هيئة الأمم المتحدة. وهو لا يقتصرُ على إقامةِ الأمةِ الديمقراطيةِ مقامَ الدولةِ القوميةِ الواحديةِ أو على اعتبارِها حالتَها المُحَوَّلة فحسب؛ بل وينسحبُ على تطويرِ النماذجِ الإقليميةِ (الاتحاد الأوروبيّ يسيرُ في هذا المنحى نسبياً) والعالميةِ أيضاً بشكلٍ متداخل.

٤- الاشتراكية والرأسمالية:

إنّ الدفاعَ عن المجتمعيةِ في وجهِ الفرديةِ التي فرضَتها الحداثةُ الرأسماليةُ على المجتمع، وتوثيقَ أواصرِها مع مطالبِ الحريةِ والمساواة؛ قد أصبحا من الأهدافِ الأوليةِ لليوتوبيا الاشتراكيةِ الكلاسيكية. والحنينُ التقليديُّ إلى المجتمعِ والحريةِ والمساواة، قد تأججَ أكثر مع اكتسابِ الرأسماليةِ صفةَ الهيمنةِ والنفوذ. فمع تصاعُدِ الهيمنةِ الأيديولوجيةِ الليبرالية، وبتأثيرٍ من العِلمِ المتنامي، تمّ

إعلانُ اليوتوبياتِ الاجتماعيةِ على أنها اشتراكية. أما انزلاقُ الهيمنة، والذي حصلَ في نظامِ المدنيةِ المركزيةِ في العصرِ الحديث؛ فهو حصيلةُ الكفاحاتِ طويلةِ المدى لحركاتِ التمدنِ في أوروبا الغربية. في حين، ومع حلولِ القرنِ السادسِ عشر، تسارَعَ انزلاقُ هيمنةِ المدنية، بعدما كانت البلدانُ الإسلاميةُ وبلادُ الهندِ والصين تُمسِك بزمامِها. وقد لعبَ نجاحُ الثقافةِ المدينيةِ في أوروبا الغربيةِ في تَمَثُّلِ ثقافةِ مراكزِ المدنيةِ القديمةِ دورَه الرئيسيَّ في ذلك.

إنّ مدنيةَ أوروبا الغربية، وعلى عكسِ ما يُعتَقَد، لا علاقةَ لها بقوةِ ثقافةِ المسيحيةِ أو بقدرتِها على الحلّ. بل هي مرتبطةٌ بالبحثِ عن ثقافةٍ جديدةٍ نتيجةَ العُقمِ السائدِ بشأنِ تلبيةِ متطلباتِ حياةِ المدينةِ الجديدة. إذ لَم تتمكن المسيحيةُ من إدامةِ نفسِها إزاءَ مستجداتِ القرنِ السادسِ عشر إلا بالإصلاح. إذ لَم يَكُن الإصلاحُ في الدينِ قادراً إلا بنسبةٍ محدودةٍ جداً على تغطيةِ الحاجاتِ الثقافيةِ للحضارةِ المدينيةِ الجديدة. واكتسابُ الكنيسةِ طابعاً قومياً، كان تغييراً شكلياً أكثر منه جوهرياً. أما المصدرُ الأصلُ للمتطلباتِ الثقافية، فتَجسَّدَ في إسلامِ الشرقِ الأوسطِ وفي المدنيتَين الصينيةِ والهندية. وقد انتهَت عملياتُ النقلِ والاقتباسِ من تلك المراكز مع نهاياتِ القرنِ الثامنِ عشر باندلاعِ الثورةِ الإنكليزيةِ الاقتصاديةِ والثورةِ الفرنسية السياسيةِ والاجتماعية. وقد لعبَ عددٌ من المؤثراتِ الأخرى أيضاً دورَه في ذلك دون شك. لكن، ورغم التحديثاتِ التي تضمَّنَتها الاكتشافاتُ والاختراعاتُ الحاصلة، فإنّ انزلاقَ الهيمنةِ كان مستحيلاً في نهايةِ المطاف، لولا عملياتِ النقلِ الثقافيِّ لمراكزِ المدنيةِ القديمةِ تلك. ما من شكٍّ في قابليةِ التحديثِ والتركيبةِ الجديدةِ العظيمةِ التي أَبدَتها أوروبا مع حركاتِ النهضةِ والإصلاحِ والتنوير. كما إننا نَرصدُ هكذا حركاتٍ عظيمةً في مراحلِ التاريخِ القديمةِ ضمن الهلالِ الخصيبِ وميزوبوتاميا السفلى وشرقِ البحرِ المتوسطِ وعلى شواطئِ بحرِ إيجه. في حقيقةِ الأمر، إنّ الحلقةَ الأخيرةَ الكبرى من نظامِ المدنيةِ المركزيةِ المتكونِ من هذه المراكزِ التاريخيةِ على التوالي، قد أُسِّسَت على شواطئِ أوروبا الغربية. وقد أدت حضاراتُ المدنِ الإيطاليةِ دوراً مُعَيِّناً في ذلك.

ما يهمُّنا هنا هو أنّ هذه المدنيةَ الحديثة، أي الحداثةَ الرأسمالية، قد بَسَطَت نفوذَها على البراديغما العلميةِ الحديثة. فالعِلمُ المنفعيُّ الجديدُ قد صار قيمةً متصاعدةً في أوروبا، وحَلَّ محلَّ الذهنيةِ ذاتِ الأصولِ الدينيةِ بل والفلسفيةِ أيضاً. فالثورةُ العلميةُ المتناميةُ في الجامعاتِ خلال نهاياتِ القرنِ الثامنِ عشر، باتت مُتَمِّمةً للثوراتِ السياسيةِ والاجتماعيةِ والاقتصاديةِ الأخرى. وخُطَّت حدودٌ فاصلةٌ جذريةٌ تُمَيِّزُ العلومَ الفيزيائيةَ التجريبيةَ عن تلك المعنيةِ بالطبيعةِ الاجتماعية. وتَشَكَّلَ داخلَ كلِّ قسمٍ منها عددٌ جمٌّ من ميادينِ التخصصِ والفروعِ العلمية. ولَم تتأخر الهيمنةُ الأيديولوجيةُ الليبراليةُ عن طَبعِ العلومِ الاجتماعيةِ بمُهرِها. إذ رَوَّضَت النتائجَ الإيجابيةَ للثوراتِ تحت نيرِ احتكارِها، مُكَيِّفةً إياها مع مصالحِها هي. فإعلانُ اليوتوبيا الاشتراكيةِ على أنها اشتراكيةٌ علميةٌ بريادةِ كارل ماركس وفريدريك أنجلز مع التوجُّهِ صوبَ أواسطِ القرنِ التاسعِ عشر، قد حصلَ بتأثيرٍ من العلمويةِ الليبرالية. وبالأصل، لَم يتردّدْ كارل ماركس وفريدريك أنجلز في

التصريحِ بأنّ اشتراكيتَهما العلميةَ هي تركيبةٌ جديدةٌ مؤلَّفة من الفلسفةِ الألمانيةِ والاقتصادِ السياسيِّ الإنكليزيِّ والاشتراكيةِ الفرنسية.

رغم كلِّ مزاعمِها العلميةِ ومسارِها الانتقاديّ، إلا أنّ الاشتراكيةَ العلميةَ عجزَت عن إبداءِ القدرةِ التامةِ اللازمةِ لتَخطّي ذهنيةِ الحداثةِ الرأسماليةِ وعالَمِها العلميِّ وبُنى ثقافتِها المادية (المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية). حيث ظَهرَ ذلك للعَيانِ في عددٍ كبيرٍ من تجاربِ الاشتراكيةِ المشيدة، تتصدرُها التجربتان الروسيةُ والصينية. وبطبيعةِ الحال، لا يُمكنُ الادعاء بالهزيمةِ الكليةِ للثوراتِ الاشتراكية، أو بإفراغها التامِّ من محتواها. ومن غيرِ الممكنِ أيضاً إنكارُ أنّ هذه الثوراتِ قد خَلَّفَت وراءَها إرثاً عظيماً، وأنها لا تَبرحُ تُشَكِّلُ عاملاً لا استغناءَ عنه في الحياةِ اليومية، وأنها تُعَدُّ منبعَ الأملِ العارمِ للعالَمِ الذهنيّ. لكنها بقيَت قاصرةً عن حسمِ وتَمكينِ فوارقِها التي تُمَيِّزُها عبر طرحِ الحضارةِ والعصرانيةِ البديلتَين. بالتالي، لم تستطعْ إنقاذَ نفسِها من الانصهارِ في بوتقةِ الحداثةِ الرأسماليةِ بدرجةٍ جادة. مع ذلك، فقد تبدّى كفايةً في راهننا أنّ هذه الحقيقةَ ليست قَدَراً محتوماً، بل تتعلقُ بالقضايا التي عجزَت اشتراكيةُ العصرِ الرأسماليِّ عن حلِّها.

تتّصفُ المداوَلاتُ المعنيةُ بالمجتمعِ تزامُناً مع الرأسماليةِ الصناعيةِ بالأهمية. حيث تزدادُ المساعي في تلك المرحلة بشأنِ تكريسِ اليوتوبياتِ الاشتراكيةِ على أرضيةٍ علميةٍ ونهجٍ عملياتيّ. لكنّ ما يتوارى خلفَها جميعاً هو الفكرُ التنويريُّ المنقطعُ جذرياً عن الماضي. واهتمامُ الفكرِ التنويريِّ بهذا الانقطاعِ الجذريِّ عن الماضي بدلاً من تجاوُزِه جَدَلِيّاً، قد تركَ بصماتِه القويةَ على القرنَين اللاحقَين له. حيث ساد التعاطي مع كلِّ ظاهرةٍ وكأنها تُبنى للتوِّ دون أنْ تَكُونَ لها أيةُ روابط مع الماضي والتقاليد. بل وجُعِلَ كلُّ ما له علاقةٌ بالماضي موضوعاً للتقييماتِ السلبية. كان جلياً تماماً أنّ هذا الموقفَ سيَعكِسُ الحقيقةَ الاجتماعيةَ بعدَ تحريفِها، بالرغمِ من دوافعِه المفهومةِ في ذلك انطلاقاً من ضروراتِ البراديغما الجديدة. ما من شكٍّ أنّ آفاقَ الحقيقةِ في الفكرِ التنويريِّ تتفوقُ على سابقاتِها من العصورِ القديمةِ في العديدِ من النواحي (وليس كلياً). حيث ما كان لها أنْ تَخلقَ العصرَ الحديثَ لو لَم تَكُ كذلك. لكنّ كونَها هكذا لا يشيرُ إلى احتوائِها الحقيقةَ الكاملة. إلا أنّ مزاعِمَ جميعِ رُوّادِها كانت في هذه الوِجهة. وقد نَبَعَت القضايا من هذه المزاعم. من هنا، بالإمكانِ تعريفُ هيغل بفيلسوفِ الفكرِ التنويريّ العظيم، ولكنْ بعدَ قيامِه بتعديلِ ذلك الفكر. فكما أنه خَصَّ التاريخَ الاجتماعيَّ بالمكانةِ التي يستحقُّها، فقد بَسَطَ فلسفةَ العلمِ بقوةٍ لم يتخطاها أحدٌ بَعد (بمعنى من المعاني).

اعتَقَدَ كارل ماركس، الذي استقى من هيغل، بأنه تَمَكَّن عبر الماديةِ من تجاوُزِ الجانبِ المثاليِّ الوطيدِ والمفرطِ في فلسفةِ هيغل، وأنه اتَّبَع المبدئيةَ والثَّباتَ في ذلك. تكمنُ المُعضِلةُ هنا في عدمِ فهمِ أنّ التمييزَ بين الماديةِ والمثالية ليس ذا أهمية، كونَ كِلتَيهما تَحمِلان خصائص ميتافيزيقيةً مثالية. أي أنه سادَ الاعتقادُ بصياغةِ فلسفتَين متضادّتَين. لكنّ ماركس متأثرٌ هنا بالنهجِ التنويريِّ أكثر من تأثره بهيغل. ذلك أنّ ماركس تَعَدّى حدَّ القولِ بضرورةِ تَخطّي الماضي، ليَعتَبِرَه بلا جدوى وبلا معنى، أو نَظَرَ إليه بوصفِه حَدثاً أو مَظهَراً أَشبَه بالظلّ. وهكذا عجزَ عن إدراكِ أنّ الماضي ما

هو إلا "الحاضر" بكلِّ وطأته. لقد كان أقلَّ معرفةً وثقافةً من هيغل في هذا المضمار. بالمقدورِ القولُ أنه انتبَه إلى هذا النقصانِ والخطأِ في أعوامِه الأخيرة (١٨٨٠–١٨٨٣)، واستوعبَ أهميةَ المجتمعِ المشاعيِّ القديمِ وظاهرةِ الدولةِ المسماةِ بالبنيةِ الفوقية. حيث ازدادَ اهتمامُه بالمجتمعِ الشرقيِّ، فعَدَّلَ من بعضِ أفكارِه. لكنّ النهجَ التنويريَّ طغى على الماركسيةِ طيلةَ تاريخِ الاشتراكيةِ المشيدة. يتجسدُ الخطأُ الأساسيُّ لهذا التاريخِ في الاعتقادِ بتحقُّقِ المجتمعِ الجديد، أي ببناءِ الشيوعيةِ تماماً على أرضيةِ الرأسماليةِ من خلالِ تجاوُزِ المجتمعِ الرأسماليّ. بل وأُنيطَ هذا الاعتقادُ بقيمةٍ علميةٍ رفيعةٍ باعتبارِه "اشتراكيةً علمية".

هذه المقاربةُ بذاتِ نفسِها تحتوي خطأَين رئيسيَّين: أولُهما؛ العجزُ عن رؤيةِ الحقيقةِ التي أُدرِكَت لاحقاً، والتي تشيرُ إلى عدمِ سَرَيانِ الجزمِ العلميِّ المُطلقِ على العلومِ الفيزيائيةِ والبيولوجية (من المهمِّ ملاحظة علاقة ذلك مع الثقةِ بعلومِ ذاك الوقت). بالتالي، لَم تُفهَم استحالةُ إخضاعِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ لمعادلاتٍ علميةٍ قاطعة. فالطبيعةُ الاجتماعيةُ ثقافةٌ قائمةٌ بذاتِها. وهي تَطفَحُ كلَّ لحظةٍ بتداعياتِ الذهنيةِ غيرِ القابلةِ للضبط. بناءً عليه، فما يكمنُ وراء الأخطاءِ البارزة، هو مطابَقةُ قوانينِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ مع القوانينِ الداروينيةِ الفيزيائيةِ أو البيولوجيةِ تحت اسمِ المقاربةِ العلمية. ويتعلقُ الخطأُ الثاني بفلسفةِ التاريخ. حيث لَم يَجرِ الانتباهُ إلى كونِ المجتمعِ بذاتِ نفسِه ظاهرةً تاريخية، ولكنْ مع ضرورةِ تقييمِه كطبيعةٍ ثانيةٍ مختلفة. بل وحتى لَم يُرَدْ فَهمُ أنّ الحاضرَ الاجتماعيَّ هو بنسبةٍ كبرى تاريخٌ اجتماعيّ. فالفكرُ التنويريُّ لا يفسحُ المجالَ أمام هكذا إدراك. وما يتبقى هو التقييماتُ الرأسمالية التي صاغَتها الآراءُ العالميةُ الوضعيةُ الفظةُ التي أَفرَغَتها الليبراليةُ من جوهرِها. بالتالي، اعتُبِرَت الرأسماليةُ المجتمعَ الوحيدَ المسيطرَ والتقدميَّ حسبَ عصرِ ماركس. أي أنّ الأمرَ تَعَدّى النظرَ إلى الرأسماليةِ كأحدِ أشكالِ الاستغلال، فطابَقَها مع المجتمعِ الجديدِ وساواها به. وهكذا، اعتُبِرَ النظامُ الاستغلاليُّ الرأسماليّ، الذي ينهبُ الكيانَ المجتمعيَّ البشريَّ العالميَّ (المُعَمِّرَ ملايين وربما مليارات السنين) بأساليبَ لاإنسانية، وبالتالي غير مألوفةٍ عالمياً؛ اعتُبِرَ حقيقةَ المجتمعِ المنتصر! وهنا مَكمَنُ الضعفِ في البراديغما الماركسية. بالتالي، فهذا أيضاً هو العاملُ الأوليُّ الكائنُ خلفَ انهيارِ الاشتراكيةِ المشيدة. وأيُّ حركةٍ تصحيحيةٍ تعتمدُ على الماركسيةِ أو الاشتراكيةِ المشيدة، ينبغي أنْ تنطلقَ من هذه الحقيقة.

من الصائبِ شرحُ الاشتراكيةِ اصطلاحاً بأنها المجتمعية. والخطأُ هو مصطلحُ "المجتمع الرأسمالي"، والقولُ بعدمِ الوصولِ إلى الشيوعيةِ إلا بتجاوُزِ شكلِ المجتمعِ هذا. فقبلَ كلِّ شيء، ودون رسمِ ملامحِه وإطارِه جيداً، ينبغي التخلي عن تقييمِ مصطلحِ المجتمعِ الرأسماليِّ وكأنه حقيقةٌ اجتماعيةٌ عامة (يجب إضافة نماذج المجتمعات الأخرى من عبودية وإقطاعية وما شابه أيضاً). الأصحُّ هو النظرُ إلى الرأسماليةِ على أنها مرضٌ اجتماعيٌّ قاتل، وتَضَخُّمُ وَرَمٍ اجتماعيٍّ من النوعِ السرطانيّ. كلُّ المجتمعاتِ السابقةِ للرأسمالية، بما فيها تلك المسماةُ بالعبوديةِ والإقطاعية، اعتَبَرَت أشكالَ الاستغلالِ التي من نوعِ الرأسماليةِ انحطاطاً أخلاقياً شنيعاً، وأَرغَمَت الرأسماليةَ على مواراةِ نفسها والعيشِ على هامشِ الحياةِ وفي التَصَدُّعاتِ والشقوقِ المجتمعية. سنكتفي بلفتِ الأنظارِ في

هذا الشأن، نظراً لأننا عمِلنا في المجلَّداتِ السابقةِ على تحليلِ الانتصارِ المهيمنِ لهذا الوحشِ المُسَلَّطِ على المجتمع. أما الترويجُ لمَرضٍ تَطَفُّلِيٍّ اجتماعيٍّ حقيقتُه على هذه الشاكلة، ووصفُه بـ"المجتمع الأكثر تقدميةً أو المجتمع الجديد المنتصر"؛ فقد أَلحَقَ الخَلَلَ بجميعِ العلومِ الاجتماعية. ولهذا السببِ بالتحديد، أقولُ أنّ النشاطاتِ الذهنيةَ المعنيةَ بالرأسماليةِ الاستغلاليةِ هي أنشطةٌ أيدلويوجيةٌ محضة، وأنّ الرأسماليةَ هي نظامُ استغلالٍ ونظامُ آلهةٍ غيرِ مُقَنَّعة ومُمَوَّهةٍ بقَداسةٍ (مجازية) تُضاهي ألفَ مرةً ما كان عليه النظامُ الاستغلاليُّ لدى الكهنةِ السومريين من تأليهٍ وتبجيل. هذا ولا علاقة لتلك النشاطاتِ بعلمِ الاجتماعِ على صعيدِ الحقيقة. بل موضوعُ الحديثِ هنا هو مجردُ ترتيبِ المصطلحاتِ العلميةِ بمهارةٍ ملحوظةٍ على شكلِ سَوِيّات (علوم اقتصادية وسياسية)، ومن ثَمَّ عرضُها وكأنها عِلم.

المجتمعُ طبيعةٌ مختلفةٌ من حيث أنه حصيلةٌ لتطورٍ تدريجيٍّ دامَ ملايين السنين، واستمرارٌ لعالَمِ الأحياءِ الأسبق منه، وثمرةٌ لعالَمٍ عقليٍّ وعاطفيٍّ مذهل. إنه يتسمُ بتكاملٍ كليٍّ كهذا. إذن، فهو كونٌ مُدرِكٌ لذاتِه، وعمرُه خمسةَ عشر مليار سنة (تاريخ الكون). أما خَلقُ الاستغلالِ الرأسماليِّ للمجتمع، فهو زعمٌ لا تَذهبُ قيمتُه أبعدَ من قولِ الفراعنةِ والنماردةِ بخَلقِهم للإله. بهذا المعنى، فـ"المجتمعُ الرأسماليُّ" ادعاءٌ فرعونيٌّ زائف. والصحيحُ هو اصطلاحُ الرأسماليةِ (وخاصةً حالتُها كرأسِ مالٍ ماليٍّ مُغالٍ في الجُورِ والطغيان) على أنها مرضٌ اجتماعيّ. لذا، فالحديثُ عن علمٍ اشتراكيٍّ يدأبُ على إنقاذِ البشريةِ من الرأسماليةِ وكأنه يواظبُ على تطويرِ علمٍ صحيّ، سوف يَكُونُ مقاربةً مفهومةً أكثر، ومشحونةً بالأخلاقيةِ أكثر (يجب أنْ يَكُونَ كذلك). وإلا، فلن نستطيعَ تعليلَ الحروبِ والقنبلةِ الذرّيةِ والتضخمِ السكانيِّ ودمارِ البيئةِ خلالَ القرونِ الخمسةِ الأخيرة. من هنا، يتوجبُ إيلاء قيمةٍ عُليا للكلانِ والقبيلةِ والقومِ والأمة، بل وحتى للكياناتِ الاجتماعيةِ ذاتِ الطابعِ القوميِّ الخارجِ عن نطاقِ الدولةِ القومية، والتي نَظَرَت إليها الحداثةُ الرأسماليةُ الليبراليةُ ونسختُها الاشتراكيةُ المشيدةُ المعدَّلةُ على أنها بقايا اجتماعيةٌ متخلفة. فجميعُ أشكالِ المجتمعِ المتباينةِ هذه نفيسةٌ وثمينة. وبحُكمِ الدياليكتيك، يتوجبُ رؤية الكلانِ والعشيرةِ والقبيلةِ والمجتمعاتِ الشعبيةِ كحالةٍ راقيةٍ ومتكاملةٍ حتى في المجتمعِ الوطنيِّ الأرقى. فكما أنّ الجُزَيءَ المؤلَّفَ من مائةِ ذَرّةٍ لا يعني زوالَ الذَّرَّةِ من الوسط، بل ويُنظَرُ إليه على أنه حالةٌ راقيةٌ ومتكاملةٌ للذَّرّات؛ كذلك فتقييمُ التباينَاتِ المجتمعيةِ اللاحقةِ لمجتمعِ الكلانِ بمنوالٍ مشابهٍ سيؤدي أكثر إلى الحقيقةِ الاجتماعية.

والحالُ هذه، فمن دواعي حقيقةِ المجتمعِ الاشتراكيِّ ألاّ يُقَيَّمَ بوصفِه ترياقَ الرأسماليةِ فحسب، بل وأنه مجتمعُ مجموعِ المجتمعاتِ الأسبق منه، وأنه المجتمعُ الكليُّ الراقي الذي يتطلعُ إلى تكوينِ ذاتِه بمنوالٍ مفعمٍ بالحريةِ والمساواة. لذا، دَعْ جانباً أنْ يتصاعدَ هذا المجتمعُ على خلفيةِ الحداثةِ الرأسمالية، بل بوسعِه إجراء ذاتِه بما يتلاءمُ وتعريفَه، بإنقاذِه المجتمعَ التاريخيَّ من الحالةِ المَرَضِيّةِ للحداثةِ الرأسمالية، والمتماهية في هيئةِ "اللوياثان" العصريِّ و"القفصِ الحديديِّ" المُسَلَّطِ على المجتمع. كما وبمقدورِ الاشتراكيةِ أنْ تترسخَ على أرضيتِها التاريخيةِ من جهة، وأنْ تَنضجَ من الجهةِ الثانيةِ وتستحدثَ ذاتَها بمكاسبِها الراهنة (بالقيمِ المُنجَزةِ خلال الكفاحِ ضد الرأسمالية)؛ بشرطِ

تطهيرِ نفسِها من بقايا الاحتكاراتِ القمعيةِ والاستغلاليةِ والاستعباديةِ المفروضةِ على الواقعِ الاجتماعيِّ طيلةَ تاريخِ المدنية، ولو ليس بالكَمِّ الذي هي عليه في الرأسمالية.

وإذا أمعَنّا النظر، فنحن في هذه المقاربةِ لا نستخدمُ أسلوباً قطعياً يتقدم على خطٍّ مستقيمٍ من قبيلِ القولِ بالمجتمعِ القديمِ والجديد، أو بالمجتمعِ العبوديِّ والإقطاعيِّ والرأسماليِّ والاشتراكيّ. بل نتَّخِذُ من التطورِ الاجتماعيّ، والتكامل، والتحرر، والمساواة المبنيةِ على الاختلاف، وما شابهَها من المصطلحاتِ أساساً لنا. والأهمُّ هو أننا لا نَعتَبِرُ الاشتراكيةَ حالةً لمجتمعٍ سيُعاشُ مستقبلاً بعد ثورةٍ أو تطورٍ طبيعيّ. وبالأصل، فهكذا مقاربةٌ تُخالفُ حقيقةَ الحياةِ في طبيعةِ المجتمع. ذلك أنّ النوعَ البشريَّ مجتمعيٌّ على الدوام. ولا يجري عيشُ الماضي والحاضرِ والمستقبلِ منفصلين عن بعضِهم بعضاً. بل تُعاشُ الحالاتُ الثلاثُ سويةً وبالتداخل. فاللحظةُ الحاضرةُ هي مستقبلٌ بقدرِ ما أنها ماضٍ. لذا، ثمة حاجةٌ ماسةٌ هنا لسلوكِ مقاربةٍ فلسفيّةٍ سديدة. ولا معنى كثيراً لتقييمِ فلسفةِ الزمانِ بأنها ماضٍ أزليٌّ أو مستقبلٌ سرمديّ. إذ لا يُمكِننا تعريف الزمانِ إلا بكونِه نشوءَ الوجود. أي أنّ الزمانَ هو نشوءُ أيّ موجودٍ كان. وما من زمانٍ آخر. وما دامَ الأمرُ كذلك، فزمانُ المجتمعِ هو نشوءُه. ونظراً لمرورِ المجتمعِ بحالةِ نشوءٍ متواصلة، فإنّ الماضي والحاضرَ والمستقبل مندمجون ومُتَوارون في بعضِهم بعضاً. بناءً عليه، فتَصَوُّرُ المجتمعِ على أنه حالةُ تطوُّرٍ على شكلِ مراحل تقع في خطٍّ مستقيمٍ وتفصلُها عن بعضِها بعضاً فواصلٌ بَينيةٌ طويلة، هو تصوُّرٌ خاطئٌ يفضي إلى تقييماتٍ اجتماعيةٍ شائكةٍ يستحيلُ النفاذُ منها.

واقعُ الحياةِ الأقربُ إلى الحقيقةِ واليقين، هو عيشُ الحقيقةِ الاجتماعيةِ مليئةً باستمرار. أي عيشُها بكلِّ زخمِ إرثِها الماضي، وبعنفوانِ النشوءِ في لحظتِها الحاضرة، وبآمالِ وأمنياتِ مستقبلِها الطليقِ الفسيح. ويتحلى النظرُ إلى تحقيقِ هكذا طرازٍ من الحياةِ على أنه قضيةٌ أوليةٌ في النظريةِ والممارسةِ الاشتراكية بقيمةٍ عُليا. ويَكتسبُ هذا التحقُّقُ معناه كتعبيرٍ عن الحقيقةِ الاجتماعيةِ من جهة، وكعيشٍ صائبٍ لها من الجهةِ الثانية. وعوضاً عن النظرِ إلى الاشتراكيةِ كمشروعٍ أو برنامجٍ معنيٍّ بالمستقبلِ فحسب، فإنه ينبغي تصييرها حقيقةً بوصفِها طرازَ حياةٍ أخلاقيةٍ وسياسيةٍ تُؤَمِّنُ الحريةَ لحظياً، وتَرصدُ المساواةَ والعدالة، وتتحلى بالقِيَمِ الجمالية. أي أنّ الاشتراكيةَ طرازُ حياةٍ واعيةٍ تُعَبِّرُ عن الحقيقة. من هنا، يتوجبُ العيشُ كحكيمٍ ومؤمنٍ في الزمانِ القائم، بما يُشابِه طرازَ الحكماءِ والمؤمنين الذين نصادفُهم بكثرةٍ في أمثلةِ التاريخ. فالفرديةُ المعَبِّرةُ عن التدني الأخلاقيِّ في الليبراليةِ ليست حرية. بل هي أَحَطُّ أشكالِ العبوديةِ التي يُفرَضُ عيشُها بوعيٍ زائف. والاشتراكيةُ من حيث كونِها مضادةً للّيبرالية، هي أيديولوجيةُ عيشِ الحريةِ في الممارسةِ الجماعيةِ والأخلاق.

علينا ألاّ نُبالغَ من شأنِ الرأسماليةِ في وجهةِ نظرِنا الاجتماعية. ونخصُّ بالذِّكرِ أنّ الزعمَ بكَونِ عصرِنا هو عصرُ السيطرةِ المطلقةِ للإمبرياليةِ والرأسماليةِ اللتَين تُعَدّان شكلَ الحياةِ اليوميةِ فيه، إنما يُنيطُ الرأسماليةَ بمعانٍ ليست جديرةً بها. إنه زعمٌ غيرُ صحيح، وزيغٌ مفرطٌ يتشكلُ تحت تأثيرِ الترويج لها. وهو حربٌ أيديولوجيةٌ تقتاتُ على الترويجِ للرعب. أما الحقيقة، فهي أنّ الرأسماليةَ نظامٌ مَحكومٌ بالبقاءِ دوماً على الهامش. وهي نهبٌ وسلبٌ لامجتمعيّ، لا يستطيعُ بسطَ نفوذِه إلا

بالطغيانِ الفاشيّ. إنها نظامُ الأربعين حرامي. فكيفما صُيِّرَ الناسُ عبيداً أقزاماً بعدَ تقديسِ وتأليهِ الحاكمِ المستبِدِّ في العصورِ القديمة، فللرأسماليةِ أيضاً هيمنتُها الأيديولوجيةُ المتولدةُ عن نتائج مشابهةٍ في عصرِنا الحاليّ. ما يَسري هنا هو عبوديةٌ وتَقَزُّمٌ تُغَذّيهما تلك الهيمنةُ عن طريقِ الحروبِ الباردةِ والساخنة.

من الخطأِ أيضاً النظرُ إلى الاشتراكيةِ وكأنها مجتمعٌ سيُبلَغ دوماً بالثوراتِ والحروب. لا ريب أنّ الحروبَ أيضاً ممكنةٌ من أجلِ تحقيقِ تحولاتٍ ثوريةٍ إذا ما تَكَوَّنَت الظروفُ اللازمة. لكنّ الاشتراكيةَ لا تعني الثورةَ فقط. بل هي المشاركةُ الديمقراطيةُ في المجتمع، والحياةُ الواعيةُ والميدانيةُ ضد الرأسمالية. في حين أنّ قولَ "الثورةُ أولاً ثم الحياةُ الاشتراكية"، ليس إلا خداعاً للذاتِ وتعويلاً على أمنياتٍ جوفاء. فبقدرِ عيشِ الماضي بوعيٍ وطيدٍ وتصييره حاضراً، فسيُعاشُ المستقبلُ أيضاً باستقبالِه بنفسِ الوعيِ والمتانة. ما من شكٍّ في ضرورةِ القيادةِ الاستراتيجيةِ والتكتيكيةِ في جميعِ هذه المراحل. لكنّ اعتبارَ الاشتراكيةِ ممارسةً ميدانيةً ستُنَفَّذُ بهكذا نوعٍ من المصطلحاتِ العسكرية، سيُفسحُ الطريقَ أمام أخطاء فادحة. وقد مُورِسَت الاشتراكيةُ المشيدةُ بأحدِ جوانبِها على هذه الشاكلة، فانهارَت بعدَما أصابَها الإرهاق. ثمة حاجةٌ مُلِحّةٌ أكثر من أيِّ وقتٍ مضى للحركاتِ والأحزابِ والتحالفاتِ الاشتراكيةِ التي تَعمَلُ أساساً بالمجتمعِ التاريخيِّ المُؤَطَّرِ عموماً ببراديغما العصرانيةِ الديمقراطية، والتي تُعِدُّ وتُسَلِّحُ نفسَها بالإدارةِ الكونفدراليةِ الديمقراطيةِ والبيئيةِ والاقتصاديةِ في وجهِ المجتمعِ الاستهلاكيِّ المُحاصَرِ على يدِ صناعويةِ الرأسماليةِ ودولتيتِها القومية، والذي يدمرُ البيئةَ بعدَ قَطعِ أواصرِه بها. إنّ ضرورةَ صياغةِ وتنفيذِ النظريةِ الاشتراكيةِ في ظلِّ هكذا نموذجٍ من الخطط لَم تَفقدْ من أهميتِها شيئاً. عِلماً أنّ هذه ليست مجردَ فكرٍ طليعيٍّ واعٍ أو حركةٍ تنظيميةٍ صامدةٍ في وجهِ الهيمنةِ الرأسمالية. بل هي حركةٌ مجتمعيةٌ حقيقيةٌ مستمرةٌ طيلةَ التاريخِ بالمضمونِ عينِه، ولكن باستقاماتٍ وتَوَجُّهاتٍ أيديولوجيةٍ وعمليةٍ مختلفة. والمجتمعُ الحقيقيُّ هو طبيعةُ هذه الحركة. بينما المجتمعيةُ هي وظيفيّتُها بالتحديد. حيث تواجَدَت جنباً إلى جنبٍ مع جميعِ نُظُمِ المدنية، ولكنها بقيَت على تضادٍّ معها بقدرِ ما جرى عيشُها بصورةٍ ممنهَجة. أما عدمُ إدراكِها كفايةً، فيُعزى إلى قوةِ الدعايةِ الأيديولوجيةِ التي أَطلَقَها الطرفُ المقابل. من هنا، فالحقائقُ الاجتماعيةُ هي الاشتراكيةُ بذاتِ نفسِها. وستَظلُّ قائمةً كطرازٍ للحياة الحقيقية، ما دامَ المجتمعُ قائماً. بهذا المعنى، فالتاريخُ ليس مجردَ تاريخِ الصراعِ الطبقيِّ فحسب. بل وهو تاريخُ الكفاحِ لأجل حمايةِ المجتمعِ وصَونِ حريتِه ومساواتِه تجاه السلطةِ والدولةِ المهيمنة. والاشتراكيةُ هي تاريخُ هذا الكفاحِ الاجتماعيِّ الصائرِ عِلمياً مع مُضِيِّ الوقت.

٥- الحياة النِّدِّيّة الحرة:

لا يُمكنُ إدراكُ أو حلُّ أيةِ مشكلةٍ اجتماعيةٍ بالدرجةِ الكافية، دون استيعابِ العلاقاتِ بين المرأةِ والرجل. إذ تتخفى إشكاليةُ العلاقاتِ بين الجنسَين وراء القضايا الاجتماعية. فلدى قيامِ مؤسسةِ الزواجِ –المفروضةِ على المرأةِ في المجتمعِ الهرميِّ ومجتمعِ المدنيةِ بمنوالٍ أحاديِّ الجانب–

بإنشاءِ حاكميةِ الرجلِ المتعددةِ الجوانب، تَكُونُ بذلك قد رُصِفَت الأرضيةُ لمؤسسةِ عبوديةٍ وتبعيةٍ خاصّةٍ بالمجتمعِ البشريِّ بنحوٍ لَم يَشهدْه –ربما– أيُّ كائنٍ حيٍّ آخر في الطبيعة. وترتفعُ كلُّ حالةِ تمايُزٍ مجتمعيٍّ وطبقيٍّ وقوميٍّ بين الساحقِ والمسحوق على هذه الأرضية دوماً. كما ويتسترُ هذا الواقعُ خلفَ جميعِ أشكالِ الصراعاتِ والحروب أيضاً. وما تمّ مواراتُه وقَلبُه رأساً على عقب وعَكسُه سلبياً بالأكثر في تاريخِ المدنيةِ وفي الحداثةِ الرأسماليةِ بوصفِها آخرَ مراحلِ المدنية، هو الواقعُ المعنيُّ بعبوديةِ المرأةِ المبنيةِ على تلك الأرضية. فالمرأةُ التي طُوبِقَ بين اسمِها والشيطانِ في مجتمعِ المدنية، وحسبَ سلوكِ الامتثالِ[1] في سوسيولوجيا الحداثة، هي الشخصيةُ الأكثرَ طاعةً وخنوعاً، والعاملةُ المجانيةُ في المنزل، والأمُّ المُنجِبةُ للأطفال.

إنّ إدراكَ كافةِ أشكالِ ومضامينِ مستوى العبوديةِ التي شُرِّبَت بها حياةُ المرأةِ على مدى آلافِ السنينِ بيَدِ الرجلِ وعَقلِه الاستبداديِّ والاستعماريّ، هو أمرٌ كان يتوجبُ اعتبارُه أولَ خطوةٍ على دربِ سوسيولوجيا الحقائق. ذلك أنّ معالِمَ العبوديةِ والاستغلالِ في هذا الحقلِ هي نموذجٌ بِدئيٌّ مُصَغَّرٌ عن كلِّ أشكالِ العبوديةِ والاستغلالِ الاجتماعيَّين. والعكسُ صحيح. أي أنّ كفاحَ الحريةِ والمساواةِ إزاء العبوديةِ والاستغلالِ المُضَمَّنَين في حياةِ المرأة، ومستوى المكاسبِ المُحرَزةِ في هذا الكفاح، يُشَكِّلُ أرضيةَ كفاحِ الحريةِ والمساواةِ تجاه العبوديةِ والاستغلالِ في جميعِ الميادين الاجتماعية. من هنا، فالعجزُ عن الفهمِ الكافي لمؤسساتِ وذهنياتِ العبوديةِ والاستغلال، والتي طُعِّمَت حياةُ المرأةِ ورُسِمَت ملامحُها بها، وعدمُ اتخاذِ الكفاحِ ضدّها أساساً؛ يُعَدُّ العاملَ الأوليَّ وراء عدمِ التمكنِ من تطويرِ النضالِ بخُطىً سديدةٍ على دربِ الحريةِ والمساواة، ووراء العجزِ عن الانتهاءِ بذلك النضالِ إلى نصرٍ مؤزرٍ طيلةَ تاريخِ المدنيةِ عموماً والحداثةِ الرأسماليةِ خصوصاً. ألا يَقولون أن السَّمَكَ يَفسدُ من رأسِه! إذن، وعندما لا تَكُونُ الأرضيةُ قويمةً سليمة، فإنّ البناءَ الذي سيُشادُ عليها سينهارُ مع أيِّ ارتجاجٍ صغير. والواقعُ المُعاشُ تاريخياً وراهناً مليءٌ بعددٍ لا حصر له من الأمثلةِ الدالّةِ على ذلك.

بناءً عليه، ينبغي أنْ يَكُونَ التركيزُ على ظاهرةِ المرأةِ وإسنادُ أنشطةِ الحريةِ والمساواةِ إلى حقيقةِ المرأةِ لدى الشروعِ بتحليلِ القضايا الاجتماعيةِ أسلوباً بحثياً رئيسياً من جهة، وأرضيةً للجهودِ العلميةِ والأخلاقيةِ والجماليةِ المبدئيةِ من جهةٍ ثانية. ذلك أنّ أسلوبَ البحثِ الذي تَغيبُ فيه حقيقةُ المرأة، وكذلك كفاحَ الحريةِ والمساواةِ الذي لا يتَّخِذُ من المرأةِ مِحوراً له؛ لن يَقدرا على بلوغِ الحقيقة، ولا على نيلِ الحريةِ أو توطيدِ المساواة.

إنّ تعريفَ المرأةِ وتحديدَ دورِها في الحياةِ الاجتماعيةِ شرطٌ أساسٌ من أجلِ حياةٍ سديدة. لا نوضحُ هذا الحُكمَ من جهةِ الخصائصِ البيولوجيةِ للمرأةِ أو وضعِها الاجتماعيّ. فالمهمُّ هو مصطلحُ المرأةِ كوجود. إذ بقدرِ ما تُعَرَّفُ المرأةُ يَغدو تعريفُ الرجلِ أيضاً أمراً وارداً. ومحالٌ علينا صياغةُ

[1] **سلوك الامتثال أو الاتِّباعية أو الإمعية:** هو أن يرى الفرد الاجتماعي بعض أفراد المجتمع يتصرفون خطأ في موقف ما، ثم يتبعهم رغم تيقنه من خطأ موقفهم! لعدم رغبته في مخالفة الأكثرية والشذوذ عنهم (المترجِمة).

تعريفٍ صحيحٍ للمرأةِ والحياةِ انطلاقاً من الرجل. ذلك أنّ الوجودَ الطبيعيَّ للمرأةِ يتحلى بمنزلةٍ مِحوريةٍ أكثر. الأمرُ كذلك بيولوجياً أيضاً. لذا، فلجوءُ المجتمعِ الذكوريِّ المهيمنِ إلى الحطِّ من شأنِ المرأةِ وتهميشِها إلى أقصى الحدود، ينبغي ألاّ يُعيقَ استيعابَنا لحقيقةِ المرأةِ وواقعِها. فطبيعةُ الحياةِ مرتبطةٌ أكثرَ بالمرأة. وإقصاءُ المرأةِ من الحياةِ الاجتماعيةِ إلى آخرِ درجة، لا يؤكدُ خطأَ هذه الحقيقة، بل يؤيدُ صوابَها. ففي حقيقةِ الأمر، يَهجمُ الرجلُ بتعسفٍ وجُورٍ وبقوتِه المُبيدةِ على الحياةِ متجسدةً في المرأة. وعداءُ الرجلِ للحياةِ وإفناؤُه إياها بوصفِه مهيمناً اجتماعياً، هو على علاقةٍ كثيبةٍ مع الواقعِ الاجتماعيِّ الذي عاشَه.

بوِسعِنا اتخاذ قرينةِ الطاقةِ–المادةِ أساساً لدى جعلنا هذا الحُكمَ عالمياً. فالطاقةُ أساسيةٌ أكثر نسبةً إلى المادة. والمادةُ بذاتِها طاقةٌ متحولةٌ إلى بنية. أي أنّ المادةَ هي شكلُ إخفاءِ الطاقةِ وإكسابِها وجوداً ملموساً. بالتالي، فهي بخاصيتِها هذه تَحبسُ الطاقةَ في قفص، وتُوقِفُ تدفقَها. لكلِّ شكلٍ ماديٍّ حصةٌ مختلفةٌ من الطاقة. وبالأصل، فهذا الاختلافُ في الطاقةِ هو الذي يُحَدِّدُ اختلافَ الأشكالِ والبنى المادية. والطاقةُ الموجودةُ في شكلِ المرأةِ ومادتِها تختلفُ عن تلك التي في مادةِ الرجل. ذلك أنّ الطاقةَ الموجودةَ في المرأةِ أكثر كَمّاً ومختلفةٌ نوعاً. وينبعُ هذا الاختلافُ من شكلِ المرأة. وعندما تتحولُ طاقةُ الرجلِ في الطبيعةِ الاجتماعيةِ إلى أجهزةِ السلطة، فإنها تَتَّخِذُ لنفسِها الأشكالَ الماديةَ الملموسة. والأشكالُ تعصبيةٌ في الكونِ برمتِه كونَها طاقةً متجمدة. لذا، فالتحولُ إلى رجلٍ مسيطرٍ في المجتمع، يعني التحولَ إلى تجسيدٍ عينيٍّ للسلطة. وفي هذه الحالةِ تَكُونُ الطاقةُ قد اكتسبَت شكلاً عَينياً. قليلةٌ هي الطاقةُ غيرُ المتحولةِ إلى شكلٍ ملموس، حيث تُشاهَدُ في عددٍ نادرٍ من الأشخاص. أما لدى المرأة، فغالباً ما تُعانِدُ الطاقةُ التحولَ إلى شكلٍ ملموس. إذ تُحافِظُ طاقتُها على حالتِها المتدفقة. وتستمرُّ في تدفقِها كطاقةِ حياة، في حالٍ لَم تُحبَسْ في شكلِ الرجلِ وقفصِه. والجماليةُ والشاعريةُ لدى المرأة على صِلَةٍ وثيقةٍ مع حالةِ الطاقة غيرِ المُجَمَّدة، والتي تطغى عليها الطاقةُ الكامنةُ للمعنى. ولأجلِ فهمِ هذه الحقيقة، يتوجبُ إدراكُ الحياةِ الحيةِ بكلِّ أعماقِها.

يُمكنُ نسبياً –أو يجبُ– صياغة تعريفٍ للتطورِ الطبيعيِّ لحياةٍ تَصلُ حتى الإنسان. ينبغي أولاً السؤالُ عن غايةِ الحياة. لماذا نعيش؟ لماذا تُواصِلُ الحياةُ نفسَها وتُغذّيها وتصونُها؟ بديهيٌّ أنّ الردّ بضرورةِ المَأكلِ والمَأمَنِ والتكاثرِ لأجلِ الحياةِ ليس جواباً كافياً. إذن، السؤالُ الذي يتوجبُ طرحُه هو: لماذا نتكاثرُ ونتغذى ونحمي أنفسَنا؟ وعندما يَكُونُ الجوابُ: "كي نعيش"، فإننا نَسقطُ حينئذٍ في دوامةٍ مسدودة، مما لا يُفيدُ بإعطاءِ الجواب. تَمُدُّنا ظاهرةُ الفَهمِ والمستوياتُ الذهنيةُ المتطورةُ والمتناميةُ كشكلٍ من أشكالِ الطاقةِ التي تَصِلُ مرتبةَ الإنسان ببعضِ رؤوسِ الخيطِ لأجلِ الجواب. فالتطورُ الطبيعيُّ للكون، والذي يبلغُ منزلةَ الإنسان، يبسطُ للعَيانِ قوةَ معنى متناميةً ومزدهرةً دون انقطاع. وكأنّ الواقعَ الخفيَّ أو الكمونيَّ المستترَ في الكونِ يَرومُ إلى بلوغِ نتيجةٍ أَقرَبُ ما تَكُونُ إلى الانكشافِ والتجلي والفهمِ والإفهام. الحاجةُ إلى الفهمِ والإفهامِ مُحَفِّزٌ أساسيٌّ على التطورِ الطبيعيّ. بالتالي، فالسؤالُ الواجبُ طرحُه من الآن فصاعداً، ينبغي أنْ يتعلقَ بالفَهمِ والإفهامِ تحديداً. ما هو الشيءُ المُرادُ فهمُه وإفهامُه؟ إنّ الحُكمَ المذكورَ في الكتابِ المقدس، والذي نصُّه "يقول الله كنتُ

سراً. وخلقتُ العالَم لكي تَعلَموني"، قد يَكُونُ جواباً لسؤالِنا. ولكنه غيرُ كافٍ. فالحاجةُ إلى التعريفِ بالذاتِ لا تكفي تماماً لتعريفِ المعنى. لكن، وكأنها تُفشي بسِرِّها في الحياة جزئياً.

لتعريفِ "الروح المطلقة" لدى هيغل أيضاً معنى مشابِه. فالكونُ لدى هيغل قد عادَ إلى نفسِه عن وعيٍ ومعرفةٍ من خلالِ الروحِ المطلقة. فالكونُ المُرادُ معرفتُه، يَقومُ هو بذلك عن طريقِ الروحِ المطلقة، أي بالوعيِ الفلسفيِّ الذي هو أكثر حالاتِ الوعيِ مهارةً وكفاءة، وذلك بعدَ مرورِه بالمراحلِ الفيزيائيةِ والبيولوجيةِ والاجتماعية؛ ليَشعرُ بالرضى عن قدرتِه على التعريفِ بذاتِه، فيُكمِلَ مسيرةَ مغامرتِه بتصيير نفسِه كوناً معروفاً. هذه الأحكامُ المتميزةُ بنسبةٍ مهمةٍ من الحقيقة، تُطابِقُ بين غايةِ الحياةِ والمعنى. يتضمنُ مصطلحُ "النظرية" في الفلسفةِ اليونانية معانٍ مثيلة. وكنتيجة، فـ"المعنى" تأليهٌ للإنسانِ المجتمعيّ. والتساؤُلاتُ المهمةُ هنا هي: أَيُمكِنُ لتأليهِ الإنسانِ المجتمعيِّ أو لقوةِ "المعنى" التي حازَ عليها أن تُمَثِّلَ أو تُعَبِّرَ عن كافةِ المعاني في الكون؟ هل يُمكنُ المطابقةُ بين المعنى الأقصى في المجتمعية (الروح المطلقة لدى هيغل) والمعنى الكونيِّ ذاتِه؟ أَليسَ المجتمعُ بذاتِ نفسِه كياناً ناقصاً؟ أَلن يَكُونَ معناه ناقصاً في هذه الحالة؟

لكننا لن نستطيعَ الردَّ تماماً على هذه الأسئلةِ ما دُمنا بَشَر. فنحن مَحدودون بالمجتمع. ولا يُمكنُنا التحولُ إلى موجوداتٍ فَوق مُجتمعية (عابرة للمجتمعات). لذا، بإمكاننا طرحُ الأسئلة، لا غير. ويَكمنُ حُسنُ طالعِنا في أنّ طرحَ السؤالِ يُشكّلُ نِصفَ الفَهم. بالتالي، بمقدورِه تزويدنا برؤوسِ الخيطِ بصددِ الفهم (المعنى المطلق). وهكذا، يمكننا حالياً الشعورُ بالطمأنينةِ والرضا، لإدراكِنا الضرورةَ القصوى للتحلي بالمعنى، ولانتباهِنا إلى دنوِّه كثيراً من فهمِ غايةِ الحياةِ الأساسيةِ والإمساكِ بها. بناءً عليه، بإمكانِنا الحكمُ على أنفسِنا بأننا ماهرون وقادرون على حلِّ قسمٍ كبيرٍ من القضايا الأوليةِ فيما يخصُّ الحياةَ المشحونةَ بالمعنى تحديداً، أو على إيجادِ الحلولِ المتعلّقةِ بالحياةِ الاجتماعيةِ العادلةِ والجميلةِ والصحيحةِ المأمولة بأقلِّ تقدير.

إذا تَمَعَّنّا في حقيقةِ المرأةِ وفق هذا المنظورِ الفلسفيّ، فسنَصِلُ إلى نتيجةِ لزومِ عقدِ أواصرِ الحياةِ القَيِّمةِ مع المرأةِ بكلِّ محاسنِها وصوابِها وجمالِها. انطلاقاً من هذا الحُكم، يَغدو مستحيلاً أنْ يَتجسدَ المَرامُ الأصليُّ من الحياةِ مع المرأةِ في التوالُدِ والتكاثُر. أي، بالمستطاعِ القولُ أنّ الكائناتِ الحيةَ الأحاديةَ الخليةِ والأبسطَ نوعاً بين المخلوقاتِ تُدركُ عمليةَ التوالد. وربما شُفِّرَت حياتُها تأسيساً على هذا الهدفِ الوحيد. لكنّ التطورَ التدريجيَّ الحاصلَ يدلُّ على أنّ انشطارَ الخليةِ الوحيدةِ إلى نصفَين يكادان يَكُونان متساويَين ليس بنهايةِ الحياة، وأنّ عمليةَ انشطارِ الكائنِ الأحاديِّ الخليةِ مليارات المراتِ لا يَؤولُ إلى نهايةِ الحياة، بل إلى التنوعِ والتبايُنِ السريعَين؛ مُشيراً بذلك إلى أنّ الجوابَ التاليَ القَيِّمَ ليس تكاثُراً بقدرِ ما هو تغيُّرٌ وتَحَوُّل. بمعنى آخر، فالتكاثرُ أداةٌ لازمةٌ لأجلِ الحياة. لكنها غيرُ كافيةٍ بتاتاً لأجلِ فهمها. أي أنّ التكاثرَ أداتيّ، وليس هدفاً أو ذا معنى. بالأحرى، فالحياةُ التي ينحصرُ معناها في التكاثرِ فقط، هي حياةٌ ناقصةٌ ومعلولةٌ للغاية. وبينما الوضعُ هكذا لدى الكائنِ الأحاديِّ الخلية، فإنّ حَصرَ الحياةِ الإنسانيةِ مع المرأةِ في التوالُدِ والتكاثر، لا يعني فقط نُقصانَ المعنى، بل والعَمى فيه أيضاً. حيث، ونظراً لأنّ التكاثُرَ عن طريقِ المرأةِ لن يَكُونَ كما لدى

الأَميبا[1]، فإنّ وضعَ هذا التكاثرِ في مركزِ الحياة، وجَعلَه هدفَها، يدلُّ على عدمِ استنباطِ المعاني اللازمةِ من التطورِ الطبيعيِّ الرائعِ لدى الكائناتِ الحية. عِلماً أنّ مشكلةَ انخفاضِ التعدادِ السكانيِّ في المجتمعِ البشريِّ قد حُلَّت كلياً بالتقنياتِ العصرية. أي أنّ مشكلةَ النوعِ البشريِّ ليست قِلَّةَ السكان. بل، وعلى النقيض، فالتكاثُرُ الذي لَم يَعُدْ يَتَّسِعُ له الكون، بات قضيةً كبرى تتعاظمُ باضطراد. بَيْدَ أنه، وكما أُثبِتَ في الكائنِ أحاديِّ الخلية، فسرعةُ التكاثرِ مرتبطةٌ بالمستوى المتخلفِ والبدائيّ. وكلُّ تكاثُرٍ يعني الموت. والتكاثرُ الجسديُّ يتضمنُ معنىً كهذا في جميعِ ضروبِ التطورِ التدريجيّ. فالمخلوقُ الفاني يَعتقدُ بتخليدِ ذاتِه من خلالِ التكاثر. وهذا هو الضلال. فالاستمرارُ بالذاتِ باستنساخِها قد يُلَبّي حاجةَ المَأمنِ ويُشبِعُ رغبتَه في الطموحِ إلى الخلود. ولكنه لن يستطيعَ جعلَ ذلك حقيقياً وواقعياً.

باختصار؛ ما من معانٍ جادةٍ في فلسفةِ الحياةِ المرتكزةِ إلى التكاثرِ عبر المرأة. لقد أُنيطَت المرأةُ الوَلودُ بمعانٍ خاصةٍ في المجتمعِ الطبقيّ، انطلاقاً من ظواهر كالميراثِ والقوة. وهي معانٍ معنيةٌ بالقمعِ والاستغلال، وسلبيةٌ وعلى حسابِ المرأة. أي أنّ المرأةَ التي تُنجِبُ كثيراً هي التي تَموتُ باكراً. من هنا، فالحياةُ النفيسةُ مع المرأةِ من حيث المعنى، ممكنةٌ إما بأدنى نسبةٍ من الإنجاب، أو ممكنةٌ مع المرأةِ التي لا تُنجِبُ أبداً، ما دام ثمة مشكلةٌ عامةٌ كزيادةِ السكانِ بالنسبةِ للنوعِ البشريّ. قد يَكُونُ لإنجابِ الكثيرِ من الأطفالِ معنىً وقيمةٌ على صعيدِ الدفاعِ عن الذاتِ بالنسبةِ إلى شعوبِ المستعمَراتِ النائيةِ العاجزةِ عن تطويرِ نفسِها فرداً ومجتمعاً من حيث القوةِ الفكريةِ والسياسية. ذلك أنّ الردَّ بالإكثارِ من النَّسَبِ على الإبادةِ المُرتَكَبةِ هو أسلوبٌ من أساليبِ المقاومةِ وتمكينِ وجودِ الذات. لكنّ هذا دفاعٌ ذاتيٌّ خاصٌّ بالمجتمعاتِ التي لا تَملكُ فرصةَ الحياةِ الحرة كثيراً. لذا، يستحيلُ وجودُ حياةٍ جماليةٍ تَتَّخِذُ الصحيحَ أساساً مع المرأةِ في المجتمعاتِ التي يتدنى فيها مستوى المعنى إلى هذه الدرجة. والحقيقةُ القائمةُ للمجتمعاتِ في كلّ أرجاءِ المعمورةِ تُبَرهِنُ صحةَ ذلك. إذ ما من جانبٍ خصوصيٍّ لنشاطَي المَأكلِ والمَأمَنِ في العيشِ مع المرأة، لأنّهما يَسريان على كلِّ كائنٍ حيّ. كما ولا جدوى في نقاشِ إمكانيةِ الحياةِ من دونِ المرأةِ أو الرجل. حيث تَسُودُ ظاهرة الذكورةِ والأنوثةِ في جميعِ حَيَواتِ التكاثرِ الجنسيِّ والتكاثرِ اللاجنسيّ. بناءً عليه، فالمشكلةُ لا تتعلقُ بحياةِ الشراكةِ الندية تحديداً، بقدرِ ما هي معنيةٌ بمعناها داخل المجتمعِ البشريّ.

شكلُ حياةِ المجتمعِ البشريِّ ليس كشكلِ حياةِ أيِّ نوعٍ من الكائناتِ الحية. حيث يحتوي خصائصاً تُؤَهِّلُه لتطويرِ ظاهرةِ السيطرةِ والسلطةِ بين صفوفِه وعلى الطبيعةِ على حدٍّ سواء. أما الانسياقُ وراءَ الأمةِ القويةِ كَمّاً وكيفاً مثلما الحالُ في سلطةِ الدولةِ القومية، فربما يُحَوِّلُ كوكبَ حياتِنا إلى مقبرةٍ للحياة. ينبعُ الانحرافُ هنا من المجتمع، أي من المجتمعِ الذكوريّ المهيمن. ذلك

[1] **الأميبا أو المتحولة أو المتمورة:** كائن وحيد الخلية طفيلي يعيش داخل الجسم وفي المياه العذبة للبرك والمستنقعات. هو خلية غير منتظمة الشكل، لها نواة حقيقية، وتتميز بقَدَم كاذبة سائلة متحركة داخل غشاء حاصِر، تستخدمها في حركتها الانزلاقية، مسببة انزياحاً بسيطاً كل مرة. تعتاشُ على البكتيريا، وتتكاثر بالانقسام الثنائي (المترجِمة).

أنّ الهيمنةَ التي يُسَلِّطُها الرجلُ المسيطرُ على حياةِ المرأة، قد آلَت بكوكبنا إلى حالةٍ لا يُطاقُ العيشُ فيها. لا يجري بلوغُ هذه النتيجةِ بالتطورِ البيولوجيِّ الطبيعيّ، بل بالسلطةِ المهيمنةِ ذاتِ الحاكميةِ الذكورية. تأسيساً عليه، يتوجبُ إنقاذُ الحياةِ مع المرأةِ من ظاهرةِ السلطةِ المهيمنةِ ذاتِ الحاكميةِ الذكورية. فالمرأةُ التي تمرُّ حياتُها تحت نيرِ السيطرةِ والحاكمية، باتت مزيتُها في الإنجابِ تقضي على الحياةِ بشكلٍ تَهَكُّميٍّ ساخرٍ مع حلولِ عصرِ الحداثةِ الرأسمالية، رغمَ أنّ هذه المزيةَ أَحيَت البشرية لملايين السنين. إنّ العيشَ مع المرأةِ في كنفِ الوضعِ القائمِ يُنَبِّئُ بنهايةِ الحياة. ولهذه الحقيقةِ عددٌ لا نهايةَ له من الإشاراتِ والدلائل. وإذا ما رَتَّبنا تلك الدلائل:

أ- تمَّ بلوغُ مرحلةٍ لا يتّسعُ فيها الكونُ للتزايد السكانيِّ الذي غدا يُهَدِّدُ الكائناتِ الحيةَ الأخرى. وهكذا نوعٌ من الحياةِ مع المرأةِ القابعةِ تحت نيرِ الوضعِ الحاليّ، يُهدِّدُ طبيعةَ الحياةِ وبيئتَها بسرعةٍ متزايدةٍ يوماً وراء يوم.

ب- كما أنّ هذه الحياةَ تفتحُ الطريقَ أمام عنفِ السلطةِ اللامحدودِ داخلَ المجتمعاتِ وخارجَها. والمستوى الذي وصلَته العسكرتاريةُ يُثبتُ صحةَ هذه الحقيقةِ بما فيه الكفاية.

ت- لقد صُيِّرَ الجنسُ لدى المرأةِ أداةً استغلاليةً مُرَوِّعة. وطُبِّقَ عليها قمعٌ واستغلالٌ فظيعان. كما حُرِّفَت الحياةُ كلياً عن مَجراها بحيث تكادُ تعني –فقط وفقط –شذوذاً جنسياً متكرراً بلا جدوى.

ث- أصبحَت المرأةُ المُهَمَّشةُ طردياً من المجتمعِ أداةً ضروريةً لا بدَّ منها لإدامةِ النسل، وسلعةً جنسية، وقوةً عاملةً هي الأبخسُ على الإطلاق. وكأنه لَم يَعُدْ لها أيُّ معنى آخر.

ج- وكأنه تُرتَكَبُ إبادةٌ ثقافيةٌ ضد المرأة. حيث لا قيمةَ لها سوى من خلالِ دورِها في ممارسةِ الجنسِ وإدامةِ النسل، ومن حيث كونِها عضواً مجانياً في جيشِ العاطلين عن العمل أو يداً عاملةً بخسة. لقد جُرِّدَت من قوةِ الدفاعِ الذاتيِّ التي تُمَكِّنُها من حمايةِ نفسِها جسدياً وأخلاقياً ومعنىً.

ح- إنّ مجتمعاً يتركُ المرأةَ تتخبطُ بين مخالبِ حياةٍ بلا معنى في ظلِّ هذه العواملِ والمؤثرات، لا يُمكنُ إلا أنْ يَكُونَ مجتمعاً مريضاً. فالمرأةُ المفتقرةُ إلى المعنى، يصبحُ مجتمعُها أيضاً بلا معنى.

هذه الأماراتُ التي بالمقدورِ زيادتُها أكثر، تَكشفُ بكلِّ جلاءٍ عن مَسيسِ الحاجةِ إلى إطراءِ تحولٍ جذريٍّ على حياةِ الشراكةِ النديةِ مع المرأة، وتَجعلُها مَهَمَّةً عاجلة. فالحياةُ الحرةُ مستحيلةٌ مع امرأةٍ مُستَملَكةٍ ومجردةٍ من الحماية. وهي غيرُ ممكنةٍ أخلاقياً أيضاً. ذلك أنّ العبوديةَ لا تتحققُ إلا عند القضاءِ التامِّ على الأخلاق. وبطبيعةِ الحال، لا نستطيعُ تسميةَ أخلاقِ قوى الهيمنةِ بالأخلاق. حيث أنّ القوةَ المهيمنة، وبالتالي الذكورةَ المهيمنةَ لا تتحققُ إلا بانحطاطِ الأخلاق. ونظراً لاستحالةِ العيشِ من دون المرأة (قد تَكُونُ الحياةُ واردةً من دونِ الرجل، ولكنها تغدو حياةَ عبودية)، فإنّ إنقاذَ الحياةِ حينئذٍ يَجعلُ تحريرَ المرأةِ ضرورةً حتمية. هذا الشرحُ معنيٌّ بالأكثر بالمرأةِ ضمن البنيةِ الاجتماعية. إذ تتضاعفُ أهميةُ قضيةِ المرأةِ ضمن العالَمِ والعلاقاتِ الذهنيّةِ لهذه البنية. حيث يستحيلُ العيشُ مع المرأة (أكانت زوجةً على وجهِ العموم، أم شريكةَ حياةٍ حرةٍ على وجهِ الخصوص) ما لَم تُطَوَّر الذهنيةُ التي تنجحُ في التصدي للدلائلِ السلبية المذكورة أعلاه بشأنِ المرأة.

بناءً عليه؛ ولأجلِ العيشِ في مستوى الشراكةِ الحرةِ مع المرأةِ باعتبارِها أطروحةً مضادة، بإمكاننا إيجاز ما يَلزمُ تحقيقُه على الشكلِ التالي:

أ- ثمة حاجةٌ ماسةٌ أولاً إلى مصطلحِ حياةٍ نديةٍ أيكولوجية، لا تَعمَلُ أساساً باستمرارِ النسلِ والتكاثر، بل تتلاءمُ والطموحاتِ العالميةَ للبشرية، وتقتفي أثرَ نشوءِ الكائناتِ الحيةِ الأخرى على سطحِ الكوكب. ذلك أنّ المستوى الذي حققَه المجتمعُ عالمياً، يَجعلُ من الحياةِ الحرةِ مع المرأةِ ضرورةً حتمية. والاشتراكيةُ الحقةُ لن تُشادَ إلا بالتأسيسِ على الحياةِ الحرةِ مع المرأة. وأولوياتُ الاشتراكيةِ تتمثلُ في بلوغِ مستوى الحياةِ الحرةِ مع المرأةِ دون بُدّ.

ب- لأجلِ ذلك، يتوجبُ الكفاحُ ذهنياً ومؤسساتياً تجاه السلطةِ المهيمنةِ للرجلِ الحاكم، وضمانُ نصرِ هذا الكفاحِ ذهنياً ومؤسساتياً على صعيدِ الشراكةِ النِّدّيةِ الحرة. حيث محالٌ تحقيقُ الحياةِ الندِّيةِ الحرة، ما لَم يُحرَزْ هذا النصرُ والنجاحُ الموفَّق.

ت- يجب ألاّ يُنظَرَ إلى العيشِ مع المرأةِ على أنه لغرضِ إدامةِ الغريزةِ الجنسيةِ تكراراً ومِراراً. حيث لا يُمكنُ تحقيقُ الحياةِ الندِّيةِ الحرة بتاتاً من دونِ القضاءِ على حياةِ الجنسويةِ الاجتماعيةِ في جميعِ المجالاتِ الذهنيةِ والمؤسساتية، والتي دامت طيلةَ تاريخِ المدنية، وبلغَت أبعاداً مُرَوِّعةً مع الحداثةِ الرأسمالية. فالعيشُ مع المرأةِ في كنفِ البراديغما والمؤسساتِ التي تراها ظاهرةَ مُلكٍ ومادةً جنسية، لا يدلُ على الانحطاطِ الأخلاقيِّ فحسب، بل وهو أَقبَحُ أشكالِ الحياةِ وأكثرها خطأ. وما مِن مثالٍ على ظاهرةٍ اجتماعيةٍ أخرى قادرةٍ في ظلِّ هذه الظروفِ على تفسيخِ المرأة، وبالتالي الرجل، والحطِّ من شأنِهما.

ث- حياةُ الشراكةِ الندِّيةِ الحرةِ مع المرأةِ غيرُ ممكنة، إلا في الظروفِ والأجواءِ التي تُرفَضُ فيها المُلكيةُ وتُفَنَّد، والتي يَكتَمِلُ فيها تجاوُزُ الجنسويةِ الاجتماعيةِ المُسَخَّرة للتملك، وتُوَطَّدُ فيها المساواةُ المجتمعية (الوحدة ضمن الاختلاف) على جميع المستويات.

ج- حياةُ الشراكةِ الندّيةِ الحرةِ غيرُ واردة، إلا مع المرأةِ التي لَم تَعُدْ أداةً لاستمرارِ النسل، ولا عاطلةً عن العمل، ولا يداً عاملةً بخسةً أو مجانية؛ بل خرجَت من كونِها موضوعاً شيئياً وحَقَّقَت ذاتيتَها على جميعِ الصُّعُد.

ح- لن يتماشى المجتمعُ مع حياةِ الشراكةِ الحرة، إلا في ظلِّ هذه الظروف الإيجابية، ليتمكنَ بالتالي من التحولِ إلى مجتمعٍ تَسُودُه المساواة والحرية.

خ- حياةُ الشراكةِ الندّيةِ الحرةِ واردةٌ بين النساءِ والرجالِ الذين طَوَّروا قِيَمَهم البنيويةَ والعقليةَ في كنفِ الأوساطِ المجتمعيةِ الإيجابية.

يجبُ الإدراكُ بأفضلِ وجهٍ أنّ المدنيةَ والحداثةَ المهيمنتَين تتحققان على خلفيةِ إنكارِ الحياةِ الندِّيةِ الحرة. وهذا ما مفادُه أنّ العشقَ صعبُ المنال، بحُكمِ استحالةِ تحقيقِ توازنِ القوى البنيويةِ والعقليةِ بين الجنسَين في آنٍ معاً، باعتبارِه شرطاً لا مناصّ منه على دربِ العشقِ المجتمعيّ. بمعنى آخر، لا يُمكنُ للعشقِ أنْ يتحققَ في أجواءِ الزواجِ الذي خسرَ طاقةَ المعنى فيُنتجُ بالتالي العلاقاتِ العبوديةَ في كلِّ لحظةٍ ضمن أوساطِ مجتمعِ العبيد. ولهذا السببِ يُلاحَظُ التأثيرُ القاتلُ للسلطةِ المهيمنةِ

والعصريةِ بالأغلب في الأجواءِ التي تَغيبُ فيها إمكانيةُ الحياةِ الندّيةِ الحرة. لذا، فإنّ الحياةَ التي تستقبلُها البشريةُ كمعجزةٍ ساحرةٍ جذابة، تخسرُ في هذه الأجواءِ قيمتَها السحريةِ ومعجزويتَها، لتتحولَ إلى كارثةٍ تجترُّ المرأةُ بشكلٍ خاصٍّ أساها ومرارَتها، وتردُّ عليها بالانتحار. ينبغي الاستيعاب بنحوٍ حسنٍ أنّ الحياةَ الندّيةَ إنشاءٌ مجتمعيّ، وأنها لا تتحققُ بين الشخصياتِ الذكوريةِ والأنوثية، بل بين الأنوثةِ والرجولةِ المجتمعيّتَين المُنشَأتَين. من هنا، يلزمُ الإدراكُ بأفضلِ الأشكالِ أنّ هذا الإنشاءَ المهيمنَ قد أَعطَبَ كِلا الجنسَين، ونالَت العلاقةُ بينهما نصيبَها منه، منعكسةً بالتالي كعلاقةٍ هيمنة. لن يَحصلَ العشقُ ضمن علاقاتِ الهيمنة. ذلك أنّ الشرطَ الأساسيَّ في العشقِ الإنسانيّ، هو تَحَلّي الطرفَين بالإرادةِ الحرةِ المتكافئة.

تبقى المدنيةُ والحداثةُ في مفارَقةٍ دائمةٍ تاريخياً بشأنِ العشق، نظراً لجَرَيانِهما ضمن حياةٍ مهيمنةٍ مؤسساتياً وأيديولوجياً. حيث يَكثرُ الحديثُ عن العشق، ولكنه لا يتحققُ البتة. لذا، فالآدابُ العالميةُ بأحدِ جوانبِها عبارةً عن سرودٍ مأساويةٍ لحوادثِ العشقِ بعيدِ المنال. كما أنّ الملاحمَ التي تسردُ كيف نشبَت الحروبُ بسبب امرأة، هي برهانٌ على هذه الحقيقة. وكأنّ كافةَ أنواعِ الفنِّ اعترافٌ بالعشقِ الذي لا يُطال. بل حتى إنّ الكتبَ الدينيةَ ضربٌ من أقدمِ المَأثوراتِ الفنيةِ المتأثرةِ من الأعماقِ بالرغباتِ الجامحةِ أحاديةِ الجانبِ وبعيدةِ المَنالِ في العلاقاتِ بين الآلهةِ والإلهات. أما تقديسُ نُظُمِ المدنيةِ للحياةِ الندّية باعتبارِها ساحةَ "حياةٍ خاصة"، فهو حُكمُ الحقيقةِ الاجتماعيةِ المقلوبُ رأساً على عقب. في الحقيقة، فالنظرُ إلى العامِّ على أنه خاص، وإلى الخاصّ على أنه عامٌّ هو أنسَبُ كثيراً بالنسبةِ إلى طبيعةِ المجتمع. ذلك أنّ العلاقةَ في حياةِ الشراكةِ الندّيةِ تتميزُ بخصائص تتركُ بصماتِها من الأساس على الخلفيةِ الكونيةِ بكافةِ أواصرِها الاجتماعية. وتتمثلُ ازدواجيةُ المدنية في اعتبارِ هذه العلاقةِ الكونيةِ ظاهرةً منفردةً وسِرّيّةً بين شخصَين اثنين. هذا هو أحدُ الدوافعِ الرئيسيةِ وراء كونِ المعارفِ السوسيولوجيةِ بلا جدوى ولا قيمة. وما المَقولةُ التي تُنسَبُ إلى سقراط، والتي مفادُها "إنّ المرأةَ تَجعلُ الإنسانَ فيلسوفاً أو مجنوناً"، وكذلك المَثَلُ الشعبيُّ الذي يَقولُ "تجعلُ المرأةُ الإنسانَ وزيراً أو رذيلاً"؛ سوى إشارةٌ أخرى إلى ارتباطِ هذه الحقيقةِ مع الحقلِ العموميّ. أما الذهابُ إلى التمييزِ بين ساحةٍ "خاصةٍ" وأخرى "عامة" ضمن المجتمع، فهو من تحريفاتِ الحداثةِ أصلاً. حيث لا معنى لهكذا تمييزٍ في المجتمعِ الأصل. والصحيحُ هو عيشُ أشكالِ العلاقةِ الأساسيةِ والمُعَيِّنة.

أولُ خطوةٍ نَخطوها في المجتمعِ البشريِّ باسمِ الحياة، يجبُ أنْ تَتعلقُ بالحياةِ الندّية. إذ ما مِن ساحةِ حياةٍ تتسمُ بالمزايا الرئيسيةِ والمُعَيِّنةِ بقدرِ ما هي عليه هذه الساحة. أما اعتبارُ الاقتصادِ والدولةِ علاقةً أساسية، فهو من تحريفاتِ سوسيولوجيا الحداثة. فالاقتصادُ والدولةُ في نهايةِ المطافِ بمثابةِ وسيلتَين للحياةِ الندية. أي أنّ هذه الأخيرةَ لا يُمكنُ أنْ تَكُونَ في خدمةِ الاقتصادِ والدولةِ والدين. بل بالعكس، يجب تسخيرُ الدولةِ والدينِ والاقتصادِ في خدمةِ الحياةِ الندّية. لكنّ نقيضَ ذلك قد احتوى سوسيولوجيا الحداثةِ وأحاطَ بها كلياً.

وكضرورةٍ من ضروراتِ هذا السرد، ينبغي أنْ تَكُونَ ساحةُ الحياةِ الندّيةِ أولَ ساحةٍ تخضَعُ لمِجهرِ العِلم. فحتى ميثولوجيا العصورِ الأولى التي يُنظَرُ إليها بعَين البدائية للغاية، وكذلك أديانُ تلك العصور، لَم تَنطلقِ من هذه الساحةِ عن عبث، بل بسببِ عُراها الوثيقةِ مع الحقيقةِ الاجتماعية. من هنا، فالعِلمُ الذي سيُحاكُ حول الحياةِ الندّية، وبالأخصِّ حول المرأة، سوف يَكُونُ أولَ خطوةٍ صوبَ السوسيولوجيا السديدة. لا يقتصرُ الأمرُ على السوسيولوجيا فحسب بوصفِها علماً، بل وينبغي أنْ تُخطى الخطوةُ الأولى في جميعِ الميادين الفنيةِ والفلسفيةِ بالتمحورِ حول هذه العلاقة. ولا داعي حتى للقولِ بلزومِ إيلاءِ الأولويةِ للأخلاقِ والدينِ في هذه الساحة، بوصفِهما حقلاً من حقولِ الفلسفة. فالأخلاقُ والدينُ مرتبطان كفايةً بهذه الساحة.

خلاصة؛ غالباً ما يتبدى إفلاسُ قوى السلطةِ والاستغلالِ المهيمنةِ في عصرِنا من خلالِ تَضَعضُعِ وانهيارِ ساحةِ الحياةِ الندّية. لقد بات تاريخُ العلاقةِ بين الجنسَين في أدنى درجاتِ الانحطاطِ والهشاشة. إذ فَقَدَت معناها، ووطأَت مشارفَ الاستهلاكِ بحيث لا يُمكِنُ العيشُ بها ولا بدونِها. لذا، مَن لا يُسنِدُ مُنطَلَقَ ثورتِه إلى تحليلِ وضعِ هذه الفوضى العارمة، فلن يبقى أمامَه خَيارٌ سوى الاستمرارُ بالفوضى. بناءً عليه، بمقدورِ القائمين على الانطلاقاتِ الشخصيةِ أو الجماعية أنْ يسيروا قُدُماً على دربِ الحياةِ الندّيةِ الحرة، في حالِ اتِّخاذِهم هذه الساحةَ ركيزةً لهم، سواء علمياً أم فنياً وفلسفياً. وخطواتُ الانطلاقةِ تلك، ليست –كما يُعتَقَد– خطواتٍ منفردةً وخاصةً منحصرةً بشخصَين فقط، بل هي أولى الخطواتِ العالميةِ بصددِ المجتمعِ الاشتراكيِّ الديمقراطيِّ الذي سيتحقق.

تقتضي كينونةُ الاشتراكيةِ الاهتمامَ قبلَ كلِّ شيءٍ ببلوغِ مستوى الحريةِ المَأمولِ في الحياةِ الندّية. أي، ينبغي العملُ أساساً بطرازِ حياةٍ شبيهةٍ بأنماطِ الحياةِ العمليةِ المبدئيةِ الشاقةِ والعظيمة، التي طالما تُصادَفُ في مُستَهَلِّ الحياةِ الميثولوجيةِ والدينيةِ القديمة. فالإنشاءُ الاشتراكيُّ لحياةِ الشراكةِ الندّيةِ غيرُ ممكن، إلا بالتخلصِ من أشكالِ نُظُمِ المدنيةِ والحداثةِ الرأسماليةِ ومضمونِها الترويضيّ. هذا ولا علاقةَ له كثيراً بالجنسانيةِ التي جَعَلَها النظامُ القائمُ رخيصةً مُبتَذَلة، ولا بألاعيبِ الترويض، ولا بالتكاثرِ العِرقيّ (بمعنى التزايد)، ولا بـ"اقتسامِ الوسادةِ والعيش معاً حتى الممات". كما ليس له علاقةٌ بالأخصِّ مع ممارساتِ المُضاجَعةِ اليوميةِ التي باتت مَرَضاً بكلِّ معنى الكلمة. بَيْدَ أنّ عدمَ حصولِ الجِماعِ يومياً لدى أيِّ كانٍ حيّ، بل تَمَيُّزُه على النقيضِ من ذلك بأساسٍ موسميّ؛ هو خيرُ برهانٍ على إنشاءِ الجنسانيةِ لدى النوعِ البشريِّ وفق النمطِ الاجتماعيّ. أي أنّ الشَّبَقِيَّةَ والمغالاةَ في ممارسةِ الجنسِ مرتبطتان بالبناء الاجتماعيِّ والسلطةِ المهيمنة. فالجنسويةُ المفروضةُ على المرأة تَكشفُ بكافةِ أشكالِها عن كونِها ممارسة سلطويّة. وهذه الجنسوية، دعكَ من بَعثِها على السعادة، بل هي مَرَضٌ ومصدرٌ للبؤسِ والتعاسة، وهي فناءٌ وموتٌ باكرٌ بكلِّ معنى الكلمة. وبُنيةُ أيِّ امرأةٍ أو رجلٍ هي غيرُ قادرةٍ على التَّكَيُّفِ مع هذا النمطِ الجنسيِّ في سلوكِ الجنسوية. ونخصُّ بالذِّكرِ الجنسويةَ التي تُثيرُها الرأسماليةُ بالدعاياتِ النسائية. فهي متعلقةٌ كلياً بالهيمنةِ الأيديولوجيةِ الهادفةِ إلى تأمينِ تطبيقِ قانونِ الربحِ الأعظم. وبالمقدورِ القولُ أنه ما من

علاقةٍ قادرةٌ على حَملِ عبءِ النظامِ القائم، بقدرِ ما هي عليه الجنسويةُ الاجتماعية. بالتالي، فمناهَضةُ الرأسماليةِ غيرُ ممكنةٍ إلا برفضٍ وتجاوُزِ هكذا طرازٍ من الحياةِ الجنسوية.

بقدرِ ما يَكُونُ مستوى العلاقاتِ في حياةِ الشراكةِ النديّةِ علمياً وفنياً وفلسفياً، فسيَغدو قادراً على إفساحِ الطريقِ أمام المجتمعِ الاشتراكيِّ بالقدرِ عينِه. إذ للاشتراكيةِ قبلَ كلِّ شيءٍ قيمةٌ مبدئيةٌ وعلميةٌ لا بدَّ منها، كي تتحققَ في علاقاتِ حياةِ الشراكة. ولا سبيل آخر يؤدي إلى الاشتراكيةِ عَدا هذا النمطِ من العلاقات. وحتى لو وُجِد، فهي علاقاتٌ ملتويةٌ ومنفتحةٌ على الأخطاء إلى أقصاها. أما النظرُ إلى حياةِ الشراكةِ النديّةِ الاشتراكيةِ على أنها علاقةٌ بين شخصَين فقط، فهو تناوُلٌ ناقص. حيث ما من شكٍّ في إمكانيةِ عيشِ الحَيَواتِ النديّةِ متجسدةً في العلاقاتِ بين الجنسَين، ولكنْ لا يُمكنُ إسقاطُها إلى ذلك فحسب. فهي حياةٌ جوهريةٌ كثيراً ما تُعاشُ بنحوٍ تجريديٍّ بمَعِيّةِ قوةِ المعنى والجماليةِ العُليا والأخلاقِ النبيلة.

لن يحظى الرجالُ والنساءُ الملتزمون بالحياةِ الاشتراكيةِ بفرصةِ حياةٍ قويمةٍ وجميلةٍ كأفرادٍ مستقلين بذواتِهم، إلا إذا وَطَّدوا الحياةَ الحرةَ عالمياً وجماعياً. يمكنُ استشفافُ هذه الحقيقةِ في جميعِ الحركاتِ الاجتماعيةِ العظمى في التاريخ. ومن عظيمِ الأهميةِ عدمُ الخَلطِ بين الحياةِ الانفراديةِ وبين ألاعيبِ الزواجِ الحاليةِ أو الأشكالِ الخارجةِ على الزواجِ والمُزدادةِ سوءاً. فبينما تتوارى الكونيةُ المجتمعيةُ والجماعيةُ بكلِّ كُمونِهما بين طوايا الحياةِ الانفرادية، فإنّ ما يتحققُ ضمن أشكالِ الترويضِ الانفراديةِ والخارجةِ عن الزواجِ في كنفِ المدنيةِ والحداثة، ليس سوى إنكارُ الكونيةِ والجماعية. من هنا، محالٌ تحقيقُ الحياةِ الحرةِ الانفراديةِ بمنوالٍ اشتراكيّ، دون القيامِ بهذا التمييز. يتحلى الرجلُ عموماً والمرأةُ خصيصاً مِمَّن يندرجُون في إطارِ العلاقاتِ الاشتراكية بقوةٍ جاذبيةٍ كبرى من خلالِ المسحةِ العلميةِ والجماليةِ والأخلاقيةِ والفلسفيةِ التي تُحييها وتُوَطِّدُها في ذاتِها. هكذا نوعٌ من الشخصياتِ النسائيةِ والرجالية لا تَعرفُ طعمَ الهزيمةِ أو الفشلِ تجاه الحياةِ الاجتماعية، بل تَعملُ بوجودِها على إنشاءِ الحياةِ الاجتماعيةِ الحرة. وبحُكمِ سيادةِ الاحترامِ والثقةِ المتبادَلةِ في اتحاداتِها الانفرادية، فلا مكان لديها للحَسَدِ أو المزاجِ الشاذِّ والمتذبذب، ولا للجشعِ والطمعِ أو المَلل واليأسِ أو ما شابَهَ من أمراضِ النظامِ القائم. ولأنّها لا تَستَملكُ بعضَها بعضاً، فهي لا تقتربُ من بعضِها البعضِ بمزاعمِ الحقوقِ المتبادَلة (هذا ما يَسري في القوانين البورجوازية). أما قوةُ المعنى المتكافئةُ لديها في المستوى، فهي في منزلةٍ تُخَوِّلُها لإحياءِ الكلِّ في شخصٍ واحد، والشخصِ الواحدِ في الكلّ.

لن تُحرزَ حركاتُ المجتمعِ التاريخيِّ النجاحَ المؤزر، إلا عبر هكذا شخصياتٍ اكتسَبَت المعنى لهذه الدرجة. لذا، على تلك الشخصياتِ أنْ يَذيعَ صِيتُها دوماً كشخصياتٍ اشتراكيةٍ بكلِّ معنى الكلمة، وأنْ تُستَذكَرَ وتُعقَدَ عليها الآمالُ بهذا النحو.

أثناء التقدمِ على مسارِ المجتمعِ الاشتراكيّ، من المهمِّ بمكانٍ وضعُ بعضِ التجاربِ التاريخيةِ المهمةِ في الحُسبانِ، فيما يتعلقُ بتطبيقِ نظريةِ حياةِ الشراكةِ النديّة الحرة. فالمسيحيةُ في هذا السياقِ اشتَرَطَت على كوادرِها –رجالاً ونساءً– حياةَ الرَّهبَنة. وقد اتَّسَمَت هذه الممارسةُ بدورٍ مهم في

تطورِ المدنيةِ الغربية. حيث قامت المسيحيةُ بتحجيمِ سلبياتِ المجتمعِ الجنسويِّ إلى حدٍّ ملحوظٍ عن طريقِ هذا التطبيقِ الكادريّ. إذ أنّ قيامَ الحالةِ الروحيةِ بالحدِّ من غَلَبَةِ الغريزةِ الجنسيةِ على الذهنية، قد أدى دوراً بليغاً في تطويرِ المجتمعية. لكنه لَم يُفسِح المجالَ أمام التطورِ الدياليكتيكيِّ الذي يُمَكِّنُ من الحياةِ الندّيةِ الحرة. بل ما تصاعدَ كَرَدٍّ فعلٍ على ذلك، هو انفجارُ الجنسويةِ الاجتماعيةِ في ظلِّ الحداثةِ الرأسمالية. أي أنّ حياةَ الزواجِ الكاثوليكيِّ[1] الاستملاكيةَ المعاصرة، قد أَثمَرَت عن تَطَرُّفٍ ثانٍ أو قُطبٍ مُقابِلٍ كطرازِ حياةٍ مضادّةٍ لثقافةِ الرَّهبَنةِ لدى كِلا الجنسَين. بمعنى آخر، فثقافةُ الرَّهبَنَةِ في المسيحيةِ تتخفى وراء الأزمةِ السائدةِ في حياةِ الزواجِ الكاثوليكيِّ (الأحاديِّ) الحداثويّ. وكِلتا الثقافتَين بَقِيَتا متعثِّرتَين تعانيان الانسدادَ بشأنِ تجاوُزِ المجتمعِ الجنسويّ. يتسترُ هذا الواقعُ خلف أزمةِ الثقافةِ الجنسويةِ التي نَجِدُها في المجتمعِ الغربيّ.

الحلُّ الإسلاميُّ أيضاً لَم يُحرِز النجاحَ في هذا الموضوع. فالإسلامُ الذي خَصَّ الإشباعَ الجنسيَّ بالأولويةِ على عكسِ حياةِ الرَّهبَنة، قد اعتَقَدَ بأنه سيحلُّ القضايا من خلالِ تعددِ الزوجاتِ والجواري. أي أنّ سلوكَ الحَرَمِ في الإسلامِ أَشبَهُ بخَصخَصةِ بيوتِ الدعارة. وما يُمَيِّزُه عن بيوتِ الدعارةِ هو تخصيصُه لبعضٍ من الأشخاص. بينما لا فرق بينهما من حيث المضمون. ولهذا السلوكِ الجنسويِّ الاجتماعيِ دورٌ مُحَدِّدٌ في تَخَلُّفِ المجتمعِ الشرقيِّ عن مواكبةِ المجتمعاتِ الغربية. وفي الحين الذي أدى فيه كبحُ المسيحيةِ لجماحِ الجنسانيةِ إلى إفساحِ المجالِ أمام الحداثة، فإنّ تحفيزَ الإسلامِ للإفراطِ في الإشباعِ الجنسيِّ قد تَسبَّبَ بوقوعِه في حالةٍ أكثر تخلفاً حتى مما كان عليه الوضعُ في المجتمعِ القديم، وأدى إلى تَعَرُّضِه للهزيمةِ النكراءِ أمام مجتمعِ الحداثةِ الغربية. من هنا، فدورُ الجنسويةِ الاجتماعيةِ بالغُ الأهميةِ في هزيمةِ المرأةِ والرجلِ الشرقيَّين تجاه أقرانِهما الغربيين. ذلك أنّ الجنسويةَ تؤثرُ في التطورِ الاجتماعيِّ أكثرَ بكثيرٍ مما يُعتَقَد. وينبغي التوقفُ بأهميةٍ بارزةٍ على دورِها في فتحِ الهُوَّةِ بين المجتمعاتِ الشرقيةِ والغربية. لقد تَوَلَّدَ المفهومُ الجنسويُّ لدى الإسلامِ عن نتائجِ سلبيةٍ تُضاهي ما عليه في المدنيةِ الغربيةِ أضعافاً مُضاعفة، سواء فيما يتعلق باستعبادِ المرأةِ حتى الأعماق، أو بتَعَصُّبِ الرجلِ للسلطوية.

ثمة أمورٌ مهمةٌ تستلزمُ انتباهَ المرأةِ والرجلِ أثناء ممارسةِ الحياةِ الندّيةِ الحرة. فبالنسبةِ إلى المرأةِ التي تحظى بفرصةِ الحياةِ الحرةِ أو تَرومُها، يُمكننا ترتيبُ ما ينبغي فِعلُه كالتالي:

أ- على المرأةِ أنْ تَعرفَ سَلفاً أنّ شروعَها بمُشاركةِ الرجلِ في ممارسةِ الجنسِ ليس محدوداً بالإشباعِ البيولوجيِّ المحض. بل ستَكُونُ حينئذٍ وجهاً لوجهٍ أمامَ براثنِ القوةِ والسلطة. حيث يُعادِلُ وضعُها هذا النومَ مع النمرِ في قفصِه. وبالأخصِّ أنّ حالةَ الرجلِ الشبيهةَ بحالةِ النَّمِرُ المحبوس الذي يعاني الجوعَ والأَسْر، قد تُفسِحُ الطريق أمام إنزالِ الرجلِ ضرباتٍ مميتةً عليها بمخالِبه. لذا، على المرأةِ الإدراك جيداً أنّها بعدَ دخولِ القفصِ بعلاقةِ الزواجِ الكلاسيكية، لن تَقدِرَ على الخروجِ

[1] **الزواج الكاثوليكي:** يحرّم تعدد الزوجات. وقد تمّ التعبيرُ عنه في النص الأصليّ بعبارة "الزواج الأحاديّ" (المترجِمة).

منه سليمةً بهذه السهولة. بل وستَدفعُ ثمنَ دخولِها القفص، إما بحياتِها أو بتَحَوُّلِها إلى أنثى النَّمِرِ المستسلمةِ كلياً. ونمطُ أنثى النَّمِرِ يُمَثِّلُ المرأةَ المُستَرجِلة. وهي قبيحةٌ ومُقرِفة. هذا وتؤدي ممارسةُ الجنسِ بين الرجلِ المتحكمِ والمرأةِ المسترجلةِ المستسلمةِ دوراً رئيسياً في بروزِ ورسوخِ هذه الشناعةِ البغيضة. عندما يتباهى الرجالُ بيَومِ "إفساد" عذريةِ المرأة، فإنّ الدافعَ وراء ذلك ليس غريزةَ إشباعِ الذات (كظاهرة بيولوجية). بل يَعُودُ ذلك إلى نصيبِ هذه العلاقةِ من تَشَكُّلِ ثنائيةِ السلطة–العبد. إذن، فـ"الإفسادُ" هو بدايةُ الحُكمِ على المرأةِ بعبوديةٍ أبدية. تُمَهِّدُ السلطةُ الطريقَ لبروزِ عاطفةِ السيادة، مما مفادُه إثباتَ الرجلِ لرجولتِه. ثم يُطَبَّقُ هذا الأسلوبُ على الشبانِ اليافعين أيضاً. هكذا تُطَبَّقُ مؤسسةُ العبوديةِ على كِلا الجنسَين. إنّ عدمَ انسياقِ المرأةِ وراءِ العلاقةِ الجنسيةِ بقدرِ الرجل، يُعزى إلى مؤسسةِ العبودية. والممارسةُ الجنسيةُ التي أَكثَرَت الحداثةُ الرأسماليةُ منها بما لا حَصر له، هي وسيلةُ العبوديةِ الأوسع نطاقاً مما فُرِضَ على النوع البشريّ. وهي تَؤولُ إلى فرصٍ لا محدودةٍ من السلطةِ والاستغلال. من هنا، فتشكيكُ أغلبِ الأديانِ بهذه العلاقةِ هو أمرٌ ذو معنى، وله روابطُه مع إفساحِها المجالَ أمام الانحطاطِ والتدنّي والقُبحِ والخروجِ عن الحقيقة.

ب- على المرأةِ أنْ تُطَوِّرَ نمطَ حِراكِها قبل البدءِ بزواجِ الشراكة، مُدرِكةً تماماً أنّ الرجلَ الذي يقفُ بالمقابلِ منها في جميعِ ميادينِ مجتمعِ الحاكميةِ الذكورية سيتحركُ كالنَّمِرِ المتأهب للانقضاضِ على فريستِه في كلِّ لحظة. فعندما تَسنَحُ الفرصةُ للرجلِ النَّمِر، أي عندما يتغلبُ على العوائقِ الاجتماعيةِ المنتصبةِ أمامه في هذا السياق؛ فسيَنقضُّ بأنيابِه على المرأةِ بكلِّ تأكيد. حيث سيَوَدُّ الرجلُ السلطويُّ اصطيادَ المرأةِ في هذه اللحظة، دون أنْ يَأبَهَ بأيِّ معيارٍ أخلاقيٍّ أو رادعٍ وجدانيّ. ولن يَصُدَّه عن ذلك السِّتارُ الدينيُّ ولا القانون. لذا، على المرأةِ أنْ تَعلَمَ بهذا الوضعِ قبلَ أنْ تَخرجَ إلى المَسرحِ الاجتماعيّ. أو بالأحرى، عليها ألا تَظهرَ على الساحاتِ الاجتماعيةِ غيرِ المُسعِدة، ما لَم تتسلحْ بدفاعٍ ذاتيٍّ مضمونٍ وآمِن.

ت- عليها الاستيعاب بأحسنِ حالٍ أنّ هدفَ الحداثةِ الرأسماليةِ الأساسيَّ مُعَبَّأٌ بمساعي تصييرِ المرأةِ عبداً عصرياً، سواء بالأساليبِ القاسيةِ المُعَبِّرةِ عن قوةِ المالِ والسلطةِ بشكلٍ خاص، أم بالأساليبِ المَرِنةِ التي تَعكِسُ قوةَ الفنونِ وعلى رأسِها الآداب. أي أنّ الحداثةَ بمثابةِ قوةٍ هجوميةٍ مُسَلَّطةٍ على المرأةِ بدرجةٍ تُضاهي ما هو عليه رَجُلُ المجتمعاتِ القديمةِ أضعافاً مضاعفة، سواء بأساليبِ المالِ والسلطة، أم بوعودِ العشقِ التي لا تنتهي. لا يَذهبُ بحثُ المرأةِ عن الحياةِ الحرةِ في معناه أبعدَ من كونِه وَهماً أجوفاً مقابلَ قوةِ الرجلِ الحاكمِ المُرَوِّعة بشأنِ المالِ والعشق. لن تتخلصَ المرأةُ من تَكَبُّدِ الهزيمةِ تجاه الرَجُلِ في ظلِّ الحداثةِ القائمة، مهما أَبدَت مواقفَها بكلِّ صفائِها وحُسنِ نواياها وحركاتِها الجميلة، ومهما تلَهَّفَت لحياةِ الشراكةِ الندّيةِ الحرة. أي أنّ كلَّ الطُّرُقِ ستؤدي إلى عبوديةِ المرأةِ العصرية.

ث- ولَئِنْ كانت المرأةُ مُصِرّةً على البقاءِ حرةً رغمَ وطأةِ المجتمعِ الذكوريِّ الحاكمِ هذا، فعليها عندئذٍ أنْ تتَحَمَّلَ الوحدةَ الكُبرى والانزواءَ الأقصى، أو أنْ تحتمل مَشَقّاتٍ نضاليةً مليئةً بالكفاحِ الاشتراكيِّ الدؤوبِ في كلِّ لحظةٍ من لحظاتِه. تَسري الوحدةُ على الحالاتِ النادرة، فيما تَقتضي الحياةُ الاشتراكيةُ حياةً أنثويةً مقدسةً نظيرةً لثقافةِ الإلهةِ الأنثى القديمة. هذا ويجب وضعُ إحدى

مزايا الإلهاتِ نُصبَ العَين. ألا وهي عدمُ زواجِهن من الرجالِ البشر. في حين أنّ التاريخَ يُخبِرُنا أنه عندما صارَ الرجلُ إلهاً، لَم يَعُدْ للإلهةِ الأنثى أَثَرٌ ملحوظ. بالتالي، لَم يَبقَ ثمة خيارٌ سوى التحولُ إلى مَلاكٍ أنثى. لكنّ المَلاكَ الأنثى تُمَثِّلُ نوعاً ما المرأةَ الخائرةَ التي فَقَدَت قوتَها الجنسية. وامرأةٌ كهذه لا يَذهبُ دورُها في المجتمعِ أَبعدَ من أداءِ دورِ الرسول. أما تصويرا إينانا وأفروديت في الميثولوجيا، فيُشيران إلى رمزَي امرأتَين مختلفتَين. حيث يُمَثِّلان المرأةَ التي لَم تَخسَرْ بَعدُ جمالَها وجاذبيتَها الجنسيةَ وقوتَها الجسدية. إنّ العنصرَ الذي تَبحثُ عنه إينانا–أفروديت كإلهةِ العشقِ من أجلِ حياةِ الشراكة، هو العنصرُ الخَليقُ بمشاركتِه إياها الحياةَ الندّيةَ الحرة. ينبغي الإدراك جيداً أنّ عنصراً كهذا غالباً ما يَكُونُ رجلاً شِبهَ إلهٍ –لا غير– مثلما بروماتوس. يُمكِنُ تصويرُ هذا العنصر، أو حتى الرجلِ بالأغلب، كمجردِ شكلٍ رمزيّ؛ سواء تاريخياً أم في وقتِنا الراهن. وتَجسيدُه عَينياً أمرٌ واردٌ لدى خوضِ صراعٍ خارق. حيث محالٌ تحقيقُه، من دونِ إلحاقِ الهزيمةِ بآلهةِ الحداثةِ الرأسماليةِ غيرِ المُقَنَّعةِ والمُعَبَّأة بقواها المُهيبة. أي أنه تجسيدٌ ليس بالمستحيل، ولكنّه عسير. وأنْ تَكُونَ اشتراكياً أمرٌ واردٌ نوعاً ما من خلال تجسيدِ رمزِ إينانا– أفروديت ورمزِ بروماتوس.

بالمقدورِ إيجازُ ما على الرجلِ فِعلُه أولاً كالتالي، ما دام يتطلعُ إلى حياةِ الشراكةِ الحرة:

أ- على هذا الرجلِ أنْ يَعلَمَ أنّ المرأةَ البارزةَ أمامَه قد تَعَرَّضَت لرِهانِ شتى أنواعِ العبوديةِ طيلةَ تاريخِ المدنيةِ المُعَمِّرةِ خمسَ آلافٍ من السنين، وبالأخصِّ في ظلِّ هيمنتِها الرأسماليةِ التي يَبلغُ عمرُها خمسةَ قرون. ولَم يَبقَ لهذه المرأةِ سوى التحولُ إلى أنثى مُتَنَمِّرةٍ مقابل الرجلِ المُتَنَمِّر. وقد شُيِّدَت كافةُ استراتيجاتِ حياتِها وتكتيكاتِها لحظةً بلحظةٍ على هذه الأرضية. وإذ ما قَرَأنا الأمرَ معكوساً، فهي أيضاً لديها قفصُها الذي تَوَدُّ إسقاطَ وحبسَ الرجلِ الندِّ فيه. فإذا كان الرجلُ يَطمحُ إلى حياةٍ ندّيةٍ حرة، فإنّ خلاصَه من هكذا استراتيجياتٍ وتكتيكاتٍ خاصةٍ بالمرأةِ أمرٌ شاقّ، بقدرِ ما هي عليه مَشَقَّاتُ المرأةِ الأَمَة بأقلِّ تقدير. لذا، فالخلاصُ من تلك الاستراتيجياتِ والتكتيكاتِ التي تُسَيِّرُها المرأةُ كعبوديةٍ مضادة، يُعَدُّ ميدانَ حربٍ أوليةٍ بالنسبةِ للرجلِ الاشتراكيِّ المتطلعِ إلى حياةٍ ندّيةٍ حرة. ومن دونِ كَسبِه هذه الحرب، فلن يَتمكّنَ من خطوِ خطوةٍ واحدةٍ على دربِ نضالِ المجتمعِ الاشتراكيّ.

ب- على الرجلِ المندرجِ في زواجِ الشراكةِ أنْ يدركَ أنه مُعَرَّضٌ لتأثيرِ مؤسسةِ العبوديةِ بقدرِ المرأةِ على الأقل. ولأجلِ تذليلِ مساوئِ هذه المؤسسة، فعليه أنْ يَندفعَ دوماً وراء الحياةِ الاشتراكيةِ ضمن نطاقِ المنزل. ذلك أنّ الحياةَ مع المرأةِ الأَمَة تُعاشُ بعبوديةٍ وبنحوٍ خاطئ. من هنا، فإنّ تَخَطّي ثقافةِ بيوتِ الدعارةِ المُخَصخَصة يقتضي النجاحَ في التحلي بثقافةِ الحياةِ الندّيةِ الحرة.

ت- يجب خوضُ الصراعِ مع النَّفْسِ دوماً وبمنوالٍ مُوَفَّقٍ تجاه تسليطِ الحداثةِ الرأسماليةِ للثقافةِ الجنسويةِ المُغويةِ والمُغرية. ذلك أنّ الاستراتيجياتِ والتكتيكاتِ المُطَوَّرَة لغرضِ تأمينِ استسلامِ الرجلِ مُهلِكةٌ ومُبيدةٌ بقدرِ أَسرِ المرأة. ينبغي عدم النسيانِ أنّه، وفيما صُيِّرَ الرجلُ في الحداثةِ الرأسمالية ذكورةً مُغالى بها بيولوجياً من جهة، فقد جرى تأنيثُه من الجهةِ الأخرى عبرَ

جميعِ ثقافاتِها الاجتماعية. أي، وبينما يُنَمَّرُ الرجلُ الجنسويُّ البيولوجيُّ بإفراطٍ من ناحية، فإنه يُحَوَّلُ من ناحيةٍ ثانية إلى قطةٍ ذاتِ ثقافةٍ أنوثية (أنثى تطغى عليها العبودية). لذا، يستحيلُ التحولُ إلى امرئٍ اشتراكيّ، أو خوضُ نضالِ المجتمعِ الاشتراكيّ؛ ما لَم تُقَوَّض هذه الذكورةُ التي تَفرضُها الحداثة.

ث- نضالُ الرجلِ الحرِّ ضروريٌّ بقدرِ نضالِ المرأةِ الحرةِ على الأقلّ، في سبيلِ ترسيخِ حياةِ شَراكةٍ نِدّيّةٍ حرةٍ في وجهِ كل هذه المساوئ. والرجولةُ الحرةُ غيرُ ممكنةٍ سوى بتخَطّي شخصيةِ الرجلِ المُستَعبَدِ بالمقلوبِ على يدِ المجتمعِ الذكوريِّ الحاكم. هذا ومن اللازمِ نيلُ مرتبةِ العَلاّمةِ والعَرَّافةِ التي لا تَفتأُ ساريةً في واقعِنا الاجتماعيّ. وكيفما "لا يُولَدُ المرءُ رجلاً، بل يُصبحُ رجلاً"، فإنه يُولَدُ بالمقابلِ كرجلِ مَدَنيّة، ولكنْ بمقدورِه أنْ يُصبحَ أيضاً رجلاً حراً. أما رمزُ رجولةِ بروماتوس، فليس بالإمكانِ تجسيدُه ميدانياً في عصرِنا، إلا بعِلمِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ وفلسفتِها وفنونِها. من الأهميةِ الإدراكُ أنّ الحياةَ هي هدفُ الميثولوجيا والدينِ والفلسفةِ والعِلمِ والفنّ، وأنّه يأتي في صدارةِ أدوارِها تحقيقُ وبناءُ الشراكةِ الحرةِ والتزاوُجِ الحرّ. وبعدَ استيعابِ ذلك ينبغي تصييره أخلاقياً وجمالياً. فالزيجاتُ العصريةُ القائمةُ ما هي إلا استمرارٌ لثقافةِ السلالاتيةِ الهرمية (وهي ثقافةٌ مُعَمِّرةٌ حوالي سبعَ آلاف سنة). وهي مشحونةٌ بتضمينِ شخصيةِ المرأةِ والرجلِ بثقافةِ ومقاييسِ الاغتصابِ والاعتداءِ إلى الحدِّ الأقصى متمثلةً في الشرف؛ وذلك بوصفِها الساحةَ التي تُنتَجُ فيها قِيَمُ المجتمعِ الدولتيِّ الأولية. من هنا، فمن الضروريّ النظرُ إلى تفشي حالاتِ الطلاق وانهيارِ مؤسسةِ العائلةِ وعدمِ تَحَقُّقِ العشق على أنه محصلةٌ لثقافةِ الاغتصابِ المُضَمَّنةِ في الشخصيات، والطامعةِ في السلطةِ والاستغلال. بناءً عليه، لا يمكن تحقيقُ المجتمعِ الحرِّ الاشتراكيِّ في وجهِ ثقافةِ الاغتصاب، إلا بالشخصياتِ المُترَعةِ لحظياً بالفلسفةِ والعلمِ والأخلاقياتِ والجماليات. ومن الواضحِ جلياً أنّ حَيَواتِ الشراكةِ النِدّيةِ الحرةِ التي ستتحققُ تأسيساً على ذلك، سوف تُسفِرُ باستمرار عن الجمالِ والصوابِ والفضيلةِ بالنسبةِ للأفرادِ والمجتمع.

لن يَسَعَنا الحظيُ بالحياةِ المعجزويةِ البهيةِ التي هدَمَتها الحداثةُ الرأسمالية، ولا مشاطرتُها؛ إلا بحياةِ الشراكةِ النِدّيةِ الحرة، وبشخصيتِها الاشتراكيةِ وكفاحِها الاجتماعيّ. انطلاقاً من ذلك، ينبغي اعتمادُ تربيةِ الأطفالِ –وبالأخصِ البنات– وتَنشِئَتِهم على ذهنيةِ الحرية منذ الصِّغَر داخل مؤسساتِ العصرانيةِ الديمقراطية، وسَوقِهم بالكفاحِ الاجتماعيِّ الاشتراكيِّ الديمقراطيّ إلى الحياةِ العمليةِ نمطاً لحياتِنا. وبالتالي علينا اكتسابُه وتحبيذُه وإنجاحُه.

الفصل الثاني

الحقيقة الكردية

يُشَكِّلُ الوجودُ والوعيُ قضيةً مِحوَرِيّةً في الفلسفة. ومصطلحُ الوجودِ بالتحديدِ لا ينفكُّ يتصدرُ المصطلحاتِ الفلسفيةَ التي غالباً ما يحفُّها الفضول. أما المصطلحُ الذي يُلازِمُه كتَوأمِه، فهو الزمان. فهما لا ينفصلان عن بعضِهما أبداً. فكيفما يستحيلُ تصوُّرُ الوجودِ بلا زمان، فالزمانُ أيضاً عدمٌ من دون الوجود. أي أنّ الزمانَ معنيٌّ تماماً بالوجود. والعلاقةُ بينهما متعلقةٌ بالأكثر بمصطلحِ النشوء. فهما يتحققان حتمياً بالنشوء. إنّ الزمانَ يُرغِمُ على النشوءِ متجسداً في الوجود. أو بالأحرى، فإنّ سيرورةَ الوجودِ ممكنةٌ بالنشوء. ولدى حديثِنا عن الوجودِ وهو في حالةِ نشوء، يَكُونُ الزمانُ قد وُلِد. فإذا كان النشوءُ موجوداً (إذا وُجِدَت وردتان مختلفتان في مكانٍ ما على سبيلِ المثال)، فهذا معناه أنّ الوجودَ والزمانَ موجودان هناك. وغيابُ النشوءِ يعني انعدامَ الوجودِ والزمانِ معاً. والنشوءُ حالةُ اختلافٍ وتَجَسُّدٍ عَينيٍّ للوجود. وأيُّ وجودٍ ليس في حالةِ نشوء، هو وجودٌ غيرُ موجود، وزمانٌ غيرُ موجود.

حالةُ التكوُّنِ والتبايُنِ هي وعيٌ في حالةِ كمون. ولَربما كان الاختلافُ أول خطوةٍ على دربِ الارتقاءِ نحو الوعي. فبمجردِ أنْ ينشَأَ الموجودُ مع الزمانِ ويختلف، فإنه بذلك يَكُونُ قد خطا أولى خطواتِه باتجاه الوعي. وبقدرِ ما يتواجدُ التكونُ والأشكالُ (لجميعِها نفسُ المعنى)، فإنه يَكُونُ ثمة وعيٌ بالقدرِ ذاتِه. والوعيُ بمعناه الكونيِّ اختلاف. في حين أنّ الوعيَ تصنيفاً هو الحالةُ الكونيةُ العامةُ لجميعِ حالاتِ الوعيِ أثناء التباينِ والتمايُز. لكنّ اللاتناهي في الأشكالِ يعني اللانهايةَ في حالاتِ الوعيِ أيضاً. أي، يختلفُ الوعيُ بقدرِ اختلافِ الشكل. ومصطلحُ الوعيِ (الروح) لدى هيغل هو أَسبَقُ من الشكل. أو بالأصح، ثمة وعيٌ من دونِ شكلٍ أو ملامح. يَبتدئُ هيغل الشكلَ من الطبيعيةِ الفيزيائية، ليرتقيَ به إلى مرتبة الدولة. ويسعى الوعيُ عن طريقِ الملامحِ المتجسدةِ إلى التحولِ من الحالةِ العشوائيةِ (الهُلامية) إلى حالةِ الوعيِ لذاتِه. كما ويُثبِتُ الوعيُ حضورَه، ويتعرفُ على ذاتِه من خلالِ الأشكالِ الفيزيائيةِ والبيولوجيةِ والاجتماعية. والوعيُ لدى الإنسانِ هو الوعيُ الذي بدأ إدراكَ ذاتِه. أما الوعيُ الفلسفيّ، فهو أرقى حالاتِ الوعي، ويَعُودُ إلى أولى حالاتِه كوعيٍ مدركٍ لذاتِه. أي أنه يعودُ وهو مدركٌ ذاتَه، أي كوعيٍ مطلق. بمقدورِنا تسمية ذلك أيضاً بمغامرةِ

الوجودِ والزمان. هذا النمطُ الفكريّ الذي غالباً ما ارتَقَت إليه المجتمعاتُ الشرقيةُ بالعقائدِ الدينيةِ والتصوف، قد طالَه المجتمعُ الغربيُّ عن طريقِ العلمِ والفلسفة.

ما يَهمُّ في موضوعِنا هو توضيحُ العلاقةِ بين النشوءِ والوجودِ والوعي، وإضفاءُ المعنى عليها. وعندما يَكُونُ الكردُ موضوعَ الحديث، ستَغدو هذه المصطلحاتُ الثلاثةُ تنويريةً للغاية. فالعملُ على تعريفِ الكردِ وهم في حالةِ الوجودِ والنشوءِ والوعي، يُشَكِّلُ أرضيةَ الفهمِ الجذريِّ للموضوع. كان وجودُ الكردِ حتى أَجَلٍ قريب مثارَ جدلٍ وسجال، ربما بالنسبةِ إلى أغلبيةِ المجتمعاتِ والدول. ولكي يُثبتَ الكردُ وجودَهم، فقد عانوا حوادثَ قمعٍ وإنكارٍ وإبادةٍ وَصَلَت في القرنَين الأخيرَين مستوىً يكادُ لَم يَشهدْ أيُّ كيانٍ اجتماعيٍّ آخر مثيلاً له تحت ظلِّ الحداثةِ الرأسمالية، سواءٌ شكلاً أم مضموناً أم عُنفاً تعسفياً. فارتُكِبَت بحقِّهم إباداتٌ ثقافيةٌ وجسدية، وطُبِّقَت عليهم شتى أنواع العنفِ والوسائلِ الأيديولوجيةِ بغيةَ الإنكارِ والتشتيتِ جسدياً وثقافياً (ذهنياً) في موطنِهم الأُمّ (كردستان). وبالإمكانِ القولُ أنه لَم تَبقَ آليةُ قمعٍ ونهبٍ وسلبٍ إلا ومارسَتها الحداثةُ الرأسمالية، وصولاً إلى منزلةِ التطهيرِ العرقيِّ والإبادة. من هنا، فالكردايتيةُ ظاهرةٌ لا نظيرَ لها على هذا الصعيد. استخدمَ اليهودُ مصطلحَ "الفريد" أو "الذي لا مثيل له" بعنايةٍ فائقة، في إشارةٍ منهم إلى الإبادةِ الجماعيةِ التي شَهِدوها. لكن، سيَكُونُ صحيحاً استخدامُ تعبيرِ "الشعب الفريد" أو "الكيان الاجتماعيّ الفريد" بالنسبةِ للكرد؛ ليس على صعيدِ الإباداتِ التي تعرَّضوا لها وحسب، بل وبسببِ جميعِ الممارساتِ الرامية إلى إخراجِه من كونِه وجوداً.

ومسيرةُ نضالِ الأعوامِ الثلاثين الأخيرةِ متجسدةً في PKK، قد جرى خوضُها –فقط وفقط– من أجلِ قضيةِ الوجودِ بالنسبةِ للكرد. أي أنّ هذا الكفاحَ كان بأحد المعاني بغيةَ حَسمِ سؤالِ: هل الكردُ موجودون أم لا؟ فبينما كان أحدُ الطرفَين يُلِحُّ بشكلٍ انتحاريٍّ على القول: "الكردُ موجودون"، كان الطرفُ الآخرُ يقولُ "لا، هم غيرُ موجودين". بل والمُخجل الأنكى هو أنّ المسألةَ الأوليةَ على صعيدِ التنورِ والتثقفِ الكرديِّ خلال العقودِ الستةِ التي تَسبقُ الأعوامَ الثلاثين الأخيرة، كانت تتجسدُ أيضاً في الانهماكِ بإثباتِ وجودِ الكرد. ما من شائبةٍ في أنّ شروعَ فردٍ أو مجتمعٍ ما في الجدالِ بشأنِ وجودِه يُعَبِّرُ عن خطرٍ فادحٍ ومنزلةٍ منحطة للغاية، مُشيراً بدورِه إلى الخطِّ الرفيعِ الفاصلِ بين الحياةِ والموت. ما من موجودٍ أو كيانٍ اجتماعيٍّ في التاريخِ أُسقِطَ في هذا الوضع. أو نادرٌ جداً عددُ الكياناتِ الاجتماعيةِ التي تَعَرَّضَت لهكذا وحشيةٍ فظيعة. بمعنى آخر، لَم يُسقَطْ أيُّ كيانٍ اجتماعيٍّ إلى حالةِ الخجلِ من الذاتِ والقبولِ بإنكارِ الذاتِ بقدرِ ما هم عليه الكرد. أو نادرةٌ جداً الكياناتُ الاجتماعيةُ التي شَهِدَت هكذا سفالة. من جانبٍ ثانٍ، فأنْ تَكُونَ كردياً يعني أنْ تَكُونَ شيئاً أَشبَه بأنقاضِ حشدٍ أو تجمعٍ بلا مَوطِن، ولا يساوي قرشاً واحداً، بل خاليَ اليدَين من المال، وعاطلاً عن العملِ بكثافةٍ كبيرة، ويَعمَلُ مقابلَ أيَّما أَجر، ويصارعُ دوماً من أجلِ الحياة، وينسى احتياجاتِه الثقافية، ويَدأبَ بلهفةٍ لتلبيةِ احتياجاتِه المادية، ويَبقى مع ذلك بلا **نان NAN** (بلا خبز) في موطنِ الـ**"نان"** (الوطن الأم لثورة الزراعةِ النيوليتية).

كنتُ قد سردتُ المأساةَ التي عانيتُها بدايةَ ذهابي إلى مدرسةِ الصهرِ الابتدائية. وكأني كنتُ أستَشعرُ خطرَ المدرسةِ الابتدائيةِ التي كانت تُلَقِّنُني لغةً مختلفةً بدلاً من لغتي الأمّ. وإرغامي على التخلي عن لغتي كان يَعني لي بحالتي الطفوليةِ تلك إرغاماً على التخلي عن وجودي. لذا، هل كنتُ سأتخلى عن وجودي (عن الكردايتيّة)، أو سأُرغَمُ على التخلي عنها؟ هكذا كانت قد بَدأَت الظاهرةُ أو القضيةُ الكرديةُ بالنسبةِ لي. إنها وجودٌ أو مشكلةٌ قَضَّت مَضجَعي. وأَقلَقَتني من الأعماق. ولَم أَلقَ لها أيَّ جوابٍ لسنواتٍ طويلة... حيث كان الخُسرانُ العميقُ للوجودِ يتسترُ وراءِ خُسرانِ اللغةِ الذي عِشتُه. ما الذي كنتُ قد خسرتُه؟ كان هذا سؤالاً عَصِيّاً على الجواب. أما الدفاعُ عن الكرد، فبات وجوداً شاقاً وإشكالياً. من هنا، فما عِشتُه لَم يَكُنْ حالةً وجودية، بل رعشةَ فناء. كما لَم يَكُن أشكالَ وعيٍ لَقِيَت أجوبتَها، بل كومةً من المشاكلِ والقضايا المتعاظمةِ باستمرار لدرجةٍ تَبعثُ على الجنون.

كنتُ أتحدثُ في مطلعِ عامِ ١٩٧٥ مع محمد خيري دورموش، وكأنّني عَثَرتُ على جوابٍ لكومةِ القضايا التي كانت تَسحَقني. وهكذا، فقد كُتِبَت أجوبةُ القضايا على شكلِ مسودة من قِبَلِ محمد خيري دورموش. وانسكَبَ الكلامُ من فمي. واضحٌ جلياً أنّ جوابي كان هدفاً شفوياً بصددِ كيانٍ يُستَشَفُّ بشَقِّ الأنفسِ وكأنه خيالٌ أو وهم، ويَفرضُ وجودَه وكأنه ظلٌّ أو مُجَرَّدُ أَثَر. كنتُ أعتقدُ أنّ النظرَ إلى العالَمِ من نافذةِ التحررِ الطبقيِّ والوطنيِّ يُعَدُّ جواباً شافياً. هكذا كنتُ أَصوغُ ردوداً مثاليةً زيادةً عن اللزوم. فمهما يَكُن، فالاشتراكيةُ المشيدةُ كانت عَيِّنَةَ الحقيقةِ الجديدةِ ونمطَها. ومعرفةُ أبجديتِها كان سيَجرُّ الباقي وراءه. ما من شكٍّ أنّ هذا السلوكَ كان الترياقَ الناجعَ لتداعياتِ التعميةِ والإبادةِ الناجمةِ عن الليبراليةِ والفاشية من الطرازِ الشرقيّ. حيث كان قادراً على إعاقةِ التسمم، حتى لو لَم يُوصِلْ إلى الحقيقة. وكان هذا الموقفُ سيُقَدِّمُ مساهماتِه في حربِ الوجودِ تجاه الإبادةِ الثقافية.

بشكلٍ عام، للنضالِ الاجتماعيِّ علاقتُه مع البحثِ عن الحقيقة. لن يستطيعَ أيُّ نضالٍ اجتماعيٍّ يجهدُ لحلِّ قضيةٍ اجتماعيةٍ ما أنْ يحرزَ النجاح، ما لَم يُعَبِّرْ عن الحقيقة الاجتماعية لتلك القضية. ولنسبيةِ الحقيقةِ الاجتماعيةِ مزاياها المعياريةُ الزائدةُ إلى آخرِ حدّ. بينما ارتباطُها بالمكانِ والزمانِ وثيقٌ ووطيد. ولَئِنْ ما قُيِّمَ الأمرُ من زاويةِ الحقيقة، فسيُرى أنّ حادثةَ PKK لَم تقتصرْ فقط على بَرهنةِ الوجودِ الكرديِّ البالغِ حافةَ التصفيةِ والزوال، بل وأَوجَدَته أيضاً بنسبةٍ مهمة. لذا، ما كان لـPKK أنْ يَكُونَ حركةً تحرريةً بالمعنى الكلاسيكيّ. فلا وضعُ الوجودِ أو الكيانِ الذي ارتَكزَ إليه، ولا الوعيُ الذي تَحَلَّى به كانا يسمحان بذلك. لقد أَوجَدَ PKK الكردَ عملياتياً. ذلك أنّ كردايتيةَ القرنِ العشرين كانت تقتضي تمكينَ وجودها قبل تحريرِها. وما نجحنا فيه كان تصييرها موجودة. فإذا كان شيءٌ ما يُعاني من قضيةِ الوجود، فما ينبغي عملُه أولاً هو تأمينُ وجودِه، وليس تحريرَه. وضعُ الكردِ كان يستلزمُ إيلاءَ الأولويةِ لإبرازِ الوجود تماماً. ذلك أنّ مصطلحاتٍ كالتحررِ والحريةِ والمساواة لن تكتسبَ معناها إلا بالنسبةِ إلى موجوداتٍ حلَّت قضيتَها الوجودية. وجانبُ تأمينِ الوجودِ في ممارسةِ PKK يتميزُ بالأهميةِ الكبرى أكثر مما هو جانبُها التحرريّ. من هنا، فمن المجزومِ به أنّ PKK لعبَ دوراً مصيرياً في وجودِ الكرد، على الرغمِ من كل عيوبِه على صعيدِ

البنيةِ والوعي. السؤال التالي مهم: هل كان للوجودِ الكرديِّ أنْ يأخذَ حالتَه الراهنةَ من دونِ ممارسةِ PKK؟ يصعبُ الردُّ بـ نعم.

التحلي بالتنورِ أولاً بشأنِ قضيةِ الوجودِ الكرديِّ شرطٌ أوليٌّ قبل النقاشِ حول القضيةِ الكرديةِ وسُبُلِ حلِّها. والتنورُ يعني التعرفَ على الحقيقةِ المتعلقةِ بالوجودِ المعنيّ. أما الحقيقة، فهي هدفٌ لا يُطالُ من دونِ خوضِ كفاحٍ عتيدٍ في سبيلِها. والحقيقةُ ليست الواقعَ المُعاش، بل هي حالتُه الواعية. والواقعُ الذي بلا حقيقة، هو واقعٌ في حالةِ سُبات. والواقعُ الذي في سُبات، لا مشكلة لديه. الحقيقةُ هي حالةُ اليقظةِ للواقعِ الذي في سُبات. وحالةُ السُّباتِ لدى الكردِ كانت غائرةً وأدنى إلى الموت. حيث كان واضحاً تماماً أنّ الصراعَ في سبيلِ الحقيقةِ سيَغدو مُعقَّداً وشائكاً وعصيباً للغاية. إني لَم أفقدْ شيئاً البتةَ من هَيامي وعنفواني رغم كلِّ الظروفِ الشاقةِ في سجنِ إمرالي. كما يَبدو وكأنّ انشغالي بحقيقةِ الشعبِ الكرديّ بعدَ حالتي التي كانت قائمةً قبل خمسٍ وثلاثين سنة، يُسَلِّطُ النورَ على ربيعٍ أكثر معنى من الدورِ التنويريِّ الذي أداه الكردُ في فجرِ الحضارة. إني منتبهٌ إلى كونِ هذه وجهةَ نظرةٍ رومانسية. ويَبدو أنّ وجهةَ النظرِ الرومانسيةَ هذه نداءٌ ودعوةٌ لبراعمِ الحقيقةِ الأكثر نضارةً بكثيرٍ من رَمادِ الحقيقةِ الهَزَليةِ التهكميةِ التي لا تَبعثُ على الأمل. والحقائقُ المعنيةُ بالواقعِ الكرديِّ وقضيتِه، إنما هي شاهدةٌ على ازدهارِ آمالِها في الحريةِ لأولِ مرة.

أ- موجز التكون التاريخي للحقيقة الكردية:

لقد خُطَّ المسارُ التاريخيُّ للحقيقةِ الكرديةِ في المُجَلَّداتِ السابقةِ من مرافعاتي. لذا، وبدلاً من التكرار، سيَكُونُ من المفيد أكثر صياغةُ تحليلاتٍ بحقِّ ظواهريتِها في نقاطِ التقاطعِ المهمة. فالكردايتيةُ ليست واقعاً يقفُ بثبوتٍ دائمٍ في التاريخ. بل تُطَوِّرُ وجودَها مارّةً بالتحولات، مثلما هي كلُّ ظاهرةٍ اجتماعية. أما تحوُّلُها في حالتِها الراهنة، فهو أشملُ وأسرعُ بكثير. حيث تَشهدُ الظاهرةُ الكردية في يومِنا الحاليِّ انشراحاً واتضاحاً متعددَ النواحي. والتعبيرُ الفنيُّ هو طرازُ التعبيرِ الذي غالباً ما يُلجَأُ إليه تقليدياً في هذا المضمار. ويَلوحُ أنّ الكردايتيةَ بجانبِها هذا تسعى نوعاً ما إلى التعريفِ بذاتِها عن طريقِ الموسيقى. أي أنّ الموسيقى من أهمِّ أنماطِ التعبيرِ في الحقيقةِ الكردية. هذا وثمة تطورٌ جادٌّ في النمطِ العلميِّ المُبَرهَنِ أيضاً. كما تدورُ المساعي لإيضاحِ وبرهنةِ الكردايتيةِ بمختلفِ الأساليبِ من خلالِ المصطلحاتِ التاريخيةِ والسوسيولوجية. وانهماكُ الأكاديميين يصبُّ في هذا المنوالِ بالأغلب. زِدْ على ذلك أنّ المقارباتِ ذات الأرضيةِ الأيديولوجيةِ تُقدِّمُ مساهماتٍ مهمةً في مجالِ التعبيرِ عنها كحقيقة، بالإضافةِ إلى احتوائِها مزيداً من الأهدافِ التحررية.

ما من ريبٍ في أنّ الطابعَ الطبقيَّ لكلِّ أيديولوجيا يتسمُ بنصيبٍ من الحقيقةِ يتفوّقُ وإياه. كلُّ نموذجٍ يُشيرُ إلى جزءٍ واحدٍ فقط من الحقيقة، مهما حاولَ إيضاحَ الحقائقِ بمفردِه. فمثلما لا يَكفي شرحُ لوحةٍ من ثلاثةِ ألوانٍ بالإشارةِ إلى لونٍ واحدٍ فاقعٍ فيها، فإنّ الظاهرةَ الاجتماعيةَ أيضاً تُرغِمُ على ذلك بحُكمِ طبيعتِها. وهكذا، فالمقارباتُ أحاديةُ النموذجِ ستَكُونُ ناقصةً وضالّةً على الدوامِ في

تمثيلِ الحقيقةِ القائمةِ لدى إيضاحِها المجتمعَ التاريخيّ. ولدى إضافةِ مستوياتِ المعنى والشكلِ المعقدةِ في المجتمع، فإنّ الاستخدامَ المتكاملَ لجميعِ الأساليبِ المُمَثِّلةِ لنِسَبٍ مختلفةٍ من الصواب، يتحلى بالأهميةِ البارزة.

إنّ طغيانَ الأسلوبِ العلميِّ على راهننا قد أَبرزَ الأحكامَ التي تُفيدُ بعجزِ الأساليبِ الأخرى عن التعبيرِ عن الحقيقة. لكنّ الفوضى العلميةَ المُعاشة قد كشفَت النقابَ كلياً عن نُقصانِ الأساليبِ التي ترتكزُ إليها. ذلك أنّ الأسلوبَ العلميَّ يُشَكِّلُ عائقاً مهماً أمام استيعابِ الحقيقة. كما وتتجلى تدريجياً روابطُ الأسلوبِ العلميِّ مع السلطةِ والأيديولوجيا المهيمنةِ في نظامِ المدنيةِ الغربية. من هنا، فاستخدامُ المقارباتِ الانفراديةِ والكونيةِ معاً بشأنِ الحقيقة، هو من ضروراتِ طبيعةِ تَحَقُّقِ الوجود.

١- الكردُ وجوداً ونشوءاً:

يتضمنُ تشخيصُ وجودِ الكردِ وتعريفُه بالأساليبِ التاريخيةِ المألوفةِ مشقاتٍ عديدة. فالجغرافيا التي قطَنوها، والتواريخُ التي مروا بها أَثَّرت بحِدةٍ في نشوئِهم، وأَرغَمَتهم على البقاءِ على هامشِ الحياة. تُشيرُ البحوثُ الأخيرةُ إلى أنّ ظهورَ الهوموسابيانس –سلف الإنسانِ الحاليّ– خلالَ الثلاثِمئةِ ألفِ سنة الأخيرة من تاريخِه على وجهِ التقريب، وارتقاءَه ليصيرَ نوعاً سائداً؛ قد حَصَلَ وتكاثَف في الهلالِ الخصيب (الأراضي التي تَشغلُ كردستان الحاليةُ مركزَها، والتي تَقطنها غالبيةُ الكرد). تزامَنَت مرحلةُ الهوموسابيانس مع ولادةِ اللغةِ الرمزيةِ من تاريخِ النوعِ البشريِّ الذي شُخِّصَ عمرُه بما يزيدُ عن ثلاثةِ ملايين عام. من هنا، فثورةُ الهوموسابيانس، التي احتَلَّت منزلةَ الصدارةِ تماشياً مع رُقِيِّ اللغةِ الرمزية، تقتضي تعاطياً أكثر جذريةً لتاريخِ الهلالِ الخصيب. لقد بُرهِنَ بالبحوثِ الجينيةِ أيضاً أنّ ثورةَ الهوموسابيانس تركَّزَت في هذه المنطقة. فانقضاءُ الحقبةِ الجليديةِ الأخيرةِ قبل عشرين ألفِ سنة، وانحسارُ الجليدِ قد مَكَّنا من ظهورِ الثورةِ الزراعيةِ النيوليتية. وباتحادِ الغطاءِ النباتيِّ الوفيرِ للأراضي وغِناها الحيوانيِّ مع القوةِ الفكريةِ للهوموسابيانس، فإنّ الانتقالَ إلى مجتمعِ الزراعةِ–القرية بالثورةِ النيوليتية، التي تُعتَبَرُ أكثرَ الثوراتِ جذريةً في تاريخِ البشرية؛ قد مَهَّدَ السبيلَ أمام تطوراتٍ عظيمةٍ في الهلالِ الخصيب.

إنّ النقلةَ المُعاشةَ في اللغةِ والفكرِ مع ثورةِ الزراعةِ والقرية، قد فتحَت الطريقَ أمام تشكيلاتٍ اجتماعيةٍ غيرِ مسبوقةٍ في عهدِها. فتشكلت المجموعاتُ الهندوأوروبيةُ كمجموعةٍ لغويةٍ–ثقافيةٍ سائدة (لقد سُمِّيَت خطأً بهذا الاسم، والأصحُّ هو تسميتُها بالمجموعة اللغويةِ–الثقافيةِ الآرية). في حين بالمقدورِ تعريفُ أصولِ الكردِ الحاليين بأنها الخليةُ النواةُ للمجموعاتِ الهندوأوروبية. وبحوثُ اللغةِ والثقافةِ الكرديتَين تَطفو بهذا الواقعِ إلى السطح. وجغرافيا الحياةِ وتاريخُها أيضاً يؤيدُ صحةَ ذلك. وما "غوباكلي تبه" التي نَقَّبَت البحوثُ في بقاياها مؤخَّراً، وكَشَفَت عن دورِها المحوريِّ كمركزٍ لأقدمِ قبيلةٍ ودينٍ يَمتدُّ إلى ما قبل اثنتَي عشرةَ ألفِ سنة؛ سوى أمثلةٌ مهمةٌ لإثباتِ جدارةِ وقوةِ تلك الثقافة. إذ لَم يُعثَرْ على مثالٍ عريقٍ ضاربٍ في القِدَمِ كهذا في أيٍّ من بقاعِ العالَمِ الأخرى.

ولدى الأخذِ في الحسبان أنّ الدينَ والقبيلةَ لا ينفكّان يتمتعان بقوةٍ نافذة، فسيُلاحَظُ أنّ التاريخَ والجغرافيا اللذَين تَستندُ إليهما يتميزان بمنزلةٍ مُعَيِّنةٍ فيها. فبقدرِ ما يتأثرُ مجتمعٌ ما بالتاريخِ والجغرافيا بنحوٍ طويلِ المدى وعميقِ الأثر، فإنّ مَحَليّتَه وأهليّتَه تَكُونُ قويةً ومستدامةً بالمِثل. وقد تُصَيِّرُ التأثيراتُ القويةُ والراسخةُ المجتمعَ في أحداثِها التاريخيةِ اللاحقةِ تعصبياً. وإذا كُنا ما نزال نستطيعُ رَصدَ المزايا العريقةِ والمحليةِ للكرد، فمن الواجبِ الحديثُ هنا عن التأثيراتِ القويةِ والمستدامةِ الكامنةِ في ركيزةِ هذا الواقع. لا ريب أنّ ظاهرةَ التحولِ إلى شعبٍ لَم تَكُنْ قد تكوّنت بعدُ في العهدِ النيوليتيّ. بل نَشهدُ ولادةَ المجتمعِ القَبَلِيِّ آنذاك. فالانتقالُ إلى العشيرةِ التي تُعَدُّ شكلاً مجتمعياً جديداً بالمقارنةِ مع مجتمعِ الكلان، هو تطورٌ ثوريٌّ عظيم. يمكننا نعتُ الثورةِ النيوليتيةِ بالثورةِ القَبَلِيّةِ أيضاً. فقد بدأَ اختلافُ اللغاتِ والثقافاتِ إلى جانبِ العلاقاتِ شبهِ المستقرةِ–شبهِ البَدَوِيّةِ بالازدهارِ في المجتمعِ القَبَلِيّ. وما المركزُ الدينيُّ في غوباكلي تبه سوى كعبةُ عصرِه، تَقصدُها القبائلُ التي تَعيشُ الاستقرارَ والترحالَ بنحوٍ متداخلٍ مدى آلافِ السنين. لذا، لا يُمكنُ الاستخفافُ بنصيبِ هذا الواقعِ في بروزِ العواطفِ الدينيةِ التي لا تنفكُّ راسخةً لدى الكردِ عموماً وفي أورفا خصوصاً. إننا نتعرفُ هنا على ثقافةٍ وطيدةٍ تَكَوَّنَت قبل الحضارةِ السومريةِ المدينيةِ بآلافِ السنين، ودامَت آلافَ السنين. كما ونَجِدُ في المسلاّتِ أمثلةَ الكتابةِ الأسبق من أولى حروفِ الكتابةِ الهيروغليفية. إنّ نَحتَ تلك المسلاّتِ قبل اثنتَي عشرة ألفِ سنة، وتحويلَها إلى كتاباتٍ شبيهةٍ باللغةِ الهيروغليفيةِ الرمزية؛ يُعَدُّ مرحلةً تاريخيةً نفيسة.

لَم يُولَد المجتمعُ المدينيُّ في مصر وسومر من تلقاءِ ذاتِه. بل إنه، وكما يُثبِتُ هذان المثالان، ينتهلُ مشاربَه بالتأكيد من ثقافةِ ميزوبوتاميا العليا. البرهانُ الآخرُ البالغُ الأهميةِ حول مدى رقيِّ الدياليكتيكِ التاريخيِّ في الهلالِ الخصيب، هو سفرُ النبيِّ إبراهيم إلى مصر قبل ما يُخَمَّنُ بحوالي ثلاثةِ آلافٍ وسبعمائةِ عام. والثقافةُ المُوَلِّدةُ للمدنيتَين المصريةِ والسومرية، هي تلك الثقافةُ اليانعةُ في قوسِ سلسلةِ جبالِ طوروس–زاغروس. المهمُّ هنا هو معرفةُ وجودِ مستوى ثقافيٍّ باهرٍ لا يزال تاركاً آثارَه على التاريخِ الاجتماعيّ. من هنا، لا بدَّ من إسنادِ نشوءِ الحقيقةِ الكرديةِ إلى هذه الثقافة، ما دامَت آثارُ هذا المركزِ الثقافيِّ لاتزال تُعاشُ بكثافةٍ ملحوظةٍ بين الكرد، وما دام هذا الشعبُ لا يَنفكُّ يواصلُ وجودَه كأقدمِ الشعوبِ الآهلةِ في هذه الأراضي. بدأَ المجتمعُ القَبَلِيُّ بالبروزِ قبل حوالي ثماني آلافِ سنة في سلسلةِ طوروس–زاغروس. إنها ثقافةٌ عريقةٌ لدرجةٍ وكأنها تُعلنُ عن حضورِها من خلالِ كعبتِها الأولى البهيةِ من جهة، وعبر ثقافتِها الموسيقيةِ الكونيةِ الأولى متجسدةً في الطبلِ والمزمارِ والنايِ من الجهةِ الثانية. فما النايُ والمزمارُ سوى تعبيرٌ فنيٌّ لهذه الثقافة. بينما المركزُ الدينيُّ يُعدُّ تعبيرَها الفكريّ.

الواقعُ الكرديُّ ثمرةٌ من ثمارِ هذا السياقِ التاريخيِّ العظيمِ من ناحية، ومشحونٌ من الناحيةِ الأخرى بالأعراضِ الدالةِ على تَسَمُّرِه وبقائِه عالقاً في هذه الثقافة. لذا، لا يمكن إيضاحُ إصرارِه على البقاءِ شعباً قَبَلِيّاً ثقافياً بعَزوِ ذلك إلى وضعِ الدفاعِ إزاءَ قوى المدنيةِ وحسب. فلو أنّ تلك الثقافةَ لم تمتلكْ جذوراً ضاربةً في الأغوار، فإما أنها كانت ستتحول إلى مدنية، أو كانت ستنصهرُ في

بوتقةِ المدنياتِ التي نشأَت في ربوعِها. ونحن شاهدون على آلافِ المجتمعاتِ القَبَلِيّةِ المنصهرةِ بهذا المنوال. والكردُ بجانبِهم هذا مجموعةٌ شعبيةٌ لا مثيلَ لها. وكحقيقةٍ سوسيولوجية، فإذا كان مجتمعٌ ما قد شَهِدَ ثورةً تاريخيةً بنحوٍ جذريّ، فمن العسيرِ عليه ريادةُ ثورةٍ ثانيةٍ كبرى ومختلفةٍ بين ثناياه. واحتلالُ الثورةِ الذاتيةِ التي عايَشَها لعالَمِه الذهنيِّ والمؤسساتيِّ بنحوٍ تامٍّ يلعبُ دورَه في ذلك. فإنجازُ ثورةٍ أخرى يقتضي ذهنيةً ومؤسساتيةً مختلفتَين. وهذا غيرُ واردٍ إلا بين الثقافاتِ من الدرجةِ الثانية، والتي تُشَكِّلُ الأطرافَ قياساً بالمركزِ الثقافيِّ الوطيد. تُشيرُ جميعُ المُعطَياتِ التاريخيةِ إلى أنه لم يقتصر الأمرُ على ثورة الهوموسابيانس المعَمِّرة ثلاثمائة ألفِ سنة، بل إنّ الثورةَ الزراعية المعَمِّرة حوالي أربعةَ عشر ألفِ سنة أيضاً قد تَرَكَت بصماتِها الراسخةَ في الثقافةِ الكرديةِ المستقرة. والخرائطُ الجينيةُ تُبَرهنُ أنّ نوعَ الهوموسابيانس والثورةَ الزراعيةَ قد انتشرَا من هذا المركزِ الثقافيِّ صوب أطرافِه وجميعِ أرجاءِ المعمورة.

لهذه الأراضي دورُها المصيريُّ في الانتقالِ إلى مرحلةِ الحضارة، ليس على صعيدِ رَصفِ الأرضيةِ الثقافيةِ فحسب، بل ومن حيث رسمِها ملامحَ الحضارةِ وتكوينِها لمضمونِها وتمكينِ تطورِها أيضاً. فأراضي ميزوبوتاميا السفلى ووادي النيل السفليّ، التي ازدهرَت عليها المدنيتان التاريخيتان الأَوَّلِيّتان السومريةُ والمصرية، تفتقرُ إلى خلفيةٍ ثقافيةٍ عريقة. فظروفُها لا تَصلحُ حتى لحياةِ مجتمعِ الكلان. من هنا، فهاتان المدنيتان المتصاعدتان قبل خمسِ آلافِ سنة، تَدينُ بالفضلِ في أرضيتِها الذهنيةِ والمؤسساتيةِ إلى تلك الثقافةِ ذاتِ الحياةِ البهيّةِ المُعَمِّرةِ آلافاً من السنين؛ تماماً مثلما هي عليه المدنيةُ الأوروبيةُ في استنادِها إلى الحضارتَين الإسلاميةِ والصينية، وما هي عليه المدنيةُ الأمريكيةُ في ارتكازِها إلى المدنيةِ الأوروبية. لذا، فأوهَنُ نقاطِ علمِ التاريخِ والسوسيولوجيا التي لا تزالُ قائمة، تتجسدُ في عجزِه عن التحليلِ الكافي للجوانبِ النظريةِ والعمليةِ للعلاقةِ بين الثقافةِ والمدنية. ولعدمِ تحليلِ الانتقالاتِ الثقافيةِ والحضاريةِ بين ميزوبوتاميا العُليا وميزوبوتاميا السفلى ووادي النيلِ دورٌ مهم في ذلك. حيث محالٌ عَلمَنةُ التاريخِ والسوسيولوجيا بالأساليبِ التحليليةِ فقط. بمعنى آخر، محالٌ عَلمَنةُ السوسيولوجيا، ما لَم يُفهَم التاريخُ مثلما حدث، وما لَم يُستَوعب المجتمعُ مثلما هو عليه.

أما صَونُ الكردِ لوجودِهم بطابعِه الثقافيّ، فيتأتى من قوةِ الثقافةِ التاريخيةِ التي يرتكزون إليها. لذا، يستحيلُ إيضاحُ تفضيلِهم الحياةَ الثقافيةَ على حياةِ المدنيةِ بكونِه تخلفاً ساذجاً أو بدائيةً بسيطة. فالثقافةُ التي عاشوها ليست ثقافةَ مدينةٍ أو طبقةٍ أو دولة، بل هي ثقافةٌ تُعاندُ في التشبثِ بالديمقراطيةِ القَبائليّة، ولا محلَّ فيها للتحولِ السلطويِّ أو الطبقيّ. والعجزُ عن التحكمِ اليسيرِ بالكردِ يُعزى إلى ديمقراطيتِهم الثقافيةِ هذه.

كنتُ سأدركُ بعد أَمَدٍ طويلٍ أنّ حياةَ المجتمعِ المدينيِّ والطبقيِّ والدولتيِّ ليست فضيلة، بل رذيلةٌ وانحطاط. لا شكّ أنّ المفهومَ الرانكَوِيَّ بصددِ الأمة (نسبةً إلى ليوبولد فون رانكه[1] ١٧٩٥–١٨٨٦) أدى دوراً رئيسياً في التأثيرِ على مسارِ فهمِنا للقضيةِ القومية. حيث اعتَبَرنا كينونةَ الواقعِ الدولتيِّ والطبقيِّ والقوميِّ من المزايا الأصلية، عند التفكيرِ بأيما مجتمعٍ منفردٍ بذاتِه. كما سَقَطنا كثيراً في المقارباتِ المثالية، كعدمِ إدراجِ المجتمعاتِ التي تفتقرُ لتلك المزايا إلى لائحةِ المجتمعات. وهكذا، كنا نُحيطُ الخاصيةَ الأوليةَ للفكرِ القوميِّ الدولتيِّ الغربيِّ بالصفاتِ العالمية. لذا، من الصعبِ علينا تطويرُ مفهومٍ علميّ، ما لَم نُطَهِّرْ مصطلحَي التاريخِ والمجتمعِ من تداعياتِ تلك القوالبِ الدولتيةِ والقوميةِ للهيمنةِ الأيديولوجيةِ غربيةِ المركز. إذ إننا نغالي في تضييقِ الخِناقِ على ذهنيتِنا التاريخيةِ والمجتمعيةِ في سبيلِ التحولِ إلى أمةٍ دولة. وعادةً ما باتَ إنشاءُ تاريخٍ لكلِّ مجتمعٍ مرهوناً بكينونةِ وصَيرورةِ الأمةِ والدولةِ لديه. فنشعر وكأننا سنُضَيِّعُ فرصةَ الاندراجِ في لائحةِ المجتمعات، فيما لو لَم نتَّسِمْ تاريخياً بسِماتِ أمةِ دولةٍ "قديرة" (أياً كان معناها). مما لا شائبةَ فيه أنّ هذه الذهنيةَ القوميةَ الدولتيةَ الصاعدةَ كعاملٍ أساسيٍّ للاستغلالِ والتحكمِ لدى الحداثةِ الرأسمالية، تُشَكِّلُ المؤثرَ الأساسيَّ في النقصانِ والانحرافِ والعَمى الكامنِ في علمِ التاريخِ والمجتمع. ذلك أنّ ما يُطلِقُ العَمى الأسودَ على آفاقِنا بصددِ عِلمِ التاريخِ وعلمِ المجتمع، هو الأجهزةُ الاستغلاليةُ والأيديولوجيةُ للهيمنةِ الرأسمالية.

بالتالي، نحن لا ننطلقُ من يومِنا نحو تلك المرحلةِ بمفهومٍ قوميٍّ أو دولتيٍّ لدى سعينا إلى تحديدِ أعظمِ مراتبِ تاريخِ البشريةِ والثقافةِ المجتمعية. ولا نُنشِئُ القوالبَ بصددِ الكردايتية. بل نندفعُ وراءَ التاريخِ العالميِّ والمجتمعِ الكونيّ. من هنا، ينبغي الإدراك بأفضلِ وجه، أننا لن نستطيعَ الجزمَ بمكانةِ وموضعِ أيةِ مجموعةٍ منفردةٍ بذاتِها على مسارِ تطوراتِ التاريخِ والمجتمع، ما لَم نلتزمْ بالمفهومِ الكونيِّ للتاريخِ والمجتمع. ذلك أنّ النشاطاتِ التي سنُجريها بحقِّ التاريخِ والمجتمعِ المنفردَين، لن تذهبَ أبعدَ من كونِها أحكاماً ذاتية، في حالِ تناوَلْناها بشكلٍ منقطعٍ عن التاريخِ والمجتمعِ الكونيَّين. وإلا، لماذا يتهربُ مُوالو الفكرِ الذي يتخذُ المدنيةَ الغربيةَ مِحوراً له من التطوراتِ التاريخيةِ والاجتماعيةِ الكونية؟ لماذا يَحدُّون أنفسَهم بمفهومِ التاريخِ والمجتمعِ الإغريقيِّ–الرومانيِّ كحدٍّ أقصى؟ جليٌّ جلاءَ النهارِ أنّ منافعَهم في الهيمنةِ الأيديولوجيةِ والماديةِ تلعبُ دوراً مُعَيِّناً في ذلك.

علينا ألاّ نقعَ في الزيغِ بشأنِ الموضوعِ التالي: مهما كان مجتمعٌ ما يَحيا "الحاضرَ" من دونِ دولة، ومهما كانت مزايا الأمةِ لديه متدنيةَ المستوى؛ فهو لن يتخلص بالتأكيدِ من كونِه جزءاً من

[1] **ليوبولد فون رانكه:** مؤرخ ألماني أدخل طريقة حلقات البحث الدراسية إلى الجامعات (١٧٩٥–١٨٨٦). هو صاحب المدرسة الدبلومية التاريخية الشهيرة التي وضعت أسس علم التاريخ الحديث كعلم منهجي يقوم على نقد المصادر والروايات التاريخية والعودة إلى الوثائق التاريخية الأصلية، وتطبيق طريقة نقدية صارمة لاستخلاص الحقائق الموضوعية. آمن بالتطور العضوي للجماعات البشرية، وبأهمية العامل الفردي في توجيه أحداث التاريخ (المترجِمة).

التاريخِ والمجتمعِ العالميَّين. يكمنُ الضلالُ في الاعتقادِ بإمكانيةِ البحثِ في العديدِ من المجتمعاتِ بنحوٍ منفصلٍ عن التاريخِ والمجتمعِ العالميَّين. يستحيلُ فهمُ التاريخُ والمجتمع بهذه الذهنيةِ المناهِضةِ للعلمِ والمنفتحةِ على شتى أنواعِ الأحكامِ المُسبَقة. علماً أنّ التكاملَ ليس خاصيةً أساسيةً في الطبيعةِ الاجتماعيةِ فقط، بل وفي الطبيعةِ الفيزيائيةِ والكيميائيةِ والبيولوجيةِ أيضاً.

يجب التبيان بعناية أنّ كلَّ الأفكارِ الشاذةِ والهامشيةِ بحقِّ الكردِ تعتمدُ على هكذا أحكامٍ ذاتيةٍ مُسبَقة. فمهما أُقصِيَ الكردُ من التاريخِ والمجتمعِ العالميَّين في راهننا، إلا أنّهم –وعلى النقيض– يمثلون المجتمعَ القَبَلِيَّ الذي أدى دوراً رئيسياً في كافةِ أطوارِ التاريخِ والمجتمعِ العالميَّين، ابتداءاً من تخطي مجتمعِ الكلان وحتى تطوُّرِ مجتمعِ المدنية (المجتمع المدينيّ، الطبقيّ، والدولتيّ). إنهم العنصرُ الرئيسيُّ في إنشاءِ الثقافةِ القَبَلِيّة وتأمينِ سيرورتِها. من الخطأِ النظرُ إلى العشيرةِ على أنها ظاهرةٌ اجتماعيةٌ خارجةٌ عن العصرِ أو عفا عليها الزمن. ذلك أنّ العشيرةَ شكلٌ أساسيٌّ للبشرية. ولن يحصلَ تخطّيها في أيِّ وقتٍ من الأوقات. قد تتغيرُ شكلاً ومضموناً. ولكن، من غيرِ الممكنِ إقصاؤُها كلياً من الظاهرةِ الاجتماعية. كما أنّ شكلَي الكلان والأمةِ في الظاهرةِ الاجتماعيةِ لا يتّصفان بالكونيةِ والتاريخانيةِ بقدرِ ما هو عليه شكلُ العشيرة. لا ريب أنّ شكلَي الكلان والأمةِ أيضاً يتحليان بالخاصيةِ الكونية، ولكنْ ليس بمستوى العشيرةِ من حيث التأثير. فالشكلُ الأوليُّ للإنشاءِ المجتمعيِّ هو العشيرة. وحتى في عهدِ الرأسمالية، دع جانباً تجاوُزَ العشيرة، فجميعُ الاحتكاراتِ والشركاتِ القابضةِ المهيمنةِ الرأسماليةِ ذائعةِ الصيت، ما هي في نهايةِ المطافِ سوى تنظيماتٌ قَبَلِيّة. قد لا تَكُونُ قبائلَ البدوِ الرُّحَّلِ والمجتمعِ الزراعيِّ المُكَوِّنِ للتاريخ. ولا يُمكنُها أنْ تَكُونَ كذلك. ولكنها قبائلٌ مدينيةٌ في مجتمعِ الأزمةِ والانهيار. أي أنها قبائلٌ هرميةٌ ودولتيةٌ واستغلالية.

نصادفُ مِراراً النماذجَ البدئيةَ من أسلافِ الكردِ في علاقاتِ مجتمعِ المدنيةِ السومريةِ مع محيطِهم ابتداءاً من التاريخِ المكتوب. ونظراً لكونِهم يُشَكِّلون المنبعَ العينَ الذي يستقي منه السومريون، فقد كان السومريون يَصفون شعبَ المناطقِ الجبليةِ في الشمالِ والشرقِ منهم باسمِ **الكورتيين**، والذي لا يزال يفيدُ بنفسِ المعنى. ويُطلِقون تسميةَ **العموريين** على شعبِ القبائلِ التي تقطنُ إلى الغربِ منهم عموماً. فالمعنى اللفظيُّ لكلمةِ كورتي تعني "الشعب الجبليّ". ولدى ذِكرِ الكرديّ في يومِنا الراهنِ أيضاً، يجري استذكارُ صفةِ "الجبليّ" كخاصيةٍ أساسية. في حقيقةِ الأمر، يَلوحُ أنّ الفارقَ بين كورتيّي Kurti العهدِ السومريِّ وكورتيّي Kürti راهننا، هو فرقٌ ربما يعادلُ النقطتَين اللتَين على حرفِ "u"، لا غير[1]. فالكردُ الذين يعيشون الثقافةَ القَبَلِيّةَ طيلة آلافِ السنين، لا يزالون الكُردَ القَبَلِيّين الذين تطغى نسبتُهم ضمن عمومِ الشعبِ الكرديّ. ربما يحتوون عدداً وفيراً من أبناءِ المدنِ والسهول، وممَّن شَهِدوا التمايزَ الطبقيّ، ومن المتواطئين مع الدولةِ ومناهضيها. لكنّ المُجَسَّدَ الأساسيَّ للكردايتيةِ يتمثلُ في تلك التي تحيا نَسَبَها بقوة، وتطغى عليها المزايا القَبَلِيّةُ

[1] **كورتي:** تكتب كلمة "كرديّ" بالكردية على النحو "Kurd"، بينما تُكتبُ بالتركيةِ "Kürd". أي أن الفارق هو النقطتان اللتان على حرف "u"، وهو ما يشير إليه الكاتب (المترجِمة).

التقليدية. أي أنها الكردايتيةُ القَبَلِيّةُ المِحورية. بينما الكرديُّ المدينيُّ أو الدولتيُّ أو المنتمي إلى الطبقاتِ الحاكمة، غالباً ما يُعَبِّرُ عن كردايتيةٍ انتقاليةٍ منقطعةٍ عن الكردايتيةِ التقليديّة، ومُذعِنةٍ للانصهار. وأنكيدو، الذي تَنصُّ ملحمةُ كلكامش على أنه أولُ كورتيٍّ مدينيٍّ عميل، ربما يَكُونُ أولَ جدٍّ لجميعِ الكورتيين المدينيين والطبقيين والمتواطئين مع السلطة. بينما هومبابا الذي ورَدَ ذِكرُه في الملحمة، هو كورتيٌّ جبليّ. يستميتُ أنكيدو في التوسلِ من كلكامش كي يقتلَ هومبابا الذي خانه. لَكَم يُشبِهُ الكورتيَّ العميلَ الراهنَ بشكلٍ مذهل! إذن، فنحن لسنا مُجحفين ولَم نُغالِ كثيراً، عندما قلنا أنّ الفارقَ بينهما قد يساوي النقطتَين اللتَين على حرفِ "u".

من بالغِ الأهميةِ عدمُ الانجرافِ إلى بعضِ نقاطِ الضلالِ الجذرية، أثناء التفكيرِ في التغييرِ المجتمعي، أي المجتمعِ التاريخيّ. وأهمُّ هذه المخادعاتِ الجذريةِ هو تقييمُ التغييرِ أو التاريخِ الاجتماعيِّ من زاويةِ الرأيِ البراديغمائيِّ القائلِ بـ"التقدمِ على خطٍّ مستقيم". هذه الذهنيةُ الفلسفيةُ التي باتت نهجاً أيديولوجياً سائداً في عهدِ التنوير، تتناولُ شتى أنواعِ التغيرِ على هيئةِ خطٍّ مستقيمٍ يمتدُّ من الأزلِ نحو الأبد. فالأمسُ هو الأمس، واليومُ هو اليوم! وتتعاطاهما وكأنه لا يوجدُ أيُّ رابطٍ أو تماثلٍ بينهما. إنه تفسيرٌ خاطئٌ للتطورِ الدياليكتيكيّ. والضدُّ من هذه البراديغما هو المفهومُ الذي يرفضُ التغير، ويقولُ بتكرارِ الذاتِ بشكلٍ "حلزونيّ" دائم. حيث يَعتَبِرُ الظاهرةَ المسماةَ بالتغيرِ مَحضَ تكرارٍ دائم. هذان المفهومان الفلسفيان اللذان يبدوان متضادَّين إلى آخرِ درجة، هما مثاليان مضموناً. وكِلاهما نسختان مختلفتان من الأيديولوجيا الليبرالية، ويلتقيان جوهرياً في نقطةِ إنكارِ التغير، من خلالِ الاستقامةِ اللانهائيّةِ في الأول، والتكرارِ اللانهائيِّ في الثاني.

ينتهي المطافُ بهذه المسألةِ الأقدم عُمراً في الفلسفةِ والأديان، بل وحتى في الميثولوجيا، إلى مخرجٍ مسدود. إنها مهزلة. حيث عجزوا عن استيعابِ العلاقةِ بين الزمانِ والمكان. ولم يتمكنوا من الإدراكِ أنّ العلاقةَ بين الوجودِ والزمانِ تتبدّى في هيئةِ النشوءِ والتكوُّن، أي التغير. واللاإدراكِ يُقحمُ هذه العقلياتِ حتمياً في أشكالِ التفكيرِ بالتقدمِ على خطٍّ مستقيمٍ أو حلزونيّ. وأهمُّ تجديدٍ أتت به الفلسفةُ الدياليكتيكيةُ في هذا الصدد، هو ذاك المعنيُّ بجوهرِ التطورِ الكونيّ. فالزمانُ والمكانُ غيرُ ممكنَين إلا بالوجودِ والنشوء. أي أنّ التغيرَ ثمرةٌ طبيعيةٌ لتواجدِ الوجودِ (المكان) والزمان. والتغيرُ شرطٌ لا بدَّ منه لأجلِ الوجودِ والزمان. وهو برهانٌ على تواجدِهما. من هنا، فتحليلُ مضمونِ مصطلحِ التغيرِ يتحلى بأهميةٍ أكبر. إذ ينبغي تواجدُ شيءٍ لا يتغير، من أجلِ إمكانيةِ حصولِ التغير. حينها يَكُونُ التغيرُ نسبةً إلى اللامتغير. واللامتغير هو ما يبقى دوماً كما هو. بمعنى آخر، فالذي لا يتغيرُ هو الوجودُ الأصل، الوجودُ ذاتاً، وهو الجوهرُ الباقي دوماً والذي ينبثقُ منه النشوء. قد يُقالُ أننا دَنَونا هنا من مصطلحٍ إلهيٍّ صوفيّ. لكنّ استنتاجاً فلسفياً كهذا ضرورةٌ حتمية، ولا يتنافى مع العِلم. بَيْدَ أنّ القولَ بأنّ وعيَ الإنسانِ ذو كفاءةٍ تامّةٍ بشأنِ إدراكِ النشوءِ والزمانِ والمكان، هو أمرٌ ميتافيزيقيّ. حيث أنّ قدرةَ الإنسانِ على فهمِ المطلقِ أمرٌ محفوفٌ بالشكّ.

بناءً عليه، فعدمُ إنكارِ التغيرِ في علمِ التاريخِ والمجتمع، وعدمُ المغالاةِ فيه يتصف ببالغِ الأهمية. فالمجتمعُ الثقافيُّ أكثرُ رسوخاً واستدامةً من مجتمعِ المدنية. ويُشَكِّلُ أصلَ المجتمعِ ووجودَه. أما

المجتمعُ المتكونُ بمتانةٍ ثقافيّاً، فهو مجتمعٌ محظوظٌ في تأمينِ وجودِه. وبينما يطرأُ التغيرُ بسرعةٍ وكثرةٍ على المدنياتِ والدول، فإنّ الثقافاتِ تتيحُ المجالَ أمام تغيرٍ جدٍّ محدود. من الخطأِ القولُ بعدمِ حصولِ أيِّ تغيرٍ فيها. لكنّ الحديثَ عن الثقافاتِ المتغيرةِ دوماً وعن القيمِ الثقافيةِ المتغيرةِ سريعاً، أمرٌ خاطئٌ بقدرِ المفهومِ الأول، أي بقدرِ المفاهيمِ القائلةِ بعدمِ حصولِ التغير. في حين أنّ وتيرةَ التغيرِ المذهلةَ التي تَعتقدُ الحداثةُ بانبثاقِها من حصرِ كلِّ شيءٍ في "لحظة"، تُعَبِّرُ في مضمونِها عن اللاتغير. ذلك أنّ التغيراتِ السريعةَ والقصوى في الحَيَواتِ التي تُكَرِّرُ ذاتَها لحظياً، هي في الحقيقةِ غيرُ واردة. لقد أُنشِئَت أيديولوجيةٌ تضليلية هنا. ترمي هذه المخادَعاتُ الأيديولوجيةُ الممهورةُ بمُهرِ الليبرالية إلى تحريفِ وعيِ وإدراكِ التاريخِ والمجتمع.

يتوجبُ وضعُ هذه المقارباتِ الأسلوبيةِ نُصبَ العين، لدى التعمقِ في الظاهرةِ الكرديةِ وتاريخِها. بينما العملُ على فهمِ الواقعِ الكرديِّ عبر التواريخِ القوميةِ والدولتية، يعني تحميلَه عبئاً بالغ الثقل. والتجاربُ المُخاضةُ في هذا المنحى هي تواريخٌ قسريةٌ لا علاقة لها كثيراً بالمستجداتِ الظواهرية. بل ولا تَعكسُ الحقائقَ حتى ولو بقدرِ الميثولوجيا والأساطير. أما أسلوبُ التاريخِ الثقافيّ، فهو أدنى إلى الواقعِ الظواهريّ، حيث يستوعبُ المدنيةَ والحداثةَ بين طواياه. بينما ثقافةُ المدنيةِ والحداثةِ لا تشتملُ على التاريخِ العالَميِّ للثقافة. ذلك أنه لا يُمكنُ للأمةِ والدولة، اللتَين تُعتَبران عامِلَين أوليَّين لعهدِ المدنيةِ والحداثة، إلاّ أنْ تَكُونا جزءاً من التايخِ الثقافيّ. حيث لا تستطيعان استيعابَ الكونيةِ الثقافيةِ واحتواءها. من هنا، فعدمُ احتلالِ الكردِ مكانَهم كثيراً في تواريخِ المدنيةِ والأمة، لا يُفيدُ إذاً أنهم بلا تاريخ. فإذ ما تناوَلنا الموضوعَ تأسيساً على التاريخِ الثقافي، فسنُلاحِظُ أنهم أصحابُ تاريخٍ مِحوريٍّ يمتدُّ لآلافِ السنين. والميزةُ الأساسيةُ لهذه الثقافة، هي عيشُها الشكلَين العشائريَّ والقبائليَّ بنحوٍ وطيد، وأداؤُها دوراً ثورياً في اقتصادِ الزراعةِ والمواشي. لذا، فدورُ الكردِ في التاريخِ الثقافيِّ للشعوبِ يوازي ما لعبَته ثقافةُ الهلالِ الخصيبِ من دورٍ في تاريخِ البشرية. فهي ثقافةٌ مركزيةٌ تاريخياً خلال الحقبتَين الميزوليتيةِ والنيوليتية (١٥٠٠٠–٣٠٠٠ ق.م)، تَغذّت عليها جميعُ ثقافاتِ المجتمعاتِ النيوليتيةِ الممتدةِ من الصينِ والهندِ إلى أوروبا. ونستطيع تشخيصُ آثارِ الانتشارِ الثقافيِّ في هذه الأصقاع، سواء بالأساليبِ الجينيةِ أم الأتيمولوجية. موضوعُ الحديثِ هنا هو ريادةٌ ثقافيةٌ مِحورُها الهلالُ الخصيب، وعمرُها يقاربُ الاثنَي عشر ألفِ عاماً على وجهِ التخمينِ وحسبما شُخِّص. إننا لَم نَعثرْ في تاريخِ البشريةِ على أيةِ ثقافةٍ أخرى طويلةِ الأَجَلِ وشاملةٍ بهذا القدر، ومنورةٍ ومُدَفِّئةٍ ومُغذّيةٍ كالشمس. وحتى لو وُجِدَت، فأدوارُها محدودةٌ وسطحية.

لا يمكن التفكيرُ بالمدنيةِ السومرية، التي ثَبُتَ أنها بدأَت أعوامَ ٣٠٠٠ ق.م، وكذلك بالمدنياتِ المصريةِ والهنديةِ والصينية، بشكلٍ منقطعٍ عن جذورِها الكائنةِ في الهلالِ الخصيب. وما لا جدالَ فيه، هو أنّ ثقافةَ الهلالِ الخصيبِ أدت دورَ النبعِ العين. ليس من ناحيةِ نشوءِ المدنياتِ والحضاراتِ الرئيسيةِ فحسب، بل ومن ناحيةِ تأمينِ سيرورتِها مدى آلافِ السنين أيضاً. فكما هو معلوم، لا يُمكنُ لثقافاتِ الحضاراتِ والمدنياتِ أنْ تتنامى إلاّ في الأوساطِ المعطاءِ للثقافةِ النيوليتية، نظراً لعدمِ

تمَكُّنِها من البدءِ في عمليةِ الإنشاء بمفردِها ومن نقطةِ الصفر. في حين أنّ نيوليتيةَ ميزوبوتاميا في الهلالِ الخصيبِ تكادُ تَكُونُ بمفردِها مهدَ حضارةِ العصورِ الأولى (٣٠٠٠ ق.م–٥٠٠م). والحضارةُ الميزوبوتاميةُ المركزِ قد أدت دورَ المِحورِ للحضاراتِ والمدنياتِ العالميةِ الرئيسيةِ بدءاً من ٣٠٠٠ ق.م حتى ٣٠٠ ق.م. وإذا قارنّاها بالهيمنةِ الأمريكيةِ التي لَم تَبلغْ بَعدُ قرناً من الزمن، فسندرك الفرقَ الشاسعَ بينهما على نحوٍ أفضل.

هذا الدورُ التاريخيُّ للنيوليتيةِ الكرديةِ مهم. فعيشُ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ (وعمرُه خمسة آلاف عام) ضارباً بجذورِه في ميزوبوتاميا، ومنضوياً تحت ريادتِها المحوريةِ مدى ثلاثة آلاف عام؛ إنما يُمَكِّنُ من إدراكِ أهميةِ الثقافةِ النيوليتيةِ بنحوٍ أفضل. ذلك أنّ تحديدَ الثقافاتِ والحضاراتِ بأسماءِ الشعوبِ قد يَكُونُ أمراً مبالَغاً فيه. وبالتالي، قد لا يَكُونُ أسلوباً صائباً. ولكن، من الصوابِ الحديثُ عن دورِهم في المراحلِ البدئيةِ بأقلِّ تقدير. بينما تَعَرُّفُنا على التاريخِ بمعرفةِ بعضِ الإمبراطورياتِ والسلالاتِ الشهيرةِ فقط، لن يَكفيَ للتعبيرِ عن الحقيقة. كما ويُعَدُّ تعريفُه ببعضِ الأقوامِ المشهورةِ تناوُلاً بليغَ النقصان. أما تعريفُ بعضِ عناصرِ الحداثةِ المألوفةِ بكونِها القوةَ الحاملةَ للتاريخ، فيعني أفظعَ تحريفٍ في التاريخ. من هنا، فلدى تخطّي هذه الأرضياتِ التاريخية، التي لا تَعقدُ الروابطَ بين الانفراديِّ والكونيّ، والمتبقية بالأغلبِ من الهيمناتِ الأيديولوجية؛ نَكُونُ حينئذٍ في مواجهةِ تاريخٍ اجتماعيٍّ إنسانيٍّ أكثر صواباً. ولا نستطيعَ إنشاءَ تاريخِ الشعوبِ والكادحين المتروكين بلا تاريخ، إلا بهذا الأسلوب.

العلاقةُ بين التاريخِ الثقافيِّ والديمقراطيةِ موضوعٌ غيرُ مدروسٍ كثيراً في السوسيولوجيا. فالمعيارُ الديمقراطيُّ الأَصلُ متعلقٌ بمناهضةِ المدنية، وليس بمدى كينونتِها. أي أنّ مستوى المقاومةِ التي يُبديها مجتمعٌ ما تجاه قوى المدنية، هو معيارٌ ديمقراطيٌّ بالغُ الأهمية. إلا أنّ الليبراليةَ تدّعي عكسَ ذلك. حيث تشترطُ التحولَ إلى مدنيةٍ من أجلِ الديمقراطية. لكنّ الثقافاتِ غيرَ المتمدنةِ تحتوي بين أحشائِها تقالیداً ديمقراطيةً وطيدة. كما أنّ الإداراتِ التي تتواجدُ بوصفِها أطروحةً مضادةً لشكلِ الدولة، هي إداراتٌ ديمقراطية، وتُشَكِّلُ تقالیداً ديمقراطيةً راسخةً بمزاياها هذه. أما القوى الأساسيةُ للديمقراطية، فتتمثلُ في المجموعاتِ العشائريةِ والقَبَلِيّةِ البالغةِ يومَنا هذا وهي تتصدى التمايزَ الطبقيَّ باقيةً خارجَ أسوارِ المدينة. وتتمثل كذلك في الجماعاتِ والمجموعاتِ الدينيةِ والمذهبية، وفي الشعوبِ والأممِ التي بلا دولة. أما مناهَضةُ المدنيةِ بنحوٍ ممنهج، فهي الديمقراطية بعينِها. بينما قيامُ الماركسيةِ والأيديولوجيات الليبراليةِ باصطلاحِ ومَأسَسَةِ الديمقراطيةِ مؤطَّرةً بالمدينةِ والطبقةِ والدولة، هو تحريفٌ فظيع. بمعنى آخر، فالنظامُ الديمقراطيُّ المُدرَجُ في نطاقِ المدينةِ والطبقةِ والدولة، هو نظامٌ مخصيّ، ومُجَرَّدٌ مضموناً من الثقافةِ الديمقراطية، ومُفرَغٌ من محتواه بَعدَ إخضاعِه لنفوذِ المدينةِ والطبقةِ والدولةِ الحاكمة. من هنا، فالمدنيةُ أساساً نظامٌ متصاعدٌ على التضادِّ مع الثقافةِ الديمقراطية.

يجبُ أخذُ الروابطِ الدياليكتيكيةِ التي عمِلنا على تعريفِها أعلاه في الحُسبان، لدى تقييمِ مكانةِ الثقافةِ الكرديةِ تجاه المدنيات. حيث نلاحظُ أنّ الكورتيين في حالةِ مقاومةٍ وتَصَدٍّ دائمٍ إزاء ثقافةِ

المدنيةِ السومرية. وبالمقدورِ اقتفاءُ ذلك بشكلٍ خاصٍّ في السرودِ الميثولوجيةِ المذكورة لإلهةِ الجبل نينهورساغ. أما ملحمةُ كلكامش، فتُعَبِّرُ في مضمونِها عن نضالِ الكورتيين في سبيلِ الحريةِ وصونِ الوجودِ في وجهِ موجةِ المدنيةِ السومرية. ورغمَ أنّ هذه المدنيةَ واجهَت التصديَ والمقاومةَ لدى تغلغلِها بين الكورتيين، إلا أنها رَصفَت أرضيتَها الذهنيةَ والمؤسساتيةَ بينهم. ومثلما الأمرُ عموماً، فإنّ ثقافةَ المدنيةِ تَبسطُ نفوذَها على المجتمعِ النيوليتيِّ من خلالِ تشييد المدنِ حول السوق. حيث بوسعِنا، وبشكلٍ ملموس، تشخيصُ تأثيرِ ثقافةِ آل عُبَيد –ذاتِ الأصولِ المنحدرةِ من ميزوبوتاميا السفلى– على ثقافةِ ميزوبوتاميا العليا اعتباراً من أعوامِ ٤٣٠٠ ق.م. هذا وتنفصلُ ثقافةُ آل عُبَيد عن ثقافتِها القَبَلِيّةِ السابقة، عن طريقِ المجتمعِ الهرميِّ المتكونِ حول السلالاتِ القوية.

إنّ العلاقاتِ والتناقضاتِ السائدةَ بين الثقافةِ القَبَلِيّةِ الأكثر تميزاً بالمساواة وبين الثقافةِ الهرميةِ المبتدئةِ بالتمايزِ الطبقيّ، قد أدت دوراً مهماً في نشوءِ الهوريين، الذين ينحدرون بدورِهم من الأصولِ نفسِها التي يتأتى منها الكورتيون (بالإمكانِ فهمُ كلمتَي "كور Kur" و"أور Ur" في اللغةِ السومريةِ بأنهما تعنيان "الجبل" و"التل"). من هنا، فالمجتمعُ المتكاثفُ في مناطقِ الجبالِ والتلالِ الواقعةِ ضمن سلسلةِ طوروس–زاغروس، يُفيدُ بالمجموعاتِ نفسِها التي اشتُقَّ اسمُها من كِلتا الكلمتَين. هكذا، فإنّ الثقافةَ السلاليةَ المتناميةَ بالتداخلِ مع القبيلة، تغدو جزءاً مهماً من الثقافةِ التقليديةِ لدى الكرد.

لقد تمّ التمكنُ من تشخيصِ كونِ الهوريين (الكورتيين) قطعوا مسافاتٍ ملحوظةً على دربِ المدنيةِ بدءاً من أعوامِ ٢٠٠٠ ق.م، وأنهم بسطوا نفوذَهم من خلالِ سلالةِ "خودا" على المدنِ السومرية (٢١٥٠–٢٠٥٠ ق.م). كما يُرى أنهم، وبدءاً من أعوامِ ١٦٠٠ ق.م، شادوا إمبراطوريتَين متجاورتَين تَربطُهما صِلاتُ قَرابة: إمبراطوريةُ الحثيين في بلادِ الأناضولِ الداخليةِ وإمبراطوريةُ الميتانيين في ميزوبوتاميا العليا. من هنا، فالثقافةُ الحثيةُ والميتانيةُ من أهمِّ وأقوى الأمثلةِ التي سجَّلَها التاريخُ بشأنِ حضارةِ الهوريين المتأثرين بالثقافةِ السومرية. كما يُلاحَظُ أنّ كِلتا هاتَين القوتَين قد اتَّحدتا في وجهِ القوتَين البابليةِ والآشوريةِ المنحدرتَين من الأصولِ الساميّة، واللتَين بسطَتا هيمنتَهما بنحوٍ خاصٍّ على الثقافةِ السومريةِ آنذاك؛ إلى جانبِ احتلالِهما مدينةَ بابل عامَ ١٥٩٦ ق.م. زِدْ على ذلك قدرتَهما على التأثيرِ في المدنيةِ المصرية أيضاً، والتي تُعَدُّ أكثر قوى المدنيةِ تأثيراً في الشرقِ الأوسط، فيما بين أعوامِ ١٥٠٠–١٢٠٠ ق.م. ونفرتيتي الشهيرة (الأميرة الميتانية التي ذهبت عروساً إلى مصر) برهانٌ قاطعٌ على مدى قوةِ هذا التأثير. ويبدو أنّ الهوريين تشتتوا كقوةٍ حضاريةٍ تجاه قوةِ الآشوريين الصاعدةِ مع حلولِ أعوامِ ١٢٠٠ ق.م. وأنهم عادوا أدراجَهم إلى ثقافتِهم القَبَلِيّةِ القديمة، ليبقَوا عليها ردحاً طويلاً من الزمن. وكما شُخِّص، فقد عاشوا بعدَها على شكلِ اتحاداتٍ قَبَلِيّةٍ رخوة باسمِ الكونفدراليةِ النائيرية (فيما بين أعوام ١٢٠٠–٨٥٠ ق.م. وكلمةُ نائيري في اللغةِ الآشوريةِ تعني النهر. وهذا ما معناه "شعوب البحر"). ويُشاهَدُ تشييدُ الكونفدرالياتِ المرنةِ بكثرةٍ في تلك الحقبةِ قبلَ وبعدَ بروزِ تمركزِ القوى على شاكلةِ الإمبراطورية.

ومملكةُ أورارتو الشهيرةُ (خلال أعوام ٨٥٠–٦٠٠ ق.م) مثالٌ مهم آخر بوصفِها ثمرةً من ثمارِ التجاذباتِ والتناقضاتِ بين ثقافاتِ ميزوبوتاميا العليا وميزوبوتاميا السفلى التقليدية. فهي ذائعةُ الصيتِ حضارياً بفنِّ الحِدادةِ خصيصاً. تتكونُ ثقافةُ أورارتو من تركيبةٍ جديدةٍ مؤلَّفةٍ من المقوماتِ الثقافيةِ ذاتِ المشاربِ الهوريةِ على وجهِ التخمين، والتي كان الأرمنُ الحاليون يُمَثِّلونها آنذاك. وهي تُشَكِّلُ حلقةً متينةً ضمن سلسلةِ نظامِ المدنيةِ المركزية. كما إنها القوةُ الوحيدةُ التي نجحَت في التصدي للإمبراطوريةِ الآشورية، التي كانت قوةً سائدةً وحاكمةً في عهدِها. وبقيَت صامدةً إزاءَها، بل وتَمَكَّنَت من دحرِ الآشوريين بين الفينةِ والأخرى. هذا ولها بصماتُها الغائرةُ في جميعِ الذهنياتِ والبنى الثقافيةِ في المنطقة، وفي مقدمتِها الثقافتان الكرديةُ والأرمنية. وبعدَ مقاومةٍ عتيدةٍ دامت قُرابةَ ثلاثةِ قرونٍ بحالِها في جبالِ زاغروس تجاه آشور، تتحولُ كونفدراليةُ ميديا إلى إمبراطوريةٍ عامَ ٦١٢ ق.م (يَبدو أنه اسمٌ أَطلقه الآشوريون على الهوريين)، وذلك إثرَ تدميرِها نينوى عاصمةَ آشور وتَسويتِها أرضاً. هنا أيضاً، وبعد أَمَدٍ وجيزٍ من عمرِ هذه الإمبراطورية، ظلّت الثقافةُ الميديةُ تُشَكِّلُ أقوى ثقافاتِها، وبالأخصِّ على صعيدِ الفنِّ العسكريّ؛ حتى بعد استيلاءِ الملوكِ ذوي الأصولِ الأخمينيةِ الفارسيةِ عليها خلال أعوامِ ٥٥٠ ق.م حصيلةَ المؤامراتِ السلالاتية. ويتحولُ اسمُها إلى الإمبراطوريةِ البرسية، وتغدو القوةَ العالميةَ الشاسعةَ الوحيدة، التي تمتدُّ حدودُها من بحرِ إيجه إلى أعماقِ بلادِ الهند، ومن مصر إلى ما يُسمى اليوم تركمانستان. إنها إحدى أقوى حلقاتِ نظامِ المدنيةِ المركزية. حيث باتت القوةَ الوحيدةَ المهيمنةَ عالمياً طيلةَ قرنَين ونصف القرن، إلى أَنْ أَحكَمَ الإسكندرُ قبضتَه عليها عام ٣٣٠ ق.م، تاركةً خلفَها آثاراً غائرةً في ثقافةِ المدنية. فالمدنيةُ الميديةُ–البرسيةُ هي التي وَلَّدَت المدنيةَ الرومانيةَ من حيث المضمون. أما الممالكُ المُشادةُ كحلقةٍ وسيطةٍ بعدَ غزواتِ الإسكندر، فتصبحُ مع الزمنِ قوى احتياطيةً تستَخدَمُ في النزاعاتِ القائمةِ بين الساسانيين (وهم امتدادٌ للبرسيين: ٢١٦ م–٦٥٠ م) وروما (٥٠٠ ق.م–٥٠٠ م). أما عجزُ الساسانيين والرومانيين عن إلحاقِ الهزيمةِ التامةِ ببعضِهما بعضاً كآخرِ قوتَين عظيمتَين في العصرِ القديم، وسقوطُهما مُنهَكين مُرهَقين؛ فقد فتحَ الطريقَ أمام الفتحِ الإسلاميّ. وهكذا يبدأُ عصرٌ ثقافيٌّ جديدٌ في صفحاتِ التاريخِ مع سيدِنا محمد، الذي أبدى براعتَه في توحيدِ الثقافةِ القَبَلِيّةِ الوطيدة ضمن شبهِ الجزيرةِ العربية، وفي لَمِّ شملِها تحت رايةِ الثقافةِ الإسلامية.

كلُّ الأحداثِ المهمةِ في ثقافةِ مدنيةِ العصورِ الأولى المُعَمِّرةِ حوالي أربعةَ آلافِ عام، جَرَت في ميزوبوتاميا العليا وجِوارِها. وقد شَهِدَ النموذجُ البدئيُّ من الثقافةِ الكرديةِ عديداً من التطوراتِ الإيجابيةِ والسلبيةِ في هذا السياقِ الثاني الطويل. هذا وبالإمكانِ التبيانُ بكلِّ يُسرٍ أنّ كلاً من الهوريين والميتانيين والحثيين قد أَفسحوا المجالَ أمام تأثيراتٍ ذات أصداء عالمية خلالَ الألفَي عام الأوليَّين. ذلك أنّ الثقافةَ الهوريةَ–الميتانيةَ–الحثيةَ تُشَكِّلُ الحلقةَ الرئيسيةَ المُعَيِّنةَ في نشوءِ الثقافةِ الإغريقيةِ والرومانية، وفي ظهورِ الثقافةِ الغربية. أي أنها، وبنقلِها إبداعاتِها الذاتيةَ والإرثَ الثقافيَّ السومريَّ إلى الغرب، أي إلى الإغريق–الرومان؛ قد أدت دورَ الحلقةِ الذهبيةِ في تأمينِ سيرورةِ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ دون انقطاع. ومن المحالِ شرحُ تدفقِ التاريخ، دون تحديدِ دورِ هذه الحلقةِ الذهبية. فلو لَم تُغَذِّها الثقافةُ النيوليتيةُ المعَمِّرةُ اثنتَي عشرة ألف سنة، وثقافةُ المدنيةِ المُعَمِّرةِ اثنتَي

ألف سنة؛ لَكان من الشاقِّ علينا –حسبما يَلوح– الحديثُ عن ثقافةٍ إنسانيةٍ تركَت بصماتِها على يومِنا الراهن.

مرّت علاقاتُ الكردِ الأوائلِ مع المدنيةِ بنحوٍ كثيفٍ للغاية خلال الألفَي عام الأوليَّين من سياقِ مجتمعِ المدنية. وقد طَبَعَت هذه العلاقةُ ذاتُ الوجهَين بصماتِها على كافةِ الأحداث. ففي الوجهِ الأولِ عاشوا دوماً النزاعاتِ والاشتباكاتِ مع المدينةِ والطبقةِ والدولةِ من حيث كونِها عناصرَ قمعٍ واستغلالٍ في ثقافةِ المدنية. وأنجزوا في بعضِ الأحايين حملاتٍ وصلَت حدَّ الاستيلاءِ على مراكزِ الاستغلالِ والقمع (غزو بابل، دمار نينوى). وعندما خارت قواهم، توخَّوا العنايةَ الكبرى في صونِ وجودِهم وعدمِ التخلي عن الحياةِ المستقلةِ والحرة، وذلك بالانسحابِ غالباً إلى ذرى الجبالِ الشاهقةِ العصيةِ على الفتح (الثقافتان الظاظائيةُ-الكرمانجيةُ والهورراميةُ اللتان تتحدثان باللهجاتِ المتشابهةِ على امتدادِ حوافِّ جبالِ زاغروس الجنوبيةِ وصولاً إلى ديرسم، هي على علاقةٍ قريبةٍ بهذه الأحداث). ولا تزالُ آثارُ هذه الثقافةِ بارزةً للغاية في يومِنا الراهنِ أيضاً. وما الشريحةُ المسماةُ بالكردِ الجبليين في حقيقةِ الأمرِ سوى القبائلُ الهوريةُ الأصول، والتي استقرّت على طولِ هذا الخطِّ طيلةَ خمسةِ آلاف عام على وجهِ التقريب. ويوضحُ تَطابُقُ بعضِ الكلماتِ ذاتِ الأصولِ الهوريةِ مع الكثيرِ من الكلماتِ الكرمانجيةِ والهورامية هذه الحقيقةَ كفاية. أما في الوجهِ الثاني، فقد نظروا بعينٍ إيجابيةٍ إلى علاقاتِهم مع ثقافةِ المدنية، فقَبِلوا بها وتَمَثَّلوها. وتجسدَت انعكاساتُ هذه المدنيةِ على الثقافةِ الكرديةِ في نشوءِ الذهنيةِ والمؤسساتِ المدينيةِ والطبقيةِ والدولتية. هكذا تتبدى أمامنا مرةً أخرى القاعدةُ التي واجهناها في العديدِ من الأمثلة، والتي مفادُها "إنْ تعسَّرَ عليك التغلبُ عليه، فتشبَّهْ به واهزِمْه". وعلى سبيلِ المثال، فالكوتيون والميتانيون والحثيون والأورارتيون والميديون والبرسُ والساسانيون قد واجَهوا قوى المدنيةِ التي هاجمَتهم بالتشبهِ بها وبإنشاءِ أنفسِهم كمدنية، مُعَبِّرين بذلك عن التغلبِ عليها والصمودِ في وجهِها.

أما سياقُ المدنيةِ الثاني ذي الألفَي عامٍ يمتدّ حتى الإسلام، فكان بالنسبةِ للكردِ الأوائلِ عصراً تَكَوَّنَت خلالَه طبقاتُهم الحاكمة، وبَنَوا فيه مدنَهم، وشادوا دولَهم. هذه الثقافةُ التي غالباً ما تكوَّنَت على حوافِّ الجبالِ وفي المناطقِ السهلية، تطغى عليها خاصيةٌ مختلطة: أرستقراطيةٌ حاكمةٌ تحيا ثقافةَ المدنيةِ التي سعت إلى التشبُّهِ بها ومحاكاتِها، وتتحدثُ بلغتِها؛ وشرائحُ تُشَكِّلُ الطبقاتِ السفلى، وتحيا ثقافتَها ولغتَها الذاتيَّتَين. هذا الطابعُ الثنائيُّ لتلك الثقافةِ المتكونةِ في ظلّ الجغرافيا الكردية، سوف يحافظُ على وجودِه إلى راهننا، مع نذرٍ قليلٍ من التغيير. من هنا، فـ"التمايزُ الثنائيُّ" على شاكلةِ الثقافةِ الجبليةِ والأخرى السهليةِ من جهة، والتمايزُ الطبقيُّ الثنائيُّ داخلَ الثقافةِ السهليةِ والمدينيةِ من الجهةِ الأخرى؛ يُمَثِّلان خاصيةً أصيلةً لهذه الثقافة. لقد واظبَت الطبقةُ العليا دوماً على التكيفِ لدرجةٍ كبيرةٍ مع المستعمرين والمحتلّين والغازين الدخلاء. ونظرَت إلى قبيلتِها وشعبِها وثقافتِها الجوهريةِ وكأنه لا جدوى منها، راميةً بها إلى المنزلةِ الثانية، ومكتفيةً باستخدامِها ضمن حدودٍ ضيقةٍ جداً في علاقاتِها الداخلية. ولَم تبذلْ أيَّ جهدٍ يُذكَر، أو أنها بذلَت القليلَ جداً منه، في سبيلِ سيادةِ لغتِها وثقافتِها في المدنياتِ التي أدت دورَها البارزَ فيها أو شيَّدَتها بذاتِ نفسِها. الأمرُ

كذلك بدءاً من الكوتيين وحتى الأيوبيين. لقد لعبَت هذه الزمرةُ الحاكمةُ المدينيةُ والدولتيةُ دوراً سلبياً إزاءَ وجودِها الثقافيِّ الكرديِّ التقليدي، ربما بما لا نظيرَ له في أيِّ مجتمعٍ آخر. ما من ريبٍ في أنّ المنافعَ العائليةَ والمصالحَ الطبقيةَ العُليا المتسببةَ بالانصهارِ في بوتقةِ اللغاتِ والثقافاتِ الغريبة، لها نصيبُها المُعَيِّنُ في تلك المساوئِ والسلبيات. أما الثقافةُ القَبَلِيّةُ والعائلية لدى الكورتيِّ الجبليِّ والشرائحِ السفليةِ المنغلقة، والتي غالباً لَم يطرأْ عليها التغير؛ فقد تَمَكَّنَت من الحفاظِ على وجودِها آلافَ السنين والوصولِ إلى راهننا دون انصهارٍ أو تغير، من خلالِ التقوقعِ على نفسِها. في حين أنّ الهوّةَ الشاسعةَ سِعَةَ الجبالِ بين هاتَين الشريحتَين الثقافيتَين قد مَهَّدَت السبيلَ أمامَ تمايُزٍ جذريٍّ على شاكلةِ: الكردايتيةِ الحقة–الكردايتيةِ المزيفة. ويتخفى هذا الواقعُ التاريخيُّ في جذورِ أسبابِ عدمِ نشوءِ بورجوازيةٍ كرديةٍ قوميةٍ وطيدةٍ في عهدِ الحداثةِ الرأسمالية.

يجب الحديثُ عن ظاهرةٍ ثقافيةٍ كرديةٍ بِدئيةٍ مُعاشةٍ بشكلٍ جدٍّ وطيدٍ في العصرِ النيوليتيِّ والعصورِ الأولى. إذ ما كان للوقائعِ الاجتماعية، التي هي ظواهرٌ تاريخيةٌ منفردةٌ بذاتِها، أنْ تَعرضَ نفسَها على شكلِ حقائقِ شعبٍ أو قومٍ ذي هويةٍ مختلفةٍ كلياً في تلك العصور. حيث لَمْ تَكُنْ قد بلغَت هذه المنزلةَ بعد. وعلى صعيدِ الشعبِ أو القوم، يتجلى العصرُ النيوليتيُّ والعصورُ الأولى في هيئةِ الاتحاداتِ العشائريةِ والقبائليةِ والسلالاتية. بل ولَم تتكونْ آنذاك حتى الاتحاداتُ الدينيةُ والمذهبيةُ بكلِّ معنى الكلمة. أي أنّ أشكال الوعيِ العشائريِّ والقَبَلِيِّ والسلالاتيّ هي أرقى أشكالِ الوعيِ المجتمعيِ في تلك الحقبة. والعصرُ النيوليتيُّ هو عصرُ ازدهارِ العشيرة. حيث تُمَثَّلُ كلُّ عشيرةٍ بطوطمٍ هو هويتُها. ويَلُوحُ أنّ معبدَ غوباكلي تبه في أورفا هو مركزٌ دينيٌّ–إلهيٌّ أو مركزٌ دينيٌّ مشتركٌ لأقوى عشائرِ المنطقة. كما وبالمستطاعِ قراءةُ الإشاراتِ المرسومة على المسلاّت، والتي تُشبِهُ اللغةَ الهيروغليفية، على أنها سِجِلُّ النَّسَبِ لكلِّ عشيرة. إنّ هذا المعبدَ بمثابةِ مثالٍ أوليٍّ ونموذجٍ بِدئيٍّ مصَغَّرٍ عن الأهرامِ والزقوراتِ والكعبة، وبمعنى آخر عن بيوتِ الربِّ والمراكزِ الدينيةِ السائدةِ في المدنيتَين المصريةِ والسومريةِ الرئيسيتَين خلال العصورِ الأولى، وفي المدنيةِ الإسلاميةِ خلال العصورِ الوسطى. ولهذا السببِ بالذات، فهو يتحلى بأهميةٍ تاريخيةٍ عظيمة. وخروجُ سيدِنا إبراهيم من أورفا، وتحوُّلُه إلى جدِّ الأديانِ التوحيديةِ الثلاثةِ الكبرى ليس محضَ صدفةٍ أو ظاهرةً عشوائية. بل هو ثمرةٌ من ثمارِ ثقافةِ المركزِ الدينيِّ في منطقةِ أورفا، والذي يَعُودُ ماضيه إلى اثنَي عشر ألفِ عام بأقلِّ تقديرٍ حسبما ثَبُت. فنظامُ المعبدِ الذي في غوباكلي تبه ربما لعبَ دورَ الكعبةِ الدينيةِ لثلاثةِ آلافِ عامٍ في ذاك العصرِ حسب التقديرات. وبالمقدورِ الحديثُ عن دورٍ مشابهٍ لمنطقةِ حران أيضاً. ولَربما لَم تُكتَشَفْ بَعدُ العديدُ من المراكزِ الأخرى. زِدْ على ذلك أنّ ثقافةَ المعبدِ في نوالا جوري بمنطقةِ سيفرك أيضاً تمتدُّ بماضيها إلى ما قبلِ إحدى عشرةَ ألفِ سنة.

إننا نعلَمُ عموماً أنّ كلَّ عشيرةٍ من عشائرِ العصرِ النيوليتيِّ اختارت حيواناً معيَّناً طوطماً لها. ولدى القولِ بأنّ الطوطمَ بمثابةِ نَسَبِ العشيرةِ وهويتِها، نَكُونُ بذلك قد عَرَّفنا أيضاً نوعاً من أولِ أشكالِ الوعيِ القبائليّ. فكيفما أنّ الدولَ القوميةَ الراهنةَ تُمَثِّلُ نفسَها وهويتَها من خلالِ أَعلامِها، فطواطمُ الاتحاداتِ القَبَلِيّةِ أيضاً تُعَبِّرُ عن ذاتِ المعنى. وكيفما أنّ عددَ الأعلامِ في هيئةِ الأممِ

المتحدةِ يُمَثِّلُ كَمَّ الدولِ القوميةِ ضمنها، فالقبائلُ القويةُ وذائعةُ الصيتِ في عهدِها تُمَثَّلُ بطواطمِها في مراكزِ معابدِها الدينية. الفرقُ بينهما ليس جوهرياً، بل معنيٌّ بأحجامِها. نحن على عِلمٍ بأنّ الطوطمَ يتحلى بميزةٍ معينةٍ من العبادةِ والتحريم. وعبادةُ الطوطمِ تشيرُ إلى تقديسِ وإجلالِ القبيلةِ لذاتِها. وبالتالي تُعَبِّرُ عن طموحِها في الوصولِ إلى حياةٍ آمنةٍ طويلةِ المدى. أما الإيمانُ بحياةِ ما بَعدَ الموت، فهو حصيلةُ الارتباطِ العظيمِ بالأسلاف. بالتالي، فوجودُهم مُطابِقٌ تماماً لأسلافهم. من هنا، فارتباطُهم وتقديرُهم لأجدادِهم، يَؤولُ بهم إلى عقيدةِ الإيمانِ بحياةٍ خالدةٍ بَعدَ الموت. والأديانُ التوحيديةُ اللاحقةُ ما هي سوى حالةٌ متطورةٌ لهذه العقيدةِ القَبَلِيّةِ ولذاك المفهومِ الدينيِّ والإلهيّ.

تحليلُ الثقافةِ القَبَلِيّةِ لأورفا وجوارِها في العصرِ النيوليتيِّ وعصورِ المدنية، قادرٌ على بسطِ أسبابِ بقاءِ هذه الثقافة، التي يذهبُ تاريخُها إلى ما يُقاربُ الخمسةَ عشرَ ألفِ عام، مقاوِمةً مُتَحَدّيةً ووطيدةً دوماً وإلى هذه الدرجة. كما وتتواجدُ آثارُ هذه الثقافةِ القَبَلِيّةِ العريقة، التي لا يُمكنُ مَحوُها بسهولة، في أغوارِ العواطفِ الدينيةِ ومفهومِ الشرفِ والمفاهيمِ العائليةِ التي لا تزالُ راسخةً إلى يومِنا. إضافةً إلى أنّ الحضورَ القويّ جداً لدعاوى الشرفِ والثأر هو محصولُ حقيقةِ المجتمعِ الثقافيةِ أيضاً. ذلك أنه لا يُمكنُ للقوانينِ المحفورةِ في الهويةِ المجتمعيةِ أنْ تُمحى أو أن تَفقدَ تأثيرَها بهذه السهولة.

لا يُمكنُ الاستخفافُ بعالَمِ العواطفِ والأفكارِ المتولِّدةِ من الحضورِ الثقافيِّ للقبيلة. إذ لا ينفكُّ الوعيُ الذي يُحافظُ على صمودِ البشريةِ مَشحوناً بالآثارِ العميقةِ لذاك الوجودِ الثقافيّ. حيث تكمنُ الثقافةُ القَبَلِيّةُ في ركيزةِ كافةِ أشكالِ الوعيِ الرئيسيةِ المذكورةِ والمحسوسةِ في حقولِ الفنِّ والمعرفةِ والفلسفةِ والدينِ والميثولوجيا. بمعنى آخر، ما مِن مدرسةٍ ميثولوجيةٍ أو دينيةٍ أو فلسفيةٍ أو فنيةٍ إلا وعبَّرت عن الثقافةِ القَبَلِيّةِ قولاً وعاطفةً. بل، وإذ ما بَحَثنا ونَبَشنا في أعماقِ الفوارقِ الميثولوجيةِ والدينيةِ والفلسفيةِ والفنية، فسنَعثرُ على الحضورِ القَبَلِيِّ في دعامةِ كلٍّ فارقٍ منها. أما أشكالُ وعيِ القومِ والأمةِ اللاحقة، فهي مُشتقّاتٌ من أشكالِ وعيِ القبيلةِ المُطَوَّرةِ اعتماداً على الاتحاداتِ القَبَلِيّةِ التعددية. وعلى سبيلِ المثال، فالقبيلةُ العِبريةُ تتسترُ في أساسِ الأديانِ الإبراهيميةِ التي كثيراً ما نُصادِفُها في التاريخ، وكذلك في مذاهبِها وطرائقِها، وفي أرضيةِ الظواهرِ الأخيرةِ في التَحَوُّلِ إلى أمةٍ بوصفِها قوميةً دينية. ذلك أنّ القوةَ الكامنةَ لوقائعِ تلك الأديانِ والمذاهبِ والأممِ قبلَ ظهورِها، تنبعُ من تجوالِ القبيلةِ العِبريةِ فيما بين الهلالِ الخصيبِ والمدنيةِ المصرية. أما الثورةُ الإبراهيمية، فيتخفى في أساسِها تدميرُ الأوثان التي هي طواطمُ قَبَلية مُكَدَّسَةٌ في مركزِ المعبدِ الكائنِ في منطقةِ أورفا، وفي إحلالِ عقيدةٍ قَبَلِيّةٍ صِيغَت اصطلاحاتُها بصورةٍ أفضل محلَّها. بينما أَطرأَ الدينُ العيسويُّ التحولَ على الدينِ الإبراهيميِّ باسمِ القبائلِ المقهورةِ وبقايا العبيد. أما الإسلامُ الذي هو دينٌ قامَ سيدُنا محمد بريادتِه، فقد حَقَّقَ الشيءَ عينَه من أجلِ عالَمِ القبائلِ الأخرى التي تَعيشُ حياةً مشابهة، وعلى رأسِها القبائلُ العربيةُ المحصورةُ بين البيزنطة والساسانيين. من هنا، لن نستطيعَ التفكيرُ بالمسيحيةِ من دونِ القبائلِ البائسةِ المقهورةِ وحشودِ العبيدِ الباحثين عن ضميرٍ يَلوذون به ويَأوون إليه، ولا التفكيرُ بانطلاقةِ الإسلامِ من دونِ القبائلِ العربيةِ الفقيرة.

إنّ المجموعةَ المسيحيةَ والأمةَ الإسلاميةَ مجتمعان جديدان للوعي، اشتركت القبائلُ والمتشردون المنقطعون من قبائلِهم والعبيدُ العاطلون عن العمل والجنودُ الفارّون في تكوينِهما بناءً على عقيدةٍ مشتركة. موضوعُ الحديثِ هنا هو مجتمعٌ جديدٌ يتعدى نطاقَ القبيلة، وراسٍ على أرضيةٍ طبقيةٍ متقدمة، وذو عقائد جديدة. لكنّ القبيلةَ تُواصِلُ حضورَها القويَّ في كنفِ هذا المجتمعِ الجديدِ أيضاً، بَعدَ إطراءِ تغييرٍ بسيطٍ للغاية عليه. أي أنّ ما يجري هنا هو تَعرُّضُ المجتمعِ القَبَلِيِّ المتأزمِ إلى التحويلِ والتغييرِ تأسيساً على بنيةٍ أيديولوجيةٍ واجتماعيةٍ جديدة. وبقولٍ آخر، فالقبيلةُ التي عجزَت عن إيجادِ الحلّ ضمن وحداتِها الذاتية، تسعى إلى العثورِ عليه في الخارجِ ضمن تطوُّرِ ثقافةِ المدينةِ والطبقةِ والدولة، وذلك على خلفيةِ إنكارِ ديمقراطيةِ القبيلة.

ثمةَ وضعٌ متأزمٌ في العصرِ القَبَلِيِّ تَلِجُه القبائلُ المُتزايدةُ كَمّاً وحجماً. ويتبدى في مرحلةِ الأزمةِ فريقان يتسمان بمفاهيم مختلفة: أولُهما؛ وبينما تنقسمُ القاعدةُ القَبَلِيّةُ المقهورةُ متطلعةً إلى العيشِ بحريةٍ تَعُضُّ عليها بالنواجذ، فإنّ هرميةَ القبيلة، والتي تُشَكِّلُ الفريقَ الثاني، تنقطعُ كسلالةٍ حاكمةٍ عن القاعدةِ القَبَلِيّةِ المُعَرَّضةِ للبؤس، مُنَظِّمَةً نفسَها كمجتمعِ دولةٍ جديدةٍ من خلالِ الانطلاقاتِ الأيديولوجيةِ التي عادةً ما نسميها بدينِ المدنية. أي أنّ الثقافةَ القَبَلِيّةَ القديمةَ هُزِمَت تجاه ثقافةِ المدنية. والتطوُّرُ الحاصلُ بالتداخلِ مع هذا السياق، هو التحولُ المدينيُّ والطبقيُّ والدولتيّ. هذا هو الحلُّ الأساسيُّ الذي صاغَته المدنيةُ لأزمةِ الثقافةِ القَبَلِيّة. والفكرُ الذي طالما دارَ السجالُ حولَه تاريخياً، وتشاطرَه الماركسيون أيضاً؛ هو اعتبارُ هذا التحولِ خطوةً عملاقةً على دربِ التقدم. إذ لَطالما اعتُبِرَ التحولُ إلى مدنيةٍ تقدماً ومستوى حياةٍ راقية. أما ماركس وأنجلز، فقد أَضفَيا ضرورةً اضطراريةً وحتميةً قانونيةً على هذا التحولِ انطلاقاً من منظورِ الماديةِ التاريخية، ناظرين إليه على أنه خطوةٌ تاريخية عظيمةٌ على دربِ التقدم.

إني أنتقدُ هذا المفهوم. حيث يستحيل تقييمُ ما جرى في المجتمعِ القَبَلِيِّ على أنه مرحلةٌ حتميةٌ لا بدَّ منها في سياقِ الأزمة. بل ما جرى هو الترجيحُ الطبقيُّ للعناصرِ الهرمية. ونظراً لكونِه تغيراً (لا أقولُ تطوُّراً) كَلَّفَ حَسرَ ديمقراطيةِ القبيلةِ وحريتِها ومساواتِها، وتحَقَّقَ على حسابِها؛ فهو على الصعيدِ النسبيِّ خطوةٌ ماردةٌ على دربِ التراجعِ والتهاوي بالنسبةِ للبشرية. ونظراً لَحَقنِ التاريخِ دوماً بوجهاتِ النظرِ الأيديولوجيةِ للزُّمَرِ الحاكمة، فإننا نَنعتُ هذا التغيرَ بالضرورةِ الحتمية والمُحَفِّزِ على التقدم، بل وحتى بالتطوُّرِ الثوريِّ العظيم! والصحيحُ هو أنه ليس خطوةً حتمية، ولا ضرورة اضطرارية. بل هو خطوةٌ رجعيةٌ دافعةٌ إلى السقوطِ والانحطاط، ومناهِضةٌ للثورة. في حين أنّ الثقافةَ التي تُشَكِّلُ وجهَ التاريخِ الآخرَ غيرَ المذكور، والتي واظَبَت على الكفاحِ ضد خيانةِ نُخَبِها السلالاتيةِ الهرميةِ الحاكمة دون كللٍ أو ملل، وتَشَبَّثَت بالوعيِ والبنيةِ الديمقراطيةِ المُفعمةِ بالحريةِ والمساواةِ للقبيلة؛ هذه الثقافةُ هي القوةُ الأصلُ التي تُمَثِّلُ التقدمَ والتطوُّر. قد يَكُونُ قُصورُ هذه الثقافةِ في التعبيرِ الممنهَجِ والعلميِّ عن التاريخِ نقصاً جاداً. لكنّ واقعاً كهذا لا ينفي وجودَ هكذا تاريخ. بل يدلُّ على أنه لَم يُدَوَّن. وحتى لو دُوِّن، فقد تَعَرَّضَ للقمعِ والطمس، ولَم يُرَوَّجْ له بقوة. أما المدنيةُ التي طَوَّرَتها الزمرةُ الحاكمةُ والاحتكاراتُ الأيديولوجيةُ واحتكاراتُ الاستغلال، فلَم تصبحْ

حلاً للأزمة. بل وتحوَّلَت مع التوجهِ صوب راهنِنا إلى مصدرٍ لأشدِّ حالاتِ الأزمةِ عبر ظواهرِ التمدنِ والتمايزِ الطبقيِّ والتحولِ السلطويِّ المتفاقمةِ والمستشريةِ على ظهرِ المجتمعِ كوَرَمٍ سرطانيّ. من هنا، ولَئِنْ كانت البشريةُ ستحيا، فلن تنجحَ في ذلك تجاه مجتمعِ الأزمةِ التاريخية، إلا بإعادةِ إحياءِ ثقافةِ الديمقراطيةِ والحريةِ والمساواةِ السائدةِ في العصرِ القَبَلِيِّ تأسيساً على التطوراتِ الإيجابيةِ المُنجَزَةِ على طولِ تاريخِ الحضارة في الميادينِ الذهنيةِ والمؤسساتية.

ولدى توحيدِ الوجودِ الثقافيِّ للكردِ الأوائل، باعتبارِه إرثاً نفيساً متبقياً من الثقافةِ النيوليتيةِ وثقافةِ العصورِ القديمة، مع وعيِ العصرانيةِ الديمقراطية؛ فسيتمكنُ من إحرازِ تطوُّرٍ جديرٍ بتاريخِه وهويتِه في النفاذِ من أزمةِ الشرقِ الأوسطِ الراهنة.

٢- الوجود الكرديّ والتقاليد:

تلعبُ التقاليدُ الزرادشتيةُ دوراً مهماً في تَحَقُّقِ الوجودِ الكرديّ. حيث تُشَكِّلُ حلقةً انتقاليةً تاريخيةً بين الأديانِ الإبراهيميةِ التوحيديةِ والأديانِ التوثينية (الطوطمية). تُعَدُّ الزرادشتيةُ أولَ ثورةٍ دينيةٍ–أخلاقيةٍ كبرى، لأنها أَخرَجَت البنى الطوطميةَ التي تسودُ كمفهومٍ دينيٍّ راسخٍ في الثقافةِ القَبَلِيّةِ من كونِها مُسَلَّمات، وصَيَّرَتها أرضيةً أخلاقيةً–اصطلاحية لأولِ مرة. إنها تُشبِهُ الانطلاقةَ الإسلاميةَ المرتكزةَ إلى القبائلِ العربية، وتَسبقُها زمنياً. وهي تطمحُ إلى تأمينِ اتحادٍ أرفع مستوى بين القبائلِ الميديةِ الكرديةِ البِدئية، استناداً إلى خلفيةٍ عقائديةٍ وأخلاقيةٍ متينة. وتَصوغُ حلاً يطغى عليه الجانبُ الديمقراطيُّ تجاه أزمةِ المجتمعِ القَبَلِيّ. يُطَوِّرُ هذا النظامُ العقائديّ، الذي يتجلى وجودُه في أعوامِ ١٠٠٠ ق.م، نظاماً مجتمعياً مؤثراً مع زرادشت (القرن السابع قبل الميلاد). ما يهمُّ في الثورةِ الزرادشتية، هو تخطّيها الاتحاداتِ القَبَليةَ والسلالاتيةَ الضيقةَ لأولِ مرة، وإنشاؤُها هويةً عليا مشتركةً بين جميعِ القبائلِ الميدية. أما الرهبان المُسَمَّون بالماغيين (الحكماء)، فهم قوى المجتمعِ الجديدِ النابغةُ للغاية. تُمَهِّدُ الزرادشتيةُ السبيلَ أمام طاقةٍ مجتمعيةٍ عظمى. فنجاحُها في توحيدِ القبائلِ التي كان لَمُّ شملِها عسيراً، وإرساءُ وحدتِها على أرضيةٍ عقائديةٍ دينيةٍ–أخلاقية؛ هو ثورةٌ كبرى لم يتوقف المؤرخون كفايةً عندها. إذ لَم تَكُنْ تداعياتُها أقلَّ شأناً مما كان عليه الإسلامُ والمسيحية. بل إنها تؤدي دورَ المنبعِ العينِ في نشوءِ تقاليدِ القبيلةِ العِبريةِ أيضاً. وهي المصدرُ الأساسيُّ الذي مَكَّنَ من قيامِ الكونفدراليةِ الميدية. أما إحكامُ السلالةِ الأخمينيةِ البرسيةِ قَبضَتَها بالمكائدِ على الكونفدراليةِ الميديةِ ذاتِ المحتوى الأكثر ديمقراطية، وتشييدُها إمبراطوريةً من أعظمِ ما شَهِدَه تاريخُها؛ فهو على علاقةٍ كثيبةٍ مع التقاليدِ الاجتماعيةِ الزرادشتية. ذلك أنّ تحريفَ تلك التقاليدِ وإفراغَها من مضمونِها الديمقراطيّ، قد آل إلى تقاليدِ المدنيةِ إيرانيةِ المركز.

تقاليدُ الإمبراطوريةِ الآريةِ هي أكثر مَن أَبدى مهارةَ الاستفادةِ تاريخياً من الثقافةِ القَبَلِيّةِ ذاتِ المضمونِ الديمقراطيِّ وفق مصالحها الإدارية. ولَطالَما تفتخرُ بصهرِها المضمونَ الديمقراطيَّ في بوتقةِ نظامِ المدنية، خالقةً بذلك أوطدَ المونارشيات. وقد عَزَّزَت نفسَها وأَمَّنَت سيرورتَها حتى راهننا كتقاليد استبداديةٍ شرقيةٍ مضادةٍ لديمقراطيةِ أثينا في الغرب. وفي الحين الذي أدى فيه الوعيُ

الفلسفيُّ المتمخضُ من ديمقراطيةِ أثينا دورَ المصدرِ الأمِّ في تَكَوُّنِ المدنيةِ الغربية، فإنّ استبداديةَ القصورِ البرسية –التي أَفرَغَت التقاليدَ الزرادشتيةَ من فحواها الديمقراطيّ– لَم تَقِف عند تَكَبُّدِ الهزيمةِ النكراء أمام جيوشِ الإسكندر. بل ولَم تستطعْ إنقاذَ الزخمِ الثقافيِّ لإرثِ المجتمعاتِ الشرقيةِ من التَّلَفِ هباءً؛ تماماً كعجزِ الاستبداديةِ العثمانيةِ عن صونِ بقايا إرثِها الثقافيِّ الإسلاميِّ في وجهِ المدنيةِ الغربيةِ الرأسمالية. هذه التقاليدُ الديمقراطيةُ التاريخية، التي تكادُ تُصابُ بالشحِّ والاضمحلالِ لدى الكردِ الإيزيديين، تُعَدُّ موضوعاً مهماً خليقاً بالبحثِ والدراسة. فإذ ما رُصِدَ الكردُ الإيزيديون والكردُ العَلَوِيّون عن كثب، فستُستَشَفُّ بكلِّ سهولةٍ خصائصُ الديمقراطيةِ والحريةِ والمساواةِ الكائنةُ في الثقافةِ الزرادشتيةِ التي تَتجسدُ في نسائِهم بشكلٍ خاصّ. ورغمَ كلِّ الممارساتِ القمعيةِ المُسَلَّطةِ عليها، إلا أنّ جوانبَ الالتحامِ مع الطبيعةِ والجرأةِ والقولِ الصريحِ فيها جديرةٌ بالدراسة.

من هنا، لن تقتصرَ البحوثُ التي ستُجرى بصددِ الواقعِ الثقافيِّ الكرديّ، الذي حافظَ على خصائصِه العريقةِ بنسبةٍ كبيرةٍ حتى عهدِ الإسلام، على إنارةِ تاريخِ الكردِ فحسب؛ بل وستُنيرُ المراحلَ الممتدةَ لآلافِ السنين من التاريخِ الكونيّ. ورغمَ بقاءِ الكردِ على هامشِ الحياةِ في يومِنا الحاليّ، إلا أنّ البحوثَ والدراساتِ التي ستُجرى بشأنِ تاريخِهم، سوف تُثبِتُ أنهم لبنةٌ أساسيةٌ في مسارِ تاريخِ الحضارةِ الديمقراطيةِ أيضاً.

٣- الوجود الكرديُّ والتقاليد الإسلامية:

تَرَكَت النهضةُ الإسلاميةُ بصماتِها التحويليةَ على الثقافةِ القَبَلِيّةِ التقليديةِ بأكملِها، وعلى نظامِ المدنيةِ في الشرقِ الأوسط. حيث دارت مساعي التغييرِ بشأنِ تخطي أزمةِ المجتمعِ القَبَلِيِّ بناءً على تطويرِ نزعةِ الأمةِ الإسلاميةِ داخلياً، وبشأنِ تجاوُزِ مأزقِ الإمبراطوريتَين البيزنطيةِ والساسانيةِ بناءً على إنشاءِ سلطنةٍ إسلاميةٍ عالميةٍ أشمل خارجياً. وهكذا، عُمِلَ على تخطّي التناقضَين الجذريَّين عبر تركيبةٍ إسلاميةٍ جديدةٍ على الصعيدَين الانفراديِّ والكونيِّ من الجهةِ الأولى، وعلى تذليلِهما بالإجراءاتِ الأيديولوجيةِ والبنيويةِ الجديدةِ من الجهةِ الثانية. من هنا، فالانطلاقةُ الإسلاميةُ تكمنُ وراء الظاهرةِ المسماةِ بنظامِ حضارةِ العصورِ الوسطى. وكونُ تقاليدِ الأمةِ والسلطنةِ الإسلاميةِ مؤثرةً جداً تاريخياً، يُعزى إلى خاصيةِ العصرِ الجديدِ هذه، والتي أدت دوراً أَشْبَهُ بضربٍ من ضروبِ الحداثةِ الرأسماليةِ المبكرة. وكأنها تُنَبِّئُ سلفاً بحداثةِ أوروبا الغربيةِ الرأسمالية، باقيةً بذلك كمولودٍ مُجهَض. لذا، من الخطأِ انتظارُ أو تَصَوُّرُ ولادةِ المدنيةِ الأوروبيةِ من دونِ الحضارةِ الإسلامية.

يتسمُ تأثيرُ الإسلامِ على الثقافةِ القَبَلِيّةِ التقليديةِ وعلى نظامِ المدنيةِ بالأهميةِ الثورية. وربما هو الجوابُ الثوريُّ الأكثر تأثيراً على الأزمةِ التي عانت الثقافةُ القَبَلِيّةُ منها قروناً عديدة. فالقبائلُ العربيةُ في شبهِ الجزيرةِ العربيةِ كانت تتخبطُ فيما بينها ضمن أجواءٍ من النزاعِ والاشتباكاتِ المحتدمةِ التي لَم تعرفْ هدوءاً ولا سَكينةً طيلةَ مئاتِ بل آلافِ السنين. وسادَ انحلالٌ فظيعٌ في الثقافةِ القَبَلِيّة. كما انحطَّ شأنُ المرأة، وعُدَّت بَخسةً زهيدةً لدرجةِ وأدِ البناتِ وهنَّ على قيدِ الحياة.

كانت هذه الثقافةُ تفتقرُ للظروفِ التي تُخَوِّلُها لتغذيةِ ودعمِ المجتمعِ الكلاسيكيِّ على صعيدِ الحلّ. وبإيجاز، لا الفيدرالياتُ القَبَلِيّةُ التقليدية، ولا البنى السلطويةُ العبوديةُ التقليديةُ كانت قادرةً على سدِّ الطريقِ أمام الأزمةِ المستفحلة. من هنا، باتت مقترحاتُ سيدِنا محمد العمليةُ والأيديولوجيةُ والسياسية بمثابةِ دواءٍ للداءِ في هذه الأجواء.

الخاصيةُ الأوليةُ للثورةِ المحمدية، هي تجرؤُها على تشييدِ نظامٍ سياسيٍّ جديدٍ يتخطى المجتمعَ القَبَلِيَّ القائمَ دون الانقلابِ عليه أو دكِّه وبناءِ مجتمعٍ جديدٍ فوقَه من جهة، ويتخطى الإمبراطوريتَين البيزنطيةَ والساسانيةَ المجاورتَين دون الخضوعِ لإمرَتِهما من جهةٍ ثانية. وبذلك تصبح أهلاً لفعلِ هذا. إنّ ولادةَ مجتمعيةِ الأمةِ الإسلاميةِ وثقافتِها السياسيةِ كظاهرتَين ثوريتَين، تَكمنُ خلفَ السموِّ بمصطلحِ اللهِ بدرجةٍ كبيرة. ولدى صياغةِ تحليلٍ سوسيولوجيٍّ وتاريخيٍّ لمصطلحِ "الله" بمنوالٍ علميّ، فستَظهرُ علاقتُه مع هاتَين الظاهرتَين، وستتبدى أهميتُهما بوضوحٍ أكبر. وما ماهيةُ المعاني التسعةِ والتسعين المُحَمَّلة في كلمةِ "الله" في حقيقتِها سوى سردٌ للمانيفستو السياسيِّ والاجتماعيِّ بل والاقتصاديِّ أيضاً. أما إعلانُ سيدنا محمد لنفسِه "رسولاً" و"مُبيناً"، فيشيرُ في صُلبِه بجلاءٍ إلى الهويةِ الجديدةِ للجَميعةِ التاريخيةِ والاجتماعيةِ التي يستندُ إليها. إذ يَعرضُ سماتِ مصطلحِ اللهِ من قبيلِ: الواسع، مالك المُلك، العليم، الخبير، الغفّار، القهّار، النذير، الواعد (عبر مصطلحَي الجنة والنار)، والوهّاب؛ وكأنه بهذا يَأمرُ الامتثالَ إلى هويةِ النظامِ الجديد.

ما يُمَثِّلُه **"البيان الشيوعي"**، الذي دوَّنَه كارل ماركس وفريدريك أنجلز، هو نفسُه ما يُمَثِّلُه **"القرآنُ الكريم"**، الذي يُقالُ أنه أُنزِلَ على سيدِنا محمد. فقد صُرِّحَ عن الأولِ بلغةٍ أوروبيةٍ علمية، بينما صُرِّحَ عن الثاني بشيفراتٍ دينيةٍ خاصةٍ بالشرق. في حين أنّ الظواهرَ المسماةَ بالمجتمعِ الاشتراكيِّ وديكتاتوريةِ البروليتاريا تَجِدُ نظائرَها في الإسلامِ متجسدةً في مجتمعِ الأمةِ والسلطةِ الإسلامية. كما أنّ إنشاءَ محاور الأمميةِ والحريةِ والمساواةِ في مجتمعِ الأمةِ ليس أقلَّ شأناً من صُلبِ أفكارِ الأمميةِ والحريةِ والمساواةِ في المجتمعِ الاشتراكيّ. بل نُصَّ عليها في الأولِ بنحوٍ منظَّمٍ وقويٍّ ومَنيعٍ أكثر. زِدْ على ذلك أنّ مفهومَ السلطةِ السياسيةِ ليس أقلَّ منهجيةً من مفهومِ الديكتاتوريةِ الاشتراكية. لقد عُمِلَ على تطويرِ كِلتا الظاهرتَين بنحوٍ ممنهَجٍ دام مئاتِ السنين، مثلما الحالُ في الاشتراكيةِ المشيدة.

إنّ القَرينةَ التي حَلَّت بكلِّ الثوراتِ على مدى تاريخِ المدنية، قد عِيشَت بشدة في الثورةِ الإسلاميةِ أيضاً. فبعدَ تَحَقُّقِها بفترةٍ وجيزة، باتت القضيةُ الأساسيةُ تتمثلُ في سؤالِ: هل ستُنجَزُ الثورةُ بالمسارِ الديمقراطيِّ أم ستتجهُ نحو السلطةِ والدولة؟ حيث فَرَضَت كِلتا النزعتَين حضورَهما بشكلٍ بارزٍ منذ ولادةِ الإسلام. وبينما شَرعَت الطبقةُ القَبَلِيّةُ العليا والمهووسون بالسلطةِ في الإسراعِ من تصييرِ الثورةِ سلطنةً إسلامية، فقد بذلَت الشرائحُ القَبَلِيّةُ السفلى والعبيدُ جهوداً حثيثةً لتصعيدِها في الاتجاهِ الديمقراطيّ. هكذا سعَت الطبقةُ الحاكمةُ في قبيلةِ قريش المسيطرةِ بزعامةِ معاوية إلى عرقلةِ الانطلاقةِ الديمقراطيةِ التي يَرُودُها الإمام عليّ، والتي طَغى عليها الخطُّ الوسطُ بالأغلب.

وبعد وفاةِ سيدنا محمد، اضطرَّ الخلفاءُ الراشدون الثلاثةُ الأوائلُ أبو بكر[1] وعمر[2] وعثمان إلى تَكَفُّلِ الخِلافةِ على التوالي في المرحلةِ الانتقاليةِ (٦٣٢–٦٥٦م)، نظراً للتناقضاتِ القائمةِ بينهم وبين الإمام علي. ونَشَبَ صراعٌ مريرٌ خلال هذه الفترةِ بين التقاليدِ الديمقراطية (الشعبية) والتقاليدِ السلطوية.

مَثَّلَ هذا الصراعُ نوعاً من أولى أمثلةِ الحربِ الداخليةِ في الإسلام. فنهجُ الإمامِ عليّ (صِهرُ سيدِنا محمد، ومن أوائلِ المؤمنين به) ليس يسارياً راديكالياً ولا ديمقراطياً كما يُعتَقَد، بل هو خطٌّ معتدل. بينما الخوارجُ هم الذين يُمَثِّلُون الراديكاليةَ والديمقراطيةَ الحقيقيتَين. وهم يتألفون من أشدِّ شرائحِ القبائلِ فقراً. فقَبُولُ علي بالعملِ باتفاقِ التحكيمِ لدى سيادةِ التعادُل (كما في معركة صفّين[3])، أدى إلى انشقاقِ الراديكاليين (الخوارج) المؤازرين له عنه، وتشكيلِهم مذهباً جديداً (أول تكوينٍ مذهبيّ) من جهة، وإلى انتهازِ معاوية الفرصةَ لعقدِ حساباتِه في السلطةِ ببراعةٍ أكبر من جهةٍ ثانية. وفي نهايةِ المآل، كانت الغَلَبَةُ في الثورةِ لأنصارِ السلطة. وقد ثابرَت هذه التياراتُ الرئيسيةُ الثلاثة على الانتقالِ منذ نصرِ الإسلامِ إلى يومِنا الراهنِ بأسماء مختلفة وبمضامين اصطلاحيةٍ متغايرة. وتسَبَّبَت في معاناةِ مجتمعاتِ الشرقِ الأوسطِ من دوامةٍ عقيمةٍ تُكَرِّرُ نفسَها بإفراطٍ على طولِ سياقِهم التاريخيّ؛ مُفضِيةً إلى حروبٍ سلطويةٍ طاحنةٍ وصراعاتٍ سلالاتيةٍ دمويةٍ ونزاعاتٍ مذهبيةٍ وانشقاقاتٍ عقائديةٍ جادة. والنتيجةُ كانت عبوراً من الأزمةِ القَبَلِيّةِ الاجتماعيةِ المبنيةِ على عددٍ لا حصرَ له من الدويلاتِ السلطويةِ والإمبراطورياتِ والمذاهبِ والطرائق، صوب أزمةِ مجتمعٍ (أمة) إسلاميٍّ أشدَّ وطأة. ويتسترُ هذا الواقعُ التاريخيُّ في أساسِ تَكَبُّدِ الشرقِ الأوسطِ للهزائمِ النكراء مع الوصولِ إلى يومِنا الحاليِّ تجاه هيمنةِ الغربِ الرأسماليّ، وتخبطِه في معمعانِ أزمةٍ اجتماعيةٍ شاملةٍ راهنةٍ يصعبُ النفاذُ منها.

تأثرَ الوجودُ الثقافيُّ الكرديُّ أيضاً بشدة من الانطلاقةِ الإسلاميةِ المجاورةِ له. وأكثرُ ما واجهَهُ كان النزعةَ التدميريةَ لإسلامِ السلطنةِ والخِلافة. حيث أَحكَمَت السلالةُ الأمويةُ قبضتَها بنظامِها

---

[1] **أبو بكر الصديق:** هو عبد الله بن أبي قحافة التيمي القرشي (٥٧٣–٦٣٤م). أول الخلفاء الراشدين، وأحد أوائل الصحابة الذين أسلموا من أهل قريش ورافقوا النبي منذ بدء الإسلام. هو صديقه ورفيقه في الهجرة إلى المدينة المنورة، ووالد عائشة زوجة الرسول. يُعرَف بالصدّيق لأنه صدّق النبي محمد في قصة الإسراء والمعراج، وكان يصدّقه في كل خبر يأتيه. استمرت خلافته قرابة السنتين ونيّف (المترجِمة).

[2] **عمر بن الخطاب:** ويلقب بالفاروق وأمير المؤمنين (٥٨٤–٦٤٤م). ثاني الخلفاء الراشدين، وأول من عمل بالتقويم الهجريّ ودوّن الدواوين واتخذ بيت المال واهتم بإنشاء المدن. شهد جميع غزوات النبي. فتح بقاعاً واسعة في المشرق، وقضى على القوتين الساسانية والبيزنطية في مصر والشام. توفي إثر طعنة بخنجر مسموم (المترجِمة).

[3] **معركة صفين:** وقعت بين جيشَي الخليفة علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، حيث طالَبَ الثاني بالثأر لابن عمه المقتول عثمان بن عفان، ورفض مبايعة علي. بينما اعتَبَر الأخير ذلك قناعاً لأطماع سياسية. عسكَرَ الجيشان في وادي صفّين على نهر الفرات. وبعد فشل المفاوضات بدأت المناوشات إلى أن كاد يُهزَم جيش معاوية، فلجأ إلى خدعة رفع المصاحف على أسنّة الرماح مطالباً بالتحكيم. ورغم تيقظ عليّ للخدعة، إلا أن عصابة معاوية أصروا القبول. ففعل علي، واتفق الجيشان على التحكيم الذي انتهى إلى خلع أمير المؤمنين وتثبيت معاوية بن سفيان (المترجِمة).

السلطويِّ، وبسطَت نفوذَها على الأراضي الكرديةِ خلال فترةٍ قصيرة من خلالِ حروبِ الفتحِ الدمويةِ التي خاضتها بنحوٍ شبيهٍ جداً بطرازِ الإسكندرِ الغازي والمُدَمِّر. ونخصُّ بالذِّكرِ الحجاجَ[1] الجائرَ وأمثالَه من القادةِ الذين بَتَروا كلَّ يدٍ كرديةٍ امتشَقَت السيفَ واستَلَّته، واستَولَوا على نسائِهم وأطفالهم أجمعين. وحسبما نَعلَم، فقد واجَهَ الكردُ أولَ مثالٍ من هذا النمط من الحروبِ الاستيلائيةِ تاريخياً، عندما خاضَ كلكامش مع عميلِه أنكيدو حرباً ضروساً سفكَ فيها الدماء (في واقعِ الأمر، ينبغي قراءة هومبابا "الوحش" المقتول على أنه رمزٌ لزعيمِ القبيلة). حيث نَشَبَت في أعماقِ الغاباتِ والأراضي الجبليةِ في شمالي وشرقي العراقِ الحالية (يَبدو أنّ اسمَ العراقِ يتأتى من أوروك، أول مدينة دولة)، وباتت موضوعاً لملحمةِ كلكامش. أما موقفُ الكردِ إزاءَ إسلامِ الخِلافة، فكان بمنوالٍ أفضى إلى ثنائيّةٍ عميقة. فمع انهيارِ وهزيمةِ الإمبراطوريةِ الساسانيةِ—الإيرانية، لَم تتخلف الهرمية القَبَلِيّةُ التقليديةُ التي كانت خاضعةً لها عن الإعرابِ عن وفائِها وإخلاصِها لأسيادِها الجدد. هذه الزمرةُ الكرديةُ المتواطئة، التي لا يخطرُ ببالِها سوى الهرعُ دوماً إلى خدمةِ الأسيادِ المحتلّين عندما تَكُونُ السلطةُ موضوعَ الحديث؛ قد التحمَت مع مُضِيِّ الوقت بالسلالةِ الأموية، لتنصهرَ طوعياً بعدَ ذلك في بوتقةِ التعريب.

قصةُ استعرابِ النخبةِ الكرديةِ المتواطئةِ مع السلطةِ مثيرةٌ غريبة. فتفضيلُ هذه الشريحةِ الاستعرابَ بسرعةٍ ملحوظة، مرتبطٌ عن قُرب بنمطِ نشوئِها الطبقيّ. حيث ظلت آلافاً من السنين تحافظُ على وجودِها اللغويِّ والثقافيِّ بنسبةٍ مهمةٍ ضمن ثقافةِ الإمبراطوريةِ الإيرانيةِ التي تُعَدُّ حليفتَها وقَريبتَها أثنياً. فالزعماءُ الكردُ الهرميون كانوا لا يزالون على صِلَةٍ وثيقةٍ مع ثقافةِ القبيلةِ قبلَ التعريب. وكانوا أعضاءً منتمين إلى نفسِ العشائرِ والقبائل. بالتالي، فالتمايزُ الطبقيُّ كان ضعيفاً. ومنافعُهم كانت تقتضي بقاءَهم طبقةً هرميةً عليا ضمن العشيرةِ والقبيلةِ بدلاً من التمايزِ الطبقيّ، لِما في ذلك من فائدة. أما تَجَرُّدُ القبيلةِ من أواصرِها الثقافية، وانصهارُها في بوتقةِ ثقافةِ السلالةِ الحاكمةِ الغريبة، وتحوُّلُها إلى أفرادٍ وعوائل؛ فلَم يَكُنْ يتناسبُ ومصالحَهم. إذ قد يفقدون كلَّ ما لديهم في هذه الحال. وكان عددٌ جمٌّ من الأمثلةِ التاريخيةِ يبرهنُ لهم على هذه الحقيقة. ذلك أنّ الواقعَ الكرديَّ العشائريَّ والقَبَلِيَّ كان متشبثاً بثقافتِه بصرامة؛ مما يجعلُ التحامَه مع القوى الخارجيةِ أو انصهارَه في بوتقتِها أمراً مستحيلاً أو استثنائياً. إضافةً إلى أنّ ما لعبَ دوراً مهماً في ذلك أيضاً هو عدمُ توفرِ الظروفِ الماديةِ المناسبةِ للتمايزِ الطبقيِّ بشكلٍ ملحوظٍ تاريخيّاً (قلَّما واجهوا ثقافةَ المدينةِ والدولة). والأهمُّ هو أنهم ظلوا يقاتلون بلا هوادةٍ ضد المحتلّين والغازين والمستعمِرين الاستيلائيين الخارجيين.

[1] **الحجاج بن يوسف الثقفي:** سياسي أموي وقائد عسكري (٦٦٠–٧١٤م). لعب دوراً كبيراً في تثبيت أركان الدولة الأموية. سيّر الفتوح، وخطط المدن. عُرِفَ بـ"المبير"، أي المبيد، حيث خلّف ميراثاً من الظلم وسفك الدماء لم يسبق له مثيل. حقد عليه الخوارج لعظيم فعله بهم، والشيعة لعدم احترامه آل البيت (المترجِمة).

كان ثمة تبايُنٌ يُعاشُ على الصعيدَين التاريخيِّ والاجتماعيِّ في عهدِ الاحتلالِ الناجِم عن السلالةِ الأمويةِ العربية. فبالتزامنِ مع السلطةِ الإسلامية، كانت الشريحةُ القَبَلِيّةُ العربيةُ العليا تنقطعُ بسرعةٍ عن شريحتِها القَبَلِيّةِ السفلى، صائرةً طبقةً حاكمةً جديدة. موضوعُ الحديثِ هنا كان تمايزاً طبقياً ضارباً في الأعماق. حيث كانت قد تكَوَّنت أرستقراطيةٌ عربيةٌ إسلاميةٌ جدُّ وطيدةٍ في العهدِ الأمويّ. وهكذا تشكلت لأولِ مرةٍ في ثقافةِ الشرقِ الأوسطِ علاقةُ الفلاّح–الآغا (المَوالي[1]) الجديدةُ في ماهيتِها، والتي تَعَدَّت علاقةَ العبد–السيد التقليدية، وكانت أَشبَهُ بعلاقةِ القِنّ–السنيور التي كانت ستتنامى في أوروبا فيما بعد. يُعَدُّ نشوءُ العلاقاتِ الطبقيةِ الأهوَن نسبةً إلى العبوديةِ الكلاسيكية، من أهمِّ انطلاقاتِ السلطةِ الإسلاميّة. موضوعُ الحديثِ هنا هو النظامُ الطبقيُّ الجديدُ للسلطةِ الإسلامية. والسلالةُ الأمويةُ هي القوةُ التي تَرُودُه. فقد عَجَّت قصورُ السلالاتِ الأمويةِ في فترةٍ وجيزةٍ بالبيروقراطيين والأزلامِ الطبقيين من حُثالاتِ السلطناتِ البيزنطيةِ والساسانية، ليَقوموا على خدمتِهم. ورأت الطبقاتُ العليا من كلِّ الثقافاتِ التي فتحوها في هذا التمايزِ الطبقيِّ التاريخيِّ والاجتماعيِّ الجديدِ منفعةً تتناسبُ ومصالحَها إلى آخرِ درجة. فتوجَّهَت سريعاً نحو الأرستقراطية، ولو على خلفيةٍ عميلةٍ متواطئة. كما عَقَدَت عدداً جماً من علاقاتِ الزواجِ مع أرستقراطيةِ السلالةِ الحاكمة. وأَنشَأَت أطفالَها على الثقافةِ واللغةِ العربيةِ الرسمية، مبتعدةً بسرعةٍ كبيرةٍ هذه المرة عن ثقافتِها ولغتِها القَبَلِيّةِ الذاتية. أي أنّ هذا الوضعَ الذي كان ينافي مصالحَها سابقاً، بات يتواءمُ معها إلى أبعدِ حدٍّ في ظلِّ أجواءِ الأرستقراطيةِ الإسلامويةِ الجديدة. علماً أنّ كثيراً من الأمثلةِ الشبيهةِ قد شَهِدَها التاريخُ بوفرة.

كانت اللغاتُ الأكاديةُ والآراميةُ والسريانيةُ الرسميةُ بمنزلةِ اللغاتِ والثقافاتِ المشتركةِ للإمبراطورياتِ العبوديةِ الكلاسيكيةِ قبلَ اللغةِ العربيةِ بآلافِ السنين. وكانت منذ دهرٍ غابرٍ تلعبُ دوراً شبيهاً بذاك الذي أدته اللغتان الإغريقيةُ واللاتينيةُ في الغرب. في حين كانت اللغةُ العربيةُ ترتقي لأولِ مرةٍ مع الإسلامِ إلى مرتبةِ اللغةِ المشتركةِ المنتشرةِ في ثقافةِ الشرقِ الأوسط. وكان يُعَبَّرُ عن الثقافةِ السلالاتيةِ أيضاً باللغةِ العربية، صائرةً بذلك ثقافةَ الحياةِ المشتركةِ للأرستقراطيةِ الإسلاميةِ في جميعِ أنحاءِ الشرقِ الأوسط. وكادت لَم تَبقَ أسرةٌ أرستقراطيةٌ صاعدةٌ حديثاً في الشرقِ الأوسط، إلا ورَبطَت جذرَها ونَسَبَها بالسلالاتِ العربية. أي أنّ كلَّ أسرةٍ أرستقراطيةٍ متواطئةٍ كانت تَحرصُ على ربطِ نَسَبِها بسلالةٍ عربيةٍ عموماً، وبأهلِ البيتِ خصوصاً. هذا ويجب إضافةُ طبقةِ العلماءِ والعساكرِ الجديدةِ أيضاً إلى هذه القافلة. فجميعُهم جَعلوا من إنكارِ أصولِهم القديمةِ وحملِ لَقَبِ السلالةِ الجديدةِ عادةً مألوفة. بل وحتى إنّ الثقافةَ الفارسيةَ المُعَمِّرةَ آلافَ السنين، لَم تستطعْ إنقاذَ نفسِها من الانصهارِ الشديدِ في بوتقةِ اللغةِ العربيةِ والثقافةِ العربية. بينما ابتُلِعَت

[1] **المَوالي:** اسم أطلقه الأمويون ثم العباسيون على العناصر غير العربية، واعتمدت عليهم الدولة العباسية في الكثير من الشؤون السياسية. كما يطلق هذا الاسم على المنعتقين من العبيد (المترجِمة).

اللغاتُ والثقافاتُ الأضعفُ بسهولةٍ كبيرة. وفي الحينِ الذي خسرَت اللغةُ الأكاديةُ القديمةُ أهميتَها كلياً، فقد فَقَدَت الآراميةُ والسريانيةُ الكثيرَ من قوتِهما.

نالَت الشريحةُ العشائريةُ والقبائليةُ الكرديةُ العليا أيضاً نصيبَها من هذا الاندماجِ والانصهار السريعَين. ذلك أنّ المواظبةَ على التقاليدِ الزرادشتيةِ القديمةِ كانت تَجلبُ الضررَ لأصحابها أكثر من الفائدة. وكان الإصرارُ على التشبثِ بهذه الثقافة يعني فُقدانَهم لوجودهم. بينما قَبولُ الطبقاتِ الحاكمةِ الانصهارَ السريعَ في بوتقةِ الثقافةِ واللغةِ الأجنبيةِ الدخيلة (بناءً على المصالح وكنزعةٍ قائمة لديها على مدى التاريخِ بعد مدةٍ وجيزةٍ من كلِّ انقلابٍ في العهد) كان ضرورةً من ضروراتِ تأمينِ الاستمرارِ بوجودِهم. هكذا تَكَوَّنَت طبقةٌ كرديةٌ متواطئةٌ عليا وطيدةٌ للغاية، بحيث اتَّحدَت مع الثقافةِ واللغةِ الأرستقراطيةِ العربية، وانصَهرَت في بوتقتِها فيما بين القرنَين السابع والعاشر الميلاديَّين. وباتت هذه الشرائحُ خادماً وفياً للعربيةِ الرسميةِ لغةً وثقافة، على الرغمِ من مظهرِها الكرديّ. أما العيشُ بهذه اللغةِ والثقافةِ الجديدة، فعَدَّته دليلاً على النُّبلِ والرُّقيّ، فراحت تتباهى به وتفتخر. لقد كانت هذه الشرائحُ أولَ من تخلى باكراً عن لغتِه وثقافتِه. ولا تزالُ هناك بقايا وطيدةٌ منها في كردستان حالياً.

إنّ الأرستقراطيةَ الكرديةَ المتواطئةَ التي تُعَوِّلُ على السلطة، تلتزمُ بتقاليدِ السُّنَّةِ مذهباً. والمذهبُ السُّنِّيُّ يشيرُ على صعيدِ المعنى إلى التحولِ الإسلاميِّ السطحيِّ لتقاليدِ الطبقةِ القَبَلِيّةِ الهرميةِ العليا. والإسلامُ السُّنِّيُّ إسلامٌ سلطويٌّ ومسيطر. وله أرضيةٌ طبقيةٌ متينة. وقَبُولُ أغلبيةِ الإماراتِ الكرديةِ في العصورِ الوسطى للمذهبِ السُّنِّيّ، إنما هو بحُكمِ مصالحِها، ولا يُعَبِّرُ عن شيءٍ على صعيدِ علاقةِ الإسلامِ بالحقيقة. بل وبالمقدورِ القولُ أنّ المذهبَ السُّنِّيَّ هو القناعُ العقائديُّ الذي تتقمصُه الزمَرُ المعنيةُ بالسلطةِ والسمسرةِ الخالصة في الإسلام. حيث تبادرُ تلك الزمَرُ تحت هذا القناعِ إلى الكثيرِ من الممارساتِ التي لا تتناغم، بل وتتنافرُ في أعماقِها، مع الوجدانِ المجتمعيِّ والأخلاقِ المجتمعيةِ للدين. أي أنّ الإسلامَ السُّنِّيَّ قد أُنيطَ بدورِ القناعِ المُمَوِّهِ للمكائدِ والجُورِ والاستغلالِ في قصورِ السلاطين. والأمثلةُ الجاريةُ في القصورِ الأمويةِ والعباسيةِ والعثمانية خيرُ مُعَلِّمٍ في هذا الصدد. أما إنكارُ الغالبيةِ الساحقةِ من المتواطئين الكردِ للوجودِ الثقافيِّ الكرديّ، وازدراؤُها له، وإعاقتُها إياه من التطورِ بدءاً من إماراتِ العصورِ الوسطى وحتى أنقاضِها المتبقيةِ راهناً من أفرادٍ وعوائل؛ فهو على علاقةٍ وثيقةٍ بطابعِها الطبقيِّ وبُنيتِها الأيديولوجيةِ والسلطوية. وطرازُ نشوءِ كيانٍ طبقيٍّ ما أيديولوجياً وبنيوياً، يتركُ آثارَه الغائرةَ على الوجودِ الثقافيِّ المتكاملِ في المجتمع. فنمطُ الإسلامِ في نشوءِ الطبقاتِ العربيةِ والفارسيةِ والتركيةِ الحاكمة، قد حَدَّدَ كَنَهَ علاقاتِ هذه الشرائحِ مع مجتمعاتِها أيضاً. وبقدرِ ما وُضِعَ حدٌّ للمتواطئين بينها، وبقدرِ ما شَكَّلَت تلك الطبقاتُ القوةَ المُمسِكةَ بزمامِ المبادرةِ في السلطة؛ فإنها تَمَكَّنَت بالمِثلِ من التأثيرِ في ثقافاتِها المجتمعية، إيجاباً كان أم سلباً. ومَقابلَ كونِها أقلَّ صَهراً للحَول، فقد مارست قمعاً واستغلالاً أكثر حِدةً إزاء طبقاتِها وشرائحِها التحتية. أما الطبقاتُ الكرديةُ الحاكمةُ الأكثر تواطؤاً، وبينما كانت أكثر انفتاحاً على الانصهار، فقد أَسَّسَت حاكميةً أضعف على الوجودِ المجتمعيِّ الكرديّ. كما أنّ اتسامَها بتخلخُلِ

النفوذِ وبالقابليةِ للانصهارِ قد أدى إلى اتِّباعِها الإنكارَ إزاءَ اللغةِ والثقافةِ المجتمعية، وإلى عدمِ جدواها بشأنِها. ومع التوجهِ صوب يومِنا الحاليّ، فقد تَعَدَّت نطاقَ الانصهارِ والصَّهر، مرتقيةً مرتبةَ التواطؤِ والعَمالةِ البالغةِ حدَّ الإبادةِ الثقافية. لقد تَحَوَّلَت إلى مخلوقاتٍ طفيليةٍ تقتاتُ من نَخرِ مجتمعاتِها هي بالذات.

يُمَثِّلُ التيارُ الثاني المقاربةَ الديمقراطيّةَ من الثورةِ الإسلامية. فاستقبالُ الكردِ للإسلامِ لَم يَكُن متكاملاً. فكما اختلفَت مقاربةُ كُردِ الجبالِ منه عن كُردِ السهول، كذلك فقد اختلفَ تعاطي الشرائحِ العُلويةِ له عن السُّفليةِ منها. فقد ثابَرَ علماءُ الدينِ الزرادشتيونُ والقبائلُ التي لَم تستسلمْ لأولى ضرباتِ الفتحِ الإسلاميِّ على المقاومةِ ردحاً طويلاً من الزمن، بالانسحابِ إلى أغوارِ الجبالِ والانزواءِ إلى قِممِها، على غِرارِ ما فَعلوا طيلةَ التاريخ. أما الشرائحُ الرئيسيةُ التي استمرت في التصدي براديكالية، أي العَلَوية منها والزرادشتية؛ فإما أنها فَضَّلَت الإسلامَ المضادَّ للإسلامِ السُّنِّيّ، أو عدمَ اعتناقِ الإسلامِ أصلاً. وانطلاقاً من أماكنِها في الجبال، يُدرَكُ أنّ المذهبَ العَلَويَّ يُمَثِّلُ الثقافةَ العقائديةَ للشرائحِ الراديكاليةِ التي صانت وجودَها الثقافيَّ المقاوِمَ التقليديّ، وعَدَّت الانصهارَ كُفراً وإلحاداً، وقَبِلَت الإسلامَ بالقدرِ الذي يتناغمُ ووجودَها الثقافيّ. لذا، من العسيرِ نعتُ العَلَويةِ بالثقافةِ الإسلاميةِ بالمعنى التامِّ للكلمة. بل هي الثقافةُ التي تتمسكُ بثقافتِها العشائريةِ والقبائليةِ بنسبةٍ كبرى، وتتبنى بعضَ القيمِ الإسلاميةِ بالمقدارِ الذي تتناسبُ فيه مع ثقافتِها؛ وذلك بعدَ صهرِ تلك القيمِ بما يتواءمُ معها هي، وليس مع الغير. وبسببِ خصائصِها هذه، فإنّ تشابُهَها مع الثقافةِ الهوريّةِ ووجودِها اللغويِّ الذي كان قائماً قبل خمسِ آلافِ سنة، أمرٌ مفهومٌ وواضح. ذلك أنّ تصدّيها المتواصلَ لحملاتِ الاستيلاءِ الخارجية، وثقافةَ الحياةِ القَبَلِيّةِ المتينةِ التي تقتضيها حياةُ الجبال؛ يُوَلِّدُ معه تلك النتيجة.

وضعُ الزرادشتيين أكثر اختلافاً. حيث قاوموا دينياً أكثر منه قَبَلِيّاً، نظراً لتفوُّقِ الوجودِ الدينيِّ على القَبَلِيّ منزلةً وشأناً. هذا وعَكَسوا حضورَهم حتى يومِنا الحاضرِ على شكلِ بضعةِ مذاهب مختلفة. وهم يُمَثِّلون قِيَمَ الكردايتيةِ الأكثرَ شفافيةً نسبةً إلى الكردِ السُّنّة. كما وتَشَبثوا بعقيدتهم رغمَ تعرضِهم للعديدِ من الإباداتِ في التاريخ. وبالرغمِ من كونِهم منبعاً وفيراً للثقافةِ الكرديةِ التقليدية، إلا إنّ حرقَ مأثوراتِهم المكتوبة، وتَعريضَ حياتِهم الحرةِ للقمعِ المتواصل، قد أفضى إلى فُقرِ هذا المنبعِ الخصيبِ لدرجةٍ يكادُ يجفُّ فيها.

نَرصدُ الطرائقَ الصوفيةَ لدى شرائحِ الكردِ القاطنين في السهول كميولِ مقاومةٍ ضد عملياتِ الصهر. والتصوفُ يفيدُ بالإسلامِ المُستَوعَبِ حتى الأعماقِ بأبعادِه الخارجةِ عن نطاقِ إسلامِ الدولةِ والسلطة، وبجوانبِه الأخلاقيةِ والوجدانيةِ المجتمعية (الإسلام الباطنيّ). وهو بمعناه العامِّ يُعَبِّرُ عن الإسلامِ المجتمعيِّ الذي لا يتَّحِدُ مع الدولة، ولا يتَمَثَّلُ السلطة. بل يتطلعُ إلى العيشِ بالضميرِ والحسِّ والإدراكِ الدينيِّ الفرديّ. إنّ تقسيمَ الإسلامِ إلى قسمَين: سلطويّ–دولتيّ وآخر مجتمعيّ؛ يتناسبُ وحقيقةَ المجتمعِ التاريخية. هذا ولا يُمكنُ عيشُ الإسلامِ المجتمعيِّ إلا تصوفياً. وما تنظيمُه في هيئةِ طرائق شعبيةٍ منتشرةٍ على نطاقٍ واسع، سوى دليلٌ على هذه الحقيقة. كما ويُعنى الإسلامُ

المجتمعيُّ بالديمقراطية. فالتصوفُ الذي هو تنظيمٌ إسلاميٌّ مجتمعيٌّ قائمٌ في وجهِ الإسلامِ المتجهِ سريعاً نحو السلطة (بالمقدورِ تسميته بالإسلامِ المضادِّ أيضاً)، ما هو في حقيقةِ الأمرِ سوى شكلٌ من أشكالِ التضامنِ الشعبيّ، ومَلاذٌ يُلجَأ إليه. بمعنى آخر، فالمجتمعُ الإسلاميُّ لا يُعاشُ بالإسلامِ الرسميِّ السلطويّ، بل بالطرائقِ الصوفية. هذا وثمة صنفُ الإسلامِ الفرديِّ أيضاً. والإسلامُ الفرديُّ إسلامٌ صوفيٌّ يُعَبِّرُ عن كيفيةِ استيعابِ الفردِ للألوهية، ويتحلى بمعنى معيَّن. ولكن، ينبغي النظر إلى الإسلامِ الذي يُراهِنُ على السلطةِ بأنه إسلامٌ منقطعٌ من جوهرِه المجتمعيِّ العميق، ويقع على الضدِّ منه.

إنّ الحضورَ العميقَ والكثيفَ للتياراتِ الصوفيةِ في المجتمعِ الكرديّ، يُعزى في جوهرِه إلى سوءِ علاقاتِ الكردِ مع السلطة. وكونُ عددٍ كبيرٍ من مؤسِّسي الطرائقِ الصوفيةِ كُرداً في مشاربِهم، يتعلقُ بالواقعِ الكرديِّ الاجتماعيّ. فالطرائقُ ضربٌ من تنظيماتِ الدفاعِ الذاتيّ. والدورُ الذي أدته نقاباتُ الطبقةِ العاملةِ تجاه السلطةِ الرأسمالية، قد قامت به الطرائقُ الصوفيةُ بنحوٍ مشابهٍ في المجتمعاتِ الشرقِ أوسطيةِ خلال العصورِ الوسطى. حيث لعبَت دورَ تنظيماتٍ عقائديةٍ وفكريةٍ من جهة، واقتصاديةٍ ودفاعيةٍ من جهةٍ ثانية. وكثيراً ما تحولَت إلى تنظيماتٍ سياسية، وأحياناً انحرَفَت هذه التحولاتُ عن مسراها، مؤديةً بذلك إلى تشييدِ سلطاتٍ ودولٍ جديدة. لقد بسطَ الإسلامُ المجتمعيُّ نفوذَه بقدرِ إسلامِ الدولةِ على الأقل. ويجب إضافةُ الإسلامِ الفرديِّ إلى ذلك أيضاً، والذي يختلفُ عن إسلامِ الدولةِ والإسلامِ المجتمعيِّ بعيشِه ديناً وجدانياً وشخصياً. بينما لا يمكنُ اعتبارُ إسلامِ الدولةِ ديناً. لأنه يُستَخدَمُ ويُستَثمَرُ في تأمينِ شرعيةِ حِراكِ الدولةِ في الميادينِ الأيديولوجيةِ والقانونيةِ والاقتصادية. المهمُّ هنا هو: هل الدولةُ تستغلُّ الدينَ أم العكس؟ فإذا كانت الدولةُ تستغلُّ الدين، فإنّ هذا الأخيرَ يُعَدُّ خاسراً لهويتِه، باعتبارِ أنّ فحوى الدينِ متعلقٌ دوماً بالمجتمع. وإلى جانبِ كونِ استغلالِ الدينِ للدولةِ أمرٌ مختلف، إلا أنه يؤدي إلى البوابةِ عينِها. ذلك أنّ خضوعَ عَجَلةٍ إداريةٍ شاملةٍ كالدولةِ إلى الدين، وائتِمارَها بإمرتِه يُشَكِّلُ خطراً أفظع وأَشبَهُ بنوعٍ من فاشيةِ العصورِ الوسطى. من هنا، فتأطيرُ الدينِ بالحقلِ الاجتماعيّ، وتَركُه للتفضيلِ الحرّ للأفراد هو الأنسبُ لخصائصِ ظهورِه.

بوسعِنا القولُ أنّ الدينَ قد لعبَ دورَه ضمن المجتمع الكرديّ في ميادينِ الأنشطةِ الثلاثةِ تلك. إسلامُ الدولةِ أو دولةُ الإسلامِ هي آمِرةٌ ناهيةٌ ومناهِضةٌ للديمقراطية. وشَرعَنةُ الدينِ بيَدِ الدولة، أو شَرعنةُ الدولةِ عبر الدين تُشَكِّلُ العِلّةَ الأساسيةَ للتزمُّتِ الدينيِّ وشلِّ تأثيرِ الدين. وهذا هو السببُ الرئيسيُّ وراء النفوذِ الواسعِ للإسلامِ في المجتمعِ الكرديّ. حيث يُؤَمِّنُ نوعاً من الدفاعِ الذاتيِّ تجاه الدولة. أي أنّ احتضانَ كردستان لعددٍ جمٍّ من الطرائق مرتبطٌ من الأعماق بالدفاعِ الذاتيّ. أما الإسلامُ الفرديّ، فيسفرُ عن تأثيرٍ معنويٍّ ضد أجواءِ انعدامِ الثقةِ السائدةِ لدى الكرد بنحوٍ عميق. والإسلامُ شكلٌ من أشكالِ الثقافةِ المجتمعيةِ التي لعبَت دورَها في كردستان بقدرِ الثقافةِ القَبَلِيّةِ الأثنيةِ كحدٍّ أدنى، إلى حينِ ظهورِ التأثيراتِ الأيديولوجيةِ للحداثةِ الرأسمالية. وهو عاملٌ أوليٌّ في تَكَوُّنِ الأواصرِ الاجتماعيةِ المتفوقةِ منزلةً على العلاقاتِ العشائريةِ والقَبَلية.

كان للأديانِ التوحيديةِ الثلاثةِ تأثيرُها المهم في تَكَوُّنِ العُرى الاجتماعيةِ العابرةِ للقَبَلِيّةِ والعشائريةِ في الشرقِ الأوسطِ خلال العصورِ الوسطى. مما يدلُّ على إنجازِ معانٍ ثوريةٍ عظيمة، نظراً لأنّ هذا التطورَ يفيدُ بولادةِ مجتمعٍ جديد. فالأمةُ الإسلاميةُ والمسيحيةُ واليهوديةُ تعني إنشاءَ تنظيماتٍ مجتمعيةٍ تتعدى نطاقَ التنظيمِ العشائريِّ والقَبَليّ. والظاهرةُ التي تَقفُ أمامَنا في الواقعِ الميدانيِّ في هذا الشأن، هي حقيقةُ الشعبِ والملّة. أي أنّ الأديان كانت مُحَفِّزاً على تكوينِ صِنفَي الشعبِ والملّة. إذ من العسيرِ جداً توحيدُ القبائلِ والعشائرِ في هويةٍ عُليا بشكلٍ آخر. لذا، يستحيلُ الاستخفافُ بهذا الدورِ الذي وُفِّقَ الدينُ في إنجازِه. فالتحولُ إلى شعبٍ أو ملّة، يُعَدُّ من أكثرِ مزايا العصورِ الوسطى تعييناً. وكيفما تَمَيَّزَ العصرُ القريبُ بظاهرةِ التحولِ إلى أمة، فالعصرُ الوسيطُ أيضاً تَمَيَّزَ بنشوءِ الشعوبِ والمِلَل. والمِلّةُ مصطلحٌ أدنى إلى الدينِ قياساً بمصطلحِ الشعب. ويُفضي إلى تدني العشيرةِ والقبيلةِ إلى المرتبةِ الثانيةِ ضمن الدين، وإلى أنّ الكلمةَ الفصلَ والبَتَّ في الأمورِ هو حِكرٌ على الجماعةِ الدينية. اصطلاحُ الشعبِ يعني أيضاً القومَ الذي تطغى عليه الخصائصُ الأثنيةُ للقبائلِ والعشائرِ بتأثيرٍ من الدين. في حين أنّ الملّةَ تشيرُ إلى المجتمعاتِ المختلفةِ لغوياً، والمنضويةِ في ظلِّ الأمةِ الناشئةِ بما يتعدى النطاقَ العشائريَّ والقَبَلِيّ، والممهورةِ بالطابعِ الدينيّ. فالأمةُ الإسلاميةُ مثلاً يُمكنُ تمثيلُها بعددٍ كبيرٍ من المِلَل. بينما الحديثُ عن وجودِ مِلّةٍ إسلاميةٍ واحدة يُعَدُّ اصطلاحاً قسريّاً ومغالى فيه. يَسري هذا الخصوصُ على المسيحيةِ بنحوٍ أكبر. حيث بدأَ التحولُ إلى مِلّة باكراً في المسيحية. وإلى جانبِ كونِ اليهودِ مِلّةً أساسيةً في اليهودية، إلا أنه يُصادَفُ وجودُ مِلَلٍ أخرى ضمنها، ولو بتعدادٍ قليل.

العربُ هم المِلّةُ الأساسيةُ التي صعدَت مع الإسلام. يَليهم الفُرسُ الذين ظَهروا كَمِلّةٍ بشكلٍ بارزٍ مع الإسلامِ الشيعيّ. بينما اتسمَ الأتراكُ الذين يحتلون المرتبةَ الثالثةَ بالبروزِ الواضحِ مِلّةً وقوماً مع حلولِ القرنِ العاشر. ومَقابلَ بروزِ الكردِ كرابعِ مِلّةٍ كبرى، إلا إنهم بَقَوا في مرتبةٍ متخلفةٍ عن المِلَلِ الثلاثِ الأخرى في هذا الصدد. وهو أمرٌ معنيٌّ بالتحولِ إلى دولة من عدمِه. ومثلما تعزَّزَت الأممُ الأوروبية بالتمحورِ حول الدولةِ الرأسماليةِ صائرةً كلٌّ واحدةٍ منها أمةً دولة؛ فقد أدى المزيدُ من التدوُّلِ لدى الأنسابِ القَبَلِيّةِ العربيةِ والفارسيةِ والتركية إلى اكتسابِها لوجودِها بوصفِها مِلَلاً أرقى مستوىً. أما الكردُ الذين بَقَوا ضعفاء على صعيدِ التدول، فقد ظلوا خائري القوى كَمِلَّة، نظراً للانصهارِ الكثيفِ الذي شَهِدَته الطبقةُ العليا. فبقيَ التحولُ إلى مِلّةِ الدولةِ أمراً مهماً بالنسبةِ إلى الطبقةِ العليا فقط. بينما التكَوُّنُ واتّخاذُ الشكلِ والملامحِ كشعبٍ بالالتفافِ حول الطرائقِ الصوفية كان الأهمَّ بالنسبةِ إلى الشرائحِ السفلى. أي أنّ الدولةَ أكثر تأثيراً في موضوعِ التحولِ إلى قوم، بينما تتفوقُ المجموعاتُ الدينيةُ في التحولِ إلى شعب. وعلى الرغمِ من حقيقةِ كونِ الكردِ قوماً واهناً على صعيدِ التمحورِ حول الدولة؛ إلا إنّهم عاشوا واقعَ التحولِ إلى شعبٍ أكثر ديمقراطيةً وحريةً ومساواةً بالالتفافِ حول الطرائقِ الصوفية المؤثرة. هذا وينبغي التبيان أنّ الكردَ لَم يتخلفوا في عهدِ الإسلامِ عن مواكبةِ التحولِ إلى قومٍ متمحورٍ حول الإماراتِ الوطيدة، وإلى شعبٍ ملتفٍّ حول الطرائقِ الصوفيةِ في آنٍ معاً. وإلى جانبِ التباينِ بين تحوُّلِ الطبقةِ العليا إلى مِلّة، وتحولِ الطبقةِ السفلى إلى شعب؛ إلا أنه من الضروريّ عدم المغالاةِ في هذا الشأن.

يُطلَقُ اسمُ "الكرمانج" على ظاهرةِ التحولِ إلى شعب، والتي تحققَت بالخروجِ من الثقافةِ العشائريةِ والقَبَليّةِ الكردية. وهو يعني "الإنسان الكرديّ". هذا ويتميزُ التركمانُ لدى الأتراك، والبدوُ لدى العرب، والعجمُ في إيران بنفسِ المعنى أيضاً. وبالرغمِ من عدمِ تَمَلُّصِ الكرمانجِ من الروابطِ العشائريةِ والقبائليةِ كلياً، إلا إنه تصنيفٌ يتصاعدُ طردياً بالتزامُنِ مع التمدنِ المتسارعِ بالتوجُّهِ صوبَ راهننا. فتَحلّي جميع العوائلِ المنقطعةِ عن عشائرِها أو قبائلِها لأسبابٍ متغايرةٍ بالطابعِ المستقلِّ في المدنِ والأريافِ الكبيرة، وتعزُّزُ شأنِها داخلها؛ يُشَكِّلُ القوةَ الرئيسيةَ لتحولِ الكردِ إلى شعب. وبينما يتحولُ هذا النمطُ من الكرد إلى شعب، ويَقطعُون أشواطاً ملحوظةً على دربِ التحولِ إلى أمةٍ ديمقراطية؛ فإنّ انتقالَ الطبقةِ القَبَليّةِ العليا من المِلّةِ الواهنةِ نحو القوم، ومنه نحو الأمة لَم يحصل بالسرعةِ والكثافةِ عينِهما. وفشلُ هذه الطبقةِ في التحولِ إلى أمةِ دولة، قد أفسحَ الطريقَ أمام تصيير التحولِ إلى أمةٍ ديمقراطيةٍ فرصةً مبسوطةً أمام الكرد. هذا وثمة فوارق جذرية بين التحولِ إلى أمةِ دولة، وبين التحولِ إلى أمةٍ ديمقراطية. وسوف يجري التوقُّفُ مُطَوَّلاً عند هذا الموضوعِ في الفصلِ اللاحق.

لدى الشروعِ في تحديدِ محاسنِ ومساوئِ صراعِ الثقافةِ الكرديةِ من أجلِ الوجودِ إزاء اعتناقِ الإسلامِ ضمن ثقافةِ العصورِ الوسطى، ينبغي التشديد على الطابعِ الديناميكيِّ لتلك المرحلة. فالتحولُ إلى شعبٍ أو إلى قوم، هو شكلٌ مجتمعيٌّ أكبر حجماً وأرفع شأناً. فنشوءُ ثقافةٍ شعبيةٍ جديدةٍ بالتمحورِ حول التحولِ إلى شعبٍ وتزامناً مع النماءِ الاقتصاديِّ الملتفِّ حول السوق، ووجودُ الجماعاتِ الصوفية والنزعة القومية لدى الطبقةِ العُليا؛ كلُّ ذلك قد آلَ بالكردِ إلى مشارفِ التحولِ إلى أمة (إلى قوم) إسوةً بالشعوبِ الأخرى.

٤- الثقافة الإسلامية والعلاقات العربية–الكردية–التركية:

تقومُ العلاقاتُ الكرديةُ–العربيةُ–التركيةُ المتشكلةُ وفق ثقافةِ إسلامِ العصورِ الوسطى بدورٍ بالغِ الأهميةِ في تَطَوُّرِ الواقعِ الكرديّ. ونخصُّ في ذلك الفترةَ ما بين القرنَين السابعِ والحادي عشر. فكياناتُ الدولةِ–السلطةِ متجسدةً في الإمارات، وكياناتُ المجتمعِ المدنيِّ المبنيةِ على دعامةِ الطرائقِ الصوفية، والتي ظهرَت جميعُها بتأثيرِ الثقافةِ الإسلاميةِ العربيةِ في ظلِّ العلاقاتِ العربيةِ–الكردية؛ قد أدت إلى عيشِ الكردِ تطوراتٍ مهمةً على دربِ التحولِ إلى شعبٍ وقومٍ وأمة (ثمة فوارقٌ بسيطةٌ جداً بين المصطلحاتِ الثلاثة). هذا وشُوهِدَت تطوراتٌ مماثلةٌ في العلاقاتِ الفارسيةِ–الكرديةِ أيضاً خلال القرونِ التي تَسبقُها. وكنا قد تناولناها على شكلِ مسودة. أما العلاقاتُ الكرديةُ–التركيةُ المتناميةُ في هذه المرحلة، فقد تحولت إلى علاقاتٍ استراتيجيةٍ أكثر أهمية، وخاصةً على صعيدِ حفاظِ كِلا الشعبَين على وجودِهما.

انطلاقاً من المساوئِ البارزةِ في آسيا الوسطى مناخياً واجتماعياً، باشرَت الأنسابُ التركيةُ بتسريعِ هجراتِها صوب الشرقِ الأوسطِ مع حلولِ القرنِ العاشر، بحثاً عن مواطن جديدةٍ تتمكن من المكوثِ فيها بصورةٍ دائمة. فرغمَ تكوينِها مساكناً معتمدةً على الفتحِ داخل أراضي الإمبراطوريةِ

الإيرانيةِ التقليدية، إلا إنها لَم تستطع الثباتَ كثيراً، نظراً لصراعاتِها الدائمةِ حول السلطة، سواء في علاقاتِها داخلَ النسَب، أم مع الأقوامِ المجاورة. كانت هذه الاشتباكاتُ تتيحُ حيزاً ضيقاً جداً من الاستقرارِ الدائمِ والآمن. بالتالي، كان لا بد من التقدمِ نحو الغربِ والانفتاحِ على أراضي العربِ والإمبراطوريةِ البيزنطية. كانت الأقوامُ العربيةُ والكرديةُ والأرمنيةُ تَظهرُ في مواجهتِهم هذه المرة. لقد كان أهمُّ الجنودِ الانكشاريين من أصولٍ تركيةٍ لدى السلاطين العرب العباسيين. وبهذه الطريقة، ما كان إلا للأتراكِ المقاتلين الأشاوسِ والنخبة أنْ يَقطنوا هناك. عِلماً أنه كان بمقدورِ هؤلاء الاندراجُ في سياقِ التعريبِ بسهولةٍ وفي غضونِ فترةٍ وجيزة، قاطعين بذلك روابطَهم مع ثقافتِهم القَبَلِيّة. وهكذا، كان تأمينُ مساحاتِ استقرارٍ عاجلةٍ للاتحاداتِ النَّسَبيةِ الواسعةِ المتبقية، لا يبرحُ عالقاً كقضيةٍ أولية. وتأسيساً على مهاراتِهم القتالية، كانوا قد شادوا في الساحةِ العربيةِ العديدَ من الإماراتِ أتابكةً وسلالات، وبالأخصِّ في المناطقِ الممتدةِ حالياً من العراقِ إلى مصر. لكنّ تلك الإماراتِ ظلت قاصرةً عن تغطيةِ الحاجاتِ إزاء ضخامةِ تياراتِ الهجرةِ المتدفقة. هنا أيضاً كانت الظاهرةُ الانكشاريةُ–القتاليةُ أساسية. في حين استمرَّت الأنسابُ التركيةُ المتبقيةُ في البحثِ عن مواطنِ استقرارٍ دائم، وبقيَت جوّالة. وقد حصلَ تماسُّها التاريخيُّ مع الكردِ أثناء عملياتِ البحثِ هذه.

تنبعُ القضايا الأساسيةُ للكردِ في هذه الفترة (أي بين القرنَين الحادي عشر والثاني عشر)، إماراتٍ كانوا أم مجتمعاً مدنياً؛ تنبعُ من انحصارِهم بين العلاقاتِ التي يَسُودُها التوترُ والصِّدامُ والوفاقُ مع السلاطين والغازين العرب من ناحية، وبين مَوقِعِهم على خطِّ التوسعِ والاحتلالِ التقليديِّ الموروثِ من روما الإمبراطوريةِ البيزنطيةِ من الناحيةِ الأخرى. فهجماتُ القبائلِ ذاتِ المشاربِ الساميّةِ الممتدةِ في جذورِها إلى ثقافةِ آل عُبَيْد (٥٠٠٠–٤٠٠٠ ق.م)، لَم تَكُن تَعرِفُ الهدوءَ ولا السكون؛ آتيةً من اليمن والبوادي الصحراويةِ الجنوبية. موجاتُ الانتشارِ هذه المتجهةُ نحو الشمال (صوب الأراضي التي أَفضَت إلى بروزِ مصطلحِ الجنة)، والتي استمرت في عهودِ الأكاديين والبابليين والآشوريين بدعمٍ من إمبراطورياتِهم؛ قد تَسارعَت أكثر مع الغزواتِ العربيةِ المتصاعدةِ بدءاً من القرنِ الخامسِ قبلَ الميلاد.

تدفَّقَ العربُ كالسيلِ الجارفِ نحو أعماقِ أوروبا وقفقاسيا وآسيا الوسطى بفتوحاتِهم المتعاظمةِ كالتَّيهور مع الإسلام. وبالمقابل، فقد لَحِقَت أفدحُ الأضرارِ الناجمةِ عن ذلك بالمجموعاتِ التقليديةِ ذاتِ الأصولِ الآريةِ في الشمال، يتصدرُها الكردُ والكردُ الأوائل. حيث دخلَ الكردُ الإسلامَ بعدَ مقاومةٍ معيَّنة. لكنهم صاغوا استراتيجياتِهم في الحفاظِ على وجودِهم. إذ قَبِلَت الطبقةُ العليا من القبائلِ الكرديةِ الانصهارَ في بوتقةِ الإسلامِ والعروبة، في حين شَكَّلَت الطبقاتُ السفلى مجتمعاتِها المدنيةَ الصوفية، وانسحبت إلى ذُرى الجبالِ الشاهقةِ وسفوحِها الشاسعةِ مثلما دأَبَت على فِعلِه تقليدياً. وكما ذُكِرَ آنفاً، فقد نَجَحَ الكردُ باستراتيجياتِهم تلك في صَونِ وتطويرِ وجودِهم بكلِّ محاسنِه ومساوئِه. حيث جَعَلَت الطبقةُ العليا المتواطئةُ من التحولِ القوميِّ السُّنِّيِّ الذي يَطغى عليه الجانبُ السلبيُّ ذريعتَها في الوجود (الاعتداد بالعروبة في أغلبِ الأحيان، واستخدام الكردايتيةِ عندما

اقتضَت منفعتُها ذلك). في حين تقدمَت الشرائحُ السفلى على طريقِ التحولِ إلى شعبٍ تأسيساً على الطرائقِ الصوفيةِ (وبالأخصِّ المدارس الدينية) المتميزةِ بطابعِ المجتمعِ المدنيِّ الذي يَسُودُه الجانبُ الإيجابيّ؛ باسطةً بذلك مساهماتٍ مهمةً في الواقعِ الكرديِّ خلال العصرِ الوسيط.

إنّ الهجماتِ الآتيةَ من الشمالِ والغرب، والتي ابتدأت مع الإسكندر واستمرت مع روما ووريثتها الإمبراطورية البيزنطية مستهدفةً الإمبراطورياتِ الإيرانيةَ والبرسيةَ والبارثيةَ والساسانيةَ على التوالي؛ كانت تؤدي إلى حروبٍ دارَت رحاها في مناطقِ الحياةِ الأوليةِ التي تقطنُها مجموعاتٌ غالباً ما كانت من أصولٍ كردية. هذه الغاراتُ الهجوميةُ التاريخيةُ الآتيةُ من الشمالِ والجنوبِ والغرب، قد احتدّت وتضاعفَت من الجهةِ الشرقية، بعدَما هجمَت الإماراتُ التركيةُ ومن ثم إمبراطورياتُها اللاحقةُ على الإمبراطوريةِ الإيرانية، فدَكَّتها من أركانِها. وهكذا حَلَّت اللعنةُ على الأراضي التي كانت تُوصَفُ بالجنة. من عظيمِ الأهميةِ التبيانُ أنّ تاريخاً مشحوناً بهكذا حروبٍ تعسفيةٍ شعواء، هو الذي يكمنُ وراء اللعنةِ وسوءِ الطالعِ الذي حلَّ بالكرد. وسواء تواجدوا قبائلاً وعشائراً، أم حازوا على حضورِهم كقوم؛ فقد ظلَّ الكردُ متيقظين دوماً تجاه القوى المُوَلِّدةِ للنتائجِ الوخيمة، والتي عادةً ما تَكونُ مُستَورَدةً من الخارجِ ولا تَخلو من أزلامِها وامتداداتِها الداخلية. وقد واجَه الكردُ الإماراتِ والسلطناتِ والأنسابَ القَبَلِيّةَ التركيةَ في ظلِّ هكذا أحوالٍ وظروف. كانت كِلتا القوتَين خبيرتَين وقتاليتَين. ورغم اشتعالِ بعضِ شراراتِ الاشتباكِ في أولى حالاتِ تماسِّهما، إلا أنّ الصداقةَ والوفاقَ كانا الجانبَ السائدَ بينهما. ذلك أنّ كِلا الطرفَين كانا في مَسيسِ الحاجةِ إلى ذلك. بينما تفضيلُ الصراعِ قد يتسببُ بخسائر استراتيجيةٍ لكِلَيهما إذ قد يَنتهيان معاً. يُدرَكُ من هذا أنّ كِلا الطرفَين كانا يتحليان بالوعيِ في هذه الوِجهة.

كان السلطانُ ألب أرسلان من أسرةِ الأوغوز السلجوقية، والحائزُ على لقبِ السلطانِ من الخليفةِ العباسيّ، يبحثُ عن حليفٍ له في كردستان، كي يفتحَ أبوابَ الأناضول. كان يُبرمُ العلاقاتِ مع الإماراتِ والقبائلِ الكرديةِ القويةِ في عهدِها، استعداداً لمعركةِ ملازكرد[1] عامَ ١٠٧١. ونتيجةً لذلك، فقد عثرَ على الحلفاءِ الذين بحثَ عنهم لدى السلطنةِ المروانية، التي تَتَّخِذُ من ميافارقين (سيلوان) مركزاً لها. وجمعَ من العديدِ من قبائلِ المنطقةِ قوةً تُساوي قواتِ قبيلتِه. إذن، وعلى عكسِ ما يُعتَقَد، فحربُ ملازكرد لَم تَخُضها القواتُ المجموعةُ من الأنسابِ التركيةِ فحسب ضد الإمبراطوريةِ البيزنطية. بل كانت معركةً مُوفَّقةً خاضتَها أيضاً قواتُ القبائلِ والإماراتِ الكرديةِ بكَمٍّ يُعادلُ تعدادَ القواتِ الأولى بأقلِّ تقدير. من هنا، فإذ ما حَلَّلنا معركةَ ملازكرد بمنوالٍ سديد، فسيُدرَكُ المنطقُ الاستراتيجيُّ الأساسيُّ الكامنُ في العلاقاتِ الكرديةِ–التركية. الوضعُ كالتالي باختصار: كان الكردُ بحاجةٍ إلى حلفاء أشداء للتمكنِ من الحفاظِ على وجودِهم وتطويرِه في وجهِ الغاراتِ الرومانيةِ

[1] **معركة ملازكرد:** ونشبت بين البيزنطة بقيادة رومانوس والسلاجقة بقيادة ألب أرسلان. أدرك الأخير حرج موقفه أمام جيش عرمرم كثير العتاد، فبادر بالهجوم على مقدمة جيش الروم، ونجح في تحقيق نصر خاطف حقق له التفاوض مع إمبراطور الروم الذي وقع أسيراً بعد أن انقشع غبار المعركة عن جثث الروم تملأ ساحة القتال (المترجِمة).

والبيزنطيةِ الآتيةِ من الغربِ والشمال. وقد رأوا ذلك في القوى العربيةِ–الإسلامية. هذه الحاجةُ الأمنيةُ هي إحدى الدوافعِ الأوليةِ وراء اعتناقِهم السريعِ للإسلامِ بناءً على العلاقاتِ التي عقدوها مع القوى العربية إلى حين وفودِ الأنسابِ التركيةِ إلى المنطقة. وحاجةُ هذه الأخيرةِ إلى موطنٍ جديد، إما أنها كانت ستزجُّ بهم في حربٍ مع الكرد، صائرين بذلك قوةً محتلة؛ أو أنهم -في حالِ استحالةِ ذلك- كانوا سيشيّدون أماكنَ سكنٍ مستقرةٍ بعد الاتفاقِ مع الكردِ لدحرِ الإمبراطوريةِ البيزنطيةِ غرباً. هكذا خاضَ كِلا الطرفَين معركةَ ملازكرد بناءً على هذا المنطقِ الاستراتيجيّ. أي أنّ الحربَ كانت –بكلِّ تأكيد– معركةً مشتركةً بين الكردِ والأتراكِ في وجهِ الإمبراطوريةِ البيزنطية.

نتائجُ هذه الحربِ ساطعةٌ جلياً: فقد فُتِحَت أبوابُ الأناضولِ أمام الأنسابِ التركية، ليبدأ بذلك عهدٌ تاريخيٌّ جديد. في حين تَخَلَّصَ الكردُ من قوةٍ تاريخية مُعيقةٍ طالما قَمَعَتهم وفرضَت عليهم التراجعَ منذ قرونٍ عديدة. وقد أدى الإسلامُ وظيفةَ المؤونةِ المغذيةِ لهذه العلاقة. فالحربُ المشتركةُ المُخاضةُ تحت الكساءِ الإسلاميّ، كانت في واقعِ الأمر ترمي إلى حمايةِ وتطويرِ وجودِ كِلا الشعبَين اللذَين تطغى عليهما الخصائصُ القَبَلِيّةُ والعشائرية. وفشلُها في ذلك الحين كان سيعني فُقدانَ كِلا الشعبَين لوجودِهما، واضمحلالَهما. لكنّ التاريخَ الرسميَّ يُرجِعُ حربَ ملازكرد دوماً إلى عظمةِ السلطانِ التركيّ، مُخفياً بذلك جوهرَها. إنها حربُ الكردِ أيضاً بقدرِ الأتراكِ على الأقلّ. وعدمُ تدوينِ ذلك في التاريخِ الرسميِّ لا ينفي وجودَ واقعٍ كهذا.

كان سيبقى هذا المنطقُ سارياً إلى يومِنا الراهنِ في العلاقاتِ الكرديةِ–التركية، حتى ولو أَفسَدَته النزاعاتُ والصِّداماتُ بين الفينةِ والأخرى. حيث ستحافظُ هذه الاستراتيجيةُ الجديدةُ على مفعولِها مع استقرارِ الأتراكِ في دواخلِ بلادِ الأناضول. وستتذكرُ كِلتا القوتَين أنهما لَن تتمكنا من إحرازِ النجاحِ في لحظاتِ التاريخِ الحرجة، إلا عندما تَتَحَرّكان معاً. وسيَسري هذا المنطقُ على الدوامِ في عهدِ السلالةِ الأيوبيةِ الكردية والعديدِ من إماراتِ الأناضول، وفي عهدِ العثمانيين أيضاً. ولَئِنْ ما سَبَرنا أغوارَ التاريخ، فسنرى أنّ استراتيجيةً شبيهةً بهذه ما برحَت قائمةً بين القوى القاطنةِ في بلادِ الأناضولِ وميزوبوتاميا منذ أيامِ العلاقاتِ الحثيةِ–الميتانية (أعوام ١٦٠٠ ق.م). حيث سيُعاشُ هذا التداخُل، سواء شعباً وقوىً مدنية، أم على صعيدِ قوى السلطة. وستظلُّ استراتيجيةُ الدفاعِ المشتركِ هذه قيدَ العمل، ليس تجاه الهجماتِ الآتيةِ من الغربِ فحسب، بل وتجاه تلك الآتيةِ من الشرقِ والجنوبِ أيضاً. فقد استطاعَ السلطانُ العثمانيُّ سليم الأول[1] إيقافَ توسعِ إمبراطوريةِ السلالةِ الصفويةِ الإيرانيةِ بمنظورٍ مثيلٍ من التحالف. هذا وسُدَّ الطريقُ أولاً أمام غاراتِ سلطنةِ المماليكِ مصريةِ المركز والآتيةِ من الجنوب، ثم قُوِّضَت عن بكرةِ أبيها في نفس الفترة (١٥١٤–١٥١٧م)

[1] **السلطان سليم الأول:** ويلقب بـ"ياووز سلطان سليم" (١٤٧٠–١٥٢٠م). تاسع سلاطين الدولة العثمانية. حيث اعتلى التخت بعد الانقلاب على والده "بايزيد الثاني" بدعم من الانكشارية وخاقان القرم. قضى على إخوته وأبنائهم فلم يبق له منازع. انتصر على السلالة الصفوية، ثم قضى على السلطنة المملوكية (المترجِمة).

بالتحالفِ المُبرَمِ بزعامةِ إدريس البدليسيّ. وستَسري الاستراتيجيةُ عينُها خلال حربِ التحريرِ في عشرينياتِ القرنِ العشرين.

وفي معركةِ جالديران[1] الدائرةِ عامَ ١٥١٤م ضد توسعِ إمبراطوريةِ السلالةِ الصفويةِ الإيرانية، كانت قواتُ الإماراتِ والقبائلِ الكرديةِ تزيدُ عدداً على الانكشاريين الموجودين في جيشِ السلطانِ ياووز سليم. وقد تُوِّجَت المعركةُ بالنصر جغرافياً وعسكرياً بناءً على التحالفِ العثمانيِّ–الكرديّ (البروتوكول المَوَقَّعُ بين السلطان ياووز سليم وثمانيةٍ وعشرين بيكاً كردياً في أماسيا). وإذا وُضِعَ نفوذُ المماليكِ في أورفا وماردين نُصبَ العين، فسيُلاحَظُ أنّ معركةَ مرج دابق[2] (بالقرب من حلب شمالي سوريا) أيضاً تتسمُ بطابعٍ مشابه. أما الإشارةُ إلى أنّ الدورَ الذي أدته كِلتا المعركتَين كان مهماً على الصعيدِ الاستراتيجيِّ من ناحيةِ وجودِ الكردِ واستقلالِهم، فهو أمرٌ واقعيٌّ وضروريٌّ إلى أبعدِ حدّ. وقد طَمَسَ التاريخُ الشوفينيُّ هذه الحقائقَ وحجبَها. لذا، فالأصحُّ هو النظرُ إلى الحروبِ الدائرةِ في أراضي كردستان في عهدِ السلالاتِ السلجوقيةِ والأيوبيةِ والعثمانيةِ على أنها حروبٌ غالباً ما خاضَها الكردُ ضد قوى الاحتلال. هذا وتندرجُ حربُ التحريرِ الوطنيةِ خلال أعوام ١٩٢٠ و١٩٢٢م ضمن هذه اللائحةِ أيضاً. ومَكسبُ الأتراكِ من هذه الحروب هو أنهم حظَوا بموطنٍ دائمٍ يأويهم في بلادِ الأناضول، وما كان لهم أن يَحظَوا به لولا الكرد.

من هنا، لا يمكنُ تدوينُ تاريخِ وجودِ كِلا المجتمعَين بشكلٍ صحيح، ما لَم تُستَوعبْ ماهيةُ العلاقاتِ التي عقدَها الكردُ مع الأقوامِ والإماراتِ والسلطناتِ والأنسابِ التركية بمنوالٍ سليم. حيث ينبغي الفهم على أفضلِ وجهٍ أنّ الكردَ لَم يَقبَلوا بهذه الاستراتيجيةِ في علاقاتِهم مع الأتراك كي يتعرضَ وجودُهم إلى الخطرِ بالعنفِ العسكريّ أو بالانصهارِ في بوتقتِهم. بل لكي يُحافظوا على وجودِهم ويُنَمُّوه معاً بنحوٍ أقوى.

نفسُ المنطقِ الاستراتيجيِّ يَسري أيضاً على الأتراكِ المتسمين بذهنيةٍ ذاتِ عمقٍ تاريخيٍّ ملحوظ. أما "الفاشيةُ التركيةُ البيضاء" التي تَعني في نفسِ الوقتِ العَمالةَ الموضوعيةَ للغرب؛ فما يتخفى وراء موقفِها خلالَ القرنِ الأخيرِ في إنكارِ هذا المنطقِ الاستراتيجيِّ والسَّرَيانِ التاريخيّ، هو النوايا والممارساتُ التآمريةُ المُغرِضةُ بحقِّ كِلتا الثقافتَين الاجتماعيتَين. ذلك أنّ فرضَ الإنكارِ والصهرِ وارتكابَ الإبادةِ والتطهيرِ الجماعيِّ بحقّ الكردِ العاملين أساساً بتلك العلاقاتِ التي ظلّت

[1] **معركة جالديران:** وقعت في ٢٣ آب ١٥١٤ في سهل جالديران بين القوات العثمانية بقيادة السلطان سليم ياووز الأول ضد القوات الصفوية بقيادة إسماعيل الأول، وانتهت بانتصار الأولى، واحتلالها العاصمة الصفوية تبريز (المترجِمة).

[2] **معركة مرج دابق:** قامت قرب حلب السورية في ٢٤ آب ١٥١٦ بين العثمانيين بقيادة سليم الأول والمماليك بقيادة قانصوه الغوري. تمزق جيش المماليك بسبب الخلافات الداخلية وإشاعة أن الغوري سقط قتيلاً. فخارت العزائم، وفرّ الجنود، وضاع نداء الغوري في جنوده بالثبات والصمود، وسقط عن فرسه جثة هامدة من هول الهزيمة (المترجِمة).

تتميزُ بجوهرِها المذكورِ منذ بداياتِ فتراتِ إبرامِها، إنما يعني الخيانةَ الكبرى بحقِّ كِلتا الثقافتَين الاجتماعيتَين، وسيُفضي إلى خُسرانِهما معاً.

الدينُ هو الظاهرةُ التي كانت تطبعُ العلاقاتِ بين المجتمعاتِ بطابعِها في العصرِ الوسيط. فالدينُ في العصرِ الوسيطِ يتحلى بتأثيرٍ شبيهٍ بالقوميةِ الراهنة. لكنه في الواقعِ الاجتماعيِّ غطاءٌ أيديولوجيّ. في حين تُشَكِّلُ اللغةُ والثقافةُ التقليديةُ الوجودَ الأصل. وقد استمرَّ التغيرُ الذي طرأَ على اللغةِ والثقافةِ الكرديتَين تحت الكِسوةِ الإسلاميةِ بكلِّ محاسنِه ومساوئِه. في حين أنّ ظاهرةَ التحولِ إلى شعبٍ وإلى قوم، والتي تبرزُ بجلاءٍ أسطع في هذا العصر، قد أصبحت أحدَ الأبعادِ الرئيسيةِ للواقعِ الثقافي. هكذا أَبدَت الذهنيةُ القوميةُ أيضاً تطوُّراً ملحوظاً، إلى جانبِ الذهنيةِ القَبَلِيّةِ والدينية.

٥- التأثير الأرمنيّ–السريانيّ–اليهوديّ في الواقع الكرديّ:

لعبَ تأثيرُ المسيحيين من أرمنٍ وآشور، وتأثيرُ اليهودِ أيضاً دوراً مهماً في الواقعِ الكرديِّ خلال العصورِ الوسطى. فقد بسطَت المسيحيةُ المُنشَأةُ قبل الإسلامِ بستةِ قرون تأثيرَها مُبكراً كعاطفةٍ وكفكرٍ دينيّ. وغالباً ما تصاعدَت في بداياتِها كحركةٍ للمقهورين والخاضعين للقمعِ والجور. هذا وكانت الإمبراطوريةُ الرومانيةُ في أَوجِ نفوذِها على المنطقة عندما وُلِدَت المسيحية. أكثرُ مَن طالَتهم هذه السيطرةُ والنفوذ هم الهيلينيون والآشورُ والأرمن، إلى جانبِ ذوي الأصولِ الكرديةِ والعربيةِ بشكلٍ جزئيّ. فقد تَكَوَّنَت آنذاك الشرائحُ البائسةُ بين صفوفِ اليهودِ أيضاً، فباتت النزعةُ القَبَلِيّةُ ضيقةَ النطاقِ عليهم. ونظراً لأنَ الشريحةَ العليا تواطأت مع روما، فإنّ الانقسامَ بينهم كان من الجذور. وسيدُنا عيسى هو ثمرةُ هذا الانقسام، إذ ظهرَ كزعيمٍ دينيٍّ للفقراءِ البؤساء. أي أنّ العيسويةَ في حقيقةِ أمرِها هي ثاني تكوينٍ دينيٍّ مُشتقٍّ من اليهودية. وبحُكمِ "التوراة"، الذي يُعَدُّ الكتابَ المقدسَ للقبائلِ اليهودية، لَم ينقسم اليهودُ من الأعماق، بل ظلَّ المنشقّون أقلية. في حين أنّ ذوي الأصولِ الهيلينيةِ والأرمنيةِ والآشوريةِ كانوا أكثر مَن تأثرَ بالدينِ الجديد. تسارعَ توسعُ المسيحية مع حلولِ القرنِ الثالثِ الميلاديّ، ليَكُونَ القرنُ الرابعُ قرنَ التحولاتِ الكبرى فيها. إذ اعتنقَ السَوادُ الأعظمُ من تلك الشعوبِ الثلاثةِ الدينَ المسيحيّ. ونظراً لكونِ اعتناقِ المسيحيةِ يعني في نفسِ الوقتِ الانعتاقَ من العبوديةِ لروما، فقد أدت المسيحيةُ دورَ المِلليةِ المبكرة، والتي بدورِها لعبت دورَ قوميةٍ بِدئية؛ إلى جانبِ اختلافِها عن القوميةِ الرأسمالية. بالتالي، فهي تحملُ بين أحشائِها نوى رأسماليةٍ مبكرةٍ أيضاً. وإلا، فليس صدفةً أنْ تتحوَّلَ الرأسماليةُ إلى هيمنةٍ نافذةٍ في أحضانِ المسيحية. لقد أدت المسيحيةُ دوراً عظيماً في انقسامِ الإمبراطوريةِ الرومانيةِ إلى قسمَين خلال القرنِ الرابع. كما وكانت مُعَيِّنةً أيضاً في ولادةِ روما الشرقية، أي بيزنطة. في حين اعتَنَقَت روما الغربيةُ أيضاً المسيحيةَ بعد فترةٍ قصيرة. وما النزعتان الكاثوليكيةُ والأرثوذكسيةُ سوى تعبيرٌ أيديولوجيٌّ عن هذا الانقسام. وهكذا غدت اللاتينيةُ لغةَ التعبيرِ في الثقافةِ الكاثوليكية، بينما سادت اللغةُ الإغريقيةُ بين صفوفِ الأرثوذكسيين. زِدْ على ذلك أنّ الأرمنَ والسُّريان–الكلدان (الآشورُ المسيحيون) أيضاً لَم يتخلفوا عن إنشاءِ مذاهبِهم الخاصة. لقد نَمَّت هذه الانقساماتُ عن انفصالاتٍ

جذريةٍ في ثقافةِ الشرقِ الأوسط. إذ تسارعَ الانفصالُ الهيلينيُّ والأرمنيُّ والسريانيّ، وكأنّ هذه المجموعاتِ تحولَت إلى أممٍ مُصَغَّرةٍ شَهِدَت ولادةً مبكرة.

تتفوقُ هذه الشعوبُ بنسبةٍ كبيرة على الشعوبِ الأخرى، وبالأخصِّ على القبائلِ الكرديةِ والعربية؛ سواء مادياً أم معنوياً وفكرياً. ولا مفرّ من اتساعِ الهوةِ بينها، لأنّ تلك الشعوبَ الثلاثةَ من أعرقِ شعوبِ الشرقِ الأوسطِ ذاتِ الأصولِ المدينيةِ التي تُمَكِّنُ التفوقَ الثقافيّ. ومن الطبيعيِّ أنْ يَكُونَ كُردُ الجبالِ شمالاً وعربُ الصحراءِ جنوباً على تناقضٍ مع هذا التفوق. علماً أنّ احتضانَ بيزنطة للهيلينيين الأرثوذوكس، واحتواءَ الساسانيين على الأرمنِ والسُّريان المنتمين إلى مذاهب مختلفة، قد زادَ من تعقيدِ تلك التناقضات. أما ولادةُ الإسلامِ في القرنِ السابع، وإحرازَه التفوقَ السريعَ تجاه كِلتا الإمبراطوريتَين بما تحتويان من مذاهب؛ فقد زادَ من حِدّةِ ومستوى التناقضات. زِدْ على ذلك أنّ التناقضاتِ التقليديةَ مع اليهوديةِ ما انفكّت تثيرُ الفوضى في كلِّ الأوقات.

باتت الأراضي الكرديةُ مع الإسلامِ في مركزِ تعقيداتِ هذه التناقضاتِ الجديدةِ الشائكة (ستَدخلُ هذه الأراضي قائمةَ الأدبياتِ باسمِ "كردستان" اعتباراً من القرنِ الحادي عشر). حيث صارت كردستان ميداناً يَستعرضُ فيه العربُ والفُرسُ والكُردُ والسريانُ والأرمنُ قِواهم، ليَلحَقَ بهم الأتراكُ بعد فترةٍ قصيرة. كما كانت ميداناً أساسياً للصِّدامِ بين البيزنطة والإمبراطوريةِ الإسلامية (والساسانيين من قبل). وغالباً ما كان الكُردُ متداخلين مع الأرمنِ شمالاً، ومع السريانِ جنوباً، ومع الرومِ غرباً، ومع الفُرسِ شرقاً. وعلى الرغمِ من تكوينِهم الشعبَ الأكثرية، إلا إنهم كانوا على تماسٍّ دائمٍ مع تلك الشعوبِ الجارة، وبالأخصِّ مع قِواها داخل المدن. وبينما كانوا يحظَون بوجودِهم كشعبٍ رعويٍّ وزراعيّ، فقد كان الأرمنُ والسريانُ يَكسبون وجودَهم كشعبَين مُقتاتَين على المدينةِ والحِرَفِ الحرة. وهكذا كان قد نشأَ فيما بينهم تقسيمٌ تاريخيٌّ للعملِ أيضاً. لذا، كانت العلاقاتُ تكافليةً تبادُليةً أكثرَ منها متناقضة. هذا وينبغي إدراج اليهودِ أيضاً إلى هذه العلاقات. فاليهوديةُ كانت على علاقةٍ كثيبةٍ مع الأراضي الكرديةِ منذ لحظةِ ولادتِها.

وبالإضافةِ إلى اعتناقِ السوادِ الأعظمِ من الكردِ العقيدةَ الزرادشتيةَ في هذه الفترة، فقد تَكَوَّنَت شريحةٌ كرديةٌ جزئيةٌ مُتَهَوِّدةٌ أو مُتَنَصِّرة. لكنّ هذا التوازنَ قد اختلَّ جذرياً مع مجيءِ الإسلامِ إلى المنطقة. حيث استحوذَ العربُ على تفوقٍ ملحوظٍ في الأراضي العراقيةِ والسوريةِ الحاليةِ تجاه السريانِ واليهودِ والروم (أي تجاه المسيحيين واليهود تحت غطاءِ الإسلام). هذا وشُوهِدَ الوضعُ عينُه تجاه الأقباطِ[1] المسيحيين في مصر أيضاً. كما حقَّقَ الأتراكُ في بلادِ الأناضولِ الغَلَبةَ والتفوقَ إزاء الرومِ بنحوٍ بارزٍ وإزاء الأرمن نسبياً. إلى جانبِ تحقيقِ الكردِ الغَلَبةَ والتفوقَ بنحوٍ مثيلٍ في

[1] **الأقباط:** اسم يعود إلى لفظ "أيجيبتوس" الذي أطلقه الإغريق القدماء على مصر وأهلها. وبعد دخول العرب إليها، أخذت الكلمة بُعداً دينياً وانحصرت في المسيحيين. وهم الآن أكبر أقلية مسيحية في الشرق الأوسط، معظمهم في مصر والسودان وبعض دول المهجر. معروف أن الكنيسة الأرثوذكسية والقبطية لها ثقل روحي وتاريخي معروف لمسيحيي العالم. حيث انتشرت وتصاعدت القبطية بعد عصر الفراعنة، وعانت الكنيسة القبطية من الاضطهاد الديني (المترجِمة).

كردستان تجاه الأرمنِ والسُّريان. ينبغي الفهم أننا نشيرُ هنا إلى هيمنةِ الطبقةِ العليا داخل كلِّ قومٍ وَرَدَ اسمُه آنفاً. فبالرغمِ من كافةِ الاشتباكاتِ والفتوحات، إلا أنّ كفةَ علاقاتِ الصداقةِ هي التي رجحَت بين الطبقاتِ السفليةِ والشعوب. إذ عاشَ الكردُ بالتداخلِ مع القومَين الأرمنيِّ والآشوريّ، وباشروا معاً في العديدِ من المبادراتِ الحضاريةِ والثقافية. هذا وبالإمكانِ تشخيصُ مثلِ هذه العلاقاتِ تاريخياً من خلال وجودِها الممتدِّ إلى أعوامِ ٢٠٠٠ ق.م. فعلى الرغمِ من جميعِ نزاعاتِ الإماراتِ القوميةِ على السلطةِ والمُلك، إلا إنّ العلاقاتِ الثقافيةَ عِيشَت بكثافةٍ بين الشعوبِ الأرمنيةِ والكرديةِ والتركمانيةِ والسريانيةِ حتى مطلعِ القرنِ التاسعِ عشر. وقد غَلَبَ الطابعُ التكافليُّ على هذه الأواصرِ التي تصاعَدَت في الحقلَين الماديِّ والمعنويِّ–الثقافيِّ على حدٍّ سواء، ولَم تُلاحَظ المساوئُ التي غَيَّرَت مسارَ مصيرِ تلك الشعوبِ من الجذور. في حين انحصرَ الصراعُ بين الطبقاتِ العُليا، التي غالباً ما أُلِّبَت على بعضِها بعضاً على خلفيةِ منافعِها، ليتحولُ الصراعُ بعدَها إلى اشتباكٍ وصِدام. أما بين الطبقاتِ التحتية، فقد قُوبِلَ الاختلافُ الدينيُّ والمذهبيُّ بتقديرٍ ووِد، ولَم يُعتَبَر عائقاً أمام علاقاتِ الصداقةِ والأخوّة. لذا، لن يستطيعَ تدوينُ التاريخِ والترويجُ له تأسيساً على القوى والأيديولوجياتِ المهيمنةِ أنْ يطمسَ هذ الواقعِ أو ينفيه، ولن يكفيَ للقضاءِ عليه.

أسفرَت علاقاتُ الواقعِ الكرديِّ مع الثقافةِ الإسلامية عن نتائجَ مهمةٍ في الشرقِ الأوسطِ مع أواخرِ العصرِ الوسيط. فكان لهذه العلاقاتِ التي استمرت قُرابةَ ألف عامٍ تداعياتُها الإيجابيةُ والسلبية. الجانبُ السلبيُّ فيها هو تأثيرُ الثقافةِ واللغةِ العربيةِ في الصهر. حيثُ دامَ التعريبُ وتأثيرُ اللغةِ العربيةِ قروناً عديدة. وابتَعَدَت الشريحةُ الكرديةُ العليا الصائرةُ طبقةً بحَدِّ ذاتِها عن الثقافةِ الشعبية، قاطعةً أشواطاً ملحوظةً في التواطؤِ التقليديِّ الذي صَعَّدَته أكثر مع السلالةِ التركيةِ–العثمانيةِ بدءاً من القرنِ السادسِ عشر؛ لتدخُلَ خضمَّ صراعاتٍ مع الشعبَين الأرمنيِّ والسريانيِّ بين الحينِ والآخر. كما وسلَّطَت قمعَها واستغلالَها كطبقةٍ تحكميةٍ متواطئةٍ على الشرائحِ المسماةِ بالكرمانج وعلى الشرائحِ المقهورةِ من العشائرِ والقبائل. أما الجانبُ الإيجابيّ، فهو استخدامُ اسمِ "الكردِ" كشعبٍ وكقومٍ رسمياً وفعلياً لأولِ مرةٍ في هذه الفترة، وإطلاقُ اسمِ "كردستان" على أراضيهم رسمياً. وباختصار، فقد جُزِمَ باسمِهم وطناً وشعباً في هذه الفترة. ودُوِّنَت المأثوراتُ الأدبيةُ باللغةِ الكردية. ذلك أنّ العديدَ من المنجزاتِ العلميةِ والأدبيةِ المكتوبةِ بالكرديةِ هي من ثمارِ هذه المرحلة، يتصدرُها **"تاريخ كردستان"** لشرف خان[١]، و**"مم وزين"** لأحمدي خاني[٢]، وأشعارُ

[١] **شرف خان شمس الدين البدليسي:** حاكم إمارة بدليس الكردية غرب بحيرة وان (١٥٤٣–١٥٩٩ أو ١٦٠٣م). مؤرخ وشاعر وكاتب كردي كلاسيكي. اهتم بالعلم والمعرفة والتاريخ الكردي، واشتهر بمؤلفه الضخم "شرف نامه" باللغة الفارسية، الذي يبحث في تاريخ الدول والإمارات الكردية في العصور الوسطى والحديثة إلى نهاية القرن السادس عشر، وفيه تراجم الملوك والسلاطين والأمراء والحكام، وسرد لنشأة اللهجات الكردية ونشوء المدن وزوالها (المترجمة).

[٢] **أحمدي خاني:** هو أحمد بن إلياس بن رستم الملقب بـ"خاني" (١٦٥٠–١٧٠٦م). شاعر وأديب كردي، وصاحب الملحمة الشعرية مم وزين وممي آلان. أتقن العربية والفارسية والتركية إضافة إلى لغته الأم، حيث انكب عليها جميعاً وعرف معانيها، ثم وضع قاموسه الكردي–العربي الذي خص الأطفال به وأسماه "الربيع الجديد للصغار" (المترجمة).

فقي طيران[1]. ومع تَضَعضُعِ القبائلِ والعشائرِ الكرديةِ نسبياً، تَكَوَّنَ صنفُ الكرمانجِ الذين شَكَّلوا الغالبيةَ الأساسيةَ في العديدِ من القرى والمدنِ المستقرة. وهكذا انتَقَلَ تدريجياً الدورُ المحوريُّ في ظاهرةِ التحولِ إلى شعب من أعضاءِ القبائلِ والعشائرِ إلى الكرمانج الذين صاروا كادحين أحرار. كما تَشَكَّلَت صنوفٌ عديدةٌ من المجموعاتِ الجديدةِ الأقرب إلى المجتمعِ المدنيّ (وعلى رأسِها الطرائقُ الصوفيةُ والعَلَوِيّةُ والإيزيدية) في وجهِ الهيمنةِ الاحتكاريةِ السيئةِ للسلطناتِ والإماراتِ النافذةِ في حقولِ السلطةِ والاقتصادِ والأيديولوجيا. كلُّ هذه الأمورُ تُعَدُّ تطوراتٍ معياريةً وفِئَويةً ذات محتوى ديمقراطيٍّ وطيد. وبإيجاز، فلدى وصولِنا عتبةَ القرنِ التاسعِ عشر، لَم يَكُن الواقعُ الكرديُّ متخلفاً عن الحقائقِ القوميةِ والثقافةِ الاجتماعيةِ المُعاشةِ في عمومِ العالَم. بل كان متقدماً عليها بأشواطٍ ملحوظة.

٦- ثقافة الشرق الأوسط وهيمنة الحداثة الرأسمالية:

أفضى ولوجُ ثقافةِ الشرقِ الأوسطِ تحت الهيمنةِ الرأسماليةِ إلى نتائج كارثيةٍ على صعيدِ الوقائعِ الاجتماعية. ذلك أنّ التضادَّ مع ثقافةِ الشرقِ الأوسطِ يحتلُّ المكانةَ الأهمَّ في منطقِ إنشاءِ الهيمنةِ الرأسمالية. كنا قد تناوَلنا في المجلَّداتِ السابقةِ من المرافعةِ كيف أنّ الإسلامَ –الذي هو آخرُ ثقافةٍ شرقِ أوسطيةٍ كبرى– شَكَّلَ تهديداً كبيراً على أوروبا (من القرنِ الثامنِ إلى القرنِ السادس عشر)، سواء من الغربِ عن طريقِ إسبانيا وسيشيليا[2]، أم من الشرقِ عن طريقِ بلادِ الأناضول. وقد طُوِّرَت الهيمنةُ الرأسماليةُ رداً على هذا الخطرِ المحدق. وبإضافةِ تناقضِ الشرقِ–الغربِ التقليديِّ إلى ذلك، سيُدرَكُ كَنَهُ هيمنةِ الغربِ الجديدةِ بنحوٍ أفضل. إذ ما كان للهيمنةِ الرأسماليةِ الغربيةِ أنْ تتصاعدَ أو تترسخ، من دونِ شلِّ تأثيرِ الثقافةِ الشرقِ أوسطية. وما الحروبُ التي شَنَّها نابليون على مصر وموسكو في مستهلِّ القرنِ التاسع عشر سوى أول تجربةٍ جادةٍ لحملةِ الهيمنةِ تلك. أما الإمبراطوريةُ الإنكليزيةُ التي انتزَعَت زمامَ ريادةِ الهيمنةِ مع هزيمةِ نابليون، فقد بسطَت نفوذَها على ثقافةِ الشرقِ الأوسط، وعزَّزَته مع مرورِ الوقت. وقد كانت هذه الحملةُ أكبرَ غزوٍ حقَّقَه نظامُ المدنيةِ الغربيةِ على الشرقِ عموماً وعلى الشرقِ الأوسطِ خصوصاً منذ عهدِ الإسكندر؛ بما في ذلك غزواتُ العهدَين الرومانيِّ والبيزنطيّ. وقد صُيِّرَت الرأسماليةُ بذاتِ نفسِها هيمنةً راسخةً بُغيةَ التمكينِ لهذا الغزو. لا يمكنُنا تحليلُ مجرياتِ القرنَين الأخيرَين في الشرقِ الأوسط، ما لَم نَقرأ

---

[1] **فقي طيران:** شاعر كردي كلاسيكي اسمه محمد هكاري، ومعنى لقبه "فقيه الطيور" (١٥٩٠–١٦٦٠م). عُرف بإلمامه بالموروث الشعبي الكردي الشفهي، وبالثقافات العربية والفارسية والتركية، واشتهر بمجمعه اللغوي. هو أول كردي ذَكَرَ معركة قلعة دمدم في ملحمة أدبية ذات أهمية تاريخية. وممثل مرحلة انتقال الأدب الكردي من طوره الشعبي الشفهي إلى الكلاسيكي. من آثاره الشعرية: "ملحمة خان دمدم، حكاية برسيس العابد، حكاية معركة سيسبان" (المترجِمة).

[2] **سيشيليا:** مقاطعة رومانية، وكانت أولى الأقاليم التي خضعت للجمهورية الرومانية، والتي كانت في ٢٤١ ق.م منطقة يحكمها حاكم إقليم، وذلك في أعقاب الحرب البونيقية الأولى (المترجِمة).

التاريخَ بعينٍ سليمة. فما جرى لَم يَكُ قوةً شبيهةً بالعثمانيين أو الإيرانيين أو بمغولِ جنكيز خان. أي أنه باختصار لَم يَكُنْ فتحاً أو غزواً لأيّما مدنية. حيث يستندُ إلى نظامِ المدنيةِ المركزيةِ المتأسسِ مجدَّداً بنحوٍ مؤسساتيٍّ أيديولوجياً واقتصادياً وسياسياً وعسكرياً. موضوعُ الحديثِ هنا هو إحكامُ أوروبا الغربيةِ قبضتَها على نظامِ المدنيةِ المركزية، بناءً على تشييدِها إياه وفق الطرازِ الرأسماليّ، وتأسيسِها لهيمنته (اعتباراً من القرنِ السادس عشر)؛ وذلك بَعدَ محاولاتٍ حثيثةٍ دامت ألفَ سنةٍ بحالِها (بدءاً من أولى الحروبِ الصليبيةِ في عام ١٠٩٦ إلى الحربِ العراقيةِ الأخيرةِ في عام ٢٠٠٣).

لا تزالُ ثقافةُ الشرقِ الأوسطِ بعيدةً عن فهمِ كيفيةِ حصولِ غزوِها خلال القرنَين الأخيرَين. بوسعِنا استخلاصُ ذلك بأكثرِ حالاتِه شفافيةً من مأساةِ صَدّام حسين. فما يُزعَمُ أنها "حروبُ الاستقلال" التي دارت رَحاها في غضونِ القرنَين الأخيرَين، سواء باسمِ الإسلاموية المستحدَثة، أم باسمِ القوميةِ العلمانية؛ هي في حقيقتِها حروبٌ ترمي إلى تصعيدِ الهيمنةِ الرأسماليةِ لا غير. حيث طُوِّرَ هذان الأسلوبان (الإسلاموية، القومية) كنسختَين مشتَقَّتَين من الأيديولوجيا الاستشراقية. واستُخدِما تأسيساً على احتلالِ الذاتِ بالذات تحت اسمِ الرأسمالية. أي أنّه، وفيما خلا بضعةٍ من الحروبِ الريادية، قد حقَّقَ النظامُ المهيمنُ توسعَه ونموَّه في واقعِ الأمرِ على يَدِ الشرائحِ النخبويةِ في ثقافةِ الشرقِ الأوسطِ بالذات عن طريقِ تلك الأجهزةِ الأيديولوجيةِ والسياسية (السلطة). هذه نقطةٌ بالغةُ الأهمية. ومن دونِ فهمِها كما ينبغي، فلن يَكُونَ بالمقدورِ تحليلُ أو حلُّ الوضعِ الراهنِ للشرقِ الأوسط. أو بالأحرى، فسيُبقى على المنطقةِ تتخبطُ في معمعانِ الفوضى عبر مشاريعِ النظامِ المهيمن (الشرق الأوسط الكبير)؛ سعياً إلى تفكيكِها وإعادةِ بنائِها وفق المصالحِ الجوهريةِ للنظام.

لن نستطيعَ تحليلَ التطوراتِ الساريةِ على الواقعِ الكرديِّ خلال القرنَين الأخيرَين إلا على ضوءِ هذه المتغيراتِ العالمية والإقليمية. حيث تمّ تضييقُ الخناقِ على كردستان تدريجياً في مطلعِ القرنِ التاسع عشر، وذلك من قِبَلِ الإمبراطوريةِ الإنكليزيةِ جنوباً عبر العراق، ومن قِبَلِ روسيا القيصريةِ شمالاً. في حين كانت الإمبراطوريةُ العثمانيةُ تخوضُ حربَ الوجودِ أو العدمِ في سبيلِ الوقوفِ على قدَمَيها تحت ظلِّ حصارِ كِلتا القوتَين. والمساعي الإصلاحيةُ لسليم الثالث[1] ومحمود الثاني لَم تَكُن سوى لتأخيرِ الانهيار. أما محاولاتُ والي مصر محمد علي باشا[2] في تبديلِ الأسرةِ الحاكمة، فما

[1] **سليم الثالث بن مصطفى الثالث:** أحد خلفاء الدولة العثمانية، تولى السلطة بعد وفاة عمه عبد الحميد الأول (١٧٦١–١٨٠٨م). كان من أصحاب الهمة العالية والمصلحين. فبعد هدوء القتال، انصرف للإصلاحات الداخلية وتنقية الطريق التجارية البحرية من القراصنة، وأنشأ القلاع، وبنى عدة مراكب حربية حديثة النمط، وأنشأ سفارات دائمة لدى دول أوروبا، وافتتح المدارس والمعاهد للتعليم. ونظّم الجند المشاة في نظام جديد للتخلص من الانكشارية (المترجِمة).

[2] **محمد علي باشا:** مؤسس مصر الحديثة وحاكمها لأكثر من أربعين عاماً (١٧٦٩–١٨٤٨م). خاض حرباً داخلية ضد المماليك والإنجليز، ثم حروباً بالوكالة عن الدولة العثمانية ضد الوهابيين واليونانيين، ثم حارب الجيش العثماني وكاد يسقط دولتهم، لولا تعارض ذلك مع مصالح الدول الغربية التي أرغمته على التنازل عن معظم الأراضي. استطاع النهوض بمصر، لكن ضعف خلفائه وتفريطهم أدى إلى سقوط دولته في ١٩٥٣، وإلغاء الملكية (المترجِمة).

كان إيقافُها ممكناً إلا بالتنازلاتِ المُقَدَّمةِ إلى الإمبراطوريتَين الإنكليزيةِ والروسية. وبينما كانت الحربُ المِلّيةُ داخل الإمبراطورية العثمانية تُبَعثِرُها وتُشَتِّتُها، فقد وُجِدَ في الالتحاقِ بالنظامِ الغربيِّ عن طريقِ الإصلاحاتِ حلاً يُعَوَّلُ عليه لعرقلةِ الانهيار. وهذا بالتحديد كان الهدف من: ميثاق التحالف[1]، إلغاء الانكشارية، تأسيس الجيشِ النظاميِّ الجديد، فرمان الإصلاحِ والتنظيمات، إعلان المَلَكيةِ الدستوريةِ (المشروطية) الأولى والمَلَكيةِ الدستوريةِ الثانية. وهكذا تحققَ الالتحامُ التامُّ بالنظامِ الرأسماليِّ المهيمن حصيلةَ تلك الإصلاحات. وهذا ما آلَ بدورِه إلى انفتاحِ بوابةِ ثقافةِ الشرقِ الأوسطِ على مصراعَيها أمام حملاتِ النظامِ القائمِ في الغزوِ والصَّهرِ مادياً ومعنوياً. وتيارُ النزعةِ العثمانيةِ المُؤَسَّسُ لهذا الغرض، والتحديثُ البيروقراطيُّ الرامي إلى ذلك؛ ليسا في جوهرِهما سوى لأجلِ وقفِ انهيارِ أجهزةِ السلطةِ التقليديةِ المُسَلَّطةِ على الشعب، ولتصعيدِ الهيمنةِ الرأسمالية. وقد كانت إنكلترا المُوَجِّهَ الرئيسيَّ في هذا الشأن. في حين كان تأثيرُ فرنسا وألمانيا وروسيا أيضاً سيزدادُ طردياً.

عندما نودُّ تحليلَ تمرداتِ القرنِ التاسع عشر وحركاتِ الاستقلالِ فيه، فعلينا أنْ ندركَ على أَتَمِّ وجهٍ حالةَ المَرَضِ الذي أَلَمَّ بالإمبراطورية، وأنّ القوى الرأسماليةَ المهيمنة هي الحاكم الفعليّ فيها. فقد كان السلطانُ العثمانيُّ وبيروقراطيوه يَحكمون الإمبراطوريةَ ظاهرياً. ولَم يَكُن حكمُهم يتميزُ بأيِّ معنى أكثر من كونِهم دُمىً. لَم يقتصر الأمرُ في القرنَين الأخيرَين على الإمبراطوريةِ العثمانيةِ فحسب. بل إنّ قوى النظامِ المهيمنة كانت اللاعب الأصليّ في الإمبراطوريةِ الإيرانيةِ أيضاً. وما عداها كانوا رموزاً صُورية. ذلك أنّ الاحتلالَ والغزوَ والاستعمارَ المباشرَ كان يُكَلِّفُها ثمناً باهظاً من جهة، وكان لا داعي له من جهةٍ أخرى. فبلوغُ المآربِ المهيمنةِ عن طريقِ الرموزِ الصّوريةِ كان يتطلبُ أقلَّ التكاليف، ويتحققُ بأفضلِ الأشكال. لكنّ جميعَ الشعوب (بما فيها الأتراكُ كأثنيةٍ مسيطرة) باشرَت بالانتفاضِ في وجهِ هذا النظامِ المهيمنِ الجديد، وأَبدَت ردودَ فعلٍ عارمةً ومقاوَمةً شاملة. فقامَ النظامُ بتطويرِ مختلفِ الأساليبِ بغيةَ قمعِها ودَرءِ خطرِ الانشقاق؛ فكانت الاستشراقيةُ وحملاتُ التبشيرِ والنزعةُ الإصلاحيةُ أسالِيباً رئيسيةً في هذا المضمار. كما أُضيفَت إليها التياراتُ المناديةُ بالمَلَكيةِ الدستوريةِ والقوموية. فشيِّدَت دولٌ قوميةٌ صغيرةٌ في المنطقة حصيلةَ جميعِ الأساليبِ المذكورة، وأُعيدَ إرفاقُها بالنظامِ اعتماداً على نزعةِ أمةِ الدولة. وإلى جانبِ كونِ الحركاتِ المناهِضةِ للنظام، والمتصاعدةِ على أرضيةِ ثورةِ أكتوبر، قد أَحرزَت مكاسباً ذاتَ شأن؛ إلا أنّ عجزَها عن تجاوُزِ الحداثةِ الرأسماليةِ وعن تطويرِ عصرانيةٍ جديدة، زَجَّها في أزمةٍ عميقة. هكذا، وبينما أُرفِقَ فريقٌ منها بالنظامِ القائم، بات الباقون معارِضين مشلولي التأثير.

[1] **ميثاق التحالف:** يتضمن مزايا دستورية سنها الصدر الأعظم العثماني مصطفى باشا علمدار بحضور الأعيان الروم والأناضوليين في ٢٩ أيلول ١٨٠٨. يُجمِع علماء القانون على أنه أول وثيقة دستورية في التاريخ التركي، ويبتدئون حركة القوننة به. وهناك من يشبّهه بوثيقة الماغنا كارتا الإنكليزية، لأنها تهدف للحد من سلطة الدولة (المترجِمة).

تأثرَ الواقعُ الكرديُّ بجِدةٍ بهذه المتغيراتِ التي سعَينا لتبيانِها على شكلِ مخطوط. فبينما نَكَثَت الإمبراطوريةُ العثمانيةُ الاتفاقَ التقليديَّ الذي كانت أَبرمَته مع الكرد، وانجَرَّت وراءَ السيادةِ التامة؛ فقد عملَ الروسُ على بسطِ نفوذِهم في الشمال، مستخدِمين في ذلك الشريحةَ الأرمنيةَ العُليا. في حين استَثمَرَت إنكلترا السُّريانَ في الجنوب، في سعيٍ منها للتحكمِ بكردستان وبالعراقِ المُزمَع تأسيسه. وقد لعبَت مؤازرةُ البورجوازيةِ الأرمنيةِ والسريانيةِ المُتَرَسْمِلَةِ بشكلٍ مبكرٍ دوراً مهماً في ذلك. كانت ثلاثُ قوى مهمةٍ تُعيدُ اقتسامَ كردستان ثانيةً. لكنّ الديناميّاتِ الداخليةَ للكردِ لَم تَقفْ مكتوفةَ الأيدي إزاء كلِّ هذه المستجدات. فعندما رأت الشريحةُ العليا انفلاتَ زمامِ السيطرةِ التقليديةِ من يدِها، باشرَت بالتمردِ هنا وهناك. وتحولَت كردستان إلى ميدانِ انتفاضٍ وتمردٍ مؤهَّلٍ للانتشارِ على طولِ القرنِ التاسع عشر. فقد وَصَلَ عصيانُ عامَ ١٨٠٦م بزعامةِ قبيلةِ بابان في إقليمِ صوران بأقاصي الجنوب ذروتَه مع عصيانِ بدرخان بيك عامَ ١٨٤٢م في إقليمِ بوطان بالأراضي الوسطى. ومع هزيمةِ بدرخان بيك، كان عهدُ الإماراتِ الكلاسيكيةِ يأفلُ ويَخبو نجمُه.

أما مؤسسةُ المَشيخةِ المُقامةُ مَكانَ الإمارات، فظهرَت إلى الوسطِ كقوةٍ قياديةٍ اجتماعيةٍ جديدة. فالتمردُ الذي أعلَنَه الشيخ عُبَيدُ الله[١] على الإمبراطوريتَين العثمانيةِ والإيرانيةِ عام ١٨٧٨م، لَم يُقمَعْ إلا بَعدَ دعمِ إنكلترا لكِلتا الإمبراطوريتَين. كذلك، فالتمردَاتُ التي ابتدأَها الشيخ سعيد[٢] عامَ ١٩٢٥م، واستمرَّت في آغري[٣] عام ١٩٣٠م، لتُجَرَّبَ لآخرِ مرةٍ في ديرسم بزعامةِ سيد رضا[٤] في عامَي ١٩٣٧م و١٩٣٨م؛ قد انتهَت بالهزيمةِ والفشل. كما اتَّسمَت التمردَاتُ الحاصلةُ في العشرينياتِ من

---

١ **الشيخ عبيد الله النهري:** عالم ديني ومرشد الطريقة النقشبندية، طالبَ باستقلال داخلي تحت الإدارة العثمانية للإمارات الكردية المجردة من سلطاتها السياسية والإدارية. اندلعت ثورته عام ١٨٨٠، واستطاع السيطرة على أغلب مناطق شرقي كردستان، فأنشأ دوائر رسمية للإدارة المحلية. أرسلت تركيا ثم روسيا جيشَيهما لمساندة إيران في إخماد الثورة، فاستطاعت تركيا اعتقاله وأسره. نفي مع مائة عائلة كردية إلى المدينة المنورة، وتوفي فيها ١٨٨٨ (المترجِمة).

٢ **الشيخ سعيد بيران:** مارس النشاط السياسي وكانت له صلات وثيقة مع العائلات الوطنية والزعماء الكرد المعاصرين له (١٨٦٥–١٩٢٥م). ترأس جمعية آزادي الكردية التي قرر أعضاؤها الانتفاض لانتزاع الحقوق القومية الكردية. ولكسب الدعم جالَ الشيخ في كردستان، ووصل في ٥ شباط ١٩٢٥ إلى قرية بيران. وهناك وقع صِدام مع قوات مفرزة تركية، قتل وأسِر فيها جنود أتراك، فظن القادة الكرد أن الانتفاضة بدأت، فهاجموا القوات التركية، وانتشرت الانتفاضة. حاصرتهم القوات التركية، واعتقلت الشيخ سعيد وبعض القادة. صدر الإعدام بحقه مع ٤٧ من قادة الثورة (المترجِمة).

٣ **عصيان آغري:** تمردات كردية شهدتها منطقة آغري وامتدت حتى شرقي كردستان فيما بين ١٩٢٦ و١٩٣٠م، حيث قُمِعت بوحشية تعسفية كلفت الجيشَ التركي ثمناً باهظاً (المترجِمة).

٤ **سيد رضا:** زعيم العشيرة العَلَوية الظاظائية. يقال أنه "بير" الديرسميين العَلَويين (١٨٦٣–١٩٣٧م). أُعدم لأنه أحد قادة عصيان ديرسم الذي اندلعت شرارته في ١٩٣٧، ولكن الجيش التركي قمعه بوحشية. فبعد اشتباكات طاحنة، نوديَ سيد رضا للذهابِ إلى أرزنجان للتفاوض، فقبل. وفي طريقه اعتُقِل هو و٧٢ من أتباعه، ليُقدَّم إلى المحكمة العسكرية في ألازغ، ويُتَّهم بالانفصالية وبتأسيس تنظيم إرهابيّ، ويُحكَم عليه بالإعدام الذي نُفذ فيه خلال نفس العام (المترجِمة).

القرنِ العشرين، والتي تَرَأَّسَها محمود البرزنجي[١] في جنوبِ كردستان وسمكو شكاكي[٢] في شرقي كردستان، بطابعٍ مشابه، فعجزَت عن تَجَنُّبِ الهزيمة. وقد لعبت إنكلترا مرةً أخرى دوراً مصيرياً في هذه الهزائمِ أيضاً. ومع تجربةِ جمهوريةِ مهاباد[٣] في كردستانِ إيران عامَ ١٩٤٦م وحركةِ الحكمِ الذاتيِّ الصاعدةِ بزعامةِ مصطفى البرزاني[٤] فيما بين أعوامِ ١٩٦٠–١٩٧٥م، طُوِيَت صفحةُ العهدِ الأولِ من الحركةِ الكرديةِ مُكَلَّلَةً بالفشلِ الذريع؛ ليَبدأَ عهدٌ جديدٌ اعتباراً من عام ١٩٧٥م وحتى يومِنا. حيث أَطَلَّت الحركاتُ الوطنيةُ الديمقراطيةُ المؤلَّفةُ غالباً من المتنورين وأبناءِ الشعبِ بتأثيرِها البارز، بَعدَ هزيمةِ حركاتِ التمردِ التي تَزَعَّمَها البيكواتُ والأغواتُ والشيوخُ الكلاسيكيون.

من المفيد الإمعانُ في خصائصِ الواقعِ الكرديِّ خلال القرنَين الأخيرَين، ومدى اختلافِه وتشابهه عمّا كان عليه في المراحلِ التاريخيةِ التي تَسبقُهما. إذ كان الكردُ الأوائلُ قوةً مُحَرِّكةً للتاريخِ الكونيِّ في العصرِ النيوليتيِّ البهيّ. وكانوا مهداً لولادةِ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ في العصورِ الأولى، وأُمّاً حاضنةً في تنشئتِه وتغذيتِه. كما كانوا أحدَ الأقوامِ القويةِ والطليعيةِ لنظامِ المدنيةِ المركزيةِ في العصورِ الوسطى؛ أي للإسلام. أما في العصرِ الحديث، أي في عصرِ هيمنةِ الحداثةِ الرأسمالية، فيكادُ هذا الواقعُ الرائعُ والعظيمُ والجريءُ والكادحُ للشرقِ الأوسطِ يصبحُ وجهاً لوجهٍ أمام الزوالِ والنزولِ من مسرحِ التاريخ. وكأنه، لا بل إنه، انقضَّ كابوسٌ حقيقيٌّ على الواقعِ الكرديِّ بكلِّ وطأتِه. فتَعرَّضَ بذلك وعلى التوالي لـ"النكباتِ الكبرى" كتعبيرٍ طالَما يُستَخدَمُ في إشارةٍ إلى الإباداتِ الجماعية. وبالرغمِ من حفاظِه على وجودِه، إلا إنه ليس وجوداً حراً، بل يمرُّ من الصراطِ المستقيمِ فوق جهنمّ السعير.

---

١ **محمود الحفيد البرزنجي:** زعيم قبيلة برزنجة الكردية ذات النفوذ الديني الواسع (١٨٨١–١٩٥٦م). ورث عن والده مشيخة الطريقة القادرية، وأتقن اللغات العربية والفارسية والتركية إلى جانب الكردية. تولى زعامة السليمانية في ١٩١٠، وطالب بحكم ذاتي للكرد. قاد أول حركة مسلحة ضد البريطانيين. تعرض للنفي أكثر من مرة، لكنه كان يعود للعمل المسلح للحصول على حكم مستقل في إقليمه بالسليمانية العسكري الكردي (المترجِمة).

٢ **سمكو شكاكي:** رئيس عشيرة شكاكي الشهيرة الجبلية غربي بحيرة أورمية. قاد الانتفاضة ضد إيران لعشر سنوات، فلم يستطع رضا خان إعلان نفسه شاهاً إلا بعد القضاء عليه. أسس في ١٩٢٠ جمهورية آزادستان المستقلة فدامت أشهراً. هزمه الإيرانيون في ١٩٢٢، فلجأ لتركيا ثم العراق. من أخطائه صِدامه مع الطائفة الآشورية، وقتله لزعيمهم الروحي "مار شمعون". أقنَعَه الإيرانيون بالقدوم إلى "شنو" للتفاوض، فنصب له كمين وقتل في ١٩٣٠ (المترجِمة).

٣ **جمهورية مهاباد:** تأسست حول مدينة مهاباد التي كانت عاصمتها. كانت دويلة كردية مدعومة سوفييتياً أنشئت عام ١٩٤٦ ودامت ١١ شهراً، بعد ضغط شاه إيران على أمريكا التي ضغطت على الاتحاد السوفييتي لسحب قواته من الأراضي الإيرانية، فقامت إيران بإسقاط جمهورية مهاباد، وإعدام قاضي محمد في ٣١ آذار ١٩٤٧ في ساحة جارجرا، بينما هرب مصطفى البرزاني وعدد من مقاتليه من المنطقة (المترجِمة).

٤ **مصطفى البرزاني:** زعيم كردي من جنوب كردستان (١٩٠٣–١٩٧٩). قاد الحركة الكردية التي أخمدتها الملكية العراقية والقوات البريطانية. كان رئيس أركان الجيش لجمهورية مهاباد، ثم توجه مع بعض مسلحيه للاتحاد السوفيتي. بعد تسع سنوات حرب عقدت الحكومة العراقية اتفاقية الحكم الذاتي الكردي ١٩٧٠، فلم تدم طويلاً لانقلاب قيادة حزب البعث وتوقيع "اتفاقية الجزائر" مع شاه إيران بمبادرة أمريكية جزائرية، فهرب إلى أمريكا وتوفي فيها (المترجِمة).

إنّ الدافعَ الأوليَّ وراءَ تركيزي العميقِ على المدنيةِ عموماً وعلى الحداثةِ الرأسماليةِ خصوصاً في المُجَلَّداتِ الأربعةِ الأولى من مرافعتي يرمي إلى القدرةِ على صياغةِ تحليلٍ سوسيولوجيٍّ لهذه النكباتِ الكبرى المُعاشةِ واحدةً وراء الأخرى. أي أنه يهدف إلى رفعِ الكابوسِ الهابطِ على الحقيقةِ الكرديةِ خلال القرنَين الأخيرَين، وإلى تبديدِ الغيومِ السوداءِ التي تَعلوها. كما إنّ الأرمنَ والآشوريين، الذين يُعَدّون من أعرقِ شعوب وثقافات المنطقة، والذين عاشوا بالتداخلِ مع الكردِ على طولِ التاريخِ الحضاريّ، وتَرَكوا بصماتِهم على أرقى ثقافاتِ المنطقة؛ قد أصبحوا ضحايا الإبادةِ الجماعية في عصرِ النكباتِ الكبرى تلك، وتَعَرَّضوا للزوال. كما قُضِيَ كلياً على الثقافةِ الهيلينيةِ المُعَمِّرةِ ثلاثَ آلافِ سنةً في بلادِ الأناضول. وغدا الكردُ بأنفسِهم وجهاً لوجهٍ أمام الإبادةِ والزوالِ على يدِ الحربِ الخاصةِ التي تعتمدُ على ركيزةٍ ثقافيةٍ مستورةٍ من ركائزِ التطهيرِ العرقيّ. أما القوى التي أُبقِيَت دولاً قوميةً مسيطرة، فكأنها أَذابَت شعوبَها العربيةَ والفارسيةَ والتركيةَ في بوتقةِ فاشياتِها البيضاء والسوداء والخضراء. كنتُ سعيتُ في مرافعتي **"سوسيولوجيا الحرية"** بصورةٍ خاصةٍ إلى التبيانِ بأنّ الحداثةَ الرأسماليةَ هي المسؤولُ الأصلُ عن هذا السياق. وهناك ما يجب إضافتُه إلى هذا المؤلَّف. فلنعملْ على إتمامِ ذلك من بعضِ النواحي حسبَ الأوضاعِ ووفقَ وجهاتِ النظر.

أ- إنّ الدولةَ القوميةَ الإنكليزيةَ وإمبراطوريتَها هي القوةُ المهيمنةُ المُعَيِّنةُ خلال القرنَين الأخيرَين. حيث قامَت هذه الإمبراطوريةُ بإنهاكِ القوى الكبرى في أوروبا عبر تأليبِها على بعضِها بعضاً، وجرِّها إلى الاشتباكِ داخلَ البرِّ الأوروبيِّ خلال القرونِ الثلاثةِ الأخيرة. وبَسَطَت نفوذَها على مستعمَراتِ تلك القوى وطرقِها التجارية، بعدَ أنْ كَسَرَت شوكَتَها خارجياً، فأَحكَمَت سيطرتَها على ما تبقى منها. كما أَخضَعَت أمريكا وشرقي آسيا وجنوبَها الشرقيَّ لسيطرتِها بنفسِ الأساليبِ لتغدوَ إمبراطوريةً لا تغيبُ عنها الشمس. وقَسَّمَت الشرقَ الأوسطَ بأساليب مشابهة إلى دُوَيلاتٍ قومية خلال القرنَين الأخيرَين، لتَربطَه بعجلةِ احتكارِها اقتصادياً وأيديولوجياً. في حين دَأَبَت الإمبراطوريتان الإيرانيةُ والعثمانيةُ طيلةَ هذَين القرنَين على الاستمرارِ بالحياةِ حسبَما يُسَمّى. وانقَسمَ العربُ والإيرانيون والأتراكُ لاحقاً إلى دولٍ قوميةٍ كثيرة، ليواصلوا بذلك ما سَمَّوه بالاستقلال. وإذا ما حُلِّلَ هذا الوضعُ بكلِّ أعماقِه، فسيُلاحَظُ في واقعِ الأمرِ وبكلِّ سهولة، أنّ نِسبةً من السيادةِ الممنهَجةِ للنظامِ المهيمنِ الوحيد، والمنتشرةِ في كافةِ أرجاءِ العالَم، قد نُشِّطَت وسُوِّقَ لها ضمن الشرقِ الأوسطِ أيضاً. وقد سعَيتُ إلى كشفِ النقابِ عن هذا الواقعِ عندما عالجتُ نظريةَ المدنيةِ المركزية. لا يُمكِنُ لأحدٍ تصوُّرُ التاريخِ على أنه أجزاءٌ ثابتةٌ ومنفصلة، إلا إذا كان عقلُه مُشَتَّتاً شرَّ تشتيت. فالحقيقةُ هي نقيضُ ذلك. أي أنّ التاريخَ الكونيَّ حقيقة. وهو كحلقاتِ سلسلةٍ مترابطةٍ ببعضِها البعضِ إلى يومِنا الراهن. أو إنه يَسيلُ متدفقاً كالنهرِ الأمّ دون انقطاع. لا تبرحُ إنكلترا قوةً مُنشِئةً لنظامِ المدنيةِ المركزية ومُؤَمِّنةً سيرورتَه بوصفِها القوةَ المهيمنةَ فيه، حتى ولو ليس بالمستوى الذي كانت عليه سابقاً.

إنّ تقييمَ الدولِ القوميةِ في الشرقِ الأوسطِ بأنها ولاياتٌ ضمن هذا النظامِ سوف يُقَرِّبُنا أكثر إلى الحقائقِ الاجتماعية. وكَونُ الولاياتِ جمهورياتٍ مستقلةً أو ممالك، لن يُغيّرَ من جوهرِها شيئاً. أما القولُ بقليلٍ من التبعيةِ وكثيرٍ من الاستقلال، فهو محضُ هُراءٍ وتُرَّهات. ومَن لا يستوعبُ هذه الحقيقة، فلن يستطيعَ فهمَ الانهيارِ الحاصلِ في روسيا الاتحاديةِ بعد سبعين عاماً، ولا إدراكَ إدارةِ الفاشيةِ البيضاءِ في الجمهوريةِ التركية، أو الفاشيةِ السوداء في الدولِ القوميةِ العربية، أو الفاشيةِ الخضراء في إيران وباكستان وأفغانستان. كما سيظلُّ قاصراً عن تحليلِ حالاتِ الانهيارِ المباغِتِ وتغييرِ اللونِ لدى الدولِ المسماةِ بالمستقلةِ في أرجاءِ المعمورةِ قاطبة؛ وكذلك عن تحليلِ كيفيةِ تحوُّلِ قوةٍ عملاقةٍ كالصين إلى قوةٍ رئيسيةٍ تَضخُّ روحَ الحياةِ في الرأسمالية.

لَم تُشَيَّد الدولُ القوميةُ في الشرقِ الأوسطِ بالثورات. بل شُيِّدَت بدعمٍ وتسويقٍ من النظامِ المهيمن. والهدفُ الأوليُّ لهذه الدول هو استعمارُ شعوبِها باسمِ هذا النظامِ وبأشدِّ الأشكالِ صرامة. وقد كانت ناجحةً في ذلك. يَسري الأمرُ عينُه في عمومِ أصقاعِ العالَمِ أيضاً. وتتخفى هذه النُّظُمُ الاستعماريةُ خلف وضعِ الفوضى العارمةِ المتجذرةِ في الشرقِ الأوسط، والتي لا يُمكنُ الاستمرارُ بها إلا بنحوٍ وحشيٍّ مُريع. سنستطيعُ فهمَ هذا الواقعِ بمنوالٍ أفضل، عند التمحيصِ في مجرياتِ عصرِ رأسِ المالِ الماليِّ النيوليبراليّ الأخير، الذي يُسَلِّطُ البطالةَ الشاملةَ على شعوبِ المنطقةِ جمعاء، ويَستهلكُ مواردَها، ويقضي على البيئةِ فيها. وفي نهايةِ المطاف، فسيطرةُ فريقٍ يُشَكِّلُ عشرة بالمئة من نسبةِ السكان، ويَكسبُ المالَ من المالِ في ظلِّ هذا النظام، ويتَحَكَّمُ بجميعِ مفاصلِ الحياةِ الاجتماعيةِ والاقتصاديةِ والثقافية، ويُثيرُ التعصبَ القوميَّ والدِّينَويَّ دوماً بغيةَ مُواراةِ تَحَكُّمِه؛ كلُّ ذلك لا يدلُّ على نماءِ تلك البلدان، ولا على استقلالِ أُمَمِها. إذ، وبينما تحيا الشعوبُ أفظعَ مراحلِها سوءاً، فإنّ البقايا المتبقيةَ من الثقافةِ الاجتماعيةِ تُصهَرُ بالمقابل ضمن عجلةِ الدولةِ القومية. إننا نوَدِّعُ آخِرَ نَتَفاتِ كرامةِ الفردِ في عصرٍ يُقالُ أنه عصرُ الحقوقِ والحرياتِ الفردية. بمقدورِنا النجاحُ في تحليلِ مصطلحِ الإبادةِ الجماعيةِ من خلال الوصولِ إلى مضمونٍ أكثرَ انتظاماً وأعمَّ نطاقاً بشأنه. إذ تُولى العنايةُ الفائقةُ لاستخدامِ لفظِ "الفريد" في إشارةٍ إلى الإبادةِ الجماعيةِ بحقِّ اليهود. بينما الحقيقةُ عكسُ ذلك تماماً. أي، ما من إبادةٍ جماعيةٍ "فريدة" في نظام الحداثة الرأسمالية. بل ثمة إباداتٌ جماعيةٌ بين صفوفِ كلِّ مجتمعٍ أو شعبٍ أو دولةٍ قومية، قليلةً كانت أم كثيرة. حيث تُرتَكَبُ في بعضِها جسدياً، بينما تُنَظَّمُ بالأغلبِ ثقافياً وبنحوٍ مستور. أما فرضُ التجرُّدِ من التاريخِ والاقتصادِ والإدارةِ والذهنية، فهو مؤثرٌ وتعسفيٌّ بقدرِ الإباداتِ الجسديةِ والثقافيةِ على الأقلّ.

يجب تحَوُّلُ الصناعويةِ ورأسِ المالِ الماليِّ إلى احتكار، كي يتمكنَ قانونُ الربحِ الأعظمِ من العملِ كشكلٍ رأسماليٍّ استغلاليّ. أما التحولُ الاحتكاريّ، فيتطلبُ بدورِه سيادةَ الدولةِ القوميةِ الهادفةِ إلى خلقِ مجتمعٍ نمطيٍّ خاضعٍ لرقابةِ ومتابعةِ أجهزةِ السلطةِ حتى أدقِّ أوعيتِه الشعريةِ في ظلِّ هيمنةِ الأيديولوجيا القومية. هذا ويُنشَأُ الاحتكارُ الصناعويُّ واحتكارُ رأسِ المالِ الماليِّ على أرضيةِ الاقتصادِ بالتداخلِ وبالدعمِ المتبادَل مع احتكارِ الدولةِ القومية. وبتأسيسِ الاحتكارِ القوميِّ

في الحقلِ الأيديولوجيّ، يَكُونُ قد اكتمَلَ السياق وتَحَقَّقَ المجتمعُ النمطيُّ المأمول. وهذا ما مفادُه بالتالي انتصارَ الفاشية. أما اختزالُ الفاشيةِ إلى ممارساتِ هتلر وموسوليني، واعتبارُ تلك الممارساتِ وكأنها الظواهرُ الفاشيةُ المنفردةُ الحاصلة؛ فهو من أهمِّ تحريفاتِ الأيديولوجيا الليبرالية.

المجتمعُ النمطيُّ مجتمعٌ مُعَرَّضٌ للإبادةِ الجماعية. فبالتنميطِ يُبتَرُ المجتمعُ من تاريخِه الحقيقيّ، ويُقضى على جميعِ الثقافاتِ المختلفةِ فيه بتصوراتٍ أيديولوجيةٍ محضة. وفي الحينِ الذي يُطَبَّقُ فيه قانونُ الربحِ الأعظم على ميدانِ الاقتصاد، يَكُونُ احتكارُ الدولةِ القوميةِ قد طُبِّقَ على السلطةِ أيضاً. فما تحقَّقَ مع الحربِ العالميةِ الثانية هو بسطُ هيمنةِ إنكلترا وأمريكا وروسيا مقابل هيمنةِ ألمانيا واليابان وإيطاليا. أي إنه تَغلُّبُ أحدِ القطبَين المهيمنَين الاحتكاريَّين على الآخر، وليس انتصاراً للديمقراطيةِ ضد الفاشيةِ مثلما ادَّعَت الليبرالية. حيث هُزِمَ المعسكرُ الألمانيّ، لكنّ الفاشيةَ وَلَجَت عهدَ توسُّعِ سيادتِها عالمياً كشكلِ سلطة. يَكتملُ عصرُ ازدهارِ وهيمنةِ الحداثةِ الرأسماليةِ مع عصرِ رأسِ المالِ الماليِّ المتأخر (السيطرة المُحكَمة على الاقتصادِ بعد سبعينياتِ القرن العشرين)، والذي يكتملُ بدورِه مع عصرِ تسليطِ الدولةِ القوميةِ على المجتمعِ المُنَمَّط (المُعَرَّض للإبادةِ الجماعية). لا شكّ أنّ هذه المرحلةَ لَم تتقدمْ على خطٍّ مستقيم. بل يمكنُ تقييمُها ارتباطاً بمراحلِ ظهورِ الاتحادِ الأوروبيّ (بعد الستينيات)، وانهيارِ الاتحادِ السوفييتيّ في التسعينيات، وانهيارِ الحداثةِ الرأسماليةِ عموماً والدولتيةِ القوميةِ الفاشيةِ خصوصاً. وما العصرُ المسمى بماوراء الحداثةِ في حقيقتِه سوى انهيارُ الحداثةِ الرأسماليةِ المتأخرةِ الصائرةِ فاشية، ودخولُها حالةَ الفوضى. من هنا، فبقدرِ تحديثِ الحداثةِ الرأسماليةِ لنفسِها، سيكونُ بمقدورِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ أيضاً النفاذ من الفوضى وهي تتحلى بقوةٍ كبيرة. ما سيُحَدِّدُ مسارَ الأحداثِ هنا هو قوةُ المعنى والممارسة التي سيتسلحُ بها الطرفان المعنيان على الصُّعُدِ الأيديولوجيةِ والسياسيةِ والأخلاقيةِ والفنية. وفي آخرِ المآل، سوف تتقابلُ قُوَّتان للحقيقة، وستتنافسان ضد بعضِهما بعضاً. وحسبَ الوضع، فإما أنْ تتجذرَ الفوضى وتستمر، أو أنْ يتغلبَ أحدُ الطرفَين. لكنّ الصراعَ بهذه الأشكالِ سيأخذُ سنيناً، بل وربما قروناً مديدة.

ب- وفي السياق، يتميزُ الجوابُ رداً على السؤال: ما الذي تَحَقَّقَ في أراضي الأناضولِ وميزوبوتاميا؟ بأهميةٍ كبرى بالنسبةِ لموضوعِنا. ذلك أنّ هذه الأراضي كانت استراتيجيةً بالنسبةِ للإمبراطوريةِ الإنكليزية، التي هي قوةٌ مهيمنةٌ في الحداثةِ الرأسمالية (وكذلك بالنسبةِ لألمانيا وروسيا المتصاعدتَين كندَّين لها)؛ وذلك لكونِها جغرافياً شَهِدَت نشوءَ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ العريق، الذي أَمَّنَ ديمومةَ وجودِه عليها لآلافِ السنين. كما وكانت تُحَتِّمُ إخضاعَها للسيطرةِ الملطقةِ من أجلِ التحكمِ بالشرقِ الأوسطِ وبلادِ القوقاز وآسيا الوسطى والهند. لذا، تنتهلُ هذه الأراضي أهميتَها التاريخيةَ والمرحليةَ على حدٍّ سواء من هذا الواقعِ القائم.

لا يُمكنُ صياغة تحليلٍ صائبٍ بشأنِ الكيانَين المُسَمَّيَين بـ"حركة تركيا الفتاة" و"جمعية الاتحاد والترقي" (أي بشأنِ الأيديولوجياتِ القوميةِ والبنى السلطويةِ الحديثةِ المبتدئةِ من عهدِ الإصلاحِ الاجتماعيِّ عام ١٨٤٠م إلى يومِنا الراهن)، إلا بناءً على علاقاتِهما مع حساباتِ الحداثةِ الرأسماليةِ

في الهيمنة. ومثلما ذُكرِ سابقاً، فالإمبراطوريتان العثمانيةُ والإيرانيةُ اللتان تحتضِران، وانطلاقاً من حساباتِ التوازنِ في بسطِ الهيمنة، كانتا قد وقعَتا في حالةٍ أَشبَهُ ما تَكُونان فيها بمستحاثاتٍ سُمِحَ لها بالعيش. أما بالنسبةِ إلى بيروقراطياتِ الإمبراطورية، فالسبيلُ الوحيدُ أمامها للبقاءِ في السلطة، كان الاستمرارَ بوجودِها اعتماداً على قوةٍ أو عدةِ قوى مهيمنة. وتأسيساً على ذلك، شرعَت نخبٌ سلطويةٌ جديدةٌ بالتمايزِ عن بعضِها بعضاً ارتباطاً بالقوى المهيمنةِ على المناطقِ آنفةِ الذكر، أي إنكلترا وألمانيا وروسيا وجزئياً فرنسا. من هنا، كان تقليدُ تلك النخبِ للحداثةِ الرأسماليةِ أمراً لا مفرّ منه. فمثلما أنه ما كان لها أنْ تعيشَ بالثقافةِ الإمبراطوريةِ القديمة (لأنّ ثقافةَ الحداثةِ الرأسماليةِ كانت قد غَزَتها منذ زمنٍ بعيد)، فقد كان محالٌ عليها أيضاً التطلعُ إلى خياراتِ الشعبِ الديمقراطية. أي، كان من غيرِ المتوَقَّعِ انتظارُ انطلاقةٍ ديمقراطيةٍ من البيروقراطياتِ التي تبني وجودَها على أرضيةِ سلبِ ثقافةِ الشعب، ولا من الشريحةِ العليا التي تَبثُّ الروحَ فيها (فيما عدا حالات استثنائية). إذ لَم يَكُن هناك أيّةُ فرصةٍ أمام هؤلاء سوى الالتحاقُ بقوى الهيمنةِ الجديدةِ كمُرفَقاتٍ تابعة. وما تبقَّى من الأمرِ كان نقلَ تقليدِ الحداثةِ الرأسماليةِ كما هو، من خلالِ تنورٍ بيروقراطيّ. وهكذا، فقد وَلَجَت البيروقراطيةُ العثمانيةُ هذا الطريق، مثلما كانت الحالُ في العالَمِ أجمع (وقَبلَها في أوروبا إبّان الثورةِ الفرنسية). فـ"حركةُ العثمانيين الشباب"، تَليها "حركةُ تركيا الفتاة" التي تحولَت إلى "جمعية الاتحادِ والترقي" اعتباراً من أعوامِ ١٨٩٠، كانتا خطوتَين حَرجتَين على هذا الطريقِ بعدَ عهدِ باشواتِ الإصلاحِ الاجتماعيّ. وأيديولوجياً، فالتحولُ البادئُ بالنزعةِ العثمانوية، والمستمرُّ بنزعةِ الجامعةِ الإسلاموية، كان قد انتهى بنزعةِ التركياتية. حيث تمّ الانطلاقُ من النزعةِ العثمانويةِ لأجلِ خلقِ دولةٍ قوميةٍ مبنيةٍ على جميعِ أنقاضِ الإمبراطورية المتبقية. وبالمقابل، وتجاه ميولِ الانفصالِ التي تبدَّت لدى ذوي الجنسيةِ المسيحية؛ فقد جرَت محاولاتُ الانطلاقِ من نزعةِ الجامعةِ الإسلاموية لأجلِ إطالةِ عمرِ الإمبراطوريةِ استناداً إلى بناءِ كيانٍ مؤلفٍ من الشعوبِ المسلمة (بما يشملُ العربَ أيضاً بصورةٍ خاصة). ومع تعزُّزِ نزعةِ الانفصالِ بين العرب، بَرَزَ تيارُ التركياتيةِ إلى المقدمة. وبينما أُعلِنَت "المَلَكيةُ الدستوريةُ الأولى" كثمرةٍ من ثمارِ طموحاتِ "حركة العثمانيين الشباب"، فقد كان طابعُ الأيديولوجيتَين الإسلاموية والتركياتيةِ في المَلَكيةِ الدستوريةِ الثانيةِ هو السائد.

تحولَت أيديولوجيةُ التركياتيةِ إلى أيديولوجيا رسميةٍ في الدولةِ والأحزابِ المتمحورةِ حول الدولة بدءاً من عامِ ١٩١٣ وحتى يومِنا. ولقوى الهيمنةِ نصيبُها في جميعِ هذه الميولِ والنزعات، قليلاً كان أم كثيراً. والأهمُّ أنه ثمةَ تسلُّلٌ ماسونيٌّ جادّ. حيث آزَرَ الماسونيون كافةَ الحركاتِ القوميةِ العلمانيةِ الشابةِ منذ أيامِ الثورةِ الفرنسية؛ وكأنّ ذلك ضربٌ من المحاسبةِ بين المنادين بالمجتمعيةِ المدنيةِ البورجوازيةِ وبين موالي السلطةِ الثيولوجية. فقد بَسَطوا نفوذَهم إلى أقصاه في التياراتِ الثلاثةِ البارزةِ خلال السياقِ المبتدئِ بعهدِ الإصلاحِ الاجتماعيّ، وشَكَّلوا النخبةَ الحاكمةَ الأصلَ في نشوءِ جمعيةِ الاتحادِ والترقي وفي سلطتِها. كما كان للصهيونيةِ أيضاً تأثيرُها في تلك التياراتِ الثلاثة. فالصهاينةُ الذين أعلَنوا أنفسَهم رسمياً كممثلي القوميةِ البورجوازيةِ اليهوديةِ عامَ ١٨٩٦، كانوا مندفعين وراء إعادةِ تشييدِ الدولةِ الإسرائيليةِ اليهوديةِ القديمةِ بحيث تَكُونُ القدسُ

مركزَها. والسبيلُ إلى ذلك كان يمرُّ من بسطِ نفوذِهم في الإمبراطوريةِ العثمانية. أما الجهازُ المساعدُ على ذلك، فكان جمعيةَ الاتحادِ والترقي. لقد كانت الجمعيةُ بنيةً أيديولوجيةً وسياسيةً معقدةً للغاية من حيث المضمون، بالرغمِ من إقرارِها بالتركياتيةِ كأيديولوجيةٍ رسميةٍ تزامُناً مع انقلابِ كانون الثاني عام ١٩١٣. كانت تركياتيةُ الاتحاديين هنا تُعَبِّرُ عن بنيةٍ معقدةٍ متألفةٍ من حُثالةِ الأعضاءِ من شتى المِلَلِ والأقوامِ بنسبةٍ تَفُوقُ وجودَ الأتراك، أكثر مِن ارتكازِها إلى ظاهرةٍ سوسيولوجية. هذا الكيانُ آنفُ الذِّكرِ كان يفتقر لأيةِ خلفيةٍ طبقيةٍ أو أثنية في هذه المرحلةِ التي طَغَت عليها حساباتُ بحثِ مسؤولي المؤسساتِ البيروقراطيةِ عن مستقبلٍ واعدٍ لأنفسِهم، وعلى رأسِها مؤسسةُ الجيش. أي أنّ التركياتيةَ بجانبِها هذا كانت رُسابيةً واصطناعيةً في البداية. ثم عمِلَت على تهيئةِ أرضيةٍ اجتماعيةٍ لذاتِها بعدَ استيلائِها على عرشِ السلطة. إذ دارت المساعي لتكوينِ طبقةٍ بورجوازيةٍ من أحشاءِ البيروقراطية. أما سلطاتُ الجمهورية، فقد جهدَت للاستمرارِ بهذا البرنامجِ مُطَوِّرةً إياه حتى يومِنا. كما ظلَّت مبادئُها الأيديولوجيةُ عينَها على الدوام، رغم انقسامِها مع الزمنِ إلى فريقٍ مركزيٍّ الوِجهةِ وآخر إنسانيٍّ المركز.

أما البورجوازيةُ التي كانت ستُنَمّيها تلك النخبةُ السلطويةُ والأيديولوجيةُ المجرَّدةُ من الأرضيةِ الاجتماعيةِ والطبقيةِ في انطلاقتِها؛ فما كان لها إلا أنْ تنشَأَ عن طريقِ رأسماليةِ الدولة. ورأسماليةُ الدولةِ هي أكثر أشكالِ الرأسماليةِ رجعيةً وافتقاراً إلى الإبداع. بالتالي، فإما أنها كانت ستتصاعدُ بالاقتيات من الخارج، أو كانت ستُؤَمِّنُ وجودَها بالاستيلاءِ على فائضِ القيمةِ من خلالِ تسليطِ الإرهابِ التعسفيِّ على المجتمعِ داخلياً. والحاجةُ إلى الدعمِ الخارجيِّ خلَقَت بدَورها الأجواءَ المناسبةَ لتسللِ رأسِ المالِ اليهوديّ على الدوام. بَيْدَ أنّ اليهودَ كانوا نافذين للغاية في عصرِ ازدهارِ الهيمنةِ الرأسماليةِ منذ عهدِ السلاجقة، وبالأخصِّ بعدَ أعوامِ ١٥٥٠. فبعدَ طردِهم وسَبْيِهم من إسبانيا (عام ١٤٩٢)، تَخَندقَ فرعٌ منهم في أمستردامِ هولندا، بينما جَعلَ فرعُهم المهمُّ الثاني من خطِّ إزمير–سلانيك–إستنبول مركزاً له. ولَطالما تواجَدَ رأسُ المالِ اليهوديّ تقليدياً في الأناضول. أي أنّ اليهودَ كانوا شريحةَ الرأسماليين والمستثمرين الأكثر انتظاماً داخلياً وخارجياً على السواء. ورؤوسُ الأموالِ هذه دفَعَت اليهودَ إلى التركيزِ في حساباتِ الاستيطانِ بدايةً على روسيا، بولونيا، ألمانيا، هولندا، والجزيرة البريطانية. كانت ألمانيا البلدَ الذي دارَت الحساباتُ حولَه أكثر من غيره. وكان دورُ اليهودِ الأيديولوجيُّ والسياسيُّ والاقتصاديُّ حثيثاً في نشوءِ بورجوازيتِها. إذ قاموا بريادةِ أكثر النزعاتِ الألمانيةِ مثاليةً على الإطلاق، ولعبوا دوراً خَلاّقاً في تأجيجِ النعراتِ القوميةِ الألمانية، وفي تصعيدِ رأسماليتِها بيَدِ الدولةِ بتَعاطٍ يتشبَّهُ بالمَلِكِ أكثرَ من المَلِكِ نفسِه. هكذا أَبرزوا نزعةَ الهيمنةِ الألمانيةِ في وجهِ ميولِ الهيمنةِ الروسيةِ والفرنسيةِ والإنكليزية. في حين كانت الصهيونيةُ نزعةً تَجَلَّت بالأغلب لدى البورجوازيةِ اليهوديةِ الألمانيةِ–النمساوية. كان يهودُ إنكلترا وروسيا أيضاً فعّالين. لكنّ البورجوازيةَ اليهوديةَ الألمانيةَ كانت دوماً في المقدمة حتى عامِ ١٩١٨، أي حتى انهيارِ الإمبراطوريةِ الألمانية.

بَرزَت التبعيةُ لرأسِ مالِ الدولةِ الألمانيةِ حصيلةَ حساباتِ الموازَنةِ المتطورةِ في الإمبراطوريةِ العثمانيةِ مع عهد السلطان عبد الحميد الثاني[1]. فالتأثيرُ الألمانيُّ الحصينُ أصلاً في جمعيةِ الاتحادِ والترقي، لَم يَكُ في جوهرِه سوى نفوذ رأسِ المالِ اليهوديّ. وبإضافةِ تأثيرِ الماسونيين ورأسِ المالِ اليهوديِّ المحليّ، فإنّ القوميةَ اليهوديةَ مَوضَعَت ورَسَّخَت الصهيونيةَ الأناضوليةَ التركيةَ بنحوٍ منيعٍ قبل الصهيونيةِ الإسرائيلية. فقد كانت صاحبةَ الدورِ الأصلِ في: إعلان المَلَكيةِ الدستورية، انقلاب ٢٣ كانون الثاني عام ١٩١٣، سياق التحرر الوطني فيما بين أعوام ١٩١٩ و١٩٢٢، وفي إنشاء الجمهورية. ولهذا السببِ بالتحديد، فقد أدَّت الأيديولوجيةُ التركياتيةُ دورَ السِّتارِ الأمثلِ لها في تمويهِ نفسِها، أو لِنَقُلْ أنها استُخدِمَت لهذا الغرض. لذا، فالتحليلاتُ التجريديةُ السطحيةُ والمارّةُ مرورَ الكِرامِ على نشوءِ الرأسماليةِ التركية، وبدلاً من أنْ توضحَ الأمور، فإنها تلعبُ دورَ التعميةِ والابتعادِ عن توضيحِ التطورِ الملموسِ كما هو، وتتسببُ في تحريفِ المعنى. ذلك أنّ رأسَ المالِ اليهوديّ يَسري في الرأسماليةِ التركيةِ بتأثيرٍ ساحق، وبالأخصِّ في سياستِها الخارجيةِ وفي بُنيةِ الجيشِ والمؤسساتِ الأيديولوجيةِ والثقافية؛ بل وبما يُضاهي منزلتَه داخلَ كافةِ البنى الأيديولوجيةِ والثقافيةِ وداخلَ أجهزةِ السلطةِ في الرأسماليةِ الألمانية، ويزيدُ عليها كثافةً وتحكماً. أي، ما من بورجوازيةٍ تركيةٍ في الوسط. بل هناك التركمانُ المقهورون والأنصارُ المسيحيون وحشودُ القرويين بوصفِهم جميعَهم جماهيرَ التركياتيةِ الحقة. وهناك بالمقابل بورجوازيةٌ يهوديةٌ ورأسُ مالٍ يهوديّ يتقمصان دورَ البورجوازيةِ التركيةِ بشكلٍ يُخَلِّفُ أفضلَ "أفلامِ يشيل جام[2]" وراءَه. وبمجردِ التمعنِ في حكايةِ وهبي كوج[3] وشركتِه القابضةِ المهيمنةِ باعتبارِه الرجلَ الأولَ في بورجوازيةِ الجمهوريةِ التركية، نَكُونُ قد قَرأنا جميعَ حكاياتِ بوجوزايةِ تركيا. لا نَقولُ هنا أنّ البورجوازيةَ التركيةَ لَم تتشكلْ أو لَم تتواجدْ أبداً. بل ما نرمي إليه هو ضرورةُ النظرِ إلى كيفيةِ نشوئِها ميدانياً وعملياً، وتحليلِها بموجبِ ذلك.

لا يُمكنُ لأحدٍ أنْ يُشَكِّكَ في قوةِ رأسِ المالِ اليهوديِّ كقوةٍ بنائيةٍ أساسية في عصرِ الحداثةِ الرأسمالية. كما لا يُمكنُ التشكيكُ أيضاً في قوتِه الفكريةِ والثقافية. وفي الوقتِ نفسِه، ما من ريبٍ بشأنِ الدورِ الريادِيِّ الذي تكفَّلَ به المتنورون والكادحون اليهود بين حركاتِ المقهورين

---

[1] **السلطان عبد الحميد الثاني:** هو السلطان العثماني رقم ٣٤ (١٨٤٢–١٩١٨). أظهر روحاً إصلاحية فأعلن الدستور المقتبس عن دساتير دول أوروبية، وتضمن حقوقاً للسلطان كأي ملك دستوري، ونصّ على تشكيل مجلس نواب منتخب. يعرّفه البعض بـ"أولو خاقان"، أي القاتل الكبير بسبب مذابح الأرمن التي وقعت في فترة توليه منصبه بعون القوات الكردية المنضوية في الألوية الحميدية، ومجازر السريان قبل الحرب العالمية الأولى (المترجِمة).

[2] **يشيل جام:** أو "هوليوود التركية". مارد سينمائيّ منتصف الثمانينات، كان يصنع سنوياً حوالي ثلاثمائة فيلم لأهم المخرجين. ورغم اختلاف السوية الفنية، إلا أن هذا الكم الهائل جعل تركيا خامس أكبر دولة منتجة للفيلم السينمائي في العالم. لكن الانتعاش لم يدم طويلاً بسبب انتشار التلفزة والفيديو وباقي الوسائط البصرية كبديل مُغرٍ. كما لعبت الأزمة الاقتصادية والنفس الشوفيني لانقلاب ١٩٨٠ دوراً في انحسار السينما لصالح الطغمة العسكرية (المتَرجِمة).

[3] **وهبي كوج:** مؤسس عائلة كوج لرجال الأعمال وأشهر أغنياء تركيا (١٩٠١–١٩٩٦). يملك أحفاده من الجيل الثالث أكبر وأبرز الشركات في تركيا. بدأ بالتجارة في الصغر ثم أسس "مجموعة كوج القابضة" الضخمة (المترجِمة).

الأيديولوجيةِ والميدانية. إننا لا نهدف هنا إلى تأجيجِ المشاعرِ المناهِضةِ للساميّة، بل إلى التحديدِ السليمِ للتخندقِ التاريخيِّ والاجتماعيِّ لكلٍّ من الرأسماليةِ والحركاتِ المناهِضةِ لها على حدٍّ سواء.

مع انهزامِ الإمبراطوريةِ الألمانيةِ عامَ ١٩١٨، برزَ رأسُ المالِ اليهوديّ المتمركزُ في إنكلترا وهولندا إلى المقدمة. أو بالأصح، خَرجَت إنكلترا في نهايةِ كلِّ مطافٍ منتصرةً من صراعِ قوى الهيمنةِ في كِلا الطرفَين اللذَين كانا على تنافسٍ قوميٍّ منذ القرنِ السادس عشر (الإمبراطورية الإسبانية أولاً، ثم الإمبراطورية الفرنسية، وأخيراً الإمبراطوريات الألمانية والروسية والعثمانية). ودورُ رأسِ المالِ اليهوديّ في إحرازِ هذا الانتصارِ بالغُ الأهمية؛ تماماً مثلما الحالُ في تشييدِ الولاياتِ المتحدةِ الأمريكيةِ التي كانت سابقاً مستعمَرةً إنكليزية، وفي النهوضِ بها إلى منزلةِ القوةِ المهيمنة. هذا وينبغي البحثُ في هذا الواقعِ عن أسبابِ ظهورِ هتلر والنازيين. فرأسُ المالِ اليهوديّ، الذي لعبَ دوراً استراتيجياً في تأسيسِ رأسماليةِ دولةٍ احتكاريةٍ شوفينيةٍ متقمصاً القناعَ الألمانيّ، اعتُبِرَ مسؤولاً عن هزيمةِ ألمانيا في عام ١٩١٨. كان حزبُ هتلر يتكونُ من صِغارِ البورجوازيين ذوي الآفاقِ المحدودةِ والآراءِ الضيقة. والأيديولوجيا الشوفينيةُ التي تَرعرعوا عليها، كانت تُثيرُ لديهم بغضاً ومقتاً شديدَين إزاء اليهودِ المتوارين خلف القناعِ الألمانيّ. وقد انتهى بهم هذا الحقدُ البغيضُ إلى الإبادةِ الجماعية. ذلك أنهم كانوا يُلقون مسؤوليةَ توسعِ السيطرةِ الإنكليزيةِ وتشييدِ روسيا الاتحاديةِ أيضاً على عاتقِ اليهود. زِدْ على ذلك أنّ العديدَ من الاشتراكيين ذوي الأصولِ اليهوديةِ من أمثالِ روزا لوكسمبورغ كانوا قد لعبوا دوراً طليعياً في الحربِ الداخلية. هذا وكان كارل ماركس أيضاً يهوديَّ الأصل. من هنا، ولدى وضعِ كلِّ هذه العواملِ جنباً إلى جنب، فستتضحُ حقيقةُ الرأسماليةِ والإبادةِ الجماعيةِ بنحوٍ أفضل.

حقيقةٌ أخرى مهمةٌ ينبغي إضافتها، ألا وهي الفرقُ بين نزعتَي القوميةِ اليهودية (الصهيونية) والكونيةِ اليهودية. فعلى الرغمِ من المنزلةِ النافذةِ لإسرائيل، وبالتالي للقوميةِ اليهودية؛ إلا إنّ اليهودَ القائلين بالكونيةِ أيضاً تمتعوا بالنفوذِ في كلِّ الأوقات، سواء دولياً أم في معسكراتِ الكادحين. وبينما تتركزُ أنظارُ اليهودِ القوميين على إسرائيل، فإنّ اهتمامَ اليهودِ العالميين يتجهُ (عبرَ الشركاتِ العالمية) صوب احتكاراتِ الاقتصادِ والسلطةِ في الدولِ القوميةِ الإقليمية، ونحو تمَوقُعِها الوطيدِ فيها؛ بالإضافةِ إلى أداءِ دورٍ نافذٍ ضمن الشركاتِ الدوليةِ والأجهزةِ الإعلاميةِ والأنشطةِ الثقافية.

من هنا، فإنّ كلَّ أيديولوجيةٍ وثقافةٍ قوميةٍ ودولتيةٍ قوميةٍ لا تَتْبَعُ رأسَ المالِ هذا ظاهرياً فحسب، بل وتتمثَّلُه جوهرياً أيضاً بهذه الدرجة أو تلك. ولرأسِ المالِ اليهوديِّ العالميّ يدٌ في النزعةِ الاحتكاريةِ لكلِّ دولةٍ قوميةٍ أيضاً، تماماً مثلما الحالُ في نزعةِ الاحتكارِ الاقتصاديّ؛ وطِبقاً للدورِ الكونيِّ الذي يلعبُه اليهودُ الاشتراكيون في حركاتِ المسحوقين المناديةِ بالحريةِ والمساواة.

ولأسبابٍ استراتيجية (تشييد إسرائيل في فلسطين)، فإنّ بلادَ الأناضول تتميزُ بدورٍ تاريخيٍّ بالنسبةِ لليهودية، سواءٌ من حيث الدخولِ إليها أم الخروج منها. وقد ظلَّ هذا الدورُ الاستراتيجيُّ سارياً منذ أيامِ البابليين والآشوريينِ والعربِ وروما والبيزنطة. فالطريقُ من وإلى القدس (ومن

وإلى ميزوبوتاميا نسبياً) يمرُّ من بلادِ الأناضول. لذا، تُعَدُّ الأناضولُ في نظرِ الصهاينة محطةً استراتيجيةً وأهمَّ عتبةٍ للانطلاق نحو إسرائيل. عِلماً أنّ مجموعةً من اليهود اعتَبَرَت خطَّ إزمير–مانيسا وسلانيك–أديرنة بمثابةِ الوطنِ الأمّ مدةً طويلةً من الزمن. ولذلك طَوَّرَت هذه الأماكن وحَثَّت على تنميتِها.

ارتباطاً بذلك، يتسمُ انقلابُ ٢٣ كانون الثاني عام ١٩١٣ بأهميةٍ ملحوظة. حيث قام به أنور باشا[١] الذي اتَّخَذَ من النموذجِ الألمانيِّ أساساً (وكان قد قامَ قبل ذلك بحملةٍ شبيهةٍ لأجلِ إعلان المَلَكيةِ الدستوريّة أيضاً). لقد كان شأنُ الكوادرِ اليهودِ داخل ألمانيا في عِزِّه آنذاك. ومن هؤلاءِ الكوادرِ ليمان فون ساندرس[٢] وغولتز باشا[٣]، اللذَين درَّبا أنور باشا ومجموعتَه. أما انهيارُ الإمبراطوريتَين الألمانيةِ والعثمانية، فقد نقلَ زمامَ الريادةِ إلى الكوادرِ اليهودِ الموالين لإنكلترا. والصراعُ العنيفُ على القيادةِ في حربِ التحريرِ مرتبطٌ بتداولِ الريادةِ ذاك. وبالرغمِ من أنّ خروجَ مصطفى كمال باشا إلى سامسون بموافقةٍ من إنكلترا حقيقةً قائمة، إلا إنّ دورَه في تمردِ الأناضولِ كان مبنياً على الاستقلالِ والروحِ الوطنية. اتَّخذَت إنكلترا إجراءَين احتياطاً لهذا الوضعِ الذي أدركَته: دعمُ احتلالِ اليونان خارجياً وقمعُ التمرد، أو التحكمُ بمصطفى كمال داخلياً عن طريقِ عصمت إينونو وفوزي جاقماق. ومع هزيمةِ اليونان (البورجوازيةُ اليونانيةُ المتواطئةُ مواليةٌ تقليدياً لإنكلترا والولايات المتحدة الأمريكية)، بات الشغلُ الشاغلُ لإنكلترا منحصراً في تعزيزِ شأنِ عصمت باشا وفوزي باشا. ومثلما أنه لَم يَكُ لهذَين الشخصَين دورٌ في زعامةِ التمردِ أو البتِّ فيه، فإنّ كِلَيهما كانا على رأسِ مهامِّهما في الجيشِ الذي بقيَ في إستنبول تحت حاكميةِ إنكلترا وحلفائِها. ثم انخرطا، أو بالأحرى أُرسِلا إلى صفوفِ حركةِ التمرد، نظراً لعدمِ اتخاذِ إنكلترا أيّة تدابير بحقِّهما. بناءً عليه، وارتكازاً إلى حججٍ متغايرة، فقد سُوِّيَ أمرُ أربعةٍ من أصل الباشواتِ الخمسةِ المتزعمين للتمرد (كاظم قره بكر، علي فؤاد جبسوي[٤]، رؤوف أورباي[١]، ورأفت بالا[٢]". أما مصطفى كمال باشا

---

[١] **إسماعيل أنور باشا:** قائد عسكري عثماني، وأحد قادة حركة تركيا الفتاة (١٨٨١–١٩٢٢). انضم إلى جمعية الاتحاد والترقي، وشارك في ثورة ١٩٠٨ ضد السلطان عبد الحميد الثاني، قاد الجيش العثماني ضد الروس في الحرب العالمية الأولى، ثم تصدى للحملة البريطانية في العراق. لكنه تراجع وانهزم، فاحتل الإنكليز بغداد. قتل في بخارى. يعتبر أحد القادة العثمانيين الذين خططوا لمجازر الأرمن والآشوريين (المترجِمة).

[٢] **أوتو ليمان فون ساندرس:** قائد ألماني في المملكة البروسية والإمبراطوريتين الألمانية والعثمانية (١٨٥٥–١٩٢٩). نظم الجيش التركي، وقاده في الحرب العالمية الأولى ضد حملة الحلفاء على جاليبولي، وجعل القائد الأعلى للقوات التركية في فلسطين في ١٩١٨ (المترجِمة).

[٣] **كولمار فون در غولتز:** كاتب وأحد كبار القواد العسكريين البروسيين في الجيشين الألماني والعثماني (١٨٤٣–١٩١٦). ساهم في تحديث نظام الجيش العثماني وتنشئة الضباط اليافعين وتعويدهم على مواكبة التطورات التكنولوجية وتسخيرها في تعزيز الجيش. دعم إنشاء خط بغداد الحديدي لضمان السيطرة العثمانية والألمانية في الشرق (المترجِمة).

[٤] **علي فؤاد جبسوي:** ضابط في الجيش العثماني، وسادس رئيس للبرلمان التركي (١٨٨٢–١٩٦٨). ابتدأ حرب الاستقلال فعلياً، وتكفل فيها بمهامٍّ أهمها توقيع معاهدة موسكو التي بينت الحدود الشمالية الشرقية لتركيا. وأحد مؤسسي

المتبقي من بين هؤلاء، فحافظَ على موقعِه بسببِ منزلتِه الاستراتيجية وسياسةِ التوازنِ التي زاوَلَها. أما النظام الذي بمقدورِنا تسميتُه بـ"الفاشيةِ التركيةِ البيضاء"، والذي طُبِّقَ كبرنامجٍ سياسيٍّ مع سلسلةِ مؤامراتِ عامِ ١٩٢٥ المبتدئةِ بتلك المُحاكةِ ضد الشيخ سعيد؛ فعلى الرغمِ من تعريفِه لذاتِه بكونِه نظاماً تركياتياً علمانياً متزمتاً، إلا إنه مضموناً دينٌ جديدٌ ميتافيزيقيٌّ أكثر إرهاباً ودوغمائيةً بأضعافٍ مضاعفة. إنه الدينُ الجديدُ الذي فَصَّلَته الأيديولوجيا اليهوديةُ الضليعةُ تاريخياً في هذا المضمارِ من أجلِ الجمهوريةِ التركيةِ الراهنة. فتأليهُ مصطفى كمال، وتصيير إينونو نبيّاً وفوزي جاقماق قيادياً (مثل يشوعا وداوود)، كان من دواعي الميثولوجيا اليهودية. وبالرغمِ من الغالبيةِ الساحقةِ للمجتمعِ التركيّ، إلا إنّ التركياتيةَ التي غدَت أيديولوجيةَ الدينِ الجديدِ الصائرِ منهاجاً سياسياً، تُشَكِّلُ الشيفرةَ الوراثيةَ في ممارسةِ الإرهابِ وتنظيمِ الإباداتِ الجماعيةِ والاستغلالِ حتى يومِنا الراهن.

لقد عُمِلَ على شلِّ تأثيرِ مصطفى كمال عبر محاولةِ اغتيالِه في إزمير. وجُرَّ إلى الاستفزازِ بإثارةِ العصياناتِ الكردية. كما أُقيلَ صديقُه المقَرَّبُ إليه فتحي أوكيار[٣] من منصبِه في رئاسةِ الوزراءِ لهذا السبب (حيث كان غيرَ موالٍ لقمعِ التمرداتِ الكرديةِ بالدم)، وأُجلِسَ عصمت باشا محلَّه. وتُرِكَ الجيشُ بأكملِه تحت إمرةِ فوزي باشا. وهكذا، أصبحَت مكانةُ مصطفى كمال بمثابةِ نوعٍ من الأَسْرِ في تشانكايا، مع حظيه بلقبِ رئيسِ الجمهورية. يُقالُ أنّ إنكلترا أيضاً قد هُزِمَت في حربِ التحريرِ الوطنية. إنه رياءٌ ما بَعدَه رياء. فاعتباراً من عام ١٩٢٢ كان دورُ إنكلترا في أيِّ تحريرٍ محتَمَلٍ شبهَ مجزومٍ به. إذ نالَت مرامَها مع الجمهوريةِ التركيةِ التي رَفَعَت يدَ الدعمِ عن اليونانيين منذ زمنٍ بعيد (سَحَبَت إنكلترا السلطانَ محمد السادس "وحيد الدين" أيضاً)، والتي باشرَت بتشييدِ دولتِها القوميةِ بكوادرِها الخاصةِ بها، وتراجعَت من إمبراطوريةٍ عظمى إلى جمهوريةٍ تركيةٍ محصورةٍ في الأناضول فقط. البرهانُ الآخرُ على ذلك هو الإبقاءُ على الجمهوريةِ كسَدٍّ حاجزٍ أمام روسيا الاتحادية. ولهذا السببِ دامت المجازرُ التي بُوشِرَ بها مع مصطفى صبحي بحَقِّ

"الحزب التقدمي الجمهوري"، لكنه حُوكم بعدَها متهماً بمحاولة الاغتيال في إزمير ضد مصطفى كمال. تكفل برئاسة وزارة الأشغال العامة ثم استأنف مزاولة السياسة في كنف الحزب الديمقراطي (المترجِمة).

[١] **حسين رؤوف أورباي:** بحّار ورجل دولة وأول رئيس وزراء للجمهورية التركية (١٨٨١–١٩٦٤). شارك في معارك القوات العثمانية في إقليم طرابلس بليبيا وفي حرب البلقان. حارب لإنقاذ تركيا من الهزيمة العسكرية أمام الحلفاء. تطلع للإصلاح الوطني بتحديث السلطنة مع المحافظة على الخلافة. استقال من رئاسة الوزراء احتجاجاً على عمليات التهجير الإجبارية بحق سكان القرى والبلدات الشركسية ومطاردة الشخصيات الشركسية (المترجِمة).

[٢] **إبراهيم رأفت بالا:** رجل سياسة تركي، وأحد الضباط الخمسة الأوائل الذين شاركوا في حرب التحرير (١٨٨١–١٩٦٣). وبسبب جنوحه إلى أفكار تخالف أتاتورك، اتخذ مكانه بين مؤسسي أول حزب معارض في تركيا "الحزب التقدمي الجمهوري". كان أحد المتهمين بمحاولة الاغتيال في إزمير، ولكن المحكمة برّأته (المترجِمة).

[٣] **علي فتحي أوكيار:** دبلوماسي وسياسي تركي خدم ضابطاً في الجيش في العقد الأخير من الإمبراطورية العثمانية (١٨٨٠–١٩٤٣). ثاني رئيس وزراء لتركيا، وثاني متحدث باسم البرلمان بعد مصطفى كمال، وأحد أقرب أصدقائه. شارك في مقاومة الغزو الإيطالي لليبيا، ثم اختير سفيراً لتركيا في بلغاريا. ثم انتخب أميناً عاماً لجمعية الاتحاد والترقي. أسس "الحزب الليبرالي الجمهوري" المعارض بأمر من أتاتورك، ثم أُعلن حزبه غيرَ قانوني، وأُمِرَ بإغلاقه (المترجِمة).

الاشتراكيين حتى راهنِنا. أما إبادةُ الأرمن، فكانت مجردَ بداية، لا غير. في حين لا تزالُ الإبادةُ الثقافيةُ المُرتَكَبةُ بحقِّ الكردِ مستمرةً إلى الآن. أما السريان والتركمانُ والأقلياتُ والثقافاتُ الأخرى، فأُجبِرَت على التخلي عن عفويتِها وذاتيتِها من خلالِ ارتكابِ الإباداتِ الصغيرةِ المُرَوِّعةِ والمعقَّدةِ بحقِّهم على يد النزعةِ التركياتية.

من هنا، فالتساؤلُ: ما علاقةُ كلِّ ذلك باليهودِ القوميين والعالَميين وبرأسِ المالِ اليهوديّ؟ ليس عبثاً. بل هو سؤالٌ حساسٌ وأساسيّ لأجلِ فهمِ تاريخِ التركياتيةِ خلال القرنِ الأخير. فتاريخُ التركياتيةِ التي لا تحتوي على الأتراك هو تأسيسٌ أيديولوجيّ؛ وهو نظرياً وعملياً استعدادٌ بنسبةِ خمسين بالمئة لإسرائيل تمهيديةٍ تسبقُ دولةَ إسرائيل التي ستُشادُ في فلسطين. ولولا سياساتُ التوازنِ التي سَلَكَها مصطفى كمال (بين الاتحادِ السوفييتيِّ وإنكلترا خارجياً، وبين مختلفِ الطبقاتِ والشرائحِ داخلياً)، لَما كان باستطاعةِ أيةِ قوةٍ إخراجُ الكياناتِ الجديدةِ في الأناضولِ من تحت سيطرةِ أنور باشا وكوادرِ الاتحادِ والترقي، ولا كبحُ جِماحِ التركياتيةِ من الصعودِ إلى مستوى فاشيٍّ شوفينيٍّ يُخَلِّفُ الفاشيةَ الألمانيةَ وراءه. وهذا ما كان مفادُه انهيارَ الجمهوريةِ قبلَ الحربِ العالميةِ الثانية (هل كانت ستُشادُ الجمهوريةُ حينها؟ هذا أيضاً سؤالٌ آخر). أما وفاةُ مصطفى كمال عشيةَ الحربِ العالميةِ الثانية، وتنافُسُ إنكلترا وألمانيا على تركيا وبلادِ الأناضول بين عامَي ١٩٣٨ و١٩٤٥، والجزمُ بالهيمنةِ الأمريكيةِ بعدَ عامِ ١٩٤٥، وإضفاءُ تركيا الصفةَ الرسميّةَ على ماهيةِ نظامِها بترجيحِها لدخولِ حلف الناتو؛ كلُّ ذلك هو بمثابةِ امتدادٍ لأحداثِ عامِ ١٩٢٢. في حين أنّ "حزب الشعب الجمهوريّ CHP" –وهو حزبُ الجمهورية– كان بمثابةِ ضمانٍ للنظام. الاسمُ الآخرُ لهذا النظامِ المستمرِّ بالانقلاباتِ والمؤامراتِ حتى مطلعِ أعوامِ الألفين هو "الفاشيةُ التركيةُ البيضاء". المقصودُ من ذلك هو التركياتيةُ المُصطَنعة، وتَنميطُ المجتمعِ بالإرهابِ وفقاً لهذه التركياتية؛ بالإضافةِ إلى عدمِ الاعترافِ بحقِّ الحياةِ لأيٍّ كان أو أيةِ ثقافةٍ كانت؛ ما داموا خارجَ إطارِ هذا التعريف.

أما فريقُ الرأسماليةِ التركية، الذي بدَّلَ لونَه من الأبيضِ إلى الأخضرِ تأسيساً على نظريةِ "الحزام الأخضر" للهيمنةِ الأمريكية، والذي تظاهرَ بالنزعةِ الأناضولية، والتَحَفَ الرداءَ الإسلاميّ؛ فكان يلهثُ منذ البدايةِ وراء تحقيقِ الانطلاقة. وقد أتاح اليسارُ التركيُّ وحركةُ حريةِ كردستان له فرصةَ ذلك. حيث إنّ إصابةَ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء بالإنهاكِ والعُزلةِ حصيلةَ الحربِ التي خاضَتها ضد اليسارِ وحركةِ حريةِ كردستان قد قَوَّت شوكةَ جناحِ النزعةِ الأناضولية. وهكذا تَكَرَّسَت الحركةُ الإسلاميةُ القوموية، التي أَطلَقَت أمريكا عِنانَها ضد شعوبِ المنطقةِ وضد توسعِ روسيا الاتحادية، في أوساطِ تركيا؛ وذلك عبر الائتلافاتِ ثم بمفردِها بعد أعوامِ الألفين. وبقدرِ ما كانت القوميةُ الصهيونيةُ اليهوديةُ نافذةً في الفاشيةِ التركيةِ البيضاء، فإنّ رأسَ المالِ اليهوديِّ العالميِّ كان نافذاً بالمِثلِ في الفاشيةِ التركيةِ الخضراء. وآخِرُ حزبٍ بَتَّ هؤلاء فيه كصمّامِ أمان هو حزبُ العدالةِ والتنمية AKP. وبقدرِ ما كانت القوميةُ اليهوديةُ الصهيونيةُ مؤثرةً في ولادةِ البورجوازيةِ

البيروقراطيةِ التركية، فإنّ رأسَ المالِ اليهوديِّ العالميِّ (الكرمشاكي[1]) كان مؤثراً بالقدرِ نفسِه في تطوُّرِ بورجوازيةِ الأناضول واعتلائِها دفةَ الحكم (تُسمى أيضاً برأسِ المالِ الليبراليِّ الخصوصيّ). لقد سعى كلٌّ من أنور باشا ونهال آتسز[2] وألب أرسلان توركيش[3] وحزب الحركة القومية MHP (يُرجِعُ هذا الحزبُ تأسيسَه إلى "حزب الأمة" الذي أسسه فوزي جاقماق) إلى تمثيلِ الفاشيةِ الهتلريّة. لكنّ هزيمةَ ألمانيا خَفَّضَت من احتمالِ اعتلاءِ هذا الفريق، الذي نستطيعُ تسميتَه بـ"الفاشيةِ التركيةِ السوداء"، عرشَ السلطة. تُعَدُّ هذه الأجنحةُ الثلاثةُ للفاشيةِ امتداداً للقوى المهيمنةِ الخارجية. وأيةُ قوةٍ منها تضعُ يدَها على النظام، فإنّ امتدادَها هو الذي يتربعُ على السلطةِ الداخليّة.

سياقُ القرنَين الأخيرَين من تاريخِ تركيا ليس مستقلاً عن القوى المهيمنةِ الخارجية. بل إنّ دولةَ الجمهوريةِ التركيةِ القومية بمثابةِ "ولايةٍ خاصةٍ" مُنشَأةٍ بعنايةٍ فائقةٍ ضمن أواصرِ تَبَعيةٍ وثيقة. أي أنّ مكانةَ تركيا في نقطةِ التّقاطعِ الحرجة تَجعلُ من الانعكاسِ الخاصِّ لتوازنِ الهيمنةِ الدوليةِ أمراً ضرورياً. فرغم مزاعمِ الاستقلالِ التام، إلا إنها البلدُ والوطنُ والدولةُ القوميةُ التابعةُ للنظامِ المهيمن، الذي يتحكمُ بها بالأكثر، ويتوخى الدقةَ العليا كي لا تتزعزع. من هنا، محالٌ صياغةُ تحليلٍ صائبٍ بصددِ تركيا، ما لَم يُحَلَّلْ نظامُ الهيمنةِ الرأسماليةِ بمنوالٍ سليم. والعكسُ صحيح. أي أنّ الحلَّ الكونيَّ للنظامِ القائم هو حلٌّ لتركيا. هكذا يَغدو التحليلُ السليمُ لحقائقِ الإبادةِ أيضاً ممكناً.

ت- لا يُمكننا تحليلُ الإرهابِ المُسَلَّط على الشعوبِ المسيحية، ولا تجاربِ الصهرِ والإبادةِ المُنَظَّمةُ بحقِّ الأرمنِ والسريان والبونتوس وبحقِّ المسلمين من مختلفِ الثقافات؛ إلا بناءً على ممارساتِ الحداثةِ الرأسماليةِ في بلادِ الأناضولِ وميزوبوتاميا. ذلك أنّ عَزوَ إبادةِ الأرمنِ إلى الفاشيةِ التركيةِ البيضاء فقط (أي إلى جمعية الاتحاد والترقي والأيديولوجيا الرسمية لـCHP، وحركته السياسية الممنهجة)، يُعَدُّ تناوُلاً ضيقاً. ففي جذورِ هذه الإبادةِ يتخفى تاريخٌ ضاربٌ في القِدَمِ وعواملٌ اجتماعيةٌ أكثر تعقيداً. حيث تحتلُّ الشريحةُ العليا من القبائلِ الأرمنيةِ أيضاً مكانةً متميزةً ومهمةً في تكوينِ رأسِ المالِ في الثقافةِ الشرقِ الأوسطية، حتى ولو ليس بالقدرِ الذي هو

---

[1] **الكرمشاكي:** جماعة يهودية صغيرة يتحدث أعضاؤها لهجة تترية. و"كرمشاك" تعني بالروسية "سكان شبه جزيرة القرم". يعود تاريخهم في القرم إلى القرن الثاني ق.م. ويبدو أنهم عملوا بالتجارة وبعض الحرف وفي الدولة والجيش. يبدو أن تتريكهم بدأ في حكم إمبراطورية الخزر، لكنهم اكتسبوا هويتهم التترية التركية مع الغزو التتري ١٢٣٩م. وبعد ضم روسيا القيصرية للقرم، تغير وضعهم، إذ بدأت عملية ترويسهم التي تصاعدت مع الثورة البلشفية (المترجِمة).

[2] **حسين نهال آتسز:** كاتب تركي وروائي وشاعر ومنظّر ذو أيديولوجيا طورانية (١٩٠٥–١٩٧٥). كان معارضاً قوياً لحكومة عصمت إينونو. عرف أنه عنصري وفاشي. قاوم الشيوعية التركية وتبنى الفكر الشاماني والتقاليد التركية القديمة. أثّر في الحركة الفاشية التركية والحركة القومية لتوركيش ألب أرسلان. لكنه لم ينضم إلى أي حزب أو مجموعة سياسية، لأنه اعتبر السياسة طريق الفساد (المترجِمة).

[3] **ألب أرسلان توركيش:** ضابط قوموي تركي شارك في دورات عسكرية في أمريكا وبلدان أخرى، ونال الاختصاص في الذرة النووية من ألمانيا الاتحادية (١٩١٧–١٩٩٧). في ١٩٦٥ أصبح رئيساً للحزب القومي القروي الجمهوري، ثم حوّله إلى حزب الحركة القومية MHP. شغل منصب رئيس الوزراء. سُجن بعد انقلاب ١٩٨٠، وحُظر عليه النشاط السياسي في ١٩٨٧ (المترجِمة).

عليه رأسُ المالِ اليهوديّ. فاتخاذُ الأرمنِ من المدنِ مركزاً لهم بنحوٍ مبكر، ومهارتُهم في المِهَنِ الحرة، ومزاياهم التجاريةُ المتفوقة؛ قد جعلَ منهم مستثمِرين وأصحابَ رأسِ مالٍ منذ أيامِ الدولةِ الحثية. ونخصُّ بالذِّكرِ أنهم كانوا بمنزلةِ العنصرِ الأساسيِّ في بروزِ النزعةِ المدينيةِ في الأناضولِ وميزوبوتاميا. ومع اعتناقِهم المسيحية (في أعوامِ ٣٠٠ م) اختلفَ دورُهم هذا بشكلٍ أكبر، وبرزَ حضورُهم أكثر؛ مُحَقِّقين بذلك نوعاً من الولادةِ الباكرةِ للرأسماليةِ في الشرقِ الأوسط. مقصدُنا من "الباكرة" هنا هو الولادةُ الممنهجة. وإلا، فالتراكمُ الرأسماليُّ كان يحصلُ منذ أيامِ السومريين على يدِ العناصرِ الهامشيةِ الموجودةِ داخل كلِّ ثقافة. لكنّ البورجوازيةَ الأرمنيةَ صَيَّرَت هذا التراكمَ نافذاً ونظامياً لأولِ مرةٍ مع المسيحية. حيث إنّ تَحكُّمَها بالحِرَفِ الحرةِ والتجارةِ كان يُمَكِّنُها من ذلك. لَطالما أثارَ تكديسُ رأسِ المالِ حفيظةَ المجتمعاتِ العشائريةِ والقَبَليةِ ذاتِ النظامِ الكومونياليّ، وعارضَتْه في كلِّ الأزمان؛ نظراً للتخريباتِ التي يتسببُ بها دوماً في ثقافاتِها المفعمةِ بروحِ المساواة، ولأنه يفضي إلى التناقضاتِ المؤسساتيةِ تزامُناً مع تطويرِ كياناتِ المدينةِ والطبقةِ والدولة. من هنا، ينبغي وضعُ وجودِ هكذا تناقضٍ في الحُسبانِ دوماً في جذورِ إبادةِ الأرمن.

بالإضافة إلى اعتبارِ القرنِ السادس عشر بدايةً لتصاعُدِ الحداثةِ الرأسمالية، فقد شَهِدَ صُعودَ البورجوازيةِ الأرمنية أيضاً. حيث كانت هذه الأخيرةُ تؤدي دوراً رئيسياً في صناعاتِ المانيفاكتورات (المصانع اليدوية) وفي تجارتِها ضمن الإمبراطوريتَين الإيرانيةِ والعثمانية. كما كان لها النصيبُ الوافرُ في الاحتكاراتِ التجاريةِ الناشطةِ في مساحاتٍ واسعةٍ تمتدُّ من مدينتَي بندر عباس[١] وأصفهان[٢] الإيرانيتَين حتى أوروبا والأراضي الآسيوية في الشرقِ الأقصى عن طريقِ إستنبول وإزمير. وكانت هناك أحياءٌ أرمنيةٌ راقيةٌ في العديدِ من المدنِ الرئيسية. أي أنّ البورجوازيةَ الأرمنية، الصغيرةَ منها والكبيرة، كانت أساساً ذاتَ وزنٍ في الحقلِ الاقتصاديِّ حتى القرنِ التاسعِ عشر. وكانت تتميزُ بدورٍ متقدمٍ في الفنِّ المعماريِّ أيضاً، بحيث تَرَكَت بصماتِها على الكثيرِ من المنجزاتِ المعماريةِ في الشرقِ الأوسط. لذا، كان المَرامُ الأول للمبشرين المسيحيين الغربيين هو اكتسابَ الأرمنِ إلى صفِّهم أثناء دأبِهم على تسييرِ نشاطاتهم داخل الإمبراطوريةِ العثمانيةِ مع حلولِ القرنِ التاسعِ عشر. وبينما اعتمدَت الكنائسُ السريانيةُ والرومانيةُ على الاكتفاءِ الذاتيّ، فقد كانت الكنائسُ الأرمنيةُ تمرُّ بأوضاعٍ حرجة. حيث كانت تتموقعُ في أماكنَ متبعثرةٍ إلى آخرِ حدٍّ بين الشعوبِ الإسلامية. في حين كانت الأراضي التي تَقطنُها غالبيةٌ أرمنيةٌ محدودةً للغاية.

---

[١] **بندر عباس:** مدينة بجنوب إيران في مقاطعة بندر عباس على الخليج العربي. تعتبر عاصمة محافظة هرمزكان وأهم مدنها الاقتصادية. لها موقع استراتيجي هام لكونها تطل على مضيق هرمز. وتاريخياً ظلت تحت الإدارة العثمانية حتى ١٨٦٨. كان عباس الأول هو من أسس المدينة (المترجمة).

[٢] **أصفهان أو أصبهان:** إحدى مدن إيران، ومركز محافظة أصفهان. اختارتها اليونسكو مدينةَ تراث إنساني، لاحتوائها على كم هائل من المعالم الحضارية والأسواق التراثية الكبرى. فتحها المسلمون عام ٦٤٠. تشتهر بجسورها وقصورها ومساجدها التاريخية، كما لعبت دوراً هاماً في تاريخ الفكر العربي والإسلامي (المترجمة).

ونخصُّ بالإشارةِ هنا وحداتِ الاستيطانِ الخليطةَ كميزةٍ أساسيةٍ للبنيةِ الديموغرافيةِ داخل بلادِ الأناضولِ وميزوبوتاميا، وذلك ضمن إطارِ تقسيمِ العملِ بين المدينةِ والريف.

كان لا بدّ أنْ تُسفِرَ قوميةُ القرنِ التاسعِ عشر عن تداعياتٍ استفزازيةٍ قويةٍ على المجتمعِ الأرمنيِّ في أوروبا، من خلالِ المدارسِ التي افتَتَحَها مَبعوثوها والأنشطةِ الدعائيةِ التي مارسوها. والأهمُّ هو أنّ البورجوازيةَ الأرمنية، التي تواطأت مع رأسِ المالِ الأوروبيِّ بالتزامنِ مع أولِ حملةٍ عولمةٍ له، قد تَشَرَّبَت بتأثيراتِ القوميةِ المتمحورةِ حول الدولةِ القوميةِ الناشئةِ في أوروبا، مثلما كانت الحالُ في عمومِ العالَم. وأصبحَت السوقُ الوطنية، التي تُمَكِّنُها من استثمارِ رأسِ مالِها بمنوالٍ مضمونٍ وآمن، همَّها الشاغل. وباتَ مطلبُ وطنٍ للأرمنِ حديثَ الساعةِ بنحوٍ ملفت؛ تماماً مثلما بَحَثَ رأسُ المالِ اليهوديِّ عن وطنٍ له. لقد كان المجتمعُ الأرمنيُّ شعباً آهلاً عريقاً، لكنه كان يفتقرُ إلى الغالبيةِ الكثيرةِ والتجانسِ النمطيّ. بالتالي، كان طموحُه في الدولةِ القوميةِ يحتضنُ مستجداتٍ خطيرةً بين طواياه.

كانت أولى التنظيماتِ الأرمنيةِ القوميةِ المتناميةِ في النصفِ الثاني من القرنِ التاسع عشر، تتطلعُ إلى مشاركةٍ سياسيةٍ داخل الإمبراطوريةِ بما يتماشى وتعدادَها ورؤوسَ أموالِها. لقد كان هذا منهاجاً أكثرَ واقعيةً وقابليةً للتطبيق. وقد أحرزوا نجاحاتٍ موفقةً للغاية في المَلَكيّتَين الدستوريتَين الأولى والثانيةِ على السواء. لكن، ومع بلوغِ القوميةِ قمتَها في نهاياتِ القرنِ التاسع عشر ومطلعِ القرنِ العشرين، انعكفَت تدريجياً نحو مطلَبِ دولةٍ قوميةٍ مستقلة. وكانت الأراضي التي يَشمَلُها هذا الطلبُ تحتضنُ العديدَ من الثقافاتِ المختلفةِ الآهلة، وعلى رأسِها الكردُ والأتراك. ولربما كان أسلوبُ الحلِّ الأكثرَ معقولية يتمثلُ في تطلعِ كيانٍ شبيهٍ بـ"حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي[١]" إلى تأسيسِ نظامٍ فيدراليٍّ في كنفِ الإمبراطوريةِ العثمانية، بحيث يتأسسُ على خلفيةٍ ثوريةٍ أَقربُ ما تَكونُ إلى ثورتَي عام ١٩٠٥م وعام ١٩١٧م الروسيتَين. إلا إنّ اليسارَ واليمينَ بَقِيا قاصرَين في تخطي مكانتِهما بكونِهما تنظيمَين قوميَّين ضيقَين ومتصلبَين؛ وكأنّ الأولَ أَشبَهُ بـ"حزب الهنشاق[٢]"، والثاني بـ"حزب الطاشناق[٣]".

---

[١] **حزب العمال الاشتراكي الديمقراطي الروسي:** حزب ثوري اشتراكي تأسس سنة ١٨٩٨ بهدف لمّ شمل المنظمات الثورية تحت مظلة واحدة. لكنه تعرض لهزات داخلية عنيفة كان قطباها لينين والبلاشفة في وجه مارتوف والمناشفة، فكانت الغلبة للبلاشفة الذين غيروا اسمه إلى الحزب الشيوعي السوفييتي (المترجِمة).

[٢] **حزب الهنشاق:** حزب سياسي ديمقراطي اجتماعي يساري، أسسه مجموعة من الطلبة الأرمن سنة ١٨٨٧ في جنيف للدفاع عن الشعب الأرمني ضد السلطات العثمانية التي بطشت بالشعب الأرمني وأبادته. يعتبر في لبنان ثاني أكبر ممثل للبنانيين المنحدرين من أصل أرمني بعد "الطاشناق". تعتبر بيروت وجبل لبنان مناطق تواجد الأرمن بكثافة والمعقل الحقيقي للحزب في لبنان. صحيفة "أرارات" اليومية الصادرة في بيروت هي الناطق الرسمي باسمه (المترجِمة).

[٣] **حزب الطاشناق:** اسمه الكامل "الاتحاد الثوري الأرمني". حزب سياسي ثوري اشتراكي تأسس سنة ١٨٩٠ في تبليسي للدفاع عن الشعب الأرمني ضد السلطات العثمانية. يعتبر في لبنان الممثل الأكبر للبنانيين المنحدرين من أصل

كانت القوميةُ الأرمنيةُ عاملاً تاريخياً مهماً آخر متستراً وراء المأساةِ المُعاشة. إذ تأثرَت بالمسيحيةِ أيضاً، ونَمَّت عن تداعياتٍ مضادة. ذلك أنّ تأثيراً مشابهاً للتداعياتِ المناهِضةِ للساميّة، والتي أدت إليها القوميةُ اليهوديةُ في أوروبا، كان يتردد صَداه في المجتمعاتِ الإسلامية. والأنكى كان تنافُسَ رأسِ المالِ الأرمنيِّ مع نفوذِ رأسِ المالِ اليهوديِّ في الإمبراطوريةِ العثمانية. وقد تأججَ أكثرَ هذا التناقض، الذي طفى على السطحِ بين المستثمِرين اليهود والمسيحيين عموماً منذ سنواتِ تأسيسِ الإمبراطوريةِ وفتحِ إستنبول، وبالأخصِّ أثناء تَمَركُزِ اليهودِ المنفيين من إسبانيا في إستنبول وسلانيك بالأغلب. حيث يَعُودُ تأثيرُ رأسِ المالِ والثقافتَين الرومانيةِ والأرمنيةِ داخل الإمبراطورية إلى عهودٍ أقدَم، ويتميزُ بالسيرورةِ والكثافة. بَيْدَ أنّ تلك الأثنيات الثلاث وهاتَين الديانتَين والمِلّتَين (كانا يُطلَقُ اسمُ "المِلّة" عليها في النظامِ العثمانيّ) كانت تتشاطرُ مجالاتِ الأنشطةِ الماليةِ والصناعيةِ والتجاريةِ داخلَ الإمبراطورية. لذا، كان لا مفرّ من التنافسِ فيما بينها. وقد زادَ تَحَوُّلُ الرأسماليةِ الأوروبية إلى قوةٍ مهيمنة نافذةٍ داخل صفوفِ الإمبراطورية من حِدّةِ هذا التنافس. من هنا، لَم يشهد القرنُ التاسع عشر صعوداً لمطالبِ تلك المجموعاتِ الأثنيةِ الثلاثِ وطموحاتِها العنفوانية بشأن اقتسامِ السلطةِ فحسب، بل وتنامَى خلاله أيضاً بحثُها عن أوطانٍ لها. وقد كان هذا البحثُ يسببُ التنافُرَ فيما بينها، ويُحَرِّضُها على التنافس. علاوةً على ذلك، فقد أَفضى تَسَبُّبُ اليهودِ المتواطئين مع والي روما في صَلبِ سيدِنا عيسى أثناء ولادةِ المسيحية إلى تأجيجِ مشاعرِ البغضِ والحقد بين المسيحيين واليهودِ عموماً. وباتحادِ كلِّ هذه العواملِ مع بعضِها البعض، يَغدو المستثمِرون اليهود قد احتلوا مكانةً أعلى، نظراً لعلاقاتِهم الماليةِ الأوطد ضمن القصورِ العثمانيةِ وبيروقراطياتِها.

أُسِّسَت وطُوِّرَت جمعيةُ الاتحاد والترقي بدعمٍ قويٍّ وإسهامٍ مؤثرٍ من اليهود، أيديولوجياً (نشاطات التركياتية) ومادياً (كانوا المصدر الرئيسي المُغذّي للتركياتية). فمُعظمُ الضباطِ والباشواتِ الألمان، الذين دَرَّبوا الجيشَ العثمانيَّ الحديثَ الذي بُوشِرَ بإعادةِ هيكلتِه تَمَثُّلاً بالطرازِ العسكرتاريِّ الألمانيّ، كانوا من أصولٍ يهودية. كما اتسمَت الكوادرُ اليهودية بدورٍ استراتيجيٍّ أدّته بجدارة، سواء في إعلانِ المَلَكيةِ الدستوريةِ الثانية، أم في قمعِ انقلابِ ٣١ آذار المضادّ، أم في حربِ التحريرِ الوطنيّةِ إبان الحربِ العالميةِ الأولى. فضلاً عن أنّ جميعَ الآثارِ الأساسيةِ كانت تُنجَزُ ولأولِ مرةٍ من قِبَلِ المتنورين اليهود (أمثال وامباري[1]، كوهن). لقد كانوا المبدعين الحقيقيين للأيديويوجيةِ التركياتية. وعلى الرغمِ من عيشِ السَوادِ الساحقِ من المجتمعِ التركيِّ واقعاً مناقِضاً لهذه الأيديولوجيا، إلا إنه بقيَ مشلولاً بسببِ جهلِه وتشرذُمِه، فلعبَ هؤلاء الكوادر دورَهم مرةً

أرمني. وتعتبر بيروت وجبل لبنان وعنجر مناطق تكاثف الأرمن والمعقل الحقيقي للحزب. وصحيفة "أزتاك" اليومية باللغة الأرمنية هي الناطق الرسمي باسمه في لبنان (المترجمة).

[1] **أرمينيوس وامباري (فمبيري):** رحالة ومستشرق مَجَرِيّ عُنِي منذ صغره بعدةِ لغات منها التركية (١٨٣٢–١٩١٣). هفت نفسه إلى الأسفار في آسيا. أبحر إلى إستنبول وصنّف فيها قاموساً ألمانياً–تركياً صغير الحجم، وترجم ما كتبه المؤرخون العثمانيون عن المجر. من كتبه "تاريخ بخارى وبلاد ما وراء النهر" (المترجِمة).

أخرى كنواةٍ محوريةٍ في إعادةِ تشييدِ الدولةِ أيضاً (عن طريقِ جمعيةِ الاتحادِ والترقي وحزب الشعب الجمهوريّ). ومقابل هذا التفوقِ البارزِ لليهود، كانت فرصةُ نفوذِ الأرمنِ والرومِ المسيحيين في تكويناتِ الدولةِ الجديدةِ متدنيةً للغاية. بل إنّ حضورَهم القويَّ في المجالِ الاقتصاديّ، كان يؤدي إلى استهدافِهم أكثر من قِبَلِ منافسيهم المتربعين على عرشِ السلطة (المُقاوِلون اليهود، وطبقة الرأسمالية الجماعية الدولتية التركياتية التي شَكَّلوها). وهكذا، كان لن يبقى لهم شيئاً كثيراً لدى إعلان الجمهورية.

تُشَكِّلُ إبادةُ الأرمن القِسمَ الأكثر مأساويةً ضمن هذه اللوحةِ العامة. فعندما انتفض الأرمن لأجل الدولةِ القومية (قبل عام ١٩١٤م، وفي أولِ سنةٍ من الحرب)، وَجدوا أنفسَهم وجهاً لوجهٍ أمام الهجومِ المضادِّ لإدارةِ "الاتحاد والترقي" وفقاً لقرارِها المُذَيَّلِ بتاريخِ ٢٤ نيسان ١٩١٥م. فطُرِدوا من وطنِهم الأمِّ الذي قطَنوه آلافَ السنين، وأُبيدوا في طرقاتِ النفي، وحُكِمَ على الباقين منهم بحياةِ الشتات مدةً طويلة. أي أنّ أرمنَ الشتات واقعٌ قائم. ولكنه واقعٌ سَوداويٌّ مُحَطِّمٌ ومنهار. وربما كانت الدوَيلةُ القوميةُ الأرمنيةُ ستغدو منبعاً للسلوان. هذا ولا يجري الحديثُ عن دورِ البورجوازيةِ التركياتيةِ فحسب في الإبادة، بل وعن نصيبِ الإقطاعيين الكردِ أيضاً. كما إنّ الأمرَ لا يقتصرُ على إبادةِ الأرمنِ فقط، بل إنّ هؤلاء كانوا بمثابةِ العناصرِ المجرمةِ الأصليةِ في إبادةِ الكردِ أيضاً، والتي جَرَت في الفتراتِ نفسِها وبأشكالٍ متغايرة (خاصةً في الألويةِ الحميدية[١]). ولا يزالون يؤدون دورَهم اللعين هذا كـ"حماة قرى" في الإبادةِ الكرديةِ التي لا تنفكُّ ساريةً إلى الآن. إذ يُضاعفون أموالَهم وأملاكَهم مقابل إنكارِ الكردايتية. وقد يتظاهرون بالكردايتيةِ الزائفةِ إن تطلبَ الأمر.

إنّ صراعَ الدولةِ القوميةِ التركياتيةِ مع الأرمن هو أفضلُ مثالٍ يدلُّ على أنّ الدولة القوميةَ هي نظامُ إبادةٍ وتطهيرٍ عِرقيّ (ونظامُ تفنيدٍ للتاريخ، وقضاءٍ على الثقافةِ المحليةِ والاقتدارِ الديمقراطيِّ بوجهٍ عامّ). تنبعُ مأساةُ الشعبِ الأرمنيِّ من احتضانِه بورجوازيةً مُتَرَسمِلَةً بشكلٍ باكر، ومن تفوُّقِه ثقافيّاً على جيرانِه؛ ومن الألاعيبِ التعسفيةِ للهيمنةِ الرأسمالية (تضحيتها بثقافةٍ مُعَمِّرةٍ آلافَ السنين مقابل منفعيةٍ يوميةٍ صغيرة).

كانت إبادةُ السريان–الكلدان أيضاً ستُنَظَّمُ من قِبَلِ الآليةِ عينِها، ولكنْ في قلبِ جنوبِ كردستان هذه المرة. كما إنّ حكايةَ زوالِ هذه الثقافاتِ المسيحيةِ الثلاثِ المتبقيةِ من الآشوريين والبابليين والأكاديين (مع الأخذِ في الحسبان أنّ المحلميين في ماردين يُرجِعون أصولَهم إلى الأكاديين)، وكذلك قصة فناءِ مشتقاتِها الأخرى مأساويةٌ إلى أقصى حد. فهذه الشعوبُ التي شهدَت يوماً ما ثقافةَ ثلاثِ إمبراطورياتٍ ماردة (الأكادية، البابلية، الآشورية)، لَربما كانت أولى الأقوامِ التجاريةِ والحِرَفِيةِ في التاريخ. فقد كانت نَشَأَت وتَرعرَعَت مع المدينة. وكانت عايشَت سحرَ الميثولوجيا

[١] **الألوية أو الخيالة الحميدية:** فرقة عسكرية عثمانية تأسست سنة ١٨٩٠ على يد عبد الحميد الثاني، لمراقبة الحدود الشرقية للدولة. معظم أفرادها كانوا من الكرد، إضافة إلى مجموعات من التركمان واليوروك. عُرفت بحملاتها العنيفة على القرى الأرمنية في كردستان، وخاصة خلال المجازر الحميدية (المترجِمة).

والدينِ والفنِّ من الأعماق، ونقَلَت الثقافةَ السومريةَ إلى أصقاعِ المعمورة. إنها الأقوامُ التي كانت نَقَلَت الحضارةَ والمدنيةَ إلى أرجاءِ العالم. وكأنه لَم يَبقَ من هذا التاريخِ البهيِّ الممتدِّ خمسَ آلاف سنة سوى إرثٌ مِتحَفِيّ: قليلٌ من أطلالِ كنائس حزينة، بضعةٌ من المِهَنِ الحرة، قليلٌ من المنجزاتِ المعمارية، ولمساتٌ من فنِّ الموضة. حكايتُهم تشبهُ حكايةَ الأرمن. إذ تَجسدَت مزاياهم العريقةُ في كونِهم أولَ مستثمِري رأسِ المالِ المبتدئِ منذ أعوامِ ٢٠٠٠ ق.م، وأصحابَ أولى القوافلِ التجارية، وأولَ من افتتحَ ورشاتِ العمل Kârhane (العمل Kâr=القاروم Kârum، أي الوكالة في العصورِ الأولى). لقد كانوا أولَ مؤسِّسي المستوطناتِ التجارية والقائمين على تجارةِ المنسوجاتِ البهية. كما كانوا روادَ الصياغةِ التخريمية[1]، وأَروعَ صائغي ومُزَركِشي الفضةَ والذهب. وكانوا مُدَوِّني المحاسباتِ التجاريةِ والرسائلِ على الآلافِ من لوحاتِ وأقراصِ الآجُرّ. إذن، لقد تماشى وجهُ التاريخِ الآخرَ الباعث على الحزنِ والأسى بالتداخلِ دوماً مع وجهِه الباعثِ على الفخرِ والتباهي.

إنّ ما قيلَ عن روما بأنها "انهارت بسببِ افتقادِها خصائصَها القتاليةَ مع المسيحية"، يُمكنُ قولُه من أجلِ الشعوبِ المسيحيةِ في الشرقِ أيضاً. تُرى، لو أنّ هذه الثقافاتِ العريقةَ لَم تَلتفّ حول المسيحية، أما كانت ستمتلكُ فرصةً أكبرَ للحياة؟ إنه سؤالٌ مهم ومعنيٌّ بالواقعِ الراهن. فقد كانوا من أوائلِ الشعوبِ التي اعتَنَقَت المسيحية وعَرَّفَت العربَ المنحدرين من الجذورِ نفسِها على الحضارة. كما كانوا المُهَيِّئين الأصليين لولادةِ الإسلامِ العربيّ أيضاً، والحاملين للإرثِ الثقافيِّ بقدرِ التجاريِّ بأقلِّ تقدير. حيث لَم ينقلوا البضائعَ والموادَّ فقط من الصينِ والهندِ إلى قلبِ أوروبا وأفريقيا، بل وابتَكَروا ونقلوا القيمَ الثقافيةَ بالغةَ الغِنى أيضاً. كما تَرجَموا الثقافاتِ وعَرَّفوها بعضَها ببعض. هاكُم إذن، ففناءُ هذه الشعوبِ صاحبةِ كلِّ ذاك الإرثِ والزخمِ التاريخيّ يتصدرُ حقاً المواضيعَ التاريخيةَ الخَليقةَ بالبحث. إنه يحتلُّ صدارةَ المواضيعِ والقضايا على حدٍّ سواء.

ربما أنّ سوءَ حظّ تلك الشعوبِ يَكمنُ في تبجيلِها لأولى العناصرِ المتعرفةِ على الرأسمالِ في عصورِ ما قبل المسيحية. لقد اجترَّ اليهودُ أيضاً الكثيرَ من لعنةِ الرأسمال. وما تعرضُهم للإبادةِ سوى أمرٌ مرتبطٌ في نهايةِ المطافِ بانتصاراتِهم في مجالِ الرأسمالية. هذا وبالمستطاعِ ملاحظةُ وضعٍ مشابهٍ للرأسماليين في الثقافاتِ الأخرى أيضاً. علماً أنّ أولئك الرأسماليين هم بمثابةِ استرجاعٍ لحروبِ النهبِ والسلبِ الجائرةِ وللمجازرِ التي قامَ بها أباطرةُ أكاد وبابل وآشور. ما يَسري هنا إلى حدٍّ ما هو عالَمُ: "حذارِ، لا تفعلْ، لا تكتشفْ". فثقافاتُ ميزوبوتاميا العريقةُ تلك، والتي أطلَقَت هيمناتِها بدءاً من أعوامِ ٦٠٠ ق.م ليستوليَ عليها الميديون والبرسُ ثم لينتزعها الإسكندر والهيلينيون وروما والبيزنطة؛ كانت بأحدِ المعاني مُرغَمةً على تصعيدِ كفاحِها باعتبارِها الشعوبَ المؤسِّسةَ للمسيحية. أي أنّ تلك الثقافاتِ التي تبَدَّلَت أسماؤُها إلى سُريان وكلدان، قد ردَّت على

[1] **الصياغة التخريمية:** تستخدم في هذه العملية مخرطة برجية وآلة تصنيع حاسوبية تحتوي الأدوات والقوالب المقابلة لها في برج دوار، بغية ضغط الشكل بقوة كافية لقص المعدن إلى الشكل المرغوب (المترجِمة).

روما والبيزنطة والبرسِ والساسانيين بالثقافةِ المسيحية. إنه تشخيصٌ مهم. فنظراً لعدمِ امتلاكِها القوةَ الجسديةَ الكافية، فما كان لها تأمينُ سيرورتِها إلا بالقوةِ الناعمة، أي بثقافةٍ دينيةٍ جديدة. لقد كانت مُضطرةً إلى خلقِ المسيحيةِ وإبداعِها. وإلا، فكانت ستُدهسُ تحت ثِقَلِ كِلتا القوتَين المهيمنتَين، وستُعصَرُ بين قبضتَيهما في حالِ تصرفِها بشكلٍ مغاير. وعليه، فاللغةُ المرنةُ للمسيحيةِ لَم تَكُ تفضيلاً، بل ضرورةً اضطرارية ("مَن ضَربَكَ على خدِّكَ الأيمن، فأَدِرْ له خدَّكَ الأيسر!"). فانعَطَفَت بالتالي وتحوَّلَت من ثقافةِ الإمبراطوريةِ القديمةِ ووثنيتِها نحو دينِ السلامِ والثقافةِ الجديدةِ للمضطهَدين والمسحوقين. كان هذا انعطافاً وتحولاً من ثقافةِ الظالمين صوبَ ثقافةِ المظلومين في التاريخ. بهذا المعنى، تُعَدُّ المسيحيةُ خلال القرونِ الثلاثةِ الأولى من عمرِها أولَ حركةٍ وجدانيةٍ وأخلاقيةٍ جادةٍ باسمِ البشريةِ الجمعيةِ الباقيةِ خارجَ إطارِ النظامِ العبوديّ، ومن أولى الأشكالِ المهمةِ لوعيِ الحرية. أما الثقافاتُ البابليةُ والآشوريةُ والإغريقيةُ والأرمنية، فهي أرقى ثقافاتِ ذاك العصر.

كانت القدسُ بمثابةِ مركزٍ مهم في تقاليدِ النبوةِ اليهودية. أو بالأصح، كانت مركزَ مَعبَدٍ من المرتبةِ الثانيةِ أهميةً بعدَ أورفا. وعندما أُودِعَت لتواطؤِ الشريحةِ الدينيةِ العليا في عهدِ روما، كان قد مُهِّدَ السبيلُ بذلك أمام سيدِنا عيسى ممثلاً عن الشريحةِ السفلية. ومع اتحادِ الشريحةِ اليهوديةِ العليا الثريةِ مع روما، تحوَّلَ مُناصِرو عيسى إلى أقلية. أما مَن تَبَقّى من إغريقٍ وآشوريين وبابليين وأرمن، والذين يُعَدّون من المجموعاتِ الأرقى ثقافياً؛ فباتوا من أكثر الشعوبِ التي تَقَبَّلَت المسيحيةَ واعتَنقَتها، فتشاطرَتها كحركةِ وعيٍ وتنظيمٍ جَمعيَّين. وعليه، فباستطاعتنا تقييمُ المسيحيةِ كأولِ حركةِ تضامنٍ بين المسحوقين والمُضطَهَدين من الأقوامِ والقبائل. إنها نوعٌ من الشكلِ البدائيِّ للأمميةِ الشيوعية.

قامَ الهيلينيون والأرمنُ والسُّريان والكلدان اعتباراً من أعوامِ ٣٠٠ م بمَأسَسَةِ الدين عبر تأسيسِ كنائسِهم برعايةٍ من البطاركة. وهكذا تَحَوَّلَت الشعوبُ المسيحيةُ إلى أقوام. كان هذا انعطافاً مهماً في ذاك العصر. وقد كانوا فائقي التفوقِ في هذا المضمارِ إلى حينِ ظهورِ الإسلام. حيث خَطّوا سياقاً تاريخياً مهماً في ثقافةِ وحضارةِ الشرقِ الأوسطِ بشكلٍ يسبقُ ما جرى في أوروبا بزمنٍ غابر. ومع وصولِنا القرنَ السادس، كانوا قد نشروا المسيحيةَ في أراضي بيزنطة في الغربِ على أتمِّ وجه ومنذ زمنٍ طويل، فبَدَؤوا سريعاً بالحركةِ الصليبيةِ التاريخيةِ التي اتسعَت سريعاً صوب أعماقِ أوروبا. ومع حلولِ القرنِ العاشر، كان العقلُ والوجدانُ المسيحيُّ سيتركان بصماتِهما على أوروبا قاطبة. حيث تَعَزَّزَ شأنُهم في الشرقِ لدرجةٍ تكادُ تُخَوِّلُهم لإسقاطِ الإمبراطوريةِ الساسانيةِ دينياً (أي لحسرِ الزرادشتية). هذا وكانوا قد انتشروا حتى دواخلِ الهندِ والصين أيضاً. أما الدورُ الريادِيُّ هنا، فكان يؤديه البطاركةُ الذين هم علماءُ دينٍ سُريان. وعندما أضحَت المسيحيةُ على مشارفِ التَحَوُّلِ إلى دينٍ عالميّ، وُلِدَ الإسلام.

كانت النواةُ الأولى من المقاتلين في الإسلام (المجاهدين) تتشكلُ من المرتدين عن العقيدتَين الدينيتَين البدائيتَين الأرواحيةِ والطوطمية. كانت بلادُ الحضارةِ تُصَوَّرُ كـ"الجنّة" في أحاديثِ سيدنا محمد. في الحقيقة، فالدنيا الآخرةُ التي في مصطلحِ الجنة لَم تَكُن سوى البلاد ذات الحياةِ الجميلةِ

التي سيحظى بها أولئك الذين يقاتلون حتى الموت. أي إنها ديارُ الحضارة. ثم حُرِّفَت أحاديثُ سيدِنا محمد فيما بعد على يدِ المتزمتين، لتُفَسَّرَ على أنها الحياةُ الآخرةُ لِما بعدَ الممات. أما المعنى الأصلُ للجَنّة، فكان يعني فتحَ ديارِ الحضارةِ ذاتِ الحياةِ الجميلةِ والبهيةِ كالجِنانِ في هذه الدنيا (قياساً بحياةِ الباديةِ العربية). وهذا ما كان يقتضي الاستماتةَ في القتالِ من أجلِها. لقد فُسِّرَت ظاهرةُ "الاستماتة" هنا باستحقاقِ الجنةِ في الدنيا الآخرة. ولَئِنْ كنا نودُّ فهمَ الإسلامِ صحيحاً، فحَرِيٌّ بنا الإدراك على أتمِّ صورةٍ أنّ تفسيراً كهذا هو مجردُ تحريفٍ للكلام، ليس إلا. لقد جذبَ هذا الوعدُ الإنسانَ القَبَلِيَّ الصحراويَّ البدائيَّ كثيراً. وكما هو معلوم، فقد انتشرَ هؤلاء الناسُ من المحيطِ الأطلسيِّ إلى المحيطِ الهادي (من المغرب إلى الصين) قبلَ اكتمالِ القرنِ الأولِ على ظهورِ الإسلام. وكدينٍ إبراهيميّ، فقد وُلِدَ الإسلامُ أيضاً من الأصولِ نفسِها كثالثِ نسخةٍ منه (بعد اليهوديةِ والمسيحية). ولهذا السببِ بالتحديدِ كان يُعلِنُ نفسَه بأنه آخِرُ دينٍ مُكتملٍ وآخِرُ نبوّة. كما كان يُصرّحُ بأنّ أمرَ اللهِ وشرطَ الإسلامِ يقتضيان وجوبَ القبولِ بأنه دينُ الحقِّ ونبيُّ الحقّ (بناءً على الاعترافِ بعدمِ جدوى النسختَين الأولى والثانية)، وبأنّ النسخةَ الثالثةَ دينٌ مكتمل، وأنّ سيدَنا محمداً هو آخرُ الأنبياء. وفي هذه الحال، كان لا مهربَ من الاصطِدام مع اليهوديةِ والمسيحية. أما كونُ الأديانِ الثلاثةِ تنحدرُ من الأصولِ عينِها، فكان لن يساعدَ على سدِّ الطريق أمام الاختلافِ الذي طرأَ على كلٍّ منها لاحقاً، ولا أمام اتحادِ هذا الواقعِ مع تناقضاتِ الشرائحِ العليا بين القبائلِ والأقوام (والنخب السلطوية والرأسمالية داخل الدول القوميةِ في راهِنِنا أيضاً)، ولا أمام تحَوُّلِ ذلك إلى صراعٍ محتدمٍ فيما بينها.

تأسيساً على ذلك، كان قد بدأَ مسارٌ سلبيٌّ من أجلِ المجتمعاتِ السريانيةِ والهيلينيةِ والأرمنية، التي كانت آهلةً في الأراضي التي سرعانَ ما انتشرَ فيها الإسلامُ في بداياتِه. حيث خسرَت هذه المجتمعاتُ وزنَها السياسيّ قبلَ غيرِها. فالسلطاتُ والدولُ التي كانت ترعاها قد انهارت. والهيمنةُ الإسلاميةُ أَبقَتها على قيدِ الحياةِ بشرطِ عدمِ التمرد. وأَلزَمَتها مقابلَ ذلك بدفعِ "الجزية" كضريبةٍ ثقيلة، مُقحِمةً إياها في مسارِ التحولِ إلى أقوامٍ وشعوبٍ أَمسَت مع الزمنِ بائسةً خائرة القوى. إلا إنّ خبراتِها الاقتصاديةَ والثقافيةَ كانت تكفيها لَتَجعلَها ثريةً مرةً أخرى، حتى في عهدِ السلطاتِ الإسلامية. ذلك أنّ السلطاتِ كانت محتاجةً لخبراتِها الاقتصاديةِ والثقافية. الأمرُ عينُه كان يسري على اليهودِ أيضاً، بل وبنحوٍ أكبر. بناءً عليه، فقد انتقَلَت بوجودِها وصانَته حتى مطلعِ القرنِ التاسع عشر، حيث بدأَت الهيمنةُ الرأسماليةُ بالتوسعِ في منطقةِ الشرقِ الأوسط.

كانت إنكلترا بالذات من بين القوى الأوروبيةِ المهيمنةِ منساقةً وراءَ إيجادِ عناصر تابعةٍ لها لضمانِ الخطِّ الممتدِّ من مصر إلى بلادِ الهند. كانت تَجهدُ لتأمينِ ذلك بيَدِ السلاطين العثمانيين (عبر سياساتِ القمعِ والابتزازِ التهديديّ) من جهة، وعن طريقِ تعزيزِها بالعناصرِ المحليةِ من الجهةِ الثانية. كان السُّريان يُعَدّون في مقدمةِ العناصرِ المناسِبةِ لهذه السياسة. حيث بوسعِهم لعبُ دورِهم في التحكمِ بالخليجِ والعراق. هذا وكانت روسيا القيصريةُ أيضاً تلعبُ اللعبةَ نفسَها في الشمالِ عن طريقِ الأرمن. أما القوميةُ المبكرةُ المتكرسةُ من خلالِ المسيحيةِ والتحولِ الرأسماليِّ الباكرِ ومهنةِ التبشيرِ كمؤثراتٍ داخلية؛ وكيفما جَرَّت الأرمنَ وراء الفواجع، فقد زَجَّت السُّريان والكلدان أيضاً

في مراحل نكباتٍ كارثية (الإبادات الجماعية). أي أنّ الآليةَ القائمةَ في إبادةِ الأرمن، قد عَمِلَت بالمنوالِ ذاتِه بحقّ السُّريان والكلدان أيضاً. ومثلما استُخدِمَت الألويةُ الحميديةُ في الفاجعةِ الأرمنيةِ شمالَ كردستان، فقد استُخدِمَت قوى الإماراتِ الكرديةِ أيضاً قبل ذلك (خلال أعوام ١٨٤٠م) ضد السُّريان في جنوبِ كردستان، وبالتحديدِ في إقليمَي بوطان وبهدينان. وهكذا حصلَت مجازرُ السُّريان. وفي النتيجة، فلا "الحركةُ الكرديةُ" الواقعةُ في فخِّ الاستفزازِ بزعامةِ الأميرِ بدرخان، ولا "الحركةُ السُّريانيةُ القوميةُ" بزعامةِ البطرياركِ تخلَّصَتا من الزوال. أفضَت حادثةُ الاستفزازِ هذه إلى تصعيدٍ وتكريسِ كلٍّ من: السلطنةِ العثمانيةِ وبيروقراطيتِها في كردستان، والهيمنةِ الإنكليزيةِ في العراق. هكذا، لَم يستطِع السريان النهوضَ ولَمَّ شملِهم ثانيةً بعدَ هذه المجزرة. بل مَضَوا سائرين على دربِ الشتاتِ والتشتت.

كان الإسلامُ السُّنِّيُّ بالنسبةِ للشعوبِ المسيحيةِ نظامَ نهبٍ وسلبٍ منذ عهدِ الأمويين. إذ كان لا يَسمحُ لها العيشَ بكرامة. وكان القضاءُ على المسيحيةِ إشارةً إلى بدءِ عهدٍ مُرَوِّع بالنسبةِ إلى الشرقِ الأوسط، سواء من الناحيةِ الثقافية، أم على صعيدِ الغِنى. ذلك أنّ خسارةَ هذه الثقافاتِ كانت تعني خسارةً ذهنيةً عظيمة، وفُقداناً كبيراً للغِنى الماديّ، وتراجُعاً فنياً ملحوظاً. إنّ القوةَ المسؤولةَ أساساً عن هذه الإباداتِ والتصفيات هي الحداثةُ الرأسمالية. بينما يلعبُ المتواطئون المسلمون دوراً من المنزلةِ الثانيةِ في هذا الصدد. من هنا، حَريٌّ بالذين يخوضون كفاحَ الوجودِ والحريةِ باسمِ شعوبِهم أنْ يُدركوا يقيناً أنه بوسعِهم الحفاظُ على إرثِهم الثقافيِّ المتبقي وإضفاءُ طابعِ الحريةِ عليه، من خلالِ صياغةِ تحليلٍ تاريخيٍّ واجتماعيٍّ سديدٍ برؤيةِ العصرانيةِ الديمقراطية.

تَحملُ قصةُ القضاءِ على الهيلينيين في الأناضولِ أيضاً آثاراً مشابهة. فالمُستعمَراتُ الأيونيةُ المبتدئةُ في أعوامِ ١٠٠٠ ق.م، كانت قد تغلغَلَت خلال أعوامِ ٦٠٠ ق.م إلى المناطقِ الداخليةِ والشواطئ، وعلى رأسِها شواطئُ بحرِ إيجه؛ راصفةً الأرضيةَ لحضارةٍ جديدة. كان الهيلينيون قد تَمَثَّلوا الثقافةَ الشرقيةَ بنجاح. فصَعَدوا مسرحَ التاريخِ وفي جُعبتِهم تركيبةٌ جديدة، تاركين بصماتِهم على عهدٍ بهيٍّ في حقولِ العلمِ والفلسفةِ والفن، ليمَثِّلوا بذلك ثاني أعظمِ تطورٍ حضاريٍّ بعدَ الحضارةِ السومرية. وعلى عكسِ ما يُعتَقَد، فهذه الحضارةُ لَم تَكُن تنبعُ من أثينا أو المدنِ الأخرى في شبهِ الجزيرة. بل بالنقيض، فالحضارةُ المزدهرةُ على شواطئِ بحرِ إيجه، كانت قد حوَّلَت الشريطَ الساحليَّ الممتدَّ من أثينا وحتى مَرسيليا[١] على البحرِ الأبيضِ المتوسطِ الشماليِّ والبحرِ الأسودِ إلى مستوطنات. ومع غزواتِ الإسكندرِ انتقلَت هذه الحضارةُ من شواطئِ بحرِ إيجه إلى بلادِ الهند، لتبدأ بذلك صفحةُ عصرٍ سُمِيَّ بالعصرِ الهيلينيّ (٣٠٠ ق.م–٢٥٠ م). كانت روما وبيزنطة قد تطورتا على خلفيةِ هذه الثقافةِ التي أثرَت كثيراً في الساسانيين أيضاً. فتَرجمَها السُّريانُ

[١] **مرسيليا:** ثاني أكبر مدن فرنسا وأهم ميناء بحري فيها. تقع على ساحل البحر المتوسط. تمتد إلى الداخل من ميناء قديم هو أهم معالمها. أسسها حوالي ٦٠٠ ق.م مغامرون إغريق من آسيا الصغرى. كانت مستقلة حتى القرن الأول ق.م. ثم سيطرعليها الرومان، وتدهورت، ثم استعادت أهميتها أثناء الحروب الصليبية (المترجِمة).

إلى الثقافةِ الشرقِ أوسطية، لتُشَكِّلَ بذلك إحدى الشرايين الأساسيةِ التي غَذّت الإسلامَ ونَمَّتَه على دربِ الولادةِ والحِكمة (الفلسفة). بيزنطة بذاتِ نفسِها كانت ضرباً من إمبراطوريةٍ مسيحيةٍ– إغريقية. وإلى جانبِ دخولِ الهيلينيين مرحلةَ الجَزرِ والحسرِ تزامُناً مع الإسلام، إلا إنّهم كانوا يواظبون على بسطِ قوتهم السياسيةِ إلى حينِ فتحِ إستنبول. حيث خَسِروا نفوذَهم السياسيَّ مع فتحِ إستنبول. لكنهم ظلوا يتمتعون بقوتهم الاقتصاديةِ والثقافية ويطوِّرونها، تماماً كما كانت حالُ الأرمن. هذا وشغلوا حيزاً مهماً في تَكَوُّنِ الإمبراطوريةِ العثمانية وفي مجالاتِ المِلاحةِ والتجارةِ والمِهَنِ الحرة. وظلوا محتفظين بمنزلتِهم هذه حتى تشييدِ الدولةِ القوميةِ اليونانية (١٨٢٩م).

ثم بدأَ التاريخُ يغدو مؤلماً لهم أيضاً بعد ذلك. ففي مستهلِّ القرنِ العشرين كانوا ينزفون الدمَ شيئاً فشيئاً. واستعصَت أوضاعُهم أكثر فأكثر بعدَ حروبِ البلقانِ[1] والحربِ العالميةِ الأولى. فالتحالفُ الذي أَبرَمَته جمعيةُ الاتحاد والترقي مع المستثمِرين اليهود كان على حسابِهم وعلى حسابِ جميعِ الشعوبِ المسيحية. إذ دفعوا ثمنَ مُوالاةِ الإنكليز في الحرب، واضطروا لتركِ الكثيرِ من المدنِ والقرى، وفي مقدمتِها إستنبول. أي أنّ السياسةَ المُطَبَّقةَ عليهم شبيهةٌ بما مُورِسَ بحقِّ الأرمنِ والسريان. حيث أُرغِموا بعد حربِ التحريرِ الوطنية، وعن طريقِ المُقايضة، على التخلي عن موطِنِهم الذي مَكَثوا فيه ثلاثةَ آلافِ عام. ذلك أنّ منفعةً بسيطةً للإنكليزِ كانت قد مهَّدَت الطريقَ أمام القضاءِ على إحدى أهمِّ الثقافاتِ والحضاراتِ التي عرفَها التاريخ. وطُرِدَ جميعُ مَن تَبَقّى منهم على وجهِ التقريبِ من بلادِ الأناضولِ عبرَ إرهابِ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء. لقد اختُتِمَ وجودُهم بخاتمةٍ تُعادِلُ في وطأتِها مأساةَ الأرمنِ والسريان. كانت عاقبةُ الشعوبِ على شواطئِ البحرِ الأسودِ أيضاً مماثلة، حيث تشاطرَت المأساةَ عينَها. علماً أنّ هؤلاء أيضاً (البونتوس) كانوا قد أحيَوا وطوروا حضارةً عمَّرَت آلافَ السنين في هذه البقاع.

وكشعبٍ مسيحيّ، فقد طَوَّر الجورجيون في شمالِ شرقيِّ الأناضولِ وعلى شواطئِ البحرِ الأسودِ الشرقيةِ حضارةً عريقةً في غابرِ الأزمان (كانوا معروفين منذ أيامِ الحثيين). وازدادَت حضارتُهم نضوجاً ورُقياً في عصرِ المسيحية. هم أيضاً تشاطروا مصيراً شبيهاً بما آلَ إليه الأرمن. حيث فقَدوا جزءاً كبيراً من مواطنِهم لصالحِ الإسلامويين التوسعيين، فانحصروا في رقعةٍ ضيقة. ولسياساتِ روسيا القيصريةِ أيضاً نصيبُها في ذلك. إنّ هذا الشعبَ الذي صارعَ المشقاتِ العُضال، لم يُنقِذْ نفسَه بَعدُ من هَولِ الصدماتِ التي تلقاها.

ومثلما أَسلَفنا في الذِّكر، فقد كان يهودُ الأناضولِ على تحالفٍ مع الشريحةِ القَبَلِيّةِ التركيةِ العليا منذ عهدِ سلجوق بيك (الدولة الخَزَرية اليهودية في أعوامِ ٩٠٠ ميلادية). وثابروا على هذا التحالفِ

[1] **حروب البلقان:** اسم يطلق على حربين حدثتا جنوب شرق أوروبا نتيجة صراع الدول البلقانية بلغاريا واليونان وصربيا بين ١٩١٢ و١٩١٣ للسيطرة على أراضي الدول العثمانية في أوروبا (مقدونيا ومعظم تراقيا). وقد تشكل إثر ذلك "اتحاد البلقان" الذي ضم كلاً من بلغاريا وصربيا واليونان والجبل الأسود (المترجِمة).

بأشكالٍ مختلفةٍ في كلٍّ من القوقازِ وشبهِ جزيرةِ القرمِ[1] وأوروبا الشرقيةِ والأناضولِ أيضاً. حيث أَمسَت بلادُ الأناضولِ مأوىً آمِناً لهم بعدما نُفوا من إسبانيا. وكان لمكانتِهم التي لا يَحلُّ محلَّها أيُّ بديلٍ في ماليةِ الإمبراطوريةِ دورٌ مهم في ذلك. لقد كانت عُراهم مع السلطانِ العثمانيِّ وبيروقراطيتِه تتوثقُ طردياً في وجهِ الشعوبِ المسيحية، حتى صاروا يتحكمون بالقصورِ العثمانيةِ إلى درجةٍ كبيرةٍ خلال أعوامِ ١٥٥٠–١٦٠٠م. وباتوا القوةَ الحقيقيةَ الخفيةَ للإمبراطوريةِ في نهاياتِ القرنِ التاسع عشر وفي الربع الأول من القرنِ العشرين. هذا وكانوا قد قاموا أيضاً بدورِ القيادةِ الاستراتيجيةِ في كلٍّ من: عهدِ المَلَكيةِ الدستوريةِ الثانية، انقلابِ ٢٣ تشرين الثاني ١٩١٣، الحربِ العالميةِ الأولى، وحربِ التحريرِ الوطنية. حيث أدَّوها بخفاءٍ وبنجاحٍ بائنٍ من خلالِ تقمُّصِ قناعِ التركياتية. لقد كانوا المُبتكرين والمشيّدين الحقيقيين للقوميةِ (الفاشية) التركيةِ البيضاء. كما رادوا كافةَ التطوراتِ المؤسساتيةِ المهمةِ ذهنياً وبنيوياً على السواء؛ من الاقتصادِ إلى الثقافة، ومن القطاعِ العسكريِّ إلى السياسةِ الخارجية. ولا ينفكُّ هذا الدورُ مستمراً، بالرغمِ من بعضِ التناقضاتِ بينهم وبين بورجوازيةِ الأناضولِ التركيةِ المسلمة. وفي نهايةِ المآل، فقد وُلِدَت الجمهوريةُ كثمرةٍ من ثمارِ التحالفِ القائمِ بين البورجوازيةِ التركيةِ البيروقراطيةِ والرأسمالِ اليهوديِّ في وجهِ الشعوبِ المسيحية. وما فتئَت مستمرةً بماهيتِها هذه حتى يومِنا، على الرغم من أنّ رأسَ المالِ اليهوديِّ قد انسحبَ نسبياً بعد تأسيسِ إسرائيل. لذا، لن نتمكنَ من تحليلِ كيفيةِ القضاءِ على الشعوبِ المسيحية، ولا كيفيةِ تصاعُدِ النخبِ السلطويةِ والاقتصاديةِ والأيديولوجيةِ التركية؛ من دونِ أنْ نضعَ في الحُسبانِ دورَ الثقافةِ اليهوديةِ في الاحتكاراتِ السلطويةِ والاقتصاديةِ والأيديولوجيةِ داخل بلادِ الأناضولِ منذ عصرِ السلاجقة. وبالأصل، محالٌ علينا فهمُ ممارساتِ التنكيلِ والتأديبِ والصهرِ والإبادةِ المُنَظَّمةِ ضد الكردِ منذ سنةِ ١٩٢٥م، ما لَم نُحَلِّلْ هذا التحالف.

ترمي هذه التقييماتُ المسرودةُ على شكلِ مخطوط إلى كشفِ النقابِ عن الوجهِ الحقيقيِّ لتاريخِ السنواتِ الألفِ الأخيرةِ للأناضول، ضمن إطارِ ومبدأ المرافعة. إذ هناك عَمى كبيرٌ وشوائبٌ عالقةٌ بوعيِ التاريخِ في هذا المضمار. ومن دونِ تخطي ذاك العَماءِ وتطهيرِ تلك الشوائب، لن نستطيعَ إبداء الفهمِ السديدِ لقيمةِ الإرثِ الثقافيِّ للشعوبِ بصورةٍ عامة وللشعوبِ التي تجترُّ مخاضاتِ المأساةِ بصورةٍ خاصة. كما لن نستطيعَ حينها العيشَ بصوابٍ في الحاضر، ولا الانتقال إلى مستقبلٍ واعد، ولا إضفاء الحريةِ على مستقبلِنا، ولا النجاح في العيشِ المشترك والتآخي.

[1] **شبه جزيرة القرم:** جمهورية ذات حكم ذاتي ضمن أوكرانيا. غالبية سكانها من الروس فالأوكران فالتتار المسلمون. من أهم مدنها العاصمة سيمفروبل وبالطا. كلمة القرم تعني "القلعة" في التتارية. تتمتع بموقع استراتيجي هام، وفيها ثروات طبيعية وزراعية غنية ومياه معدنية علاجية جعلتها من أفضل مشافي العالم. سكنها التتار منذ القرون الوسطى، واكتسحوا أجزاء واسعة من آسيا وأوروبا بقيادة المغول في القرن الثالث عشر (المترجِمة).

٧- انفكاك السلطة عن المجتمع في الثقافة الشرق أوسطية:

يأتي انفكاكُ المجتمعِ والسلطةِ عن بعضِهما، وكذلك تعمُّقُ الاستعمارِ المُسَلَّطِ على الشعوبِ الإسلاميةِ في الشرقِ الأوسطِ في صدارةِ القضايا السوسيولوجيةِ الأساسيةِ على الإطلاق، والتي تقتضي الإيضاحَ والتنوير. إذ تتناولُ كتبُ التاريخِ والسوسيولوجيا الرسميةِ الأمر وكأنه لا توجدُ قضايا من هذا القبيل. لكنّ تاريخِ المدنيةِ بأحدِ معانيه يبدأ مع انفكاكِ المجتمعِ والسلطةِ عن بعضِهما بعضاً. فبقدرِ انحلالِ السلطةِ واحتكاراتِ رأسِ المالِ المتكونةِ معها عن المجتمع، فإنها تنهبُ فوائضَ قيمةِ المجتمعِ بوصفِها قوىً امتيازية. وإلى جانبِ نصيبِ الماركسيةِ المحدودِ من الواقعيةِ بشأنِ تحليلِ الصراعِ والاستغلالِ الطبقيَّين في هذا الصدد، فإنّ التناقضَ الأصل، وبالتالي القمعَ والاستغلالَ الأصليان يتحققان على مستوى العلاقاتِ بين المجتمعِ من جهة واحتكاراتِ السلطةِ ورأسِ المالِ من الجهةِ الأخرى. والتطوراتُ الظواهريةُ المُعاشةُ في هذا المنحى ضمن ثقافةِ الشرقِ الأوسط، ملفتةٌ للنظر. إذ إنّ اقتفاءَ أثرَ تاريخِ انفكاكٍ حقيقيٍّ بين المجتمعِ والسلطةِ ضمن ثقافةِ الشرقِ الأوسطِ الاجتماعية، أمرٌ لازمٌ بسببِ هيمنةِ المدنيةِ المركزيةِ التي تزيدُ عن خمسةِ آلاف عام. تأسيساً على ذلك، بالمقدورِ تعريفُ الدولةِ أيضاً بأنها مضموناً تعني حالةَ هدنةٍ مؤقتةٍ أو سِلمٍ مرحليٍّ له شرعيتُه وبعضُ قواعدِه الأوليةِ التي يلتزمُ بها، ويحيطُ بالتناقضِ والصراعِ القائمَين بين المجتمعِ والسلطة. والدولةُ بصفتِها حالةَ هدنةٍ مؤقتة، هي حالةُ دولةٍ فِعليةٍ لَم تتكونْ معاييرُها ولَم تتحققْ شرعيتُها بَعد. في حين إنّ الدولةَ بصفتِها حالةَ سِلم، هي واقعُ دولةٍ تكونَت معاييرُها وتحققَت شرعيتُها (أُبرِمَ فيها العقدُ بين المجتمعِ والسلطة). كما يمكنُ تسميةُ العقدِ بين الدينِ والسلطةِ أيضاً بالدولة. فالأديانُ التوحيديةُ هي في واقعِ الأمرِ بحثٌ عن الوفاقِ المبنيِّ على الدولةِ فيما بين قوى المدنيةِ الصاعدةِ والمجموعاتِ التي افتَرَقَت مصالحُها عنها وتناقضَت معها. وعندما لا يحصلُ الوفاق، تغدو الأديانُ متمردة. بينما في حالِ الوفاق، فهذا يعني ولادةَ الدولةِ المشروعة. وتاريخُ المسيحيةِ والإسلامِ مليءٌ بأمثلةِ ذلك. زدْ عليه أنّ حقيقةَ التَّمَذهُبِ أيضاً تنبعُ من التناقضِ بين الشرائحِ المتوافقةِ مع الحضارةِ الدولتية وبين تلك التي لَم تبلغْه داخلَ الدينِ عينِه. فبينما يتدولُ المذهبُ المتوافقُ مع الدولة، فإنّ الشريحةَ غيرَ المتوافقةِ معها تدأبُ على كفاحِها كمعارضة (سراً كان أم جَهراً)، وتسعى إلى إحياءِ واقعِها الاجتماعيِّ من دونِ سلطةٍ أو دولة.

كنا عَمِلنا في البنودِ السابقةِ على تقييمِ تناقضاتِ الشعوبِ المسيحيةِ مع القوى الإمبراطويةِ والسلطاتِ الإسلامية، وعلى شرحِ النكباتِ الكارثيةِ التي عانتها جراء ذلك. أما علاقةُ المجتمعاتِ الأخرى المنتميةِ لنفسِ الدينِ مع سلطاتِها، فتفرضُ وضعاً يحتاجُ مزيداً من الشرح.

أ- شَهِدَ الإسلامُ العربيُّ (بما فيه امتداداتُه التي في أفريقيا) على مدى تاريخِه تناقضاتٍ ضاريةً وصِداماتٍ حاميةَ الوطيس بين قوى السلطةِ والدولةِ وبين القوى الشعبيةِ الاجتماعية. وقد بدأَت تلك الصِّداماتُ وسيدُنا محمدٌ لا يزالُ على قيدِ الحياة. فالدينُ الإسلاميُّ (الذي هو أقربُ إلى أنْ يَكُونَ برنامجاً أيديولوجياً وسياسياً) يُولِّدُ كثمرةٍ للصراعِ بين زعماءِ قبيلةٍ شديدةَ الفقر وينتمي إليها سيدُنا محمد (آل هاشم)، وبين قبيلةٍ أخرى فاحشةَ الغنى وتنحدرُ من النسَبِ الأثنيِّ ذاتِه وشريحتُها

العُليا راسخة. يحتدمُ الصراعُ بعد مماتِه، ويسفرُ عن مقتلِ ثلاثةِ خلفاء راشدين (عمر وعثمان وعليّ) من بين الأربعةِ الأوائل. في حين يوَفّقُ معاويةٌ ممثلاً للشريحةِ العليا في تصيير ميولِه دولةً سلالية (دولة الأمويين) خلال تلك الفترة. وما يتبقى هم المُوالون لأهلِ البيتِ (لأسرةِ سيدِنا محمد) بصفتِهم قوةً اجتماعية، والخوارجُ بصفتِهم قوةً اجتماعيةً راديكاليةً للقبائلِ الأكثر فقراً وبؤساً. إنه أولُ انقسامٍ مجتمعيٍّ وطبقيٍّ ودولتيٍّ جادّ. وسيتصاعدُ مع مُضِيِّ الوقت ليصلَ يومَنا الحاليّ.

يَقومُ إسلامُ السلطةِ بتعزيزِ نفسِه على شكلِ عددٍ لا حصرَ له من الدولِ والإمبراطورياتِ صغيرةِ الحجم، وبتحديدِ معاييرِه ورسم ملامحِه وشرعنةِ نفسِه (عن طريقِ الشريعةِ الإسلاميةِ والمذهبِ السُّنِّيّ). وبالمقابل، فإنّ المذاهبَ الإسلاميةَ المعارِضةَ للسلطة، تعملُ على توطيدِ حضورِها متجسداً في الخوارجِ وأنصارِ أهلِ البيت. يتجهُ الخوارجُ مع الزمن نحو التحولِ البدويّ باعتبارِهم أكثر شرائحِ المجتمعِ فقراً وحرماناً. والتحولُ البدويُّ بدورِه يعني بالأغلب التحولَ إلى كادحين قرويين ذوي أصولٍ ريفية، وإلى عناصر بروليتاريةٍ مَدينية. بمعنى آخر، فالتحولُ البروليتاريُّ لدى العربِ يُظهِرُ نفسَه بشكلٍ ملموسٍ في هيئةِ التحولِ البدويّ. ويستمرُّ ذلك بهذا المنوالِ حتى راهننا. أي إنّ البَدوَ في إقطاعيةِ العصورِ الوسطى يتشاطرون حينها تاريخاً مشتركاً بتحولِهم إلى فلاحين وعمالٍ ضمن العصرِ الرأسماليِّ المعاصر. بينما يُمَثِّلُ أنصارُ أهلِ البيتِ نوعاً من عربِ الطبقةِ الوسطى. وفي الحينِ الذي تستمرُّ فيه الشريحةُ المقهورةُ على مناهَضتِها للسلطةِ والدولة مُجَسِّدةً إياها في المجموعاتِ الشيعيةِ والعَلَويةِ الأكثرَ راديكالية؛ فإنّ الشرائحَ العليا تُواصِلُ حضورَها في أروقةِ وكياناتِ العديدِ من الدول. وتستمرُّ بحضورِها بكلِّ طَبائعِها الأوليةِ هذه كقوةٍ اجتماعيةٍ وسلطويةٍ منتشرةٍ بكثافةٍ أكبر على طولِ الأراضي الإسلامية، بدءاً من المغربِ إلى الهند وحتى بلدانِ لبنان وسوريا والعراق وإيران الحاليةِ بصورةٍ خاصة. أما إسلامُ السلطةِ التقليديّ، فأَلزَمَ نفسَه بمعاييرِ الدولةِ (الشريعة) منذ البداية، واكتسبَ الشرعية (التمذهب السُّنّيّ)، جاهداً إلى الوصولِ إلى حاضرِنا. من هنا، فالحقيقةُ الغائرةُ والشاملةُ للانفكاكِ بين المجتمعِ والسلطة، والذي عجزَ حتى الغطاءُ الإسلاميُّ المشتركُ عن إخفائِها أو قمعِها؛ هي التي تكمنُ وراء التمزقِ الشديدِ والصراعِ المحتدمِ القائمَين تاريخياً وراهناً بين المجتمعِ العربيِّ وقوى الدولِ العربية.

ب- يتطورُ انفكاكُ المجتمعِ والسلطةِ عن بعضِهما بعضاً في إسلامِ إيران وما وراءَها من أفغانستان إلى باكستان وحتى جنوبِ شرقي آسيا أيضاً على شكلِ مساراتٍ ثلاثيّةٍ مماثلة. وتجنباً لسوءِ الفهم، عليَّ التشديدُ بأهميةٍ بالغةٍ إلى أنّ مقصدي من المساراتِ ليس حالةَ الخطِّ المستقيم، بل إنه خطٌّ يتقدمُ في حالةٍ حلزونيّة. تُعدُّ إيران واحدةً من الساحاتِ التي طرأَ فيها تغيرٌ جذريٌّ على ملامحِ الإسلام. حريٌّ بنا فهم هذا مع وضعِ امتداداتِه على النطاقِ الواسعِ موضعَ الحُسبان. فالإسلامُ المتشكلُ في إيران هو إسلامٌ متحول. ورغم تسميتِه عموماً بإسلامِ "الشيعة"، إلا إنه أوسعُ آفاقاً في التفسيرِ والإرشادات. وهو مضموناً إسلامُ أهلِ البيتِ للطبقةِ الوسطى. إذ يَقولُ بلزومِ انحصارِ القيادةِ والرئاسةِ في أهلِ البيت، ويعملُ أساساً بضرورةِ فهمِ ذلك كحقٍّ لازم. وغَلَبَةُ التقاليدِ السُّنِّيّةِ والممارساتِ الطاغيةِ التي لجأَ إليها الأمويون أثناء فتحِ الدينِ الإسلاميِّ لإيران، قد عَزَّزَت الميولَ

في هذا الاتجاه. حيث يُستَذكَرُ الأمويونُ أنفسُهم دوماً بحادثةِ مقتلِ الإمامِ حسين –نابغةِ أهلِ البيتِ وممثلِهم النجيب– وأتباعِه الاثنَين والسبعَين الذين كانوا برِفقتِه في كربلاء. وبحُكمِ ثقافتِها الغنيةِ وتطورِها على الطرازِ الإمبراطوريّ، فمن البديهيِّ أنْ تُشَكِّلَ إيران إسلامَها بصورةٍ مغايرةٍ لتقاليدِ المجتمعِ والسلطةِ لدى العرب. ما يهمُّ هنا هو التناوُلُ المتناقضُ لمسألةِ المجتمعِ والسلطة فيما بين الشرائحِ التحتيةِ والفوقيةِ للطبقةِ الوسطى. فنظراً لعاداتِ الشريحةِ الفوقية السلطويةِ المتبقيةِ من إرثِ الإمبراطورية، فقد جهدَت للعيشِ بنقلِ الإسلامِ سريعاً صوب التدول. أما الشريحةُ التحتية، فسَعَت لعيشِ الإسلامِ كمجتمعٍ مدنيٍّ بجانبِه المضادِّ للسلطة، وذلك بدافعٍ من وعيِها العميقِ لِما تَجَرَّعَته واجتَرَّته من أصحابِ السلطةِ على مرِّ التاريخ. هذا وبالمستطاعِ رصدُ هذا الواقعِ دوماً في التاريخِ الإسلاميّ لإيران. بَيْدَ أنّه لَطالما تواجدَ مثلُ هذا التناقضِ بين المجتمعِ والسلطةِ في أساسِ الخلفيةِ التاريخيةِ للتقاليدِ الزرادشتية، والذي يمتدُّ إلى التناقضِ الميديِّ–البرسيّ. في حين أنّ الانقسامَ الهرميَّ داخلَ صفوفِ المجتمعِ القبائليِّ يكمنُ بدورِه في أساسِ ذلك.

لا تحتوي إيران على التقاليدِ الأثنيةِ البرسيةِ فحسب. بل وهناك عددٌ كبيرٌ من التقاليدِ الأثنيةِ في نفسِ الرقعة. حيث تطوَّرَت الخصائصُ الأثنيةُ والدينيةُ متداخلةً ومتشابكةً ضمن الدهاليزِ والأنفاقِ الاجتماعية. لا يُمكنُنا تعريفُ إيران بالخصائصِ التي يطغى عليها الجانبُ الأثنيُّ المحضُ أو الدينيُّ المحضُ على صعيدِ المجتمعِ الفوقيِّ والسلطة. بل قد يَكُونُ من الأفضل تعريفُها بشكلٍ خاصٍّ تتداخلُ فيه الخصائصُ الأثنيةُ والدينيةُ وتندمجُ ببعضِها بعضاً. فعلى الرغمِ من بروزِ أحدِ الجانبَين بين الحينِ والآخر، إلا إنه لا يُلاحَظُ كثيراً وجودُ انقسامٍ جذريٍّ فيما بينهما على طولِ التاريخ. فمثلاً؛ إنها لَم تصبحْ مجتمعاً قومياً بالمعنى الكلاسيكيِّ كما العرب، ولا مجتمعاً دينياً خالصاً كما اليهود. بل وكأنها رأت الحاجةَ لتطويرِ ذاتِها وذاتيتِها كنموذجٍ ثالثٍ مغاير. ولوجودِ عددٍ كبيرٍ من الأثنياتِ والعقائدِ الدينيةِ لديها دورٌ مهم في ذلك. وقد واجَهَت تداعياتِ الحداثةِ الرأسماليةِ خلال القرنَين الأخيرَين بناءً على هذا الواقع. فلا هي عاشَت قوميةً أو تجربةَ دولةٍ قوميةٍ من النوعِ المشاهَدِ في البلدانِ الأوروبية، ولا هي شَهِدَت دولتيةً قوميةً شبيهةً بتلك التي في البلدانِ العربية. بل حافظَت على مزاياها التاريخية، وأصرَّت على الاستمرارِ بنموذجِها مقابل كِلا النمطَين. هذا هو الواقعُ الكامنُ وراء عدمِ صمودِ النمطِ الشاهنشاهيّ الإيرانيّ. إلا إنها لن تتمكنَ من الاستمرارِ طويلاً بهذا النمطِ في وجهِ الحداثةِ الرأسماليةِ والرأسماليةِ العالمية. فإما أنْ يطرأَ عليها تحولٌ جذريّ (هذا عصيبٌ للغايةِ من جهةِ السلطةِ والدولة. فالتحولُ إلى دولةٍ قوميةٍ ليبرالية يعني انهيارَ نموذجِ الدولةِ الإسلاميةِ القائم)، أو أنْ تتجزأَ وتتبعثرَ لتأخذَ مكانَها ثانيةً في الصفوفِ الأماميةِ من مسرحِ التاريخ، بما يليقُ بماضيها العريق، وكإحدى القوى البارزةِ في إنشاءِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ أثناء الخروجِ من فوضى الشرقِ الأوسط؛ وذلك باتخاذِ القيمِ الديمقراطيةِ المدنيةِ لتقاليدِ الشرائحِ السفليةِ الإسلاميةِ أساساً، وبتَمَثُّلِ قيمِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ المعاصرة.

ت- باعتبارِ الأتراكِ شعباً ينحدر في أصولِه من مجموعةِ أورال–آلتاي اللغوية، فهو يُعَدُّ واحداً من المجموعاتِ الثقافيةِ المتقدمةِ شأناً، والتي قطنَت تشكيلاتُها الأولى تخومَ سيبيريا الجنوبيةِ قبل

حوالي سبعِ آلاف سنة، ثم نزلَت جنوباً متحولةً إلى مجموعاتٍ قَبَلِيّة. ومثلما الحالُ في كلِّ ثقافةٍ مثيلة، فلَم يَتجلَّ حضورُ الأتراكِ الأوائل أيضاً على مسرحِ التاريخِ إلا مع تطورِ المدنية. نخصُّ بالذِّكرِ هنا الصينيين المنتمين للمجموعةِ الثقافيةِ عينِها، وتحولَهم الباكرَ إلى مدنية (في أعوام ١٥٠٠ ق.م)؛ ما أثَّرَ في الأنسابِ التركيةِ أيضاً، وأتاحَ المجالَ أمامَ اتخاذِها مكانها على مسرحِ التاريخ. يُدرَكُ من ذلك أنهم شادوا الممالكَ المحليةَ في القرنِ الثالثِ قبل الميلاد. وكلما تحوَّلوا إلى سلطة، كلما باتوا مُرغَمين على الانصهارِ في البوتقةِ الصينية. لذا، ما كان لهم الحفاظُ على وجودِهم الأثنيِّ إلا بالبقاءِ على شكلِ قبائل. وعندما عجزوا عن التغلبِ على الصين، توجَّهوا إلى الانتشارِ غرباً. هذا وكان لمشقاتِ صحراءِ آسيا الوسطى وللجفافِ وازديادِ السكانِ دورُه المهم في ذلك أيضاً. كما كانت لهم علاقاتُهم مع المدنيةِ الإيرانية، والتي تَعُودُ إلى قرونٍ ما قبل الميلاد، بالإضافةِ إلى وجودِ علاقاتٍ شبيهةٍ عن طريقِ الهندِ أيضاً. أما الهجراتُ المتكاثفةُ نحو الغربِ بدءاً من القرنِ الثالثِ الميلاديّ، فانقَسَمت إلى اتجاهَين مختلفَين: نحو جنوبِ بحرِ الخَزَر (بحر قزوين) وشمالِه. ومع حلولِ أعوامِ ٤٥٠م، باتوا على تخومِ الإمبراطوريةِ الرومانيةِ الغربيةِ شمالاً، وتعزَّزَ شأنُهم لدرجةٍ تؤهلُهم لاحتلالِها. إذ كانوا قادرين على شنِّ الهجماتِ والغاراتِ بالتقدمِ حتى أعماقِ إيطاليا وفرنسا اعتماداً على بلادِ المجَرِّ الحاليةِ كمركزٍ لانطلاقِهم. لكنهم كانوا عاجزين عن التحولِ إلى سلطةٍ ودولةٍ مؤسساتية راسخة ودائمة. كما كانوا يضيّقون الخناقَ على الحدودِ الإيرانيةِ أيضاً في تلك التواريخ. ولأولِ مرةٍ يشيدون دولةً ذاتَ أصولٍ أثنيةٍ في عام ٥٥٠م باسمِ "خانية غوك تورك"[1]؛ تليها دولةُ الأويغور تُورك (أعوام ٧٤٠م)، التي اعتَرَفَت بالمانويّةِ ديناً رسمياً. ويؤدون دوراً مهماً في القرنَين الثامنِ والتاسعِ كجنودٍ مرتزقةٍ داخلَ الإمبراطوريتَين العباسيةِ والبيزنطية. بينما يدخلون الإسلامَ بشكلٍ جماهيريٍّ لأولِ مرةٍ في القرنِ العاشر. وتُعَدُّ القَراخانات أولَ مملكةٍ تركيةٍ مسلمة.

وفي القرنَين التاسعِ والعاشر حَظِيَت دولةٌ تركيةٌ يهوديةٌ بوجودِها في شمالي وشرقي بحرِ الخزَر. يُعَدُّ أتراكُ الأوغوز أولَ المُؤسلِمين والهابطين نحو أعماقِ الأراضي الإيرانية، والذين ذاعَ صيتُهم باسمِ السلالةِ السلجوقية. عندما كان سلجوق بيك "سباشي" (أي قائداً للجيش عند الملك "بيغو"، وهو ما يعادلُ رتبة "نقيب" حالياً) في الدولةِ اليهوديةِ الخزرية؛ فإنه يبادرُ لأولِ مرةٍ وبمعيةِ قبيلتِه إلى اختبارِ تشييدِ إمارةٍ بين نهرَي سيحون وجيحون في تركمانستان الحالية. ويخوضُ معارك ضارية في سبيلِ ذلك. لكنهم يحظَون بتجربةِ السلطةِ كشريحةٍ عليا في القبيلة. فيَشنّون حروب الغنائم، وينتبهون إلى ضرورةِ دخولِ الإسلامِ لأجلِ التمكن من جمعِ الغنائم الوفيرة. ويُشَكِّلون مجموعةً عسكريةً مأجورةً ذاتَ شأنٍ في القصورِ العباسيةِ أيضاً منذ القرنِ التاسع. فتُشادُ

[1] **خانية (خاقانية) غورك تورك:** تم تأسيسها من قبل قبيلة أشينا في العصور الوسطى داخل آسيا (٥٥٢–٧٤٤م) تحت قيادة الخاقان "بومين" وابنه (المترجِمة).

مدينةُ سامراء[1] لأجلِهم. وتتسللُ وحداتٌ عسكريةٌ من النسَبِ السلجوقيِّ إلى قلبِ بيزنطة، فتُغِيرُ عليها وتجمعُ الغنائمَ منها. لكنها تَجِدُ الأتراكَ المسيحيين في مواجهتِها، والذين يعتنقون الإسلامَ بالكاملِ مع حلولِ القرنِ الحادي عشر. ويقضي سلجوق بيك نحبَه في عام ١٠٠٨. وكونُ أسماءِ أولادِه الذين اعتلوا العرشَ من بعدِه هي: ميكائيل وموسى ويونس وأرسلان، إنما يدلُّ على مدى تأثرِه البليغِ باليهودية. يتركزُ الانفكاكُ وتتأججُ التناقضاتُ أكثر خلال هذه الفترة بين الشرائحِ التحتيةِ المقهورةِ والشريحةِ الفوقيةِ الثريةِ ضمن القبائل. وتبدأُ أولى القبائلِ المنقطعةِ عن النخبةِ السلطويةِ في الوصولِ إلى داخلِ إيران اعتباراً من عامِ ١٠١٨، لتناشدَ مسؤولي الدولةِ هناك بحمايتِها ضد زعماءِ قبائلِها. هكذا يتمردُ الشعبُ التركمانيُّ كقبائل (يُقابِلُهم البدوُ لدى العرب، والكرمانجُ لدى الكرد)، وينتفضُ على زعمائه لأولِ مرةٍ في تاريخِه طامحاً في العيشِ المستقل.

سوف تتمخضُ عن هذا الانفكاكِ الأولِ الجادِّ المُلاحَظ في تاريخِ المجتمعاتِ التركيةِ القَبَلِيّةِ تداعياتٌ دائمةٌ في التاريخ. فهذا الانفكاكُ على أساسِ السلطةِ والمجتمع سيَجرُّ وراءه صراعاً طاحناً. وستمضي الظاهرةُ التركيةُ قُدُماً كفرعَين متناقضَين متنازعَين إلى أبعدِ الحدود بدءاً من ذاك التاريخ (التاريخ التركيّ–الإسلاميّ). فالشريحةُ العليا من القبائلِ المنتظمةِ بالتمحورِ حول جهازِ السلطة سوف تجعلُ من العيشِ بهذا النمطِ مسألةَ حياةٍ أو موت. ستتوطدُّ هذه الحياةُ المبنيةُ على السلطة والمتكونةُ منذ أيامِ الدولةِ اليهوديةِ الخزريةِ ذاتِ الأصولِ التركية تدريجياً بالغةً يومَنا الحاضر. فتلك المجموعاتُ النخبويةُ قد نظرَت دوماً إلى العيشِ بلا سلطةٍ أو دولةٍ على أنه يعني الموتَ بالنسبةِ لها. فرفَعَت من شأنِ امتيازاتِ السلطةِ إلى مستوى دينٍ قائمٍ بذاتِه (الدولة المقدسة، الدولة الأم–الأب). وعقدَت العلاقةَ بين اللهِ والدولةِ (ظلّ الله) على شاكلةِ العلاقةِ بين الجسمِ وظلِّه. وتَجَسَّدَ لَفظُ "الربِّ" أو "الله"، الذي هو مصطلحٌ أُخرَوِيٌّ سماويّ، في ظاهرةِ الدولةِ بالأكثر. وأمسى الأمراءُ السلاجقةُ بذلك مقاتلين أشاوس في سبيلِ السلطةِ والدولة، داخلياً كان أم خارجياً. وباتوا لا ينشغلون بأيّ أمرٍ سوى ذلك. فإما أنهم خدموا كقوةٍ عسكريةٍ رئيسيةٍ في العديدِ من الدولِ السلالاتيةِ كالعباسيين والغزنويين والسامانيين[2] والأتابكةِ والطولونيين، أو أنهم شادوا دولةً بذاتِهم ولذاتِهم. وأسسوا الإمبراطوريةَ السلجوقية في عام ١٠٥٥م، ليَعكِفوا بعدَها على تشييد الإماراتِ في كافةِ أرجاءِ الأناضول إثرَ معركةِ ملازكرد عامَ ١٠٧١م. وأسسوا الإمبراطوريةَ السلجوقية الأناضولية في عام ١٠٨٦م. أما الحروبُ الناشبةُ بين الإمارات، فاستمرت حتى تأسيسِ الإمبراطوريةِ العثمانيةِ

[1] **سامراء:** مدينة تاريخية على الضفة الشرقية لنهر دجلة في محافظة صلاح الدين. كانت عاصمة إسلامية جبارة بسطت نفوذها على أقاليم الدولة العباسية الفسيحة. احتوت ابتكارات هندسية وفنية محلية قبل أن تنتقل إلى أقاليم العالم الإسلامي وما وراءه. من أهم معالمِها المسجد الجامع ومئذنته الملوية (المترجِمة).

[2] **السامانيون (آل سامان):** سلالة إيرانية حكمت أجزاء من فارس وأفغانستان من ٧٤م إلى ما بين ٨١٩–٩٩٩م. ينحدر مؤسسها سامان من أسر البراهمة الرهبان التي عُرفت بالزعامة. اتخذت بخارى عاصمة لها، فأضحت مركزاً للثقافة الفارسية وآدابها، بعد حروب أنهكت الدولة ضد القبائل التركية على حدودها الشرقية. ثم استولى الغزنويون على خراسان والقراخانات، ليكون ذلك نهاية السامانيين. قتل آخر أمرائهم سنة ١٠٠٥م أثناء محاولته الفرار (المترجِمة).

التي بلغوا فيها أقصى درجاتِ تحولِهم السلطويّ. هذا وقد شَكَّلَت الشريعةُ الإسلاميةُ المعاييرَ الأساسية (القواعدَ القانونية)، في حين شَكَّلَ المذهبُ الإسلاميُّ السُّنِّيُّ وسيلةَ الشرعنةِ الأساسيةَ في جميعِ تَرَكُّزاتِ السلطةِ والدولةِ تلك.

يُعَبِّرُ الدينُ عموماً والدينُ الإسلاميُّ خصوصاً عن أداةٍ سلطويةٍ تامّةٍ بيَدِ النخبةِ التركيةِ السلطوية. إذ تنخفضُ قيمةُ الدينِ خارجَ نطاقِ السلطة إلى أدناها. لذا، ومن دونِ إدراكِ ميتافيزيقيةِ السلطةِ التركيةِ على أكملِ وجه، يستحيلُ صياغة تحليلٍ سليمٍ بحقِّ المجتمعِ والدولة. فالتحليلاتُ القائمةُ تحتوي نسبةً كبيرةً من النواقصِ والأخطاء. قامت النخبةُ السلطويةُ التركيةُ بتقديسِ وتأليهِ المصطلحاتِ والرموزِ والأشكالِ الشامانيةِ منذ أولِ إمارةٍ لها، بل حتى داخل الهرميةِ القَبَلِيّةِ العليا. والنزعةُ الراهنةُ في عبادةِ رموزٍ من قبيلِ العَلَم، إنما تنبعُ من ذلك. هذا وتَرَسَّخَ تأليهُ طوطمِ القبيلةِ وفَتَشِيَّتُه إلى درجةٍ بليغة. وفَتَشِيَّةُ عدمِ تسميةِ الرجلِ إلى أنْ يقومَ بعملٍ شجاع، هي على علاقةٍ بذلك. أما ثالوثُ الفَرَسِ والزوجةِ وأداةِ الحرب (السلاح)، فيُعَدُّ أقدَسَ قِيَمِ الشرفِ في سلطةِ الإمارة، بل وكأنه الحياةُ بعينِها. فحياةُ السلطةِ تُساوي تماماً الفَرَسَ والزوجةَ والسلاح. وهكذا نُقِشَت هذه الجيناتُ الثلاثُ الأساسيةُ في الخليةِ النواةِ للسلطة، صائرةً طِباعاً جينيةً موروثة. وعُقِدَت الأواصرُ القصوى بين السلطةِ و"الله" الإسلاميّ. وكُوِّنَ التطابُقُ المستورُ بين الربِّ والسلطة. وأُنيطَت السلطةُ والدولةُ بأقصى لمساتِ القدسية. وبطبيعةِ الحال، وتكمنُ غريزةُ الاستيلاءِ على الغنائم (على كلِّ ما يُمكِنُ الاستيلاءُ عليه كحقٍّ في الفتوحات وكهدفٍ لها) وراء هذا التقديس.

إلى جانبِ ريادةِ النخبةِ التركيةِ السلطويةِ لعمليةِ المُغالاةِ في تضخيمِ السلطةِ بهكذا مصطلحاتٍ ضمن ثقافةِ الشرقِ الأوسط؛ إلا إنها ليست الوحيدةَ في هذا المضمار. لكن، وكأنّ كافةَ القوى الرائدةِ للنخبِ السلطويةِ قد انصهرَت في بعضِها بعضاً منذ العصورِ الوسطى إلى حاضرِنا. وهذه التركياتيةُ هي تركيةٌ اسماً، لكنها تسحقُ التركمانَ (الأتراك الاجتماعيّين) أولاً، وتستغلُّهم، وتجعلُهم "أتراكاً بلا إدراك" (جَهَلة). كما إنّ هذه التركياتيةَ هي التي تقتربُ من التركياتيةِ الاجتماعيةِ بأشدِّ السلوكياتِ غطرسةً وجُوراً واستغلالاً. بالتالي، فتركياتيةُ السلطةِ قد نَظَّمَت القمعَ والاستغلالَ والاستعمارَ والإبادةَ ضد التركمانِ لدرجةٍ لم ترتكبْها ضد أيِّ مجتمعٍ أو شعبٍ آخر. وقد طُبِّقَت أساليب كثيرةٌ في هذا الشأن، من أهمّها: الحكمُ عليهم أولاً بالحياةِ العسكريةِ حتى الموت، فرض جباياتٍ إضافية، تركُهم للجهل، تعريضُهم للإبادةِ الشاملةِ مقابلَ أبسطِ ردودِ الفعل، نهبُهم وسلبُهم مِراراً وتكراراً، نفيُهم، قمعُ أبسطِ مطالبِهم الديمقراطية، إرسالُهم عبيداً إلى بلادِ الغُربةِ عندما لا يَكفي الاستغلالُ الداخليّ بهدف الانتفاعِ منهم إلى آخرِ حدٍّ حسب مقولةِ: "اللَّحمُ لك، والعَظمُ لي"، تعبئةُ أطرافِ المدنِ والضواحي النائيةِ بهم في راهِننا، تَركُ ما يزيدُ عن نصفِهم عاطلين عن العمل كضرورةٍ من ضروراتِ الربحِ الاحتكاريّ، وتضخيمُ الدولتيةِ القوميةِ إلى أقصاها مقابلَ تهميشِ الثقافةِ المجتمعية. من هنا، فالتركياتيةُ أو التركمانياتيةُ المتشكلةُ في المرتبةِ الثانيةِ وفقاً لذلك، هي ظاهرةٌ اجتماعيةٌ مختلفةٌ كلَّ الاختلاف.

لقد بدأَت التركمانيةُ (الأتراك المسلمون الباقون خارج نطاق السلطة) انفكاكَها الجذريَّ عن السلطةِ منذ أيامِ الأمير سلجوق بيك. حيث التجأَت أولى القبائلِ التركمانيةِ المقهورةِ إلى الغزنويين في عام ١٠٠٥م، لحمايةِ نفسِها من ظلمِ الأمير. ثم تراجعَت لاحقاً إلى مختلفِ مناطقِ إيران وبالأخصِّ إلى شماليها الغربيّ (أذربيجان الحالية)، وانعكَفَت على حمايةِ نفسِها. كما باشرت في اللوذِ بذاتِها إلى أراضي العراق وسوريا الحاليةِ على شكلِ فروعٍ واسعة. لقد استمرَّ الانقطاعُ في تلك القرونِ الأولى دون انقطاع. هذا وشَهِدَ شمال الخزرِ أيضاً مستجداتٍ مثيلة. فلكي يتخلصُ الأمراءُ والسلاطين السلاجقةُ من التركمان، قاموا بدفعِهم دوماً نحو القوقازِ والجزيرةِ العربيةِ وكردستان والأناضول. وفيما خَلا النافعين للخدمةِ العسكرية، فقد تَرَكوا الباقين يواجهون المصيرَ الذي ينتظرُهم. وهكذا عجَّت سلسلةُ جبالِ البحرِ الأسودِ والبحرِ الأبيضِ المتوسط وسهوبُ الأناضولِ الوسطى بالتركمان. لكنّ ظروفَ الحياةِ العصيبةِ والقمعَ والاستغلال قد ساقَ التركمانَ دوماً إلى العصيانِ والتمرد. ومن أهمّ أمثلةِ ذلك: حبسُهم السلطانَ سنجار[١] في قفص والانتقالُ به من مكانٍ إلى آخر، انقطاعُهم عن المذهبِ السُّنِّيِّ السلطويِّ باعتناقِ المذهب العَلَوِيّ، تطويرُهم المجتمعَ المدنيَّ بتأسيسِ عددٍ جمٍّ من الطرائقِ الدينية وانتفاضُهم في سبيلِها (من أحمد ياسويّ[٢] إلى مولانا[٣]، ومن بابا إسحاق[٤] إلى الشيخ بدر الدين[٥]، ومن بير سلطان عبدال[٦] إلى الشاه إسماعيل[١]، ومن

---

[١] **السلطان معز الدين أحمد سنجار:** سلطان سلجوقي (١٠٨٦–١١٥٧). وهو ابن ملك شاه بن ألب أرسلان. تبوأ عرش السلطة عام ١١١٨، ولمَّ شمل الدولة المتضعضعة المتخلخلة. وفي ١١٥٣ حارب الأوغوز فهُزم ووقع أسيراً. وبعد وفاته انهارت الدولة السلجوقية وانطوت صفحتها في التاريخ (المترجِمة).

[٢] **أحمد ياسوي أو يسوي:** شاعر وأديب تركماني متصوف وأب روحي للشعوب التركية (١٠٩٣–١١٦٦). أسس طريقة "الجهرية" التي انتشرت داخل المجتمعات التركية في القرون الوسطى. وفي بخارى تعرف على زملائه الثلاثة المشهورين بالزهد والتعبيد ونشر الدعوة الإسلامية فيما وراء النهر. ألف قصائد كثيرة مفعمة بالمواعظ الإسلامية تعرف اليوم باسم "ديوان الحِكَم". تعد مقبرته في كازاخستان من أشهر المزارات التاريخية والدينية (المترجِمة).

[٣] **مولانا جلال الدين الرومي:** هو محمد بن محمد بن حسين بهاء الدين البلخي (١٢٠٧–١٢٧٣). أديب وفقيه ومنظّر وقانونيّ صوفي. كان مقرّباً إلى الشاعر الفارسي شمس الدين تبريزي، لدرجة أن أشعاره جمعت في "ديوان شمس الدين التبريزي" أو "الديوان الكبير". تشجع طريقته على التساهل مع كل الأفكار والمعتقدات والديانات، والتعليل الإيجابي. آمن بالموسيقى والرقص كسبيل للوصول إلى الله (المترجِمة).

[٤] **بابا إسحاق:** زعيم عشيرة "ده ده" التركمانية، وأحد طلاب بابا إلياس بن علي الخراساني الملتزم بالطريقة الوفائية (١١٨٤–١٢٣٩). ثار على السلاجقة بسبب عدم مراعاتهم التقاليد الأخلاقية والدينية، فاعتُقل ثم أُطلق سراحه ليُقتَل خلسة في العام نفسه. استمر أتباعه بالعصيان اعتقاداً بأن نبيهم صعد إلى السماء ليجلب لهم الدعم، حتى قمعهم جيش سلاجقة الأناضول بشق الأنفس. لكنهم ظلوا على معتقداتهم الباطنية ينشرونها مع ظهور الحركة الصفوية (المترجِمة).

[٥] **الشيخ بدر الدين:** صوفي وفيلسوف تركماني شهير ينتسب لمدرسة وحدة الوجود الصوفية الإسلامية. درس الفقه والمنطق وعلم الفلك. في ١٣٨٢ وصل القاهرة طلباً للعلم، فانتهله على يد السلطان بركوك (المترجِمة).

[٦] **بير سلطان عبدال:** اسمه الحقيقي حيدر، وهو أحد أهم الشعراء الشعبيين التركمان في القرن السادس عشر. دعم عدداً من التمردات ضد الإمبراطورية العثمانية، وعكس أفكاره بشأن الحِراك الاجتماعي على قصائده المفعمة بمُثل عَلَوية الأناضول الكلاسيكية، والتي أشار فيها إلى حاجة شعبه المسيسة إلى إدارة جديدة لأنه يئن تحت نير الممارسات الثقيلة المطبقة بحقه. اتخذ والي سيواس "خضر باشا" قرار الإعدام بحقه (المترجِمة).

تمرداتِ الجلاليين إلى انتفاضاتِ الحِرَفِيين وصِغارِ الكَسَبة). هذا وقد سَرَدوا ثقافةَ مقاومتِهم بنحوٍ ملحميٍّ في قصائدِ بير سلطان عبدال، قراجه أوغلان[٢]، كور أوغلو[٣]، ودادال أوغلو[٤]. كما صانَ التركمانُ نقاوةَ اللغةِ التركيةِ وشفافيتَها مقابلَ لغةِ السلطةِ التي كانت خليطاً عجيباً من الفارسيةِ والعربية. وكانوا على علاقةٍ حميمةٍ مع شعوبِ الشرقِ الأوسط، ولَم يترددوا في التداخلِ الطوعيِّ معها.

تستدعي التركمانياتيةُ كثقافةٍ اجتماعيةٍ القيامَ ببحوثٍ شاملة لجوانبِها الماديةِ والمعنوية. إذ يجبُ إنشاءُ تواريخِها الاجتماعيةِ الذاتيةِ الخاصةِ بها. حيث أُحيطَ وجودُ التركمانِ بظروفٍ أكثر صعوبةً في عصرِ الحداثةِ الرأسمالية. فقَلَّت إمكانياتُ الحياةِ المستقرةِ والعيشِ كمجتمعٍ رَحّال. فكأنه لا تكفي إعاشتُهم كجنود مُسَخَّرين للأعمالِ الشاقةِ في أخطرِ الأماكن، بل ويُضطرون للاستمرارِ بوجودِهم راهناً في أشدِّ الظروف. إذ تتضاعفُ البطالةُ وتزدادُ عملياتُ تهجيرِهم خارجاً وتعبئةِ الضواحي النائيةِ على أطرافِ المدن بهم. لذا، فإنّ التركمانياتيةَ التاريخيةَ المفعمة بالمعاني بما يعادلُ مستوى الأمة قد باتت وجهاً لوجه أمام الفناء؛ أكان داخلَ عجلاتِ قمعِ واستغلالِ الاحتكاراتِ الرأسماليةِ والدولةِ القومية، أم بين فكَّي أحزابِ الدولة، الفاشيةِ منها والدينَويةِ السَّلَفية. ويلعب عجزُ التركمانياتيةِ عن تشكيلِ حركتِها الديمقراطية الدورَ الأهمَّ في ذلك. أما الحركةُ الفاشيةُ والدينَويةُ المتطلعةُ إلى السلطةِ والدولة، والتي ملأَت هذا الفراغ، فحوَّلَت محاسنَ التركمانياتيةِ إلى مضادّاتِها، مُحَقِّقةً أشنعَ خيانةٍ بحقِّها، ومُلحِقةً الضربةَ القاضيةَ بالثقافةِ التركمانيةِ التاريخيةِ–الاجتماعيةِ ذاتِ القيمةِ العظمى. من هنا، ينبغي الإدراك جيداً أنّ التركيَّ المنحدرَ من التركمانياتيةِ التاريخيةِ الاجتماعيةِ الناشئةِ في آسيا الوسطى وقفقاسيا عموماً وفي بلادِ الأناضولِ خصيصاً، يختلفُ كلَّ الاختلافِ عن التركياتيةِ السلطويةِ والجنسويةِ والدينَويةِ والقوميةِ الناشئةِ بين عجلاتِ السلطةِ

---

١ **الشاه إسماعيل الأول**: هو المظفر شاه إسماعيل الهادي الوالي، والحفيد الخامس لصفي الدين الأردبيلي (١٤٨٧–١٥٢٤). يعرف بـ"إسماعيل الصفوي". مؤسس الدولة الصفوية وشاه إيران والقائد الديني الذي أسس الحكم للصفويين. نجح أبناء الأردبيلي وأحفاده في نشر المذهب الشيعي، والتمكين له، والمشاركة في الأحداث السياسية في مناطقهم، والتحول إلى مؤسسي دولة لها أهدافها السياسية وتدين بالمذهب الشيعي (المترجِمة).

٢ **قراجه أوغلان:** شاعر شعبي تركماني (١٦٠٦–١٦٧٩ أو ١٦٨٩). جاب العديد من الأماكن والأوطان، لكنه قضى أغلب عمره في جقوروفا ومرعش وعنتاب. مرت الدولة العثمانية بنكسات اقتصادية وزعزعات داخلية في أيامه. تمحورت أشعاره حول نمط حياة شعبه الجوال وخصائصهم، وحول عشقه للإنسان وولعه بالطبيعة، بحيث أضاف نمطاً جديداً على أدب العشق. أكثر ما تطرق إليه هو الغربة والفراق والحنين والموت، وبات منبراً لمَن بعده (المترجِمة).

٣ **كور أوغلو:** شاعر وبطل شعبي تركماني تحولت أعماله إلى أسطورة تتغنى بها العامة. اسمه روشن علي. أما لقبه فيعني "ابن الأعمى" نسبة لوالده الذي كان سائساً بإحدى الخانات، فانتهت خدمته لسيده بأن فقأ عينه. اشتهر بوقوفه ضد ظلم الإقطاعيين والأسياد الجائرين انتقاماً لوالده. تتراوح أعماله البطولية في أكثر من عشرين سيرة (المترجِمة).

٤ **دادال أوغلو:** شاعر شعبي ينتمي إلى أسرة أفشار التركمانية الجوالة على جبال طوروس. عاش في أواخر القرن الثامن عشر وأواسط القرن التاسع عشر. اشتهر بثورته على سياسة الإسكان الإجباري تجاه تركمان الأناضول الرحل، والتي أسفرت عن التمردات والاشتباكات. تعد قصائده صوت العشائر التركمانية التي قاومت حياة الاستقرار، وتاريخاً شفوياً يستعرض فيها مسار تقدمها. يُجمَع على أنه توفي سنة ١٨٦٥ (المترجِمة).

والدولة. وينبغي مأسسته بناءً على ذلك. والأهمُّ هو ضرورةُ تحويلِ التركمانِ إلى عناصرِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ المبنيةِ على دعاماتِ الجمهوريةِ الديمقراطيةِ والوطنِ الديمقراطيِّ والأمةِ الديمقراطية. وذلك بعدَ تمييزِهم وفصلِهم عن البنى الدولتيةِ القوميةِ التآمريةِ التي تتموَّهُ بألوانِ الفاشيةِ البيضاء والسوداء والخضراء، والتي تَكَوَّنَت في مَشتَلِ الحداثةِ الرأسماليةِ بأكثرِ الأشكالِ زيفاً على يدِ العناصرِ غيرِ التركية. وهذا ما يتطلبُ بدورِه العملَ أساساً على مزاولةِ السياسةِ الديمقراطيةِ والمجتمعِ المدنيِّ وشبهِ الاستقلالِ تنظيماً وممارسةً، وتحويلَه إلى تركيبةٍ جديدةٍ بَعدَ دمجِه بالثقافةِ التركيةِ–التركمانيةِ التقليدية، وتطويرَ ثقافةٍ عصريةٍ بناءً على ذلك. من هنا، فإنّ القضيةَ الأولية أمام الحركةِ الديمقراطيةِ في تركيا تتجسدُ في صياغةِ تعريفٍ سديدٍ لهذه الثقافةِ بجميعِ مناحيها التاريخيةِ والاجتماعية، وفي البحثِ فيها وتَبَنّيها، بالتالي في تنظيمِها وتعبئتِها ومزاولةِ الممارسةِ العمليةِ بشأنِها لتوحيدِها بنظامِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ ودمجِها معه.

وفيما عدا التركمان، هناك أيضاً حقيقةُ الشعوبِ والثقافاتِ الأخرى التي تحيا الثقافةَ الإسلاميةَ في الأناضولِ وميزوبوتاميا. فالأقليةُ العربيةُ التي تعيشُ جنوبي سلسلةِ جبالِ طوروس، هي هناك منذ عصرِ الفتوحاتِ الإسلامية. وهي ثقافةٌ تعاني الفقرَ المتزايدَ بسببِ افتقارِها لامتيازاتِ السلطة. بينما انصَهرَت شريحتُها الفوقيةُ في بوتقةِ النخبةِ التركيةِ الحاكمة. أي أنّ الثقافةَ العربيةَ بين صفوفِ الشرائحِ المقهورةِ تعاني أيضاً من التراجعِ بسببِ عملياتِ الصهر، وينخفضُ استخدامُها مع مُضيِّ الزمن. هذا وقد صانت وجودَها بالعيشِ المتداخلِ مع الكرد. بينما أمسى حفاظُهم على وجودِهم أمراً شاقاً في ظلِّ ظروفِ الرأسمالية.

تُمَثِّلُ مجموعاتُ الأرناؤوط[1] والبوشناق[2] ذاتُ الأصولِ البلقانيةِ ثقافةً مرتبطةً بالسلطة. أي أنها لَم تَمرُّ بانفكاكٍ جديٍّ بشأنِ الهوية. بل تعملُ على مُواصلةِ وجودِها ضمن البيروقراطية. وهي بحُكمِ مصالحِها ملتزمةٌ جداً بالأيديولوجيا الرسمية، وتستميتُ في الدفاعِ عن القوميةِ التركية. أما شرائحُها البائسةُ الأقلَّ عدداً، فيُلاحَظُ أنها مرّت بالتحولِ البروليتاريّ، وأنها تؤدي دوراً ملحوظاً في أنشطةِ حركةِ الكادحين. وانطلاقاً من الأيديولوجيةِ السلطويةِ الرسمية، فهي لا تتشبث كثيراً بانتمائِها الأثنيّ.

يُشَكِّلُ ذوو الأصولِ القوقازيةِ مجموعاتٍ أكثر وزناً. وعقدُ الصِّلاتِ الكثيبةِ مع السلطة، واتّخاذُ المكانِ ضمن النخبِ السلطويةِ يحتلُّ حيزاً واسعاً ضمن ثقافتِهم. لقد كان الرجوعُ إلى وطنِهم الأمِّ

[1] **الأرناؤوط أو الألبان:** شعب عريق يتحدث اللغة الألبانية ويتركز في ألبانيا. وله أقليات في كوسوفو وصربيا ومقدونيا والجبل الأسود وتركيا واليونان وإيطاليا. تعتنق غالبيتهم الدين الإسلامي (سنة وبكداشيون)، وأقلية منهم مسيحيون أرثوذكس وكاثوليك أو لادينيون (المترجمة).

[2] **البوشناق أو البوسنيون:** مسلمو إقليمَي البوسنة والهرسك وجوارها. ينتمون إلى سلاف الجنوب. ثم اعتنقوا الإسلام، وهاجر أغلبهم إلى تركيا والبلاد العربية جنوب المتوسط. بات الإسلام جنسيتهم وقوميتهم بعد سقوط القسطنطينية تمييزاً عن أصلهم السلافي. ساهموا في الحياة الثقافية والاقتصادية والعلمية والسياسية حيثما حلوا (المترجمة).

خيالاً ورديا حتى أَمَدٍ قريب، رغم حنينِهم الدائمِ إليه. في حين أنهم عقدوا علاقاتِهم معه مجدداً إبان انهيارِ الاتحادِ السوفييتيّ. زدْ على ذلك أنّ ذوي المشاربِ البلقانيةِ أيضاً يحيَون وضعاً مشابهاً. فاتخاذُ أماكنِهم في صفِّ القويِّ يُعدُّ تقليداً راسخاً لدى شرائحِهم الفوقية. وكيفما يشاركون في الحركاتِ الثورية على المستوى القياديّ، فإنهم يشاركون بنفسِ المستوى ضمن الحركاتِ اليمينيةِ أيضاً.

إلى جانبِ أنّ نعتَ أراضي الأناضولِ وميزوبوتاميا بموزاييكِ الثقافاتِ يُعَدُّ اصطلاحاً مناسباً، إلا إنّ الموزاييكَ الخارجَ من باطنِ الأرضِ رثٌّ للغايةِ –وللأسفِ الشديد- مثلما الحالُ على وجهِها. فبسببِ مشروعِ الدولةِ القوميةِ في خلقِ مجتمعٍ نمطيّ، فقد أصبح هذا الموزاييكُ الثقافيُّ في حالةٍ أَشبَهُ ما تَكُونُ بالحَصى الصغيرة. كما ارتُكِبَت الإبادةُ ضد وجودِه. إنّ الموجوداتِ الثقافيةَ إرثٌ تاريخيٌّ يتوجبُ صونُه والحفاظُ عليه بكلِّ تأكيد، مهما كانت في عِداد الأقلية. لكنّ خاصيةَ الإبادةِ والتطهيرِ لدى الدولةِ القومية تَجِدُ صداها بالأكثر في السياساتِ التي مارسَتها بشأنِ تلك الثقافات. ذلك أنها القضاءَ على العديدِ من الكياناتِ الثقافيةِ بتلك السياسات يُشَكِّلُ الجزءَ الأهمَّ من المجازرِ التي ارتَكَبَتها الحداثةُ الرأسماليةُ في جميعِ أرجاءِ العالَم. فبالإضافةِ إلى ممارسةِ العنفِ على الكياناتِ الثقافيةِ التي تُعدُّ أقلية، فإنه يكادُ يكون عيشُها لذاتِها وكينونتِها مستحيلاً بَعد حرمانِها من قِيَمِها اقتصادياً أيضاً. وكأنّ القاعدةَ التاليةَ باتت سارية: إذا استمريتَ على العيشِ بثقافتِك ولَم تستسلمْ لثقافةِ الغالبيةِ الرسمية، فستبقى جائعاً وعاطلاً عن العمل! بمعنى آخر، فاتخاذُ مكانٍ ما داخل المجتمع، وتحقيقُ التقدمِ والتطورِ من دونِ الانضمامِ إلى ثقافةِ الدولةِ القوميةِ الرسمية، ومن دونِ تحويلِ هذا الانضمامِ إلى استسلامٍ مبنيٍّ على التخلي عن الثقافةِ الذاتية؛ يَغدو مستحيلاً نتيجةَ زرعِ ألفِ عائقٍ وعائقٍ على دربِه. وهكذا تصبحُ عضويةُ المجتمعِ المتجانسِ أمراً لا مفرّ منه.

فَرَضَت تجربةُ الفاشيةِ في أوروبا خلال الحربِ العالميةِ الثانيةِ أنْ تُعيدَ الحداثةُ النظرَ ثانيةً في مشروعِ المجتمعِ النمطيّ. فعُمِلَ عن طريقِ مشروعِ الاتحادِ الأوروبيِّ على الرجوعِ إلى التعدديةِ الثقافيةِ كبديل. وإلى جانبِ مشاطرةِ ماوراء الحداثةِ للتعدديةِ الثقافيةِ كقيمةٍ أساسيةٍ مضموناً، إلا إنها بعيدةٌ عن أنْ تَكُونَ بديلاً للحداثةِ الرأسمالية. أما جميعُ الثقافاتِ التي خارجَ نطاقِ الهويةِ الثقافيةِ الرسمية، فيُفرَضُ عليها في نهايةِ المطافِ أنْ تصبحَ هامشيةً وتُواجِهَ حقيقةَ التصفيةِ والزوال، تلقائياً كان أم بالإبادةِ غيرِ المباشرة: بأساليبِ القمعِ والاستغلالِ الرأسماليّ أو عبرَ سياساتِ الدولةِ القوميةِ في خلقِ مجتمعٍ نمطيٍّ رسميّ. والسبيلُ الأصحُّ للوقوفِ في وجهِ ذلك ولصَونِ وجودِها الثقافيِّ وجعلِه حراً طَليقاً، هو تَبَنّي مفهومِ الهويةِ الثقافيةِ منفتحةِ الأطراف، وتوحيدُها مع الثقافاتِ الأخرى في تركيبةٍ جديدة، وصياغةُ مشاريعِ العيش المشترك الأرقى. هذا وتُعدُّ الأمةُ الديمقراطية، المواطَنةُ الدستورية، الجمهوريةُ الديمقراطية، ومفهومُ الثقافةِ التعدديةِ والوطنِ التعدُّدِيِّ بعضاً من هذه المشاريع الأساسية. أما أساليبُ السياسةِ الديمقراطيةِ ومنظماتِ المجتمعِ المدنيِّ وشبهِ الاستقلالِ الديمقراطيّ، فهي وسائلُ التطبيقِ الأساسيةُ لتلك المشاريع. من هنا، فحلُّ العصرانيةِ الديمقراطيةِ

حاجةٌ ماسّةٌ ومصيرية، سواء للحفاظِ على الثقافاتِ التقليديةِ وتأمينِ حريتِها، أم في سبيلِ عيشِها على شكلِ تركيبةٍ جديدةٍ مع الثقافاتِ العصرية.

ب- الواقع الكرديّ في عصر الرأسمالية:

عندما واجَهتُ نظامَ التعليمِ التركيِّ في مرحلة الدراسةِ الابتدائيّةِ من طفولتي، فإنّ حقيقةَ الكردايتيةِ التي كانت بالكادِ تتجلى خيالاً محفوفاً بالضباب، كانت قد أسفرَت عن تساؤلاتٍ عدةٍ في عقلي وروحي. كنتُ لا أستسيغُ التَّتريكَ بطبيعةِ الحال. وكنتُ بدأتُ أشعرُ في أعماقِ روحي بتأثيرِ الإهانةِ والاستصغارِ بسببِ هذه الممارسةِ المفروضة. وأولُ ما خطرَ ببالي كان البحثَ عن العُرى العائليةِ مع التركياتية. فعلاقاتُ القرابةِ البعيدةِ من طرفِ الأمِّ مع التركياتيةِ لَم تَكُ تمتلكُ كثيراً قوةَ الحلِّ الوافية. فأياً يكن، فمشاعرُ كردايتيةٍ أبويةِ الطابعِ كانت تفرضُ حضورَها علناً. ما كان بوسعي الهربُ من هذا الواقع. لكن، وبناءً على هذا الواقعِ أيضاً، كنتُ قد أُصِبتُ بأولِ جرحٍ مع بدءِ التعليمِ الابتدائيّ. حيث تَكَوَّنَ لديَّ الوعيُ الناجمُ عن أولِ احتكاكٍ مع الكردايتيةِ كحقيقةٍ إشكاليةٍ للغاية. في حين لَم يَكُ إحساسٌ كهذا قد تطوَّرَ كثيراً لدى أقراني. أما السبيلُ إلى ردمِ هُوّةِ الفارقِ بيني وبين الأطفالِ المُتَبَنّين لتركياتيةِ الجمهوريةِ في القريةِ الأرمنيةِ القديمةِ التي تتواجدُ فيها المدرسةُ التي تلقيتُ فيها تعليمي الابتدائيّ؛ فكان يمرُّ من أنْ أَكونَ مُحبَّباً لدى المُدَرِّسين. ويَبدو أنّ اندفاعي الدائمِ وراء نيلِ الدرجةِ الأولى بدءاً من المرحلةِ الابتدائية كان أسلوباً دفاعياً تجاه السلبياتِ التي قد يتمخضُ عنها الواقعُ الكرديّ. بهذا الشكلِ كنتُ أودُّ إثباتَ خصوصيتي. وقد نجحتُ في ذلك، وحافظتُ على هذا النجاح حتى السنةِ الأخيرةِ من الدراسةِ الجامعيّةِ دون انقطاع. وبهذه الطريقةِ كنتُ قد برهَنتُ "للصديقِ والعدوِّ" على السواء مدى جديتي وجدارتي في أنْ أكونَ رجلاً بحقّ. هكذا أصبحَ بمقدوري الانشغالُ بالأمورِ المهمة.

في الحقيقة، كنتُ قد نجحتُ أيضاً في مجالِ الوعيِ الدينيِّ الذي كان أكثرَ كلاسيكية، من خلالِ حفظِ السُّوَرِ القرآنيةِ عن ظهرِ قلب. كنتُ حفظتُ ثلاثاً وثلاثين سورةً قصيرة. فحققتُ صعوداً بالتقدمِ إلى أسفلِ المِنبرِ لإقامةِ الصلاةِ بالقُربِ من إمامِ القرية. كان جوابُ الإمامِ لي كالتالي: "يا عبد الله، سوف تُحَلِّقُ إنْ واظبتَ على هذه السرعة!". انكبابي هذا كان أسلوباً آخر لتأمينِ القُدرةِ والكفاءةِ وفتحِ مَنفَذٍ لنفسي. فهكذا كنتُ قد استحوذتُ على مكانةِ المُحَبَّذِ بين صفوفِ المجتمعِ التقليديِّ أيضاً. اكتفيتُ حينها بهذَين الأسلوبَين، فلَم تُثِر المواضيعُ الأخرى اهتمامي. هذا وغدوتُ قدوةً عندما اشتغلتُ عاملاً في بعضِ الأحايين. بينما كنتُ أبقى متخلفاً دائماً في المواضيعِ الأخرى. وبالطبع، كان التجوالُ في الجبال وقتلُ الأفاعي واصطيادُ العصافيرِ من بينِ الأمورِ التي كنتُ أَرودُها.

تجرأتُ في عام ١٩٦٩م على التوجه صوب الفكرِ الاشتراكيّ، ثم اتجهتُ نحو الكردايتيةِ في عام ١٩٧٠م. كان من الأساسِ السيرُ بالاثنَين معاً. لكن، ما كان لنمطِ تناوُلي لهذَين الواقعَين المشحونَين بالقضايا العُضال أنْ يتعدى في البدايةِ نطاقَ الاتسامِ بخصائص تطغى عليها العقائديّةُ والدوغمائيّة. ذلك أنّ تلك المرحلةِ كانت فترةً تُسمى بالثوريةِ الشعاراتية. وأنا كنتُ أجهدُ لشقِّ

طريقي استناداً على بضعةِ شعاراتٍ أولية. كنتُ متنبهاً دوماً بالطبع للأساتذةِ الماهرين. إذ كان من بين الشعاراتِ الرئيسيةِ التي قدَّستُها: "الكرديُّ موجود"، "القضيةُ الكرديةُ موجودة"، "للأممِ الحقُّ في تقريرِ مصيرِها وفي تأسيسِ دولة"، "السبيلُ الأصحُّ لحلِّ القضيةِ الوطنيةِ يمرُّ من الاشتراكية"، "قد يلزمُ أخذُ حربِ التحريرِ الوطنيةِ في الحُسبان"، و"تأسيسُ حزبٍ قوميٍّ أمرٌ واردٌ في حالِ استحالةِ تأسيسِ حزبٍ مشترك".

وعملياً، كنتُ صيادَ أصدقاءِ دربي منذ نعومةِ أظافري. فكان الشغلُ الشاغلُ لي هو تشكيلُ وحداتٍ صغيرةٍ من الأطفال. كنتُ أُسَخِّرُ كلَّ شيءٍ في سبيلِ ذلك. بل حتى إني بادرتُ إلى تشكيلِ جماعتي التي أنمُّ بها أثناء ذهابي إلى المدرسةِ الابتدائية. أما مشاهدُ قتلِ الأفاعي وأسفارُ اصطيادِ العصافير وحملاتُ جمعِ الزعفران، فكانت قائمةً دوماً. ودائماً كنتُ أبتكرُ حججاً أتذرعُ بها للاندفاعِ وراء أصدقائي والتمسكِ بهم. كانت العوائلُ متيقظةً جداً في هذا الشأن، وتلجأُ إلى سُبُلٍ تحمي بها أطفالَها مني. فأياً يَكُن، فقد كنتُ "Dînê Çolê"، أي "مجنون البراري والجبال". وكما تشيرُ مثلُ هذه البحوث، فقد كنتُ لا أجدُ وجوهَ المجتمعِ التقليديِّ ولا المعاصرِ مُقنِعةً أو تروي الظمأ. كانت قد تكوَّنَت ثغورٌ غائرةٌ في روحي وذهني. ولَم يَكُ يَلُوحُ أني سأَقنَعُ بسهولة. وذاتَ مرة، كان حكيمُ القريةِ العجوزُ قد قال لي بنبرةٍ مُحَذِّرةٍ نوعاً ما: "أنتَ لا تهدأُ أبداً، وكأنك زئبق!". وبالفعل، كنتُ أسيرُ في هذا الاتجاه. فمصطلحاتُ الوقوفِ والهدوءِ والسكونِ لَم تَكُن مخلوقةً لي. وعند بلوغي السنةَ الدراسيةَ الجامعيةَ الأخيرة، كنتُ قد مررتُ من اختبارِ النضوج بهذه الوتيرة، وبلغتُ وضعاً يُخَوِّلني لإلقاءِ خُطىً سديدةٍ وجادةٍ على دربِ أقدسِ الأعمال.

كنتُ مليئاً بالتناقضاتِ عندما تناولتُ شؤونَ الكردِ القوميةَ والاجتماعيةَ في مستهلِّ أعوامِ السبعينيات. وكأنني كنتُ أعيشُ شخصيتَين في الوقتِ ذاتِه؛ إحداهما يافعةٌ جداً والأخرى مُسِنّةٌ جداً. كنت قد قطعتُ أواصري مع كلّ ما هو تقليديّ، لكني كنتُ أيضاً عاجزاً عن تَمَثُّلِ وتَبَنّي الحداثة. فكِلاهما كانا يَلُوحان كالألبسةِ الزائفةِ المُضحِكة عليّ. كنتُ أتظاهرُ بهما لإنقاذِ نفسي أمام الأصدقاء، فأصبحا عبئاً ثقيلاً على ظَهري. في الحقيقة، كنتُ حينها بعيداً عن مزاولةِ الثوريةِ من هذه الناحية، أو كنتُ كَمَن انحصرَ بين المطرقةِ والسندان. أو بالأحرى، كنتُ وكأنني أقفُ في وادٍ يغمرُه سَيلٌ هائجٌ قد يَجرفُني ويُغرِقني في أيةِ لحظة. لا، لَم أكُن واقفاً أو مرتبكاً حائراً، بل كنتُ أركضُ هنا وهناك كي لا أغرق. كان ثمة آليتان تَعرضان نفسَيهما عليّ كوسيلتَي خَلاص: تيارُ القوميةِ الكردية وتيارُ اليسارِ التركيّ. دنَوتُ من كِلَيهما، إذ كان لكلٍّ منهما جوانبُه الجاذبة. كما كان صدى الكردايتيتَين البرزانيةِ والطالبانيةِ أيضاً يُسمَعُ في الآفاق. كنتُ على علاقةٍ مع أتباعِهما، لكنهم كانوا بعيدين عن أنْ يَرووا ظمأي. في حين كان التيارُ النضاليُّ اليساريُّ المُوالي لماهر[1] ودنيز[1]

[1] **ماهر جايان:** قيادي وثوري ماركسي لينيني، ورئيس "حزب التحرير الشعبي في تركيا–الجبهة" (١٩٤٥–١٩٧٢). قُتِلَ مع رفاقه التسعة في اشتباك مع الجنود الأتراك في قرية قزل دره (المترجِمة).

وإبراهيم[٢] أقربَ إليّ. ولكني كنتُ على مسافةٍ بعيدةٍ من بلوغِ مثلِ هذه المناضلية. لذا، كنتُ مكتفياً بمُناصَرةِ ماهر جايان.

في شتاءِ ١٩٧٥م، وبهذه الحالةِ الروحية، شرعتُ في الدعايةِ الكلاميةِ الرسميةِ حسب إدراكي وفهمي. كنتُ أقومُ بالنشاطِ النظريِّ والدعايةِ معاً. فقد كنتُ أبديتُ الجرأةَ والمسؤوليةَ اللازمتَين لتشكيلِ مجموعةٍ هُلاميةٍ في الاجتماعِ الذي عقدناه على ضفافِ "سدِّ جوبوك" في نوروزِ عام ١٩٧٣م؛ وذلك إثرَ الاحتجاجِ الذي نظّمناه تنديداً بمقتلِ ماهر جايان ورفاقه في قريةِ "قزل دره" في الثلاثين من آذار عام ١٩٧٢م، وكذلك بعد تجربةِ الاعتقال التي خضتُها في "سجن ماماك العسكريِّ" لمدةِ سبعةِ أشهرٍ (نيسان–تشرين الأول ١٩٧٢م). وبالنسبةِ لي، باتَت الحقيقةُ الكرديّةُ ستغدو متعلقةً بالنتائجِ التي ستتمخضُ عنها ممارسةُ تلك المجموعة. وقد فكرتُ مِراراً فيما بعد: تُرى، هل كان ثمة وسيلة أفضل عدا تشكيل المجموعة، للوصول إلى الواقعِ الكرديِّ بسَداد؟ ولا أزالُ مؤمناً بأنّ أسلوبَ تأسيسِ تلك المجموعةِ هو الأصحُّ للوصولِ إلى الحقيقة. بل وأكثر من الإيمانِ بذلك، فاتّسامي بشخصيةٍ ثوريةٍ مبدعة (الأمر سيان بالنسبةِ للشخصِ المحافظ والمضادّ للثوريةِ أيضاً)، قد جعلَ السبيلَ يمرُّ من تشكيلِ مجموعةٍ جماعية كوسيلةٍ لا استغناء عنها. ولا أبرحُ أحافظ على قناعتي بأنه: لا يُمكنُ للفردِ الذي يفتقرُ إلى مجموعةٍ أو تنظيمٍ ما أنْ يصبحَ إنساناً مجتمعياً. ما من ريبٍ في أنّ تحديدَ مضمونِ الوسيلةِ وشكلِها هو عاملٌ مصيريٌّ وأساسيٌّ في نيلِ النتيجةِ المرتقبة. لقد كنتُ مرغَماً على تطويرِ المجموعة. وهي بدورِها كانت مرغمةً على تطويري. من الصعبِ أنْ نزعمَ أنّ المجموعةَ تخطَّت مستواها الذي كان نوعاً من البحثِ عن الحقيقةِ ونشرِها، إلى حينِ إعلانِ نفسِها باسمِ "حزب العمال الكردستانيّ PKK" في شهرِ تشرين الثاني من عامِ ١٩٧٨م. بل وكان من العصيبِ اعتبارُها حتى مجموعةً غِرّةً في حقلِ السياسة. لكننا كنا متأثرين أيضاً بأوساطِ السياسةِ والعنفِ العامةِ التي كانت سائدةً آنذاك.

لَم نَكُن متقدمين كثيراً على أيةِ مجموعة، إلى حين الانقلابِ العسكريِّ في الثاني عشر من أيلول عام ١٩٨٠م. بينما شَكَّلَ انطلاقي خارجَ الحدودِ التركيةِ في عام ١٩٧٩م وانفتاحُنا على الشرقِ الأوسطِ مساراً استراتيجياً. حيث كان الواقعُ سيُزيدُ من انفراجِنا. أما العودةُ الممنهَجةُ إلى الكفاحِ المسلح، فكانت قد أرغَمَتنا على بلوغِ وعيٍ أرقى بشأنِ واقعِنا. إذ شُرِعَ بالبحثِ في العلاقةِ بين العنفِ وكردستان. كانت قفزةُ ١٥ آب قد ابتَدأَت مرحلةً يطغى عليها الطابعُ العسكريُّ ظاهرياً، ويسودُها جانبُ الواقعِ السياسيِّ مضموناً. أَمسَت العلاقةُ بين السياسةِ والعنفِ تتبدى بوضوحٍ أكثر.

---

[١] **دنيز كزميش:** قيادي وثوري ماركسي لينيني تركي، ومؤسس "الجيش الشعبي لتحرير تركيا"، وأحد أهم قادة حركة الشبيبة المتنامية في تركيا (١٩٤٧–١٩٧٢). آخر جملة له قبل إعدامه "يحيا نضال استقلال الشعبين الكردي والتركي وتحيا أخوّتهما" (المترجمة).

[٢] **إبراهيم كايباكايا:** قيادي ماركسي لينيني ماوي ومؤسس "الحزب الشيوعي التركي–الماركسي اللينيني" ومن أهم منظّري اليسار الثوري (١٩٤٩–١٩٧٣). رفض النزعة القومية ودافع عن حقوق الأقليات، وآمن بانتشار الثورة من القرى نحو المدن، وبضرورة الكفاح المسلح. من أهم أقواله "الكرد أمة لها الحق في تقرير مصيرها" (المترجِمة).

في حين كانت الشخصيةُ المجتمعية، إبداعُ الفرد، قوةُ التنظيم، المجتمعيةُ الوطنية، وحريةُ المرأةِ تُعَبِّرُ عن نفسِها أكثر فأكثر من خلالِ هذه القفزة.

أما الهجرةُ الثانيةُ الكبرى المتحققةُ مع خروجي إلى أوروبا، فساهمت في التعرفِ على الواقعِ الدوليّ عن كثب (الهجرةُ الأُولى كانت باتجاه الشرقِ الأوسطِ اقتفاءً لأثرِ سيدِنا إبراهيم، بل ويتعينُ أيضاً إضافةُ الهجرةِ صوب المدينةِ ارتباطاً بالعصيانِ في القريةِ إلى ذلك). لقد حثَّني سياقُ الأَسرِ في إمرالي، والذي بدأ في مطلعِ سنةِ ١٩٩٩م، على استيعابِ الواقعِ بنظرةٍ أعمق وأشمل. أي أنّ نسبةَ الحقيقةِ ضمن سياقِ إمرالي كانت متقدمةً عمّا كانت عليه في المراحلِ الأسبق. إذ حقَّقتُ إنجازاتٍ مهمة: بدءاً من المستوى التجريديِّ إلى العينيّ، من الدوغمائيةِ إلى الواقعية، من اللامبالاةِ إلى الحساسيةِ والدقة، من الدولتيةِ القوميةِ إلى الديمقراطية، من الاقتصادويةِ إلى الحداثةِ الرأسمالية (النزعة الرأسمالية، الصناعوية والدولتية القومية)، من الحداثةِ الرأسماليةِ إلى العصرانيةِ الديمقراطية، من التأريخِ المثاليِّ إلى التأريخِ العلميِّ–الفلسفيّ. هذا وقد تناوَلَ التصوفُ الإسلاميُّ أيضاً شخصيةَ الحقيقةِ بنطاقٍ واسع، وصنَّفَ مراتبَها. فالشروعُ في القولِ والعملِ بشأنِ مصيرِ الأممِ والمجتمعات، على علاقةٍ وثيقةٍ بمراحلِ الحقيقة، ويتحددُ وفقَ نِسَبِ الحقيقةِ المبنيةِ على النتائجِ العملية.

لَم يَكُن الواقعُ الكرديُّ والكردستانيُّ في مطلعِ الاحتكاكِ مع الحداثةِ الرأسماليةِ متقدماً على أو متأخراً عن أيِّ واقعٍ آخر مجاوِر. بل ولدى مقارنتِه بالأمثلةِ الشبيهةِ به على الصعيدِ العالميّ، يُلاحَظُ أنه لا توجَد هُوَّةٌ شاسعة بينه وبينها. وربما لا ينقصُ عنها بشيء، بل ويفيض. أما الانقطاعُ عن الواقعِ العالميّ، فقد بدأ أساساً في مستهلِّ القرنِ التاسع عشر، الذي يدلُّ من جهةِ التاريخِ الكونيِّ على المرحلةِ التي برزَ فيها وعيُ التاريخِ القوميّ. أي أنّ الانقساماتِ المبنيةَ على الدينِ ضمن المجتمعات، قد تحولَت إلى انقساماتٍ مبنيةٍ على الأمة. فقد انشَقَّ عددٌ كبيرٌ من الأممِ العلمانيةِ عن جسدِ الأمةِ الكاثوليكيةِ المسيحيةِ المشتركةِ داخل أوروبا. وتولَّدَت عنها أصنافٌ كثيرة من المجتمعاتِ القوميةِ التي تَقَمَّصَت الأشكالَ الدولتيةَ القوميةَ والصناعوية مع تنامي الرأسمالية. موضوعُ الحديثِ هنا هو ابتلاعُ المجتمعِ التقليديِّ تأسيساً على ثالوثِ "الرأسماليةِ والصناعويةِ والقومويةِ الدولتية"، وحبسُه في "القفصِ الحديديّ". وعلى التضادِّ من ذلك، فقد طُوِّرَت مصطلحاتُ الاشتراكيةِ والديمقراطية الاجتماعية، وأُنجِزَت تجاربُها المحدودة. انتشرَت هذه التجارب، التي شهدَتها أوروبا خلال القرنِ التاسع عشر، فعَمَّت أرجاءَ العالَمِ خلال القرنِ العشرين. تَعَولَمَت الصناعويةُ مع تَعَولُمِ الرأسمالية، وانقسَمَ العالَمُ إلى ما يزيدُ عن مئتَي دولةٍ قومية. ومع مُضِيِّ الوقت، أضحى الواقعُ الاجتماعيُّ على الصعيدِ العالميِّ عبارةً عن مجتمعاتِ دولٍ قوميةٍ منضويةٍ داخل حدودٍ صارمةٍ لا تُمَسّ. هكذا، فمرحلةٌ من الزيغِ والانحرافِ البارزِ من حيث الحقيقةِ الاجتماعية، قد تجذَّرَت أكثر مع تصاعُدِ الحداثةِ الرأسمالية. بينما صارت وجهاتُ النظرِ الميتافيزيقيةُ التي طوَّرَها نظامُ المدنيةِ أشكالاً وضعيةً للرأسمالية، تاركةً بصماتِها على أشكالِ الوعيِ والمصطلحاتِ والنظرياتِ المعنيةِ بالواقعِ الاجتماعيّ.

وبالرغمِ من أنّ حزمةَ المصطلحاتِ والنظرياتِ تلك، التي يُتاجَرُ بها باسمِ العلومِ الاجتماعيةِ والإنسانية، قد وَلَجَت أزمةً عميقةً مع التوجهِ صوب راهننا (ما بعد السبعينيات)؛ إلا إنها تُشَكِّلُ قوالبَ الوعيِ الاجتماعيِ الرئيسية. حيث صار مصطلحُ "الواقع الاجتماعيّ" المُقَسَّمُ إلى ألفِ فرعٍ وفرع أداةً لتمويهِ سياساتِ الرأسماليةِ والصناعويةِ والدولتيةِ القوميةِ المُعاديةِ للحقيقة. رغمَ ذلك، تتميزُ هذه الركائزُ الثلاثُ للحداثةِ الرأسماليةِ بتكامُلِها الداخليّ، وبالتالي بواقعِها الخاصِّ بها. لكنّ ثمنَ تحقُّقِ واقعِ الحداثةِ هو إنكارُ المجتمعِ التاريخيّ. أي أنّ الواقعَ في المجتمعاتِ الرأسماليةِ من بين مجتمعاتِ المدنية، يتخبطُ في حالةٍ أعمق من حيث التصدُّعِ والانقسام. إذ يُعمَلُ على بناءِ الواقعِ الاجتماعيِّ المُنشَأ بالالتفافِ حول الربحِ الأعظم، مقابل صهرِ وإبادةِ الواقعِ الاجتماعيِّ الذي تتضررُ مصالحُه جرّاء ذلك. وعلى سبيلِ المثال، لا يُمكنُ للمجتمعِ الرأسماليِّ أنْ يتحقق، إلا بتصييرِ المجتمعِ التقليديِّ ومجتمعِ الكادحين امتداداً ومُرفَقاً عبودياً له. والعناصرُ الاجتماعيةُ الصائرةُ امتداداً ومُرفَقاً، لا يُمكنُ إلا أنْ تتواجدَ كأشياء. إذ لا حقيقة بارزة لها بمفردِها. بالتالي، فهي تُمَثِّلُ واقعاً شديدَ الوهن. كما لا يتواجدُ المجتمعُ الصناعيُّ إلا تأسيساً على استعمارِ المجتمعِ الزراعيِّ والحِرَفِيِّ وتصييرهما عبيداً مأجورين. من جانبٍ آخر، يتحققُ المجتمعُ الدولتيُّ القوميُّ على حسابِ صهرِ وتنميلِ المجتمعِ المدنيِّ الديمقراطيّ والمجتمعِ الخارجِ عن الدولة. تدلُّ هذه الأمثلةُ على أنه، وبينما يُخرَجُ المجتمعُ التاريخيُّ من كونِه واقعاً بحَدِّ ذاتِه، فإنّ المجتمعَ المُقامَ مقامَه لَم يَعُد مجتمعاً؛ بل تحولَ إلى أدواتٍ ميكانيكية تُحَقِّقُ ظاهرةَ الربحِ الأعظم. وفي هذه الظاهرةِ بالتحديدِ يكمنُ انهيارُ الواقعِ الاجتماعيّ. أي إنّ الاحتكاراتِ الصناعيةَ العملاقة والمؤسساتِ المالية ومؤسساتِ الدولةِ القومية هنا بمثابةِ أدواتٍ ميكانيكية، وتفتقرُ لحقائقِها الاجتماعيةِ الخاصةِ بها. إنها كوحوشٍ صناعيةٍ وماليةٍ تبتلعُ المجتمعَ وبيئتَه الطبيعيةَ وتستهلكُهما. وهي أَشبَهُ ما تَكُونُ بوسائلِ الموتِ العسكرتاريةِ الصاهرة. إنّ تفسيرَ الواقعِ الكرديِّ على ضوءِ تعريفِ الحداثةِ هذا سيَكونُ أدنى إلى الصواب وأكثر فائدة.

١- الوطن الأمّ في الواقع الكرديّ:

إنّ آليةَ ركائزِ الحداثةِ الرأسماليةِ الثلاثيةِ المُطَبَّقةَ في بلادِ الأناضولِ وميزوبوتاميا العليا عموماً وفي جزءٍ كبيرٍ من تركيا وكردستان خصوصاً، قد استَعمَرَت المجتمعَ التركمانيَّ–التركيَّ التقليديّ، وصَهَرَته في بوتقتِها. في حين هدفَت من الجهةِ الأخرى إلى تقسيمِ الواقعِ الكرديِّ على عدةِ أصعدة، مُخرِجةً إياه من كونِه مجتمعاً. لن أكررَ ذلك، لأني سردتُ الأحداثَ الجاريةَ في واقعِ الثقافاتِ غيرِ الكرديةِ على شكلِ مخطوط. لكني سأُولي العنايةَ الدقيقةَ لتفسيرِها وشرحِها مِراراً بالتداخلِ مع الواقعِ الكرديّ، نظراً للأواصرِ الوثيقةِ فيما بينها؛ حتى لو أدى ذلك إلى التكرار. من الأنسبِ والأنجعِ والأسهلِ تفسيرُ الواقعِ الكرديِّ على أبعادٍ مختلفة. ولدى تقييمِنا جميعَ تلك الأبعادِ معاً، فسنَجِدُ أنه يتعينُ وضعُ التشابهِ القائمِ في كافةِ أجزاءِ كردستان بعينِ الحُسبان وبعناية؛ نظراً لسيادةِ حالاتِ التقسيمِ والتحولِ الشيئيِّ والصهرِ والخروجِ من الكينونة (بسبب الإبادة) في جميعها.

لَطالما تواجدَت حقيقةُ الوطنِ الأمِّ تاريخياً بالنسبةِ للكرد، بدءاً من الكردِ الأوائلِ إلى أولئك المُعاصرين. فمصطلحاتُ كورتيا لدى السومريين، وكُوردِيوَانا (غوندوانا، أي موطن الكرد) لدى اللوبيين، وكاردوكيا لدى الهيلينيين مُشتقةٌ جميعُها من الجذرِ عينِه. وقد طرأ عليها التحولُ مع الوقت، لتتخذَ شكلَها الأخيرَ رسمياً باسمِ "كردستان" اعتباراً من عصرِ نفوذِ السلاطين السلاجقةِ في بلادِ إيران (القرن الحادي عشر الميلاديّ). إذ شاعَ استخدامُ مصطلحِ "كردستان" في مئاتِ الفرمانات (أوامر السلطان) في عصرِ الإمبراطوريةِ العثمانيةِ أيضاً. ولدى تأسيسِ الجمهورية، لجأَ مصطفى كمال بذاتِ نفسِه إلى استخدامِ مصطلحِ "كردستان" كتابةً ولفظاً مراتٍ كثيرة، وعرَّفَ النُّوَّابُ الكردُ الأوائلُ في البرلمانِ التركيِّ أنفسَهم بـ"مندوبي كردستان". لكن، واعتباراً من مؤامرةِ التركياتيةِ البيضاء عام ١٩٢٥م، حُظِرَت كلُّ التسمياتِ وشتى أنواعِ الإرثِ المعنيِّ بالكردِ وكردستان والكردايتيةِ على حينِ غَرّة وبأساليبَ وحشيةٍ فظيعة، في مساعٍ لإخراجِها من كونِها ظاهرةً قائمةً بذاتِها.

تحتوي هذه الضربةُ التي لَحِقَت بمصطلحِ كردستان على عدةِ أهداف. فقبلَ كلِّ شيء، قامَ الأتراكُ البِيضُ (بمقدورِنا تسميتُهم أيضاً بالبورجوازيةِ التركيةِ البيروقراطيةِ الشابة، بشرطِ إضافةِ رأسِ المالِ اليهوديِّ كنواةٍ إداريةٍ فيها) بمَعِيّةِ الحُكّامِ الإنكليز والفرنسيين الاستعماريين بإعادةِ تجزيءِ كردستان إلى أربعةِ أجزاء. واستولوا على الجزءِ الأكبرِ منها، واعتَبَروه بكلِّ ما فيه تركيَّ الطابعِ والهوية، ونظّموا بحقّه الإبادة. إنها ضربةٌ تآمريةٌ استهدفت أراضي كردستان. ومع "خطة إصلاحِ الشرق[١]" في عام ١٩٢٥م، طغى العملُ على محوِ الواقعِ الكرديِّ من صفحاتِ التاريخِ كلياً، واعتُبِرَ وطنُ الكُردِ "غيرَ موجود".

تميزَ مصطلحا "الوطن" و"الوطن الأمّ" بالأهميةِ في عصرِ التحولِ القوميّ. حيث يُعَرِّفُ مصطلحُ "الوطنِ الأمِّ" السوسيولوجيُّ الجغرافيا التي خُلِقَت عليها ثقافةٌ ما، وأُسِّسَت فوقَها السوق، وتشكَّلَ عليها وعيٌ تاريخيّ، واستُوطِنَت ديموغرافياً لمئات السنين. يُعَدُّ الوطنُ مكاناً لا غنى عنه بالنسبةِ للرأسماليين المرتبطين بالسوق، وبدرجةٍ أهمُّ بالنسبةِ إلى الشعوبِ والأممِ التي تُعتَبَرُ الخالقةَ الحقيقية للثقافةِ المجتمعية. لا ينحصرُ الوطنُ في كونِه الأراضي التي يتحققُ عليها الإنتاجُ الماديُّ للحياةِ الاجتماعيةِ وثقافتُها. بل إنه مَهدُها أو المنزلُ الذي تتكونُ فيه روحُها وتاريخُها. والافتقارُ إليه (اصطلاحاً وروحاً) أنكى من الافتقارِ إلى المأوى والروح. ومَن يتركُ المجتمعَ بلا منزلٍ وروح، فبإمكانِه تركُه مفتقراً للثقافةِ الماديةِ والمعنويةِ أيضاً. علماً أنّه عُمِلَ على تطبيقِ هكذا أحداثٍ بنحوٍ جدِّ بربريٍّ باسمِ "خطة إصلاح الشرق". وبحُكمِ طبيعةِ المؤامرة، فقد جرى التذرعُ بالتمردات الحاصلةِ في أجواءِ الاستفزاز، فلَم يُبْقَ حجرٌ على حجر. ودارَت المساعي لمنعِ استخدامِ أيةِ كلمةٍ

[١] **خطة إصلاح الشرق:** اعتمدت حكومة أتاتورك عام ١٩٢٥ خطة عرفت بخطة "إصلاح الشرق" أي شرقي البلاد، في إشارة إلى الجزء الشمالي من كردستان. وقد تركزت الخطة على حظر استخدام اللغة الكردية في المؤسسات الرسمية والمدارس والمحاكم وأماكن العمل والأسواق والشوارع. وما زال هذا القانون سارياً حتى اليوم (المترجمة).

بشأنِ واقعِ الكردِ وكردستان. وهكذا، وَجدَ العضوُ المُؤَسِّسُ الأصلُ في الجمهورية، والشعبُ الذي ربما كان أولَ مَن شَهِدَ له التاريخُ وطناً باسمِه؛ وَجدَ نفسَه وجهاً لوجهٍ أمام تجريدِه من كينونتِه كشعبٍ له وطنٌ خاصٌّ به.

لَم يُنفَ وجودُ أيِّ وطنٍ بهذا المنوالِ على يدِ أيةِ أيديولوجيا أو دينٍ في أيِّ عصرٍ من عصورِ التاريخ. كما لا وجود لهكذا مقاربةٍ في ذهنِ وقَرارةِ الغالبيةِ الساحقةِ من المجتمعِ التركيّ. في حين يمكنُ رؤيةُ مثيلٍ لممارسةِ ظاهرةِ التركياتيةِ البيضاء في العديدِ من الأممِ (أي الأمم الدولتية، الأمم المخلوقة بيَدِ الدولة، والدولة المتكونة بيَدِ القوميةِ ونزعةِ التعصبِ للأمة) التي دخلَت متأخرةً سياقَ الحداثةِ الرأسماليةِ في تلك الأيام، وعلى رأسِها ألمانيا وإيطاليا واليابان. لكنّ الكادرَ البيروقراطيَّ في "جمعيةِ الاتحاد والترقي"، والذي طمحَ في اشتقاقِ دولةٍ من القوميةِ التركية، لَم يَكُن شبيهاً أو توأماً للتعصبيةِ القوميةِ النازية. بل كان العنصرَ المؤسِّسَ لها، نظراً لقتالِه جنباً إلى جنب مع الألمان (في الحرب العالمية الأولى)، ولاتخاذِه القوميةَ والعسكرتاريةَ الألمانيةَ أساساً له بَعدَما ترعرع في مَشاتِلِها. فعندما باشرَ هتلر بإبادةِ اليهود، فقد اعترَفَ بذاتِ نفسِه أنه تأثرَ بتجربةِ حكومةِ الاتحاد والترقي في إبادةِ الأرمن.

إنّ تَركَ الكردِ بلا وطنٍ هو على علاقةٍ كثيبةٍ بهاتَين التجربتَين التاريخيتَين. زِد على ذلك تأثيرَ مرحلةٍ بلغَت فيها الأيديولوجيا الوضعيةُ ذروتَها. فالعلمويةُ الوضعيةُ كانت تتناولُ الظواهرَ الاجتماعيةَ وفق قوانين العلومِ الفيزيائيةِ والبيولوجيةِ تماماً. وكان المنادون بالتركياتيةِ البيضاءِ والمُتَرَعون بالتأثيرِ العلمانيِّ الدوغمائيِّ لتلك الأيديولوجيا يؤمنون بأنه لدى اعتبارِ ظاهرةٍ ما منفيةً وغيرَ موجودة، فإنها ستَفنى، وستفنى معها حقيقتُها. لقد كانوا بجانبِهم هذا أكثر دوغمائيةً من دوغمائيي العصورِ الوسطى. كان مصطلحُ "تركيا" قد تكوَّنَ في تلك الأعوام. لَم يكُن ذلك مصطلحاً خاطئاً، نظراً لغَلَبةِ تعدادِ السكانِ الأتراك، ولنشوئِهم التاريخيّ. لكنّ توسيعَ نطاقِه بحيث يحتوي كردستان أيضاً بالعنفِ وبقوةِ القانون، كان شذوذاً عن الحقائق. إذ كانت الحداثةُ التركيةُ القوميةُ قد أَقنَعَت نفسَها بأنّ أيّ مصطلحٍ أو ظاهرةٍ سوف تفنى بمجردِ قولِها "افنَ وزُل"؛ وكأني بها تؤسسُ ديناً جديداً. وبكلِّ تأكيد، فالعسكرتاريةُ المميتةُ كانت تؤدي الدورَ الرئيسيَّ في ذلك.

سُحِقَت العصياناتُ الكرديةُ بشراسة، كي لا تظلَّ كردستان وطناً للكرد. هكذا، كان قد راحَ شعبٌ بوطنِه بعدَما كان يأخذُ مكانَه في تأسيسِ الجمهورية، ليغدوَ مجردَ وحوشٍ يتعينُ سحقُها واعتبارُها غيرَ موجودةٍ بكلِّ ما فيها. وحوشٌ بلا لسانٍ ولا وطن. اسمُها محظور. وتُصدِرُ صوتَ "كارت كورت" عندما تسيرُ على الثلوجِ في الجبال. أما إنكلترا بوصفِها قوةً مهيمنةً رأسمالية، فقد كانت الحليفَ الأقربَ لهذه السياسة. إذ لَم تَنبُسْ ببِنتِ شَفة. بل ساندَت هذه السياسةَ من وراءِ الستار. وبالأصل، فلهذا السببِ كانت قد استولَت على مكامنِ النفطِ في الموصل وكركوك. في حين كانت موالاةُ الدولةِ التركيةِ لفرنسا وتَبَنّي مفهومِها في القانونِ والأمةِ العلمانيةِ أمراً كافياً كي تنسى فرنسا تلك الممارساتِ اللاإنسانية. أما ألمانيا، فكانت بالأصلِ عضواً مؤسِّساً. في حين كانت ممارساتُ التركياتيةِ البيضاء في كردستان بنظرِ أنصارِ الاشتراكيةِ المشيدةِ الروسِ انتصاراً للتقدميةِ على

الرجعية. جمهوريةُ مهاباد الكرديةُ في شرقي كردستان أيضاً كانت ضحيةَ السياسةِ عينِها. ما تمّ بُرهانه هنا هو عدمُ تَواني قوى الحداثةِ الرأسماليةِ عن التضحيةِ في غمضةِ عينٍ بوطنِ شعبٍ عمَّرَ آلافَ السنين، وعن النظرِ إليه بعينِ العدمِ كرمى لمصالحِها اليومية.

أما واقعُ جنوبِ كردستان، فقد سُخِّنَ على نارِ حساباتِ الحربِ الباردة. حيث أُبقِيَ هناك على كردستان مُصَغَّرةٍ كورقةٍ احتياطيةٍ دائمة، بغيةَ جعلِها بيدقاً أمامياً للنظامِ القائمِ من جهة، ولسدِّ الطريقِ أمام تنامي وعيِ الشعبِ الكرديِّ من جهةٍ ثانية؛ كي لا يتمكنَ من التحكمِ بمصيرِه، بعدما استطاعَ الحفاظَ على وجودِه ولو جسدياً. لقد كانت منافعُها تقتضي ذلك هذه المرة. حيث أُدرِجَت الظاهرةُ المسماةُ بـ"كردستان العراق" في جدولِ الأعمالِ بشكلٍ مُطابقٍ تماماً للحُكمِ الصادرِ بحقّ الشعبَين الهيلينيِّ والأرمنيِّ؛ وذلك بإرضاءِ كلٍّ منهما بجزءٍ صغيرٍ من الوطنِ مقابلَ خُسرانِه لوطنِه التاريخيّ. ومع بلوغِ نهاياتِ القرنِ العشرين، باتَ أقدمُ وربما أولُ وطنٍ شَهِدَه التاريخُ على حافةِ الزوال. فنظرةُ الحداثةِ الرأسماليةِ إلى مجتمعٍ ما على أنه بلا وطن، كان يعني شِبهَ فقدانِه لوجودِه وحقيقتِه. ذلك أنّ الحفاظَ على المجتمعِ متماسكاً بَعد النظرِ بعينِ العدمِ إلى وطنِه وبلدِه وموطنِه (Welat)، والعملَ على تأمينِ ديمومةِ وجودِ ثقافتِه الماديةِ والمعنوية؛ إنما يبقى أمراً أقرب إلى المعجزات. إنه وضعٌ أشبَهُ بمحاولةِ إنسانٍ بالسباحةِ أو السيرِ في الفراغ. فإذا كنتَ تطمحُ في الحفاظِ على وجودِك، فإما أنْ تصبحَ سمكةً فتَسبح، أو طيراً فتطير.

أحدُ أشنعِ ذنوبِ الحداثةِ الرأسماليةِ تجاه ظاهرةِ الوطن، هو طرحُها الزائفُ لمفهومِ الحدودِ الصارمةِ التي لا تُمَسُّ والتي تحتوي أمةً واحدةً فقط، وعرضُه على أنه أقدسُ المصطلحات. أي إنّ مفهومَ الحدودِ لدى الدولةِ القوميةِ يُفَعَّلُ كعبادة، إشارةً إلى كيفيةِ صونِه لِما يُزعَمُ أنه الوطن. في حين أنه مضموناً يعني أكثرَ حدودِ المُلكيةِ تصعيداً وتعميماً. إنه أعلى أشكالِ المُلكية، وآخِرُ محطةٍ يَصِلُها تاريخُ المُلكيةِ المبتدئةِ بتسييجِ محيطِ حقلٍ ما. إذ تُصَيَّرُ الحدودُ صارمةً لدرجةِ أنه تُخاضُ الحروبُ فداءً لِما يُسمى بشِبرٍ منها. أجل، تُخاضُ الحروب. ولكنْ ليس لأجلِ مصالحِ الشعبِ أو الأمة. بل بسببِ الطاقةِ الكامنةِ للربحِ الأعظم، التي تحتويها الحدود. فبقدرِ ما تغدو حدودُ الدولةِ القوميةِ صارمة، فإنّ هذا يعني تأمينَ الربحِ الأقصى بالمِثل.

لا ريب في وجودِ حدودٍ لأوطانِ الشعوبِ والأمم. لكنّ تَشَكُّلَ تلك الحدودِ والدفاعَ عنها ضمن مفهومِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ مغايرٌ كلياً لِما عليه في عقليةِ الدولةِ القومية. فالحدودُ في هذا المفهومِ ليست تعصُّباً للمُلكية. بل هي خطُّ التضامنِ والصداقةِ والكياناتِ الاجتماعيةِ العليا، التي يتحققُ فيها أكثر أشكالِ التعاونِ والتشاطرِ والتبادلِ والتركيبِ الثقافيِّ الجديدِ حيويةً وازدهاراً مع الجِوار. هذه الساحاتُ التي غالباً ما تتحققُ فيها تعدديةُ الأممِ والثقافات، هي الحلقاتُ الخلاّقةُ التي تتخمرُ فيها الثقافةُ والحضارةُ بمستوى أرفع ويَسودُها السِّلمُ والأخوّة، لا النزاعُ والحروب. والحدودُ التي طالما احتضنَت هكذا نشاطاتٍ في التاريخ، قد تحولَت في ظلِّ الحداثةِ الرأسماليةِ إلى خطوطٍ شَهِدَت أكثر العداواتِ والحروب. فزُرِعَت الألغامُ في كبدِها، وصُيِّرَت منيعةً على تخطّيها بسببِ الأسلاكِ الشائكةِ والجدرانِ الشاهقة. لقد جرى تحويلُها إلى جدرانِ سجنٍ تُحبَسُ فيه الشعوبُ والأمم. أي إنّ

الشعوبَ والأممَ التي تحيا ضمن تلك الحدودِ لا تُصان. بل توضَعُ في قفصٍ حديديّ. وتصبحُ أسيرة. وتُجَنَّدُ بالإرغام. وتُصَيَّرُ عاطلةً عن العملِ أو يداً رخيصة. كما تتعرضُ الأثنياتُ والشعوبُ والأممُ الباقيةُ خارجَ إطارِ الأمةِ الحاكمةِ رسمياً إلى عملياتِ صهرٍ وإبادةٍ تطالُ ثقافاتِها وتقاليدَها. إنّ ما يكمنُ في حقيقةِ حدودِ الدولةِ القومية مضموناً هو منافعُ رأسِ المالِ واحتكاراتِ السلطة التي لا تعرف الحدود.

إنّ الواقعَ الكرديَّ المُجتَثّ من موطنِه الأمّ هو واقعٌ جريحٌ يحتضر. وعجزُه عن تبنّي وطنِه الأمِّ والدفاعِ عنه، يعني التخلي عن تاريخِه وثقافتِه. ويؤولُ في النهاية إلى التراجعِ عن العيشِ على شكلِ مجتمع، وعن كينونةِ الأمة. من هنا، محالٌ تعريفُ واقعِ المجتمعِ الكرديِّ من دونِ وطن. ومحالٌ على مجتمعٍ بلا وطنٍ أنْ يستمرَّ بوجودِه، أو أنْ يتخلصَ حينها من التعرضِ للتصفيةِ والزوالِ والتشرذمِ على التوالي.

من المستحيلِ إنكارُ وجودِ كردستان، حتى لو كانت واقعَ وطنٍ يعاني من نيرِ الاستعمارِ والإبادة. بل سيستمرُّ وجودُها حتى آخرِ فردٍ صامدٍ يطمحُ في العيشِ بحُريةٍ وبما يليقُ بواقعِ تاريخِه ومجتمعِه وملتزماً به. وفي هذه الحالة، فإنّ كردستان لن تبقى موطنَ الكردِ فحسب. بل وستَغدو وطناً مشتركاً يتشاطرُه الأرمنُ والسُّريانُ والتركمانُ والعربُ أيضاً، ضمن أجواءٍ مفعمةٍ بالديمقراطيةِ والحريةِ والمساواة. وسيتشاركُ فيه كلُّ فردٍ أو ثقافةٍ تطمحُ في العيشِ على ثَراه بحرية. وعليه، فإنّ انعدامَ الدولةِ القوميةِ على أراضيها لن يَغدوَ سوءَ طالعٍ لها، بل حظاً سعيداً. أي إنّ كردستان لن تصبحَ هذه المرةَ وطناً لتمدنٍ طبقيٍّ جديدٍ مُعادٍ للأيكولوجيا، ولا لمدنيةٍ دولتيةٍ قوميةٍ جديدة. بل ستُصبح وطناً يبزغُ فيه فجرُ العصرانيةِ الديمقراطيةِ على الشرقِ الوسط، ويترعرعُ بين أحضانِه.

٢- البُعد الوطنيّ في الواقع الكرديّ:

لقد عُمِلَ على اصطلاحِ الواقعِ الكرديِّ بناءً على القضيةِ الكردية. ولكن، لَم يَكُ قد تنامى بَعدُ الوعيُ الشاملُ بشأنِ كَنَهِ الواقعِ الذي يُواجَهُ لدى بدءِ الحديثِ عن القضية. بل كانت المساعي تدورُ أولاً حول برهنةِ الواقعِ الكرديِّ بجوانبِه اللغويةِ والثقافيةِ المختلفةِ تأسيساً على القضية. علاوةً على أنه، وبحُكمِ تطويقِ هذا الواقعِ بحملةٍ مُرَكَّزةٍ من الإبادةِ والإنكارِ على يدِ الأيديولوجيا الرسمية؛ فقد صار إثباتُ وجودِ الكردِ قضيةً أوليةً وعاجلة. لكنّ هذا كان تعاطياً خاطئاً ومتخلفاً للغاية إزاء الواقع. فالعملُ على إثباتِ وجودٍ ماثلٍ للعَيان أصلاً، كان أَشبَه بالنقاشِ حول وجودِ الشمسِ من عدمِها. وهذا ما كان مفادُه الثرثرةَ والسفسطة، وهدرَ الوقت، والانجرارَ وراء أجندةِ النظامِ الاستعماريِّ المُبيد. وأعضاءُ "تركيا الفتاة" المتواطئون المنصهرين هم أساساً من كان يُثيرُ هكذا نقاشات. وفي الحقيقة، فقد كان هؤلاء يتجادلون حول وجودِهم وشأنِهم تحت اسمِ النقاشِ حول القضيةِ الكردية.

لَم أصبحْ أداةً لمثلِ هكذا جدالاتٍ لدى شروعي بتناوُلِ هذه الأمور. فرغمَ قصوري في صياغةِ تحليلٍ عميقٍ لِما هو صحيح، إلا إني بدأتُ خطواتي تأسيساً على قناعتي وإيماني بأنّ الأسلوبَ السديدَ يتجسدُ في الحديثِ عن القضيةِ بناءً على مصطلحَي التحررِ والحرية، بدلاً من تناوُلِها كقضيةِ وجودٍ أو عدم. واتخاذُنا هذه الانطلاقةُ الأسلوبيةُ أساساً، كان الدافعَ الأهمَّ في تقدُّمِنا السريعِ على مجموعاتِ الحقيقةِ الأخرى المتشرذمةِ المتناثرة. ذلك أنّ الاختيارَ الصحيحَ للأسلوبِ كان سيُفضي بنا إلى الحقيقةِ بعينِها، عاجلاً أم آجلاً. لكنّ أحدَ النواقصِ الناجمةِ عن هذا الأسلوب كان يتجسدُ في انفتاحِ الواقعِ الكرديِّ على التفسيرِ الدوغمائيّ. إذ كانت الأحكامُ المُسبَقةُ القائلةُ بإمكانيةِ تناوُلِ الواقعِ الكرديِّ أيضاً كواقعِ أيِّ شعبٍ أو أمةٍ أخرى وطيدةً وراسخة. بمعنى آخر، فبقدرِ ما كان عدم الجدالِ حولَ مدى واقعيةِ واقعٍ قائمٍ بالأصل أسلوباً صحيحاً، فإنّ عدم التحلي بالبصيرةِ حولَ إمكانيةِ تناوُلِ هذا الواقع بكيفيةٍ مختلفةٍ جداً، بل وعدم التشكيكِ في ذلك كان أسلوباً ناقصاً بالمِثل.

ما طرحتُه في أولِ اجتماعٍ للمجموعةِ عُقِدَ في نوروزِ عامِ ١٩٧٣م، والذي كان يتعينُ الاحتفاظُ به سراً حينها حسبَ رأيي، هو حقيقةُ أنّ "كردستان مُستَعمَرة". ورغمَ ادعاءِ كمال بورقاي وممتاز كوتان، الممثلَين عن مجموعتَين بارزتَين للتيارِ المتواطئِ والصَّهريِّ في تلك الأوقات، بأنهما استخدَما هذا المصطلح؛ إلا إنني متأكدٌ من عدمِ صحةِ ذلك. فلو كان الأمرُ كذلك، لَما رأيتُ داعياً للاحتفاظِ بهذا المصطلحِ كسِرّ. بعدَ ذلك، بدأَت النقاشاتُ بصددِ الكردِ تدورُ تأسيساً على مصطلحِ "كردستان مستعمَرة". أما غالبيةُ اليسارِ التركيّ، فكانت تقولُ أنّ "كلَّ تركيا مستعمَرة أو شِبه مستعمَرة"، منكبّةً بذلك على تعكيرِ القضيةِ وتشويشِها. أما بالنسبةِ لي، فقناعتي هي أنه قد ثَبُتَ وجودُ الطرازِ الثوريِّ لدى الكردِ بتحدثِهم عن هذا المصطلحِ كمُفردة، والذي دفعَ كلٌّ من ماهر جايان ودنيز كزميش وإبراهيم كايباكايا ورفاقُهم حياتَهم ثمناً له منذ البداية. وما تَبَقّى بعد ذلك كان قضيةَ الحريةِ والتحررِ من قيودِ الوضعِ القائم. لقد كانت نظريةُ "كردستان مستعمَرة" بدايةً سديدةً على هذا الدرب.

طرحَت العقلانيةُ والأمبريقيةُ وظيفيتَيهما في الواقعِ الكرديِّ أيضاً كأسلوبَي بحثٍ أساسيَّين. إذ كان العقلانيون قد أَقنَعوا أنفسَهم بأنهم سيحققون أهدافَهم من خلالِ بَرهنةِ الواقعِ الكرديّ. وكان المتنورون البورجوازيون الحذِرون متأكدين من حصدِ النتائجِ المرجوةِ سيراً على هذا الدرب، بتأسيسِ الجمعياتِ وإصدارِ المجلاتِ بمعيةِ الحركاتِ الحزبيةِ التي لا تشمر عن سواعدها لأجل النضال، والتي تتميز بالنخبوية والنقاشات النظرية فقط. وكانوا يُعَوِّلون على أنّ عجلةَ منطقِ الحداثةِ الرأسماليةِ ستَدورُ لصالحِهم يوماً ما. أما المُنكبّون على الممارسةِ العمليةِ الضيقة، فغالباً ما كانوا يُفَضِّلون انفجارَ عواطفِ التمردِ والعصيان. وقد عاشَت الشبيبةُ الثوريةُ هذا السياقَ بحُكمِ الأجواءِ المفصليةِ التي كانت سائدةً آنذاك. لكن، ما من ريبٍ في أنّ انقلابَ ١٢ أيلول لَم يَلقَ صعوبةً تُذكَرُ في كشفِ مدى قوةِ وعزمِ وإرادةِ الفريقَين. وذلك بكتمِ أنفاسِهما، وجرِّهما إلى الاستسلام، وإبادتِهما. هكذا، وبينما تقدَّمَ الذين لَم ينقطعوا جوهرياً عن النظامِ القائمِ على دربِ

الاستسلام، كان الذين لَم يتخلَّوا عن البحثِ خارجَ إطارِ النظامِ مندفعين وراءَ بحثٍ أعمق عن الحقيقة والتحلي بإرادةٍ أوطد.

كان بحثي عن الحقيقةِ وجهودي في تمتينِ الإرادةِ لمواجهةِ انقلابِ ١٢ أيلول مختلفاً عما لدى كِلا التيارَين. حيث كنتُ أتحلى بدرجةٍ من العقلانية والجهودِ الإراديةِ التي لا يُمكنُ الاستخفافُ بها. وقد أدركتُ اختلافي عندما أعدتُ النظرَ في ذاتي لاحقاً. فما كان يُمَيِّزني عن الغير هو تداخُلُ النظريةِ والممارسةِ العمليةِ مضموناً، وعدم الاقتصار على القولِ فقط. أي إنّ قطعي الأشواطَ الملحوظةَ بإسنادِ القولِ والفعلِ إلى حججٍ نظريةٍ وعمليةٍ قويمة، كان قد مَكَّنَ من تحقيقِ الحملةِ العسكريةِ في ١٥ آب من عام ١٩٨٤م ومن إطلاقِ حملةِ السلامِ في عام ١٩٩٣م. وكان المُضيُّ قُدُماً على الدربِ نفسِه سينتقلُ بي إلى استيعابِ ممارساتِ الحلِّ الديمقراطيِّ والعصرانيةِ الديمقراطيةِ في مرحلة إمرالي.

لقد بلغَ واقعُ الشعبِ الكرديِّ والأمةِ الكرديةِ أعلى مستوياتِ الوعيِ لأولِ مرةٍ في التاريخ. موضوعُ الحديثِ هنا هو قيامُ هذا الواقع، كاملاً أم ناقصاً، بتخطّي كينونتِه المنحصرةِ في وعيِ مجموعةٍ نخبويةٍ أو حزبٍ ضيق. فالجسمُ الرئيسيُّ للواقعِ شعباً وأمةً قد بلغَ مرحلةَ إدراكِ الواقع. إنني أتحدثُ هنا عن أمةٍ أو شعبٍ باتَ يدركُ ذاتَه. والأمةُ بذاتِ نفسِها تعبِّرُ اصطلاحاً عن حالةٍ ذهنية. وقد تحققَت هذه الحالةُ الذهنيةُ آنذاك بالنسبةِ للكرد. لكن، يشقُّ علينا قولُ الشيءِ عينِه على صعيدِ التجَسُّمِ والملامح. ونظراً لاستحالةِ العيشِ بالذهنِ وحسب، فإنّ التحولَ إلى جسمٍ عينيٍّ يُعبِّرُ –وسيعبِّرُ– عن تحقُّقٍ ملموسٍ مهم؛ وبالتالي عن وضعِ الحقيقة.

كنتُ قد فسرتُ عصرَ الثقافةِ النيوليتيةِ بأنه عصرُ عَظمَةِ الكردِ الأوائل. وكان قد خرجَ من أحشاءِ الكردِ الأوائلِ واقعٌ كرديٌّ وطيدٌ قوميّاً في ظلِّ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ إلى حينِ عصرِ الحداثةِ الرأسمالية. فالكوموناتُ المتعرفةُ على الإداراتِ السياسية، بدءاً من الفيدراليات العشائريةِ والقَبَليةِ في العصورِ القديمةِ وُصولاً إلى التجاربِ الإمبراطورية، كانت قد بلغَت صياغةَ التحولِ إلى شعب، وبشكلٍ خاصٍّ مع نظامِ العقيدةِ الزرادشتية. أي إنّ الصياغاتِ الكرديةَ البدائيةَ كانت في مرتبةٍ متقدمةٍ في عصرِها، لا متخلفة. وقد عزَّزَ الكردُ هذه الصياغاتِ القوميةَ ذهنياً وجسدياً في العصورِ الوسطى أيضاً، رغم أنها حُرِّفَت نوعاً ما مع ظهورِ الإسلام. فكلُّ عشيرةٍ وقبيلةٍ كانت كرديةً بقدرِ ما كانت مسلمة، فيما خلا تلك المعتنقةُ لدينٍ آخر. فضلاً عن أنّ كلَّ تيارٍ مذهبيٍّ كان يتماشى مع واقعٍ طبقيٍّ معيَّن.

صياغةُ الشعبِ أو القومِ هي الخطوةُ الأولى لتمايُزِ الأثنيةِ داخلياً على دربِ تحوُّلِها إلى مجتمعٍ طبقيّ. وفي هذه الحال، تحافظُ العشائرُ والقبائلُ على وجودِها. لكنها تُمسي منفتحةً على ولادةِ الكياناتِ الطبقيةِ أيضاً بين ثناياها. أي إنّ الواقعَ الأثنيَّ هنا متداخلٌ مع الواقعِ الطبقيّ. وتُشَكِّلُ الأديانُ التوحيديةُ –إلى حدٍّ ما– الصياغةَ الأيديولوجيةَ والغطاءَ الساترَ لهذا الواقعِ المتداخل. وسواء باتت القبائلُ إماراتٍ مستقلة أم وحداتٍ تابعةً للنظامِ الإمبراطوريّ؛ فإنّ شرائحَها الفوقيةَ تُجَسِّدُ واقعاً طبقياً متحولاً إلى بُؤَرٍ للسلطة، وتُسَمّي نفسَها كسلالةِ النخبةِ الحاكمة.

يشيرُ حلُّ القضيةِ القوميةِ بمعناها السلطويِّ في العصرِ الوسيطِ إلى تشكيلِ مملكةٍ مركزية. وما تتطرقُ إليه أبياتُ أحمدي خاني الشِّعريةُ هو الحنينُ إلى ذلك. حيث يُنظَرُ بعينِ الغِبطةِ والحُبورِ إلى ولادةِ الممالكِ (السلطنات) المركزيةِ لدى العربِ والعجمِ والأتراك. ويُعتَقَدُ بأنه لو كانت تشكلَت مملكةٌ مركزيةٌ في هذا المنحى لدى الكردِ أيضاً، لَما كان باستطاعةِ أحدٍ صدُّها، ولَحُلَّت بالتالي القضايا العالقة. ثمة إشكاليةٌ في هذه الوجهةِ ضمن الواقعِ الكرديِّ القوميِّ خلال العصرِ الوسيط. إذ تُعَبِّرُ عن ديناميةٍ تتزايدُ قدرتُها على إنجازِ الحملةِ تصاعدياً.

كنا قد شَدَّدنا سالفاً على أنّ تسميةَ "الكرمانج" كانت تُطلَقُ على الشرائحِ الشعبية الفقيرة المنفصلة من أحشاءِ العشائرِ والقبائل؛ تماماً مثلما تُطلَقُ عليها تسميةُ البدوِ لدى العرب، والتركمانِ لدى الأتراك، والعجمِ في إيران. أي إنّ فئةَ الكرمانج هي الشريحةُ الشعبيةُ التي تمركزَت وتضاعفَ تعدادُها في الأرياف ثم المدن، وتعتاشُ على بيعِ أو تأجيرِ قوتِها العضلية. بمعنى آخر، فهي تُشَكِّلُ الشريحةَ السفليةَ المأجورةَ والمستأجِرةَ في التحولِ الطبقيّ. وهذا بدورِه ضربٌ من ضروبِ التحولِ البروليتاريّ. ولدى تحوُّلِها إلى مأجورةٍ ومستأجرةٍ على وجهِ التخصيص، تُطلَقُ عليها أسماءٌ أخرى مثل: الكادحون Zahmetkêş أو العمال Karker. وتتسارعُ وتيرةُ هذا السياقِ في ظلِّ الحداثةِ الرأسمالية. فبالتوازي مع التحولِ إلى شعب، كان سيُعاشُ تحوُّلٌ من الثقافةِ العشائريةِ والقَبَلِيّةِ صوب الثقافةِ الشعبية. وكان سيتمُّ بلوغُ مستوى الكيانِ الوطنيّ في كنفِ هذه الثقافةِ الماديةِ والمعنوية.

يُقالُ أنّ السوقَ تُوَلِّدُ الأمة. لكنّ هذا الرأي يعَبِّرُ عن نمطِ تَكَوُّنِ واقعِ الأمةِ البورجوازية. وهو أحدُ الاصطلاحاتِ الخاطئةِ للاشتراكيةِ المشيدة بشأن الأمة. إذ يسري نوعان أساسيان من أسلوبِ تَشَكُّلِ الأمةِ في ظروفِ الحداثةِ الرأسمالية، إضافةً إلى أساليب أخرى بالمقدورِ تنويعُها. الأسلوبُ الأولُ هو الحِراكُ تأسيساً على التحكمِ بالسوق، والإطاحةُ بالأسيجةِ الإقطاعيةِ (نظام الإمارات) لهذا الغرض، والتشبثُ بشعارِ السوقِ الوطنيةِ بهدفِ مُضاعفةِ حصةِ الربحِ والمطلوبيةِ وكثرةِ الشراء. وقد قُيِّمَ هذا الأسلوبُ في التحولِ إلى أمةٍ كعاملٍ مُطَوِّرٍ للمجتمع، نظراً لتعبيرِه النسبيِّ عن المصالحِ المشتركةِ للجميعِ في بداياتِ القوميةِ التي دافعَت عنها البورجوازية. ونظراً لأنّ تنظيمَ قوى السلطةِ ورأسِ المالِ لذاتِها على صعيدِ الأمةِ قد أدى إلى تعزيزِ شأنِ كِلا الفريقَين؛ فقد قامت تلك القوى بمؤازرةِ الدولتيةِ القوميةِ بكلِّ ما أُوتِيَت من قوة. لكنّ هذا النوعَ من النزعةِ القوميةِ يتخلى رويداً رويداً عن مساهماتِه التي قدَّمَها في بداياتِه على دربِ التحولِ إلى أمة. وهكذا يَغدو التحولُ إلى أمةٍ أداةً أيديولوجيةً للقمعِ والاستغلالِ المُسَلَّطَين على السوقِ والمأجورين، وعلى صِغارِ الكَسَبةِ والتجّارِ والحِرَفِيّين. الأسلوبُ الرئيسيُّ الثاني في التحولِ إلى أمة، هو تَحَوُّلُ الشرائحِ الكادحةِ إلى أمةٍ ديمقراطيةٍ في وجهِ قوى السلطةِ ورأسِ المال، الداخليةِ منها والخارجية. وقد سعى هذا النوعُ إلى بسطِ تأثيرِه ممارسةً وتياراً أيديولوجياً في آن. لهذه النزعةِ القوميةِ تأثيرُها الجادُّ في أساسِ الظواهرِ المسمّاةِ بديمقراطياتِ أوروبا. فمصطلحُ الديمقراطيةِ البورجوزايةِ خاطئ. علاوةً على أنه لا وجود للديمقراطيةِ البورجوازية. أما الديمقراطيةُ باعتبارِها شكلاً للدولة، فمحالٌ وجودُها البتة. فالوضعُ

المتحققُ في أوروبا يدلُّ على الوفاقِ الذي أَبرَمَته الشرائحُ الكادحةُ خلال نضالِها لأجل الحقِّ ضد احتكاراتِ السلطةِ ورأسِ المال.

ومثلما الحالُ في عمومِ الشرقِ الأوسط، فمع تغلغُلِ قوى الهيمنةِ الرأسماليةِ الغربيةِ إلى المنطقة، لَم تَعُد التطوراتُ الوطنيةُ في الظاهرةِ الكرديةِ أيضاً تنبعُ من الديناميّاتِ الداخلية. وقد حَرَّفَ هذا السياقُ المتسارعُ في مطلعِ القرنِ التاسع عشر مساراتِ التحولِ الوطنيّ. إذ دارت المساعي لرسمِ ملامحِ التحولاتِ الوطنيةِ الجاريةِ في كنفِ الإمبراطوريةِ العثمانية، من خلالِ دعمِ قوى الهيمنةِ لها أو تقييدِها إياها بالأصفاد. المِعيارُ المُعَيِّنُ هنا هو منافعُ النظامِ القائم. حيث تستدعي المصالحُ تشكيلَ أمةٍ أو قمعَها أو حتى نسفَها من على وجهِ البسيطة. لقد صمدَت الإمبراطوريةُ العثمانيةُ مدةً طويلةً في وجهِ التحولِ إلى أمة. وجهدَت لتحقيقِ سيرورتِها بأساليبِ التحولِ الوطنيِّ الزائفة. فكانت نزعاتُ العثمانويةِ والجامعةِ الإسلامويةِ والجامعةِ التركياتيّةِ أساليباً مختَبَرةً على التوالي لهذا الغرض. لكن، ومع ذهابِ هذه الأساليبِ أدراجَ الرياح، ومع ولادةِ عددٍ كبيرٍ من الدولِ القوميةِ المتوافقةِ مع مصالحِ القوى المهيمنة؛ لَم تَبقَ أيةُ أرضيةٍ مناسِبة للتحولِ الوطنيِّ سوى في الأناضول. وتشيرُ الفترةُ التي نسميها بحربِ التحريرِ والتحولِ الوطنيِّ الجمهوريِّ إلى هذه الحقيقة. وقد كنا سرَدنا حكايةَ هذا التيارِ الذي عُمِلَ على الترويجِ له باسمِ الكمالية. لذا، وبدلاً من التكرار، سيكونُ مفيداً أكثر تقييمُه بناءً على التحولِ الوطنيِّ لدى الكردِ والأتراكِ واليهودِ والعرب.

انتعشَ التحولُ الوطنيُّ في الأناضولِ بزعامةِ مصطفى كمال تحت اسمِ الحركةِ التحررية. وكان لذلك نصيبُه من الواقعية، إذ كان يتخذُ من التمردِ على قوى الهيمنةِ أساساً له في البداية. وكان للعناصرِ الكرديةِ واليهوديةِ دورُها المؤسِّسُ في هذه الحركة. إذ تحالَفَ الأشرافُ ومَلّاكو الأراضي من الكرد، والمستثمرون والكوادرُ النخبويون من اليهود مع العناصرِ القوميةِ البيروقراطيةِ التركية. بينما بقي المسيحيون خارجَ هذا التحالف، ليغدوا هدفاً لهم في أغلبِ الأحيان. ويعودُ هذا التحالفُ بجذورِه إلى فترةِ تأسيسِ "جمعية الاتحاد والترقي". حيث يُطَبَّقُ في الحربِ العالميةِ الأولى، ليستمرّ في حربِ التحريرِ الوطنية (١٩١٩–١٩٢٢م) بعد تضييقِ نطاقِه. ورغم بعضِ التشكيك، إلا إنّ غالبيةَ المثقفينِ والأسيادِ الكردِ قد آزَرت هذا التحالف، الذي ينعكسُ بجلاء في كلٍّ من: معاهدة أماسيا[١] ومؤتمر أرضروم ومؤتمر سيواس والتشكيلة الأولى للبرلمانِ التركيّ. ويترسخُ هذا التحالف مع "قانون الحُكمِ الذاتيِّ الكرديّ"[٢] المُذَيَّل بتاريخ ١٠ آذار ١٩٢٢م. بينما تبدأُ مرحلةٌ

---

١ **معاهدة أماسيا:** أول معاهدة رسمية بين الدولتين الصفوية والعثمانية. وبموجبها تم تعيين الحدود بينها وتقسيم كردستان في مناطق "شهرزور وقارس وبايزيد" الكردية. كما حددت المعاهدة قواطع بغداد وتبريز وأذربيجان (المترجِمة).

٢ **قانون الحكم الذاتي الكردي:** نَصَّ على تشكيل إدارة الحكم الذاتي للشعب الكردي الذي سينتخب المجلس الوطني الكردستاني بالانتخاب العام المباشر، بحيث يكون ممثلاً لولايات شمال كردستان لحين تحديد حدود المنطقة الكردية من قبل لجنة مشتركة من الكرد والترك. كما نصّ على تأسيس نظام قضائي خاص للمنطقة الكردية، ينسجم مع عاداتها وأعرافها، مع إمكانية تدريس اللغة الكردية في المدارس، وتأسيس جامعة في المنطقة (المترجِمة).

جديدة مع التوقيعِ على معاهدةِ لوزان وإعلانِ الجمهورية. إذ يُعمَلُ على إنهاءِ الخلافاتِ المستمرةِ مع الإنكليزِ بصددِ الموصل وكركوك من خلال إبرامِ معاهدةٍ جدِّ مأساويةٍ على حسابِ الكرد. فاتفاقيةُ أنقرة المُبرَمةُ مع الفرنسيين، ورغمَ تقديمِها تنازلاتٍ من الميثاق المللي، وانتهائِها على حسابِ الكرد (والتركمان الذين في سوريا) نسبياً؛ إلا إنها لَم تبلغ أبعاداً كارثية. حيث تُرِكَ فيها جزءٌ صغيرٌ من كردستان في عُهدةِ فرنسا. إلا إنها تقتضي التوقفَ عندها بإمعانٍ على صعيدِ السلبياتِ الناجمةِ عنها ضمن واقعِ الأمةِ الكرديّة.

تقسيمُ كردستان على أساسِ العراقِ المُرادُ تكوينُه هو إخلالٌ صارخٌ بالميثاقِ المللي. وقد أدى هذا الحدثُ إلى ردودِ فعلٍ حادة، سواء داخل البرلمانِ التركيِّ أم بين الكُرد. ولا تزالُ هذه المعاهدةُ المُبرَمةُ مع الإنكليز في تاريخِ ٥ حزيران ١٩٢٦م تحتوي بين طواياها عواملاً عديدةً يحفُّها الظلامُ والغموض. كما لا بدّ من اعتبارِها بدايةً لتاريخِ إبادةِ الكرد. فمعلومٌ أنّ مصطفى كمال لاقى المشقاتِ العصيبةَ في هذا المضمارِ أيضاً، وعانى الكثير بسببه. ومن المؤكدِ أنه بهذه المعاهدةِ قد وُضِعَ الديناميتُ الناسفُ في أرضيةِ الوفاقِ التاريخيِّ بين الكردِ والأتراك. وفي واقعِ الأمر، فقد أُثيرِ عصيانُ عام ١٩٢٥م بزعامةِ الشيخ سعيد من ناحية، وقُمِعَ بنحوٍ دمويٍّ ووحشيٍّ من جهةٍ ثانية دون أي دافعٍ لذلك؛ لا لشيءٍ سوى للتسترِ على هذه الخيانةِ التاريخية. وبهذا المعنى، فعامُ ١٩٢٥م ليس بدايةَ العصياناتِ فحسب، بل هو أصلاً تاريخُ بدايةِ المؤامرةِ والخيانةِ والإبادة. وقد لعبت الدبلوماسيةُ الإنكليزيةُ والعناصرُ اليهوديةُ دوراً مُحَدِّداً في ذلك. إذ من المعروفِ أنّ فتحي أوكيار أُقيلَ من رئاسةِ الوزراءِ في تلك الأوقاتِ لقولِه "لن أُدنسَ يدي بمجازرِ الكرد"، ونُصِّبَ عصمت إينونو محلَّه. وفتحي أوكيار كان رفيقَ الطفولةِ ومن أقربِ المقرّبين لمصطفى كمال. وقد نُحِّيَ من رئاسةِ "الحزب الليبرالي الجمهوري" على يدِ عصمت إينونو مرةً أخرى، بعدَما لاحَ نجاحُه في تلك التجربةِ أيضاً. ساطعٌ تماماً أنّ التصفيةَ في تلك الأعوام لَم تَقتصرْ على العناصرِ اليساريّةِ والإسلاميّةِ فحسب. بل إنّ التصفيةَ الأساسيةَ طالَت الكردَ كأمّة. زِد على ذلك أنّ مصطفى كمال وفريقَه باتوا خائري القوى بنحوٍ كبير. هكذا، فما برزَ للوسطِ لَم يَكُن جمهوريةً يتعينُ أنْ تَكُونَ ديمقراطية. بل كان نظاماً ديكتاتورياً مُنَظِّماً للتصفيةِ والإبادة.

هنالك حاجةٌ لتحليلِ مسارِ مؤامرةِ عام ١٩٢٥م بشكلٍ شامل، لكي يُدرَكَ الواقعُ الكرديُّ والتركيُّ المعاصر، وللتمكنِ من الفهمِ الصحيحِ للعلاقةِ بينهما. حيث نُقِشَت صورةُ "أتاتورك"، التي يتعلقُ عليها كلُّ ما هو معنيٌّ بالرأيِ الرسميّ، بنحوٍ مهيمنٍ في جميعِ الإدراكاتِ الذهنيةِ داخل تركيا. وقد جُعِلَ هذا الانطباعُ يطغى بنحوٍ فائقٍ نسبةً إلى الذهنيةِ الإسلامية الوطيدةِ جداً. إنّ هذه الذهنيةَ التي تَعكسُ نفسَها في هيئةِ الروحِ الوطنيةِ التركيةِ العلمانية، هي ظاهرةٌ دينيةٌ جديدةٌ بالتأكيد. أي إنّ العلمانيةَ والنزعةَ الوطنيةَ التركيةَ قد أُنشِئَتا كدينٍ وضعيّ. وقد أُنشِئَ مثالٌ قريبٌ من ذلك في فرنسا (في عهدِ الجمهوريةِ الفرنسيةِ الثالثةِ خلال أعوامِ ١٨٨٠م)؛ فاتَّخَذَت النزعةُ الوطنيةُ التركيةُ هذا المثالَ نموذجاً. والأهمّ من ذلك هو أنّ نفوذَ القوميةِ التركيةِ لا يَسُودُ فقط في إنشاءِ الأمةِ العلمانيةِ ذاك. بل وتتحلى القوميةُ اليهوديةُ الصهيونيةُ أيضاً بالنفوذِ الفاقع، لدرجةِ أنها صاحبةُ دورٍ ريادِيٍّ

في السياسةِ الخارجيةِ والشؤونِ العسكريةِ والاقتصاديةِ للنظامِ أثناء إنشاءِ هذه الأمةِ الجديدة. وماهيةُ هذا الدورِ هي من أكثرِ المواضيعِ التي يُعمَلُ على إخفائِها وطمسِها في التاريخِ التركيِّ المعاصر. حيث قامت القوميةُ الصهيونيةُ بإنشاءِ ذاتِها في الأناضولِ أولاً (قبلَ قيام إسرائيل)، وبسطَت سيطرتَها تحت ستارِ "التركياتيةِ البيضاء" والقوميةِ التركية. موضوعُ الحديثِ هنا هو إسرائيلُ بِدئيةٌ صغرى.

أي إنّ القوميةَ التركيةَ البيضاءَ ليست سوى استمرار لكِلتا القوميتَين في كنفِ النظامِ الديكتاتوريِّ الصارم. ما يجري هنا هو الاستنادُ إلى المؤامراتِ في القضاءِ على العناصرِ اليساريةِ والإسلاميةِ والكرديةِ المتحالفةِ فيما بينها في حقولِ الاقتصادِ والسياسةِ الداخليةِ والخارجيةِ وفي السياساتِ الثقافيةِ خلال الحربِ التحريريةِ الوطنية. هذا وقد سُيِّرَت المؤامرةُ بلا هوادةٍ داخلياً أيضاً. إذ اختِيرَ الكردُ هدفاً، وتمّ التحريضُ على التمرد (مقتلُ جنديَّين في الاشتباكِ الناشبِ بعدَ إرسالِ وحدةٍ صغيرةٍ من الدركِ وراء الشيخ سعيد الكائنِ في قضاءِ دجلة، هو استفزازٌ بكلِّ ما للكلمةِ من معان). وفي آخرِ المطاف، قُضيَ على الكردِ داخلَ النظامِ القائمِ بأساليبَ بلغَت حدَّ الإبادةِ الجماعية، واعتُبِروا "غيرَ موجودين". كما أُقصِيَ أربعةُ جنرالاتٍ من فريقِ مصطفى كمال (الفريق المتمرد المؤلَّف من خمسةِ جنرالات) بمختلفِ الألاعيبِ والمكائد. وأُبعِدوا عن مجموعةِ السلطةِ النخبوية. وأُقحِمَ مصطفى كمال الباقي لوحدِه في وضعٍ مُضادٍّ للكرد (أُرغِمَ فتحي أوكيار –أقرب المقرَّبين من بين فريقِ مصطفى كمال إليه– على تقديمِ الاستقالةِ من رئاسةِ الوزراءِ لقولِه "لن أدنسَ يدي بمجازرِ الكرد"). إضافةً لنقلِ جزءٍ من نفسِ الألاعيبِ إلى محاولةِ الاغتيالِ في إزمير، ليُختَزَل مصطفى كمال بالتالي إلى مستوى شخصيةٍ فخرية. هذا وقد حُبِكَت الألاعيبُ نفسُها في تصفيةِ القوى اليساريةِ والإسلاميةِ أيضاً. إنّ القوتَين المُعَيِّنتَين ظاهرياً هنا هما رئيسُ الوزراءِ عصمت إينونو ورئيسُ هيئةِ الأركانِ فوزي جاقماق. لكنّ الهيمنةَ الإنكليزيةَ السائدةَ آنذاك، ومجموعاتِ رأسِ المالِ المنضويةَ تحت سقفِها، هي التي تُنتجُ في حقيقةِ الأمرِ النظامَ الجديدَ الكامنَ وراءَهما، وتُكَوِّنُه وتُؤَمِّنُ سيرورتَه. كما كان رأسُ المالِ اليهوديّ، الذي هو أحدُ مجموعاتِ رأسِ المالِ تلك (وليس جميعَها)، منساقاً وراءَ وطنٍ لأجلِ اليهود. حيث عُمِلَ أولاً على استغلالِ عبد الحميد لإنشاءِ وطنٍ يهوديٍّ في فلسطين. ثم جرى التذرُّعُ بانقلابِ ٣١ آذار المضادِّ (العملية الاستفزازية) للإطاحةِ بعبد الحميدِ بسببِ عدمِ تصرفه كما هو مطلوبٌ منه تماماً. ثم شُورِكَ في الحربِ العالميةِ الأولى. ونُظِّمَت إبادةُ الأرمنِ بناءً على الفُرَصِ التي أتاحَتها أجواءُ الحرب. وجرى التدخلُ في حربِ التحريرِ الوطنية. واستُولِيَ بذلك على زمامِ الريادةِ الميدانية. وقُضِيَ على مَن تبقّى من المسيحيين من ذوي الأصولِ الرومية. ثم قُضِيَ على الكرد، الذين يُعَدّون حلفاءً استراتيجيين، وعلى الحلفاءِ اليساريين والإسلاميين أيضاً أثناءَ وبُعَيدَ الحرب. وهكذا حقَّقَت المؤامرةُ نصرَها الظافرَ في عام ١٩٢٥م.

أي، وعلى عكسِ ما يُعتَقَد، فمصطفى كمال لَم يَكُنْ في أَوجِ قوتِه العسكريةِ عامَ ١٩٢٥م. بل كان شخصاً تحوَّلَ إلى قوةٍ رمزيةٍ بلغَت مرتبةَ الألوهيةِ في الدينِ الجديد، وبدأَ يُعبَدَ كـ"أيقونةٍ" حُكِمَ

عليها بالبقاءِ في جانكايا. إنّ أكثرَ المؤامراتِ عُمقاً هي تلك التي تذَرَّعَت بالتمرداتِ الكرديةِ على وجهِ التخصيص، مستمرةً على شكلِ سياقٍ متواصلٍ ضد الجوهرِ الثوريِّ لحربِ التحرير (ضد الجمهورية الديمقراطية ودستور عام ١٩٢١م)، وضد الزعيمِ الحقيقيِّ للتمردِ أو للحربِ الناشبة (ضد مصطفى كمال) إلى أن قضى نحبَه؛ ليكتملَ بذلك الشوطُ الأولُ وبنجاحٍ موفَّق. لا تَكمنُ المشكلةُ هنا في المبالغةِ بشأنِ مصطفى كمال أتاتورك أو في استصغارِه. بل المشكلةُ هي كيفيةُ موضَعَتِه بناءً على تاريخِه الحقيقيّ، للتمكنِ من عرضِ دورِ شخصيتِه المنفصلةِ عن الميثولوجيا بنحوٍ شفاف.

لدى تقييمِ الفترةِ ما بين أعوام ١٩٢٥–١٩٤٠م، يتعينُ الإدراكُ بأفضلِ صورةٍ أنّ إنكلترا كانت آنذاك قوةً عالمية مهيمنة، وأنها لَم تنهزمْ في حربِ التحريرِ الوطنية، بل لجأَت فقط إلى تغييرِ صفِّها انطلاقاً من مصالحِ النظام. أي إنّ الجمهوريةَ لَم تُؤَسَّسْ ضد إنكلترا، بل شُيِّدَت بدعمٍ ومؤازرةٍ مُعَيِّنةٍ منها. إذ كان لإنكلترا هدفان من ذلك: أولُهما؛ الإبقاءُ على تركيا ضمن توازُنٍ استراتيجيٍّ على الطريقِ الجنوبيِّ للاتحادِ السوفييتيِّ الهارع حينها وراءَ الثورةِ العالمية. وثانيهما؛ جرُّ الدولةِ القوميةِ التركيةِ الجديدةِ إلى حدودٍ ضيقةٍ لا تُشَكِّلُ فيها خطراً. ومعاهدةُ لوزان هي ثمرةُ هذه المقاربة. وما تَبَقّى من الأمرِ هو مجردُ دعايةٍ لنصرٍ زهيد. حيث تُشَدِّدُ إنكلترا قبضَتَها على الجمهوريةِ عن طريقِ إسرائيل البدئية. من هنا، لا يُمكنُ إلا لحُثالاتِ المثقفين البورجوازيين الصغار الحمقى أنْ يتحدثوا عن "جمهورية مستقلة تماماً" في هكذا عالَمٍ مهيمن. إذ كان من المستحيلِ التفكيرُ في الاستقلالِ التامِّ في تلك الظروف. ليس في الأناضولِ فحسب، بل وفي أيةِ بقعةٍ من المعمورة. علماً أنّ نظامَ المدنيةِ المركزيةِ قد عزَّزَ طابعَه المهيمنَ الذي يناهزُ عمرُه الخمسةَ آلاف عام، ورسخَه إلى أقصاه مع الحداثةِ الرأسمالية. بالتالي، من غيرِ المقدورِ عيشُ الاستقلالِ إلا نسبياً وفي ظلِّ ظروفٍ خاصة. وقد قَيَّمَ مصطفى كمال أتاتورك تلك الظروفَ (التوازن بين إنكلترا وروسيا)، واستغلَّها سعياً منه للاستمرارِ قدرَ المستطاعِ بسياستِه الاستقلالية.

يشقُّ علينا فهمُ فترةِ تأسيسِ وديمومةِ الجمهوريةِ التركيةِ من دونِ إسرائيل البِدئية. ولكن، كان ثمة حاجةٌ إلى طرفٍ "آخَر" لتمكينِ هاتَين الدولتَين القوميتَين المتداخلتَين وتأمينِ سيرورتِهما. فكان هذا "الآخرُ" هو الكرد. حيث كان استهدافُ الكردِ يصبُّ في مصلحةِ إنكلترا أيضاً. فجمهوريةٌ تركيةٌ–كرديةٌ تشتملُ على الموصل وكركوك بموجبِ الميثاقِ المللي، كانت ستَغدو ضربةً صاعقةً تَلحقُ بإنكلترا على صعيدِ إحكامِ قبضتِها على النفطِ العراقيّ. فكان على مصطفى كمال أتاتورك ترجيحُ أحدِ الخيارَين: إما الجمهورية، أو الموصل وكركوك. إذ محالٌ عليه امتلاكُ كِلَيهما في آن. والتطلعُ إلى كِلَيهما كان يعني التجرؤَ على محاربةِ الهيمنةِ العالمية. إلا إنّ مصطفى كمال كان واقعياً لدرجةِ استحالةِ مجازفتِه وتعويلِه على ذلك. وفي هذه النقطةِ بالتحديد، كان التاريخُ سيصبحُ بدايةً لمرحلةٍ تصِلُ حدَّ تنظيمِ مأساةِ الكردِ الكبرى، وحبكِ المؤامرات، وارتكابِ الإبادةِ بحقِّهم حتى يومِنا الراهن. المقصودُ بمأساةِ الكردِ هو أنّ الجمهوريةَ كانت مُرغَمةً على التخلي عن الموصل وكركوك لصالح إنكلترا، كي تتمكنَ من إحياءِ ذاتِها. والتخلي عن الموصل وكركوك يكافئُ بدورِه

ضربَ الكردِ في الصميم. بمعنى آخر، لقد بحثَت إسرائيلُ البدئيةُ والجمهوريةُ التركيةُ والهيمنةُ الإنكليزيةُ عن الضحية فداءً لمصالحِها المقدسة. فكان الكردُ ضحية. الأهمُّ هو أنّ هذه المأساةَ الكرديةَ المعاصرة، التي يمكنُ الابتداءُ بها من عام ١٩٢٥م، لا تزالُ قائمةً حتى يومِنا، مستفحلةً ومتثاقلةً باضطراد ودون انقطاع.

لقد صُبَّت طبقةٌ إسمنتيةٌ غليظةٌ على الحقيقةِ الكردية، ودُفِنَت في المقبرة بعد تَسَنُّمِ عصمت إينونو منصبَ رئاسةِ الجمهورية. ثم رُسِّخَ هذا الواقعُ بعدَ أعوامِ الخمسينيات. ونُقِشَ في الأذهانِ واقعٌ يستحيلُ محاكمتُه أو طرحُه كقضيةٍ إشكالية. وحُوفِظَ عليه كإحدى مُحَرَّماتِ حُكّامِ الجمهوريةِ التركية. وصُيِّرَ خطاً أحمراً في سياساتِهم. وكأنّ البُعدَ الوطنيَّ للواقعِ الكرديِّ قد سُحِقَ وقُوِّضَ قبلَ أن يزدهرَ ويَخضَرّ. وكأنه لَم يَكفِ تقسيمُه إلى أربعةِ أجزاء، فمُورِسَت في كلِّ جزءٍ سياساتٌ كلُّ واحدةٍ منها أسوأُ من الأخرى لإخراجِ الكردِ من كونِهم وجوداً. بناءً عليه، فتقييمُ الواقعِ الوطنيِّ الكرديِّ لِما بعدَ عامِ ١٩٢٥م على أنه واقعٌ خاضعٌ لسياقِ الإبادةِ ومُقحَمٌ فيه؛ هو مقاربةٌ واقعيّة. بالتالي، تبقى الأطروحةُ القائلةُ بأنّ "كردستان مُستَعمَرة" ناقصةً في هذه النقطة. ما من ريبٍ أنّ الاستعمارَ يُطَبَّقُ بكلِّ أبعادِه. لكنّ ما يجري هنا هو تطبيقٌ يتعدى إطارَ الاستعمار، ويرمي إلى محوِ الوجودِ الكرديّ. ومعلومٌ أنّ هذا اسمُه "إبادة".

إلى جانبِ صحةِ المقاربةِ التي تتناولُ القضيةَ الكرديةَ لِما بعد السبعينياتِ على أنها مجردُ قضيةِ حرية، إلا إنها تَحملُ بين طواياها نقصاً مهماً يتعلقُ بقضيةِ الكردِ الوجودية (الأنطولوجية). علماً أنّ الواقعَ الذي يواجهُ وجودُه "قضيةَ العدم" بصورةٍ مباشرة، لن تَكونَ الحرية هي مشكلتُه الأولى؛ بل مشكلتُه هي الحفاظُ على وجودِه بالتداخلِ مع تحريرِه. فمن لا وجود له، لا حرية له. والحريةُ غيرُ ممكنةٍ إلا بالوجود. هنا تكمنُ الحريةُ داخلَ الواقعِ الوطنيِّ الكرديِّ المعاصر. علاوةً على أنّ البُعدَ الثقافيَّ في إبادةِ الكرد (التخلي ذهنياً عن الكينونةِ الذاتية) يبرزُ في المقدمةِ كوجهٍ يختلفُ عمّا جرى خلال إبادةِ الأرمنِ واليهودِ في التاريخِ القريب (الإبادة الجسدية هي الطاغية في تلك الإبادات). إذ تدلُّ المجموعةُ الثقافيةُ المُجرَّدةُ من كينونتِها على تعَرُّضِها للإبادة، أو على ارتكابِ الإبادةِ بحقِّها، جسدياً كان أم ذهنياً. ونظراً لأنّ الكردَ انقسموا إلى أربعةِ أجزاءٍ تعرَّضَ كلُّ جزءٍ منها لتصفياتٍ استهدفَت وجودَه بما يختلفُ عما في الجزءِ الآخر؛ فإنّ سياقَ الإبادةِ سارَ بمنوالٍ مختلف، بحيثُ نالَ كلُّ جزءٍ نصيبَه منه بنسبةٍ متباينة. ولا يفتأُ هذا السياقُ مستمراً انطلاقاً من طابعِ الإبادةِ المُنَظَّمةِ بحقِّ الكرد. من هنا، فالواقعُ الكرديُّ الذي يواجِهُ الاحتلالَ والاستعمارَ والصهرَ وفناءَ عِرقِه وأصولِه، يتعينُ علينا تقييمه ضمن إطارِ هكذا مرحلة: إنه واقعٌ يُعمَلُ على إخراجِه من كونِه هويةً وطنية!

تدورُ المساعي راهناً حول نعتِ الواقعِ الكرديِّ بالهويةِ الكردية. وكلمةُ الهويةِ تُقابلُ لفظَ الوجود. والحالُ هذه، فالخاصيةُ الأوليةُ التي تقتضي التحليلَ والتقييم، تتعلقُ بماهيةِ وسِماتِ الهويةِ الكردية. بمعنى آخر، لا يمكنُ استيعابُ تَكَوُّنِ الواقعِ الكرديّ (أو الهويةِ الكرديةِ حسبَ التعبيرِ الراهن) إلا بالإدراكِ الشامل والتحليلِ الواسعِ لكلِّ الممارساتِ المُطَبَّقةِ بحقِّه (سواء خلال ماضيه

التاريخيِّ المديد، أم تلك الخاصة بالزمانِ "الحاضر")، والتي هدَفَت إلى بنائِه بعد إخراجِه من كينونتِه (Xwebûn) على جميعِ الصُّعُد. حينها يتسمُ هذا الإدراكُ بقيمةِ الحقيقة. فبقدرِ أهميةِ البحوثِ المعنيةِ بتطورِ الكردِ أو بالكردِ الأوائلِ في التاريخ؛ فإنّ دراسةَ شتى أنواعِ الممارساتِ التي يُواجِهُها الواقعُ الكرديُّ راهناً تتميزُ أيضاً بأهميةٍ مماثلة. لن أدخلَ في التكرار، نظراً لقيامِنا سابقاً بتحليلِ العلاقةِ بين التاريخِ والحاضر. ولكن، من الضرورةِ بمكانٍ الإدراكُ يقيناً أنه لا يمكنُ تعريفُ أيةِ ظاهرةٍ اجتماعيةٍ بالاقتصارِ على الأساليبِ التحليليةِ الحاضرة دون البحثِ في واقعِها ضمن مسارِ التاريخ. وأنه في حالِ تناوُلِها خارجَ نطاقِ تاريخانيتِها، فسيَكُونُ إدراكُ واقعِها الاجتماعيِّ مشحوناً بالأخطاءِ والنواقص. ولهذا السببِ بالذاتِ فإننا نبحثُ في كلِّ الوقائعِ الاجتماعيةِ التي نتناولُها ضمن إطارِ تاريخانياتِها.

كلي قناعةٌ بأنني طرحتُ بحثي التاريخيّ هذا بنحوٍ شامل، حتى ولو على شكلِ مخطوط. لنَعملْ الآن على تحليلِ الواقعِ الكرديّ، أي الهويةِ الكردية (بالأسلوبِ التحليليّ) من وجهةِ النظرِ المرحلية، أي الزمانِ الحاضر.

أ- الهوية الكردية المعاصرة في ظل هيمنة احتكارات السلطة التركية ورأس المال التركي وحلفائها:

رأَينا أثناء تقييمِنا للتاريخِ أنه عندما انهارَ احتكارُ السلطةِ والاستغلالِ العثمانيُّ التقليديّ، فإنّ الزمرةَ النخبوية التي كانت تؤدي دورَ الذاتِ الفاعلةِ داخلَ "جمعية الاتحاد والترقي" المتشكلةِ ضمن أجواءِ التقاليدِ البيروقراطية، تقومُ بنهبِ وسلبِ احتكارِ السلطةِ كقوةٍ بورجوازيةٍ بيروقراطيةٍ هي الأكثر تنظيماً لصفوفِها. وذلك عبر مختلفِ الانقلاباتِ والمؤامرات: في فترةِ المَلَكيةِ الدستوريةِ الثانية، في الإطاحةِ بعبد الحميد عقب انتفاضةِ ٣١ آذار ١٩٠٩م، في حادثةِ مداهمةِ البابِ العالي في ٢٣ كانون الثاني ١٩١٣م، في الحرب العالمية الأولى ١٩١٤–١٩١٨م، وأخيراً في حربِ التحريرِ الوطنيةِ ١٩١٩–١٩٢٢م. وهكذا، فهي تَطبعُ الهيمنةَ الاحتكاريةَ بطابعِها أيديولوجياً واقتصادياً، وتبدأُ بسلبِ حُكمِ الجمهوريةِ اعتباراً من عامِ ١٩٢٣م. وبناءً على التركياتيةِ البيضاء المنسوجةِ بأيديولوجيةٍ قوميةٍ تركيةٍ زائفةٍ ملتفةٍ حول جهازِ السلطة، فإنها كزمرةٍ نخبويةٍ تقومُ بتأسيسِ "ديكتاتوريةٍ أوليغارشيةٍ" دامت بلا انقطاعٍ حتى يومِنا الحاليّ؛ وذلك تأسيساً على حبكِ مختلفِ المؤامرات الهادفةِ إلى تصفيةِ الحلفاءِ الرئيسيين في حربِ التحريرِ الوطنية، أي الاشتراكيين والقوميين الإسلاميين والقوى الكردية القومية. تؤدي هذه الديكتاتوريةُ الداخليةُ المهيمنةُ دورَها على هدى الإرشاداتِ والرقابةِ الكثيبةِ لإنكلترا بوصفِها تتصدرُ قوى الهيمنةِ العالميةِ خارجياً. كما تقومُ بتصيير مصطفى كمال أتاتورك خصيصاً (الشخصية القائلة بالأمةِ المستقلة) شخصيةً رمزية (تُجَرِّدُه مضموناً من قوتِه باتِّباعِ ممارساتٍ جدِّ صارمة). وتُخَطِّطُ لإبادةِ وصهرِ كافةِ الثقافاتِ المجتمعيةِ داخل حدودِها؛ وذلك باسمِ الأتاتوركيةِ حيناً وباسم الكماليةِ أحياناً أخرى، أو عبر تركياتيةٍ أثنيةٍ–سُنِّيّةٍ في بعضِ الأحيان، أو ارتكازاً إلى هويةٍ أيديولوجيةٍ فاشيةٍ أكثر تزمتاً من تعصُّبِ

العصورِ الوسطى. هذا وتستغلُّ المجتمعَ اقتصادياً من خلالِ احتكاريةِ الدولة، وتُجَفِّفُ عروقَه حتى النخاع. إنّ الاحتكاراتِ المرتبطةَ ببعضِها بعضاً بعلاقاتِ الهيمنة (أيديولوجياً واقتصادياً وسلطوياً)، ورغمَ تنافُساتِها وصِراعاتِها الضاريةِ فيما بينها؛ إلا إنها تتحركُ بقبضةٍ واحدةٍ لاستغلالِ الثقافاتِ المجتمعيةِ (بنواحيها الماديةِ والمعنوية) والقضاءِ عليها. وفي الأساس، تستمرُّ الزمرةُ التركياتيةُ البيضاء حتى مطلعِ أعوامِ الألفين بديكتاتوريتِها التي شادَتها بأساليبِ التآمرِ والانقلابِ والكونتر كريلا (فرع تركيا لشبكة غلاديو السرية التابعة للناتو).

لا تُشبِهُ البنيةُ المهيمنةُ المتأسسةُ بعد الحربِ العالميةِ الأولى في الأناضولِ أيةَ بنيةٍ أخرى. فما يتجلى ظاهرياً هو هيمنةٌ تركياتيةٌ متشددةٌ للغاية. بينما مضموناً ثمة نظامٌ يُدارُ بالتلاعباتِ والمناوراتِ الماهرةِ لمجموعةٍ تآمريةٍ محدودةٍ جداً. فالمونارشيةُ التي هي نظامُ دولتِها، لا علاقةَ لها بتاتاً بالجمهوريةِ والديمقراطيات. بل تتسمُ باستبداديتِها الخاصة. وتتحلى بآليةٍ سريةٍ للغاية، تُدارُ بالغشِ والرياء. ولا شكّ أنّ النصيبَ المُعَيِّنَ في ذلك يقعُ على كاهلِ البَرجَزَةِ البيروقراطيةِ التركيةِ وإسرائيل البدئية، وما ارتكبوه من إباداتٍ بحقِّ الأرمنِ والسّريانِ والبونتوس وغيرِهم من المُكَوِّناتِ المسيحيةِ الهيلينية، بالإضافةِ إلى سياقِ القضاءِ على الكرد، والذي لا يبرحُ قائماً. لذا، يستحيلُ الاستمرارُ علناً وبالأساليبِ الشرعيةِ بنظامٍ نَظَّمَ ممارساتٍ وصلَت حدَّ الإبادة. وتَكفي السريةُ المتوَخّاةُ في تنظيمِ الإبادةِ الثقافيةِ بحقِّ الكردِ راهناً لكشفِ النقابِ عن الوجهِ الباطنيِّ لهذا النظامِ بكلِّ ملامحِه. لكن، لا أحد يتجرأُ على التصريحِ بذلك جَهراً. أما انتقادُه والتصدي له، فيفضي إلى الذهابِ ضحيةَ حوادثِ "الفاعل المجهول" بنحوٍ غامض. من هنا، لَربما تلزَمُ الشفافيةُ لهذه البنيةِ أكثرَ من أيِّ شيءٍ آخر في العالَم.

يتميزُ هذا النظامُ الذي بإمكاننا تسميتُه بالفاشيةِ التركيةِ البيضاء، بميزةِ التأسيس. الغريبُ في الأمرِ أنّ الغالبيةَ الساحقةَ ممن يؤدي دورَه أو يصبح أداةً لتنفيذِ الأدوارِ داخلَ ذاك النظام، لا يَعرفُ ما يَنفَعُ فيه أو يرمي إليه بدورِه ذلك. قِلةٌ نادرةٌ من المعنيين عن كثبٍ بالنظامِ خارجياً هي القادرةُ على إدراكِ فحوى تلك الأدوار. ولدى قراءةِ مذكَّراتِ الجنرالاتِ الخمسةِ الشهيرين للتمرد بإمعان (يتصدرهم مصطفى كمال باشا)، سيُفهَمُ بكلِّ جلاءٍ أنهم مغتاظون جداً من مشاهدتِهم للكياناتِ الخارجةِ عن المنجزاتِ التي شيَّدوها، بل والمضادةِ لها تماماً. والأنكى أنّ الفاشيةَ التركيةَ البيضاء على علاقةٍ نادرةٍ جداً مع التركياتيةِ التي تنتهلُ اسمَها منها. وأنّ سَوادَ المجتمعِ التركيِّ لا يَعي هذه الحقيقة، بل يسبحُ في بحرٍ من الجهلِ في هذا الشأن. ويبدو فيما يبدو أنّ مقولةَ "الأتراك الجَهَلة" تشيرُ إلى هذه الحقيقة. بَيْدَ أنّ حججاً كهذه تتواجدُ دوماً في جميعِ إنشاءاتِ السلطةِ على مرِّ التاريخ. ولكن، ما مِن واحدةٍ منها تُشبِهُ تلك الحججَ الموجودةَ في بنيةِ السلطةِ المعاصرةِ في الأناضول، أو قادرةٌ على منافستِها.

قامت أمريكا، التي استلمَت زِمامَ ريادةِ الهيمنةِ للنظامِ القائمِ بعدَ الحربِ العالميةِ الثانية، بتوطيدِ الفاشيةِ التركيةِ البيضاءَ أكثر، مواظبةً بذلك على إحكامِ قبضتِها على الجمهوريةِ التركية. ومعروفٌ أنها استندت فيما بين أعوامِ ١٩٤٥م و١٩٥٠م إلى شبكةِ غلاديو لتدريبِ مجموعةٍ من الضباطِ

الذين كانوا سينفذون انقلابَ ٢٧ أيار العسكريّ، وأنها استخدمَتهم أيضاً في توجيهِ النظامِ وترسيخِه. ومعروفٌ أنّ إنكلترا أيضاً استخدمَت قَبلَها مجموعةً من الطيارين الأتراكِ في الحربِ ضمن هذا الإطارِ في أعوامِ الأربعينيات. ونخصُّ بالذكرِ "ألب أرسلان توركيش" الذي لمعَ نجمُه مع فريقِه من بين هؤلاء الضباط. إذ سُخِّرَ بعدَ الستينياتِ ضمن الإطارِ نفسِه لشلِّ تأثيرِ الحركاتِ اليساريةِ والكادحةِ في تركيا. وعلى الرغمِ من علاقةِ تلك المجموعاتِ مع الفاشيةِ التركيةِ البيضاءَ في هذا المضمار، إلا إنه ينبغي العلم يقيناً أنّ نُسَخاً مختلفةً منها قد ظلّت حينها في الأجندة. كان هؤلاء الفاشيون الأتراك العنصريون مناهضين للصهيونية. وغالباً ما قاموا بنشاطاتِهم بالتوازي مع الفكرِ الهتلريّ. إذ يتطلعُ هذا الفريق، الذي يُمثِّلُ التيارَ الذي بإمكاننا تسميتُه بالفاشيةِ التركيةِ السوداء، إلى إنشاءِ نظامٍ أناضوليٍّ تركيٍّ مهيمنٍ منسوجٍ بالتركياتيةِ النقية؛ بعد القضاءِ على "إسرائيل الصغرى" في بلادِ الأناضول. وقد عجزَ أعضاءُ هذا الفريقِ عن الاستعادةِ التامةِ للنظامِ الذي كانوا قد استولوا عليه في الحربِ العالميةِ الأولى وطبَّقوه لأولِ مرةٍ ضد الأرمن. فأُلحِقوا بالبنيةِ الموجودةِ نسبياً كلما رأت الفاشيةُ التركيةُ البيضاءَ حاجتَها إلى ذلك. وهكذا سُخِّروا بنمطٍ تعسفيٍّ وتآمريٍّ ولاقانونيٍّ للغاية ضد الحركاتِ الديمقراطيةِ والاشتراكيةِ في تركيا على وجهِ الخصوص. الغريبُ في الأمرِ هو أنّ البنى اليساريةَ والديمقراطيةَ الدولتيةَ القوميةَ أيضاً –فيما خلا بعض الاستثناءات– لَم تتخلفْ عن الانضواءِ في البنيةِ النواةِ للفاشيةِ التركية، عندما كان القضاءُ على الهويةِ الكرديةِ موضوعَ الحديث؛ بل ومن دون أنْ يَعرفوا كيف استُخدِموا أو استُغِلّوا من قِبَلِ الإمبرياليين الذين يقولون أنهم يناهضونهم!

أما المندفعون وراء خلقِ عِرقٍ نقيّ، فيَرَون أنّ إعادةَ فتحِ الأناضول (وكردستان) وتشييدِ دولةٍ تركيةٍ قوميةٍ مرتكزةٍ إلى أرضيةٍ أثنيةٍ أضيق، بمثابةِ يوتوبيا أساسية لهم. وهم على تناقضٍ مع المنتمين إلى مختلفِ ثقافاتِ الأقليات، ومع أنصارِ إسرائيل. إلا إنهم عاجزون عن اتخاذِ موقفٍ علنيٍّ في هذا الشأن، نظراً ليَقينِهم استحالةَ نشاطِهم من دونِ إسرائيل (سواء إسرائيل الداخلية أم الخارجية). أما سببُ وجودِهم كحزب، فهو الدولتيةُ القوميةُ وأكثر القوميواتِ التركيةِ الأثنيةِ عنصريةً وتطرفاً. هذا وتتجسدُ سياسةُ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء والسوداء على السواء في القضاءِ التامِّ على الهويةِ الكردية جسدياً أو ثقافياً، وفي إخراجِ الكردِ من كونِهم وجوداً قائماً بذاتِه. وبينما يرى رجالُ التركياتيةِ البيضاء أنّ مَن يَعتَبِرُ نفسَه تركياً فمِن المناسِبِ قبولُه كتركيّ؛ فإنّ رجالَ التركياتيةِ السوداء (بالمقدورِ تسميتُهم أيضاً بأتراكِ الذئابِ الرمادية[1]) لا يميلون إلى ذلك كثيراً، بل ينجرّون وراء الانفصالِ العِرقيِّ بدلاً منه. ويتجسدُ هدفُهم الأوليُّ في القضاءِ على الكردايتيةِ بالإبادةِ

[1] **أتراك الذئاب الرمادية:** كانت الذئاب الرمادية أوسع الثدييات انتشاراً بعد الإنسان، وإحدى الحيوانات الناجية من الانقراض الجماعي أواخر العصر الجليدي الأخير. تظهر سلباً وإيجاباً في ميثولوجيا الشعوب التي تعايشت وإياها. كانت موقرة في الميثولوجيا الألطية الخاصة بأتراك المغول. فاعتقد كهنتهم الأرواحيون بأن ذئباً رمادياً قاد الأتراك إلى موطنهم "أرغانكون"، حيث انحدروا منه وازدهروا وغزوا كل الشعوب المجاورة لهم (المترجِمة).

الجسدية، عاجلاً كان أم آجلاً. لكنّ أتباعَ التركياتيةِ السوداء، الذين استَخدَمَتهم القوى المهيمنةُ في القضاءِ على الحركاتِ الديمقراطيةِ والاشتراكية، لَم يَعودوا مُفَضَّلين في حاضرِنا كما كانوا سابقاً.

إنّ تَبَنّي انقلابِ ١٢ أيلول لتركيبةِ الإسلامِ التركيِّ الجديدة قد أدرَجَ معه حركةَ الجيلِ الثالثِ الفاشيةَ في الأجندة. هذا التيارُ الذي يُمكننا وصفُه أيضاً بالفاشيةِ التركيةِ الخضراء، قد أنجَزَ تطوُّرَه حصيلةَ دعمِ أمريكا له اعتباراً من أعوامِ السبعينيات، لقناعتِها بأنه أكثر قابليةً للاستخدامِ نسبةً إلى القوميةِ العنصرية. فساندَته لتحقيقِ مآربِها في سدِّ الطريقِ أمام توسعِ الاتحادِ السوفييتيِّ في منطقةِ الشرقِ الأوسط، وفي ردِّ روسيا الاتحاديةِ على أعقابِها في أفغانستان وإشغالِها بالمشاكلِ المستفحلةِ في آسيا الوسطى، وفي عرقلةِ توجُّهِ البلدانِ الإسلاميةِ نحو الديمقراطيةِ والاشتراكية. وبشكلٍ عام، ظهرَت الحركةُ الإسلامويةُ على خلفيةِ خدمةِ الهيمنةِ الإنكليزية. أي إنها ليست مستقلةً عن الحداثةِ الرأسمالية. كما ولا تتشبثُ بالقوميةِ والحريةِ بالدرجةِ المُعتَقَدة. بل طُوِّرَت كنسخةٍ معَدَّلةٍ من القوميةِ الرأسمالية. وهدفُها الرئيسيُّ هو وضعُ سدٍّ حاجزٍ أمام التحولِ الديمقراطيِّ والاشتراكيِّ للمجتمعاتِ التي تَروجُ فيها الثقافةُ الإسلامية، وإدماجُ تلك الثقافةِ بالرأسمالية. أي إنها واحدةٌ من الأدواتِ التي تُسَخِّرُها جميعُ قوى الهيمنةِ لهذا الغرض.

طُوِّرَت نزعةُ الجامعةِ الإسلامويةِ أولاً داخل الإمبراطوريةِ العثمانيةِ بدعمٍ ألمانيّ، بغرضِ لَمِّ شملِ العناصرِ الإسلاميةِ داخل الدولةِ من ناحية، ولاستخدامِها في وجهِ الهيمنةِ الإنكليزيةِ من ناحيةٍ ثانية. وردَّت إنكلترا على ذلك بتطويرِ الوهابيةِ[١] في الأراضي العربية. فقد باشرَ المتواطئون المستغِلون للثقافةِ الإسلاميةِ منذ ولادتِها في تسخيرِ الإسلامويةِ لانتزاعِ ومُضاعفةِ حصتِهم من استغلالِ القوى المهيمنة. فأُرفِقَت بالهيمنةِ الرأسماليةِ في هيئةِ القوميةِ الدينية. لذا، يتعينُ فصلُ العناصرِ الإسلاميةِ الوطنيةِ عن الإسلامويين السياسيين. بَيْدَ أنه ظهر قادةٌ مناهضون للهيمنةِ في هذا الاتجاه. من المفهومِ أنّ الثقافةَ الإسلامية ليست نمطية، بل منفتحةٌ على اتخاذ مواقف مختلفةٍ وفق الأوضاعِ الطبقيةِ والاجتماعيةِ التي تواجِهُها. وقد أبدى الإسلاميون (كقوةٍ قائمةٍ بذاتِها) موقفَهم المناهضَ للهيمنةِ خلال حربِ التحريرِ الوطنية. ومثلما حالُ الاشتراكيين والكردِ الوطنيين، فقد قُضِيَ على القوى الإسلاميةِ الوطنيةِ أيضاً على يدِ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء. ذلك أنه كان مستحيلاً أنْ يحتلَّ الإسلاميون الوطنيون أماكنَهم في أروقةِ الدولةِ إلى جانبِ النزعةِ التآمريةِ التركياتيةِ البيضاء، لعدم تمكُّنِهم من العيشِ تحت سقفٍ واحدٍ مع النزعةِ العلمانيةِ المتصلبة (الدينوية العلمانية). ولذلك كُتِمَت أصواتُهم.

---

[١] **الحركة الوهابية:** نسبةً لمؤسسها محمد بن عبد الوهاب (القرن ١٨). يرون أنفسهم أهل السنة والفرقة الوحيدة الناجية من النار ويتبنون الدولة الدينية التي تُحكم بالشريعة. يرفضون التوسل والتبرك بالقبور والأولياء، ويعتمدون على القرآن والسنة دون المذاهب الفقهية السنية الأربعة. شنوا "غزوات" صادروا فيها أموال خصومهم "غنائم" لإقامة دولة التوحيد والعقيدة وتطهيراً لأمة الإسلام من الشرك حسب تعبيرهم؛ فقامت حصيلة ذلك الدولة السعودية الأولى (المترجِمة).

كما عُمِلَ على إعادةِ إنعاشِ الإسلامويةِ السياسيةِ في ظلِّ الزعامةِ الأمريكيةِ المهيمنة، تماماً كما هي حالُ الأجنحةِ الأخرى المناهضةِ للشيوعية. وتَحَزَّبَ هذا التيارُ مثلما تَحَزَّبَت الفاشيةُ التركيةُ العنصرية بعدَما شهدَت أعوامُ الستينياتِ انطلاقةً ملحوظةً للحركاتِ الديمقراطيةِ والاشتراكية. ورغم تناقضاتِهم مع الأجنحةِ الفاشيةِ الأخرى، إلا إنّ الجميعَ كان يصبُّ في هدفٍ واحد. وقد شرعَ هؤلاء أيضاً يحظَون بأماكنِهم في السلطةِ اعتباراً من أعوام السبعينيات.

لتصاعُدِ الحركةِ الثوريةِ دورُه الساطعُ في ذلك. ولكن، لاحتلالِ أفغانستان على يدِ الاتحاد السوفييتي، وللثورةِ الشيعيةِ المشتعلةِ في إيران نصيبُهما المهم في اكتسابِهم أهميةً تَكفلُ لهم التحالفَ مع القوى المنفِّذةِ لانقلابِ ١٢ أيلول العسكري ١٩٨٠م. ذلك أنه كانت هنالك حاجةٌ ماسةٌ لحركةٍ إسلاميةٍ يُعادُ بناؤُها، بحيث تردعُ نفوذَ الاتحادِ السوفييتيِّ من جهة، وتقفُ سداً منيعاً في وجهِ الثورةِ الإيرانيةِ من الجهةِ الأخرى. ويَلوحُ أنّه أُعِدَّت مجموعةٌ نخبويةٌ سلطويةٌ من الكوادرِ المُنتَقاةِ من مختلفِ الجماعاتِ الدينيةِ الموجودة، وبانتقاءِ العناصرِ التي تبدو أكثر اعتدالاً من "حركةِ الفكرِ القوميِّ" التي يتزعمُها نجم الدين أربكان (التي تهدفُ إلى خلقِ بورجوازيةٍ تركيةٍ قومية)، والتي تُعَدُّ راديكاليةً بالنسبةِ إلى هذا الموديلِ في تركيا. وهذا ما كان يُعمَلُ عليه عن طريقِ تورغوت أوزال. ولكن، يَلوحُ أيضاً أنه قد جرى الانعكافُ على إعدادِ الموديل الذي سيُشَكِّلُ ذاتَه لاحقاً باسمِ "حزب العدالة والتنمية AKP". وذلك بعدَ القضاءِ جسدياً وسياسياً على تورغوت أوزال في شهرِ نيسان من عام ١٩٩٣م لأسبابٍ لا تبرحُ أسبابُها وكيفيتُها لغزاً مبهماً، وكذلك بعدَ تنحيةِ نجم الدين أربقان عن رئاسةِ الوزراءِ في ٢٨ شباط ١٩٩٧م. أي إنّ ظهورَ AKP لَم يحصلْ في ٢٠٠١م كما يُظَنّ. بل له جذورُه التي تمتدُّ إلى انقلابِ ١٢ أيلول العسكريِّ بأقلِّ تقدير. فدخولُ "مشروع الشرق الأوسط الكبيرِ" في الأجندةِ في عهدِ الرئيس الأمريكيّ جورج واشنطن بوش، واحتلالُ أفغانستان والعراق؛ قد جعلَ مشروعَ الإسلامِ المعتدلِ في تركيا بديلاً جديداً. ذلك أنّ الفاشيةَ التركية البيضاءَ كانت في معزلٍ عن الجماهيرِ بسببِ بنيتِها العلمانيةِ التي عفى عليها الزمن. ولَم تَكُنْ منفتحةً كثيراً على الرأسماليةِ العالمية. زدْ على ذلك أنّ أمريكا لَم تَكُنْ بحاجةٍ جادةٍ إلى فاشيةٍ عنصرية، لأنه لا تقفُ في وجهِها أيةُ حركةٍ اشتراكيةٍ وديمقراطيةٍ تُؤخَذُ على محملِ الجد. الأهمُّ من كلِّ ذلك، هو أنّ حركةَ الحريةِ والديمقراطيةِ الكردية، التي حقَّقَت تطوراً عظيماً في عمومِ كردستان كما في كردستان القابعةِ تحت الهيمنةِ التركية، كانت تثابرُ على إحرازِ تقدمِها. بالتالي، وعندما يُؤخَذُ في الحسبانِ وضعُ العزلةِ الذي تعاني منه الأيديولوجياتُ الفاشيةُ التي تَعزِفُ على الوترِ الأبيضِ والعنصريّ، فسيُفهَمُ تلقائياً مدى الحاجةِ الماسةِ إلى نخبةٍ فاشيةٍ تركيةٍ خضراء.

وكونُ الثقافةِ الإسلاميةِ تلعبُ دوراً مهماً في الهويةِ الثقافيةِ الكردية، إنما أثَّرَ في ذلك أيضاً. فنفوذُ الميولِ الطرائقيةِ داخلَ المجتمعِ الكرديِّ منذ مئاتِ السنين، كان يجعلُ من خيارِ الفاشيّةِ التركيّةِ الخضراء عاملاً أسهلَ استخداماً. أما ممثلو جناحَي الفاشيةِ الآخَرَين داخلَ الجيشِ وضمن الأحزابِ السياسيةِ يتصدرُها حزبا CHP وMHP؛ فرفضوا بحِدّة هذا الانزلاقَ الداخليَّ للسلطة. وبادروا إلى أربعِ تجارب انقلابيةٍ منذ عام ٢٠٠١ وحتى عام ٢٠٠٧. لكنّ افتقارَهم إلى الدعمِ

الأمريكيِّ والأوروبيّ لَم يفسح المجالَ أمامهم لإحرازِ النجاحِ المأمول. علاوةً على أنّ مُوالاةَ AKP المفرطةَ لرأسِ المالِ الماليِّ العالميِّ قد عَزَّزَت من تصييره الخيارَ الوحيد، بل ومن تربُّعِه على عرشِ السلطةِ لوحدِه. ينمُّ وصولُ AKP إلى السلطةِ عن مرحلةِ هيمنةٍ جديدةٍ داخل الدولة. فهيمنةُ الجمهوريةِ التركياتيةُ البيضاء، التي عَمَّرَت ثمانيةَ عقودٍ بأكملِها، قد تنحَّت عن مكانِها رويداً رويداً وبمخاضاتٍ أليمةٍ لصالح الفاشيةِ التركيةِ الخضراء التي ارتدَت لباسَ الإسلامِ المعتدلِ في الجمهورية. لا ريب أنّ هذا الوضعَ لا يدلُّ على غزوِ الدولةِ برمتِها. ولكنّ السيرَ على هذا الدربِ قد بدأ. فبدلاً من الفاشيةِ التركيةِ البيضاء المتمركزةِ حول أنقرة، تسير الفاشيةُ التركيةُ الخضراءُ المتمركزةُ حول قونيا–قيصري، وتمضي بخُطى واثقةٍ على دربِ التحولِ إلى قوةٍ مهيمنةٍ جديدةٍ للجمهورية. ويُخَطَّطُ منذ الآن بكلِّ علانيةٍ لاستقبالِ الذكرى السنويةِ المائة لتأسيسِ الجمهورية التي تُصادِفُ سنةَ ٢٠٢٣م تحت شمسيةِ هذه الهيمنة.

سوف تُحَصَّنُ الماهيةُ الدولتيةُ القوميةُ للهويةِ التركيةِ بالأجهزةِ الإسلاموية السُّنِّيّةِ الأيديولوجيةِ في هذا العهدِ الجديدِ من الهيمنة، إلى جانبِ حفاظِها على ذاتِها مثلما هي. بينما سيعاني الكردُ من الإشكاليةِ الأصل في الهوية. فإبرامُ قِسمٍ من الجيشِ التحالفَ مع قوةِ الهيمنةِ الجديدةِ تلك، يتأتى من وثوقِه بالدورِ المهم الذي ستتكفَّلُ به الأجهزةُ الأيديولوجيةُ الإسلامويةُ في قمعِ الهويةِ الكرديةِ والقضاءِ عليها. وقد لعبَ إنهاءُ وجودِ الجهازَين الأيديولوجيَّين الفاشيَّين الآخرَين إلى درجةِ الصفر دوراً مؤثراً في إقناعِ الهيئةِ القياديةِ الجديدةِ للجيشِ بذلك. علماً أنّ الهيئةَ القياديةَ للجيش، والتي دبَّرَت لانقلابِ ١٢ أيلول العسكريّ، كانت تتسمُ بميولٍ مشابهة. وكانت أواصرُها العضويةُ فيما بينها قد طفَت على السطح. الخاصيةُ الأخرى المهمةُ هنا هي علاقةُ القوةِ المهيمنةِ الجديدةِ مع رأسِ المالِ اليهوديِّ ومشتقاتِه الأيديولوجية. لكنّ بنيتَها الإسلاميةَ المعتدلة، وعلاقاتِها مع القوى والسلطاتِ الإسلاميةِ الأخرى؛ كانت ستؤولُ –دون بُد– إلى ظهورِ التناقضاتِ مع الصهيونيةِ الإسرائيلية. إلا إنّ هذا الوضعَ لا يشيرُ إلى انعدامِ صِلاتِ AKP مع رأسِ المالِ اليهوديِّ والأجهزةِ الأيديولوجيةِ اليهوديةِ الأخرى. بل بالعكس. إذ إنّ AKP على علاقةٍ متينةٍ إلى أقصاها مع الجناحِ الماليِّ العالميِّ والكونيِّ غيرِ الصهيونيِّ لرأسِ المالِ اليهوديّ، ومع أيديولوجيةِ الكرمشاكي اليهودية العالمية. أو بالأحرى؛ إنه يعني إحلالَ هذا الجناحِ محلَّ الجناحِ الصهيونيِّ وبنحوٍ أكثرَ قوة. أي أنّ AKP بمثابةِ وكالةِ رأسِ المالِ اليهوديِّ العالميِّ وأجهزتِه الأيديولوجية، وممثّلها في بلادِ الأناضولِ وجمهوريةِ تركيا؛ أكثر بكثيرٍ من كونِه حزباً تركياً عنصرياً أبيضَ الطابع.

ينبغي عدمِ النسيانِ أنّ رأسَ المالِ اليهوديِّ الجذريَّ بأجهزتِه الأيديولوجية يتصدرُ لائحةَ القوى الأساسيةِ المُطَوِّرةِ والمُسَيِّرةِ للهيمنةِ العالميةِ للحداثةِ الرأسماليةِ طيلةَ القرونِ الأربعةِ الأخيرة. ويتسمُ بدورِه المُعَيِّنِ في تشكيلِ مئاتِ سلطاتِ الدولِ واحتكاراتِ رأسِ المال، وبالتالي في نشوبِ الاشتباكاتِ والحروب. وقوةٌ كهذه تؤثرُ أيديولوجياً واقتصادياً إلى هذا الحدِّ في الهيمنةِ العالميةِ للحداثةِ الرأسمالية، من غيرِ الواقعيِّ الافتراضُ أنها ستبقى مكتوفةَ اليدَين في تأسيسِ الحداثةِ وتكوينِ السلطةِ في جغرافيةٍ تُعَدُّ الأكثر استراتيجيةً بالنسبةِ لها، ألا وهي بلادُ الأناضولِ

وميزوبوتاميا. فكيفما أنها شادت دولةَ أمةٍ علمانية–قوموية في سنواتِ تأسيسِ الجمهورية، واعتَبَرَتها نموذجَ الحداثةِ الأنسبَ لمصالحِها آنذاك (إسرائيل البدئية؛ بنيةٌ سلطويةٌ منغلقةٌ على ذاتِها ومعزولةٌ عن المنطقة ومضادةٌ للنفوذِ السوفييتيّ)؛ فقد باشرت في أعوامِ الألفَين أيضاً بترتيبِ قوى المهيمنةِ لأهدافٍ مشابهة، ولكنْ بوسائلَ مناقِضة (دولة قومية سُنِّيّة–تركياتية أُعيدَت هيكلتُها، حدود منفتحة على الخارج، وجمهوريةٌ تركية تتدخلُ في شؤونِ المنطقة أكثر، وتلتحمُ مع رأسِ المالِ العالميّ أكثر). الأمرُ الأهم الذي يتوجبُ إدراكُه هو أنّ قوى الهيمنةِ العالمية تؤدي دوراً مصيرياً في تأسيسِ هذه الهيمنةِ الجديدة.

لقد جُرِّبَت، وكانت ستُجَرَّبُ، أساليبٌ جديدةٌ في حبكِ المؤامراتِ بغيةَ القضاءِ على الهويةِ الكرديةِ في عهدِ القوةِ المهيمنةِ الجديدةِ تلك. ولأولِ مرةٍ جرت بروفاتُ ذلك علناً في أعوامِ التسعينياتِ تحت اسمِ "حزب الله في تركيا" (وهو الكيان الذي يُطلقُ عليه شعبُ كردستان اسمَ حزب الكونترا). وعلى حدِّ القولِ الذي أدلى به علانيةً مؤسِّسُ "قوات الدرك والاستخبارات ومكافحة الإرهاب JİTEM" العقيد عارف دوغان[1]؛ فقد كان حزبُ الكونترا كياناً شَكَّلوه هم بذاتِ أنفسِهم. والكلُّ على علمٍ أنّ هذا الكيان لعبَ دوراً مهماً في قتلِ ما يناهزُ العشرةَ آلاف إنساناً تحت اسمِ "فاعل مجهول". وبعدَ هذه التجربة جرى الانتقالُ إلى المرحلةِ الثانيةِ من خلالِ AKP. فبينما كانت نزعةُ الإسلامِ السُّنِّيِّ المعتدلِ نموذجاً تصفويّاً أساسيّاً ووسيلةً أوليةً لتطبيقِ النموذجِ الذي ارتآه AKP لأجلِ كردستان بمعيةِ حلفائِه (القوى الطرائقية والشركات القابضة المتحالفة معه، وبشكلٍ خاصٍّ الكيان المعروف باسمِ جماعة فتح الله غولان، بينما هو في حقيقتِه دولةٌ عميقةٌ شادَتها أمريكا ككونترا أخضر بدلاً من الكونترا الأسود القوموي المتطرف)؛ فإنّ البنيةَ التي ارتآها كقوةٍ مُحَرِّضةٍ جديدةٍ عوضاً عن حزب الكونترا، هي الكيانُ الذي نَنعتُه بكونِه ضرباً من ضروبِ "منظمة حماس الكردية". إنّ خطةَ التصفيةِ الجديدة لا تُهَمِّشُ كلياً الأسلوبَين الفاشيَّين التركيَّين الأبيضَ والأسودَ القديمَين، بل إنها ذاتُ ماهيةٍ مُنَمِّمةٍ بالأرجح، وتنهمكُ بإعادةِ ترتيبِ المجالاتِ التي فشلوا في التأثيرِ عليها. وتعتمدُ على فصلِ تلك المجالاتِ إلى خمسةٍ أو ستةِ أقسام: اقتصادية، اجتماعية، ثقافية–نفسية، عسكرية، سياسية، ودبلوماسية بموجبِ "مكافحة إرهاب PKK وامتداده في المدن متجسداً في KCK"؛ وترتأي ترتيبَها بنحوٍ أكثر انتظاماً وتركيزاً. وقد عملَ AKP، ولا يزالُ يعمل، على تنفيذ تلك الإجراءاتِ بوتيرةٍ سريعة، وخاصةً عن طريقِ "اتفاقيةِ دولما بهجه" التي أبرمَها مع الهيئةِ القياديةِ الرسميةِ للجيشِ في ٤ أيار ٢٠٠٧م (الاتفاقية التي توصلَ إليها رئيس الوزراء أردوغان مع رئيس هيئة أركان الجيش حينذاك يشار بيوك آنيت، والتي أَقَرّ فيها الاثنان عدمَ الإفشاءِ بها حتى الممات)، وكذلك من خلالِ "اتفاقيةِ واشنطن" التي أبرَمَها مع أمريكا في ٥ تشرين الثاني ٢٠٠٧م. وعليه، فعملياتُ القصفِ الجويِّ غير المسبوقة، تشاطرُ الاستخباراتِ لحظياً مع أمريكا، التمشيطاتُ

[1] **عارف دوغان:** عقيد متقاعد وأحد المشاركين في تأسيس "قوات الدرك والاستخبارات ومكافحة الإرهاب-الجيتام". يَرِدُ اسمه في جنايات الفاعل المجهول، إلى جانب "حادثة سوسورلك" والتحقيق مع المستسلمين الفارين من صفوف حركة الحرية الكردستانية، اعتقل مؤخراً في موجات الاعتقال التي هبت تحت اسم أرغانكون (المترجِمة).

ضد KCK، إغلاقُ "حزب المجتمع الديمقراطي DTP"، مبادراتُ المجتمعِ المدنيِّ البورجوازيِّ الكرديِّ الزائفة، الهجماتُ المستهدفةُ لفضائيةِ روج، التمشيطاتُ وحملاتُ الاعتقالِ الواسعةُ التي طالت الكردَ في البلدانِ الأوروبية، انتشارُ الشركاتِ القابضةِ في كافةِ المحافظاتِ الكردستانية، وإلحاقُ الأطفالِ بـ"المدارس الداخلية"؛ كلُّ ذلك وما شابهه من ممارساتٍ بالغةِ الأهمية، يَمدُّنا برؤوسِ الخيط التي لا يُستَهانُ بها بصددِ تلك الإجراءاتِ الجديدة. في الحقيقة، لقد أُقحِمَ الواقعُ الكرديُّ والهويةُ الكرديةُ في وضعٍ باتَ فيه مطَوَّقاً بحربٍ خاصةٍ هي الأشملُ في تاريخِه. إنها حربٌ ممنهجة ومدروسة على كافةِ الأصعدة (اقتصادياً، ثقافياً، اجتماعياً، سياسياً، عسكرياً، دبلوماسياً، ورياضياً وما إلى ذلك). هذا ودارت المساعي لتقديمِ بعضِ الأمثلةِ المسماةِ بالانفتاحِ الديمقراطيّ (دورات تعليم اللغة الكردية، حرية الإعلام، فضائية TRT-6، توزيع الفحم والسلع البيضاء)، وعُمِلَ على الترويجِ لها واسعاً لإخفاءِ حقيقةِ تلك الإبادةِ والتسترِ عليها. زِدْ على ذلك استثماراتِ رأسِ المالِ في جنوبِ كردستان، والعلاقاتِ الدبلوماسية، والتحالفاتِ الثلاثية (التحالف العراقيّ–الأمريكيّ– التركيّ، والتحالف السوريّ– الإيرانيّ–التركيّ. أي إكمالُ الحصارِ الداخليِّ بالحصارِ الخارجيّ). وهكذا يَكُونُ قد أُطلِقَ العنانُ في الحياةِ العمليةِ لحربٍ علنيةٍ وسرية، مكشوفةٍ ومستورة، حربٍ خاصةٍ ومُبيدةٍ تطالُ المجالاتِ الاجتماعيةَ برمتِها، وهي الأوسع نطاقاً في التاريخ.

تتسمُ البنى الاحتكاريةُ لفترةِ السلطاتِ الداخليةِ المهيمنةِ الجديدةِ في الميادين الأيديولوجيةِ والاجتماعيةِ والاقتصادية، والتي تُصادِفُ عهدَ انهيارِ الجمهوريةِ البيروقراطية؛ تتسمُ بفوارق مهمةٍ عن البنى القائمةِ في عهدِ تأسيسِها. فالأيديولوجيا الرسميةُ في عهدِ تشييدِ الدولةِ القومية كانت القوميةَ العلمانيةَ الوضعية. وكانت الآراءُ الداروينيةُ القاطعةُ سائدةً آنذاك. ولدى الإقرارِ بتشكيلِ ثقافةٍ نمطية، فإنّ القضاءَ على الثقافاتِ الأخرى، وفي مقدمتِها الوجودُ الثقافيُّ الكرديّ، كان يُعَدُّ أمراً شرعياً باسمِ التقدمية انطلاقاً من القانونِ الداروينيّ: "البقاء للأقوى". هذا وكان قد طُبِّقَ القانونُ عينُه أثناء تشييدِ الدولِ القوميةِ في أوروبا أيضاً. والمحصلةُ كانت القضاءَ حتى درجةِ الإبادةِ على الثقافاتِ الباقيةِ خارجَ إطارِ الأيديولوجيا الرسمية. كما كان الطابعُ البيروقراطيُّ يوجِّهُ البورجوازيةَ التركيةَ المتسمةَ بهذه النزعةِ البيولوجيةِ إلى ممارساتٍ أكثر جوراً. أي إنّ مرتكِبي الإباداتِ المُطَبَّقةِ في بلادِ الأناضولِ كانوا قد استَقَوا قوتَهم الأيديولوجيةَ من هذه الآراءِ الوضعيةِ–البيولوجيةِ الفظة. بمعنى آخر، فإنّ القوةَ المهيمنةَ للبنيةِ الاجتماعيةِ الجديدةِ المُكَوَّنة هي البورجوازيةُ البيروقراطيةُ المتشكلةُ على يدِ الدولة (ما استُولِيَ عليه من أملاكِ غيرِ المسلمين ومدخراتِهم من رأسِ المال يلعبُ دوراً مهماً في هذا الإنجاز). ويَبدو أنه من غيرِ الممكنِ تشكيلُ البورجوازيةِ التركيةِ بأيِّ شكلٍ آخر. وكان قد أُفسِحَ المجالُ اقتصادياً أمام عمليةِ التصنيعِ لتتولى الريادةَ بالالتفافِ حول سوقٍ داخليةٍ منغلقة، وذلك من خلالِ مؤسساتِ الدولةِ الاحتكارية. في الحقيقة، كانت الاحتكاراتُ التجاريةُ والماليةُ والصناعيةُ متداخلة، وكلٌّ منها يُجعَلُ في مرتبةِ الصدارةِ في عهدِه. هذا وقد رُجِّحَ نموذجُ الرَّسْمَلَةِ الألمانيةِ منذ البدايةِ كضرورةٍ اضطرارية (إنه نموذجٌ يضعُ ثقلَه على التَّرَسْمُلِ بيَدِ الدولة). أما احتكارُ السلطةِ بذاتِه، فكان حُكماً ديكتاتورياً أوليغارشياً من حزبٍ واحد. وانطلاقاً من الاستغلالِ الرأسماليّ، فإنّ ارتباطَ بنيةِ السلطةِ بالفاشيةِ بالحبلِ السُّرِّيِّ أمرٌ مفهومٌ تماماً.

ونظراً لأنّ المُرادَ الأوليَّ للدولتيةِ القوميةِ المُشادةِ في ساحاتِ تلك البنيةِ الرئيسيةِ هو خلقُ مجتمعٍ نمطيّ، فإنّ العاقبةَ التي تنتظرُ الواقعَ الكرديَّ في هذه الحالة كانت التصفيةَ بالإباداتِ الجسديةِ والثقافية. وكيفما أنّ سياقَ القضاءِ على الكردِ كان سينمُّ عن العصيانِ كأمرٍ لا مهربَ منه، فإنّ تحريضَ المجتمعِ واستفزازه أيضاً كان من دواعي مآربِ التصفيةِ نفسِها. وقد كان يَسودُ الاعتقادُ بذلك بسببِ منظورِ الوضعية. إذ كان القضاءُ على الواقعِ الكرديُّ يُعتَبَرُ تقدماً. وقوى الدولتيةِ القوميةِ كانت واثقةً من نجاحِها التامِّ في تحقيقِ هذه التصفيةِ في أقصرِ وقت. والتعبيرُ عن ذلك في الدستورِ كان يتجسدُ في المادة: "التركيُّ هو أيُّ شخصٍ مرتبطٍ بالدولةِ التركيةِ من خلالِ رابطةِ المواطَنة". تُعَرِّفُ الأيديولوجيا الوضعيةُ نفسَها ظاهرياً بأنها دُنيَويةٌ ظواهريةٌ علمية، وأنها البراديغما الثالثةُ والأخيرةُ للإنسانيةِ بعد الدين والميتافيزيقيا. أما مضموناً، فهي قالبٌ فكريٌّ ميتافيزيقيّ، ورأيٌ دنيويٌّ أضيق نطاقاً وأكثر فظاظةً ودوغمائية. إذ نتلمسُ هذه الحقيقةِ بأسطعِ أشكالِها في تعريفِ التركياتيةِ ضمن الدولةِ القوميةِ التركيةِ المرتكزةِ إلى الأيديولوجيا العلمانيةِ والقومية. فهي مقتنعةٌ في قَرارةِ نفسِها بالذهنيةِ القائلةِ بأنّ المرءَ سيغدو تركياً بمجردِ قولِها "كُنْ تركياً!"، وكأنه أمرُ الربِّ الذي يقولُ "كُنْ" فيكون! هكذا، ومثلما يُلاحَظُ في هذا المثال، فالعلميةُ السوسيولوجيةُ تسبحُ في فراغ، مُبَرهنةً بذلك على سيادةِ الطابعِ الوضعيِّ الميتافيزيقيِّ بشكلٍ فاقع. وكلّ ما يُمارَسُ بتعسفٍ جائر هو من دواعي ذلك. فحتى المُنَظِّرُ الأبُ للقوميةِ العنصريةِ نهال آتسز، قد وصفَ ممارساتِ التركياتيةِ البيضاء تلك بأنها "ترهيبُ التركياتية".

مرحلةُ ما بين أعوام ١٩٥٠–١٩٨٠م هي فترةُ نضوجِ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء. وما كان ممكناً تسييرُها إلا بالمؤامراتِ والانقلابات. وقد استمرَّت الديكتاتوريةُ الفاشيةُ الأوليغارشيةُ خلالَها محافِظةً على بنيتِها الأساسية، رغمَ بعضِ الممارساتِ المختلفة (تيار الديمقراطية البرلمانية ذات التعددية الحزبية، الانفتاح على الرأسماليةِ الليبرالية، وتقديم التنازلاتِ النسبيةِ عن النزعةِ العلمانية) بحُكمِ تغيُّرِ قوةِ الهيمنةِ الخارجية (حلولُ أمريكا محلَّ إنكلترا). في حين لَم تُسفر الصراعاتُ الاجتماعيةُ والطبقيةُ المحتدمةُ عن نتيجة. والمحصلةُ كانت انقلابَ ١٢ أيلول العسكريّ. وبحُكمِ الأجواءِ السائدةِ داخلياً وخارجياً (التوازنُ الخارجيُّ المختلُّ في منطقةِ الشرقِ الأوسطِ بسببِ نشوبِ الثورةِ الإيرانيةِ واحتلالِ الاتحادِ السوفييتيِّ لأفغانستان، والتوازنُ الداخليُّ المختلُّ بسببِ العجزِ عن الحدِّ من صعودِ وانتعاشِ الكفاحِ الثوريِّ في الداخل)، فقد تزامَنَ الانقلابُ المُدَبَّرُ له مع مرحلةِ انهيارِ نظامِ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء بمعناه التاريخيّ، وهدَفَ إلى الحيلولةِ دون حصولِ هذا الانهيار. لذا، وعلى الصعيدِ الأيديولوجيِّ اتُّخِذَت القوميةُ الإسلاميةُ التركيةُ أساساً بدلاً من الروح الوطنيةِ العلمانية. بينما في الحقلِ الاقتصاديِّ أُحرِزَ الانفتاحُ على التكامُلِ مع الاحتكاراتِ العالميةِ بدلاً من الانغلاقِ على الداخل، وتمَّ الانتقالُ من البورجوازيةِ التي يطغى عليها الطابعُ البيروقراطيُّ إلى ريادةِ رأسِ المالِ الخاص؛ وفي مجالِ السلطةِ السياسيةِ سَرَت الوصايةِ العسكرية. وقد تمّ الإرغامُ على الاعترافِ بدستورِ ١٢ أيلول الذي أَمَّنَ هذه الإجراءات. وهكذا استمرَّ نظامُ الوصايةِ لعهدِ الانهيارِ بالأغلبِ حتى حكومةِ بولند أجاويد الأخيرة (١٩٩٩–٢٠٠٢م)، وأُمِّنَت ديمومتُه من خلالِ نظامِ حربِ أهليةٍ بكلِّ معنى الكلمة. وبينما طُبِّقَ نظامٌ مُركَّزٌ من البَلادةِ واللامبالاةِ على

المجتمعِ التركيّ، فقد جُرِّبَت شتى أنواعِ الحربِ الخاصةِ في كردستان. ولَربما شُيِّدَ فيها نظامٌ من الحربِ الخاصةِ الداخلية (بانتهاكِ دستورِهم فعلياً)، بشكلٍ قلَّما له مثيلٌ في التاريخ؛ ليبقى الدستورُ حبراً على ورق. وهكذا عصَفَت ريحُ إرهابٍ مُرَوِّع، سواء داخلَ الدولة (سياقُ التصفيةِ الشاملة الذي ابتدأَ بالقضاءِ على تورغوت أوزال والقائدِ العامِّ لقواتِ الدركِ أشرف البدليسي في ١٩٩٣م)، أم انطلاقاً من الدولةِ صوب المجتمع (إفراغُ آلافِ القرى الكردية، الممارساتُ التي بلغَت حداً وحشياً في أقبيةِ السجون، جناياتُ الفاعلِ المجهولِ التي تتجاوزُ عشراتِ الآلاف، مجزرةُ فندق ماديماك[1] في سيواس، عملياتُ الكونتر كريلا التي لا تنسجمُ مع أيةِ قوانينٍ حربية، الاعتقالاتُ التي تُضاهي مئاتِ الآلاف، وعملياتُ القتلِ التي تتعدى الأربعين ألفاً). لَربما حُدَّ من انهيارِ الدولةِ القوميةِ بناءً على ذلك، لكنّ الدولةَ خرجَت بمعناها الكلاسيكيِّ من كونِها دولة. أما الجمهورية، فلَم تُبْنَ بمعناها التنويريِّ بأيِّ حالٍ من الأحوال. بل واستسلَمَت للوصايةِ العسكريةِ بعد أعوامِ الثمانينيات.

لَم يقتصرْ سياقُ المقاومةِ الذي رادَه PKK منذ بداياتِ تلك المرحلة، والذي احتضنَ مشقاتٍ عويصةً للغاية، وتصاعدَ بنحوٍ بارزٍ مع قفزةِ ١٥ آب ١٩٨٤م بشكلٍ خاصّ؛ لَم يقتصرْ فقط على الحيلولةِ دون القضاءِ على الحقيقةِ الكرديّةِ وجودياً، بل وقُطِعَت خلاله أشواطٌ مهمةٌ على دربِ الحريةِ أيضاً. وفي إطارِ الحربِ الخاصةِ المستمرةِ ضد الكردِ بدعمٍ مكثَّفٍ من قوى الهيمنةِ الخارجيةِ تتقدمُها أمريكا وإنكلترا وألمانيا، فقد تُرِكَ الكردُ لوحدِهم فيما خلا حفنة من الخَوَنةِ والمتواطئين، وفُرِضَت عليهم العزلةُ في كفاحِهم من أجلِ الوجودِ والحرية؛ وذلك مقابل استسلامِ تركيا اقتصادياً للنظامِ الماليِّ العالميّ، ومساندتِها التامةِ لسياساتِ تلك القوى في المنطقة، ومصادقتِها في المجالِ العسكريِّ على تضخيمِ الفرعِ التركيِّ لشبكةِ غلاديو التي تُعَدُّ الجيشَ السريَّ للناتو، وعلى استخدامِها في الحربِ الدائرة. بالتالي، لَبَّت جميعُ الدولِ القوميةِ متطلباتِ منافعِها بأقسى الأشكال، وانحازَت في هذه الوحشيةِ المُطَبَّقة، أو بقيت متفرجة. ونخصُّ بالذِّكرِ الدولةَ القوميةَ الإسرائيلية، التي وَسَّعَت في عام ١٩٩٦م من نطاقِ اتفاقياتِها العسكريةِ السريةِ المُبرَمةِ منذ عامِ ١٩٥٨م، مُصَعِّدةً بذلك من مستوى مؤازرتِها للدولةِ التركيةِ في حربِها الخاصة. إذ ما كان ممكناً تعريضُ أيةِ ثقافةٍ اجتماعيةٍ في بلادِ الأناضولِ وميزوبوتاميا للإبادةِ الجماعية، من دونِ دعمِ القوى المهيمنةِ في الحداثةِ الرأسماليةِ بحُكمِ مصالحِها (بما فيها روسيا الاتحادية). وقد كانت ميولُ انسياقِ رأسِ المالِ وراء الربحِ الأعظم مُعَيِّنَةً في ظهورِ هذه النتيجة. وأَثبَتَ هذا الواقعُ حضورَه في الإبادةِ الثقافيةِ بحقِّ الكرد، والمتكاثفةِ طردياً بكلِّ سطوعٍ وبكلِّ ما تحتويه من خروجٍ على القانونِ والأخلاقِ منذ ما يزيدُ على المائةِ سنة. فإما غُضَّ الطَرْفُ أو قُدِّمَ الدعمُ علانيةً للقضاءِ على

[1] **مجزرة فندق ماديماك أو مجزرة سيواس:** قام الإسلاميون المتطرفون بإشعال النار في فندق ماديماك الذي كان يعج بالمتنورين والكتّاب والفنانين الذين أتوا لحضور حفل "بير سلطان عبدال" بتنسيق "جمعية بير سلطان عبدال الثقافية في سيواس" (٢ تموز ١٩٩٣). فترك النار وراءه جثة ٣٣ مفكراً وناشطَين في الفندق، قضوا نحبهم احتراقاً بالنار أو اختناقاً بدخانها. كما قضى شخصان نحبهما من بين المتظاهرين أمام الفندق في الخارج (المترجِمة).

الكياناتِ والمجموعاتِ الثقافيةِ المُعَمِّرةِ آلافاً من السنين، وذلك كرمى لمصالحِ رأسِ المالِ قصيرةِ المدى. لم تَكشِف العلاقةُ القائمةُ بين الدولةِ القوميةِ واحتكاراتِ رأسِ المالِ والإبادةِ الجماعيةِ عن نفسِها علانيةً في أيِّ بلدٍ من العالَم، بقدرِ ما هي عليه في كردستان. بل حتى إنّ "حركةَ التحرير الوطنيّ الفلسطينيّ"[1] تساومَت مع السلطاتِ التركية، ولَم تقدِّم الدعمَ اللازم.

إبلاءُ النظامِ بلاءً مفرطاً وإنهاكُ قواه في الحربِ الأهليةِ من جهة، والتمشيطُ الأمريكيُّ في العراقِ من جهةٍ ثانية (ولو أنه جرى التذرعُ ظاهرياً بالهجومِ الاستفزازيّ لتنظيمِ القاعدةِ على البرجَين التوأم)، قد جعلَ من هيمنةِ سلطةٍ جديدةٍ في تركيا ضرورةً قطعية. بل إنّ الوسائلَ الداخليةَ للهيمنةِ الجديدةِ كانت تُجمَعُ وتُجَهَّزُ أصلاً منذ أعوامِ السبعينيات. وبالوسعِ ترتيبُ المراحلِ البارزةِ لهذا السياقِ على الشكلِ التالي: تبَنّي تركيبةِ الإسلامِ التركيِّ الجديدة، القراراتُ الاقتصاديةُ الصادرةُ في ٢٤ كانون الثاني ١٩٨٠م (الانفتاحُ على رأسِ المالِ الماليِّ العالميّ)، انقلابُ ١٢ أيلول، إغلاقُ أحزابِ الدولتيةِ القوميةِ التركياتيةِ البيضاء، الترفيعاتُ غيرُ القانونيةِ في هيئةِ الأركانِ العامة، تمشيطاتُ تانسو تشيللر وحكومتُها في "حزب الطريق القويم DYP"[2]، مرحلةُ ٢٨ شباط، إسقاطُ حكومةِ أربقان، وأخيراً القضاءُ على بولند أجاويد شخصاً وحكومة. ومن عظيمِ الأهميةِ النظرُ إلى AKP على أنه ثمرةٌ أَفرَزَتها جميعُ العواملِ الداخليةِ والخارجيةِ لهكذا أحداث. إنه حملةٌ مهمةٌ تُعادِلُ في وزنِها حملةَ الجمهوريةِ في تاريخِ تركيا المعاصر، واسمٌ لتحوُّلٍ بهذا المستوى. فمثلما أنّ CHP هو حزبُ الدولةِ المركزيةِ المتكونةِ في فترةِ التنظيماتِ والمَلَكِيتَين الدستوريتَين الأولى والثانيةِ وحربِ التحريرِ الوطنية؛ فإنّ AKP أيضاً هو حزبُ الدولةِ القوميةِ المركزيةِ المتكونةِ خلال سياقٍ طويل، التي غالباً ما بقيَت كقوةٍ معارِضة في جميعِ المراحلِ آنفةِ الذكر، وتساوَمَت مع نظامِ عبد الحميد، واعتمدَت هيمنةَ إنكلترا مقابلَ الهيمنةِ الألمانية، وطَوَّرَت القوميةَ الإسلاميةَ مقابلَ الروح الوطنيةِ العلمانية، وتحالفَت مع التيارِ الكرمشاكي اليهوديّ العالميِّ مقابلَ القوميةِ الصهيونية، وجَعَلَت من أيديولوجيةِ الإسلامِ التركيِّ المدعومةِ من قِبَلِ الجيشِ في انقلابِ ١٢ أيلول ركيزةً لنفسِها، ورأَت النورَ حصيلةَ قيامِ الجيشِ بتشتيتِ حزبِ نجم الدين أربكان القوميِّ الراديكاليِّ مع مرحلةِ ٢٨ شباط. ومقابلَ كونِ CHP حزبَ المعارَضةِ الأساسيَّ بزعامةِ دنيز بايقال، فإنّ AKP بات حزباً متربعاً على كرسيِّ السلطة، صائراً القوةَ المُنشِئةَ والمُسَيِّرةَ للفاشيةِ التركيةِ الخضراء خلال السياقِ الجديد، ومتحلياً بهويةِ حزبٍ مهيمنٍ واستراتيجيٍّ متأسسٍ بزعامةِ رجب طيب أردوغان، ومرتكزاً إلى تاريخٍ مديد، ومتحصناً بمؤازرةِ قوى الهيمنةِ الداخليةِ والخارجية.

---

[1] **حركة التحرير الوطني الفلسطيني (فتح):** هي جزء رئيسي من الطيف السياسي الفلسطيني، وأكبر فصائل منظمة التحرير الفلسطينية. أعلنت انطلاقتها في ١٩٦٥ يوم تفجر الثورة الفلسطينية، حيث لم يكن أي فصيل أو حركة فلسطينية وجدت بعد. وتعتبر إحدى أبرز حركات الشعب الفلسطيني في الوطن والشتات (المترجمة).

[2] **حزب الطريق القويم DYP:** تأسس في ١٩٨٣ على يد "أحمد نصرت تونا" استمراراً لحزب العدالة، ثم تحول في ٢٠٠٧ إلى "الحزب الديمقراطي". تبنى الأيديولوجيا المحافظة والليبرالية. تربع على السلطة في عهد حكومات سليمان ديميرال وتانسو تشيللر ومسعود يلماز ونجم الدين أربقان (المترجمة).

إنّ وَسْمَ النظامِ الذي يُعمَلُ على تجسيدِه بزعامةِ AKP بـ"الجمهوريةِ الثانيةِ" أو "الجمهوريةِ الإسلاميةِ المعتدلة" سيَكُونُ تفسيراً مبكراً. ورغمَ تحويلِ طابعِه الأساسيِّ إلى فكرةٍ مُضَمَّنةٍ في الدستور، إلا إنّ النظامَ لَم يبلغْ في أيِّ وقتٍ من الأوقاتِ حالةَ دولةِ قانونٍ ديمقراطيةٍ وعلمانيةٍ واجتماعية. بل ما انفكَّ محافظاً على طابعِه الفاشيِّ الأوليغارشيِّ منذ تأسيسِه. وظلَّ النظامُ الجمهوريُّ بمعناه الكلاسيكيِّ مجردَ اسم. وعجزَ عن الوصولِ إلى حالةِ الجمهوريةِ الديمقراطيةِ على وجهِ التخصيص. ومثلما الحالُ إزاء نفوذِ CHP، فسيبقى الكفاحُ في سبيلِ الجمهوريةِ الديمقراطيةِ ودستورِها المأمولِ حديثَ الساعةِ إزاءَ نفوذِ AKP أيضاً. بناءً عليه، فوصفُ هذا السياقِ بالديكتاتوريةِ الأوليغارشيةِ وبنضالِ الجمهوريةِ الديمقراطيةِ المُخاضِ ضده، سيَكُونُ أكثر صواباً. فمهما عُرِضَ AKP على أنه بديلُ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء التي دامَت ثمانين سنة، ومهما حُرِّفَت الحقيقةُ بعنادٍ وبدعمٍ إعلاميٍّ مدروسٍ ومقصودٍ بدقة؛ إلا إنه مُصِرٌّ مضموناً على الاستمرارِ بهذا النظامِ الذي اندمجَ فيه، مع فارقٍ في اللونِ فقط. هكذا، فقد أُفسِحَ المجالُ وفُتِحَ الطريقُ أمام نظامِ AKP الفاشيِّ الأخضر، كثمرةٍ طبيعيةٍ للدعمِ الخفيِّ الذي تلقّاه من النظامِ الفاشيِّ التركياتيِّ الأبيض المُرهَقِ بعدَما فقَدَ نسبةً لا يُستَهانُ بها من الدعم، داخلياً وخارجياً على حدٍّ سواء.

إنّ السنواتِ الثمانيةَ الأولى من سلطةِ AKP شبيهةٌ للغاية بالسنواتِ الثمانيةِ الأولى من سلطةِ CHP (خلال أعوام ١٩٢٣–١٩٣١م). فنظامُ الحزبِ الواحدِ طاغٍ في كِلَيهما. ويرجحُ احتمالُ تكثيفِ AKP أيضاً من طابعِه الديكتاتوريِّ وتعزيزِه بدستورِه اعتباراً من انتخاباتِ عام ٢٠١١م (وهو أمرٌ شديدُ الشبهِ بوضعِ هتلر بعد انتخاباتِ عام ١٩٣٣م)؛ تماماً مثلما تثاقَلَت وطأةُ الفاشيةِ بعد عام ١٩٣١م على يدِ عصمت إينونو ورجب بكر[١] (رغم تجربةِ مصطفى كمال في تأسيسِ الحزبِ الجمهوريِّ الليبراليّ). ومثلما كانت الحالُ في عهدِ CHP، فإنّ مرورَ المرحلةِ بمخاضاتٍ أليمة، وتصاعُدَ التناقضاتِ الداخلية (كما كان الوضعُ بين مصطفى كمال وعصمت إينونو) قد يَجرفُ AKP إلى مساراتٍ مغايرة. وقد تظهر الخلافاتُ بين رجب طيب أردوغان وعبد الله غول. وقد ينفصلُ عنه فريقٌ من المنحازين إلى الوفاقِ الديمقراطيّ. كما وقد يَفرضُ احتمالُ "تركيا ديمقراطية ودستور ديمقراطي" حضورَه ويُبدي وزنَه في الأجندةِ كخيارٍ جاد. ومثلما لَم يُجزَمْ بَعدُ مصيرُ سلطةِ AKP المهيمنة، فإنّ مصيرَ النظامِ الدستوريِّ الديمقراطيِّ أيضاً غيرُ مجزومٍ به بعد. أما مَن الذي سيَجزمُ الأمرَ لصالحِه من بين كِلا الاحتمالَين، فهذا ما سيُحَدِّدُه وضعُ الصراعِ بين القوى المهيمنةِ من جهة، وبين قوى النضالِ الديمقراطيِّ والاشتراكيِّ في تركيا والنضالِ الديمقراطيِّ شبهِ المستقلِّ في كردستان من الجهةِ الثانية.

سيزدادُ تعزيزُ وتطبيقُ نظامِ الحربِ الخاصةِ الهادفةِ إلى تصفيةِ الوجودِ الكرديِّ وسلبِ حريتِه في عهدِ السلطةِ المهيمنةِ الجديدة. وبالأصل، فالقضاءُ على الوجودِ الكرديّ (الواقع الأنطولوجيّ)،

[١] **محمد رجب بكر:** قائد عسكري وسياسي (١٨٨٩–١٩٥٠). احتل مكانه كثالث رجل لامع إلى جانب أتاتورك وإينونو كأمين عام لحزب الشعب الجمهوري، وتسنم رئاسة الوزارة قبل وفاته بأعوام (المترجِمة).

والنيلُ من حريتِه (التنظيم والوعي)، والاستمرارُ في إبادتِه ثقافياً؛ يكمنُ في خلفيةِ الوفاقِ الذي أَبرمَه AKP مع الجيشِ كممثلٍ لأصحابِ السلطةِ القديمةِ في النظام. إذ ما كان ممكناً تسليمُ زمامِ السلطةِ إلى AKP بأيِّ شكلٍ آخر. كما إنّ إنكارَ الوجودِ الكرديِّ والقضاءَ التعسفيَّ على القوى المتمردةِ كان وراءَ الوفاقِ المبرَم في عام ١٩٢٥م بين القوميةِ الصهيونيةِ والروح الوطنيةِ التركية. أما في عهدِ AKP، فلَم يَقتصرْ على قبولِ هذا الوفاقِ كما هو، بل وثابرَ عليه بعدَ توطيدِه بالحججِ الإسلامية. وباقتضاب، تُشَكِّلُ إبادةُ الكردِ ثقافياً نقطةَ التقاطعِ والمَقامَ المشتركَ للتياراتِ القوميةِ الثلاثةِ الرئيسية (القوميةُ التركيةُ الصهيونية، القوميةُ التركيةُ العنصرية، والقوميةُ الإسلاميةُ التركية). فرغمَ انقلابِ القوميّاتِ الثلاثِ على بعضِها البعضِ وتصادُمِها الدمويِّ فيما يتعلقُ بجميعِ المواضيعِ الأخرى؛ إلا إنها عادةً تتَّخذُ المواقفَ المشتركةَ ضد الواقعِ الكرديّ. هذه هي الظاهرةُ المسماةُ بـ"القانونِ الفولاذيَّ" في النظامِ الفاشيّ. إذ لا يُعتَرَفُ بحقِّ الحياةِ ومزاولةِ السياسةِ في كنفِ النظامِ لأيةِ قوة، ما لَم تَعترفْ بهذا القانون.

ومثلما لا تتنافرُ الممارساتُ التكتيكيةُ المختلفةُ لهيمنةِ AKP مع الاستراتيجيةِ المشتركة (القضاء على الوجودِ الكرديِّ وحركةِ الحرية)، فإنها تُشَكِّلُ مناوراتٍ تكتيكيةً يبادرُ إليها بغيةَ تطبيقِ هذه الاستراتيجيةِ بإبداعٍ أفضل وبنجاحٍ موفق. فمثلاً؛ حظيَ رجب طيب أردوغان بدرجةٍ مهمةٍ من دعمِ الشعبِ الكرديِّ له، بعدَ التصريحِ الذي أدلى به في ديار بكر أولاً عامَ ٢٠٠٥م، حينما قال "القضيةُ الكرديةُ قضيتُنا نحن أيضاً". لكنه بعد ذلك بعامٍ فقط لَم يترددْ في إبداءِ المكرِ الشنيعِ لاستصدارِ "قانونِ مكافحةِ الإرهاب"، الذي تمَّ توسيعُه كي يطالَ الأطفالَ والنساء، والذي يُعَدُّ من أقسى القوانين المضادةِ للكردِ على مرِّ مختلفِ عهودِ الجمهورية. وما الاعتقالاتُ التي طالت الأطفالَ بنحوٍ شاملٍ لأولِ مرة، وتمشيطاتُ KCK، وعملياتُ القصفِ الجويِّ سوى من ضروراتِ تلك الاستراتيجية. كما إنّ شتى أنواعِ الحربِ النفسية، والشروعَ في تشكيلِ مجموعةِ رأسِ المالِ الكرديِّ المتواطئة، وتصييرها مركزَ جذبٍ في المدنِ المهمةِ من جنوبِ وشمالِ كردستان، وتأسيسَ منظماتِ المجتمعِ المدنيِّ المتظاهرِ زيفاً بالكردايتية؛ كلُّ ذلك أيضاً على علاقةٍ كثيبةٍ مع تلك الاستراتيجيةِ الجديدة. هذا ويجبُ إضافةُ وسائلِ الإعلامِ الكرديِّ المتواطئةِ (وسائل الحرب النفسية) إلى ذلك أيضاً. علاوةً على أنّ العديدَ من الفروعِ الرياضيةِ والفنيةِ قد افتُتِحَت لتسخيرِها في مآربِ استراتيجيةٍ مماثلة. وربما أنّ الممارسةَ الأنكى من بينِ كلِّ ذلك هي تجاربُ تشكيلِ تنظيم "حماس" الكرديّ بدلاً من حزب الكونترا. ذلك أنّ الهدفَ الأساسَ للتنظيماتِ ووسائلِ الإعلامِ الدينيةِ السلَفيةِ في آخرِ المطاف، هو تأسيسُ "حماسِ"ـها المتظاهرِ بالكردايتيةِ في وجهِ KCK، وتفعيلُه، وترقيتُه إلى مرتبةِ الصدارة. وعلى سبيلِ المثال، فالموسادُ[١] هو مَن أسَّسَ تنظيمَ "حماس"[١] بغيةَ إضعافِ

[١] **الموساد:** أو "مؤسسة الاستخبارات والمهام الخاصة". وهو جهاز الاستخبارات الخارجية الصهيوني. تأسس في ١٩٥١ على أنقاض الدائرة السياسية التي عملت في نطاق "الخارجية الصهيونية"، بقرار رئيس وزراء الدولة الإسرائيلية آنذاك، ليكون ذراعاً خارجية ضمن أجهزة الاستخبارات السرية المتعددة التي خدمت الصهيونية ودولتها الوليدة (المترجِمة).

"منظمةِ التحريرِ الفلسطينية"[٢]، رغم أنه لا علاقةَ له قطعياً بالنضالِ الدائرِ في فلسطين. وعليه، فقد تسبَّبَ تنظيمُ "حماس" اليوم في إيصالِ "منظمةِ التحريرِ الفلسطينية، وبالأخصِّ حركةِ "فتح" التي تُعَدُّ فصيلاً أساسياً من فصائلِ المنظمة، إلى حافةِ التصفية. هذا وتدورُ المساعي لتطويرِ النموذجِ نفسِه في كردستان أيضاً ضد KCK. فالثانوياتُ الدينيةُ المُشادةُ حديثاً ودوراتُ تعليمِ القرآنِ قد شُيِّدَت على عجلٍ لنفسِ الغرض على حدٍّ تصريحِ المعنيين بذاتِ أنفسِهم. كما سَخَّرَت وزارةُ الشؤونِ الدينيةِ كلَّ الجوامعِ لخدمةِ التصفيةِ الثقافية. أي إنّ الدينَ قد سُيِّسَ كلياً، واختُزِلَ إلى أداةٍ تُستَخدَمُ في إنكارِ الوجودِ الكرديِّ وتشويهِ نضالِ الكردِ من أجلِ الحرية.

ومئاتُ الممارساتِ المشابهةِ لا تبسطُ للعيانِ نوايا وسياساتِ القوةِ المهيمنةِ الجديدةِ وحسب، بل وتَعرضُ للمَلأِ جلياً مخططاتِها التصفويةَ بالغةَ الخطورة. فمثلما أنّ CHP هو حزبُ الدولةِ القوميةِ الطامعةِ في القضاءِ بنحوٍ دمويٍّ على المقاومةِ الكرديةِ والوجودِ الكرديِّ فيما بين أعوام ١٩٢٥–١٩٤٠م، فإنّ AKP أيضاً هو حزبُ الدولةِ القوميةِ الهادفةِ منذ أعوامِ ٢٠٠٠م إلى القضاءِ على الواقعِ الكرديِّ وحركةِ الحريةِ الكرديةِ بنفسِ المنوال، بل وتأسيساً على ظروفٍ أشدَّ حِدّة. هذا وما من شكٍّ في أنّ بعضَ الأصواتِ الشاذةِ داخلَه وبعضَ الممارساتِ المرحليةِ المختلفةِ لا تُغَيِّرُ شيئاً من أهدافِه الاستراتيجية، بل تؤكدُ صحتَها. فحركةُ التصفيةِ التي نفَّذَها AKP خِفيةً داخل PKK بدءاً من أواخرِ عامِ ٢٠٠٢م (مبادرةُ التصفيةِ المُنَفَّذةُ مع كلٍّ من أمريكا وحكومةِ جنوبِ كردستان والعناصرِ التصفويةِ المتواطئةِ داخل PKK)، واللقاءاتُ المتواصلةُ باسمِ الحوارِ اعتباراً من عام ٢٠٠٦م مع كلٍّ من DTP وممثلي KCK في أوروبا، والتي لاقَت صداها عند عبد الله أوجالان؛ كلُّ ذلك قد أُفرِغَ من محتواه واصطَدَمَ بجدرانِ الاستراتيجيةِ ذاتِها؛ رغم النوايا الحسنةِ لبعضِ مسؤولي الدولة. واضحٌ تماماً أنّ الحربَ الخاصةَ ستتواصلُ متكاثفةً في كنفِ هيمنةِ AKP الجديدة، ما لَم تُترَكْ هذه الاستراتيجيةُ التصفويةُ المعاديةُ للسلام. كما إنَّ كلَّ موقفٍ وقولٍ وفعلٍ سيُتَّخَذُ ويُبدى إزاءَ الوجودِ الكرديِّ وحركةِ الحريةِ الكردية، لن يذهبَ في معناه أبعدَ من التصفوية؛ ما لَم يُصَرِّحْ AKP والقوى الداخليةُ والخارجيةُ التي يستندُ عليها إلى الرأيِ العامِّ علانيةً عن مقاربةٍ استراتيجيّةٍ بشأنِ السلام، وما لَم يَتَّخِذْ قراراتٍ مُلزِمةً للجميعِ بصددِ سنِّ دستورٍ ديمقراطيّ.

---

١ **حركة المقاومة الإسلامية (حماس):** حركة إسلامية تنادي بتحرير فلسطين من النهر إلى البحر، تأسست عام ١٩٨٧. يرتبط مؤسسوها فكرياً بجماعة الإخوان المسلمين. وقبل إعلانها كانت تعمل في فلسطين تحت اسم "المرابطون على أرض الإسراء". يمثل العمل العسكري توجهاً استراتيجياً لديها للحيلولة دون "المد الصهيوني التوسعي" على حد تعبيرها. قامت بالعديد من العمليات العسكرية عن طريق جناحها العسكري "كتائب عز الدين القسام" (المترجِمة).

٢ **منظمة التحرير الفلسطينية (م.ت.ف):** منظمة سياسية شبه عسكرية معترف بها في الأمم المتحدة والجامعة العربية كممثل شرعي وحيد للشعب الفلسطيني. تأسست عام ١٩٦٤ بعد انعقاد المؤتمر العربي الفلسطيني الأول في القدس وكنتيجة لقرار القمة العربية المنعقدة في القاهرة في نفس العام، لتمثيل الفلسطينيين في المحافل الدولية. تضم معظم الفصائل والأحزاب الفلسطينية. يعتبر رئيس لجنتها التنفيذية رئيساً لفلسطين والشعب الفلسطيني. من أهم فصائلها: حركة التحرير الوطني الفلسطيني (فتح)، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين. بالإضافة إلى فصائل أخرى (المترجِمة).

وفي النتيجة، فقد تحوَّلَت الحربُ المُخاضةُ ضد الواقعِ الكرديِّ وحركةِ الحريةِ الكرديةِ المعاصرَين في غضونِ القرنَين الأخيرَين إلى إبادةٍ ثقافيةٍ متثاقلةِ الوطأةِ تدريجياً. وقد جَهِدَ الكردُ للمثابرةِ على صونِ وجودِهم والحفاظِ على شغفِهم بالحياةِ الحرةِ في ظلّ حملاتِ الإبادةِ المجحفة. فحركاتُ تصفيةِ الإماراتِ والزعاماتِ القَبَلِيّةِ وقياداتِ المَشيَخةِ في كردستان، والتي ابتدأَت في عهدِ الإمبراطوريةِ العثمانيةِ المستحدثة، قد انعكَفَت مع مرورِ الوقتِ على تصفيةِ الواقعِ الكرديِّ الثقافيّ. وقد عمَّقَت الفاشيةُ التركيةُ البيضاء هذه السياسةَ بنشرِها بين صفوفِ المجتمعِ برمتِه، ووصلَت بالكردِ إلى مشارفِ الزوالِ بصهرِهم في بوتقةِ الدولةِ القومية. أما المقاوماتُ المتصاعدةُ ضد ذلك، فلم تسفرْ عن أيةِ نتيجةٍ سوى تجذيرِ التصفيةِ أكثر فأكثر، نظراً لطابعِ زعاماتِها وللبنيةِ الاجتماعيةِ التي اعتمدَت عليها. كما وزادَ في عهدِ نضوجِ الجمهوريةِ تطويرُ المستويّاتِ العميلةِ التي سُمِحَ لها بالوجودِ بناءً على إنكارِ الحقيقةِ الكردية، وذلك في إطارِ مساعي تجذيرِ الإبادةِ الثقافية. أما في عهدِ الانهيارِ المبتدئِ اعتباراً من أعوامِ الثمانينيات، فقد سادَ اللجوءُ إلى أساليبِ الحربِ الخاصةِ التي لا نظيرَ لها وبدعمٍ من أمريكا وفقاً لمصالحِها؛ وذلك بغرضِ إنهاءِ الكردايتية، ليس على صعيدِ حركةِ الحريةِ فحسب، بل وبوصفِها وجوداً قائماً بذاتِه (وكوجودٍ أنطولوجيٍّ أيضاً، مثلما لوحِظَ في حظرِ اللغة). ومقابل جرائمِ الإبادةِ التي لا مثيلَ لها، فإنّ حركةَ الحريةِ الصاعدةَ بطليعةِ PKK، ورغمَ الكثيرِ من نواقصِها وأخطائِها، إلا إنها لَم تَكتَفِ بجَزمِ الوجودِ الكرديِّ الثقافيّ، بل وارتَقَت به إلى مستوى مهم باعتبارِه وجوداً متحرراً. كما طالَت تداعياتُ المستجداتِ البارزةِ في هذا المنحى الأجزاءَ الأخرى من كردستان أيضاً. حيث أفضَت في كردستان العراقِ إلى ظهورِ كيانٍ سياسيٍّ يطغى عليه الجانبُ الدولتيُّ القوميّ، في الحين الذي انتَهَت فيه إلى نهضةِ الشعبِ الكبرى ضمن كردستان إيران وكردستان سوريا، وإلى انخراطِه في صفوفِ حركةِ الحرية، وتطويرِه شبهَ استقلاليتِه الديمقراطية.

من المؤكدِ أنّ الحربَ الخاصةَ التصفويةَ التي شنَّتها القوى التركيةُ المهيمنةُ ضد KCK ستؤدي في المستقبلِ القريبِ إلى مستجداتٍ عظيمةِ الأهميةِ استراتيجياً وسياسياً واجتماعياً. ففي حالِ عدمِ إصدارِ قرارِ السلامِ الاستراتيجيّ، فإنّ أهمَّ احتمالٍ سيتطورُ ميدانياً في كردستان، وسيتنامى تدريجياً في بلدانِ الجوار، هو ارتقاءُ الحربِ الشعبيةِ الثوريةِ إلى أعلى المستوياتِ على هدى توجيهاتِ العصرانيةِ الديمقراطية، وتطويرُ الإداراتِ الديمقراطيةِ شبهِ المستقلةِ بالتداخلِ مع حروبِ الدفاعِ الذاتيّ في المجالاتِ الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقانونية والدبلوماسية.

ب- الهوية الكردية المعاصرة في جنوب وغرب كردستان:

يَمدُّنا شأنُ الكردِ الموجودين ضمن حدودِ الدولتَين العراقيةِ والسورية، اللتَين شُيِّدتا بعد الحربِ العالميةِ الأولى، بدروسٍ مفيدةٍ للغاية فيما يتعلقُ بتحليلِ الهويةِ الكرديةِ المعاصرة. فأثناء تمزُّقِ

الإمبراطوريةِ العثمانية، وبحُكمِ معاهدةِ سايكس بيكو[1] (عام ١٩١٦م)، أُسِّسَ في العراقِ وسوريا نظامان انتدابيان تحت هيمنةِ إنكلترا وفرنسا. ونظامُ الانتدابِ يعني الحُكمَ الانتقاليَّ المؤقتَ للمستعمَرة. وقد اعتُبِرَت سكةُ الحديدِ حدوداً فاصلةً بين الجمهوريةِ التركيةِ والدولةِ السوريةِ حديثَتَي العهد. بينما خُطَّت الحدودُ العراقيةُ–التركيةُ بموجبِ معاهدةِ الموصل. إذ اتُّخِذَت مصالحُ النفطِ أساساً في تحديدِها. وقد وُقِّعَ على كِلتا معاهدتَي الحدودِ بتكلفةٍ ثمنُها انتهاكُ الميثاقِ الملّيِّ المُعلَن على أنه مقدس. ففي الحربِ العالميةِ الأولى عُمِلَ على رصدِ مصالحِ فرنسا، إحدى دولِ التحالفِ الثلاثيّ، ليجريَ التوقيعُ في الشهرِ الأولِ من عام ١٩٢١م على معاهدةٍ أنقرة منذ بدايةِ حربِ التحريرِ الوطنية. كما لَم يُؤخَذْ بعينِ الاعتبارِ بتاتاً وجودُ الكردِ ولا حتى التركمان المتروكين ضمن حدودِ الدولةِ التي سيُعلَنُ عنها لاحقاً باسمِ الجمهوريةِ العربيةِ السورية. بل سُوِّيَ الأمرُ سراً، وفُرِضَ أمراً واقعاً وفق توازناتِ القوى العسكريةِ والسياسيةِ لا غير. علماً أنّ وضعَ العربِ أيضاً لَم يُضَمَّنْ بأيِّ قانون، بل رُصِدَت –فقط وفقط– مصالحُ الدولةِ الانتدابية (فرنسا).

ومنذ البداية، يتبينُ من الوضعِ المسيطرِ المُشادِ بحَدِّ ذاتِه ما سيتمخضُ عنه من نتائج وخيمة. وبالفعل، لَم تدخل الدولةُ السوريةُ سياقاً طبيعياً بأيِّ شكلٍ من الأشكال منذ أعوامِ العشرينيات. ولا تنفكُّ إلى الآن تُحكَمُ بقانونِ الأحكامِ العُرفية، وتفتقرُ لنظامٍ دستوريٍّ مرتكزٍ إلى الوفاقِ الاجتماعيّ. بل إنّ نسبةً مهمةً من الكردِ في سوريا ليسوا حتى مواطنين. أي أنه غير معتَرَفٍ بهم قانونياً. وما تَبَقّى منهم يفتقرون لأيةِ حقوقٍ قانونيةٍ أو ثقافيةٍ أو اقتصاديةٍ أو إداريةٍ أو سياسية. بمعنى آخر، فوضعُ الكردِ أكثر تخلفاً من وضعِ المستعمَرة. إذ ابتدأَ تنظيمُ الإنكارِ والإبادةِ والتطهيرِ الثقافيِّ ضد وجودِهم (تماماً كما الحالُ في نظامِ الدولةِ القوميةِ التركياتية)؛ وذلك بحُكمِ المصالحِ الانتدابيةِ الفرنسيةِ ثم المصالحِ العربيةِ القومية. وقد استمرَّ هذا الوضعُ حتى يومِنا مع بعضِ التعديلاتِ الجزئيةِ المتماشيةِ وحساباتِ توازناتِ السلطاتِ المهيمنة، ولكن بنحوٍ متكاثفٍ في نهايةِ المطاف. هذا وللمؤامرةِ المُحاكةِ على الواقعِ الكرديِّ أهميتُها المصيريّةُ في رسمِ الحدودِ العراقيةِ–التركية. إذ وُضِعَت مئاتٌ من السنين القادمةِ في الحُسبان عندما نُسِجَت حِبالُ هذه المؤامرةِ ضد التكامُلِ الكرديّ. أي إنّ هذه المؤامرةَ هي بدايةُ فرمانِ الإبادةِ بالنسبةِ للكرد. لَطالَما أصبحَ تقسيمُ كردستان إلى أربعةِ أجزاء موضوعَ الآدابِ في تلك المرحلة. لكن، وللأسفِ الشديد، لا يُسرَدُ ولا يُحَلَّلُ صُلبُ الموضوعِ بواقعية. بَيْدَ أنه من العصيبِ صياغةُ تعريفٍ أو سردٍ صائبٍ للواقعِ والوجودِ المجتمعيِّ الكرديِّ وللمجرياتِ والأحداثِ الحاصلةِ في عمومِ كردستان، لو لَم يُحَلَّلْ أو يُشرَحْ هذا الواقعُ بكلِّ شفافيتِه.

[1] **معاهدة سايكس بيكو:** تفاهم سريّ أُبرِمَ في ١٩١٦ بين فرنسا والمملكة المتحدة بمصادقة الإمبراطورية الروسية على اقتسام كردستان بين فرنسا وبريطانيا لتحديد مناطق النفوذ غربي آسيا بعد تهاوي الإمبراطورية العثمانية. وبموجبها حصلت فرنسا على الجزء الأكبر من الجناح الغربي للهلال الخصيب ومنطقة الموصل. امتدت مناطق بريطانيا من بلاد الشام الجنوبي باتجاه الشرق لتضم بغداد والبصرة وما بين الخليج العربي والمنطقة الفرنسية بسوريا (المترجِمة).

إنّ تقسيمَ الكردِ وكردستان بناءً على الحدودِ العراقية هو أحدُ أكثر أحداثِ القرنِ العشرين مأساوية. وكأنه بذلك زُرِعَت قنبلةٌ أشدُّ فتكاً من القنبلةِ الذرية، ليس في أرضيةِ التاريخِ الكرديِّ وحسب، بل وفي أرضيةِ تواريخِ العربِ والعجمِ والأتراكِ أيضاً. كان قد تَبَدّى آنذاك اعتراضٌ جادٌّ على هذا السياقِ داخل البرلمانِ التركيّ. إذ انتفضَ المثقفون والضباطُ الكردُ المتواجدون داخل الجيش حينها. هذه هي الحقيقةُ الكامنةُ وراء تمردِ عام ١٩٢٥م. أي، وبخلافِ ما يُقالُ في التاريخِ الرسميِّ زوراً وبُهتاناً؛ فالمتحالفُ مع الهيمنةِ الإنكليزيةِ لَم يَكُن الكرد، بل نظامُ التركياتيةِ البيضاء الذي أُشَدِّدُ بإصرارٍ على ماهيتِه التآمرية. هذا ويتعينُ الإدراكُ على أتمِّ وجهٍ أنّ هذا النظامَ قامَ بشَلِّ تأثيرِ مصطفى كمال أيضاً بتلك المؤامرة. فمن المعلومِ أنّ مصطفى كمال اعتَبَرَ ذلك التحالفَ حدثاً صعباً ومُقرِفاً أكثر من أيِّ شيءٍ في حياتِه، وأنه في حالِ عدمِ المصادقةِ عليه سوف تتعرضُ الجمهوريةُ للخطرِ المُحيق. وقد تعرضَت المُكتَسَباتُ التي استُحوِذَ عليها باتفاقيةِ قارس[١] في الشرقِ أولاً (عام ١٩٢١م) وباتفاقيةِ لوزان في الغربِ ثانياً لخسارةٍ استراتيجيةٍ مع اتفاقيةِ الموصل–كركوك المُبرَمةِ في الخامس من حزيران سنة ١٩٢٦م. ومدى فَداحةِ ذلك الخُسرانِ استراتيجياً قد تَجَلَّت بكلِّ سطوعٍ في احتلالِ العراقِ مؤخراً. فضلاً عن أنّه، وعلى نقيضِ ما يُعتَقَد، فبِرَسمِ تلك الحدودِ لَم تنحصر الخسائرُ في فقدانِ نفطِ الموصل وكركوك فحسب. بل وطالَت فقدانَ الكردِ والأخوّةِ الكرديةِ–التركيةِ التاريخيةِ وخُسرانَ التكاملِ الثقافيِّ لشعوبِ الشرقِ الأوسطِ قاطبة.

ولا يزالُ الاعتقادُ سائداً بإمكانيةِ تعديلِ هذه الحدودِ وحمايتِها بأساليب شتى من قَبيل: التغييرِ الجغرافيِّ اليوميِّ تذرعاً بمحاولةِ ترتيبِها، إعلاءِ الجدرانِ على طولِها، مَدِّ الأسلاك الكهربائية، تجهيزِها بالمخافرِ المُحَصَّنةِ بالفولاذِ الصلب، وحمايتِها بالجيوشِ الخاصة. لكنّ اللجوءَ إلى تلك الأساليبِ يدلُّ فقط على الغفلةِ التامة وعدمِ استنباطِ الدروسِ من التاريخ، وعلى الاستنادِ إلى المؤامرةِ أو التحولِ إلى أداةٍ مُجَنَّدةٍ فيها. لذا، لا يمكنُ تقويمُ الأخطاءِ الرئيسية إلا بإزالتِها وإحلالِ الحقائقِ الرئيسيةِ محلَّها. علماً أنّ الإنكليزَ لَم يَقدروا على توطيدِ نفوذِهم وتأمينِ سيرورتِه، إلا بلَعبِ هذه اللعبةِ في جميعِ أرجاءِ أوروبا وآسيا وأفريقيا وأمريكا، بل وحتى في قارةِ أوستراليا. حيث مُزِّقَت المئاتُ بل الآلافُ من الثقافاتِ المجتمعيةِ بناءً على حدودٍ مرسومةٍ بالمسطرة. وعُمِلَ على التحكمِ بها بعدَ تأليبِها على بعضِها بعضاً. والدولتيةُ القوميةُ هي أخطرُ أشكالِ هذه اللعبةِ المُنَفَّذَةِ على صعيدِ صراعِ السلطة. إذ ما كان بالإمكانِ بسطُ الهيمنةِ الرأسماليةِ وتأمينُ سيرورتِها، من دونِ تقسيمِ العالَمِ إلى الدولِ القوميةِ الراهنةِ التي يناهزُ عددها المائتَين. من هنا، لا يُمكنُ إظهارُ التاريخِ الحقيقيِّ إلى الوسط، إلا باتِّباعِ هذا الأسلوبِ لفهمِ وشرحِ مَن هو الخاسرُ أو الرابحُ من بين القوى أو الأيديولوجيات أو الثقافات.

---

[١] **اتفاقية قارس:** عقدت بوساطة روسيا بين أذربيجان وجورجيا وأرمينيا وبين تركيا أواخر ١٩٢١. حيث نصت على اعتراف الدول الثلاث باتفاقية موسكو، فحسمت الحدود الشرقية لتركيا، وطويت صفحة القضية الأرمنية (المترجِمة).

لا يُمكنُ تسليطُ الضوءِ على التاريخِ والوجودِ الكرديِّ المعاصر، إلا ضمن إطارِ هذا التكامل وارتباطاً بتقسيمِه وفق الحدودِ العراقيةِ–السورية. إنه تقسيمٌ وتجزيءٌ وكأنه يُخَزِّنُ بين طياتِه كافةَ خياراتِ الإبادةِ والتطهيرِ كطاقةٍ كامنة. كما تُعقَدُ عليه الكثيرُ من الحسابات: أولُها؛ قد صُيِّرَ الكُردُ في العراقِ ورقةَ ضغطٍ لضبطِ العربِ العراقيين. وطابعُ الحركةِ الكرديةِ في العراقِ يُثبِتُ هذه الحقيقةَ بما فيه الكفاية. فقد دُمِّرَ مؤخراً نظامُ صَدّام حسين بالاستنادِ إلى الكرد أساساً. ثانيها؛ إنهم أهمُّ وسيلةِ تجنيدٍ في التناقضِ الإيرانيِّ–العراقيّ. والتاريخُ يُثبتُ صحةَ ذلك بنحوٍ كاف. ثالثها؛ قد صُيِّروا قوةً احتياطيةً للتحكمِ بالجمهوريةِ التركية. فجميعُ الأحداثِ التاريخيةِ المهمةِ الجاريةِ في كردستان منذ عام ١٩٢٥م، بل منذ تمردِ الصوران عام ١٨٠٦م بزعامةِ بابان زاده عبد الرحمن باشا[1] كأولِ تمردٍ كرديٍّ معاصر؛ قد باتت من أهمِّ وسائلِ التحكمِ بالحكامِ العثمانيين ثم بحُكّامِ الجمهورية، وإلهائِهم بها. رابعُها؛ إنهم من أنسبِ الأدواتِ للإبقاءِ على الشرقِ الأوسطِ تحت حاكميةِ قوى الهيمنةِ العالمية، أي إنكلترا (منذ أعوامِ ١٨٠٠م إلى سنةِ ١٩٤٥م) وأمريكا (منذ عام ١٩٥٠م إلى يومِنا). خامسُها وأهمُّها؛ الإبقاءُ عليهم بَيدَقاً مركزياً للتحكمِ بجميعِ أرجاءِ كردستان ذاتِها، ولإحكامِ القبضةِ على الطاقةِ الثوريةِ الكامنةِ للشعبِ الكرديّ وتحريفِها عن مسارِها (إذ يُزعَمُ العملُ على الوصولِ بالإدارةِ الكرديةِ في العراقِ إلى وضعٍ رسميٍّ منذ أعوامِ العشرينيات. علاوةً على أنّ جنوبَ كردستان يُحَوَّلُ إلى مركزٍ للأيديولوجياتِ القَبَليةِ البدائيةِ والدينيةِ المرتبطةِ بالحداثوية). وهكذا تَغدو كردستان والشعبُ الكرديُّ تابعَين لوسيلةِ ضبطٍ وتَحَكُّمٍ استراتيجيةٍ بناءً على التبعيةِ لهذا الجزءِ الصغيرِ وحُكّامِه. سادسُها؛ تُستَثمَرُ مواردُها الباطنيةُ التي لا يُستَهانُ بها، وكذلك مياهُها وأراضيها الخَيّرة.

لدى التحليلِ الكثيبِ لهذه الحقائقِ التي عرَضناها على شكلِ ستةِ بنودٍ رئيسية، سيُلاحَظُ أساساً أنّ الدُّويلةَ القوميةَ الكرديةَ تبقى دوماً ورقةً احتياطيةً مخفيةً في اليد. إذ يُرَوَّجُ لها وكأنها ستُشادُ اليومَ أو غداً، بغرضِ التحكمِ بالدولِ القوميةِ في المنطقةِ وترويضِها من جهة، ولشلِّ تأثيرِ الحركاتِ الكرديةِ المتطلعةِ إلى حفاظِ الكردِ على وجودِهم وتوطيدِ حريتِهم من الجهةِ الثانية، وذلك بعَقدِ كلِّ آمالِهم على تأسيسِ الكيانِ المُحتَمَلِ بيَدِ القوى المهيمنةِ الخارجية، بدلاً من الاعتمادِ على قواهم الذاتية. وهكذا يُجَرَّدُ الكردُ من الثقةِ الذاتية، ويُرغَمُون على قبول التبعيةِ للقوى الخارجية، ويُربَطُ مصيرُهم بوضعٍ وكأنهم سيتعرضون للمجازرِ في كلِّ لحظة؛ ليصبحوا بذلك عبيداً وخَدَماً أوفياء لأسيادِهم.

تُحاكُ اللعبةُ نفسُها لأجلِ جميعِ الكردِ متجسدين في هؤلاء. أما الحركاتُ الثوريةُ والديمقراطيةُ والوطنيةُ والقوميةُ الحقيقيةُ التي تسعى إلى إفسادِ تلك اللعبة؛ فيُفرَضُ عليها التجريدُ والعزلةُ بكلِّ يُسر. وتُكالُ لها اتهاماتٌ مفادُها أنها تزُجُّ الكردَ في المخاطر (هذه في الحقيقةِ لعبةٌ تُتقنُها تلك القوى على أتمِّ صورة)، وأنها جاهلة دبلوماسيّاً (التبعية لأسيادِهم)، وتُقَسِّمُ الكُرد (الوظيفة الأساسية هي

[1] **عبد الرحمن باشا:** من أبرز أمراء إمارة بابان الشهيرة في جنوب كردستان. استلم حكم الإمارة عام ١٨٠٦، وتوفي عام ١٨١٣ (المترجِمة).

شرعنةُ ذواتِهم وشرعنةُ الحدودِ التي تُجَزِّئُ الكردَ وكردستان في الصميم)، وأنها لا تُراعي التوازنَ العالميّ (الحفاظ على الوضعِ القائمِ الذي خلقَته قوى الهيمنة). بل وتستمرُّ تلك القوى في الترويجِ نظرياً وعملياً بأنّ الشعبَ الكرديَّ عاجزٌ عن فعلِ أيِّ شيءٍ بمفردِه (أي أنه يتعينُ عليه الرضى بما تتكرمُ به القوى المهيمنة)، سعياً منها إلى التأكيدِ على أنّ بناءَ مجتمعٍ ديمقراطيٍّ حرٍّ ومتساوٍ أمرٌ مستحيل. هكذا، فقد جُعِلَ الكردُ شعباً يتكون من العبيدِ القابعين في قاعِ العالَمِ وعلى عتبةِ الإبادةِ الشاملةِ انطلاقاً من تلك العقليةِ المهيمنة؛ بالرغمِ من احتمالِ تحوُّلِه إلى أحدِ أكثرِ شعوبِ العصرِ ثورية. ويُنعَتُ الكردُ بأنهم "شعبٌ بلا مُحام"، سعياً إلى جَرِّهم دائماً وراء مُحامين زائفين. بَيْدَ أنّ الصحيحَ هو أنّ كلَّ شعبٍ قادرٌ حقاً على أنْ يَكُونَ مُحامياً لنفسِه بنفسِه.

اللعبةُ المهمةُ الأخرى المُطَبَّقةُ على الكردِ الباقين ضمن الحدودِ العراقية، هي إبرازُ الطابعِ البورجوازيِّ السُّنِّيِّ الزائفِ والمُشَوَّهِ في تكوينةِ الهويةِ الكرديةِ الوطنية. حيث يُرادُ تشكيلُ أمةٍ كرديةٍ اصطناعيةٍ تقتاتُ على أشنعِ حُثالاتِ القوميةِ البدائيةِ والرجعيةِ الإسلاميةِ السُّنِّيّةِ لدى الحداثةِ الرأسمالية؛ وذلك بعدَ إنكارِ وتفنيدِ الثقافةِ العشائريةِ والقَبَليةِ والعقائديةِ وفيرةِ الغنى والتنوعِ ضمن واقعِ الشعبِ والقومِ الكرديّ، الذي حمَلَ إلى يومِنا الحاليّ إحدى أكثر ثقافاتِ التاريخِ غِنى. وعوضاً عن المجتمعِ الوطنيِّ الديمقراطيّ، تَدورُ المساعي لخلقِ إدراكٍ معنيٍّ بحقيقةٍ زائفةٍ تشيرُ إلى أنّ الثقافةَ القوميةَ اللاديمقراطية هي الواقعُ الاجتماعيُّ الوحيدُ القادرُ على تمثيلِهم؛ نظراً لأنها تَعتَبِرُ الدولتيةَ القوميةَ يوتوبياها المقدسة، ولأنها منغلقةٌ على الحريةِ والمساواة، ومُعاديةٌ للمرأة.

يتجسدُ الحسابُ العميقُ الآخرُ المَعقودُ على الكردِ ضمن الحدودِ العراقيةِ في العملِ على الترويجِ للاعتقادِ القائلِ بأنّ السبيلَ الوحيدَ لحلِّ القضيةِ الكرديةِ يمرُّ من الحداثةِ الرأسمالية. ولَطالما يُجَنَّدُ الكردُ في العراقِ كأداةٍ اختباريةٍ في تخطيطِ علاقاتِ الهيمنةِ على المدى الطويل. إذ خُطِّطَ للواقعِ الكرديِّ القوميِّ ليَكُونَ كياناً أو ظاهرةً لا تتواجدُ إلا بالعلاقاتِ الرأسمالية. هذا ويُطرَحُ الواقعُ الوطنيُّ ذو الماهيةِ الثوريّةِ والديمقراطيّةِ والاشتراكيةِ دوماً كإدراكٍ مستحيلِ المنال. وأهمُّ أداةٍ بيَدِ قوى الهيمنةِ في هذا الشأنِ هي القوميةُ العربيةُ السُّنِّيّةُ أو الشيعيةُ التي مركزُها بغداد. إذ تُبقي على القوميّةِ العربيّةِ متأججةً كخطرٍ يهددُ الكرد، لتَحكُمَ عليهم بالبحث الدائم عن مأوى آمِن. كما وتُذْكي الخطرَ نفسَه من قِبَلِ الكردِ على العربِ أيضاً. زِدْ على ذلك تهديدَ أنظمةِ الدولِ التركيةِ والسوريةِ والإيرانية، بالتلويحِ لها بأنّ الدولةَ الكرديةَ ستُشادُ اليومَ أو غداً. وبالمقابل، يُبقى على هؤلاء الأعضاءِ الثلاثةِ أو الأربعةِ كمصدرٍ دائمٍ للخطر، بغيةَ تأمينِ وفاءِ الكردِ التامّ. يُلاحَظُ هنا أنّ المختَبَرَ مُثمِرٌ للغاية في رسمِ وحَبكِ الألاعيبِ السياسية. إذ تُقَوَّضُ الأنظمةُ وتُشاد. ولكن، محالٌ تشكيلُ أو إحياءُ أداةٍ (سياسة) مستدامةٍ بأيِّ حالٍ من الأحوالِ داخلَ المختَبَرِ الكرديِّ في العراق. بل يُعمَلُ على إحياءِ الكردِ ليَلتزموا دائماً بأوامرِ أسيادِهم حتى تُتاحَ لهم الإنتاجية. يؤدي هذا المنطقُ دوراً رئيسياً في عدمِ حلٍّ أو حلحلةِ القضيةِ الكرديةِ حتى الآن، رغمَ كونِها من أقدمِ قضايا الشرقِ الأوسط.

وكيفما أدّت القوميةُ التركيةُ البيضاء في الأناضولِ دورَ إسرائيل الصغرى بالنسبةِ للصهيونيةِ الإسرائيلية، فإنّ القوميةُ الكرديةَ في كردستان العراقِ أدت أيضاً دوراً مشابهاً عن طريقِ عشيرةِ البرزاني بصورةٍ خاصة. فهي نوعٌ من القوميةِ الكرديةِ البيضاء. وقد أُنشِئَت أيديولوجياً وعملياً على يدِ نفسِ القوى. أي، ثمة صِلاتٌ وثيقةٌ بين القوميةِ التركيةِ البيضاء والقوميةِ الكرديةِ البيضاء، ليس نظريّاً فحسب، بل وميدانياً أيضاً. إذ خُطِّطَ لـ"الحزبِ الديمقراطيِّ الكردستانيِّ PDK" كي يَكُونَ بمثابةِ "حزب الشعبِ الجمهوريّ CHP" بلونِه الكرديّ، وليَغدوَ بالتالي جزءاً من نشاطِ القوى التآمريةِ المستمرةِ في عملِها منذ عام ١٩٢٥م. فبينما تقومُ القوى التآمريةُ بتعريضِ الكردِ للمجازرِ خلال الفترة من عام ١٩٢٥ وحتى عام ١٩٤٠، فإنها لا تكتفي من الناحيةِ الثانيةِ بالتقسيمِ الإرغاميِّ لكردستان في عام ١٩٢٦. بل وتَرصفُ أرضيةَ القوميةِ الكرديةِ البيضاء في الجزءِ العراقيِّ هذه المرة، بعدَ إناطَتِها بدورِ المُنقِذ.

في الحقيقة، إنّ جميعَ حملاتِ الاستفزازِ هي عبارة عن لبناتٍ أساسيةٍ على الدربِ المؤدي إلى إسرائيل. وبالمقدورِ تصوُّرُ الأمرِ عينِه بشأنِ القوميةِ البعثيةِ العربيةِ والنزعةِ الشيعية. فمهما تظاهرَت التياراتُ القوميةُ والوطنيةُ في الشرقِ الأوسطِ (بما فيها القوميةُ الدينية) بمناهَضتِها للصهيونيةِ ولإسرائيل، فهي أنطولوجياً (على صعيدِ تكوينِ الذهنيةِ وجودياً) بمثابةِ نُسَخٍ مُعَدَّلةٍ من القوميةِ الإسرائيلية. فكما أنّ الأديانَ التوحيديةَ اشتقاقاتٌ من الدينِ الموسويِّ الأول (من التوراة)، فإنّ جميعَ القومياتِ والوطنياتِ أيضاً اشتقاقاتٌ من القوميةِ الإسرائيلية. ليس إقليمياً فحسب، بل وعلى صعيدِ الحداثةِ الرأسماليةِ في جميعِ أصقاعِ العالَم. بمعنى آخر، تتربعُ القوميةُ الإسرائيليةُ في المركزِ القياديِّ للقوميةِ العالمية، بحيث إنّ كافةَ الأحزابِ والدولِ القوميةِ الوطنيةِ والقوميةِ لن تتخلصَ من خدمةِ القوةِ القياديةِ المركزيةِ أنطولوجياً، مهما تظاهرَت بمناهَضتِها وتضادِّها معها. ذلك إنّ النظامَ (القومية والدولتية القومية) قد شُيِّدَ وفقاً لذلك. والنهايةُ المأساويةُ لصَدّام حسين بسببِ النمطِ الخاطئ لانطلاقتِه المضادة وجهلِه للنظام، مثالٌ مثيرٌ يؤكدّ هذا الأمر. بل حتى إنّ تجربةَ الاشتراكيةِ المشيدةِ ذاتِ السبعين عاماً في روسيا الاتحاديةِ أيضاً لَم تتخلصْ في نهايةِ المآلِ من الانهيار، حصيلةَ الدورِ الرئيسيِّ للقوى الإنشائيةِ في الدولةِ القوميةِ والرأسماليةِ ضمن النظامِ المهيمن. من هنا، وبقدرِ ضرورةِ التقييمِ الصائبِ للنظام، فإنّ منهجيةَ الانطلاقاتِ المناهِضةِ أيضاً تتحلى بالأهميةِ ذاتِها انطلاقاً من نفسِ السبب. وإلا، لا يمكن سدُّ الطريقِ أمام حصولِ مآسٍ جديدة. فنهايةُ الأنظمةِ الخاطئةِ هي الخسارةُ الأكيدة، حتى لو مرَّ على تشييدِها سبعون عاماً. ولهذه العلةِ بالتحديد، تتسمُ العصرانيةُ الديمقراطيةُ بالنسبةِ إلى العراقِ وكُردِ العراقِ بعظيمِ الأهميةِ ضد الحداثةِ الرأسمالية. فالدويلاتُ القوميةُ ذات الطابعِ الدينويِّ والقوميِّ ليست قدَراً محتوماً علينا. بل لا يمكنُ فهمُ المجتمعِ الحقيقيِّ أو دَمَقرَطَتُه، إلا بعد الخلاصِ من براديغما القوميةِ والدولتيةِ القوميةِ القائمةِ بالتعمية.

ومثلما أشارت هذه التعاريفُ المقتضبة، فقد أسفرَ تقسيمُ الكردِ تأسيساً على كياناتِ الدولتَين القوميتَين العراقيةِ والسورية عن جروحٍ غائرةٍ في واقعِ المجتمعِ الكرديِّ الوطنيّ. وأفضى إلى

خروجِه من كينونتِه. وأمسى ضربةً كبرى لَحِقَت بتطورِه وتكامُلِه. وهذا ما يُشبهُ بَترَ ذراعٍ أو ساقٍ من الجسد. وهذا ما مُؤَدّاه أنّ عجزَ الكردِ عن التحولِ إلى مجتمعٍ قوميّ، وبقاءَهم مجروحين ومعلولين يَنزفون الدمَ على الدوام؛ إنما يقتضي التوقفَ بعنايةٍ على موضوعِ رسمِ الحدودِ العراقيةِ والسورية، ويستوجبُ تطويرَ العصرانيةِ الديمقراطيةِ ضد الحداثةِ الرأسماليةِ التي تتحملُ مسؤوليةَ ذلك. وعندما نتحدثُ عن التكامُلِ أو الوحدةِ الكرديةِ الوطنية، فينبغي عدم الفهمِ بأنّ المرادَ هو الدولةُ القومية. بل على النقيض، يتوجبُ استنباطُ المجتمعِ الوطنيِّ الديمقراطيِّ من ذلك. لذا، لا داعي لحدودِ دويلاتٍ قوميةٍ جديدة. بل ثمة حاجةٌ مصيريةٌ إلى الحلولِ المرتكزةِ على البنى الديمقراطيةِ شبهِ المستقلةِ من أجلِ الثقافاتِ الاجتماعية كافة، وبالأخصِّ من أجلِ الشعوبِ المتجاورةِ التي تحيا متداخلةً مع بعضِها بعضاً. وقد تجلّى جلاءَ النهارِ أنّ الدويلاتِ القوميةَ الشرقَ أوسطيةِ التي بَنَتها الحداثةُ الرأسمالية غيرُ قادرةٍ على العيشِ معاً ضمن أجواءِ السلام، ولا على إسعادِ مجتمعاتِها. مقابل ذلك، فإنّ نظامَ العصرانيةِ الديمقراطية، الذي يتطلعُ إلى سيادةِ الحريةِ والمساواةِ وشبهِ الاستقلاليةِ ضمن زخمِ الإرثِ الثقافيِّ المُعَمِّرِ آلافَ السنين، هو السبيلُ الأصحُّ والأفضلُ والأجملُ من أجلِ استتبابِ السلامِ المجتمعيِّ والحياةِ السعيدة.

ج- الهوية الكردية الوطنية في شرقي كردستان:

تتمتعُ إيران كبَلَد بنصيبٍ مهم في تكوينِ الهويةِ الكردية. ويحتلُّ التقاربُ اللغويُّ والثقافيُّ بين الكردِ والفُرسِ مكانةً مهمةً في هذا التكوين. فمفردةُ إيران تنحدرُ من مصطلحِ "آريان"، الذي تَعودُ جذورُه إلى المجتمعِ النيوليتيّ، والذي يعني "مملكة المجموعات الآرية". وهذه الأخيرةُ بدورِها تشيرُ إلى المجموعاتِ الكلانيةِ والقَبَلِيّةِ المُعتاشةِ على الزراعةِ والرعي، والمُنجِزةِ للثورةِ النيوليتية. ومن بين تلك المجموعات يُعَدُّ الكردُ الأوائلُ من المجموعاتِ الريادية الأولى التي أَبرَزَت نفسَها ثقافياً على مسرحِ التاريخ. وبالأساس، يُستَخدَمُ اصطلاحُ "آري Arî" لتعريفِ تلك المجموعات. فهو يعني الأرضَ Ard بأحدِ معانيه، ويعني النارَ Ar بمعناه الآخر؛ مشيراً بذلك إلى نفسِ الحقيقةِ في كِلا المعنَيَين. أي أنّ قدسيةَ الأرضِ والنارِ تكمنُ في أساسِ مصطلحِ "إيران". فالنارُ شتاءً والزراعةُ صيفاً عاملان أوليان في الحياةِ على حوافِّ جبالِ زاغروس. والمدنيتان السومريةُ والإيرانيةُ هما ثمرةُ الثقافةِ الاجتماعيةِ المتمحورةِ حول النارِ والزراعةِ وتربيةِ الحيوانِ على حوافِّ جبالِ زاغروس. وبالإمكانِ استشفافُ هذه الحقيقةِ في كافةِ الكياناتِ البارزةِ طيلةَ التاريخ، بدءاً من الكوتيين–السومريين إلى البرسِ–الميديين، ومن الساسانيين إلى الإيرانيين الحاليين. كما وأُنجِزَت حملةٌ مهمةٌ بصددِ الهويةِ القوميةِ الأولى في عصرِ الكونفدراليةِ الميديةِ بزعامةِ الرهبانِ الزرادشتيين، قاطعين بذلك مسافةً ملحوظةً فيها. وعلى صعيدِ الهويةِ الكردية، يحظى الميديون بشرفِ كونِهم أولَ أسلافِ القومِ الكرديِّ المعروفين في التاريخِ المكتوب. كما إنّ الهويةَ البرسيةَ أيضاً مَديونةٌ بوجودِها أساساً إلى الميديين الذين يُعَرَّفُون في **"تاريخ هيرودوت"** بأنهم القومُ الأرقى في عصرِهم. حيث إنّ البرسَ والإغريقَ حينها كانوا يَتَتَلمَذون ثقافياً على يدِ الميديين. بالتالي، لعبَ الميديون دوراً يُماثلُ ما للسومريين منه بأقلِّ تقدير في مُضِيِّ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ على دربِ

التقدم. كما إنّ الثقافةَ الميدية هي التي مَكَّنَت من بروزِ الحضاراتِ البرسيةِ والهيلينيةِ والرومانيةِ وحضارةِ بحرِ إيجه، ورَصَفَت أرضياتِها.

يلعبُ الميراثُ التاريخيُّ نفسُه دوراً مهماً في تكوينِ الثقافةِ الإسلاميةِ أيضاً في العصرِ الوسيط. فالقِسمُ الأكبرُ من القرآنِ قد أُعِدَّ من التعاليمِ الزرادشتية. كما تتأتى نسبةٌ مهمةٌ من المعاييرِ العقائديةِ والأخلاقيةِ من تلك التقاليد. وما الإيزيديةُ سوى جزءٌ صغيرٌ لا يزالُ ينضحُ بالحياةِ ويأتي من أحشاءِ تلك التقاليد. فضلاً عن أنّ نصيباً مهماً من هذا الميراثِ يَسري في التقاليدِ الكردية أيضاً، العَلَويةِ منها والصورانيةِ واللورية.

شُيِّدَت الشيعيةُ الإيرانيةُ كتصنيف بناءً على تحالُفِ الكياناتِ القوميةِ التركمانيةِ والفارسيةِ والكرديةِ في وجهِ الإسلامِ السُّنِّيِّ السلطويّ. والشيخُ الكرديُّ صفي الدين الأردبيليّ[1] هو مَن وضعَ الأرضيةَ المذهبيةَ للصفويين الذين هم أولُ سلالةٍ شيعية. لكنّ السلالاتِ التي يطغى فيها شأنُ التركمانُ الشيعة، والتي تناهِضُ السلالةَ العثمانيةَ التركيةَ السُّنِّيّة؛ لم تتمكنْ –هي أيضاً– من تَجَنُّبِ الإصابةِ بعَدوى السلطةِ مع مرورِ الأيام. فانحرفَت عن الكونفدراليةِ السياسيةِ التي تَرجحُ فيها كفةُ التقاليدِ الديمقراطية، متحولةً إلى نظامِ دولةٍ يطغى عليه الجانبُ المركزيُّ البيروقراطيّ. وأَضحى المذهبُ الشيعيُّ جزءاً من أيديولوجيا السلطةِ الرسمية. وعليه، بات الإسلامُ الشيعيُّ أيضاً سلطوياً ودولتياً مثلما الإسلامُ السُّنِّيّ، رغم عيشِ قِسمٍ مهمٍّ منه وفق التقاليدِ المناهِضةِ للسلطةِ حتى يومِنا. وبنحوٍ غريبِ الأطوار، يُمَثِّل جزءٌ مهمٌّ من الكردِ في إيران المعارَضةَ –وبالتالي الحقيقةَ– الديمقراطيةَ إزاءَ السلطةِ الشيعية، من خلالِ تقاليدِ إسلامٍ سُنِّيٍّ غيرِ متشدد. وقد دَأَبَت الكردايتيةُ الإيرانيةُ المعاصرةُ على تكوينِ ذاتِها في وجهِ السلطاتِ الشيعيةِ منذ مستهلِّ القرنِ التاسع عشر. فعصيانُ سمكو عام ١٩٢٠م وتجربةُ جمهوريةِ مهاباد عام ١٩٤٦م يُعَبِّران عن هذه الحقيقة. وقد أَثبَتَت تقاليدُ وحقيقةُ المقاومةِ تلك جدارتَها مرةً أخرى، بتصديها مؤخراً للجمهوريةِ الإسلاميةِ الإيرانيةِ (للسلطةِ الإيرانيةِ الاستبدادية) بزعامةِ الخميني. أي إنّ الثقافاتِ الإسلاميةَ السلطوية، سُنِّيَّةً كانت أم شيعية، كانت بالنسبةِ للكردِ أَقرَبَ إلى اللباسِ المتَّسِخِ غيرِ اللائقِ بهم، والذي ارتَدَوه مُكرَهين. لذا، فإنّ الكردَ يَرمون تلك الألبسةِ الوسخة، ويتحَصَّنون بالألبسةِ الثقافيةِ الحقيقيةِ الخاصةِ بهم كلما لاحَت لهم فرصةُ الحرية.

لاتفاقيةِ قصر شيرين المُبرَمةِ بين الصفويين والعثمانيين في عام ١٦٣٩م نصيبُها الوافرُ في قطع أواصرِ الكردِ في إيران عن كردستان والتكامُلِ الكرديّ. إنها تعني فصلَ الكردِ في جبالِ زاغروس عن التكاملِ الكرديّ. فقد كان الكردُ في إيران بمثابةِ الخليةِ النواةِ في الهويةِ الكردية. وكانوا جوهرياً ممثلي التقاليدِ الزرادشتية. وكانت منزلتُهم الإسلاميةُ أكثر ديمقراطيةً تجاه السلطاتِ

[1] **الشيخ صفي الدين الأردبيلي:** إليه تنسب سلالة الصفويين التركمانية المَلَكية التي حكمت بلاد فارس قرنين من الزمن. هو أحد مريدي الشيخ تاج الدين الزاهد الكيلاني (١٢٥٢–١٣٣٤). أسس طريقة "الإخوان"الصوفية في أردبيل التي أصبحت عاصمة دينية ثم سياسية. تحول أبناء الطائفة إلى المذهب الشيعي منذ منتصف القرن ١٥ (المترجِمة).

الشيعية. أي أنّ الكردَ السُّنَّةَ في شرقي كردستان يخوضون أساساً النضالَ التحرريّ الديمقراطيّ في وجهِ السلطاتِ الشيعية، بنحوٍ شبيهٍ بما خاضَه الكردُ العَلَوِيّون في شمالي كردستان تجاه تقاليدِ السلطةِ السُّنِّيّة. ويُعزى هذا الأمرُ إلى المصادرِ الأيديولوجيةِ والثقافيةِ للسلطة. فالثقافةُ السائدةُ في الواقعِ الكرديِّ في إيران تتسمُ بماهيةٍ أثنيةٍ وقوميةٍ أكثرَ منها دينيةً ومذهبية. وبينما غَلبَ الوهنُ على المزايا القوميةِ لدى الفُرسِ والآزريين ضمن الثقافةِ الشيعية، فقد حافظَ الكردُ على خصائصِهم القوميةِ بدرجةٍ هامة بسببِ تضادِّهم مع الثقافةِ الشيعيةِ الرسمية. مقابلَ ذلك، فقد أُضعِفَت الماهيةُ القوميةُ للكردِ الشيعةِ واللوريين (أحد الفروع الثقافيةِ الكرديةِ الضاربةِ في القِدَم)، فانصَهَروا باكراً في بوتقةِ الثقافةِ الشيعية. فضلاً عن أنّ الكُردَ في خُراسان، والذين يتميزون بتعدادٍ سكانيٍّ لا يُستَهانُ به، هم من الكرمانجِ الشيعة. وقد أَبدَوا عزماً لا يَلينُ في صونِ هويتِهم وثقافتِهم بالرغمِ من المحاولاتِ الكثيفةِ لصهرِهم وجرِّهم إلى مرتبةٍ من الشللِ السياسيّ. كما تتميزُ المقاوماتُ المبتدئةُ من عام ١٨٠٦م بزعامةِ أسرة بابان زاده الصورانيةِ وصولاً إلى راهننا بتأثيرٍ مهم في تكوينِ الهويةِ الكرديةِ المعاصرةِ في شرقي كردستان. بينما كانت تأثيراتُ التمردات الحاصلةِ في مطلعِ القرنِ التاسع عشر عامة. أما بالنسبةِ لحركاتِ تعزيزِ السلطةِ المركزيةِ الهادفةِ إلى القضاءِ على إداراتِ القبائلِ والإماراتِ الكردية، فإلى جانبِ نجاحِها في القضاءِ على السلطاتِ المتواطئةِ التقليدية، إلا إنها بقيَت قاصرةً إلى حدٍّ بارزٍ في بسطِ نفوذِها على الثقافةِ الاجتماعية. إنه وضعٌ أَشبَهُ بالقضاءِ على كردايتيةِ السلطة، وبولوجِ الكردايتيةِ الاجتماعيةِ طَوراً جديداً. أما التمردات، فغالباً ما كانت تتطلعُ إلى استعادةِ السلطةِ المفقودة. في الحين الذي كانت تفتقرُ فيه إلى هدفِ حمايةِ وتطويرِ الوجودِ القوميِّ للكردِ أجمعين. لذا، يتوجبُ استيعابُ ميزةَ أشكالِ الحُكمِ الذاتيِّ الأرستقراطيِّ تلك بأفضلِ صورة، وتمييزُها على أتمِّ نحوٍ عن الحركاتِ الطامحةِ في الحفاظِ على الوجودِ الوطنيِّ وتعزيزِ الحرية.

لقد انتهَت غالبيةُ الصراعاتِ والحروب المُخاضة في سبيلِ الحُكمِ الذاتيِّ اللاديمقراطيّ بالهزيمةِ بسببِ البنيةِ الطبقيةِ لزعمائِها. وهذا ما تسبَّبَ بتخريباتٍ غائرةٍ في الوجودِ الوطنيِّ الكرديِّ وحريتِه. فكلُّ هزيمةٍ أدت إلى الإبادة. وكلُّ إبادةٍ كانت سبباً لتصعيدِ التطهيرِ الثقافيِّ الشامل. كما أَفضَت الحركاتُ البارزةُ في شرقي كردستان، والتي تزعَّمَها الشيخ عبيدُ الله النهريّ في عام ١٨٧٨م وسمكو في عام ١٩٢٠م وقاضي محمد في عام ١٩٤٥م، إلى نتائج شبيهة. أما الهزيمةُ والتعرضُ لمزيدٍ من السحقِ والاضطهاد، فقد ضاعفا من وهنِ الوجودِ الوطنيِّ والحريةِ الوطنية، وأدَّيا إلى تخبُّطِهما في حالةٍ من اليأس. وقد عجزَت تجربةُ جمهوريةِ مهاباد بزعامةِ قاضي محمد عن النأي بالنفس من تشاطُرِ العاقبةِ الوخيمةِ نفسِها التي لاقَتها التمردات الأخرى، على الرغمِ من ماهيتِها الشعبيةِ العصرية. في حين إنّ ميثاقَ سعد آباد[1] المُبرَمَ في عام ١٩٣٧م بين الفاشيةِ التركيةِ البيضاء

[1] **ميثاق سعد آباد:** هي معاهدة عدم اعتداء، وقّعت عليها تركيا وأفغانستان والعراق وإيران في قصر سعد آباد بطهران في ٨ تموز ١٩٣٧، بعد مفاوضات لسنتَين. استمر الميثاق خمسة أعوام. كان جزءاً من مبادرة لعلاقات الشرق الأوسط الكبير، تزعمها الملك محمد ظاهر شاه من أفغانستان. وهو ميثاق يعنى بالكرد ويستهدفهم مباشرة في مادته

وفاشيةِ رضا البهلويّ، لَم يَكُن في مضمونِه سوى شكلاً مستَحدَثاً لاتفاقيةِ قصر شيرين. إذ هدفَ إلى تجذيرِ التجزؤِ الكرديّ، وإلى القضاءِ المشتركِ على حركةِ الحريةِ الكردية. وما يَجري في راهنِنا أيضاً هو عقدُ عددٍ جمٍّ من الاتفاقياتِ السرية بين سلطةِ الفاشيةِ الخضراء في تركيا وسلطةِ الفاشيةِ الإسلاميةِ الإيرانية، بحيث تُنَفَّذُ سِراً ضد الكفاحِ الهادفِ إلى الحفاظِ على الوجودِ الوطنيِّ وتأمينِ الحريةِ الوطنيةِ في كردستان.

تزدادُ الحساسيةُ الوطنيةُ في الكياناتِ التي بإمكانِنا تسميتها بالواقعِ الكرديِّ في الشتات، أي في أوروبا وروسيا الاتحاديةِ القديمةِ والعديدِ من بلدانِ الشرقِ الأوسط، بحيث باتت تلك الكياناتُ تُشَكِّلُ جزءاً مهماً من الهويةِ الوطنية. فتلك الشرائحُ أكثر انفتاحاً على عاملِ الوعيِ الثقافيِّ بوجهِ التخصيص. وهي تلعبُ دورَ المُحَفِّزِ لتأمينِ وتعزيزِ التكاملِ في الهويةِ الوطنية.

لقد تبيَّنَ بكلِّ سطوعٍ أنّ الكردايتيةَ كواقعٍ وطنيٍّ قد تَلَقَّت ضرباتٍ مميتةً في عصرِ الحداثةِ الرأسمالية. النتيجةُ الأهمّ التي ينبغي استنباطُها هنا هي استحالةُ ترسيخِ أو حمايةِ الوجودِ الوطنيِّ الكرديِّ بالوسائلِ الأساسيةِ للحداثةِ الرأسمالية (ثلاثيُّ رأسِ المالِ الاحتكاريِّ والدولةِ القوميةِ والصناعوية، والذي حُلِّلَ بإسهابٍ شاملٍ في مُجَلَّدِ **"سوسيولوجيا الحرية"**). إنّ العناصرَ الرئيسية في نظامِ الهيمنة (إنكلترا وأمريكا وألمانيا وأمثالهم)، وأزلامَها المتواطئين معها (نُظُمُ الفاشيةِ البيضاء في المنطقة، الرأسمالية الكومبرادورية، وأنقاضُ الصناعاتِ المدمِّرة للبيئة)؛ جميعُهم يُسنِدون حساباتِهم إلى تجزيءِ كردستان وبقائِها أجزاءً متشتتة. بحيث يتعرضُ الوجودُ القوميُّ الكرديُّ في كلِّ جزءٍ منها إلى الصهرِ والإبادةِ الجماعيةِ التامة، أو تُحكَمُ عليه السيطرةُ عبر كياناتِ الكردايتيةِ الزائفةِ التي تُشَكِّلُ بدورِها ممارساتٍ مُنَمِّمة. ولو أنّ تلك الحساباتِ قد طُبِّقَت بشكل مباشر أو حسبَ هواهم، لَما بقيَ في الميدانِ شيءٌ اسمه كردستان أو الوجودُ القوميُّ الكرديّ. أما دورُ العناصرِ المتواطئةِ المُتَلَبِّسةِ بقناعِ كردايتيةٍ زائفةٍ واصطناعيةٍ ومُحَرَّفةٍ أَبرَزَها نظامُ الهيمنةِ في كلِّ جزءٍ باسمِ الكردايتية؛ فيتجسدُ أساساً في شرعنةِ الإبادةِ الثقافيةِ المُرتَكَبةِ ضد الكردِ خلال مراحل طويلة المدى عن طريقِ الصهر. من هنا، يجب عدم النسيانِ أنّ كياناتِ الكردايتيةِ الزائفةِ المُقَنَّعةِ تلك هي مصائدٌ بحَدِّ ذاتِها. وإدراكُ ذلك يُعَدُّ من النقاطِ الرئيسيةِ التي ينبغي على المُعنيين بالأنشطةِ الفكريةِ والسياسيةِ والأخلاقيةِ والجماليةِ بشأنِ الوجودِ الوطنيِّ الكرديِّ ألاّ يُخرِجوها من بالِهم ولو لحظة، بل أنْ يُبقُوها منتعشةً وحَيويّةً في عالَمِهم العاطفيّ. فأياً كانت نواياها، فدورُ تلك الكياناتِ هو شرعنةُ الإبادة. فهي ظاهرياً تزعَمُ أنها أحدُ مُقَوِّماتِ الوجودِ القوميِّ الكرديّ، وتبادِرُ إلى تحقيقِ ذلك كواقعٍ قائم. إلا إنها مضموناً تَقضمُ المُقَوِّماتِ الكامنةَ للوجودِ الوطنيِّ الكرديّ، تماماً كما الدودُ الذي ينخرُ في جذعِ الشجرةِ ويُهَشِّمُها من الداخل. ولَكَم هو مؤلمٌ أنّ غالبيتَها تؤدي دورَ دودِ الشجرِ ذاك عن غيرِ وعي، بل في سبيلِ منافع يومية. والأنكى أنها تؤديه بنِيّةٍ حسنة.

السابعة التي تنص على سحق أية محاولة للكرد على حدود تلك الدول في تنظيم ذاتهم أو مؤازرة بعضهم بعضاً (المترجِمة).

إذن، والحالُ هذه، فالواقعُ الوطنيُّ الكرديُّ المعاصرُ يسعى إلى تأمينِ وجودِه ونيلِ حريتِه في خضمِّ تيارَين متنافرَين. أولُهما؛ تيارُ القضاءِ عليه، إخراجِه من كونِه أمة، منعِه من التحولِ إلى مجتمعٍ وطنيٍّ حر، وبالتالي إفنائِه في النهاية؛ وذلك من خلالِ أساليب تنبعُ من الحداثةِ الرأسماليةِ في ظلِّ وضعٍ يتعدى كونَه مستعمَرة: بدءاً من الاحتلالِ والاستعمارِ والإبادةِ والتنكيلِ والتأديب، وصولاً إلى الصهرِ والتطهيرِ العرقيّ. الخاصيةُ الأوليةُ التي يتعينُ الانتباه إليها في هذا التيار هي أنه لا ينظِّمُ الإباداتِ الجماعيةَ التي يَطغى عليها جانبُ التصفيةِ الجسدية، كما الحالُ في إبادةِ اليهودِ والهنودِ الحمر والأرمن. بل ينظِّمُ الإبادةَ الثقافيةَ المُشَرعَنةَ عن طريقِ مجموعاتِ الكردايتيةِ الزائفةِ المليئةِ بالخونة، والتي تتركُ انطباعاً وكأنّ الكردايتيةَ منتعشةٌ دون أيِّ مَساسٍ بها. ثانيهما؛ هو التيارُ المُناقِضُ للأول تلقائياً أو المُتَّبَعُ بمنوالٍ واعٍ ومنَظَّمٍ وعملياتيٍّ يتطلعُ إلى تمكينِ الوجودِ كأمةٍ كردية، وإلى تأمينِ سيرورةِ ذلك الوجود، وتوحيدِ جميعِ أجزائِه وتحريرِها، وبالتالي يهدف إلى إنشاءِ المجتمعِ الوطنيِّ الكرديِّ الحرّ.

يتواجدُ هذان التياران على تضادٍّ مع بعضِهما بعضاً ضمن الهويةِ الكرديةِ المعاصرة. والصراعُ الدائرُ بينهما سيُبَيِّنُ إنْ كان التيارُ القاتلُ الذي يقضي يومياً على الحياةِ ومعانيها هو الذي سيتفوق، أم تيارُ الحياةِ الحرةِ المفعمةِ بالمعاني، والذي يُوجِدُ الحياةَ ويوَحِّدُها. هذا السياقُ المعاصرُ المستمرُّ طيلةَ القرنَين الأخيرَين، والذي بمقدورِنا تسميته بنضالِ الحفاظِ على الوجودِ القوميِّ وتحريرِه، سيتحددُ مصيرُه وفق النضالاتِ التي ستَخُوضُها قوى الحريةِ والديمقراطية باستراتيجياتٍ وتكتيكاتٍ شاملةٍ تَعملُ أساساً بالمقاومةِ التي سلكَتها في الحقولِ الأيديولوجيةِ والعسكريةِ والسياسيةِ والاجتماعيةِ والاقتصاديةِ والدبلوماسية، وستظلُّ تسلكُها حتى آخرِ رمقٍ من أجلِ الوجودِ الثقافيِّ الكرديِّ.

٣- البُعد الاجتماعي في الواقع الكردي:

عندما تَكُونُ الهويةُ الكرديةُ أو أيةُ هويةٍ أخرى موضوعَ الحديث، فإنّ أولَ ما يتعينُ فهمُه هو أنّ الهويةَ حقيقةٌ مجتمعية. المجتمعُ هو أوسعُ ظاهرةٍ تحتوي النوعَ البشريّ. بالتالي، فالشعورُ بالحاجةِ إلى انتماءٍ آخر لدى استخدامِ مصطلحِ المجتمع، قد يَبدو أمراً إضافياً. ولَربما كان الأصحُّ هو تعريف فئةِ المجتمعِ بهوياتِها الداخلية. لكن، ونظراً للتنوعِ الكبيرِ الموجودِ في المجتمعات، يَغدو إطلاقُ تسميةٍ عليها أمراً لا بد منه. المهمُّ هنا هو أنّ مصطلحَ المجتمعِ الأصلِ كونيُّ الطابع. وبالمقدورِ تمثيلُ كافةِ الهوياتِ في النطاقِ الكونيّ. فتقسيمُ الكونيِّ إلى فئاتٍ متنوعة لا يغيرُ من فحواه شيئاً. فالمجتمعُ الأمريكيُّ والمجتمعُ الأوروبيُّ متماثلان مضموناً. والفرقُ بينهما متعلقٌ بالشكل. لدى قولِنا "الواقع الكرديّ" فإننا في واقعِ الأمرِ نُصَنِّفُ المجتمعَ الكرديّ. أما صفةُ "مجتمع المجتمع" فقد تَكُونُ عبثاً مُنافياً للعقل. بينما صفةُ "الواقع الكرديّ" تُعادِلُ صفةَ "المجتمعِ الكرديِّ" مادياً وأيديولوجياً. وعليه، فوصفُ "البُعد الاجتماعيّ في المجتمع الكرديّ" قد يتبدى وكأنه بلا معنى. لكنّ الدقةَ التي نسعى للحديثِ عنها هنا تتعلقُ بالصِّلَةِ بين الكونيِّ والانفراديّ. فبينما يُعَدُّ

المجتمعُ –كواقعٍ كرديّ– مضموناً ثابتاً لا يتغير، فإنّ البُعدَ الاجتماعيَّ الكرديَّ يُشيرُ إلى حالةِ اكتسابِ هذا المضمونِ شكلاً مغايراً. يندرجُ بُعدُ الكلانِ وبُعدُ الأمةِ على حدٍّ سواء في إطارِ الحقيقةِ الكرديّة. فبينما تبقى الحقيقةُ ثابتة، فإنّ الكلانَ والأمةَ يُعَبِّران عن المجتمعِ المتغايرِ والمتجسمِ شكلاً. سيَغدو من المفيدِ مع هذا السرد أنْ نتوقفَ عند البُعدِ الاجتماعيّ.

بالوِسعِ فوراً تشخيصُ الهوّةِ الشاسعةِ بين كردايتيةِ العصرِ القديمِ أو العصرِ النيوليتيِّ والكردايتيةِ المحصورةِ بين فكّي الحداثة. فمثلما الحالُ في كلِّ مجتمع، فللمجتمعِ الكرديِّ أيضاً واقعُه النيوليتيُّ أو واقعُه في العصرِ القديم. ولكن، له واقعُه المعاصرُ أو العصريُّ أيضاً. إذ ما مِن مجتمعٍ يتميزُ بوجودِ واقعٍ عصريٍّ له دون أنْ يكتسبَ هويتَه الكلانيةَ أو العشائريةَ أو القَبَليةَ أو القومية. وقد باتت الهويةُ مختلفة مع انتقالِ القومِ إلى عهدِ الحداثةِ الرأسمالية. حيث يَكُونُ قد باشرَ بالتعرُّفِ على خصائصِ الهويةِ الوطنية، في حالِ لَم يَفنَ. وهكذا تصبحُ الروح الوطنيةُ شكلاً أعلى حازَ عليه المجتمعُ القوميّ. إنّ فهمَ المجتمعِ بماهيتِه الوطنيةِ أنسَبُ بالنسبةِ للواقع. أما نَعتُه بالكردايتيةِ الأثنية فهو تحريفٌ مقصودٌ أو نابعٌ من الجهل. إذ يُلجَأُ إلى هذا التحريفِ بكثرةٍ في راهننا. فمع انتقالِ الأثنيةِ إلى يومِنا الحاليِّ بَعدما كانت ظاهرةً متحققةً في أعوامِ ٥٠٠٠ ق.م، فإنّ واقعَ المجتمعِ الوطنيِّ الكرديّ، الذي بات شكلاً أعلى منذ زمنٍ غابر، يتعرضُ للإنكارِ والتحريف وكأنّ هذه المرحلةَ لَم تُعَشْ أبداً. بناءً عليه، فما يجري تحليلُه في هذا البندِ هو الواقعُ الكرديُّ بصفتِه مجتمعاً أمسى هويةً وطنية. ونظراً للعِلمِ بأنّ السوسيولوجيا تجربةٌ علميةٌ معقدةٌ وشائكةٌ للغاية، فإنّ شروحاً كهذه تظلُّ لازمةً على الدوام.

يُستَخدَمُ البُعدُ الاجتماعيُّ بالمعنى الأضيق نطاقاً من أجلِ المجتمعاتِ التي اكتسبَت الخصائصَ الطبقية. وعلى سبيلِ المثال، في الوقائعِ التي اكتسَبَت مزيةَ القبيلةِ أو الكلانِ أو القوم، فإنّ المقاربةَ الصحيحة هي التحدثُ مباشرةً باسمِ تلك القبيلةِ أو الكلانِ أو القوم. لذا، لا داعي لتوظيفِ أو تفعيلِ مصطلحِ المجتمعِ هنا بمعناه الضيق. ذلك أنه عندما يكتسبُ المجتمعُ نوعيةً طبقية، فحينها يَكُونُ نعتُه بالمجتمعِ الكرديِّ أو بأيِّ مجتمعٍ آخر أمراً أكثر فاعلية.

بإمكانِنا التبيانُ بكلِّ سهولةٍ أنّ الكردَ قد تعرَّفوا طيلةِ التاريخِ وبكثافة على ميولِ التمايزِ الطبقيّ؛ سواء تلك النابعةُ من أسبابٍ داخليةٍ أم خارجية. فأسلافُ الكردِ العَريقون الذين شَهِدوا العصرَ النيوليتيَّ من أعماقِه وبطرازٍ ثوريّ، قد تَعَرَّفوا على التمايزِ الطبقيِّ منذ أيامِ المجتمعِ الطبقيِّ السومريّ. وانتقلَ التمايزُ الطبقيُّ ذو البُعدِ الخارجيِّ إلى تمايزٍ ذي بُعدٍ داخليٍّ مع مرورِ الوقت. فمثلاً؛ ترتكزُ السلالةُ الكوتيةُ (٢١٥٠–٢٠٥٠ ق.م) إلى فيدراليةِ القبائلِ الكرديةِ الأصيلةِ التي شَهِدَت التمايزَ الطبقيَّ داخل المجتمعِ السومريّ. كما وشوهِدَ عددٌ لا حصر له من التطوراتِ المماثلة. فالفيدرالياتُ القَبَلِيّةُ الكردية، وخاصةً بشكلِها المتجسد في الهوريين، لها بالغُ الأثرِ داخل كياناتِ الدولِ البابليةِ والحثيةِ والآشوريةِ والأورارتيةِ في العصورِ الأولى. فإما أنّ العديدَ من السلالاتِ الهوريةِ تكَفَّلَت بإنشاءِ تلك الدول، أو أنّ تلك الدولَ كَوَّنَت لنفسِها عدداً كبيراً من السلالاتِ التابعةِ لها داخل المجموعاتِ الهورية. هذا أمرٌ مؤكد. ومع ذلك، فقد توخّى الكردُ الأوائلُ الدقةَ

الفائقةَ في الحفاظِ على مزاياهم العشائريةِ والقَبَليةِ الأصيلة. وفي جميعِ هذه الحالات كانت العشائرُ والقبائلُ تتمتعُ بالوعيِ العميقِ الذي تدركُ من خلاله أنه يستحيلُ عليها الحفاظُ على وجودِها أو العيش بحرية، إلا من خلالِ التحولِ الفيدراليِّ إلى حدٍّ ما. وقد تحوَّلَت الكونفدراليةُ الميديةُ بذاتِ نفسِها إلى أعظمِ إمبراطوريةٍ في عصرِها مع حلولِ نهاياتِ أعوامِ ٦٠٠ ق.م، والتي تشيرُ إلى تاريخِ انهيارِ الإمبراطوريةِ الآشورية. وفي عهدِ تلك الإمبراطوريةِ المستمرةِ خلال عهدِ البرسيين، تمتَّعَت ظاهرةُ التحولِ الطبقيِّ بالبُعدِ الداخليّ، ضاربةً بعُروقِها بين الكردِ الأوائلِ الأصليين. بالمقدورِ القولُ أنّ نظامَ الإماراتِ الكرديةِ أمسى من حينِها ظاهرةً اجتماعية. وقد أَبدى الكردُ الأوائلُ في العهودِ الهيلينيّةِ والساسانيّةِ والرومانيّةِ العنايةَ الكبرى للحفاظِ على وجودِهم (كانت رَحى الحروبِ آنذاك تدورُ بالأغلب في الأراضي التي يقطنها الكردُ الأوائل) وصونِ حرياتِهم تأسيساً على مختلفِ التحالفاتِ الداخليةِ والخارجيةِ المبنيةِ على الأنظمةِ (الفيدراليات) الإماراتيةِ والقَبَلية.

تجسَّدَ تأثيرُ الإسلامِ على الكردِ الأوائلِ كمجتمعيةٍ جديدة، في تطويرِ وتعزيزِ نُظُمِ الإماراتِ لديهم عن طريقِ المجموعاتِ الدينية. فغالباً ما شَكَّلَت المجموعاتُ الدينيةُ المجتمعَ المدنيَّ متجسداً في هيئةِ الطرائقِ الدينية. بينما استَحدَثَت نُظُمُ الإماراتِ التقليديةِ نفسَها وحَصَّنَتها على شكلِ أنظمةٍ طبقيةٍ وعسكريةٍ أرقى. بالإمكانِ القولُ أنّ الطرائق، التي تُشَكِّلُ كلُّ واحدةٍ منها منظمةَ مجتمعٍ مدنيّ، قد زادَت من تجذُّرِها في أغوارِ البنيةِ الاجتماعيةِ أضعافاً مضاعفةً بَعدَ مجتمعِ الرهبانِ الزرادشتيين. وفي واقعِ الأمر، فالطرائقُ بحالتِها الصافيةِ كانت مؤسساتِ مقاومةٍ ضد التحولِ الطبقيِّ المبنيِّ على السلطة، وكانت منظماتِ مجتمعٍ مدنيٍّ أكثر راديكاليةً وفاعليةً من مثيلاتِها الحالية. لكنها كانت تتردى وتُخالفُ أهدافَها مع إحكامِ السلطاتِ قبضتَها عليها وجَرِّ شرائحِها العليا نحو التواطؤ. بالمقدورِ وَصْمُ مجتمعِ العصورِ الوسطى من حيث الجوهرِ بأنه عهدُ بروزِ الإماراتِ الإقطاعيةِ والمجموعاتِ الدينية. وقد شُوهِدَت كِلتا الظاهرتَين بكثافةٍ داخل المجتمعِ الكرديّ. بينما تحوَّلَت أغلبُ الإماراتِ إلى دولٍ أوسعَ نطاقاً. هذا وكانت الإماراتُ الكرديةُ حتى القرنِ السادس عشر تحيا وضعاً أقرب إلى الاستقلال. وتَبَعيتُها للسلاطين كانت رمزية. لكنها بدأت تَفقد شبهَ استقلاليتِها رويداً رويداً مع ارتباطِها بالإمبراطوريةِ العثمانيةِ تجاه الصفويين. وقد حَلَّت نهايتُها مع القضاءِ على إمارةِ بوطان الأخيرةِ متجسدةً في شخصِ بدرخان في العامِ ١٨٤٧م. واستُخدِمَت الطرائقُ على التوالي، وبالأخصِّ الطريقتان القادريةُ[١] والنقشبندية، كتنظيماتٍ متوازيةٍ بديلةٍ للإماراتِ القائمة. وقد استفادَ السلاطينُ من الفريقَين حسبما تُمليه مصالحُهم. ومع حلولِ نهايةِ الإماراتِ في القرنِ التاسع عشر، فإنّ الطرائقَ المُبرَزَةَ إلى الأمامِ قد أحرزَت تطوراً ملحوظاً في مستوى تمثيلِها بين صفوفِ المجتمعِ الكرديّ. لكنّ هذا الدورَ كان سلبياً دون شك، نظراً لاستثمارِها

[١] **الطريقة القادرية:** إحدى الطرق الصوفية السنية التي تنسب إلى عبد القادر الكيلاني. كان لرجالها الأثر الكبير في نشر الإسلام في أفريقيا وآسيا، والوقوف في وجه المد الأوروبي إلى المغرب العربي. من أهم أسسها: الالتزام بالكتاب والسنة، الجد والكد ولزوم الحد، الاجتماع والاستماع والإتباع حتى الانتفاع، حب الشيخ، الدعوة إلى الله، ومحبة آل البيت وكل الأولياء والصالحين. وقد تفرعت عنها عدة طرائق أخرى (المترجمة).

في مناهَضةِ التمردات. لذا، فقد أسفرَت عن تخريباتٍ جذريةٍ داخل المجتمع. كما نَمَّت الألويةُ الحميديةُ عن نتائج أكثر تدميراً ضمن المجتمعِ الكرديّ. حيث أَلَّبَت الشريحةَ الكرديةَ العليا على الأرمنِ والسريانِ والقبائلِ العربية، كما أججَت النزاعاتِ ضمن صفوفِها أيضاً. وهكذا جرى الانتقالُ إلى أسوأِ مراحلِ التواطؤِ الكرديّ.

لَم تَكُن المتغيراتُ الجاريةُ في المجتمعِ الكرديِّ مع حلولِ القرنِ التاسع عشر ثمرةً للديناميات الداخلية. فالنمطُ الرجعيُّ والمتواطئُ الذي بات إنكارياً مع مُضِيِّ الوقت، كان يتركُ بصماتِه على الأحداث. حيث جَعَلَت الشرائحُ العليا من التخلي عن الكردايتيةِ مقابلَ التبعيةِ للسلطةِ وتأمينِ السمسرةِ سياسةً –أو بالأحرى لاسياسةً– أساسية. فعاشَ المجتمعُ الكرديُّ أشنعَ وأفظعَ الخياناتِ في تاريخِه خلالَ القرنَين الأخيرَين ارتباطاً بالحداثةِ الرأسمالية. لقد كانت المصالحُ الماديةُ للشريحةِ العليا مُعَيِّنةً هنا. ذلك أنّ الارتباطَ بالمجتمعِ الكرديِّ كان يقتضي الاندفاعَ وراءَ المجتمعِ القوميّ، والمحاربةَ في سبيلِه. ولدى عجزِ التمرداتِ الناشئةِ على خلفيةِ ذلك عن إحرازِ النجاح، باتَ لا مفرَّ من الاستسلامِ السريعِ للسلطة، والتخلي عن الكردايتيةِ مقابلَ السمسرةِ المتحققة، وارتكابِ الخيانةِ بحقِّ الكردايتية، بل والتكفلِ بالقضاءِ عليها أيضاً. إذ ما كان لها أنْ تستمرّ بحياتِها الماديةِ بغير ذلك. بالتالي، فما تَبَقّى خلفَها كان محضَ حشودٍ بلا قيادةٍ أو وعي، تَعودُ القهقرى إلى المجتمعاتِ الكلانيةِ والقَبَلِيّةِ البدائيةِ كأشكالٍ سادت قبل آلافِ السنين. أما الواقعون في مخالبِ الطرائقِ الدينية، فكانوا ينقطعون كلياً عن الواقعِ الاجتماعيّ. حيث تَحَوَّلَت الطرائقُ في تلك القرونِ بشكلٍ أساسيٍّ إلى أكثرِ المؤسساتِ تأثيراً في فرضِ العمالةِ والتواطؤِ من الأعلى. وأهمُّ حدثٍ مرصودٍ اجتماعيّاً في تلك الفترة، هو نشوءُ الشرائحِ المجتمعيةِ الواسعةُ التي طفحَت وفاضَت خارجَ النطاقِ القَبَلِيِّ والعشائريّ، ولَم تَجِدْ لنفسِها مكاناً ضمن التنظيماتِ الإماراتيةِ والطرائقية؛ أو بالأحرى أُقصِيَت عنها. ما جرى هنا، ولو بنحوٍ غيرِ مباشر، هو انعدامُ المُلكيةِ حصيلةَ التطورِ الرأسماليّ، والتحولُ إلى بروليتاريا مُرغمةٍ على تقييمِ كدحِها وبيعِه في السوقِ مقابلَ أجرٍ محدَّد. هؤلاء كانوا أشخاصاً – بالأحرى لاأشخاصاً– بمثابةِ أشباهِ فلاحين ومُرابِعين[1] ومأجورين موسميين. كانت تسميةُ "الكرمانج"، أي "الإنسان الكرديّ"، تُطلَقُ من حيث التصنيفِ على هذه الفئةِ المتشكلةِ في الأسفل. ومع مُضِيِّ الزمَن تطابقَ لفظُ "الكرمانج" مع "الكردايتية". هكذا، فعندما أصبحَ يُذكَرُ اسمُ "الكرد" مع حلولِ القرنَين التاسع عشر والعشرين، باتَ يُفهَمُ منه عموماً أنهم "الكرمانج".

المثيرُ هنا هو مرورُ القبائلِ الكرديةِ أيضاً، ولو في وقتٍ متأخر، بتطوُّرٍ شبيهٍ بذاك الذي شَهِدَته الأنسابُ التركية. وهذا ما كان يُقابِلُ الانقسامَ الحاصلَ قبلَها لدى العربِ على شكلِ المدنيّ–البدويّ (عربُ المدينة–عربُ البادية). وكلما انفصلَت الشريحةُ التركيةُ العليا عن الشرائحِ السفلى على خلفيةِ السلطة، كانت المجموعاتُ التركمانيةُ تتكونُ وتتَّسِع. لقد كان التركمانُ يُزدَرون من قِبَلِ شرائحِهم العليا، ويُنعَتون بـ"التركيّ الجاهل". علماً أنّ التركياتيةَ التقليديةَ كانت تُعاشُ بين التركمان.

[1] **المُرابِع:** مستأجر يعمل في حقولِ ومَزارعِ الآخرين أو يرعى مواشيهم مقابل ربع المحصول (المترجِمة).

كان الوضعُ نفسُه يتجلى في انقسامِ المجتمعِ الكرديِّ أيضاً، ولو متأخراً. يكمنُ الفرقُ الأوليُّ هنا في أنّ الشرائحَ العربيةَ والتركيةَ العُليا غالباً ما كانت عناصر مسيطرةً في الدولة. بينما كانت الشريحةُ الكرديةُ العليا تُشَكِّلُ فئةً متواطئة. كما كانت الشرائحُ العربيةُ والتركيةُ العليا تحيا عروبةً أو تركياتيةً خاصةً بها (ما تمّ عيشُه بنحوٍ وطيدٍ لدى الشريحةِ التركيةِ العليا، هو ثقافةُ سَلطنةٍ كوسموبوليتيةٍ وخليطٌ ثقافيّ ولغويّ من العربيةِ والفارسية). بينما كانت الشريحةُ الكرديةُ العليا تنقطعُ بدرجةٍ كبيرةٍ عن الكردايتية، وبالأخصِّ عن الكردايتيةِ الوطنيةِ والسياسية. وغالباً ما كانت تَخونُها مقابلَ الحظيِ بمكانٍ في السلطة. إذ ما مِن سبيلٍ آخر للخنوعِ للسلطة. بالتالي، صار الكرمانجُ شريحةً تتضخَّمُ تدريجياً (مثلما الحالُ لدى البدوِ والتركمان). وباتت ظاهرةُ الكردايتيةِ تمثّلُ أساساً ماهيةَ تلك الشريحة. هذا الشكلُ البدائيُّ البسيطُ للتحولِ من المجتمعِ القَبَليِّ والطرائقيِّ نحو المجتمعِ القوميّ، سيَغدو بعدَ ذلك الشريحةَ الأصلَ التي ستُكَوِّنُ المجتمعَ الكرديَّ المعاصر. لكنّ غالبيةَ الكرمانجِ – باعتبارِهم أصحابَ القوةِ العاملةِ الحرة– كانوا عاطلين عن العمل، نظراً لنشوئِهم في منأى عن الثورةِ الصناعية. بينما برزَ شبهُ التحولِ البروليتاريِّ بالأكثر في المجالِ الزراعيّ، تليه قوةُ العملِ المأجورِ الموسميِّ في المَزارع. لقد كان هذا وضعاً مشابهاً لِما يُعاشُ في المجتمعاتِ المستعمَرةِ وشبهِ المستعمَرة. هكذا، فالكرمانجيةُ التي كانت ستزدادُ أولاً في القرى، كانت ستزدحمُ بها المدنُ مع التوجهِ نحو راهننا، ثم كانت ستغدو القاعدةَ الأساسيةَ للضواحي النائية. كما كانت الأرضيةَ الرئيسيةَ للهجرةِ إلى خارجِ الوطن. لذا، ليس مصادفةً قيامُ هذه الشريحة، التي تعاني فراغاً سياسياً وثقافياً ملحوظاً، بتشكيلِ القاعدةِ الأساسيةِ لـPKK الذي ظهرَ إلى الوسطِ متطلعاً بعنادٍ إلى تمثيلِ البُعدِ الاجتماعيِّ العصريّ.

تحتوي التحولاتُ العصريةُ البارزةُ في الطبقاتِ السفليةِ والعُلويةِ لدى الكردِ فوارقاً خاصةً بها. ذلك أنّ تسميةَ الشريحةِ العليا لدى الكردِ بالبورجوازية، ستَكُونُ توصيفاً قسرياً إلى حدٍّ ما. فالتَّبَرجُزُ كطبقةٍ خلاّقة هو القدرةُ التي أَبدَتها أوروبا الغربيةُ على الانتقالِ إلى نظامٍ جديد. حيث طَوَّرَت البورجوازيةُ ثقافتَها وتكنيكَها الخاصَّين بها. ونقَلَت ثقافتَها السياسيةَ إلى أروقةِ السلطة. وأَبرَزَت القطاعاتِ الاقتصاديةَ المتأسسةَ على الربحِ إلى المقدمة، لتَبسطَ هيمنتَها بناءً على ذلك في عمومِ العالَم. بالتالي، فالتَّبَرجُزُ المتشكلُ في الأراضي التابعةِ لها كان مضطراً لتقليدِها ومحاكاتِها. جميعُ النُّظُمِ المهيمنةِ تتميزُ بخصائص متشابهة. وما شوهِدَ في الثقافةِ الشرقِ أوسطيةِ أيضاً كان شكلاً من أشكالِ ذلك التطورِ العالميّ. لكنّ الشرقَ الأوسطَ الذي رادَ نظامَ المدنيةِ المركزيةِ لآلافِ السنين، قد قاوَمَ الحداثةَ الرأسمالية أكثر. هذا هو الواقعُ الذي جرى في الإمبراطوريتَين العثمانيةِ والإيرانيةِ اللتَين أصبحتا دُميةً بيَدِ النظامِ المهيمن. إذ سادت المقاومةُ مدةً طويلةً من الزمنِ تجاه التحولِ البورجوازيّ. ولدى الإقرارِ بهذا التحول، اتُّخِذَ شكلُه البيروقراطيُّ أساساً تَجنُّباً للفناءِ التام. والبورجوازيةُ البيروقراطيةُ تعني التبرجُزَ بيَدِ الدولة. وبنحوٍ أعمّ، فموضوعُ الحديثِ هنا هو تَبَرجُزُ أصحابِ السلطةِ التقليديين في وقتٍ متأخر وبنمطٍ رجعيّ. لذا، فالبورجوازيون من هذا النمط تَكُونُ خلاّقيتُهم وميولُهم القوميةُ محدودة، ويطغى عليهم الطابعُ الكومبرادوريّ.

إنّ فرصةَ الشريحةِ الكرديةِ العليا في إنجازِ هذا النوعِ من التبرجزِ قليلةٌ لدرجةِ العدم. فالتَّبَرجُزُ الكرديُّ يبقى مجردَ كلام، نظراً لافتقارِ تلك الشريحةِ إلى دولةٍ مستقلةٍ أو شبهِ مستقلة، ولعيشِها التواطؤَ والإنكارَ الجذريَّين تاريخياً. كما إنها لا تملكُ القدرةَ أو الثقافةَ السياسيةَ التي تُخَوِّلُها للصراعِ في سبيلِ إنشاءِ سوقٍ وطنية. بل بالعكس. حيث لا تُتاحُ لها فرصةُ الحياةِ المحدودةِ أصلاً، إلا في حالِ تَخَلَّت عن الصراعِ على السوق، وعن ثقافتِها القومية. بالتالي؛ لا يُمكننا مشاهدة أدبياتِ البورجوازيةِ الكرديةِ طيلةَ القرنَين التاسع عشر والعشرين، فيما خلا الأصواتِ الفردية. بل وعلى النقيض، كانوا يُضاعفون من أرباحِهم كلما تكفَّلوا بتصفيةِ الكردايتيةِ عبر التشبُّهِ بالمَلِكِ أكثر من المَلِكِ نفسِه (أمثلةُ ذلك كثيرةٌ في التاريخ). لقد كانوا يتسابقون فيما بينهم، ليس على التحلي بالروحِ الوطنية، بل على الإنكارِ القوميّ بما يتواءَمُ وتلك الميولِ التي باتت وكأنها قاعدةٌ ثابتة. فأصولُهم التاريخيةُ كانت مَيّالةً لهكذا نزعة. من هنا، يَلوحُ أنه من العسيرِ الحديثُ عن شريحةٍ كرديةٍ عليا كبورجوازيةٍ خلاّقة أو كبيروقراطية، فيما عدا العناصرِ الفردية. أما الحديثُ عن ثقافةِ الطبقةِ البورجوازية، فهو أصعبُ بكثير.

كنا قد شرحنا إلى حدٍّ ما ماهيةَ البورجوازيةِ التركياتيةِ البيضاء، التي نَظَّمَت نفسَها في القرنِ العشرين في هيئةِ "جمعية الاتحاد والترقي" و"الجمهورية التركية". وبالفعل، كان ثمة تَبَرجزٌ يطغى عليه الجانبُ البيروقراطيُّ في كنفِ تلك العَيِّناتِ والأنماط. ومن المُسَلَّمِ به أنه تبرجزٌ مستندٌ إلى السلطة، ولا يمكنُه النشوءُ دون الاعتمادِ على قوةٍ مهيمنةٍ خارجية. أما داخلياً، فما كان له أنْ يتطور، إلا بقضائِه على البورجوازياتِ المسيحيةِ الأرمنيةِ والروميةِ التي سَبَقَته في التَّبَرجُز. لذا، من الأصحِّ تحليلُ حملاتِ القضاءِ (الإبادة الجماعية) على الأرمنِ والروم على ضوءِ هذا الواقعِ الطبقيِّ والمهيمن. أما القوةُ المهيمنةُ للبورجوازيةِ التركياتيةِ البيضاء، فكانت تتألفُ أساساً من المستثمِرين والعناصرِ الثقافيةِ اليهوديةِ. أو بالأحرى، لقد كان هؤلاء مهيمنين مادياً وأيديولوجياً. علاوةً على أنّ البورجوازيين الأرمن والروم كانوا بمثابةِ حجر عثرةٍ على دربِهم منذ مئاتِ السنين. فكان عليهم الخلاصُ من تلك العراقيلِ بحُكمِ قانونِ الربحِ الأعظم. وقد أَفسَحَت الحربُ العالميةُ الأولى وكفاحُ التحريرِ الوطنيّ هذا المجالَ أمامَهم. فوَحَّدوا بمهارةٍ ريادية فائقةٍ بين الأتراكِ الناشئين في مشاتلِهم وبين العناصرِ غيرِ القوميةِ من الأقلياتِ المسلمة. فخَرجوا من كِلتا الحربَين قوةً حاكمةً نافذة. زِدْ عليه أنّ مكانتَهم الوطيدةَ في كنفِ الهيمنةِ الإنكليزيةِ العالميةِ تَمُدُّهم تماماً بالحظِّ الوفير. أما إعلانُ الجمهوريةِ على خلفيةِ الوفاقِ مع الإنكليز، فقد قَدَّمَ لهؤلاء فرصةً فريدة. ذلك أنّ الجمهوريةَ حديثةَ العهدِ كانت تحملُ بين طواياها قوةً كامنةً كُبرى من أجلِ ربحٍ رأسماليٍّ أعظم، جغرافياً كان أم سكانياً. وكان قد قُضِيَ على الأرمنِ والروم، وأُقصِيَ الشركسُ العنيدون من النظام. أما ما تبقّى من الشرائحِ ذاتِ الأصولِ البلقانيةِ والقوقازيةِ المسلمة، فكان بالمقدورِ جمعُ كوادرِ الجمهوريةِ البيروقراطيين النموذجيين من بينها. هذا وكان قد أُقصِيَ العربُ أيضاً. فلَم يَبقَ بذلك سوى الكردُ كمصدرِ خطرٍ وحيدٍ يَلوحُ في الأفق.

على الرغمِ من تواطؤِها المعروفِ منذ زمنٍ طويل، إلا إنّ طمعَ الشريحةِ الكرديةِ الفوقيةِ في انتزاعِ مزيدٍ من حصتِها من السلطة، وانسياقَها وراءَ وضعِها القديمِ كان يُمكنُ أنْ يُشَكِّلَ مصدرَ خطر. فضلاً عن أنه كانت قد تَكَوَّنَت قاعدةٌ شعبيةٌ كامنةٌ قابلةٌ للانتفاضِ في كلِّ لحظة. ويَبدو فيما يَبدو أنّ هذه الوقائعَ الأساسيةَ غدت مُعَيِّنةً في تنظيمِ الإبادةِ الشاملةِ على الكردِ عام ١٩٢٥م بتخطيطٍ وسيناريو من إنكلترا. إذ كان ضمانُ الربحِ الأعظم في بلادِ الأناضول يقتضي حلَّ أمرِ الكردِ من الجذور، تماماً مثلما حصلَ في إبادةِ الأرمنِ والرومِ والسريان. وقد كان الإنكليزُ والمستثمِرون اليهودُ والكوادرُ الصهاينةُ باعتبارِ جميعِهم قوى مهيمنة، قد توافقوا في هذا المضمارِ مع العناصرِ البورجوازيةِ البيروقراطيةِ التركية بناءً على تحالفٍ سريٍّ للغاية وتآمريٍّ للغاية. ولكن، يتحلى هذا الوفاقُ بأهميةٍ مصيريةٍ على صعيدِ استيعابِ ظاهرةِ التركياتيةِ البيضاء. فأولُ ثمرةٍ لهذا التحالفِ هو السحقُ الجائرُ للمقاومةِ المتصاعدةِ والمُستَثارةِ بزعامةِ الشيخ سعيد، ومن ثمَّ التخلي عن الموصل وكركوك لهيمنةِ الإنكليز. كما وقُضِيَ بإجحافٍ على الاشتراكيين والقوميين الإسلاميين أيضاً بحُكمِ ذلك الاتفاق. وأُلغِيَت السلطنةُ والخِلافة. وطُوِّرَت ثقافةٌ أيديولوجيةٌ وسياسيةٌ غريبةٌ يمكننا تسميتُها بالألوهيةِ الجديدة: حيث تبتدئُ التاريخَ من سنةِ ١٩٢٠م رغم أنه علاقةَ لها بالثقافةِ التركيةِ أو الإسلاميةِ الجوهرية، ولا تَمُتُّ بأيةِ صِلةٍ إلى الثقافةِ الأوروبيةِ التنويريةِ التي تتشبهُ بها. وقد كانت هذه الأيديولوجيا والثقافةُ الجديدةُ تَرمي إلى بناءِ مجتمعٍ نمطيٍّ قاطع. لقد كانت منشغلةً بفرضِ الطاعةِ المطلقة. ومثلما ذُكِرَ آنفاً، فقد كان قُضِيَ أيضاً على بقايا عناصرِ الديمقراطيةِ الموجودة. بالتالي، فإما أنّ كافةَ مزايا الكردايتيةِ عموماً والشريحةَ الكرديةَ الفوقيةَ خصوصاً كانت ستنصهرُ طوعاً أو كَرهاً في بوتقةِ مرامِ هذا المجتمعِ النمطيِّ المتشدد؛ أو أنه كان سيُقضى عليها فتزول. ومرادفُ ذلك "الزوال" كان التصفيةَ الجسديةَ تذرعاً بالتمردات. إذ سادَ الإيمانُ بذلك بسببِ الفلسفةِ الوضعية، وطُبِّقَ ميدانياً بالعزمِ نفسِه. وإلا، لَم تَكُن هنالك حينها مقاومةٌ كرديةٌ واعيةٌ ومنظَّمةٌ تتوعدُ بالخطرِ مثلما يُزعَم. ولكن، كانت تتشكلُ طاقةٌ كامنةٌ منيعةٌ للمقاومة. وموضوعُ الحديثِ هنا هو القضاءُ على تلك الطاقةِ الكامنة؛ إما بالتحججِ بالتمردات، أو من خلالِ حبكِ المؤامرات. وهذا ما حصل.

ولكي يُضاعفَ البورجوازيون البيروقراطيون الأتراك من حصتِهم في الربحِ بعدَما أدوا دوراً مهماً في إنجازِ تلك التصفيات، فَرَضوا على أثرياءِ اليهودِ ومستثمِريهم خلال سنين الحربِ العالميةِ الثانيةِ إجراءاتٍ قريبةِ الشبهِ بتلك التي في ألمانيا تحت اسمِ "ضريبة الأملاك". فمثلما قضَت البورجوازيةُ الألمانيةُ على المستثمِرين اليهودِ المتكفِّلين بدورِ القابلةِ المُوَلِّدةِ لها، واستولَت على رؤوسِ أموالِهم في ألمانيا الهتلرية؛ كان سيتحققُ شبيهُ ذلك وعلى نطاقٍ أضيق إزاء رأسِ المالِ اليهوديِّ "المُوَلِّدِ" للبورجوازيةِ التركيةِ البيروقراطيةِ اليافعةِ في الأعوامِ التي كان هتلر يشهَدُ عزَّ قوتِه فيها. أما اليهودُ الذين اقتُصَّت رؤوسُ أموالِهم بدرجةٍ كبيرة، فإما أنهم قَنِعوا بالقليلِ الزهيد، أو أنّ أغلبَهم هجَروا بلادَ الأناضولَ مع عملياتِ الهجرةِ المتسارعة. هذا وقد طبَّقَت البورجوازيةُ التركيةُ البيروقراطيةُ حركةَ التصفيةِ تلك ضد الشرائحِ التركيةِ الفوقيةِ الأخرى أيضاً. نخصُّ بالذكرِ أنها كَتَمَت أنفاسَ مُلاّكِ الأراضي والتجارِ وأربابِ المِهَنِ الحرة. أما الكرد، فكانوا سيظلون

مستَهدَفين عِرقياً. وما انقلاباتُ ما بعد أعوام الخمسينيات، والحربُ الأهلية، وسياقُ المؤامراتِ سوى استمرارٌ متكاثفٌ لتلك التقاليد. في حين أنّ المكائدَ وجرائمَ الإبادةِ والتعذيبِ وإفراغِ القرى وحظرِ اللغةِ الكردية، والتي بلغَت ذروتَها ضد الكردِ بعد أعوامِ الثمانينيات، ليست في مضمونِها سوى آخِرُ أوسعِ ممارساتِ القوةِ المهيمنة نفسها، ولكنْ بدعمٍ من شبكةِ غلاديو التابعةِ للناتو. أي إنها تعني ممارساتِ تقاليد متواصلةٍ منذ مئةِ سنة، مع اتساعِها وتسارعِها.

والحالُ هذه، فالواقعُ الاجتماعيُّ الكرديُّ ضمن تركيا الجمهورية، هو واقعٌ مُعَرَّضٌ لتصفيةٍ شديدةِ الوطأة، ويحيا وضعاً متناقضاً. فبينما يُعَدُّ الإصرارُ على البقاءِ دافعاً للصمودِ والتصدي، فإنّ مخططَ التصفيةِ بحجةِ خلقِ مجتمعٍ متجانسٍ هو ذريعةٌ للإفناء. لذا، فالواقعُ الاجتماعيُّ الكرديُّ ليس كأيِّ واقعٍ اجتماعيٍّ طبيعيٍّ آخر. فبينما انقطَعَت شريحتُه الفوقيةُ ثقافياً وسياسياً عن واقعِها الاجتماعيِّ الكرديِّ على الصعيدِ التاريخيّ، وتخبطَّت في التواطؤِ والخيانة؛ فقد فُرِضَ الانصهارُ على الجسدِ الأساسيِّ المتبقي، والذي يفتقرُ إلى الأيديولوجيا والطليعة. وإذا لَم يَكفِ ذلك، يبدأُ سحقُ رؤوسِهم تحت أيةِ ذريعةٍ كانت. والمُرادُ من ذلك هو فرضُ التخلي جماعياً وكلياً عن الكردايتية، بحيث لا يبقى سوى أشخاصٌ يائسون لا حولَ لهم ولا قوة، يخجلون من كردايتِيهم، عاطلون عن العمل، ويَكُونون قد ابتُلُوا شرَّ بَلِيّة، وتعرَّضوا لأفظعِ المهالكِ بمجردِ الاحتكاكِ بالكردايتية. هذا بالإضافةِ إلى بقاءِ كردايتيةٍ مختَزَلةٍ إلى منزلةٍ بخسةٍ لا تساوي فيها قرشاً (هذا إنْ بقيَت أصلاً). ولَربما ما من مثالٍ ثانٍ على هكذا واقعٍ اجتماعيٍّ في أصقاعِ العالَمِ العصريّ. الأنكى في الأمرِ هو الإدراكُ النذيرُ لهذا الجانبِ من الحقيقة، أو انعدامُ هذا الإدراكِ من أصلِه. فليس ثمة شيءٌ واعٍ ومثقفٌ اسمُه البورجوازيةُ الكردية (بل وما من نيةٍ في هذا الشأنِ أصلاً)، ولا البروليتاريا العصرية، ولا طبقةُ البورجوازية الصغيرة. وفي هذه الحالة، ينبغي الحديثُ عن طبقاتٍ ظِلاليةٍ أو افتراضية. يَلوحُ أنه على هدى هذه التحليلاتِ سيُفهَمُ بصورةٍ أفضل مدى مشقةِ إنشاءِ الروحِ الوطنيةِ والقوميةِ والمجتمعيةِ الكرديةِ تجاه هذا الواقعِ الذي صُيِّرَ افتراضياً إلى حدٍّ ما.

أما الأرضيةُ التي أرادت الحركة، وخاصةً حركةُ "حزب العمال الكردستاني PKK" الاستنادَ إليها؛ فكانت قاعدةً تَجَرَّدَ فيها الوجودُ الكرديُّ من كينونتِه، ولا يتجرأُ فيها الإنسانُ الكرديُّ حتى على تصوُّرٍ أو تخيُّلِ ذاتِه يمتلكُ وعياً ذاتياً. بل يُفرَضُ عليه الندمُ ألفَ مرةٍ لمجردِ عقدِه العزمَ على المقاومة. إضافةً إلى افتقارِه كلياً لأهدافِه في التمتع بالوطن الأمِّ أو التحلي بالروحِ الوطنيةِ أو بالاشتراكيةِ الذاتية، أو تخليه عنها منذ أجَلٍ مديد. وستُدرَكُ بصورةٍ أوضح مدى صعوبةِ التحولِ إلى حركةِ مقاومةٍ تحرريةٍ تتبنى أيديولوجيةَ الوجودِ والحريةِ وسطَ هكذا أرضيةٍ وأجواء.

يَشهَدُ نظامُ الهيمنةِ التركياتيةِ البيضاء تحولاً ملحوظاً منذ مطلعِ أعوامِ الألفَين. حيث بدأَ انزلاقُ السلطةِ المهيمنةِ في تلك الأعوام، على الرغمِ من ارتكازِ ماضيها إلى أعوامِ السبعينيات. يشيرُ هذا الحدثُ المرتبطُ بالسلطةِ المهيمنةِ عالمياً إلى انعكاسِ نظريةِ "الحزام الأخضر" الأمريكيةِ على الجمهوريةِ التركية. الفارقُ بينهما في الشكل، لا في المضمون. فمن المعروفِ أنّ نظريةَ "الحزامِ الأخضر" معنيةٌ بالنظامِ المهيمنِ في الشرقِ الأوسط. إذ ينشغلُ النظامُ المهيمنُ الرأسماليُّ بمشاكلَ

من قبيلِ حمايةِ وتطويرِ النظامِ المهيمنِ المُشادِ خلالَ القرنَين الأخيرَين بزعامةِ إنكلترا وأمريكا على وجهِ الخصوص. وينهمك بعدمِ تحطُّمِه أو إفلاتِه من اليدِ في حالِ تغييرِه. ويسعى إلى إيجادِ حلٍّ لتلك المشاكل. كانت ألمانيا تطمعُ في بسطِ هيمنتِها على الشرقِ الأوسطِ حتى الحربِ العالميةِ الأولى، بل وحتى الحربِ العالميةِ الثانيةِ بمعيةِ نظامِ هتلر. لكنّ صعودَ الاتحادِ السوفييتيِّ بعد الحربِ العالميةِ الأولى، وشروعَها في منافستِها على الشرقِ الأوسطِ بعد الحربِ العالميةِ الثانية، قد مهَّدَ السبيلَ إلى "الحربِ الباردة" بينهما. أما "الحزامُ الأخضر" فكان يرمي أساساً إلى كسرِ هيمنةِ روسيا الاتحاديةِ على المنطقة. لكنّ روسيا الاتحاديةَ كانت قد أحرزَت النجاح، بالرغمِ من انهزامِها في أفغانستان. وإلى جانبِ إفساحِ الثورةِ الإيرانيةِ المجالَ أمام الفوضى والعربدةِ في نظريةِ "الحزامِ الأخضر"، إلا إنها لَم تُغَيِّرْها مضموناً. بل استمرَّ جانبُها الهادفُ أساساً إلى كبحِ لجامِ التحولِ الديمقراطيِّ لشعوبِ المنطقة.

في الحقيقة، كانت التركيبةُ الجديدةُ للإسلامِ التركيّ، والتي صارت أيديولوجيةً رسميةً في الجمهوريةِ التركيةِ مع انقلابِ ١٢ أيلول العسكري؛ كانت انطلاقةً مُصانةً بامتياز من قِبَلِ أمريكا وإنكلترا. فالثورةُ الإيرانيةُ الناشبةُ في تلك الأوقات، واحتلالُ الاتحادِ السوفييتيِّ لأفغانستان (١٩٧٩–١٩٨٠م)، قد أَرغمَا النظامَ المهيمنَ ذا الطابعِ الأمريكيِّ والإنكليزيِّ بالأرجح على اتخاذِ تدابيرِه إزاءَ تلك المستجداتِ عن طريقِ الجمهوريةِ التركية. فكانت المحصلةُ تحويلَ الشرقِ الأوسطِ إلى دَرَكٍ يُوثَقُ به، بعد قمعِ النضالِ الثوريِّ في تركيا بلا رحمة، وبعدَ تعزيزِ جرائمِ التطهيرِ والإبادةِ في كردستان. كان نظامُ الدولةِ التركيةِ قد تحوَّلَ تماماً إلى شبكةِ غلاديو ضمن هذا الإطار. أي أنّ ما حصلَ في واقعِ الأمرِ كان استخدامَ الجيشِ السريِّ للناتو، أي شبكةِ غلاديو، على نطاقٍ واسع. وفعلاً، ولأولِ مرةٍ تُوَجَّهُ الحربُ الناشبةُ اليومَ في العراقِ وأفغانستان من قِبَلِ أجهزةِ غلاديو التي دُفِعَت للحِراكِ في تركيا. هذا وتستعدُ قمةُ الناتو الأخيرة (قمة لشبونة أواخر عام ٢٠١٠م) للإعلانِ عن منظورِ هذه الحربِ بأنه الاستراتيجيةُ الرسميةُ الجديدةُ للناتو.

حاولَت الفاشيةُ التركيةُ البيضاء تسخيرَ الإمكانياتِ التي قدَّمَتها لها شبكةُ غلاديو لأجل محوِ الكردِ من صفحاتِ التاريخِ كلياً مع حلولِ عامِ ١٩٨٥. وقد لاحَ التناقضُ بينهما في هذه النقطة. فمثلما الحالُ في النزاعِ حول الموصل وكركوك في ١٩٢٣، فإنّ الفاشيةَ التركيةَ البيضاءَ الطامعةَ في بسطِ سيطرتِها على كردستان العراقِ أيضاً انطلاقاً من نفس الإطار، قد وجدَت إنكلترا وشريكتَها الاستراتيجيةَ أمريكا في مواجهتِها مرةً أخرى؛ تماماً مثلما كان الأمرُ أثناء ولادتِها. أي أنّ التناقضاتِ القديمةَ قد انتعشَت مجدَّداً. إذ كانت الفاشيةُ تبدو وكأنها تتطلعُ إلى القضاءِ على PKK. ولكنْ موضوعياً، كان الكردُ أجمعين يدخلون دائرةَ هدفِها. بالتالي، احتدمَ الصراعُ أكثر فأكثر مع القوى المعنية. واندرجَت الأنظمةُ الإيرانيةُ والعراقيةُ والسوريةُ أيضاً في السياق. علاوةً على أنه كان قد أُدرِكَ جيداً استحالةُ القضاءِ بسهولةٍ على PKK، على عكسِ ما كان عليه الأمرُ مع حركاتِ المقاومةِ البارزةِ خلال أعوامِ ١٩٢٥ و١٩٤٠. وهذا بدورِه ما كان يدلُّ على خَلخَلةِ وقَلقَلةِ أركانِ الهيمنةِ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء ذاتِ الثمانين عاماً (١٩٢٥–٢٠٠٢) من الأساس، وعلى

معاناتِها من الانهيار. فبينما كانت البورجوازيةُ البيروقراطيةُ التركيةُ البيضاء قد أَسَّسَت لهيمنتِها التامة اجتماعيّاً (ببسطِ شبكة غلاديو التركية نفوذَها على كافةِ فروعِ النظامِ في حربِها ضد PKK)، بَعدَما تخلصَت من كلِّ منافسيها الداخليين (كانت قد شرعَت لأولِ مرة في إقصاءِ قِسمٍ كبيرٍ من شركائِها الصهيونيين أيضاً، بعد إلحاقِ ضرباتٍ جادةٍ بهم)؛ فقد لاقَت الهيمنةَ الأمريكيةَ–الإنكليزيةَ المضادةَ في وجهِها على غفلةٍ منها.

في الحقيقة، كانت مصادقةُ أمريكا وإنكلترا والحلفاءُ الغربيون الآخرون تامةً على تحصينِ نظامِ الغلاديو التركيِّ بالصلاحياتِ اللامحدودة (خاصة في عهدِ كلٍّ من: دوغان غوريش، تانسو تشيللر، سليمان ديميريل، أردال إينونو، ومحمد آغار). في حين كان التناقضُ ينبعُ من وجودِ PKK في كردستان العراق. لذا، فقد خططوا ونفَّذوا معاً شتى ممارساتِ الكونتر كريلا حتى نهايةِ الفترةِ الممتدةِ ما بين أعوام ١٩٨٤–١٩٩٩م (أي من قفزةِ ١٥ آب إلى حين اعتقالِ عبد الله أوجالان بمؤامرة ١٥ شباط ١٩٩٩م). أما قوى الجنوبِ الكرديةُ المتواطئة، فقد قدَّمَت دعمَها التامَّ لذلك. لكنّ الفاشيةَ التركيةَ البيضاء كانت تطمعُ في المزيد، وتخططُ للقضاءِ على جميعِ الكرد. في هذه النقطةِ بالتحديدِ توقفَ النظامُ الغربيّ. وذُهِلَ نظامُ الفاشيّةِ التركيةِ البيضاء من بقائه وحيداً. ولو أنه استمرّ حينها، لَربما كانت ستبدأُ محاكمتُه كما حُوكِمَ هتلر من قَبله. وفي الأثناءِ التي احتدم فيها هذا التناقض، بدأَت تمشيطاتُ أمريكا وحلفائِها في العراقِ وأفغانستان. وفي هذه الحالة، انكَشَفَ الستارُ عن العلاقاتِ الاستراتيجيةِ بين شبكةِ غلاديو التركية من جهة، وبين نظامِ صَدّام حسين والاستخباراتِ العسكريةِ في باكستان من جهةٍ ثانية. وبنحوٍ غيرِ متوقَّع، باتت شبكةُ غلاديو لحلفِ الناتو وجهاً لوجهٍ مقابل شبكةِ غلاديو التركية (التي صُبِغَت حينها بالطابعِ القوميِّ المحض تحت اسمِ أرغانكون). وما "حادثة الأكياس[١]" التي حصلَت في السليمانية سوى دَلالة رمزية على هذا الصراع. وحصيلةَ هذا التطورِ الذي انتبَهَت إليه أمريكا وإنكلترا، بدأَت تَلوحُ حملاتُ سحبِهما الدعمَ على التوالي من البورجوازيةِ التركيةِ البيضاء التقليدية. فأبرزَتا البورجوازيةَ التركيةَ–الكرديةَ الخضراء بموجبِ نظريةِ "الحزام الأخضر" بعدَما أنشأتاهما وأناطتاهما بالرعايةِ لمدةٍ طويلة، وحَوَّلَتاهما إلى قوةٍ مهيمنة. وإلى جانبِ "حادثةِ الأكياس" في السليمانية، كان من أهمِّ العلاماتِ التي طَفَت على السطح، تفجيرُ "البنك الإنكليزيّ العالميّ HSBC"[٢] في إستنبول، وإطلاقُ العنانِ ثانيةً للطالبان، وتعزيزُ المعارضةِ العراقية. ورغمَ تَجَلّي الأمرِ وكأنّ الحربَ تدور بين أمريكا وتنظيم القاعدة، إلا إنّ هذه الحربَ كانت قد حادَت جوهرياً عن مجراها، لتغدوَ بين أمريكا وشبكة غلاديو التركية.

---

[١] **حادثة الأكياس:** هي حادثة اعتقال القوات الأمريكية ١١ فرداً من القوات الخاصة التركية في السليمانية في مطلع تموز ٢٠٠٣، بتهمة التخطيط لاغتيال مسؤول محلي كردي، واقتادتهم من مقرهم بتهديد السلاح بعدما ألبَسَتهم الأكياس في رؤوسهم. وقد أطلقت سراحهم بعد التحقيق معهم لمدة ستين ساعة (التمرجِمة).

[٢] **البنك الإنكليزي العالمي (HSBC):** أو "بنك هونغ كونغ وشنغهاي". هو اتحاد لمجموعة كبيرة من البنوك، وائتلاف مع البنك البريطاني للشرق الأوسط الذي مركزه لندن. تأسس عام ١٨٦٥ (المترجِمة).

برزَ في النتيجةِ تحالفُ الهيمنةِ بين كلٍّ من: "حزب العدالة والتنمية AKP"، أمريكا ذات المظهر المدنيّ، وإنكلترا وشركائِها الغربيين الآخرين مع القوى الجديدةِ المتواطئةِ معهم. أما شبكةُ غلاديو التركية الممهورةُ تماماً بالطابعِ القوميّ، فعلى الرغمِ من محاولاتِها الانقلابيةِ الأربعةِ ضمن بينةِ الجيش، إلا إنها لَم تُوَفَّق فيها. في حين إنّ تظاهُراتِ الجمهوريةِ وتحالفَ "التفاح الأحمر" بين "حزب الشعب الجمهوريّ CHP" و"حزب الحركة القومية MHP" كانت انعكاساً لردودِ الفعلِ هذه على الساحةِ السياسيةِ والمجتمعِ المدنيّ. لكنّ هذا التحالفَ لَم يَنَل الدعمَ المرتَقَبَ من روسيا والصين وألمانيا. ولَم تَكُن العلاقاتُ مع سوريا وإيران محلَّ ثقةٍ تامة، بل أفضَت إلى مزيدٍ من تضييقِ الخناق. كما وكان الكيانُ السياسيُّ الكرديُّ في العراقِ قد قطعَ أشواطاً ملحوظةً في هذه الأثناء. هكذا، فقد أُلقِيَت ما تُسمى بالخطواتِ الظافرةِ لـAKP وسط هذه الأجواء. أما النظرُ إلى كلِّ تلك الأحداثِ والمجرياتِ على أنها انتصارُ AKP في الانتخابات، وعكسُها على أنها مهارةُ رجب طيب أردوغان؛ فهو محضُ لعبةٍ دعائية، لا غير. ذلك أنّ القوى الأصليةَ المتحاربةَ كانت خفيةً وتتحركُ على نطاقٍ واسع. لقد كانت تُخاضُ حربُ هيمنةٍ عظمى حول بلادِ الأناضولِ وميزوبوتاميا، تماماً مثلما كانت الحال في أعوامِ ١٩٢٠م.

كان موضعُ رأسِ المالِ اليهوديِّ في حربِ الهيمنةِ تلك نموذجياً أكثر. إذ كان رأسُ المالِ اليهوديّ القوميّ الصهيونيّ حليفاً رئيسيّاً للبورجوازيةِ التركيةِ البيضاء ذات الثمانين سنةً في صراعِها على الهيمنة. حيث إنّ مرحلةَ تشييدِ إسرائيل كانت تستلزمُ هذا التحالفَ الاستراتيجيّ. فقوةُ إسرائيل في يومِنا أمرٌ معلوم. وهي ليست بحاجةٍ إلى البورجوازيةِ التركيةِ البيضاء بقدرِ ما كانت عليه في الماضي. بل العكسُ هو الصحيح. بالتالي، كان من المتوقَّعِ مرورُ علاقاتِهما بفترةِ اهتزازٍ وتخلخُل. إلا إنّ هذا الوضعَ ما كان ليعنيَ أنّ رأسَ المالِ اليهوديّ سيغدو بلا تأثيرٍ ضمن كياناتِ الجمهوريةِ التركيةِ أو في إنشاءِ القوةِ المهيمنةِ الجديدة. بل إنّ فُرَقاءَ رأسِ المالِ غيرَ المنحازين كثيراً إلى القوميةِ الصهيونية، والمتحركين بنطاقٍ كونيٍّ أكبر، والنافذين في الحقلِ الماليِّ على وجهِ التخصيص؛ قد باشروا بنشاطِهم بفعالية. وهؤلاء بالتحديد مَن أَغرَقَ تركيا بـ"المال السائل[١]". وهم مَن مَوَّلَ AKP أساساً. و بكلِّ يُسر، أُقيمَ هذا الفريق الذي بمستطاعِنا تسميتُه برأسِ المالِ اليهوديِّ العالميِّ والكونيّ بأيديولوجيته (التبشيرية[٢]) مقامَ رأسِ المالِ الصهيونيِّ وأيديولوجيتِه. وبالأصل، فالفوارقُ بين هذَين الفريقَين اللذَين يُمَثّلان رأسَي المالِ وأيديولوجيتَيهما سالفتَي الذِّكر، ليست عصيةً على التذليل كما سُورِ الصين. باقتضاب، كان قد بدأ عهدُ الجمهوريةِ التركيةِ

[١] **المال الساخن:** السيولة الأجنبية التي تدخل أسواق المال المحلية في دولة ما، لجني الأرباح السريعة، معتمداً على الارتفاع المفاجئ للأسهم والسندات، نتيجة دخول هذه الأموال التي تختفي بمجرد ظهور موجة تصحيح في الأسعار، مخلفة انهياراً في أسعار الأوراق المالية بالسوق، ما يمثل فقاعة تنفجر بمجرد عودة الأمور إلى نصابها (المترجِمة).

[٢] **التبشيرية:** مصطلح مسيحي يقصد به نشر الإنجيل بين مجموعة من البشر لتنصيرهم بوسائل وسبل متنوعة ومتعددة. تعرّف الكنيسة الكاثوليكية التبشير بأنه "عمل رعوي موجه إلى الذين لا يعرفون رسالة المسيح" (المترجِمة).

الإسلاميةِ المعتدلة، التي شادَتها قوى الهيمنةِ الداخليةِ والخارجيةِ بمعيةِ البورجوازيةِ التركيةِ الخضراء الجديدة التي اتَّخَذَت من خطِّ قونيا–قيصري مركزاً لها (إذ يرجحُ الطابعُ الأيديولوجيُّ في الأولى، ورأسُ المالِ في الثانية).

نحن لا نقصدُ الأتراكَ الأصليين فقط عندما نُطلقُ تسميةَ "التركياتيةِ البيضاء" على الشريحةِ الاجتماعيةِ المسؤولةِ عن رأسِ المالِ والأيديولوجيا المهيمنَين منذ أولى سنواتِ بناء الجمهوريةِ إلى مطلعِ أعوامِ الألفَين، والتي ترعرعَت معهما وقويَت شوكتُها بهما. إذ لرأسِ المالِ والأيديولوجيا المهيمنَين الخارجيَّين نصيبُهما القياديُّ المُعَيِّنُ في ذلك. وباختصار، لن يَكُونَ ممكناً استيعابُ الجمهوريةِ التركية، من دونِ أخذِ قوةِ رأسِ المالِ والأيديولوجيا المهيمنة والوفاقِ الدبلوماسيّ لأوروبا عموماً ولإنكلترا خصوصاً بالحُسبان. أما الزعمُ بإمكانيةِ فهمِها، أو الادعاءُ مثلاً أنّ الجمهوريةَ أُنشِئَت فقط برأسِ المالِ القوميِّ المستقلِّ وبالأيديولوجيا القوميةِ الذاتية؛ فإنْ دلَّ على شيءٍ إنما يدلُّ على خداعِ النفْسِ والحُكمِ عليها بالضلال. هذا وبالمستطاعِ صياغةُ التعميمِ عينِه بحقّ هيمنةِ البورجوازيةِ التركيةِ الخضراء، التي عُمِلَ على إنشائِها محلَّ البورجوازيةِ التركيةِ البيضاء. حيث يَسري الأمرُ عليها أيضاً وبأضعافٍ مضاعفة. فقد كانت الأجواءُ تَعبقُ بروحِ الاستقلالِ الوطيدةِ المستقاةِ من حربِ التحريرِ في أولى سنواتِ الجمهورية، إلى جانبِ زيادةِ فرصِ الحِراكِ الحرِّ في الداخل. زِدْ على ذلك أنّ قوى الهيمنةِ الرأسماليةِ كانت تجرُّ وراءَها خسائر فادحة تكبَّدَتها في زمن الحربِ العالميةِ الأولى. وكانت إنكلترا تصمدُ بشَقِّ الأنفسِ حتى داخلياً. لذا، كانت الثورةُ بمثابةِ خطرٍ قريبٍ يحيطُ بكافةِ الدولِ الأوروبية. والأهمُّ من كلِّ ذلك، أنّ البورجوازيةَ التركيةَ البيضاءَ كانت تنالُ الدعمَ من روسيا الاتحادية، فعلياً كان أم موضوعياً. في حين لَم تَكُن هكذا أوضاعٌ سائدةً أيامَ رأسِ المالِ والأيديولوجيا الخضراء. والتراكمُ الموجودُ هو تحت القبضةِ المُحكَمةِ لرأسِ المالِ البيروقراطيِّ الاحتكاريّ، الذي يتّخذُ من إستنبول وأنقرة مركزاً له. لكنّ هذه الإمكانياتِ محدودةٌ من أجلِ تأسيسِ الهيمنة، رغم ارتكازِها إلى الأيديولوجيةِ الإسلاميةِ التقليدية (إسلام السلطة) وإلى بُؤَرِ رأسِ المالِ الدوليِّ الذي يُعَدُّ إسلامياً. بناءً عليه، لا ملاذَ من أنْ تَكُونَ تابعةً بدرجةٍ كبرى إلى نظامِ الهيمنةِ الرأسماليةِ العالمية. وبالوسعِ قراءةُ حالةَ التبعيةِ هذه بكلِّ وضوح من خلالِ AKP. إذ استمرَّ AKP في صعودِه بإقامةِ العلاقاتِ الحميمةِ مع رأسِ المالِ العالميِّ خارجياً، وبالإبقاءِ على قضيةِ الدمقرطةِ عموماً وعلى حلِّ القضيةِ الكرديةِ خصوصاً ضمن الأجندةِ داخلياً. حيث لجأَ إلى التظاهُرِ بحلِّها بدلاً من حلِّها فعلياً، وبالترويجِ والدعايةِ لحالةِ العُقمِ التي تعاني منها بُؤَرُ القوى المهيمنةِ المضادةِ في هذا الشأن (الجيش نسبياً، القضاء، CHP، MHP، والتنظيمات اليسارية التابعة). ومثلما الحالُ في تشييدِ الهيمنةِ خلال السنواتِ الأولى من عمرِ الجمهورية، فقد كانت القوةُ المُحَرِّكةُ في تأسيسِ السلطةِ المهيمنةِ الجديدةِ أيضاً خارجيةَ المصدر. أي، إنكلترا عموماً وأمريكا خصوصاً.

وفي السياق، أمسى دعمُ رأسِ المالِ الماليِّ العالميِّ مصيرياً. وفي الحقلِ الأيديولوجيِّ أيضاً، أدت المقارباتُ الدينيةُ للعناصرِ التبشيريةِ ولمجموعاتِ القبالةِ والكرمشاكي ضمن اليهوديةِ العالميةِ

دوراً مؤثراً، بدلاً من النسخةِ التركياتيةِ البيضاء للقوميةِ الصهيونية. هذا ولا ينفكُّ يتواصلُ هذا الصعودُ المهيمنُ الجديد، الذي بمقدورِنا اصطلاحُه بالتركياتيةِ الخضراء أو الإسلاموية، والذي ازدادَ تَمَرُّساً في الاستفادةِ من الاستراتيجياتِ والتكتيكاتِ التي يرتكزُ إليها. أما هدفُه المنظور، فيتجسدُ في إتمامِ الإنشاءِ المهيمنِ في الذكرى السنويةِ المائةِ للجمهورية.

من الضروريِّ بالنسبةِ للكردِ التوقفُ بإمعانٍ عند هذه الهيمنةِ الجديدة. ففي هذا الشأن (القضية الكردية)، وبينما تضعُ تلك الهيمنةُ ثقلَها على رأسِ المالِ الاحتكاريِّ وعلى السلطةِ البيروقراطيةِ التركيةِ البيضاء (كِلاهما كانا متداخلَين دوماً)، اللذَين لعبا دوراً كبيراً وقطعا أشواطاً شاسعةً في إبادةِ الكرد؛ فإنها من الجانبِ الثاني تُعزِّزُ نفوذَها بنحوٍ لا يقلُّ شأناً عما كان عليه سابقاً، متَّبِعةً في ذلك أساليب أرقى إلى جانبِ أساليبِها القديمةِ السائدةِ في مرحلةِ تأسيسِها. وبينما تنتهلُ قوتَها الأساسيةَ لهذا الغرضِ من رأسِ المالِ والأجهزةِ الأيديولوجيةِ الخارجية (مؤسسات تينغ–تانغ)، فإنها تتاجِرُ وتُسَوِّقُ لمهارتِها في تسخيرِ الإسلامِ أيضاً لتأمينِ مساندةِ الجيش. إذ تلجأُ إلى "الأخوّةِ الدينيةِ" و"التشاركيةِ التاريخيّةِ" (بالنمطِ الديماغوجيّ، وليس جوهرياً) كأيديولوجيةٍ لإضفاءِ الشرعيةِ عليها، بدلاً من استخدامِ عواملِ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء التي تجرَّدَت تماماً من الشرعية. كما تَستغلُّ إفلاسَ القوميةِ العنصريةِ والوطنيةِ الإنكارية، في محاولةٍ منها لإقناعِ الجيشِ وبعضِ المؤسساتِ البيروقراطيةِ الأخرى بإمكانيةِ التحكمِ بقِسمٍ كبيرٍ من الكردِ –إنْ لَم يَكُنْ كلُّهم– عبر استخدامِ الإسلامِ بالتحديد. وبإيجاز، فالتأثيرُ التقليديُّ للدينِ على الكردِ يحتلُّ منزلةً مهمةً بين حساباتِ الهيمنةِ لرأسِ المالِ الأخضر. وتُدرَجُ في جدولِ الأعمالِ ضمن هذا المضمارِ دوراتُ تعليمِ القرآن المفتوحةُ حديثاً والتي ستُفتَحُ لاحقاً، وثانوياتُ الشريعة، وغيرُها من الأجهزةِ الأيديولوجيةِ الأخرى إلى جانبِ الطرائقِ التقليديةِ الموجودة. كما يُستَخدَمُ زعماءُ الطرائقِ –وعلى رأسِها النقشبنديةُ والقادرية– كورقةٍ مهمة، ذلك أنهم من الشريحةِ الفوقيةِ التي ظلّت طيلةَ التاريخِ تعتاشُ من السلطة. بل وتحوَّلوا بذاتِ أنفسِهم مؤخراً إلى شركاتٍ قابضة. إضافةً إلى أنّ بعضَهم يلعبُ دورَ القوةِ القتالية (فروعُ حزب الله). إنّ هيمنةَ رأسِ المالِ الأخضر تأملُ في نيلِ مكاسب كبرى من استخدامِ الدينِ كوسيلةٍ استغلالية.

ثاني دعامةٍ استغلاليةٍ مهمة، هي تشكيلُ بورجوازيةٍ كرديةٍ اصطناعية. وهكذا بدأَ تطويرُ التواطؤِ البوارجوازيِّ الكرديِّ العصريِّ عوضاً عن التواطؤِ الإقطاعيِّ التقليديّ. ويُسخَّرُ الكيانُ السياسيُّ في كردستان العراقِ بمنوالٍ كثيف لهذا الغرض. حيث تُتاحُ فرصةُ الريادةِ لجميعِ مجموعاتِ رأسِ المالِ ضمن الاستثماراتِ الاقتصاديةِ الموجودةِ في عمومِ كردستان. أي إنّ الدورَ الذي يُرادُ إناطةُ أربيل به في كردستان، شبيهٌ بما تقومُ به دُبَي في الوطنِ العربيّ. في حين يجري التفكيرُ في السليمانيةِ وديار بكر كركيزةٍ من المرتبةِ الثانيةِ في هذا المضمار. وتُؤَسَّسُ الأحزابُ السياسيةُ ومنظماتُ المجتمعِ المدنيِّ تأسيساً على ذلك. ويُستَخدَمُ نوعٌ من الكردايتيةِ الزائفةِ في هذا المشروعِ كشاشةٍ حاجبة، وتُعرَضُ وكأنّ تلك الكياناتِ قد ضحَّت بمالِها ومُلكِها وروحِها وعقلِها في

سبيلِ القضيةِ الكردية. هذا ويؤدي رأسُ المالِ العالميِّ المتواري خلفَ تلك الكيانات دوراً مصيرياً في هذا الصدد؛ تماماً مثلما الحالُ عليه في تركيا.

إذ يُبدي رأسُ المالِ العالميّ ورأسُ المالِ التركيّ على حدٍّ سواء العنايةَ الفائقةَ لتكوينِ بورجوازيةٍ كردية، وكأنهم يُنشِئون بذلك كياناً اجتماعياً هو بمثابةِ امتدادٍ أو نموذجٍ مُصَغَّرٍ عنهم. أما المرامُ الأصلُ من ذلك، فهو تشتيتُ صفوفِ وشلُّ تأثيرِ الحِراكِ الثوريِّ الديمقراطيِّ للقوى الوطنيةِ والاجتماعية، التي قدَّمَت التضحياتِ الجسامَ بحياتِها ومُلكِها وعقلِها في كردستان. إنهُم على قناعةٍ بأنه بقدرِ نجاحِهم في ذلك، فسيتمكنون من حمايةِ منافعِهم التقليديةِ ومن تطويرِ السمسرةِ والحظيِ برأسِ المالِ كفُرَصٍ تطفو حديثاً على السطح. أي أنهم يسعون إلى الاستمرارِ بمصالحِهم، التي استحوذوا عليها وصانوها سابقاً بالتأسيسِ على إنكارِ الكردايتية، وإلى تضخيمِها هذه المرة بكردايتيةٍ زائفة (كردايتية لا تضحي بأي شيء، بل وتتميزُ بالظلمِ الجائرِ إلى درجةِ الإعلانِ عن كلِّ مَن ضحّى لأجلِ القضيةِ أو فَداها بروحِه ودمِه على أنهم من أنصارِ العنف). والمتواطئون الكردُ خبيرون تاريخياً في هذا الصدد، وماهرون في التحركِ حسبَ التيار. فطرحُ الدولةِ الفيدراليةِ والدويلةِ القوميةِ الكرديةِ التي مركزُها أربيل هو على علاقةٍ كثيبةٍ برأسِ المالِ العالميّ. إذ يُعمَلُ على تكوينِ نوعٍ من النسخةِ الكرديةِ للدويلاتِ القوميةِ التركيةِ والعربية. وبناءً على ذلك يُطرَحُ البديلُ لمشروعِ "كردستان الديمقراطية وشبه المستقلة" الذي يهتدي بالعصرانيةِ الديمقراطيةِ الصاعدة.

تفتقرُ مساعي حَقنِ الواقعِ الاجتماعيِّ الكرديِّ بالبورجوازيةِ القوميةِ إلى الديناميتِ الداخلية. وهي محاولاتٌ زائفةٌ وإرغامٌ قسريٌّ من الخارج. هكذا، وعندما يضيقُ الخناقُ على القوى المُنَظِّمةِ للإبادةِ العرقية، فإنها لا تتوانى عن خلقِ قطاعٍ من المتنورين والبورجوازين الكردِ المزيفين المتواطئين. إذ يُرادُ الاستمرارُ بالألويةِ الحميديةِ وحُماةِ القرى من خلالِ هذه الشريحةِ "المتنورةِ والبورجوازيةِ" الاصطناعيةِ مقابل السمسرة، وكأنّ هذا ممكن. ما يجري هنا هو إتمامُ "حماة القرى" و"العملاء المُخبِرين" عبر ضربٍ من انعكاساتِهم في الميادين الفكريةِ والسياسيةِ والاجتماعيةِ العصرية. إنّ تهشُّشَ وتحطُّمَ الديناميتِ الداخليةِ بنسبةٍ مهمةٍ ضمن الواقعِ الاجتماعيِّ الكرديّ، يَمُدُّ تلك العناصرِ الزائفةِ بالجرأة. من هنا، فإنّ هذا الوضعَ يقتضي إسقاطَ أقنعةِ هؤلاء وكشفَ النقابِ عن وجوهِهم الباطنيةِ بمهارةٍ وبراعةٍ ودقة.

لا تقتصرُ حساباتُ الهيمنةِ الجديدةِ على تفعيلِ الإسلامويةِ التقليديةِ والعناصرِ الزائفةِ الجديدةِ فحسب. بل وتُبقي على جميعِ الأساليبِ الأخرى التي اتَّبَعتها الفاشيةُ التركيةُ البيضاء في جدولِ الأعمال. فهي لا تقدرُ على مواصلةِ الهيمنةِ الاقتصاديةِ والاجتماعيةِ والسياسيةِ والثقافية، ولا على الاستمرارِ بالأساليبِ التي تبلغُ حدَّ الصهرِ والإبادةِ العرقية؛ إلا بتمويهِها بطلاءِ حقوقِ الإنسانِ وحقوقِ الكردِ الفردية (يتعينُ الإدراك يقيناً أنّ الحقوقَ الفرديةَ مستحيلةٌ من دونِ الحقوقِ الجمعية. وأنه حتى لو تحققَت، فلن تعنيَ أيَّ شيء). أي أنه لا يُعتَرَفُ بوطنِ الكردِ أو بأمتهم أو بهويتِهم المجتمعية. بل يُثابَرُ على اقتفاءِ الشعار: "لغةٌ واحدة، وطنٌ واحد، أمةٌ واحدة، مجتمعٌ واحد، وعَلَمٌ

واحد" حرفياً. فمثلما لا يتحلى الكردُ بأيِّ وضعٍ دستوريٍّ أو قانونيّ، فإنّ مجردَ مطالبتِهم بذلك يُعَدُّ جُرماً لا يُغتَفَر. بل حتى إنّ مجردَ المطالبةِ بالحقِّ الاقتصاديِّ أو بحقِّ التعلمِ والصحةِ أو بحقِّ التعبيرِ عن الذاتِ بالهويةِ الوطنيةِ والمجتمعيةِ يُعَدّ موضوعَ تجريم. أما الحقوقُ السياسية، فلا يُمكنُ الحديثُ عنها بتاتاً. هذا ولا تكتفي الهيمنةُ الجديدة بالمواظبةِ فقط على كلّ هذه الأساليبِ الصارمةِ من سلبِ الحقوق، بل وتتذرعُ بـ"مكافحةِ الإرهاب" في تطويقِ الوجودِ الكرديّ وإرادتِه في الحياةِ الحرةِ بأطواقٍ من سبعةِ أسوارٍ عن طريقِ جيوشِها العسكريةِ والسياسيةِ والاجتماعيةِ والاقتصاديةِ والثقافيةِ والنفسيةِ والدبلوماسية، التي تُقارِبُ المليونَ في تعدادِها. كما تُسَخِّرُ جميعَ إمكانياتِ الدولةِ والدولِ الحليفة، وتَعتَبِرُ القضاءَ عليه من أهمِّ المهامِّ العاجلة. أي أنّ الصهرَ والإبادةَ الجماعيةَ التي نظَّمَتها تقاليدُ CHP (تقاليد البورجوازية البيروقراطية) المتطبعةُ بطابعِ "الاتحادِ والترقي" ضد الديمقراطيةِ والاشتراكيةِ والكياناتِ الثقافية طيلةَ القرنِ العشرين، يُرادُ إكمالُها في القرنِ الحادي والعشرين عن طريقِ AKP بطِلاءاتٍ مغايرة.

لقد أثرَت عواملُ التشددِ والاغترابِ والسوء، التي تتناغمُ مع الجذورِ التاريخيةِ لتلك الكياناتِ الاجتماعيةِ المعاصرةِ التي شَهِدَها الواقعُ الاجتماعيُّ الكرديُّ على مستوى الشريحةِ العليا، أثرَت سلباً في التغيراتِ المعاصرةِ الحاصلةِ على مستوى الشريحةِ السفلى أيضاً. أما انعدامُ الشرائحِ العصريةِ التي يتعينُ عليها تمثيل الثقافةِ الوطنيةِ والاجتماعيةِ ولو بالحدودِ الدنيا (فيما خلا الاستثناءات الفردية)، وكذلك اغترابُ الموجودةِ منها وتحوُّلُها إلى مُلحَقٍ بالوقائعِ الوطنيةِ المسيطرة؛ فقد أسفرَ عن تخريباتٍ غائرةٍ بين صفوفِ الكرمانجِ والعمال في دَلالةٍ على أنّ "السمكَ يَفسُدُ من رأسِه". أي إنه واقعٌ اجتماعيٌّ جريحٌ ومليءٌ بالأعطابِ والتفسخات... وبقدرِ ما يُعَدُّ هذا الواقعُ حديثاً وعصرياً، فإنّ الجروحَ والتفسخات أيضاً عميقةٌ وشاملةٌ بالمِثل. فدعكَ من خلقِه الطبقاتِ والمساحاتِ الاجتماعيةَ من أجلِ نفسِه، بل إنه عاجزٌ حتى عن التحولِ إلى وقائع طبقيةٍ واجتماعيةٍ تلقائية. حيث جُرِّدَ من القدرةِ والجهودِ اللازمةِ لأجلِ التلقائية. لِنَدَعْ جانباً تطويرَ طبقةٍ أو ثقافةٍ اجتماعيةٍ جديدة. بل ثمة افتقارٌ حتى لتلك التقليديةِ منها. إذ يُعاشُ الواقعُ الاجتماعيُّ الكرديُّ ضمن الشرائحِ السفلى فقط وبأبعادٍ هامشية. ونظراً لعدمِ تَمكُّنِه من صهرِ نفسِه في بوتقةِ قوى الأمةِ والمجتمعِ المهيمنَين، فكأنه يتواجدُ في هيئةِ جثةٍ تشريحيةٍ اجتماعيةٍ مُقَطَّعَةٍ إلى أجزاء. ذلك أنّ الانصهارَ في بوتقةِ الثقافاتِ المسيطرةِ أيضاً يتطلبُ الكفاءةَ والقدرة. ولدى انعدامِهما، فلا يتبقى سوى عوامل الكردايتيةِ الهامشيةِ المتفسخة. أي إنّ الكردايتيةَ القَبَلِيّةَ والدينويةَ والكرمانجيةَ عاجزةٌ عن تخطي الوضعِ الهامشيّ، وعن اتخاذِ حالةِ الطبقاتِ والشرائحِ الاجتماعيةِ العصرية.

كلُّ هذه الأوضاعِ ليست فقط ثمرةَ القمعِ والاستغلالِ السائدَين عموماً في واقعِ الأمةِ والمجتمعِ المسيطرَين التابعَين للحداثةِ الرأسماليةِ التي كنا ركَّزنا عليها بإسهاب. فهذا القمعُ والاستغلالُ معنيان بسياساتِ الإبادةِ الثقافيةِ الهادفةِ إلى إخراجِ الكردِ من كونِهم واقعاً، سواءٌ على صعيدِ الأمةِ والوطن، أم في المجالاتِ الاجتماعيةِ والاقتصاديةِ والثقافية. أي أنّ الواقعَ الاجتماعيَّ الكرديَّ يواجه ممارساتٍ استهلاكيةً يَندرُ وجودُ مثيلٍ لها في كلّ المعمورة. لذا، ومن دونِ تحليلِ طبيعةِ تلك

الممارسات كافة، فمن المستحيلِ فهمُ الظاهرةِ الكردية. وحتى لو فُهِمَت، فستحوي بين ثناياها أخطاءً فادحة. والنتيجةُ هي "كردايتيةٌ" تخافُ نفسَها، وتهربُ منها، وتنكرُها، وتظنُّ أنها ستكسبُ هويةَ الإنسانِ العصريِّ كلما أنكرَت ذاتَها، مُغَفَّلة، مخادعة، جاهلة، متعجرفة، مغرورة، لا تأبه بالحق، لا تفهم القانون، خارج إطارِ السياسة، أعجوبة، ومُستَهلَكةٌ مُنهَكة. وبالإمكانِ وصمُها أيضاً بالكردايتية المنحلّة أو الهامشية. ربما أنّ موضوعَ الحديثِ هنا هو ظاهرةٌ عَصِيّةٌ على التعريف، لأنه لَم يَبقَ لها أيُّ شكلٍ ذي معيارٍ بائن. فلليهودِ آدابُهم المُعتَرَفُ بها عالمياً بصددِ الإباداتِ المرتَكَبةِ بحقِّهم. لكنّ الأمرَ معاكِسٌ لدى الكرد، بالرغمِ من معاناتِهم المُسَلَّطةِ عليهم، والتي تَصلحُ لكي تَكُونَ موضوعاً لعددٍ لا حصرَ له من الأفلامِ والرواياتِ والمنجزاتِ العلميةِ والموسيقا والرسم. حيث لَم تُصَغْ بتاتاً آدابٌ أو نشاطاتٌ سينمائية أو بحوثٌ علميةٌ بشأنِ ما مروا به. ولَم يَبقَ من الأمرِ سوى نوعٌ من الملاحمِ التقليديةِ في مجالِ الموسيقا، والتي تُستَهلَكُ هي الأخرى.

لَطالما شعرتُ بين جوارحي بالتداعياتِ الساحقةِ لهذه الحقائق، عندما تجرأتُ على التوقفِ عند واقعِ الكردايتية. ووددتُ التعبيرَ عنها بالعلمِ كأفضلِ أسلوبٍ عرفتُه للشرح. لكنّه لَم يَكفِ. فحاولتُ مزاولةَ سياستِها. فلَم تَكفِ هي أيضاً. فعَوَّلتُ على الحربِ لأجلِها. ولَم تَكفِ هي أيضاً. فألقيتُ بخطواتي على دربِ السِّلم. لكنها لَم تَجِدْ صداها بأيِّ شكلٍ من الأشكال. كلُّ ذلك كان يُبرهنُ مدى فجاعةِ وفظاعةِ الوضعِ الذي هي عليه الحالةُ العصريةُ للواقعِ الاجتماعيِّ الكرديّ. إني مدركٌ لضرورةِ عدمِ الاستخفافِ بتاتاً حتى بالموفقيةِ في ذِكرِ الحقائقِ بشقِّ الأنفس في هذه السطور. وأثناءَ التفكيرِ بكلِّ ذلك، فإني أتأسفُ على الأصدقاءِ والرفاقِ خارجَ السجن، ولا أزالُ أكنُّ الغيظَ إزاء الذين يُصَيِّرون الواقعَ بوجهَين أو حتى بلا وجهٍ ولا معنى.

٤- البُعد الاقتصاديّ في الواقع الكرديّ:

إنّ تقسيمَ الطبيعةِ الاجتماعيةِ إلى مجالاتٍ أو أبعادٍ مختلفةٍ للعملِ على فهمِها، هو ثمرةٌ من ثمارِ المفهومِ العلميِّ للحداثة. ويرتبطُ هذا الأسلوبُ بصعودِ الرأسماليةِ كنظامٍ مهيمن. ذلك أنّ تَحكُّمَ الرأسماليةِ بالاقتصادِ أثّرَ كثيراً في تحويلِ الاقتصادِ السياسيِّ إلى الحقلِ المُفضَّل في علمِ الاجتماع. فالنشاطُ الرأسماليُّ الذي يَعكسُ نفسَه وكأنه قطاعٌ مستقلٌّ عن السياسةِ والسلطة، هو في جوهرِ الأمرِ تعبيرٌ مُرَكَّزٌ جداً للسياسةِ والسلطة، وبالتالي للعنف. إنه تعبيرٌ عن العنفِ والشدة، وعن الظاهرةِ التي نسميها "الربح"، والتي غالباً ما تتجسدُ في المال، وتتحكمُ بالمجتمعِ أكثر من غيرِها. فتحوُّلُ الرأسماليةِ إلى أكثرِ الأنظمةِ نشراً للاغترابِ ضمن المجتمع، هو على صِلَةٍ وثيقةٍ بالعلاقةِ بين المالِ والعنف. فالمالُ هو أكثر أشكالِ العنفِ نقاوة. وهو حالتُه المُقَطَّرة. إنه العنصرُ الكائنُ في أساسِ السلطةِ والدولة، مهما قُدِّمَ على أنه مضادٌّ لهما أيديولوجياً. فالرأسماليةُ ليست نظاماً مبنياً على نهبِ فائضِ القيمةِ وحسب. بل هي الجوهرُ الموجودُ خلفَ جميعِ الأنظمةِ النهّابةِ والاستيلائية، وبالتالي خلفَ بُناها السلطوية. أما الاقتصارُ على الصناعويةِ ونزعةِ الربحِ الأعظم والإنتاجِ العصريِّ والسوق لدى نعتِ الرأسمالية، فيفضي إلى زيغٍ وضلالٍ كبيرَين. ذلك أنها اسمٌ للنظامِ الذي يستخدمُ

أعلى أنواعِ الأساليبِ القمعيةِ والاستغلالية، والذي مَوَّهَ نفسَه بهيمنتِه الأيديولوجية فأضفى عليها لمسةً من الشرعية، ونظَّمَها من خلالِ شكلِ سلطتِه (الدولة القومية) التي تَحقنُ المجتمعَ بالعنفِ بنسبةٍ كبرى، والذي عَقَدَ العزمَ للهجومِ على البيئةِ بسلاحِ الصناعوية (الهجوم التكنولوجيّ). إنه نظامٌ حَبَسَ المجتمعَ أسيراً في "القفصِ الحديديّ". إنه أيديولوجيا العنفِ وممارستُه العمليةُ اللتان بلَغَتا أوسعَ نطاقاتِ الإبادةِ العرقية.

إنّ ما شهدَه الواقعُ الكرديُّ أثناءَ مواجهتِه الحداثةَ الرأسمالية، يَبسطُ أكثرَ البراهينِ إثارةً بحقّ تلك التعاريف. أي إنّ كردستان والواقعَ الكرديَّ بمثابةِ مختَبَرٍ حقيقيّ لأجلِ كلِّ مَن يودّ فهمَ الرأسماليةِ والنظامِ المهيمنِ في عصرِنا. إذ بمقدورِنا التعرفُ على الوجهِ الحقيقيِّ للرأسماليةِ في خطِّ ديار بكر–أربيل وخطِّ مهاباد–قامشلو؛ وليس في لندن أو نيويورك. ولإدراكِ الحالةِ التي زَجَّت فيها الحداثةُ الرأسماليةُ وطناً بشعبِه وبطبيعتِه الاجتماعية على نحوٍ لافتٍ ومثير، فإنّ تعريفَ هذَين الخطَّين وجوارِهما سيؤولُ بنا إلى التعرفِ على الحالةِ الشفافةِ التي لا تستطيعُ فيها الحقيقةُ إخفاءَ نفسِها أو شرعنةَ ذاتِها. وعندما يتحققُ ذلك، فسنغدو وجهاً لوجهٍ أمام: جرائمِ الدولةِ القوميةِ التي لا تعرفُ حدوداً في الصهرِ والإبادةِ العرقية، حملاتِ النهبِ والسلبِ والبطالة، وشتى أشكالِ الطغيان. كذلك سنكون أمام كافةِ النتائجِ الناجمةِ عن المنافعِ اليوميةِ لمستثمرٍ بيروقراطيٍّ خاصّ، وكيفَ أنه يقومُ في سبيلِها بإخراجِ الواقعِ الكرديِّ من كونِه مجتمعاً أو أمةً أو وطناً أو إنساناً.

وعليه، من الصعبِ تفسيرُ وضعِ الاقتصادِ المعاصرِ في الواقعِ الكرديِّ على أنه مجردُ خروجٍ من الحياةِ الاقتصاديةِ فحسب. بل سيَكُونُ هذا تفسيراً مُخادِعاً وضيقاً جداً. فظاهرياً تُبسَطُ البطالةُ التي تُضاهي الثمانين بالمئة بمعناها الاقتصاديّ، والزراعةُ وتربيةُ الحيوانِ اللتان قُضِيَ عليهما، وموارِدُ الغِنى الباطنيةُ والسطحيةُ المنهوبة على أنها مؤشراتٌ أوليةٌ على ذلك. إنها مؤشراتٌ صحيحة. ولكنها تحتوي العديدَ من النواقص، وتُعَبِّرُ بشكلٍ ناقصٍ عن حقيقةِ الظاهرةِ المسماةِ اقتصاداً. ولكن، يَبدو أنّه بات يسيراً كشفُ النقابِ هنا عن ماهيةِ الاقتصادِ السياسيِّ البورجوازيّ، التي تُحرِّف وتُفني المعنى. ألا وهي خاصيةُ تقسيمِ الحقيقةِ إرباً إرباً. أي، عرضُ الحياةِ للبحثِ فيها بعدَ تصييرِها جثةً تشريحيةً مقَطَّعة. إنه أسلوبُ "اقتُلْ، قَطِّعْ، ثم ابحث"! إنه أسلوبٌ وحشيٌّ ناكرٌ للحياةِ بقدرِ نكرانِ النظامِ لها! وعندما يَكُونُ المجتمعُ موضوعَ الحديث، فهو لا يُقَدِّمُه كنظامٍ حيّ، وذي إرادةٍ وأخلاق، وأكثرَ تكامُلاً. بل يَعرضُه في حالةٍ متقطعة، خَرجَ فيها من كونِه حياً، وصارَ موضوعاً شيئياً، وتجرَّدَ من الأخلاقِ والإرادة (من السياسةِ بمعناها الحقّ)، ويُنَمِّي فيها العَمى واللاضميرَ واللامعنى بدلاً من المعاني النبيلة.

هذا ويُعتَقَدُ ظاهرياً أنّ تداعياتِ عناصرِ الحداثةِ الرأسماليةِ لَم تتطورْ كثيراً في الواقعِ الكرديّ، وأنه لا علاقة له بالأحداثِ الجارية، أو له علاقةٌ جدُّ محدودةٍ بها. لكنّ هذا التعاطي ضلالٌ مُبين. فلولا مُقَوِّماتِ الحداثةِ الرأسمالية (قانون الربح الأعظم، الدولة القومية، والصناعوية)، لَما كان الواقعُ الكرديُّ على عتبةِ الإنكارِ والإبادةِ على جميعِ الأصعدة (وطناً، أمةً، اجتماعياً، اقتصادياً، ثقافةً، ودبلوماسياً). ثمة تهاوٍ وفناءٌ في هذا المضمارِ بحُكمِ جوهرِ النظامِ القائم. أما العناصرُ

المعمولُ على إنشائِها وإحيائِها على أنها الواقعُ الكرديّ، وبينما تُسَخَّرُ في إنكارِ الظاهرةِ الكردية، وتحيا خيانةً يندرُ مصادفةُ نظيرٍ لها؛ فإنّ العناصرَ عينَها لا تتخلفُ من الجانبِ الآخر عن سلوكِ كردايتيةٍ زائفةٍ بحُكمِ مصالحِها، ولا تترددُ في تأسيسِ تنظيماتِ المَصائدِ وتطويرِ الأنظمةِ المُقَنَّعة. وهي تُقَدِّمُ ذلك وكأنه خدماتٌ عصريةٌ إلى آخرِ درجةٍ تحت اسم: الاستثمار، تأسيس المصانع، رصف الطرقات، بناء السدود (تدمير الأرض والحياة الزراعية)، تشييد المدارس (مؤسسات الإبادة الثقافية)، بناء الجوامع (استخدام الدين كأداةٍ أيديولوجيةٍ لمُواراةِ الإبادة)، والخدمة العسكرية باسم الدفاعِ عن الوطن (فنّ قتلِ الذاتِ ذاتياً على صعيدِ قبولِ أو رفضِ الواقعِ الكرديِّ بأقلِّ تقدير). في حين أنها لا تُهمِلُ الانعكافَ على شنِّ الهجومِ من جميعِ الجبهاتِ الاجتماعيةِ ضد نضالِ حمايةِ الوجودِ الذاتيِّ ونيلِ الحرية. ولا تنسى ممارسةَ التواطؤِ كجزءٍ من الإبادة، ولا تشكيلَ الديدان التي تنخرُ في شجرةِ النَّسَب. ولهذا السبب، ينالُ الاقتصادُ نصيبَه زيادةً عن اللزومِ من أداءِ دورِه كأداةِ إبادة.

إنّ الكردَ الأوائلَ هم أصحابُ الثقافةِ التي رَصَفَت الأرضيةَ لاقتصادِ الزراعةِ وتربيةِ الحيوانِ في التاريخ. وبمعيةِ ثقافاتِ الشعوبِ المجاورةِ الأخرى، طَوَّروا اقتصادَ السوقِ بنحوٍ بارزٍ لأولِ مرةٍ في التاريخ في حقولِ التعدينِ والتجارةِ والوكالة (قاروم). لقد كانوا من المُقوِّماتِ الرئيسيةِ للاقتصادِ العالميِّ إلى حينِ حلولِ القرنِ التاسع عشر، أي إلى حينِ تغلغلِ الحداثةِ الرأسماليةِ في مناطقِهم. وكانوا قد عَلَّموا البشريةَ أنّ الاقتصادَ ثقافةٌ مؤسساتيةٌ مادية، وذهنيةٌ معنويةٌ وأخلاقية في آنٍ معاً. تلك الثقافاتُ الضاربةُ بجذورِها إلى هذه الدرجة في أغوارِ التاريخ، قد دُفِعَت اقتصادياً إلى عتبةِ الإفلاسِ في غضونِ القرنَين الأخيرَين. لقد كانت الحداثةُ تثأرُ من المُبدعين الحقيقيين للاقتصاد. حيث استُغِلّت أولاً قطاعاتُ الزراعةِ وتربيةِ الحيوانِ والمواردِ الباطنيةِ والسطحية، ونُهِبَت، واستُهلِكَت. وصُيِّرَت الشرائحُ الكادحةُ والغالبيةُ الساحقةُ من البشرِ جيوشاً عملاقةً من العاطلين عن العمل. وجُعِلَت محتاجةً إلى أحطِّ أنواعِ الأعمالِ وبأبخسِ الأجور. وحُوِّلَت إلى حشدٍ حُكِمَ عليه ببيعِ قوتِه العضليةِ بثمن زهيد. وفيما عدا حفنةٍ من الحُكّامِ المستعمِرين والقوى الطاغيةِ والعملاءِ الكومبرادوريين (الذين يُسَمَّون بالبورجوازيةِ المحلية)، فقد تُرِكَ المجتمعُ برمتِه يَئِنُّ ويتلوّى من المجاعةِ والبطالةِ والمرض، ويتخبطُ في بحرِ الجهالةِ والعُقم. أو بالأصح، لقد أرغموه على الاستسلامِ كلياً عبر الممارساتِ السلطويةِ المُسَلَّطَةِ عليه عمداً في هذا الشأن.

يُستَخدَمُ الاقتصادُ في كردستان الحاليةِ كوسيلةٍ للظلمِ وفرضِ العمالةِ بكلِّ معنى الكلمة. إذ يُترَكُ المجتمعُ جائعاً وعاطلاً، كي يُرغَمَ على التجرُّدِ من جميعِ مزاياه الاجتماعية. ويُلَقَّنُ بأنه سيحظى بالغذاءِ والعمل، في حالِ تخلى عن الكردايتية. أما التحولُ إلى رجلِ دولةٍ فاضلٍ أو إلى ناشطٍ نابغٍ في شركةٍ ما، فيَمرُّ من تَبَنّي كافةِ قيمِ الأمةِ المسيطرةِ كشرطٍ أساسيٍّ لا غنى عنه. بينما الإصرارُ على التشبثِ بالهويةِ الكرديةِ أو الكردايتية يمهدُ الطريقَ أمام اللااعتبار وخُسرانِ فرصِ العمل. ويصبح ذريعةً لمعاناةِ المجاعةِ والبؤسِ والقهر. أما الشركاتُ القابضةُ والجامعاتُ المُشادة، فتُوَظَّفُ كمراكز لتهميشِ الكردايتية. وتؤدي السدودُ دورَ الوحوشِ التي تبتلعُ أماكنَ السَّكَنِ التاريخية

والمساحاتِ الزراعية والقرى والأيكولوجيا. وتُفَرَّغُ جميعُ المؤسساتِ الماديةِ والمعنويةِ المُخَوَّلةِ لخدمةِ الظاهرةِ الكرديةِ من فحواها. ثم تُستَعمَرُ لتتحولَ إلى أدواتٍ لابتلاعِ الخصائصِ الكردية. وتُستَخدَمُ شتى أنواعِ العنفِ والوسائلِ الاقتصادية (المال، العمل، السوق، المهنة) كأسلحةٍ فتاكةٍ لهذا الغرض. أي أنّ الساحاتِ الاقتصاديةَ التي يتعينُ ظاهرياً ألاّ تَكُونَ على علاقةٍ حميمةٍ مع السياسةِ والسلطة، تُقحَمُ في حالةٍ تتحولُ فيها إلى مجالاتٍ تَستهلكُ الواقعَ الكرديَّ وتَنخرُ فيه أكثر من غيرِها. ولهذا السبب، فحتى حِرفةُ البَقّالِ البسيطةُ على الإطلاقِ تُستَغَلُّ كورقةِ ضغط. أما امتلاكُ بنكٍ أو تعاونيةٍ أو أدواتِ مصنعٍ ما، فالسبيلُ إليه يمرُّ من التخلي كلياً عن حقيقةِ الكردايتية. في حين أُدرِجَ تطويرُ الأدواتِ الفرديةِ أو الجماعيةِ الهادفةِ إلى إحياءِ وإنعاشِ الواقعِ الكرديِّ في خانةِ المحظورات. وبُسِطَت رقابةٌ مشدَّدةٌ على المساعي المبذولةِ في هذا المنحى. ولَم يُعتَرَفْ بأيةِ فرصةٍ لتطويرِ السوقِ المحليةِ الخاصةِ أو الحفاظِ عليها. وأُحكِمَت القبضةُ المطلقةُ على السوقِ من خلالِ أكثرِ وسائلِ الرأسماليةِ نهباً واستغلالاً. وبالأصل، لا يُفسَحُ المجالُ للتنافسِ بين السلعِ المحلية، التي تكادُ تكونُ معدومة، وبين السلعِ المستَورَدة. بل وجُعِلَ تلافي الأسعارِ الاحتكاريةِ أمراً بعيدَ المنال. أما أساليبُ القرضِ والادخارِ والضرائب، فتَسري عليها الأهدافُ عينُها؛ أي اللاكردايتيةُ والانصهارُ في بوتقةِ الأمةِ الحاكمة.

وكلما أُدرِكَت استحالةُ القضاءِ على نضالِ الحفاظِ على الوجودِ وتحريرِه، أو تصاعَدَ تنظيمُ المقاومةِ وتنامَت مساحاتُ الحياةِ الحرةِ تأسيساً على ذلك؛ فتُعادُ هيكلة وتخطيطُ الحقلِ الاقتصاديِّ مجدَّداً. أما في مناطقِ كردستان التي تتمتعُ بطاقةٍ اقتصاديةٍ عُليا، تتقدمُها مراكزُ مدنِها الكبرى؛ فتُؤَسَّسُ الشركاتُ القابضةُ مع الشركاءِ الذين يُسَمَّون بالبورجوازيةِ الكردية، بحيث تَكُونُ تابعةً كلياً لمراكزِ المتروبولاتِ ومُوَجَّهةً من هناك. بل وحتى تجري الثرثرةُ في هذا الصددِ عن رجالِ الأعمالِ الكرد، رجالاً ونساء. ويُطلَقُ العنانُ للعديدِ من المبادراتِ وممَّن يُسَمَّون كُرداً، بل وحتى يتظاهرون بالدفاعِ عن الكردايتيةِ والمجتمعِ المدنيّ، والذين هم مستعدون لعرضِ جانبِهم هذا بنحوٍ أسوأ مما عليه حالُ الذين في بيوتِ الدعارة. وتُشادُ الغُرَفُ والاتحاداتُ لهذا الغرض. ما من ريبٍ في وجودِ العناصرِ المخلصين والملتزمين بهويتِهم الوطنيةِ والمجتمعيةِ في جميعِ هذه المجالات. لكنّ الاستثناءاتِ لا تُفسِدُ القاعدة، بل تؤيدُ صحتَها، مثلما الأمرُ عليه في جميعِ الشؤون. المهمُّ هنا، هو التمييزُ بين العناصرِ والمبادراتِ المفروضةِ على الواقعِ الكرديِّ بهدفِ إلحاقِ الضرباتِ به وإبادتِه، وبين تلك التي تعتمدُ على إحيائِه والحفاظِ عليه. ونظراً لأنّ الحقلَ الاقتصاديَّ سيظلُّ منتعشاً ما دامَ المجتمعُ قائماً، فمن الضرورةِ بمكانٍ منعُه من تَلَقّي الضرباتِ التي تستهدفُ حقائقَه الاجتماعيةَ الذاتيةَ أو تسعى إلى إبادتِها، بل وجعلُه عوضاً عن ذلك واسطةً لتطويرِ الوجودِ الاجتماعيِّ وتحريرِه.

المقصودُ هنا هو الممارساتُ الأساسيةُ المُعَدَّلة (بما فيها الاقتصاد) بصددِ كردستان والواقعِ الاجتماعيِّ الكرديّ، الذي تضاعفَت أهميتُه الاستراتيجيةُ بالنسبةِ للحداثةِ الرأسماليةِ بعدَ احتلالِ العراقِ مؤخراً (في ٢٠٠٣م). ونخصُّ بالذِّكرِ المساعي المبذولةَ لتطويرِ اقتصادٍ رفاهيٍّ مركزُه

جنوبُ كردستان. فإلى جانبِ الكيانِ السياسيّ، تُطَوَّرُ التشكيلاتُ الاقتصاديةُ أيضاً هناك تحت سيطرةِ القوى العالميةِ والإقليميةِ والمحليةِ المهيمنة، وتُعرَضُ كنموذجٍ مثاليّ. من هنا، ثمة حاجةٌ مسيسةٌ إلى الاهتداءِ ببراديغما العصرانيةِ الديمقراطيةِ لتحليلِ هذا التحولِ الملحوظِ في العديدِ من المناطقِ التي انتعشَت فيها الحداثةُ الرأسماليةُ في أصقاعِ العالم، وإلى تطويرِ وسائلِ الحلِّ البديلةِ تأسيساً على ذلك. ومن عظيمِ الأهميةِ عدم إتاحةِ المجالِ أمام قيامِ هذا السلاحِ الإمبرياليِّ–الاستعماريِّ الأخيرِ بشلِّ تأثيرِ التحولِ الديمقراطيِّ بالأساليبِ الاقتصاديةِ على وجهِ التخصيص. ولهذا الغرض، ينبغي اتخاذُ تطويرِ الوسائلِ الثلاثيةِ الأوليةِ للعصرانيةِ الديمقراطيةِ أساساً؛ أي: الأمة الديمقراطية، التصنيع الأيكولوجيّ، واقتصاد السوق المجتمعيِّ الذي يهدفُ إلى الاستخدام. كما ويتعينُ النظرُ بعينِ الأهميةِ القصوى إلى وسيلتَي التصنيعِ الأيكولوجيِّ واقتصادِ السوقِ المجتمعيِّ المرتكزِ إلى احتياجاتِ الإنسانِ الأولية، والذي يخدمُ التضامنَ والتعاونَ الاجتماعيّ، ولا يهدفُ إلى الربح.

٥- البُعد الثقافيّ في الواقع الكرديّ:

يتوجبُ الحديثُ عن البُعدِ الثقافيِّ بمعناه الضيق. فهو غالباً ما يتعلقُ بالحالةِ الذهنيّة. هذا وتتحلى اللغةُ بالأهمية، نظراً لكونِها وسيلةً أساسيةٍ للتعبيرِ عن الذهنية. فاللغةُ من أقدمِ وسائلِ المجتمعية. وقد أدت دوراً يُماثِلُ في أهميتِه أدواتِ نحتِ الصخور، التي هي من أولى الأدواتِ المُختَرَعةِ في المجتمعية. أو بالأحرى، فالتطورُ اللغويُّ متعلقٌ بالتطوراتِ الأداتية، بحيث يؤثران في بعضِهما بعضاً بنحوٍ وثيق. ونَسَقُ اللغةِ الرمزيةِ من أهمِّ أسبابِ الانطلاقةِ لدى الهوموسابيانس. به طوَّرَت البشريةُ قدراتِها الفكرية التي نَمَّت عن تطوراتٍ ثوريةٍ متعاقبة. وبحُكمِ موقعِها الجغرافيّ، فإنّ سلسلةَ جبالِ طوروس–زاغروس تُعَدُّ المركزَ الأساسيّ لهذه الثورات، والذي أَنجَزَ فيه النوعُ البشريُّ قفزاتِه الاجتماعيةَ النوعية. وكنا قد توقفنا سابقاً عند أسبابِ ذلك. فالمناطقُ الكرديةُ وأسلافُ الكردِ كانوا يشكلون المجموعاتِ المحوريةَ لهذا النظام. أما اللغةُ–الثقافةُ الآريةُ التي تُعَدُّ أقدمَ مجموعةٍ لغويةٍ شكَّلوها، فتكفَّلَت بدورٍ رئيسيٍّ في تصعيدِ الثورةِ النيوليتيةِ من جهة، وفي تطويرِ سياقِ المدينةِ–المدنيةِ من جهةٍ أخرى. هذا ويمكنُ العودةُ بجميعِ التطوراتِ الحاصلةِ في هذا المنحى إلى ما قبل عشرين ألف سنة. بالتالي، بالإمكانِ قراءةُ واستشفافُ آثارِ المرحلتَين النيوليتيّةِ والمدنيّةِ معاً في دواخلِ العالَمِ الذهنيِّ للكرد. ثم حصلَ التطورُ المسمى بالمجموعةِ اللغويةِ والثقافيةِ الهندوأوروبية، مستقياً جذورَه من هذا الماضي. ولَطالما وَجَدَ المنضوون في هذه المجموعةِ اللغويةِ والثقافيةِ مجموعتَين لغويتَين وثقافيتَين مختلفتَين أمامهم. إذ كانت المجموعاتُ المتواجدةُ في المنطقةِ الوسطى في حالةٍ مُثلى، قياساً بالمجموعاتِ الساميّةِ المرتبطةِ عن كثب بالجذورِ الأفريقيةِ جنوباً (ثقافة البادية والمناطق الحارة) من ناحية، وبمجموعاتِ أورال–آلتاي المنحدرةِ من حوافِّ سيبيريا شمالاً (ثقافة السهول الجرداء والمناطق الباردة) من ناحيةٍ ثانية. لقد لعبَت الأراضي المناسِبةُ دوراً مصيرياً في التطور. لذا، تركَت مجموعاتُ المنطقةِ الوسطى بصماتِها على إنجازِ الانطلاقاتِ

الكبرى المرصودةِ تاريخياً. لذا، يُعَدُّ أداؤُهم الدورَ الرئيسيَّ في التطورِ الثقافيِّ أمراً مفهوماً، مادياً كان أم معنوياً.

تتسمُ الثقافةُ الكرديةُ بدورِ الصدارةِ في التأثيرِ على مراحلِ تطورِ ثقافةِ النهرِ الأمِّ والتأثُّر بها على حدٍّ سواء طيلةَ مسارِ التاريخ. إلا إنّ عيشَها الدائمَ في ساحةِ الصراعِ والتصادمِ التي شهدَها تاريخُ المدنية، قد نَمَّ بدورِه عن ضرورةِ انسحابِها إلى ذرى الجبال، للتمكنِ من حمايةِ وجودِها. وهي ممتنةٌ لتلك الحياةِ الجبليةِ في حيازتِها على لقبِ "أعرقِ الشعوب". أما النتيجةُ السلبيةُ الناجمةُ عن ذلك، فهي عدمُ تخصيصِها مساحةً ملحوظةً داخلَ بينتِها لثقافةِ المدينة. إذ بقيَت على تضادٍّ دائمٍ مع حضارةِ المدينة، ونظرَت إلى المدينةِ على أنها بربريٌّ مضادٌّ يسعى إلى ابتلاعِها. وعليه، فقد استطاعَت الثقافةُ العشائريةُ والقَبَلِيّةُ التقليديةُ الحفاظَ على وجودِها حتى راهننا. أي أنّ الشكلَ القَبَائليَّ والعشائريَّ يُعَدُّ الشكلَ أو الوعاءَ الأساسيَّ الذي يحتوي الثقافةَ الكردية. من هنا، فمن الأنسبِ تعريفُ الثقافةِ القَبَلِيّةِ هنا بأنها نمطُ الوجودِ وثقافةُ الحياةِ الحرة، التي رسمَت المقاومةُ ضد المدنية ملامحَها؛ بدلاً من تعريفِها المألوفِ في السوسيولوجيا كثقافةٍ تستند إلى روابطِ الدم. أي أنّ الحفاظَ على الوجودِ وتبيانَ إرادةِ الحياةِ الحرةِ في خضمِ المقاومةِ المتواصلةِ مدى تاريخِ المدنية، هو الذي أدى دورَه في تعزيزِ الثقافةِ القَبَلِيّةِ بين الكردِ إلى هذه الدرجةِ البالغة. بينما صِلاتُ القربى وروابطُ الدمِ ليست مُعَيِّنَةً في ذلك. وقد بَيَّنَت التقاليدُ الزرادشتيةُ طابعَها ضمن هذا الإطارِ على دربِ الحياةِ الحرة (لا باتجاهِ الاستعباد) كفارقٍ يميِّزُها عن تقاليدِ الأديانِ الساميّة. وهو فارقٌ جذريّ. فتَلَقّي التقاليدِ الزرادشتيةِ للضرباتِ في عهدِ السيطرةِ الإسلامية، قد جلبَ معه الاستعباد. أي أنّ ما يتسترُ خلف العداءِ السافرِ الذي يكنُّه إسلامُ السلطةِ ضد التقاليدِ الزرادشتية، هو ظاهرةُ التمايزِ الطبقيِّ الحادِّ والاستعبادِ الفظِّ لدى هذا الإسلام. لذا، من عظيمِ الأهميةِ الإدراكُ بأنّ استعبادَ الكردِ وعبوديتَهم يتناسبان طرداً مع مدى انخراطِهم في صفوفِ إسلامِ السلطة. ذلك أنّ إرادةَ الحياةِ الحرةِ الكائنة في الثقافةِ الكردية، قد شهدَت انتكاسةً فظيعةً مع إسلامِ السلطة. ومقابل ذلك، فالمقاومةُ المُخاضةُ تأسيساً على العَلَوِيةِ والإيزيديةِ هي على صِلَةٍ بالتقاليدِ الزرادشتيةِ القديمة. وقد لعبَت دوراً أساسياً في التحلي بإرادةِ التشبثِ بالحياةِ الحرةِ وبالثقافةِ التي تُمَكِّنُ من عيشِها. وهكذا، فقد ساهمَت المذاهبُ والطرائقُ الدينيةُ المتهربةُ من إسلامِ السلطة في بناءِ حياةٍ مجتمعيةٍ أكثر حريةً وأخلاقية، ما دامَت لَم تُصَبْ بعَدوى السلطة. لقد كانت ضرباً من تنظيماتِ الدفاعِ الذاتيِّ في العصورِ الوسطى. من هنا، وانطلاقاً من هذَين السبيلَين أساساً، حافظَت الثقافةُ الكرديةُ في العصورِ الوسطى على وجودِها، ولَم تُعانِ الاستعبادَ من الأعماق. بل ما انفكّت متشبثةً بحريتِها بكلّ شغف.

ومثلما الحالُ في مجالِ الثقافةِ المادية، فقد ارتَكَبَت الحداثةُ الرأسماليةُ جرائمَ الصهرِ والإبادةِ الجماعيةِ بصددِ الثقافةِ المعنويةِ أيضاً، مُنجِزةً ذلك بواسطةِ آلياتِ الإبادةِ في الدولةِ القومية. فالدولُ القوميةُ العربيةُ والتركيةُ والفارسية، والتي هي بمثابةِ مؤسساتٍ ووكالاتٍ عميلةٍ للحداثةِ الرأسمالية، استفادت من بُنى السلطةِ التقليديةِ لديها لتطويقِ الثقافةِ الكرديةِ كلياً. وحَرمَتها من جميعِ إمكانياتِ التعلمِ باللغةِ الأم. وقَوَّضَت نُظُمَ المدارسِ التقليديةِ وحَظرَتها، تاركةً بذلك اللغةَ والثقافةَ الكرديتَين

تعانيان الزوالَ داخل المؤسساتِ اللغويةِ والثقافيةِ للدولِ القوميةِ الحاكمة. لقد باءت محاولاتُ القوميةِ الكرديةِ السقيمةُ الهادفةُ إلى الحفاظِ على الثقافةِ الكردية بالفشل (أنشطتُها اللغوية والأدبية)، فأثّرَت سلباً في هذا الخصوصِ مقابلَ منافسيها المخضرمين. فعندما تَكُونُ ثقافةُ المقاومةِ غيرَ منيعة، فإنّ النتيجةَ ستَكُونُ الانصهارَ والزوالَ رويداً رويداً دون بُد؛ مثلما يُصادَفُ ذلك في كلِّ ظاهرةٍ مثيلة. فضلاً عن أنّ الأشكالَ القوميةَ البورجوازيةَ لا تمتلكُ الآفاقَ التي تُخَوِّلُها لإحياءِ وتطويرِ ثقافاتِ الشعوب. بل على النقيض، فهي تقومُ بوظيفةِ تحريفِها وإفراغِها من مضامينِها. وفيما عدا بضعةِ أنشطةٍ سقيمة، وبسببِ الحظرِ والصهر، نادراً ما أسفرَت الثقافةُ الكرديةُ عن مأثوراتٍ ملموسةٍ في كنفِ الحداثةِ التي وصلَت فيها الثقافةُ المدوَّنةُ أوجَها. هذا ولَم يُعَبَّرْ عن الحياةِ الحرة بمنوالٍ صحيحٍ في تلك المأثورات. بل أُبرِزَت فيها الأرستقراطيةُ القَبَلِيّةُ ونظامُ الإمارةِ والسلطاتُ الدينية.

للحداثةِ الرأسماليةِ دورٌ سلبيٌّ في تطورِ الثقافةِ الوطنيةِ ضمن الواقعِ الكرديّ. بل ولَم تُجانِبِ الواقعيةَ حتى على صعيدِ إنشاءِ الثقافةِ الوطنيةِ البورجوازية. فالثقافةُ السائدةُ هي ثقافةُ الدولةِ القوميةِ الحاكمةِ في الإفناءِ والصهرِ والإبادةِ العرقية. ومقولةُ "وطنٌ واحد، أمةٌ واحدة، دولةٌ واحدة، لغةٌ واحدة، وعَلَمٌ واحد"، التي هي شعاراتٌ فاشيّةٌ تتكَرَّرُ يومياً؛ إنما تدلُّ على هذه الحقيقة. لذا، فدعائمُ الحداثةِ الرأسمالية، التي هي نظامٌ يتعدى نطاقَ القمعِ والصهرِ الثقافيِّ الذي كان سائداً في العصورِ الأولى والوسطى، تنساقُ وراء إقامةِ القيامةِ لحظةً قبل أخرى، بصفتِها فرسانَ المحشرِ الثلاث. فثقافةُ الربحِ الأعظم والصناعويةِ والدولةِ القوميةِ لا تتوانى عن تطبيقِ كافةِ أساليبِها الإمحائيةِ المُهلِكة، في سبيلِ استهلاكِ الثقافةِ الكرديةِ التقليديةِ (التي لا تفتأُ بعيدةً عن العصرية) قبلَ تحوُّلِها إلى أمة.

إنّ حكايةَ نشوءِ البورجوازيةِ التركيةِ البيضاء، التي ابتَكَرَتها الرأسماليةُ التركيةُ البيروقراطية، هي قصةٌ تآمريةٌ بالتمام. فالتآمرُ قد أَسَرَ المجتمعَ منذ البداية، مرتكزاً إلى البؤرِ الداخليةِ والخارجيةِ على السواء، وجاعلاً من الثقافةِ الإمبراطوريةِ التقليديةِ سُلَّماً يَصعَدُ عليه وقناعاً يتموَّهُ به. أي أنّ المجتمعَ رهينٌ في هذه الثقافة. بالتالي، فمن الساطعِ أنّ الاشتقاقَ الطبقيّ النخبويّ، الذي يَأسِرُ حتى الثقافةَ الاجتماعيةَ التي يَعتَبِرُها أصيلةً بالنسبةِ له (أي الأثنية التركية والإسلام السُّنِّيّ)، سيلعبُ دوراً تدميرياً أكبر بكثيرٍ بحقِّ الواقعِ الثقافيِّ الكرديّ. وتاريخُ القرنِ العشرين مليءٌ بالأمثلةِ المثيرةِ في هذا المضمار. فثقافةُ نزعةِ "الاتحاد والترقي" التي تطلعَت إلى تحقيقِ انطلاقتِها على خلفيةٍ علمانية، وأشكالُها التي تحولت إلى سلطةٍ أوطد مع CHP على وجهِ التحديد؛ قد انعكَفَت على تصفيةِ الثقافةِ الكرديةِ بكلِّ ما في وُسعِها، بَعدَما انتهَت من القضاءِ على الوجودِ الثقافيِّ الأرمنيِّ والهيلينيِّ والسريانيّ. إذ ارتُكِبَت الإبادةُ إلى أقصاها، سواء في مرحلةِ التمردات المُستَفَزّةِ فيما بين أعوام ١٩٢٥ و١٩٤٠، أم في جرائمِ الإبادةِ التي تَلَتها، والتي ارتُكِبَت وسطَ صمتِ القبورِ المُطْبِق. وإلى جانبِ الإبادةِ الجسديةِ المرتَكَبةِ بين الحينِ والآخر، إلا أنّ ما ارتُكِبَ أساساً هو الإبادةُ الثقافية.

لقد تعرَّضَت الثقافةُ الكرديةُ بكلِّ مُكَوِّناتِها الماديةِ والمعنويةِ لإنكارٍ تامٍّ وحظرٍ مطلقٍ في هذه الفترة. وبُذِلَت الجهودُ لإتمامِ الإبادةِ الثقافيةِ بسياساتِ الصهرِ اللامحدود. ولَم تُتَح الفرصةُ أمام الكردِ حتى لفتحِ "روضةِ أطفال" واحدةٍ يُحيُون فيها وجودَهم الثقافيّ. موضوعُ الحديثِ هنا هو ممارسةٌ لا ندَّ لها في كافةِ بقاعِ العالَم. حيث لَم يُشَرْ إلى جملةِ "الهويةِ الثقافية" في أيةِ مادةٍ قانونية. أي أنّ الثقافةَ الكرديةَ بكلِّ مقوماتِها (الأدب، التاريخ، الموسيقا، الرسم، العلم وما شابه) اعتُبِرَت خارج القانون. وهذا أيضاً لا مثيل له بتاتاً على وجهِ البسيطة. حيث دُمِّرَ وأُفنِيَ كلُّ ما اعتُبِرَ أنه ينبغي تدميرُه وإفناؤُه من بين العناصرِ المعنية بالكردايتية. أما التي اعتُبِرَ أنه يجبُ استخدامُها من بينِها، فأُرفِقَت بثقافةِ الدولةِ القوميةِ البورجوازية، وعُدَّت ثقافةً تركيةً بعدَ صهرِها وتذويبِها. وبالإضافةِ إلى حظرِ اللغةِ الأم، فقد حُظِرَت أسماءُ القرى والمدنِ والمناطقِ التاريخية كافة، وحُظِرَ اسمُ الوطنِ الأم؛ وأُقيمَت محلَّها الأسماءُ "التركيةُ البيضاء" وباللغةِ التركية. وهكذا قُدِّرَ أنّه سيُقضى بذلك على وقائعِها أيضاً. كما أُدرِجَت جميعُ أنماطِ التعبيرِ عن الثقافةِ الكرديةِ من أدبٍ وموسيقا ورسمٍ وتاريخٍ وعلوم في إطارِ المحظورات. بل وتَعدّى الأمرُ ذلك ليتمّ الإعلانُ عن الناشطين في تلك المجالاتِ بأنهم خارجون على القانون. فشُلَّ تأثيرُهم، وحُكِمَ عليهم بمعاناةِ البطالةِ والفقرِ والحرمان. وفُرِضَ التخلي عن ثقافةِ كينونةِ الذات، ونُفِّذَ ذلك كشرطٍ لا بديل له من أجلِ الحياة. زِدْ على ذلك استخدام الاقتصادِ والقانونِ والسياسةِ كأكثرِ الأسلحةِ فتكاً في التصفية، وخاصةً بعد فترةِ التمردات. بالتالي، فما تبقّى حصيلةَ تلك الممارسات هو جثةٌ ثقافيةٌ كردية تخلَّت عن نفسِها. ومجردُ الاقترابِ منها سيسفرِ عن الابتلاءِ بها شرَّ بَلِيّة. إنها جثةٌ تُستَهلَكُ كلما تمَّ تَمَثُّلُها. وبالطبع، فهي جثةٌ أَشبَهُ بتفسخٍ وتَحَلُّلِ العناصرِ المتبقيةِ مما نَهَشَته غِربانُ الجيف! لقد شَهِدَت، ولا تزال تشهد، الظاهرةُ الثقافيةُ الكرديةُ سياقاً فظيعاً من التفسخِ والانحلال.

عجزَت التقاليدُ الإسلاميةُ السلطويةُ ذات الطابعِ البورجوازيِّ عن تخطي مقاربةِ التركياتيّةِ البيضاء، بل وسَلَكَت مقاربةً متخلفةً عنها. حيث لجأَت إلى التقاليدِ الإسلاميةِ إلى جانبِ اتِّباعِها الأساليبَ العلمانيةَ الحداثوية بشأنِ الوجودِ الثقافيِّ الكرديّ. وطبَّقَت بذلك القوميةَ بعدَ إضفاءِ طابعٍ أكثر تزمتاً عليها تحت اسمِ جميعةِ الإسلامِ التركيّ. إذ طُرِحَت رموزُ الإسلامِ التركيِّ في جدولِ الأعمال، عندما لَم يَفِ التتريكُ العلمانيُّ بالغرضِ في عمليةِ التصفيةِ بصورةٍ خاصة. واستُخدِمَت جميعُ الوسائلِ الدينية (تتقدمُها الطريقتان النقشبنديةُ والقادرية) كوسائلِ إبادةٍ ثقافية. وبالأصل، فقد وُظِّفَت "وزارة الشؤونِ الدينيةِ" في خدمةِ العلمانيين منذ تأسيسِ الجمهورية. ونخصُّ بالذِّكرِ التركيز على استثمارِ الدينِ بطرازٍ تآمريٍّ من خلال الاستفادةِ من ارتباطِ الكردِ بالثقافةِ الدينية. فاستُثمِرَت مزايا المقاومةِ التقليديةِ للطرائق لأهدافٍ معاكسة، بعدَ إفراغِها من جوهرِها. وبدلاً من –أو بالإضافةِ إلى– القوميةِ التركياتيةِ البيضاء (متمثلةً عملياً في CHP وMHP وأمثالِهما)، التي باتت بلا جدوى في مكافحةِ ثقافةِ الحياةِ المُفعمةِ بالمقاومةِ والحريةِ داخل PKK، وكذلك انطلاقاً من سياسةِ الدولةِ القومية؛ فإنه لَم يتمّ التردد في استخدامِ الكياناتِ التي تمثلُ الإسلامويةَ التركية ("الرأيُ الوطنيُّ" وأمثالُه من التياراتِ والأحزاب، وعلى رأسِها AKP)، بالرغمِ من مخالفتِها مبادئَ الجمهوريةِ الأتاتوركية. فعندما يَكُونُ الوجودُ الثقافيُّ الكرديُّ موضوعَ الحديث، فإنّ العديدَ من

التياراتِ والأحزابِ الإسلامويةِ اعتَبَرَت التحركَ بطرازٍ أَقرب ما يَكُونُ إلى "الحروبِ الصليبيةِ" على أنه من دواعي "الوحدة والسيادة القوميّة".

ولدى إدراكِ استحالةِ إتمامِ إبادةِ الوجودِ الثقافيِّ الكرديِّ مؤخراً، أُرخِيَت سياساتُ التطهيرِ العرقيِّ المُهلِكة التقليدية بضغطٍ من الهيمنةِ العالمية، وأُفسِحَ الطريقُ أمام كياناتٍ ذات ثقافةٍ دولتيةٍ قوميةٍ كرديةٍ زائفة. إنّ العاملَ المُعَيِّن في حصول ذلك هو وجودُ ثقافةِ الحياةِ الحرةِ والمقاومةِ الكردية. فما يُستَهدَفُ أساساً عبر الكردايتيةِ المُنشَأةِ بطرازٍ زائفٍ وتآمريٍّ أجوف، هو ثقافةُ المجتمعِ الوطنيِّ الكرديِّ الديمقراطيِّ الثوريّ. كما وتُبذَلُ الجهودُ للإظهارِ وكأنّ هذا النوعَ من الكردايتيةِ الليبراليةِ البورجوازيةِ موجودةٌ فعلاً، فتَدورُ المساعي على قَدَمٍ وساق لإقامتِها محلَّ ثقافةِ الحياةِ الحرةِ والمقاومةِ الكردية.

استَخدَمَت الهيمنةُ الأيديولوجيةُ للحداثةِ الرأسماليةِ هذا الأسلوبَ تجاه كافةِ الأيديولوجياتِ الثوريةِ وتجاه الاشتراكيةِ المشيدةِ وثقافاتِ التحررِ الوطنيِّ منذ ولادتِها؛ فأَحرزَت نجاحاً لا يُستَهانُ به في ذلك. لقد اكتسبَت الهيمنةُ الأيديولوجيةُ الليبراليةُ خبرةً عظيمة في إنجاحِ وظيفتِها هذه خلال القرونِ الثلاثةِ الأخيرة، وبالأخصِّ في عصرِ الثورات؛ متَّبِعةً في ذلك كلّ الوسائلِ الدقيقةِ والغليظة. أما التجاربُ الاشتراكيةُ والديمقراطيةُ والقوميةُ التي أحرزَت النجاح، فلَم تُنقِذْ نفسَها من براثنِ الهيمنةِ الأيديولوجيةِ الليبراليةِ للحداثةِ الرأسمالية. ولم تتمكنْ من النأي بنفسها من الانصهارِ فيها، نظراً لقصورِها في رسمِ الحدودِ الفاصلةِ بينهما بوضوحٍ وشفافية. لكنّ هذا الوضعَ لا يدلُّ قطعياً على زوالِ ثقافةِ المقاومةِ والحياةِ الحريةِ كلياً. بل يُبَرهِنُ تطويرَ وتطبيقَ مثالٍ يُشبِهُ القمعَ المهيمنَ المُعاشَ مِراراً وتكراراً طيلةَ تاريخِ المدنية، ولكنه مثالٌ أرقى.

قامت الأيديولوجياتُ المهيمنةُ والثقافاتُ المُستَورَدَةُ الدخيلة المفروضةُ مدى التاريخِ على ثقافةِ المقاومةِ والحياةِ الحرةِ الكردية، ببسطِ أشدِّ ممارساتِها تدميراً وصهراً في عهدِ الحداثةِ الرأسمالية. وهو أمرٌ يتعلقُ بالجوهرِ الفاشيِّ لهذه الأخيرة. فالربحُ الأعظمُ مُرغَمٌ على الاستنادِ إلى نظامٍ عبوديٍّ يجعلُ من الصناعويةِ ضرورةً حتمية. والصناعويةُ بدورِها أيضاً تجعلُ من الدولتيةِ القوميةِ ضرورةً حتمية. أما الإباداتُ الثقافيةُ المُشاهَدةُ عالميّاً، فتُرتَكَبُ بكثرةٍ هنا، بغيةَ اكتسابِ هذا النظامِ فاعليتَه. وإبادةُ الكردِ ثقافياً تتصدرُ الأمثلةَ التي تُسدِلُ الستارَ عن هذه الماهيةِ الوجوديةِ للنظام. فالإبادةُ الجماعيةُ لا تنبعُ من الظاهرةِ التركيةِ أو العربيةِ أو اليهوديةِ أو من أيةِ ظاهرةٍ قوميةٍ أخرى مثلما يُزعَم. بل هي ظاهرةٌ معنيةٌ بالطرازِ الاستغلاليّ للحداثةِ الرأسمالية. إلا إنها تُعكَسُ وكأنها ظاهرةٌ تتحققُ بين الأممِ العصرية. ذلك أنه إذا لَم تُؤَلَّب الثقافاتُ على بعضِها بعضاً إلى حدِّ الإبادة، فإنّ نزعةَ الربحِ الأعظمِ لدى الرأسمالية لن تعمل.

إنّ مراحلَ الإبادة، التي تُنَظِّمُها الدولةُ القومية التركية ضد الوجودِ الثقافيِّ الكرديّ، تُرتَكَبُ أيضاً من قِبَلِ الدولِ القوميةِ التقسيميةِ الأخرى، أي الدولِ العربيةِ والإيرانية، وبنحوٍ مشابهٍ ومرتبطٍ بالأولى. فبموجبِ منطقِ النظامِ القائم، فإنّ التقسيمَ والإبادةَ المشتركَين يُعَدّان ضرورةً لازمةً لتحقيقِ النجاح. لتجاربِ الائتلافِ المضادِّ للكرد، الذي أُبرِمَ مؤخراً بين الدولِ القوميةِ الإيرانيةِ والسوريةِ

والتركية خلفيتُها التاريخية. لكنّ هكذا ممارساتٍ لا يُمكنُ تطبيقُها بيُسرٍ كما كان في الماضي؛ نظراً لتصادُمِ مصالحِ الهيمنةِ العالميةِ مع مصالحِ الدولِ القوميةِ المحليةِ بسببِ النفطِ وأمنِ إسرائيل. ويؤولُ هذا التناقضُ إلى معاناةِ النظامِ من التصدعاتِ بين الفينةِ والأخرى. وفي هذه الحالة، تُولَدُ فرصةٌ تاريخيةٌ أمام حركةِ الحياةِ الحرةِ والمقاومةِ ضمن الثقافةِ الكردية، لتلعبَ دوراً تاريخياً مرةً أخرى. وتُتاحُ أمام العصرانيةِ الديمقراطيةِ أيضاً فرصةٌ ثمينةٌ كي تطرحَ نفسها كخيارٍ بديلٍ ومستدامٍ تجاه الحداثةِ الرأسماليةِ التي تُعَدُّ آخِرَ قوةٍ مركزيةٍ للمدنية.

وانطلاقاً من الأسباب الخاصةِ بالثقافةِ الكرديةِ العصرية، فإنها لن تتمكنَ من الارتقاءِ بنفسِها إلى مستوى النجاح، إلا ضمن إطارِ مقوماتِ العصرانيةِ الديمقراطية. مرامُنا من النجاح، هو وجودُ ثقافةِ الحياةِ الحرةِ بمنوالٍ وطيدٍ يستحيلُ إفناؤُه. والأشكالُ الأساسيةُ لهذه الحياةِ هي: الأمةُ الديمقراطية، الصناعةُ الأيكولوجية، والاقتصادُ التشاركيُّ الذي يخصصُ حيزاً للسوقِ الاجتماعيةِ أيضاً. وكيفما كانت كردستان والواقعُ الكرديُّ المعاصرُ مهداً لولادةِ نظامِ المدنيةِ تاريخياً، فهما يمتلكان الفرصةَ أيضاً ليَكُونا مهداً تُثبتُ فيه العصرانيةُ الديمقراطيةُ جدارتَها كنظامٍ قائمٍ بذاتِه. هذا وتتسمُ الثقافةُ الديمقراطيةُ بأهميةٍ تاريخيةٍ كبرى، لأداءِ دورِها تأسيساً على ذلك؛ ليس بوصفِها ثقافةَ الحياةِ العصريةِ للكردِ وحسب، بل وباعتبارِها فرصةً ماثلةً أمام المنطقةِ بل والإنسانيةِ العالميةِ أيضاً.

خلاصةً؛ فمشقاتُ تعريفِ الواقعِ الكرديِّ تنبعُ منه بالتحديد. فالكردُ ليسوا مجردَ واقعٍ اجتماعيٍّ ذي قضايا متفاقمة. بل وتنتصبُ المشقاتُ في موضوعِ تعريفِهم كوجودٍ أيضاً. فكونُ نظامِ القمعِ والاستغلالِ المُسَلَّطِ عليهم مشحوناً بمزايا تبلغُ حدَّ الإبادةِ الجماعية، إنما يُشَكِّلُ العاملَ الأوليَّ وراءَ جعلِ الوجودِ الكرديِّ موضوعَ جدلٍ وسجالٍ طيلةَ التاريخِ عموماً وفي عهدِ الحداثةِ الرأسماليةِ على وجهِ التحديد. إذ لا يَقتصرُ الأمرُ على عدمِ نشوءِ الكردايتيةِ ضمن أجواءِ الحرية. بل وإنها تُمَزَّقُ في الوقتِ عينِه، ويُسعى إلى إفنائِها بتقطيعِها إلى ما هو أَشْبَهُ بجثثٍ اجتماعيةٍ أكثر مما هي مستَعمَرة. ومع ذلك، لَم تتمّ إزالتُها من الوجود كلياً. والذي يلعبُ دوراً رئيسيّاً في ذلك هو بنيتُها الجغرافيةُ الملائمة، وحفاظُها على ميزاتِها الاجتماعيةِ والقَبَلِيّةِ والطرائقية طيلةَ التاريخ. وبينما كانت تواجهُ حروبَ الحصارِ والإبادةِ المُرَكَّزةِ كلما طمحَت في التحولِ إلى مجتمعٍ سياسيٍّ أو سلطويٍّ أو دولتيّ، فإنه لَم يُفسَحْ لها المجالُ لعيشِ هكذا تطوراتٍ مِعيارية. فكانت تضطرُّ حينها إلى الانقسامِ إلى وحداتٍ مجتمعيةٍ صغيرةٍ تَلوذُ بالجبالِ لتأويها. لَم تَكُن تلك الوحداتُ الصغيرةُ قادرةً على تجاوُزِ المجتمعِ القَبَلِيِّ المتكونِ منذ العصرِ النيوليتيّ. أي إنّ انقسامَها إلى وحداتٍ صغيرةٍ لا يتأتى من تخلفِها الاجتماعيّ. بل يُعزى إلى قوى المدنيةِ المجاورة (المدينة، الطبقة، الدولة)، وإلى امتداداتِها الداخلية. بمعنى آخر، لا ينبعُ واقعُ العشائريةِ والقبائليةِ الكردية أو التشبثُ بهذا الواقع من ديناميّاتِه الداخلية. فالمكانةُ الاستراتيجيةُ للجغرافيا الكرديةِ تلعبُ دوراً مُعَيِّناً في نشوءِ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ وفي تأمينِ سيرورتِها. وعليه، فموقعُها الجغرافيُّ وسياقُ تصادُمِها مع المدنية، يفرضان على الواقعِ الاجتماعيِّ الكرديّ أنْ يحافظَ على وجودِه ويُؤَمِّنَ سيرورتَه على شكلِ مجموعاتٍ

عشائريةٍ وقَبَلِيةٍ جبلية. الأمرُ عينُه يَسري على الواقعَين الاجتماعيَّين العربيِّ والتركيِّ أيضاً. فصحارى شبهِ الجزيرةِ العربية، وبَوادي آسيا الوسطى، وأنظمةُ المدنيةِ المُحيطةُ بها؛ كلُّها قد أرغَمَت العربَ والأتراكَ على التحلي بالمزايا القبائليةِ والعشائريةِ الوطيدةِ على مدى التاريخ.

أفضَت مرحلةُ التحولِ الطبقيِّ والتمدنِ في الواقعِ الكرديِّ إلى تحولاتٍ اجتماعيةٍ مهمة. فخلالَ هذا التحولِ الذي يَعكسُ نفسَه في هيئةِ الأيديولوجياتِ والمؤسساتِ الدينية، تعرَّفَ الكردُ على أشكالِ المجتمعِ التي تتخطى نطاقَ المجتمعِ العشائريّ والقَبَلِيِّ. حيث أدت الأيديولوجيا الدينيةُ إلى تأثيرَين في اتجاهَين مختلفَين؛ فدفعَت الشريحةَ الفوقيةَ من العشائرِ والقبائلِ للتحولِ إلى دولة، بينما حَوَّلَت الشرائحَ السفليةَ إلى مجموعاتٍ طرائقية. لذا، بالمستطاعِ تعريفُ الطرائقِ بحالاتِها النقيةِ على أنها بمثابةِ مجموعاتِ الدفاعِ الذاتيِّ في وجهِ الهرميةِ الدينيةِ المتحولةِ إلى سلطةٍ ودولة. وبالإمكانِ استشفافُ هذه القرينةِ بشكلٍ كثيفٍ بين المجموعاتِ الكرديةِ الأصيلة في التقاليدِ الزرادشتيةِ خلال العصورِ الأولى وفي التقاليدِ الإسلاميةِ خلال العصورِ الوسطى. إذ تتمتعُ الزرادشتيةُ بالأهميةِ البارزةِ بالنسبةِ للكرد باعتبارِها مثالاً نموذجياً للمجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ المُعَبَّر عنه تاريخياً. وقد شوهِدَت هذه الثنائيةُ بمنوالٍ قويٍّ في الكونفدراليةِ الميديةِ وفي امتدادِها متجسداً في الإمبراطوريةِ البرسية. كما وبُرهِنَ على الصراعِ العتيدِ والنفوذِ القويِّ للكهنةِ الماغيين فيما يتعلقُ بتداوُلِ السلطةِ بين الميديين والبرسيين. وقد اتَّخَذَت الثنائياتُ والصراعاتُ في هذا المنحى شكلاً أكثر علانيةً ووضوحاً ضمن إسلامِ العصرِ الوسيط. فمنذ ظهورِ الإسلامِ برزَت قرينةٌ على نحوِ إسلامِ الدولةِ وإسلامِ القبيلة. بمعنى آخر، ومقابلَ تدوُّلِ الهرميةِ العليا للقبيلة، فقد عَكَسَت تمرداتُ الشرائحِ التحتيةِ نفسَها في صورةِ عددٍ لا يُحصى من النزاعاتِ والاشتباكاتِ المذهبيةِ والطرائقية.

معلومٌ أنّ هذه المرحلةَ من النضالِ المرصودِ لدى جميعِ المجموعاتِ الإسلامية موجودةٌ في الواقعِ الاجتماعيِّ الكرديِّ أيضاً بنحوٍ دائمٍ وكثيف. فبينما كان المجتمعُ العشائريُّ والقبائليُّ أساسياً لدى الكردِ الأصليين في العصورِ القديمة، فإنّ الكردايتيةَ استطاعَت التعريفَ بنفسِها بمنوالٍ أفضل اسماً وظاهرةً ضمن سياقِ المدنيةِ الإسلاميةِ في العصورِ الوسطى. لكنّ هذا السياقَ نفسَه قد حملَ الانقسامَ الغائر بين ثناياه. ففي الحينِ الذي صانت فيه الكردايتيةُ خِصالَها العشائريةَ والقَبَلِيّةَ بنسبةٍ مهمة، فإنّ الكردايتيةَ المتمدنة والمتمايزةَ طبقياً شهدَت في داخلِها انقساماً كثيفاً إلى كردايتيةٍ متدوِّلةٍ من جهة، وإلى كردايتيةٍ مذهبيةٍ وطرائقيةٍ مدنيةٍ مضادةٍ للأولى وفي حالةٍ دفاعيةٍ تجاهها من جهةٍ ثانية. ويعتمدُ التاريخُ الاجتماعيُّ للعصرِ الوسيطِ أساساً إلى هذا الانقسامِ والتمايزِ والتحولِ الظاهراتيِّ الثلاثيّ. وأياً كان شكلُ التعبيرِ الذي تَتَّبِعُه الشروح، فستظلُّ الظواهرُ الماديةُ الكامنةُ في خلفيتِها متمثلةً في القبيلةِ والطريقةِ والمذهب. وكلُّ الوحداتِ التي ترتكزُ إليها جميعُ الصراعاتِ القوميةِ والطبقية تحتلُّ مكانَها ضمن هذه التصنيفاتِ الثلاثية. كما إنّ انقساماتٍ كهذه تَسري على مجتمعاتِ الشرقِ الأوسطِ قاطبة. بل وحتى إنها اكتَسَبَت سماتٍ كونية. والأمرُ لا يختلفُ بالنسبةِ إلى الواقعِ الكرديّ. فالمكاسبُ والخسائرُ تُعادِلُ بعضَها بعضاً. فرغم خيارِ السلطةِ في الإبادةِ والصهرِ

الثقيلِ الوطأة، إلا إنّ الشرائحَ التي تعاني من نيرِ القمعِ والاستغلالِ ضمن القبائلِ والمذاهبِ والطرائق، تستميتُ في التشبثِ بوجودِها المجتمعيِّ والدفاعِ عن حياتِها الحرة.

جَلبَ انتقالُ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ صوبَ أوروبا الغربيةِ تحولاتٍ جذريةً في صفوفِ المجتمعِ الشرقِ أوسطيّ. فنظامُ المدنيةِ الذي يُؤَمِّنُ سيرورتَه أساساً عبر الأزماتِ الدورية، كان قد وَلجَ سياقَ الانهيارِ الغائر في مرحلةِ الحداثةِ الرأسماليةِ الجديدةِ هذه. أما الهيمنةُ الغربيةُ المُتزايدةُ على المنطقةِ مع حلولِ القرنِ التاسع عشر، فقد سرَّعَت من وتيرةِ الانهيارِ من خلالِ التحولِ الذي حقَّقَته عبر المؤسساتِ والوكالاتِ العميلةِ التابعةِ لها. إذ ما كان لنزعةِ الرأسماليةِ في الربحِ الأقصى أنّ تستمرَّ بوجودِها، إلا بوساطةِ الدويلاتِ القوميةِ التي هي تعبيرٌ عن أشدِّ حالاتِ الاستبدادية. وكان لا مفرَّ من أنْ يؤديَ هذا الوضعُ الجديد، الذي يفتقرُ إلى الثورةِ الصناعيةِ وبعيدٌ جداً عن إنجازِ الثورةِ السياسية، إلى سيادةِ ثنائيةِ الوجودِ–العدمِ في الواقعِ الكرديِّ كما في عمومِ مجتمعِ المنطقة. هكذا، بات الصمودُ كدولة وكمجتمع على حدٍّ سواء موضوعَ نقاشٍ ساخنٍ وسجالٍ شائك. وبالمقدورِ اقتفاءُ أثرِ هذا الواقعِ في الإمبراطوريتَين العثمانيةِ والإيرانية. فبينما كان الحكامُ العربُ والفرسُ والأتراك، الذين تميزوا بمكانةٍ أهمّ في عهدِ المدنيةِ الإسلاموية، يَعتَبِرون حمايةَ دولِهم مسألةً أساسية؛ فقد أصبحت المجموعاتُ المسحوقةُ والأممُ المقهورةُ وجهاً لوجهٍ أمام قضيةِ الدفاع عن وجودِها المجتمعيِّ وحمايتِه. وبسببِ الموقعِ الجيوستراتيجيِّ لأراضي الكُرد وبنيةِ مجتمعِهم المتبعثرة، فقد طالَتهم ممارساتُ النظامِ القمعيةُ والاستغلاليةُ التقليديّةُ أكثر من غيرِهم في تلك الفترة. لقد أفضى أسلوبُ الأنظمةِ الوكالاتيةِ والعميلةِ التي شادَتها قوى الحداثةِ الرأسماليةِ المهيمنة، وعلى رأسِها الإمبراطورية الإنكليزية، إلى تسليطِ الكوارثِ والنكباتِ بكلِّ معنى الكلمةِ على المجموعاتِ والأقوامِ الباقيةِ خارجَ نطاقِ السلطةِ في عمومِ المنطقة، وبالأخصِّ في بلادِ الأناضولِ وميزوبوتاميا؛ وبحِدَّةٍ تَفوقُ ما عليه في أرجاءِ العالَمِ أجمع. فإثرَ غزوِ الشعوبِ المسيحيةِ بناءً على الأيديولوجياتِ القوميةِ التقليدية، خَضعَت لوضعٍ عانت فيه الفاجعةَ الكبرى، أي الإبادةَ العرقية؛ ليُقضى عليها مع ثقافاتِها المعمِّرةِ آلافاً من السنين. وقد نالت المجموعاتُ المسلمةُ الخاضعةُ لنيرِ القمعِ والاستغلالِ التقليديَّين نصيبَها هي أيضاً من تلك الكوارث. فبقدرِ الأرمنِ والهيلينيين والسريان، فإنّ بدوَ العربِ وفلاحيهم والتركمانَ والعجمَ والبرابرةَ والكردَ عانوا معاً، ولو بشكلٍ متغاير، من هذه الفواجعِ الكبرى المُسَلَّطةِ عليهم من قِبَلِ المؤسساتِ الوكالاتيةِ والعميلةِ الإقليميةِ بدعمٍ من نظامِ الحداثةِ الرأسمالية.

خسرَ الواقعُ الكرديُّ في هذه المرحلة، وبنسبةٍ مرتفعة، وجودَه وثقافتَه القوميَّين اللذَين طَوَّرَهما على مدارِ العصرِ الوسيط. لقد كان هذا تهاوياً مقلوباً، أو بالأحرى عودةَ القهقرى إلى الوراء. فدعكَ جانباً من امتلاكِ نظامٍ رأسماليٍّ وصناعةٍ ودولةٍ قوميةٍ تتواءمُ وجوهرَ نمطِ الحداثةِ في الوجود، بل وكأنّ قوى الهيمنةِ ومؤسساتِ الوكالاتِ العميلةِ تركَته للنيرانِ تَنهشُ فيه تحت وطأةِ هذه الدعاماتِ الثلاثية. ولدى وصولِنا منتصفَ القرنِ العشرين، كان محورُ الجدلِ بالنسبةِ للكردِ يدورُ في مدارِ ثنائيةِ "هل نحن موجودون أم لا؟"، أكثر مما هو متعلقٌ بقضايا الحريةِ والديمقراطيةِ والمساواةِ العصرية.

تُولي القوى المهيمنةُ في الحداثةِ الرأسماليةِ الأهميةَ الخاصةَ والعنايةَ الكبرى لتَركِ انطباعٍ مفادُه أنّ أصحابَ الدولِ القوميةِ الإقليميةِ هم المسؤولون عن الممارساتِ المُسَلَّطةِ على شعوبِ المنطقةِ وأممِها، والتي تبلغُ حدَّ التطهيرِ العرقيّ. بينما مجرياتُ الواقعِ مختلفة. فرأسُ المالِ المهيمن والاحتكاراتُ الأيديولوجيةُ بذاتِ نفسِها هي التي كوَّنَت النخبَ الدولتيةَ القومية، وحصَّنَتها باللوازمِ الأيديولوجيةِ والعسكريةِ والاقتصاديةِ اللازمة. وعلى سبيلِ المثال؛ ففاشيّو التركياتيةِ البيضاء العلمانيون، الذين تُلقى على كاهلِهم مسؤوليةُ ممارساتِ التطهيرِ العرقيِّ في بلادِ الأناضولِ وميزوبوتاميا، قد جرى تكوينُهم بدعمٍ ومؤازرةٍ من القوى المهيمنة (إنكلترا، فرنسا، ألمانيا، أمريكا) منذ البدايةِ وحتى النهاية، سواء أيديولوجياً أم من ناحيةِ التحصينِ والتجهيزِ الماديّ. وما كان لهم أنْ يرَوا النورَ من دونِ دعمِها ومساندتِها. وبالأصل، وعلى الصعيدِ الثقافيّ، فلا الإسلامُ ولا المسيحيةُ أو الموسويةُ تتمتعُ بالآفاقِ التي تُؤَهِّلُها للتسببِ بممارسةِ التطهيرِ العرقيِّ ميدانياً. بينما عناصرُ الحداثةِ الرأسماليةِ تشتملُ على هذه الآفاقِ والطاقة. ولكن، عادةً ما تُلقى مسؤوليةُ الإباداتِ الجماعيةِ تصنيفياً على عاتقِ العربِ والأتراكِ واليهودِ والكرد. هذا وتدورُ المساعي للمواظبةِ على ممارساتٍ شبيهةٍ من خلالِ الأيديولوجياتِ القوميةِ المُبتَكَرةِ تحت اسمِ الإسلاموية. علماً أنّ نصيبَ إنكلترا تقليدياً وأمريكا مرحلياً مُعَيِّنٌ ومصيريّ، ويكمنُ في أساسِ تلك الانطلاقاتِ الأيديولوجيةِ والتنظيمية. ذلك أنه لا يُمكنُ للبؤَرِ المسماةِ بالقوى الإسلامويةِ حتى أنْ تلتقطَ أنفاسَها، من دونِ دعمِ القوى المهيمنة. أما الفاشيةُ التركيةُ الخضراء، التي ينبغي إناطتُها بالمسؤوليةِ عن ممارساتِ التطهيرِ العرقيِّ المُستَحدَثِ المتواصلِ في راهننا بشأنِ الواقعِ الكرديّ، فمراكزُها هي لندن وواشنطن وبرلين منذ البدايةِ وحتى النهاية. ومن دونِ دعمِ هذه المراكز، لن تقدرَ الفاشيةُ التركيةُ الخضراء حتى على إلقاءِ خطواتِها. في حين تُلقى المسؤوليةُ هنا أيضاً على عاتقِ الدينِ الإسلاميِّ التقليديّ. لكن، وكيفما أنّ علاقةَ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء بالتركياتيةِ السوسيولوجيةِ واهنةٌ جداً، فعلاقةُ الفاشيةِ التركيةِ الخضراء بالإسلامِ التقليديِّ والسوسيولوجيِّ أيضاً واهنةٌ جداً. حيث رُسِمَت معالِمُ وجودِهما وشكلِهما ارتباطاً بالحداثةِ الرأسماليةِ وقواها المهيمنة، بكلِّ تأكيد. وسيرورتُهما أيضاً ممكنةٌ بدعمِها الكثيبِ لهما. فمثلاً، وكما الحالُ في كافةِ بلدانِ الشرقِ الأوسط، فإنّ التشكيلاتِ السلطويةَ ذات النزعةِ الإسلاميةِ في تركيا قد صُنِعَت –هي أيضاً– في مراكزِ القوى المهيمنة. وتَلقى دعمَها بدرجةٍ تضاهي ما هي عليه النماذجُ العلمانية، مؤَمِّنةً بذلك سيرورتَها.

وعلى خِلافِ الكياناتِ الاجتماعيةِ الرئيسيةِ الأخرى ذاتِ الشرائعِ الإسلامية، بقي الواقعُ الكرديُّ عاجزاً عن الاستفادةِ من إمكاناتِ الدولةِ القوميةِ الموجودةِ لديها، وعن النجاحِ في تصيير ذاتِه مجتمعاً قومياً على غرارِها هي. بل وعلى النقيض، فقد أَخضَعَته الدولُ القوميةُ الحاكمةُ لأنظمةِ القمعِ والنهبِ والسلبِ النظاميةِ والدائمةِ والبالغةِ درجةَ التطهيرِ العرقيّ، بغيةَ عرقلة تحولِه إلى مجتمعٍ قوميّ. ولولا دعم القوى المهيمنة، لَما كان بالإمكانِ الاستمرارُ بأنظمةِ الإبادةِ والنهبِ تلك. وفيما يتعلق بالثقافةِ العشائريةِ والقَبَليةِ المنحدرةِ من العصرِ النيوليتيِّ من جهة، وبالثقافاتِ المذهبيةِ والطرائقيةِ المنحدرةِ من العصورِ الأولى والوسطى من الجهةِ الثانية؛ فإنّ افتقارَها إلى الديناميّاتِ الداخلية حصيلةَ نظامِ الدولتيّةِ الهرميةِ ووطأةِ المنفعيةِ والضمورِ الناجمةِ عنه، قد آلَ بطبيعةِ الحالِ

إلى عدم التمكنِ من التحولِ إلى مجتمعٍ قوميّ. وكأنه يُبقى عليها جثةً اجتماعيةً متقطعة، تُنَظِّمُ القوى المهيمنةُ والدولُ القوميةُ المُسَلَّطةُ عليها جرائمَها اللامحدودةِ في الإبادةِ والسلبِ والنهب. هذه هي الحقيقةُ المتواريةُ وراء سجالِ "الوجودِ–العدم". وفي نهايةِ المطاف، فإنّ هذه الحقيقةَ القائمةَ مُشادةٌ كلياً بيَدِ عناصرِ الحداثةِ الرأسماليةِ ومؤسساتِها الوكالاتيةِ والعميلة.

ما من شكٍّ في الوجودِ الدائم لأقطابِ المقاومةِ ضمن الواقعِ الكرديِّ أنطولوجياً، ومنذ ولادتِه إلى يومِنا الحاليّ؛ مثلما الأمرُ عليه في كلِّ ظاهرةٍ اجتماعيةٍ عالميّاً. فالمُحَدِّدُ حتى في الكياناتِ العشائريةِ والقَبَليّةِ الأولى هو الفعلُ المنعكسُ الآليُّ لحمايةِ الذاتِ إزاء مخاطرِ المجموعاتِ المضادةِ ومهالكِ الظروفِ الطبيعية. أي إنها فكرةُ وتنظيمُ الدفاعِ البدائيّ. والشروحُ الداروينيةُ لا تَعكسُ الحقيقةَ في هذا المضمار، بل تُحَرِّفُها. فالجانبُ المُعَيِّنُ في التشكيلاتِ العشائريةِ والقَبَليةِ ليس أواصرَ القرابةِ والدم. بل هو تمكينُ الحمايةِ تجاه المخاطر، والتناسُل، وتأمينُ المزيد من المَأكل. وتؤيدُ البنيةُ المقاومةُ والمُنتِجةُ والمُتوالدةُ ضمن الثقافةِ العشائريةِ والقَبَليةِ للواقعِ الكرديّ صحةَ هذه الفرضيةِ بما لا شائبة فيه. هذا ويَسري الأمرُ عينُه على علاقة الثقافاتِ المذهبيةِ والطرائقيةِ المتشكلةِ لاحقاً مع نمطِ المجتمعِ في المقاومةِ والإنتاجِ والتناسُلِ السليمِ بحالتِه الصافية. فالتحولُ إلى مذاهب وطرائق يتحلى بدورٍ مهم في حمايةِ المجتمعِ وتأمينِ ديمومةِ وجودِه وإبقائِه حراً في وجهِ بؤَرِ السلطةِ الداخليةِ والخارجيةِ والسيطرةِ المُفسِدةِ للمدينةِ وللتحولِ الطبقيّ. ولأنها هكذا، فقد سُعِيَ إلى القضاءِ على تلك المذاهب والطرائق، أو إلى دسِّ العناصرِ المتواطئةِ فيها، سعياً لثَنيِها عن أهدافِها في تحقيقِ وتكريس المقاومةِ والوجودِ والحرية.

جهدَت حركاتُ الحريةِ والمساواةِ الديمقراطيةِ العصريةِ المُشادةِ ضد الحداثةِ الرأسمالية إلى المثابرةِ على تلك التقاليدِ التاريخية. لكنّ الظروفَ الخاصةَ بالواقعِ الكرديّ، وعناصرَ الحداثةِ الرأسماليةِ لَم تفسح المجالَ أمام تكوُّنِ مجتمعٍ قوميٍّ عصريّ. كما ظلت المحاولاتُ السقيمةُ للعناصرِ الإقطاعيةِ والبورجوازيةِ الصغيرةِ في هذا السياقِ عقيمةً وبلا جدوى. أما الدويلةُ القوميةُ الكرديةُ الاصطناعيةُ التي لُجِئَ إليها مؤخراً، فإذا لَم تُحَطْ برعايةِ كياناتِ المجتمعِ الوطنيِّ الديمقراطيِّ الشاملة، فمن المحالِ أنْ تؤولَ إلى نتيجةٍ جادةٍ أبعدَ من التسببِ في النكباتِ والتصفيةِ بالتطهيرِ العرقيّ. أما إنشاءُ المجتمعِ الاشتراكيِّ الديمقراطيّ، الذي يَجِدُ صداه في PKK، فيُحقِّقُ مُلاقاةَ الواقعِ الكرديِّ مع مفهومٍ مختلفٍ للحداثة. إذ يَعِدُ بقُدرتِه على حمايةِ وجودِه وتأمينِ تكاملِه وتوطيدِ حريتِه من خلالِ نظريةِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ وممارستِها العملية؛ ويُصَيِّرُ أقوالَه هذه أفعالاً عملية.

إنّ خيار العصرانيةِ الديمقراطيةِ ليس يوتوبيا معنيةً بالمستقبل، ولا ميثولوجيا اجتماعية عالقة في طياتِ الماضي. بل هي بديلٌ يتنامى بالتماشي مع طبيعةِ الواقعِ الاجتماعيّ. وإلى جانبِ تغيُّرِ شكلِها حسبَ المراحلِ والعصور، فهي واقعٌ موجودٌ دون انقطاع، وظلت على طولِ تاريخِها تمتلكُ تاريخاً مضاداً للمدنية. إنها تُمَثِّلُ كافةَ البشريةِ الباقيةِ خارجَ إطارِ قوى الطغيانِ والاستغلال طيلة التاريخِ الكونيّ. أو بالأصح، فهي تُعَبِّرُ عن نظامِ تلك البشرية. وبرغمِ أداءِ الواقعِ الكرديِّ البِدئيِّ

دورَ مهدِ المدنيةِ من حيث الأصل، إلا إنه أدنى إلى الأمِّ التي غَدَرَ بها أبناؤُها. إذ يُعَبِّرُ في الوقتِ نفسِه عن الثقافةِ التي غالباً ما تَلَقَّت الضرباتِ القاضيةَ من قوى المدنية، وتعرَّضَت لهجماتِها المُبِيدة. وعليه، لن يَسَعَها تحقيقُ وجودِها، إلا بحضارةٍ مغايرةٍ وبعيدةٍ عن الحضارةِ الطبقيةِ التقليدية؛ أي بالحضارةِ المجتمعيةِ الديمقراطية. ولَئِنْ كان سيُدَوَّنُ تاريخٌ كرديٌّ ذو معنى، فلن يَكونَ هذا ممكناً إلا بكتابتِه ضمن هذا الإطار. والتعبيرُ الراهنُ عن ذلك هو "العصرانيةُ الديمقراطية". بالتالي، فلن يستطيعَ الكردُ رؤيةَ أجزائِهم الوجوديةِ (الأنطولوجية) المتبقيةِ بوضوحٍ أسطع، إلا على هدى تاريخِ الحضارةِ الديمقراطية. فانطلاقاً منها سيقدرون على بناءِ أنفسِهم وتأمينِ وجودِهم من خلالِ مقوماتِ العصرانيةِ الديمقراطية؛ أي: الأمة الديمقراطية والصناعة الأيكولوجية واقتصاد السوق المجتمعيّ.

لَم تقتصرْ أراضي سلسلةِ جبالِ طوروس–زاغروس على أداءِ دورِ المهدِ تاريخياً لثورةِ الهوموسابيانس والثورةِ الزراعيةِ النيوليتيةِ ولثورةِ الحضارةِ المدنيةِ ضمن المجتمعِ البشريّ فيما بين أفريقيا (القارة التي نشأَ فيها النوعُ البشريّ) وأوراسيا (الرقعة الجغرافية الشاهدة على نشوءِ مجتمعِ المدنية). بل وحَمَلَتها جميعاً لتترعرعَ بين أحشائِها حتى التاريخِ القريب، أي حتى الثورةِ الصناعيةِ في أوروبا. أما الآن، فهي بمثابةِ مقبرةٍ مفتوحةٍ للزيارة. ويواجِهُ وجودُها الزوالَ في معمعانِ أشدِّ أزماتِ البشرية، والتي تضربُ بجذورِها في أغوارِ الحداثةِ الرأسمالية. لكنّ التاريخَ يُرغِمُ الكردَ على إنجازِ الثورةِ باسمِ البشريةِ مرةً أخرى وفي نفسِ الرقعةِ الجغرافية، ويَدعوهم إلى إنشاءِ العصرانيةِ الديمقراطية بهدفِ صونِ وجودِهم المجتمعيِّ وجعلهم أحراراً.

الفصل الثالث

القضية الكردية والحركة الكردية في عصر الرأسمالية

بالإمكانِ تعريفُ مصطلحِ القضيةِ على الصعيدِ الكونيِّ بأنها معاناةُ سياقٍ من المخاضاتِ والمشقاتِ بشأنِ الكَينونةِ أو اللاكينونة. وهو مِعيارٌ يُعاشُ في جميعِ أطوارِ النشوء. هذا وبالمقدورِ صياغةُ تعريفٍ واسعٍ وآخر ضيقٍ بحقّ القضية عندما يكونُ المجتمعُ موضوعَ الحديث. فالقضيةُ الاجتماعيةُ بمعناها الواسعِ تُعَبِّرُ عن المشقاتِ التي تمرُّ بها الطبيعةُ الاجتماعيةُ إزاءَ البيئةِ–الطبيعةِ الأولى. وعلى سبيلِ المثال؛ فسقوطُ البيئةِ في وضعٍ لا تَفي فيه للاستمرارِ بالحياةِ بيولوجياً جراء ارتفاعِ مستوى الجفافِ أو الحرارةِ أو البرودة، يسفرُ عن قضايا اجتماعيةٍ جادة. كما بالمستطاعِ تقييمُ الممارساتِ القسرية، التي يلجأُ إليها القويُّ تجاه الضعيفِ ضمن المجموعاتِ التي تحيا في ظلِّ ظروفٍ متشابهة، وإدراجُها ضمن هذا الإطار. أما القضيةُ الاجتماعيةُ بمعناها الضيق، فبالوِسعِ تعريفُها بأنها الأحداثُ والممارساتُ المرتكزةُ إلى القمعِ والاستغلالِ المُعاشَين ارتباطاً بظهورِ المجتمعِ الهرميِّ وظواهرِ المدينةِ والطبقةِ والسلطةِ والدولة. وسوسيولوجياً، فالقضايا الاجتماعيةُ الأساسيةُ هي تلك الناجمةُ عن القمعِ والاستغلال. أما القضايا الأخرى، فبالإمكانِ تقييمُها ضمن مستوياتٍ مختلفة.

تحولت الهرمياتُ والدولةُ مع مُضيِّ الزمنِ إلى أهمِّ مصدرٍ للقضايا الاجتماعية، رغمَ أنها شُكِّلَت في البدايةِ بغرضِ حلِّ القضايا الاجتماعيةِ البارزةِ لتوِّها. فبقدرِ طغيانِ المؤسساتِ الهرميةِ والدولتيةِ في مجتمعٍ ما، فبالإمكانِ الحُكمُ بأنّ القضايا قد تفشَّت في ذاك المجتمعِ بالمِثل. ونظراً لأنّ الهرميةَ الأولى قد تجسدَت عموماً في حاكميةِ الرجلِ على المرأة، فبالإمكانِ تسميةُ قضيةِ المرأة بأنها القضية الاجتماعية الأولى. إذ، وبعدَ تشكيلِ الطبقاتِ الاجتماعيةِ المُستَلهَمةِ من عبوديةِ المرأة، تمَّ الانتقالُ بالتماشي مع تَكَوُّنِ طبقةِ العبيدِ إلى مرحلةِ القضايا الاجتماعيةِ التي طالت الجنسَين دون تمييز. وهكذا تداخلَت الهرميةُ مع التحولِ الطبقيِّ في المجتمع، ليبدأَ بذلك سياقُ المجتمعاتِ الإشكاليةِ الذي تداعَت له جميعُ الميادين الاجتماعيةِ بالتدريج. إذ طَبَعَ جميعَ الحقولِ الاجتماعيةِ على وجهِ التقريبِ بطابعِ الجنسويةِ وبالنزعةِ الطبقية. وطفحَت المشاكلُ التي تعاني منها المجموعاتُ والوحداتُ الاجتماعيةُ داخلياً إلى المجموعاتِ الخارجيةِ أيضاً، فاستشرَت ظاهرةُ القمعِ والاستغلالِ من مجتمعٍ إلى آخر. وبنحوٍ ملموسٍ أكثر، تشكلَت القضايا الإشكاليةُ الممتدةُ من كلانٍ إلى آخر، من

عشيرةٍ إلى أخرى، من قبيلةٍ إلى أخرى، من قومٍ إلى آخر، ومن أمةٍ إلى أخرى. أما المدنياتُ المتشكلةُ مع تنامي المدينةِ والطبقةِ والدولة، فعَمَّمَت القضايا عالمياً، وأَضفَت عليها طابعاً ممنهجاً. من هنا، بالمقدورِ تعريفُ جميعِ نُظُمِ المدنيةِ السائدةِ في العصورِ الأولى والوسطى أساساً على خلفيةِ ظاهرةِ القمعِ والاستغلال. أما الحداثةُ الرأسماليةُ بوصفِها نظامَ المدنيةِ الأخير، فقد ارتفعَت بالقمعِ والاستغلالِ إلى أقصاهما. هذا وقد أسفرَت القضايا الاجتماعيةُ البارزةُ في جميعِ مراحلِ المدنيةِ عموماً وفي حقبةِ المدنيةِ الرأسماليةِ خصوصاً عن أزماتٍ مأساويةٍ وعن أجواءٍ من الفوضى الأطول أَمَداً. إذ بالمستطاعِ النظرُ إلى راهننا، وبالأخصِّ إلى مرحلةِ رأسِ المالِ الماليِّ الذي تركَ بصماتِه على الحداثةِ الرأسماليةِ بدءاً من أعوامِ السبعينيات، على أنه العصر الذي شَهِدَ أعمقَ الأزماتِ الاجتماعيةِ المستدامة.

واعتباراً من القرنِ التاسع عشر، تعاني المجتمعاتُ التي تشتملُ عليها منطقةُ الشرقِ الأوسطِ (والتي تقعُ كردستان في مركزِها) من أزمةٍ عميقة بسببِ الحداثةِ الرأسمالية. ذلك أنّ دولَ الشرقِ الأوسطِ كانت قد تدنَّت إلى مستوى المجتمعِ المستعمَرِ في مطلعِ القرنِ العشرين؛ بعدَما أَفلَتت من يدِها زِمامَ الهيمنةِ ضمن نظامِ المدنيةِ المركزيةِ الذي يُناهزُ الخمسةَ آلاف سنة، لِيَنتزعَه منها مركزُ مدنيةِ أوروبا الغربية. ما جرى عيشُه لَم يَكُ قضايا اجتماعيةً فحسب. بل كان أزمةَ نظامٍ ذاتَ مزايا كليةٍ متكاملةٍ تحتوي بين ثناياها كافةَ الساحاتِ السلطويةِ والاقتصاديةِ والأيديولوجية. ولا تبرحُ هذه الأزمةُ متواصلةً في راهننا بكلِّ حِدَّتِها. الخاصيةُ الأخرى الأهمُّ للأزمةِ المُعاشة، هي أنها طويلةُ المدى، واتخذَت حالةً من الفوضى العارمة. فأجواءُ الفوضى السائدة تحتوي بين طواياها كلَّ المنطقةِ وجيرانِها، لتطالَ كافةَ المجتمعاتِ القاطنةِ في الأراضي الممتدةِ من آسيا الوسطى إلى القفقاسِ والبلقان، ومن الهمالايا إلى أفريقيا الشماليةِ والوسطى.

كانت جغرافيا كردستان تلعبُ دوراً إنشائياً هو الأطول أَمَداً في تاريخِ البشريةِ بين ثنايا سلسلةِ جبالِ طوروس–زاغروس. لكن، ومع التوجهِ صوب راهِننا، فقد وقعَت لأولِ مرة في مفارقةِ عيشِ أحلكِ أجواءِ الفوضى العارمةِ تلك، والتي تنبع من الحداثةِ الرأسمالية. تُعَبِّرُ المفارقةُ عن أنّ نهرَ الحضارةِ البشرية، الذي كان غزيراً عَقِبَ الثوراتِ التاريخيةِ الكبرى، بات يتجه نحو الجفافِ في عصرِ الحداثةِ الرأسمالية. أما الكردُ الذين هم من أقدمِ الشعوبِ العريقة، فسقطوا في حالةِ أكثر الضحايا اجتراراً للألمِ في معمعانِ هذه الفوضى. لا ريب أنها مأساةٌ كبيرةٌ أنْ يتحولَ الكردُ إلى شعبٍ يكادُ يُمحى من صفحاتِ التاريخ، بَعدما قطنَ هذه الأراضي التي تكادُ تكونُ مهدَ جميعِ التقلباتِ التاريخيةِ التي وصلَت بالبشريةِ إلى يومِنا الحاليّ؛ بدءاً من ثورةِ الهوموسابيانس إلى الثورتَين النيوليتيةِ والكالكوليتيةِ وثوراتِ المدينةِ والبرونز والحديد. ما يُعاشُ هنا ليس كومةً من المشاكل الاجتماعيةِ البسيطة. بل إنها تُعاشُ بشكلٍ مشابهٍ في كلِّ مجتمعٍ بشريٍّ معاصر. فبالرغمِ من أنّ جذورَ الكردِ تتوغلُ في أعماقِ التاريخ، إلا إنّ القضايا التي يعانون منها تنبعُ من تركِهم يَحتَضِرون كشعبٍ بين البراثنِ والمَعِداتِ الكثيرةِ ومختلفةِ الأبعادِ لعناصرِ الحداثةِ الرأسماليةِ الأكثر جوراً واستغلالاً.

لا تنبعُ القضايا المُعاشةُ والأزماتُ وأجواءُ الفوضى التي زُجَّ المجتمعُ فيها من قانونِ الرأسماليةِ بشأنِ الربحِ الأعظمِ وحسب. بل وتشتملُ على الخروجِ من كينونةِ المجتمعِ المتكاملِ بسببِ الصناعوية، وعلى الإباداتِ الثقافيةِ التي ترتكبُها الدولةُ القومية، إلى جانبِ احتوائِها بكلِّ مؤسساتِها الفوقيةِ والتحتيةِ على شتى أنواعِ الحرمانِ والقهرِ والفقرِ المدقعِ والبطالةِ وغيابِ التعليمِ وتدني المستوى الصحيِّ والخُسرانِ الذهنيّ. من هنا، فإنّ الوضعَ القائم يتعدى كونَه قضيةً إشكالية، ليبلغَ حدَّ أفظعِ الكوارثِ الاجتماعية. موضوعُ الحديثِ هنا هو التحويلُ إلى قطعٍ مُجزَّأة، متناثرة، بليدة، وتفتقرُ إلى مركزٍ عصبيٍّ وحِسيّ؛ أكثر مما هو خروجٌ تلقائيٌّ من كينونةِ المجتمع. لذا، فالقضيةُ الكرديةُ لا تُشبهُ أيةَ قضيةٍ اجتماعية، تاريخيةً كانت أم راهنة. إنها، ومثلما سعينا إلى الشرحِ في جميعِ التحليلات، تعني معاناةَ الكوارثِ المتداخلةِ والمتواليةِ الناجمةِ من الوضعِ الخاصِّ بالواقعِ الكرديّ، والممتدةِ على سياقٍ تاريخيٍّ طويلِ المدى، والتي تشملُ كافةَ المجالاتِ الاجتماعية، وتَصِلُ حدَّ الإبادةِ الثقافية.

أ- التطور التاريخي للقضية الكردية وحالتها الراهنة:

تَسبَّبَ ظهورُ الهرميةِ والمدينةِ والطبقةِ والدولةِ المتناميةِ ضمن أحشاءِ المجتمعِ النيوليتيِّ في بروزِ القضيةِ الكرديةِ الراهنةِ ضمن الهلالِ الخصيب، الذي لَمَ يَحيَ عليه الكردُ وحسب، بل وربما قطَنَه السوادُ الأكبرُ من البشريةِ أيضاً. فقد أُنجِزَت المدنيةُ السومريةُ في ميزوبوتاميا السفلى (ما بين أعوام ٣٠٠٠–٢٠٠٠ ق.م) بأحدِ معانيها كحلٍّ للقضايا الاجتماعيةِ التي تمخضَ عنها المجتمعُ النيوليتيُّ البارزُ في ميزوبوتاميا العليا. أما تلك القضايا، فكانت تأتي من التزايدِ السكانيِّ ومن ضيقِ مساحةِ الأراضي وازديادِ النزاعات. إذ قامَ الكهنةُ السومريون في ميزوبوتاميا السفلى بالبحثِ عن أجوبةٍ تاريخيةٍ لتلك القضايا، من خلالِ إيجادِهم الدولةَ والطبقةَ والدولةَ المتمحورةَ حول المعبد؛ وذلك اعتماداً على حُكَمائِهم النابغين، وبالاستفادةِ من جميعِ العناصرِ الماديةِ والمعنويةِ للثقافةِ النيوليتيةِ التي اقتاتوا منها. وقد تَبدّى للعيانِ بدايةً أنهم لَم يَكونوا على خطأ. فكأنّ العصرَ الجديدَ المستندَ إلى ثالوثِ المدينةِ والطبقةِ والدولة، كان بمثابةِ حلٍّ خارقٍ للقضايا العالقةِ آنذاك. وميثولوجيا ذاك العصرِ لَم تَكُنْ تُعَبِّرُ عبثاً عن نظامٍ إلهيٍّ جديدٍ ربما كان بدايةً جديدةً لجميعِ الأحداثِ اللاحقةِ في التاريخِ البشريّ. فقد تحوَّلَت معجزةُ الثورةِ النيوليتيةِ إلى معجزةِ المدنية. والنظامُ المُشادُ حينذاك ربما كان الأطولَ زمناً والأقوَمَ بُنياناً طيلةَ التاريخ. لكنه، ومع نضوجِ وتجذُّرِ التناقضاتِ التي بداخله، لَم يتخلفْ هذه المرة عن أداءِ دورِ المُوَلِّدةِ الأولى لقضايا اجتماعيةٍ جديدة. هذا وتنصُّ أولى الوثائقِ المدوَّنةِ أيضاً على أنّ القضايا الاجتماعيةَ برزت بأنقى أشكالِها في التاريخِ ضمن المجتمعِ السومريّ. فما حالاتُ سوءِ التفاهمِ المتجليةِ بين الآلهةِ أنفسهم من جهة، وبين الآلهةِ والعبيدِ من جهةٍ أخرى في حقيقةِ الأمر سوى انعكاسٌ للقضايا الاجتماعية وللتناقضاتِ بين أصحابِ السلطةِ من جانب، وللصراعِ بين أصحابِ السلطةِ والناسِ الذين يستخدمونهم عبيداً من الجانبِ الثاني. من هنا،

يمثلُ المجتمعُ السومريّ، الذي تركَ بصماتِه على الكثيرِ من البداياتِ في التاريخ، بدايةً لا نظيرَ لها من حيث القضايا التي أسفرَ عنها أيضاً.

بالإمكانِ إرجاعُ أولى القضايا الاجتماعيةِ الجادةِ التي عانَت منها المجموعاتُ الكرديةُ الأصيلةُ إلى المدنيةِ السومرية. وبالأصل، فقد حُبِكَت ملحمةُ كلكامش تأسيساً على هذه القضايا. فقد كانت ثقافةُ آل عُبَيد الهرمية (بين أعوام ٤٥٠٠–٣٥٠٠ ق.م) وثقافةُ أوروك المَدينية (بين أعوام ٣٥٠٠–٣٠٠٠ ق.م) مُرغَمتَين على توسيعِ ذاتَيهما باستمرار باتجاهِ الشرقِ والشمال. وباعتبارِهما أولَ كيانَين ثقافيَّين متمحورَين حول المدينةِ والطبقةِ والدولة، فقد كانتا مُضطرتَين إلى التغذي من المجتمعِ النيوليتيِّ الموجودِ على كِلا الاتجاهَين كي تتمكنَ من الحياة. وقد جلبَت هذه الضرورةُ الاشتباكَ والنزاع معها. أما العلاقةُ بين ثنائيِّ كلكامش وأنكيدو، فتَعكسُ وتشيرُ إلى الإشكاليةِ الكامنةِ في أول علاقةٍ نموذجيةٍ للاستعمارِ الإمبرياليِّ في التاريخ. فالمجموعاتُ الكرديةُ العريقةُ تفيدُ بالمقاومةِ متمثلةً في شخصِ هومبابا ضد العلاقةِ الاستعماريةِ الإمبريالية. ويتسترُ في أساسِ القضيةِ موضوعُ الحفاظِ على الحياةِ الحرةِ الناضحةِ بالمساواةِ ضمن المجتمعِ النيوليتيِّ في وجه الحياةِ المدينيةِ والطبقيةِ والدولتية. إذ يُأتى بأنكيدو أسيراً إلى مدينةِ أوروك، ويُرَوَّض، ويستَخدَمُ ضمن مجتمعِ المدينةِ كمتواطئٍ عميلٍ ضد المجموعاتِ التي ينحدرُ منها.

ثابرَت القبائلُ الهوريةُ على المقاومةِ ضد صعودِ حضارةِ المدينة. وتدلُّ هذه المقاوماتُ المرتكزةُ إلى سلسلةِ جبالِ زاغروس على مدى استفحالِ ودوامِ القضايا الاجتماعية. أما الكوتيون، فيعبِّرون عن البنيةِ الكونفدراليةِ لأولى القبائلِ التي تنحدرُ أصولُها من جبالِ زاغروس، والتي سجَّلَت اسمَها على صفحاتِ التاريخِ بانتصارها على الحُكّامِ السومريين. كما ونرصدُ عن كثبٍ في تلك الحقبةِ أولَ مثالٍ لحالاتِ انصهارِ الغالبين في بوتقةِ ثقافةِ المغلوبين المسيطرة، والتي ستنتصبُ أمامَنا لاحقاً على مدارِ تاريخِ المدنية. في حين قام المهيمنون الذين أظهَرَهم فنُّ القتال بتعزيزِ النظامِ الحاكم دون انقطاع. فبينما دارت المساعي لحلِّ القضايا، فقد أدت إلى استشرائِها وتعاظُمِها ضمن مفارقةٍ واضحة. ذلك أنّ السلطةَ تمهدُ السبيلَ إلى مزيدٍ من السلطة، وأنّ الدولةَ تفسحُ المجالَ أمام مزيدٍ من الدولة، لتتضخمَ القضايا بدورِها وتتضاعف.

شهدَت الهيمنتان البابليةُ والآشورية، اللتان ورثتا تقاليدَ السلطةِ من السومريين فيما بين أعوام ١٩٥٠ ق.م و٦٠٠ ق.م، وضعاً مشابهاً لدى توسيعِها النظامَ أفقياً وعامودياً. فنظراً لتفاقُمِ القضايا الناجمةِ من المدينةِ والطبقةِ والدولةِ والسلطةِ اتساعاً وعُمقاً، فإنّ البحثَ عن الحلِّ أيضاً قد جرى ضمن نفسِ الدوامةِ العقيمةِ وبمنوالٍ أوسع وأعمق. لكن، وبينما أفضى الاتساعُ إلى الإمبرياليةِ والاستعمار، فقد أفسحَ التعمقُ أمام مزيدٍ من التحولِ الطبقيِّ والاستغلال. ومن ثمّ كانت آليةُ ذلك النظام، الذي تعاظمَ مُكَرِّراً ذاتَه حتى يومِنا الراهن، ستظلُّ كما هي: تطويرُ البنيةِ الإمبرياليةِ الاستعماريةِ خارجياً، وتأسيسُ النفوذِ الطبقيِّ داخلياً. هكذا، فقد باتَ الغالبُ والمغلوبُ على السواءِ ضحيةَ النظامِ عينِه. ومقابل ذلك، كانت دوامةُ الكردِ الأصليين في المقاومةِ ضد المدنيةِ استناداً إلى سلسلةِ جبالِ طوروس–زاغروس ستُطَوِّرُ آليتَها الحرة، التي ستتعاظمُ وتتكررُ إلى يومِنا بنحوٍ

متواصل. وكان سيتنامى وعيُ العشائرِ والقبائلِ على خلفيةِ آليةِ المقاومة لأجل الحرية، وسيتَّسعُ نطاقُ تنظيمهم، وبالتالي سيسعى المزيدُ من العشائرِ والقبائلِ للبقاءِ أحراراً. أي أنّ ديناميكيةَ النشوءِ ينشطُ في كِلتا الآليتَين، ويُعَظِّمُ كِلا النشاطَين الجدليَّين من نفسَيهما على الدوام.

إنّ ردَّ الكردِ الأصليين على قضايا المدنيةِ المحتدمةِ مع الهيمنتَين البابليةِ والآشوريةِ النابعتَين من التوسعِ الثقافيِّ السومريّ، قد عَكسَ ذاتَه في تقاليدِ مازدا–ميترا والشريعةِ الزرادشتية. الأساسُ في جوهرِ هذه التقاليدِ ليس تبنّي الثقافةِ السومريةِ كما هي. بل إطراءُ التحويلِ عليها وسردُ خلاقيتِها الخاصة بها. إنّ التحولَ هنا تاريخيّ. فهذه التقاليدُ هي التي مَكَّنَت لظهورِ التقاليدِ الإغريقيةِ–الرومانيةِ الثقافية. ورغم أنها لَم تتمكنْ من تقويضِ دوغمائيةِ المجتمعِ العبوديّ ضمن سياقِ التاريخِ البشريّ، إلا إنها تتسمُ بتفوقِها الذي يُؤَهِّلُها لتطويعها وكسرِ شوكتِها، ولتقديمِ بدائل جديدةٍ بين الحين والآخر. حيث قفزَت بالإنسانِ والأخلاق، وبالتالي بالإرادةِ إلى مستوى أرفع، وعَقَدت عُرى حريةِ الإنسانِ مع الأخلاقِ والإرادة. هكذا، فالبشريةُ التي كانت سابقاً مجردَ حشدٍ من العبيدِ البسطاء وبمثابةِ العدمِ في عينِ الآلهةِ والآلهةِ–الملوك، قد اكتسبَت مزايا مفعمةً بالحريةِ المنتفضةِ للتعبيرِ عن إرادتِها ولإعادةِ هيكلةِ أخلاقِها. من هنا، فالثقافةُ البارزةُ على حوافِّ جبالِ زاغروس، والجوابُ الزرادشتيُّ بصورةٍ خاصة يتّصفان بأهميةِ مصيريةٍ من جهةِ إدراكِ القضايا الأساسية في ذاك العصر.

يمكنُ تحليلُ الجوابِ الإسلاميِّ المُعطى رداً على القضايا الناجمةِ من المدنيةِ عن كثبٍ أكثر. حيث يمكنُ تفسيرُ الإسلامِ بأنه أساساً جوابٌ ثوريٌّ للقضايا الاجتماعية، التي تكاثفت طردياً مع تفاقمِ تأثيرِ المدنياتِ البيزنطيةِ والساسانيةِ والحبشية (التي تُمثلُ بُؤرتَين أو حتى بُؤراً ثلاثاً لقوى الهيمنةِ في ذاك العصر)، ومع إحاطتِها بالحياةِ القَبَلِيّةِ في شبهِ الجزيرةِ العربيةِ من الجهاتِ الأربع. فدعكَ من كونِ تلك المدنيات (التي تُعَدُّ آخِرَ ممثلي ثقافةِ العصورِ القديمة) جواباً للقضايا المستشريةِ للغايةِ على مدارِ العصورِ الأولى، بل إنّ دورَها لَم يَكُنْ يتعدَّى مُضاعَفةَ نشرِ وتجذيرِ القضايا في مساحاتٍ أوسع. من هنا، بالوسعِ النظرُ إلى تقاليدِ الجوابِ الدينيِّ الإبراهيميِّ على أنه أساساً طرازُ حلٍّ خاصٍّ بذاتِه للقضايا الناجمةِ من ثقافةِ الإلهِ–المَلِكِ في العصورِ الأولى. هذا وبالمستطاعِ تفسيرُ الفترةِ الممتدةِ من سيدنا إبراهيم إلى موسى بأنها مرحلةُ البحوثِ والردودِ النَّبَوِيّةِ للقضايا المتمخضةِ من المجتمعِ المحصورِ بين فكَّي فراعنةِ مصر (الملوك الذين يزعمون أنّهم آلهة) ونماردةِ بابل وآشور ذوي الأصولِ السومرية (الآلهة–الملوك في ذاك العصر). وبالرغمِ من كلِّ خصوصياتِ الجوابِ الموسويّ، إلا إنه لَم يذهبْ أبعدَ من التحولِ إلى مملكةٍ إسرائيليةٍ صغيرةٍ رداً على قضايا القبيلةِ العِبرية. فهذه المملكةُ التي تَعكسُ ذاتَها عبر رمزَي داوود وسليمان خصيصاً، ما هي إلا جميعةٌ فظةٌ من الثقافتَين البابليةِ والمصرية، وتعبيرٌ عن حكايةِ مملكةِ الشريحةِ العليا.

تُعَدُّ الشريعةُ العيسويةُ بالنسبةِ إلى الفقراءِ المقهورين والعبيدِ وشرائحِ العاطلين عن العملِ والمتسكعين، تُعَدُّ جواباً على قضايا التقاليدِ القديمةِ السائدةِ في المجتمعِ العبوديّ، والتي استشرَت وتثاقلَت بأبعادٍ عملاقةٍ في عصرِ الإمبراطوريةِ الرومانية. حيث تميَّزَ تنافرُ وخِلافُ المسيحيةِ مع

الموسويةِ بالطابعِ الطبقيِّ في بداياتِه. فقد عَكَسَ التصدُّع، الذي فتَحَته روما داخل القبائلِ العِبريةِ وضمن ثقافاتِ القبائلِ المجاورةِ الأخرى، نفسَه على شاكلةِ انقطاعٍ دينيٍّ جديد. ونشوءُ التقاليدِ العيسويةِ في المجالِ الذي تجذرَت فيه تقاليدُ التمردِ وتكاثفت فيه القضايا الاجتماعيةُ للعصورِ الأولى بالأكثر، إنما كان بمثابةِ القفزِ على العصرِ في تاريخِ البشرية، ولو ليس بالقدرِ الذي كانت عليه التقاليدُ الزرادشتية. ذلك أنّ المسيحيةَ قدَّمَت ذاتَها جواباً للقضايا المُعاشةِ في جميعِ الثقافاتِ القَبَلِيّة. وهكذا، تَكَوَّنَت مجتمعاتُ الجماعاتِ الدينيةِ التي تتعدى لأولِ مرةٍ نطاقَ المجتمعاتِ القَبَلِيّةِ بمنوالٍ شاملٍ وبدرجةٍ يستحيلُ محوُها. إذ يُعتَبَرُ الناسُ من جميعِ القبائلِ والأثنياتِ أعضاءً مُبَجَّلين في الدين الجديد. وهذه مرحلةٌ مهمةٌ على صعيدِ المجتمعية. فما يجري هنا هو قيامُ المجموعاتِ الشعبيةِ بعكسِ ذاتِها على مسرحِ التاريخِ بنحوٍ أكثر رسوخاً وعلانية. وقد عرضَ الأرمنُ والسريانُ والإغريقُ واللاتينيون أنفسَهم على المسرحِ من خلالِ المسيحيةِ أكثر من غيرِها.

إنّ الدينَ المحمديّ جوابٌ تاريخيٌّ للقبائلِ العربيةِ المحصورةِ دوماً من الجهاتِ الأربعِ من قِبَلِ ممثلي استبداديةِ العصورِ القديمةِ العاجزةِ عن حلِّ قضايا نفسِ التقاليد، والمُفَرَّغةِ من مضمونِها منذ أمَدٍ بعيد. وما يعكسُ هذه الحقيقةَ هو إعلانُ سيدِنا محمدٍ أنّ عُمْرَ الموسويةِ والمسيحية، اللتَين اعتَبَرهما على حقّ، قد انتهى؛ وكذلك مناشدتُه بالتمردِ على أباطرةِ الحبشةِ والساسانيين والبيزنطة. فلا اليهوديةُ ولا المسيحيةُ تمكنتا من صياغةِ جوابٍ لقضايا المجموعاتِ العربيةِ القَبَلِيّة، والتي بلغَت ذروتَها داخلياً وطفحَت خارجياً. حيث كانت اليهوديةُ والمسيحيةُ في تلك الفترةِ قد أضاعَتا مضمونَهما الثوريَّ منذ زمنٍ طويل، لتتحولا إلى قوميةٍ قَبَلِيّةٍ وقوميةٍ متزمتة. فالمشاكلُ والنزاعاتُ التي شهدَتها الممالكُ الحبشيةُ والبيزنطيةُ والساسانيةُ بين صفوفِها وفيما بينها بوصفِها آخرَ ممثلٍ لاستبداديةِ الإلهِ–المَلِكِ التقليدية، قد أخارَت قواها وجعلَتها لا لزومَ لها. بناءً عليه، من المفهومِ قيامُ سيدِنا محمدٍ بصياغةِ شريعةٍ دينيةٍ جديدةٍ لتلبيةِ مطلبِ الاستيلاءِ على ديارِ الجنةِ والطمعِ في الفتحِ والغزو، والذي تطلعَت إليه الشرائحِ العليا من قبائلِ الصحراءِ المفعمةِ بنسيمِ الحرية.

تتسمُ الشريعةُ الإسلاميةُ بخاصيةِ إنشاءِ ذاتِها بَعد أخذِها حقيقةَ القبيلةِ العربيةِ وحقيقةَ المدنيةِ أثناء ظهورِها بعينِ الاعتبار. إذ أبدَت مهارتَها أيديولوجياً وسياسياً في جمعِ الخيارَين الثقافيَّين، أي خيار ثقافةِ القبيلةِ المقهورةِ وخيار ثقافةِ المدينةِ والطبقةِ والدولةِ لدى الشرائحِ الفوقية، في تركيبةٍ جديدةٍ واحدة. ومدينةُ مكة الكائنةُ على طرقِ الانتقالِ والعبورِ آنذاك، تتسمُ بملاءمتِها وتفوقِها كَونَها مكاناً تواجهَت فيه الثقافتان واندمجتا ضمنه أكثر من غيرِه. وتتأتى الأهميةُ التاريخيةُ لسيدِنا محمد من صياغتِه لهذه الجميعةِ بنجاحٍ موفقٍ ومن طبعِها بمُهرِه. إنّ أهمَّ نتيجةٍ تمخضَت عنها الثورةُ الإسلاميةُ على الصعيدِ الاجتماعيّ، هي تأمينُها الانتقالَ من المجتمعِ القَبَلِيِّ المتصلبِ صوب مجتمعِ أمةٍ مغاير. فالانتقالُ من المجتمعِ ذي التقاليدِ القَبَلِيّةِ المُعَمِّرةِ آلافَ السنين في منطقةٍ معزولةٍ كشبهِ الجزيرةِ العربيةِ صوبَ مجتمعِ الأمة، هو ثورةٌ مجتمعيةٌ كبرى. والطبقةُ الاجتماعيةُ الجديدةُ كانت تحتضنُ ميولاً ثنائيةً بين ثناياها منذ البداية. فميولُ الشريحةِ العليا الموروثةِ من الأرستقراطيةِ القَبَلِيّةِ في التحولِ إلى طبقةٍ دولتية، ظلت على صراعٍ دائمٍ مع ميولِ الشريحةِ المقهورةِ وطموحِها في

المساواةِ والديمقراطية. لقد كانت ملامحُ القضيةِ الاجتماعيةِ تُرسَمُ مجدَّداً وعلى نطاقٍ أعمّ. وهذه الإشكالياتُ والصِّداماتُ الجديدةُ المبتدئةُ مذ كان سيدُنا محمدٌ على قيدِ الحياة، كانت ستستمرُّ بتداعياتِها إلى يومِنا الراهن.

كشفَت هذه الثورةُ المجتمعيةُ العظمى في العصورِ الوسطى عن تأثيراتِها فوراً داخل المجموعاتِ الكرديةِ الأصيلةِ أيضاً. فميولُ الغزوِ لدى الأرستقراطيةِ العربيةِ من جهة، وتطلعُ الشريحةِ الكرديةِ الفوقيةِ إلى الدولةِ والسلطةِ من جهةٍ أخرى، قد طوَّرَ مجتمع الأمةِ بين الكردِ أيضاً ضمن فترةٍ طويلةٍ كانت مشحونةً بالتجاذباتِ والتناقضات. لقد كان مجتمعُ الأمةِ الجديدُ إشكالياً على غِرارِ الحالةِ العامة. فعكسَت ميولُ المدينةِ والطبقةِ والدولةِ وميولُ المساواةِ والديمقراطيةِ نفسَها في هيئةِ مذاهب وطرائق متباينة. وكلما طبعَ ممثلو هيمنةِ السلطةِ الإسلاميةِ مجتمعَ الأمةِ بطابعِهم، كلما لجأَت من الأسفلِ الطرائقُ الصوفيةُ والكردُ العَلَويون والزرادشتيون المتشبثون بتقاليدِهم القديمةِ كذريعةٍ للوجودِ والبقاء، إلى الإصرارِ على تطويرِ جماعاتِها المقاومةِ الخاصةِ بها. وإلى جانبِ تشكُّلِ ظاهرةٍ بمقدوري تسميتُها بالمجتمعِ الكرديّ، فقد ثابرَت على مواصلةِ وجودِها على شكلِ طبقاتٍ ومستويّاتٍ منقسمةٍ ومغتربةٍ عن بعضِها البعضِ إلى أبعدِ حدّ. غالباً ما كانت القضايا الاجتماعيةُ تعكسُ ذاتَها في هيئةِ طرائق مختلفة. وكانت الصراعاتُ القائمةُ بين المدينةِ والريفِ تتصاعدُ بالتداخلِ مع الانقساماتِ الطبقية. وهكذا بات كلُّ شيءٍ في العصورِ الوسطى أكثر انقساماً وإشكاليةً مما كان عليه في العصورِ الأولى. وبالإضافةِ إلى مشاكلِ الاستقرارِ–الترحالِ التي كانت تعاني منها القبائلُ والعشائر، زادَت عليها القضايا النابعةُ من الانقسامِ الطبقيِّ في المدينة، والتي ترتكزُ إلى صراعِ المدينةِ والقرية. فبينما كانت الشرائحُ العليا في القبائلُ تتمركزُ على شكلِ دولة، كانت أجزاءُ القبائلِ المقهورةِ المزدادةُ صِغَراً تتحولُ إلى قبائل بائسةٍ جديدة. وأضحت ثقافةُ الحياةِ المستندةِ إلى القريةِ تضمحلُّ وتنحسرُ في وجهِ ثقافةِ الحياةِ المستندةِ إلى المدينة. وكانت الشروخُ والصراعاتُ الاجتماعيةُ تتفاقمُ ضمن مجتمعِ المدينة. وفي المحصلةِ كان يُبحَثُ عن حلٍّ لكلِّ هذه النزاعاتِ ضمن جهازِ الدولةِ المترسخِ أكثر. أما الدولة، فكانت تعني بدورِها مزيداً من السلالاتِ المتطفلةِ والقضايا المتكاثرة. بالتالي، فقد حُكِمَ على مجتمعِ العصورِ الوسطى بالدورانِ في دوامةِ هكذا قضايا اجتماعية.

لَم يَكُن المجتمعُ الكرديُّ في العصورِ الوسطى قد شكَّلَ بَعدُ نخبتَه السلطويةَ الراسخة، على خِلافِ النخَبِ السلطويةِ العربيةِ والفارسيةِ والتركية. إذ لَم يَكُن قادراً على إيجادِ الحلِّ لقضاياه الأساسيةِ من خلالِ مملكةٍ مركزيةٍ متحدة، ولا قادراً على العيشِ ضمن المجتمعِ القَبَلِيِّ التقليديِّ الجامدِ والمنغلق. لذا، غالباً ما كان يسعى إلى إيجادِ حلٍّ للقضايا المتولدةِ من هذا التناقضِ عبرَ مجتمعاتِ الجماعاتِ المذهبيةِ والطرائقية. فبينما كانت الزرادشتيةُ تتشتتُ وتضعفُ رويداً رويداً، كانت العَلَويةُ تحافظُ على وجودِها في المناطقِ الجبليةِ العسيرةِ على الفتحِ دون غيرِها من المناطق. أما الإسلاميةُ السلطويةُ المسيطرةُ على شعبِ المدينةِ والسهل، فكانت استغلاليةً إلى أبعدِ حدّ. فممثلو السلاطين والإمارات المحلية كانوا قد أَغرَقوا المجتمعَ في قضايا يصعبُ النفاذُ منها. والحالُ

هذه، فما كان قائماً لَم يَكُنْ حلاً للقضايا بقدرِ ما كان هروباً منها. بالتالي، فنزعةُ الأمةِ والطريقةِ الدينيةِ التي عُمِلَ بها على أنها الحلّ، سرعان ما كانت تتحولُ إلى وسيلةٍ للاغترابِ عن النفس والهروبِ من الحقيقةِ الذاتية. بإمكاننا القولُ أنّ دياليكتيكَ العصورِ الوسطى كان يَعكسُ نفسَه بفاعليةٍ وبمنوالٍ كهذا بالخطِّ العريض.

لقد تجذّرَت القضايا الأساسيةُ للمجتمعِ الكرديِّ وتعاظَمَت تأسيساً على الحداثةِ الرأسمالية. فالحداثةُ بحَدِّ ذاتِها كنظام، تعملُ على حبسِ المجتمعِ في قفص، بكلِّ ميادينِه ومن جميعِ الجهات. والحبسُ في القفصِ يعني تصيير المجتمعِ برمتِه إشكالياً. إذ لا بد من تأسيسِ نظامٍ قمعيٍّ واستغلاليٍّ شامل، ومن بسطِه على المجتمع، بغيةَ التمكنِ من تفعيلِ قانونِ الربحِ الأعظم. إلا إنّ نظامَ القمعِ والاستغلالِ ذاك يختلفُ عُمقاً واتساعاً عما كان عليه في العصورِ الأولى والوسطى. فالفرقُ بين فائضِ القيمةِ اللازمِ لتغذيةِ سلالةٍ مَلَكِيّةٍ في العصورِ القديمةِ وبين فائضِ القيمةِ اللازمِ لآلافِ الاحتكاراتِ الصناعيةِ في العصرِ الرأسماليّ، ليس فارقاً بسيطاً، بل هُوّةٌ شاسعة. وكافةُ التدابيرِ الاحتياطيةِ المُتّخَذةِ أيديولوجياً وسياسياً واقتصادياً طيلةَ التاريخ بهدفِ عدمِ تحولِ الرأسماليةِ إلى نظامٍ مسيطر، كانت بدافعِ الخوفِ من عدم القدرةِ على التحكمِ بهكذا نمطٍ من الاستغلال. إذ لَم يَكن المجتمعُ في تلك الحقبة قادراً على تحمُّلِ الرأسماليةِ كنظامٍ سائد، ولا على الصمودِ في وجهِها. والمؤثرُ الأوليُّ في ذلك يَعودُ إلى افتقارِ طرازِ الاستغلالِ الرأسماليِّ إلى رديفٍ يُخَوِّلُه للاستمرارِ بنفسِه ضمن الطبيعةِ الاجتماعيةِ والبيئة. أما السلاحُ الفتاكُ الذي تستحوذُ عليه الرأسماليةُ لتحقيقِ ذاتِها كنظامٍ حاكم، فهو تحويلُها سلطةَ الدولةِ إلى سلطةِ دولةٍ قومية. والدولةُ القوميةُ بذاتِ نفسِها غيرُ ممكنة، إلا بتغلغُلِ السلطةِ حتى أدقِّ الأوعيةِ الشَّعريةِ للمجتمع. فمجتمعٌ تسلّلَت فيه السلطةُ حتى أدقِّ أوعيتِه الشعرية، لا يقتصرُ أمرُه على الاختناقِ بالقضايا الإشكاليةِ حتى النخاع، بل ويَغدو محكوماً عليه بالتمزقِ إرباً إرباً ثم التناثر. أي إنّ المجتمعَ في كنفِ الدولةِ القوميةِ محبوسٌ كلياً داخل القفص. وهكذا، فحدودُ الوطن، الجيشُ الوطنيّ، البيروقراطيةُ المدنيةُ المركزية، الإدارةُ المركزيّةُ المحلية، السوقُ الوطنية، السيطرةُ الاقتصاديةُ الاحتكارية، العُملة الوطنية، جوازُ السفر، هويةُ المواطَنة، أماكنُ العبادةِ القومية، المدرسةُ الابتدائية، اللغةُ الواحدة، ورموزُ العَلَم؛ كلُّ ذلك يُوَلِّدُ بنحوٍ كليٍّ متحدٍ نتيجةً أوليةً من قبيلِ تفعيلِ قاعدةِ الربحِ الأعظمِ للرأسماليةِ وتسليطِها على المجتمع. هذا السياقُ الذي يُعَرِّفُه سوسيولوجيُّو الحداثةِ بأنه تجاوُزٌ للمجتمعِ التقليديِّ ونشوءٌ للمجتمعِ الحديثِ النمطيّ، ويُطرحونه على أنه مؤشرٌ للتقدمِ والرقيّ؛ إنما يدلُّ في مضمونِه على المجتمعِ المحبوسِ حتى الأعماقِ داخل قفصٍ حديديٍّ مُقفَل. والمجتمعُ المحبوسُ في القفصِ لن يُطلَقَ سراحُه، إلا عندما يُرَوَّضُ تماماً وفق قواعدِ الرأسمالية. وإطلاقُ السراحِ هذا الذي يُسمّى "الليبرالية"، لا يُعَبِّرُ في فحواه سوى عن العبوديةِ المعاصرة. أما الطرفُ المقابلُ لميولِ الإصرارِ على الحريةِ ضمن مجتمعِ عصرِ الرأسمالية، فهو الفاشيةُ التي هي اسمٌ للنظامِ الدمويِّ والاستغلاليِّ إلى أقصى حدّ. والأكثرُ واقعيةً هنا هو الحديثُ عن انعدامِ المجتمع، لا عن وجودِه.

إنّ السوسيولوجيا المعاصرةَ تتعمدُ عدمَ تحليلِ العبوديةِ الرأسمالية، بل تَعتَبِرُ شرعنةَ واقعِ العبوديةِ الطبقيةِ وظيفةً أساسيةً لها بحُكمِ الأيديولوجيا الليبرالية. بالتالي، فهي ليست علمية. بل تتميزُ بخصائص ميثولوجيةٍ رجعية. أما سيادةُ "المال" في عصرِ رأسِ المالِ الماليّ، الذي هو أكثر عصورِ الرأسماليةِ رجعيةً وقمعاً وطغياناً، فتعني القوةَ التي لا يُمكنُ لأيِّ إلهٍ تاريخيٍّ أنْ يتحلى بها. بل وربما تُعَبِّرُ عن الإلهِ الأقوى للأسيادِ المسيطرين. ومن دونِ هذا الإله، لا الرأسماليةُ ممكنة، ولا الدولةُ القومية، ولا الصناعوية. بينما الحفاظُ على صمودِ المجتمعِ في وجهِ إلهِ المال يقتضي المعانيَ الإنسانيةَ العظمى، وقوةَ الحياةِ المجتمعيةِ الجمعية. لكن، ما مِن أثرٍ بارزٍ لمجتمعٍ يمتلكُ مثلَ هذه القوة. فتجاربُ المجتمعِ الاشتراكيِّ التي ظهرَت إلى الوسطِ متحصنةً بهدفٍ كهذا، قد أَبدَت القدرةَ المحدودةَ على النجاح. وغالباً ما لَم تتخلصْ من تَكَبُّدِ الهزيمة.

لكن، ومهما فُرِضَ الخنوعُ والهوانُ إزاء الحداثةِ الرأسمالية، فلا خيار سوى الإصرار بعزمٍ على المجتمعيةِ والدفاع عن المجتمع. فمهما باتت القضايا سرطانية، ومهما بلغَت أبعاداً كبرى من الأزمةِ والفوضى؛ فإنّ الدفاعَ عن الوجودِ المجتمعيّ، والعملَ على تحريرِه شرطٌ لا استغناء عنه لأجلِ العيشِ بإنسانية. أما الحياةُ البديلةُ لذلك، فإما أنها الحياةُ الأعجوبةُ المُجَرَّدةُ من كافةِ القِيَمِ الإنسانية، والتي يطغى عليها الربحُ الأعظم؛ أو أنها الحياةُ المتروكةُ للتفسخِ والاهتراءِ بين صمتِ القبور.

بمقدورِنا رصدُ أكثر حالاتِ النظامِ الاستعباديّ –الذي فرضَته الحداثةُ الرأسماليةُ على الواقعِ الاجتماعيّ- وضوحاً من خلالِ الحالةِ التي أُسقِطَ فيها الواقعُ الاجتماعيُّ الكرديّ، الذي يتعدى كثيراً كونَه قضيةً اجتماعية؛ ليُستَهلَكَ بإبادةٍ ثقافيةٍ طويلةِ الأمدِ ومستشريةٍ في كافةِ أنسجتِه وخلاياه. أي أنّ المجتمعَ الكرديَّ ليس كأيِّ مجتمعٍ إشكاليٍّ آخر، لأنّ مجرياتِه تُعَبِّرُ عن وضعٍ يتخطى كونَه مجردَ مشكلة. إذ يكفي النظرُ إلى لغتِه لإدراكِ ما يشيرُ إليه الوضعُ الذي أُسقِطَ فيه، والذي هو مليءٌ بالعِبَرِ وبالترويعِ المُريب. فأكثرُ لغاتِ التاريخِ عراقةً وأصالةً مُكَبَّلةٌ بالقيود. وهو لا يمتلكُ رياضَ الأطفالِ حتى في المناطقِ الكبيرة. والأنكى أنّ تبنيَّ اللغةِ الكرديةِ وبذلَ الجهودِ في سبيلِها غيرُ ممكنٍ في كنفِ النظامِ السائد، إلا بأخذِ البطالةِ والجوعِ بعينِ الحُسبان. أما الكردايتيةُ بذاتِ نفسِها، فصُيِّرَت موضوعاً شيئياً لا يساوي خمسةَ قروش. بل زِدْ على ذلك أنّ النظامَ القائم يتبنى مَن يَركلُ تلك الكردايتيةَ أكثر، ويَعتَبِرُه جديراً بفرصةِ الحياة: "بقدرِ ما تَتكرُ واقعَكَ الاجتماعيَّ الخاصّ بك وتزدريه، يَغدو ممكناً قَبولُكَ في كنفِ نظامِ الأمةِ الحاكمة، وعثورُكَ على عملٍ وتَحَلّيكَ بالقدرةِ على الرقيِّ في أحضانِه". هذه الحالةُ ممنهجةٌ وتَسري على كافةِ مستويّاتِ القِيمِ المجتمعيةِ الكردية. فأينما تواجَدَ كرديٌّ لامعٌ وثريٌّ وواثقٌ من عملِه، فإما أنه يحتالُ على مجتمعِه، أو أنه يدأبُ على سلوكِ الإنكارِ والاغترابِ عن وعيٍ وقصدٍ دون بُد. ومهما رُوِّجَ مؤخراً لبعضِ الرموزِ الكرديةِ على أنها وطنية، إلا إنه يتوجبُ الإدراكُ جيداً أنّ جميعَ هؤلاء على صِلةٍ كثيبةٍ بالمصالحِ العالميةِ للهيمنةِ الرأسمالية.

بالرغمِ من كافةِ حملاتِ الغزوِ والاستعمارِ والصهرِ القوميةِ التي تمارسُها القوى الحاكمة، وعلى رأسِها الغزاةُ العربُ والأتراكُ والفُرس؛ إلا إنّ مجتمعيةَ الكردِ الأصليين كانت في حالةِ تطورٍ خلال العصورِ الوسطى. فالمجتمعُ القَبَلِيُّ والمجتمعُ المجموعاتيُّ على حدٍّ سواء كانا يُحرزان التقدمَ على دربِ المجتمعِ القوميّ. أما القضايا البارزة آنذاك، فكانت تلك النابعةَ من الدولةِ والسلطةِ الهرمية، والتي تَسري على جميعِ المجتمعات. وبالمستطاعِ القولُ أنّ المجتمعَ الكرديَّ كان متقدماً على الكثيرِ من أقرانِه من المجتمعات مع نهايات العصرِ الوسيط. إذ كان قادراً على صياغةِ أجوبتِه بمستوياتٍ تُعادِلُ وزنَ القضايا التي كان يعاني منها. بل وكان يَرُودُ العديدَ من المجتمعاتِ في حلِّ القضايا. ورغمَ كافةِ حملاتِ الهجومِ والاعتداءِ والاستيلاءِ والاحتلالِ والاستعمارِ المسعورةِ التي شنَّها الغُزاة؛ إلا إنّ دفاعَ المجتمعِ عن ذاتِه، وكفاحَه في إحياءِ نفسِه حراً كان مستمراً دون انقطاع. بالتالي، لَم يَكُنْ ممكناً الحديثُ آنذاك عن قضيةِ وجودٍ جادة، أو عن عبوديةٍ مختلفةٍ كثيراً عما يعانيه أمثالُه.

لكنّ هذه الحالَ تغيرَت جذرياً في عصرِ الرأسمالية. إذ لم يتمكن الشعبُ الكرديُّ من تنظيمِ نفسِه وفق قاعدةِ الربحِ الأعظم، ومن مأسسةِ ذاتِه كدولةٍ قومية، ومن استنفارِ طاقاتِه لأجلِ الصناعوية. وعليه، فقد وجدَ نفسَه يواجِهُ حملاتِ الهجومِ والاحتلالِ والاستعمارِ وجرائمَ والصهرِ والإبادةِ والتطهيرِ المتعددةِ الجهات، على يدِ الدولِ القوميةِ المسيطرةِ التي حقَّقَت كلَّ تلك العناصر، وعلى يدِ حُكّامِ النظامِ والاحتكاراتِ الرأسماليةِ المتربعةِ على قمةِ تلك الدولِ القومية. هذا ومن غيرِ الواردِ مقارنةُ هذا الوضعِ مع فتحِ القارةِ الأمريكيةِ في القرنِ السادس عشر الذي شَهِدَ صعودَ هيمنةِ النظامِ الرأسماليّ، ولا مع احتلالِ أفريقيا في القرنِ التاسع عشر، ولا مع استعمارِ آسيا في القرنِ الثامن عشر. فالواقعُ الذي تركَ بصماتِه على الحياةِ الاجتماعية للكرد كان مختلفاً عن ذلك. فالنظامُ المتحكمُ بالكردِ قد نظَّمَ نفسَه أولاً بهدفِ عدمِ الاعترافِ بوجودٍ اسمُه "الكُرد"، أو بغرضِ إفنائِه أو صهرِه في بوتقتِه في حالِ وجودِه؛ وشَكَّلَ دعائمَه الداخليةَ والخارجيةَ بموجب ذلك، وقام بمَأسَسَتِها بعنايةٍ فائقة. إنه نظامٌ مُبيدٌ يُدارُ دوماً بالتكتيكاتِ والاستراتيجياتِ التآمرية. إننا نتحدث هنا عن كومةِ الإشكالياتِ العُضال المتثاقلةِ طردياً، وعن المجازرِ المُرتَكَبة على التوالي اعتباراً من القرنِ التاسع عشر، وعن الغزوِ مِراراً وتكراراً، وعن الانفتاحِ على النهبِ والسلبِ الرأسماليِّ بين فكَّي الدولةِ القوميةِ القاسيَين. هذا وكان من المحالِ ألاّ يَؤولَ نظامٌ كهذا إلى عملياتِ التطهيرِ العرقيّ. وقد كانت المجرياتُ في هذه الوِجهةِ أصلاً.

سعَت القضيةُ الكرديةُ إلى طرحِ نفسِها على الصعيدِ "القوميّ"، على غِرارِ ما كان رائجاً في ظلِّ الحداثةِ الرأسمالية. فبحُكمِ الأجواءِ السائدة (وليس حصيلةَ البحثِ الشامل)، باتَ مجردُ الحديثِ عن القضيةِ الكردية يجعلُ القضيةَ القوميةَ تخطرُ على البالِ فوراً. وقد كان هذا التقييمُ بعيداً عن شرحِ ماهيتِها الحقيقية ضمن تكاملٍ تاريخيٍّ–اجتماعيّ. بل وكأنه يعتمدُ على مقاربةٍ أَشبَهُ ما تَكونُ بالاستعراض. أي أنّها كانت مقارباتٍ بعيدةً كلَّ البُعدِ عن صياغةِ التعاريفِ الواقعيةِ وعن رسمِ الأُطُرِ النظريةِ اللازمة. لكنّ الحقيقةَ القائمةَ هي أنّ المشكلةَ لَم تَقتصرْ على الواقعِ الكرديِّ فحسب،

بل وكأنّ كلَّ شيءٍ وكلَّ شخصٍ معنيٍّ بالكردايتيةِ كان إشكالياً؛ بحيث لَم يَبقَ أحدٌ إلا وشعَرَ أو فكَّرَ بأنه مشكلة. بينما المشكلةُ الأصلُ كانت متعلقةً أساساً بكَنَهِ الواقعِ المُعاش. أي بالمقارباتِ المختلفةِ بشأنِ كيفيةِ وماهيةِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ الكردية. وبطبيعةِ الحال، فعندما نُظِرَ إلى كلِّ شيءٍ وكلِّ شخصٍ على أنه مشكلة، فإنّ مضمونَ القضيةِ أيضاً كان يغيبُ عن العيون، فلا تبقى حينها أيةُ قيمةٍ لعملياتِ البحثِ والدراسة.

وأنا شخصياً، طالَما اعتَبَرتُ مسؤوليتي في كسرِ جدارِ هذه الدوامةِ العقيمةِ مسألةً أساسية. ذلك أنّ صُلبَ القضيةِ يكمنُ في إضفاءِ الشفافيةِ على الظاهرةِ الكردية، التي تَكثرُ الغوغاءُ بشأنِها، والتي تعاني من وطأةٍ أثقلُ مما تتبدى ظاهراً. كما يكمنُ أيضاً في كشفِ النقابِ عن أبعادِها الخاصةِ بها. وكانت المقاربات، التي سعيتُ إلى سلوكِها في البدايةِ انطلاقاً من عالميةِ القضيةِ القومية، ستنتهي مرةً أخرى وخلال فترةٍ وجيزةٍ إلى تشخيصٍ عالميٍّ مماثلٍ مفادُه أنّ "كردستان مستعمَرة". بالتالي، فوصفةُ التحرير، التي كان سيجري التفكيرُ بها من أجلِ قضيةِ كردستان المُستعمَرة، هي نظريةُ "التحرير الوطنيّ" كنظريةٍ مفَضَّلة حينها و"حربُ التحريرِ الوطنيّ" كممارسةٍ عمليةٍ مرَجَّحةَ آنذاك. لا ريب أنّ أغلبَ القضايا الموجودةِ في ثنايا الواقعِ المُعاشِ كانت قد استُشِفَّت ولُمِسَت عبر هذا المصطلحِ وتلك النظريةِ والممارسات. لكن، ومثلما الحالُ في كلِّ تعميم، فإنّ الجوانبَ الناقصةَ والخاطئةَ في هذا التعميمِ أيضاً كانت ستتجلى مع الوقت. ونخصُّ بالذِّكرِ احتمال الحوارِ بين الأطرافِ المعنيةِ بالقضية، والذي كان يُحَتِّمُ التعاطيَ الملموسَ أكثر مع الواقع. كما إنّ تداعياتِ ماوراء الحداثةِ المتزايدةَ بدءاً من أعوامِ التسعينيات، التي شَهِدَت تراجُعَ الحداثةِ الرأسماليةِ في عمومِ العالَم، كانت تلعبُ دورَها في ذلك أيضاً. هذا وكان انهيارُ الاشتراكيةِ المشيدةِ يحملُ في واقعِ الأمرِ معنىً من قبيلِ انهيارِ الهيمنةِ الأيديولوجيةِ الليبرالية. أي أنّ المنهزمَ والمنهارَ لَم يَكُن الاشتراكية، بل مذاهبُها اليساريةُ الليبراليةُ المنحرفةُ والمتسمرةُ في مكانِها. وعليه، فتناوُلُ الحقيقةِ بوضوحٍ أكبر، كان مرتبطاً عن قُربٍ بانهيارِ اليسارِ الليبراليِّ ذاك. وفي المحصلة، فكلما تبدَّت الجوانبُ الدوغمائيةُ الوضعيةُ في وعيِ الواقعِ الماركسيّ، كان يغدو بالإمكانِ تناوُلُ الواقعِ الاجتماعيِّ برؤيةٍ تاريخيةٍ وفلسفيةٍ وفنيةٍ وعلميةٍ أفضل. ونخصُّ بالذِّكرِ تحليل الرأسماليةِ ارتباطاً بالحداثةِ وتأسيساً على ركائزِها الثلاثيةِ الأساسية (نزعة الربحِ الأعظم والدولة القومية والصناعوية)، والإمعان فيها وشرحها بمنوالٍ أكثر تكامُلاً بناءً على ذلك. وهذا ما كان يتسمُ بميزةِ فتحِ آفاقٍ شاسعةٍ في علمِ الاجتماع. وعليه؛ فما حصلَ كان ثورةً في علمِ الاجتماع. لقد كان يتجلى للعَيانِ أنّه حتى الماركسية التي تودُّ طرحَ ذاتِها كعلمِ اجتماعٍ وكاشتراكيةٍ علميةٍ أكثر من غيرِها، وكذلك الاشتراكية المشيدة التي ما هي سوى تطبيقٌ عمليٌّ للأولى؛ قد ظلّتا عاجزتَين في حقيقةِ الأمرِ عن تطهيرِ نفسَيهما من الذهنيةِ الدوغمائيةِ الوضعيةِ الميتافيزيقية.

كان بالوسعِ تفسيرُ كلِّ شيءٍ بمنوالٍ ملموسٍ ومتكاملٍ أكثر بموجبِ براديغما علمِ الاجتماعِ الجديدةِ تلك، لدى النظر إلى الواقعِ الكرديِّ وإلى البنى الإشكاليةِ التي يحتوي عليها. فمثلما أُدرِكَت الماهيةُ الدوغمائيةُ للمقارباتِ الحتمية، فقد كان ثمة تيقظٌ لمخاطرِ أنْ تُفضيَ المقارباتُ النسبيةُ

المُفرطةُ إلى النتائجِ الدوغمائيةِ عينِها. وفي المحصلة، كان من الواردِ سلوكُ مقاربات أدنى إلى الحقيقةِ بشأنِ الواقعِ الظواهريِّ الكرديِّ المعقدِ والمشتَّتِ للغاية والمُستَنفَدِ بوتيرةٍ عُليا، وكذلك بصددِ قضاياه الشاملةِ والمتكاملةِ والبنيويةِ للغاية والتي تتسمُ بجذورِها التاريخيةِ الغائرة. بمعنى آخر، فالتحليلاتُ الأكثر عينيةً كانت تُمَكِّنُ من حلولٍ ملموسةٍ أكثر وذاتِ قيمةٍ تطبيقيةٍ عليا بشأنِ القضايا العالقة.

إنّ العلومَ الاجتماعيةَ والسوسيولوجيا الحديثةَ المُكلَّفةَ بشرعنةِ عناصرِ الحداثةِ الرأسماليةِ وجعلِها مِعياراً أساسياً، وعلى نقيضِ ما يُزعَم، لَم تستطِعْ أثناء تناوُلِها واقعَ المجتمعِ التاريخيِّ من الذهابِ أبعدَ من إعادةِ إنتاجِ قرائنِ العصورِ الوسطى من قبيل: الأبيض–الأسود والفاضل–الرذيل. فظاهرةُ الدولةِ القوميةِ لوحدِها كانت كافيةً لتقويضِ واقعِ المجتمعِ التاريخيِّ بنسبةٍ كبيرة. بل وبالمقدورِ القولُ أنها كانت تستنِدُ إلى ميتافيزيقيا هي الأكثر سقماً، ولا تُشَكِّلُ طاقةً كامنةً للأفكارِ والعواطفِ المُثمِرة. ذلك أنه ما كان للدولةِ القوميةِ كطاقةٍ كامنةٍ أنْ تُوَلِّدَ نتيجةً أخرى في آخرِ المطافِ عدا الفاشية. وآلياتُ الربحِ الأعظم لَم تُنَطْ بدورٍ عدا استهلاكِ المجتمعِ وبيئتِه. كما إنه ما كان بالإمكانِ الحديثُ حينها عن الحياةِ البيولوجيةِ أو الاجتماعيةِ المُؤهَّلةِ للاستنادِ إلى الصناعوية. فالحداثةُ لَم تَكُ في حقيقتِها سوى تلك العناصر التي شرعَنَتها علومُها إلى أبعدِ حدٍّ وصَيَّرَتها معاييرَ نموذجية.

ولدى الغوصِ في أغوارِ القضيةِ الكردية، كان يُلاحَظُ أنّ التقييماتِ المطروحةَ على أنها قضيةٌ وحلّ، هي بحَدِّ ذاتِها إشكالية. ذلك أنّ عناصرَ ومقوماتِ الحداثةِ الرأسماليةِ بعينِها كانت تكمنُ في أساسِ القضيةِ الكردية. بالتالي، فالاعتمادُ على تلك المقوماتِ في صياغةِ التحليلاتِ وتطويرِ الحلولِ العملية، ما كان له أنْ يتسمَ بوظيفةٍ أبعدَ من خداعِ الذات. أما الدياليكتيكُ السائدُ عالمياً في هذه الوجهة بشأنِ القضيةِ–الحلّ، فكان يُثبِتُ عُقمَه في نهايةِ المآلِ من خلالِ أزمةِ رأسِ المالِ الماليِّ العالميِّ المتجذرة. ذلك أنّ القضايا المتولدةَ من الدولِ القوميةِ النابعةِ من الحداثةِ المُبتَكَرةِ في الشرقِ الأوسط، كانت قد آلَت مع التوجهِ نحو راهننا إلى منطقةٍ تَعمُّها الفوضى وإلى مجتمعاتٍ متأزمةٍ بكلِّ معنى الكلمة. كما كانت الأيديولوجياتُ القوميةُ والدولتيةُ والجهودُ المبذولةُ من أجل مَأسَسَتِها، قد حوَّلَت الأوساطَ في العديدِ من البلدانِ إلى بُحيرةِ دم؛ بدءاً من أفغانستان إلى لبنان، ومن الشيشان إلى اليمن. أما الدولةُ القوميةُ العراقيةُ السُّنِّيّةُ التي تحتلُّ مكانَها في قلبِ كِلا الخطَّين، فكانت تَعكسُ حقيقةً عينيةً دمويةً وأليمةً جداً، تُؤَدى كفيلمٍ وثائقيٍّ مأساويٍّ وكأني به يَعرضُ إفلاسَ المدنيةِ التقليديةِ والمدنيةِ الرأسماليةِ على السواء.

كلُّ العناصرِ التي حاولتُ تحليلَها ضمن إطارِ الحقيقةِ الكردية، قد وَلجَت في أجواءِ الحداثة مرحلةَ الخروجِ من كونِها أمة، وليس مرحلةَ التحولِ إلى أمة. وعليه، فقضيةُ عدم التحولِ إلى أمةٍ هي التي تطغى بدلاً من القضيةِ القوميةِ الكردية. فالوطنُ الأمُّ لَم يُصَيَّرْ وطناً قومياً. بل وكان يُشارُ إلى أنه وطنُ الدولِ القوميةِ الحاكمة. أي أنّ المكانَ الأساسيَّ للتحولِ إلى أمة كان يُخرَجُ من كونِه موطناً، ويُنظَرُ إليه مندرجاً في لائحةِ الانتماءِ إلى أممٍ أخرى. كما كانت تدورُ المساعي لصهرِ

الوجودِ القوميِّ بذاتِ نفسِه في بوتقةِ الأممِ الحاكمة، قبل تَحَقُّقِ التحولِ الكردايتيِّ أو التحولِ إلى أمةٍ كردية. وهكذا، كان يُصَيَّرُ موضوعاً شيئياً، ويُستَعمَرُ ويُصهَرُ على يدِ ثقافاتِ الدولِ القوميةِ الحاكمة، العربيةِ منها والتركيةِ والفارسية. وكانت كافةُ قوى عناصرِ الحداثةِ تُسَخَّرُ في سبيلِ ذلك؛ مما كان يُثقِلُ من وطأةِ القضيةِ في هذه النقطةِ بالتحديد، لتبلغَ مشارفَ الخروجِ من كينونةِ الأمة. أما الطبقاتُ والشرائحُ الاجتماعيةُ البارزةُ إلى الوسطِ على أنها قوةُ الحلِّ للقضيةِ القوميةِ في كنفِ الحداثة، فكانت ضمن مفارقةٍ تامةٍ في تعاطيها مع القضيةِ الكردية. فكلما تَبَرجَزَت الشريحةُ الفوقيةُ التقليدية، كانت تتحولُ إلى شتى وسائلِ إنكارِ الكردِ وإبادتِهم بِما يتعدى نطاقَ التواطؤ؛ وذلك مقابل انتزاعِ حصةٍ من السمسرةِ في أروقةِ الدولة. وبسببِ وهنِ شرائحِ البورجوازيةِ الصغيرةِ وحاجتِها إلى سمسرةِ الدولة، فإنها لَم تتعدَّ أداءَ دورِ العناصرِ الديماغوجيةِ للقضية. وهكذا، كانت كِلتا القوتَين المعاصرتَين تخرجان من كونِهما عنصراً حَلاّلاً في القضية. وما تَبَقّى من الشرائحِ التي كان سوادُها الأعظمُ عاطلاً عن العملِ وأشباهَ البروليتاريا وغيرها من الشرائحِ الكادحة، فكانت تصبحِ موضوعياً قوى الحلِّ الأساسيةَ للقضيةِ الكردية. وبهذا المعنى، لَم تَعُد القضيةُ الكرديةُ قضيةً بورجوازيةً بالأساس. بل أضحت قضيةَ مجتمعِ الكادحين.

كانت حتى أبسط بوادرِ الإرادةِ السياسيةِ لصيرورةِ الأمة تُسحَقُ بلا هوادةٍ تحت ذريعةِ "وحدة الدولةِ وسيادتها" التشويشية. أما ثقافةُ السياسة الديمقراطية، التي تُعَدُّ شرطاً لا غنى عنه بالنسبةِ لأيِّ مجتمع، فكانت تُوصَمُ بـ"الانفصال" و"التقسيم" لمُواراةِ الممارساتِ التي تصلُ حدَّ الإبادةِ الجماعيةِ والتطهيرِ العرقيّ. في حين أنّ القطاعَ الاقتصاديّ، الذي يلبي الاحتياجاتِ الماديةَ الأساسيةَ التي لا يمكنُ لأيِّ مجتمعٍ العيش بدونِها، كان يخضعُ لرقابةٍ تامّة. وهكذا كان الاقتصادُ يُستَخدَمُ كوسيلةٍ للتجريدِ من كينونةِ الأمة. أي، كان الاقتصادُ بذاتِه يُصَيَّرُ أهمَّ وسيلةٍ لتكريسِ العجزِ عن تحقيقِ التحولِ القوميّ.

كما كان لا يُعتَرَفُ بأيةِ وثيقةٍ أو وضعٍ قانونيٍّ فيما يخصُّ الهويةَ الكردية. أي، كانت الهويةُ الكرديةُ تُصَيَّرُ خارجةً على القانونِ والحقوقِ لدى تطلُّعِها إلى التحوُّلِ إلى أمة، فكان لا يُعتَرَفُ بوجودِها في هذا الإطار. بالتالي، كان يُحكَمُ عليها بأنْ تغدوَ هويةً بلا تعريفٍ وبلا اسم، ولا علاقةَ لها البتة بأيِّ قانون. هكذا، فالوجودُ المجتمعيُّ الذي يناهزُ تعدادُ سكانِه الأربعينَ مليون نسمة، كان في حُكمِ العَدَم في القانونِ الوطنيِّ والدوليّ.

وبينما يُعَدُّ التعليمُ أهمَّ وسيلةٍ بيَدِ الحداثةِ لتحقيقِ التحولِ إلى أمة، فقد كان الكردُ يُجتَثّون من هوياتِهم التاريخيةِ والمجتمعيةِ الخاصةِ بهم ابتداءاً من مرحلةِ الحضانة، وذلك ضمن إطارِ النُّظُمِ التعليميةِ الإنكاريّةِ للأممِ الحاكمة. أي أنّ الوسيلةَ المجتمعيةَ المُسمّاةَ بالتعليم كانت تتحولُ على صعيدِ الهويةِ الكرديةِ إلى أداةٍ لفرضِ التخلي عن الهويةِ الذاتيةِ وعن المجتمعيةِ الذاتيةِ بالنسبةِ للكرد. فمثلما حُظِرَ التعلمُ باللغةِ الأمِّ في أغلبِ أجزاءِ الوطن، فقد كانت لغاتُ الأممِ الحاكمةِ تُقامُ مقامَ اللغةِ الأمّ. وبدلاً من أداءِ اللغةِ الأمِّ وظيفةً أداتيةً لتحقيقِ المجتمعية، كانت تُصَيَّرُ حجةً للهروبِ

من المجتمعية. أما الكردايتيةُ بصفتِها ذهنيةً ثقافية، فكانت تُصَيَّرُ مؤشراً على الاستسلامِ للثقافاتِ القوميةِ المسيطرة، عوضاً عن تذكيرِها بالوصولِ إلى حالةِ الشعورِ بالذات.

وعلى سبيلِ المثال؛ فلدى مقارنةِ الشعبِ الكرديِّ بشعوبِ أفريقيا، فسيُلاحَظُ بوضوحٍ ساطعٍ أنّه أُبقِيَ على مستوى التحول القوميّ لدى الشعبِ الكرديِّ في مرتبةٍ جدٍّ متخلفةٍ عما عليه لدى الشعوب الأفريقية. وبالتأكيد، فلهذا أواصرُه مع الكينوناتِ المختلفةِ للدولِ القوميةِ التي تُطَبِّقُ الحداثةَ الرأسمالية. فالكردُ لا يُطبِّقون عناصرَ الحداثةِ بإرادتِهم الذاتية. بل إنّ الدولَ القوميةَ المسيطرةَ هي التي تُطَبِّقُها. والحالُ هذه، فإنّ تلك الدول التي لا تعترفُ بحقِّ الواقعِ الكرديِّ في التحولِ إلى أمةٍ في كنفِ هيمناتِها، تقومُ بخلقِ نظامٍ فاشيٍّ كاملٍ مُكَمِّلٍ بالنسبةِ للكرد، مُفَعِّلةً بذلك مُسَنَّناتِ الإنكارِ والإبادةِ دون انقطاع. وهكذا، فإنّ النتيجةَ البارزة إلى الوسطِ تصبحُ قضيةَ خروجِ الكردِ من كونِهم أمة، بل وعجزِهم عن تحقيقِ التحولِ القوميّ.

تَعكسُ القضيةُ الكرديةُ نفسَها بمزاياها المختلفةِ ضمن أبعادٍ مختلفة وفي ظلِّ ظروفٍ مكانيةٍ وزمانيةٍ مغايرةٍ للغاية. وعليه، فبقدرِ ما يتحلى الكردُ بالخصائصِ التي تَجعلهم مختلفين ومنفردين بذاتِهم، فإنهم يَحيَون حينها كافةَ تلك المزايا الرئيسية التي تَربطُ تلك الأبعادَ بالظروفِ الزمانيةِ والمكانية. فلنَعملْ على تجسيدِ ذلك بنحوٍ ملموسٍ أكثر.

أ- منذ البدايةِ ونمطُ نشوءِ وتطورِ الواقعِ الكرديِّ وكردستان المنضويَين تحت نفوذِ الدولةِ القوميةِ التركية يُواجِهُ نظامَ إنكارٍ وإبادةٍ مروعة. وبالطبع، يمهدُ هذا الوضعُ الطريقَ أمام اعتلالِ الواقعِ منذ البدايةِ تحت وطأةِ القضايا الثقيلة، ليواجِهَ خُسرانَ مقوماتِ الهويةِ الذاتيةِ مع مُضيِّ الوقت. وقبل تحقيقِ التحولِ القوميّ، يقومُ نظامُ الدولةِ القوميةِ التركيةِ بفرضِ عدمِ التحولِ القوميّ، أو بالأحرى، بفرضِ التخلي عن ذلك، وبرفضِ الذاتِ وإنكارِها. وأياً كانت الزاويةُ التي يُنظَرُ منها، فإنّ هذه الحالةَ تُعَرِّفُ واقعاً يتخطى مستوى الإشكالية، ليُمسيَ نظاماً غيرَ مُسَمّى من الإبادةِ الجماعية. وجهُ الاختلافِ هنا يكمنُ في كونِه نظامَ إبادةٍ جماعيةٍ تُرتَكَبُ بمنوالٍ خفيّ. وعلى خِلافِ الشعبَين الأرمنيِّ والهيلينيّ، اللذَين قُضِيَ عليهما بشكلٍ علنيّ، فإنّ الكردَ يتعرضون لتصفيةٍ خفيّةٍ مشحونةٍ بالحِيَلِ والخيانةِ والتواطؤ والمشقاتِ والبطالةِ والجوعِ والتعذيب. أي أنّ ما يُعاشُ ليس قضيةَ التحولِ إلى أمة. بل هو قضيةُ شلِّ تأثيرِ سُبُلِ وأساليبِ التصفيةِ والإفناء. لذا، وبطبيعةِ الحال، ينبغي أنْ تُطلَقَ تسميةُ "حركة تمكينِ وجودِ الكردِ وتحريرِهم" حتماً على أسلوبِ الحدِّ من هذا السياق. وأيُّ أسلوبٍ آخر، وبالأخصِّ أساليبُ البورجوازيين الليبراليين المزيفين وأساليبُ البورجوازيين الصغار المتغطرسين الذين يُعَوِّلون على القوميةِ واليسارية؛ لن تمتلكَ القدرةَ التي تُؤهلُها لإيقافِ الإنكارِ والإبادة، ولا لصياغةِ المصطلحاتِ أو مزاولةِ الممارساتِ اللازمةِ لذلك. حيث ثمة قضيةُ وجودٍ إزاء هكذا أنظمة. عليه، وبطبيعةِ الحال، فإنّ الحلَّ يكمنُ في خوضِ حربِ الوجود وفي قوةِ الحياةِ الحرة.

ب- لا تختلفُ حالُ نشوءِ الواقعِ الكرديِّ وكردستان المنضويَين تحت نفوذِ الدولةِ القوميةِ الإيرانيةِ كثيراً عما هي عليه ضمن نموذجِ الدولةِ القوميةِ التركية. إذ يتأتى الفرقُ من اختلافِ

الحداثتَين. ويؤدي الواقعان التاريخيان والاجتماعيان المختلفان اللذان يعيشُهما الكرد إلى اختلافاتٍ شكليةٍ في الحداثتَين، اللتَين اعتمدتا على إرثِهما السلطويِّ في تجريدِ الكردِ من القوةِ منذ العصورِ الوسطى، بعدَ تقسيمِهم رسمياً في معاهدةِ قصر شيرين عام ١٦٣٩م. وبالتالي أفضَيَتا إلى الحِراكِ المشتركِ مع الحداثةِ ضد التمرداتِ الكردية، لتفسحا المجالَ بذلك أمام ظهورِ نظامٍ مشتركٍ من الإبادةِ والإنكار. والحدودُ الفاصلةُ بين كِلتَيهما تعتمدُ على ركيزةِ تحويلِ القضيةِ الكرديةِ لصالحِهما، وعلى القيامِ بالحِراكِ المشتركِ في سبيلِ ذلك. فالتحالفُ المُعادي للكردِ بين الدولتَين القوميتَين التركيةِ والإيرانيةِ في راهننا، يؤيدُ صحةَ هذه الحقيقةِ التاريخية.

ت- اتَّخَذَ الواقعُ الكرديُّ وكردستان المنضويان تحت سيطرةِ الدولةِ القوميةِ العراقيةِ مساراً مختلفاً نوعاً ما. وقد كان للهيمنةِ الإنكليزيةِ نصيبُها المُعَيِّنُ في ذلك. فنشوءُ الدولةِ القوميةِ العربيةِ متأخراً وبنحوٍ واهن هنا، قد أتاحَ الفرصةَ أمامَ الكردِ لتطويرِ وجودِهم القوميِّ إلى حدٍّ ما. ومع تصلُّبِ النظامِ ازدادَت حِدّةُ المقاوَمةِ الكرديةِ أيضاً. وكلما استمرَّ وضعُ التصلُّبِ المتبادَلِ هذا، كلما تصاعَدَ سياقٌ طغَى عليه الوجودُ على العدمِ بالنسبةِ للكرد. ومع تأسيسِ وبسطِ الهيمنةِ الأمريكيةِ مؤخراً، حازَ الكردُ على إمكانيةِ تشييدِ دويلةٍ قومية، ولو بالمنوالِ الفيدراليّ. لكن، لَطالما نظرَت الدولُ القوميةُ المجاورة، بل وحتى الدولةُ القوميةُ العراقيةُ المركزيةُ بعينِ الخطرِ المحيقِ إلى هذه الإمكانية، لتعملَ على القضاءِ عليها في أولِ فرصةٍ سانحة. وفي كِلتا الحالتَين، لا تفتأُ قضايا الوجودِ والحياةِ الحرةِ مستمرةً لدى كُردِ العراق، الذين يتركون البابَ مفتوحاً على التحولِ القوميّ من جهة، وعلى الخروجِ من كونِهم أمةً من جهةٍ أخرى وفي آنٍ معاً.

ث- تنبعُ القضايا التي يعاني منها الكردُ المنضوون تحت حاكميةِ الدولةِ القوميةِ السوريةِ من إقصائهم أكثر من كونِها ناجمةً عن صهرِهم في بوتقةِ النظام. فقِسمٌ من الكردِ غيرُ معتَرَفٍ بهم. والحزامُ العربيُّ المُشَكَّلُ على الحدودِ يهدفُ إلى صهرِ الكردِ على المدى الطويل. أما الحدودُ المرسومةُ على يدِ الهيمنتَين الإنكليزيةِ والفرنسيةِ عقبَ الحربِ العالميةِ الأولى، فكانت ثانيَ تقسيمٍ مهم بالنسبةِ إلى الكرد. إذ كان الغرضُ منها القضاءَ على الكردِ تأسيساً على المصالحِ المشتركةِ بمَعِيّةِ الهيمنةِ التركية. لقد كان هذا التقسيمُ أكثرَ خطواتِ الحداثةِ الرأسماليةِ تدميراً بالنسبةِ للكرد. فمثلما أنها أعاقَت تحولَهم القوميّ، فقد كانت تُيَسِّرُ تجريدَهم من كينونةِ الأمةِ أيضاً. ونخصُّ بالذِّكرِ الهيمنةَ الإنكليزية، التي كانت تَعتَبِرُ الإبقاءَ على الكردِ في وضعٍ إشكاليٍّ دائمٍ من أنسبِ الأساليبِ المتماشيةِ ومصالحَها فيما يتعلقُ بتحكمِها بمنطقةِ الشرقِ الأوسط. أي إنّ الإشكاليةَ بذاتِ نفسِها كانت تُصطَنَع، للإبقاءِ عليها واحدةً من الدعاماتِ الأساسيةِ لتأمينِ سيرورةِ النظام.

وفي النتيجة، كانت القضيةُ الكرديةُ تتحولُ إلى قضيةِ تقسيمٍ وإنكارِ الوطنِ الأمِّ للكرد، وتجزيءِ واقعِهم الاجتماعيِّ من الأعماق. والهدف من ذلك: إخراجُهم من كينونتِهم، منعُهم من امتلاكِ إرادةٍ سياسية، إرغامُهم على الخنوعِ لأساليبِ الدولِ في تنظيمِ وارتكابِ الإنكارِ والإبادة، تحويلُ تلبيةِ احتياجاتِهم الاقتصاديةِ إلى وسيلةٍ للتخلي عن هويتِهم الذاتية، عدم إتاحةِ المجالِ أمام تحوُّلِهم إلى كيانٍ ثقافيٍّ وأيديولوجيٍّ مرتكزٍ إلى هويتِهم الذاتية، عدم الاعترافِ القانونيِّ بحقِّهم ذاك، حرمانهم

من وسائلِ التعليمِ العصريِّ ومن أشكالِ تطبيقِه، الاعتماد على كافةِ هذه المجالاتِ متحدةً في سبيلِ عدمِ الاعترافِ بوجودِهم الذاتيِّ وبهويتِهم الذاتية، وعدم السماحِ لهم بالعيشِ بحرية. بمعنى آخر، فالقضيةُ الكرديةُ لَم تَعُدْ قضيةً قومية. بل كانت تتحولُ إلى قضيةِ التجرُّدِ من كينونةِ الأمة.

ومع استمرارِ الانقسامِ وتَعَزُّزِ أنظمةِ الإنكارِ والإبادةِ على كلِّ جزءٍ بمرورِ الوقت، كانت القضيةُ تخرجُ من إطارِ التحولِ القوميّ، لتُختَزَلَ إلى مستوى قضيةِ تأمينِ سيرورةِ الوجود. فالإبادةُ الجماعيةُ ببُعدِها الثقافيِّ باتت واقعاً سائداً على الدوام، بالرغمِ من أنّ الإبادةَ الجسديةَ ليست أسلوباً أساسياً من حيث كونِها تفيدُ بالقضاءِ على الوجودِ من الجذور. وعدمُ تنظيمِ وارتكابِ الإبادةِ الجسديةِ على الفورِ مثلما حصلَ في إباداتِ الأرمنِ واليهود، كان يُضفي مزيداً من المخاضاتِ الأليمة. جليٌّ تماماً أنه في حالِ وضعِ كلِّ هذه العواملِ نُصبَ العين، فسيَكُونُ من الواقعيّ أكثر الحديثُ عن العقدةِ الكرديةِ الكأداء بدلاً من التكلمِ عن القضيةِ الكردية. وعليه، فكيفما أنّ قيامَ الإسكندرِ بفكِّ عقدةِ غورديون (ولو بحَدِّ السيف) قد مَكَّنَ من فتحِ آسيا بأكملِها، فإنّ حلَّ العقدةِ الكرديةِ الكأداء أيضاً سيُمَكِّنُ من الانفراجِ الديمقراطيِّ ومن إتاحةِ فرصةِ الحياةِ الحرةِ لجميعِ المجتمعاتِ تتصدرُها مجتمعاتُ الشرقِ الأوسط.

ب- تاريخ الحركة الكردية:

إنّ الحركاتِ الاجتماعيةَ أحداثٌ متعلقةٌ بالوعي. فحتى الحركاتُ التلقائيةُ يستحيلُ فعلُها من دونِ وعيٍّ بدائيّ. وعندما يَكُونُ المجتمعُ موضوعَ الحديث، فإنّ الوعيَ والموضوعيةَ الشيئية يتَّخِذان حالةً أكثر خصوصية. فما يُمَكِّنُ من الحركةِ بمعناها الكونيِّ هو تَحَوُّلُ الكائن، الذي نُطلقُ تسميةَ الطاقةِ عليه، إلى حالاتٍ مختلفةٍ دياليكتيكياً. الطاقةُ بذاتِ نفسِها لغزٌ غامض. لكننا نعلمُ أنّها بتحوُّلاتِها تُوَلِّدُ الحركة، أو بالأحرى تُؤَمِّنُ النشوء. كما نعلَمُ أنه لا حركة من دونِ وجودٍ وزمان. واتِّسامُ اللغزِ المسمّى بـ"الطاقة" باكتسابِ السرعةِ في الزمانِ وبقطعِ المسافةِ في المكان، إنما يعني "الحركة". وهذا بدورِه ما يعني النشوءَ والوجود. ولدى تقييمِنا للفترةِ الممتدةِ من التطورِ الحاصلِ منذ الانفجارِ العظيمِ الأولِ المُزعَم حصولُه (بيغ بانغ) إلى حين تكَوُّنِ المجتمعِ البشريّ، فسنلاحظُ أنّ المجرياتِ الحاصلةَ هي عبارة عن حالاتٍ مختلفة من الطاقة. إننا نتحدثُ عن تكوينِ الكونِ لنفسِه بنفسِه على مسارِ الطاقة. وبدءاً من العلومِ الفيزيائيةِ إلى البيولوجية، فقد صاغَت العديدُ من العلومِ بعضَ التعاريفِ العلميةِ المهمةِ في هذا الشأن. ولجميعِها أواصرُها مع تَحَوُّلِ الطاقةِ إلى مادة. ولكي يَكُونَ العلمُ ممكناً على صعيدِ الذهنيةِ والأساليبِ الغربيةِ بأقلِّ تقدير، فقد تَوجَّبَ الفصلُ بين الذاتِ والموضوع. من هنا، فنظامُ المدنيةِ الغربيةِ على علاقةٍ كثيبةٍ مضموناً مع التقدمِ العلميِّ المستندِ إلى التمييزِ بين الذاتِ والموضوع. كما يعتمدُ تاريخُ الحداثةِ الرأسماليةِ على تحوُّلِ الأسلوبِ الذهنيِّ والعلميِّ المرتكزِ إلى التمييزِ بين الذاتِ والموضوعِ إلى قوةٍ مهيمنةٍ باعتبارِها سبيلَ الحقيقةِ المطلقة. إذ ما كان للحداثةِ الرأسماليةِ أنْ تصبحَ هيمنةً سائدة، من دونِ تكريسِ الفصلِ الجذريِّ بين

الذاتِ والموضوع، سواءٌ وعياً أم ممارسة. والحالُ هذه، فإنّ البحثَ في الحركاتِ المستندةِ إلى التمييزِ بين الذاتِ والموضوع يتسمُ بالأهمية البالغة.

لَم تَشهد المجتمعاتُ النيوليتيةُ والمجتمعات التي تسبقها مشكلةً اسمُها الفصلُ بين الذاتِ والموضوع. فقد رُصِفَت أرضيةُ هذا التمييزِ مع صعودِ الحضارةِ المدينيةِ والطبقيةِ والدولتية. فكلنا يَعلمُ أنّ الكَهنةَ في المدنيةِ السومرية، التي هي أولُ مدنية، قاموا بتطويرِ أولِ تمييزٍ بين الذاتِ والموضوعِ بناءً على الفصلِ بين الآلهةِ وعِبادِهم. فمصطلحا الإلهِ والعبدِ يرتكزان إلى تَحَكُّمِ المدينةِ بالريف، والطبقةِ العليا بالطبقةِ السفلى، والدولةِ بالمجتمع؛ ويستندان إلى تأسيسِ الاحتكارِ للاستيلاءِ على فائضِ القيمة. إنه الشكلُ البدائيُّ والميثولوجيُّ للتمييزِ بين الذاتِ والموضوع. وفي هذه الحال، تصبحُ الميثولوجيا أولَ علمٍ أو وعيٍ يعتمدُ على التمييزِ بين الذاتِ والموضوع. أما مصطلحُ الإلهِ–العبدِ في شكلِ الوعيِ الذي وُلِدَ كرَدَّةِ فعلٍ على الميثولوجيا السومريةِ والمصرية، والذي سُمِّيَ بتقاليدِ النُّبُوّةِ في ثقافةِ الشرقِ الأوسط؛ فيعملُ على زيادةِ توطيدِ الفصلِ بين الذاتِ والموضوعِ إلى حدٍّ ما. فالإلهُ هنا بمثابةِ الذات، بينما العبدُ بمثابةِ الموضوع. لكنّ ما يختلفُ هنا عن الميثولوجيا هو أنّ صفةَ العبدِ قد طُوِّعَت أكثر قليلاً، بحيث جرى الاعترافُ للإنسانِ العبدِ بإمكانيةِ الحِراك، ولو بشكلٍ جدٍّ بسيط.

أما في التقاليدِ الزرادشتية، فيتمُّ التمردُ على وضعِ العبد. ويُعمَلُ من خلالِ مساءلةِ مصطلحِ الإلهِ على سدِّ الطريقِ أمام الفصلِ الصارمِ بين الذاتِ والموضوع. فتَدنو بذلك من مصطلحِ الإنسانِ الحر، ولو بحدود. فالإنسانُ هنا لا يشعرُ بالحاجةِ إلى الإله. بل هو قادرٌ على الحراكِ بموجبِ أخلاقِ الحرية. كما يجري تمكينُ استقلالِ الثقافةِ الفلسفية ضمن الثقافةِ الإيونية بتطويرِها للتقاليدِ الزرادشتيةِ أكثر. فبينما يصبحُ الإنسانُ نفسُه ذاتاً فاعلة، فإنّ الموضوعيةَ تُعكَسُ بدورِها على الطبيعة. أي أنّ قرينةَ "الإنسان الذات–الطبيعة الشيء" تحلُّ محلَّ قرينةِ "الإلهِ الذاتِ–العبدِ الشيء". ولكن، تُعادُ الكَرَّةُ في العصورِ الوسطى بالرجوعِ إلى ثنائيةِ الذاتِ–الموضوعِ متجسدةً في الإلهِ–العبد، وتُصاغُ الفلسفةُ اللازمةُ لذلك. أما في المسيحيةِ والإسلام، فتُطرَحُ ثنائيةُ الإلهِ–العبدِ في هيئةِ دينٍ فلسفيّ.

جرى الانتقالُ بالتمييزِ بين الذاتِ والموضوع عن طريقِ أوروبا الغربيةِ (ديكارت، سبينوزا) من حالتِه المنتصِفةِ القائمةِ في العصورِ الأولى والوسطى إلى حالتِه الأكثر مهارة. فبينما شُيِّئَت الطبيعةُ بحالاتِها الثلاث، أي الفيزيائية والبيولوجية والمجتمعية، فقد عُرِضَ الإنسانُ في هيئةِ ذاتٍ فاعلةٍ تامة، بعدَما أُجلِسَ مكانَ الإله. هذه الثورةُ الذهنية، هي التي أَعَدَّت الأجواءَ للحداثةِ الرأسمالية، وأَضفَت عليها صبغةَ الشرعية. ذلك أنّ الذاتيةَ المطلقةَ للإنسان والشيئيةَ المطلقةَ للطبيعة تتيحان الفرصةَ للنظامِ الرأسماليِّ كي يغدوَ مهيمناً. وهذه الفرصةُ التي لَم تُفسَحْ أمام الرأسماليةِ في أيِّ عصرٍ من عصورِ المدنية، لا تُؤَمَّنُ إلا على خلفيةِ المعادلةِ القائمةِ بين ذاتيةِ الإنسانِ المطلقةِ وشيئيةِ الطبيعةِ المطلقة. إذ يُناطُ الإنسانُ بدورِ الإلهِ كلياً في هذه القرينة. في حين أنّ الطبيعةَ بحالاتِها الثلاثِ بمثابةِ موضوعٍ شيئيٍّ مُسَخَّرٍ تماماً لخدمةِ الإنسانِ–الإله. وبالطبع، تُعلنُ

الذاتُ المطلقةُ إفلاسَها في نهايةِ المآلِ مع الدولةِ القومية، التي تُؤَمِّنُ الاتحادَ الأقصى بين مكوناتِ الحداثةِ الرأسمالية الثلاثةِ الأساسية. ذلك أنّ الإنسانَ الذات، الذي بلغَ ذروتَه مع فلسفةِ هيغل، لَم يُكمِلْ مسيرتَه إلا بعدَ إحلالِه محلَّ الإلهِ تزامناً مع الدولةِ القومية. فتُعَرَّفُ مغامرةُ الوعي المطلقِ على أنها الألوهيةُ الجديدةُ متمثلةً في الإنسانِ الحرِّ المتميزِ بالوعيِ الأقصى في كنفِ الدولةِ القومية. ولدى تحليلِ الدولةِ القوميةِ بكافةِ أبعادِها التاريخيةِ والاجتماعية، فسيُرى أنّها تُشَكِّلُ أعلى مراتبِ الألوهية، وأنّ المواطَنةَ فيها تجسدُ أعلى مراتبِ العبودية. أو بالأصح، تُعَبِّرُ مراتبُ الذاتيةِ في أيديولوجياتِ الألوهيةِ لتاريخِ المدنيةِ عن نفسِها ضمن الدولةِ القوميةِ متجسدةً في أكفأِ أشكالِ الألوهية. بينما تُعَبِّرُ أيديولوجيةُ العبوديةِ الشيئيةِ عن نفسِها في هيئةِ المواطِن–العبد.

أما ألوهيةُ الدولةِ القومية، التي وجَدَت تمثيلَها في شخصِ هتلر أثناء الحربِ العالميةِ الثانية، فقد اعتُبِرَت بعد الحربِ مسؤولةً عن موتِ ما يناهزُ الخمسين مليون شخصاً، وبُوشِرَ بمساءلتِها. في واقعِ الأمر، فقد كانت اعتُبِرَت خطراً جدياً وانتُقِدَت من قِبَلِ بعضِ الفلاسفة (نيتشه مثلاً) حتى عندما كانت في أوجِها. في حين أُسقِطَ القناعُ عنها في النصفِ الثاني من القرنِ العشرين، فتَبَدّى جلياً أنها أشدُّ الآلهةِ قتلاً وفتكاً. وسرى تحليلُها مع انحلالِها جنباً إلى جنب. إذ تشيرُ الدولةُ القومية إلى هذه الحقيقة، حينما بدأَت بالتهاوي وهي في أوجِها في أعوام السبعينيات. وعليه، كان لا بد من انهيارِ النظامِ أيضاً، لدى انهيارِ أمتَنِ دعائمِ الحداثةِ الرأسمالية. وعندما سَقَطَ قناعُها كإلهِ حرب، اتَّضحَ أيضاً مدى كونِ تلك الألوهيةِ طبيعةً شنيعةً ومعاديةً للإنسانِ بوصفِها إلهَ المال. كما وبُرهِنَ كفايةً أنها (بأساليبِها الافتراضيةِ) نهبٌ فريدٌ من نوعه في التاريخ، وأنها قوةٌ حقيقيةٌ تُحَقِّقُ تقويضَ المجتمعِ وتدميرَ البيئةِ الطبيعية. أما تحوُّلُها إلى قوةٍ افتراضية، فيجب تقييمُه على أنه الخُلاصةُ الشفافةُ لتاريخِ المدنية. إنّ هذا الوضعَ يعني إسدالَ الستارِ عن جميعِ الألوهياتِ المُقَنَّعة، وتَجَلّي طبائعها الحقيقية للملأ.

كانت قممُ وحوافُّ جبالِ طوروس–زاغروس تُشكّلُ المناطقَ التي تَخَمَّرَت فيها ألوهيةُ تلك المدنية، التي كانت تتواجد في أحشاءِ المجتمعِ النيوليتيِّ كالدُّودِ الذي ينخرُ في جذعِ الشجرة. هذا وكان تنظيمُ المدينةِ والطبقةِ والدولةِ في سهولِ ميزوبوتاميا يُشكّلُ العصرَ الحقيقيَّ لشبابِها ونضوجِها. أما مدنيةُ أوروبا الغربية، فأمسَت عصرَ شيخوختِها وموتِها.

تجترُّ كردستان كوطن والكردُ كمجتمع مخاضات احتضارِ هذه الألوهية، التي وُلِدَت وترعرعت في أحضانِ أراضيها ومجتمعِها. سيبدو الواقعُ ملموساً أكثر في حالِ اعتبارِ عناصرِ الحداثةِ الرأسماليةِ بأنها تمثِّلُ شيخوخةَ إلهِ المدنيةِ وحتفَه. فالحداثةُ الرأسماليةُ كذاتيةٍ مثالية، وواقعُ الكردِ وكردستان كموضوعيةٍ شيئية، يتصارعان بنحوٍ لا مثيل له في أيةِ بقعةٍ من العالم. ومثلما الحالُ في العديدِ من الثوراتِ الكبرى، فكأنّ التاريخَ برمتِه قد انبعَثَ ثانيةً ليقاتِلَ بكلِّ ما لديه من فنون. وما يتفككُ وينهارُ في معمعانِ هذه الحربِ ليس دعاماتِ الدولةِ القوميةِ وقانونِ الربحِ الأعظمِ والصناعويةِ و"عذاب جهنم" فحسب. بل وينهارُ أيضاً التمييزُ بين الذاتِ والموضوع. هذا وتكمنُ زبدةُ خُلاصةِ الثورةِ في زوالِ هذا التمييزِ الاصطلاحيّ تماماً. ذلك أنّ ثمنَ صعودِ أيديولوجيةِ

الذاتِ–الموضوع وتَصَلُّبِها (تحوُّلها الدوغمائيّ) وانهيارِها كان نظاماً استعمارياً ودموياً إلى أقصاه، عَمَّرَ خمسَ آلافِ سنة بأقلِّ تقدير. وقد أدى هذا النظامُ دورَ الكابوسِ المُسَلَّطِ على البشريةِ بكلِّ ما للكلمةِ من معنى. وها هي البشريةُ تصحو لتَوِّها من هذا الكابوسِ المُرعِب. إذ ثمة أملٌ معقودٌ على حركةِ النهوضِ هذه، التي يحققُها الكردُ كأناسٍ أحرار وتحققُها كردستان كوطنٍ حر.

لَم تَكُن الثورةُ النيوليتية، التي أنجَزَها الكردُ الأوائلُ على ذرى وحوافِّ سلسلةِ جبالِ طوروس–زاغروس، تَعرفُ التمييزَ بين الذاتِ والموضوع. ولَم تَكُن تحتوي على الفصلِ بين الإنسانِ الذاتِ والطبيعةِ الشيء. بل كانت الحياةُ تنضحُ بالمعاني الخارقةِ الخلاّبةِ والمفعمةِ بالغبطةِ والحماس. بل كانت الحياةُ بعينِها مسيرةً مليئةً بالمعجزات. وعليه، فقد كانت الحركةُ الحرّةُ تمثلُ كلَّ شيءٍ في تلك الحقبة لدى البَشَريةِ التي حقَّقَت مجتمعيَتَها على شكلِ قبائل. كانت هنالك الحركةُ فحسب. والتي بدورِها كانت حرةً وسالبةً للعقول. كانت الحياةُ تُنسَجُ وتُنَظَّمُ حولَ المرأةِ الأم. بالتالي، كانت المعجزاتُ تُنسَبُ إلى المرأة الأم، فسادَ الاعتقادُ بألوهيةِ المرأةِ ضمن هذا الإطار. أي إنّ ألوهيةَ المرأةِ لَم تَكُنْ صعوداً مُكتَسَباً بالقوةِ الفظة. بل كانت رُقياً ذهنياً معنياً بتحقيقِ الحياةِ وتَبَنّيها. لقد كان المجتمعُ النيوليتيُّ يُنجَزُ على يَدَي المرأةِ الأم، وفي قلبِها، وداخلَ ذهنِها. فكلُّ الاكتشافاتِ والاختراعات المتعلقةِ بالزراعةِ وعالمِ الحيوان كانت تَحمِلُ خِتمَها. وتتجلى هذه الحقيقةُ في أولِ ملحمةٍ نَصَّت –ولو متأخراً– على الصراعِ الذي شنَّته إبنانا إلهةُ أوروك (أول مدينةٍ مُشادة) ضد الإلهِ أنكي (أول رجلٍ نَهّابٍ وماكر)؛ مُقارِعةً إياه من أجلِ القيمِ التي سَمَّتها بـ"اكتشافاتي واختراعاتي المئة والأربعة". فباعتبارِ أنّ الإلهةَ الأنثى ما تزالُ حاميةَ أولِ مدينةٍ في وجهِ أولِ حالةِ تمدن، فإنّ مصارَعَةَ تلك الإلهةِ الأنثى حيال ألوهيةِ الرجل تتضمن معانٍ غائرة. إذ تتطرقُ إلى قوةِ الثقافةِ المجتمعيةِ للمرأةِ الأم، وإلى حركتِها وتصدّيها للمدنية. من الصعبِ تفسيرُ ثقافةِ المرأةِ الأمِّ بعقليةِ المدنيةِ الذكوريةِ السلطويةِ الراهنة. فهذه الثقافةُ واقعٌ ممتدٌّ على مدى آلافِ السنين. وتصاعُدُ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ المُعَمِّرةِ أكثر من خمسةِ آلاف عام كنظامٍ ذكوريٍّ مسيطرٍ على الدوام، إنما يبرهنُ هذه الحقيقةَ القائمة. وبما أنّ كلَّ شيءٍ يتطورُ في المجتمعِ مع نقيضِه، مثلما الحالُ في الطبيعة؛ فإنّ تصاعُدَ الذكوريةِ المتسلطةِ لنظامِ المدنيةِ لا يُمكنُ أنْ تجدَ معناها، إلا بوجودِ نظامِ المرأةِ الأمِّ المقتدرة.

كنا نَوَّهنا إلى أنّ ثنائيةَ الذاتِ–الموضوع قد تَبَدَّت أولاً في المجتمعِ السومريّ. وقد ظلَّ هذا الواقعُ يعني الاشتباكَ مع المجتمعِ القَبَلِيِّ ذي السيادةِ الأمومية (الكردِ الأوائل) لحقبةٍ طويلةٍ من الزمن. وبالفعل، ما فتئَت المجموعاتُ النيوليتيةُ القَبَلِيّةُ المرتكزةُ إلى سلسلةِ جبالِ طوروس–زاغروس تَجِدُ نفسَها في حالةِ حِراكٍ دائمٍ ضد هذه المدنيةِ طيلةَ تاريخِ المدنيةِ السومرية. أي إنّ القبيلةَ ليست اتحاداً مبنياً على علاقاتِ القُربى وأواصرِ الدمِ المحضة كما تَدّعي السوسيولوجيا الغربية. بل هي وحدةٌ معنيةٌ بالإنتاجِ والتوالدِ والدفاعِ عن الذاتِ ضد المدنية. واستمرت هذه المرحلةُ التي بدأَت فيما بين أعوامِ ٥٠٠٠–٤٠٠٠ ق.م حتى يومِنا الحاليّ. فرغم نموِّ القوى الهرميةِ والمتواطئةِ مع المدنيةِ بين طواياها، إلا إنّ المجموعاتِ القَبَلِيّةَ صانت طبائعَها ومزياتِها

الأساسية. أي إنّ القبائلَ هي وحداتُ المجتمعِ الأكثر إثماراً وإحرازاً للمكاسب، والتي يتحققُ فيها الدفاعُ الذاتيُّ والإنتاجُ والتوالد. أما الجانبُ الطاغي على وعيِ القبيلةِ وحركتِها، فهو الوعيُ والحِراكُ الكومونياليُّ التقليديّ، الذي لا يتركُ مجالاً للتمييزِ بين الذاتِ والموضوع. من هنا، ورغم حملاتِ التحضرِ والمدنيةِ الجاريةِ في جوارِها، إلا إنّ تلك القبائلَ صانت وعيَها وحِراكَها الجماعيَّ هذا، ونَمَّته.

وكلما تطورَت الهرميةُ وترسخَ التواطؤُ مع المدنية، أضحى لا مهرب من تنامي التمييزِ بين الذاتِ والموضوعِ في أحشاءِ الوعيِ والحِراكِ القَبَلِيّ. ومقابل حراكِ الوعيِ هذا، والذي يعكسُ الهيمنةَ الأيديولوجيةَ السومرية، فقد تصاعدَت حركةُ مَزدا العقائديةُ الاستحداثيةُ جنباً إلى جنبٍ مع ثقافةِ الإلهةِ الأمِّ التقليدية (ثقافة الإلهة ستار). إذ يستندُ النظامُ المزدائيُّ العقائديُّ إلى ثنائيةِ قوى النورِ–الظلام. ويصلُ مضمونُه إلى مستوى الثنائيةِ الجدلية، فيعكسُ مدى بلوغِه وعيَ حركةِ الأطروحةِ–الأطروحةِ المضادةِ الدياليكتيكيةِ اللازمةِ من أجلِ النشوءِ والتكوُّن. وهو بجانبِه هذا حركةٌ متقدمةٌ بمسافاتٍ شاسعةٍ على ثنائيةِ الإلهِ الخالقِ–العبدِ المخلوقِ الفظةِ التي ابتَدعَتها الميثولوجيا السومرية. تتَّخذُ العقيدةُ المزدائيةُ من الدياليكتيكِ الكونيِّ أساساً في فحواها. ومثلما أنّ أيديولوجيةَ الإلهِ الخالقِ والعبدِ الشيءِ المخلوقِ لا تُعَبِّرُ عن الواقعِ الكونيّ، فقد مهَّدَت السبيلَ ولأولِ مرةٍ أمام تحريفٍ يستعصي إصلاحُه في الوعيِ البشريّ. إنّ حركةَ الوعيِ هذه، والتي تركَت بصماتِها على كافةِ الأديان، وبالأخصِّ على الأديانِ التوحيدية؛ تُشَكِّلُ أرضيةَ الحركاتِ الذهنيةِ المرتكزةِ إلى الفصلِ بين الذاتِ والموضوع، الذي بلغَ يومَنا الحاضر. هذا وإلى جانبِ الطاويةِ في الصين وبعضِ أشكالِ الوعيِ المختلفةِ في الهند، يُمَثِّلُ الوعيُ المَزدائيُّ ذهنيةً مختلفةً يستمرُّ البحثُ فيها دوماً عن تطويرِ دياليكتيكِ خلقِ الذاتِ بالذات، عوضاً عن ثنائيةِ الخالقِ–المخلوق.

أما الحركةُ (والوعيُ) الزرادشتية، التي هي امتدادٌ لشكلِ العقيدةِ (والوعيِ) المزدائيّة، فقد مَكَّنَت من نشوءِ أخلاقِ الإنسانِ الحر. فالعقيدةُ الزرادشتيةُ هي أولُ شكلٍ للوعيِ والحركةِ اللذَين يُسائِلان الربَّ الخالق. فمقولةُ "قُلْ مَن أنت؟" المتأتيةُ من التقاليدِ الزرادشتية إلى يومِنا، تُشَكِّلُ صُلبَ الفلسفةِ التي تُسائِلُ الربَّ الخالق. وقد قامت المدنيةُ الإيونية، التي انتَهلَت هذه الفلسفةَ من الميديين، بتطويرِها أكثر؛ راصفةً بذلك أرضيةَ الفكرِ الذي تركَ بصماتِه على عصرِنا. إذ أُفسِحَ المجالُ أمام الإنسانِ الناضجِ بالحرية، مع تصاعدِ شكلِ الفكرِ الدياليكتيكيِّ المنقطعِ عن الآلهةِ والمعتمدِ على قوةِ الإنسانِ الذاتية. أما تغَلُّبُ الميديين على المدنيةِ الآشوريةِ الجائرةِ المنحدرةِ في أصولِها إلى المدنيةِ السومرية، فيُعَدُّ خطوةً تاريخيةً كبرى. وحركةُ الوعيِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ تلك، التي عمَّرَت ثلاثةَ قرونٍ على وجهِ التقريب، كانت مؤثراً رئيسياً في إلحاقِهم الهزيمةَ النكراءَ بالآشوريين. وهذا التطورُ التاريخيُّ هو الذي فتحَ الطريقَ أيضاً أمام المدنيةِ الإيونية. أي أنّ نجاحَ كِلتا الحركتَين بتركِ بصماتِهما على مسارِ التاريخِ في أعوامِ ٦٠٠ ق.م لَم يَكُ محضَ صدفة. ومن غيرِ الممكنِ استيعابُهما بمنوالٍ صحيح، إلا في حالِ تناوُلِهما معاً.

تَكَبَّدَت حركاتُ الوعيِ الحرِّ أيضاً ضرباتٍ قوية، مع تَدَنّي منزلةِ عناصرِ الكردِ الميديين إلى المرتبةِ الثانيةِ تحت ظلِّ سيطرةِ الحركتَين الإمبراطوريتَين البرسيةِ والساسانية. فسادَ الانغلاقُ على صياغاتِ الوعيِ العشائريِّ والقبائليِّ البدائيةِ الأكثر تخلفاً. فكلما تحوَّلَ الوعيُ والعقيدةُ الزرادشتيّةُ إلى وسيلةِ دفاعٍ عن الإمبراطورية، كلما فقدَت مضمونَها المناديَ بالحريةِ وتفسَّخَت. وقد انعكسَ هذا الوضعُ في انتصارِ الإسكندر (٣٣٠ ق.م). كما لعبت الفلسفةُ الإيونية، التي وجدَت أقوى أشكالِ تجسيدِها لدى أرسطو، دوراً مصيرياً في إحرازِ هذا النصر. أما سياقُ المدنيةِ الهيلينيةِ الصاعدة لاحقاً (٣٠٠ ق.م–٢٥٠م)، فهو على علاقةٍ قريبةٍ بشكلِ الوعيِ المتفوقِ للفلسفةِ الإيونية. وقد استطاعَ وعيُ هذه المرحلةِ التي تحقَّقَت فيها تركيبةُ الشرقِ–الغربِ الجديدةُ لأولِ مرة، أنْ يتركَ بصماتِه على كافةِ الأشكالِ العقائديةِ والفكريةِ البارزةِ فيما بعد. وما لا شائبةَ فيه هو أنّ صعودَ روما واكتسابَ ثقافةِ الإمبراطوريةِ فيها لمعناها قد تَحقَّقا بحذوِهما حذوَ تلك العقائدِ والأفكار.

أما مدنياتُ كوماغانه (مركزُها أعلى نهرِ الفرات) والأبغار (مركزُها أورفا–أواسط نهرِ الفرات) وتدمر (مركزُها تدمر–أسفل نهر الفرات)، التي هي على علاقةٍ وثيقةٍ مع مقوماتِ الحضارةِ الكرديةِ في تلك الحقبة؛ فتدلُّ على أُبَّهةٍ محدودة. إذ تتصدى سويةً لروما، وتثابرُ على نهوضِها بحركاتِ الوعيِ من خلالِ وِفاقاتٍ موقَّتةٍ في آنٍ معاً. لكنّ حركةَ الوعيِ المسيحيِّ تضعُ نهايةً لهذه الفترة.

لَم تتطور المسيحيةُ إلا على خلفيةِ إنكارِ فلسفةِ التنويرِ الأولى (الفلسفة الإيونية) ورفضِها وترويجِ التشاؤمِ بحقِّها. أي إنها حركةُ وعيٍ متشائمٍ وسلبيّ. حيث تعبِّرُ عن وعيِ التشاؤمِ واليأسِ من الجورِ والمخاضاتِ التي تسببَت بها السيطرةُ الرومانية. وبالرغمِ من إشارتِها إلى فترةٍ جديةٍ من التراجعِ والانحسارِ على صعيدِ الفلسفةِ التنويرية، إلا أنها باتت تدلُّ على إحرازِ التقدمِ الباهر من ناحيةِ حركةِ المقهورين الجمعية. لذا، فهي تمثِّلُ الشكلَ البدائيّ الباكر جداً للوعيِ الطبقيّ. في حين أدى تحوُّلُها إلى أيديولوجيةِ الإمبراطورياتِ والممالك (٣٠٠م) إلى إضاعتِها ماهيتَها هذه.

أما المانوية، التي هي حركةٌ ووعيٌ تنويريان هما الأرقى منزلةً بعد الزرادشتية، والتي تنامَت كرَدّةِ فعلٍ ضد نظامِ المدنيةِ المهيمنة (خلال أعوام ٢٥٠م)؛ فبَسَطَت نفوذَها إلى حدٍّ كبير. ولَربما كانت ستفسحُ السبيلَ أمام ثاني حركةٍ تنويريةٍ عظمى في الشرقِ الأوسطِ قبل أوروبا، لو أنه لَم يُقضَ على ماني من قِبَلِ الأباطرةِ الساسانيين. فقد جمعَ ماني الفلسفةَ الإيونيةَ والعقيدةَ المسيحيةَ والتقاليدَ الزرادشتيةَ في تركيبةٍ جديدة، ليُنجزَ بذلك أعظمَ إصلاحٍ فكريٍّ وعقائديٍّ في عهدِه. انتشرَت هذه الحركة، التي انطلقَت من ضفافِ نهرِ دجلة في غضونِ فترةٍ وجيزة، من روما حتى وادي الهندوس. لكن، ونظراً لعدمِ سماحِ تقاليدِ الإمبراطوريةِ الساسانيةِ الرثةِ والمتضعضعةِ لها بالتطور (إذ سُلِخَ جِلدُ ماني ثم أُعدِمَ في ٢٧٦م)، فقد ذهبَت هذه الفرصةُ التاريخيةُ أدراجَ الرياح. أو بالأصحّ، إنها عجزَت عن اتخاذِ مكانتِها التي تستحقُّها، وعن طبعِ الزمانِ بطابعِها.

كان الرهبانُ السُّريانُ (الرهبان المسيحيون ذوو المشاربِ الآشورية) مُوَفَّقين أكثر مقارنةً بالمانويةِ والزرادشتية. فحركةُ ووعيُ الرهبانِ السريان قد خَتَمَتا المنطقةَ بمُهرِهما إلى حينِ ظهورِ

الحركةِ والوعيِ الإسلاميّ. حيث طوَّرَوا حركةَ وعيٍ وطيدةً فيما بين ٣٠٠–٦٠٠م، وشَكَّلوا المجموعاتِ المسيحية، بدءاً من البحرِ الأبيضِ المتوسطِ ووصولاً إلى أعماقِ الهندِ والصين. أما الوعيُ الكرديّ، فلَم ينقطعْ تماماً عن الزرادشتية في هذه الفترة، ولَم يتَبَنَّ المانوية، ولَم يَقبَل الروادَ السُّريانيين أيضاً. بل حافظَ الكردُ على أشكالِ وعيِهم البدائيةِ المنحلَّة. فالأيديولوجيا القَبَلِيّةُ التقليديةُ المتخلفةُ عن عصرِها بمسافاتٍ لا يُستَهانُ بها، كانت بالكادِ قادرةً على صونِ الوجودِ القَبَلِيّ. بالتالي، تخلَّفَ الكردُ في تلك الفترةِ عن مواكبةِ التطورِ الذي أحرَزَه المجتمعان الأرمنيُّ والآشوريُّ اللذان يتشاركان معهم العيشَ بالتداخل. فبينما طَوَّرَ الوعيُ المسيحيُّ المجموعاتِ ذاتَ الأصولِ الأرمنيةِ والآشوريةِ على شكلِ شعوبٍ أكثر رُقياً وتكاملاً، فإنّ أشكالَ الوعيِ البدائيِّ زادَت من تقوقعِ المجموعاتِ الكرديةِ على داخلِها أكثر، وأَبقَت عليها في مرتبةٍ تحافظُ فيها على وجودِها بشقِّ الأنفس. أي إنّ العُقمَ الأيديولوجيَّ قد سدَّ الطريقَ أمام التطورِ الاجتماعيّ، وآلَ إلى الأزمة.

تمَّ النفاذُ من أزمةِ الوعيِ في العصورِ الأولى عن طريقِ الإسلام، الذي يُعَدُّ آخِرَ حركةِ وعيٍ ومجتمعيةٍ كونيةٍ ذاتِ بُعدٍ دينيٍّ في الشرقِ الأوسط بعدَ اليهوديةِ والمسيحية. وربما يُعبِّرُ شكلُ الوعيِ الإسلاميِّ عن أكثرِ أشكالِ الوعيِ الشرقِ أوسطيٍّ خَلطاً ومَزجاً وتوفيقية، بالرغمِ من تقديمِ نفسِه كوحيٍ إلهيٍّ مستَحدَثٍ للغاية. إذ تتسترُ في جذورِه آثارُ كافةِ أشكالِ الوعيِ القديمةِ التي تَعرضُ نسقاً خليطاً، بدءاً من الأرواحيةِ وحتى الخالقِ الواحدِ الأحد. نخصُّ بالذّكرِ الصياغاتِ الميثولوجيةَ السومرية والمصرية، والتي تتسمُ بتأثيرٍ نافذٍ من خلالِ الأديانِ الإبراهيمية. أي إنه النسخةُ الثالثةُ للصياغاتِ الميثولوجيةِ بعد اليهوديةِ والمسيحية. لكنه لا يحملُ آثارَ تلك الصياغاتِ والنُّسَخِ فحسب، بل ويشتملُ بنسبةٍ مهمةٍ على آثارِ فلسفتَي زرادشت وأفلاطون–أرسطو. كما يجبُ إضافة تأثيرِ الأديانِ التوثينيةِ التقليديةِ أيضاً إلى ذلك. هذا ويُعزى أحدُ أهمِّ أسبابِ التوسعِ السريعِ للإسلامِ كدينٍ إلى طرحِه نفسَه بصياغةِ الوعيِ الخليطِ للغاية. وبذلك، يغدو بمقدورِ كلِّ مجموعةٍ أنْ تطرحَ تفسيراً متوافقاً معها فتَتَمَثَّله. وهذا ما كان سيحصلُ فعلاً. وكأنه دواءٌ لكلِّ داء.

يُشَكِّلُ هذا الوضعُ المختلفُ للوعيِ الإسلاميّ نقطةَ ضعفِه الأساسيةَ في الوقتِ عينِه، حيث يجرِدُه من خصوصيتِه. ذلك أنّ كونيتَه السافرة قد أضعَفَت مزاياه الانفرادية، وفتحَت الطريقَ أمام مخاطرِ تحولِه إلى مجردِ طقوسٍ بسيطة. فغدا بجانبِه هذا أقلَّ عطاءً من اليهوديةِ والمسيحية. وصارَ كيساً من الوعيِ أَشبَهُ بقصصٍ وحكاياتٍ متبعثرةٍ أكثرَ منه صياغةً لتطويرِ المعنى ولتحقيقِ نماءٍ فكريٍّ دياليكتيكيٍّ في هذا المنحى. ولكيسِ الوعيِ هذا نصيبُه الكبيرُ في بقاءِ المجتمعاتِ المُسَمّاةِ بالإسلاميةِ متخلفة. بينما الوضعُ مغايرٌ في وعيِ اليهوديةِ والمسيحية. فاليهوديةُ تحافظُ دائماً على تفوقِها الأيديولوجيّ، بإنتاجِها المستمرِّ للمصطلحاتِ من أحشاءِ ألوهيتِها. وتُكَوِّنُ المسيحيةُ مجموعاتٍ أكثرَ عينيةً مع تنظيمِ الكنيسةِ الصارم. فانغلاقُها السافرُ على العلمانيةِ يستجلبُ العلمانيةَ والدنيويةَ ويؤدي إليهما. فبحُكمِ الدياليكتيك، وبتأثيرٍ من كِلا الديانتَين، فإنّ أوروبا في العصورِ الوسطى لا تلاقي الصعوبةَ في تطويرِ صياغاتِ الوعيِ والفكرِ الدنيويِّ والعلمانيِّ في آن. أما ما أفضى إلى حركةِ الحداثةِ الأوروبية، فهو الدوغمائيةُ المتصلبةُ الموجودةُ في كِلا الديانتَين. فالوعيُ

الدوغمائيُّ يصبحُ بلا جدوى، لدرجةِ أنّ ولادةَ صياغاتٍ جديدةٍ وبنحوٍ مضادٍّ تغدو أمراً لا مفرَّ منه. لكن، ومع ذلك، ينبغي الإدراك على أتمِّ صورةٍ أنّ كِلا شكلَي الوعيِ الدينيَّين قد أدَّيا دوراً مُعَيِّناً في حركةِ المدنيةِ الأوروبية. وإلا، فلن نستطيعَ تعريفَ أو فهمَ أشكالِ الوعيِ المعاصرِ والحركاتِ الاجتماعيةِ في أوروبا بنحوٍ سليم.

خَطَّ الإسلامُ مساراً مختلفاً. إذ حملَ في بنيتِه العديدَ من عناصرِ الدُنيويةِ والعلمانية، إلى جانبِ الأفكارِ والعقائدِ الخليطة. فطرحُه لذاتِه على أنه دينٌ دنيويٌّ وأُخرويٌّ في آنٍ معاً، قد أتاحَ المجالَ أمام وقوعِه في المفارقةِ ومعاناتِه من العقمِ داخلياً. فالجدلُ الفلسفيُّ المحتدمُ فيما بين القرنَين التاسع والثاني عشر، والذي يُمكِننا تسميتُه بالنهضةِ الإسلامية، قد انتهى على حسابِ الفلسفة، وليس لصالحِها كما حصلَ في النهضةِ الأوروبية. لذا، فما تَبَقّى كصياغةٍ أيديولوجيةٍ هو "ظِلُّ" رمزِ الإلهِ–المَلِكِ القائمِ منذ عهدِ السومريين. أما أنظمةُ السلطنةِ والإمارةِ الاستبداديةُ التي تحصّنَت بهذه الرموز، فلَم تتعدَّ في أدوارِها تقديمَ أمثلةٍ لا حصرَ لها من الدوغمائيةِ المتزمتةِ والسلطةِ المزاجيةِ منذ القرنِ الثاني عشر وحتى يومِنا. وبينما شَهدَت أوروبا، بل والصين أيضاً، تطوراتٍ مهمةً خلال تلك القرون؛ فقد تَخَبَّطَت المنطقةُ الأمُّ للتطوراتِ التاريخيةِ في معمعانِ أكثرِ المراحلِ تراجُعاً، لتُبديَ عجزَها عن الخلاصِ من التبعثرِ والتناثرِ في وجهِ الحداثةِ الرأسماليةِ مع حلولِ القرنِ التاسع عشر.

ورغم محاولاتِ إعادةِ تفسيرِ وبناءِ الوعيِ الإسلاميِّ في فترةِ التناثرِ تلك، إلا إنها كانت بعيدةً عن التحلي بماهيةِ الإصلاحِ الحقيقيّ. بل ولَم تَشهدْ إصلاحاً حتى بقدرِ المسيحية. وبعَدمِ تعرُّفِها على الثوراتِ الفلسفيةِ والعلمية، بات لا مفرّ من التشتتِ والانهيار. في حقيقةِ الأمر، تعملُ بحوثُ الإسلامِ الجديدة، التي لا تتخطى التحديثَ في معناها، على إلحاقِ نفسِها بالرأسمالية. وهي بعيدةٌ كلَّ البُعدِ عن الإبداعِ والخصوصية.

مهما بقيَت المجموعاتُ الكرديةُ في حالةِ مقاومةٍ طويلةِ المدى إزاء الإسلام، إلا إنّ شريحتَها العليا جَلَبَت معها تحوّلاتٍ جذرية، بانتزاعِها فرصةَ اعتلاءِ السلطةِ مع الإسلامِ بصياغتِه السُّنِّيّة. وهكذا سادَت مجتمعيةٌ ثنائيةُ الاتجاه. ففي الحين الذي كَوَّنَت فيه الشريحةُ العليا مجتمعاتِها الإماراتية، وأكثَرَت منها كالتيهورِ وكأنها تنجزُ ثورةً إقطاعية؛ أمسى لا مهرب للشريحةِ السفلى والشرائحِ الجبليةِ من الانكبابِ على الطرائقِ والمذاهبِ كضربٍ من ضروبِ تنظيمِ الدفاعِ الذاتيِّ في وجهِ ظُلمِ السلطةِ واستغلالِها، وكنوعٍ من إنجازِ التطورِ الاجتماعيّ في هذا الاتجاه. أي إنّ صياغاتِ الوعيِ الإسلاميِّ المختلفةَ والمُجَذِّرةَ للانقسامِ الطبقيّ، كانت تعكسُ ذاتَها في هيئةِ المذاهبِ والطرائقِ الدينية. بمعنى آخر، فصياغاتُ الوعيِ التي جرى ولوجُها لدى تجاوُزِ أشكالِ الوعيِ العشائريّ والقَبَلِيّ، كانت تتجسدُ لدى الشريحةِ الهرميةِ الفوقيةِ في الإسلامِ السُّنِّيِّ على اختلافِ مذاهبِه؛ بينما تَجسدَت لدى الشرائحِ التحتية في مختلفِ الطرائقِ الصوفيةِ تتصدرُها الطريقةُ العَلَوِيّة. وبينما طَوَّرَت كردايتيةُ الإمارةِ السُّنِّيّةِ نفسَها على حسابِ الشرائحِ التحتية، فقد كانت من الجانبِ الآخرِ على صراعٍ مُرَكَّزٍ ومتوالٍ مع أشكالِ وعيِ تلك الشرائح. فكان الصراعُ الطبقيُّ يستمرُّ تحت غطاءٍ دينيّ. بالمقابل، كانت العَلَوِيّةُ والكردايتيةُ الصوفيةُ تُصَيِّرُ نفسَها تنظيماتٍ سياسيةً وعسكريةً

مِراراً وتكراراً، منتقلةً بذلك إلى وضعيةِ الدفاع. لكنّ وحدةَ المجتمع وتراصَّ صفوفِه كانت تتكبدُ أضراراً جسيمةً وتجترُّ آلاماً مريرةً جراءَ تلك الاشتباكاتِ والانقسامات. أما إنهاءُ هذا الوضع، فإما كان يُعَلَّقُ على آمالِ الدنيا الآخِرة، أو على قيامِ نظامٍ مَلَكيٍّ وطيدٍ وموَحَّد. وكانت البحوثُ والصياغاتُ الأيديولوجيةُ في هذه الوِجهةِ ستتعززُ أكثر فأكثر ضمن كردايتيةِ العصورِ الوسطى.

سَعَت بحوثُ وأشكالُ الوعيِ لدى إدريس البدليسيّ (القرن السادس عشر) وأحمدي خاني (القرن السابع عشر) إلى تلبيةِ آمالِ المجتمعِ الكرديِّ في هذا المضمار. مقابل ذلك، انشغلَ الشخصُ المسمى "صفيّ الدين"، الذي ينتمي إلى سلالةِ شيخٍ كرديّ، مع مرورِ الزمن بريادةِ حركةِ "قزل باش" الشيعية. لكنّ هذه الحركةَ كانت ستنتهي في آخرِ المطافِ إلى الإمبراطوريةِ الصفوية، التي هي سلالةٌ سلطويةٌ جديدة. وفي الحين الذي عملَ فيه مؤلَّفُ "شرف نامه" لشرف خان البدليسيّ على سردِ تفسيرِ الإمارةِ والمَلَكيةِ الكردايتية (نهايات القرنِ السادس عشر)، فقد انعكَفَت الطرائقُ الدينيةُ كالقادريةِ والنقشبنديةِ على الدفاعِ عن المجتمعِ الذي بقيَ خارجَ إطارِ السلطة. وبينما بحثَت الشريحةُ الكرديةُ الفوقيةُ عن الحامي الأنسبِ لها من بين الصفويّين والعثمانيّين، فقد وجدَ أحمدي خاني الحلَّ الجذريَّ في "مملكةِ كردستان الكبرى".

للمدارسِ الدينيةِ أيضاً حيزُها الواسعُ في الوعيِ الإسلاميِّ الكرديّ. فلَطالما تشَكَّلَت شريحةٌ راسخةٌ من الكردِ المثقفين في كلِّ الأزمان. واستحوذَ أغلبُهم على أماكنهم داخل القصورِ العربيةِ والفارسيةِ والتركية. وبالإضافةِ إلى اهتمامِهم بالكردايتية، إلا إنّ هذا الاهتمامَ ظلَّ محصوراً بطابعِ السلطةِ التي تَبِعوا لها. بينما ما فتئَ الوعيُ العشائريُّ والقَبَليُّ مثابراً على وجودِه طيلةَ العصرِ الوسيطِ أيضاً. إذ كانت العشائرُ والقبائلُ المتعاظمةُ والمتزايدةُ بمثابةِ النبعِ الذي تقتاتُ عليه كردايتيةُ الإمارةِ والطرائقِ الدينية.

لَم يُسعِد الوعيُ الإسلاميُّ المجموعاتِ الكردية، ولم يستطعْ تحويلها إلى مجتمعٍ نمطيٍّ بقدرِ ما فعلَته المسيحية. لكنه حوَّلَها إلى عددٍ جمٍّ من المجموعاتِ الطرائقيةِ التي باتت تُعَلِّقُ آمالَها على الدنيا الآخرة كلما ازدادَ اغترابُها عن نفسِها. ومن غيرِ الواردِ التعويلُ على وجودٍ أو إنشاءِ مجتمعٍ معطاء من أشتاتِ أجزاءٍ متناثرةٍ وغريبةٍ عن ذاتِها. ومع وصولِنا مطلعَ القرنِ التاسع عشر، فإنّ صعودَ البيروقراطيةِ المركزيةِ تحت ظلِّ الحداثةِ الرأسمالية، ورواجَ الضرائب، والخدمةَ العسكريةَ كان سيُفسِدُ وضعَ الكردِ الذي سادَ في العصورِ الوسطى. فكلما جهدَت الإماراتُ الكرديةُ والطرائقُ الصوفيةُ على الدفاعِ عن مكانتِها إزاء هذا الوضع، كلما كانت الاشتباكاتُ والصِّداماتُ ستغدو أمراً لا ملاذ منه، وكان المجتمعُ التقليديُّ سيَلِجُ بذلك أزمةً غائرةً وفوضى عارمة.

ج- الحركات الكردية المعاصرة:

سعى علمُ الاجتماعِ إلى تعريفِ الحداثةِ من خلالِ شيفراتِ الطبقةِ والأمةِ في الحركاتِ الاجتماعيةِ المعاصرة، وصاغَ النظرياتِ اللازمة لذلك. فكان تفسيرُ الواقعِ بهذا النمطِ الوضعيِّ تطوراً مهماً على صعيدِ الحقيقة. إذ زادَت ثقةُ علماءِ الاجتماعِ بأنفسِهم بعد إثباتِ صحةِ النتائجِ

ميدانياً. فاعتقَدوا بأنّ هذه المقاربة هي أسلوبُ الحقيقةِ الصحيحُ الوحيد. وتحوَّلَ الأسلوبُ الوضعيُّ في البحثِ عن الحقيقةِ إلى عقيدةٍ صارمةٍ مع مرورِ الزمنِ. وحَلَّت العلمويةُ محلَّ العلم. كما وتحوَّلَت الوضعية، التي يُزعَمُ أنها تخطَّت الدينَ والميتافيزيقيا، إلى أكثرِ أشكالِ الدينِ والميتافيزيقيا الماديةِ فظاظة. بالتالي، أصيبَت العلومُ الاجتماعيةُ سريعاً بالتفسخِ والانحلال. فبينما أُنشِئَت المعاييرُ الكونيةُ في العلومِ الاجتماعيةِ مقابلَ إنكارِ الواقعِ الملموس، فقد سادَ من الجانبِ الآخرِ التسمُّرُ في الانفراديات والتخلي عن تكاملِ الواقع. وبدأَ عهدُ البحوثِ الانفراديةِ والفروعِ التي لا حصرَ لها من العلومِ الاجتماعية. وبينما عُمِلَ على الخلاصِ من دوغمائيةِ العصورِ الوسطى، صُيِّرَت الدوغمائيةُ الحديثةُ أداةً تهددُ الحياةَ الاجتماعية. حيث أدت نظرياتُ الاقتصادِ السياسيِّ والدولةِ القوميةِ والصناعويةِ على وجهِ التخصيصِ دورَ الستارِ الحاجب، وتَسببَت بطغيانِ أشدِّ حالاتِ الانكماشِ والظلامِ على دربِ الحقيقةِ الاجتماعية. وفي المقابل، فقد تحوَّلَ الربحُ الأعظم والدولةُ القوميةُ والميولُ الصناعويةُ إلى آلياتٍ لتسليطِ الغُبنِ على المجتمع.

لعبَت الحركاتُ الاجتماعيةُ المعاصرةُ المُختَزَلةُ إلى مستوى الأمةِ والطبقةِ الدورَ نفسَه من فوق، بوصفِها كونياتٍ قائمةً بذاتِها. إذ بَذلَت الجهودَ لتعريفِ الحركاتِ والتنظيرِ لها وتطبيقِها عملياً، باتِّباعِ طرازٍ اختزاليٍّ إلى أقصى درجة، بإقحامِ واقعٍ بالغِ التعقيدِ كالمجتمعِ في قوالبِ طبقيةٍ وقومية. هكذا، وبينما أدَّت المصطلحاتُ والنظرياتُ المعنيةُ بالقوميةِ إلى تأليهِ الظاهرةِ القومية، فقد أفضَت المصطلحاتُ والنظرياتُ المعنيةُ بالاشتراكيةِ المشيدةِ إلى تأليهِ الظاهرةِ الطبقيةِ أو تصييرها ذاتاً مثالية. أي، وفي الحين الذي دارت فيه المساعي للخلاصِ من أفكارِ العصرِ الوسيط، فقد جرى الوقوعُ في دوغمائياتٍ لا تقلُّ شأناً عن السابقةِ في ظلِّ تلك الأنماطِ الاختزاليةِ الفظة. وبهذا المنوال انعكسَت الأزمةُ ومزايا الفوضى، التي سادت منذ بداياتِ الحداثة، على أزمةِ العلومِ الاجتماعية. أما الأزمةُ العالميةُ والبنيوية، التي عاناها النظامُ بكثافةٍ أكبر في أعوامِ السبعينيات، فبدأَت بتسريبِ تداعياتِها في مجالاتِ الاقتصادِ والبيئةِ والسلطة. فبينما احتَضَرَ الاقتصادُ في ظلِّ هيمنةِ العصرِ الماليِّ وفي كنفِ نظامٍ نَهّابٍ لا نِدَّ له في التاريخ، فقد صارَت السلطةُ مع اهتراءِ الدولةِ القوميةِ وسيلةَ تلاعبٍ ومضاربةٍ فظيعة. كما ومهدَت الحياةُ الصناعيةُ إلى كارثةٍ حقيقيةٍ تحيقُ بالبيئةِ والمناخ. من المحالِ التفكيرُ بعدمِ معاناةِ العلومِ الاجتماعيةِ من الأزمةِ إزاء هذه المستجدات. فقد زادَ انكشافُ الستارِ عن الماهيةِ الحقيقيةِ للّيبراليةِ بشِقَّيها اليمينيِّ واليساريِّ مع انهيارِ الاشتراكيةِ المشيدةِ في التسعينيات. وفَرَضَت أزمةُ الهيمنةِ الأيديولوجيةِ الليبراليةِ حضورَها أيضاً بنحوٍ ملفتٍ في هذه الفترة، بصفتِها عنصراً مهماً في الأزمةِ التي عمَّت العلومَ الاجتماعية. أما وصفاتُ الحلِّ التي طرحَتها ماوراء الحداثة بشأنِ الأزمة، فلَم تُجدِ إلا في إثباتِ أزمةِ الحداثةِ في الحقلَين الأيديولوجيِّ والعلميّ. بالتالي، سقطَت التحليلاتُ النظريةُ الطبقيةُ والقوميةُ المعاصرةُ مع حلولِها العمليةِ في وضعٍ لَم تَعُدْ فيه قادرةً حتى على أداءِ أدوارِها القديمةِ في التغلبِ على الأزمةِ الممنهجةِ للحداثة. وحتى في حالِ تحقُّقِ يوتوبياتِ التحررِ الوطنيِّ والطبقيِّ على أرضِ الواقع، فقد تجلى بوضوحٍ وباتَ من المفهومِ أنها لا تكفي لاستيعابِ وحلِّ الطبيعةِ المعقدةِ والشائكةِ للقضايا الاجتماعية.

ولدى تفسيرِها ضمن هذا الإطار، فسيُرى أنها لَم تعكسْ كثيراً الظاهرتَين القوميةَ والطبقيةَ بشكلِهما السائدِ في الحركاتِ الكرديةِ المعاصرة. حيث ظلَّت على مسافةٍ شاسعةٍ من التعرفِ على حركةِ التحريرِ الوطنيّ. فما سادَ كان حِراكً رجعياً سقيماً للقوميةِ البدائية. بل وتغيبُ عنها الحركاتُ الطبقية العصرية أيضاً. كما ويصعب القولُ بأنه ظهرت حينها معالِمُ الحركاتِ المتمحورةِ حول الطبقاتِ البورجوازيةِ والبروليتاريةِ والبورجوازيةِ الصغيرةِ على الطرازِ الغربيّ. لذا، من العسيرِ تعريفُ الحركاتِ الكرديةِ أيديولوجياً وتنظيمياً وعملياتياً بالأنماطِ الوطنيةِ والطبقيةِ المعاصرةِ ذاتِ الخططِ والمشاريع. ومع ذلك، فقد مرَّ القرنان الأخيران بنحوٍ دمويٍّ ومليءٍ بالتقلباتِ والتهيجات. فقد امتلأَت تلك الأعوامُ بالتمردات والاشتباكات. وبرغمِ تهيئةِ الجيوشِ والدولِ القوميةِ الأكثر عصريةً وتحديثاً في وجهِ تلك التمردات، إلا إنّ المتمردين عجزوا عن الحِراكِ بجيوشٍ ودولٍ تتطلعُ إلى الهدفِ العصريِّ عينِه. دعكَ من هذا الحِراكِ جانباً، بل ونُلاحَظُ أنهم لَم يتمكنوا حتى من محاذاتِها. أما ما أعطى الدفعَ للحراك، فهي هواجسُ الأمراءِ في الحفاظِ على سلطاتِهم، ومصالحُهم المموَّهةُ بغطاءٍ دينيّ. من هنا، كان لن يَستعصيَ على الجيوشِ والدولِ القوميةِ الحديثةِ الأكثر تفوقاً وتجهيزاً أنْ تقمعَ تلك الانطلاقاتِ الأيديولوجيةَ والميدانيةَ المتبقيةَ من العصورِ الوسطى، والطامحةَ في صونِ سلطاتِها وتأمينِ سيرورةِ هرمياتِها. كما كان من غيرِ المتوقَّعِ أنْ تُحقِّقَ الكياناتُ والأيديولوجياتُ والمؤسسات التقليدية في كردستان النجاحَ في وجهِ قوى الحداثة. وبالوسعِ تسليطُ مزيدٍ من الضوءِ على الموضوعِ عبر بعضِ الأمثلة.

أ- كانت المخاطرُ قد أحاطَت بالإمارةِ التقليديةِ في مستهلِّ القرنِ التاسع عشر. فباشرَت الإمبراطوريةُ العثمانية، التي شعرَت بحتميةِ التحديثِ والعصرنة، بحركاتِ الإصلاحِ في عهدِ السلطان محمود الثاني على وجهِ الخصوص (عام ١٨٣٩م)، والتي كانت معنيةً بإعادةِ ترتيبِ شؤونِ الدولة. كانت إعادةُ ترتيبِ نظامِ البيروقراطيةِ المركزيةِ والضريبةِ وشؤونِ الجيشِ تتصدرُ قائمةَ المسارِ المتجهِ صوبَ الدولةِ القومية. وما كان لنظامِ الإمارةِ الكرديةِ التقليديةِ أنْ يواصلَ وجودَه إزاء تلك الإصلاحات. فالقبولُ بنظامِ الضريبةِ والخدمةِ العسكرية كان مؤشراً لنهايةِ الإماراتِ الكردية. لذا، إما كان عليها أنْ تفسخَ ذاتها، أو أنْ تتمرد. تتجسدُ بدايةُ هذه المرحلةِ في أولِ تمردٍ انطلقَ من السليمانية وارتكزَ إلى أرضيةِ الإمارةِ والطريقةِ الدينية (عصيان سلالة بابان زاده والطريقة القادرية عام ١٨٠٦م). وبعضُ الخاصياتِ الملفتةِ للنظرِ في مدينةِ السليمانية، هي تواجدُها في أقاصي كردستان، وعلاقتُها مع العشائرِ والقبائلِ المجاورةِ الممتدةِ إلى دواخلِ إيران، واحتواؤُها على قُدُراتٍ فكريةٍ قوية. علاوةً على أنها كانت أحدَ مراكزِ الطريقَتَين النقشبنديةِ والقادريةِ التقليديتَين. وكانت قد تنامَت مهارةُ التلاعبِ بالتوازناتِ لمزاولةِ السياسة ضمن الإماراتِ الكرديةِ هناك. كما وشَهِدَت هذه المدينةُ بداياتِ اختلاطِ الطابعِ التقليديِّ مع الحداثة. وكانت أحدَ المراكزِ التي أحكَمَت الإمبراطوريةُ الإنكليزيةُ قبضتَها عليها كهيمنةٍ عالميةٍ جديدة. وقد بدأَت الكردايتيةُ أو الحركةُ الكرديةُ في ظلِّ هذه الظروف. لكنّ هذه الحركة، التي لعبَت الخصائصُ الدينيةُ والقوميةُ والقَبَلِيّةُ والأرستقراطيةُ فيها دوراً متداخلاً ومتشابكاً، لَم تتخلصْ من سماتِها المحلية. بالتالي، عجزَت عن الصمودِ مدةً طويلةً ضد سياساتِ الإمبراطوريةِ التقليديةِ وضد حملاتِ القمعِ

والسحقِ عليها. مع ذلك، كانت هذه الحركةُ تفيدُ ببدءِ مرحلةٍ جديدة. وبالفعل، فقد تَبَدَّت معالمُ حركاتٍ شبيهةٍ متعاقبةٍ في شمالِ كردستان، ربما كانت أهمَّها وآخرَها تلك الحركةُ التي تزعمَها بدرخان بيك، أمير إقليمِ بوطان.

ثابرَ بدرخان بيك، الذي استخلَصَ العِبَرَ من المثالِ المصريِّ المنتفضِ في وجهِ العثمانيين بصورةٍ خاصة، على توسيعِ إمارتِه بدءاً من سنةِ ١٨٢٠م، فشرعَ في العبورِ بها إلى نظامِ دولةٍ حديثة. لذا، كانت إمارته تتصفُ بكونِها حركةً قوميةً مبكرةً مؤهَّلةً للارتقاءِ إلى مصافِّ دولةٍ قومية، في حالِ لَم تُقمَع. وانطلاقاً من كونِها الحركةَ الأقربَ إلى العصرية، فإنّ الأحداثَ والسياساتِ الدائرةَ حولَ زعامةِ بدرخان بيك، تتحلى بنوعيةٍ وافرةٍ بالدروس على صعيدِ راهننا أيضاً. إذ كان الإنكليزُ منهمكين أكثر بخلقِ كيانٍ عازلٍ في المنطقةِ اعتماداً على السُّريانيين. هكذا كان ترجيحُهم. إذ كانوا يودّون تطويرَ آليةٍ عازلةٍ في الشمالِ استناداً إلى الأرمن، بحيث تَكُونُ مماثلةً للقيصريةِ الروسية. أما الإمبراطوريةُ العثمانية، بل وحتى الإمبراطوريةُ الإيرانية أيضاً؛ فكانتا منساقتَين وراءَ بسطِ سيطرتَيهما المركزيتَين. في حين كان الكردُ مُطَوَّقين من الجهاتِ الأربع. هذا وتَمثَّلَ فارقُ الحصارِ هذه المرة في أنّ الآتين كانوا مُعتَدّين بأدواتٍ ووسائل ومُحَفِّزاتٍ حديثة. لذا، كانت خياراتُ بدرخان بيك محدودةً رغم وجودِها. بَيْدَ أنّ استهدافَه السُّريانَ كان خطأً استراتيجياً. كما كانت علاقاتُه مع الأرمنِ بعيدةً عن التحلي بالطابعِ الاستراتيجيِّ بالرغم من حُسنِها. والأهمُّ من هذا وذاك، أنه كان يفتقرُ إلى قوةٍ مهيمنةٍ يرتكزُ إليها. فبينما اتجهَ المثالُ المصريُّ نحو بناءِ دولةٍ قوميةٍ جديدةٍ اعتماداً على إنكلترا، فإنّ هذه الأخيرةَ والإمبراطوريةَ الروسيةَ كانتا تُساندان السلطنةَ العثمانيةَ ضد تمردِ بدرخان بيك. وكان موقفُ إيران أيضاً سلبياً. زِدْ على ذلك عجزَ بدرخان بيك عن تأسيسِ جيشٍ من طرازِ الأنصارِ في الداخل، وقصورَه في تخطي مفهومِ الجيشِ النظاميِّ ضمن تشكيلاتِه العسكرية. فضلاً عن انعدامِ نواياه أو استعداداتِه للمقاومةِ على المدى الطويل. فكان ينطلقُ في حركتِه من الأيديولوجيا والتنظيماتِ التقليدية، ويُواصلُ حُكمَه عبر الأمراءِ بدلاً من النظامِ القانونيّ. هذا وسادَت تنافُراتٌ حول الإمارةِ داخلَ الأُسرةِ أيضاً (يزدان شير)، بحيث كانت مُهَيَّأَةً للتحولِ إلى خيانةٍ في كلِّ لحظة. وبالإضافةِ إلى كلِّ هذه الأمور، فإنّ عجزَه عن الانطلاقِ في الوقتِ المناسب، ودورانَه في دوامةِ تكتيكاتِ السلطان؛ كانا قد أَعَدَّا نهايتَه. حيث سُحِقَ الاشتباكُ المحتدمُ ربيعَ عامِ ١٨٤٧م في نفسِ العامِ بخيانةِ يزدان شير. أما قمعُ هذه الحركةِ الكرديةِ الأدنى إلى العصريةِ بدعمٍ من القوى الغربية، فقد وَلَّدَ معه نتائج استراتيجيةً من الناحيةِ السلبية.

لَم تَعُد المؤسساتُ الثقافيةُ الكرديةُ المتمتعةُ بحيزٍ واسعٍ من شبهِ الاستقلالِ قادرةً على مواصلةِ حيويتِها القديمة، ولو بالطرازِ التقليديّ. حيث كانت البيروقراطيةُ المركزيةُ تجهدُ لتوسيعِ نفوذِها في كلِّ الزوايا بعدَ ترسيخِ نفسِها خطوةً خطوة. وكان وضعُ كردستان كإقليمٍ يُحَجَّمُ باطِّراد، لينتهيَ فعلاً في أعوامِ ١٨٦٠م، فتبقى "كردستان" مجردَ مفردةٍ جغرافية. يَبدو وكأنّ نظامَ الإمارةِ الكردية، الذي يتميزُ بتقاليد تمتدُّ إلى عهدِ الميتانيين والحثيين (فيما بين أعوام ١٦٠٠–١٢٠٠ ق.م)، قد انقضى وقتُه. أما بقايا الإمارةِ المتبقية، فكانت ستحاولُ البحثَ عن فرصةِ الحياةِ في العصرنة، وستنتقلُ إلى المتروبولاتِ الاستعماريةِ سعياً إلى مواصلةِ وجودِها كَكُرْدٍ متواطئين. وحكايةُ أُسرَتَي بابان زادة

وبدرخان مثيرةٌ جداً في هذا الصددِ. إذ عَمِلتا من الجانبِ الأولِ على استثارةِ التمرداتِ من وراءِ الحجابِ كلما سنحَت لهما الفرصة، ولعبَتا من الجانبِ الثاني دورَ الكوادرِ النافذين في تشكيلِ الدولِ القوميةِ الحاكمة. وهناك عددٌ كثيرٌ من الكوادرِ التي تنتسبُ إلى هاتَين الأسرتَين، اللتَين أدَّيَتا دورَهما في هذا المنحى أثناء تأسيسِ الإمبراطوريةِ والجمهوريةِ على حدٍّ سواء. زد عليه أنهما كانت بمثابةِ الأبِ الروحيِّ للقوميةِ الكرديةِ البدائية. والمثالُ الأكثر إثارة هو ريادةُ جلادت علي بدرخان، حفيد بدرخان بيك، لأولى المساعي القومية أيديولوجياً (إصدارِ المجلاتِ والصحفِ وما شابه) وتنظيمياً (تأسيس منظمة خويبون[1] بالدرجةِ الأولى). فضلاً عن أنه كان بارعاً أيضاً في إبرامِ العلاقاتِ الدبلوماسيةِ التي عجزَ جَدُّه عن عقدِها. كما وكانت ضلاعتُه في اللغاتِ والثقافاتِ الغربيةِ أيضاً أمراً خليقاً بالثناء.

والأغربُ هو أنه وضعَ أساسَ سياسةِ الكردايتية، التي كانت جميعُ الأوساطِ والشخصياتِ الأرستقراطيةِ الكرديةِ اللاحقةِ ستتَّخِذُها نموذجاً. وهكذا صُيِّرَت الكردايتيةُ والطابعُ الكرديُّ وسيلةً بيَدِ تلك الأوساطِ والشخصياتِ لإحياءِ ذاتِها وأُسَرِها. إذ أُجرِيَت كلُّ الصفقاتِ اعتماداً على إطالةِ وجودِها هي. فالصفقاتُ التي ابتدأَت بالمطالبةِ بالاستقلال، اختُزِلَت لاحقاً إلى مطلبِ الصفحِ عن أشخاصِهم. هكذا، فهذا الطريقُ الذي ابتدأ مع بدرخان بيك، باتَ مع جلادت علي بدرخان نموذجاً أو أسلوباً. وقد عملَ هذا الأخيرُ على متابعةِ الصفقاتِ عينِها مع مصطفى كمال أيضاً عن طريقِ الجمهوريةِ التركية. فكانت الكردايتيةُ أحياناً تُكلِّفُ ثمناً باهظاً بموجبِ شروطِ الصفقة، وتغدو أحياناً أخرى بخسةً جداً. إنّ ما يَسري هنا ليس كردايتيةً أو حركةً اجتماعيةً كرديةً تُخاضُ بالاستراتيجياتِ والتكتيكاتِ التاريخيةِ والاجتماعيةِ والمناهجية. وفي هذه النقطةِ بالضبط، تكتسبُ النزعةُ الطبقيّةُ والقوميّةُ أهميتَها. فبينما كانت الطبائعُ الطبقيةُ تُضَيِّقُ الخناقَ على تلك الشخصياتِ التي انقضى عهدُها، وتُقحِمُها في الهواجسِ والمحسوبياتِ الشخصية؛ فإنّ الطبائعَ القوميةَ غيرَ المتطورةِ كانت تؤدي بها إلى تحرُّكِها بموجب الأيديولوجياتِ والتنظيماتِ البدائيةِ التي تفضي إلى نفسِ المصب.

تُقارَنُ تلك الطبائعُ أحياناً بإدريس البدليسيِّ الذي عاصرَ فترةَ نضوجِ الإمارات. فإدريس البدليسيُّ الذي عاشَ في مطلعِ القرنِ السادس عشر، وصاحبُ النفوذِ داخلَ القصورِ الصفويةِ والعثمانيةِ على السواء؛ يمثلُ الرمزَ السياسيَّ السلطويَّ السائدَ في عهدِه. ذلك أنّ الإماراتِ الكرديةَ العاجزةَ عن تأسيسِ نظامِها المَلَكيِّ المستقل، بحثَت عن مَخرجٍ لها داخلَ قصورِ القوى المهيمنة. فهذه الإماراتُ الكرديةُ التي أدت دوراً نافذاً في تشييدِ السلالةِ الصفوية، شعرَت بالمخاطرِ تحيقُ بها بَعدما تحوّلَت الشيعيةُ إلى مذهبٍ رسميّ. وعليه، فقد دفعَها انتماؤُها للمذهبِ السُّنِّيِّ إلى التعاملِ مع السلالةِ العثمانية. وكانت لها مصالحُها المهمةُ في ذلك. فإدريس البدليسيُّ هو المؤسِّس السياسيُّ والأيديولوجيُّ للتطلعِ إلى هذه السلالةِ الجديدة. والغالبيةُ الساحقةُ من إماراتِ كردستان اتفقَت مع

[1] **منظمة خويبون:** لعبت هذه المنظمة الكردية دوراً بارزاً في تطوير الوعي القومي، وساهمت في الفعاليات السياسية في عموم كردستان، وحازت على نفوذ كبير حتى بين الجاليات الكردية المقيمة خارج كردستان، وامتدت فروعها حتى أمريكا. تشكل العديد من الفروع الملحقة باللجنة المركزية التي اتخذت من بيروت مقراً لها (المترجِمة).

السلالةِ العثمانيةِ على تشاطرِ السلطةِ بما يُوازي تحالفَ القوى المتناظرة. كان هذا تحالفاً طوعياً هَيَّأته الظروفُ المناسبة. إذ كانت الإماراتُ الكرديةُ تتميزُ بمنزلتِها وخصوصيتِها ضمن نظامِ السلطةِ العثمانية. ويَلُوحُ أنّ الإماراتِ كانت قادرةً على التمتعِ بمزيدٍ من الاستقلالِ بانتخابِ أميرِ الأمراءِ من بين صفوفِها، وبتشييدِ سلطنةٍ أشدَّ مركزيةً في المستقبل. ولكن، يجب عدم النسيانِ أنّ الظروفَ آنذاك كانت تُمَكِّنُ من نُظُمِ السلطةِ المعتمدةِ على بضعةِ قوى مهيمنة، بدلاً من وجودِ عددٍ جمٍّ من أنظمةِ السلطنة. أي إنّ الوضعَ السائد حينذاك كان يُنشئُ ذاتَه بهذا المنوال. أما الممالكُ المستقلة؛ فكانت استثناء، لا قاعدة. وعليه، تُعَدُّ نشاطاتُ التحالفِ المُبرَمة بزعامةِ إدريس البدليسيّ موفَّقةً ومناسِبةً حسب ذاك العصر. أما مخاطرُها، فهي عدم وضعِها الشروطَ السلبيةَ والإيجابيةَ التي قد تظهرُ لاحقاً نُصبَ العين، وبقاؤُها مرحلية. ولكن، لا نستطيعُ مقارنةَ شأنِ إدريس البدليسيّ بالتواطؤِ الخطيرِ الذي ظهرَ إلى الوسطِ إبان انهيارِ نظامِ الإمارةِ خلال القرنِ التاسع عشر. فمقارنةٌ بهذا الشكلِ ترتكزُ إلى تمثيلٍ خاطئٍ لا يأخذ الظروفَ المرحليةَ في الحُسبان، ويَخلطُ الفتراتِ ببعضِها بعضاً.

لَم يَكُن وضعُ الكردِ كشعبٍ متخلفاً عما كان عليه وضعُ الأتراكِ أو التركمان والعرب حتى مطلعِ القرنِ التاسع عشر. بل كان متقدماً عليهم. لكنّ الانهيارَ والاختلافَ الأصلَ فيه بدأ في القرنِ التاسع عشر. فإدراكُ انقضاءِ عهدِ الإمارةِ قد أَرغمَ الوارثين المتَبقّين على عدمِ المطالبةِ بالاعترافِ بأيِّ وضعٍ للكردِ كشعب، بل وعلى سلوكِ مقارباتٍ أكثر سلبيةً؛ وذلك بالتخلي عن وضعِ الحكمِ الذاتيِّ التقليديّ، وبتطويرِ نموذجٍ يضمنُ المنافعَ الشخصيةَ والعائليةَ على أساسِ التواطؤ. ما من شكٍّ في أنهم لَم يدخلوا هذا الوضعَ الجديدَ طوعاً. فالظروفُ التي سادت مطلعَ القرنِ السادس عشر لَم تَعُدْ سارية. حيث حاولوا التمرد، وأصرّوا على سيادةِ الوضعِ التقليديّ، بل وتقدموا أكثر بالانعكافِ على البحثِ عن دولة. لكنهم لَم يتجنبوا تَكَبُّدَ الهزيمةِ في جهودِهم هذه، نظراً لطِباعِهم الطبقيةِ ولظروفِ العصرِ الحديث. وعليه، فالخيارُ الوحيدُ المتبقي أمامهم –انطلاقاً من طِباعِهم الطبقيةِ مرةً أخرى– كان التوجهَ صوبَ نوعٍ جديدٍ وخطيرٍ من التواطؤ؛ بحيث يعتمدُ على نجاحِهم الشخصيِّ وعلى مصالحِهم العائلية، ويُصَيِّرُ الكردايتيةَ سلعةً تجاريةً زهيدةَ الثمن. وقد استفادَت الدولُ القوميةُ الحاكمةُ من نقاطِ ضعفِهم هذه بأفضلِ الأشكال، فسَخَّرَتهم كأخطرِ أداةٍ بيدِها لتسليطِ نظامٍ قمعيٍّ واستغلاليٍّ عصريٍّ على المجتمعِ الكرديّ.

عملَت تلك الشرائحُ على مُحاكاةِ الطبقةِ البورجوازية، وما تزال. لكنّ الظروفَ الماديةَ وروابطَها السلطويةَ والاقتصاديةَ وأوضاعَها الأيديولوجيةَ والتنظيميةَ لَم تُتِح لها فرصةَ التحولِ إلى طبقةٍ بورجوازيةٍ عصرية. قد يَكُونُ كاميران علي بدرخان بشخصِه قومياً مثالياً. لكنّ الوقائعَ الموضوعيةَ التي عايَشَها قد حوَّلَت طموحاتِه تلك إلى غصةٍ في حَلقِه. إلا إنّ هذا لَم يَكُن عائقاً أمام بروزِ مخاطرِ نموذجِ التواطؤِ المُتَّبَع، ولا أمام انفتاحِه على الخيانة. وعلى حدِّ المَثَلِ الشعبيّ "السمكُ يفسدُ من رأسه"، فقد بسطَ هذا الموديل تأثيرَه البليغَ حتى راهننا، ولعبَ دوراً رئيسياً في تحديدِ مسارِ جميعِ الطبقاتِ والشرائحِ الاجتماعية، وفي رسمِ طِباعِ الشخصياتِ المنبثقةِ من أحشائِها؛ وبدا وكأنه نمطٌ اعتياديٌّ للحياةِ الاجتماعية.

لدى تقييمِ وتناوُلِ التقاليدِ الأرستقراطيةِ الكردية، ينبغي عدم خلطِها أو مقارنتِها بمثيلاتِها الأوروبيةِ أو بأيِّ مثالٍ آخر في أيةِ بقعةٍ من العالم. إذ لها وضعيتُها الخاصّةُ بها. فقد اختُزِلَ دورُ هذه الشريحةِ الأرستقراطيةِ إلى مرتبةٍ أداتيةٍ مسخَّرةٍ في بسطِ تَحَكُّمِ الدولِ القوميةِ والاستغلالِ الرأسماليِّ على الكردِ وكردستان. وقد قُيِّمَت هذه الوضعيةُ بعنايةٍ خلال القرنَين الأخيرَين كي تغدوَ أداةً أوليةً في القضاءِ على الكردايتيةِ بأساليب عدة، يتصدرُها العنفُ والإرغام، وتليه أساليبُ "الإبادةِ الخاصةِ الخفيّة" التي تهدفُ إلى تخريبِ كافةِ المجالاتِ والأنسجةِ الاجتماعيةِ تدريجياً. من هنا، ومهما تمَّ التركيزُ على هذه الجوانب، فلن يفيَ بالغرض؛ سواء لدى تقييمِ ودراسةِ انعكاساتِ التقاليدِ الأرستقراطيةِ والطرائقيةِ على الواقعِ الكرديِّ والحركاتِ الكردية، أم لدى تحليلِ أنماطِ علاقاتِها مع العناصرِ المسيطرةِ في الحداثةِ الرأسماليةِ بصورةٍ خاصة. لذا، فمن عظيمِ الأهميةِ إجراءُ بحوثٍ عميقةٍ بشأنِ أوضاعِها ومنزلتِها، وتحديدُ تداعياتِها الأيديولوجيةِ والسياسية.

وعليه، فلا يُمكن الاكتفاء بإلصاقِ تُهَمِ الخيانةِ المعياريةِ بالشريحةِ الفوقية لدى الإمعانِ في إرثِها. بل ينبغي استيعابُ ماهيةِ الهويةِ والخصائصِ الشخصيةِ لجميعِ الطبقاتِ والشرائحِ الاجتماعيةِ إزاءَ هذا الواقع الاجتماعيّ الذي تعرضَ للإبادةِ الثقافية، وإدراك كيفية تأثيرها على صعيدِ النزعةِ القوميةِ والطبقية. ذلك أنّ المجتمعَ الكرديّ ليس مجتمعاً اعتيادياً حتى نقومَ بصياغةِ تحليلاتٍ عادية. فمثلاً؛ يتشبثُ اليهودُ بمصطلحَي "المنفرد" و"الوحيد" في إشارةٍ إلى الإباداتِ الجماعيةِ التي تعرضوا لها، وإصراراً منهم على أنها إباداتٌ لا مثيل لها. وعليه، يمكننا صياغةُ تعريفٍ مشابهٍ بشأنِ الإبادةِ الجماعيةِ التي تعرضَ لها الكرد. إذ تم التعرضُ لإبادةٍ ثقافيةٍ "لا نظير لها" و"منفردة" و"وحيدةٍ" ما تزالُ قائمةً حتى الآن. بالتالي، ثمة حاجةٌ ماسةٌ إلى عملياتِ بحثٍ وتدقيقٍ خاصةٍ بها. وتقييمُها ارتباطاً بإرثِ الشريحةِ الكرديةِ الفوقيةِ وبامتداداتِها الحالية، والتي لها مكانتُها المُعَيِّنةُ في ارتكابِ الإبادةِ الثقافيةِ في هذا المضمار؛ إنما يتسمُ بأهميةٍ مصيريةٍ على صعيدِ حمايةِ الوجودِ الثقافيِّ الكرديِّ وتحريرِه.

ب- أسفرَ انهيارُ نظامِ الإمارةِ عن إبرازِ الهرميةِ الدينيةِ إلى المقدمة. وأفضَت هزيمةُ بدرخان بيك ويزدان شير إلى اكتسابِ مؤسسةِ المَشيَخةِ مبادرتَها، وإلى تعويلِها على دورِ القيادةِ داخلَ المجتمع، بعدَما تعززت تدريجياً مع حلولِ النصفِ الثاني من القرنِ التاسع عشر. وقد حظيَ شيوخُ النقشبنديةِ والقادريةِ بأهميةٍ كبيرةٍ على وجه الخصوص. فكِلتا الطريقتَين لهما مكانتُهما الوطيدةُ تقليدياً في كردستان. ولكن، من الضروريِّ عدم النظرِ إلى تقاليدِ المَشيخةِ على أنها مؤسسةٌ حِكرٌ على العصورِ الوسطى. بل تمتدُّ جذورُها إلى دولةِ الكهنةِ السومريين. فكهنةُ الزقوراتِ السومريةِ كانوا أولَ من ابتكرَ جهازَ الدولة. أي إنّ تكوينَ الدولةِ على علاقةٍ بالحكمة. وهي ليست مجردَ جهازِ قوةٍ فظة. بل إنّ معناها مُعَيِّنٌ بدرجةٍ أكبر. فالكهنةُ (رديفُها في اللغة العربية: "الشيوخ") هم الذين أداروا دفةَ الحكمِ في الدولةِ السومريةِ لحقبةٍ طويلة. أما الساسةُ العلمانيون، فاستولَوا على حُكمِ الدولةِ بعدَ ذلك بردحٍ طويلٍ من الزمن. علاوةً على أنّ الصراعَ بين كِلا الفريقَين النخبويَّين على سلطةِ الدولةِ ما فتئَ قائماً ودون انقطاع، منذ ولادتِه وحتى يومنا الحاليّ.

وبينما أدَّت المؤسسةُ الكهنوتية دوراً أساسياً في ولادةِ الدولة، فإنّ دورَ السلالاتِ العلمانيةِ قد برزَ في تأمينِ سيرورتِها وتوسيعِ نطاقِها. هذا وتُلاحَظُ مستجداتٌ مثيلة في نشوءِ مراتبِ السلطةِ لدى الكردِ الأصليين أيضاً. كما ولَم تَغِب النزاعاتُ حول السلطةِ قطعياً بين الكهنةِ والسلالاتِ العلمانيةِ ضمن الكونفدراليّاتِ الهوريةِ والحثيةِ والميتانيةِ والأورارتيةِ والميدية. ولَطالما تواجَدَت هذه الثنائيةُ على مدارِ التاريخ، بالرغمِ من محاولاتِ بناءِ جميعةٍ تدمجُ بين كِلَيهما من خلالِ مصطلحِ الإلهِ–المَلِك. كما واستمرَّت ثنائياتٌ مماثلة ضمن الأديانِ الإبراهيميةِ أيضاً بوصفِها أدياناً توحيدية. فقد كانت الرهبنةُ في المقدمة ضمن جهازِ القبيلةِ الإبراهيميةِ الأولى. فموسى بشخصِه كان نبياً، وأخوه هارون كان رئيسَ الكهنة. وما برحَت هذه القرينةُ المُعاشةُ في القبيلةِ العِبريةِ مستمرةً إلى يومِنا الراهن. هذا وكان عيسى بذاتِه حاخاماً يهودياً من المرتبة الثانية. وبعدَ مرورِ ثلاثةِ قرونٍ على عهدِ عيسى، جرى التعرفُ على حُكّامٍ ليسوا برهبان. وقد حَفِلَ تاريخُ السنوات الألفِ الأخيرة في أوروبا بأحداثِ الصراعِ على السلطة، والتي دارت بين المناوئين للكنيسةِ والمناوئين للعلمانية. كما وتعرَّفَ الإسلامُ باكراً جداً على السلطةِ السياسيةِ وهو في مطلعِ انطلاقتِه الدينية. فلَم تَمضِ ثلاثةُ عقودٍ على تأسيسِ الدولةِ الإسلامية، حتى برزَت بوادرُ صراعٍ ضروسٍ بين أهلِ البيت، الذين يمثلون سلالةَ الرهبان، والأمويين الذين يمثلون السلالةَ العلمانية. وهكذا باتَ الصراعُ بين الدولةِ الدينيةِ والدولةِ العلمانيةِ أحدَ أهمِّ نتائجِ التاريخِ الإسلاميِّ أيضاً.

أما ما انعكسَ على المجتمعِ الكرديِّ وصراعِ السلطةِ فيه، فهو هذه التقاليدُ التاريخيةُ المُعَمِّرة. إذ تؤدي التقاليدُ الدينيةُ دوراً كبيراً في إنشاءِ وتشاطرُ السلطةِ داخل كردستان. وبينما أفضَت متانةُ التقاليدِ العشائريةِ والقَبَلِيّةِ إلى تحجيمِ التقاليدِ الدينية من جهة، فقد أسفرَت من الجهةِ الثانيةِ عن تحجيمِ كياناتِ الإمارةِ العلمانيةِ أيضاً بسببِ نضوحِ بنيتِها بالمساواةِ والحرية. وقد قُسِّمَ النفوذُ السياسيُّ في كردستان بين هذه البنى الثلاثيةِ مدى التاريخ. لكنّ الاشتباكاتِ والتنافراتِ لَم تَغِبْ أيضاً عند اختلالِ التوازنِ فيما بينها. كما ولَم يَجرِ تطهيرُ النظامِ القائمِ من أيةِ مؤسسةٍ نفوذٍ منها بصورةٍ تامة. وبينما سادت المنازعاتُ والمساوماتُ حول اقتسامِ السلطةِ بين صفوفِ الشرائحِ العليا، فقد برزَت تداعياتُ وامتداداتُ ذلك بين الشرائحِ السفليةِ أيضاً. علاوةً على أنّ التشاطرَ الديمقراطيّ للاقتدارِ أيضاً قد برزَ داخلَ بنيةِ المؤسساتِ الثلاث. لذا، يستحيلُ الحديثُ هنا عن سلطةٍ مطلقة. حيث ما انفكّت عملياتُ التحجيمِ التي أجرَتها التقاليدُ الديمقراطيةُ مستمرةً بنحوٍ وطيدٍ دون انقطاع. ولَم تستطِعْ أيّةُ مؤسسةٍ الاستمرارَ بوجودِها إلا بين قاعدتِها الجماهيرية، أي بين "ديموسِ"-ها. فلَطالما تمّ الحفاظُ على التوازناتِ من خلالِ "الديموس"، رغم غَلَبَةِ إحدى المؤسساتِ أو الأخرى بين الفينةِ والأخرى.

شهدَ النصفُ الثاني من القرنِ التاسع عشر فشلَ المبادراتِ في تأسيسِ إمارةٍ طويلةِ الأمدِ بنسبةٍ لا يُستَهانُ بها. وقد قَيَّمَت مؤسسةُ المَشيخةِ هذا الوضع. أما السلطان محمود الثاني، الذي طالَت ضرباتُه القاضيةُ مؤسسةَ الإمارةِ في واقعِ الأمر؛ فأثناء قضائِه على بُؤرةِ الانكشاريين، ألحقَ ضرباتِه بالبكداشيةِ أيضاً بعدَما كانت طريقةً رسمية. كان هذا السلطانُ قد سعى إلى ملءِ فراغِ

الشرعيةِ عن طريقِ طريقةٍ دينيةٍ جديدة (النقشبندية). فبرزَ الشيوخُ الكردُ النقشبنديون المتمتعون بنفوذٍ ملحوظٍ ضمن الطريقةِ النقشبنديةِ حينذاك إلى المقدمة. أحدُ هؤلاء الشيوخ هو "مولانا خالد" من مدينةِ السليمانية، الذي أضحى أحدَ أقوى الشيوخِ النابغين الذين ارتقوا بمدارسِ النظامِ بعدَ تصفيةِ الانكشاريين والبكداشيةِ عام ١٨٢٦م. وهكذا، حلَّ الشيوخُ محلَّ الأمراءِ كمتواطئين جدد مع السلطنة. وازدادَ نفوذُهم في القصورِ مع الأيام. هذا وقد لَمَعَ نجمُ الطريقةِ القادريةِ أيضاً بدورٍ مماثل. فهنا أيضاً كان الشيوخُ الكردُ في الصفوفِ الأمامية.

نادراً ما تمّ البحثُ في دورِ الشيوخِ ضمن الحركاتِ الكرديةِ المعاصرة، مع أنّ مؤسسةَ المشيخةِ هي المؤسسةُ التي تعززَت وامتلكَت زمامَ المبادرةِ سريعاً، بسببِ تحالُفِها مع القصورِ على حسابِ إضعافِ مؤسسةِ الإمارةِ والقبيلة. فتحركَ مُدراءُ القصورِ بوعيٍ تامٍّ في ذلك. وعليه، أدت المؤسساتُ الطرائقيةُ دوراً مُحَدِّداً خلال القرنَين التاسع عشر والعشرين في تطويرِ المجتمعِ المستندِ إلى مفهومِ الجماعةِ الدينيةِ داخل كردستان. إلا إنّ تواطؤَها مع القصور، والذي هو ضربٌ من ضروبِ العمالة، لعبَ دوراً مهماً في تسارُعِ صعودِها إلى هذه الدرجة. إذ استخدمَها النظامُ القائمُ كقوةِ شرعنةٍ جديدة. لذا، فهي لا تندرجُ في فئةِ المجتمعِ المدنيِّ المتكونِ عفوياً. أو بالأحرى، بقيَ هذا الجانبُ ضعيفاً فيها على الدوام. كما لَم يطَّلِع الشعبُ على جانبِ العمالةِ والتواطؤِ في مؤسسةِ المشيخة، نظراً لمواراته باستمرار. فقد تَمَثَّلَ الدورُ الأساسيُّ للشيوخِ خلال كِلا القرنَين في إحلالِ الولاءِ الجديدِ والأمتنِ لزعامتِهم محلَّ ولاءِ الإمارات للنظام. بناءً عليه، يتحلى البحثُ وكشفُ النقابِ عن دورِ شيوخِ الطرائقِ الدينيةِ في شرعنةِ النظامِ وتأمينِ سيرورتِه بأهميةٍ عالية. بل ويُعتَبَرُ ضرورةً ماسّة، تماماً مثلما كان دورُ أرستقراطيةِ الإمارةِ في ذلك مِن قَبلَهم.

يمكننا الإيضاحُ أكثر بالتطرقِ إلى حدثٍ يُعَدُّ مثالاً في هذا الصدد. فقد حقَّقَت حركةُ الشيخ عُبيد الله تقدُّمَها ارتباطاً بالحربِ العثمانيةِ–الروسية (فيما بين أعوام ١٨٧٧–١٨٧٨م). حيث استفادَت من الوضعِ الصعبِ الذي سقطَ فيه العثمانيون تجاه الروس. وحاولت الاستفادةَ من تناقضاتِ الإمبراطورية مع القوى الخارجية. هذا فضلاً عن تأثُّرِها بالحركاتِ القوميةِ داخلَ الإمبراطورية. لقد أخذَت الحركةُ الآمالَ المنتعشةَ حديثاً ضمن المجتمعِ الكرديّ في الحسبان. وتعاظمَت في غضونِ فترةٍ وجيزة. ليس بدعمٍ من علماءِ الدينِ فحسب، بل ومن الأوساطِ النافذةِ الأخرى. هذا وتطرقَت اجتماعاتُها إلى الشكاوي المرفوعةِ من البيروقراطيةِ المركزية، وإلى المطالبِ القوميةِ القائمةِ، وأدرجَتها في لائحةِ أهدافِها. امتدَّ تأثيرُ الحركةِ على مساحاتٍ شاسعةٍ من كردستان المنضويةِ تحت سقفِ الدولتَين العثمانيةِ والإيرانية، واكتسبَت طابعاً عسكرياً. كان دعمُ قوةٍ واحدةٍ أو بضعةِ قوى مهيمنةٍ آنذاك يكفي لتحوُّلِها إلى دولةٍ رسمية. لكنّ هذا الدعمَ لَم يحصل. فرضوخُ الدولتَين الإيرانيةِ والعثمانيةِ لكافةِ مطالبِ القوى الغربيةِ المهيمنة، أصبحَ عاملاً مؤثراً في أنْ تَبخلَ تلك القوى عليها بالدعم، بل وأنْ تُسَوِّقَه لصالحِ الدولتَين العثمانيةِ والإيرانية؛ مما بات يسيراً تصفيةُ حركةِ التمردِ الكبرى هذه. وقد استنبَطَت السلطنةُ دروساً مهمةً من هذه الحركةِ التي ظهرت إلى الوسطِ في عهدِ السلطان عبد الحميد الثاني. فالأسلوبُ المُطَبَّقُ على عائلةِ بدرخان بيك، قد جُرِّبَ

كما هو مع أُسرةِ عبيد الله النهري أيضاً. حيث نُقِلَت هذه الأخيرةُ إلى إستنبول بهدف التحكمِ بقِسمٍ من الكردِ هناك من خلالها.

ت- إنّ السياسةَ الكرديةَ المطبَّقة في عهدِ عبد الحميد (فيما بين أعوام ١٨٧٦–١٩٠٩م) تستحقُّ البحثَ في بندٍ مستقلّ. حيث أُسِّسَت الألويةُ الحميديةُ استلهاماً من نموذجِ "الألويةِ الروسيةِ الكازاخية". فالمستجداتُ التي أسفرَت عنها الحركاتُ الأرمنيةُ والكردية، دفعَت بيروقراطيةَ الإمبراطوريةِ إلى اتخاذِ تدابيرٍ جذرية، كان أولُها اختلاقُ تناقضٍ أرمنيٍّ–كرديّ، ثم استغلالُه. وقد جُرِّبَ الأسلوبُ عينُه في العلاقاتِ الكرديةِ–السُّريانيةِ أيضاً. بالتالي، فهذه الشعوبُ التي عاشَت متداخلة على مدى مئاتِ بل آلافِ السنين؛ أُقحِمَت في حالةِ نزاعٍ مع بعضِها بعضاً، بدافعٍ من طمعِ الربحِ–الكسبِ الذي أدت إليه الحداثةُ الرأسمالية. أو بالأصح، استفادَت القوى المهيمنةُ من التناقضاتِ القائمةِ بين الشرائحِ الفوقية، وسخَّرَت الشعوبَ أيضاً كأداةٍ في مآربِها تلك. وقد أكدَ التاريخُ على صحةِ الافتراضِ القائل: لو أنّ بدرخان بيك ذهبَ لعقدِ التحالفِ مع السُّريان، لَتَمَكَّنَ الشعبان من نيلِ مزيدٍ من المكاسبِ على صعيدِ الحقوقِ والحريات. لكنّ سياسةَ "فَرِّقْ–تَسُدْ" طُبِّقَت بعنايةٍ فائقةٍ بغيةَ خُسرانِ كِلا الطرفَين. وتحتلُّ إنكلترا دورَ الصدارةِ في هذه السياسةِ أيضاً. وقد سُيِّرَت الحملةُ على العراقِ حينذاك بهذه الأساليب.

تاريخُ العلاقاتِ الأرمنيةِ–الكرديةِ أقدمُ زمناً. وقد شَهِدَت تقسيماً طبيعياً للعمل. فالحِرَفُ الحرةُ لدى الأرمن، والزراعةُ لدى الكردِ كانت تُغَذّيان بعضَهما بعضاً. ولم يَكنْ اختلافهم في الدين عاملَ خِلافٍ أو نزاع. لكنّ حِراكَ القوميةِ الأرمنيةِ بنحوٍ منقطعٍ عن تاريخِها وعن واقعِ المجتمعِ الشرقيّ، قدَّمَ للسلطانِ الأرضيةَ التي يحتاجُها لاستخدامِهم كما يشاء. فمقابلَ كردستان التي يتعينُ اعتبارُها وطناً مشتركاً، جرى التفكيرُ بأرمينيا من عِرقٍ خالص كضرورةٍ من ضروراتِ مشروعِ وطنٍ ذي أمةٍ واحدةٍ على غِرارِ الحركةِ السُّريانية. فأفظعُ تخريبٍ تتسببُ به أيديولوجيا الدولةِ القومية، هو اتخاذُها أثنيةً أو أمةً واحدةً حاكمةً أساساً لها على الدوام. بينما يُعَدُّ الآخرون غرباء ويمثلون أقليةً أو أمةً "أخرى". فمَنطِقُها يقتضي ذلك. والمحصلةُ هي دخولُ الشعوبِ والثقافاتِ المتجاورةِ العريقةِ المتعايشةِ بالتداخلِ منذ القِدَمِ حرباً تنافسيةً تجاه بعضِها بعضاً. وعندما حَمَلَ كلُّ طرفٍ أهدافاً قوميةً مُشابهةً على رقعةِ الأرضِ نفسِها، أضحت الاشتباكاتُ أمراً لا مفرّ منه. من هنا، فالمنطقُ القوميُّ للدولتيّةِ القوميةِ هو الذي يكمنُ وراء الصراعاتِ الدائرةِ في العلاقاتِ الكرديةِ–التركيةِ–الأرمنيةِ– السُّريانية.

انطلقَ السلطانُ عبد الحميد في مسيرتِه من هكذا تناقض، فباشرَ اعتباراً من عامِ ١٨٩٢م بتحريكِ "الألويةِ الحميدية" التي تمَّ تجميعُها من العشائرِ الكردية. أما استراتيجيةُ وتكتيكاتُ القوميةِ الأرمنية، التي أَسنَدَت ثقتَها إلى دعمِ القياصرةِ الروس، فأصيبَت بالفشلِ في وجهِ وحداتِ السلطانِ المُجَمَّعةِ من العشائرِ الكردية. علماً أنه لو أَسنَدَ الأرمنُ استراتيجياتِهم وتكتيكاتِهم إلى سياسةِ الصداقةِ مع الشعوبِ المجاورة، لَربما كانوا مهّدوا السبيلَ أمام تطوراتٍ ثوريةٍ تُحَوِّلُ مصيرَ الشرقِ بمنوالٍ راديكاليّ. أي، كان بوسعِ الأرمنِ في الإمبراطوريةِ العثمانية أنْ يلعبوا دوراً شبيهاً بما أداه

اليهودُ الروسُ في الثورةِ الروسية. إلا إنّ منطقَ القوميةِ البورجوازيةِ المتَّسمَ بالضمورِ والانفصال، لَم يُتِح المجالَ لهكذا تطورات.

لكنّ التخريباتِ الأصلَ التي تَسَبَّبَت بها الألويةُ الحميدية (يجب إضافةُ "المدارس القَبَلِيّة"[1] أيضاً) قد طالَت الكرد. أي إنّ الألويةَ الحميديةَ تَبدو ظاهرياً وكأنها أُسِّسَت تجاه تهديداتِ القوميين الأرمن. لكنها مضموناً شُيِّدَت ضد الحراكِ الكرديِّ القوميّ، الذي بات على مشارفِ الوصولِ إلى أشكالٍ عصرية. بمعنى آخر، فقد عُمِلَ على ضربِ عدةِ عصافير بحجرٍ واحد. فهذه الحركةُ التي يتعينُ النظر إليها على أنها تطبيقٌ باكرٌ لـ"حُماة القرى"، لا تنحصرُ فقط في القضاءِ على الخطرِ الأرمنيّ (هكذا يَنعكسُ التاريخُ الرسميّ. ولكن، يتعينُ الإدراكُ أنه للشعبِ الأرمنيِّ أيضاً مطالبُه القوميةُ الديمقراطيةُ المُحِقّة. لكنّ تلك المطالبَ هي التي تُقمَعُ أساساً)؛ بل وتَنسفُ أيَّ احتمالٍ لولادةِ أيةِ حركةٍ قوميةٍ كردية. هذا هو الجانبُ الأنكى. حيث تُسَلَّحُ نخبةٌ ضيقةٌ من القبيلةِ مقابلَ الرواتبِ والمراتب، ليتمَّ التحكمُ بكافةِ العشائرِ والقبائلِ بجميعِ أعضائِها، فتُستَخدَمُ بالتالي كما يَهوى السلطان. وهكذا، أدت الألويةُ الحميديةُ دوراً مصيرياً في نسفِ احتمالِ ظهورِ أيةِ حركةٍ ريادِيّةٍ من مستوى حركتَي بدرخان بيك وعبيد الله النهريّ مرةً ثانية. من هنا، فالضربةُ الحقيقيةُ قد طالَت الحركةَ القوميةَ الديمقراطيةَ الكرديةَ التي يُحتَمَلُ ظهورُها. علاوةً على أنّ القبائلَ أيضاً أُلِّبَت على بعضِها بعضاً بزرعِ التناقضاتِ وإثارةِ الفِتَنِ فيما بينها. وفي خضمِّ هذه الأجواءِ المشحونةِ بالتناقضاتِ والاشتباكات، لَم يقتصر الأمرُ على هدرِ أهمِّ فترةٍ من تاريخِ كردستان تُقاربُ نصفَ القرن. بل وأُقحِمَ المجتمعُ الكرديُّ في سلبياتٍ غائرة، باستثمارِ تلك التناقضاتِ والنزاعاتِ ضده، مما سقطَ في وضعٍ عقيمٍ لا يفلحُ فيه، لغرقِه في تلك التناقضاتِ والصِّداماتِ الداخلية.

هذه السياساتُ التي ترتكزُ إلى القوى القَبَلِيّةِ المتواطئةِ ذات الطابعِ المليتاريّ، وتعتمدُ على مؤسَّسَتَي الإمارةِ والمشيخةِ المتواطئَتَين معها؛ توضِّحُ على أكملِ صورةٍ أسبابَ العجزِ عن تطويرِ الحركةِ القوميةِ الكرديةِ على غِرارِ مثيلاتِها. ومن عظيمِ الأهميةِ الإدراكُ والتقييمُ بأفضلِ الأشكالِ هنا أيضاً، أنّ الشريحةَ الفوقيةَ الكرديةَ لعبَت دوراً سلبياً جداً، أو أُنيطَت بدورٍ سلبيٍّ للغاية في عهدِ الحداثة. موضوعُ الحديثِ هنا هو كيانٌ خاصٌّ وكأنه مدفوعٌ لمحاربةِ وجودِه المجتمعيِّ وهويتِه المجتمعية. لا، ليس وكأنه، بل نحن وجهاً لوجهٍ أمام كياناتٍ زائفةٍ من إنتاجِ هندسةِ الحداثة، تُسَلَّطُ لمحاربةِ هويتِها الذاتيةِ على أرضِ الواقعِ فعلاً. يجبُ فهمُ المَنطقِ المعمولِ به هنا على أحسنِ وجه. فالمتاجرةُ بالحركاتِ الكرديةِ المُحتمَلةِ تبقى الوسيلةَ الوحيدةَ بأيديها لإطالةِ عُمرِها أشخاصاً وعائلات، عندما تَخسرُ قواها وبالتالي منافعَها التقليدية (عدة عوامل تلعب دورَها في ذلك، وعلى رأسِها انتهاءُ التمردات بالهزيمة). هذا وتَستَخدمُ كلَّ أسلوبٍ في حساباتِ صفقاتِها، بدءاً من التخلي

[1] **المدارس القَبَلِيّة:** افتتحها السلطان عبد الحميد الثاني في ١٨٩٢ في المناطق التي يطغى عليها وزن العشائر والقبائل، بحيث يُربى أولاد زعمائها، وخاصة من العرب والكرد، ليخدموا الدولة والسلطنة العثمانية. احتوت الأطفال النخبة. وسرعان ما انتشر خريجوها في العالم الإسلامي لنشر الدعوة الإسلامية تحت اسم "يا مسلمي العالم اتحدوا" (المترجِمة).

عن زعامةِ أيةِ حركةٍ محتَمَلة، وصولاً إلى نسجِ الحركاتِ التآمريةِ المضادة (كونتر كريلا مبكرة). وأكثرُ الأساليبِ تأثيراً كان الحظيَ ببعضِ المصالحِ الماديةِ والمعنوية، مقابل التخلي عن الكردايتيةِ كظاهرة، واعتبارَ نفسِها جزءاً محبَّذاً من ظاهرةِ الأمةِ الحاكمة. هذا هو الأسلوبُ المفروضُ بكثافة، والمُتَّبَعُ بنجاحٍ موقَّتٍ حتى يومِنا الراهن، إزاء كافةِ الطبقاتِ والشرائح، وإزاء كلِّ الأُسَرِ والشخصياتِ التي تحتويها. لقد بات الشعارُ واضحاً جلياً: "تراجَعْ عن الكردايتية، كي تصبحَ كلَّ شيء وتحظى بكلِّ شيء"!

النتيجةُ الأخرى لهذا الأسلوب، هو إفساحُه السبيلَ أمام مفهومٍ مفتوحٍ على مِصراعَيه أمام كردايتيةٍ زائفةٍ تُبتَكَرُ كي تُستَخدَمَ وسيلةً للاستحواذِ على المصالح والنفوذ الشخصيّ والعائليّ. ما من ريبٍ في وجودِ شخصياتٍ وعوائل نافذةٍ في كلِّ مجتمع. والفضلُ في نفوذِها ذاك يعودُ إلى القِيَمِ التي أضافَتها إلى مجتمعِها. لكنّ ثمنَ التحولِ إلى شخصيةٍ وعائلةٍ ذاتِ نفوذٍ لدى الكرد، هو المتاجَرةُ بقِيَمِها المجتمعيةِ في أكثرِ المجالاتِ حياتيةً وأهمية، وخيانتُها، بل وحتى محاربتُها. إنّ الجانبَ الفجيعَ الخاصَّ بالكرد، هو المقاربات والحساباتُ والممارساتُ الميدانيةُ المَسلوكةُ في هذا المنحى بحقِّ الواقعِ الاجتماعيّ. هذا ولا شكَّ في وجودِ شخصياتٍ وعوائل استثنائيةٍ في كلِّ طبقةٍ وشريحة، بحيث تَكُونُ مُوقَّرةً ووَقورة وتؤدي دوراً مُشَرِّفاً. لكنّ الساريَ هو تلك الأساليبُ الملعونةُ الضاربةُ في جذورِها عميقاً، وليس الحالات الاستثنائية.

ث- ليست سياساتُ الدولةِ بصددِ الحركةِ الكرديةِ في فترةِ ظهورِ "جمعية الاتحاد والترقي"، أي في مرحلةِ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء، سوى تجذيرٌ للسياسةِ الكرديةِ المتجسدةِ في "الألويةِ الحميدية"، وإنضاجُها وتوطيدُها عبر مؤسساتٍ متعددةِ المناحي. أي أنّ الألويةَ الحميديةَ حافظَت على وجودِها. وأطفالُ وشُبّانُ النخبةِ الكرديةِ المتواطئةِ أُلحِقوا بأعدادٍ أكبر بالمدارسِ الرسميةِ بدلاً من "المدارس القَبَلِيّة". وهكذا تشكلَت أولُ مجموعةٍ كرديةٍ متنورةٍ تَعَرَّفَت على الحداثوية، وتنحدرُ في أصولِها من النخبةِ الأرستقراطيةِ والدينيةِ والقَبَلِيّةِ التقليدية. كان هذا الفريقُ تكويناً جديداً أبرزَ حضورَه بتأسيسِ الجمعيات، وبإصدارِ المجلاتِ والصُّحُف. وبالإمكانِ تسميتُه أيضاً بأولِ حركةِ تَبَرجُزٍ جماعيّ. ومثلما تُصادَفُ أمثلة ذلك بكثرة، فقد كانت هذه الأوساطُ تُحَقِّقُ تحوُّلَها الطبقيّ، بعدما أدركَت استحالةَ أدائِها لدورِها بوعيِ الإمارةِ أو المشيخةِ أو القبيلة. وفي الحين الذي كان الرومُ والأرمنُ والسُّريانُ يَتَبَرجزون فيه باكراً وسريعاً بدافعٍ من تأثيراتِ الرأسماليةِ الأوروبية ولاعتناقِهم المسيحية؛ فقد كانت المجتمعاتُ المسلمةُ تُواكبُهم بنحوٍ متأخر في هذا السياق. وهذا التحولُ المتأخرُ هو الذي كان سائداً بين الكردِ أيضاً. لذا، كان من المفهومِ أنْ يُعَبِّروا عن ذاتِهم بالقوميةِ البدائية. لقد كانوا يمثلون "جون كورد" على غِرارِ "جون تورك" (أي تركيا الفتاة). وبالأصل، كانوا يتشكلون بالتداخلِ مع جون تورك، ليُحرزوا التقدمَ في كنفِ الهيمنةِ الأيديولوجيةِ الغربيةِ بكلِّ معنى الكلمة. إذ كانوا غيرَ مؤهَّلين للقيامِ بانطلاقةٍ أصلية. لذا، كانوا يكتَفون بالاقتباساتِ المُجَزَّأةِ والمتناثرة، دون تَمَثُّلٍ وتَبَنّي العِلم والفلسفة الغربية.

كانت الانطلاقاتُ الفكريةُ للكردِ اليافعين منحرفةً ومفتقرةً لهويتِها الذاتية، بسببِ هزيمةِ بنيتِها الطبقيةِ التقليدية وتَبَعِيَّتِها للتواطؤِ الممنهج. كما ولَم تَكُن تملك بحوثاً ودراساتٍ جادةً بشأنِ التاريخِ الكرديِّ وواقعِ المجتمعِ الكرديّ، نظراً لافتقارِها إلى الظروفِ والمهاراتِ التي تخوِّلُها للقيامِ بذلك. أما العناصرُ القوميةُ البدائيةُ التوفيقيةُ والاقتباسيةُ إلى آخرِ درجة، والتي لا تتعدى الشعاراتية؛ فكانت تُشَكِّلُ القُوتَ الأيديولوجيَّ الأساسيَّ لها. لقد كانت تُعَلِّقُ آمالَها على المَلَكيةِ الدستورية. حيث أحرَزَت ميولُها في إصدارِ الصُّحفِ والجرائدِ وتشكيلِ الجمعياتِ تقدماً نسبياً في السنواتِ الأولى، وساهمت في التنافسِ القوميّ. كما وتضاعفَ التنافُسُ فيما بينها، بدافعٍ من ازديادِ نفوذِ القوميةِ التركيةِ وتركِها لبصماتِها على أجهزةِ الدولةِ تدريجياً. أما الحِراكُ والبنيةُ الأوطدُ للقوميةِ الأرمنية، فكانت تؤثرُ سلباً على التنافسِ الدائرِ بينها، وتُزيدُ من حِدّةِ تخاصُمِها.

نَمَّ صعودُ القومياتِ الثلاثِ إلى مرتبةِ الدولةِ القوميةِ عن تحويلِ العلاقاتِ فيما بينها إلى صراع. وصارت حروبُ البلقان والحربُ العالميةُ الأولى نقطةَ التحول. فبينما آلَت الحركةُ الأرمنيةُ إلى الإبادة، انقَسَمَت الحركةُ الكرديةُ إلى قِسمَين: أحدُهما من المُوالين للتحركِ المشتركِ مع البورجوازيةِ التركيةِ بشرطِ التمتعِ بنفسِ الحقوقِ التي تتمتعُ بها، وثانيهما من المُوالين للانفصال. انتهى هذا الانقسام، الذي استمرّ حتى حربِ التحريرِ الوطنيةِ فيما بين أعوام ١٩١٩–١٩٢٢م، بخسائر استراتيجيةٍ فادحةٍ تَكَبَّدَتها الحركةُ الكردية. فمشاركتُهم في حربِ التحريرِ الوطنيةِ على مستوى الأشخاصِ وبطرازٍ يفتقرُ إلى الوعيِ والتنظيمِ الذاتيَّين، قد أسفرَت عن اكتفائِهم بحضورٍ سقيمٍ إلى حدٍّ بعيد؛ سواء أثناء الحرب، وبالأخصِّ أثناء اللقاءاتِ الجاريةِ بشأنِ معاهدةِ لوزان اللاحقةِ لها، أو خلال إعلانِ الجمهورية. وعليه، ذهبَت آمالُهم في تَساويهم بالحقوقِ مع الأتراكِ أدراجَ الرياح. أما عدمُ تطبيقِ "دستورِ تركيا الأساسيِّ" الصادرِ عام ١٩٢١م وتجميد "قانون الحكم الذاتي الكردي" المؤَرَّخ بيوم ١٠ شباط ١٩٢٢م على أرضِ الواقع، وبقاؤُهما حبراً على ورق؛ فكان النهايةَ لكلِّ طموحاتِهم وأحلامِهم. بَيْدَ أنهم كانوا في منزلةِ العناصرِ الأصليةِ التي خاضت حربَ التحريرِ الوطنية. إنّ تجربةَ القوميةِ الكرديةِ البدائيةِ هذه تتطلبُ التوقفَ عندها بإمعان، واستخلاصَ الدروسِ والعِبَرِ منها بعناية.

كانت تجربةُ ذوي النزعةِ الانفصاليةِ في عصيانِ كوجكري مهمة (١٩١٩–١٩٢٠م). ويَبدو أنه كان بالمقدورِ إيصالُها إلى مستوى شبهِ الاستقلالِ الكرديّ، لو أنه استُنبِطَت الدروسُ اللازمةُ منها. لكنّ عدمَ كفايةِ قيادتِها وضعفَها وعدمَ جاهزيتِها إزاء التحالفِ الوطيدِ جداً بين الأتراكِ الاتحاديين واليهود (كيان الفاشية التركية البيضاء)، قد مَهَّدَ لتصفيتِها باكراً. أما حركةُ التمردِ التي هَدفَت كَرَدّةِ فعلٍ منها إلى تزعُّمِ "جمعيةِ آزادي" المتأسسةِ في وقتٍ متأخر (١٩٢٤م)، فأُجهِضَت باكراً بالمَكيدةِ الاستفزازيةِ الحاصلةِ على نهرِ دجلة في مدينةِ ديار بكر في ١٥ شباط ١٩٢٥م. كان ساطعاً أنّ التمردَ المتبعثرَ وغيرَ المنظمِ الذي انهارَ على عاتقِ الشيخ سعيد النقشبنديِّ العجوز، كان سينتهي إلى تصفيةٍ ثقيلة على يدِ بورجوازيةِ الجمهوريةِ اليافعة. ثمة خصائصٌ مثيرةٌ في هذا التمرد. فجمعيةُ آزادي بذاتِ نفسِها تنظيمٌ قوميّ. ورئيسُها خالد جبران (اعتُقِلَ قُبَيل التمرد، وأُعدِمَ رَمياً بالرصاصِ في مدينةِ "بدليس" من دون محاكمة) هو أحدُ القادةِ النافذين في الألويةِ الحميدية، وله

مساهماتُه المهمةُ على الجبهةِ الشرقيةِ أثناء حربِ التحرير. كما يتسمُ بخصائص تنويرية. أما الشيخ سعيد، فهو أحدُ القادةِ النابغين في المذهبِ الشافعيِّ والطريقةِ النقشبندية. وله وزنُه الذي يُحسَبُ له الحساب على طولِ الطريقِ التجاريةِ الممتدةِ من بينغول إلى حلب للمتاجرةِ بالمواشي. أي، بالمقدورِ اعتبارُه بورجوازياً تجارياً. هذا ويَكُونُ الشيخُ عبد القادر ابنَ الشيخِ عبيد الله النهريّ، الذي تزعّم عصيان "النهريّ" في عام ١٨٧٨م. وهو أيضاً شيخٌ نقشبنديّ. فضلاً عن كونِ العديدِ من بقايا الإماراتِ المحليةِ على علاقةٍ بذلك العصيان.

من المُلاحَظِ أنّ جميعَهم يمثلون شريحةً تنامَت حصيلةَ سياساتِ الألويةِ الحميدية، وكانت على استعداد للعملِ معها. لكنّ تحالُفَ البيروقراطيين الأتراك المُوالين لألمانيا مع المستثمِرين اليهود (التركياتيةُ البيضاء تُعَبِّرُ أساساً عن هذا الكيان)، والذي يُشَكِّلُ الكوادرَ النواةَ لجمعيةِ الاتحادِ والترقي تحت اسمِ "تركيا الفتاة"؛ قد اعتَمَدَ القضاءَ على كلِّ الأديانِ والأثنياتِ الأخرى غيرِ المندرجةِ في إطارِه (المسيحية، الإسلام، الكرد، العرب، الشركس) سياسةً أوليةً له منذ بداياتِه. وقد طُبِّقَت هذه التصفيةُ خطوةً تلو الأخرى. إذ قُضِيَ على الأرمنِ في ١٩١٥م، وعلى الشركس في ١٩٢١م، وعلى الرومِ في ١٩٢٣م، وعلى السُّريانِ والأتراكِ المسلمين (الخِلافة) في ١٩٢٤م، وعلى الكردِ اعتباراً من ١٩٢٥م. وسواء أَسمَينا ذلك بالإبادةِ الجماعيةِ أو بأيِّ اسمٍ آخر، إلا إنهم، وبتعبيرِ عصرِنا، قضَوا على كلِّ الشرائحِ الباقيةِ خارجَ نطاقِهم (تركيا الفتاة= البورجوازية البيروقراطية التركية+اليهود الدونمة والكوادر والمستثمِرين الماسونيين= القوموية التركية+جمعية الاتحاد والترقي+حزب الشعب الجمهوري CHP= الفاشية التركية البيضاء).

رئاسةُ مصطفى كمال باشا في هذه الفترةِ تقتضي التحليلَ بعنايةٍ ودقة. إذ لا يمكن تحقيقُ الفهمِ الصحيحِ لثورةِ التحريرِ الوطنيِّ أو لحقيقةِ الجمهورية، من دونِ تحليلِ الميثولوجيا الكمالية أو الأتاتوركية المتشكلةِ رغماً عن أنفِ مصطفى كمال.

إنّ النظرَ إلى حربِ التحريرِ الوطنيةِ فيما بين أعوام ١٩١٩–١٩٢٢م على أنها حربٌ داخليةٌ أكثر من استهدافِها الخارج، سيُسدِلُ الستارَ أكثر عن الحقائق. فما حصلَ هو تمردُ الأناضولِ وميزوبوتاميا المعنيُّ بالانزلاقاتِ المهمةِ للهيمنةِ داخلياً وخارجياً. فبينما كانت السلطاتُ التقليديةُ والهيمناتُ الهرميةُ تنتقلُ من يدٍ إلى أخرى داخلياً، كانت المقاومةُ قائمةً على الصعيدِ الخارجيِّ أيضاً تجاه مساعي الغربِ في بسطِ نفوذِه التامّ. وهكذا تتجلى مرةً ثانيةً الأهميةُ الاستراتيجيةُ لأراضي الأناضول وميزوبوتاميا، مثلما كانت مدى التاريخ. فالفتحُ التامُّ لهذه الأراضي سوف يُؤَمِّنُ تفوقاً كبيراً للهيمنةِ الغربية. ونظراً إلى تشتُّتِ هيمنةِ السلطنةِ التقليدية، فهي ليست في حالةٍ تخوِّلُها لإعاقةِ انزلاقِ الهيمنةِ في هذا المنحى. أما كيانُ التركياتيةِ البيضاء الاتحادية، فانهزمَ مقابل الإنكليز. إلا إنّ الهيمنةَ الإنكليزيةَ أيضاً تلاقي مشقاتٍ جادةً داخلياً وخارجياً. كما وكانت قد تحققت ثورةُ أكتوبر السوفييتية، وبدأت تبحثُ عن كيفيةِ عقدِ أواصرِها مع التمردِ الجاري في الأناضولِ وميزوبوتاميا. من هنا، فالحملةُ التي رادَها مصطفى كمال باشا في ظلِّ هذه الظروف، كانت مثيرةً وبالغةَ الأهميةِ في آنٍ معاً. إذ من المعلومِ أنه أُقصِيَ من قِبَلِ كوادرِ السلطةِ الاتحاديين. ومن العسيرِ كونُه مُوالياً

للإنكليز، بسببِ وضعِه المتمرد. بالتالي، فوضعُه أَشبَهُ بحالِ روبسبيير أكثر منه بنابليون في الثورةِ الفرنسية.

فمعلومٌ أنّ مَلِكَ فرنسا آنذاك، لويس السادس عشر، كان قد استدعى القوى المَلَكيةَ الموالية له في أوروبا للوقوفِ في وجهِ الثورةِ التي انفجرَت حينها، وناشدها لاحتلالِ فرنسا. هذا الوضعُ شديدُ الشَّبَهِ باتفاقِ السلطان وحيد الدين مع الإنكليز. حيث يقومُ روبسبير، أحد أهم الزعماءِ الثلاثة للجبليين[1] (أي للحزب الثوريِّ البورجوازيِّ الصغيرِ الراديكاليِّ في فرنسا) بانتزاعِ زمامِ القيادة متجهاً صوب إعلانِ الجمهورية (١٧٩١–١٧٩٤م) في أجواءٍ تَسودُها أحداثُ العنفِ الضاريةُ جداً في الداخلِ والخارجِ على السواء. ومن المرجّحِ أنّ مصطفى كمال المُطَّلِع بأفضلِ وجهٍ على تاريخِ الثورةِ الفرنسيةِ قد تكفَّلَ بأداءِ دورِ روبسبيير عن وعي. والكلُّ على معرفةٍ بأنّ نجمَه بدأ يلمعُ بانتزاعِه زمامَ المبادرةِ أكثرَ بكثير مما كان عليه الباشوات الخمسة الآخرين المهمين الذين رادوا التمرد (علي فؤاد جبسوي، كاظم قره بكر، رؤوف أورباي، ورأفت بالا). ويقطعُ أشواطَه إلى أنْ حقّقَ إعلانَ الجمهوريةِ بعدَ اشتباكاتٍ داخليةٍ وخارجيةٍ مستعرة. جليٌّ بوضوحٍ أنه ثوريٌّ جمهوريٌّ نموذجيّ. فدورُه مُعَيِّنٌ في الخطواتِ الثوريةِ الأخرى أيضاً، وعلى رأسِها إلغاءُ السلطنةِ والخِلافة. لكنّ الحقيقةَ المهمةَ الأخرى القائمة، هي قيامُ الإنكليزِ بتغييرِ تكتيكِهم فورَ إدراكِهم أنّ مصطفى كمال –الذي يتابعونه عن كثب– سيحرزُ النجاحَ الموفَّق. وعليه، يُدرَجُ، أو بالأحرى يُسَرَّبُ كلٌّ من العقيد عصمت وفوزي باشا الذي كان يتبوأُ وزارةَ الدفاع، بين صفوف "كوادر الثورة"، دون مواجهةِ عراقيل تُذكَرُ من قِبَلِ الإنكليز. من هنا، فإنّ تَكفُّلَ الأنشطةِ التاريخيةِ بتسليطِ النورِ على أمرِ التسريبِ هذا، والذي يُوارى كلياً؛ سينمُّ عن نتائج من النوعِ الذي يفتحُ آفاقاً شاسعة.

كان الإنكليزُ يهدفون إلى الاتفاقِ مع كوادرِ الثورة، بعدَ سحبِ يدِ العَونِ سريعاً من اليونانِ إبان معركةِ صقاريا[2] في ١٩٢٢م. ويلعبُ تشرشل[3] دوراً مهماً في ذلك. إذ يتعقَّبُ الإنكليزُ التمردَ عن كثب منذ سنةِ ١٩٢٢م، فيُعيقون تحوُّلَه الراديكاليّ، ويفتحون هُوَّةً بينه وبين روسيا الاتحادية. كما يُقضى على الشيوعيين والقوميين والكرد. ويُقضى على العناصرِ الثوريةِ ذاتِ الأصولِ القوقازيةِ متمثلةً في أدهم الشركسيّ. والأهمُّ من هذا وذاك هو القضاءُ على أربعةٍ من الباشواتِ الخمسةِ

[1] **الجبليون:** تسمية تطلق على حركة اليعاقبة. حيث انقسمت البورجوازية داخل الجمعية الوطنية الفرنسية إلى تيارين: الجيروندبون ويمثلون التيار المعتدل، والجبليون ويمثلون التيار المتطرف وأبرزهم روبسبيير (المترجِمة).

[2] **معركة صقاريا:** وقعت ضد اليونان أثناء حرب التحرير الوطنية. تعد منعطفاً حاسماً في تلك الحرب ومن أهم حروب تركيا وبلاد الأناضول، حيث كان الغَلَبة فيها للأتراك، مما كان له تداعيات سياسية عديدة، حيث استعادت تركيا سمعتها الدولية بعدما كانت تسمى بالرجل المريض، وألغيت الامتيازات والحصانات الأجنبية في السلطنة العثمانية، وأنشئ نظام المحاكم المختلطة التي ما لبثت أن تحولت إلى محاكم وطنية (المترجِمة).

[3] **ونستون تشرشل:** رجل دولة إنكليزي وجندي ومؤلِّف وخطيب، وأحد أهم الزعماء في التاريخ البريطاني والعالمي الحديث (١٨٧٤–١٩٦٥). شغل منصب رئيس وزراء بريطانيا، وكانت خطاباته إلهاماً ومحفزاً للشعب أثناء الحرب العالمية الثانية. وبعد الحرب خسر الانتخابات، فأصبح زعيم المعارضة (المترجِمة).

الألمَع في الثورة. ويتمُّ التذرعُ بالتمردِ الكرديِّ لينالَ "الحزبُ التقدميُّ الجمهوريُّ[1]" أيضاً نصيبَه من حملاتِ التصفيةِ تلك، كونَه لا يندرجُ في التركياتيةِ البيضاء، بل هو حزبٌ تركيٌّ معارِضٌ قوميٌّ وطائفيّ. أي إنّ العصياناتِ الكرديةَ تؤدي دورَ الرافعةِ في تداولِ السلطة وانطباعِها باللونِ الفاشيّ. فمصطفى كمال، الذي كان على علاقةٍ طيبةٍ مع النابغين الكردِ (في بدليس وسيرت وديار بكر) منذ سنةِ ١٩١٦م (أي قبل الحرب)، يُعَزِّزُ هذه العلاقةَ أكثر فأكثر أثناء الحرب. ويُنهي تمردَ كوجكري بالوفاق. هذا ويتمُّ ضمانُ حقِّ العنصرِ الكرديِّ في المساواةِ بدستورِ تركيا الأساسيِّ لعامِ ١٩٢١م. وتُعَزَّزُ الثقةُ المتبادَلة مع إصدار "قانونِ الحكمِ الذاتيِّ الكرديّ" المُذَيَّلِ بتاريخِ ١٠ شباط ١٩٢٢م. أما في المؤتمرِ الصحفيِّ المنعقدِ في إزميت بتاريخِ ١٦–١٧ كانون الثاني ١٩٢٤م، أي بعدَ تأسيسِ الجمهورية؛ فيتحدثُ مصطفى كمال عن أوسعِ نطاقاتِ الاستقلالِ الذاتيِّ من أجلِ الكرد. وعندما أُرغِمَ الكردُ على التمرد، فُرِضَ على فتحي أوكيار (رئيس الوزراءِ آنذاك، وصديق الطفولةِ لمصطفى كمال، وأقربُ الكوادرِ المقرَّبين إليه) أنْ يقدّمَ استقالتَه لأنه قال "لن ألطخَ يدي بمجازرِ الكرد". هكذا يحصلُ الانتقالُ إلى عهدِ عصمت إينونو وفوزي جاقماق تَحَجُّجاً بالعصيانات.

ومع محاولةِ اغتيالِ مصطفى كمال في إزمير، تتسارعُ مرحلةُ شلِّ تأثيرِه. ربما لَم يتعرضْ مصطفى كمال لإبادةٍ جسديةٍ مثل روبسبيير. ولكن، بالإمكانِ النظرُ إلى تطويقِ جانكايا على يدِ طوبال عثمان[2]، وإلى محاولةِ الاغتيالِ في إزمير على أنهما عمليتان مُميتتان تُوَضِّحان مدى تضييقِ الخِناقِ على مصطفى كمال من قِبَلِ الكوادرِ الاتحاديين المُوالين للإنكليزِ والمُحيطين به. فما تَبَقّى من مصطفى كمال الثوريّ، هو مجردُ صورةٍ إلهيةٍ محبوسةٍ في جانكايا، مشلولةٍ ولا حولَ لها ولا قوة، سواءٌ سياسياً أم عسكرياً. وبينما حُمِّلَت هذه الصورةُ عبءَ كافةِ مساوئِ الديكتاتوريةِ الفاشيةِ البِدئية، فإنّ جميعَ نِعَمِ تلك الديكتاتوريةِ أُغدِقَت على المُخَلَّفاتِ الاتحاديةِ المتكومةِ في CHP. وما تجربةُ مصطفى كمال في تأسيسِ "الحزب الجمهوريّ الليبراليّ" في ١٩٣٠م، سوى ردةُ فعلٍ منه على هذه المرحلة. ولكنه خائرُ القوى إلى درجةِ أنّ هذا الحزب، الذي أسسَه بوساطةِ فتحي أوكيار (أقرب أصدقائِه إليه) وأختِه مقبولة خانم، لَم يستمرَّ سوى ثلاثة أشهرٍ فقط، بالرغمِ من ترسيخِه إلى درجةٍ ليست بالهيِّنة. هذا ولَم تتوانَ رئاسةُ عصمت إينونو وفوزي جاقماق عن تصفيةِ هذه الحملةِ الديمقراطيةِ المهمةِ هذه المرة بحادثةِ مانامان الاستفزازية[3] الرجعية.

---

[1] **الحزب التقدمي الجمهوري:** أول حزب معارض في تاريخ الجمهورية التركية. تأسس في ١٩٢٤ بزعامة رفاق مصطفى كمال أتاتورك. اعتمد الليبرالية والديمقراطية في منهاجه. لعب معظم مؤسسيه وقواده دوراً مصيرياً في شن حرب التحرير وتوقيع معاهدة أماسيا (المترجمة).

[2] **طوبال عثمان باشا:** ضابط تركي برتبة مقدّم، وقائد حرس القصر الجمهوري (١٨٨٣–١٩٢٣). جُرح في حرب البلقان. منع دخول أنور باشا للأناضول في حرب الاستقلال، وقمع عصيان كوجكري (المترجمة).

[3] **حادثة مانامان الاستفزازية:** في ١٩٣٠ دخلت مجموعة أصولية متزمتة مسلحة جامعاً ببلدة مانامان التابعة لمحافظة إزمير، حاملين رايات عليها عبارات دينية، ودعوا إلى الانضمام إليهم لتطبيق الشريعة الإسلامية تحت راية الخليفة عبد المجيد. نصبوا رايتهم أمام مبنى الحكومة التي أرسلت مفرزة عسكرية لتفريق الحشود واعتقال الأصوليين،

باختصار؛ فالفصلُ بين حقيقةِ مصطفى كمال وحقيقةِ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء (في جمعيةِ الاتحاد والترقي وفي CHP) يتسمُ بأهميةٍ كبرى للتمكنِ من الوصولِ إلى تقييماتٍ صحيحةٍ وصياغةِ تحليلاتٍ صائبة. وعلى ضوءِ هذه التحليلاتِ الجديدة، سوف نستطيعُ التحلي بالإدراكِ الأصحِّ للإنكارِ والإبادةِ المرتَكَبَين ضد الكردِ والحركةِ الكرديةِ في عهدِ الجمهورية، ولمحاولاتِ التصفيةِ المُنَظَّمةِ بأساليبِ الصهرِ والإبادةِ الثقافية. وأحدُ المحاورِ الأوليةِ لهذه المرافعة، هو التمكنُ من صياغةِ تحليلٍ في هذه الوجهة.

فحسب رأيي، بدأَ الكردُ المعاناةَ من أفظعِ كارثةٍ في تاريخِهم مع مؤامرةِ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء المُبتَدئةِ في ١٥ شباط ١٩٢٥م. فالمؤامرةُ التي حيكَت ضد الكردِ في ١٩٢٥م هي أشملُ نطاقاً وأطول زمناً بكثير من تلك المُطَبَّقةِ على الأرمنِ في ١٩١٥م. ومقاربةُ هتلر التي سَلَكَها لدى انشغالِه بإبادةِ اليهود، والتي مفادُها "مَن الذي حَرَّكَ ساكناً تجاه تصفيةِ الجون تورك للأرمن؟"؛ تَسردُ بكلِّ علانيةٍ جذورَ المؤامرةِ الفاشيةِ ومدى الأهميةِ العظمى لمُمارساتِها الأصلية. لقد حاولتُ صياغةَ تحليلٍ للحداثةِ الرأسمالية بغرضِ إثباتِ أنّ أيديولوجيا الدولتيةِ القومية، بل الدولة القومية بالتحديد، هي مصدرُ الفاشيةِ في نهايةِ المطاف. أو بالأحرى، فقد صِغتُها لإظهارِ كيفيةِ تطورِ النظامِ الفاشيّ، الذي هو خاصيةٌ مهمةٌ من خصائصِ الدولةِ القومية؛ ولعرضِ عُراه مع النظامِ الرأسماليِّ على المَلأ. أما "هوبز"، مُنَظِّرُ الهيمنةِ الرأسمالية، فيَقتبسُ مصطلحَ "اللوياثان" (الوحش) من التوراةِ في إشارةٍ منه إلى سلطةِ الدولة. ويقومُ بتجسيدِه في الرأسمالية، وفي إنشاءِ سلطتِها، وفي الطابعِ الفاشيِّ لذلك الإنشاءِ أكثر من أيِّ شيءٍ آخر. وتجربةُ سلطةِ الجون تورك (هذا المصطلحُ رمزيٌّ محض، ولا علاقة له بالأتراكِ على الصُّعُدِ السوسيولوجيةِ والاجتماعيةِ والتاريخية) جديرةٌ بدراستِها وتناوُلها بأهميةٍ فائقة؛ نظراً لتمثيلِها ذلك التجسيدَ بنحوٍ صاعق، ولاتسامِها بقيمةٍ عالمية. وقد حاولتُ تجربةَ ذلك، ولو على مستوى مسودةِ مشروع.

إنّ الحِراكَ الكرديَّ القائمَ في الفترةِ ما بين أعوام ١٩٢٥م و١٩٤٠م، والذي سُعِيَ إلى وصمِه بالتمردِ الرجعيِّ على نظامِ الجمهورية؛ هو حِراكٌ يهدفُ مضموناً إلى الحفاظِ على الوجودِ الذاتيِّ في وجهِ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء، وإلى التصدي لحملةِ تصفيةِ الهويةِ الكردية. فالكردُ كشعبٍ كانوا قد ساهموا من القلب في حربِ التحريرِ الوطنيةِ وفي تشييدِ الجمهوريةِ على حدٍّ سواء. ومساهمتُهم كعناصر أصليين منصوصٌ عليها في وثائقِ جميعِ الاجتماعاتِ المهمة، وفي معاهدةِ أماسيا ووثائقِ مؤتمرَي أرضروم وسيواس، وفي العديدِ من قوانينِ البرلمانِ التركيّ، بل وحتى في دستورِ تركيا الأساسيِّ لعامِ ١٩٢١م. فما يُشَكِّلُه التحررُ الوطنيُّ بالنسبةِ للشعبِ التركيّ، إنما يحملُ معانٍ مشابهةٍ بالنسبةِ للشعبِ الكرديِّ أيضاً. حيث لَم تُؤَسَّس الجمهوريةُ باعتبارِها جمهوريةَ الأثنيةِ التركيةِ الخالصة، بل شُيِّدَت اعتماداً على البنى الأثنيةِ التعدديةِ وفي مقدمتِها الكرد. وقد أُضفِيَت عليها مثلُ هذه المعاني حينها. علاوةً على أنّ هويةَ الكادحين وهويةَ الأمةِ الإسلاميةِ كانتا تُعتَبَران هويتَين

فحصل اشتباك عنيف انتهى باعتقال المتمردين. وأُعلنت حالة الطوارئ وحُكم على المعتقلين بعقوبات مشددة (المترجِمة).

مؤسِّستَين. هذا وكان الدعمُ السوفييتيُّ علنيّاً. لكن، وعندما تمّ تبنّي التيارِ التركياتيِّ للتقاليدِ الاتحادية، والذي يرتكزُ إلى مفهومِ الأثنيةِ الواحدةِ كأيديولوجيةٍ رسمية؛ أُقصِيَت جميعُ العناصرِ المؤسِّسةِ الأخرى كأمرٍ لا مهرب منه. وأدت أبسطُ مطالبةٍ لهم بحقوقِهم إلى الإبادة. أما زيادةُ عددِ السكانِ الكرد، والمصاعبُ الناجمةُ عن ذلك لدى محاولةِ القضاءِ عليهم؛ فلعبَ دوراً ليس بقليلِ الشأنِ في تقديمِ التنازلاتِ من الميثاقِ المللّي، والتخلي عن الموصل وكركوك لصالحِ الهيمنةِ الإنكليزية، وفي الاتفاقِ مع إنكلترا بشأنِ الإقرارِ بتصفيةِ الكردِ حركةً ووجوداً. بمعنى آخر، وكيفما استُخدِمَ التحالفُ مع ألمانيا في إبادةِ الأرمن، فقد استُخدِمَ الاتفاقُ مع إنكلترا بصددِ الموصل–كركوك في إبادةِ الكرد. أي إنّ القوى الخارجيّةَ لَم تُقَدِّمْ دعمَها لصالحِ الكردِ في التمرداتِ الكردية، مثلما يُزعَمُ ويُرَوَّجُ له كثيراً؛ بل قدّمَته لصالحِ النظامِ الفاشيِّ ضد الكرد، بما في ذلك دعمُ روسيا الاتحادية.

كانت العناصرُ الفاشيةُ قد شنَّت حرباً خاصةً علنيةً ومستترةً ضد الكردِ حتى قبلَ شبكةِ غلاديو التابعةِ للناتو. كانت ظاهرياً تدافعُ عن قيمِ الجمهوريةِ في وجهِ العناصرِ الرجعيةِ المُناهِضةِ للجمهورية. علماً أنه لَم يَكُنْ للكردِ أيُّ حِراكٍ مضادٍّ للجمهورية. بل كانوا يطالبون بحقِّهم في المساواةِ والحرية، والذي وُعِدوا به أثناء التحريرِ الوطنيّ، ولو بشكلٍ سطحيّ. ولهذه المطالبِ جذورُها التاريخيةُ التي كانت تبدأُ من معركةِ ملازكرد ١٠٧١م إلى معركتَي جالديران ١٥١٤م ومرج دابق ١٥١٦م، وتمتدُّ منهما إلى حربِ التحريرِ الوطنيةِ فيما بين ١٩١٩–١٩٢٢م؛ لتُخَلِّفَ وراءَها حوالي تسعةِ قرونٍ عاش فيها الكردُ مع الغيرِ جنباً إلى جنبٍ كشعوبٍ صديقةٍ ومتجاورة، مُؤَمِّنين بذلك سيرورةَ سلطةِ الدولةِ معاً. بينما لَم يَكُن لإقصائِهم أيةُ ذريعةٍ أو حجةٍ تاريخيةٍ أو اجتماعية. إلا إنّ الكردَ كانوا يجهلون الحقيقةَ الفاشيةَ للحداثةِ الرأسمالية. وكانوا عاجزين عن استيعابِ الورشةِ الفاشيةِ المنتصبةِ في وجهِهم. بل كانوا يتحركون بموجبِ قانونِ الدولةِ التقليديةِ المشتركةِ وشعوبِ الجوار، ويُعَوِّلون على ذلك.

في الحقيقة، لَم يَكُ ثمة مثالٌ آخر في تاريخِ البشريةِ يُشبِهُ مشروعَ خلقِ المجتمعِ القوميِّ النمطيّ، والذي لا يبرحُ قائماً في أوروبا طيلةَ القرونِ الثلاثةِ الأخيرة. وعلى سبيلِ المثال، جليٌّ تماماً أنّ اليهودَ أيضاً، والذين هم أثرى وأوعى شعبٍ عرفَه التاريخ، لَم يكونوا يتوقعون ممارسةً تَصِلُ حدَّ الإبادةِ بحقِّهم. وإلا، لَما بقيَ يهوديٌّ واحدٌ في أوروبا. ولكن، ما كان لسلطةِ الرأسماليةِ عموماً، ولسلطةِ الديكتاتوريةِ الفاشيةِ بوصفِها رأسماليةَ الدولةِ خصوصاً أنْ تُنَظِّمَ نفسَها ميدانياً من دونِ إبادةٍ جماعية. كذا، فمقوماتُ الحداثةِ الرأسماليةِ المنقولةُ إلى الجمهوريةِ التركية، والمفروضةُ عليها من الخارج؛ ما كان ممكناً تطبيقُها إلا بيَدِ الدولة وبنموذجِ السلطةِ الفاشية. أما قيامُ الفاشيةِ بأداءِ دورٍ أشدَّ تأثيراً في العديدِ من تجاربِ الدولِ القوميةِ المتأخرة، فيُعزى إلى رأسماليةِ الدولة. بَيْدَ أنه من المحالِ الحديثُ عن رأسماليةٍ لا ترتكزُ إلى الدولةِ القومية. وحسبَ الظروفِ العينية، كان بإمكانِ تجاربِ الفاشيةِ أنْ تَكونَ شديدةَ الصرامةِ أو من النوعِ المرن. فمثلاً، وبالرغمِ من كونِها نظاماً يُطَبَّقُ ضمن مناطق معدودةٍ في دولٍ ظروفُها مساعِدةٌ لذلك مِثل إنكلترا والولاياتِ المتحدةِ الأمريكية؛ إلا إنه كان بالإمكانِ مناهَضةُ تطبيقِها أيضاً في بعضِ الأحايين، انطلاقاً من الأهدافِ المتطلعةِ إلى ترسيخِ نظامٍ ليبراليّ. فالمرونةُ التي في النظامِ كانت تُتيحُ المجالَ لذلك. علاوةً على أنّ

تجاربَ المجتمعِ على دربِ الكفاحِ الديمقراطيِّ لَم تَسمَحْ في أيِّ بلدٍ من البلدانِ بالنُّظُمِ الفاشيةِ على المدى الطويل. والأحداثُ المُعاشةُ في الجمهوريةِ التركيةِ تتناغمُ وهذه الميولَ العامة. حيث إنّ تَألُّفَ حربِ التحريرِ الوطنيةِ وسلطةِ الدولةِ من العديدِ من الأممِ على مدارِ التاريخ، لَم يَكُن يُعطي الفرصةَ لتطوُّرِ العناصرِ الرأسماليةِ الفاشيةِ بشكلٍ راسخٍ ودائمٍ يطالُ جميعَ المناحي الاجتماعية. هذا وكانت الثقافةُ الإسلاميةُ وحركاتُ الكادحين الطبقيةُ أيضاً عواملاً تَحدُّ من الفاشية. إلا إنّ التجاربَ المؤثرةَ للدولةِ الفاشيةِ النافذةِ في أوروبا ذاك العهد (١٩١٩–١٩٤٥م)، قد أثرَت في نظامِ الجمهوريةِ أيضاً. والحصةُ الكبرى من هذه السياساتِ الفاشيةِ المُطَبَّقةِ بحقِّ المكوناتِ الأخرى أيضاً، كانت من نصيبِ الكرد.

انطلاقاً من طابعِ التطهيرِ العِرقيِّ والصهرِ في تلك الممارسات، يُفهَمُ أنّ التمرداتِ كانت لا تستندُ إلى خلفيةٍ فكريةٍ أو خطةٍ أو مشروعٍ أو برنامجٍ مُسبَق. بل كانت تفتقرُ إلى المقارباتِ الاستراتيجيةِ والتكتيكية. كما غابت فيها الاستعداداتُ المُسبَقة وتحديدُ التوقيتِ المناسبِ سلفاً. وجميعُ المخططاتِ المُطَبَّقة، بدءاً من "قانونِ إصلاحِ الشرق" الصادرِ بتاريخِ ١٩٢٥م، وحتى "قانون التوطين الإجباريّ" (١٩٣٥م)، كانت تهدفُ إلى القضاءِ على وجودِ الكرد. أي أنّ ما يُرتأى سلفاً لَم يَكُنْ مقتصراً فقط على تصفيةِ الكردِ ممارسةً وتنظيماً. بل وكان يستهدفُ تصفيتَهم وجوداً أيضاً. نفسُ القاعدةِ تسري هنا أيضاً: "إنْ كنتَ تودُّ البقاءَ حياً وثرياً، فعليكَ التخلي عن هويتِك الكردية"!

يستحيلُ صياغةُ تعريفٍ صائبٍ أو تحليلٍ قويمٍ لأيِّ عنصرٍ أو حركةٍ معاصرةٍ معنيةٍ بالهويةِ الكردية، من دونِ فهمِ نموذجِ الإبادةِ الجماعية الذي نظَّمَته الحداثةُ الرأسماليةُ التركيةُ ضد الكردِ خصيصاً. وتحليلُ الحداثةِ الرأسماليةِ التركيةِ بدورِه مستحيل، من دونِ تحديدِ دورِ رأسِ المالِ اليهوديِّ والاحتكارِ الأيديولوجيِّ اليهوديِّ فيها. حيث إنّ التحليلاتِ المجرَّدةَ بشأنِ الرأسماليةِ أو الدولةِ أو التاريخِ والمجتمع، لا تملكُ القدرةَ على شرحِ الحداثةِ الرأسماليةِ التركيةِ بمفردِها. والأهمُّ من كلِّ ذلك، هو أنّ لكلِّ طرفٍ "انفراديتُه" و"واحدياتُه" الخاصةُ به، سواء الحداثةُ الرأسماليةُ التركية، أم الهويةُ والحركاتُ الكرديةُ المحصورةُ بين فكَّي تلك الحداثة. أنا لا أقولُ بانعدامِ خصائصِها الكونية. لكنّ ما يتعينُ تحديدُه ليس التشابهاتِ الكونية. فكلُّ معنيٍّ بالأمرِ على علمٍ بذلك إلى هذه الدرجةِ أو تلك. في حين إنّ الواقعَ المجهولَ الذي لا يُرادُ معرفتُه، بل يُصَيَّرُ مُحَرَّماً، ويُوارى ويُحَرَّف؛ هو الخصائصُ التي لا ندَّ لها من ناحيةِ تلك "الانفراديات" و"الواحديات"، بل تُشَكِّلُ مثالاً منفرداً بذاتِه ولذاتِه. أما بسطُ ستارِ حالكِ الظلامِ على تركيا الحديثةِ والتاريخِ الكرديِّ القريب، فيعني إنكارَ تلك المُسَلَّماتِ والواحديات. أو بالأحرى، إنه دليلٌ على عدمِ صياغةِ تحليلٍ سليمٍ وكاملٍ حولَها. والسببُ في ذلك هو علاقةُ النظامِ المُطَبَّقِ بالمؤامراتِ الخفية، وبمخططاتِ الحربِ الخاصةِ والإبادةِ الثقافيةِ الجماعيةِ والصهرِ الشامل. ومخططاتُ تصفيةِ الأرمن، التي هي بمثابةِ تجربةٍ تمهيدية؛ تُسَلطُ النورَ بأفضلِ وجهٍ على الممارساتِ الشبيهةِ اللاحقةِ لها. علماً أنها لَم تُفرَضْ على العناصرِ الأثنيةِ والشعوبِ فحسب؛ بل ونالت العناصرُ الاشتراكيةُ والليبراليةُ والقوميةُ أيضاً نصيبَها منها بما يزيدُ عن اللزوم. تتصفُ هذه الممارساتُ التي تتجسدُ بأفضلِ صُوَرِها في الدولتيةِ القوميةِ التركية بمنهجيتها، ولا تفتأُ مستمرةً إلى يومِنا الحاليِّ متثاقلةً بازدياد. بمعنى آخر،

فهي ليست ممارساتٍ مرحليةً أو مؤقتةً يُلجَأُ إليها بين الحينِ والحين. بل إنها مفاهيمٌ وممارساتٌ لها احتكاراتُها الأيديولوجية الرسمية، ومُتحكمةٌ بكلِّ المؤسساتِ الاستراتيجية. أما الواقعُ العالميُّ المعاصرُ والمعاهداتُ الدولية، بل وكفاحاتُ الشعوبِ وحملاتُ الثقافاتِ الاجتماعيةِ في الدفاعِ الذاتيّ، والتي هي أهمُّ من غيرِها؛ فما من ريبٍ في أنّ جميعَها قد سدَّ الطريقَ أمام النجاحِ المطلقِ للنظامِ الفاشيّ، وقام بتحجيمِه.

كادَ الوجودُ الكرديُّ بحيويتِه يخسرُ الكثيرَ في الفترةِ ما بين سنواتِ ١٩٢٥م و١٩٤٥م، وكأنه سَكَنَ إلى صمتِ القبور، واكتفى بالبقاءِ جسدياً. ولَئِنْ سادَ العجزُ عن تصفيتِه جسدياً على غِرارِ الأرمن، فهذا لا يَرجعُ إلى إنصافِ وعدالةِ مطبِّقي التصفية، بل إلى حساباتِ انتزاعِ المزيدِ من المكاسبِ من الكردِ المُتَشَيِّئين (التجنيد، الزراعة، تربية الحيوان، المزارعين الرخيصين، وجيش أشباهِ العاطلين عن العمل). الأرمنُ والسُّريانُ والرومُ شعوبٌ متحضرةٌ وراقية، ولا تكتفي بالاقتصارِ على الحياةِ الجسديةِ وحسب. لكنّ الوضعَ يختلفُ لدى الكرد. إذ ما هو قائمٌ هنا هو تشييئُهم بكلِّ معنى الكلمة، وتصييرهم أداة. بالتالي، فالاختلافُ بينهم وبين تلك الشعوبِ ينبعُ من هذا الواقع. أما الأقلياتُ الأخرى التي لَم تَطَلْها التصفية، وبالأخصِّ تلك المنحدرةُ من الأصولِ البلقانيةِ والقوقازية، وكذلك اليهود؛ فلَم تستطع الحفاظَ على وجودِها، إلا بمحاكاةِ الأتراكِ وتَقَمُّصِ التركياتيةِ أكثر من التركيِّ نفسِه. ولا تنفكُّ مثابرةً على هذه الحال، فيما خلا أمثلةٍ محدودةٍ واستثنائيةٍ أسفرَ عنها الكفاحُ الثوريُّ الديمقراطيّ. واليهودُ مجموعةٌ تتميزُ بالخصوصيةِ أكثرَ من غيرِها. فتواجُدُهم في بلادِ الأناضول وقوتُهم الأيديولوجية وحالةُ الثراءِ لديهم ومقتضياتُ الاستراتيجيةِ الصهيونية، كلُّ ذلك جعلَهم ذوي شأنٍ على المستوى الريادِيِّ في التركياتيةِ البيضاء. ولكن، من غيرِ الصحيحِ تعميمُ ذلك بشأنِ اليهودِ أيضاً. إذ لا يُمكنُ الاستخفافُ بمساهماتِهم –هم أيضاً– في النضالِ الثوريِّ الديمقراطيِّ أثناء التحريرِ الوطنيّ.

حَذَت الأحداثُ الجاريةُ في الأجزاءِ الأخرى من كردستان المُجزَّأةِ حَذوَ تلك الحاصلةِ ضمن نموذجِ الحداثةِ التركيةِ على وجهِ التقريب. فما طَبَعَ السياسةَ الكرديةَ في ذاك العهدِ بطابعِه، وما مهَّدَ السبيلَ أمام تأثيراتٍ مُعَيِّنة؛ هو نموذجُ الحداثةِ الرأسماليةِ التركيةِ المناهِضة للكرد. وقد أفضى استمرارُ نظامِ الانتدابِ الفرنسيِّ في سوريا حتى الحربِ العالميةِ الثانيةِ إلى توفيرِ أجواءٍ نسبيةٍ من الحريةِ بالنسبةِ للمتنورين الكرد، الذين لَم يَلقَوا مشقاتٍ تُذكَرُ في إصدارِ المجلاتِ وتأسيسِ التنظيمات. ومع ذلك، فقد سادَ القصورُ في تكريسِ وضعٍ كرديٍّ قانونيّ. ومن أهمِّ الأنشطةِ في تلك الفترة هي متابعةُ جلادت علي بدرخان ومحيطُه للممارساتِ المناهِضةِ للكرد، وشروعُه بتجربةِ الكفاحِ المسلَّحِ ضدها (تجربةُ عثمان صبري[١] في حربِ الأنصارِ على ذرى جبالِ كاهاتا[١])، وعملُه

[١] **عثمان صبري:** هو ابن رئيس عشيرة المرديسية بشمال كردستان (١٩٠٥–١٩٩٣). اعتقل ثماني عشرة مرة، وقضى في السجون أكثر من ١٢ عاماً. حكمت عليه الدولة التركية بالإعدام مرتين. لذا، كان كثير الترحال. أصبح عضواً في "خويبون" لسنتين، وساعد ثوار ثورة آغري. ساهم في إصدار مجلتَي هاوار وروناهي وأصدر "ألف باء"

على تأسيسِ منظمةِ خويبون (إنها تسميةٌ صائبةٌ حيث تعني "كينونة الذات" أو"كَنَه الذات") رداً على عصيانِ آغري، وإصدارُه مجلةَ هاوار[٢]. هذا وكانت له العديدُ من المبادراتِ الدبلوماسيةِ أيضاً. لكنّ أياً منها لَم تسفر عن النجاحِ المأمول. مع ذلك، فمن الساطعِ مدى أهميةِ هذه النشاطات حينذاك، في حالِ أخذِ محاولاتِ قصفِ الذاكرةِ نُصبَ العين. إنّ قصةَ حفنةٍ من المتنورين في سوريا مُحزِنةٌ حقاً. وهي تجاربٌ تتطلبُ البحثَ واستخلاصَ الدروسِ لفهمِ تلك الفترة. النقطةُ التي يتعينُ الإشارةُ إليها والتشديدُ عليها بأهمية، هي استخدامُ فرنسا للكردِ كورقةٍ رابحةٍ في يدِها آنئذ، سواء لدى عقدِها علاقاتِها مع تركيا، أم أثناء رسمِها الحدودَ السورية؛ حتى ولو أنّ مساوئَ ذلك لَم تبلغْ مرتبةَ ما فعلَته إنكلترا بصددِ العراق. لقد كانت مقاربةُ فرنسا أنانيّة، ولعبَت دوراً طليعياً في تقسيمِ كردستان في العصرِ الحديثِ مع اتفاقيةِ أنقرة ١٩٢١م.

يتحلى الحِراكُ في كردستان العراق خلال تلك الفترةِ بأهميةٍ أكبر بكثير. فالكردُ هنا لَم يتقبلوا الهيمنةَ الإنكليزيةَ كما هي. وتصدَّوا للسياساتِ الموالية للعرب. وكانت السليمانيةُ بمثابةِ بؤرةِ الحركاتِ في هذه المرحلةِ أيضاً. فمقاومةُ محمود البرزنجي، الذي وَحَّدَ خصائصَ المشيخةِ وزعامةِ القبيلةِ والبيكَويةِ في شخصيتِه، تتميزُ بالأهمية. حيث تحرَّكَ علناً، وتطلَّعَ لأولِ مرةٍ إلى سلطةٍ سياسيةٍ خاصةٍ بكردستان. ولَم يُذعنْ لإنكلترا بسهولة، بل قاومها مدةً طويلة. مِثلُ هذا الأمرِ يَسري على البرزانيين اعتباراً من الحربِ العالميةِ الأولى. فإعدامُ الشيخ عبد السلام البرزانيّ[٣] في ١٩١٤م متعلقٌ باقتفائِه أَثَرَ الشيخ عُبيد الله. إذ أصرَّ على التشبُّثِ بنيلِ الكردِ لحقوقِهم. وقيادةُ ابنِه مصطفى البرزاني من بينِ أولادِه بشكلٍ خاصّ، هي انطلاقةٌ مهمةٌ أخرى لتلك المرحلة. حيث عاش متجوّلاً على مثلثِ تركيا–إيران–العراق. لقد لعبَ كِلا الزعيمَين دورَ آخِرِ ممثلَين للقياداتِ التقليديةِ حتى الحربِ العالميةِ الثانية.

أسوأُ حدثٍ شهدَه تاريخُ كردستان المعاصر، هو قيامُ الجمهوريةِ التركيةِ والإمبراطوريةِ الإنكليزيةِ برسمِ الحدودِ العراقيةِ–التركية. والذي كان دلالةً على انقسامِ جسدِ كردستان. وأهمُّ عاملٍ مؤثرٍ في رسمِ الحدود هو سدُّ الطريقِ أمام الحركةِ القوميةِ الديمقراطيةِ التي دخلَت جدولَ أعمالِ

باللغة الكردية، وألّف بعض الكتب مثل "باهوز" و"آلامي". اشترك في تأسيس الحزب الديمقراطي الكردي في سوريا، وشغل منصب السكرتير فيه عدة سنوات. انصب اهتمامه في تعليم اللغة الكردية إلى أن اختطفته يد المنون (المترجِمة).

١ **جبال كاهاتا أو كاخته:** وتقع في مدينة كاهاتا التابعة لمقاطعة أديامان في شمال كردستان. وهي منطقة جبلية باردة شتاء، وتحتوي على منتزه قريب من جبل نمرود (المترجِمة).

٢ **مجلة هاوار:** في ١٦ تشرين الأول ١٩٣١ وافقت الحكومة السورية على إصدار جلادت بدرخان لمجلته "هاوار". طبع عددها الأول في دمشق منتصفَ العام التالي، لتتوقف عند العدد ٥٧ الصادر في آب ١٩٤٣. كانت المساحة الكبرى لعددها الأول مخصصة لقواعد ألف باء الكردية، واحتوت على قاموس كردي وأشعار ومقالات مختلفة (المترجِمة).

٣ **الشيخ عبد السلام البرزاني:** دعا إلى الإصلاحات في المناطق الكردية، وطالب الدولة العثمانية بجعل الكردية لغة رسمية في الأقضية الكردية. لكن الحكومة الاتحادية هيأت قوة وخربت تكية البرزانيين. ثم دفعت أحد عملائها لاستدراج الشيخ واستضافته، فلبى الأخير ورفاقه الدعوة، فألقي القبض عليهم متّهمين بالعصيان المسلح والسعي إلى الانفصال وتشكيل دولة كردية، وحكم على الشيخ وثلاثة من جماعته بالإعدام شنقاً، ونفِّذ الحكم في ١٩١٤ (المترجِمة).

الكردِ بسرعةٍ ملحوظة. فلو أنّ الحركةَ القوميةَ الكرديةَ تنامَت بنوعيةٍ وبمزايا عصرية، لَما كانت تحققَت مطامعُ إنكلترا في نفطِ العراق، ولا كان بالإمكانِ تحوُّلُ الجمهوريةِ التركيةِ إلى دولةٍ قوميةٍ مصبوغةٍ بالفاشيّة. وفي حالِ انضواءِ الكردِ في إيران تحت لواءِ الحركةِ القوميةِ الكردية حينها، لَتَعَسَّرَ بسطُ الهيمنةِ الإنكليزيةِ على المنطقةِ بنحوٍ جادّ. وبالتالي، ما كان ممكناً لخطةِ تصفيةِ الكردِ التي هدفَت إليها الجمهوريةُ التركيةُ أنْ تتحقق. هذا هو التعبيرُ المنطقيُّ للاتفاقيةِ المُبرَمةِ بشأنِ الموصل وكركوك بالنسبةِ إلى كِلا الطرفَين، والتي تَعُودُ ركيزتُها إلى مؤتمرِ القاهرةِ المنعقدِ في ١٩٢٠م. أحدُ أهمِّ تشخيصاتِ ذلك المؤتمر، هو الإبقاءُ على القضيةِ الكرديةِ في الأجندة للتمكنِ من تأمينِ سَرَيانِ وبسطِ الهيمنةِ الرأسماليةِ في الشرقِ الأوسط. وبإضافةِ قضيةِ الصراعِ الإسرائيليِّ–الفلسطينيِّ إلى ذلك، فسوف يُفهَمُ بأحسنِ الأشكالِ من خلالِ المستجداتِ اللاحقة مدى التفكيرِ طويلِ الأمَدِ الذي تتسمُ به القوى الهيمنة، والخططِ بعيدةِ المدى التي ترسمُها فيما يتعلقُ بتقسيمِ البلدانِ والشعوب، وفي فرضِ التَّبَعِيّةِ عليها. أي إنّ الدافعَ الأوليَّ وراء تَجَنُّبِ حلِّ القضيةِ الكردية، هو حساباتُ الهيمنةِ على المنطقة. والأحداثُ الجاريةُ في كردستان العراق، قد عَرضَت تلك الحساباتِ على المَلأِ بكلِّ شفافية. هذا ومن المحالِ استصغارُ شأنِ الحساباتِ عينِها في استشراءِ وتفاقُمِ القضايا في الأجزاءِ الأخرى. كما ويُلاحَظُ أنّ نفسَ الحساباتِ لا تزالُ مستمرّةً في تناوُلِ موضوعِ PKK أيضاً.

حصلت مستجداتٌ مشابهةٌ آنذاك في كردستانِ إيران أيضاً. حيث اقتدى الشاه رضا بنموذجِ التصفيةِ الذي طَبَّقَته تركيا. فضلاً عن استمرارِ حركةِ التصفيةِ التي تستهدفُ وجودَ الكردِ بأقصى وتيرةٍ لها بعدَ الاتفاق مع القوتَين المهيمنتَين إنكلترا وروسيا. فالحركةُ التي أَثَّرَت في كردستان بعدَ الحربِ العالميةِ الأولى بزعامةِ سمكو، قد قُضِيَ عليها حصيلةَ اتفاقِ تركيا وإنكلترا مع إيران، ودعمِهما للشاه. وبعدَ إدراجِ روسيا الاتحاديةِ أيضاً في ذاك الاتفاق، قُضيَ على "جمهوريةِ مهاباد الكردية" التي أُعلِنَ عنها إبان الحربِ العالميةِ الثانية.

كانت فترةُ ما بين الحربَين العالميتَين الأولى والثانيةِ مرحلةً ستتصاعدُ فيها الحركةُ القوميةُ الكرديةُ المعاصرة. لكنّ تجزيءَ كردستان، وتصفيةَ الحركاتِ السقيمةِ التي ظهرَت خلالها، ومن ثم تطبيق سياساتِ الصهرِ المُرَكَّزةِ قد قضى على فرصةِ التحولِ إلى حركةٍ قوميةٍ معاصرة. كما أدت الألويةُ الحميديةُ الدورَ المُعيقَ عينَه قبلَ الحربِ العالميةِ الأولى. كِلتا المرحلتَين تُعادِلان نصفَ قرنٍ من الزمن تقريباً. وفي غضونِ نصفِ القرنِ هذا، كانت الحركاتُ القوميةُ بدأَت بالتطورِ والنضوجِ بين صفوفِ جميعِ الشعوبِ التي تتميزُ بالخصائصِ المماثلةِ على الصعيدِ العالميّ. إلا إنّ الكردَ كانوا قد أضاعوا فرصةَ النجاحِ والتحولِ إلى حركةٍ قوميةٍ معاصرة، نتيجةَ الألويةِ الحميديةِ وحملاتِ التقسيمِ والتجزيء. وإذ ما وضَعنا حالاتِ العقمِ المستمرةِ إلى يومِنا الراهنِ في الحُسبان، فسنفهمُ أكثر ما الذي جرى خُسرانُه بالألاعيبِ الاستعماريةِ الإمبرياليةِ التي دامَت ما يُقاربُ قرناً بأكملِه.

ينبغي البحثُ والتدقيق بنحوٍ أعمق في أسبابِ عدمِ تطوُّرِ الحركةِ القوميةِ الكرديةِ بزعامةِ البورجوازية، على غِرارِ ما حصلَ في عمومِ العالَمِ خلال ذلك القرن؛ أو في دوافعِ بقائِها سقيمةً

للغاية. أما سلوكُ مقاربةٍ ماديّةٍ بحتةٍ بعَزوِ هذا الوضعِ إلى عدمِ تطورِ الرأسماليةِ وبالتالي الطبقةِ البورجوازيةِ كظاهرةٍ موضوعية؛ فهو توضيحٌ غيرُ مُقنِع. إذ تطورَت حركاتٌ قوميةٌ أكثر نجاحاً في العديدِ من الأوطانِ المشابهة. وعلى سبيلِ المثال، فالحركةُ القوميةُ التركيةُ التي تداخلَت معها، قد تنامَت استناداً إلى ظروفٍ شبيهة، فوُفِّقَت. كما إنه من غيرِ الصائبِ إرجاعُ عدمِ تطورِ الحركةِ القوميةِ الكرديةِ إلى قلةِ الجهودِ المبذولةِ أو إلى غيابِ الممارسةِ أو حتى الحروبِ المُخاضةِ في سبيلِها. وعلى العكس، فقد أُسِّسَ عددٌ كبيرٌ من الحركاتِ التي خاضت الكثيرَ من الاشتباكاتِ لأجلها، لكنّ النجاحَ لَم يُحالِفْها.

يتعلقُ السببُ الجذريُّ الأولُ في العجزِ عن تطويرِ الحركةِ القوميةِ الكرديةِ المعاصرة، بنمطِ التكوينِ التاريخيِّ للشريحةِ الفوقيةِ الكردية. إذ هناك اعتلالٌ وانحرافٌ في طرازِ تكوينِ هذه الشريحة، منذ انهيارِ الكونفدراليةِ الميدية. تُسرَدُ في كتابِ **"تاريخ هيرودوت"** حكايةٌ معنيةٌ بالانهيارِ على الشكلِ التالي: يقولُ آخِرُ ملوكِ الميديين أستياغ لهرباكوس الذي خانه: **"**أيها السافل، لقد خُنتَني، وقمتَ بتدميرِ مملكتي. فليتكَ جلستَ مكاني على العرش. وما دمتَ لَم تفعلْ، فليتكَ تركتَ المُلوكيةَ في يدِ الميديّين على الأقلّ. لماذا سَلَّمتَها بسفالةٍ لخادمِنا البرسيِّ كيروس**؟"**. إننا نجهلُ مدى صِحةِ هذه القصةِ من عدمِها. ولكنها تتحدثُ بأفضلِ صورةٍ عن تكوينِ الشريحةِ الفوقيةِ الكرديةِ المتواطئة. إذ لَطالما أَهدَت عناصرُ الشريحةِ الفوقيةِ نفوذَ السلطةِ إلى مؤسِّسي الهيمنةِ على شعوبِها، كرمى لمصالحِها الشخصيةِ أو العائليةِ البسيطة. وإلى جانبِ حالاتِ الاستثناء، فقد أَثَّرَت هذه الذهنيةُ والوقفةُ إلى يومِنا الحاليّ. ويَبدو فيما يبدو أنّ للتنافسِ القَبَليِّ والعائليِّ أيضاً دورُه في ذلك. فالخصائصُ العائليةُ والأنانيةُ الشخصيةُ ظلت في عقليةِ الكردايتيةِ في المرتبةِ الأولى طيلةَ التاريخ. هكذا كان شأنُهم في الإمبراطوريةِ البرسيةِ والساسانيةِ أيضاً. وبالرغمِ من ملاءمةِ الظروفِ جداً في عهدِ السلطةِ الإسلاميةِ خلال العصورِ الوسطى، إلا إنهم أهدَوا نفوذَ السلطةِ إلى الأمويين والعباسيين، ثم إلى السلاجقةِ والأق قويونلو والصفويين والسلالاتِ العثمانية؛ مع أن قوتَهم كانت تُخَوِّلُهم لتشييدِ سلطنةٍ مركزيةٍ بكلِّ سهولة. ويَعكسُ أحمدي خاني الحنينَ إلى ذلك في أبياتِه الشعريةِ بحزنٍ وأسى. بل حتى إنّ السلطانَ العثمانيَّ ياووز سليم، أَوصى إدريس البدليسيَّ أنْ ينتخبوا فيما بينهم أميرَ الأمراء. لكنهم يقولون أنّ الأمراءَ الكردَ الثمانيةَ والعشرين عجزوا عن الاتفاقِ فيما بينهم، فيطلبون من ياووز سليم أنْ يُعَيِّنَ بذاتِ نفسِه أميرَ الأمراء. أما الضربةُ الاستراتيجيةُ القاضيةُ التي طالت بدرخان بيك في القرنِ التاسع عشر، فقد أَلحَقَها به ابنُ أخيه يزدان شير. وهي القصةُ عينُها التي عاشتها العديدُ من الحركاتِ الأخرى المماثلة. وهي نفسُ القصةِ التي حصلَت عشراتِ المراتِ في حدثِ PKK الأخيرِ أيضاً. حيث يسري دورُ الواقعِ ذاتِه في كافةِ حركاتِ التصفية.

وتأسيساً على السببِ الأول، يتعلقُ الدافعُ الجذريُّ الثاني برؤيةِ عناصرِ الشريحةِ الفوقيةِ إلى العالم، وبكَنَهِ برنامجِها ونمطِ تنظيمِها. إذ اجتُثت فكرةُ الاستقلالِ والحريةِ من عقليتِهم جذرياً. لذا، فهم يفهمون العالَم انطلاقاً من زاويةِ التبعيةِ البحتة. فكأنّ الاستقلالَ والحريةَ عدوّان لدودان لهم. الأمرُ كذلك فعلاً إلى حدٍّ ما. ذلك أنهم كوَّنوا أنفسَهم بناءً على خيانةِ الثقافةِ التاريخيةِ–الاجتماعيةِ

التي ينتمون إليها، وعلى عدمِ إجلالِ الحياةِ الحرةِ في تلك الثقافة، بل وبالنظرِ إلى العيشِ في أحضانِ الثقافاتِ الغريبةِ على أنه أنسَبُ لمصالحِهم.

وارتباطاً بالسببَين الأول والثاني، يتعلقُ الدافعُ الجذريُّ الثالثُ ببقاءِ الشريحةِ السفليةِ ضمن صِيَغٍ قَبَلِيّةٍ وعائليةٍ ازدادت تخلفاً، وبغرقِها لدرجةٍ كبيرةٍ في المشاكلِ الشخصيةِ والعائلية وفي النزاعاتِ المترتبةِ عليها. أما الشرف، فهو لا يتخطى بالنسبةِ إلى كرديٍّ بسيطٍ اعتياديّ إطارَ حمايةِ منافعِه الأنانيةِ ومصالحِه العائلية. هكذا هو مفهومُ الشرفِ الذي لَقَّنَه إياه الكبار. لذا، لا يخطرُ ببالِه أبداً ربطُ شرفِه وشرفِ عائلتِه بشرفِ وأخلاقِ المجتمع (الشرف=نوموس= القاعدة المجتمعية=الأخلاق)، ولا يكتسبُ سلوكياتٍ أو مبادئ أخلاقية.

ج- رَكَنَت الحركةُ الكرديةُ إلى صمتٍ قاتلٍ مع تصفيةِ جمهوريةِ مهاباد بعد الحربِ العالميةِ الثانية. فالهزيمةُ الشنعاء، التي تكبَّدَتها الحركاتُ التي تُعَبِّرُ عن نفسِها من خلالِ قياداتِ البيكويةِ ثم المشيخةِ ثم القوميةِ البدائيةِ على التوالي، قد فتحَت المجالَ لسيادةِ صمتِ القبور ذاك. فتبدّى عهدٌ من اليأسِ والسوداوية. أما "الحزبُ الديمقراطيُّ الكردستانيّ KDP" المُعلَنُ عنه عام ١٩٤٥م، فجَهَدَ إلى تعريفِ نفسِه كحزبٍ عصريّ. لكنه، بطبيعةِ الحال، كان مُحَمَّلاً بالآثارِ الثقيلةِ للماضي القريب. وكانت أرضيةُ الطبقةِ البورجوازيةِ فيه ضعيفة. أما مثقفوه، فكانوا قلةً قليلة. بينما كان اليأسُ النابعُ من الهزائمِ المتكررة يفضي إلى مقارباتِهم المتحفظةِ للغاية إزاء أيةِ مبادراتٍ جديدة. لقد كانوا متخلفين جداً عن مواكَبةِ الأمثلةِ الشبيهةِ في أرجاءِ العالم. بل كانوا متخلفين حتى عن الحِراكِ والتنويرِ الكرديِّ الذي كان سائداً في عهدِ المَلَكيةِ الدستوريةِ الثانية. وهذا مؤشرٌ واضحٌ على مدى تأثيرِ حملاتِ التصفية. كانت صورةُ القيادةِ المرحليةِ تتجسدُ في شخصِ مصطفى البرزاني. وبعد أداءِ دورِه في مهاباد (كان قيادياً عسكرياً فيها)، نجحَ في الوصولِ إلى الاتحادِ السوفييتيِّ بعدَ مسيرةٍ من المغامراتِ المثيرة. لكنّ الثورةَ العراقيةَ في عام ١٩٥٨م فتحَت طريقَ التحولِ المفصليِّ أمامه. إذ تجلّت أمامه فرصةُ حلٍّ غيرِ دمويّ. إلا إنّ عدمَ قيامِ الأطرافِ المعنيةِ بتلبيةِ آمالِ بعضِها بعضاً، مهَّدَ السبيلَ أمام انفجارِ فترةٍ من الاشتباكاتِ عام ١٩٦١م. ورغمَ الاتفاقِ على منح الحكمِ الذاتيِّ في سنةِ ١٩٦٤م، إلا إنّ هذه الاتفاقية لَم تَرَ النور. كما إنّ الوفاقَ الحاصل عام ١٩٧٠م كان أوسعَ نطاقاً، لكنه لَم يُطَبَّق أيضاً. أما اتفاقُ الدولتَين العراقيةِ والإيرانيةِ في الجزائر سنةَ ١٩٧٥م مقابلَ تقديمِهما تنازلاتٍ متبادَلة (وهو شديدُ الشبهِ باتفاقِ تركيا وإنكلترا المُبرَمِ في ١٩٢٦م)، فكان دليلاً على طَوي صفحةٍ أخرى من عهدِ الحركة. بالمقابل، فقيادةُ إبراهيم أحمد وجلال الطالباني، اللذَين شرعا بمعارَضةِ قيادةِ مصطفى البرزاني بسببِ وفاقِ عام ١٩٦٤م، أتاحَت المجالَ أمام انطلاقةٍ جديدةٍ مركزُها مدينةُ السليمانية التقليدية. ومع تأسيسِ "الاتحاد الوطنيّ الكردستانيّ YNK" في عام ١٩٧٥، دارت المساعي لتأسيسِ حركةٍ أكثر عصرية. إلا إنّ هذه الحركةَ ذات الطابعِ اليساريِّ الراديكاليِّ والليبراليّ، وبأرضيتِها الجغرافيةِ وبنيتِها الثقافية، لَم تَكُنْ على مستوى تغطيةِ هدفِها في تمثيلِ كردستان برمتِها. بالتالي، كانت تحملُ بين ثناياها مخاطرَ البقاءِ حركةً متطرفة، مثلما كان عليه الأمرُ ماضياً.

بدأَت امتداداتُ KDP ثم البدائلُ اليساريةُ تتنامى في الأجزاءِ الأخرى من كردستان أيضاً. عَكسَت امتداداتُ KDP التي في كردستانِ تركيا نفسَها في عام ١٩٥٩م باسمِ "قضية الـ٤٩"[١]، ثم عَرَّفَت نفسَها باسمِ KDP–تركيا في عامِ ١٩٦٥م. لكنها كانت قد دخلَت تحت رقابةِ الكونتر كريلا التركيّ وهي بالكادِ تخطو أولى خطواتِها الواهنة. ومع قتلِ فائق بوجاق، أول رئيسٍ لـKDP–تركيا، بعدَ تهيئةِ الأجواءِ للإيماءِ وكأنه قُتِلَ في صراعٍ داخليٍّ للقبيلة؛ باتت قبيلتُه التي ينتمي إليها، أي قبيلةُ بوجاق في منطقةِ سيفرك، بيدقاً مهماً للكونتر كريلا. أما امتداداتُ اليسارِ التركيِّ في كردستان، فكانت لا تؤدي دوراً أبعدَ من حملِ أمراضِ الأمةِ الحاكمةِ المُسَمّاةِ بالشوفينيةِ الاجتماعية. في حين كان وجودُ الكرد وكردستان حديثَ الساعةِ المحوريّ. كانت المساعي تتركزُ حول تحطيمِ المُحَرَّماتِ التي في هذه المصطلحاتِ أولاً. بينما لَم يَجرِ الحديثُ عن صياغةِ برنامجٍ ونمطِ تنظيمٍ واقعيَّين. لذا، لَم تتعدَّ القضيةُ الكرديةُ الإطارَ الشعاراتيّ. أما الأنشطةُ السوسيولوجيةُ فكانت أمثلةً فظةً على الوضعية. وكانت "المراكز الثقافية لثوار الشرق DDKO"[٢] التي أُسِّسَت عام ١٩٦٩م عاجزةً عن تجاوُزِ مستوى "جمعية التعالي والترقي الكردية"[٣] القائمةِ في فترةِ المَلَكيةِ الدستورية الثانية. لقد كانتا على مسافةٍ بعيدةٍ من التحولِ إلى حركةٍ قوميةٍ معاصرة، رغمَ تلاشي حالةِ صمتِ القبورِ بعدَ عامِ ١٩٤٠م. أما PKK الذي كانت أرضيتُه قد رُصِفَت في هذه الأثناء، فكان منهمكاً في البحثِ عن واقعِه الذاتيّ.

ظهرَ KDP كتجربةٍ جديدةٍ في كردستانِ إيران، التي لاذت إلى الصمتِ السحيقِ عينِه بعدَ جمهوريةِ مهاباد. كان KDP–إيران يرتقي إلى مستوى التحولِ لحزبٍ عصريٍّ برئاسةِ المثقفِ عبد الرحمن قاسملو[٤]. وكانت قد لاحَت فرصةُ النجاحِ مع اندلاعِ الثورةِ الإيرانيةِ في ١٩٧٩م. لكنه عجزَ عن استغلالِها. ثم غدت الحركةُ مهاجرةً منفية، بعدما قُتِلَ زعيمُها عبد الرحمن قاسملو ثم

---

١ **قضية الـ٤٩:** وُجِّهت تهمة الانفصالية واقتطاع أجزاء من الجمهورية التركية لصالح دول أجنبية إلى أربعين مثقفاً كردياً في ١٩٥٩، أضيف عليهم عشرة متهمين وُجِد واحد منهم ميتاً في حجرته، فغدا مجموعهم تسعة وأربعين متهماً. ومنها أخذت هذه الدعوى اسمها. ورغم إضافة شخصين آخرين إليها فيما بعد، إلا أن اسمها ظل على حاله. ومن بين المتهمين: موسى عنتر، سعيد قرمزي توبراق، شرف الدين ألجي، ناجي كوتلاي وكمال بورقاي (المترجِمة).

٢ **المراكز الثقافية لثوار الشرق:** تأسست في شمال كردستان في ١٩٦٩، لتُغلَق إثر الانقلاب العسكري في ١٩٧١. كانت محطة توقف عندها "عبد الله أوجالان". اتخذت هذه المراكز أسماء عدة بعدها مثل: "كومالة" و"كاوا" (المترجِمة).

٣ **جمعية التعالي والترقي الكردية أو جمعية تعالي كردستان:** تأسست أواخر عام ١٩١٨ في استنبول على يد مثقفين كرد من العوائل اللامعة كالبدرخانيين وبعض رجالات الدولة الكرد، وتطلعت إلى بناء دولة كردية مستقلة. كانت لها علاقاتها مع مسؤولي الدولة الإنكليزية وحزب الحرية والائتلاف. وبناء على قول كمال أتاتورك بأن هدف الجمعية هو بناء دولة كردية مستقلة تحت وصاية دولة أجنبية، أقر البرلمان التركي في ١٩٢١ بتجميد فعالياتها (المترجِمة).

٤ **د. عبد الرحمن قاسملو:** سياسي كردي من شرقي كردستان، وزعيم الحزب الديمقراطي الكردستاني الإيراني. اغتيل بمدينة فيينا عاصمة النمسا في تموز ١٩٨٩ مع اثنين من رفاقه على يد عناصر المخابرات الإيرانية، وبأوامر مباشرة من هاشمي أحمد رفسنجاني، بعدما جرى استدراجه بحجة إجراء مفاوضات مع الجانب الإيراني (المترجِمة).

زعيمُها الآخر صادق شرف كندي[1] بمؤامرةٍ من إيران. أما المجموعاتُ اليساريةُ وتنظيماتُ الكوماله[2] المتأسسةُ في السبعينيات، فلَم تتمكنْ من بسطِ تأثيرِها كثيراً.

استمرت الأنشطةُ الأدبيةُ المتناميةُ في كردستانِ سورية بعدَ الحربِ العالميةِ الثانيةِ أيضاً. وترعرعَ بين أحضانِها شاعرٌ مثل جكر خوين[3]. فجَرَت أنشطةٌ شبيهةٌ بما قامَ به عثمان صبري، سعياً إلى المواظبةِ على تقاليدِ البدرخانيين. كان لـKDP امتدادُه في سوريا أيضاً حينذاك، إلى جانبِ النفوذِ البارزِ الذي كانت تتمتعُ به تشكيلاتُ الحزبِ الشيوعيّ[4]. إذ كان للأحزابِ الشيوعيةِ التقليديةِ امتداداتُها في كافةِ أجزاءِ كردستان على غِرارِ KDP. ولكن، ما كان لجميعِها أنْ تحظى بالنجاحِ الموفق، نظراً لعدمِ استنادِها إلى الهويةِ الذاتية، ولقصورِها في تحليلِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ لكردستان. زِدْ على ذلك أنها عموماً كانت مُصابةً بأمراضِ الاشتراكيةِ المشيدة.

خلاصة؛ كانت الحركاتُ الكرديةُ في مرحلةٍ انتقاليةٍ بعد الحربِ العالميةِ الثانية. فالقيادةُ التقليديةُ للشريحةِ العليا كانت قد مُنِيَت بالهزيمةِ وقُضِيَ عليها، فانتهَت مُخَلِّفةً وراءَها لوحةً سوداوية. لذا، كان جوٌّ ثقيلٌ وسحيقٌ من انعدامِ الثقةِ يحُفُّ الكردَ فيما يتعلقُ بوجودِهم وطموحِهم في الحياةِ الحرة. ويَبدو أنّ انعدامَ الثقةِ وغيابَ الإيمانِ بالذاتِ يصبحُ سيدَ الموقف لأولِ مرةٍ في تاريخِهم. كانت قد تبَدَّت المخاوفُ والهواجسُ من التحولِ إلى ضربٍ من ضروبِ ظاهرةِ الهنودِ الحمر. إذ كانت هذه الظاهرةُ تعكسُ ذاتَها بين صفوفِ الكردِ الظاظائيين والعَلَوِيّين بالأكثر. فالكردايتيةُ بمعناها العصريِّ كانت قضَت نحبَها حتى قبل ولادتِها. أو بالأصح، ما تحققَ متجسداً في صفوفِ الشريحةِ العليا، هو "ولادةٌ ميتة". أما الطبقاتُ العصريةُ والشخصياتُ المتنورةُ الأصلُ التي كان يتعينُ عليها أنْ تتبنى

---

[1] **محمد صادق شرف كندي:** شخصية كردية نابغة في شرقي كردستان (١٩٣٧–١٩٩٢). عاصر جمهورية مهاباد، فكان له أثره في كِبَره. تأثر بأفكار عبد الرحمن قاسملو، فانخرط في صفوف الحزب الديمقراطي الكردستاني الإيراني، ثم انتخِب عضواً للّجنة المركزية فيه. تسلّم مهمة المكتب السياسي للحزب والإعلام الناطق باسم الحزب. ومنذ ١٩٨٦ انتُخِب نائباً لعبد الرحمن قاسملو، ليحل محله بعد استشهاده، فبقي سكرتيراً عاماً للحزب إلى حين استشهاده (المترجِمة).

[2] **كومالة:** مجموعة كردية معارضة ذات توجه يساري. نشأت في ١٩٦٧ في شرقي كردستان بهدف الانفصال عن نظام الشاه. وهي فرع كردستاني للحزب الشيوعي الإيراني (المترجِمة).

[3] **جكر خوين:** شيخموس حسن علي، أشهر شعراء الكرد المعاصرين (١٩٠٣–١٩٨٤). أسس "جمعية خويبون" وشارك في تأسيس "نادي عامودا الثقافي". من أوائل المشاركين في الحزب الشيوعي السوري. يعد الشجن الشعري لديه انعكاساً لحياة الترحال والتشريد والمجازر التركية بحق الكرد والأرمن. كان ترحاله بحثاً عن العلم والمعرفة لتسخيرها في خدمة كردستان وأبنائها. وضع كتاب "قواعد اللغة الكردية" وألّف قاموساً في الكردية من جزأين. خلّف ثمانية دواوين تحكي عن الكفاح الكردي والتقلبات السياسية، وتتضمن خطبه السياسية. أصدر مجلة كلستان الأدبية عام ١٩٦٨ (المترجِمة).

[4] **الحزب الشيوعي السوري:** تأسس عام ١٩٢٤ على يد فؤاد الشمالي، وشارك في الثورة السورية ضد الانتداب الفرنسي، ثم أصبح خالد بكداش رئيساً له عام ١٩٣٥. دخل البرلمان عام ١٩٥٤ لأول مرة، وتزايد نفوذه في سوريا في السنوات التي سبقت الوحدة مع مصر. عرف الحزب انقساماً داخلياً في ١٩٧٢، فانشق إلى نصفين: جناح خالد بكداش الذي احتفظ باسم الحزب، وجناح رياض الترك المعروف باسم "الحزب الشيوعي/المكتب السياسي" (المترجِمة).

هويتَها القوميةَ والمجتمعية، فلَم يَكُن لها حضورٌ بارزٌ أو ملفتٌ على المسرح. كانت سياساتُ الصهرِ المُطَبَّقةُ بصرامةٍ قد أعطَت ثمارَها. وما جرى كان هروبَ الذين ادّعوا أنهم متنورون من الكردايتيةِ كمَن يهرب مِن الوباء. كان الهمُّ الشاغلُ للشعبِ هو القدرةُ على تأمينِ سيرورةِ وجودِه الجسديّ. أما التبَرجُزُ البارزُ إلى الوسط، فكان تحوُّلاً طبقياً يدلُّ على التذبذبِ الذي يُخَلِّفُ اليهودَ وراءَه بأضعافٍ مضاعفة. فنظراً لزيادةِ كسبِهم المالَ كلما هربوا من الكردايتية، فقد كانوا يحيَون الفعلَ المنعكسَ المشروطَ بذلك؛ كما الأمرُ لدى "كلبُ بافلوف". وفيما يخصُّ كردستان والمجتمعَ الكرديَّ خلال السبعينيات، فكانا بلداً ومجتمعاً لأناسٍ لَم يَعُدْ لهم هدفٌ يعنيهم، أو باتت علاماتُ الإيمانِ لديهم هشةً متزعزعة. أما الافتراءُ الذي مفادُه "الكرديُّ المُذَنَّب"، فكان قد راجَ ولَقِيَ آذاناً صاغية. وفي هذه الحال، كان الجميعُ يتبرأُ من ذاته ويتنكرُ لكردايتيتِه بغيةَ إقناعِ نفسِه أنه بلا ذَنَب. أو كان لا يتمالكُ نفسَه من التطلُّعِ إلى ورائِه بين الفينةِ والأخرى وهو يَقولُ خَجِلاً أنْ لا ذَيلَ له.

أنا أيضاً كنتُ أعيشُ هذا الواقعَ في شخصيتي. حيث كنتُ سأتخلى عن الكردايتيةِ والروح الكردستانيةِ منذ زمنٍ بعيد، لو أني وجدتُ مَنفَذاً حينذاك. لكن، وبعدَ التعرفِ على الوعيِ العصريّ، كان الواقعُ ينهارُ عليَّ بكلِّ وطأتِه ككابوسٍ مرعب. كانت أنوارُ الحداثةِ تجذبني. لكنّ عجزي عن الانقطاعِ التامِّ عن الأراضي التي لا اسم لها، أو تلك المهجورة منذ زمنٍ غابر؛ وكذلك عن شعبي الذي كان باعثَ خجلٍ لي كلما ذُكِرَ اسمُه؛ كان يجعلني أُديرُ وجهي عن تلك الأنوار. كان نموذجُ الحداثةِ التركيةِ يستلزمُ التخليَ بالمعنى المطلقِ عن الكردايتيةِ والروح الكردستانية. فعندما كانت تَعرضُ نفسَها أحياناً كأنثى جميلة، كانت تتطلبُ إنكارَ الذاتِ بكلِّ تأكيد، للتمكنِ من العيشِ معها. بل حتى إنّ الرجلَ الذي كنتَ تطمحُ في صداقتِه، كان يفرضُ عليكَ الأمرَ عينَه. فنبذةٌ زهيدةٌ من كينونةِ الذاتِ كانت تعني الانعزالَ والوحدةَ المطلقة. كنتُ على الصراطِ المستقيمِ بكلِّ ما للكلمةِ من معنى. فلَم يَبقَ لديَّ أملٌ في الجنة، ولا ذُعرٌ من جهنم. كنتُ أَتجولُ هائماً على رأسي كما "مجنون"[1]. إذ كانت الكردايتيةُ قد اختُزِلَت مقابل الحياةِ العصريةِ إلى مستوى الأغلالِ المُكَبِّلةِ للقَدَمَين.

كانت الحركةُ القوميةُ البورجوازيةُ مضطرةً إلى إلصاقِ الصفةِ التركيةِ بالطبقةِ التي وَجَبَ عليها تشكيلُها منذ ولادتِها. أي أنّ موقعَ المثقفِ كان على علاقةٍ كثيبةٍ بإنكارِ الكردايتية. بمعنى آخر، فالمثقفُ كان ذاك اللاكرديّ. كانت أعوامُ السبعينياتِ تستلزمُ الإقرارَ بما يلزمُ لتحديدِ جذورِ مسارِ الكردِ وكردستان بشأنِ كيفيةِ مُواكبةِ العصر. لا زلتُ أتذكرُ حالةَ الإغشاءِ التي أَلَمّت بي، عندما نقشتُ مصطلحَ "كردستان مستعمَرة" في فكري وقلبي لأولِ مرة. وعندما رأى الإنسانُ العظيم حقي قرار (كان زميلي في المَسكَن) حالتي هذه، لَم يتوانَ بتاتاً عن الحِراكِ كقائدٍ حقيقيٍّ للكيانِ الجديدِ إلى حينِ بلوغِه مرتبةَ الشهادة، بالرغمِ من أنه لَم يَكُن كردياً. لقد كان رمزاً للرفاقيةِ الحقة. إنّ حالةَ الرُّشَيمِ للحركاتِ عامرةٌ بالمشقاتِ أكثر مما هي عليه أثناء استقرارها في الرَّحِم. إذ لحالاتِ الرشيمِ البيولوجيِّ قوانينُه المُحَدَّدةُ من قِبَلِ الغرائزِ الجنسية. حيث تَسري قاعدةُ التلقائيةِ فيها. بمعنى آخر،

[1] **كما مجنون:** المقصود هنا هو مجنون ليلى (المترجِمة).

ولَئِنْ كانت الحركاتُ الاجتماعيةُ من النوعِ المُخَوَّلِ لتَركِ أثَرِه على الحياةِ الاجتماعية، فإنها تنتظرُ الدخولَ إلى الرَّحمِ مدةً طويلةً في ظلِّ ظروفٍ مكانيةٍ عصيبةٍ للغاية. وما مشهدُ صعودِ الجبلِ أو الانزواءِ في الكهف في تقاليدِ النبوة سوى تجسيدٌ كاملٌ لمشهدِ استقرارِ الأنبياءِ داخل الرحمِ الأمِّ للحركةِ الاجتماعيةِ التي سيشقون طريقَهم عليها. وأولُ لقاءٍ لسيدِنا محمد مع المَلاكِ جبرائيل الذي نزلَ عليه بالوحي قائلاً "إقرأ!"، وحالةُ الإغماءِ التي أَلَمَّت به، وحالاتُ الارتعاشِ التي تَمَلَّكَته بعدَ ذلك؛ كلُّ هذا تعبيرٌ عن تلك اللحظةِ المقدسة.

إنّ الاعتمادَ على أيةِ قوةٍ كانت، لا يعني ولادةً جديدة. ولن يفيدَ سوى في تكرارِ دوامةِ الحياةِ وفق قواعدِ تلك القوةِ وأحكامِها. تَسري هذه الأمورُ عينُها على التبعيةِ الدوغمائيةِ للقوى العقائديةِ أيضاً. بل حتى إنّ شقَّ الطريقِ على دربِ الفكرِ العلميِّ يُسفِرُ حينها عن التحولِ إلى خَطيبٍ مُقْنِعٍ في أحسنِ الأحوال، بدلاً من التحولِ إلى حركةٍ اجتماعيةٍ جديدة. كذا، فالإقرارُ بالتحولِ إلى حركةٍ حريةٍ جذريةٍ للكردِ في ظروفِ السبعينيات، كان أَشبَهَ بتحوُّلِ فرخِ الدجاجِ إلى فرخِ صقرٍ ينشأُ ويترعرعُ في أجواءٍ مليئةٍ بأعداءِ الصقور، ويحاولُ التحليقَ يائساً. فالظروفُ تقتضي تحليقاً صقرياً يفرضُ عليك الطيران دائماً في العلالي. لقد اضطررتُ وأنا أكتبُ هذه السطورَ إلى استذكارِ تشخيصٍ قاله مظلوم دوغان، أحدُ شهدائِنا العِظامِ عني. إذ سمعتُ أنه قال عني: "مسيرةُ الرفيقِ تُشبهُ تحليقَ الصقر. بل إنه يحلقُ دائماً في العلالي".

الفصل الرابع

حركة PKK والحرب الشعبية الثورية

كنتُ قد نوهتُ إلى الرعشةِ التي دَبَّت في عقلي وفؤادي، وإلى حالةِ الإغشاءِ التي تلَتها بعدَ وصولي إلى التشخيصِ الذي مفادُه أنّ "كردستان مستعمَرة". كان هذا بالنسبةِ لي حدثاً فريداً أمرُّ به لأولِ ولآخِرِ مرة. وبالفعلِ كنتُ قد استغربتُ من ذلك. لكنّ المتغيراتِ اللاحقةَ كانت ستُظهِرُ لي أسبابَ تأثيرِ مصطلحٍ ما إلى هذه الدرجة. لكني ما زلتُ عاجزاً عن إيضاحِ أسبابِ التأثرِ به منذ بدايةِ الأمر. إنّ اتخاذي (وبمفردي) لقرارِ الانبعاثِ الاصطلاحيِّ في أنقرة، في ظلِّ الأجواء التي صدَرَ فيها فرمانُ الموتِ بحقِّ كردستان والكردايتية وطغى عليها الظلامُ الدامس؛ يقتضي تحليلاً جاداً لدرجةٍ تؤهِّلُه ليَكُونَ موضوعَ رواية.

كنتُ أتميزُ بحضوري البارزِ في أوساطِ حركاتِ الشبيبةِ الثورية، الكرديةِ منها والتركية. من الواضحِ أني تأثرتُ بها. فمناصَرةُ كياناتٍ مثل "المراكز الثقافية لثوار الشرق DDKO" و"الشباب الثوري Dev-Genç" وهي في قمةِ رواجِها، لَم يَكُن حدثاً قليلَ الشأن. كما كنتُ قد سمعتُ بأسماءِ "جبهة حزب التحرير الشعبي في تركيا THKP-C" و"الجيش الشعبي لتحرير تركيا THKO" و"جيش تحرير العمال والفلاحين التركي TİKKO" (الذي يُعَدُّ الجناحَ العسكريَ لـ"الحزب الشيوعي التركي/الماركسي اللينيني TKP/ML"). وكنتُ شاهداً على الشهادةِ البطوليةِ لقياداتِها الباسلة. فمقاومةُ ماهر جايان، قائدِ "THKP-C"، في منطقةِ "مالتَبه" بمَعيّةِ حسين جواهر؛ ثم استشهادُ حسين؛ وإلقاءُ القبضِ على ماهر وهو جريح، ثم اعتقالُه فهروبُه من السجن، وأخيراً استشهادُه مع رفاقِه التسعة في حادثةِ "قزل دره"؛ جميعُها كانت أحداثاً بالغةَ التأثير. إذ تركَت لديَّ أثراً شديداً لدرجةٍ ساقَتني إلى ريادةِ أولِ اعتصامٍ نُظِّمَ في مبنى "كلية العلومِ السياسية" احتجاجاً على تلك المجزرة. كما كنتُ شاهداً على سَوقِ دنيز كزميش، قائد "THKO"، مع رفاقَيه الاثنَين إلى منصةِ الإعدام. وتأثرتُ كثيراً باستشهادِ إبراهيم كايباكايا، قائد "TİKKO"، في نفسِ الفترةِ بعدَ مقاومةٍ باسلةٍ تجاه التعذيبِ في سجنِ ديار بكر. كنتُ شاهداً على تطرقِ القياديين الثلاثةِ إلى واقعِ الكردِ كشعبٍ وكأمّة، مُضحّين بحياتِهم ثمناً لذلك. وبالإضافةِ إلى العديدِ من العواملِ الأخرى التي تأتي في المرتبةِ الثانيةِ دون ريب، فإنّ بلوغَ هؤلاء القياديين الثلاثةِ الذين ظهروا من أحشاءِ الشبيبةِ منزلةَ الشهادةِ في سبيلِ الحقيقة، كان عاملاً أساسياً مَدَّني بالجرأةِ اللازمةِ للسيرِ على دربِ واقعي الذاتيِّ الخاصِّ بي.

كان التجرؤُ على السيرِ على دربِ الواقعِ الذاتيِّ أمراً مختلفاً عن معرفةِ كيفيةِ السيرِ عليه. كنتُ قد خضتُ تجربةَ إنشاءِ مجموعةٍ من الأطفالِ أَنِمُّها في الصلاة منذ مرحلةِ الدراسةِ الابتدائية. وكانت لديَّ تجاربٌ أخرى في المجموعاتِ الريفية. لكنّ التجرؤَ على السيرِ على دربِ الحقيقةِ المميتة، وخطوَ أولى خطواتِها؛ كان انطلاقةً منفردةً لا نظير لها. ولَطالما دارت النقاشاتُ بعدَها، ووُجِّهَت الانتقاداتُ التي مفادُها: "لماذا عجزَت مديريةُ الأمنِ عن ملاحظةِ ذلك وعن اتخاذِ التدابيرِ اللازمةِ في حينِه؟". لكن، لَم يَكُ ثمة وضعٌ يستدعي الإجراءاتِ الأمنيةَ آنذاك. بل كانت هناك انطلاقةٌ غريبةٌ يُمكنُ اعتبارُها أقرب إلى حالِ "المجنون". إنها انطلاقةٌ مُخَوَّلةٌ لتَكُونَ مصدراً للوهنِ والأخطاءِ في حالِ عدمِ الدقة، بقدرِ ما هي حُبلى بالقوةِ والحقيقة. هذا ومن العسيرِ الردُّ على سؤال: كم كانت حركةً تعتمدُ العقل؟ وإلى أيِّ مدى كانت ثمرةَ العواطف؟ ولا معنى كثيراً لهكذا تساؤل. إذ كان من عظيمِ الأهميةِ التمكنُ من السيرِ والعيشِ بمصطلحٍ سياسيٍّ يرتكزُ إلى كلمتَين اثنتَين في فترةٍ ما بين أعوامِ السبعينيات والثمانينياتِ داخل تركيا. دعكَ من الأعوام، بل كانت الأيامُ ذاتها تمرُّ ثقيلةَ الوطأةِ كما وَقعُ الرصاصة. والهدفُ الذي يُؤمَلُ تحقيقُه، كان بذاتِ نفسِه مُحاطاً بالغموضِ أكثر من الخيال. لكني كنتُ واثقاً تماماً من أنّ التحولَ إلى مجموعة هو إنجازٌ عظيم. ولكن، ليس من الصعبِ التخمينُ بأنّ لعبةَ إنشاءِ المجموعة، والتي لَعِبناها على مرأى أكثرِ عناصرِ استخباراتِ الأمنِ ثقةً بأنفسِهم، لَم تُؤخَذْ على مَحملِ الجد. بل ونُظِرَ إليها بعَين الاستهزاءِ والاستهتار. جليٌّ جلاءَ النهارِ أنهم لَم يَأمَلوا منها شيئاً، تماماً على غِرارِ عبارةِ القرويِّ الذي ذكرتُ له تجربتي المجتمعيةَ الأولى (تجربة إمكانيةِ أنْ نَكُونَ كُرداً). حيث قال يائساً: "إنك تتحدثُ إلى لوحةٍ خشبية، فكيف ستَجعلُها تَخضرّ؟"[1]. عِلماً أنّ الكثيرَ من المجموعاتِ النظيرةِ لنا كانت لا تتوانى عن نعتِنا بـ"عصابةِ كفانا اللهُ شرَّهم". بل وأصبحَت "جماعة جيش التحرير الوطني **UKO**" و"**الآبوجيين**" من أُولى الأسماءِ المُطلَقةِ علينا. وكان إطلاقُ التسميات مَبعثَ فخرٍ لنا، تماماً كظاهرةِ تسميةِ المولود. لكنّ تلك التسمياتِ لَم تَكُنْ باختيارِنا الذاتيّ، وما كان لنا في فترةِ المجموعةِ إلا أنْ نسميَّ أنفسنا "**ثوارَ كردستان**". ولَم نجرؤ على إطلاقِ التسميةِ الحقيقيةِ على أنفسِنا، إلا بعدَ مرورِ خمسِ سنين على ولادتِنا كمجموعة. أما المسيرةُ المبتدئةُ في نوروزِ عام ١٩٧٣ على شواطئِ سدِّ جوبوك بأنقرة، والتي كانت مُفعمةً بالغبطةِ والعنفوانِ الأقرب إلى حالةِ "المجنون"؛ فعندما أَفضَت إلى إطلاقِ اسمِ "حزب العمال الكردستاني PKK" على أنفسِنا في قريةِ "فيس" التابعةِ لناحيةِ "ليجة" بمدينةِ ديار بكر في السابعِ والعشرين من شهرِ تشرين الثاني عام ١٩٧٨، كنا سنَعتَبِرُ أننا قد أَنقَذْنا شرفَنا. وهل كان ثمة هدفٌ أعظم من هذا؟ فأياً يَكُنْ، فقد أُسِّسَ تنظيمٌ عصريٌّ لطبقةٍ عصرية.

[1] **إنك تتحدث إلى لوحةٍ خشبية، فكيف ستجعلها تخضر:** مثل شعبي تركي المقصود به عبث المحاولة في بث الروح فيمَن لا أمل منه، كإحياء الموتى مثلاً (المترجِمة)

أ- PKK وأيديولوجيا الدولة القومية:

إذا ما ألقَينا نظرةً من يومِنا الراهنِ إلى الوراء، فبمقدورِنا صياغةُ تفسيرٍ أكثرَ واقعيةً بشأنِ الظروفِ وأوساطِ الوعيِ التي أدت إلى إعلانِ PKK. لكن، وقبل الانتقالِ إلى ذلك، فإنّ الارتقاءَ قليلاً بمستوى تقييماتِ الفكرِ المستندِ إلى التفريقِ بين الذاتِ والموضوع، سيُزيدُ من تنويرِ الموضوع. كنا تحدثنا سابقاً عن الدورِ الرئيسيِّ الذي أداه شكلُ التفكيرِ ذاك في تصعيدِ الهيمنةِ الرأسماليةِ في أوروبا الغربية. فالفصلُ بين الإلهِ والعبد هو المصطلحُ المُشَرعِنُ للانقسامِ الاجتماعيِّ الجذريِّ الذي يرتكزُ إليه نظامُ المدنية، والذي يتمثلُ في ثالوثِ المدينةِ–الطبقةِ–الدولة. وقد بلغَ هذا الفصلُ أقصاه مع أكثرِ الصياغاتِ الفلسفيةِ شفافيةً للتمييزِ بين الذاتِ والموضوعِ ضمن المدنيةِ الغربية. بمعنى آخر، فمصطلحُ الذات–الموضوع هو مصطلحٌ أوليٌّ لنظامِ المدنية. وكيفما مَكَّنَ هذا الفصلُ من ظهورِ الحداثةِ الرأسمالية، فقد بلغَ أرقى مستوياتِ تفسيرِه معها.

معلومٌ أنّ الفلسفةَ المستندةَ إلى مصطلحِ الذاتِ–الموضوعِ قد أَفسحَت السبيلَ أمام مستجداتٍ كبرى في ميدانِ الحقيقة. إذ تحققَت هيمنةُ الرأسماليةِ الغربيةِ عالميّاً بالأشواطِ التي قطعَتها هذه الفلسفةُ من حيث تكوينِ وعيِ الحقيقة. وينبغي عدم النسيانِ أنّ كلَّ نظامٍ عصريٍّ يسعى إلى احتلالِ منزلةِ الصدارةِ من خلالِ كيفيةِ إدراكِ الحقيقةِ السائدِ في عصرِه. إذ ما من فرصةٍ للنجاحِ المستدامِ بالنسبةِ لأيِّ أسلوبٍ خارجٍ عن إطارِ إدراكِ الحقيقةِ ذاك. فنظامُ المدنيةِ الذي يتحلى بأعلى درجاتِ إدراكِ الحقيقةِ هو الذي يستطيعُ بسطَ هيمنتِه. بالتالي، فلن يتمكنَ من تخطيه إلا تلك الأنظمةُ التي تتمتعُ بمستوى أعلى من إدراكِ الحقيقة. أي أنّ العاملَ الأوليّ الذي مَكَّنَ نظامَ المدنيةِ المتصاعدةِ في أوروبا الغربيةِ من بسطِ هيمنتِه على عمومِ العالم، هو تفوُّقُه في إدراكِ الحقيقة. ويَعودُ الفضلُ في ذلك إلى تطويرِه التمييزَ بين الذاتِ والموضوع، وتصييره فلسفةً أساسية (الفلسفة الديكارتية). الأمرُ الذي يتعينُ المساءلةُ فيه هو مدى استطاعةِ أو عجزِ هذا المصطلحِ عن أنْ يَكُونَ تعبيراً عن الحقيقةِ المطلقة. فالتحليلاتُ المُصاغةُ في فيزياء كوانتوم قد أَثبَتَت حيلولةَ التمييزِ المطلقِ بين الذاتِ والموضوع. حيث يفقدُ التمييزُ بين الراصدِ والمرصودِ معناه في نهايةِ المطاف، ويُؤخَذُ التأثيرُ المتبادَلُ بينهما أساساً. إذن، فالنتيجةُ المُستَخلَصةُ هي نسبيّةُ الحقيقة. فمثلما لا وجودَ للشيئيةِ المطلقة (المادية)، فإنّ الذاتيةَ المطلقة أيضاً (المثالية) أمرٌ مستحيل. وتَخسرُ الحقيقةُ قيمتَها في كِلا هذَين المفهومَين المتطرفَين.

من هنا، فالمصطلحُ النسبيُّ الذي لا يضفي طابعَ المطلقيةِ على التمييزِ بين الذاتِ والموضوع، هو بمثابةِ المصطلحِ المتّسمِ بأوسعِ الآفاقِ لإنتاجِ الحقيقة. وبالأصل، فإنّ التفسيرَ الذي صاغَه ألبرت آينشتاين بصددِ الحقيقة يُشَكِّلُ الواقعَ الذي برهَنَه من خلالِ مصطلحِ النسبيةِ الكامنِ وراء الثورةِ التي أنجَزَها في الفيزياء. وعليه، كان قد تبيَّنَ للعيانِ أنّ الحداثةَ الرأسماليةَ المرتكزةَ إلى الفصلِ بين الذاتِ والموضوعِ لا تتحلى بالقيمةِ المطلقة؛ بل وأنه ينبغي تجاوُزُها. أي أنّ ضرورةَ تجاوُزِ الرأسماليةِ قد طرحَها تفسيرُ ألبرت آينشتاين بشأنِ الحقيقة، أكثر مما هو تفسيرُ كارل ماركس بشأنِ الرأسمالية. أما الفلسفةُ الماديةُ بحقِّ الطبيعةِ والمجتمعِ والتاريخِ لدى كارل ماركس وفريدريك

أنجلز، فلَم تُمَكِّنْ من ظهورِ الإنسانِ الحر، نظراً لعجزِها عن تخطي التمييزِ بين الذاتِ والموضوع. أو بالأحرى، لَم تَكفِ جهودُهما في هذا المضمار. إنّ دمارَ البيئةِ وتضَعضُعَ المجتمعِ مرتبطان بقوةِ المعنى والتطبيق، التي تحلّى بها مصطلحُ الفصلِ بين الذاتِ والموضوعِ في ظلِّ الرأسمالية. وبما أنّ الحياةَ مستحيلةٌ من دونِ بيئةٍ أو في حالِ غيابِ المجتمع، فلا مفرّ إذاً من تجاوُزِ الرأسمالية، ما دُمنا مُصِرّين على تأمينِ سيرورةِ حياةِ الإنسان. والفلسفةُ النسبيةُ التي لا تُضفي طابعَ المطلقيةِ على الفصلِ بين الذاتِ والموضوع، تُزَوِّدُنا بإمكانيةِ التخطي هذه.

توخيتُ، بل توخينا الدقةَ الكبرى للالتزامِ بالوفاءِ لنهجِ الاشتراكيةِ العلميةِ لدى الماركسية، أثناء توجُّهِنا صوبَ إنشاءِ PKK. ولو لَم تَكُن الاشتراكيةُ المشيدة، لَربما ما كان ليَتَشَكَّلَ تنظيمٌ مثل PKK. لكنّ هذا الواقعَ لا يشيرُ إلى أنّ PKK كيانٌ ملتزمٌ تماماً بالاشتراكيةِ المشيدةِ في فترةِ ولادتِه. أي، وبالرغمِ من تأثُّرِه الكبيرِ بها، إلا إنه من العسيرِ إيضاحُ حقيقتِه كلِّياً بالاشتراكيةِ المشيدة. لذا، يتوجبُ اللجوءُ هنا إلى مصطلحَي النسبيةِ والاختلاف، بغيةَ الوصولِ إلى تفسيرٍ أصح. لا زلتُ أتذكرُ كيف كنتُ أبحثُ عن أرضيةٍ عينية، وأسعى إلى صياغةِ تفسيرٍ ماديٍّ من أجلِ إنشاءِ PKK؛ وذلك بحُكمِ التمييزِ بين الذاتِ والموضوع، والذي كان سائداً ضمن الاشتراكيةِ المشيدة. كان هذا البحثُ بمنزلةِ مبدأٍ لا غنى عنه. إذ كانت هنالك ظواهرٌ شبيهةٌ بالطبقةِ العاملةِ في كردستان وبين الكرد. وكان التبَرجُزُ يفرضُ حضورَه للتوّ. كانت هذه الظواهرُ تُعتَبَرُ كافيةً من حيث ما هو سائد على أرضِ الواقع. ولكن، ليس صحيحاً القولُ أننا كنا متأكدين تماماً من ذلك. بل كنا نَقبَلُ به كضرورةٍ مَبدئية. والحالُ هذه، لَم أَكُنْ، بل لَم نَكُنْ دوغمائيين لدرجةِ الانغلاق كلياً على التدفقِ الطبيعيِّ للحياة. فكان جانبُنا هذا سيُحقِقُ الانفتاحَ تدريجياً، مُكَوِّناً الفارقَ الذي سيميزُنا.

لَطالما تبقى المبادئُ محفوفةً بمخاطرِ الإفضاءِ إلى الدوغمائية. وقد طغَت الدوغمائيةُ لدينا أيضاً مدةً طويلة، ولا تبرحُ تداعياتُها موجودةً بدرجةٍ لا يُستَخَفُّ بها. لكنّ انفتاحَنا المحدودَ على النسبيةِ كان سيصبح أهمَّ سلاحٍ دفاعيٍّ لنا في وجهِ مخاطرِ الدوغمائية. فإذ ما استخدَمنا الفلسفةَ النسبيةَ دون تجريدِها كلياً من نصيبِها في الحقيقةِ الكائنةِ ضمن التمييزِ بين الذاتِ والموضوع، ودون إفساحِ المجالِ أمام تصييرها مطلقيةً حتميةً من الجهةِ المضادة؛ فسنستطيعُ بلوغَ أقصى شرحٍ للحقيقة، وتأمينُ فرصةِ انطلاقةٍ موفَّقةٍ والتحولِ إلى إنسانٍ حرٍّ باللجوءِ إليها في كلِّ الظروفِ الحرجة. ولَئِنْ كنا اليومَ نلقي نظرةً إلى الوراء للعملِ على إعادةِ تقييمِ PKK؛ فإنّ الفضلَ في ذلك يعودُ إلى التحولِ الفلسفيّ، الذي لا يَعتَبِرُ الفصلَ بين الذاتِ والموضوع أمراً مطلقاً، بل يُبدي العنايةَ الكبرى كي لا يتَّسمَ بالمطلقية. لذا، يجب عدم استصغارِ التحولِ الفلسفيِّ الذي يتخطى الفصلَ بين الذاتِ والموضوع. ذلك أنّ تجاوُزَ كافةِ المشتقاتِ الفلسفيةِ التي ترتكزُ إليها الحداثةُ الرأسمالية (بما فيها الشروحُ الماركسية) دون الانجرافِ نحو طفراتِ ماوراء الحداثة؛ يعني إنجازَ أعظمَ ثورةٍ فكريةٍ على الإطلاق. وما من شكٍّ في أننا لا نزالُ في مستهلِّ هذه الثورةِ الفكرية. مع ذلك، يستحيلُ الاستخفافُ بنتائجِها العملية. فإعادةُ تفسيرِ PKK ضمن هذا الإطار، وتحديدُ الظروفِ العالميةِ ومقوِّماتِ الثقافةِ الماديةِ التي استندَ إليها في مطلعِ السبعينيات، وتبيانُ أشكالِ الوعيِ والتنظيمِ

والممارسةِ الأوليةِ والثقافةِ المعنويةِ التي اتَّخذَها أساساً في الفترةِ عينِها؛ سيُسَلِّطُ الضوءَ أكثر على دورِ حركةِ PKK في راهنِنا، بقدرِ ما سيُساعدُ على تعريفِها بنحوٍ صحيح.

١- التعريف الصحيح لظروفِ عالَم السبعينيات:

لا يُمكنُ لأيةِ حركةٍ فكريةٍ أنْ تتطورَ بنحوٍ مستقلٍّ عن الأشكالِ الماديةِ التي يعيشُ الإنسانُ ضمنها. المهمُّ هنا هو ماهيةُ الأشكالِ الماديةِ التي يَعكسُها الفكر. فعندما يَكُونُ الواقعُ الاجتماعيُّ موضوعَ الحديث، فبإمكانِنا القولُ أنّ الأشكالَ الماديةَ بذاتِ نفسِها تصبحُ الحالةَ المُشادةَ والمتأسسةَ للصياغاتِ الفكرية. هذا ومن الضروريِّ تقييمُ الصياغاتِ الاجتماعيةِ على أنها طبيعاتٌ مرنةٌ نسبةُ الفكرِ والذهنيةِ فيها عالية، بما في ذلك اللغة. فالطبيعاتُ المرنةُ تتكونُ بالتحولِ المستمرِّ للطاقةِ الفكريةِ صائرةً بذلك شكلاً ملموساً.

إنّ النظامَ المهيمن في عالَمِ السبعينيات هو الحداثةُ الرأسمالية. وصعودُ هذا النظامِ المتمركزِ حول أوروبا الغربية، واكتسابُه طابعَ الهيمنةِ هو ثمرةُ القرونِ الخمسةِ الأخيرة. كما يُصبحُ هذا النظامُ عالمياً عبرَ هيمنةِ الرأسماليةِ التجاريةِ بدءاً من القرنِ السادس عشر وحتى أواخرِ القرنِ الثامن عشر، وعبر الرأسماليةِ الصناعيةِ اعتباراً من أواخرِ القرنِ الثامن عشر وحتى سبعينياتِ القرنِ العشرين، وأخيراً عبر رأسِ المالِ الماليِّ فيما بعدَ أعوامِ السبعينيات. وهكذا يُؤَمِّنُ سيرورتَه. يتعلقُ الفرقُ بين تلك المراحلِ بالتحولِ النوعيِّ لرأسِ المال. أو لنَقُلْ أنه مرتبطٌ بكميةِ الربحِ المتحقق. إذ تُبرزُ الرأسماليةُ التجاريةُ طابعَها الخاصَّ بها عن طريقِ التحولِ في صناعةِ المانيفاكتورات وعبر تطويرِ الأنظمةِ المالية. ذلك أنّ التجارةَ ذات المسافاتِ الطويلةِ تَصلُ بالربحِ إلى أقصاه. ولهذا السببِ تُنَمَّى التجارةُ فيما وراء البحارِ وبين القارات. في حين تُحَقِّقُ الرأسماليةُ الصناعيةُ الربحَ الأعظم عن طريقِ تصنيعِ الإنتاج. تلعبُ الوسائلُ الماليةُ (النقود والسندات وما شابه) في الرأسماليتَين التجاريةِ والصناعيةِ دورَها الأساسيّ في تسريعِ التغيرِ والإنتاج. لكنها لَم تتمكنْ بَعدُ من تحقيقِ النِسَبةِ القصوى من الربحِ بمفردِها. إذ لَم تُتَحْ هذه الفرصة إلا مع تغييرِ النظامِ الماليِّ في عالَمِ السبعينيات، بعد التخلي عن طبعِ الدولارِ مقابل الذهب. إذ يشيرُ عالَمُ السبعينياتِ بجانبه هذا إلى بلوغِ النسبةِ القصوى للربحِ من خلالِ كسبِ المالِ من المال. وهذا ما يحصلُ لأولِ مرةٍ في تاريخِ البشرية. ثمة إبداعٌ في إنتاجِ الفكرِ والبضائعِ في المرحلتَين الأولى والثانية. وبالمقارنةِ مع النُّظُمِ الاستغلاليةِ الأخرى، نجدُ أنّ الرأسماليةَ تتسمُ بتفوقٍ ملحوظٍ في مجالِ إنتاجِ السلعِ وتشييدِ الكياناتِ الفكرية. كما إنها تُضاعِفُ من تفوقِها في بسطِ سيطرتِها على المجتمعِ أيضاً وبنفسِ الدرجة. فما الصناعويةُ وسلطةُ الدولةِ القوميةِ سوى تعبيرٌ صارخٌ عن انتصارِ الهيمنةِ في الرأسمالية. إذ لا يُمكنُ للربحِ الأعظم أنْ يتحقق، إلا بسيطرةِ الصناعويةِ والدولتيةِ القوميةِ على المجتمع.

لَم تَعُدْ هنالك حاجةٌ للإبداعِ الفكريِّ ولا لأخلاقِ الإنتاجِ في عهدِ رأسِ المالِ الماليّ. فسيادةُ المالِ أو تأليهُه هو أمرٌ خاصٌّ بالرأسماليةِ المالية (المالُ إلهُ الرأسماليةِ المالية، بينما كانت الدولةُ القوميةُ

إلهَ الرأسماليةِ الصناعية). أي، لَم يَعُد المالُ في عصرِ رأسِ المالِ الماليِّ وسيلةً لتسريعِ وتيرةِ التغيرِ والادخارِ والإنتاجِ فحسب. بل بات أداةً أو ذاتاً فاعلةً تتحكمُ بذاتِ نفسِها بكلِّ ما هو معنيٌّ بالمجتمع (بما في ذلك الدولة القومية). أما كشفُ النقابِ عن كيفيةِ اكتسابِه خاصيتَه هذه، فيستلزمُ تحليلاً شاملاً لتاريخِ المدنية. لكن، ولَئِنْ كنا نودُّ إدراكَ ذلك باختصار، فبمقدورِنا تعريفُه بأنه التكاثُفُ الأقصى لظاهرتَي السوقِ والسلطة. وبحُكمِ هذا التعريف، فهو يُعَبِّرُ عن استحواذِ التفوقِ الذي يُخَوِّلُه لإتْباعِ السوقِ الاقتصاديةِ وسلطةِ الدولةِ القوميةِ بذاتِه. فلا يبقى من الأمرِ سوى اللعبُ على وسائلِ المال. وظواهرُ البورصةِ والحَوالاتِ والفوائدِ الماليةِ تُقَدِّمُ الإمكانيةَ الوافيةَ لذلك. هكذا يُضَاعِف أصحابُ الأموالِ بهذه الوسائلِ من مستوى الربحِ الأعظم لدرجةٍ لا يُمكنُ قياسُها بما كان عليه في المرحلتَين الأولى والثانية؛ وذلك دونَ أنْ يَعمَلوا قطعياً، ودونَ اللجوءِ إلى أفكارٍ أو أساليب إنتاجيةٍ جديدةٍ خلاّقة.

واقعُ الربحِ الأعظم هذا مرادِفٌ في معناه لانهيارِ المجتمعِ الذي نَمّى وجودَه وأمَّنَ سيرورتَه طيلةَ التاريخِ بالمعاييرِ الأخلاقيةِ والسياسيةِ الصارمة. وبالأصل، فالبشريةُ لَم تتعرفْ على حادثةِ الربحِ قبل تاريخِ المدنية. حيث لَم يَكُن الإنتاجُ والفكرُ يتيحان المجالَ أمام ظاهرةِ الربح. ولدى ظهورِ فائضِ الإنتاجِ كان يُوزَّعُ عبر "اقتصادِ الهدايا". إذ كان يُنظَرُ إلى الربحِ ومُراكمةِ رأسِ المالِ على أنه أشنَعُ ذنْبٍ يُرتَكَب. أما في حالِ عثورِه على فرصةِ التكاثرِ ضمن بُنى المجتمعِ الهامشيةِ وفي عتماتِ الدهاليزِ الخفيّةِ على مدى تاريخِ المدنية؛ فكان يُسمَحُ به بإمكانياتٍ جدِّ محدودة، ويُعمَلُ مِراراً على مصادرتِه. نخصُّ بالذِّكرِ أنّ الأديانَ قد اعتَبَرَت نظامَ المُرابحةِ الذي يُشبِهُ مُراكَمةَ رأسِ المالِ أفظعَ جريمة، وساوَت بينه وبين الشِّرْكِ بالله، فحرَّمَته ومَنَعَته. أما الدافعُ الأوليُّ وراء هذه المقاربة، فهو تضادُّ تراكُمِ رأسِ المالِ مع المجتمعية، والانتباهُ مبكراً إلى علاقتِه بانهيارِ المجتمعِ وانحلالِه. أما مقاربةُ أصحابِ السلطةِ ومُوَجِّهي دفةِ الاقتصادِ في مجتمعِ المدنيةِ من الربحِ على هذا المنوال، فتتأتى من تأمينِ ديمومةِ نفوذِهم ووجودِهم الاجتماعيِّ المتسترِ وراء استغلالِهم، للحيلولةِ دون انهيارِه. إنّ هذه القوى مُتيقظةٌ للمخاطرِ التي سيؤدي إليها الربحُ ورأسُ المال.

إنّ التأثيرَ البليغَ للمقاربةِ التقليديةِ من النظامِ الماليِّ قد لعبَ دوراً رئيسياً في عدمِ إيلاءِ الأهميةِ اللازمةِ لإبرازِه إلى المقدمة خلال العهدَين الأولِ والثاني للرأسمالية. فالرأسماليةُ التي هي من حيث المضمون نظامٌ خالقٌ أصلاً للأزمات، ما هي إلا وحشٌ ظلَّ مُقَيَّداً لآلافِ السنين؛ لكنه استغلَّ المأزقَ الحادَّ الذي مرّت به الكنيسةُ والسلطةُ في أوروبا الغربية. فحطمَ قفصَه، وباشرَ في مدِّ نفوذِه على المجتمعِ كألوهيةٍ جديدة. ينبغي الإدراك على أفضلِ صورةٍ أنّ الرأسماليةَ ليست نظاماً اجتماعياً اعتيادياً، ويستحيلُ أنْ تَكُونَ كذلك. ولذلك ناشدَت كلَّ التياراتِ الفلسفيةِ والعلومِ الاجتماعيةِ (بما فيها الاشتراكيةُ العلميةُ نسبياً) لتتكاتفَ معها وتقفَ في صفِّها لإقناعِ المجتمعِ بشرعيتها. والاقتصادُ السياسيُّ على وجهِ التخصيصِ هو كتابُ الرأسماليةِ المقدسُ القائمُ على شرعنتِها. يجبُ تفسيرُه بهذه الشاكلة. فقد حَطَّمَت قيودَها، لتتحكمَ بالمجتمعِ وبكلِّ ما يحيط به مع حلولِ العصرِ الماليّ، الذي نُظِرَ إليه طيلةَ تاريخِ البشريةِ وسياقِ الواقعِ الاجتماعيّ على أنه نظامٌ متسلطٌ

واستغلاليّ. وعليه، فتعريفُ الثورةِ المضادةِ الكبرى المتفجرةِ في أعوامِ السبعينياتِ بهذا المنوال، يتصفُ بأهميةٍ مصيرية.

إننا نَعلمُ من ذكرياتِنا التي لا تفتأُ نضرة، أنّ الثورةَ المضادةَ في السبعينياتِ قد أُنجِزَت ضد الثورةِ الثقافيةِ المناهِضةِ للحداثة، والتي بلغَت ذروتَها في سنةِ ١٩٦٨. ولا يمكنُ إيضاحُ انتقالِ رأسِ المالِ الماليِّ إلى عهدِ النفوذِ في السبعينيات، بالإشارةِ فقط إلى قناعِ التحولِ الاقتصاديِّ البريءِ الذي تقمّصَه. إذ تتصاعدُ حاكميةُ رأسِ المالِ الماليِّ بناءً على الحربَين العالميتَين وحروبِ القرنِ العشرين الذي هو أشدُّ عصورِ التاريخِ دموية، بل وعلى ميراثِ حروبِ النفوذِ والاستعمارِ الطبقيِّ الناشبةِ على مدارِ القرونِ الخمسةِ الأخيرة، وكذلك على سلطةِ الدولةِ القوميةِ التي تدلُّ من رأسِها وحتى أخمصِ قدمَيها على شنِّ الحربِ ضد المجتمع. إنها تستندُ إلى نظامٍ فوضى لا يتطلعُ إلا إلى الربحِ الأعظم، ويُخرِجُ الاقتصادَ من كونِه اقتصاداً، ويحرضُ على طيشِ الاستهلاكِ من جهة، ويُضخِّمُ من استفحالِ جيوشِ المجاعةِ والبطالةِ من الجهةِ الأخرى. كما أنها تعتمدُ على ذهنيةٍ مضادةٍ وحربٍ تفرضُ اللاأخلاقية، فتقصفُ ذهنَ الإنسانِ وأخلاقَه على مدارِ الساعةِ من خلالِ الأجهزةِ الإعلامية. وترتكزُ إلى شنِّ الحربِ على كلِّ ما حُظِيَ به بالثورات (وخاصةً بالثورتَين الفرنسيةِ والروسيةِ العظيمتَين) وعلى ما تُركَ للقرونِ الخمسةِ الأخيرةِ ميراثاً باسمِ البشرية. نحن على عِلمٍ بأنّ تيارَ الامتثالِ والاتِّباعيةِ الجديدةِ لكلٍّ من رونالد ريغان ومارغريت تاتشر وميخائيل غورباتشوف فيما بين أعوامِ السبعينياتِ والتسعينيات، لا يشيرُ إلا إلى تصفيةِ الإرثِ الثوريِّ العظيمِ المتراكمِ في فرنسا وروسيا طيلة قرنَين من الزمن. من هنا، فتحوُّلُ رأسِ المالِ الماليِّ إلى قوةٍ مهيمنةٍ بالتزامُنِ مع بروزِ تيارِ الاتِّباعيةِ الجديدة، ليس عبثاً أو محضَ صدفة.

وتركيا السبعينياتِ كانت تتأثرُ رويداً رويداً برياحِ الثوراتِ والثوراتِ المضادةِ التي هبَّت في جميعِ بقاعِ العالَم. بَيْدَ أنها لَم تنأى بنفسِها عن الالتحاقِ بهذا العالَمِ الذي يسعى إلى حمايةِ نفسِه ببناءِ الجدرانِ السميكة؛ وذلك حصيلةَ "ثورةِ ١٩٦٨ الشبيبية" والثوراتِ الاقتصاديةِ والعسكريةِ المضادةِ القائمةِ عام ١٩٨٠ (مقرراتُ ٢٤ كانون الثاني الاقتصادية، وانقلابُ ١٢ أيلول العسكريّ). أما الأزمةُ العالمية للنظامِ الرأسماليّ، فانعكسَت على تركيا في هيئةِ أزمةِ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء. أي أنّ أزمةَ الحداثةِ الرأسماليةِ كانت تعني أزمةَ الدولةِ القوميةِ التركية.

يدلُ انقلابا ١٢ آذار ١٩٧١ و١٢ أيلول ١٩٨٠ العسكريان على أنّ سدَّ الطريقِ أمام الحركاتِ الثوريةِ التي عجزَت العناصرُ الفاشيةُ المدنيةُ عن سحقِها، لَم يَكُنْ ممكناً إلا بالانقلابِ العسكريّ. أي أنّ قلعةَ النظامِ الأكثرَ تحصيناً هذه لا يُمكنُ حمايتُها، إلا بالانقلاباتِ العسكريةِ المُعزَّزةِ دوماً بحركاتِ الفاشيةِ المدنيةِ المضادةِ للثورة. وبالنسبةِ إلى النظامِ التآمريِّ للتركياتيةِ البيضاء (التي هي في حالةِ حربٍ مضادةٍ تجاه أيِّ تمَلمُلٍ أو حِراكٍ ديمقراطيّ، وتجاه جميعِ الكياناتِ الثقافيةِ التي تهدِّدُ الحداثةَ الفاشيةَ منذ عامِ ١٩٢٥، وعلى رأسِها الهويةُ الكردية)، فكلما أُسدِلَ الستارُ عنه وفُضِحَ أمرُه، كان يزدادُ طيشاً واستعاراً. لقد كان يمتلكُ أعتى وحداتِ التمشيطِ العسكريِّ لشبكةِ غلاديو التابعةِ للناتو، ويُحكِمُ بقبضتِه على كافةِ البنى السياسية. وأيُّ خروجٍ عن القاعدةِ مهما كان بسيطاً،

كان يُقمَعُ عبر بوَرِ الفاشيةِ المدنية أو باستنفارِ الجيشِ في حالِ عدمِ كفايةِ القوى الأولى. هذا وكان يلقى دعمَ قوى الهيمنةِ العالمية، لأنه ينفِّذُ دورَه كنظامٍ صهيونيٍّ بِدئيّ. ولا مثال آخر على هكذا نظامٍ يتحكمُ بشعبِه إلى هذه الدرجة. بناءً عليه، كان النظامُ العالميُّ مهتماً عن كثبٍ بولوجِ الحداثةِ التركياتيةِ البيضاء في الأزمة. كان يُرامُ إلى الخروجِ من الأزمةِ عن طريقِ انقلابِ ١٢ أيلول الفاشيّ. أما سياساتُ الخلاصِ الأساسية، فتجسدَت اقتصادياً في الانفتاحِ على الخارجِ والتلاحُمِ مع النظامِ الماليِّ العالميّ، بينما تجسدَت أيديولوجياً في التوجهِ نحو القوميةِ الإسلاميةِ التركيةِ إلى جانبِ القوميةِ العلمانية، وفي دعمِ الدولةِ القوميةِ العلمانيةِ بالدولةِ القوميةِ الإسلاميةِ التركية. كما كان انقلابُ ١٢ أيلول من أوسعِ وأعمَقِ عملياتِ شبكةِ غلاديو التابعةِ للناتو. إذ كان مُكَلَّفاً بقمعِ كلِّ الممارساتِ الثوريةِ الديمقراطيةِ لشعوبِ الشرقِ الأوسط بشكلٍ تامّ. وهو يسعى لأداءِ دورِه هذا حتى يومِنا عبر جميعِ بوَرِ الفاشيةِ المدنيةِ ومقوِّماتِ النظامِ شبهِ العسكرتارية. وتقومُ جميعُ الأحزابِ السياسية، بما فيها أحزابُ السلطةِ والمعارضة، بأداءِ أهمِّ الأدوارِ وكأنها مُسَنَّناتٌ في نفسِ العَجَلة.

٢- أزمة الاشتراكية المشيدة، والانطلاقة الثورية:

ما كان للنظامِ ألاّ يعكسَ أزمةَ الثقافةِ الماديةِ لديه على الميدانِ الأيديولوجيِّ أيضاً. وبالأصل، فقد انفجرَت ثورةُ ١٩٦٨ في مجالِ الثقافةِ المعنويةِ بوصفِها ثورةً أيديولوجية. حيث كانت تنتفضُ في وجهِ الثقافةِ العصريةِ بجميعِ مشتقاتِها الليبراليةِ اليمينيةِ منها واليسارية. وقد كانت ثورةً مهمةً بمعناها هذا. أو إنها ثورةٌ أيديولوجيةٌ أدت دوراً يضاهي دورَ الثورتَين السياسيتَين الفرنسية والروسية بأقلِّ تقدير. فمنذ إنجازِها تحطَّمَت شوكةُ الهيمنةِ الأيديولوجيةِ للحداثةِ لأولِ مرة. وهكذا، شرعَت العديدُ من المكوناتِ المجتمعيةِ الثقافيةِ والجنسيةِ والأثنيةِ والدينيةِ والمحليةِ في خوضِ صراعِ الهوية، بَعدماَ تعرضَت لمئاتِ السنين إلى الأسْرِ والصهر، بل وإلى التطهيرِ العرقيِّ تحت اسمِ المجتمعِ النمطيّ. علاوةً على المعنى القَيِّم الذي اتسمَت به مبادرةُ الشبيبةِ في ريادةِ هذا الصراع (قَلَّما أثرَت الحداثةُ في هذه الشريحة). إذ لَم تُخَض الثورةُ الأيديولوجيةُ ضد الليبراليةِ الرأسماليةِ فقط، بل وتهاوَت الجسورُ التي تُوصِلُ إلى الدولةِ القوميةِ الليبراليةِ والدولةِ القوميةِ للاشتراكيةِ المشيدةِ أيضاً وبالمِثل. أما النهوضُ الأيديولوجيُّ في وجهِ الصناعوية، فكان يُعَبَّرُ عنه بسرودٍ نظريةٍ مُحكَمة لأولِ مرة. حيث كانت الفامينيةُ قد صاغَت البراهينَ النظريةَ التي تتساوى أهميةً مع النظرياتِ الطبقيةِ على الأقل. فكانت أَثبَتَت أنّ الهوياتِ الثقافيةَ التقليديةَ ثمينةٌ ولا غنى عنها، بقدرِ ما هي حالُ الهوياتِ العصرية. بالتالي، كان قد أُدرِكَ تماماً أنّ نظريةَ النزعةِ إلى الأمةِ العصريةِ ليست سوى إحدى الحججِ لإضفاءِ الشرعيةِ على الأثنيةِ الحاكمة. أما فكرةُ التحررِ القوميِّ الحديثةُ وممارستُها العملية، والتي هي من أكثرِ الأيديولوجياتِ الثوريةِ المُفضَّلةِ في ذاك الوقت؛ فكان يتضحُ أنها ليست تحرريةً ولا مناهِضةً للرأسماليةِ بالدرجةِ المزعومة. أما تحوُّلُ الاشتراكيةِ المشيدةِ إلى نظامٍ مُعَزِّزٍ للحداثةِ الرأسماليةِ وليس متجاوزاً إياها، فكان حديثَ الساعة. كما كانت ديمقراطيّةُ الديمقراطيةِ الاجتماعية قد اختُزِلَت منذ أمَدٍ بعيدٍ إلى ورقةِ التوتِ التي تُخفي عيوبَ الرأسمالية.

أفضَت الأزمةُ الأيديولوجيةُ للنظامِ إلى تردُّدِ صداها بقوة داخلَ تركيا أيضاً. حيث كانت الأزمةُ البنيويةُ للفاشيةِ التركيةِ البيضاء قد انعكسَت على الحقلِ الأيديولوجيّ، متعرضةً بذلك إلى حملاتِ الفضحِ والتشهيرِ التي شنَّتها عليها الأيديولوجيا الثورية. أي إنّ الطلاءَ الحداثويَّ للقوميةِ العلمانيةِ لَم يُجْدِ نفعاً. هذا وكانت أصداءُ الأيديولوجياتِ الثوريةِ العصريةِ أيضاً تُدَوّي بما يضاهي الأيديولوجيا الدينيةَ التقليدية. فالحركاتُ الثوريةُ التي برزَت في أعوامِ السبعينيات، كانت في أساسِها حركاتٍ أيديولوجيةً لَم تتطَوَّرْ بَعدُ خصائصُها السياسية. وكانت أهميتُها تتأتى من فضحِها للنظامِ القائم. إذ كانت الحقائقُ الاجتماعيةُ تُذكَرُ لأولِ مرة، وتُبَثُّ فيها الروحُ واحدةً تلو الأخرى عبر صراعٍ أيديولوجيٍّ عتيد؛ بَعدما اعتُقِدَ أنها باتت مدفونةً في القبورِ منذ زمنٍ غابر. أما الأيديولوجياتُ الاشتراكية، فحَذَت حذوَ الأيديولوجياتِ الإسلامية. وقد تَلَت كِلا المسارَين صياغاتٌ أيديولوجيةٌ باشرَت بالظهورِ تدريجياً، لتتحدثَ عن الظاهرةِ الكردية. فأُجِّجَت شرارةُ النعراتِ القوميةِ العنصرية كَرَدةِ فعلٍ عليها. وشَهِدَت تركيا خلال السبعينياتِ أشدَّ الصراعاتِ الأيديولوجيةِ ضراوةً في تاريخِها بكلِّ ما للكلمةِ من معنى. فبينما اندفعَت القوموية العنصريةُ وراء دولتيةٍ قوميةٍ أكثر رسوخاً بكثير مما هو عليه نموذجُ ألمانيا الهتلرية، فقد كانت الأيديولوجياتُ الإسلامويةُ منساقةً وراء أداءِ دورِها التقليديِّ مجدَّداً (بعدَما أَفلَتته من يدِها لصالحِ الدولةِ القوميةِ العلمانية)، طامعةً بذلك في كسبِ موطئِ قدمٍ لها داخل الدولة. في حين كانت الأيديولوجياتُ اليساريةُ منهمكةً بالمجتمعيةِ التجريديةِ في خضمِّ مآزقِها الاصطلاحيةِ العميقة النابعةِ من الخلطِ بين المجتمعيةِ والدولتيةِ القومية. فتجاربُها الديمقراطيةُ كانت محدودة، مع أنه كان يجب أنْ تَكُونَ لها أهدافُها الجذريةُ إلى أبعدِ حد. وكانت عالقةً في دوامةِ نشاطاتِ مجموعةٍ ضيقة، بدلاً من سلوكِ الممارسةِ الشعبيةِ الديمقراطية. مع ذلك، فقد كانت جميعُها تؤدي أدوارَها عموماً في تسليطِ الضوءِ على الحقائقِ الاجتماعية.

تتسمُ أزمةُ أعوامِ السبعينيات التي سادت ضمن البنى العصريةِ في العالَمِ وتركيا (الرأسمالية، الدولة القومية، والصناعوية)، وكذلك الحقائقُ التي أَسفرَ عنها الصراعُ الأيديولوجيُّ المُخاضُ حينها؛ بدورٍ مهمٍّ في تشكيلِ PKK. وبالرغمِ من العديدِ من الأخطاءِ والنواقصِ التي احتوَتها، فقد كان دورُها مُعَيِّناً في نشوءِ شهداءِ النضال.

٣- PKK وأيديولوجيا الدولتية القومية:

إنّ المشكلةَ الأساسية المتعلقة بتكوينِ PKK تكمنُ في غموضِه بشأنِ أيديولوجيا الدولتيةِ القومية. فقد أَثَّرَت أطروحاتُ جوزيف ستالين بشكلٍ خاصٍّ فيما يتعلقُ بالقضيةِ القومية، لأنه يتناولُها على أنها تعني أساساً قضيةَ تشييدِ الدولة. وقد أَثَّرت مقاربتُه هذه على عموم النظامِ الاشتراكيِّ وعلى الحركاتِ التحررية الوطنية كافة. كما إنّ قَبولَ لينين أيضاً بهذا الحقّ، وإسقاطَه إياه إلى مستوى بناءِ الدولةِ بوصفِها حقَّ الشعوبِ في تقريرِ مصيرِها؛ كان سبباً أولياً لوقوعِ كلِّ الأحزابِ الشيوعيةِ والاشتراكيةِ في الغموضِ الأيديولوجيّ. والموديلُ الذي اعتمدَه PKK في حلِّ

القضيةِ الكرديةِ وبنى عليه انطلاقتَه، كان ذاك الذي طرحَه ستالين وصادقَ عليه لينين، أي موديلَ بناءِ الدولة. وانتهاءُ غالبيةِ الحركاتِ التحرريةِ الوطنية التي بلغَت أوجَها في تلك الفترة (ما بين أعوام الخمسينيات والسبعينيات) ببناءِ الدولة، كادَ يجعلُ من هذا النموذجِ خياراً وحيداً. أي أنّ بناءَ دولةٍ منفردةٍ بذاتِها قد غدا مبدأً اشتراكياً مقدساً ومُسَلَّماً به. بمعنى آخر، فأنْ تَكونَ اشتراكياً، كان يعني أنْ تدعمَ حقَّ الشعوبِ والأممِ المسحوقةِ والمستعمَرةِ في بناءِ الدولة. والتفكيرُ المعاكسُ كان دليلاً على التجرُّدِ من كينونةِ الاشتراكية. في حقيقةِ الأمر، كان مبدأُ حقِّ الأممِ في تقريرِ مصيرِها قد طُرِحَ لأولِ مرةٍ بعدَ الحربِ العالميةِ الأولى من قِبَلِ الرئيسِ الأمريكيِّ آنذاك "ويلسون". وكان على صِلةٍ قريبةٍ بحملةِ أمريكا في بسطِ هيمنتِها. ولكي لا يتخلفَ لينين عن مواكبةِ رَكْبِ ويلسون، ولكي يحظى بمؤازرةِ الشعوبِ المستعمَرة والأممِ المسحوقة للاتحادِ السوفييتيّ؛ فقد قام بإضفاءِ طابعٍ أكثر راديكاليةً على نفسِ المبدأ، مختزِلاً إياه إلى مستوى بناءِ دولةٍ مستقلة. وهكذا بدأَ سباقٌ في هذه الوِجهةِ بين كِلا النظامَين. وأبرزُ مثالٍ على ذلك هو دعمُ كِلتا القوتَين للمقاومةِ القوميةِ المبتدئةِ لتوِّها في بلادِ الأناضول. وقد دامَت هذه المقاربةُ لاحقاً بين النظامَين بتصاعدٍ مستمر.

لَم يَكُن هناك موقفٌ صريحٌ في هذا الشأنِ لدى كارل ماركس وفريدريك أنجلز، اللذَين أسَّسا الاشتراكيةَ العلمية. لكنهما لَم يَنتقدا أو يعترضا أيضاً على الدولةِ القوميةِ التي نُظِّرَ لها في الفلسفةِ الهيغليةِ على أنها النموذجُ الأساسيُّ للدولة. لقد كانا مضطرَّين إلى الإقرارِ بأنّ نموذجَ الدولةِ القوميةِ هو شكلُ الدولةِ الجديدُ والطبيعيُّ والضروريُّ من أجلِ العصرِ والحداثة. فعلى سبيلِ المثال، فقد ناصَرا الحلَّ المتمثلَ في بناءِ دولةٍ قوميةٍ مركزيةٍ وطيدةٍ ومتخلصةٍ من الاتحاداتِ الفيدراليةِ المتبعثرةِ فيما يتعلقُ بقضيةِ الوحدةِ الألمانيةِ التي كانت إحدى أهمِّ القضايا القوميةِ في عصرِهما. وكانا يدافعان عن هذا الحلِّ في وجهِ الفوضويين بصورةٍ خاصة. لكنّ التاريخَ أثبَتَ أحقيةَ الفوضويين في هذا المضمار. نخصُّ بالذِّكرِ آراءَ باكونين وكروبوتكين، التي ما تزالُ تحافظُ على أحقيتِها ومِصداقيتِها. فنموذجُ الدولةِ القوميةِ المتينةِ التي تعتمد على البيروقراطيةِ المركزية المفرطة، هو الذي قضى على الاشتراكيةِ العلميةِ وممارسةِ الاشتراكيةِ المشيدة. أو بالأحرى، إنه يتصدرُ الأسبابَ الرئيسيةَ التي أدت إلى تهشُّشِها وتفسُّخِها من الداخل. ذلك أن الدولةَ بوصفِها ديكتاتوريةَ البروليتاريا عموماً، والدولةَ القوميةَ التي تُعَدُّ شكلَها الأشدَّ مركزيةً والمتغلغلَ حتى أدقِّ الأوعيةِ الشّعريةِ لعروقِ المجتمعِ خصوصاً؛ هما السببُ الأساسيُّ للانهيارِ والتحلُّلِ من الداخل. بينما العواملُ الأخرى تلعبُ دوراً ثانوياً. بمعنى آخر، فالسببُ وراء قيامِ الاشتراكيةِ المشيدة، التي كلَّفَت تضحياتٍ جِساماً طيلةَ تاريخِها الذي ناهزَ مئةً وخمسين عاماً، بتعريضِ قِيَمِها للتفسخِ التلقائيّ؛ هو افتقارُ الاشتراكيةِ العلميةِ لنظريتِها الخاصةِ بها بصددِ الدولةِ والديمقراطية.

عندما سما ماركس وأنجلز بالدولةِ القوميةِ الألمانيةِ المُشادةِ في مطلعِ العقدِ السابعِ من القرنِ التاسع عشر، وعندما عرَضاها كنموذجٍ مثاليّ؛ كانا قد اقترفا بذاتَيهما وبعَقلَيهما أفظعَ خطأ بحقِّ الاشتراكيةِ العلميةِ التي صَيَّراها إحدى اليوتوبياتِ المثاليةِ للبشرية. ولو أنهما أخذا الانتقاداتِ التاريخيةَ التي وجَّهَها الفوضويون (بالأخصِّ باكونين وكروبوتكين) على مَحملِ الجدّ، لَكان مصيرُ

الاشتراكيةِ العلميةِ مختلفاً وناجحاً بكلِّ تأكيد، ولأَصبحَت القِيَمُ الاشتراكية المُفعمةُ بالحريةِ والديمقراطيةِ والمساواةِ نظاماً بديلاً مُوفَّقاً ومُستَداماً في وجهِ الحداثةِ الرأسمالية. وبشكلٍ عامّ، كانت ستحققُ حينها تطوراً عظيماً في إنشاءِ عناصرِ العصرانيةِ الديمقراطية تجاه عناصرِ الحداثةِ الرأسمالية. ونحن على معرفةٍ بأنّ كارل ماركس وفريدريك أنجلز انتَبَها في أواخرِ حياتَيهما لهذا الخطأِ الأوليّ، وأنهما تعلَّما الكثيرَ من المجتمعِ المشاعيِّ البدائيِّ بصورةٍ خاصة، وأدرَكا عدمَ حتميةِ المرحلةِ الرأسمالية، ونظَرا بعينِ التثمينِ والتقديرِ لاختبارِ أشكالِ الاشتراكيةِ المرتكزةِ إلى المجتمعِ القديم. كان ماركس قد سعى في مؤلَّفِه **"رأس المال"** إلى إتمامِ تحليلِه بصددِ الدولة. والكلُّ يعلمُ أنّ عمرَه لَم يَكفِه لإنهاءِ ذلك. كما كان أنجلز قد أضفى بُعداً تاريخياً أعمق على الاشتراكيةِ العلميةِ في مأثورِه الشهيرِ **"أصل العائلة والمُلكية الخاصة والدولة"**. ويكمنُ سوءُ الحظِ الأكبر لنظريةِ الاشتراكيةِ العلمية في أنْ يَقومَ برنشتاين بالتعديلِ فيها، بدلاً منهما. فتَجذّرَت الأخطاءُ بدلاً من الحقائق. ونخصُّ بالذِّكرِ أنّ التناوُلَ الليبراليَّ البورجوازيَّ لكلٍّ من برنشتاين بشأنِ الديمقراطية، ولينين وستالين بشأنِ الدولةِ والقضيةِ الوطنية؛ شَكَّلَ أفظعَ انحرافٍ وأَفدحَ خطأٍ في تاريخِ الاشتراكيةِ العلمية. ولَم يقتَصر الأمرُ على ارتكابِ الأخطاءِ والتحريفات، بل وأُنشِئَت أيضاً متجسدةً في هيئةِ الاشتراكيةِ المشيدةِ لتَحلَّ محلَّ الحقائقِ الأساسية.

كانت انتقاداتُ فلاديمير لينين إلى برنشتاين صحيحة. ومفادُها أنّ هذا الأخيرَ قد حوَّلَ حركةَ الديمقراطيةِ الاجتماعيةِ (كانت هذه التسميةُ تُطلَقُ حينها على الأحزابِ الاشتراكية) إلى ذيلٍ مُرفَقٍ بالليبراليةِ البورجوازيةِ وإلى امتدادٍ يساريٍّ لها. وبالأصل، فالمستجداتُ اللاحقة أكدت صحةَ رأيِه هذا. أي أنّ التحريفيةَ البرنشتاينيةَ كانت انحرافاً يمينياً ومَثَّلَت أولَ ضربةٍ جادةٍ لحِقَت بالاشتراكيةِ العلمية. لكن، ثمة خطأٌ ونُقصانٌ بالغَين جداً في أرضيةِ الاشتراكيةِ العلمية، أفضَيا إلى تفاقُمِ تداعياتِ تلك الضربة. ألا وهما غيابُ الديمقراطيةِ المجتمعية، وإحلالُ بناءِ الدولةِ القوميةِ محلَّها. هذا هو النقصُ والخطأُ الفادحَين والأساسيَّين اللذين عظَّمَا من تأثيرِ برنشتاين. فقد كان برنشتاين يسعى إلى تخطي الخطأِ بشأنِ الديكتاتوريةِ وإلى تلافي النقصانِ بشأنِ الديمقراطية، من خلالِ إبعادِ الديمقراطيةِ الاجتماعيةِ عن نظريةِ الديكتاتوريةِ والدولة، وتطويعِ الدولةِ القوميةِ الألمانيةِ صوب الدولةِ الاجتماعية. لكنّ كِلتا مُقاربتَيه كانتا مشحونتَين بالانتهازية. بالمقابل، فالانتقاداتُ الصائبةُ التي وجَّهَها إليه لينين كانت تفتقرُ إلى الحقائقِ الصائبةِ البديلة. فما اقترحَه لينين كبديلٍ للديمقراطيةِ البورجوازيةِ والديمقراطيةِ الاجتماعيةِ البرنشتاينيةِ التي هي امتدادٌ يساريٌّ للأولى، كان ديكتاتوريةَ البروليتاريا والدولةَ الاشتراكية. إذ يتخبطُ لينين هنا في مأزقٍ عقيمٍ لَم يتغلبْ عليه طيلةَ حياتِه. لقد تطلَّبَ موضوعُ ديكتاتوريةِ البروليتاريا والدولةِ الاشتراكيةِ انهماكاً مُضنياً من لينين. وقد بذلَ جهوداً حثيثةً في هذَين الموضوعَين. لكنه ما فتئَ عاجزاً عن بلوغِ الحلِّ الصحيح. إذ لَم تَكُن ديكتاتوريةُ البروليتاريا –التي تطرقَ إليها كارل ماركس بضعةَ مراتٍ فقط على الصعيدِ الاصطلاحيِّ بمناسبةِ كومونةِ باريس (١٨٧١)– موضوعاً مدروساً أو معمولاً عليه من الناحيةِ النظرية. بل كانت قد صِيغَت مقارنةٌ فظةٌ مُستَوحاةٌ من البورجوازيةِ بالقول: "ما دامَ للبورجوازيةِ ديكتاتوريتُها، فلِمَ لا يَكُونُ للبروليتاريا أيضاً ديكتاتوريتُها؟".

انكبَّ لينين بعدَ التجربةِ السوفييتيةِ على الاهتمامِ بنظريةِ الدولةِ الاشتراكيةِ في مستهلِّ عشرينياتِ القرنِ العشرين. معلومٌ أنّ عُمرَه لَم يَفِهِ لإتمامِ ذلك. ومعلومٌ أيضاً أنّ كروبوتكين حينها كان قد اقترحَ شخصياً على لينين مَأسَسَةَ السوفييتاتِ كنموذجٍ ديمقراطيٍّ لتمكينِ استدامتِها. لكنّ لينين لَم يُصْغِ كثيراً إليه. بل وشكَّكَ فيه، ولَم يُعِرْه اهتماماً بسببِ شخصيةِ كروبوتكين الفوضويةِ بصورةٍ خاصة. وما حصل بَعدَ ذلك معلوم. فالأعجوبةُ المسماةُ بديكتاتوريةِ البروليتاريا، والتي يُحكِمُ ستالين قبضتَه عليها، قد ابتَلعَت كلَّ الميولِ الثوريةِ والديمقراطيةِ والاشتراكية. ثم ابتُلِعَ ستالين شخصياً بمؤامرةٍ حاكَتها هذه الأداةُ في آخرِ المآل. كان لينين قد تلفظَ بعبارةٍ مفادُها أنّ الطريقَ إلى الاشتراكيةِ تمرُّ من أوسعِ أشكالِ الديمقراطية. لكنه تمّ القفزُ على هذه العبارة، دون التنظيرِ لها أو رسمِ معالمِ ممارستِها العملية. لقد كانوا أَقنَعوا أنفسَهم باستحالةِ عيشِ البروليتاريا من دونِ ديكتاتوريةٍ أو دولة، لدرجةِ أنهم لَم يتوانَوا حتى عن تعريفِ مصطلحِ الديمقراطيةِ البروليتاريةِ على أنه ديكتاتوريةٌ وشكلُ دولة. أي إنهم اعتَبَروا الديمقراطيةَ شكلاً للديكتاتوريةِ والدولة. وهنا يكمنُ الخطأُ المِعياريّ. فانطلاقاً من التاريخِ نَعلمُ جيداً أنّ الديمقراطيةَ ليست ديكتاتورية ولا شكلاً من أشكالِ الدولة. وعلى النقيض، فهي شكلُ الإدارةِ المجتمعيةِ المضادةِ أو البديلةِ للديكتاتوريةِ والدولة. والمجتمعُ الديمقراطيُّ هو اسمٌ لنظامٍ إداريٍّ تغيبُ فيه الديكتاتوريةُ أو الدولة، أو تَكُونان على وفاقٍ مع المجتمعِ بأقلِّ تقدير. إنّ ما عجزَ الاشتراكيون العلميون (بدءاً من كارل ماركس وحتى لينين) عن تطويرِه، بل وأقاموا ديكتاتوريةَ البروليتاريا والدولةَ الاشتراكيةَ بدلاً منه؛ هو المجتمعُ الديمقراطيُّ أو نظامُ الديمقراطيةِ المجتمعيةِ الذي يفيدُ بالمعنى عينِه. فغيابُ المجتمعِ الديمقراطيِّ أو النظامِ الديمقراطيِّ المجتمعيّ هو الخطأُ الفادحُ في هذا الشأن (بشأن ديكتاتورية البروليتاريا والدولة الاشتراكية)، والذي أفسحَ المجالَ أمام بروزِ التحريفيةِ البرنشتاينية.

سأكتفي بتكرارِ موجزٍ قصيرٍ لفكري في هذا المضمار، نظراً لأنني عملتُ على تحليلِه في المجلَّداتِ السابقةِ من مرافعتي. فالمجتمعُ الديمقراطيُّ هو شكلُ إدارةٍ مجتمعيةٍ تغيب، أو يجبُ أنْ تغيب، فيه الدولةُ والديكتاتورية. وجميعُ الأمثلةِ التاريخية (وعلى رأسِها ديمقراطيةُ أثينا) تثبِتُ أنه في حالِ الحديثِ عن الديمقراطيةِ دون بُد، فإما أنها تواجدَت عملياً كشكلٍ إداريٍّ بلا دولة، أو أنها (في حالِ عدمِ توفرِ ظروفِ ذلك تاريخياً) تحققت بتشاطرِ الإدارةِ مع الدولةِ على أساسِ وفاقٍ مبدئيّ. كما إنّ "ديكتاتوريةَ البروليتاريا" و"الدولةَ الاشتراكيةَ" اصطلاحان خاطئان. فالديكتاتوريةُ أنطولوجياً هي ظاهرةٌ حِكرٌ على الطبقاتِ والشرائحِ النخبويةِ التي تتحكمُ باحتكاراتِ القوةِ والاستغلال. إنها ظاهرةٌ معجونةٌ بالدمِ والألمِ والاستغلال، وهي صياغةٌ اصطلاحيةٌ لذلك. ومن المستحيلِ أنْ يَكُونَ للكادحين والمسحوقين والمستغَلين علاقةٌ بهكذا أداة، سواء نظرياً من حيث الذهنية، أم عملياً على صعيدِ الأداة. وإذ ما زُعِمَ أنّ ذلك ممكن، فسيَكُونُ من الأفضلِ والأسهلِ أنْ نُشيرَ إلى النتيجةِ التي آلَت إليها التجربةُ السوفييتيةُ ومثيلاتِها كبُرهانٍ قاطعٍ لعرضِ الخطأ مقارنةً بالمراحلِ الأسبقِ منها (من الاشتراكيةِ المشيدة).

ينطوي الأمرُ عينُه على الدولةِ الاشتراكيةِ أيضاً. فحتى لو انتصرَ الكادحون والمقهورون والمستغَلون سياسيّاً، فمن غيرِ الممكنِ أنْ تَكُونَ الدولةُ الاجتماعيةُ هي التي ينبغي تشييدُها بعدَ هذا النصر. بل ينبغي أنْ تَكُون لهم ديمقراطياتُهم المجتمعيةُ أو مجتمعاتُهم الديمقراطيةُ التي سيَبنونها. فالدولةُ في النهايةِ هي نظامٌ مبنيٌّ منذ القديمِ الغابرِ على ظهرِ المجتمعِ بوصفِها احتكاراً للقوةِ والاستغلال. الأمرُ كذلك أياً كان اسمُها أو مضمونُها، وحتى لو لَم تَكُن مشلولةً كلياً، أو حتى لو كانت لها وظائفُها وأنشطتُها المهمةُ المعنيةُ بالإدارةِ المجتمعية. فالفضلُ في وجودِها أنطولوجياً يعودُ إلى هذا الواقع، بل هي اسمُه القديم. لذا، محالٌ أنْ تُولَدَ "الدولةُ الاشتراكيةُ" من أحشائِه. بمعنى آخر، فكيفما لا تَبيضُ البقرة، بل تَلِدُ عِجْلاً؛ فالدولةُ أيضاً لا يُمكنُها إلا أنْ تَلِدَ دويلاتٍ مختلفةً في أشكالِها. والدولةُ بنفسِها لا تَمتلكُ المهارةَ التي تَجعلُها تَبيضُ بيضةً تتفقسُ عن صيصانٍ اشتراكية. قد يَكُونُ هذا التشبيهُ فظاً. ولكن، ينبغي عدم التشكيكِ في واقعيتِه بتاتاً.

لن أمُرَّ دون التطرقِ إلى نقطةٍ معنيةٍ بالفوضويين. فانتقاداتُهم المتعلقةُ بالدولةِ القوميةِ ذات المركزيةِ المفرطةِ وبممارساتِها الديكتاتوريةِ هي انتقاداتٌ صحيحة. وقد أيدَ التاريخُ مصداقيتَهم في هذا الصدد. ولكنهم –هم أيضاً– لَم يؤدوا في النهايةِ دوراً أبعدَ من أنْ يَكُونوا امتداداً يسارياً لِلّيبراليةِ البورجوازية، مثلما حصلَ في الاشتراكيةِ المشيدة. وذلك نظراً لمُقارباتِهم التي طرحوها كبديل، والمتمثلةِ في الحرياتِ الفرديةِ وفي المجتمعِ الصائرِ مجموعاتٍ بدائيةً من جديد. بمعنى آخر، سيتعرضُ الانتقادُ الصحيحُ للإفراغِ من محتواه، أو سيتحولُ إلى اشتقاقٍ أو حتى إلى مذهبٍ مختلفٍ لِلّيبرالية؛ في حالِ عدمِ إتمامِه بممارسةٍ سليمةٍ أو تتويجِه بمختلفِ الصياغاتِ النظريةِ والأشكالِ العمليةِ الصائبةِ للمجتمعِ الديمقراطيّ. فالمُحَدِّدُ في كلِّ هذه المواضيعِ ليس الطموحَ إلى المساواةِ والحريةِ بالنوايا الطيبة؛ بل هي المُقارباتُ النظريةُ الصائبةُ وممارساتُها العمليةُ الصحيحةُ فيما يتعلقُ بالواقعِ التاريخيِّ والاجتماعيّ.

كان الغموضُ الذي اكتنفَ PKK في مرحلةِ التكونِ الأيديولوجيِّ ينبعُ من النواقصِ والأخطاءِ التي عانت منها الاشتراكيةُ العلميةُ عموماً، والتي عمِلنا على الإشارةِ إليها آنفاً. لقد كانت أيديوجيا الدولتيةِ القوميةِ وأيديولوجيا الديمقراطيةِ الاجتماعيةِ تتواجدان بنحوٍ متمفصلٍ ومتداخلٍ ومعقَّد. فنالَت كلُّ الأحزابِ العماليةِ والشيوعية، التي كانت قدوةً يُحتَذى بها، نصيبَها من الأخطاءِ والنواقصِ التي عانت منها الاشتراكيةُ المشيدة. كما لَم نَكُن في مرحلةِ التأسيسِ نتمتعُ بالقدرةِ والكفاءةِ اللتَين تُؤَهِّلاننا للتمييزِ بين الأيديولوجيةِ الدولتيةِ والأيديولوجيةِ المجتمعيةِ الديمقراطية. ولَم يَكُن هناك مثالٌ صائبٌ نستخلصُ الدروسَ والعِبَرَ منه. ونحن أيضاً لَم نَكُن نتحلى بعدُ بالتراكمِ المعرفيِّ وبالآفاقِ النظريةِ التي تُمَكِّننا من صياغةِ تفسيرٍ قويمٍ للتجاربِ التاريخية. أما المتطلباتُ العمليةُ لنظريةِ التحررِ الوطنيِّ المتمفصلةِ المعتمدةِ على مصطلحِ "كردستان مستعمَرة"، فكانت واضحة. فالهدفُ كان دولةً قوميةً مرتكزةً إلى حربِ التحريرِ الوطنيةِ طويلةِ المدى. بمعنى آخر، فحروبُ التحريرِ الوطنية، التي تكادُ تتكررُ يومياً في أفريقيا، وما يليها من إعلانٍ للدولِ المستقلة؛ كانت ترسمُ كفايةً معالمَ الطريقِ الذي سيُولَجُ من أجلِ حلِّ القضيةِ القوميةِ الكرديةِ أيضاً، دون الشعورِ بالحاجةِ إلى أيةِ

نظريةٍ أو ممارسةٍ عمليةٍ أخرى مغايرة. فكان البحثُ في الممارساتِ العمليةِ لسياقِ التحررِ الوطنيِّ يُعَدُّ كافياً، دون الغوصِ في أعماقِ النظريةِ التحرريةِ العامة. علاوةً على أنّ الشهادةَ المُنتَهَلةَ من المعلمَين العظيمَين اللذَين ذكرناهما (لينين وستالين) كانت تَمُدُّنا بكلِّ القُوتِ النظريِّ والقوالبِ العمليةِ المطلوبة. وما تبقّى من الأمرِ كان الإتمامَ السريعَ لتشكيلِ المجموعةِ وفق هذا الإطارِ الأيديولوجيّ، وجعلَها مُلكاً للجماهير. وهذا ما جرى.

فإذا اعتَبَرنا فترةَ ١٩٧٣–١٩٧٦ بأنها مرحلةُ المجموعةِ الضيقة، فإنّ السنواتِ ما بين ١٩٧٦–١٩٧٨ كانت مرحلةَ كسبِ المُناصرةِ الجماهيرية. اجتَزنا كِلتا المرحلتَين بنجاح، وباتت المشكلةُ هي تحديدُ ما الذي سنفعلُه بعد ذلك، وكيف؟ فالخطوةُ التي تلي المجموعةَ الشبابيةَ والانتشارَ بين صفوفِ الجماهيرِ كانت متعلقةً بمضمون الردِّ على سؤال: هل نهدفُ التحولَ إلى حزب، أم إلى تنظيمٍ عسكريٍّ عملياتيّ؟ وقد حاولنا صياغةَ الردِّ على هذه المشكلةِ التقنيةِ على شكلِ التحولِ الحزبيّ. فأياً يَكُن، فالثورةُ الفييتناميةُ كانت تزودنا بمثالٍ ساطعٍ على النجاحِ الموفقِ في ذلك. هذا ولَم تَكُن العملياتُ العسكريةُ أيضاً غائبة. إذ كانت لليسارِ التركيِّ تجاربُه في تأسيسِ تنظيماتٍ كالجيشِ والجبهة. ومنه، كان بالمستطاعِ توسيعُ رقعةِ العملياتِ العسكريةِ عن طريقِ ما هو أَشبَهُ بالاتحادِ التحرريِّ الوطني. وكانت هذه مستجداتٍ تُناسبُ روحَ المرحلة. وهكذا، كنا نُطَوِّرُ تجربةً موفقةً على أرضِ كردستان. كانت أصداءُ انقلابِ ١٢ أيلول العسكريِّ تُدَوّي في جبهةِ الثورةِ المضادة. أما مجازرُ مرعش[١] وجورم[٢] وباخجلي أفلَر[٣]، وقتلُ عددٍ كبيرٍ من الشبابِ الثوريين والمتنورين؛ فكانت أمارةً تدلنا على استحالةِ الخلاصِ من احتمالِ الإبادةِ ما لَم نذهبْ خارج البلاد. فتجربةُ انقلابِ ١٢ آذار ١٩٧١ كانت مليئةً جداً بالعِبَر. حيث أوضحَ القضاءُ على الرعيلِ الأول من الكوادرِ أنّ التنظيماتِ المعنيةَ لن تَقدرَ على تقويمِ ظَهرِها بسهولة. وعليه، فذهابي إلى سوريا عن طريقِ مدينةِ سروج في الثاني من شهر تموز عام ١٩٧٩، كان يتناسبُ مع روحِ النضالِ طويلِ المدى. وكان يُشكّلُ خطوةً سديدةً في المكانِ والزمانِ المناسبَين تماماً لأجلِ خوضِ حربِ شعبيةٍ طويلةِ الأمَد، ولنيلِ الدعمِ الدبلوماسيِّ المأمول. بالتالي، وبينما طالت الضرباتُ الاستراتيجيةُ كلَّ المجموعاتِ اليساريةِ مع انقلابِ ١٢ أيلول ١٩٨٠ العسكريّ، كان PKK ينجزُ بدايةً بسياقٍ جديدٍ وواعدٍ أكثر. جليٌّ جلاءَ النهارِ أنّها كانت خطواتٍ تكتيكيةً موفقة.

---

[١] **مجزرة مرعش:** ارتُكِبَت بحق العَلَويين بين ١٩ و٢٦ كانون الأول سنة ١٩٧٨. حيث قُتل فيها ما يناهز ١٥٠ عَلَوياً، ودمِّر أكثر من ٢٠٠ منزلاً و١٠٠ ورشة عمل (المترجِمة).

[٢] **مجزرة جورم:** مذابح دموية ارتُكِبَت في مدينة جورم بين شهرَي أيار وتموز من عام ١٩٨٠، وذلك في اشتباكات مذهبية وعلى خلفية تناقضات يمينية ويسارية. شن أنصار حركة الذئاب الرمادية هجوماً على حيّ ميلونو الذي يقطنه العَلَويون، فقضى العشرات نحبهم وجرح المئات (المترجِمة).

[٣] **مجزرة باخجلي أفلَر:** حصلت بالهجوم على أعضاء حزب العمال التركي TİP في حي باخجلي أفلار بأنقرة في ٨ تشرين الأول ١٩٧٨ (المترجِمة).

وإذ ما أَعَدنا تقييمَ فترةِ ١٩٧٠–١٩٨٠، فسنلاحظُ بكلِّ سهولةٍ أنّه، ولأولِ مرة، تَخرجُ القضيةُ الكردية من كونِها مشكلةَ إصدارِ مجلةٍ أو صحيفةٍ أو تأسيسِ جمعية، وترتقي إلى مصافِّ تنظيمٍ حزبيٍّ طليعيٍّ عصريٍّ ذي طابعٍ طبقيٍّ مدعومٍ ببنيةٍ عملياتيةٍ تتنامى متداخلةً معه. المهمُّ هنا لَم يَكُنْ مدى آفاقِ القوةِ التنظيميةِ والعملياتية للحزب. حيث كانت هناك أحزابٌ كرديةٌ تتصفُ بهذه المعايير وموجودةٌ منذ زمنٍ بعيد، مثل "الحزب الديمقراطيّ الكردستانيّ KDP" و"الحزب الاشتراكيّ الشيوعيّ التركيّ TKSP". أما الجديدُ في الأمر، فكان يأتي من تحقيقِ التداخُلِ لأولِ مرة بين التنظيمِ والممارسةِ العملية. وهذا ما كان يعني بالنسبةِ لجغرافيا كردستان وواقعِ المجتمعِ الكرديِّ تمرداً وحرباً جديدَين منظَّمَين ومتمحورَين حول حزبٍ طليعيّ. أما أنْ تَكونَ الحربُ طويلةَ الأمد وأنْ تتكون من مراحل استراتيجية، فكان أمراً مقبولاً نظريّاً على الأقلّ. موضوعُ الحديثِ هنا هو خطوُ خطواتٍ استراتيجيةٍ وتكتيكيةٍ ناجحةٍ تتناسبُ مع الواقعَين الدوليِّ والقوميِّ السائدَين آنذاك. لكن، ورغم انعكاسِ الواقعِ والإرادةِ بهذا المنوال، إلا إنّ الهواجسَ الكبرى والنواقصَ الفادحةَ كانت تفرضُ وجودَها بعمق.

كان قد حصلَ انقلابُ ١٢ أيلول العسكريّ، وانكشفَ الوجهُ العسكرتاريُّ للدولةِ بكلِّ سطوع. وكان المجتمعُ يشعرُ بالارتياح كزوجةٍ ارتاحَت بلقاء زوجِها الهرميِّ الحقيقيّ. ذلك أنّ ما عُرِضَ في كردستان خلال الماضي القريبِ كان واضحاً. فجرائمُ الإنكارِ والإبادةِ كانت قائمةً بكلِّ ضراوتِها. وكان لن يبقى أيُّ شكلٍ من أشكالِ القمعِ والعنفِ والتعذيبِ والمجازر، إلا وستُجربُه الفاشيةُ العسكرتاريةُ الحائزةُ على مصادقةِ الناتو. وعندما تَكُونُ كردستان والواقعُ الكرديُّ موضوعَ الحديث، كانت المجازرُ الجماعيةُ تصلُ حدَّ نسفِهما من وجهِ الأرضِ ومن صفحاتِ التاريخ. وما حلَّ بالمقاوماتِ الأرمنيةِ والروميةِ والسريانيةِ وبالمقاومات الكرديةِ في الماضي القريب، كان ما يزالُ حيوياً في الذاكرة. وهذا ما كان يُشَكِّلُ مصدرَ الهواجسِ العميقة. أما النقصانُ الأساسيّ، فكان يتجسدُ في عدمِ وجودِ قوى يمكنُ الاعتمادُ عليها بثَبات، سواء في الداخلِ أم الخارج.

لَم يَكُن التقطُّبُ الرأسماليُّ–الاشتراكيُّ يَمدّنا بالأمل كثيراً. إذ كانت رائحةُ التحريفيةِ تفوحُ بحِدّةٍ من كِلا الطرفَين. أما اليسارُ التركيّ، فكان يعاني الانسدادَ لأسبابٍ داخلية وخارجية بعدما تَكَبَّدَ ضرباتٍ استراتيجية. وعليه، فالسياقُ الجديدُ أمام PKK كان مليئاً بالمجاهيل.

٤- الانعكاس الصحيح لمرحلةٍ من الصراع الروحي والمعرفي:

إنني أقومُ بالدفاعِ في وجهِ الحداثةِ الرأسمالية. وأُفَضِّلُ أنْ يتناسبَ التعبيرُ العلميُّ لمرافعتي مع مدى اندماجي مع القوالبِ العلمية. وهكذا فعلتُ حتى الآن. لكنّ هاجساً روحياً كان يختلجني دوماً، يشيرُ إلى أنه ما تزالُ هناك أشياءٌ ناقصة. كنتُ أشعرُ أنّ نمطَ الإيضاحِ العلميِّ للحداثةِ يُكَلِّفُ دوماً التضحيةَ ببعضِ الأشياء. كنتُ على ثقةٍ بأنه نمطٌ ضروريٌّ لإيضاحِ الحياة، ولكنه لا يَفي بذلك. وكلما تعمقتُ في الموضوع، كلما كان يُذَكِّرُني بالسَّحَرةِ الذين فقدوا جاذبيتَهم، وبالكهنةِ السومريين والمصريين الذين خسروا قدسيتَهم، فانزووا في معابدِهم يكتبون الأحجيةَ ليحددوا بها مصيرَ حياةِ

الإنسان. أما لغةُ الحداثة، والتي بات يطغى عليها الطابعُ الأكاديميُّ والتخصصيُّ والرمزيّ تدريجياً، فبدأَت تُشبهُ لغةَ السَّحَرةِ والكهنةِ في العصورِ الأولى، والذين كانوا يُغدقون الأملَ على محيطِهم. بل إنها كانت تحولت إلى نسخةٍ منها. لكنها نسخةٌ يائسةٌ أكثر، مفتقرةٌ لساحريتِها، لا روح لها ولا حقيقة. وفي نهايةِ المآل، فإنها لَم تَكُن تعني سوى تسخيرها في تدويرِ عجلاتِ النظامِ القائمِ لتسريبِ مزيدٍ من الربح. وتقييماتُ الفيلسوفِ نيتشه في هذا المضمارِ كانت ملفتةً للأنظار. إذ قال: "يعبِّرُ الفنُّ عن الحياةِ بصورةٍ أفضل، وبه تُوَضَّحُ الحقيقةُ بنحوٍ أفضل".

ما زلتُ أذكرُ جيداً أيامي التي أمضيتُها بين فكَّي مدارسِ الحداثةِ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء. ولا تَبرحُ الأيام التي كنتُ أتخيلُ فيها الوحشَ الذي سأقابلُه عندما وطأتُ عتبةَ المدرسةِ الابتدائية موجودةً في ذاكرتي. وكم مثيرٌ أنني أصبحتُ الفرخَ المحبوبَ لدى أولى الوحوشِ التي قابلتُها، أي لدى المُعَلِّمين الذين هم بمثابةِ رُهبانٍ معاصرين. حيث راحوا يعتنون بي، وأنا كنتُ أجلبُ لهم البيضَ واللبَن. وعندما انسكَبَت أولى الحروفِ التركيةِ من بين شَفَتَيّ، كنتُ قد أقنَعتُ نفسي بأني قد خطوتُ أولى خطواتي الموفقةِ صوب الروحِ والوعيِ العصريَّين. لكن، كان ثمة جانبٌ كنتُ أعملُ دوماً على مُواراته. حيث أخفَيتُ دوماً حالتي الروحية التي ترتعشُ خوفاً. يَبدو أنّ الشخصيةَ الازدواجيةَ كانت تتشكلُ بهذا المنوال. أما ما مَنَحَته القريةُ والأُسرةُ لشخصيتي، فكنتُ عاجزاً عن معرفتِه أو إدراكِه. فمنذ فتحتُ عيني على النور، لَم أستطعْ أنْ أكونَ ابناً صالحاً للعائلةِ والقرية. والكلُّ كان يُروِّجُ خِلسةً أنّ ابنَ عمر وعويش (غالباً ما كانوا ينادونني "عبداليه عويشه" نسبةً إلى أمي)[1] واقعةٌ ميؤوسٌ منها. كنتُ أخجلُ من هذا الوضعِ وأستاء. لكني لَم أَكُنْ أتنازلُ أبداً عن طرازي الشخصيّ. فكانت تُفرَضُ عليَّ الوحدةُ رويداً رويداً. حيث كان الجميعُ يُبعِدون أطفالَهم عني. بل وكانوا يستاءون سِراً من ذهابِ أطفالِهم معي للتجوالِ في البراري. لكن، كانت لديَّ عدةُ طُرُقٍ أجعلُهم يتقبّلونني بها. فاستعراضاتُ اصطيادِ الطيورِ وقتلِ الأفاعي والسحالي كانت تستقطبُهم إليّ. أما حفظي لبضعةِ سُوَرٍ قرآنيةٍ في مرحلةِ الدراسةِ الابتدائية، ووقوفي إلى الصلاةِ مقابلَ المِنبرِ ووراء الإمامِ مباشرة؛ فكان يُزيدُ من جذب الأنظارِ إليّ. علماً أنّ أولَ حُكمٍ للإمامِ "مسلم" بحقّي قد بدأَت تتداولُه الألسن. فهذا الحُكمُ الذي مفادُه: "ستطيرُ إنْ استمرَّيتَ بهذه الوتيرة"، كان يُحلِّقُ بي عالياً.

كنتُ قد نوهتُ إلى أنني، وبالوتيرةِ نفسِها، رحتُ أنمُّ مجموعةَ الطلابِ التي كنتُ أتزعمُها طيلةَ الطريقِ إلى المدرسةِ الابتدائية، والتي كانت تستغرقُ ساعةً من الزمن. لكنّ الإمامةَ كانت تُعَبِّرُ عن مرحلةٍ جدِّ باكرة، وهكذا بقيَت. إذ كنتُ أتطلعُ إلى بلوغِ الحداثةِ التركية، مُدركاً أني لن أتخلصَ منها بهذه السهولة. كنتُ بَيّنتُ سابقاً أيضاً أنّ ما تبَقّى لديَّ من خصالٍ باسمِ الكردايتيةِ كان سيُشكلُ حجرَ عثرةٍ أمام اندماجي مع الحداثة. ذلك أنّ فترةَ حياتي ابتداءاً من وطْءِ مدارسِ الحداثةِ إلى حينِ تجرؤي على خوضِ أولِ تجربةٍ بتشكيلِ مجموعةٍ باسمِ الكردِ وكردستان في نوروزِ عام ١٩٧٣،

[1] **عبداليه عويشه:** تعبير رمزي باللغة الكردية، ويعني "عبد الله بن عويش" (المترجمة).

كانت رتيبةً وروتينيةً تماماً. وإذ ما حاولتُ تفسيرَ المعاني التي دلّت عليها تلك الفترة، فيتعينُ عليَّ القولُ بأنها كانت فراغاً كبيراً من العَدَم. إذ كنتُ أصابُ بالعَدَميةِ إزاء الحداثةِ التركية. لكنّ هذا الوضعَ لَم يُسفرْ فقط عن شخصيةٍ معقَّدةٍ نفسياً، بل وكان لا يتيحُ المجالَ سوى لظهور شخصيةٍ رتيبةٍ لا علاقةَ لها بالحياة؛ أو بالأحرى لا تَقدِر إلاّ على تكرار القَوافي الحفظية كالرُّوبوتِ الآليّ عندما تتطلعُ إلى النجاح. بمعنى آخر، ربما أهمُّ جانبٍ يستحقُّ الذِّكرَ في سنواتي تلك هو نجاحي في تكوينِ شخصيةٍ موفَّقةٍ تامةٍ وخاليةٍ من الأخطاء كالرُّوبوت الآليّ. بالفعل، كانت شخصيةً عصيةً على التعريف. ولا أعتقدُ البتةَ أنه من الممكنِ عملُ فيلمٍ بشأنها. مع ذلك، عليَّ التكرارُ مجدَّداً أنني –ورغمَ حالتي النفسيةِ هذه– كنتُ الطالبَ المحبذَ والأقربَ إلى قلوبِ كلِّ النساءِ والرجالِ والمدرِّسين العسكريين والمدنيين (بدءاً من الدراسةِ الابتدائيةِ وحتى السنةِ الدراسيةِ الأخيرةِ في كليةِ العلومِ السياسية). يَلوحُ أنها مشكلةٌ يصعبُ تحليلُها.

لَم أتنازلْ قَيدَ أنمُلةٍ طيلةَ تلك المرحلة عن مظهرِ الريادةِ الطبيعيةِ الخاصةِ بي. وإذ ما تساءلتُ ثانيةً: كيف كانت حالتي الروحيةُ إذن؟، فسيبقى هذا سؤالاً جوابُه محفوفٌ بالغموضِ المُبهَم. في واقعِ الأمر، ينبغي طرحُ السؤالِ التالي: هل كانت بقيَت لديَّ حالةٌ روحيةٌ طبيعيةٌ حقاً؟ أو بالأصح: هل كانت الحداثةُ المُقابِلةُ لي قد أَبقَت لديَّ حالةً روحيةً خاصةً بي؟ لَربما كانت أهمُّ نتيجةٍ يتوجبُ استنباطُها من هنا، هي تصرُّفي وكأنني في امتحانٍ أخوضُه إزاء الحداثةِ على مدارِ الساعة. إذ كنتُ سأُنهي جميعَ مراحلِها الدراسيةِ بتفوق. ولكني كنتُ لن أصبحَ أبداً كما تشاءُ هي. والحالُ هذه، ماذا كنتُ سأصبح؟ هذه هي القضيةُ التي كانت عالقة. أقولُ أنها عالقة، لضرورةِ معرفةِ مدى مشقةِ الانتظار، وكأنكَ عالقٌ في الهواء. لو أنني قلتُ أنّ الحياةَ مرت بهذا المنوال، فقد أكونُ بذلك سلطتُ النورَ على بعضِ خصائصِ تلك الحياة. ما من ريبٍ أنه يمكن اعتبارُ تلك الحياةِ نوعاً من المقاومةِ الخاصة والنادرةِ في وجهِ الحداثةِ المفروضةِ من جانبٍ واحدٍ بناءً على إنكارِ الهويةِ الذاتيةِ وإبادتِها. وفي هذه النقطةِ بالذات، كثيراً ما كنتُ أقارنُ وضعي هذا بالوضعِ الذي أُسقِطَت فيه هويةُ المرأةِ على مدى تاريخِ المدنية. وكنتُ أَعقدُ أوجهَ الشبهِ بين حياتي القصيرةِ المناهِضةِ للحداثة، وبين مقاومةِ المرأةِ ضد المدنيةِ طيلةَ آلافِ السنين. فكنتُ أنفرُ رويداً رويداً من المقارباتِ الجنسويةِ إزاء المرأة، وأَعتَبِرُ تلك المقاربات قبيحةً شنيعة. كما كنتُ أدركتُ باكراً جداً أنّ فنَّ "الزوجةِ الخانعة" يحطُّ جداً من شأنِ المرأة.

كان الأمرُ الآخَرُ البالغُ الأهمية، والذي لن أقفزَ عليه، هو تناوُلي لمصطلحِ الله. إذ كنتُ ملتزماً بالشعائرِ الدينيةِ حتى نهايةِ الدراسةِ الثانوية، لدرجةِ أني كنتُ أَصُومُ وأُصَلّي. لكنّ التشكيكَ بوجودِ اللهِ كان ينهشُ فيَّ لدرجةٍ كادت تَصِلُ حدَّ الانتحار. كنتُ أفتشُ عنه بطريقتي الخاصةِ في كلِّ مكان، بدءاً من الكونِ العملاقِ ووصولاً إلى ذَرّةِ الغُبار. لكنّ هذا البحثَ لَم يَكُن يفضي إلا إلى تجذيرِ شكوكي أكثر فأكثر. وفي هذه الأثناء بالذات كنتُ سأبدأُ التعرفَ على الدينِ اليساريّ، وعلى نَبِيِّه الجديدِ ماركس.

هل كنتُ يمينياً قبل التعرفِ على اليسار؟ ساطعٌ جلياً أنّ ثنائيةَ اليمينِ واليسارِ لا تُعَبِّرُ بمنوالٍ صحيحٍ عن حقيقتي، عن حقيقتِنا. والأصحُّ كان ينبغي أنْ يَكُونَ على شاكلةِ قرينةِ الحداثة–التقاليد، أو بالأحرى الواقع الاجتماعيّ–الحداثة. فالتزعزُعُ الناجمُ عن تشكيكي بمصطلحِ "الله" كان في مضمونِه انعكاساً لتَزعزُعِ المجتمعِ التقليديِّ تجاه المجتمعِ العصريّ على شخصيتي. فـ"اللهُ" باعتبارِه رمزَ الهويةِ السائدةِ في المجتمعِ التقليديّ، لَم يَكُن قادراً على الصمودِ تجاه الدولةِ القوميةِ التي هي الإلهُ العلمانيُّ للمجتمعِ العصريّ. كنتُ سأحللُ هذا الأمرَ بعد ذلك بكثير. لقد عبَّرتُ بهذا الشكلِ عن التزعزعِ الروحيِّ الكبيرِ الذي مررتُ به لدى بلوغي مشارفَ سبعينياتِ القرنِ العشرين. وفي تلك الأثناءِ بالتحديدِ باشرتُ بالبحثِ عن الحلِّ في الكياناتِ اليمينيةِ أو اليسارية المتصارعةِ فيما بينها، للخلاصِ من تلك الحالة الروحية. أتذكرُ أنني جَسَستُ النبضَ في صفوفِ اليمينِ أولاً، كوني شخصاً ملتفتاً إلى صلاتِه وخشوعِه. إذ استمرَّت الأيامُ التي كنتُ أَعقدُ فيها الصلاةَ في جامعِ مالتبه بأنقرة حتى سنةِ ١٩٦٩. والأيامُ التي كنتُ أُرشِدُ فيها الغيرَ لَم تَكُنْ بالقليلة. بل حتى إنني حظيتُ بفرصةِ الاستماعِ شخصياً إلى "نجيب فاضل قيصاكورَك"[١] الذي يُستَذكَرُ دوماً بلقبِ "الأستاذِ الكبير"، عندما حضرتُ خِلسةً في المؤتمرِ الذي عقدَه في مبنى "النادي التركيّ". لقد تَملَّكَني حماسٌ عارم حينها. وبالكاد أتذكر مجلة **"الشرق الكبير"**[٢] أيضاً. واضحٌ جلياً أنّ الربَّ المتزعزعَ كان صوتاً يمدُّ مُثُلي العُليا بالقوة. كنتُ قد قابلتُ سليمان ديميريل ورفيق كوركوت أيضاً في مبنى "جمعية مكافحة الشيوعية"[٣]. ثم لا أدري كيف عثرتُ على كتابِ **"أبجدية الاشتراكية"** موضوعاً تحت وسادتي. فشرعتُ بقراءتِه تلقائياً. أتذكرُ أنه تَملَّكَني إحساسٌ حتى قبلَ الانتهاءِ من مطالعتِه بأنه "خسرَ محمد، وفازَ ماركس". لَم يَجرِ الاختيارُ بوعيٍ مدروس، بل كان مجردَ إحساس.

وفي نفسِ الفترة، كان نعشُ رئيسِ القضاةِ آنذاك عمران أوكتيم يمرُّ من أمامِ مدرستِنا الداخلية "الثانوية المِهنية لهندسةِ المساحة". فخطوتُ من تلقاءِ نفسي بضعَ خطواتٍ انسياقيةٍ وخجولةٍ

---

[١] **نجيب فاضل قيصاكورَك:** شاعر صوفي وكاتب تركي (١٩٠٤–١٩٨٣). نشر شعره "بيت العنكبوت" وهو صغيراً. اشتهر بكتابه "الأرصفة"، فلُقِّبَ بـ"شاعر الأرصفة". تناول أشعاره قضايا الوجود والهوية والمعرفة. كتب ما يربو عن مائة كتاب في السياسة والتاريخ والشعر، وعدداً من الروايات والمسرحيات. أصدر "مجلة الشرق الكبير" الإسلامية، وتعرض للفصل والسجن مرات بسببها (المترجِمة).

[٢] **مجلة الشرق الكبير:** مجلة أصدرها الشاعر والكاتب الصوفي نجيب فاضل قيصاكورك فيما بين ١٩٤٣–١٩٨٧. وهي مجلة إسلامية كانت تستقطب الكوادر والمتنورين الإسلاميين، لدرجة أنها كانت بمثابة مدرسة إسلامية فكرية في أغلب سنينها. كما أصبحت فيما بعد اسماً لـ"حركة الشرق الكبير" التي أسسها نجيب فاضل بنفسه (المترجِمة).

[٣] **جمعية مكافحة الشيوعية:** بدأت تنشط في الخمسينيات لتؤسَّس رسمياً في مطلع الستينيات. تكفلت بنشاطات الكونتر كريلا المعادية لليسار، بدعم من الاستخبارات المركزية الأمريكية، وكان فتح الله غولان من بين مؤسِّسيها (المترجمة).

للمشاركةِ في مراسيمِ العزاء. لَم تَكُن تلك مشارَكةً عن وعيٍ وإيمان. بل تحققَت نتيجةَ فضولي وتحمُّسي لليسار، تماماً مثلما كنتُ متحمساً لليمين. جليٌّ أني لَم أكُنْ متسلحاً بالوعيِ الذي يؤهِّلُني للتمييزِ بين اليمينِ واليسار. ولَم تَكُ لديَّ بحوثي القوية في هذا المضمار. بل يبدو أنّ البُحرانَ الروحيَّ هو الذي كان يشغلُ بالي على الأرجح. فقد صُدِمتُ بقوةٍ عندما وصلتُ إلى مفترقِ الدينِ والفلسفة. وكنتُ سأنتبهُ بعدَ ذلك بزمنٍ طويلٍ إلى أنّ التمييزَ بين المجتمعِ التقليديِّ والمجتمعِ العصريِّ هو الذي كان وراء تلك الصدمة. إذ كان ثمة تركيزٌ دائمٌ على الدينِ في مراحلِ الدراسةِ الابتدائيةِ والإعداديةِ والثانوية. كما وكنت قد طالعتُ كُتُبَ "سيد قطب"[1]. ولكنّ تأثيرَها عليَّ لَم يَكُن يكفي لتذليلِ الأزمةِ السائدةِ لديّ.

كنتُ قد أنهيتُ دراستي عام ١٩٧٠، وعُيِّنتُ موظفاً للدولةِ في ديار بكر. هناك تعرفتُ على الراتبِ الشهريِّ والرشاوي. أصابتني الرعشةُ عندما تلقيتُ أولَ رشوة. حيث وضعتُ في جيبي حينها ما أعتقدُ أنه يعادلُ الأربعَ آلافِ ليرةً حسبَ نُقودِ ذاك الوقت، بعدَما وَقَّعتُ على ورقةٍ لصالحِ القرويين دون وعيٍ مني، عندما كانت ناحيةُ "كايا بنار" لا تزالُ مجرد قرية (كان اسمها بَياس). ارتعشتُ ذاك المساء. حيث كانت مبادئي الأخلاقيةُ ترفضُ أخذَ الرشوة. لكنني وجدتُ الحلَّ على الفور. إذ راودتني فكرةُ استثمارِ هذا المالِ من أجلِ الأهدافِ المجتمعيةِ المستقبلية (المعنيةِ بالكردايتية). مما بَدَّدَ حالةَ التزعزعِ الأخلاقيِّ لديّ من جهة، واعتبرتُه أمراً أخلاقياً أكثر من الجهةِ الثانية. ذلك أنّ الهدفَ الساميَ كان سيتغلبُ على الهدفِ الضيق. بناءً عليه، ازدادَ اهتمامي تدريجياً بالكردايتية، التي كانت أجواءُ المدينةِ تُحَفِّزُني عليها وتجرني إليها. هكذا هي قصةُ أولِ إبداعٍ لي على دربِ الكردايتية. وكان هذا حدثاً يَعكسُ كَنَهَ شخصيتي أيضاً في نفسِ الوقت. كنتُ مُولَعاً بالمجتمعيةِ منذ نعومةِ أظافري لدرجةٍ مَرَضِيّة. فعلى سبيلِ المثال، ورغم عدمِ سروري، بل استيائي البليغِ من احتضانِ أمي أو أقاربي لي؛ إلا إنّ عقدَ أواصرِ الصداقةِ والرفاقيةِ مع أقراني من أطفالِ العوائلِ المنافسةِ لنا، كان يجذبني بدرجةٍ لا تُصَدَّق. وشهيدُنا العظيمُ "حسن بيندال" كان صديقاً من هذا النوع. كما وكانت القاعدةُ نفسُها تَسري على الفتياتِ أيضاً. لكني انتبهتُ حينها أنّ إمكانيةَ عقدِ العلاقةِ معهنّ محدودةٌ في هذا الاتجاه. مع ذلك، أتذكرُ أنني كنتُ أخرقُ المحظوراتِ مِراراً وتكراراً.

كنتُ قد سجلتُ في كليةِ الحقوقِ بجامعةِ إستنبول عام ١٩٧٠. كان تعرُّفي على إستنبول وعملي موظفاً في حيٍّ راقٍ مثل "باقر كوي" سيغدو أمراً مؤثراً. إذ شهدَت تلك الأيامُ حِراكاً ملحوظاً لكلٍّ من Dev-Genç وDDKO. كنتُ أميلُ إلى كِلا الطرفَين، بل وأصبحتُ عضواً رسمياً في

[1] **سيد قطب إبراهيم حسين الشاذلي**: كاتب وأديب ومنظّر إسلامي مصري، ورئيس تحرير "جريدة الإخوان المسلمين" (١٩٠٦–١٩٦٦). انضم إلى حزب الوفد المصري لسنوات، وتركه إثر خلاف، ثم انضم إلى جماعة الإخوان المسلمين. حوكم بتهمة التآمر على نظام الحكم، وصدر الحكم بإعدامه، ونُفِّذ فيه الحكم. يعد من أكثر الشخصيات تأثيراً في الحركات الإسلامية في عهده. له العديد من المؤلفات والكتابات حول الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي (المترجِمة).

DDKO. ولي ذكرى إلقاءِ محاضرة حينها، قد توضحُ معالمَ هويتي في ذاك الوقت. حيث قلتُ حينها أنّ سيدَنا محمداً أيضاً قال: "ربي لا تَمنح الكردَ فرصةَ التحولِ إلى دولة. فإنْ صاروا دولةً فسوف تعجُّ الأرضُ بهم". وقد أثارت مقاربتي هذه الاستغرابَ والتعجُّب. فكان الشبانُ والأعضاءُ في DDKO ينظرون إليَّ بعيونٍ يُساورُها الشكُّ والريبة. حصلَ ذلك في جمعيةِ الشرق الثقافية. وهكذا أَثَرتُ سجالاتٍ دامَت أياماً عديدةً تحفُّها الظنونُ وتنهشُ فيها الشكوك؛ من قبيل: "وماذا يعني قيامُ الكردِ بتأسيسِ دولة؟"، و"هل هذا وقتُ هذه الأقوال"، و"أَيُمكنُ أنْ يَكُونَ هذا الشخصُ استفزازياً؟".

الذكرى الأخرى المهمة من تلك الأيام، هي الحوارُ الذي جرى بيني وبين رئيسِ DDKO آنذاك محمد تويسوز. فشكلُ التنظيمِ من نوعِ DDKO، والآراءُ التي يدافعُ عنها لَم تَكُ تروي ظمأي أو تُقنِعُني كثيراً. وحسبَما يَبدو، فقد كنتُ أفتحُ دوماً مجالَ النقاشِ بصددِ الدينِ والدولة. لكني لَم أَكُنْ قادراً بعدُ على تقديمِ مقترحاتٍ حول القضيةِ الكرديةِ أثناء النقاشات، نظراً لكوني مبتدئاً هاوياً بكلِّ معنى الكلمةِ حينذاك. ويَلوحُ أنني لفَتُّ انتباهَ رئيسِ المركزِ الأكثرَ خبرةً مني، لدرجةِ أنه كثيراً ما كان يأتي إلى جواري ويقولُ بنحوٍ ملفتٍ للنظر "تقدَّمْ باقتراحٍ يا آبو APO، اقتراح!" (إنه القولُ الذي لن أنساه، وسأجهدُ لتلبيةِ متطلباتِه). هو أيضاً قُتِلَ –حسب اعتقادي– على يدِ الكونتر كريلا، مع تجميلِ مشهدِ الجريمةِ بخلافاتٍ عائلية؛ مثلما حصلَ مع رئيسِ الحزب الديمقراطي الكردستاني KDP فائق بوجاق. ولا يزالُ عالقاً في ذاكرتي قولُ موسى عنتر، عندما كنا شَكَّلنا مجموعةً صغيرةً من المؤيدين أثناء انقلابِ ١٢ آذار العسكريّ. حيث كان قال لنا "لقد انشغلوا ببعضِهم بعضاً، فلننتبِهْ نحن لعملِنا، ولننظرْ في شأنِ وحدتِنا". ربما كانت مقاربتُه قوموية، ولكنها كانت قَيِّمة. وبالأصل، فقد كانت رياحُ انقلابِ ١٢ آذار قد عصفَت.

تتعلقُ آخِرُ ذكرى لي في إستنبول باجتماعٍ عُقِدَ في قاعةِ "جامعةِ إستنبول التقنية" في حيِّ "ماشكا". كنتُ بشكلٍ من الأشكالِ في قاعةِ الاجتماعِ التي تعجُّ بالحضور. لقد كان من أهمِّ الاجتماعاتِ المفصليةِ في تاريخِ Dev-Genç. وفجأةً دخلَ إلى القاعةِ كلٌّ من ماهر جايان ويوسف كوبَلي[١] ومنير رمضان أكتولغا[٢] (قد يَكونُ اسمُ أكتولغا خاطئاً. وربما اسمُه سنان كاظم أوزودوغرو[٣]). كان ماهر قائدَهم. إذ أَمسَكَ الميكرفون بنحوٍ ثوريّ، وألقى خطاباً مطوَّلاً. ما يخطرُني من بين حديثِه: "التحريفيةُ خطرٌ جادٌّ أحاطَ بالماركسيةِ واحتواها. ومثلما شأنُها مع كلِّ موضوعٍ آخر، فهي تتناولُ القضيةَ الكرديةَ أيضاً بمنوالٍ انتهازيّ (لأولِ مرةٍ أسمعُ اسماً صريحاً

---

١ **يوسف كوبلي:** انتُخِبَ عام ١٩٦٨ رئيساً لاتحاد نوادي الفكر (١٩٤٤–٢٠٠٨). وبعد انقلاب ١٩٧١ كان بين مؤسسي جبهة حزب التحرير الشعبي في تركيا. بعد سجنه مرات، فر إلى السويد في ١٩٨٣، فجُرِّدَ من المواطَنة التركية، لينال الجنسية السويدية في ١٩٨٨، ويقضي نحبه هناك (المترجِمة).

٢ **منير رمضان أكتولغا:** أحد مؤسسي جبهة حزب التحرير الشعبي في تركيا (المترجِمة).

٣ **سنان كاظم أوزو دوغرو:** أحد الشبان الثوريين الذين قضوا نحبهم في مجزرة قزل دره (المترجِمة).

يُطلَقُ على القضية). القضيةُ الكرديةُ هي قضيةُ حقِّ الشعوبِ في تقريرِ مصيرِها. وإنْ شاءَ الكرد، فبمقدورِهم استخدامُ حقِّهم في بناءِ دولةٍ مستقلة. والوظيفةُ التي تقعُ على كاهلِنا نحن الماركسيين، هي دعمُ كفاحِ الكردِ لنيلِ حقِّهم هذا". لا شكّ في أنّه تركَ فيَّ انطباعاً عميقاً. لقد كان رمزَ الثوريةِ الحقة. كان ثورياً ارتبطَ قولُه بفعلِه بكل معنى الكلمة. ساطعٌ جلياً أنه كان أكثرَ شخصيةٍ أثرَت فيّ. إذ أُعجِبتُ به جداً. فقد بَسَطَ لي بنحوٍ صاعقٍ خلال تلك اللحظةِ المقتَضَبةِ ما عليَّ فِعلُه بشأنِ هويتي المجتمعيةِ التي تتميزُ بأهميةٍ مصيريةٍ بالنسبةِ لي. ورَسَمَ معالمَ الهويةِ التي عليَّ التحركُ بها. أما المقاومةُ الشهيرةُ التي خاضَها مع صديقِه حسين جواهر في نفسِ العامِ في منطقةِ مالتبه ضد قواتِ الدولةِ المسلحة، ووقوعُه أسيراً بيدِها وهو جريح، ثم تهريبُه من السجن، واستشهادُه مع رفاقِه في قزل دره في شهرِ آذار من عام ١٩٧٢؛ كلُّ ذلك كان لبناتٍ أساسيةً رَصَفَت طريقي، وحَفَّزَتني للعبورِ خطوةً تلو الأخرى نحو الحياةِ المسماةِ بالثورية. لَم يَبقَ أمامي أيُّ خيار سوى المثابرةُ على دربي المُعَبَّدةِ بتلك اللبناتِ الأساسية، ما دمتُ سأبقى على عهدي الذي قطعتُه مع نفسي ومع مجتمعي.

كانت انطلاقةُ ماهر ورفاقِه قد أدت دوراً مهماً في تسجيلي في كليةِ العلومِ السياسيةِ بأنقرة بناءً على مِنحةٍ وعلى المُعَدَّلِ الذي خَوَّلَني لاحتلالِ مكاني بين الطلابِ العشرين الأوائل. وبُعَيدَ قتلِ ماهر ورفاقِه التسعةِ في قزل دره، كنتُ أقودُ الاعتصامَ الحاصلَ في مبنى كليةِ العلومِ السياسية. فمررتُ بفترةِ اعتقالٍ بدأَت في السابعِ من نيسان، لتستمرَّ سبعةَ أشهرٍ انتهَت بالحكمِ عليَّ بالسجنِ لمدةٍ قصيرةٍ بسببِ نقصِ الأدلةِ على عضويتي التنظيمية. ويَرجعُ الفضلُ في ذلك إلى النقيبِ باقي توغ، الذي كان عضواً في هيئةِ القضاةِ التي أصدرَت حُكمَ الإعدامِ على دنيز كزميش ورفاقِه (أعتقدُ أننا تخلَّصنا بأعجوبة من الحكمِ بالسجنِ خمسَ عشرةَ سنةً فيما يتعلق بالعضويةِ التنظيمية. وذلك بفضلِ والدِ صديقي "دوغان فرتينا" الذي اعتُقِلَ معي، والذي ينتمي إلى "جبهة حزب التحرير الشعبي في تركيا THKP-C"، حيث كان والدُه عقيداً نافذاً آنذاك). وعلمتُ فيما بعد أنّ "باقي توغ" تأسفَ على ذلك. ثم أصبحتُ نصيراً في THKP-C سنةَ ١٩٧٢، وكنتُ على مشارفِ نيلِ العضوية. بل كنتُ أُعَدُّ عضواً فعلياً فيه. لكنّ فترةَ الاعتقالِ وسياقَ التصفيةِ الذي عانى منه THKP-C بعدَ مجزرةِ قزل دره قد جَعلَنا نواجه مصيرَنا لوحدنا فيما بعد.

بدأتُ في مطلعِ عام ١٩٧٣ للإعدادِ لتأسيسِ مجموعةٍ تنطلقُ من أطروحةِ "كردستان مستعمَرة". كان التنظيمُ المنفصلُ سيمسي ضرورةً لا مفرَّ منها. لكننا لَم نَكُن نسلكُ مقاربةً قوموية. إذ كان "حقي قرار" يُلازمني في المقدمة طيلة تلك الأحداث. وبالفعل، كان هذا الرفيقُ المنتمي إلى ناحيةِ "أولوباي" التابعةِ لمحافظةِ "أوردو" بمنطقةِ البحرِ الأسودِ أحدَ اللامعين ممن كان لهم دورٌ في تحديدِ موقفي. وقد كان بجانبي عندما اعتَرَتني حالةُ الإغماءِ لأولِ وآخِرِ مرة. جليٌّ تماماً أنّ الرفاقيةَ أثناءَ ولادةِ الأفكارِ العظيمةِ تتحلى بأهميةٍ تاريخية. كنتُ أزاولُ الدعايةَ والتحريضَ الشفهيَّ ضمن المجموعةِ وكأنني أُفشي سِرّاً، دون الاعتمادِ على أيةِ وثيقةٍ كتابية. استمرّت هذه الحالُ حتى مستهلِّ عامِ ١٩٧٥. ومثلما ذكرتُ سابقاً، فأولُ مسودةٍ مدوَّنةٍ أصدرناها كانت في سنةِ ١٩٧٥، عندما كنتُ

في أحدِ المنازلِ مع محمد خيري دورموش أتحدثُ واقفاً وكأنني أخطب، بينما كان هو يدوِّنُ أقوالي بموافقةٍ ضمنية. كانت تلك الخطبةُ تقييماً أَشبَه بمخطوطٍ مطوَّلٍ حول حقيقةِ كردستان. وإذ ما دُقِّقَ فيها، فسيُلاحَظُ أنها منسَّقةٌ ومنتَظمةٌ إلى حدٍّ كبير. إذ عُمِلَ فيها على سردِ تقييمٍ مِعياريٍّ تعتمدُه المجموعةُ بصددِ الوضعِ السياسيِّ العالميِّ والظروفِ الإقليميّة. وكان مستواها يُشَكِّلُ إطاراً نظرياً يَفي بالغرضِ حينذاك. في الحقيقة، كانت مجموعتنا تمتلكُ الوعيَ الأيديولوجيَّ الأكثر انتظاماً وانضباطاً. بمعنى آخر، فالمجموعةُ التي لمعَ نجمُها بجانبِها العملياتيّ، كانت بأطروحاتِها القويةِ للغاية توسِّعُ الهوةَ بينها وبين مثيلاتِها. لقد كنا أقرب إلى مجموعةٍ عقائديةٍ ذاتِ إيمانٍ لا يتزعزع.

تدوينُ فكرةٍ ما شبيهٌ بولادةِ طفل. ثم تتركزُ المشكلةُ الأساسيةُ على كيفيةِ رعايةِ تلك الفكرة وإيصالِها إلى سِنِّ الرُّشدِ والبلوغِ سياسياً وعملياتياً. وهذا ما يُعَدُّ عملاً ربما يضاهي في مشقتِه تنشئةَ طفلٍ ما بيولوجياً بل وحتى اجتماعياً بألفِ مرة. فنحن شاهدون على آلافِ الأمثلةِ التي حقَّقَت ولادةً حسنةً في تاريخِ الفكرِ والممارسةِ السياسية، ولكنها ماتت في سِنٍّ مبكرة. وقلةٌ نادرةٌ منها أثبَتَت جدارةَ رُشدِها بنجاح. مرّ عاما ١٩٧٤ و١٩٧٥ بتجربةِ "الرابطة الديمقراطية للتعليم العالي في أنقرة ADYÖD" على الصعيدِ العملياتيّ، والتي تكفلتُ بترأسِها كمَهمةٍ حساسة. لقد كانت أولَ تجربةٍ عمليةٍ جادةٍ لأفكاري النظرية. وتجسدَت النتيجةُ في عام ١٩٧٦ بالانقطاعِ الجذريِّ والاستراتيجيّ عن اليسارِ التركيّ بمَعِيّةِ مجموعةٍ من رفاقِنا ذوي الأصولِ التركية (حقي قرار، كمال بير، ودوران كالكان). نظريةُ المجموعةِ أيضاً كانت تتماشى مع ذلك. فهكذا كانت فكرتُنا: لا يُمكنُ لليسارِ التركيِّ الرازحِ تحت سيطرةِ الشوفينيةِ الاجتماعيةِ أنْ يستجمعَ قواه، إلا بتطويرِ الحركةِ التحررية الوطنيةِ الكردستانية. ومقولةُ كمال بير تشيرُ إلى خُلاصةِ الأمرِ بأفضلِ صورة؛ إذ قال: " يمرُّ تحررُ الشعبِ التركيِّ من تحررِ الشعبِ الكرديّ". وقد أثبتَ التاريخُ صحةَ هذه الفكرة.

دخلتُ عامَ ١٩٧٧ وأنا أقومُ بتجوالي الرمزيِّ في أرجاءِ كردستان بهدفِ الدعاية. ففي شهرِ آذار، كنتُ قد صرَّحتُ بأطروحاتي علناً لأولِ مرةٍ في اجتماعٍ كان بمثابةِ كونفرانسٍ حضرَه حشدٌ غفير؛ حيث عُقِدَ داخل قاعةٍ واسعةٍ في مبنى "غرفة المهندسين المعماريين" بمدينةِ أنقرة. بدأتُ بعدَها مباشرةً بالتجوالِ في كردستان مع نجاتي كايا، الذي كان من بلدةِ "تاشلي جاي" التابعةِ لـ"آغري"، والذي كان قد استقال من رتبةِ "ملازم أول طيار" وسجَّلَ في كليةِ العلومِ السياسية. كانت محطتي الأولى في "آغري" و"دوغوبيازيد". النقطةُ المهمةُ التي ينبغي الإشارةُ إليها هنا، تتعلقُ بهويةِ نجاتي كايا. حيث دارت النقاشاتُ فيما بعدُ حول كونِه عميلاً أم لا. وإنْ لَم أَكُنْ مخطئاً، فأعتقدُ أنه لقيَ حتفَه أثناء سقوطِ طائرةِ رشِّ الأدويةِ التي كان يَقُودُها هو في أنطاليا. كانت علاقتُه معي خاليةً من العيوب. كان شديدَ الانضباط. وكنا قد عقَدنا أولَ اجتماعٍ جدّيٍّ لنا في منزلِه بأنقرة في مطلعِ كانون الثاني عام ١٩٧٧. حيث تَرَكنا فوهةَ المدفأةِ مفتوحةً طيلةَ هذا الاجتماعِ المهم، الذي عقَدناه بحضورِ كوادرِنا الوافدين من أنقرة وممثلينا من عمومِ كردستان؛ احتياطاً لاحتمالِ أيةِ مداهمةٍ مباغِتةٍ للبوليس. إذ كنا سنرمي بملاحظاتِنا المكتوبةِ إلى داخل المدفأةِ فوراً في حالِ حصولِ

أيةِ مداهمة. هذا ولَم يَكنْ في حوزتِنا حينها أيةُ مستنداتٍ مكتوبة. مع ذلك، وحسبَما يخطرُ ببالي، فقد كان نجاتي يُمسِكُ بالمملَحةِ أثناءَ تناوُلِنا الطعامَ في الاجتماع، حينما قالَ ما معناه: "تُصطادُ الطيورُ وتُطهى، ثم يُرَشُّ عليها المِلحُ بهذه المملَحة، ثم تُؤكَل". لَم أدركْ معنى قولِه أبداً آنذاك. ثم اقترحَ هو وكمال بير، وبإصرارٍ شديد، أنْ تُخطَفَ صبيحة كوكجان[1] (أولُ طيارٍ أنثى، وابنةُ أتاتورك الفخرية)، إلى جانبِ نهبِ أحد عمال البريد المُحَمَّلين بالمال. لكني لَم أسمحْ بهكذا نوعٍ من العملياتِ لسببَين: لأنّ حادثةَ قيامِ النقيب إلياس آيدن بتوجيهِ ماهر جايان ومجموعتِه لتنفيذِ عملياتٍ استفزازيةٍ كانت ما تزالُ حيةً في ذاكرتي، فضلاً عن قناعتي بعدمِ تَمكُّنِ مجموعتِنا من بالقيامِ بذلك نظراً لموقعِها. ولو أنّ تلك العمليتَين نُفِّذَتا فعلاً، لَربما كان ذلك بدايةَ نهايتِنا، أو لَطُوِيَت صفحةٌ من عمرِنا بنحوٍ مختلفٍ بأقلِّ تقدير. لقد كان تعامُلي المُحتاطُ في محلِّه في هذا الخصوص.

علاوةً على أنّ "نجاتي كايا" كان يَصرفُ على المجموعةِ بإسرافٍ فاحشٍ من أموالِه التي زعمَ أنها تأتيه من التعويضاتِ التي يحصلُ عليها. وكان شخصياً يقولُ لي: "بمجردِ أنْ تأمرَني، فسأرمي بنفسي من الطابقِ الرابعِ لذاك المبنى إلى الأسفل". كان صريحَ الكلام، ووفياً لوعدِه. وقد حضرَ شخصياً أولَ وأوسعَ اجتماعٍ عقدتُه على حوافِّ جبالِ آغري أثناء جولتي في كردستان. بعدَ ذلك انفصلنا عن بعضِنا. وإنْ لَم تَخُنّي الذاكرة، فأعتقدُ أني لَم أَرَه بعدَ ذلك قطّ، أو ربما قابلتُه نادراً. وقد بحَث كثيراً عني أثناء انطلاقِنا نحو الخارج. كان يودُّ اللقاءَ بي دون بُد، فذهب إلى منزلِنا في القريةِ لهذا الغرض. لقد حزنتُ عندما سمعتُ نبأَ وفاتِه بعدَ خروجنا من الوطن. دارت النقاشاتُ آنذاك حول كونِه عميلاً أم لا. وترددَت تلك النقاشاتُ في وسائلِ الإعلامِ أيضاً. كنتُ محتاطاً جداً تجاهه بسببِ شكوكي به. خلاصةً، إنْ لَم يَكُن عميلاً، أو حتى لو كان كذلك ولَم ينفِّذْ أياً من متطلباتِ العَمالةِ عن وعيٍ وقصد؛ فيتعينُ اعتبارُه كادراً عزيزاً من كوادرِ مرحلةِ المجموعةِ الأولية. عندئذٍ سيَكُونُ قيمةً جديرةً برَدِّ الاعتبار لها. أما إذا كان عضواً في الكونتر كريلا، فمن عظيمِ الأهميةِ تبيانُ أنّ مخططاتِه ذهبَت أدراجَ الرياح، ولَم تَجِدْ لها صدى على أرضِ الواقع، وأنّ اقترابي الحذِرِ لعبَ دوراً أساسياً في ذلك.

أتذكرُ أني شعرتُ وكأنني أنجزتُ جولةً في ميدانِ حربٍ حقيقية، عندما أتمَمتُ جولتي في كردستان. حيث عَرَجتُ على مُدُنِ: آغري، دوغوبيازيد، قارص، ديغور، ديرسم، بينغول، ألازغ، ديار بكر، ماردين، أورفا، وغازي عينتاب؛ بالإضافةِ إلى خطِّ أنقرة. ثم دُوِّنَت أحاديثي التي أدليتُ بها أثناء تلك الجولة. وإذ ما دُرِسَت تلك الأحاديثُ بإمعان، فسيُرى أنّها حالةٌ مُطَوَّرةٌ للمخطوطِ الذي دوَّنَه "خيري" عندما ألقيتُ خطاباً بحضورِه. وقد أصبحَت تلك الأحاديثُ قُوتاً أيديولوجياً أساسياً تتغذى عليه المجموعةُ لسنواتٍ عدة. أي أنّ ما قامت به المجموعاتُ الأخرى عن طريقِ الصُّحُفِ والجرائد، كنتُ أنجزُه أنا بهذا الأسلوبِ الأقرب إلى جريدةٍ أو مجلةٍ جوّالة. كانت المراحلُ اللاحقةُ

[1] **صبيحة كوكجان:** أول امرأة طيار حربي في العالم، وابنة مصطفى أتاتورك الفخرية (١٩١٣–٢٠٠١) (المترجِمة).

ستشهدُ دائماً تعميقَ ماهيةِ هذه الأحاديث. وفي سنةِ ١٩٧٨ انتقلَنا إلى المرحلةِ الكتابيةِ مع جريدةِ سرخبون Serxwebûn (أي استقلال الذات). وهي أقربُ إلى كلمةِ خويبون Xoybun التي تعني كينونة الذات). حيث نُشِرَ في أولِ عددٍ لها مقالي الذي كتبتُه في صيفِ ١٩٧٨ تحت عنوان **"طريقُ ثورةِ كردستان"**، والمعروف باسمِ "المانيفستو".

لَم تمضِ سوى بضعةُ أيامٍ لي في أنقرة، عندما وصلَنا من عينتاب نبأُ استشهادِ "حقي قرار". بوسعي القولُ أنني أُصِبتُ بالانهيارِ بعد هذا الخبر. كان مؤكداً أننا تَكَبَّدنا ضربةً قوية. لكنّ المهمّ كان الردَّ على ذكراه بجوابٍ صحيح. لَم أتمكنْ من الحضورِ شخصياً في مراسيمِ العزاء. لكني بعدَ ذلك زرتُ قبرَه في ناحيةِ أولوباي التابعةِ لمحافظةِ أوردو. وتَجسَّدَ العهدُ الذي قطعتُه على نفسي وفاءً لذاكراه في التوجه بالمجموعةِ نحو التحولِ الحزبيّ. فدوَّنتُ بذاتِ نفسي وثيقةَ مسودةِ برنامجِ الحزبِ في خريفِ العامِ عينِه. ما قمتُ به حينذاك كان محاولةً لاقتفاءِ أثَرِ شهادةٍ حصلَت في حيٍّ هامشيٍّ من أحياءِ عنتاب.

مررتُ في تلك الأثناءِ بحادثتَين أُخرَيَتَين مهمتَين تَبدوان وكأنهما متعلقتان بالحياةِ الخاصة، ولكن، لهما معناهما الأيديولوجيُّ والسياسيُّ مضموناً. أُولاهما كانت وفاةَ والدي في ١٩٧٦. كنتُ هادئاً عندما سمعتُ بالنبأِ في أنقرة. ولا أتذكرُ أنني ذرفتُ الدموعَ عليه. لقد تحققَ تنبُّؤُه بحقي حين قال: "لن تذرفَ الدمعَ عليَّ حين أموت". أظنُّ أنه قرأَ روحَ ذاك الزمان، حيث كان يشيرُ إلى حقيقةِ الحداثة. لَم أَكُنْ على تناقضٍ معه بقدرِ ما كنتُ عليه مع أمي. وأهمُّ تناقضٍ لي معه كان قد تَوَلَّدَ حينما باشرتُ بأولِ تمردٍ على القريةِ والعائلة. إذ كان يَعقِدُ الآمالَ عليَّ خِلافاً للآخرين حولي. وكان قد بَشَّرَني بالنجاح. وعندما فسَّرتُ وضعَه بعد ذلك بزمنٍ طويل، أدركتُ أنه حافظَ على وفائه والتزامِه بالتقاليدِ ولَم يُصَبْ بالانحلالِ أبداً. كما كان يتمتعُ بأخلاقٍ دينيةٍ وطيدةٍ على الصعيدِ الفرديّ. لقد كان بمثابةِ فردٍ واهنٍ في حلقةِ التقاليدِ العائليةِ التي كانت منيعةً في الماضي. وكان قد خسرَ قوةَ النظامِ الذكوريّ لديه. لذا، كانت سلطةُ الأمِّ تطغى على العائلة. من هنا، فالتوازنُ القائمُ بين كِلتا السلطتَين المتجسدتَين في أمي وأبي، كان يتيحُ لي فرصةَ تحقيقِ الانطلاقة. كانت الطموحاتُ التي علَّقَها كِلا الطرفيَن عليَّ قد انتهَت. لذا، يمكنني التبيانُ أني حظيتُ بنسبةٍ مهمةٍ من حريتي داخل العائلة. ولا أدري تماماً ما الذي شعروا به عندما تَرَكوني وحيداً أمام عالَمِ الحداثةِ الذي لَم يَفهموه؛ أو بالأحرى الذي أدركوه ولكنْ عجزوا عن تذليلِه. ومع ذلك، كانوا يثقون بي. من هنا، يجب عدم الاستخفافِ بالانتماءِ إلى عائلةٍ صادقةٍ متشبثةٍ بكرامتِها، ولكنها ضعيفةٌ واهنة.

الحادثةُ الثانيةُ كانت شغفي المتزايد بالمرأة في تلك السنوات. فقبل تَشَكُّلِ المجموعة، لَم أكُن شخصاً قادراً على الدنوِّ من المرأةِ في ظلِّ ظروفِ الحداثة. فقد كنتُ أجهلُ عالَمَ المرأةِ وأَحذَرُه. لَم تَكُن لديَّ سوى عواطفي الأفلاطونية الجياشة التي ما كان ممكناً أبداً أنْ أبوحَ بها لأحد. لقد كانت نظراتُ النساءِ لي جاذبةً للنظرِ مذ كنتُ في القرية. لكني كنتُ عاجزاً عن استيعابِ معناها. وعندما فسّرتُها فيما بعد، أعتقدُ أني استوعبتُ الفارقَ الكامنَ في تلك الجاذبية. فقد أدركنَ باهتمامٍ ملحوظ ما يميزني عن غيري. لَربما تولَّدَ لديهن بصيصٌ من الأملِ تجاهي فيما يتعلقُ بشأنهن. وكأنني بهن يَقُلْن

لي: "أيها الطفل، إنك تجهلُ ما يحلُّ بنا. فوضعُنا ليس كما يبدو لك. ليتكَ تعلمُ ما يجري! لكن، حتى لو كنتَ رجلاً، فإننا نعلّقُ عليك آمالَنا". لَم أكُنْ غيرَ منتبهٍ للجمالِ الكائنِ في المرأة. إذ يخطرُ ببالي أنني كنتُ أُكِنُّ إحساساً تجاه فتاةٍ كرديةٍ يتلخصُ فحواه على النحوِ التالي: "أنتِ خليقةٌ بأنْ أخوضَ حربَ الاستقلال من أجلكِ ومن أجلِ نَسَبِكِ وقومِك".

تَعرَّفنا في مرحلةِ المجموعةِ على الشخصيةِ المسماةِ "كسيرة يلدرم"، نظراً لقَرابتِها مع مظلوم دوغان حسبَ اعتقادي. وبسببِ اهتمامِها، فقد بدأنا نَعتَبِرُها واحدةً من أعضاء المجموعة. لَم أَكُنْ على علمٍ بحياتِها الماضيةِ إطلاقاً. لكنّ الشكَّ دبَّ فيَّ منذ البداية، لاعتقادي باحتمالِ أنْ تلعبَ – موضوعيّاً- دوراً انقلابياً ضمن المجموعة (بمعنى الإخلال بنظامِ المجموعة). لَم أَكُن قادراً على ضبطِها. لذا، شعرتُ بالحاجةِ إلى اقتراحِ عَقدِ قِرانِها على أحدِنا –سواء كان هذا الشخصُ أنا أو أيُّ فردٍ آخر– لأجلِ سلامةِ المجموعة؛ رغم أنه كان تدبيراً تعصبياً وتقليدياً للغاية. في الحقيقة، كنتُ آملُ أنْ تُفَضِّلَني. لكنها كانت شخصيةً ماكرة كالثعلب. حيث أدركَت الحقيقة. أي أنها انتبهَت إلى محاولاتي لضبطِها. لذا، فضَّلَت شخصاً آخر. فتحطَّمَ كبريائي التقليديّ. ولكني لَم أَقُلْ شيئاً. إذ لَم أَجِدْ لائقاً بي أنْ أعترض. ومع ذلك، فخيارُها كان أَشبَهَ بقولِ "آمين" لدعاءٍ مستحيل. إذ لَم تستمرَّ بعلاقتِها، أو أنها عجزَت عن ذلك. وعندما تقدمتُ لعقدِ العلاقةِ معها ثانيةً، كان الإرهاقُ قد أصابني، وكنا خسرنا عضواً عزيزاً من المجموعة.

بدأَت حالتي العاطفيةُ الجياشة تصبحُ مشكلةً جادة. بَيْدَ أنني عادةً ما كنتُ أتوخى الحذرَ الشديدَ كي لا أعكسَ مشاكلي الشخصيةَ إطلاقاً على المجموعةِ أو الحزبِ أو حتى على "قوات تحرير كردستان HRK". فتكررَت أزمةٌ شبيهةٌ بتلك التي مررتُ بها في أواخرِ سنةِ ١٩٦٠ بصددِ الربّ. أو لنَقُلْ أنها حلَّت محلَّها هذه المرة فيما يتعلقُ بتلك المرأة. لا علمَ لي البتة بدوافعِ اقترابِ تلك المرأةِ من المجموعة. ولا أعتقدُ أنها شعرَت باهتمامٍ جنسيٍّ نحوَها. لكنّ الأكيدَ هو أنها تتحكمُ بالاهتمامِ الجنسيِّ إلى آخرِ درجة. وقد خُدِعتُ في هذه النقطة. حيث عاندتُ بشأنها رغمَ افتقاري إلى القوةِ التي تُمَكِّنُني من الحظي بها. فطورتُ علاقتي معها إلى حدِّ عقدِ زواجٍ صوريٍّ أحاديِّ الجانب. ولأولِ مرةٍ ذهبتُ ببطاقةِ الزواجِ على متنِ طائرةٍ إلى ديار بكر في مطلعِ صيفِ ١٩٧٨. أعتقدُ أنني أصبحتُ حينها كمَن يُمضي أسوأَ شهرِ عسلٍ شَهدَه التاريخُ في علاقاتِ البشر وأكثرَه غرابة. إذ كانت كلُّ فُرصِ الحلّ تنعدمُ عندما تتحولُ تلك المرأةُ إلى قالبٍ جليديّ. لَم أَكُنْ قادراً على البوحِ بهمومي لأيِّ أحد، لأنّني المسؤولُ الوحيد عن ذلك. كما ولَم تَكُنْ لها أيةُ مسؤوليةٍ في هذه العلاقة. لقد وقعتُ في عالَمٍ أحصدُ فيه ما زرعَته يداي. في الحقيقة، ما كان لي أنْ أُخَمِّنَ أو أعتقدَ أو أعلَمَ بتاتاً بوجودِ هويةٍ نسائيةٍ من هذا النوع. لقد كانت تقفُ أمامي بكلِّ مَكرِها الثعلبيّ. ولا أعتقدُ أبداً أنّ هذا الصبرَ الذي أبديتُه طيلةَ عشرِ سنواتٍ قضيتُها معها، أي حتى اللحظةِ التي انفصلَت فيها عن الحركةِ بمحضِ إرادتِها في خريفِ عامِ ١٩٨٧؛ قد جُرِّبَ بين أيِّ شخصَين آخرَين. لقد كانت تجربةً مذهلةً حقاً.

يجب اعتبارُ النفاذِ بسلامةٍ من هذه العلاقة وكأنه معجزة. حيث كانت المشقةُ تكمنُ في حفاظي على شخصيتي تجاه المتغيراتِ التي تَقلبُ وضعَ المرأةِ رأساً على عقبٍ في ثقافةِ الشرقِ الأوسط. فما كان للشجارِ أو الطلاقِ أنْ يَكُونا حلاً. ولهذا السببِ بالتحديدِ كنتُ قد طابقتُ بين وضعي تجاه تلك الشخصيةِ من جهة، وبين أزمتي تجاه شكوكي بوجودِ الربّ. هذا وكان يتحتمُ عليَّ تحليلُ هذه العلاقةِ أيديولوجياً وسياسياً. إذ لا يمكنُ صياغةُ حلٍّ أيديولوجيٍّ وسياسيٍّ حقيقيّ، ما لَم تُصَغ التحليلاتُ بشأنِ المرأة. لكنّ قدرتي على تحليلِ المرأةِ لَم تَكُن قد تطورَت حينها. وما كان لي أنْ أُطَوِّرَها إلا اعتباراً من سنةِ ١٩٨٧. لكن، ومثلما أنّ كتابةَ **"مسودة البرنامج"** كانت رداً مني على شهادةِ حقي قرار، فإنّ كراسَ **"طريق ثورةِ كردستان"** أيضاً كان رداً مني على هذه الحربِ النفسية. حيث أَعدَدتُ هذا الكراسَ في صيفِ ١٩٧٨ كأرضيةٍ نظريةٍ للبرنامج. وقيامي شخصياً بتدوينِ "مانيفستو الثورة الكردستانية" ضمن تلك الحالةِ النفسيةِ كان يتطلبُ مقدرةً كبرى ومهارةً عُظمى. هذه هي الحقيقةُ التي قصدتُها من إشارتي إلى وصفِ "المعجزة".

إنّ عدمَ قبولِ كلٍّ من كمال بير وجميل بايق ومحمد خيري دورموش بالصفحِ عمّا لاحظوه في السنواتِ الأولى من قلةِ الأدبِ واللااحترامِ مما بَدَرَ من تلك المرأةِ تجاهي، وتخطيطَهم لقتلِها دون عِلمي، ثم سلوكَ كمال بير موقفَه الرفاقيَّ الفريدَ حينما قال "لنَدَع الأمر، ثمة ما يَعلَمُه الرفيقُ ونَجهلُه نحن"؛ كلُّ ذلك قد يسلطُ النورَ قليلاً على الوضع. ومثلما الحالُ في مثالِ نجاتي كايا، فكثيراً ما دارَ النقاشُ حولَ احتمالِ كونِها عميلة، نظراً لعلاقةِ العمالةِ والتواطؤِ التي عقدَها أبوها مع عصمت إينونو شخصياً منذ عصيانِ ١٩٢٥. وبالفعل، فنحن –وأنا– لا ندري إنْ كانت عميلةً أم لا. كنتُ واعياً لضرورةِ عدمِ الحُكمِ على إنسانٍ ما بسببِ أبيه. وإزاء تلك الانتقادات، كان موقفي يتلخصُ على النحوِ التالي: "إنّ العيشَ مع شخصيةٍ عَلَوِيّةٍ ويساريةٍ ومتحضرةٍ ومثقفةٍ وذاتِ أصولٍ كردية، سيَكونُ أفضلَ بكثير من عدمِها لأجل المجموعة". وكان يجب ألاّ يُفضيَ عجزي عن خوضِ تجربةٍ عاطفيةٍ ناجحةٍ وإيجابيةٍ معها إلى الحكمِ عليها سلبياً. بل كان ينبغي أنْ يَكُونَ القرارُ بحقِّها ضمن إطارِ القواعدِ التنظيميةِ تماماً. وقد حافظتُ على موقفي هذا، إلى أنْ هرَبَت هي من صفوفِ الحركة. لكنّ الواضحَ بما لا جدالَ فيه هو أنها دبَّرَت أعمالاً تصفويةً بالغةَ التأثيرِ دون عِلمٍ مني. وأنها كانت تؤدي ذلك الدورَ موضوعياً. كما ويمكنُ القولُ أنها لَم تُسَخِّرْ صفاتِها الإيجابيةَ للغاية في خدمةِ الحركة.

كان بإمكانِها قتلي في حالٍ أرادت أو خططَت لذلك. أتذكر أنها في أحدِ الأيام (خاصةً عندما أوشكتُ على الهروبِ منها) قالت لي: "لا تَخَفْ، لن أُسَمِّمَك". علماً أنّ العملاء في تلك الفترةِ كانوا يسعون لقتلي بنحوٍ حتميّ. مع ذلك، ينبغي تناوُلُ الأمرِ بحيطةٍ وحذر. إذ ما يَبعثُ على التفكيرِ مَلِيّاً هو: وصولُ كِلا السائقَين لديَّ إلى حافةِ الانتحارِ في أواخرِ علاقتي معها؛ وقولُ أحدِهما (ويسمى الرفيق فرحان): "يجب ربطُها بأربعةِ أحصنةٍ وتمزيقُها إرباً إرباً"؛ وهروبُ السائقِ الآخَرِ (ويسمى صبري)؛ وتأوُّهاتُ أدهم أكجان (الرفيقُ الوحيدُ الذي رافقني أثناء خروجِنا نحو الشرقِ الأوسط) وصُراخُه قائلاً ما معناه "ما الذي يُحاكُ من وراء ظهرِ القائد؟"، وبلوغُه مرتبةَ الشهادةِ بسببِ

تشنُّجاتِ المَعِدة والوجعِ الذي أَلَمَّ به حصيلةَ ذلك. كما إنّ أداءَها دورَ الشخصِ المتسترِ وراء العديدِ من التصفياتِ الحرجةِ البارزة، وتوجيهَها إياها من خلفِ الستارِ يُعَدُّ أمراً ذا أهمية. أما شلُّها تأثيرَ عددٍ كبيرٍ من الرفاقِ لدرجةٍ أَشبَهُ بالتنويم المغناطيسيّ، فعُمِلَ على عَزوِها إلى خصائصِ التكتلِ القويةِ لديها. من هنا، فهي علاقةٌ وشخصيةٌ لا تنفكُّ تقتضي التوقف عندها بإمعانٍ ودقة.

وفي السياق، كانت الشخصيةُ الأخرى التي جذبَت الأنظارَ هي شخصيةُ "ديلاور يلدرم". فقد كان رفيقاً لامعاً وواعداً. بقيَ معتَقَلاً أثناءَ انقلابِ ١٢ أيلول. واحتلَّ مكانَه في المجموعاتِ المختلطة. المثيرُ في أمرِه هو خروجُه إلى أوروبا عن طريقِ بلغاريا دون معونةِ أحد، ثم تجوالُه هناك لمدةٍ من الزمن، ثم مجيئُه إلى عندي في الشرقِ الأوسط. كذلك تَكَلُّمُه النادرُ جداً، وقولُه لي حسبما أتذكر "تجوالُك خطرٌ عليك". وأخيراً انتحارُه في معسكرِ البقاعِ بعدَ كتابتِه رسالةَ وداعٍ لي، وذلك إثرَ انتقادِ رفيقةٍ أو اثنتَين بسيطتَين له "إنك تطمعُ في منصبِ القائد". إنه واحدٌ من الرفاقِ الذين يتوجبُ المساءلةُ والتحقيقُ في أمرِهم لكشفِ النقابِ عن كَنَهِ هويتِهم.

أما حجرُ الأساسِ المهم الآخَرُ على الدربِ الذي لا عودةَ منه، فتَجسدَ في عقدِنا اجتماعاً في قريةِ فيس التابعةِ لديار بكر، بناءً على برنامجِ الحزبِ المُعَدِّ استذكاراً لحقي قرار. حيث حضرَه اثنان وعشرون شخصاً، وكان بمثابةِ المؤتمرِ التأسيسيِّ. وقد استمرَّ لمدةِ يومَين فيما بين ٢٦ و٢٧ تشرين الثاني من سنةِ ١٩٧٨. وفي الحقيقة، فإطلاقُ تسميةِ PKK والإعلان عن ذاتِنا كان نهايةً لمرحلةٍ من هذا السياق. فقد كنا نفَّذنا أساساً ما ينبغي علينا عملُه، سواء وفق الظروفِ العالميةِ والتركية، أو ضمن الممارسةِ الميدانيةِ للمجموعة. الطرازُ الثوريُّ مهم هنا. حيث لَم يَقتَصِر الأمرُ على القولِ فقط. بل وتمَّ تداخلُ القول مع ممارسةٍ عمليةٍ كثيفة. الأمرُ الذي كان يتعينُ إدراكُه في معمعانِ الظروفِ الموضوعيةِ حينها، هو إنجازُ انطلاقةٍ باسمِ الطبقةِ "العاملة" في أحشاءِ ثالوثِ المدينةِ والطبقةِ والدولةِ القومية. وقد تماشى المستوى النظريُّ والعمليُّ مع ذلك. كانت هناك العديدُ من المجموعاتِ الأخرى. لكنّ أياً منها لَم تقدرْ على تجسيدِ الثوريةِ الشاملةِ في ذاتِها بقدرِ ما كانت عليه مجموعتُنا. لذا، فقد أَحكَمَ الانقلابُ العسكريُّ قبضتَه على تلك المجموعاتِ على غفلةٍ منها.

وبدءاً من عامِ ١٩٧٩، سعيتُ إلى اتخاذِ التدابيرِ اللازمةِ في اتجاهَين اثنَين. إذ جرَت الاستعداداتُ لكفاحٍ جبليٍّ طويلِ المدى من جهة. وكنتُ أتطلعُ من الجهةِ الثانيةِ إلى فتحِ مَنفَسٍ احتياطيٍّ آخَر للحركة من خلال الذهابِ خارج الوطن. فإذا نجحتُ في ذلك، كانت ديمومةُ الحركةِ ستصبحُ واقعاً قائماً. فالقيامُ بالحملاتِ التكتيكيةِ وفق الظروفِ السائدة حينها، كان يعادل صياغةَ الاستراتيجيا في أهميتِه. كنا نمرُّ بمرحلةٍ كهذه. فناديتُ "فرهاد كورتاي" ليَكونَ معي في الشهورِ الأولى من ذاك العام، حيث استشهدُ لاحقاً في سجنِ ديار بكر. وحَمَلنا معنا آلةَ النسخِ عندما انطلقنا بسيارتِه الرسميةِ إلى منطقةِ "قزل تبه". وكانت مجزرةُ مرعش قد حصلت بعد حوالي شهرٍ على انعقادِ الاجتماعِ التأسيسيِّ لـPKK. كانت مرعش منطقةً يطغى عليها نفوذُنا. ما كان قائماً حينها هو حركةُ تتريكٍ شهدَتها المنطقةُ المسماةُ "غربي الفرات" منذ سنةِ ١٩٢٥، حين تَقَرَّرَ تصفيةُ الكردِ ونُفِّذَ القرار. فعَمِلنا على إحياءِ الكردايتيةِ هناك نسبياً. وجاء الجوابُ على مساعينا تلك بارتكابِ

المجازرِ في ملاطية وأديامان وألازغ. أي أنّ المجازرَ لَم تَكُن حملاتٍ فاشيةً مدنيةً بسيطة. بل كانت بمنزلةِ استمرارٍ للإبادةِ الجماعيةِ التاريخيةِ وبدعمٍ من شبكةِ غلاديو التابعةِ للناتو. بالتالي، فبإعلانِ PKK في ديار بكر، كنا نردُّ على تلك المجازر. لقد أُلقِيَت هذه الخطواتُ التاريخيةُ فارتُكِبَت تلك المجازرُ مقابلها في وقتٍ كانت حكومةُ بولند أجاويد تحتضرُ فيه، حيث أَمسَكَ الكونتر كريلا بزمامِ المبادرة في ذلك العام. فشُرِعَ بمحاولةِ اغتيالِ أجاويد شخصياً. هذا وكانت مجزرةُ تاكسيم قد ارتُكِبَت قبل عامٍ على يدِ القوةِ نفسِها.

عندما وصَلنا منتصفَ عام ١٩٧٩، قلتُ لأدهم أكجان الذي ينتمي لمدينةِ "سروج" أنْ يتأهبَ لعبورِ الحدود. مررتُ في أورفا بمرحلةِ انتظارٍ طالت أربعين يوماً، عشتُ خلالَها وضعاً خاصاً وشبيهاً كلَّ الشَّبَهِ بوضعِ إبراهيم الخليل. إذ كنتُ قد حطَّمتُ الكثيرَ من أوثانِ المدنيةِ والحداثة. لقد كان لقاءً مثيراً حقاً عندما تواجدتُ في مدينةِ نمرود، في الوقتِ الذي كان النماردةُ فيه متأهبين يتملكُهم الغيظُ والغضب. كنتُ أسيرُ على خُطى إبراهيم وانطلاقتِه. يمرُّ اسمُ مدينةِ سروج Suruç في الكتابِ المقدس على شكلِ ساروج Seruc. ما كان يجري فيها دائماً هو أوضاعٌ متشابهةٌ تكادُ تُعاشُ في كلِّ انطلاقةٍ تلي التمرد. ذهبتُ في تلك الأثناء إلى قلعةِ أورفا، وجُبتُ جميعَ أرجائِها. وقفتُ ساكناً لمدةٍ طويلةٍ عند العمودَين اللذَين تنصُّ الأسطورةُ على أنّ سيدَنا إبراهيم رُمِيَ به من بينِهما إلى النارِ بالمنجنيق. وهناك شردتُ مستغرقاً في النظرِ إلى أسفل. بعدَ بضعةِ أيامٍ أخطَرَني أدهم أنّ الظروفَ جاهزةٌ للخروج. وقصدُه من الجاهزية كان تأمين سيارةِ القريةِ التي ستُقِلُّنا إلى الشريطِ الحدوديّ. استقلَّيتُ السيارة مندساً بين القرويين، ثم تَرَجَّلنا عند قريةٍ حدودية. ما زلتُ أفكرُ فيما إذا كان ركوبي سيارةَ الحداثةِ تلك أمراً في محلِّه أم لا. وأهمُّ نتيجةٍ استخلصتُها كانت: إنّ تنفيذَ العملِ من خلالِ كافةِ الوسائلِ الذهنيةِ والفيزيائيةِ للحداثة أخطرُ بكثير من ائتمانِ آلهةِ العصورِ الأولى على مصيرِك. ومع حلولِ المساءِ بدأَت الخطوةُ الثانيةُ من الجاهزية. نَبَّهَنا المُرشدُ الذي يُسمى "جَهني" قائلاً: "هيا!". وعندما قامَ حارسُ الحدودِ برفعِ الأسلاكِ الشائكةِ وتمريرِنا قائلاً "هيا يا ابنَ بلدي، أسرعْ"، عبَرنا حقلَ الألغامِ فوراً، واضعاً قَدَمي مكانَ موطئِ قدَمِ أدهم ومشينا كما الماعز. هذه التجاربُ التي تُعَدُّ عملاً يومياً بالنسبةِ للجميعِ فيما عداي، كانت بالنسبةِ لي خطوةً تاريخيةً وحيدةً أفتقرُ فيها للجاهزيةِ حتى أكثر من دونكيشوط. فعندما كنتُ أطمحُ في بثِّ روحِ الإيمانِ مجدَّداً في وطنٍ عاثَ فيه النماردةُ وسَوَّوه بالأرضِ لآلافِ السنين، كان "أدهم" مساعدي الوحيد. كان الأمرُ يتعلقُ بشعبٍ دُفِعَ به إلى عتبةِ الإنكارِ والإبادةِ والفناء. كان هذا الشعبُ يرزحُ تحت نيرِ إبادةٍ وإنكارٍ ثقيلَين لدرجةِ أنه لَم تَبقَ لديه أوثانٌ يعبدُها. فحتى الأوثانُ المحَطَّمةُ كانت بقايا من أوثانِ الحداثةِ الدخيلة، لا غير.

ومثلما حالُ سيدِنا إبراهيم، وجدتُ نفسي بين الفلسطينيين بعدَ مسيرةٍ دامَت شهراً أو شهرَين. بدأت أيامي هناك دون معرفةٍ باللغةِ أو وجودِ مترجِم. كانت أياماً لا يوجدُ فيها ما يتشبثُ به المرءُ للمقاومة، فيما خلا أهميةِ الهدفِ المأمول. ولولا تضحياتُ أدهم لَكانت محاولاتي عبثاً وعَدَماً. لذا، لَن يَعيَ الأهميةَ العظمى للتنظيمِ وللعلاقاتِ الهادفةِ إلى مجتمعيةٍ جديدةٍ بالدرجةِ التي تستحقُّها، إلا

أولئك الذين خاضوا تجارباً كهذه. فما عشتُه في PKK كان الحقيقةَ التي قلَّما أُدرِكَ كَنَهُها وأهميتُها. فكأنه تمَّ رَكلُ هذه العلاقةِ التي عقدناها في تلك الساحة، بالرغمِ من أنها تكادُ تَكُونُ أهمَّ بكثيرٍ من نصرٍ كاسحٍ في ساحةِ الوغى. حيث لَم تُدرَكْ قيمتُها بتاتاً، بل واستُثمِرَت باستخفافٍ واستهزاء. وبينما دفعَ كلُّ الرفاقِ الأوفياءِ ثمنَ ذلك بمعاناتِهم مخاضاتٍ أليمةً وبتَكَبُّدِهم خسائرَ مأساوية؛ فقد استغلَّها بعضُ الماكرين ليعيشوا بطولةً رخيصة. لقد عانَت قبيلةُ إبراهيم الأمرَّين في مسيرتِها. ونحن أيضاً كنا بمثابةِ قبيلةٍ عصرية. وعانَينا المشقاتِ على نفسِ الدرب، وربما في نفسِ الأماكنِ أيضاً. كما وتُشبهُ انطلاقتُنا خروجَ سيدِنا موسى من مصر. وبالأصل، كنا وكأننا ننتمي إلى نفسِ القبائلِ. ويبدو أنّ القصةَ ذاتَها تُعاشُ وتتكررُ آلافَ المراتِ على خطِّ أورفا–حلب–الشام–القدس–مصر منذ عهدِ السومريين والفراعنةِ المصريين. وحسبَ رأيي، فتاريخُ البشريةِ مرسومٌ على هذا الخطِّ الذي خطَّته أولى المجموعاتِ البشرية، بدءاً من انطلاقِها من أفريقيا متوغلةً في أعماقِ آسيا وأوروبا، وحتى يومِنا الراهن. وانطلاقتي، أو انطلاقتُنا، أيضاً لَم تَكُن محضَ صدفة. بل كانت إحدى الانطلاقاتِ التاريخيةِ التي فرَضَت كلُّ اللحظاتِ الحرجة تَحَقُّقَها.

لو حاولنا تقييمَ فترةِ ما بين ١٩٧٠ و١٩٨٠ بلغةٍ أدبيةٍ خارجَ إطارِ التقييماتِ الأيديولوجيةِ والسياسية، وعمِلنا على بسطِ عُراها بالحياةِ الملموسة؛ فسيؤدي ذلك دوراً مُتَمِّماً. حيث إنّ الحركاتِ الأيديولوجيةَ والسياسيةَ لن تتخلصَ من عبءِ النواقصِ الفادحة، في حالِ إدارتِها من دون عقدِ أواصرِها مع شتى الفنونِ وعلى رأسِها الآداب، بل وحتى من دونِ تعبئتِها بعنايةِ فنانٍ مرهَف. حيث تغدو حالةً مَرَضِيّةً حينذاك. بمعنى آخر، لا يمكنُ توضيحُ الحقيقةِ بالأساليبِ الأيديولوجيةِ والعلميةِ فقط. وحتى لو حصل، فستظلُّ ناقصة. ويتعينُ النظرُ إلى هكذا نوعٍ من الإيضاحِ بأنه من تحريفاتِ الحداثة. ومثلما سأسهبُ في التوضيحِ في الفصولِ اللاحقة، فمنَ الصعبِ خوضُ نضالٍ مبدئيٍّ ومتكامل، وبالتالي موفقٍ وظافرٍ تجاه الحداثةِ الرأسمالية؛ ما لَم يتمَّ تخطي مقاربة الحداثةِ التي تختزلُ الشخصيةَ إلى بُعدٍ واحدٍ فقط (إنسانٌ معنيٌّ بالاقتصادِ أو بالسياسةِ أو بالأيديولوجيا أو بالعِلم، أو أكاديميّ، أو عسكريّ، أو عامل، أو مثقفٌ وما شابه). كما لا مفرَّ من الوقوعِ في مصيدةِ الحياةِ الليبرالية، ما لَم تتحقق التعبئةُ الكُلّيةُ المتكاملةُ للانطلاقاتِ والشخصياتِ والتنظيماتِ الثورية، وما لَم تُعقَد العلاقةُ الوطيدةُ مع الثقافةِ التاريخيةِ–الاجتماعية ومع الحالاتِ الراهنةِ التي تُمَثِّلُ تلك الثقافة. إذ تتغلبُ الحداثةُ الرأسمالية على منافسيها بالأسلحةِ الأيديولوجيةِ والنظريةِ التي تحتويها الحياةُ الليبرالية. وهكذا يَسُودُ الاعتقادُ بأنّ الفردَ الليبراليَّ حرٌّ للغاية، أو أنّ الحياةَ الليبراليةَ طبيعيةٌ للغاية. بَيْدَ أنّ هكذا حياةٌ هي أحاديةُ البُعدِ وأكثر دوغمائيةً من أشدِّ الأديانِ تزمُّتاً. ولَئِنْ كانت انطلاقةُ PKK لَم تُعانِ تماماً من الانحراف، ولَم تَمُرَّ بسياقِ تصفيةٍ كاملةٍ مثلما حالُ أمثلةِ الاشتراكيةِ المشيدةِ الأخرى المشابهة، ولَم يُقضَ عليها كلياً؛ فإنّ السببَ الأوليَّ لذلك يكمنُ في بقائِها ملتزمةً بالحقيقةِ الاجتماعيةِ بمنوالٍ متكامل، وفي مقدرتِها على اتِّباعِ التكاملِ عينِه في لَحمِ خُطاها النظريةِ والعمليةِ المنفتحةِ على التحديثِ ببعضِها بعضاً. وفي المحصلة، فقد أسفرَ هذا النمطُ من الانطلاقةِ والمسيرةِ عن تطوُّرٍ وتنامي مُقَوِّماتِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ البديلةِ في وجهِ عناصرِ الحداثةِ الرأسمالية. أما إسقاطُ الانطلاقاتِ الثوريةِ إلى قوةٍ فيزيائيةٍ فحسب، أو اختزالُها إلى بُعدٍ واحدٍ أيّما

كان؛ فسيتمُّ تجاوُزُه وتذليلُه على يدِ تكامُلِ الحياةِ وكليتِها، عاجلاً كان أم آجلاً. لقد ازدَهرَ نضالُ الروحِ الحرةِ والوعيِ الحرّ، وأينَعَ ضارباً بجذورِه في الصخورِ الصلدة، وانكشفَ عن ثمارِه الزاخرةِ في وجهِ اختلالِ التوازنِ الكاسحِ لقوى عناصرِ الحداثةِ الرأسماليةِ والمدنيةِ الخارجةِ على العصر.

ب- تجربة الحرب الشعبية الثورية في PKK، ونتائجها:

إنّ تهيئةَ أرضيةِ PKK في أنقرة انعكاسٌ نموذجيٌّ للسياسةِ الاستعماريةِ الكلاسيكية. وقد برزَ عددٌ جمٌّ من هذه الأمثلةِ في عمومِ المعمورة تأسيساً على علاقةِ الاستعمار–المتروبولات. لقد حاولتُ الإشارةَ إلى مخاضاتِ الخروجِ من أنقرة. ومن الساطعِ أنها إحدى أكثرِ المراحلِ مشقّة. لَم تَكُن المشقاتُ تنبعُ من القوةِ الفظة. بل من خصوصيةِ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء وأجوائِها النفسيةِ والثقافيةِ الخانقة. فبقدرِ ما كان دخولُها عسيراً، فالخروجُ منها أيضاً كان عسيراً. كانت ماهيةُ الثقافةِ والحالةِ الروحيةِ التي حصلَ الخروجُ بها تتحلى ببالغِ الأهمية. فبَعثُ الحركةِ القوميةِ الكرديةِ وإحياؤُها في أجواءٍ توَّجَت فيها الإبادةُ الثقافيةُ نصرَها المؤزر، هو أَشبَهُ ما يَكُونُ بإخراجِ الميتِ من القبرِ حياً. كان الوضعُ يُذَكِّرُنا بالمَثَلِ الشعبيّ: "لا يأس من جسدٍ فيه روح". إذ كانت الوظيفةُ الأساسيةُ تتمثلُ في حَمْلِ مريضِنا، الذي تَبدو عليه أَماراتُ الانبعاث، ونَقلِه إلى أوساطٍ أخرى لتأمينِ معالجتِه واستردادِه عافيتَه. كما كان وضعُنا في أورفا شبيهاً بالحالةِ المَرَضيةِ للنبيِّ أيوب. وكان "تَركُ الديارِ" خياراً لا يحتملُ التأجيل. أما اختيارُ أكثرِ ساحاتِ الشرقِ الأوسطِ غلياناً لتَكُونَ ساحةَ نشاطٍ استراتيجيّ، فكان أمراً مبدئياً من حيث علاقتِه بالهدف. إذ كانت العديدُ من القوى المماثلةِ قد اتجهَت إلى أوروبا. لكن أوروبا كانت قد تخلَّت منذ زمنٍ بعيد عن كونِها مركزَ النشاطِ الثوريّ، لتؤديَ دورَ الأبِ والأمِّ للحداثةِ التركيةِ المُسَلَّطةِ بلاءً على الرؤوس. بمعنى آخر، فالثوارُ الذين عُمِلَ على ترويضِهم وتطويعِهم بالعنفِ الفظِّ داخل تركيا، كانوا سيعودون إلى رُشدِهم في أوروبا بالعلاجِ النفسيّ، على حدِّ تعبيرِهم. كان بالوسعِ تسييرُ النشاطِ في أوروبا دون شك. ولكنْ، ما كان لنا أنْ نجعلَها مركزاً استراتيجياً.

مرت أولُ سنةٍ لنا بالانهماكِ بتغطيةِ احتياجاتِنا اللوجستية وبلَمِّ شملِ مجموعتِنا. وإذ ما أَرجَأنا روايةَ قصةِ ذلك، فسنكتفي بالتنويهِ إلى الأهميةِ الكبرى لتقييمِنا الصحيحِ للمكانِ والزمانِ الجديدَين. فقد كان PKK أيديولوجيَّ الطابع في سبعينياتِ تركيا وكردستان. إذ تَمَثَّلَ أيدلولوجيةَ الدولتيةِ القوميةِ للاشتراكيةِ المشيدة. كانت الخصائصُ الديمقراطيةُ موجودةً فيه كطاقةٍ كامنة. لكننا كنا نفتقرُ إلى الآفاقِ التي تُخَوِّلُنا لمكافحةِ النزعةِ التحريفيةِ المتفشيةِ في الاشتراكيةِ المشيدة. وما كان بمستطاعِنا خوضُ الصراعِ الموفقِ إلا بشقِّ الأنفسِ في وجهِ أيديولوجيتَي القوميةِ البدائيةِ والشوفينيةِ الاجتماعية. لكن، ومثلما لَم يَكُن ثمة داعٍ لذلك في أجواءِ المكانِ والزمانِ الجديدَين في الشرقِ الأوسط، فإنّ شروطَه أيضاً لَم تَكُن موجودة. إذ كانت الظروفُ تقتضي تطويرَ PKK ذي الحربِ الثوريةِ في الداخل، وعقدَ التحالفِ مع التنظيماتِ الأخرى ومع دولِ الاشتراكيةِ المشيدةِ في الخارج.

كان PKK الأيديولوجيُّ يَعِدُ كثيراً بآمالِ الحياةِ الحرة، بالرغمِ من غموضِ بعضِ العناصرِ في أيديولوجيتِه. لكنّ تلك الوعودَ الأيديولوجيةَ لَم تَكُنْ تكفي بتاتاً لأجلِ حياةٍ حرة. لذا، كان خلقُ PKK الحربيِّ وتفعيلُه مرحلةً اضطرارية. إذ ما كان بالمقدورِ نيلُ أيةِ حرية، من دونِ وضعِ الحربِ في الحُسبان. وما كان بإمكانِنا الحظيُ حتى بهويتِنا الذاتيةِ حينذاك، فما بالك باكتسابِ الحياةِ الحرة. في حين أنّ تصوراتنا في أنقرة كانت بعيدةً عن كينونةِ الحياةِ الحرة؛ وربما كانت منحصرةً في إطلاقِ تسميةٍ على الهويةِ الذاتية. وهذا بحَدِّ ذاتِه كان محفوفاً بالمخاطرِ الكبرى. وفي المحصلة، كنا قد استحوذنا على اسمٍ للهويةِ الكرديةِ الذاتيةِ رغمَ مهالكِها. بالتالي، ما كان للخطوةِ الثانيةِ الكبرى أنْ تَكُونَ تكراراً لِما تمَّ اكتسابُه. لذا، كنا سنُبادرُ إلى خوضِ حربِ الحريةِ لأجلِ الهوية.

ومرةً أخرى كانت المشكلةُ الأساسيةُ التي تُواجهُنا فلسفيةً إلى حدٍّ بعيد. فالقضيةُ الفلسفيةُ الرئيسية تتعلقُ بالعلاقةِ بين الهويةِ والحرية. أَكان بالإمكانِ عيشُ الهويةِ من دون حرية؟ أَكانت الحريةُ بمعناها الفرديِّ ممكنةً من دونِ هويةٍ مجتمعية؟ ولَئِنْ كان من الصعبِ إعطاءُ جوابٍ إيجابيٍّ على هذَين السؤالَين الأساسيَّين، فسيتطلبُ حينها إضفاءَ المعنى على العلاقةِ بين الممارسةِ والحرية، أي بين الإرادةِ والحرية. فطرازُ القمعِ والاستغلالِ المُسَلَّطُ على الهويةِ الكردية، ليس كطرازِ القمع والاستغلالِ الذي تؤديه أيةُ دولةٍ قوميةٍ أوروبيةٍ مثلاً. ذلك أنّ أساليبَ الإبادةِ الثقافيةِ الطويلةِ المدى والمستشرية في كافةِ الحقولِ الاجتماعيةِ قائمةٌ في كردستان على قَدَمٍ وساق. وعليه، يستحيلُ الحديثُ عن الوجودِ أو الهويةِ ما دامَت تلك الأساليبُ سارية. أما الحرية، فلا تَسري عندئذٍ إلا على عناصرِ الحداثةِ للدولةِ القوميةِ الحاكمة، حيث يعيشُ سَوادُ المواطنين –هناك أيضاً– عبوديةً عصرية. أما بالنسبةِ للكرد، فيُستَهلَكُ وجودُهم وهويتُهم جزءاً تلو الآخر إلى أنْ يَزولا. وكلُّ وسائلِ الصهرِ والإبادةِ دائرةٌ على قَدَمٍ وساق في سبيلِ ذلك. موضوعُ الحديثِ هنا ليس قمعاً سياسياً واستغلالاً اقتصادياً فحسب. بل إنّ الوجودَ التاريخيَّ الاجتماعيَّ والهويةَ الذاتيةَ بحَدِّ ذاتَيهما يعانيان من الإنكارِ والإبادة. بالتالي، كان من المحالِ نيلُ الحريةِ بكفاحٍ سياسيٍّ واقتصاديٍّ من الطرازِ الأوروبيّ. كما ولم يَكُن ثمة داعٍ لخوضِ حربِ الوجودِ في أوروبا آنذاك. ففيما عدا بضعة استثناءات، فقد كانت الهوياتُ لا تتعرضُ هناك للإبادة والإنكار، حتى ولو تعرضت للقمع. من المهمِّ التمتعُ بالوجودِ والهوية، مهما قِيلَ أنه لا قيمة للهويةِ الذاتيةِ من دونِ حرية.

الوضعُ مختلفٌ في الظاهرةِ الكردية. إذ يتمُّ إنكارُ الوجودِ الكرديِّ وهويته. وتُنَظَّمُ الإبادةُ التعسفية على الأجزاءِ المتبقيةِ منهما. والحالُ هذه، يغدو الوجودُ والحريةُ مصطلحَين متداخلَين بحيث يستحيلُ تَحَقُّقُ أحدِهما من دون الآخر. أي، عليكَ بكسبِ الوجودِ إنْ كنتَ تَرومُ إلى الحرية، وعليكَ بنيلِ الحريةِ إنْ كنتَ تطمحُ في الوجود. هذا وبالرغمِ من سيادةِ الوسائلِ النفسيةِ والثقافيةِ الكثيفة (الأجهزة الأيديولوجية) خلال مراحل الإنكارِ والإبادة، إلا إنّ أساليبَ التطبيقِ الأوليةَ كانت تستندُ إلى القوةِ الجسدية. فالجيش، البوليس، الكونتر كريلا، الميليشياتُ الفاشيةُ المدنية، المرتزقة، والميليشيات العميلة؛ كلُّهم قائمون على نشاطاتِهم كشبكةٍ متغلغلةٍ في مساماتِ الوجودِ كافة، وبمساندةِ الناتو والقوى الحليفة الأخرى. إنّ قوى الإبادةِ الجسديةِ المرتكزةِ إلى خلفيةٍ تاريخيةٍ

عمرُها مئة سنةٍ بأقلِّ تقدير، تطمعُ دوماً في استخدامِ القوى السلطويةِ والهرميةِ التقليديةِ أيضاً. لذا، يستحيلُ كسبُ الوجودِ والهوية أو نيلُ الحرية؛ من دونِ وضعِ حقائقِ تلك القوى الجسديةِ نُصبَ العين، ومن دونِ الشروعِ بممارسةٍ أو خوضِ صراعٍ يستهدفُها.

إنّ بعضَ الانطلاقاتِ الضحلةِ وتياراتِ القوميةِ البدائيةِ الملتفةِ حول الطبقةِ البورجوازية، والتي تُشاهَدُ بين صفوفِ المتواطئين الكردِ العصريين؛ وكذلك الشوفينياتِ الاجتماعيةَ التركيةَ المتواطئةَ مع الدولةِ القوميةِ الحاكمة؛ تقومُ بالتحدثِ عن كفاحٍ عامٍّ ومعياريٍّ لأجل الحرية، دون أنْ تضعَ نُصبَ أعينها نظامَ الإبادةِ والإنكارِ المُسَلَّطَ على الوجودِ والهويةِ الكرديَّين، ولا وسائلَ وسُبُلَ ممارساتِ التطهيرِ العرقيّ. لذا، ومهما كانت صادقة، إلا إنها موضوعياً تؤدي دوراً أكثر سلبيةً مما عليه قوى الإنكارِ والإبادةِ الواعيةُ لمآربِها، نظراً لتغافُلِها عن حالةِ الإبادةِ الجماعيةِ القائمة. فهي تقولُ أنه يمكنُ الحظي بالهويةِ ونيلِ الحريةِ بالثرثرةِ الديماغوجيةِ الزائفةِ التي لا طائلَ منها عملياً. أي أنها تحاولُ فرضَ قولِ "آمين" لدعاءٍ لا يُستجاب، وكأنها تسعى إلى مداواةِ كائنٍ على مشارفِ الإنكارِ والإبادة باقتراحِ أساليبَ أَشبَهُ ما تَكونُ بإعطاءِ الأسبرين مثلاً إلى مُصابٍ بمَرَضِ السرطان. وهي بذلك تزعمُ أنها تداويه، لكنها في الحقيقة تتسببُ في وفاتِه. والنتائجُ بَيِّنةٌ للملأ، بالرغمِ من اختبارِها تلك الأساليبَ لسنوات. بمعنى آخر، فهي تظنُّ أنه يُمكِنُها التمتُّعُ التامّ بهوياتِها الذاتيةِ وعيشِها بحرية عبر الرياءِ وبخوضِ نضالٍ أيديولوجيٍّ وسياسيٍّ يَعتقدُ بوجودِ حقوقِ الإنسانِ وحرياتِه التي هي غائبةٌ أصلاً. بل يتعدى الأمرُ كونَه اعتقاداً ليبلغَ حدَّ الترويجِ له، سعياً منها للتشويشِ على وعيِ الشعبِ وتقزيمِ إرادتِه.

من الواضحِ أنّ النضالَ بأساليبَ ووسائلَ تشلُّ تأثيرَ أساليبِ نظامِ الإنكارِ والإبادة –حتى ولو كانت من نوعٍ مختلف– يُعَدُّ شرطاً لا بدّ منه لكسبِ الوجودِ والهويةِ والحريةِ معاً. إذ لا يمكنُ للوسائلِ الأيديولوجية والسياسية أنْ تَكُونَ مُعَيِّنةً في الظروفِ القائمةِ رغمَ ضرورتِها. ولن يصبحَ تأثيرُ هذه الوسائلِ سارياً، ولن يُناطَ بدورٍ ثمين؛ إلا بعدَ الحدِّ من وسائلِ الإبادةِ والإنكارِ عبر الأساليبِ والوسائلِ الثورية. وبالأصل، كانت تلك الحقيقة، أي جرأةُ PKK على الكفاحِ بالوسائلِ والسُّبُلِ والأدواتِ الصحيحة، مؤثراً أساسياً في حظيِ الحالةِ العملياتيةِ الموجودةِ في انطلاقةِ PKK بمؤازرةِ الشعبِ القوية، رغمَ نُقصانِها البليغ. بمعنى آخر، فاستراتيجيةُ حربِ التحريرِ الوطنيةِ المضادةِ للاستعمار، والتي تَبَنّاها في البداية، كانت تشتملُ على حقائق مهمة، بالرغمِ من بعضِ نقاطِ الغموضِ التي تحتويها. ولذلك كانت تَلقى الدعمَ والمؤازرة. فضلاً عن أنّ بعضَ العملياتِ المحدودةِ المُنجَزةِ في هذه الوِجهةِ الاستراتيجية، كانت قد لاقت اهتماماً ودعماً خارقَين. وعند ذهابِنا إلى ساحةِ الشرقِ الأوسط، كانت نقاشاتُنا تجري فيما يتعلقُ بقضايا الوجودِ والحرية. كما كنا ننتقدُ بعضَ الأحداثِ بحثاً عن استراتيجياتٍ وتكتيكاتٍ أصحَّ وأحدث.

١- الحرب الشعبية الثورية، التصفوية والخيانة:

لَم نَكُن نشكُّ بضرورةِ الحربِ الشعبيةِ الثورية. إذ ما كان ممكناً الحديثُ عن الهويةِ أو الحرية، دون المرورِ بمرحلةٍ كهذه. ولهذا الغرض، كنا نحاولُ منذ البدايات التركيزَ على وظيفةِ العنفِ في المجتمعِ التاريخيّ. علماً أنّ قوى العنفِ المحضِ كانت تصولُ وتعوثُ وتَحَسِّسُنا بوجودِها حتى النخاعِ كلَّ يومٍ وكلَّ ساعة. لذا، لَم يَكُن الفتحُ القسريُّ مجردَ حقٍّ من حقوقِ السيطرة. بل وكان يُعَدُّ واجباً لتنفيذِ أوامرِ الله. ومثلما الحالُ عموماً، فقد كانت القوى الحاكمة على كردستان تقليديةً بقدرِ مزاعمِها في الاستنادِ إلى الحداثة. وكانت كردستان وطناً أو أرضاً مغزوّةً منذ القِدَمِ تلبيةً لأوامرِ الربّ! وعندما تَكُونُ عناصرُ الحداثةِ موضوعَ الحديث، كان يجري التذرُّع بحججٍ إضافية، حيث من المستحيلِ النقاش حول حقِّ السيطرة. فقانونُ الربحِ الأعظم ومتطلباتُ التصنيع كانت تجعلُ من الأراضي الواسعةِ والأسواقِ ضرورةً حتمية. وكان مفهومُ الحاكميةِ الدولتيةِ القوميةِ يرتكزُ إلى نظريةِ القوةِ التي لا تُجَزَّأُ ولا تُشاطَرُ مع الغيرِ قطعياً. ولا يمكنُ المَساسُ ولو بشبرٍ واحدٍ من الحدود. بل ويستحيلُ التنازلُ حتى عن حصاةٍ صغيرة. أما الألوهية، أو بالأحرى ألوهيةُ الدولةِ القومية، التي وكأني بها تقولُ لكلِّ شيءٍ "كُنْ" فيَكُون؛ فكانت مُنزَّهةً عن السجال من خلالِ ما يضاهي الألوهياتِ القديمةَ ألفَ مرةٍ من نفوذٍ متعزز، وقوةٍ مركزية، ومجتمعٍ نمطيّ، ومواطنٍ عبدٍ كلياً، ومفاهيم واحديةٍ في كلِّ الشؤون ("وطنٌ واحد"، "لغةٌ واحدة"، "ثقافةٌ واحدة"، "عَلَمٌ واحد"، و"نشيدٌ وطنيٌّ واحد" وما شابه)، وكذلك من خلال القوى التي تحت إمرتِها. وكان أبسطُ نقاشٍ أو أيّةُ أطروحةٍ مضادةٍ يُعتَبَرُ أخطرَ جُرمٍ يُهددُ "وحدةَ الوطنِ وسيادتَه"، فيُحكَمُ عليه بأشدِّ العقوبات. أما طرحُ أبسطِ المزاعمِ المضادةِ في أجواءٍ تسودُه هكذا ظروفٌ بقوة، وتَسري فيه بكلِّ أقوالِها وأفعالِها؛ فما كان وارداً إلا بالدفاعِ عن النفسِ عبر التسلحِ بأساليبِ العنف. لَم يَكُن هذا موضوعَ جدل. بل كان النقاشُ يدورُ حولَ متطلباتِه الاستراتيجيةِ والتكتيكية. بَيْدَ أنّ PKK لجأَ أثناء انطلاقتِه إلى وسائلِ الدفاعِ المشروعِ دون أيِّ تردد. أي، كان على PKK أنْ ينظمَ نفسَه كنوعٍ من قواتِ الميليشيا. وإلا، ما كان له أنْ يصمدَ ولو يوماً واحداً. وحتى لو صمد، فكان لن يختلفَ عن غيرِه من القوى، ولن يستطيعَ النفاذَ من التصفية.

كان قد بدأَ البحثُ في الحروبِ الشعبيةِ الثوريةِ المعاصرة. وكانت التجربتان الفييتناميةُ والأفريقيةُ بصورةٍ خاصة من أكثرِ الأمثلةِ المدروسة. إذ كانت حركاتُ التحررِ الوطنيِّ قد ظفرَت بفوزٍ كاسح، في الوقتِ الذي تدورُ فيه الاشتباكاتُ الطاحنةُ بين الاشتراكيةِ المشيدةِ والقوى المهيمنة. كان عددٌ كبيرٌ من الأمثلةِ يؤكدُ صحةَ نظريةِ التحررِ الوطنيّ. والحالُ هذه، كان لا بد من اتخاذِ هكذا نوعٍ من نموذجِ حربِ التحريرِ الوطنيِّ أساساً من أجلِ كردستان التي هي أيضاً "مستَعمَرة". بالتالي، دَمَغَ هذا النوعُ من الحربِ بصماتِه على الفترةِ الممتدةِ من تأسيسِ المجموعةِ إلى حينِ إتمامِ الاستعداداتِ في ساحة الشرقِ الأوسط. ومنه، كانت الحربُ الشعبيةُ الثوريةُ تتصدرُ مواضيعَ البحثِ والدراسةِ والتداوُلِ المُقَرَّرةَ في وثائقِ جميعِ الاجتماعاتِ التدريبيةِ والكونفرانساتِ والمؤتمراتِ المُبرَمة. وكانت الاستعداداتُ العمليةُ أيضاً في هذا المنحى.

إنّ ممارساتِ انقلابِ ١٢ أيلول العسكريّ، وحملاتِ التعذيبِ المُرَوِّعِ بحقِّ الناسِ الذين تعجُّ بهم السجون وعلى رأسِها سجنُ ديار بكر، وكذلك مجالاتِ الحياةِ الاجتماعيةِ التي تحولَت إجمالاً إلى معسكراتِ اعتقال؛ كلُّ ذلك كان يتطلبُ منا الشروعَ بحملةٍ استراتيجيةٍ جديدةٍ لحظةً قبلَ أخرى. كانت ظاهرةُ الإعدامِ متفشية. وكانت عملياتُ الإضرابِ عن الطعامِ حتى الموتِ قد بدأَت. كان الوقتُ مناسباً تماماً لِما يجب عملُه. فالتاريخُ لن يصفحَ عن أيّما تأخير. أما العملياتُ التي كانت بمنزلةِ دفاعٍ عن الذات، فلَم تتوقفْ من الأساس. بل استمرّت دوماً بهذه الدرجة أو تلك. فكان علينا نقلُها إلى مستوى أعلى، حيث اكتملَت استعداداتُ ذلك بما فيه الكفاية. لذا، فمزيدٌ من الانتظارِ أو المماطلةِ فيما يتعلقُ باستراتيجيةِ الحربِ الشعبيةِ المرتكزةِ إلى القوةِ الذاتية، كان سيعني الانتهازية. انطلاقاً من ذلك، وقبل حصولِ انقلابِ ١٢ أيلول، وبالتحديد في شهر تموز من عامِ ١٩٨٠؛ كنا قد أرسَلنا أولَ مجموعةٍ لتَعودَ إلى الوطنِ بقيادةِ كمال بير ومعصوم قورقماز. وكان تدفقُ المجموعاتِ سيستمرُّ لاحقاً عبر إيران والعراق. بناءً عليه، وحسبَ رأيي، كان لا بدّ أنْ يَكُونَ عامُ ١٩٨٢ المفصليُّ عامَ إنجازِ حملةٍ جديدة (وبالأخصِّ بسببِ التعذيبِ وعملياتِ الإضرابِ عن الطعامِ حتى الموتِ في سجنِ ديار بكر). وهكذا نَقَلنا مركزَ الحملةِ الميدانيةِ إلى الوطن، إلى منطقةِ لولان، على أملِ البدءِ بها من هناك. حيث اكتَملَت الارتباطاتُ المطلوبةُ ونقلُ القواتِ اللازمةِ لذلك منذ وقتٍ طويل. لذا، كانت آمالُنا تلك مُحِقَّةً ومعقولة. لكنّ القياديين هناك سلكوا موقفاً يتمثلُ فحواه في الانحرافِ اليمينيِّ البارزِ حسب قناعتي، متحصنين بذرائعَ لا زلتُ عاجزاً عن فهمِ وجهِها الباطنيِّ حتى الآن. لقد كانوا منشغلين بتكرارِ الاستعداداتِ الجاريةِ في الشرقِ الأوسط، أي بعملِ نسخةٍ مُطابقةٍ لها. فكان هذا أولَ انحرافٍ جادٍّ استمرَّ تأثيرُه حتى يومِنا. كانت مخاوفي تزداد. فبدأتُ بتوجيهِ أولى الانتقاداتِ الجادةِ التي يُمكنُ رؤيتُها في العديدِ من الأحاديثِ والتعليمات. ووُضِعَت تلك المقارباتُ تحت مجهرِ المساءلةِ والمحاكمةِ لآخرِ مرةٍ آنذاك، بتوجيهِ انتقاداتٍ شاملةٍ في اجتماعِ اللجنةِ المركزيةِ للحزب، والذي انعقدَ في شهرِ كانون الثاني من عامِ ١٩٨٤.

كانت حملةُ ١٥ آب قد بدأت في نفسِ العام، ولكن متأخرةً جداً، وبطرازٍ غِرٍّ لا يحاكي استعداداتِنا، ولا يَكُونُ جواباً لها. لقد كان معناها التاريخيُّ والراهنُ ثميناً أكثرَ من العمليةِ بحَدِّ ذاتِها. وعليه، كانت ستتركُ بصماتِها على المرحلة دون بد. أما الجيشُ التركيُّ المتخندقُ بموجبِ قمعِ العصياناتِ الكرديةِ الكلاسيكيةِ في كردستان، فلَم يَكُن بالقوةِ التي تؤهِّلُه لسحقِ الحملةِ على الفورِ باستراتيجيتِه وتكتيكاتِه القائمةِ آنذاك. لذا، كان لا مهرب من بقاءِ هذا الجيشِ مكتوفَ اليدَين مقابلَ تكتيكاتِ الأنصارِ البسيطةِ ضمن إطارِ الحروبِ الشعبيةِ الكلاسيكية. وقد برهَنَت أولى المستجداتِ صحةَ ذلك. لكن، لنَدَعْ جانباً تنفيذَ تكتيكاتِ الأنصارِ للحربِ الشعبيةِ بمهارةٍ وكفاءة، بل لَم تَكُنْ تُطبَّقُ حتى بأبسطِ أشكالها. بالتالي، كان وارداً أنْ تُفرغَ فرصةٌ أو حملةٌ تاريخيةٌ من مضمونِها فتذهبَ سُدى. فالقيادةُ الميدانيةُ في الوطنِ تُعانِدُ على عدمِ تحملِ المسؤوليات. فسادت النشاطاتُ الجماعية العفوية حصيلةَ إصرارِ القيادة الاستراتيجية.

كان معصوم قورقماز أولَ مَن لَفتَ الأنظارَ إلى الخطر. إذ كنتُ تحدثتُ إليه مِراراً إثرَ إنجازِ الحملة. وأرسلتُه مجدَّداً إلى الوطن، بعدَ تذكيرِه بمتطلباتِ روحِ المسؤولية. كان الاعتقالُ المشؤومُ لكمال بير، وشهادةُ معصوم التي لا تنفكُّ تنتظرُ تسليطَ النورِ عليها حسب رأيي، يقَلِّلُ من فرصةِ إنجاحِ الحملة. وعليه، نادَينا الذين هم في موقعِ القيادةِ الميدانيةِ للمجيءِ إلى عندنا. لقد كنتُ مغتاظاً منهم إلى درجةِ أني قمتُ بذاتي بعقدِ مؤتمرِ عامِ ١٩٨٦، الذي لَم أَكُنْ أَرى داعياً للحضورِ التامِّ فيه، ثم أرسلتُ أغلبَهم إلى أوروبا. وفي غضونِ الفترةِ الممتدةِ من عام ١٩٨٧ إلى حينِ خروجي من سوريا في التاسعِ من شهرِ تشرين الأول عام ١٩٩٨، قمتُ بذاتِ نفسي بإعدادِ الحملاتِ المُضنيةِ والمتواليةِ دون انقطاع، وبإطلاقِها بدأبٍ مذهل؛ سعياً مني لإفراغِ الانتهازيةِ المفروضةِ علينا وشلِّ تنظيمَي الكونتر كريلا وJİTEM اللذَين كانا يستثمران ذلك جيداً. ونجحنا في تمكينِ السيرورةِ وفي تعظيمِ القوةِ في نضالنا. ما كان لهذه الجهودِ أن تحققَ النصرَ بمفردِها. ولكنها كانت قادرةً على شلِّ التداعياتِ السلبيةِ للانتهازيةِ وعلى إفراغِ مخططاتِ الكونتر كريلا التصفوية. وهذا ما حصل. ومع وصولِنا أواخرَ عامِ ١٩٩٨، لم يَعُدْ ممكناً تصفيةُ حملتِنا التاريخيةِ في الحربِ الشعبيةِ الثورية. ولكننا بالمقابل كنا بعيدين جداً عن بلوغِ النصرِ المُرتَقَب. وإذ ما توقَّفنا بإيجازٍ على الأسبابِ الداخليةِ لذلك، فبمقدورِنا تبيانُ التالي:

أ- كانت قد تُرِكَت استراتيجيةُ الحربِ الشعبيةِ الثوريةِ وخصائصُها التكتيكيةُ جانباً منذ الخطوةِ الأولى. وربما لأولِ مرةٍ في تاريخِ كردستان المعاصر كان تمَوقُعي في الشرقِ الأوسطِ يتسمُ بماهيةٍ تُلبي أحدَ المتطلباتِ الاستراتيجيةِ للحربِ الشعبيةِ الثورية. ذلك أنّ وضعَ التوازنِ الذي تَخَندقتُ فيه لَم يَكُ يسمحُ بأيةِ إملاءاتٍ قسريةٍ عليّ. بل كان يحتوي الظروفَ المناسبةَ لدعمِ الحربِ الشعبية، وليس لتقديمِ التنازلاتِ بصددِها. لقد تَحقَّقَ وضعٌ استراتيجيٌّ بالغُ الأهمية. حيث كانت الظروفُ مناسبةً للغاية لتصعيدِ الحربِ الشعبية، سواء من حيث عقدِ العلاقاتِ الاستراتيجية، أم على صعيدِ تأمينِ وتغطيةِ الدعمِ التكتيكيِّ في حقلِ التدريبِ والاحتياجاتِ اللوجستيةِ بوجهٍ خاص. وكانت المقاربةُ الصائبة ذات المعاني التاريخية تتجسدُ في الاستفادةِ التامة من هذه الظروف. لكن، لَم يَكُنْ ثمة داعٍ لأنْ تقومَ المجموعاتُ المنتقلةُ حديثاً أو قديماً إلى داخلِ الوطنِ بتأسيسِ مقرٍّ يتكفلُ بالدورِ عينِه. إذ كانت هكذا جهودٌ ستذهب أدراجَ الرياح وستُفرغُ الاستعداداتِ من مضمونِها. ذلك أنه ما كان بمستطاعِ المقراتِ الموجودةِ في مناطقِ لولان وخاكوركة وكاره وزاب ومتينا وغيرِها من الساحاتِ أنْ تلعبَ دورَ مقرٍّ وادي البقاع. بل ما كان عليها إلا أنْ تؤديَ دورَ الدعمِ التكتيكيِّ له. لكنها لَم تَكُنْ قادرةً على ذلك، بل ولا ترى داعياً له. علاوةً على أنه كان بالوسعِ الاستفادةُ من الحربِ المندلعةِ بين إيران والعراق حينذاك. وبنفسِ المنوالِ كان بالمقدورِ تقييمُ الاشتباكاتِ بين YNK وKDP بعينٍ سليمة، وتناوُلُها والاستفادةُ منها بما يتناسبُ مع استراتيجيةِ الحربِ الثوريةِ وتكتيكاتِها. إلا إنّ الانتهازيةَ أَظهرَت نفسَها أولاً في هذه العلاقات. حيث لَم يُطَبَّقْ شيءٌ أكثرَ من تقليدِ الوضعِ القائمِ في وادي البقاع، بل ومحاكاتِه بنحوٍ جدِّ متخلفٍ وفاحشِ النقصان. بالتالي، أُقحِمَت قواتُنا هناك موضوعياً في وضعٍ باتت فيه ورقةً احتياطيةً بيَدِ كلٍّ من إيران والعراق وYNK وKDP.

في الحقيقة، إنّ العلاقاتِ مع تلك القوى، والتي كان بالإمكانِ الاستفادةُ من جميعِها لصالحِ الحربِ الشعبيةِ الثوريةِ كي تُسفرَ عن تطوراتٍ كبيرة، قد قَوَّت شوكةَ الانحرافِ اليمينيِّ وإفرازاتِه بين صفوفِ قواتِنا. إذ غرقَت قواتُنا حتى حَلَقِها في بحرٍ من اللامبالاةِ التي لَم أتوقَّعْها إطلاقاً. بالتالي، لاحَ شكلُ العلاقاتِ الزائفةِ والتابعةِ من جانب، والعلاقاتِ المنفلتةِ من قيودها من الجانبِ الآخر، لتلفَّ الأجواءَ هناك من جميعِ الجهات. فوقعَ "مقرُّ لولان" بحُبِّ الذاتِ والأنانيةِ التي بلغَت حدَّ ابتداءِ التاريخِ من ذاتِه، وكأنّ النشاطَ التاريخيَّ في وادي البقاعِ ليس موجوداً. وكانت المجموعاتُ المُرسَلةُ إلى شمالي كردستان عاجزةً لدرجةٍ لا يخطرُ ببالِها أنْ تعقدَ علاقاتٍ ترقى على علاقاتِ الخِلّةِ والأحباب جاويشية. وبالرغمِ من قتلِ العديدِ من مناضلينا على يدِ عناصرِ الكونتر كريلا القديمةِ المتواجدةِ بين صفوفِ KDP، إلا إنه لَم تَكُن هنالك تدابيرُ الحيطةِ والحذر. أما وحداتُ الأنصار، التي كان بالمستطاعِ إكثارُها كالتيهورِ في جنوبِ كردستان وشماليها بكلِّ سهولة، فصارت وحداتٍ مؤلفةً من الخِلّة أو مجموعاتٍ من المتسكعين الأشقياء، بحيث قامت فقط بتطويرِ العلاقاتِ لتأمينِ المأكلِ لا غير. وأغلبُها كان يقع في فخِّ اللعبة. لقد كان بالإمكانِ انتزاعُ المبادرةِ الثوريةِ لخطوِ خطوةٍ تاريخية في أوساطِ الصِّدامِ الدائرِ بين KDP وYNK؛ والنجاحُ بسهولةٍ في إنقاذِ الشعبِ من حاكميةِ هاتَين القوتَين، وفي توجيهه نحو حربِ الحرية وتعبئتِه تجاه أيةِ مجازر محتَمَلة. لكنهم كانوا يُبَدِّدون جهودَهم الذاتيةَ بذريعةِ الوساطةِ بين كِلتا القوتَين، فيتلقَّون ضرباتٍ استراتيجية (مثلما شوهِدَ في حادثةِ استشهادِ محمد قره سنغور). بالتالي، لَم يقتصر الأمرُ على عدمِ الاستفادةِ من الفرصةِ التاريخيةِ الممتدةِ إلى أعوامِ التسعينياتِ عبر هكذا علاقات. بل كانت تُسَخَّرُ لخدمةِ تيارِ اليمين. إذ كان بالوسعِ إنجازُ حملةِ ١٥ آب بتأثيرٍ أقوى عشراتِ المراتِ مما هي عليه. إلا إنها كانت تُنَفّذُ لفضِّ العتبِ ولتَجَنُّبِ شرِّها وبلائِها.

أما نظامُ المقراتِ الشكليةِ المُطَوَّرةِ في كلّ المناطقِ الداخليةِ من شمالِ كردستان وفي مقدمتِها إقليم بوطان، فكان يُكررُ ذاتَه كنسخةٍ ثالثة. حيث كانوا يتصورون محسوبياتِهم في "آغويةِ الحرب" الأكثر دناءة، وذلك اعتماداً على أعضاءِ الأنصارِ الذين لا مثيل لهم، والذين أُعِدّوا بألفِ كدحٍ وكدح، وأُوصِلوا إليهم بجهودٍ تاريخيةٍ جبارةٍ ودؤوبة؛ وكذلك اعتماداً على الإمكانياتِ اللوجستيةِ ودعمِ الشعبِ الثمين. وكلُّ مَن أَطلَق على نفسِه اسمَ القائدِ الأعلى، كان يرسمُ حساباتِه لبلوغِ أعلى المراتبِ القياديةِ من جهة، ويعملُ على إبعادِ مَن هو ندٌّ له في المرتبةِ من الجهةِ الأخرى. وهكذا اختُزِلَت المشكلةُ بأكملِها إلى الردِّ على سؤالِ "مَن سيَكونُ الأكثر نفوذاً؟". حيث انشغل أغلبُهم بتطبيقِ حساباتِهم الأنانيةِ بناءً على العلاقاتِ الواسعةِ والمالِ الكثيرِ والوسائطِ والأدواتِ الوفيرةِ التي لَم يَكونوا يتصورونها حتى في مَنامِهم. لقد كانوا يخصصون مساحةً شاسعةً لعُقَدِهم الدونيةِ المتحررةِ من قيودِها والممتدةِ بجذورِها إلى مئاتٍ من السنين. وبسببِ هذه الحساباتِ والمحسوبيات، كادت تجربةُ الحربِ الشعبيةِ المُؤَهِّلةِ للوصولِ إلى ذروتِها أنْ تذهب سدى. وهكذا، كُتِبَ للكثيرِ من أعضاءِ الأنصارِ الأعزاءِ والأوفياء والأشاوسِ والمُضَحّين أنْ يذهبوا ضحيةً لهكذا ضروبٍ من الانحطاطِ واللامبالاةِ واللامسؤولية. وأُرغِمَ الشعبُ تدريجياً على التحولِ إلى "حُماةِ القرى" والدخولِ تحت حاكميةِ الكونتر كريلا. بل تعدى الأمرُ ذلك ليبلغَ درجةَ إهدائِه لها ليتخبطَ تحت نيرِ

نفوذِها. وكانت جميعُ المجموعاتِ والعلاقاتِ والنقودِ والوسائطِ والأدواتِ ستُسَخَّرُ لخدمةِ القُوّادِ الزائفين ورفاقِهم في السوء، ولتأمينِ مَأكلِهم وحمايتِهم. وعليه، فالانحرافُ اليمينيُّ المبتدئُ من الأعلى، كان سيلقى صداه لينعكسَ تسلسلياً على المسؤولِ في أصغرِ خلية. أما إنذاراتُنا وانتقاداتُنا، فكانت ستُفرَغُ جميعُها من محتواها على يدِ هذه الذهنيةِ ومُطَبِّقيها. فالمفاهيمُ العصاباتيةُ "الأحاديةُ" و"الثلاثيةُ" و"الرباعيةُ" التي كانت ستبرزُ لاحقاً في كلِّ المناطقِ على وجهِ التقريب، لَم تتشكلْ بين ليلةٍ وضحاها. وللانحرافِ اليمينيِّ المُعاشِ منذ البدايةِ نصيبُه المُعَيِّنُ والمصيريُّ في ظهورِ الخونةِ في الفترةِ ما بين عامَي ٢٠٠٢–٢٠٠٤، وفي هروبِهم على شكلِ أسرابٍ ناهزَ تعدادُها الألفَ شخصاً.

ب- لقد أَلحَقَ مفهومُ الانحرافِ اليمينيّ، الذي كشفَ عن ذاتِه كفايةً في الهيئةِ القياديةِ والتنظيمِ من خلالِ هكذا أمثلة، أضراراً مضاعفة بطرازِ الحرب. فعوضاً عن أنْ يَقومَ ممثلو هذا المفهوم بتصعيدِ الحربِ الشعبية، باتوا هائمين بأفظعِ أشكالِ العمالةِ والتواطؤِ بغيةَ حفاظِهم على مراتبِهم. فهدَروا أعزَّ أعضاءِ الأنصارِ في عملياتٍ لا جدوى منها، وانحطّوا لدرجةِ الطَعنِ غدراً بالعناصرِ الصادقين المرشَّحين لكي يَكونوا قياديين قادرين على تصعيدِ حربِ الأنصار. ونخصُّ بالذِّكرِ العصابةَ الرباعيةَ التي بَرَعَت تماماً في ذلك (شمدين صاكك–زكي، شاهين باليج–طوبال متين، خليل كايا–كور جمال، وجميل إيشيك–هوكر). حيث مَهَّدَ زعماءُ العصابةِ هؤلاء السبيلَ إلى قتلِ المئاتِ –على أغلبِ الظنّ– من الرفاقِ الأوفياء، وذلك خلال فتراتِ التحقيق التي يَشوبُها التعذيبُ والتنكيلُ بهم بذريعةِ "إننا نُشَخِّصُ العملاءَ ونُحَدِّدُهم". كما تحوَّلَ العديدُ من الزعماءِ الفارّين لاحقاً، من أمثالِ ترزي جمال (علي أومورجان) ودكتور سليمان (سعيد جوروك كايا)، إلى آلةٍ لابتلاعِ الكوادرِ والمقاتلين. حيث كانوا كالثقوبِ السوداءِ يبتلعون كلَّ الخصائصِ الإيجابيةِ التي تَقدَحُ بشرارةِ الأمل. وبدلاً من تصعيدِ الحربِ الشعبية، عملوا على عرقلتِها بدرجةٍ تَفوقُ أكثرَ عناصرِ الكونتر كريلا براعة. لا أعتقدُ أنّ الغالبيةَ الساحقة من هؤلاء عملاء. قد يَكُون هناك بضعة عملاء بينهم. لكني على قناعةٍ بأنّ الممارسةَ العصاباتيةَ لأغلبِهم تنبعُ من المؤثراتِ النفسيةِ والثقافية، وأنها كانت ثمرةً للانحرافِ اليمينيِّ والثوريةِ الناقصةِ ومفهومِ اللامسؤولية.

رغمَ تواجدِ هؤلاء العناصر أو عددٍ كبيرٍ من أمثالِهم في الساحةِ التي تكفلتُ بمسؤوليتِها أيضاً، إلا إنّ مفهومَ الثوريةِ الكاملةِ وروح المسؤوليةِ الكافيةِ لديَّ كان يسدُّ الطريقَ أمام تخريباتِهم اليوميةِ بأقلِّ تقدير. فما ظهرَ إلى الوسطِ لَم يَكُن حرباً شعبيةً أو أنصارية. بل كان مفهوماً عصاباتياً بدائياً بشتى ممارساتِه. إذ كانوا يمارسون التصفيةَ الذاتية دون أنْ يَكُونوا تابعين لأيِّ مركزٍ خارجيّ. أما العملياتُ القليلة التي نفَّذوها، فباتت حجةً بأيديهم للدفاعِ عن أنفسِهم تجاه التنظيم. علماً أنّ تلك العملياتِ التي لَم يُساهموا فيها بذاتِ أنفسِهم، كانوا ينفذونها باستخدامِ وهدرِ أكثرِ أعضاءِ الأنصارِ تضحيةً وجرأة. فكلُّ واحدٍ من هؤلاء كان قد شكَّلَ شبكاتٍ تسهرُ على حمايتِهم وإشباعِ غرائزهم. ومَن يَمَسُّهم بسوء، كان يحترقُ بلَهيبِهم. أما القوى التي كَلَّفناها بالتدخلِ والتصحيح، فكانت تُبادُ في منتصفِ الطريق، مثلما حصلَ أثناء القضاءِ على الرفيق هارون (حسين أوزباي) ومجموعتِه في منطقةِ صاصون على سبيلِ المثالِ لا الحصر. أي أنّ المجرياتِ قد خرجَت من كونِها حرباً

تحريريةً وطنية، لتتحولَ إلى حربٍ أو صراعِ الأشخاصِ لأجل المصالحِ الطبقيةِ والعائليةِ والشخصيةِ البدائية. وهكذا كانت فرصةُ أو أجواءُ الحريةِ تُبَدَّد. لا ريب في حصولِ تسرّبِ الكونترا وتداعياتِهم واستفزازاتِهم. لكنّ ذلك لَم يَكُنْ مُعَيِّناً. بل المُعَيِّنُ هنا كان قيامَ هؤلاء بإفسادِ نمطِ الحياةِ والحربِ في الحزبِ الشعبيِّ الثوريّ، وبإشباعِ منافعِهم الطبقيةِ والشخصيةِ والأنانية، وبالتخطيطِ للاستيلاءِ على القيادةِ الاستراتيجيةِ عاجلاً أم آجلاً. لقد كانوا يعتقدون بأنّ الفرصةَ سانحةٌ لهم وفي حوزتِهم، فلَم يتوانَوا عن انتهازِها إلى آخرِ حدٍّ في سبيلِ هوياتِهم الطبقيةِ والعائلية.

كان من المتوقَّعِ أنْ تطمعَ العناصرُ المضادةُ السائرةُ على نهجِ الانحرافِ اليمينيِّ في القيادةِ الاستراتيجيةِ الجماعيةِ التي عجزوا عن النيلِ منها، وأنْ تهددَ طرازَ حياةِ الرفاقيةِ والحرب. وهذا ما حصل. ذلك أنه، ومثلما بَرهنَ تاريخُ الثوراتِ على الدوام، فإنْ لَم يتمّ ملءُ الثغراتِ الموجودةِ في الحقلَين السياسيِّ والتنظيميِّ في زمانِها وبشكلٍ كافٍ وصحيح، فسوف تُملأُ على يد مناهِضي الثورةِ، وخاصةً أولئك الكائنين داخل الثورة؛ بترديدهم لأكثرِ الشعاراتِ حِدَّةً وبتمويههم لأنفسهم جيداً. لقد كانت قاعدةُ الثوراتِ هذه تَسري على أرضِ الواقع. بمعنى آخر، فالعناصرُ والمجموعاتُ المضادةُ للثورة، وكذلك الميولُ الطبقيةُ والشخصياتُ المتواطئةُ المُساندةُ لها خَفية، والتي سُوِّيَ أمرُها وقُضِيَ على جميعِها في عمومِ كردستان؛ كانت تنبعثُ ثانيةً بين صفوفِ PKK لتنتقمَ من الكردايتيةِ الحرة. إذ تتسمُ هكذا عناصر بالطابعِ التاريخيِّ ضمن الهويةِ الكردية. فهي منقوشةٌ في الأغوارِ السحيقةِ للشريحةِ العليا. وهي منفعيةٌ وخائنة. كما إنها لا تتخلفُ عن بسطِ منافعِها هي في أكثرِ الأجواءِ حرجاً، وفي الظروفِ الزمانيةِ والمكانيةِ غيرِ المتوَقَّعة؛ ما دامت تلك اللحظةُ وذاك المكانُ مناسِبَين لمصالحِها. وبغرضِ إماطةِ اللثامِ عن هؤلاء، باشرتُ في مستهلِّ الثمانينيات بطرحِ التحليلاتِ الشاملةِ بشأنِ الشخصيةِ والهويةِ والطبقة. لكنّ ثمارَها بقيَت محدودة. إذ كانت تلك العناصرُ مُحتاطةً بشتى أنواعِ التدابيرِ كي لا ترى تلك التحليلاتُ النور. ومن أهمِّ الأساليبِ التي كانوا يتَّبِعونها مِراراً، هي عدم الاستفادةِ الكافيةِ من التحليلاتِ التي صِغتُها في التدريبات، بل والاستفراد بها، وإخفاؤها، وإضاعتها.

ت- كانت الحربُ الشعبيةُ الثوريةُ قد أُخرِجَت من كونِها حربَ الشعب، لتغدوَ حربَ استخدامِ القوةِ ضد الشعب وإحرازِ التفوقِ عليه. ومع اتِّباعِ الأساليب الاستفزازية التي لا يتصورُها العقل، قُلِبَ الدعمُ الشعبيُّ –الذي يكفي لإنجازِ حربٍ شعبيةٍ ظافرة– رأساً على عقب، فلاذَت الكثيرُ من الشرائحِ إلى قواتِ الكونترا كمَنفَذٍ لها. أما أبناءُ الشعبِ الذين كان بالمقدورِ وبكلِّ يُسرٍ تحويلُهم إلى جيشٍ أنصاريٍّ بعدَ تنظيمِهم وتعبئتِهم وفق الحربِ الذاتية، فلَم تَجْرِ توعيتُهم ولا تنظيمُ صفوفِهم بمنوالٍ سليم. بل حُوِّلوا إلى مصدر لتأمينِ المأكل لا غير. وبالمقابل، سارعَ أعضاءُ الكونتر كريلا إلى انتهازِ هذا الوضع لارتكابِ بعضِ الجناياتِ المُهَوِّلة، مُرغِمين الشعبَ على اللجوءِ إليهم. أما قواتُ الدولة، فدَمَّرَت وحَرَقَت آلافَ القرى المقاومة. واستولَت على أملاكِ ملايين القرويين الصامدين، لتتركَهم يتضورون من البؤسِ والجوع. وهَجَّرَتهم إلى المتروبولات، مُحَقِّقةً بذلك إحدى

أكبرِ حركاتِ التصفيةِ الشعبيةِ التي عرفَها التاريخ. إذ ارتَكبَت ما يناهزُ عشرة آلاف جناية، واستولَت على أملاكِ الشعب، وطالَت شرفَه، وداسَت على كرامتِه.

وفيما يتعلقُ بهذه الممارساتِ التي أَقدَمَ عليها الأشخاصُ الغارقون في الانحرافِ اليمينيّ، وكذلك القرويون الماكرون الذين هم أنكى منهم بسببِ انشغالِهم بإشباعِ أنانيتِهم المنحطّة، والدجّالون الهَجّاسون من صغارِ البورجوازيين؛ فإنّ إدارةَ الكريلا بقيَت متفرجةً على ممارساتِهم تلك، التي تعني فيما تعنيه ارتكابَ الإبادةِ الجماعية. بل وقَدَّمَت لهم أكبرَ الخدماتِ والتسهيلاتِ من خلالِ ممارساتِها العمليةِ المليئةِ بالنواقصِ والأخطاء. نادرةٌ جداً هي الأمثلةُ التي شَهِدَها التاريخُ للدلالةِ على مَن يتصرفُ بذُلٍّ وهَوانٍ وبلامبالاةٍ شنيعةٍ إلى هذه الدرجة، ويبقى بائساً لا حولَ له ولا قوة تجاه الإبادةِ الجماعيةِ المُنَظَّمةِ ضد شعبِه. فلو كانت هناك بضعةٌ من مجموعاتِ الكريلا التي تتحلى بالمبدئيةِ والثبات، وتَفي بالغرض، وتستطيعُ تحديدَ التكتيكاتِ الثوريةِ في اللحظةِ المناسبة؛ لَتَمَّ خلقُ جيشٍ أنصاريٍّ يبلغُ تعدادُه الخمسين ألف كريلا بكلّ سهولة. لكنّ مَن وَقعَ عليهم القيامُ بهذا العملِ لَم يَمُدّوا يَدَ العَونِ حتى لشعبِهم الذي يتعرضُ للتطهيرِ العرقيّ. بل ولَم يقوموا حتى بعملياتِ الردِّ بالمِثلِ تجاه حملاتِ التعذيبِ والاغتصابِ والاعتداءِ التي لا نظيرَ لها. وتَركوا المئاتِ من الشبابِ اليافعين الآتين للانخراطِ في صفوفِ الكريلا عُرضةً للإبادةِ في منتصفِ الطريق. ورغم أنه للانحرافِ اليمينيِّ أيضاً مقاييسُه الخاصة، إلا إنه وكأنّ الخيانةَ واللامبالاةَ أحاطَتا بكلِّ شيءٍ حولَهم، فيما عدا القوةِ المُكَلَّفةِ بحمايتِهم وبتأمينِ المأكلِ لهم. وعليه، فقد تجَلَّت حقيقةُ هؤلاء الأشخاصِ الذين لا هَمَّ لهم ولا غَمّ، ولا حولَ لهم ولا قوة؛ فباتوا في حالةٍ سديميةٍ هُلامية بسببِ اليأسِ أو التكبرِ والمغالاةِ في حبِّ الذات. وباتت ممارساتُهم العمليةُ لا تندرجُ في أيِّ مفهومٍ كائناً ما كان. لقد كان هؤلاء في نهايةِ المآلِ بمثابةِ حالةِ غثيانٍ لثقافةِ الإبادةِ والإنكار. أي أنّ المَرَضَ كان معشِّشاً في أعماقِهم السحقية. بالتالي، كان يتطلبُ أنْ تَكُونَ أساليبُ العلاجِ أيضاً جذرية.

ث- كانت تكتيكاتُ الأنصارِ مرفوعةً على الرف. حيث كانت قواتُ الأنصارِ تهاجمُ بنحوٍ دونكيشوطيٍّ على أكثرِ الثكناتِ العسكريةِ إحكاماً وتحصيناً، متكبدةً خسائر بالعشراتِ دون أيِّ جدوى. ومن الجانبِ الآخر، لَم يَكُنْ يخطرُ ببالِها قطُّ تنفيذُ العملياتِ التي تستطيعُ نيلَ النتائجَ القصوى منها وبأقلِّ الخسائر. كما ظلّت قاصرةً عن تطويرِ أيِّ تكتيكٍ مدروسٍ من تكتيكاتِ الحربِ الشعبية. كان الطرفُ المضادُّ يَعرف المسارَ الذي سيَسلكُه هؤلاء، ويحللُه مُسبَقاً بزمنٍ طويل، ويتَّخِذُ تدابيرَه وفقاً لذلك. بينما كان هؤلاء يتخلّون عن الطرازِ الأساسيِّ المناسبِ للأنصار، والذي مفادُه "غموضُ مكانٍ وزمانٍ وكيفيةِ إلحاقِ الضربة"، فيطبِّقون نقيضَه. أي أنّ النقيضَ لتكتيكَي الهجومِ والدفاعِ هو الذي كان سارياً. فكان يتمُّ الكَرُّ أو الفَرُّ في غيرِ محلِّهما وفي ظروفٍ غيرِ مناسِبة، وبأكثرِ حالاتِهما افتقاراً للمعاني واكتنافاً بالمخاطر؛ ولا يتمُّ حتى مجرد التفكيرِ بهما لإحرازِ الفوزِ المحتمَل. لذا، فما كان قائماً موضوعياً هو الكونتر كريلا. كلُّ هذا كان من براعةِ العناصرِ الطالحةِ وغيرِ النافعةِ من الكوادرِ المُسَمّاةِ بالجديدة، والتي كانت تعتقدُ باستفرادِها بالبنيةِ التنظيميةِ واستيلائِها عليها اعتباراً من عامِ ١٩٨٧، أي بعدَ انسحابِ الكوادرِ القديمةِ من ساحاتِ حربِ

الكريلا. لقد عرضَ هؤلاء أمثلةً من الرعونةِ والتقاعسِ والاستهتارِ بكلِّ معنى الكلمة وبما يتخطى الانحرافَ اليمينيّ. إذ لَم يتذكروا أيةَ آليةٍ من تلك الآلياتِ المسماةِ بالتنظيمية. وانصبَّت كلُّ فنونِهم في عدمِ تركِ ولو شخصٍ واحدٍ خارجَ حاكميتِهم. بل وانساقوا وراء التحكمِ بي أيضاً، وانكبّوا على تدبيرِ خططٍ لا تَجُولُ بخاطرِ أحد، بغيةَ تصفيتي في حالِ العجزِ عن السيطرةِ عليّ. وأصبحَ الاستيلاءُ على PKK شُغلَهم الشاغل. ولكن، ما الذي كانوا سيَفعلونه بالاستيلاءِ على PKK؟ كانوا سيُكمِلون حملةَ التصفية، ثم سيَشبِكُ كلٌّ منهم بيَدِ رَجُلٍ أو امرأةٍ بعد الاستحواذِ على ما انتزَعوه من مكاسب، ليلتجئوا إلى حكومةِ جنوبِ كردستان أو إلى الدولةِ الإيرانية. وإنْ لَم يَكفِهم هذا، فسيَحطّون رِحالَهم في أوروبا كي يُشبِعوا غرائزَهم المنحطةَ بتأسيسِ عوائل وهمية. وقد بَسطَت التصفيةُ الجاريةُ فيما بين عامَي ٢٠٠٢–٢٠٠٤ هذه الحقيقةَ بكلِّ شفافيتِها.

بوسعِنا إطالةُ اللائحةِ على شكلِ بنودٍ رئيسية. لكنّ ما وددتُ الإشارةَ إليه هو المجرياتُ الحاصلةُ باسمِ الحربِ الشعبية. وعندما أُقَيِّمُ تلك الفترةَ التي كان الغموضُ أثناءها يكتنفُ أيديولوجيةَ الحزبِ بخصوصِ الدولتيةِ القومية، فإني لا أبرحُ مقتنعاً بصحةِ استراتيجيةِ الحربِ الشعبيةِ وبقدرتِها على حصدِ النتائجِ المأمولة. بل كانت الحربُ الشعبيةُ الثوريةُ تُشَكِّلُ الاستراتيجيةَ الوحيدةَ الصائبةَ في تلك الفترة. بينما كانت الأساليبُ الأخرى لن تذهبَ في دورِها أبعدَ من خدمةِ الإبادةِ الجماعية. كما كانت الخطواتُ التكتيكيةُ الأوليةُ أيضاً صائبة. فالتخندقُ في الشرقِ الأوسط، تَلَقّي التدريب، تأمينُ العتادِ واللوازمِ اللوجستية، عبورُ الوطن، القيامُ بالاستعداداتِ المؤقتةِ في مناطقِ التموقع، والحفاظُ على العلاقاتِ التكتيكيةِ تلبيةً لتلك الأهداف؛ كلُّ ذلك كان صحيحاً ويَفي بالغرض. أما ما لَم يَكُن موجوداً، فهو القيادةُ التكتيكيةُ وتطبيقُ تكتيكاتِ الكريلا الاعتياديةِ المألوفة. أنا لا أقصدُ غيابَ مهارةِ التطبيق. ذلك أنّه حتى الشقيُّ كان بمقدورِه إحرازُ نصرٍ بمستوى أعلى بكثير، بالاستفادةِ من القوة الموجودةِ بين يدَيه.

وقد بذلتُ جهودي سنيناً طويلةً لفهمِ أسبابِ الوقوعِ في هذه الحال. وصرفتُ، بل صرفنا معاً، كدحاً مماثلاً في عظمتِه لسدِّ الطريقِ أمام نتائجِه الوخيمةِ وإفرازاتِه التصفوية. لَم يَكُن العَيبُ في الشعب. فدعمُ الشعبِ كان كافياً ووافياً لإنجازِ حربٍ ظافرة. كما إنّ نُقصانَ تعدادِ الكوادرِ والمقاتلين لَم يَكُنْ موضوعَ حديث، لأنهم كانوا موجودين بما يفيضُ عن الحاجة. كما كان تأمينُ المواصلاتِ وحجمُ اللوازمِ اللوجستيةِ وأماكنُ التموقعِ في الداخل والخارج وافيةً ومساعِدة. فمجموعُ الكوادرِ الذين هيَّأتُهم وأرسلتُهم بنفسي لَم يَكُ أقلَّ من خمسةَ عشرَ ألف كادرٍ ومقاتلٍ موَزَّعين تقريباً على كلِّ الشهورِ خلالَ الفترةِ الممتدةِ من سنةِ ١٩٨٠ إلى أواخرِ سنةِ ١٩٩٨. وقد أُمِّنَت احتياجاتُهم مالياً ومواصلاتياً زيادةً عن اللزوم. بل وتَكَفَّلنا بأثقلِ الأعباء، وتَوَلَّينا مسؤوليةَ إيصالِ القِسمِ الأكبرِ منهم إلى أماكنِ مقراتِهم، متحملين بذلك أكبرَ المشقات. لكنّ المشاكلَ والانحرافاتِ والخياناتِ فُرِضَت ميدانياً بعدَ كلِّ ذلك. وجميعُ المؤشراتِ التي بحوزتِنا تؤكدُ على أنه، لولا تلك الانحرافاتِ والخياناتِ والمُغالاةِ في حبِّ الذات، لَتمَّ الوصولُ وببالغِ السهولةِ إلى حلٍّ مناسب، حتى وإنْ لَم يتجسدْ ذاك الحلُّ في الاستقلالِ الوطنيّ التام. والأنشطةُ التي قمنا بها تستحقُّ ذلك، بل ويزيد. لا أفتأُ أحاكمُ نفسي في هذا الموضوع، وأثابرُ على التركيزِ في ماهيةِ أخطائي ونواقصي.

السؤالُ الآخرُ الذي طالما أطرحُه على نفسي هو: "تُرى، أكان يتعينُ عليَّ التكفلُ بالقيادةِ العمليةِ أيضاً، أي بالقيادةِ داخل الوطن؟". ولا أزالُ عاجزاً عن الردِّ مباشرةً على هذا السؤال. بل وبإمكاني طرحُ الفكرةِ التي كانت تراودني، والتي تشيرُ إلى أنّ القيادةَ الداخليةَ كانت تسعى بكلِّ إرغاماتِها التي لا يصدقُها العقلُ لجَرّي إلى داخلِ الوطن. وكانت تُعِدُّ العدةَ موضوعياً للقضاءِ عليّ، سواء بوعيٍ أو من دونِه. ذلك أنّ تواجدي في الخارجِ كان يُفسِدُ حساباتِ الكثيرين في تحقيقِ مآربِهم التصفويةِ والوصولية. وعليه، لَم أتمالكْ نفسي حتى من التفكيرِ بأنهم لَم يساهموا في النشاطاتِ ولو بأدنى المستويات. كان طرازُ بقائي في الشرقِ الأوسطِ يُفسِدُ حساباتِ الكثيرِ من الشخصياتِ والقوى، أكانت داخلَ التنظيمِ أم خارجَه. بل ويُخَرِّبُ حساباتِ العديدِ من الدولِ أيضاً. لذا، كان ردُّ فعلِ القوى داخل التنظيمِ هو عدمُ القيامِ ولو بالحدِّ الأدنى من مهامِّها، بل وإفراغُها من مضمونِها.

أنا لا أتهمُ كلَّ القاعدةِ الكادريةِ والقيادةِ الداخلية. حيث ما من شكٍّ في صدقِ ووفاءِ القِسمِ الأكبرِ منهم. فالأنشطةُ التي أنجزَها سَوادُ الكوادرِ والمقاتلين بجرأةٍ عظيمة، والتضحياتُ الجِسامُ التي أبدَوها خلال القيامِ بها تُعَدُّ جهوداً تاريخيةً بكلِّ تأكيد. هذا أمرٌ مفروغٌ منه، ولا داعي حتى للنقاشِ فيه. فما هو موجودٌ من مكاسب وإنجازات، هو بالأصلِ ثمرةُ تلك الجهودِ الثمينة. لكنّ المشكلةَ في عجزِ تلك العناصرِ عن قولِ "كفى" لهذا الكمِّ من النواقصِ وللسياقِ الذي بلغَ حدَّ الخيانة. هذا وقد وُجِّهَت انتقاداتٌ كثيرةٌ لنواقصِهم الأيديولوجيةِ والسياسيةِ التي لعبَت دورَها في ذلك. وحُوكِمَ عجزُهم عن تلافي تلك النواقصِ طيلة هذه السنين. وعليه، فحتى لو كنتُ في ساحةِ الوطن، لَما كان بمقدوري فعلُ المزيدِ في هذا المضمار. علماً أنني كنتُ أقدمُ المزيدَ من الدعمِ والمساندةِ لهم من الخارج. فالموادُّ والمناهجُ اللازمة، الكتابيةُ منها والشفهية (أحاديث جهازِ اللاسلكيّ)، كانت في خدمتِهم على الدوام. والحالُ هذه، فالمشكلةُ لا تتأتى من عدمِ تواجدي داخل الوطن. سوف أقومُ بتبيانِ دورِ العواملِ الخارجيةِ في ذلك على شكلِ بنودٍ رئيسية. لكنّ العواملَ الداخليةَ هي المُعَيِّنةُ هنا.

لا أنفكُّ مقتنعاً بأنه في حالِ عدمِ تطورِ حلٍّ وفق السياسةِ الديمقراطية، فمن الضرورةِ خوضُ تجربةِ استراتيجيةِ الحربِ الشعبيةِ الثوريةِ كوسيلةٍ أساسيةٍ لكسبِ الهويةِ ونيلِ الحرية. وكلي إيمانٌ بإمكانيةِ إنجازِ الحلِّ بالسياسةِ الديمقراطية. والشرطُ الوحيدُ اللازمُ لتحقيقِ ذلك هو قيامُ الحكوماتِ التركيةِ والسوريةِ والإيرانية (القوى النافذة في السلطة) بإبداءِ الجرأةِ والإرادة في صياغةِ الحلِّ على الصعيدِ السياسيّ. وإلا، فما سيجري هو الممارسةُ الشعبيةُ الثوريةُ القديمةُ الجديدةُ في آن، وكذلك الحربُ الشعبيةُ الثوريةُ التي هي أرقى مستوياتِ تلك الممارسة. إذ لا يمكنُ تَصَوُّرُ فشلِ الحربِ الشعبيةِ الثورية، التي أَثْبَتَت جدارتَها في الماضي لدى اختبارِها بأبسطِ التكتيكات، في إحرازِ النتائجِ المرجوة بعد هذا الزخمِ المتراكمِ من التجارب. والنتيجةُ لن تتغير، حتى لو ارتُكِبَت الإباداتُ الجماعية. كما من غيرِ المتوقَّعِ الاستمرارُ بأساليبِ الإبادةِ الثقافيةِ القائمة، بعد كلِّ هذه الفضيحةِ التي طالَتها والعزلةِ التي أحاطت بها. سوف تتواجدُ القوى المتشبثةُ بتلك الأساليب. لكنّ النتيجةَ لن تتخطى حدَّ الإثمارِ عن نتائجِ أسوأ حينذاك بالنسبةِ إليها. تتجسدُ القضيةُ الأصلُ هنا في سلوكِ المنوالِ الصحيحِ وبالدرجةِ الكافية لتلبيةِ متطلباتِ الحربِ الشعبيةِ غيرِ المُنجَزةِ في الماضي.

٢- الحرب الشعبية الثورية والتحالفات:

أ- كلُّ ثورةٍ هي اتفاقٌ وتحالف. حيث لا وجود لقوى نقيةٍ في الثورات، بل يغدو العالَمُ قطبَين متقابلَين. وقد اختُزِلَ جوهرُ تطورِ المجتمعِ الكونيِّ في أيديولوجيةِ الثورات. وتَسري القاعدةُ عينُها في أيديولوجيةِ الثورةِ المضادةِ أيضاً. إذ تتحركُ القوى المضادةُ بزُبدةِ تجاربِها العالمية. أما في الواقعِ السياسيّ، فالتحالفاتُ عينيةٌ أكثر. فمرحليةُ السياسةِ وراهنيتُها تُضفي مزيداً من الوضوحِ الملموسِ على التحالفات. وما مَكَّنَ من وجودِ أيديولوجيةِ PKK هو تجربةُ الاشتراكيةِ المشيدة، والتي هي واقعٌ بَسطَ طابعَه الأمميَّ بكلِّ سطوع. حتى إنّ مفردةَ الأمميةِ بذاتِها تحتوي في معناها على التعاونِ والاتفاقِ على الصعيدِ الدوليّ. وقد سعى PKK إلى تكوينِ نفسِه سياسياً ضمن ظروفِ الاشتراكيةِ المشيدة. أما تحديدُ خَيارِه في مصافِّ معسكرِ الاشتراكيةِ المشيدةِ في ظلِّ الظروفِ الوطنيةِ والدوليةِ لذاك الوقت، فكأنه مُحَدَّدٌ سلفاً منذ انطلاقتِه. أي أنّ المشكلةَ لا تنبعُ من المفهومِ النظريِّ للاتفاق. بل هي معنيةٌ بكيفيةِ رسمِ ملامحِه على أرضِ الواقع. لقد كانت مساعي حلِّ القضيةِ الكرديةِ في ظروفِ الاشتراكيةِ داخل تركيا خياراً صائباً. ولا يُمكنُ تفنيدُ دورِ الحركةِ الاشتراكيةِ التركيةِ في تحقُّقِ انطلاقةِ PKK. فلولا جسارةُ الحركةِ الاشتراكيةِ التركيةِ في خوضِ الحرب، فإنّ الزعمَ بتَمكُّنِ PKK من التجرؤِ على خوضِ الحربِ الثوريةِ بمفردِه يبقى مجردَ احتمال. وعليه، فمن دواعي الطبيعةِ الاجتماعيةِ أنْ يقومَ الروادُ الثوريون للشعوبِ التي نُسِجَ مصيرُها المشتركُ تحت سقفِ نفسِ الدولة، بالحِراكِ المشتركِ ضمن إطارِ التحالفِ فيما بينهم قبل كلِّ شيء.

إنّ التضامنَ بين الطبقاتِ والمجموعاتِ الثقافيةِ التركيةِ والكرديةِ ومثيلاتِها أمرٌ لا يقبَلُ الجدلَ نظريّاً. في حين كان النقاشُ الدائرُ يتعلقُ بالانقطاعِ الموجودِ فيما بينها عملياً. فقد أثرَت جهودُ القوى التصفويةِ والخيانيةِ المندسةِ داخل الحركةِ الثورية في ذلك سلباً، لأنّ مصالحَها كانت تتضرر من التضامن. أما عدمُ تحمُّلِ تواجُدِ حركةِ PKK، وتجريدُ ذاتِهم منها رغمَ أنها تنامَت في أحشاءِ الحركةِ الثوريةِ التركيةِ كجزءٍ لا يتجزأُ منها؛ فلا شكّ أنه ممكنٌ فقط في حالِ كان المرءُ عميلاً لأيديولوجيةِ الأمةِ الحاكمة، ومندساً بين صفوفِ الثورةِ باسمِها، سواء بشكلٍ مقصودٍ أو عفويّ. إنّ انحدارَ الأصلِ من أمم أو طبقاتٍ مختلفةٍ ليس عائقاً أمام التحالفات. بل وبالنقيض، فالتحالفاتُ تكتسبُ أهميةً أكبر حصيلةَ هذه الاختلافات. فالحدُّ الأدنى من الالتفافِ الموحَّدِ حول الأهدافِ الثوريةِ يتطلبُ الاتفاق. وقد يتحققُ الاتفاقُ بين تنظيماتٍ مختلفة أو حتى ضمن التنظيمِ نفسِه. من هنا، فالعجزُ عن إبرامِ تحالفاتٍ مبدئيةٍ ومستدامةٍ بين الحركاتِ الديمقراطيةِ والاشتراكيةِ في تركيا، هو على صِلَةٍ كثيبةٍ بمساعي القوى المناهِضةِ للديمقراطيةِ وللاشتراكية. فالأيديولوجيا الشوفينيةُ الاجتماعيةُ تكشفُ عن ذاتِها في هيئةِ عدمِ التحولِ إلى قوةٍ سياسية. أما مواقفُ العزلِ والإقصاءِ المُتَّبَعةُ حيالَ القضيةِ الكرديةِ وحلِّها، فهي معنيةٌ بتداعياتِ الثورةِ المضادةِ وبسياساتِ "فرِّقْ–تَسُد". أدَّت جميعُ هذه الحقائقِ المُعاشةِ أثناء انطلاقةِ PKK وظيفةَ وَرقِ عَبّادِ الشمس؛ حيث كشفَت عن الهويةِ الحقيقيةِ لكافةِ العناصرِ المنسلّةِ داخل النضالِ الثوريّ. إذ لا يُمكنُ إيضاحُ أو تبريرُ قيامِ

المجموعاتِ الشوفينيةِ الاجتماعيةِ بتجميدِ كافةِ فعالياتِها على وجهِ التقريبِ إبان انقلابِ ١٢ أيلول بسياساتِ القمعِ والاحتواءِ فحسب. ذلك أنه ما كان بمستطاعِ تلك القوى أنْ تَكونَ مبدئيةً أو أنْ تُحقِّقَ التطورَ اللازم، إلا إذا كانت طرفاً في حربِ الحريةِ والهويةِ الكردية، وبالتالي إذا تجرأَت على عقدِ التحالفِ مع PKK.

سَعَينا بعدَ عام ١٩٨٠ إلى مشاطرةِ جميعِ القوى الديمقراطيةِ والاشتراكيةِ الفرصةَ ثانيةً لإعادةِ تنظيمِ PKK وتحقيقِ انعكافِه على الحربِ الثوريةِ في الشرقِ الأوسط. وعَقدنا الكثيرَ من اللقاءاتِ والاجتماعاتِ لهذا الغرض، فأَسَّسنا **"جبهة المقاومة الموحَّدة ضد الفاشية"**. لكن، وعندما أتى الدورُ على خطوِ الخطواتِ العملية، أدارَت غالبيةُ تلك القوى وجوهَها إلى أوروبا، وانشغَلَت هناك بالقضاءِ على المضمونِ الثوريِّ لحركاتِها (هذا ما فعلَه التصفويون الذين ظهروا لاحقاً داخل صفوفِنا أيضاً). ونخصُّ بالذِّكرِ العناصرَ النافذةَ ضمن حركة الطريق الثوري "ديف يول Dev-Yol"، والتي صرفَت جهوداً حثيثةً في تصفيةِ المضمونِ الثوريِّ لـPKK، على غِرارِ ما فعلَت بتنظيمِها. علماً أنّ نطاقَ علاقاتِ Dev-Yol وإمكانياتِه، وعددَ مؤيديه وكوادرِه، وحجمَ الدعمِ الجماهيريِّ له؛ كان أرقى مستوىً من جميعِ النواحي مما كان عليه PKK. ولو أنّه تمّ قبولُ استراتيجيةِ الحربِ الشعبيةِ الثورية وتفعيل تلك العلاقات والإمكانيات، ولو جرى الحِراكُ حينها بخطواتٍ تكتيكيةٍ مشتركة؛ لَكان التحولُ الديمقراطيُّ والاشتراكيُّ في تركيا سيرتقي إلى أبعادٍ ومستوياتٍ أعلى بكثير. ونشيرُ بوجهٍ خاصٍّ في هذا الصددِ إلى التصفويةِ التي فرضَت ذاتَها متمثلةً في شخصِ "تانار أكشم[١]"، زعيم "حركةِ العمال الثوريين" التي هي شعبةُ Dev-Yol في أوروبا. حيث أدى هذا التيارُ التصفويُّ دوراً كبيراً في تصفيةِ الحركةِ الديمقراطيةِ والاشتراكيةِ في تركيا، وعملَ على جرِّ العديدِ من القوى إلى أوروبا، في محاولةٍ لعزلِ استراتيجيةِ الحربِ الشعبيةِ الثوريةِ لدى PKK. كما إنه حَوَّلَ العناصرَ المسؤولة في PKK داخل أوروبا إلى أداةٍ بيَدِه، وأَلحَقَ به أضراراً فادحةً من خلالِها. أما Dev-Yol، فلَم يستَجمِعْ قواه ثانيةً بعد ذلك. ولو أنّ تلك المجموعةَ تمَوقَعَت حينذاك في الشرقِ الأوسط، وأَبدَت مقاومةً محدودةً للغاية؛ لَكانت ستتمتَّعُ بمقدرةٍ طبقيةٍ ثوريةٍ تُضاهي ما عليه القوةُ الفاشيةُ لـMHP بأضعافٍ مضاعفة، وستقدرُ على تمزيقِ قناعِ الديمقراطيةِ الاجتماعيةِ الذي يتقمصُه CHP؛ لتتحولَ بذلك إلى حزبِ المعارَضةِ الرئيسيِّ في وجهِ النظام. وقد ظهرَ عددٌ كبيرٌ من الأمثلةِ في هذه الوِجهةِ في عمومِ أرجاءِ العالَم. زِدْ على ذلك أنه لو أنّ تلك القوةَ تحالفَت حينها مع PKK، لأصبحَت قوةً طليعيةً في حلِّ القضيةِ الوطنيةِ الكرديةِ وفي إنجازِ الانفتاحاتِ الديمقراطيةِ عامة. وهكذا، كان لن تُتاحَ الأوساطُ لعرضِ انفتاحاتِ AKP الزائفة. لكنّ التيارَ التصفويَّ أضاعَ هذه الفرصةَ التاريخيةَ بشكلٍ مقصود. من هنا، ينبغي على الأعضاءِ

[١] **تانار أكشم:** مؤرخ وعالم اجتماع، ومن أوائل الأكاديميين الأتراك الذين يعترفون بإبادة الأرمن. وُلد في ١٩٥٣ في مدينة أردهان التركية. سجن وحوكم عدة مرات بتهمة الترويج للشيوعية والكردايتية. فرّ في ١٩٧٧ إلى ألمانيا ليعيش فيها كلاجئ سياسي. ولا يزال يشغل منصباً في قسم التاريخ بجامعة ميناسوتا بأمريكا. له عدة كتب منها (المترجِمة).

الاشتراكيين الثوريين المبدئيين أنْ يبحثوا على أكملِ وجهٍ في هذا التاريخِ المقتضب. فأنا أَعلَمُ جيداً كيف هدرَ هذا التيارُ التصفويُّ بالكثيرِ من أعضاءِ الحركةِ الأعزاء. أما استمرارُ هذا التيارِ حتى الآن في الترويجِ للدعاياتِ المضادةِ بشأني وتعتيمِ صورتي، فيقتضي التوقفَ عنده أيضاً.

لَم تتصرفْ قيادةُ "اليسارِ الثوريِّ Dev-Sol" أيضاً بثَبات. حيث لَم تَرغَبْ في التموقعِ ضمن الشرقِ الأوسط، ولا في تعميمِ المقاومةِ الثوريةِ على جميعِ أنحاءِ تركيا عن طريقِ كردستان. كما أنها امتَنَعت عن إبداءِ مقارباتِ الصداقة وعن الحِراكِ المشترك. ولو أنّ بعضَ كوادرِ Dev-Sol انسَحَبوا حينها إلى إستنبول ولَم يُقضَ عليهم (نخصُّ بالذِّكرِ "بدري ياغان" ومجموعتَه التي عقدَت العلاقةَ معنا)، ولو أنهم تحركوا مع قواتِنا بنحوٍ أخويٍّ مشترك؛ لاستطاعوا ملءَ الفراغِ الذي تركَه Dev-Yol على الصعيدِ الثوريّ، ولأصبحوا بالتالي أعتى حركةٍ للمعارضةِ الثوريةِ في تركيا. لكنّ التذبذبَ الذي سلكوه في سياسةِ التحالفات قد أَلحَقَ التصفيةَ بهم أيضاً.

لا ريب أنّ الكثيرَ من الشخصياتِ والمجموعاتِ الباسلةِ المنحدرةِ من تقاليدِ الشعبِ التركيّ، والتي تُعَرِّفُ نفسَها بأنها يسارية؛ قد احتلَّت أماكنَها داخلَ أو إلى جانبِ نضالِ PKK الأمميِّ على دربِ الهويةِ والحرية، وكانت على اتفاقٍ واتحادٍ معه. ويأتي "كمال بير" و"حقي قرار" في مقدمةِ الكثيرين من رفيقاتِنا ورفاقِنا اليافعين ذوي الأصولِ التركية، الذين كانوا في الصفوفِ الأماميةِ من الحربِ كأعزِّ الكوادرِ في PKK، وناضلوا إلى أنْ نالوا مرتبةَ الشهادة. كما وما يزال هناك الكثيرون من رفاقِنا من أمثالِ هؤلاء داخل PKK. فضلاً عن أنّ عدداً جماً من الشخصياتِ والمجموعاتِ قد لَبَّت متطلباتِ الصداقةِ والاتفاقِ منذ البدايةِ وحتى يومِنا. لكنّ الغالبيةَ الساحقةَ من القوى اليسارية، إما أنه كُتِمَ صوتُها تحت ظلّ الهيمنةِ الأيديولوجيةِ والعسكريةِ للفاشيةِ التركيةِ البيضاء، أو أنها صُيِّرَت داعِمةً لتلك الهيمنةِ بوعيٍ أو من دونِه. إلا إنّ هذا الموقفَ المُساندَ للهيمنةِ لا يدلُّ في فحواه سوى على أنّ عناصرَ المجتمعِ التركيِّ المعاصرِ قد نسيَت –أو تعانُدُ في عدمِ إدراكِ– تلك العلاقةِ الاستراتيجيةِ ذاتِ الطابعِ التقليديّ. حيث سادت تلك العلاقةُ منذ إحرازِ النصرِ التركيِّ–الكرديِّ المشتركِ في معركةِ ملازكرد التي دارت رحاها في سنةِ ١٠٧١ ضد الإمبراطوريةِ البيزنطية (وينبغي أنْ تَسودَ حتى راهِنِنا). إضافةً إلى أنّ هذه الوقفةَ تدلُّ على إنكارِ تلك العناصرِ بأنّ أحجارَ الزاويةِ الأساسيةِ التاريخيةِ في حياةِ الاقتدارِ المشتركِ وفي الحياةِ الاجتماعيةِ المشتركةِ مرصوفةٌ على العلاقاتِ القائمةِ بين الأناضول وميزوبوتاميا. بمعنى آخر، فابتداءُ التاريخِ بالإبادةِ الكرديةِ الحاصلةِ في عام ١٩٢٥ من قِبَلِ عناصرِ الحداثةِ التركيةِ البيضاء، يتأتى من إنشاءِ تلك العناصرِ وعياً تاريخياً ومجتمعياً مشحوناً بالزيفِ والرياءِ والإنكار. وبنفسِ المنوال، فلجوءُ أصحابِ أطروحةِ الإسلامِ التركيِّ خلال العهدَين القديمِ والحديثِ إلى إقصاءِ الكردايتية ومساندةِ صهرِها، إنما ينبعُ من بارانويا[1] الأمةِ والأخوّةِ الإسلاميةِ الزائفةِ المتأثرةِ بمفهومِ

[1] **البارانويا أو الزور:** ويطلق عليه "جنون الارتياب، جنون الاضطهاد، وجنون العظمة". مرض نفسي مزمن يتسم بالوهام، ويؤمن إيماناً وثيقاً بتعرض المريض للاضطهاد والملاحقة، ويفسر سلوك الآخرين بموجبه. الميزات

الإبادةِ عينِه. في حين إنّ الوعيَ المجتمعيَّ والتاريخيَّ الصحيحَ يسردُ للعيان أنّه ثمة شراكةٌ عميقةٌ وعلاقاتٌ تنضحُ بالحريةِ والمساواةِ بين ثقافاتِ الأناضولِ وميزوبوتاميا بوجهٍ عام، وبين الثقافتَين الاجتماعيتَين التركيةِ والكرديةِ بوجهٍ خاصّ؛ وأنّ تلك العلاقاتِ مفعمةٌ بالمعاني الحياتيّةِ والاستراتيجيّةِ النبيلة.

تتشاطرُ أيديولوجيةُ التركياتيةِ العصريةِ وعياً تاريخياً ومجتمعياً مشتركاً مماثلاً مع جميعِ العناصرِ اليمينيةِ واليساريةِ والمحورية. حيث تؤمنُ جميعُها بنمطيةِ التركياتيةِ والوعيِ التاريخيِّ والمجتمعيِّ كرأيٍ مقدسٍ لا يحتملُ التغيير. كما أنشَأَت أيديولوجيةً يطغى عليها الرياءُ والإنكار، بتحويلِها المفهومَ التقليديَّ للأمةِ إلى مفهومِ القوميةِ العلمانيةِ وتركيبةِ الإسلامِ التركيِّ الجديدةِ نسبيّاً، وبإحلالِها إياهما محلَّه. وتُشَكِّلُ التركياتيةُ أمةً نمطيةً وعالميةً منذ البدايةِ ضمن الأيدلوجيةِ التركيةِ العصرية. إنها لَم تَعرِفْ سوى الحريةَ والاستقلال. وانجرّت دوماً وراء الاستفرادِ بالسيطرةِ على العالَمِ أجمع، دونِ الاعتمادِ على أيِّ تحالف. وطالما حكمَته لعهودٍ مديدة. أما بنيتُها الاجتماعية، فهي كلٌّ كاملٌ لا يتجزأ. فالجيشُ هو الأمة. وهو المجتمعُ النقيُّ عِرقياً، والذي ينظرُ إلى المهنةِ العسكريةِ كأسمى قيمة. أما في واقعِ الأمر، فإنّ هذه الأيديولوجيةَ التي شَكَّلَها المُنَظِّرون الغرباء –وبالأخصِّ الصهاينةُ اليهودُ منهم– تحت اسمِ "تركيا الفتاة"، لا علاقةَ لها بثقافةِ المجتمعِ التركيّ، أو أنها لَم تُتَّخَذْ أساساً فيها من حيث كونِها واقعاً تاريخياً واجتماعياً. أي إنها نمطٌ تعبيريٌّ ميثولوجيّ. وبمعنى آخر، فما أُنشِئَ تحت قناعِ التركياتيةِ كان ديكتاتوريةً طبقيةً صارمة، أو بالأحرى احتكاراً حداثويّاً. فقد خُطِّطَت وأُنشِئَت كنموذجٍ بدئيٍّ مصغَّرٍ لإسرائيل. وعليه، لعبَت دوراً مهيمناً على الثقافاتِ والأثنياتِ المجتمعيةِ الأخرى المتكونةِ في الظروفِ المعاصرةِ والمتعرضةِ للإقصاءِ تحت ظلِّها. أي أنّ موضوعَ الحديثِ هنا هو تكامُلُ كيانٍ إنكاريٍّ ومشوَّهٍ ومصهورٍ قابعٍ تحت الهيمنةِ الأيديولوجيةِ والعسكريةِ على السواء. بالتالي، وبدلاً من سيادةِ حقيقةِ وعيِ التاريخِ والمجتمع، فإنّ كافةَ الأفكارِ اليمينيةِ واليساريةِ والمحورية، التي نالت نصيبَها من أيديولوجيةِ الإنكارِ والصهرِ والإبادةِ تلك، لا تتلكأُ أو تتردد في لعبِ أو مشاطرةِ نفسِ الدورِ الشوفينيِّ الأحاديِّ النظرة، والمغرورِ بنفسِه، والمُقصي للآخرين. والأنكى من كلِّ ذلك، أنه من بالغِ العُسرِ البقاءُ خارجَ دائرةِ نفوذِه، نظراً لارتقائِه إلى مستوى الأيديولوجيا الرسمية، ولفرضِ تلقينِه على الجميعِ قسراً، بدءاً من دُورِ الحضانةِ وحتى المستوى الأكاديميّ. زِدْ على ذلك مدى مشقةِ عدمِ تشاطرِه بعد تصييره شرطاً أولياً للتحولِ إلى موظفِ دولة، أو للعثورِ على فرصةِ عمل، أو لاستلامِ قرضٍ ماليّ؛ وباختصار، للقبولِ به كعنصرٍ نافعٍ في أروقةِ الدولةِ وضمن قطبِ الطبقةِ الحاكمة. ويتسببُ ذاك الواقعُ المُشادُ في بقاءِ القوى المعارِضةِ للنظامِ القائمِ وحيدةً معزولة، وفي عجزِها عن إبرامِ علاقاتِ الصداقةِ والاتفاقياتِ اللازمة.

الأساسية الثلاثة فيه: الخوف من حصول سوء، الظن أن المسؤولية تقع على الآخرين، الإيمان المفرط وغير الواقعي (المترجِمة).

إنّ الوعيَ التاريخيَّ والاجتماعيَّ الصحيحَ هو ما يلزمُ أولاً لأجلِ تطويرِ صداقاتٍ قَيِّمةٍ وعقدِ اتفاقاتٍ ذاتِ اعتبار؛ ليس بين القوى الديمقراطيةِ والاشتراكيةِ الكرديةِ والتركيةِ فحسب، بل وبين القوى الشعبيةِ الاجتماعيةِ قاطبة. ومن دونِ صياغةِ تعريفٍ سليمٍ للعلاقاتِ المتبادَلةِ بين الثقافاتِ على مرِّ التاريخ، فمن الصعوبةِ تطويرُ علاقاتٍ وتحالفاتٍ عادلةٍ ومتساويةٍ وحرةٍ في راهِنِنا، أو سنُّ دستورٍ ديمقراطيٍّ كتعبيرٍ ملموسٍ عن تلك العلاقاتِ والتحالفات. وما هو ضروريٌّ لأجلِ ذلك هو أنْ تتخلى الحداثةُ التركيةُ عن الذهنيةِ الفاشيةِ أحاديةِ الطابع، والتي تنكرُ التاريخَ التركيّ بقدرِ إنكارِها لوجودِ القِيَمِ الثقافيةِ الأخرى؛ وأن تَقبَلَ ببنيةِ المجتمعِ ذاتِ التعدديةِ الثقافية، وبتاريخِه الغنيّ. أما القوى الاجتماعيةُ التي تتقاطعُ مصالحُها في العيشِ المشتركِ بصداقةٍ وودٍّ وتآخٍ ضمن نفسِ الحدودِ السياسيةِ بأقلِّ تقدير، فإنّ احترامَها المتبادَلَ لوقائعِها التاريخيةِ والاجتماعية، واعترافَها ببعضِها بعضاً على أساسِ المساواةِ والحرية؛ سيَغدو أرضيةً متينةً للصداقةِ والتحالفاتِ طويلةِ الأمدِ والحصينة، بقدرِ ما يُعَدُّ أساساً لاتحادِ قواها وممارساتِها المرحلية، ويُشَكِّلُ صُلبَ تشييدِها يداً بيَد صرحَ نظامٍ دستوريٍّ ديمقراطيّ.

ب- PKK حزبٌ حظيَ بوجودِه ضمن نظامِ الاشتراكيّةِ المشيدة، واتَّخذَه أساساً أيديولوجياً وسياسياً في آنٍ معاً. وعرفَ كيف يتقارب منه باحترامٍ وتقدير، بالرغمِ من موقفِه الذي اتّخذَه منذ البداية إزاء انحرافِ التحريفيةِ اليمينيةِ المتسربةِ إلى بنيةِ النظامِ الاشتراكيّ. كما اقتربَ بودٍّ وصداقةٍ وبنحوٍ انتقاديٍّ من البلدانِ الاشتراكيةِ وعلى رأسها الاتحاد السوفييتيّ. وحافظَ على موقفِه المبدئيِّ عينِه تجاه الحركاتِ الاشتراكيةِ في البلدانِ الأخرى أيضاً. وجَهدَ لإخراجِ القضيةِ الكرديةِ من كونِها مشكلةً مقتصرةً على دائرةِ الهيمنةِ العالَميةِ الرأسماليّة، ولتحويلِها إلى جزءٍ من النظامِ الاشتراكيِّ العالَميّ. ومع خروجِ PKK من الوطن، نشرَ موقفَه الأيديولوجيَّ هذا في الساحةِ الدوليةِ بعدَ عامِ ١٩٨٠. وعقدَ علاقاتِه مع الاتحادِ السوفييتيِّ الذي كان ممثلَ النظامِ الاشتراكيِّ آنذاك. وطوَّرَ علاقاتٍ مماثلةً مع الأحزابِ الاشتراكيةِ في أوروبا. لكنّ هذه العلاقاتِ لَم ترتَقِ إلى المستوى المأمول، ولَم تذهبْ أبعدَ من تلبيةِ الأهدافِ التكتيكيةِ والمنفعية؛ بسببِ التحريفيةِ التي دَمَغَت النظامَ بمُهرِها في عمومِ العالَم. كما سادَ العجزُ عن تخطي المقارباتِ المصلحيةِ للدولتيةِ القوميةِ في الاشتراكيةِ المشيدة. أي أنّ النظامَ الاشتراكيَّ عملَ أساساً بالسياساتِ المنفعيةِ والانتفاعيةِ للدولِ القوميةِ الرأسمالية. وقد تسببَ هذا المفهوم، الذي طغى منذ البدايةِ على النظامِ القائم، بالقضاءِ على المكاسبِ الاشتراكية. كما أعاقَ أيضاً التطورَ البديلَ المتمثلَ في العلاقاتِ الأممية، فصيَّرَها أداةً لخدمةِ المصالحِ المهيمنة.

مع ذلك، يتميزُ استخدامُ PKK لتلك الأرضيةِ واستفادتُه منها (أو بالأحرى تحرُّكُه كحزبٍ أمميٍّ حقيقيّ) بعظيمِ الأهمية. إذ تتجسدُ ثمارُ التزامِه بالأمميةِ في: شحنِه الحركةَ الكرديةَ بالمحتوى الديمقراطيِّ والاشتراكيّ، وربطِها باستراتيجيةِ الحربِ الشعبيةِ طويلةِ الأمد، وجعلِها شهيرةً على الصعيدِ العالميّ، وتهيئتِها للعيشِ المشتركِ المفعمِ بالمساواةِ والحرية مع الشعوبِ المجاورةِ وفي مقدمتها الشعب التركيّ. أما نجاحُه في الثباتِ صامداً خلال فترةِ انهيارِ النظامِ الاشتراكيّ، فهو دليلٌ

على ارتباطِه بصُلبِ الاشتراكيةِ العلمية. حيث لَم ينزلقْ PKK نحو القوميةِ الضيقة مثلما حصلَ لحركاتِ التحررِ الوطنيِّ الأخرى. بل عرِفَ كيف يتخطى الغموضَ الأيديولوجيَّ الذي كان يحيطُ به في البداية. وخاضَ كفاحاً موفَّقاً ضد عنصُرَي الدولتيةِ القوميةِ والصناعويةِ الكائنَين في الحداثةِ الرأسمالية، التي تركَت بصماتِها على الاشتراكيةِ العلميةِ أو المشيدة. وبتحقيقِ تحوُّلِه الذاتيّ، لعبَ PKK دوراً مهماً في تطويرِ براديغما العصرانيةِ الديمقراطيةِ كبديلٍ للحداثةِ الرأسمالية، وفي خطِّ الحدودِ الفاصلة بينه وبين مناهجِ الحداثةِ الأخرى. وهكذا احتلَّ PKK مكانه بعدَ عامِ ١٩٨٠ كثالثِ قوةٍ ديناميكيةٍ مهمةٍ في الشرقِ الأوسطِ بعد إسرائيل ومنظمة التحريرِ الفلسطينية.

ت- تتسمُ تحالفاتُ PKK في الشرقِ الأوسطِ وأوروبا والمناطقِ الأخرى بالأهمية، باعتبارِه قوةً سياسية. إذ يُعزى تفضيلُه التخندقَ في أشدِّ مناطقِ الشرقِ الأوسطِ غلياناً بعدَ عامِ ١٩٨٠ إلى خصائصِه الثورية. فتلك المنطقةُ كانت تتحلى بدورٍ استراتيجيٍّ مهمٍّ من ناحيةِ عدمِ انقطاعِه عن النضالِ الثوريّ. في حين ظلَّ دورُ أوروبا منحصراً في المستوى التكتيكيّ. لقد كانت هذه مقاربةً سليمة تُشَكِّلُ جوهرَ التحالفِ مع حركاتِ التحررِ الوطنيّ، التي كانت تُعَدُّ في نفسِ الوقتِ ديناميكيةً مهمةً في عصرِها. فتطويرُ العلاقاتِ التحرريةِ الوطنيةِ على خطِّ سوريا ولبنان وفلسطين وإسرائيل كان يعني عقدَ العلاقةِ مع أكثرِ الحقائقِ السياسيةِ غلياناً وحيويةً واتساعاً في العالَم. أما التطوراتُ المُنجَزةُ خلال حوالي عقدَين من الزمنِ بالتأسيسِ على هذه العلاقة، فلَم تقتصرْ على التعريفِ بحركةِ الهويةِ والحريةِ الكرديةِ إقليمياً فحسب، بل وعَرَّفَت العالَمَ أيضاً بها، وارتقَت بها إلى منزلةٍ استراتيجية. علماً أنّ هذه العلاقاتِ لا تزالُ تَصُونُ مضمونَها حتى اليوم. هذا وأدت التطوراتُ التي تمخضَ عنها PKK، الذي ناهَضَته إسرائيلُ في البداية، إلى توجُّهِ هذه الأخيرةِ نحو اتِّباعِ سياساتٍ وديةٍ مع القطبِ المناوئِ لحليفتِها الاستراتيجيّةِ تركيا. إلا إنّ العلاقاتِ التركيةَ–السوريةَ–اللبنانيةَ–الفلسطينيةَ الراهنة قد مهَّدَت السبيلَ أمام نتائج أشدَّ وطأةً مما عليه خطرُ PKK بالنسبةِ إلى إسرائيل. وهذا ما يبرهنُ مدى كونِ PKK قوةً ديناميكيةً مهمة. أي، ومهما كانت جميعُ تلك القوى في وضعٍ معادٍ لبعضِها بعضاً، إلا إنّ العلاقاتِ فيما بينها تُوَجَّهُ في نهايةِ المطافِ من قِبَلِ ديناميكيةِ PKK. هذا وتَسري الديناميةُ عينُها ضمن إطارِ العلاقاتِ الثنائيةِ (بين تركيا وإيران) والعلاقاتِ الثلاثيةِ (بين تركيا والعراق وأمريكا). إذ ما كان لهكذا علاقاتٍ أنْ تتطورَ بهذا المنوال، لولا ديناميةُ PKK. بمعنى آخر، فتلك العلاقاتُ تَدينُ بوجودِها إلى الحِراكِ الدبلوماسيِّ الذي يُعمَلُ على نسجِه حول PKK. فالمضمونُ الثوريُّ والديمقراطيُّ والاشتراكيُّ المتواجدُ في صُلبِ PKK هو الذي يدفعُ بقوى السلطةِ تلك إلى هكذا نوعٍ من التقطبات.

الأمرُ كذلك بالنسبةِ لعلاقاتِ الجمهوريةِ التركيةِ مع أوروبا أيضاً. فما آلَ بالجمهوريةِ التركيةِ اليومَ إلى شراكةِ المفاوضات مع الاتحاد الأوروبيّ، هو المستجداتُ الحاصلةُ على خلفيةِ القضيةِ الكرديةِ وPKK. إذ كانت مقاربةُ البلدانِ الأوروبيةِ –وعلى رأسِها ألمانيا– مع PKK إيجابيةً في البداية. وذلك بغيةَ احتوائِه وصهرِه في بوتقتِها بأساليبِ القوةِ الناعمة، على غِرارِ ما فعلَته مع Dev-Yol والتنظيماتِ المثيلةِ ذاتِ الآفاقِ والطاقةِ الثورية. وقد استمرَّ شكلُ العلاقةِ هذا مدةً

طويلة. إلا إنّ إصرارَنا على البقاءِ ثواراً في الشرقِ الأوسطِ قد أسفرَ عن تغييرِ تلك البلدانِ لأساليبِها. حيث لجأَت حكوماتُها الواحدةَ تلو الأخرى إلى إقصاءِ PKK وإعلانِه "إرهابياً"، ثم تلاها إعلانُ وتطبيقُ ذلك باسمِ الاتحادِ الأوروبيّ. كان الهدفُ في كِلتا السياستَين هو عرقلةُ حلِّ القضيةِ الكرديةِ على المنحى الثوريِّ والديمقراطيِّ والاشتراكيّ. ففُرِضَت عوضاً عنه "الحقوقُ والحرياتُ الفرديةُ" المُؤَطَّرةُ بحقوقِ الإنسان. وهكذا سلكَت موقفاً ازدواجياً، وكأنّ الحقوقَ الفرديةَ المنفصلةَ عن الحقوقِ الاجتماعيةِ العامةِ أمرٌ ممكن. لقد كانت ترمي بهذا الأسلوبِ إلى ربطِ كِلا الطرفَين، أي PKK والجمهورية التركية، بذاتِها في سياقِ عقدِ الصفقاتِ مع هذه الأخيرة. بمعنى آخر، إنها كانت تطمعُ في بسطِ العلاقةِ المهيمنة. ولذلك تجنَّبَت الحلولَ الديمقراطيةَ الاجتماعية، وتهرَّبَت منها. وانطلاقاً من دواعي هذا الأسلوب، فقد كانت تسعى إلى القضاءِ على PKK، ثم إحلالِ التنظيماتِ والشخصياتِ المُفرَّغةِ من جوهرِها الثوريِّ والديمقراطيِّ والاشتراكيِّ محلَّه بين صفوفِ الكردِ وداخلَ تركيا على السواء؛ وذلك كعناصر سياسيةٍ تابعة لها. وعليه، فقد هيَّأَتها لأداءِ بعضِ الأدوارِ كقوى فاعلة. وانتظرَت ثلاثين سنةً (بمَعيةِ شبكةِ غلاديو التابعةِ للناتو) كي ينجحَ برنامجُ التصفيةِ هذا. وسخَّرَت إمكانياتٍ كبيرةً في خدمةِ ذلك. إذ، ومثلما الحالُ في العالَمِ قاطبة، فقد أرادَت لتركيا وكردستان أنْ تلعبا دوراً طليعياً في التحديثِ لمرحلةِ ما بعد الثورةِ المضادة. أي إنّ الإصرارَ على إعلانِ PKK "إرهابياً"، لَم يَكُن دعماً للجمهوريةِ التركية، بقدرِ ما كان من دواعي مصالحِها الذاتية.

مخططُ تصفيةِ الكردِ وحركةِ PKK هذا، والذي أَعَدَّه الاتحادُ الأوروبيُّ ونفَّذَه بمهارةٍ عُليا؛ قد أُولِيَ أهميةً تُضاهي ما كانت عليه في المخططِ القبرصيِّ–التركيِّ التصفويّ. ونُفِّذَ بسريةٍ تامةٍ وعُمقٍ أكبر. كما عُقِدَت، ولا تزالُ تُعقَدُ صفقاتٌ مهمةٌ مع الجمهوريةِ التركية. لذا، فهو بالنسبةِ للعلاقاتِ الكرديةِ–التركيةِ يعادلُ في أهميتِه ما كانت عليه معاهدةُ سايكس بيكو. ومن ثمارِ تلك اللقاءاتِ الخفيةِ الماكرةِ والخبيثة هي محاولاتُ الجمهوريةِ التركيةِ في البحثِ عن حلولٍ لا حضورَ فيها للكردِ أو لـPKK، بل تقتصرُ على الإرغاماتِ أحاديةِ الجانبِ التي تُسمى بحقوقِ الإنسانِ والديمقراطية. لكن، ونظراً لعدمِ التمكنِ من تصفيةِ PKK وحركةِ الحريةِ الكردية، فإنّ تلك اللقاءاتِ تحوَّلَت إلى لقاءاتٍ روتينيةٍ ورتيبةٍ جوفاء، تماماً مثلما الحالُ في العلاقاتِ الإسرائيليةِ–الفلسطينية. وجُرِّبَت ألاعيبٌ شبيهةٌ بتلك التي مُورِسَت إبان الحربِ العالميةِ الأولى بحقِّ الكرد (وبحقِّ الاشتراكيين الأتراك والإسلاميين القوميين). وبعدَ ضَمنَت مصالحَها، لَم تقتصرْ على غضِّ النظرِ عن الإبادةِ الجماعيةِ المرتَكَبةِ بحقِّ الكرد، بل وقدَّمَت دعمَها اللامحدودَ إلى الفاشيةِ التركيةِ البيضاء تحت اسمِ الحداثويةِ العلمانية. وقد مُورِسَت نفسُ تلك الألاعيبِ على الرومِ والأرمنِ والسُّريانِ أيضاً، فأدَّت إلى تصفيتِهم والقضاءِ عليهم.

لقد أدت الولاياتُ المتحدةُ الأمريكية، كقوةٍ أولى بامتياز في حركةِ غلاديو، دوراً فعالاً منذ البداية؛ سواء في دعمِ ومساندةِ انقلابِ ١٢ أيلول الفاشيِّ وتصفيةِ جميعِ القوى الديمقراطيةِ والاشتراكية، أم في القضاءِ على PKK والحركةِ الكرديةِ التي هي جزءٌ من تلك الحركات. كما

دعمَت كلَّ التمشيطاتِ العسكريةِ الحاصلة بعد عامِ ١٩٨٤ بهدفِ الإبادة. وطَبّقَت العزلةَ الدبلوماسيّةَ والسياسية. وسخَّرت كلَّ الناتو ونظامَ الاشتراكيةِ المشيدة للقضاءِ على رئيسِ PKK عبد الله أوجالان كأوسعِ عملياتِ الغلاديو نطاقاً. ودفعَت بتركيا إلى الهجومِ على سوريا. أما إسرائيل، فكانت بالأصل القوةَ التي أعَدَّت هذه السياسة وزاوَلَتها بكلِّ براعة. لقد تصدّت سوريا مدةً طويلةً تجاه حركاتِ التصفيةِ المندرجةِ في هذا الإطار. لكنها لَم تتخلَّف، هي وروسيا، في آخرِ المطافِ عن الوفاقِ مع النظامِ السائدِ حصيلةَ بعضِ الاتفاقياتِ السرّيةِ وفق مصالحِ الدولةِ القومية. لكنّ ما ثَبُتَ صحتُه بكلِّ علانيةٍ ضمن سياقِ التصفيةِ ذاك، هو أنّ الهيمنةَ المُعَيِّنَةَ هنا هي نظامُ الحداثةِ الرأسماليةِ بالزعامةِ الأمريكية.

بالرغمِ من كلِّ التصفياتِ الشاملةِ التي تعرضَ لها PKK داخلياً وخارجياً، إلا إنه عرِفَ كيف يُكَيِّفُ نفسَه مع الشروط، ويحقِّقُ التحولاتِ اللازمةَ بكلِّ إبداعٍ وخلاّقية. وعن طريقِ بديلِه في العصرانيةِ الديمقراطية، تَمَكَّنَ من عرضِ وقفتِه في وجهِ الحداثةِ الرأسمالية، بناءً على إحرازِ نجاحٍ سياسيٍّ أكثر مبدئيةً وثباتاً. كما واظبَ على أداءِ دورِه كعاملٍ متقدمٍ في تحقيقِ الدمقرطةِ الثوريةِ في الشرقِ الأوسط.

٣- تجربة الحرب الشعبية الثورية، والأمة الديمقراطية:

إفساحُ الطريقِ أمام حقيقةِ الأمةِ الديمقراطيةِ هو من أهمِّ النتائجِ التي أسفرَت عنها تجربةُ الحربِ الشعبيةِ الثوريةِ التي رادَها PKK. في واقعِ الأمر، لَم يُشَرْ إلى حقيقةِ الأمةِ الديمقراطية، ولَم يُخَطَّطْ لها بعلانيةٍ ووضوحٍ ضمن بنيةِ PKK الأيديولوجية. ذلك أنّ مصطلحَ الأمةِ السائدَ في أيديولوجيتِه هو نسخةٌ اشتراكيةٌ مشيدةٌ للدولةِ القومية. والأهمُّ من هذا وذاك، أنه يَطغى مفهومٌ واحدٌ مطلقٌ لدى الحديثِ عن الأمة، ألا وهو نزعةُ أمةِ الدولةِ الهيغلية. ولا يَسودُ التفكيرُ بحقيقةِ الأمةِ خارجَ إطارِ هذا المصطلحِ وحقيقتِه. ما من ريبٍ أنّ التفسيرَ الهيغليّ لمفهومِ الاشتراكيةِ العلميةِ الماركسية يُتَّخَذُ أساساً هنا. فما كان يخطرُ بالبالِ لدى الحديثِ عن الأمةِ في عهدِ ماركس وأنجلز، هو تجاوُزُ الأسيجةِ الإقطاعية، وتكوينُ مجتمعٍ قوميٍّ مُشادٍ بيَدِ الدولةِ المركزيةِ ضمن حدودِ وحدةِ اللغةِ والثقافة. بالتالي، نُظِرَ إلى الدولةِ القوميةِ على أنها واقعٌ واحدٌ مطلق. فهي المصطلحُ المعياريُّ الأولُ في فلسفةِ هيغل، والمحطةُ الأخيرةُ للتطورِ الاجتماعيِّ ولتَشَكُّلِ ملامحِ الدولة. أما تشييدُها بزعامةِ البورجوازيةِ أو البروليتاريا، فلا يُغَيِّرُ من المضمونِ الأحاديِّ المطلقِ للمصطلح. فالظاهرةُ الوحيدةُ التي تَجُولُ في الخاطرِ لدى التلفظِ بكلمةِ "الأمة" هي أمةُ الدولة. مفهومُ الدولةِ القوميةِ هذا هو السببُ في عجزِ الماركسيةِ عن تخطي الحداثةِ الرأسماليةِ وانصهارِها بالتالي في بوتقتِها. فلدى القبولِ بالدولةِ القوميةِ كشكلٍ اجتماعيٍّ أساسيّ (إذ يُدعَمُ إعلانُ ألمانيا دولةً قوميةً في عام ١٨٧١ بنحوٍ فاقع)، فما يتبقى هو انسحابُ البروليتاريا إلى هذه الحدودِ المرسومة، ودخولُها في خدمةِ دولتِها القوميةِ مقابل منحِها بعضَ الحقوقِ الاقتصاديةِ والاجتماعيةِ كي تستطيعَ العيشَ والمثابرةَ عليه. وهذا القبولُ هو الذي حدَّدَ مصيرَ الاشتراكيةِ المشيدةِ قبل مئةٍ وخمسين عاماً. والبرهانُ على

علاقةِ هذا المصطلحِ وواقعِه مع الرأسمالية هو إعلانُ عناصرِ الحداثةِ الرأسماليةِ فوزَها المؤزرَ مُؤَطَّراً بالدولةِ القومية في نهايةِ كلِّ مرة، وعلى رأسِها تجربتا الاتحادِ السوفييتيِّ والصين. ولا يمكنُ تفسيرُ تحوُّلِ الاشتراكيةِ المشيدةِ من الداخلِ إلى الرأسماليةِ فيما عدا ذلك.

لاقت مقارباتُ الاشتراكيةِ المشيدة، التي سلكَها PKK خلال تجربتِه في الحربِ الشعبيةِ الثورية، أكثرَ المشقاتِ بخصوصِ الدولتيةِ القومية. فالحقيقةُ الدولتيةُ القوميةُ للكونتر كريلا التي حاربَها، قد أدّت إلى التردد بشأنِ معنى الحربِ الثوريةِ وأهدافِها. والأسوأُ أنّ أساليبَ كِلا الطرفَين بدأت تتشابهُ بالتدريج. فعانَت اشتراكيةُ PKK المثاليةُ من المصاعبِ المتزايدةِ في وجهِ الحقيقةِ الدولتيةِ القومية. هذا هو الواقعُ الكامنُ خلف أزمتِه التي اتضحَت معالمُها اعتباراً من عامِ ١٩٩٥. فإلى أيِّ مدى تَكُونُ الدولةُ القوميةُ ظاهرةً اشتراكية؟ وكَم يُمكنُ تحقيق ذلك؟ وبناءً على الجوابِ الذي سيُعطى على هذَين السؤالَين الأساسيَّين، كانت الأزمةُ ستؤدي إلى التصفية أو ستؤولُ إلى حلٍّ قوميٍّ مغاير. في هذه النقطةِ بالتحديد باتت "الأمةُ الديمقراطيةُ" المصطلحَ المفتاحَ للنفاذِ من الأزمةِ الأيديولوجية.

لَم يَكُن خطأً نعتُ PKK بـ"القوميين" أثناء انطلاقتِه كمجموعة. كما إنّ نعتَه بـ"التحرريين الوطنيين" و"جيش التحرير الوطنيّ" كان يُذَكِّرُ بنفسِ المعنى، ويعبِّرُ عن الحقيقةِ التي يُرادُ تمثيلُها. إذ كانت الدعايةُ في الفترةِ الأيديولوجيةِ تَتَّخِذُ من تحليلِ الواقعِ الكرديِّ الوطنيّ أساساً. أما عدمُ رغبتِنا في نعتِنا بالقوميين، فكان ينطلقُ أساساً من ارتباطِنا الوثيقِ بالأمميةِ الاشتراكية. لكننا كنا عاجزين أيضاً عن الانقطاعِ عن الواقعِ الوطنيّ. بالتالي، كان يتوَلَّدُ خطرُ محاكاةِ الأيديولوجياتِ القوميةِ الهادفةِ إلى الدولتيةِ القومية، لدى انزلاقِ المصطلحِ من الطابعِ القوميِّ نحو النزعةِ القومية. مع ذلك، لَم نَكُنْ في المرحلةِ الأيديولوجيةِ نتحلى بالكفاءةِ التي تؤهِّلُنا لتمييزِ هذا الخطِّ الرفيعِ الفاصل. أما تصعيدُ حملةِ عامِ ١٩٨٤ إلى الأبعادِ القومية، وإفساحُها المجالَ أمام ظروفِ الحربِ الوطنيةِ الثورية؛ فقد جعلَنا نواجِهُ مصطلحَي السلطةِ والدولِ القوميةِ عن قُربٍ أكثر، كنتيجةٍ لا مَهرَبَ منها. كنا نخوضُ الحربَ بالقوى الشعبية. وكانت ثمة حدودٌ فاصلةٌ بيننا وبين الشريحةِ العليا، إقطاعيةً كانت أم بورجوازية. كما كان رُقِيُّنا إلى مستوى البُعدِ الوطنيِّ لا يفني فاعليةَ مصطلحِ الحربِ الشعبية. وكان مصطلحُ "القومية الشعبية" يتنامى رويداً رويداً عوضاً عن "القومية البورجوازية". وإذ ما نظرنا إلى تكامُلِ كردستان ضمن إطارِ هذه المستجداتِ الحاصلة، فبمستطاعِنا تبيانُ النقاطِ التالية:

أ- منذ مطلعِ القرنِ العشرين، وبالأخصِّ بعد تقسيمِ كردستان في العشرينيات، كانت وتيرةُ التململاتِ المرتكزةِ إلى الشريحةِ العليا، والتي بمقدورِنا تسميتُها بالقوميةِ البدائية، قد بدأت بالتسارعِ في كردستان العراق. فتخطّي الحركةِ للإطارِ الضيقِ المنحصرِ بالمثقفين، واكتسابُها الطابعَ الجماهيريّ؛ كان سيُسَرِّعُ من القومية. من هنا، فإعلانُ KDP بعد الحربِ العالميةِ الثانيةِ يفيدُ بخطوِ خطوةٍ مهمةٍ على دربِ القوميةِ العصرية. في حين تلفتُ جمهوريةُ مهاباد الأنظارَ كأولِ تجربةٍ قومية. كما نجحَت حربُ الكريلا في كردستان العراق (عام ١٩٦١) بتأجيجِ المشاعرِ

القومية في عمومِ كردستان. وبالرغمِ من هزيمةِ الحركةِ والانقسامِ الذي حلَّ بها حصيلةَ الخلافاتِ والشِّقاقاتِ الداخلية، إلا إنّ التطوراتِ والأحداثَ فرضَت وجودَ سلطةٍ قوميةٍ كرديةٍ ودولتيةٍ قومية، وإنْ بطابعٍ فيدراليّ. هكذا أُدرِجَت الدولتيةُ القوميةُ الكرديةُ الفيدراليةُ في الأجندةِ بدعمٍ إمبرياليٍّ وإسرائيليّ، وذلك كنموذجٍ ذي أهميةٍ تعادلُ ما عليه الدولتيةُ القوميةُ الإسرائيليةُ في فلسطين بأقلٍّ تقدير. هذه نقطةٌ بالغةُ الأهمية. فعندما تمّ الإقرارُ بالدولةِ القوميةِ التركية، أو بالأحرى تجسيدُ ثورةِ الجمهوريةِ في هيئةِ دولةٍ قوميةٍ بعد عامِ ١٩٢٣ (أو لِنَقُلْ بعد عامِ ١٩٢٥)، وعندما جرى تَصَوُّرُ نموذجٍ بِدئيٍّ مصغَّرٍ من إسرائيل (هناك حاجةٌ لبحوثٍ شاملةٍ في هذا المضمار)؛ فقد قُرِّرَ بعدَ عامِ ١٩٤٥ –ولو متأخراً نوعاً ما– تشييدُ نموذجٍ كرديٍّ مشابهٍ بِدئيٍّ ومُصَغَّرٍ من إسرائيل بزعامةِ KDP. وجْهُ الاختلافِ بينهما هو الفارقُ الزمنيُّ واختلافُ الخصائصِ القوميةِ للقوى المعنية. بمعنى آخر، ثمة حاجةٌ مسيسةٌ لتشييدِ الدولتَين القوميتَين التركيةِ والكرديةِ كنموذجٍ بِدئيٍّ من إسرائيل المستقبليةِ والمضمونة. فالدولةُ القوميةُ التركيةُ المُشادةُ بيَدِ CHP كإسرائيل بِدئية، قد تحققَت لدى الكردِ كدويلةٍ قوميةٍ كرديةٍ بِدئيةٍ بيَدِ KDP.

حاولتُ لفتَ الأنظارِ فقط إلى هذا الموضوعِ الذي سأستفيضُ في تناوُلِه ودراستِه لاحقاً، وذلك بغيةَ سردِ تفسيرٍ صحيحٍ بشأنِ تَشَكُّلِ الإقليمِ الكرديِّ الفيدراليّ، الذي دخلَ حيزَ التنفيذِ منذ التسعينياتِ على خلفيةِ حربَي الخليجِ الأولى والثانية. فأحدُ الأهدافِ الرئيسيةِ لحربِ الخليجِ الأولى في ١٩٩٠، كان إلقاءَ الخطوةِ على الدربِ المتجهةِ صوب الدولةِ القوميةِ الكردية. يمكنُنا اعتبارُ هذه الظاهرة، التي ابتدأَت في الشرقِ الأوسطِ بعدَ عامِ ١٩٩٠ تأسيساً على حربِ الخليج، بأنها ثالثُ إفرازٍ مهم لـ"الحربِ العالميةِ الثالثة": حيث شُيِّدَت الدولةُ القومية التركية كإسرائيل بِدئيةٍ صُغرى على أنقاضِ الإمبراطوريةِ العثمانيةِ المهزومةِ بعد الحربِ العالميةِ الأولى، وشُيِّدَت الدولةُ الإسرائيليةُ الحقيقيةُ بعد الحربِ العالميةِ الثانية، في حين شُيِّدَت الدولةُ القوميةُ الكرديةُ كإسرائيل بِدئيةٍ أفرزَتها "الحربُ العالميةُ الثالثةُ" كوسيلةِ ضمانٍ أساسيةٍ للدولةِ الإسرائيلية. وعليه؛ لاقت الدويلةُ القوميةُ الكرديةُ بعد عامِ ١٩٩٠ دعماً من قوى الحداثةِ الرأسماليةِ المهيمنة أولاً (أمريكا والاتحاد الأوروبيّ واليابان وغيرها)، ومن الدولتَين القوميتَين التركيةِ والإسرائيليةِ في المنطقةِ ثانياً؛ وذلك بغية تصييرها بديلاً في وجهِ PKK. والحروبُ التي شنتها شبكةُ غلاديو ضد PKK بدعمٍ من الناتو بعد ١٩٩٠، تؤيدُ هذه الحقيقةَ بسطوعٍ لا غبار عليه. إذ عُمِلَ من خلالِ قوميةِ الدولة على اتخاذِ التدابيرِ اللازمةِ مقابلَ التحولِ القوميِّ الشعبيِّ الذي عمَّ أصقاعَ كردستان كثمرةٍ من ثمارِ خيارِ PKK في الحربِ الشعبيةِ الثورية، ودارت المساعي لإفراغِه من محتواه والقضاءِ عليه. ورغمَ كلِّ نواقصِها وأخطائِها، إلا إنّ تجربةَ الحربِ الشعبيةِ الثوريةِ المبتدئةَ بعد عام ١٩٩٠، كانت قد أَفرَغَت السياساتِ المرسومةَ بشأنِ كردستان بعد الحربِ العالميةِ الأولى، سواء تلك المرسومةُ بيَدِ قوى الهيمنةِ الغربيةِ أم الدولتَين القوميتَين التركيةِ والإسرائيليةِ كقوتَين إقليميتَين. وقد كان الأمرُ كذلك اصطلاحاً وظاهرةً على السواء. ومع تعاظُمِ مصطلحِ الأمةِ الديمقراطية، كانت ملامحُ هذا الواقعِ القائمِ تتبدى أكثر، ليتحولَ هذا التَّجَلّي الشفافُ إلى حقيقةٍ متبلورةٍ كلياً مع حربِ الخليجِ الثانية (فيما بين ٢٠٠٣–٢٠١٠). أما الخاصيةُ الأهمُّ التي بُرهِنَت صحتُها في هذه الفترة،

فكانت استحالةَ تمَكُّنِ PKK من إنشاءِ أو تأسيسِ دولةٍ قوميةٍ كردية، نظراً لعدمِ مساعدةِ الظروفِ على القيامِ بذلك أيديولوجياً وعملياً. ولكن، اتَّضحَ بالمقابل استحالةُ كبحِ لجامِه أو منعِه من تحقيقِ التحولِ القوميِّ الشعبيِّ الموجودِ كطاقةٍ كامنةٍ في بنيتِه الأيديولوجيةِ كخيارٍ للأمةِ الديمقراطية.

ب- الأمةُ الديمقراطيةُ ليست مجردَ اصطلاحٍ فحسب. بل وتتجسدُ كواقعٍ قائمٍ بذاتِه. فالنضالُ الذي خاضَه PKK في فترةِ المجموعةِ الأيديولوجيةِ ضد قوميةِ الأمةِ الحاكمةِ وضد قوميةِ الأمةِ المحكومة، لا يزالُ يستمرُّ كنضالِ الأمةِ الديمقراطيةِ تأسيساً على تجربةِ الحربِ الشعبيةِ الثورية ضد كِلتا الدولتيْتَين القوميتَين. وبينما تجهدُ الدولُ القوميةُ الحاكمةُ إلى الصمودِ عن طريقِ العنفِ المحضِ والمتواطئين المأجورين، فإنّ الدويلةَ القوميةَ الكرديةَ لم تتمكنْ من تَجَنُّبِ التعرضِ للعزلةِ على يدِ حركةِ الأمةِ الديمقراطية، رغمَ كلِّ القومياتِ التي تحيطُ بها ومَن يمُدُّ يَدَ العونِ لها داخلياً وخارجياً. ولأولِ مرةٍ في تاريخِ الثورةِ الكردستانيةِ يسعى كلٌّ من خَيارِ الدولةِ القوميةِ وخيارِ الأمةِ الديمقراطيةِ إلى أداءِ دورِه في آنٍ معاً.

إنّ تمايُزَ هذَين الخيارَين في الثورةِ الكردستانية، وارتسامَ الخطوطَ الفاصلةِ بينهما أيديولوجياً وسياسياً وميدانياً بعدَما كانا متداخلَين في الثورتَين الفرنسيةِ والروسيةِ والعديدِ من الثوراتِ المعاصرةِ الأخرى؛ يُعَدُّ حدثاً ذا أهميةٍ تاريخيةٍ ملحوظة. فما ساد في جميعِ الثوراتِ المعاصرةِ حتى اليوم، كان إما سيطرةَ الشريحةِ العليا بالكامل أو تفوُّقَ الشريحةِ السفلى بمفردِها. وكانتا لا تَخُطّان حدوداً فاصلةً واضحةً فيما بينهما، سواء عندما تَكُونان متحدَتَين أم منفصلتَين. بل إنّ العملَ على تصفيةِ بعضِهما بعضاً داخلياً بات أسلوباً أساسياً تَتَّبِعانه في النضال. لكنّ هذا الوضعَ لَم يذهبْ أبعدَ من تعزيزِ قوةِ الحداثةِ الرأسمالية. أي أنّ مفهوماً نضالياً خاطئاً كان سائداً بين كِلتا الطبقتَين وكلتا الأمتَين. أما في تجربةِ الحربِ الشعبيةِ الثوريةِ الكردستانية، وبينما كان الوضعُ الغامضُ شبيهاً بمثيلاتِها السابقاتِ لها في بدايةِ الأمر، إلا إنّ النضالاتِ الكثيفةَ قد سَرَّعَت في نهايةِ المطافِ من وتيرةِ التمايزِ والجزمِ به. كما لَم تقتصرْ هذه التجربةُ في تلك الأوقاتِ على تخطّي الدولتيةِ القوميةِ الموجودةِ بين ثنايا الاشتراكيةِ المشيدة. بل وطوَّرَت عوضاً عنها نموذجاً يدفعُ إلى تجاوُزِ وتخطّي الدولتيةِ القوميةِ البورجوازيةِ الكائنةِ في أحشاءِ الاشتراكية على الصعيدِ الأيديولوجيّ، ويُخرِجُ القضيةَ الوطنيةَ من كونِها قضيةَ بناءِ دولةٍ قومية، ليَصُبَّها في بوتقةِ إنشاءِ الشعبِ نفسَه بنفسِه كأمةٍ متساويةٍ وحرة، أي مندرجةٍ في معيارِ الأمةِ الديمقراطية. وهكذا جعلَت معيارَ الأمةِ الديمقراطيةِ نموذجاً بديلاً في حلِّ القضايا الطبقيةِ والوطنيةِ على السواء. وصَيَّرَت الأمةَ الديمقراطيةَ من أهمِّ عناصرِ العصرانيةِ الديمقراطية (إلى جانبِ عنصرَي الصناعةِ الأيكولوجيةِ والاقتصادِ التشاركيّ المُعيق للربح). وبتجاوُزِها الدولتيةَ القوميةَ الهيغلية، التي باتت بلاءً مُسَلَّطاً على الاشتراكيةِ العلميةِ منذ ما يناهزُ القرنَ ونصفَ القرن، فتحَت الطريقَ أمام الاشتراكيةِ الأدنى إلى العلمية؛ مُنجِزةً بذلك أهمَّ مساهمةٍ في إنشاءِ الاشتراكيةِ الفلسفيةِ والعلميةِ والأخلاقيةِ والجمالية.

ت- ومقابلَ هذه المساهمةِ التاريخيةِ في الحقلِ النظريّ، فقد تسارعَ نشوءُ كيانَي الأمةِ الديمقراطيةِ والعصرانيةِ الديمقراطيةِ أيضاً داخلَ الواقعِ الاجتماعيِّ الكرديِّ المتجسدِ في كردستان

على أرضِ الواقع. فمع تَكَوُّنِ الأمةِ الديمقراطيةِ صارت الحدودُ بين الكردِ في الأجزاءِ الأربعةِ من كردستان بلا جدوى. أي، وبينما تُعَدُّ الحدودُ كلَّ شيءٍ بالنسبةِ إلى الدولِ القومية، فقد أُسقِطَت إلى مرتبةِ اللاشيء بالنسبةِ إلى الأمةِ الديمقراطية. وبينما تشكَّلَت ملامحُ الأمةِ الديمقراطيةِ في عقليةِ الشعبِ كأهمِ ثورةٍ للوعي، فقد أُنشِئَ شبهُ الاستقلالِ الذاتيُّ الديمقراطيُّ أيضاً كأهمِّ ثورةٍ متجسدةٍ عينياً في الأجزاءِ الأربعة. كما جُعِلَت عجلاتُ آلياتِ الإبادةِ الثقافيةِ الخاصةُ بالدولِ القوميةِ التركيةِ والإيرانيةِ والعراقيةِ والسوريةِ تَدُورُ من دونِ جدوى بنسبةٍ مهمة. وبالمقابل، فقد صُيِّرَ الشعبُ الكرديُّ في كلِّ جزءٍ من تلك الأجزاءِ جزءاً مُبدعاً ضمن الأمةِ الديمقراطية ومُنشِئاً إياها. إنّ الحربَ الشعبيةَ الثورية، التي لَم تكتَفِ بإماطةِ اللثامِ عن مؤامرةِ الإبادةِ الثقافيةِ والدولتيةِ القوميةِ العميلةِ النابعةِ من هيمنةِ الحداثةِ الرأسماليةِ طيلةَ القرنَين الأخيرَين، تُعتَبَرُ نجاحاً عظيماً بتحقيقِها الأمةَ الديمقراطيةَ كبديلٍ راسخٍ في كلِّ جزءٍ وفي ذهنيةِ كلِّ إنسانٍ كرديٍّ صادقٍ ومخلص وفي جسدِ كلِّ مجموعةٍ كرديةٍ وفية. بناءً عليه، فقد أَعَدَّت الأرضيةَ اللازمةَ لتطويرِ التعاونِ والتضامنِ الوديِّ بين شعوبِ الجوارِ أولاً (الشعوب التركية والعربية والفارسية)، وبين ثقافاتِ شعوبِ الأقلياتِ الأخرى والشعوبِ المُعَرَّضةِ للتصفيةِ ثانياً (الأرمن، الإغريق والسُّريان وغيرهم)؛ وهيأَت الأجواءَ لتنظيمِها جميعاً بوصفِها تَجَمُّعَ الأممِ الديمقراطية. كما فتحَت الأبوابَ على مصاريعِها أمام الرقيِّ بهذا النجاحِ التاريخيِّ على الصعيدَين الإقليميِّ والعالميّ، من خلالِ أدائِها لدورِها الريادِيِّ في إنشاءِ العصرانيةِ الديمقراطية.

٤- حروب الغلاديو التابعة للناتو ضد الحرب الشعبية الثورية:

بات واضحاً أنّ القوةَ الأساسيةَ التي تحاربُ في كردستان ضد حملةِ ١٥ آب ١٩٨٤، هي قوى الغلاديو التي تُعَدُّ الجيشَ السريَّ للناتو. فأهمُّ حدثٍ أثبَتَ عدمَ كفايةِ نظامِ الأمنِ التركيِّ في محاربةِ PKK، هو حملةُ ١٥ آب ١٩٨٤. وفي حقيقةِ الأمر، فقد بدأ نُقصانُ نظامِ الأمنِ هذا منذ خروجِنا من أنقرة، وبات أمراً مجزوماً به مع تموقُعِنا في الشرقِ الأوسط وبعد إنجازِ الحملة. وتلا ذلك إدخالُ غلاديو التابعة للناتو (والتي تجعلُ من ألمانيا مركزاً لها) في جدولِ الأعمالِ سنةَ ١٩٨٥. إذ يجب ألاّ ننسى أنّ ألمانيا هي أولُ دولةٍ أعلنَت PKK "إرهابياً" في ١٩٨٥، لأنها تُعَدُّ مركزاً أُسّاً لجيشِ الغلاديو. فلدى إنشاءِ غلاديو الناتو، جُعِلَ مركزُه في ألمانيا مسؤولاً عن القِسمِ الذي في أوروبا. لَم نَكُنْ على عِلمٍ بهذه الحقائقِ في البداية. بل وكنا نَعتَبِرُ الاتحادَ الأوروبيَّ والبلدانَ الأوروبيةَ الأخرى، وعلى رأسِها ألمانيا، أصدقاءً للنضالِ الثوريّ. وبعدَ ذلك بزمنٍ طويلٍ أدركنا أنّ ما يجري هو حربٌ خفيةٌ ضد الشعوب (بما في ذلك شعوبُ أوروبا أيضاً، وفي مقدمتِها شعوبُ إيطاليا واليونان والبلقان). فلدى تأسيسِ الناتو، شُكِّلَ هذا الجيشُ أيضاً ضد تَسَلُّلاتِ الشيوعية. وقِلّةٌ نادرةٌ جداً انتبهَت إلى هذا الأمر. هذا وغالباً ما أُدرِجَ الجيشُ السريُّ حيزَ الحركةِ ضد الثوارِ في إيطاليا واليونان وتركيا وألمانيا. ومع انهيارِ الاتحادِ السوفييتيِّ وخروجِ روسيا الاتحاديةِ من كونِها تهديداً، خسرَ الجيشُ أهميتَه في الدولِ الأعضاءِ في الناتو، عدا تركيا التي ارتفعَت فيها أهميتُه إلى

مستوياتٍ أعلى بكثير. وقد لعبَت الثورةُ الإيرانيةُ (١٩٧٩) واحتلالُ أفغانستان من قِبَلِ الاتحادِ السوفييتيِّ (١٩٨٠) دوراً مهماً في ذلك. علاوةً على الدعمِ اللامحدودِ إلى الغلاديو التركيّ، بسببِ قيامِ تركيا بدورِ الحارسِ في الشرقِ الأوسط. كما إنّ الرغبةَ في حمايةِ إسرائيل أيضاً عاملٌ مهم في هذا الصدد. أما مواردُ النفطِ وضرورةُ حماية السلطاتِ المتواطئة، فهي من العواملِ الأخرى المهمةِ التي دفعَت دوماً إلى الإبقاءِ على الغلاديو في الأجندة.

تحققَت انطلاقةُ حملةِ ١٥ آب غيرُ المتوقَّعةِ في هذه الأجواء. فشبكةُ غلاديو في تركيا كانت قد نظَّفَت آخِرَ الآثارِ المتبقيةِ للثوارِ الأتراك مع انقلابِ ١٢ أيلول العسكريِّ ١٩٨٠. لَم تَكُن حملةُ ١٥ آب ١٩٨٤ في الحُسبان. وعندما تحققَت، اعتُقِدَ بدايةً أنها مغامرةٌ يساريةٌ بسيطة، وأنّ الجيشَ الكلاسيكيّ وقواتِ البوليسِ والاستخباراتِ قادرةٌ على تذليلِها فوراً. لكنّ العجزَ عن إنهاءِ أمرِها في العامِ الأولِ أفضى إلى نقلِ المسألةِ إلى حلفِ الناتو، الذي أقرَّ في ١٩٨٥ بالتدخلِ بناءً على المادةِ الخامسةِ من قانونِه التأسيسِيّ. فأعلَنَت الدولةُ الألمانية PKK "تنظيماً إرهابياً" بموجبِ ذاك القرار. بعدَ عامِ ١٩٨٥ أيضاً كنا ظاهرياً نُحاربُ قوات الأمنِ التركيّة. إذ عُمِلَ على إبرازِ هذا المظهرُ عمداً. بينما كانت الحربُ في مضمونِها ضد غلاديو الناتو. لا جدل في أنّ فرعَ الغلاديو في تركيا كان يلعبُ دوراً بالغَ الأهمية. ولكنّه لَم يَكُن الفرعَ الوحيد، لأنّ ضخامةَ العددِ كانت لا تكفي لنيلِ النتيجةِ المرجوة. وكان عصياً على قوات الأمنِ التركيّةِ لوحدِها أنْ تخوضَ حرباً بهذا النطاقِ لمدةِ عامٍ واحدٍ فقط، فما بالكَ بعدةِ أعوام. وحتى لو خاضَتها، لَكان ذلك دليلاً على إفلاسِها كدولةٍ خلال فترةٍ وجيزة. وعليه، فالحربُ كانت حرباً ضد الناتو، حتى وإنْ لَم يَكُنْ ذلك علناً، بل عَمِلَت آلياتُها بسريةٍ كبيرة. لقد كانت حرباً تضاهي بأضعافٍ مضاعفةٍ ما عليه الحروبُ الحالية في أفغانستان والعراق والحربُ التي سبقَتها في الصومال؛ سواء في أبعادِها وآفاقِها أم من حيث مُدّتِها. وكنا كحزبِ PKK عاجزين عن استيعابِ الوجهِ الحقيقيِّ الخفيِّ لهذه الحرب. لذا، كانت انتقاداتُنا الموجَّهةُ إلى أوروبا وأمريكا منحصرةً في المستوى الأيديولوجيّ. وكنا غير قادرين على تحليلِ دورِ الحداثةِ الرأسماليةِ في حروبِ قوى الهيمنة، التي دارت رحاها في كردستان، ضد الشعبِ الكرديِّ خلال القرنَين الأخيرَين وما بعد عشرينياتِ القرنِ العشرين عموماً، وفيما بعد عامِ ١٩٨٤ ضد PKK خصوصاً. لذا ظلّت تحليلاتُنا بشأنِ الناتو ناقصةً جداً، بحيث لَم تتجاوز المستوى الشعاراتيِّ للاشتراكيةِ المشيدة. كما ولَم نَكُن على عِلمٍ أصلاً بالغلاديو حتى على مستوى الاسم. لكن، ومع اتساعِ الحربِ الشعبيةِ في كردستان وازديادِ عمقِها، بدأَ هذا الواقعُ يتجلى رويداً رويداً. فلدى الإمعانِ جيداً في قيامِ أمريكا وإنكلترا بالحذوِ حذوَ ألمانيا بإعلانِ PKK "تنظيماً إرهابياً" بعد عامِ ١٩٩٠، وفي اغتيالِ البابا قبل ذلك وفي جنايةِ أولف بالمه؛ فسنجد أنّ كل ذلك يُزيدُ من وضوحِ الحقيقة. في حين كان كشفُ النقابِ عن شبكةِ غلاديو الإيطاليةِ مرحلةً مهمةً أخرى في هذا الشأن.

قبلَ الخوضِ في حروبِ غلاديو ضد PKK وحربِه الشعبيةِ الثورية، من الضروريِّ استذكارُ مؤامراتِ العهدِ الجمهوريِّ ضد المعارضةِ الديمقراطيةِ والاشتراكية وضد وجودِ الشعبِ الكرديّ. حيث سُحِقَ عصيانُ كوجكري في ١٩٢١. وفي أواخرِ كانون الثاني من عامِ ١٩٢١ خُنِقَ الأعضاءُ

الخمسةَ عشر من اللجنةِ المركزيةِ للحزبِ الشيوعيِّ الذي يترأسُه مصطفى صبحي في مياهِ البحرِ الأسود. وشُتِّتَت قواتُ أدهم الشركسيّ في نفسِ العام. وقُمِعَت العصياناتُ الموالية للسلطنةِ والخِلافة. أما الكردُ والإسلاميون القوميون والشيوعيون، والذين يشكلون المعارضةَ الأصل؛ فجرى إقصاؤُهم من النظامِ الجديدِ الذي كان سيُشادُ إبان الحربِ التحريريةِ الوطنية. وقُمِعَت ردودُ الفعلِ المناهِضةُ بحِدّةٍ أعنف في محاولةٍ لشرعنةِ نظامِ الحزبِ الواحدِ الفاشيِّ البِدئيّ. فموجاتُ الفاشيةِ المتصاعدةُ في ألمانيا وإيطاليا في نفسِ الفترة قد تردَّدَ صداها داخل الجمهوريةِ التركيةِ أيضاً. وهكذا بدأَت رسمياً جرائمُ الصهرِ والإبادةِ الجماعيةِ المستهدِفةُ لوجودِ الكردِ مع حادثةِ ١٥ شباط ١٩٢٥ الاستفزازية. وسُحِقَت المقاوماتُ الناشبةُ في وجهِ ذلك، فكانت آخرها مجزرةُ ديرسم ١٩٣٨، التي انتهَى مآلُها بالتوطينِ الإجباريِّ للغالبيةِ الساحقةِ ممَّن تبَقّى من أبناءِ الشعب. وعلى خلفيةِ الاتفاقياتِ المُوَقَّعةِ مع القوتَين الإمبرياليتَين الإنكليزيةِ والفرنسيةِ في تلك المرحلة، فقد طُبِّقَت شتى أساليبِ القمعِ والاستغلالِ والصهرِ بغرضِ تجزئةِ كردستان وإبعادِ الكردِ عن هويتِهم. ذلك أنّ الهدفَ المأمولَ كان خلقَ دولةٍ قوميةٍ نمطية.

بعدَ الدخولِ إلى حلفِ الناتو في مطلعِ الخمسينيات، تشكلَت "لجنة التدقيق والتفتيش"، التي هي فرعُ غلاديو في تركيا. وكانت الغلاديو التركيةُ ستغدو بَعدَ هذا التاريخ قوةً تتحكمُ بجميعِ قوى المعارَضةِ والسلطةِ السياسية. ومن أُولى العملياتِ التي قامت بها شبكةُ غلاديو التركية (والتي قد تَكونُ حملةُ اعتقالِ الشيوعيين في ١٩٥١ بدايتَها): حوادثُ ٦-٧ أيلول، إدراجُ "منظمة المقاومة القبرصية"[١] حيزَ التنفيذ. أما انقلابُ ٢٧ أيار ١٩٦٠، وكلُّ إجراءاتِ السلطةِ التي أَعقَبَته، وشلُّ تأثيرِ المعارضةِ والقضاءُ عليها؛ فتحققَت جميعُها بمراقبةٍ مباشرةٍ من الغلاديو التركية. ورغم تظاهرِ قوى الأمنِ والاستخباراتِ وهيئةِ الأركانِ العامةِ بأنها قوى مستقلةٌ عن بعضِها بعضاً، إلا إنّ التحكمَ بالقوى وتوجيهَها واستخدامَها يجري عبر شبكةِ الغلاديو. فالقضاءُ على الحركاتِ الثوريةِ والديمقراطيةِ مع انقلابِ ١٢ آذار ١٩٧١ قد جرى على يدِ الغلاديو المتحكمةِ بالنظامِ بأفضلِ صورة. كما إنّ جميعَ عملياتِ الاغتيالِ والمجازرِ المرتَكَبةِ بحقِّ الثوارِ والمتنورين والشعوب، تتصدرُها مجزرتا تاكسيم ومرعش ومحاولةُ اغتيالِ أجاويد، قد حصلَت بأمرٍ وتنفيذٍ من جيشِ غلاديو التابعِ للناتو. في حين يُعَدُّ انقلابُ ١٢ أيلول ١٩٨٠ العسكريُّ أحدَ أهمِّ عملياتِ غلاديو الناتو. فقد كان الناتو والغلاديو التركيُّ متداخلَين حتى هذا التاريخ، وكانا مستقلَّين عن القوى الأمنيةِ

[١] **منظمة المقاومة التركية أو القبرصية:** وتُعرَف اختصاراً باسم TMT. منظمة مسلحة تأسست في قبرص سنة ١٩٥٨ لمحاربة أحد التنظيمات الرومية الذي لا يعترف بالوجود التركي في قبرص. تم تحويلها في ١٩٧٦ إلى تنظيم "قيادة قوات الأمن التركية القبرصية". عادة ما يسمى أعضاؤها بالمجاهدين (المترجِمة).

الأخرى، بل ويتفوقان عليها مرتبة. وإذ ما قُمنا بترتيبِ كرونولوجيا[1] بصددِ PKK اعتباراً من هذا التوقيت:

أ- كانت الهجماتُ المستهدفةُ لـPKK بغرضِ اقتفاءِ أثرِه والقضاءِ عليه منذ مرحلةِ المجموعةِ إلى حين انقلابِ ١٢ أيلول العسكريّ، تُشَنُّ بالأغلبِ من قِبَلِ القوى الأمنيةِ التقليدية (منظمة الاستخبارات الوطنية MİT، مديرية الأمن، وقوات الجندرمة)، رغمَ وجودِ قوى الغلاديو أيضاً في الأجندة. وأنا على قناعةٍ بأنه، وبسببِ عدمِ إتاحةِ الفرصةِ لتطورِها كثيراً، فإنّ مجموعتَنا لَم تخضعْ للمُلاحقةِ بالدرجةِ التي طالت التنظيماتِ الأخرى، التي كانت أكثر فاعليةً وتأثيراً حينذاك. حيث اعتُبِرَت مجموعتُنا امتداداً لـTHKP-C، وخُمِّنَ أنها ستنحلُّ بمجردِ تسويةِ أمرِ THKP-C، فتُرِكَت وشأنَها. ولَربما أُريدَ للمجموعةِ أنْ تُدرَجَ تحت حاكميةِ بعضِ الأشخاصِ لتَكُونَ في قبضةِ اليد. وكما هو معلوم، فعندما أُدرِكَ بعدَ سنةِ ١٩٧٥ أنها مستقلة، فقد جرى التدخلُ بيَدِ "ستيركا سور Stêrka Sor" (أي النجمة الحمراء) عن طريقِ KDP، واستُخدِمَ لهذا الغرضِ العنصرُ الذي يسمى "علاء الدين كابان"، والذي قَتَلَ حقي قرار في النهاية. ومن المجزومِ به أنّ KDP تحرَّكَ منذ البداية بالتوازي مع إسرائيل وارتباطاً بحلفِ الناتو، وأنه لقيَ الدعمَ اللازمَ ليصبحَ تنظيماً مسيطراً على عمومِ كردستان. هذا وبالمستطاعِ التبيانُ أنه كان تحت إشرافِ ومراقبةِ الغلاديو، وأنه سُلِّحَ وحُفِّزَ على التمردِ والانتفاضِ بدعمٍ من الغلاديو التركيِّ أيضاً اعتباراً من سنةِ ١٩٦١ بشكلٍ خاص. كما كان عددٌ جمٌّ من الوثائقِ سيُثبِتُ لاحقاً أنّ الدعمَ نفسَه قد استمرَّ بعدَ ذلك عن طريقِ شاهِ إيران. بناءً عليه، فمن عظيمِ الأهميةِ النظرُ إلى حملاتِ بعثرةِ التكتلاتِ اليساريةِ في كردستان عن طريقِ KDP على أنها حصلَت بدعمٍ غيرِ مباشرٍ من الغلاديو.

فإيمانُ تنظيمِ "ستيركا سور" بمبدأِ "الأجزاء الخمسة" (إذ يدافعُ عن فكرةِ وجودِ جزءٍ خامسٍ صغيرٍ من كردستان ضمن اتحاد الجمهورياتِ السوفييتيةِ الاشتراكية) هو بمثابةِ برهانٍ قاطعٍ على صحةِ هذا الرأي. وقد هدفَ هذا التدخل، الذي عُزِّزَ لاحقاً بإرسالِ "التحرريين الوطنيين في كردستان-كوك KUK"[2]، إلى تصفيةِ المجموعةِ قبل خروجِها من أنقرة، أو قبل عبورِها إلى شرقيِّ نهرِ الفراتِ في حالِ خروجِها. وإذا كان الطيارُ نجاتي كايا، الذي انخرطَ في الحركةِ بدءاً من عامِ ١٩٧٦، عميلاً (لا نستطيعُ الجزمَ بذلك، وينبغي البحثُ فيه) فقد يَكُونُ تابعاً للغلاديو التركيّ. فإنْ كان خططَّ للقضاءِ على المجموعة، فهذا معناه أنه لَم يَجِد الفرصةَ المناسبةَ لتطبيقِ خطتِه تلك. هذا

---

[1] **الكرونولوجيا أو علم الزمن:** تتم تجزئة هذا المصطلح اليوم إلى اتجاهين. علم قياس الزمن: ويتبع علوم الفيزياء، ويسمى كرونوميا. وعلم حساب الزمن: وهو علم تحديد الأحداث حسب الفترة الزمنية، ويتبع علوم التاريخ ويسمى الكرونولوجيا الشاملة، تمييزاً عن الكرونولوجيات الخاصة ببعض المواضيع كالموسيقى والكيمياء وغيرهما (المترجمة).

[2] **التحرريون الوطنيون الكردستانيون:** ويعرَف اختصاراً "كوك KUK". تنظيم تميز بعدائه السافر تجاه PKK فيما بين ١٩٧٨ و١٩٨٠. يرتكز لدعائم قومية وإقطاعية رجعية. فقدَ مساندة الجماهير بعد انقلاب ١٢ أيلول (المترجِمة).

ولَم تَقع المجموعةُ في هذا الفخِّ عَمداً. وإنْ كانت عمالةُ كسيرة يلدرم موضوعَ حديثٍ عن طريقِ أبيها علي يلدرم (هذا أيضاً أمرٌ غيرُ مؤكد، ويتطلبُ البحثَ فيه)، فبالمستطاعِ تقليدياً اعتبارُها كادرةً ضمن "منظمةِ الاستخبارات" التركية. كما إنّ مسألةَ ديلاور يلدرم أيضاً تستلزمُ البحثَ كي لا يُرتَكَبَ خطأٌ بحقِّه. ويَبدو أنّ قيامَ علاء الدين كابان بقتلِ حقي قرار بمؤامرةٍ استفزازيةٍ بعد إيقاعِه في المصيدة في ١٨ أيار ١٩٧٧، هو أولُ عمليةٍ نفَّذَها الغلاديو التركيُّ وغلاديو الناتو ضد PKK وهو ما يزالُ في مرحلةِ المجموعة. وبالإمكانِ التنويهُ إلى أنّ المجموعةَ أُدرِجَت في إطارِ حملةِ تصفيةٍ جادةٍ لأولِ مرةٍ في ١٩٧٧. لذا، كان واردِاً أنْ تتعرضَ المجموعةُ إلى تصفيةٍ جدية، هذا إنْ لَم تتشتتْ كلياً؛ في حالِ لَم ننشرْ مؤلَّفَ "برنامج الحزب"، ولَم نُعطِ الجوابِ على ذلك بالإعلانِ عن PKK، وفي حالِ لَم يُعاقَب علاء الدين كابان بالموت. هذا وبالوسعِ تقييمُ مجزرةِ مرعش المُرتَكَبةِ في أواخرِ ١٩٧٨ على أنها ثاني أكبرِ عمليةٍ نفّذَها الغلاديو ضد المجموعةِ التي تتنامى بسرعة في تلك المنطقة. ذلك أنّ مرعش تُعَدُّ مركزاً تُحبَكُ فيه خططُ تصفيةِ الكردِ منذ القديمِ الغابر، سواء بالأساليبِ المباشرةِ أو المُلتَوية. والأمرُ عينُه يَسري على كلّ الكردِ الذين يقطنون غربي نهرِ الفرات. ففي "خطةِ إصلاحِ الشرق" لعامِ ١٩٢٥، يُرتأى عدمُ إبقاءِ كرديٍّ واحدٍ يتحدثُ الكرديةَ في مناطقِ غربي الفرات، بل القضاءُ عليهم جميعاً بشتى الأساليبِ يتصدرُها الصهرُ والإذابة. وعليه، يتوجبُ النظرُ إلى مجزرةِ مرعش ضمن إطارِ هذه الخطةِ التي لا تنفكُّ قائمة. كما يتعينُ النظرُ بموجب ذلك إلى عملياتِ الغلاديو وحملاتِ الصهرِ الممنهجةِ بحقِّ الكردِ القاطنين في مناطقِ ملاطية وأديامان وألازغ وديرسم وسيواس وأرزنجان وعنتاب بشكلٍ خاص.

وباقتضاب، ثمة تحكُّمٌ وقمعٌ متكاثفان طردياً من قِبَلِ الغلاديو على المعارضةِ اليساريةِ والكرديةِ المتناميةِ بعد عامِ ١٩٦٠. وحالاتُ التحكُّمِ والقمعِ والاشتباكِ والاغتيالِ المزدادةِ كثافةً مع انقلابِ ١٢ آذار ١٩٧١، هي ممنهَجةٌ ومرتبطةٌ بالتنظيم. فالمجموعاتُ اليساريةُ الصغيرةُ الزائفة، التركيةُ منها والكردية، تُستَثمَرُ في إطارِ تدويرِ عجلاتِ حروبِ الغلاديو، بقدرِ ما عليه المجموعاتُ الإسلاميةُ والقوميةُ المتطرفةُ أيضاً. كما إنّ تأثيرَ الغلاديو داخل تركيا اعتباراً من أعوامِ ١٩٥٥–١٩٦٠ قد أبدى نفوذَه الأقصى في جميعِ الكياناتِ الحكومية، وفي الاشتباكاتِ المندلعةِ بين المجموعاتِ اليمينيةِ واليسارية، وفي التخطيطِ للانقلاباتِ وتنفيذِها، وفي ارتكابِ الاغتيالاتِ والمجازرِ المهمة. هكذا، تمَّ تحجيمُ الدورِ المستقلِّ للمنظماتِ الأمنيةِ والاستخباراتيةِ الأخرى باضطراد، بل وجرى الاستيلاءُ وإحكامُ القبضةِ عليها. هذا وتمَّ تناوُلُ جميعِ النشاطاتِ الاقتصاديةِ والاجتماعيةِ والثقافيةِ والدبلوماسيةِ والشؤونِ المعنيةِ بالسلطة، وتأطيرُها بأمنِ الدولة، وتقييمُها ضمن نطاقِ استراتيجيةِ الغلاديو وتكتيكاتِها؛ وتوجيهها انطلاقاً من ذلك. وسُيِّرَت الحملاتُ التمشيطيةُ المزدادةُ كثافةً بنحوٍ تصاعديّ، لتُطَبَّقَ على الحركاتِ اليساريةِ والشيوعيةِ أولاً، ثم على الحركةِ الكرديةِ الثوريةِ والاشتراكيةِ المتناميةِ خارجَ حاكميتِها. فشهدَت أعوامُ ١٩٧٠–١٩٨٠ أشدَّ التمشيطاتِ كثافة، واختُتِمَت بانقلابِ ١٢ أيلول العسكريِّ وبإلحاقِ ضربةٍ استراتيجيةٍ باليسار. أما الحركةُ الثوريةُ الاشتراكيةُ الكردية، فأفرَغَت هذه التمشيطاتِ من محتواها بتخندقِها في الشرقِ الأوسطِ بعد سنةِ ١٩٨٠.

ب- تبدأُ المرحلةُ الثانيةُ من حروبِ الغلاديو مع انقلابِ ١٢ أيلول العسكريِّ عام ١٩٨٠ لتستمرَّ حتى عام ١٩٨٥. ومعلومةٌ هي ماهيةُ الأهدافِ المُرتَقَبةِ والنتائجِ قصيرةِ المدى الناجمةِ عن هذا الانقلابِ الذي نالَ تقديرَ السفارةِ الأمريكية. حيث قالت بحقٍّ مُدَبِّريه "لقد أحسَنَ أطفالُنا عملَهم!". فالمُبتَغى من الانقلابِ هو: كتمُ أصواتِ كافةِ الحركاتِ المعارِضةِ وبُؤَرِ الشكاوى الداخليةِ (وفي مقدمتها القوى اليسارية) والقضاءُ عليها؛ وتأسيسُ نظامٍ اجتماعيٍّ وسياسيٍّ وثقافيٍّ فاشيٍّ جديدٍ عوضاً عنها، بحيث يَخضعُ لهيمنةِ رأسِ المالِ الماليِّ العالميِّ بحُكمِ دستورِ النظام، ويرتكزُ إلى أيديولوجيا الإسلامِ التركيِّ عبر الاقتصادِ المعتمدِ على التصدير (الانفتاح على الاستغلالِ الخارجيّ). أي أنه ليس نظاماً مُشاداً بتوجيهٍ من قوى الأمنِ الداخليِّ التركيّ، مثلما يُرادُ عكسُه أو التصويرُ له. بل هو ثمرةٌ طبيعيةٌ لحروبِ الغلاديو المتكاثفةِ بعد عامِ ١٩٦٠، والمُصَعَّدةِ أكثر مع تَذكرةِ انقلابِ ١٢ آذار. أي أنّ المُعَيِّنَ هنا هو مركزُ الناتو والغلاديو، وامتداداتُه في تركيا. أما دورُ قوى الأمنِ الداخليِّ التركيّ، فلا يتعدى نطاقَ الدعمِ والمساندة.

قُيِّمَت النشاطاتُ التي نفَّذَها الغلاديو ضد PKK خلال هذه الفترةِ ضمن نطاقِ الهجماتِ التي استَهدفَت اليسارَ عموماً. حيث ضغطَ على PKK بنفسِ أساليبِ القمعِ والتصفيةِ التي اتَّبعها إزاء أيِّ تنظيمٍ يساريٍّ آخر. إلا إنّ العناصرَ المدسوسةَ في PKK والقوى التي تدعمُها في الخفاء، عجزوا عن إنجاحِ مخططاتهم بسببِ طرازِ حركةِ قيادةِ PKK. فعدمُ عِلمِ أيِّ أحدٍ بذهابي خارجَ الوطنِ (فيما عدا مُرشدي) قد لعبَ دوراً مهماً في ذلك. لذا، يجب التوقفُ عند إصرارِ نجاتي كايا بعنادٍ على اللقاءِ بي آنذاك، وعند حالتِه النفسيةِ المتوترةِ جداً. فضلاً عن ذلك، فإنّ المواقفَ المشبوهةَ التي سلكَها بعضُ أعضاءِ Dev-Yol، وإفشالُهم بعضَ الفعالياتِ أثناء انشغالِنا بنشاطاتِ "جبهة المقاومة الموحدة ضد الفاشية"، التي عمِلنا على تشكيلِها في عامِ ١٩٨٢ مع بعضِ القوى اليساريةِ وعلى رأسِها Dev-Yol؛ ربما تَكُونُ على صِلَةٍ بالمندسين والقوى التصفوية. فالممارساتُ التصفويةُ لـ"تانير أكجام" (الذي عَوَّلَ على رئاسةِ Dev-Yol) والعنصرِ المسمى "صاري جمال" تقتضي الإمعانَ فيها بأهمية؛ ليس على صعيدِ تصفيةِ Dev-Yol فحسب، بل وضمن إطارِ التصفياتِ المستهدِفةِ لـPKK أيضاً. فمحاولاتُ الاغتيالِ والتصفيةِ التي استهدَفَت "منظمةَ أصالا ASALA" وزعيمَها أكوب أكوبيان[1] (والتي كانت موفَّقة)، قد جُرِّبَت بنحوٍ مماثلٍ ضد PKK أيضاً، ولكنها لَم تُوَفَّق. هذا وقد استُخدِمَت العناصرُ المتقمصةُ للقناعِ اليساريِّ في كِلتا محاولاتِ التصفيةِ والاغتيال. لَم تلعبْ حملاتُ القمعِ المجرَّدِ والتعذيبِ الفظِّ دورَها في تصفيةِ اليسارِ فقط بعدَ انقلابِ ١٢ أيلول الفاشيّ، بل وكان للمندسين في بنى التنظيماتِ أيضاً نصيبُهم الوافرُ في تلك التصفية (موضوعُ الحديثِ هو كلُّ التنظيمات، بما فيها PKK). فالمماطلةُ والتأخرُ في تنفيذِ حملةِ ١٥ آب، وشروعُ

[1] **أكوب أكوبيان**: مؤسِّس وقائد منظمة أصالا الأرمنية (١٩٥١–١٩٨٨). ولد في الموصل، ثم هاجر إلى لبنان وانضم إلى مجموعات سياسية قبل تأسيسه منظمة أصالا، ليشرع بتدبير عمليات الاغتيال تجاه العديد من الدبلوماسيين الأتراك وعوائلهم في مختلف بقاع العالم. تم اغتياله وسط شارع بأثينا على يد وحدات مكافحة الإرهاب التركية (المترجِمة).

المحامي حسين يلدرم ببعضِ المحاولاتِ فورَ مجيئِه إلى ساحةِ القيادةِ بعد ١٩٨٢ مباشرة، والحركاتُ المشبوهةُ المرتبطةُ ببعضِ التنظيماتِ ذاتِ الأصولِ الشرقِ أوسطية، وموقفُ KDP منا آنذاك؛ كلُّ ذلك يقتضي التوقفَ عنده والتركيزَ عليه مجدَّداً ضمن هذا الإطار.

كانت العلاقاتُ مع KDP حرجة. إذ ربما كان يرغب في اتِّباعِ أساليب إزاء PKK شبيهةٍ بموقفِه من الدكتور شفان (أي، سعيد قرمزي توبراق، رئيس فرع KDP في تركيا)، والذي انتهى إلى قتلِ الدكتور شفان وأهمِّ مساعدَين لديه، وإلى بعثرةِ أعضاءِ المجموعةِ الآخرين. فقد كان ممثلو KDP يعارضون قيامَ الكريلا بالحملات. فانشغلوا بزرعِ العراقيلِ على دربِهم واحدةً تلو الأخرى. وتسبَّبوا في استشهادِ عددٍ جمٍّ من رفاقِنا، وخاصةً أثناء عبورِ الحدودِ لأجلِ دخولِ الوطنِ ثانية. ثم اكتسبَت الاشتباكاتُ وعملياتُ القتلِ طابعَاً متواصلاً. كانت تساورني الشكوك والهواجسُ بأنّ مطالبةَ مسعود البرزاني علناً بالتراجعِ عن حملةِ ١٥ آب أثناء لقاءٍ له معي في الشام سنةَ ١٩٨٥، ليست مَطلباً فرضَته قوى الأمنِ الداخليِّ التركيِّ وحسب، بل وكانت مبادرةً على صِلةٍ بإسرائيل وغلاديو الناتو أيضاً. بالتالي، من عظيمِ الأهميةِ عدمُ النظرِ إلى علاقاتِنا وصِداماتِنا مع KDP على أنها أحداثٌ مُوَجَّهةٌ من طرفِ قوى الأمنِ الداخليِّ التركيِّ وحسب. بل وينبغي تقييمُها أيضاً على صعيدِ سياساتِ إسرائيل وغلاديو الناتو. إنه موضوعٌ يستلزمُ البحثَ الشامل. لقد كانت حملةُ ١٥ آب خارجَ دائرةِ المعلوماتِ الأكيدةِ للنظام، بالرغمِ من تخمينِه سلفاً لمجراها وللعامِ الأولِ الذي تلاها. بالتالي، لَم يُجزَمْ قطعياً بالمسارِ الذي ستسلكُه، ولَم تُخَمَّنْ بتاتاً وِجهتُه وآفاقُه (الأمرُ كذلك بالنسبةِ لنا أيضاً). لا جدال في أنها فتحَت الطريقَ أمام مرحلةٍ جديدة. ولكني على قناعةٍ بأنّ نتائجَها كانت محطَّ دراسةِ قوى الأمنِ الداخليِّ التركيِّ وشبكةِ الغلاديو وحِلفِ الناتو على مدارِ سنةِ ١٩٨٥ بأقلِّ تقدير، وخاصةً فيما يتعلقُ ببصماتِها التي تركَتها على النظامِ القائم.

ت- ثالثُ وأهمُّ مرحلةٍ في حروبِ الغلاديو، هي المرحلةُ المبتدئةُ من عام ١٩٨٥ وحتى مقتلِ تورغوت أوزال في ١٩٩٣. ففي عامِ ١٩٨٥ أُدرِجَت البندُ الخامسُ من القانونِ التأسيسيِّ للناتو حيزَ التنفيذ، والذي ينصُّ على أنّ "أيّ اعتداءٍ مسلَّح على إحدى الدول الأعضاء يُعتَبَرُ اعتداءً مسلحاً على باقي الدول". لقد نُفِّذَت الممارساتُ ضمن إطارِ الغلاديو. ونظراً لأنّ مركزَ التنفيذِ موجودٌ في ألمانيا، فقد كانت الدولةُ الألمانيةُ أولَ مَن قرَّرَ إعلانَ PKK "تنظيماً إرهابياً". إذ قامَت ألمانيا، ومركزُ شبكةِ غلاديو التابعةِ للناتو وامتداداتُها في تركيا، وقوى الأمنِ الداخليِّ التركيِّ بجذبِ KDP إلى صفِّها؛ للشروعِ جميعاً في شنِّ هجومٍ مضادٍّ كثيفٍ علينا ضمن إطارِ الخطةِ المرسومة. فالمطالبُ الأساسيةُ في اللقاءاتِ المُبرَمةِ معي، والتي استمرّت عن طريقِ KDP والبرزانيين بوجهٍ خاصّ، كانت تتمحورُ حول إنهاءِ الحملةِ من تلقاءِ ذاتنا. لقد كانت تلك المطالبُ أو المقترحاتُ تعبيراً عن تحديثٍ للقرارِ الذي اتَّخَذَته الهيمنةُ الرأسماليةُ بشأنِ القضيةِ الكرديةِ في مؤتمرِ القاهرةِ المنعقدِ عام ١٩٢٠. فكما هو معلوم، كان ذلك القرارُ يرتأي تركَ القضيةِ الكرديةِ في حالةٍ دائمةٍ من العقم، والحفاظَ عليها منتعشةً بهدفِ الإبقاءِ على الشرقِ الأوسطِ تحت ظلِّ الهيمنةِ الدائمة. أما الدورُ الذي أُنيطَ به KDP والبرزانيون، فهو مرتبطٌ بتنفيذِ هذه الرؤيةِ المُستَقبليةِ في كردستان. ونظراً لأنّ تلك

الرؤيةَ تهدفُ إلى تحقيقِ وجودِ إسرائيل وتوطيدِه، فسيتمُّ التدخلُ في شؤونِ جميعِ الكياناتِ في كردستان، والتي لا تتوافقُ مع محورِ إسرائيل الصغرى البِدئية، وسيتمُّ شلُّ تأثيرِها. بالتالي، فمن المفهومِ قيامُ كلٍّ من إسرائيل وتركيا وقوى KDP بمَعِيّةِ الناتو وشبكةِ الغلاديو بشنِّ الهجومِ على PKK بعد عامِ ١٩٨٥، أي عقبَ تجربةِ الحربِ الشعبيةِ الثورية. حيث يكمنُ وراءه قرارٌ تاريخيٌّ ومصالحٌ حياتيةٌ مرحليةٌ راهنة.

ولدى إدراكِهم أننا لن نتخلى عن الحملةِ رغمَ البرقياتِ المنقولةِ إلينا عن طريقِ مسعود البرزاني، أُقحِمَ تنظيما "الجيتام JİTEM" و"حزب الله" (حزب الله الذي في تركيا وكردستان) في جدولِ الأعمالِ مع حلولِ عامِ ١٩٨٦. كانت JİTEM تؤدي دورَ "المنظمةِ الخاصة[١]" التي كانت مُحَصَّنةً بجميعِ الصلاحياتِ والامتيازاتِ في عهدِها. ومعلومٌ أنّ "المنظمةَ الخاصةَ" المتأسسةَ في ١٩١٤، هي إحدى أولى التنظيماتِ الفاشيةِ التي لعبَت دوراً مهماً في إبادةِ الأرمنِ أولاً، ثم حُصِّنَت بكلّ الصلاحياتِ التي تُخَوِّلُها لسلوكِ شتى أنواعِ الأساليبِ –وعلى رأسِها ارتكابُ المجازر– بغيةَ خلقِ دولةٍ قوميةٍ تركيةٍ عنصريةٍ نمطية. كما أُدرِجَ فرعٌ إسلاميٌّ دينيّ (اتَّخَذَ سعيد النورسي ومحمد عاكف مكانَهما فيه) في الحراكِ إلى جانبِ ذلك الكيان. واستُحدِثَت ممارساتُ نموذجِ الإبادةِ الجماعيةِ هذا في عام ١٩٨٦ على طرازِ الجيتام وحزب الله، وزُوِّدَ كِلا التنظيمَين بالصلاحياتِ والمهامِّ المندرجةِ في نفسِ الإطار. وهكذا، شُكِّلَت منسقيةٌ بين KDP وكلٍّ من أمريكا وقوى الناتو وشبكةِ غلاديو وقوى الأمنِ الداخليِّ التركيّ. لقد تطلعَ حزبُ الله إلى الاستفادةِ من السياساتِ الإسلامويةِ لكلٍّ من إيران والمملكةِ العربيةِ السعوديةِ على حدٍّ سواء.

جَرَت عملياتُ التسللِ إلى صفوفِ PKK في هذه الفترة عن طريقِ KDP. حيث كان سامي عبد الرحمن رئيسَ التنظيمِ المسمى بـ"القيادة المؤقتة"، التي أخذَت على عاتقِها مَهَمَّةَ إعادةِ تنظيمِ KDP. وقد قامَ سامي عبد الرحمن أساساً بتنفيذِ مبادراتِ التصفيةِ العمليةِ وبتسريبِ المندسين إلى صفوفِ PKK. وأهمُّ وسيلةٍ استخدمَها لمآربِه هذه هو التنظيمُ المتظاهرُ بكردايتيةٍ زائفة، والذي اسمُه "كوك KUK" (كوك=التحرريون الوطنيون في كردستان. وكنا حينها نطلقُ على أنفسِنا اسمَ "التحرريين الوطنيين". ما جرى هنا أيضاً هو استخدامُ كلِّ تنظيمٍ عميلٍ الاسمَ الأصلَ لتنظيمِنا أو خاصيةً من خاصياتِه). وهكذا قضى عددٌ كبيرٌ من أعضاءِ PKK ومن الوطنيين الكرد نحبَهم على يدِ هذا التنظيم. كما إنّ الدورَ المُناطَ بـ"كوك" كان عرقلةَ عبورِ PKK إلى شرقيِّ خطِّ بينغول– ماردين، مهما كلَّفَ ذلك. وحسبما أَقَرَّ مؤسِّسُ "الجيتام" العقيد عارف دوغان بذاتِ نفسِه، يتبينُ أنه قد كُلِّفَ فريقٌ من عشرةِ آلاف شخصٍ آنذاك لتنظيمِ الإبادةِ المسلحة. النقطةُ بالغةُ الأهميةِ هنا هي أنّ هذه القوةَ فوق القانون، وأنها تستفردُ بصلاحياتِ ارتكابِ كلِّ أشكالِ الجناياتِ دون أيّةِ مساءلة.

---

١ **المنظمة الخاصة:** منظمة سرية ارتبطت بأنور باشا، وتشكلت عام ١٩١٤ في بنية "جمعية الاتحاد والترقي"، وانتهجت مسارها التركياتي والإسلاموي السياسي في دعاياتها الفاشية وفي عمليات الاغتيال داخل وخارج تركيا (المترجِمة).

ومن هنا تنتهلُ ماهيةَ كونِها تنظيماً للإبادةِ الجماعية. كما واعتُرِفَ بنفسِ الصلاحياتِ لـ"حزب الله في كردستان"، والذي يُطلقُ الشعبُ عليه تسميةَ "حزب الكونترا". وعليه، فقد ارتُكِبَت جناياتُ "الفاعلِ المجهولِ" التي تتجاوزُ العشرَ آلافِ جريمة بموجب الصلاحياتِ الممنوحةِ لهذَين التنظيمَين الشقيقَين، والتي هي فوقَ القانون، بل وفوق الدستورِ أيضاً. أما القضاءُ على الفنان صفقان (جلال أرجان) ومجموعتِه في مستهلِّ هذه المرحلة (١٩٨٥)، ومقتلُ الرفيقِ معصوم قورقماز (١٩٨٦)، ومحاولاتُ فرضِ الاستسلامِ على الأنصارِ عن طريقِ صلاح الدين جليك، والأزمةُ البارزةُ في مؤتمرِ PKK الثالثِ المنعقدِ في ١٩٨٦؛ فكلُّ ذلك كان أحداثاً مهمةً على علاقةٍ مباشرةٍ أو ملتويةٍ مع JİTEM. أضِفْ إلى ذلك أنّ حادثةَ مقتلِ الرفيقِ إبراهيم (دارار أكاي)، العزيزِ والغالي جداً على قلبي، سنةَ ١٩٨٥ في قريةِ شاخ التابعة لمنطقةِ سلوبي، والذي كان من مدينةِ نصيبين؛ قد حصلَت على يدِ JİTEM، حسبَ اعترافِ عارف دوغان شخصياً. أما حالة الطوارئ وصلاحياتُ JİTEM وحزب الله، فقد انعكسَت على PKK بدرجةٍ ملحوظةٍ في ١٩٨٦، وأسفرَت عن أزمةٍ نسبيةٍ فيه. لذا، بقيَ المؤتمرُ الثالثُ قاصراً عن أنْ يَكُونَ حَلاّلاً، مما أدى إلى تغييرٍ واسعٍ في الهيكليةِ القيادية.

ولأجلِ إفراغِ تلك الانعكاساتِ السلبيةِ عن طريقِ الشرقِ الأوسط، تكفَّلتُ بنفسي بدءاً من عامِ ١٩٨٧ وحتى حادثةِ مقتلِ تورغوت أوزال بتدريبِ وتعبئةِ ما يقاربُ ألفَ مرشحاً للكريلا كلَّ عام، وبتجهيزِهم وإيصالِهم إلى مقراتِ الحركة. كما وقدمتُ الدعمَ قبلَ ذلك وبعدَه أيضاً إلى قوةِ الكريلا التي تناهزُ الآلاف، من خلالِ إرسالِ وسائلِ الاتصالِ والمال. لكنّ أكبرَ مساهمةٍ مني كنتُ قد قدمتُها بذاتِ نفسي خلال تلك السنواتِ التي شهدَت التصفيةَ والمجازر. وأكثرُ السلبياتِ لفتاً للأنظارِ من بين نشاطاتِ العودةِ إلى الوطن، والتي سرَّعنا من وتيرتِها مجدَّداً اعتباراً من عام ١٩٨٧؛ هو أنّ جميل إيشيك المعروفِ بلقبِ هوكر، والذي كان واحداً من زعماءِ المجموعةِ التي كنا سنطلقُ عليها لاحقاً اسمَ "العصابة الرباعية"، قامَ بترتيبِ عملياتٍ عسكريةٍ بقرارٍ منه وحدَه فورَ عبورِه الحدود، وذلك بحجةِ محاربةِ حُماةِ القرى؛ فتسببَ بقتلِ العشراتِ من الأشخاصِ في تلك العمليات، بما فيهم الأطفالُ والنساء. ومن خلالِ هذه العملياتِ أُفرِغَ النظامُ التكتيكيُّ لـPKK من فحواه، بعدَما قمتُ شخصياً بإعدادِه وفرزِه بأفضلِ صورة. وهكذا، لَم يُوَفَّقْ PKK بأيِّ حالٍ من الأحوالِ في تطبيقِ تكتيكاتِه الذاتية.

لقد كان رفيقُنا معصوم قورقماز أولَ مَن انتبهَ لهذا الخطرِ من بين قياديينا، وأحدَ مَن عملَ على اتخاذِ الاحتياطاتِ اللازمةِ إزاءه. لذا، فقد استُهدِفَ دون سواه ليُقضى على حياتِه ويُقتَل. كما إنّ قتلَ دارار أيضاً كان بموجبِ ذلك. أما قتلُ الفنان صفقان ورفاقِه، فكان أيضاً استمراراً لسلسلةِ المؤامراتِ الشبيهة. إنّ شكلَ وفاةِ معصوم، والظروفَ التي قضى فيها نحبَه، تدعونا إلى التفكيرِ ملياً بدورِ الشخصياتِ المندسةِ من الخارجِ في ارتكابِ هذه المجزرة. فوضعُ شمدين صاكك، ووضعُ الشابِّ المُلَقَّبِ بفرهاد، والذي كان من مدينةِ "أروه" وانتحرَ لاحقاً في منطقةِ البقاع شتاءَ عامِ ١٩٨٧؛ يدفعنا إلى الاعتقادِ بمقتلِ معصوم بحادثةِ اغتيالٍ من الداخل كاحتمالٍ قويّ. أما قيامُ

جميل إيشيك بانتهازِ فرصةِ التغييرِ في الهيكليةِ القياديةِ بدءاً من سنةِ ١٩٨٧، ليُحكِمَ قبضتَه على زمامِ المبادرةِ بين الكريلا؛ فقد كلَّفَ PKK ثمناً باهظاً للغاية. إلا إنّ أفدحَ السلبيات كانت إفراغَ حربِ الكريلا من مضمونِها؛ بعدَما خططَ لها PKK بجهودٍ مضنيةٍ وأَعَدّ العدةَ لها بنسبةٍ كبرى. حيث حذا أعضاءُ العصابةِ الرباعية الآخرون (شمدين صاكك وشاهين باليج وخليل كايا "كور جمال") حذوَ هوكر، فاحتلوا أماكنَهم في صدارةِ الأسماءِ المؤثرةِ في إفراغِ نظامِ الكريلا من محتواه. أما كونُ غالبيةِ تلك الأسماءِ على علاقةٍ مع KDP ومع أولئك القائلين بالأجزاءِ الخمسة (لأصحابِ الأجزاءِ الخمسةِ ولتنظيمِ كوك روابطُهما مع KDP، وهما على علاقةٍ مع "القيادةِ المؤقتةِ" بوجهٍ خاصّ)، فهو مؤشرٌ إلى استحالةِ التغاضي عن وجودِ العناصرِ المندسة. في حين إنّ الدليلَ الصارخ على مدى ضخامةِ المؤامرة قد تجسدَ في تلك الأيامِ في قتلِ ما يقاربُ مئةً من أعزِّ وأجدرِ أعضاءِ الكريلا المرشحين للقيادةِ ممن كنتُ أعرفُهم شخصياً، والزعمِ بأنهم "قضوا نحبَهم في الاشتباك".

لعبةُ المؤامرةِ ساطعة جداً، ولها ركيزتُها التاريخية. حيث طُبِّقَت بكثرةٍ في عهدِ "الاتحاد والترقي"، وجُرِّبَت بكثافةٍ في مبادراتِ سحقِ التمرداتِ الكرديةِ والقضاءِ على الحزبِ الشيوعيّ. هذه هي خصائصُها الرئيسية: أولاً؛ تأسيسُ الوحداتِ الجنائيةِ وتفعيلُها تحت قناعِ الأنصارِ أو المتمردين، بغيةَ بترِ أواصرِ القوى الثوريةِ مع الشعب، أو لتأليبِ الشعبِ على تلك القوى. وقد أحرزَت العصابةُ الرباعيةُ وأمثالُها نجاحاً ملحوظاً في هذا الموضوع. إذ نفَّذت العديدَ من العملياتِ التآمريةِ ضد الشعب، وبالأخصِّ ضد العشائرِ والعوائلِ التي أرادَت تأليبَها علينا. لذا، تتسمُ عملياتُ البحثِ الدقيق بشأنِ تلك العملياتِ التآمرية بأهميةٍ بالغة، وستَنُمُّ عن نتائج لا يُستَهانُ بها أبداً. ثاني أسلوبٍ تآمريٍّ هو استهدافُ وقتلُ الكوادرِ المرشحين ليَكُونوا قادةَ كريلا أو زعماءَ تمرد. وقد نجحوا بشكلٍ ملحوظٍ في هذا أيضاً. فموتُ أو قتلُ العديدِ من الرفاقِ الواعدين بأداءِ دورٍ قياديٍّ دونما سبب، يشيرُ إلى أبعادِ المؤامرةِ الداخلية وآفاقِها. هذا وقد اتُّبِعَت أساليبٌ مشابهةٌ في القضاءِ على العصياناتِ الكرديةِ وعلى القادةِ اليساريين في تركيا. وتحققَ القضاءُ على الكوادرِ القياديين بالمؤامرات، التي كانت آخِرَ حلقةٍ فيها تلك المؤامرةُ الكبرى المُدَبَّرةُ ضدي عام ١٩٩٠. فتلك المؤامرةُ التي كان كلٌّ من شاهين باليج ومحمد شنر وجانكير حازر (صاري باران) يُشَكِّلون الرأسَ المدبرَ والعقلَ المُنَفِّذَ فيها، قد أُسدِلَ الستارُ عنها وأُفرِغَت من محتواها باستشهادِ الرفيق حسن بيندال. لكنهم نجحوا في مجالَين مهمين مختلفَين. إذ وُفِّقوا في اقتطاعِ الكتلةِ الأساسيةِ من الشعبِ عن PKK، ودفعِها للتحولِ إلى حماةِ قرى. كما قضوا على المرشحين للقيادة، تاركين الكريلا بلا قادة، ليُحَرِّفوهم بعدَها عن خطِّ التكتيكِ الأساسيّ، وليُسقِطوهم إلى مستوى مجموعاتٍ من المتسكعين. لذا، ورغم عدمِ تَمَكُّنِ الغلاديو الداخليةِ والخارجيةِ في هذه الفترةِ من سحقِ PKK أو القضاءِ على تجربةِ الحربِ الشعبيةِ الثوريةِ التي رادَها، إلا إنها استطاعَت زرعَ العراقيلِ كي لا تُطَبَّقَ حربُ الكريلا كما هو مرسومٌ لها وفق تكتيكاتِها الذاتية.

إحدى أهمِّ نقاطِ الفشلِ الأخرى التي لَم يستطعْ مسؤولو PKK الانتباهَ إليها كثيراً، هي عدم إدراك أسبابِ العجزِ عن تطبيقِ المخططِ التكتيكيِّ بنجاحٍ موفقٍ على أرضِ الواقع، وعدم معرفةُ الدورِ الذي لعبَه الغلاديو وJİTEM في ذلك. لذا، بقي نجاحُ كِلا الطرفَين منتصفاً. أما ما تمكنتُ أنا من فعلِه في هذه الفترة، فاقتصرَ على تأمينِ سيرورةِ الحربِ الثوريةِ والحيلولة دون هزيمتِها. في حين، لو أنّ القيادةَ الميدانية في الوطنِ بذلَت جهوداً مبدئيةً ولو بالمستوى الوسط، لَكان بالإمكانِ إحرازُ نجاحٍ على مستوياتٍ متقدمة. مع ذلك، يشيرُ إفراغُ مؤامرةِ عام ١٩٩٠، والنتائجُ التي أفرزَتها حربُ الخليج إلى استمرارِ ازدياد التأثيرِ الموحدِ لحركةِ PKK على وجهِ العموم. ذلك أنه، وانطلاقاً من التقييمِ الصحيحِ لتوازناتِ المنطقةِ التي تتميزُ بمعاني تاريخيةٍ واجتماعيةٍ كبرى، فقد أفضى تطبيقُ الحربِ الثورية بالمستوى المتوسطِ إلى نتائج مهمةٍ ومظفّرة. وعليه، فلو أنّ القيادةَ التكتيكيةَ قَيَّمَت فترةَ ما بين عامَي ١٩٩٠–١٩٩٣ بعينٍ صائبة، واستمرَّت في الارتقاءِ بمستوى الكريلا كماً ونوعاً، ونفذَت المخططَ التكتيكيَّ بشكلٍ صحيح؛ لَكان مجرى التاريخِ سيصبحُ مختلفاً جداً عما عليه، ولَكان بالمقدورِ التوجهُ نحو حلٍّ تاريخيٍّ في مستهلِّ عامِ ١٩٩٣. فقد كان نظامُ الغلاديو على عتبةِ الانهيار.

ولأنّ تورغوت أوزال انتبه إلى ذلك، فقد وجدَ أنّ الوفاقَ أفضل. إذ اقتنعَ حينها أنه، وبدلاً من خُسرانِ كردستان كلياً، فإنّ الإبقاءَ عليها تحت مظلةِ دولةٍ مشتركةٍ تربطُها بها روابط فيدرالية هو أمرٌ عظيمُ الأهمية، ويُعَدُّ السبيلَ المؤديةَ إلى عيشِ الشعوبِ معاً حياةً وطيدةً مفعمةٌ بالأخوّة. ونظراً لكونِ الغلاديو الداخليِّ والخارجيِّ يَعتَبِران هذه المقاربةَ نهايتَهما، فقد وَجَدا أنّ الطريقَ للنَّفاذِ من ذلك يمرُّ من تصفيةِ تورغوت أوزال. والأهمُّ أنّ هذا الأخيرَ كان يرتأي إعادةَ ربطِ الموصل وكركوك بالجمهوريةِ التركيةِ بروابط فيدراليةٍ بموجبِ الميثاقِ المللّي. وكان على علاقةٍ كثيبةٍ مع جلال الطالباني في هذا السياق. وكان قد اقترحَ محاورتي لهذا الغرض. وبالفعل، كانت هنالك خطوةٌ تاريخية تُرتأى مُسبَقاً. والكلُّ على علمٍ بأنّ القائدَ العامَّ لقواتِ الدَّرَكِ "أشرف البدليسيّ" بذلَ جهوداً لخدمةِ هذا المخططِ بمَعِيّةِ تورغوت أوزال. إلا إنّ أمريكا وإسرائيل كانت لهما خططُهما المغايرةُ بشأنِ العراق. ونظراً لاعتبارِهما مقاربات تورغوت أوزال وأشرف البدليسيِّ شديدةَ الخطورةِ عليهما، فقد قامتا بتنفيذِ الانقلابِ الذي مهَّدَ لنقلِ كلٍّ من ديميريل وتشيللر إلى عرشِ السلطة (وإلى جانبِهما أردال إينونو).

عام ١٩٩٣ هو عامٌ طارئ. فالاغتيالاتُ الكبرى المبتدئةُ مع جنايةِ أوغور مومجو[١] منذ الشهورِ الأولى من ذاك العام (قتلُ عدنان قهوَجي[١] وتورغوت أوزال وأشرف البدليسيّ، مجزرةُ فندق

[١] **أوغور مومجو:** صحفي وباحث وكاتب تركي (١٩٤٢–١٩٩٣). لقي مصرعه بحادثة اغتيال، حصيلة وضع قنبلة ملغومة في سيارته المركونة أمام منزله في شارع كارلي بأنقرة (المترجِمة).

ماديماك في منطقةِ سيواس، جريمةُ قتلِ بختيار آيدن[٢]، مقتلُ ثلاثةٍ وثلاثين جندياً أثناء نقلِهم بوسائط مدنية، وقتلُ عددٍ كبيرٍ من المسؤولين العسكريين والمدنيين)؛ ينبغي النظرُ إليها ضمن إطارِ ذلك الانقلاب. في تلك الفترة، كان قد استعدَّ جناحٌ نافذٌ للغاية ضمن الدولة لحلِّ القضيةِ الكردية سلمياً. كما وُضِعَ العفوُ السياسيّ على طاولةِ "مجلس الأمن القوميّ" لتداوُله في اجتماعِه المنعقدِ بتاريخ ٢٥ أيار. لقد كان هذا انقلاباً مؤثراً ونَمَّ عن نتائج وخيمةِ العاقبةِ بما يُعادلُ انقلابَ ١٢ أيلول العسكريَّ بأقلِّ تقدير. وبالأصل، لَم يَكُن هناك شعورٌ بالحاجةِ إلى انقلابٍ عسكريٍّ آخر، نظراً لحضورِ شبكةِ غلاديو المُحَصَّنةِ بصلاحياتٍ فوق القانونِ والدستور. لكنّ هدفَ الانقلابِ هذه المرة كان قوى الدولةِ الموالية للحلِّ السلميّ. بناءً عليه، قُضِيَ على قوى الدولةِ تلك بالانقلابِ طويلِ الأمد. لذا، يتوجبُ بالتأكيد تسليطُ النورِ على هذا الانقلابِ الذي ما يزال غامضاً. ذلك أنّ شقَّ الطريقِ على دربِ السلامِ والحلِّ السياسيّ لن يكونَ يسيراً، ما لَم يُكشَف النقابُ عن امتداداتِ هؤلاء الانقلابيين، سواء داخل PKK أم ضمن الدولة.

ينبغي الانتباه إلى نصيبِ الغلاديو المعَيِّن في حملاتِ التصفيةِ الكثيفةِ الحاصلةِ في ولاياتِ ديرسم وآمد وغرزان وتولهلدان[٣] مع نهايةِ هذه المرحلة أو في أواخرِ عامِ ١٩٩٠. إذ من الواردِ أنْ تَكُونَ محاولاتُ التصفيةِ تلك، التي نُفِّذَت بمَعيّةِ KDP على جانبَي الشريطِ الحدوديِّ مع العراق، قد حصلَت بيَدِ العنصرَين شمدين صاكك وسعيد جوروك كايا في ولايتَي غرزان وآمد، وبيَدِ العنصرِ خضر صاري كايا وأمثالِه في ولايةِ ديرسم، وبيَدِ العنصرِ ترزي جمال في ولايةِ تولهلدان. بالإمكانِ وبكلِّ سهولةٍ طرحُ الفكرةِ القائلةِ أنّ عدداً جماً من العناصرِ المشبوهةِ قد لعبَت دورَها بوعيٍ أو من دونِه في حملاتِ التصفيةِ المتكاثفةِ في هذه الفترةِ المعقَّدةِ للغاية. هذا وكانت جبهةُ المقاومةِ في ساحةِ بوطان–بهدينان قد نالت ضربةً قاضيةً حصيلةَ التمشيطِ العسكريّ، إلى جانبِ الهجومِ المشتركِ الذي شنّه KDP وYNK علينا في خريفِ عام ١٩٩٢. كما كدنا نتلَقّى ضربةً كاسحةً استراتيجياً آنذاك، مع حادثةِ الاستسلامِ التي ترأسَها السافل عثمان أوجالان. مقابل ذلك، فقد عُدنا من عتبةِ التصفيةِ الاستراتيجيةِ تلك بفضلِ المقاومةِ الباسلةِ والبارعةِ والعزيمةِ القويمةِ التي تجلّت في كلِّ منطقة، وعلى رأسِها منطقةُ التخندقِ في الشرقِ الأوسط. علماً أنّ الكريلا الذين كانوا يحظَون بدعمٍ عظيمٍ من الشعب، كانوا متفوقين استراتيجياً آنذاك. لكنّ عقاربَ الساعةِ بدأَت تدورُ بالاتجاهِ المعاكس، عندما اتحدَت المجازرُ التي ارتَكبَتها شبكةُ غلاديو في العديدِ من المحافظاتِ

---

[١] **عدنان قهوجي:** بروفسور في الهندسة الكهربائية وسياسي ورجل دولة ومستشار تورغوت أوزال أيام انقلاب ١٢ أيلول (١٩٤٩–١٩٩٣). من مؤسسي حزب الوطن الأم. ثم أصبح نائباً عن إستنبول لعدة دورات، ثم وزيراً للمالية. لقي مصرعه هو وزوجته وطفلاهما بشكل مشبوه في حادث سير لا يزال محفوفاً بالغموض (المترجِمة).

[٢] **بختيار آيدن:** ضابط تركي قديم وقائد قوات الدرك في ديار بكر (١٩٤٦–١٩٩٣). عُرف بتقربه إلى الشعب ومناوءة العنف وأساليب التنكيل. قُتِلَ رمياً بالرصاص أمام مبنى الجهاز الأمني في منطقة ليجه بديار بكر (المترجِمة).

[٣] **ولاية تولهلدان:** هي إقليم أمانوس وجواره بشمال كردستان مثل مدن أورفة ومرعش وعنتاب وغيرها (المترجِمة).

والأقضية ومبادراتُ تصفيةِ التنظيمِ والكريلا داخلياً مع هجومِ كلٍّ من KDP وYNK علينا. رغم ذلك، كان وارداً أنْ يتحققَ التفوُّقُ الاستراتيجيُّ للكريلا حينها. لكنّ عدمَ التمكنِ بأيِّ شكلٍ من الأشكال من تكريسِ القيادةِ التكتيكية، آلَ إلى عدمِ انتهازِ هذه الفرصةِ التاريخيةِ بالنحوِ الذي تستحقُّه. لذا، مُنِيَ PKK بخسائر فادحةٍ وبشكلٍ لا يستحقُّه بتاتاً، فلم يَقدِرْ على تحقيقِ انتصاراتٍ موفقةٍ بما هو خليقٌ به حقاً. ولا يزالُ تنويرُ الأحداثِ والمستجداتِ الحاصلةِ في هذه الفترة، وخاصةً في أواخرِها، يشكِّلُ مشكلةً أساسية عالقة.

ث- تشملُ المرحلةُ الرابعةُ من حروبِ الغلاديو الفترةَ الممتدةَ ما بين ١٩٩٣–١٩٩٨. كان مناهِضو مقاربةِ الحلِّ السلميِّ والسياسيّ، الذي رادَه أوزال بشأنِ القضيةِ الكردية، يمتلكون بعض الفرصِ المناسبةِ للبدءِ بهذه المرحلةِ الجديدة. حيث دُفِعوا خارجياً إلى الحِراكِ وبدعمٍ أمريكيٍّ وإسرائيليٍّ كبير. وقد أشارَ رئيسُ هيئةِ الأركانِ العامةِ آنذاك "دوغان غوريش" إلى ذلك الدعم، من خلالِ تصريحِه الذي أدلى به لدى عودتِه من لندن في مطلعِ عام ١٩٩٠ حين قال: "لقد أُشعِلَ لنا الضوءُ الأخضرُ لأجلِ القضاءِ على PKK". وينبعُ دعمُ إسرائيل للجمهوريةِ التركيةِ بهذه الدرجة من هاجسِها من تموقُعِ PKK في الشرقِ الأوسط. إذ كانت إسرائيلُ تسعى بإصرار إلى إخضاعِ PKK لحاكميةِ KDP، لعدمِ رغبتِها في تطورِ حركةٍ كرديةٍ مستقلةٍ وحرةٍ ومعتمدةٍ على قواها الذاتية. أي أنها لَم تَكُنْ ضد الحركةِ الكرديةِ عموماً، بل ضد طرازِ PKK. لذا، شهدَت العلاقاتُ التركيةُ–الإسرائيليةُ أوجَها فيما بين ١٩٩٣–١٩٩٦ بسببِ PKK. في حين كانت أمريكا وإنكلترا تتحكمان بتركيا تقليدياً عن طريقِ غلاديو الناتو. أي أنّ وجودَ الغلاديو كان دعامتَهما الأساسية. حيث أكملتا داخلياً كلَّ استعداداتِهما لتنفيذِ مخططِهما التصفويِّ بعدَ الاتفاقِ مع حلفِ سليمان ديميريل وتانسو تشيللر وأردال إينونو. كما وعَزَلَتا تورغوت أوزال عمن حوله، وحَوَّطتاه تماماً حتى ضمن حزبِه "حزبِ الوطن الأم ANAP". هذا وكان قد سُوِّيَ أمرُ كلٍّ من مندريس وأوزال وأجاويد في تركيا بنفسِ الأسلوب. أي، من خلالِ نشاطاتِ الغلاديو التي أصبحَت خبيرةً في فرضِ العزلةِ ثم تطبيقِ التصفيةِ على كلِّ مؤسسةٍ أو شخصيةٍ نافذةٍ ومُهمةٍ تودُّ تجييرَها وجذبها. من هنا، لا يمكنُ صياغةُ تحليلٍ ملموسٍ وصحيحٍ بصددِ أيِّ حدثٍ أو سياقٍ سياسيٍّ أو عسكريٍّ أو اقتصاديٍّ جادّ، ما لَم يُوضَع تأثيرُ ونفوذُ الغلاديو داخل الإدارةِ التركيةِ خلال الأعوامِ الخمسين أو الستين الأخيرة نُصبَ العين. فشبكةُ الغلاديو هي الحلقةُ الأخيرةُ لسلسلةِ الانقلاباتِ والمؤامراتِ التي بدأَت عام ١٩١٤. بل إنها بدأَت قبلَ ذلك، عندما خُلِعَ السلطان عبد الحميد في عام ١٩٠٩. أما الفاشيةُ التركيةُ البيضاء، فمَن يَقومُ بتسييرِها أساساً هو التنظيماتُ من نمطِ الغلاديو، والتي تحتلُّ مكانَها ضمن سلسلةِ تلك المؤامرات. هذه هي القوى المُعَيِّنة. بينما يؤدي أولئك الذين يظهرون على العَلَن، وخاصة الساسةُ المدنيون منهم، دورَ القناعِ المُموِّه، لا غير. أما الجدالُ الزائفُ فيما بينهم، فيهدفُ إلى مُواراةِ ألاعيبِ السلطةِ والقائمين على تلك الألاعيبِ من وراء الستار، وإلى تمويه حساباتِهم الحقيقيةِ بصددِ السلطة.

لقد مُورِسَت واحدةٌ من أكبرِ حملاتِ التصفيةِ التي عرفَها التاريخ بحقِّ الشعبِ الكرديِّ وPKK في سنةِ ١٩٩٣. وكان مُوالو السلامِ والحلِّ السياسيِّ داخلَ الدولةِ يتعرضون أيضاً للتصفية. هكذا، فقد أُفرِغَت وحُرقَت حوالي أربعَ آلاف قرية، وهُجِّرَ ملايينُ القرويين قَسراً ودون أيةِ حجةٍ قانونية. كما نُهِبَت أملاكُهم وأشياؤُهم ومنازلُهم وحقولُهم، ثم مُنِحَت لحماةِ القرى. وقُتِلَ آلافُ القرويين على يدِ حماةِ القرى وحزب الله وJİTEM (كان هؤلاء متداخلين أصلاً). وتمَّ الاعتداءُ على النساءِ واغتصابُهن. وجُرِّدَ الأطفالُ من هوياتِهم في أماكنِ الإبادةِ الجماعيةِ التي تُسمى "المدارس الداخلية" (بازدرائِهم وبأساليبِ الصهر وبحوادثِ الاعتداءِ والاغتصابِ الكثيفة). أما القرى والمدنُ المتبقية، فتمَّ تقنينُ الموادِّ الغذائيةِ فيها، والإشرافُ على توزيعها. كما استفردوا بإدارةِ شؤونِ التهريب، وتشاطروا فيما بينهم الغنائمَ التي استولوا عليها، والتي بلغَت عشرين مليار دولاراً في عهدِ تانسو تشيللر، حسبما أشارت إليه بعض الوثائق. وبينما وضعوا الحظرَ على الكرد المخلصين من رجالِ الأعمالِ وأصحابِ المتاجر، فقد فرضوا الإفلاسَ على مَن لَم يتمكنوا من تجييرِهم، وحوَّلوا مَن تَبَقّى منهم إلى امتدادٍ للكونتر كريلا. وضاعفوا عددَ حماةِ القرى إلى مائة ألف. وكلُّ مَن لَم يتعاملْ أو يتواطأْ معهم، أعلنوه عدواً. ورَتَّبوا أكثرَ التمشيطاتِ شموليةً في تاريخِ الجمهورية ضد PKK. واستخدموا KDP وحماةَ القرى والعملاء المُخبِرين لهذا الغرضِ إلى آخرِ درجة، بل ووضعوهم في الصفوفِ الأمامية. كما سُيِّرَت تمشيطاتٌ حربيةٌ طويلة المدى وبقوةٍ تَفوقُ القوى المستَخدَمةَ في الحربِ ضد اليونانِ أضعافاً مضاعفة. ولَم يَجْرِ الالتزامُ بأيةِ قاعدةٍ من قواعدِ الحرب. إذ نُكِّلَ حتى بجثامينِ الكريلا، وقُطِّعَت إرباً إرباً.

أي أنّ الحربَ كانت تُديرُها قوى الغلاديو-JİTEM-حزب الله، أكثر مما هي قوى الأمنِ الداخليّ. كانت هذه القوى المُحَصَّنةُ بصلاحياتٍ فوق القانونِ والدستور تزعمُ أنها تخوضُ حربَ الحياةِ أو الموت. ذلك أنّ "الخطرَ الكرديَّ" كان يَفوقُ الخطرَين اليونانيَّ والأرمنيَّ بأضعافٍ مضاعفة. وبالفعل، كانت تلك القوى قد أُصيبَت بالبارانويا في هذا الصدد. إذ كانت تهدفُ إلى التصفيةِ الحتميةِ دون بد. فحاكَت عدداً جماً من المؤامراتِ الخاصة. واختِيرَ "ساقب صبانجي"[١] لاغتيالِه، لمجردِ أنه أمَرَ بإعدادِ تقريرٍ بشأنِ القضيةِ الكردية. حيث قامَ ألب أرسلان توركيش بذاتِ نفسِه بتهديدِ صبانجي قائلاً "إنك تتجاوزُ الحدّ". ولَم يُترَكْ صحفيٌّ إلا واشترَوا ذِمَّتَه. كما إنّ أحدَ معالِمِ هذه المرحلة هو تفجيرَ طنٍّ كاملٍ من الديناميتِ في آخرِ مؤامرةٍ ضدي في ٦ أيار ١٩٩٦ (المؤامرة التي نسجَ خيوطَها كلٌّ من عبد الله جاتلي[٢] وسادات بوجاق[١] ورئيس بلديةِ "ويران شهير"

[١] **ساقب صبانجي:** رجل أعمال تركي ورئيس الهيئة القيادية في شركة صبانجي القابضة (١٩٣٣–٢٠٠٤). كان معروفاً بتقربه إلى الشعب. ألَّف عدة كتب منها: "من روسيا إلى أمريكا" و"الفوز الآن في فم الأسد". لقي حتفه بشكل مشبوه أثناء تلقيه العلاج من داء سرطان الكلية في إحدى المشافي الأمريكية (المترجمة).

[٢] **عبد الله جاتلي:** زعيم مافيا قوموي متطرف وتاجر مخدرات وعضو في الكونتر كريلا (١٩٥٦–١٩٩٦). لقي مصرعه في حادثة سوسورلك الشهيرة (المترجِمة).

كَلَش عبدي أوغلو). وهكذا ازدادَ الانقسامُ داخل الجيشِ عمقاً. أما المساعي التي بدأَت مع إسماعيل حقي قرادايي (رئيس هيئة الأركان العامة فيما بين ١٩٩٤–١٩٩٨) لتَركِ مسافةٍ فاصلةٍ في العلاقةِ مع الغلاديو، فكانت محصلةً لنمطِ الحربِ الطائشةِ في هذه المرحلة. بل وجَرَّدوه –هو أيضاً– من صلاحياتِه. وهكذا بات أسيادُ الغلاديو الأصحابَ الحقيقيين للسلطة، بعد القضاءِ على أوزال وفريقِه. بالتالي، لَم يتَعَدَّ دورُ الظاهرين علناً كونَهم رموزاً سياسيةً شكلية. أما نجاةُ حسين كفرك أوغلو، الذي استلمَ منصبَ رئاسةِ هيئةِ الأركانِ العامةِ في ١٩٩٨، بأعجوبةٍ من الهجومِ المسلحِ عليه في قبرص، ومقتلُ العقيدِ الذي وراءه مباشرة؛ فهو حادثٌ آخر بالغُ الأهمية، ويَشرح مدى تحركِهم الأعمى بخصوصِ القضاءِ على كلِّ مَن لَم يَنَلْ رضاهم أو لَم يناسبْهم.

وعلى غرارِ فترةِ ما بين ١٩٨٥–١٩٩٣، اعتَبَرتُ الاستفادةَ القصوى من التموقُعِ في الشرقِ الأوسطِ تكتيكاً أساسياً. وذلك كي لا تفقدَ الحربُ الشعبيةُ الثوريةُ وتيرتَها أو سيرورتَها في هذه المرحلةِ الجديدةِ أيضاً. كنتُ على قناعةٍ بأنّ هذا هو النشاطُ الأكثرَ تأثيراً. ومرةً أخرى عملتُ على إيصالِ الغالبيةِ الساحقةِ من مرشحي الكريلا الذين ناهزَ تعدادُهم الألفَ في كلِّ سنةٍ إلى أماكنِ مقراتِهم، بعدَ تدريبِهم وتعبئتِهم وتغطيةِ كافةِ احتياجاتِهم. ولَم يتمَّ التراجعُ عن أيِّ خندقٍ من خنادقِ الكريلا في أيةِ ساحةٍ داخل الوطن. بل وفُتِحَت قنواتٌ أخرى أيضاً. أما الخسائرُ التي تكبدناها، فكان تأثيرُها أشبَهُ بتشذيبِ بعضِ أغصانِ الشجرة، لا غير. لذا، كانت شجرةُ الاستقلالِ والحريةِ تزدهرُ أكثر فأكثر في كلِّ فترة، مواظبةً على تعاظمِها. ولَم نتراجعْ قيدَ أنملة عن الصراعِ الأيديولوجيِّ والسياسيِّ المُخاضِ بشَقِّ الأنفُس. ومع ذلك، لَم نستطعْ بأيِّ شكلٍ من الأشكالِ إحرازَ النصرِ المؤزرِ أو بلوغَ التوازنِ المأمول. لكن، ومهما حاوَلَت حربُ الغلاديو الخارجيةُ بسطَ نفوذِها، إلا إنها لَم تَكُ مُحَدِّدةً في ذلك. بل إنّ المُحَدِّدَ هنا كان عدم التمكنِ بأيِّ حالٍ من الأحوالِ من التمكينِ الكافي للقيادةِ التكتيكيةِ ولإداراتِ الكريلا. فقد كانت المشكلةُ الأصلُ تنبعُ من الهيئةِ القيادية، رغم التأثيرِ المهم للمندسين ولمساعيهم التصفويةِ في هذا المضمار. كما كان الصراعُ يفرضُ نفسَه في هذه الساحةِ بالأكثر، سواء طبقيّاً أم على صعيد الشخصية. ورغمَ فشلِ محاولةِ الاغتيالِ في السادسِ من أيار، إلا إنّ العمليةَ الفدائيةَ التي قامت بها زينب كناجي في ولايةِ ديرسم في ٣٠ حزيران، بعدَما انتبَهَت بأفضلِ شكلٍ إلى الخطرِ العظيمِ الذي يدلّ عليه ذلك الهجوم؛ كانت ستُحَوِّلُ سنةَ ١٩٩٦، التي شهدَت الانسدادَ التكتيكيَّ داخلياً وتنظيمَ الإبادةِ خارجياً، إلى سنةِ الانفراجِ التكتيكيّ ووضوحِ ملامِحِ الدربِ المؤديةِ إلى النصر أكثر.

لقد رأيتُ بكلِّ جلاءٍ في هذه المرحلة، أنّ الحربَ الشعبيةَ هي صراعٌ طبقيٌّ طاحنٌ في الوقتِ نفسِه. فخَصَّصتُ حيزاً فسيحاً لهذا الواقعِ ضمن التحليلاتِ التي صغتُها. وقد كانت هناك فرصةٌ كبيرةٌ لإحرازِ نصرٍ استراتيجيٍّ في أواخرِ أعوامِ التسعينيات، تماماً مثلما كان الأمرُ في مطلعِها.

---

[١] **سادات أديب بوجاق:** نائب قديم عن حزب الطريق القويم ثم عن الحزب الديمقراطي في مسقط رأسه أورفا. وُلد سنة ١٩٦٠. وهو من عشيرة بوجاق. كان أحد الأشخاص الذين تعرضوا لحادثة سوسورلك، ولكنه نجا منها (المترجِمة).

فالحوارُ الذي ابتدأَ مع مبادراتِ تورغوت أوزال، قد استمرَّ في ١٩٩٧ عن طريقِ رئيسِ الوزراءِ آنذاك نجم الدين أربكان، وجناحٍ من الجيش. ومرةً أخرى دنَونا كثيراً من السلامِ والحلِّ السياسيّ. ولكن، لَم تتمّ الاستفادةُ أبداً من فرصةِ السلامِ والحلِّ السياسيِّ المرتَقَبَة من تلك المحاورات، ولَم يُفسَحْ المجالُ أمامها إطلاقاً؛ بسببِ وضعِ شبكةِ الغلاديو يدَها على الأمرِ مرةً أخرى، ولبدءِ القوى الداخليةِ والخارجيةِ المتسترةِ وراءها بالحراكِ على حدٍّ اعتقادي. من هنا، فعدمُ إفساحِ المجالِ أمام الحلِّ السلميِّ والسياسيّ، الذي بُوشِرَ به على مستوى رئاسةِ الوزراء ورئاسةِ هيئةِ الأركانِ العامةِ في آن؛ يبسطُ للمَلأِ وبأسطعِ الأشكالِ وأكثرِها علانية، مدى نفوذِ الناتو والغلاديو وامتداداتِهما الداخليةِ ضمن النظامِ في تركيا. موضوعُ الحديثِ هنا هو نظامٌ انهارَ على الجمهوريةِ ككابوسٍ يَقضُّ مضجعَها.

وفي شهرِ أيلول من عامِ ١٩٩٨، أُريدَ وضعُ حدٍّ نهائيٍّ لتموقُعي الاستراتيجيِّ في الشرقِ الأوسط، من خلالِ تلويحِ الدولةِ التركيةِ بخطرِ الحربِ على سوريا. وقد كان للموقعِ الاستراتيجيِّ الذي تتحلى به تلك الساحةُ وأتميزُ به أنا دورُه الأوليُّ في الوصول إلى هذه النقطة. لكنّ الدافعَ الأساسيَّ وراء ذلك حسب رأيي، هو دخولُ الحلِّ السلميِّ والسياسيِّ جدولَ الأعمالِ مرةً أخرى وبدرجةٍ لا يُستَخَفُّ بها. إذ كان بإمكانِهم الهجومُ عسكرياً على سوريا قبلَ ذلك بكثير، حيث ما من رادعٍ يَصُدُّهم عن ذلك. أما اختيارُ هذه الفترة، أو هذه السنةِ بالتحديد، فهو معنيٌّ عن كثبٍ باحتمالِ الحلِّ السلميِّ والسياسيّ. وبإيجاز، كان يُرادُ لقرارِ مؤتمرِ القاهرةِ المنعقدِ عام ١٩٢٠ أنْ يظلَّ قائماً في الأجندة. فإبقاءُ القضيةِ الكرديةِ تسبحُ في بحرِ العُقمِ واللاحلّ يتسمُ بأهميةٍ مصيرية، لِما تتميزُ به منطقةُ الشرقِ الأوسطِ وخاصةً تركيا من أهميةٍ عظيمةٍ بالنسبةِ إليهم. لذا، سيَكونُ من المفيد والمنيرِ أكثر تقييمُ مقارباتِ العديدِ من القوى الداخليةِ والخارجيةِ إزاء PKK، وبالتالي إزاء الكردِ ضمن هذا المحور. كان ينبغي أنْ تَكُونَ سنةُ ١٩٩٨ فعلاً نقطةَ انعطافٍ بالنسبةِ لي أيضاً. ومثلما ذكرتُ مِراراً في التحليلات، ما كان لحربِ الأنصارِ أنْ ترتقي بمستواها من دونِ تحطيمِ جدران هذه الدوامةِ العقيمة، أو بالأحرى، من دونِ الخلاصِ من التسَمُّرِ والانحصارِ بين فَكَّي ثالوثِ الغلاديو-JİTEM-حزب الله. وقد كانت النواقصُ الداخليةُ ما تزال مُعَيِّنةً في هذا الموضوع. من هنا، وفي حالِ غيابِ الحلِّ السلميِّ والسياسيّ، ما كان بالإمكانِ إلا التفكيرِ بتصعيدِ الحربِ الشعبيةِ الثورية.

ج- تصعيد الحرب الثورية وخَلْق المناضل لدى الكرد:

كانت القضيةُ الأساسيةُ في مرحلةِ تشكيلِ مجموعةِ PKK تتجسدُ في الريادةِ الأيديولوجيةِ والسياسية. وكان مضمونُها يُشَكِّلُ صُلبَ النشاطاتِ الاصطلاحيةِ والكادرية. كانت المجموعةُ تنظرُ إلى حلِّ القضيةِ الكرديةِ على أنه مفتاحُ حلِّ جميعِ القضايا الاجتماعيةِ الأساسيةِ العالقة؛ ليس بالنسبةِ للكردِ فحسب، بل وفي عمومِ تركيا، وحتى في الشرقِ الأوسطِ قاطبة. لكنّ آفاقَها الأيديولوجيةَ والسياسيةَ كانت بعيدةً جداً عن تغطيةِ متطلباتِ ذلك. فهؤلاء الأناسُ الذين يُلاقون صعوباتٍ جمةً حتى في تأمينِ احتياجاتِ المأكلِ الشخصية، والذين لا يتعدَّون أصابعَ اليدَين تعداداً، وأغلبُهم متذبذبٌ

وغيرُ مستقرّ، بل وطالَتهم يَدُ الزمنِ الغدّار (الذي يمكننا تسميتُه بالمدنية) منذ زمنٍ طويل؛ ما كان لطموحِهم في تحقيقِ الريادةِ الأيديولوجيةِ والسياسية، إلا أنْ يَكُونَ وهماً من الخيالِ في أيامِهم تلك. لا ريبَ أنه لا يمكنُ قطعُ الطريقِ من دونِ خيال. ولكن، لا ريب أيضاً أنه لا يمكنُ تحقيق حياةٍ حرةٍ وصائبةٍ بالخيالِ والأملِ فقط. لذا، فإنّ القدرةَ على تكوينِ قدرٍ كافٍ من المصطلحاتِ والكوادر، وبمعنى آخر، فالتمكُّن من التحولِ إلى مناضلين أيديولوجيين وسياسيين؛ قد اعتُبِرَ شكلَ النشاطِ الأساسيَّ طيلةَ السنواتِ العشرِ الأولى. وقد عمِلنا على عكسِ حكايةِ ذلك بخطوطِه العريضة.

كان للانطلاقِ نحو مكانِ الهجرةِ المقدسةِ في الشرقِ الأوسطِ معانيه المختلفة تماماً. فحكايةُ خروجِ ابنِ بلدِنا إبراهيم من أورفا من أهمِّ قصصِ الكتبِ المقدسةِ للأديانِ التوحيديةِ الثلاثة. ولَكَم مثيرٌ حقاً أننا، وبعد فترةٍ تناهزُ الثلاثةَ آلاف والخمسمئة سنة، قَطَعنا طريقَنا متحصنين بنفسِ الحجج، ومررنا من نفسِ الدرب، وتوجَّهنا إلى نفسِ المكانِ برفقةِ قبيلةٍ عقائديةٍ وبنفسِ التعدادِ على وجهِ التقريب. كما نَصَبنا خِيَمَنا المشابهةَ في نفسِ المكان. معروفٌ صراعُ إبراهيم الذي خاضه هنا وما أفرزَه من نتائج. في الحقيقة، فالحدثُ المسمى بالحروبِ الدينية، ما هو إلا تعبيرٌ عن النضالِ الأيديولوجيِّ والسياسيِّ بعباراتٍ مغايرة، أي بالطرازِ الدينيّ. يجري الحديثُ في "العهدِ القديم" عن مصارَعةِ يعقوب، ابن إبراهيم، مع الرب. واسمُ "إسرائيل" بذاتِه يعني: الذي يُصارِعُ "أل"، أي مُصارِعُ "الله". لقد كانت اللغةُ المستخدَمةُ لغةَ صِراعٍ تُعَبِّرُ عن النضالِ الأيديولوجيّ. بينما يشيرُ الخلافُ مع القبائلِ التي تقطنُ بلادَ كنعان إلى النضالِ السياسيّ.

وبعد حوالي ثلاثمئةِ عامٍ على خروجِ إبراهيم، قامَ موسى (الذي يترأسُ القبيلةَ العِبرية) هذه المرة بالانطلاقِ من مصر صوب نفسِ المكان، أي صوب بلاد كنعان. يُروى الحدثُ هنا بنحوٍ أكثر شفافيةً مما في قصةِ خروجِ إبراهيم من أورفا. ومعنى الخروجِ المرموز إليه في قصة موسى مختلفٌ نوعاً ما عما عليه في قصةِ إبراهيم. فموضوعُ الحديثِ هنا هو اكتسابُ القبيلةِ صفاتٍ قتاليةً أو طابعاً محارباً، عوضاً عن البحثِ الأيديولوجيِّ والسياسيّ. ذلك أنّ القبيلةَ العِبريةَ قد حظيَت بدينِها وإلهِها، أي بهويتِها الأيديولوجيةِ والسياسية، قبلَ ذلك بثلاثمئةِ سنة؛ لتُعَزِّزَها وتُنضِجَها على طولِ هذه السنين. بالتالي، فما بحثَ عنه موسى لَم يَكُ ديناً جديداً مع إلهِه. بل كان الإلهامَ والوحي، ألا وهو الأوامر أو الوصايا العشر. أما قصةُ كيفيةِ تَلَقّيه تلك الأوامر، فتُسرَدُ باللغةِ الأدبيةِ والدينيةِ السائدةِ في ذاك العصر. لكنّ "الأوامر" مصطلحٌ عسكريٌّ معنيٌّ بالقيادة. وهو يعني إعطاءَ الأوامرِ للقبيلة، وجرَّها إلى نظامِ الحرب. وحسبما يُذكَرُ في التوراة؛ فبعدَ خروجِه من مصر، يقضي موسى عمرَه في جبلِ سيناء في معمعانِ حروبٍ دامت أربعين عاماً. وعندما وافَته المَنِيّةُ وهو يسعى إلى الفتحِ على تُخومِ أريحا (في فلسطين)، انطوَى بذلك عهدٌ من عهودِ التاريخ. إذن، فالحربُ هي لغةُ أو طرازُ ذلك العهدِ النضاليِّ الذي سادَ في أعوامِ ١٣٠٠ ق.م على وجهِ التقريب. وحسبما نفهمُه من التوراة، فقصةُ الأربعين عام تلك مليئةٌ بأَوجُهِ الشَبَهِ مع ما يَسودُ في راهِنِنا. فبينما تخلص إبراهيم من نمرود المستبد بعدَ كفاحٍ أيديولوجيٍّ وسياسيٍّ ضروسٍ كلَّفَه الهجرة، فإنّ خلاصَ موسى من فرعون المَلِك–الإله أصبحَ ممكناً بأسلوبٍ نضاليٍّ مغايرٍ في الشكل، أي بالخصائصِ القتاليةِ للقبيلةِ

العبريةِ وبكفاحِها المسلَّح. ومرةً أخرى يتمّ خوضُ الحربِ في سبيلِ الأماكنِ المقدسة. أما اكتسابُ تلك المنطقةِ صفاتِ القدسية، فهو على علاقةٍ بموقعِها.

لعبَت القدسُ ومحيطُها دورَ منطقةٍ عازلةٍ بالنسبةِ لمختلفِ قوى الهيمنةِ منذ انطلاقةِ إبراهيم وحتى يومِنا الحاليّ، أي على مدى تاريخِ المدنيةِ تقريباً. وقد بدأَت بدأَت بدورِها هذا أولاً فيما بين المدنيتَين السومريةِ والمصرية. فخلال الفترةِ ٣٠٠٠ ق.م–٢٠٠٠ ق.م كانت تلك المنطقةُ بمثابةِ مساحةٍ هامشية نائيةٍ ومستقلةٍ ذاتياً بالنسبةِ لكِلتا المدنيتَين أو القوتَين الأساسيتَين المهيمنتَين. أما المجموعاتُ القَبَلِيّةُ الآهِلةُ في المنطقة، فتغتني عن طريقِ التجارةِ التي زاوَلَتها مع كِلتا المدنيتَين، ناثرةً بذلك بذورَ مدنيةٍ ثالثة. كانت القبائلُ ما تزالُ محافظةً على خصائصِها هذه خلال فترةِ خروجِ سيدِنا إبراهيم. كما إنّ عدداً جماً من المجموعاتِ القَبَلِيّةِ والعقائديةِ كانت تُضفي على المنطقةِ طابعاً مختلفاً وشبهَ مستقلٍّ ومحفوفاً بهالةٍ من القدسية. ومنه، فكلُّ مجموعةٍ (شكلُ التجمعِ الأوليُّ آنذاك هو القبيلة) ترمي إلى التحررِ من جبروتِ فراعنةِ ونمارذةِ عصرِها، ومن التعابيرِ الدينيةِ المُجسِّدةِ لذاك الجبروتِ الطاغي؛ ينبغي عليها تحصينُ قوتِها القَبَلِيةِ بالدفاعِ الذاتيِّ من جهة، وإنشاءُ الدينِ الذي تلتزمُ به هذه القبيلةُ الجديدةُ المُحَصَّنةُ بالدفاعِ الذاتيِّ من الجهةِ الثانية. وعليه، فالتوراةُ أساساً هو قصةُ النضالِ الدينيِّ لقبائلِ تلك المنطقةِ والمُحَصَّنةِ بالدفاعِ الذاتيّ. وما أنجَزَه كلٌّ من إبراهيم وموسى، ربما هو عبارة عن إضافةِ نموذجَيهما الخاصَّين بهما إلى تلك القصصِ المشابهةِ المُعاشةِ في المنطقةِ قبل آلافِ السنين.

ما تطلعَ سيدُنا عيسى إلى تحقيقِه في مطلعِ السنةِ الميلاديّةِ بمعِيّةِ قبيلتِه العقائديةِ الأصغرَ حجماً (مجموعة الحواريين الاثنَي عشر)، ليس سوى نسخة مُعَدَّلة من القصةِ نفسِها. والهدفُ مرةً أخرى هو القدسُ وفتحُ محيطِها المقدس. أهمُّ فارقٍ يميزُه عن إبراهيم وموسى هو أنّ سيدَنا عيسى لَم يَكُنْ زعيماً دينياً أو سياسياً أو عسكرياً للقبيلةِ العِبرية. بل أنجز انطلاقتَه ككاهنٍ شديد الفقرِ ويطمحُ في تحقيقِ الإصلاحِ في الدينِ اليهوديِّ ذي البنيةِ الهرميةِ السائدةِ في عصرِه. ويسعى إلى تقسيمِ الدينِ والقبيلةِ في آنٍ معاً (القبيلة اليهودية الآهِلة). ما يجري هنا هو أكثر، وربما أولُ الثوراتِ الاجتماعيةِ التي عرفناها في التاريخِ جديةً وصرامة. وهي قرينةٌ لسبارتاكوس. فما رامَ سبارتاكوس إلى إنجاحِه عسكرياً في روما (٧٠ ق.م) قد جهِدَ عيسى المسيحُ إلى تحقيقِه في محيطِ القدسِ بمجموعتِه الأيديولوجيةِ الثورية، طامحاً في فتحِ القدس. وفي تلك الفترة، كانت قوتان مهيمنتان تتصارعان على المنطقة. فأسيادُ روما وبرسابوليس يشنون الحربَ تلو الأخرى على تلك المنطقة، ويسعون لتوطيدِ عملائِهم فيها. كما تميزَ الملوكُ الهيلينيون اللاحقون للإسكندر (أواخر ٣٠٠ ق.م) بموقعٍ مشابهٍ وبتصارُعِهم بناءً على ذلك. أما عيسى ومجموعتُه، فينكبّون على ضربٍ من ضروبِ النضالِ في سبيلِ الاستقلالِ والحريةِ ضد الهيمنةِ والمتواطئين اليهود في آن. لكنّ هذا النضالَ يُخاضُ بغطاءٍ أيديولوجيٍّ (بانطلاقةٍ دينيةٍ جديدة) كضرورةٍ من ضروراتِ الظروفِ السائدةِ حينئذ. والنتائجُ التي أسفرَ عنها هذا الحدثُ معروفة.

كما إنّ انطلاقةَ سيدِنا محمد أيضاً، والتي نَعلَمُ بها عن قُربٍ أكثر، قد استهدَفَت القدسَ في البداية. إذ يُروى في القرآنِ الكريم أنّ المِعراجَ (العروج إلى السماء، اللقاء مع الرب، أي تحقُّقُ الدينِ الجديد) قد جرى في القدس. علماً أنّ الهجرةَ صوبَ المدينةِ المنورةِ أيضاً كانت لأجلِ القدس. وأولُ قِبلَةٍ للصلاةِ كانت القدس. كما إنّ قبيلةَ سيدِنا محمد مختلفة. فرغمَ تَحَلّيها بخصائص (الخصائص الساميّة) شبيهةٍ بالقبيلةِ العِبرية، إلا إنها تَعتَبِرُ العشائرَ العربيةَ النافذةَ في عهدِها (في مطلع أعوامِ ٦٠٠م) في كلٍّ من المدينةِ المنورةِ ومكة قوةً أساسيةً لها. وعلى الصعيدِ الدينيّ (الإطارِ الأيديولوجيّ لنضالِها)، فهي تُنجزُ النسخةَ الثالثةَ في التقاليدِ الإبراهيمية. ما يحدث هنا هو صياغةُ إطارٍ أيديولوجيٍّ يهدفُ إلى المجتمعِ التجاريِّ بالأغلب. وبينما تتركُ الهرميةُ العليا للقبيلةِ بصماتِها على الدينِ في حقيقةِ إبراهيم وموسى، فإنّ فقراءَ القبيلةِ هم الأساسُ في دينِ سيدِنا عيسى. أما لدى سيدنا محمد، فمصالحُ شريحةِ التجارِ الوسطى في القبيلة (بالتالي مجتمع الطبقةِ الوسطى) هي التي تدمغُ الدينَ الجديدَ بخِتمِها.

الفارقُ الأوليُّ الذي يميزُ انطلاقةَ سيدِنا محمد عن سابقاتِها، هو التكاملُ الكليُّ لنضالِه الأيديولوجيِّ والسياسيِّ والعسكريّ. إذ نادراً جداً ما نصادفُ في الأديانِ الأخرى ظاهرةً مثيلةً لهذا التكاملِ الموجودِ في الانطلاقةِ الإسلامية. وإحرازُ الانتصاراتِ العظمى في غضونِ حزمةٍ زمنيةٍ وجيزة هو على علاقةٍ بهذا الواقع. إنه انتصارٌ تَندرُ ملاحظتُه حتى في الثوراتِ المعاصرة. فبينما كان الإسلامُ يتكونُ في بدايةِ انطلاقتِه من حيثياتِ القبيلة ومن الأشخاصِ المتسكعين ومن امرأةٍ تاجرةٍ ورجلٍ عَبد؛ فإنّ نجاحَه خلال فترةٍ قصيرةٍ (حوالي أربعين سنة) في تقويضِ ودكِّ دعائمِ ثلاثِ إمبراطورياتٍ عالمية (البيزنطية، الساسانية، والحبشية) يأتي من قوةِ المجتمعيةِ الجديدةِ المتكامِلةِ أيديولوجياً وسياسياً وعسكرياً. وهو يُشَكِّلُ آخِرَ حلقةٍ عالميةٍ في سلسلةِ التقاليدِ الإبراهيمية.

أَنشأَت الكونيةُ الرأسماليةُ هيمنتَها حصيلةَ الحربِ الطاحنة، التي خاضتها ضد النُّسَخِ الثلاثِ من الكونيةِ الإبراهيمية (الموسوية، العيسوية، المحمدية). وما لا جدال فيه هو أنّه ما كان للرأسماليةِ كنظامٍ أنْ تكسبَ قيمةً كونية، لولا تلك القِيَمُ الكونيةُ الإبراهيميةُ الثلاث. أي أنّ ما يكمنُ خلف الرأسماليةِ هو تفوقُ ثقافةِ المدنيةِ الماديةِ المتراكمةِ منذ عهدِ المدنيتَين السومريةِ والمصريةِ على ثقافةِ المدنيةِ المعنوية (الرَّهبانية، الدينية). ولكِلتا الثقافتَين أواصرُهما مع المدينةِ والطبقةِ والدولة. ويَسودُ بينهما صراعٌ متواصلٌ على السلطةِ والاستغلال. هذا وتستمرُّ نفسُ التقاليدِ اليومَ أيضاً، ولكنْ بحالةٍ مستَحدَثة. وانطلاقاً من الصراعِ الإسرائيليِّ–الفلسطينيِّ في المنطقة، بالإمكانِ الإدراكُ أنّ ذاك الصراعَ غالباً ما يُحدِّدُ مصيرَ والمستجداتِ العالمية.

وهذا ما معناه أنّ أرضيةَ انطلاقتِنا بعد عام ١٩٨٠ ترتكزُ إلى واقعٍ تاريخيّ. وأننا قُمنا باقتفاءِ أثرِ هذا الواقع التاريخيّ. وانطلاقاً من تحليلاتِنا (واقعنا الأيديولوجيّ) التي صغناها حتى الآن، ليس عسيراً استنباطُ أنّ مُكَوِّناتِ الحداثةِ الرأسماليةِ تَفُوقُ فراعنةَ ونماردةَ العصورِ الأولى بأضعافٍ مضاعفة، سواءٌ تعسفاً وجوراً أم عدداً. لا أودُّ أنْ يحصلَ سوءُ الفهم. ولكن، هناك أوجُهُ شَبَهٍ مثيرةٌ بين نضالِنا الأيديولوجيِّ المتمركزِ حول أنقرة خلال سنواتِه العشرِ الأولى، وبين النضالِ

الأيديولوجيِّ الذي خاضَه كلٌّ من إبراهيم وموسى وعيسى في بداياتِ مراحلِهم. ونخصُّ بالذكرِ استحالةَ غضِّ النظرِ عن التشابهِ اللافتِ للأنظارِ مع النضالِ الأيديولوجيِّ الذي خاضَه سيدُنا محمدٌ في مكة خلال السنواتِ العشرِ الأولى. فالانطلاقاتُ التي حققها هؤلاء تجاه فراعنةِ ونماردةِ وأباطرةِ عهودِهم، قد أنجزناها نحن ضد عناصرِ الحداثةِ الرأسمالية، التي تُعَدُّ اشتقاقاتٍ متكاثرةً وبنوعيةٍ أسوأ ألفَ مرةٍ من هؤلاء الفراعنةِ والنماردةِ والأباطرة. إنّ النضالاتِ الاجتماعيةَ تاريخيةٌ على الدوام. إذ ما من نضالٍ اجتماعيٍّ بدون جذورٍ تاريخيةٍ سحيقة. علماً أنّنا نشرحُ في هذه المرافعةِ الأرضيةَ التاريخيةَ والاجتماعيةَ التي نرتكزُ إليها، والتي تُمثّلُ الحقيقةَ بعينِها. وباختصار، فقد تدفَّقنا كفرعٍ جانبيٍّ للتدفقِ التاريخيِّ الاجتماعيّ ضمن النهرِ الأمّ.

يتعينُ توخي الدقةِ البالغةِ تجاه التحليلاتِ التي تتناولُ المجتمعَ ضمن واقعِه الراهن. فسوسيولوجيا الحداثةِ الرأسماليةِ تخنقُ الواقعَ الاجتماعيَّ ضمن "اللحظة الحاضرة"، وتبترُ عُرى المجتمعِ مع التاريخِ والماضي بنحوٍ جائرٍ وبرياءٍ وتحريفٍ فظيعَين، متقمصةً ألفَ قناعٍ باسمِ العلم. أما الدينُ المُستَحدَث، فيَحذو حذوَ السوسيولوجيا ذاتِها. أي إنه شكلُها المُقَنَّعُ بالدين. بالتالي، فهو بجانبِه هذا أكثر تقزيماً ورياءً من السوسيولوجيا (بنمطِها الوضعيّ) في وجهِ الحقيقة (بما فيها التقاليدُ الدينية). أودُّ الوصولَ إلى التالي: إنّ حالةَ الحربِ المستمرة عشرين عاماً، والتي اندلعَت شرارتُها على حوافِّ جبلِ الشيخ بعد عام ١٩٨٠، هي كفاحٌ جدُّ عظيمٍ في معناه، ويستندُ إلى أرضيةٍ تاريخيةٍ اجتماعية. وهي تحملُ آثاراً غائرةَ العُمقِ مأخوذةً من كفاحاتِ كلٍّ من سيدنا إبراهيم في منطقةِ الخليل، وموسى في سيناء، وعيسى في القدس، وسيدنا محمد في المدينةِ المنورة. إنها لا تكتفي بذلك. بل وتتأثرُ أيضاً بكلٍّ من برونو، أراسموس، بابوف، باكونين، ماركس، لينين وماو. كما لا تغيبُ فيها آثارُ كلٍّ من زرادشت، بوذا، كونفوشيوس وسقراط. ولا تُهمِلُ نيلَ نصيبِها من الآثارِ المنحدرةِ من الإلهاتِ ستار وإينانا وكيبالا، وصولاً إلى مريم وفاطمة وروزا. وتتشربُ مما تستطيعُ انتزاعَه من جميعِ وقائعِ الحقيقةِ الاجتماعية.

قد يَكُونُ مفيداً روايةُ الأقاصيصِ حول الانطلاقِ من أورفا–سروج في مطلعِ شهرِ تموز من عامِ ١٩٧٩. ونخصُّ بالذِّكرِ استذكارَ ما سبَقَ الانطلاقةَ من أيامٍ حافلةٍ بالمعاني، أثناء الرحيلِ من ديار بكر بمَعيّةِ فرهاد كورتاي في مطلعِ شهرِ نيسان، واستذكارَ الأيامِ التي قضَيناها في قريةِ خورس بمنطقةِ قزل تبه. لا شك أنّ شهيدَنا العظيمَ فرهاد كورتاي بمثابةِ رمزٍ خالدٍ لتلك الأيامِ الثمينة. أما وصولُنا من قزل تبه إلى أورفا في أواخرِ الربيع، فيُعَبِّرُ عن لحظاتٍ فيها جانبٌ من المغامرة. فكلُّ مكانٍ حَلَلنا فيه يتميزُ بمعانٍ تاريخية، ويتسمُ بخصائص جديرةٌ بالحديثِ عنها. شهيدُنا القديرُ محمد قره سنغور هو مَن رافقني هذه المرة. والأيامُ الأخيرةُ التي تُقارِبُ الأربعين يوماً، والتي مَكَثنا خلالَها في أورفا، تُطابِقُ تماماً الأيامَ الأخيرةَ لإبراهيم في أورفا. لقد سِرنا على خُطاه، وكنا نشعرُ حتى النخاعِ بلعنةِ نمرود. أما حالةُ "أدهم أكجان" (ثالثُ شهيدٍ عظيمٍ لنا في تلك المرحلة) الروحيةُ التي لا تُنتَسى أبداً، فكانت حالةً عينيةً للمقدساتِ الماضية. فالسنواتُ الأربعُ أو الخمسُ من ممارستِه العمليةِ التي أعقَبَت الخروج، كانت رمزاً حقيقياً للالتزامِ والنشاطِ والفناءِ في

العمل. لقد كان تحصيلُه الدراسيُّ متدنياً. ولكنه كان شخصاً مدرَّباً عَلَّمَ نفسَه بنفسِه. وآخِرُ نَفَسٍ له كان برهاناً على حقيقتِه هذه.

عندما عقَدنا العلاقةَ مع التنظيماتِ الفلسطينية، كانت الحداثةُ الرأسماليةُ قد نخَرَت فيهم وأصابَتهم بالانحلالِ منذ زمنٍ بعيد. لكنّ رياحَ المظهرِ الثوريِّ لَم تَكُنْ تنقصُهم في الوقتِ نفسِه. لا يُمكنُ إنكارُ نصيبِهم في تحقيقِ التحولِ العسكريِّ في PKK. إلا إنّ الباعثَ على الحزنِ والأسى هو أنّ هذه العلاقةَ عجزَت عن كسرِ طوقِ الذهنيةِ الرأسماليةِ لديهم. فالمصالحُ اليوميةُ قصيرةُ المدى قد فرضَت العقمَ على علاقةٍ جدليةٍ كان بمقدورِها أنْ تَكُونَ ذاتَ معانٍ عظيمةٍ جداً. كان القادةُ الفلسطينيون يطمعون في استثمارِ قبيلتِنا الحربية، التي لَملَمنا شملَها بشقِّ الأنفس، كجنودٍ مأجورين. لكننا لَم نسمحْ بذلك. ولَم نتنازلْ قيدَ أنملةٍ عن روحِ الثوريةِ والمقاومة. ما قُلناه للفلسطينيين كان مُطابقاً تماماً لِما قُلناه قبلاً للثوارِ الأتراك؛ حيث كنا نقولُ ما أفادَ به "كمال بير" بعبارتِه: "لن يَكُونَ خلاصُ وتحررُ الأتراكِ أو العرب أو أيِّ شعبٍ شرقِ أوسطيٍّ موضوعَ حديث، من دونِ تحقُّقِ الثورةِ الكردستانية". بهذا المنوالِ كان بوسعِنا أداءُ دورِنا التاريخيِّ والأمميّ. مع ذلك، فقد لَبَّينا مقتضياتِ المهامِّ الثوريةِ في تلك الساحةِ بنحوٍ يُشارُ له بالبَنان. ومثلما لَم نَقُمْ بحملةٍ خاصةٍ تستهدفُ إسرائيل، فقد ضحَّينا بعشرةِ شهداء بعدَ خوضِ مقاوماتٍ ملحمية، جرّاء احتلالِ لبنان من قِبَلِ إسرائيل عام ١٩٨٢. وقد كانت ذكرى شهدائِنا هؤلاء النبعَ العينَ الذي كنا نقتاتُ منه طيلةَ سنواتِنا العشرين التي أمضَيناها هناك. إذ إنّ نسيانَهم أمرٌ محال، وذكرياتُهم ليست قليلةَ الشأنِ البتة. فشهداؤُنا الخالدون هؤلاء هم قِيَمُنا الأمميةُ الحقة.

كان حضورُنا يتعاظمُ طردياً. وقد تَكَيَّفنا مع الكردِ في لبنان وسوريا على الفور. كان هؤلاء الكرد بالأغلبِ جزءاً من الجماهيرِ الكرديةِ الأساسيةِ التي عانت الانقسامَ حصيلةَ الحربِ العالميةِ الأولى. ثم حَلَّت عليهم لعنةُ الدولِ القوميةِ الغدارة، فأُرغِموا على عيشِ ضربٍ من ضروبِ اللجوء. لقد تعرَّضوا إلى الصهرِ بدرجةٍ أقلّ، وكانوا مدركين لكردايتِهم. وكانوا يُشَكِّلون الكرمانجَ النموذجيين من الكرد. لكنهم تحولوا مع تصاعدِ الرأسماليةِ إلى عاطلين عن العمل. كانت هذه المزايا تدفعُ بهم إلى صفوفِ قبيلتِنا الحربيةِ بسرعة. لقد كان من المهم تَعَرُّفُنا على الحياةِ العسكريةِ وعلى أسلحةٍ أكثر تطوراً. فلأولِ مرةٍ كان التدريبُ العسكريُّ الجماعيُّ بشكلِه الراهنِ يتحققُ بين صفوفِ حركةِ الحريةِ الكردية. أما التواجدُ في أجواءٍ مُهَدَّدةٍ بالهجوم، فكان يُنَمّي خبرةَ الحربِ لدينا. مع ذلك، كانت مشاكلُ الشخصيةِ تفرضُ نفسَها باضطراد. في الحقيقة، ما مَرَرنا به كان متعلقاً بتحديثٍ وبكيانٍ اجتماعيٍّ يضربُ بجذورِه في أعماقٍ سحيقةٍ أكثر مما كنا نظنّ. ومثلما الحالُ في السنواتِ الأولى للإسلام؛ فما كان قائماً هنا هو تكوينُ نموذجٍ من المجتمعِ الحديث، مؤلَّفٍ من أناسٍ ينحدرون من قبائل مختلفة، وغالبيتُهم غيرِ ناضجين وغيرِ متحدين.

بَيْدَ إننا، وكمثالٍ تاريخيٍّ مهم، نَعلَمُ عن طريقِ التوراةِ مدى المشقاتِ التي لاقاها موسى في هذا الشأنِ من حيث ضبطِ أنسابِ القبيلةِ العِبرية. ذلك أنّ تكوينَ ثقافةٍ مجتمعيةٍ جديدةٍ تتخطى الثقافةَ القَبَلِيّةَ التقليدية، أَقرَبُ ما يَكُونُ إلى صنعِ قنبلةٍ ذَرّيّةٍ مجتمعية. فبَعدَ صَلبِ عيسى، بات وجودُ

الحواريين لا يختلفُ عن عَدَمِهم مدةً طويلةً من الزمن. فمجردُ المحافظةِ على ثباتِ الأشخاص، الذين عجزَت الثقافةُ المجتمعيةُ القديمةُ عن حمايتِهم، في وجهِ الإرهابِ الرهيبِ الذي تُسَلِّطُه شبكةُ الغلاديو؛ كان يتطلبُ مهاراتٍ خاصةً وجهوداً حثيثة. بل إنّ مجردَ تأمينِ عبورِهم الحدودَ الصارمةَ للدولِ القومية، وتأمينِ بطاقةِ الهويةِ الشخصية، والحصولِ على مأوى آمِنٍ وغذاءٍ يَسُدُّ الرمق؛ كان ينتصبُ أمامنا ككومةٍ ضخمةٍ من المشاكل. أما تشكيلُ تنظيمٍ نضاليٍّ وقتاليٍّ ضد إرهابِ الغلاديو، الذي يُعَدُّ من أشدّ أنواعِ العنفِ الذي يَشهدُه عصرُنا، فكان يستلزمُ بَعثَ الأملِ في النفوسِ بقوةِ إقناعٍ خارقة، وترسيخَ الإيمانِ الذي لا يتزعزع، وتطويرَ الوعيِ الوطيدِ في سبيلِ ذلك. فاليسارُ التركيُّ الذي عجزَ عن التحلي بهذه المقدرةِ والكفاءةِ رغمَ مقاومتِه الشعبية، كان قد تناثرَ وتشتَّتَ سريعاً.

كان **"طريقُ الثورةِ الكردستانيةِ"** آخِرَ ما كتبتُه عندما كنتُ في الوطن. ما كان لهذا الكتاب، الذي يُعَدُّ بمثابةِ المانيفستو، أنْ يلعبَ دوراً أبعدَ من تحديدِ الوِجهةِ العامةِ لأجلِ الشبيبة، وتزويدِهم بالرؤيةِ الأيديولوجيةِ اللازمة. لقد كان إنجازاً مهماً، ولكنه غير كافٍ. إذ كانت الحياةُ العسكرية طويلةُ الأمَد مُعضِلةً شاقةً تنتصبُ أمامنا. وكانت التوجيهاتُ الجديدةُ ضروريةً لأجلِ ذلك. لذا، وكخطوةٍ أولى، قُمنا في سنةِ ١٩٨١ بإعدادِ كتابِ **"المسألة الشخصية في كردستان، الحياة الحزبية وخصائص المناضل الثوريّ"** من مَجموعِ الأحاديثِ المُسَجَّلة. وبنفسِ المنوال، وبغرضِ لَمِّ شَملِ ما بحوزتِنا باسمِ التنظيم، عَقَدنا في شهرِ تموز من عامِ ١٩٨١ الاجتماعَ الذي أَسمَيناه "الكونفرانسِ الأول"، والذي كان اختباراً مهماً بالنسبةِ لي. و**"التقرير السياسيّ"** الذي قَدَّمتُه إلى هذا الاجتماعِ موجودٌ كتابياً. وهو وثيقةٌ حسنةٌ لفهمِ تلك المرحلةِ ومشاكلِها. لقد كان ذلك الكونفرانسُ أحدَ الخطواتِ الجادةِ في لَمِّ شملِ التنظيم. وذِكراهُ تُشَكِّلُ فترةً عزيزةً عليَّ في حياتي.

لكنّ المشاكلَ كانت كثيفةً لدرجةٍ تتطلبُ إنتاجَ الأيديولوجيا والتنظيمِ والممارسةِ العمليةِ كما المُوَلِّدُ الكهربائيّ. كانت المجموعاتُ الأولى قد أُخرِجَت من هناك لتبدأَ مسيرتَها وتتموقعَ في "لولان" و"حفتانين". كان لا بد من البدءِ بحربِ الكريلا. فصرخاتُ الإغاثةِ الآتيةُ من أقبيةِ سجنِ ديار بكر كانت تُحَتِّمُ علينا الحِراكَ لحظةً قبل أخرى. في هذه الأثناء بالتحديد، دوَّنتُ مأثوراً شاملاً ومثالياً بعنوانِ **"دور العنف في كردستان"**. كان "دوران كالكان" هو مَن ساعدني هذه المرة. كان بمقدورِ هذه التقييماتِ أنْ تؤديَ دوراً مُقنِعاً لأجلِ فهمِ خصائصِ المرحلةِ وتدريبِ المجموعات. إذ كنا نودُّ –بكلِّ تأكيدٍ– صياغةَ جوابٍ رداً على عمليةِ "الإضرابِ عن الطعامِ حتى الموت" العظيمة، والتي انتهَت باستشهادِ كمال بير، محمد خيري دورموش، عاكف يلماز وعلي جيجك. لكنّ جوابَنا تأخرَ بسببِ المواقفِ التي سلكَتها المجموعاتُ داخل الوطنِ منذ البداية. أو بالأحرى، بسببِ قيامِ المجموعةِ المسؤولةِ بتكرارِ ما هو موجود، ولعجزِها عن انتهازِ الفرصةِ التاريخيةِ بنحوٍ صحيح، ولقيامِها بحركاتِ استكشافٍ لا طائل منها. ولو أنّ الجوابَ أُعطِيَ في زمانِه، لَربما كان بإمكاننا وقفُ حملاتِ الإعدامِ باكراً، وسدُّ الطريقِ أمام انتهاءِ عمليةِ الإضرابِ عن الطعامِ بالموت. ولهذا السببِ أَستذكرُ عامَ ١٩٨٣ على أنه عامُ الخُسران.

حسب رأيي، كان من الواجبِ –دون أدنى شكٍّ– البدءُ بحملةِ ١٥ آب اعتباراً من ربيعِ عامِ ١٩٨٣ وبنحوٍ أوسع نطاقاً؛ وليس في عام ١٩٨٤ كما حصل. فاستعداداتُنا كانت تساعِدُنا على ذلك. لذا، فإحدى أولى الضرباتِ الجادةِ التي لَحِقَت بمخططِنا الأنصاريّ، كان ذلك التأخير، وحركاتِ الكشفِ غيرَ المناسبةِ والمفتقرةَ إلى الضوابطِ وروحِ المسؤولية. وعليه، فتسليطُ الضوءِ على هذه المرحلة من قِبَلِ المسؤولين عن هذا الوضع، هو من دواعي مسؤوليتِهم الثورية. في الحقيقة، لقد حاوَلنا التدخلَ بنحوٍ منظَّمٍ أكثر منذ صيفِ سنةِ ١٩٨٠ عن طريقِ المجموعةِ التي يترأسُها كمال بير. كانت تلك مبادرةً تهدفُ الوصولَ حتى أعماقِ ديرسم مباشرةً ودون الحاجةِ إلى التموقعِ في جنوبِ كردستان. ولو لَم يُعتَقَلْ كمال بير بمحضِ صدفةٍ وبشكلٍ ما كان له أنْ يَكُون (اعتقالُه كان حدثاً سيئَ الطالعِ بالنسبةِ للحركة)، لاتَّخَذَت حقيقةُ القيادةِ التكتيكيةِ في PKK مساراً مغايراً. إذ لَم يستطعْ أيُّ رفيقٍ ملءَ الفراغِ الذي خلَّفَه كمال بير وراءه. كما إنّ اعتقالَ مظلوم دوغان ومحمد خيري دورموش على التوالي في تلك السنوات يَعَدُّ خسارةً جسيمةً ما كان يجب أن تحصل، بل وكان بالمقدورِ منعُ حصولِها. وهكذا انقسمَ فؤادُنا إلى عدةِ أقسام. فمن جهة، كان ينبغي خلقُ تنظيمٍ من المناضلين والمقاتلين الثوار في معمعانِ فوضى الشرقِ الأوسط، وعقدُ الأملِ على المرشَّحين ليَكُونوا كريلا ممن يتمّ نقلُهم إلى داخلِ الوطن. ومن الجهةِ الأخرى كان يتعينُ تحمُّلُ صيحاتِ الإغاثةِ المدويةَ في ردهاتِ السجون، والانفتاحُ على ساحةِ أوروبا. وكلُّ ذلك كان يستلزمُ جهوداً مضنية. لكنّ قلةً قليلةً هم الذين ساعدونا فيما عدا أدهم أكجان. فكلُّ واحدٍ كان يفرضُ نفسَه بهذا الشكلِ أو ذاك.

كان أسيادُ Dev-Yol بأوروبا قد انهمكوا في الهجومِ على PKK، بغيةَ كسرِ شوكةِ مقاومتِه. وكأنه لَم تَكفِهم مساعيهم الدؤوبةُ للتوجهِ إلى أوروبا وتصفيةِ تنظيمِهم. ويَلُوحُ لنا كاحتمالٍ وارد، أنّهم أُنيطوا بمَهَمّةٍ كهذه. أما KDP، فدعكَ من أنْ يُساعدَنا، بل كان معانداً في التشبثِ بدورِه في زرعِ العراقيلِ أمام ثورةِ شمال كردستان. فبدأ يتجلى أنّ ما نَصَّت عليه اتفاقيةُ الموصل (١٩٢٦) هو الاستمرارُ بسياسةِ دعمِ KDP وعائلةِ البرزاني مقابلَ تخليهم عن شمال كردستان. أما الدورُ الأصلُ الذي أُنيطَ به KDP، فكان مساندةَ ممارساتِ امتصاصِ ردودِ الفعل، التي تُطَبَّقُ على كردستانِ إيران وكردستانِ تركيا. وبموجبِ ذلك كان حِراكُه في الحُكمِ الذاتيِّ سيلقى الدعمَ ضمن كردستان العراق. وهكذا بِتنا وجهاً لوجهٍ أمام حقائقِ هذه السياسةِ القاسية. كانت الحربُ العراقيةُ– الإيرانيةُ قد أفرَزَت وضعاً جديداً. لكنّ القيادةَ الداخليةَ كانت عاجزةً تماماً عن الاستفادةِ منه. أَضِفْ إلى ذلك أننا خسرنا محمد قره سنغور، القائدَ القديرَ لمقاومةِ حلوان–سيفرك (١٩٧٨–١٩٨٠)، شهيداً خلال مبادرةٍ لا طائل منها؛ عندما تمّ تكليفُه بالقيامِ بوساطةٍ عقيمةٍ لوقفِ الاشتباكاتِ بين KDP وYNK. هكذا، ولسوءِ الحظِّ تماماً، خَسِرناه في الثاني من أيار ١٩٨٣ مع إبراهيم بلكين. كانت تلك خسارةً في غيرِ زمانِها ولا داعٍ لها البتة. فلَربما كان محمد قره سنغور (بالإضافة إلى كمال بير) واحداً من الرفاقِ القادرين على تغييرِ مصيرِ الكريلا. وكلما أَتَتنا أنباءُ استشهادِ رفاقِنا في السجون، وعلى رأسِهم مظلوم دوغان، كمال بير، محمد خيري دورموش، عاكف يلماز وفرهاد

كورتاي؛ لَم نَكُنْ نَجِدُّ بُدّاً من التركيزِ والضغطِ أكثر فأكثر على أفئدتِنا وعقولِنا. لقد كانت أياماً تتطلب منا تَحَمُّلَ الآلامِ الأليمة.

عندما تَلَقَّينا نبأَ حملةِ ١٥ آب ١٩٨٤، التي تحققت متأخرة، باتَت تمضيةُ الأيامِ بل الساعاتِ مشكلةً بحَدِّ ذاتِها. كانت نتائجُها مهمة. فلأولِ مرة تمّ التخطيطُ المدروسُ والمنسَّقُ لحملةٍ عسكريةٍ ستُغَيِّرُ الوضعَ القائمَ من الجذور. لكنّ الأهمَّ كان تصعيدَ الحملةِ وتتويجَها بنهايةٍ ظافرة. لذا، وضَعنا كلَّ ثِقَلِنا على ذلك. فجَهَّزنا المجموعاتِ لأجلِ كلِّ منطقة، وشَكَّلنا القوات الاحتياطية. كان بالإمكانِ جعلُ عامِ ١٩٨٥ عامَ حملةٍ أكبر. حيث أَولَينا ولايَتَي ديرسم وتولهلدان اعتناءً خاصاً يماثلُ ما لولايةِ بوطان منه. كما أُمِرَت قواتنا في آمد وغرزان وسرحد للبدءِ بالحِراك. لكننا لَم نتمكنْ من إنجازِ الحملةِ العسكريةِ المرسومةِ لمنطقةِ أديامان، بسببِ اعتقالِ الرفيقِ صبري أوك في أواسطِ الشتاءِ بسوءِ طالع، واستشهادِ مجموعةِ المُرشدين بقيادةِ الرفيقَين حجي (صبري غوزو بيوك) وخضر في منطقةِ بوزوفا. فتَكَبَّدنا خسائرَ أسفرَت عن مخاضاتٍ أليمة. كما إنّ استشهادَ الرفيقِ سليم ومجموعتِه التي انطلقَت من منطقةِ عرابان قد حصلَ على نفسِ الطريق. ومع ذلك، بقَينا في المنطقةِ حتى النهاية. ورغم عدمِ إثباتِ وحداتِ الكريلا حضورَها بمستوى متقدمٍ في ديرسم وآمد وغرزان، إلا إنها حافظَت على وجودِها هناك على الدوام. أما مجموعاتُ ولايةِ سرحد، فكانت قد باشرَت بالتحركِ في جبالِ آغري. وكان محمد أرتورك، ابنُ بلدي الشابّ الذي كنتُ أعرفُه جيداً، قد بلغَ مرتبةَ الشهادةِ هناك. كما وصلَتنا أنباءُ استشهادِ العديدِ من البواسلِ الأعزاءِ جداً على قلوبِنا من أبناءِ منطقةِ آغري. لقد عجزْنا عن إنجازِ القفزةِ المُرتَقَبةِ في ١٩٨٥. لكنّ التصفيةَ المعقودةَ علينا أيضاً لَم تتحقق بالمقابل. فقد شَهِدَ ذاك العامُ أعتى هجماتِ الجيشِ التركيِّ بالمعنى الكلاسيكيِّ للكلمة، وبدعمٍ من الناتو. وكان ذاك العامُ بمثابةِ انطواءِ صفحةٍ بالنسبةِ إلى الطرفَين. فرغمَ أنّ عدم تحقيقِ حملةِ الكريلا بالمستوى المطلوبِ يُعَدُّ نصراً بالنسبةِ للجيشِ التركيّ، إلا إنّ الفشلَ المهم لهذا الأخير قد تجسَّدَ آنذاك في اكتسابِ وجودِ الكريلا طابعاً من الديمومةِ والرسوخ. أما على صعيدِ PKK فتمَثَّلت خسارتُه الفادحةُ في العجزِ عن انتهازِ الفرصةِ السانحةِ لتصعيدِ حربٍ أنصاريةٍ تحظى بدعمٍ شعبيٍّ قويٍّ يَكادُ يشملُ كلَّ المناطقِ الاستراتيجية، وعن الارتقاءِ بها حسب الاستعداداتِ الكبرى الجارية. مع ذلك، فعدمُ تمكنِ الجيشِ التركيِّ من دحرِ PKK من أيِّ موقع، بل وحفاظُ الأخيرِ على وجودِه فيها جميعاً؛ كان نجاحاً مؤزراً ينبغي عدم الاستهانةِ به أبداً.

مرَّت سنةُ ١٩٨٦ بحالةٍ من عودةِ الاستعدادِ والتأهُّبِ بالنسبةِ للطرفَين. لكنّ أَفجَعَ نبأٍ تلقيتُه أنا وحركتي في تلك السنة، هو استشهادُ الرفيقِ معصوم قورقماز. لقد كان خبراً ينبئُ بكلِّ المخاطرِ التي تنتظرُنا. وكأنه يُعادُ تشكيلُ طوقٍ من الحصارِ حولي. كنتُ مغتاظاً جداً وعاجزاً عن تَقَبُّلِ ما يحصل. فقد تَكَبَّدنا خسائر بشكلٍ جدٍّ رخيص. ولأنّ تلك الآلامَ كانت تنخرُ فيّ، فلَم أستطع المشاركة تماماً في مؤتمرِنا الثالث المنعقد عام ١٩٨٦. حيث كنا عقَدنا مؤتمرَنا الثاني عامَ ١٩٨٢ في معسكرِ

"الجبهةِ الشعبيةِ لتحريرِ فلسطين"[1] جنوبَ سوريا، والذي كان بمثابةِ تكرارٍ للكونفرانسِ الأول. لكنه كان مؤتمرَ البدءِ بالعودةِ الكثيفةِ إلى الوطن. وسمعتُ أثناء ذلك المؤتمرِ أنّ ابنَ بلدي عدنان زنجيركران، الذي كان انضمَّ إلى الحركةِ من ساحةِ أوروبا، اعتُقِلَ على ضفافِ نهرِ الفرات، وأنه أمسكَ برِقابِ ضابطٍ برتبةِ نقيب، وهوى بنفسِه وبه من قمةِ صخرةٍ شاهقة، بالغاً الشهادة. لا تفتأُ هذه الحادثةُ عالقةً في ذهني كغصةٍ تعتصرُ فؤادي. لقد كانت هكذا أنباءٌ تأتي بكثرة. فكان ردي عليها جميعاً هو الضغط على نفسي أكثر فأكثر.

أصبحَ المؤتمرُ الثالثُ مؤتمرَ محاكمةٍ بكلِّ ما للكلمةِ من معان. فالكلُّ كانوا يحاكِمون بعضَهم بعضاً. كانت كسيرة وصلاح الدين جليك قد وصلا نهايةَ دربِهما، إذ نصَّ المؤتمرُ على مقرراتٍ مصيريةٍ وقاتلةٍ بالنسبةِ لكِلَيهما. فقد بلغَ الأمرُ حداً بات فيه سائقي "فرحان" يتحدثُ عن ضرورةِ تمزيقِ "كسيرة" إرباً إرباً بعدَ ربطِها بأربعةِ أحصنةٍ تشدُّها. ومرةً ثانيةً وقعَ على كاهلي إنقاذُ كِلَيهما من الموتِ المحتوم. كانت هناك أقاويلٌ مفادُها أنّ صلاح الدين قامَ عبر جبالِ جودي بلقاءاتٍ تقضي بالاستسلامِ إلى الجمهوريةِ التركية. ولكن، ما الذي كان مستوراً وراء مواقفِ "كسيرة" الباردةِ والمروِّعةِ والعصيةِ على التحليل تجاهي؟ وما الذي شَخَّصَه فرحان حتى توصَّلَ إلى نتيجةٍ كهذه؟ كما إنّ محمد سعيد أيضاً (أدهم أكجان) كان قد قالَ قبل وفاتِه "لَكَم هي كثيرةٌ المكائدُ الفظيعةُ المُحاكَةُ خِفيةً عن القائد"؛ فقضى نحبَه قهراً. لَطالما اختَلَجتني ظنونٌ بعد عامِ ١٩٨٠ بأنّ إحدى المؤامراتِ تُحاكُ ضدي داخل صفوفِ Dev-Yol. وإنْ افتَرَضنا صحةَ احتمالٍ كهذا، فسأكون حينها على قناعةٍ بأنّ شبكةَ الغلاديو التركيِّ وقوى الأمنِ الداخليِّ قد شرعَت بتجربةِ هكذا مؤامرةٍ من خلالِهم. فقيامُ البعضِ داخل Dev-Yol بأوروبا بفرضِ التصفويةِ علناً، واعتمادُهم على دعمِ الدولةِ الألمانيةِ في ذلك، وجعلُهم PKK أولَ هدفٍ يتطلعون للقضاءِ عليه، وتَبَنِّيهم ودعمُهم للاستفزازيِّ المتآمرِ سمير (جتين غونغور) في حادثةِ عام ١٩٨٣ الاستفزازية؛ كلُّ ذلك يبسطُ للعَيانِ ضرورةَ عدمِ الاستخفافِ بذلك الاحتمالِ أبداً.

لَم يَشرحْ لي أيُّ رفيقٍ علانيةً أسبابَ النقمةِ وعقدِ العزمِ على قتلِ "كسيرة". إذ كانت ثمة حركاتُ استحقارٍ وتحريضٍ وإثارةٍ ضدي. ولكن، يستحيلُ أنْ يَكُونَ ذلك ذريعةً كافيةً للعزمِ على قتلِها. لَطالما ساورني الفضولُ واختلجَتني الشكوكُ بشأنِها: تُرى، هل كانت تفكرُ بحَبكِ المؤامرةِ باستمالةِ السائقَين لصفِّها؟ ولَطالما فكرتُ في أسبابِ هروبِ أحدِ السائقَين وشروعِ الآخرِ في محاولةِ انتحار، ثم عبورِه إلى الوطنِ وكأنه يلهثُ وراءَ الموت، ليستشهد هناك. لقد أرسلتُ صلاح الدين

[1] **الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين أو جبهة التحرير الفلسطينية:** ثاني أكبر فصائل منظمة التحرير الفلسطينية. تأسست عام ١٩٦٧ كامتداد للفرع الفلسطيني من حركة القوميين العرب، وانضمت إلى المنظمة في العام التالي. اشتهرت في السبعينيات بعمليات خطف الطائرات ونسف المطارات واقتحام ونسف السفارات واغتيال القيادة الإسرائيلية والتشدد. تعد أول من ابتكر خطف الطائرات، وتعتبر المناضلة "ليلى خالد" أول امرأة تخطف طائرة في العالم (المترجِمة).

جليك إلى أوروبا بذاتِ نفسي. أما كسيرة، فبات مصيرُها مجهولاً في أواسطِ عامِ ١٩٨٧، عندما كانت في أثينا. ويُحتَمَلُ أنْ يَكُونَ ذلك بدعمٍ من الاستخباراتِ اليونانية.

سنحَت لي الفرصةُ في تلك الأثناء برحلةٍ إلى بلغاريا سنة ١٩٨٢. وحسب قناعتي، كانت رحلةً هدفَ البلغاريون من ورائِها إلى معرفةِ موقفي من إرغامِهم للأتراكِ الذين في بلدِهم على الهجرة. ولأولِ مرةٍ استَشَفَّيتُ ركودَ الاشتراكيةِ المشيدةِ هناك. لقد كانت كلُّ رقعةٍ تنضحُ برائحةِ التحريفية. أما رحلتي الثانيةُ إلى البلدانِ الاشتراكية، وكانت بلغاريا من ضمنِها مرةً أخرى، فتحققت عام ١٩٨٧ بمساعدةٍ من الاستخباراتِ الروسية KGB[1]. وربما كانت إحدى آخرِ الدعواتِ التي تلقيتُها قبلَ انهيارِ الاتحادِ السوفييتيّ. إذ يبدو أنّ المشاكلَ الداخليةَ لتلك الدول قد أسفرَت عن عدمِ تمخضِ تلك الرحلاتِ عن مساندةٍ جادة. وربما الفائدةُ الوحيدةُ التي جنيتُها منها هي مساهمتُها في تمكينِ بقائي آمِناً في سوريا. هذا وقد التقَينا خلال تلك السنواتِ بعددٍ كبيرٍ من التنظيماتِ العراقيةِ واللبنانيةِ والفلسطينية. وتبادلنا برقياتِ الصداقة. إلا إنّ أحاديثَ الدعمِ والمساندةِ لَم تَكُن تَلقى الكثيرَ من الصدى على أرضِ الواقع. أخصُّ بالذّكرِ في هذا المضمارِ حركةَ "فتح"، التي كانت أكثرَ مَن استفادَ من وضعي في علاقاتِها مع تركيا. كانت مقاربةُ أشقاءِ الرئيسِ الأسدِ منا ذات طابعٍ شخصيٍّ أكثر منه تنظيميّ في سوريا. كانوا مخضرمين وبليغي الخبرة، وكان تعامُلُهم معي عن طريقِ الاستخباراتِ بارعاً حقاً. ولو أنهم أرادوا، لَكان بوسعِهم إفساحُ السبيلِ أمام تطوراتٍ كبرى. لكنهم كانوا حَذِرين تجاه تركيا، ويَرمون إلى تحقيقِ التوازنِ معها من خلالنا. وقد نجحوا في سياستِهم هذه أيضاً. لكنّ حركةَ الهويةِ والحريةِ الكرديةِ أيضاً عرفَت كيف تجني ثماراً تاريخيةً من هذه العلاقة. هذا وتطورَت علاقةٌ شبيهةٌ بها عن طريقِ اليونان. إلا إنّهم لَم يستطيعوا تحقيقَ آمالِهم المعقودةِ على تركيا. أما سياساتُ أمريكا وبلدانِ الاتحادِ الأوروبيّ، فكانت على شاكلةِ: "اهربْ يا أرنب، أَمسِكْ به يا كلبَ الصيد". ولَم يَزيحوا عن هذه السياسةِ التقليديةِ ولو قيدَ شعرة. إذ لا يضغطون إلى درجةِ الإماتة، ولا يدعمون إلى الحدِّ الذي يُمَكِّنُ من الحل. لقد كانوا يعلمون عِلمَ اليقينِ مدى الفائدةِ الكبرى التي يقطفونها من حالةِ اللاحلّ. هذا ويُرادُ لهذه السياسةِ المُبتَكَرةِ في القرنَين التاسع عشر والعشرين أنْ تُعَمَّمَ على القرنِ الحادي والعشرين أيضاً.

كانت أولُ حملةٍ للكريلا في PKK قد تعثَّرَت بنقصانِ القيادةِ الميدانية. حيث ظهرَ لديها التزمُّتُ والنقصانُ بدرجةٍ ليست بالقليلة. وقد عَبَّرَت حقيقةُ المؤتمرِ الثالثِ المنعقدِ في وادي البقاع عن ذلك بنحوٍ فاقع. فتجلّت بوضوح مدى ضرورة صياغةِ تحليلاتٍ بشأنِ حقيقةِ القيادةِ الميدانية. وهكذا، بدأتُ بنفسي بتدوينِ أولى المحاولاتِ في هذا الصدد. فعملتُ على تسجيلِ العديدِ من الأحاديث. وكتدبيرٍ عمليّ، أُرسِلَ إلى أوروبا مَن تبَقّى من الجيلِ الأولِ في المجموعةِ الأيديولوجية. وبعدَ

[1] **الاستخبارات الروسية (KGB):** جهاز المخابرات السوفييتي و"سيف ودرع" الثورة البلشفية والحزب الشيوعي (١٩١٧–١٩٩١). حقق نجاحات عظيمة بدايةً بزرع عملاء داخل الأجهزة الحكومية والأمنية في الدول الغربية لمعرفة سر القنبلة الذرية من قلب مشروع مانهاتن، إضافة لنقل أسرار اختراعات أخرى كالمحركات النفاثة والرادار ووسائل التشفير. خلال الحرب الباردة لعب دوراً كبيراً في الحفاظ على الاتحاد السوفييتي كدولة الحزب الواحد (المترجِمة).

استشهادِ خيرةِ مرشَّحينا للقيادةِ الميدانية؛ فإنّ الباقين المتحصنين بمكرِهم للبقاءِ أحياء، وبعضَ العناصرِ التي يُحتَمَلُ أنْ تَكُونَ مندسة؛ كانوا سيحاولون ملءَ الفراغِ القياديِّ في المرحلةِ الجديدة. كانت أقنعةُ هؤلاءِ ستسقطُ بكلِّ علانيةٍ خلال الحركةِ التصفوية والخيانيةِ البارزةِ فيما بين عامَي ٢٠٠٢–٢٠٠٤. فـ"فرهاد" (عثمان أوجالان) وبوطان (نظام الدين تاش) وأبو بكر (خليل أتاج) وسرحد (خضر يالجين) وأكرم (خضر صاري كايا) وجلال ودوغان (من مدينةِ شرناخ) وكاني يلماز (فيصل دونلايجي) والكثيرُ من العناصرِ الأخرى، جميعُهم كانوا قد أَحكَموا قبضتَهم على الحركةِ موضوعياً، إلى جانبِ العصابةِ الرباعيةِ وعصابةِ الأخوان "جوروك كايا". وما مَهَّدَ لهم هذه الطريق هو عدم تَبَنّي كوادرِ الجيلِ القديمِ لمهامِّهم كأعضاءٍ في اللجنةِ المركزية، واتِّباعُ الأساليبِ التآمريةِ على الأرجحِ في تصفيةِ عددٍ جمٍّ من الرفاقِ الأوفياءِ المُخَوَّلين للتَكَفُّلِ حقاً بالدورِ القياديّ، وفي مقدمتِهم معصوم قورقماز ومحمد قره سنغور. إذ توضحُ الكثيرُ من الدلائلِ أنّه قد خُطِّطَ للاستيلاءِ كلياً على التنظيمِ بالمؤامرةِ التي دُبِّرَت لي في مطلعِ عامِ ١٩٩٠. هذا ولمقتلِ "جيم أرسَفَر"[١]، أحدِ مؤسِّسي JİTEM، علاقةٌ كثيبةٌ بهذا المخطط. أما اعترافاتُ عميلَين اثنَين كانا قد صَرَّحا بها لفضائيةِ "ستار"، والتي مفادُها: "لقد أُمِرنا بالقبضِ على أوجالان حياً، لا ميتاً"؛ فكانت تُشَكِّلُ رأسَ الخيطِ الذي يهدينا إلى الطريقِ ويُنِيرُنا في هذا الموضوع. علاوةً على أنّ حادثةَ استشهادِ "حسن بيندال" كانت إشارةً صريحةً في هذا السياق. إنّ حصلَ في تلك الفترةِ أيضاً هو القضاء على "الدكتور باران" في ديرسم وتصفيةُ كلِّ كوادرِ الهيئةِ القياديةِ الأوفياء والمخلصين في آمد، فيما خَلا العناصرِ العصاباتيةِ من أمثالِ سعيد جوروك كايا وشمدين صاكك. أما ولايةُ بوطان، فتُرِكَت أساساً لإنصافِ جميل إيشيك وأعوانِه. بالتالي، كان الدورُ قد وصلَ إليّ لحلِّ شأني في وادي البقاع.

كلُّ المشاكلِ المتعلقةِ بالتحولِ إلى PKK وإلى "قواتِ تحريرِ كردستان HRK" وإلى "جبهة التحرير الوطنية الكردستانية ERNK"، كانت عالقةً كما هي. وكانت جميعُ المشاكلِ تنهالُ عليّ. بينما كان الأشخاصُ المخلصون غيرَ ضليعين سوى في الموتِ المشرِّف، وكان لا يخطرُ ببالِهم قطعياً تذليلَ المشاكلِ التكتيكية. لَم تَكُن قليلةً أمثلةُ التضحياتِ الجِسامِ والجرأةِ العظيمة. ولكن، ما كان للتضحيةِ والجسارةِ أنْ تَكفيا لوحدِهما في حلِّ القضايا التكتيكيةِ والعمليةِ العالقة. لذا، ومع حلولِ ربيعِ ١٩٨٧، انعكفتُ على طريقةِ التحليل لإيجادِ حلٍّ لتلك المشاكل. فبينما كانت آرائي بشأنِ المواضيعِ التي كنتُ أعالجُها سابقاً تُحَوَّلُ إلى كُرّاسات، فقد جهدتُ هذه المرة إلى تحليلِ القضايا وسَبرِ أغوارِها مع تسجيلِها على كاسيتاتِ التسجيلِ الصوتيِّ والفيديو. كانت تجلسُ مقابلي

[١] **أحمد جم أرسفر:** أحد الأسماء المحورية في الجيتام (١٩٥٠–١٩٩٣). شارك في الاشتباكات ضد PKK وربط بنفسه شبكات الاستخبارات بشأنه. في ١٩٩٣ استقال من المسلك العسكري احتجاجاً على مقتل أشرف البدليسي، ثم أبرَقَ إلى صحيفة مليت برسالة شدد فيها على رغبته في تنوير الشارع التركي بحق وضع شمال كردستان وحماة القرى وجنايات الفاعل المجهول وأوضاع بعض الساسة. بعد أشهر وُجدَت جثته على مفترق طريق مصاباً برصاصتين (المترجِمة).

مجموعاتُ التدريبِ المُكَوَّنةُ من حوالي أربعمئةِ شخصٍ تمَّ فرزُهم على شكلِ دوراتٍ تدريبيةٍ مدةُ كلٍّ واحدةٍ منها ثلاثةُ أشهر. ما كان يجري آنذاك هو سياقٌ جديدٌ من التدريب، يتلقاه كلَّ عامٍ ما يناهزُ الألفَ شخصٍ من المُرَشَّحين لعضويةِ الكريلا. كان الهدفُ من هذه الدوراتِ التدريبيةِ هو سدُّ الطريقِ أمام كافةِ الممارساتِ التصفويةِ المفروضةِ علينا من الداخلِ والخارج. وعلى ضوئِها كادت التصفويةُ تصبحُ أمراً بعيدَ المنال، وبقيَت مطامعُ مَن عَوَّلوا عليها غصةً في حُلوقِهم. كما يَلُوحُ أنّ البعضَ كان ينتظرُ تصفيتي بفارغِ الصبر. إذ كانت كفةُ تلك الآمالِ المعقودةِ راجحة. ولا تزالُ تَبِعاتُها موجودةً حتى الآن. أما مَن أرسلناهم إلى أوروبا من الرفاقِ المنتمين إلى الجيلِ القديم، فكانوا اعتُقِلوا اعتباراً من عامِ ١٩٨٧، مع بدءِ حملةِ الهجومِ التي شُنَّت بزعامةِ ألمانيا. هذه الحادثةُ بحَدِّ ذاتِها تكفي للدلالةِ على أنّ ألمانيا هي مركزُ شبكةِ الغلاديو الأوروبيّ، ولإيضاحِ دوافعِ حملةِ الغلاديو المستَهدِفةِ لـPKK. أي أنّ ألمانيا انشغلَت بتصفيةِ PKK أكثر من الجمهوريةِ التركيةِ ذاتِها. بل وفعلَت ذلك بنحوٍ أكثر مكراً وتخطيطاً. مع ذلك، فإنّ ارتباطَ الشعبِ الكرديِّ في الساحةِ الأوروبية، والتزامَه بالحركة، والتفافَه حول مطالبِه في الهويةِ والحرية؛ كان كافياً بما يزيدُ عن الحدِّ لشَلِّ جميعِ المخططاتِ التصفويةِ المنسوجةِ عن طريقِ أوروبا وإفراغِها من مضامينِها. ولولا التفاف شعبنا في سوريا وأوروبا حولنا بشكلٍ منقطعِ النظيرِ في تلك الفترة، لَكان الحفاظُ على PKK صامداً وعلى الحربِ الثوريةِ منتعشةً ومستمرةً أكثر صعوبةً بكثير. ومنه، يتعينُ استذكارُ ومباركةُ شعبِنا في كِلتا الساحتَين بكلِّ تقديرٍ وإجلال.

لأولِ مرةٍ بدأتُ في شهرِ آذار من عامِ ١٩٨٧ بصياغةِ التحليلاتِ بشأنِ المرأة. حيث شعرتُ حتى النخاعِ بالبلاءِ الذي ابتُليتُ به، وبالتالي ابتُلِيَت به الحركةُ من خلالِ المرأة. ولأولِ مرةٍ حاولتُ صياغةَ جوابٍ إزاء مواقفِ "كسيرة" التي كانت تُجَنِّنُ وتُغيظُ رفاقي الأعزاء. حيث اتَّبعتُ أسلوباً جديداً، ألا وهو أسلوبُ التحليل. وما حفَّزَني على ذلك هو عدم تَقَبُّلي لمعاقبةِ بعضِ النساءِ بالموت، وفي مقدمتِهنّ عائشة أكارصو من مدينةِ بازارجق، وصائمة آشكين الديرسمية، وآيتان النصيبينية. لقد بدأَت قضيةُ المرأةِ تكتسبُ طابعاً جدياً باضطراد. ومع كلِّ دورةٍ تدريبية، كنتُ أخطو خطوةً أخرى للتعمقِ أكثر في التحليلاتِ بهذا الشأن. كما كان ازديادُ عددِ الشاباتِ بين صفوفِنا يُحَتِّمُ علينا إيجادَ أجوبةٍ جذريةٍ لقضيةِ حريةِ المرأة. لكنّ بلاءَ "كسيرة" الذي ابتُليتُ به شرَّ بلية كان يلعبُ دوراً رئيسياً في ذلك. إذ كان من غيرِ الصائبِ قتلُها. لكنّ العيشَ معها ولو ساعةً واحدة أضحى أمراً عصيباً. بَيْدَ أنّ الكلماتِ التي تَلَفَّظَت بها عندما استشهدَ الرفيقُ معصوم قورقماز تشيرُ إلى مدى حذاقتِها ومتابعتِها لشؤونِ التنظيمِ بعينٍ صحيحة. إذ قالت لي: "لقد رحلَ معصوم قورقماز الذي كان أكثر شخصٍ تثقُ به. فماذا أنتَ فاعلٌ الآن؟". وكأنها كانت تنتظرُ مني التراجعَ والاستسلامَ لها.

وهكذا باشرتُ بحملةِ عام ١٩٨٧ والغيظُ الحانقُ والآلامُ الأليمةُ النابعةُ من هكذا مقارباتٍ كانت تنخرُ فيّ. فحسبَ الأسلوبِ التقليديّ؛ كان ينبغي قتلُها ألفَ مرة. أو كان بالمقدورِ التغلبُ على المشكلةِ برَميِ الطلاقِ عليها. لكنّ موقفاً كهذا كان يعني الهزيمةَ الأيديولوجيةَ والسياسيةَ بالنسبةِ لي. علاوةً على أنّ تسليمَ التنظيمِ والحزبِ لها، أو مشاطرتَها إياهما كان يصبُّ في نفسِ المصبّ. وحتى

لو كانت صادقة، إلا إنها كانت متطفلةً بعيدةً عن الكدح. وكانت تقتصرُ فقط على المشاهَدةِ والرصدِ ببراعة، ثم التحفيزِ على إطلاقِ الحملاتِ التكتيكيةِ السلبية. لذا، كنتُ أودُّ تحليلَ كلَّ ما هو معنيٌّ بالمرأةِ متجسداً في شخصيتِها. زِدْ على ذلك أني كنتُ أتطلعُ إلى صياغةِ ردودٍ جذريةٍ بشأنِ الحريةِ والمساواة فيما يتعلقُ بالعلاقاتِ بين الجنسَين، والتي كانت تفرضُ نفسَها طردياً.

أما إشراكُ النساءِ في حقلِ التنظيمِ العسكريّ، حيث تطغى عليه البصماتُ والأيديولوجيةُ الذكوريةُ الحاكمةُ مئةً بالمئة؛ فكان خطيراً للغاية. لقد كان ذلك أَشبَه بوضعِ الديناميتِ في صميمِ هذا الحقل. فمفاهيمُ الرجالِ والنساءِ السائدة لَم تَكُنْ تذهبُ أبعدَ من المفهومِ الجنسويِّ التقليديِّ الفظ. حيث لَم تتخطَّ مفاهيمُهم إطارَ استثارةِ بعضِهم بعضاً بإشارةٍ من العينِ والحاجب. لقد جلبتُ البلاءَ الأكبرَ لنفسي بنفسي. فحتى الزعيمُ الأنصاريُّ الشهيرُ تشي غيفارا لَم ينبذ الإشباعَ الجنسيّ. بل وقَبِلَ به كحاجةٍ ضروريةٍ عندما ضمَّ النساءَ إلى صفوفِ الأنصار. لكنّ تَقَبُّلي لهذا الأمر، وفرضَ قبولِه على نفسي وضمن النشاطاتِ التنظيمية، وخاصةً ضمن النشاطاتِ العسكرية؛ كان سيعني القضاءَ على أنفسِنا تلقائياً ومنذ البداية.

في حين كان تَركي المرأةَ وشأنَها يكفي بمفردِه لتصفيتِنا حسبَ وضعِنا القائم. إذ كنتُ أفتقرُ إلى الرفيقِ أو الفريقِ الذي يتحكمُ بالغرائزِ الجنسيةِ أو يُسَخِّرُها في خدمةِ المصالحِ التنظيميةِ وفقَ فنِّ السياسة الصحيح. كما كان إقصاءُ المرأةِ كلياً، وإنجازُ الثورةِ من دونِها أمراً غيرَ صائبٍ بتاتاً، سواء بالنسبةِ لي أم على صعيدِ التنظيم. وعليه؛ يبقى أمامنا خيارٌ آخر: فـ"التقييدُ بالزواج" على حدِّ التعبيرِ الشعبيّ، أي "الزواجُ الثوريُّ" الذي صَيَّرَته التنظيماتُ اليساريةُ الثوريةُ موضةً رائجة؛ قد يَكُونُ حلاً. لكنني لَم أَكُ أنظرُ بعينِ الصوابِ إلى هذه الأساليب. ذلك أنه، وبالإضافةِ إلى إفراغِها الطاقةَ الثورية من محتواها، فحتى الظروفُ الفيزيائيةُ كانت لا تسمحُ بهذا النوعِ من الزواج، والذي سيؤول إلى إرساءِ سُفُنِنا في موانئِ أوروبا كلاجئين، أو إلى الانخراطِ بين الشعب متطفلين عليه باسمِ التنظيم. وهذا ما كان يعني بدورِه شكلاً آخر من أشكالِ التصفوية.

لكنّ الطريقَ التي اختَبَرتُها تجسَّدَت في العزمِ على تكريسِ نمطٍ من العلاقةِ لَم يَجْرِ التفكيرُ به في ثقافةِ الشرقِ الأوسط، بل ولَم يخطرْ على البالِ بتاتاً. ألا وهي المجازفةُ والصراعُ حتى آخرِ رمق، بسلوكِ طرازٍ من الحياةِ ضمن إطارٍ من العلاقاتِ والتناقضاتِ الدياليكتيكيةِ خارجَ نطاقِ الزواجِ الذي يُعَدُّ ضرورةً اضطرارية. كنتُ أرمي من ذلك إلى تعريفِ الجنسَين، وبالأخصِّ المرأةِ على وجودِها الإنسانيِّ الحقيقيّ، وعلى دربِ تحررِها. فكان هذا امتحاناً عظيماً للروحِ الثوريةِ الداخلية. فكثيراً ما استُثمِرَ في نوايا مُغرِضة فانخدعَ المئات. إلا إنّ هذه النشاطاتِ قد أَفرَزَت حقاً المرأةَ الشجاعةَ والحميمةَ والعاقلةَ والجميلةَ أيضاً. فقَدَّمنا عدداً جماً من خيرةَ فتياتِنا الذكياتِ والحسناواتِ على دربِ الشهادة. وأمسَيتُ وكأنني أخلقُ نفسي يومياً كي أكونَ جواباً لحسراتِهنّ وآمالِهن. لكنّ الألمَ ظلّ ينهشُ فيَّ لتقصيري في الإيفاءِ بذلك.

كنتُ قد أنجزتُ اللقاءَ التاريخيَّ الحرَّ مع المرأة. ولكن، لَم يُقَدَّر لي أبداً أن أنجحَ في الوصولِ إلى "شيرين" كـ"فرهاد" معاصر. إلا إنني بالمقابل لَم أُومِنْ كثيراً بجدوى تحقيقِ اللقاءِ وتجاوُزِ

الوضعِ المنصوصِ عليه في هذه الحكايةِ العامرةِ بالشَّوقِ والحنين. إذ أدركتُ حينها أنّ اللقاءَ في ظلِّ الظروفِ السائدة (في أحضانِ النُّظُمِ المهيمنة) يعني موتَ العشق. وعليه، باتَ التمكنُ من العملِ بعشقٍ وهيامٍ لأجلِ حلِّ كافةِ القضايا الاجتماعية أمراً مهماً. أو بالأصح، كانت أخلاقُ العشقِ الحقيقيّ تعني القدرةَ على الكفاحِ تجاه القضايا الاجتماعيةِ والتمكنَ من حلِّها. فمَن لا يتحلى بتلك المقدرة أو هو عاجزٌ عن الاتسامِ بها، لا يُمكنُه أنْ يمتلكَ العشقَ أو يتصفَ بأخلاقِ العشق.

إنّ الشرطَ اللازمَ لتحَقُّقِ العشقِ حسبَ فلسفةِ هيغل، هو تَحَقُّقُ توازنِ القوى بين المرأةِ والرجل. هذا الشرطُ الضروريُّ، ولكنْ غيرَ الكافي، يعَبِّرُ عن المرأةِ القوية. نحن لا نتحدثُ هنا عن توازنِ القوى الفظةِ والمادية. بل عن توازنِ القوى الجسديةِ والنفسيةِ والاجتماعية. بمعنى آخر، لا عشق للمرأةِ القابعةِ تحت نيرِ أقدمِ وأعمقِ أشكالِ العبودية. ولكي أستطيعَ ملءَ مضمونِ هذا الرأي الفلسفيِّ الذي له نصيبُه من الصحة، ولأتمكنَ من تعزيزِه على أرضِ الواقع؛ فقد أَولَيتُ الأهميةَ الأولى لتقويةِ المرأةِ التي بين صفوفِنا وتعبئتِها من جهاتٍ عدة (أيديولوجياً، سياسياً، أخلاقياً، جمالياً، جسدياً، بل وحتى عسكرياً "لأجلِ الدفاعِ عن الذات"، واقتصادياً، ورياضياً، وهلمَّ جرة). لذا، كنتُ أهتمُّ بالمرأةِ وأَتعاملُ معها باحترامٍ وثَبات. كنتُ أعلَمُ يقيناً أنّ الطريقَ إلى احترامِ المرأة وتقديرِها والتعاملِ معها بثبات، وأنّ السبيلَ إلى نيلِ ودِّها وحبِّها والوصولِ إلى الصائبِ والحسَنِ والجميلِ حيالَها؛ إنما تمرُّ من مساندتِها وتعزيزِ شأنِها. وتأسيساً عليه، ما كان للعشقِ أنْ يتحققَ من دونِ تقويةِ المرأة. كنتُ مقتنعاً تماماً بصحةِ هذا التعريف، وواثقاً كلَّ الثقةِ أنه موضوعٌ لا يَحتَمِلُ أيَّ تَراخٍ أو تنازُل. ومع اكتسابِ هذه المهارةِ والقوةِ تدريجياً، كانت نشاطاتُ المرأةِ تغدو قَيِّمةً وثمينة. فكانت الفتياتُ يُحَدِّقن إليَّ ويَحضُنّني وكأنهن استيقظنَ للتوِّ من سُباتٍ بل من كابوسٍ مزعجٍ دامَ لآلافِ السنين. ورغمَ الحيطةِ الفائقةِ التي أتحلى بها أثناء تناولي لهذه المواضيع، فحتى أنا لَم أتردّدْ في احتضانهنّ بودٍّ وشوق، وفي جعلِهنّ تاجَ رأسي.

وقد فرضَ مفهومان خاطئان نفسَيهما دوماً في هذا المضمار: حيث أَنهَكَنا أولئك الذين سلكوا مواقفاً منحطةً كلما سنحَت لهم الفرصة، بهدفِ استملاكِ بعضِهم بعضاً بشكلٍ تقليديٍّ وبإشارةٍ من العينِ والحاجب انطلاقاً من جنسويةٍ فظةٍ تفتقرُ إلى أيةِ أرضيةٍ أيديولوجيةٍ أو سياسيةٍ أو عملية. ومقابل ذلك، فسلوكُ الزهدِ الفظّ، أي محاولةُ تجاوُزِ تأثيراتِ الجنسانيةِ بالكبت، لَم يَكُنْ يَنُمُّ عن نتيجةٍ أبعدَ من تعقيدِ المشكلةِ أكثر. من هنا، باتت النشاطاتُ المُسَيَّرةُ على ضوءِ الحريةِ والمساواةِ والديمقراطية معياراً قويماً للحريةِ المجتمعية. وقد أَثبَتَت التطوراتُ الميدانيةُ مدى صحةِ وحُسنِ وجمالِ المقاربةِ المبدئيّةِ الراسخة.

تمَّت المثابرةُ بوتيرةٍ متزايدةٍ حتى مستهلِّ أعوامِ التسعينياتِ على صياغةِ التحليلاتِ في المجموعاتِ التدريبيةِ التي كان يتلقاها ما يناهزُ الألفَ شخصاً في السنة. هذا ولَم تقتصرْ هذه النشاطاتُ على تذليلِ الأزمةِ التي مرّت بها حملةُ الكريلا عام ١٩٨٦، بل وانتقلَت بحربِ الكريلا إلى طورٍ جديدٍ يُمَكِّنُها من تحقيقِ التوازنِ الاستراتيجيّ. كما أنّ تكاثُفَ الدعمِ الشعبيِّ لنا ثانيةً خلال عامَي ١٩٩١–١٩٩٢ قد وضعَ الحلَّ السياسيَّ في الأجندةِ بدرجةٍ جادة. في الحقيقة، بدأ تورغوت

أوزال يسلكُ موقفاً مُستَنسِراً باتِّباعِ مفهومٍ حربيٍّ جديد بدءاً من ١٩٨٥. وتأسسَت إدارةُ حالةِ الطوارئِ في ١٩٨٧. في حين كُلِّفَ تنظيمُ JİTEM المحَصَّن بصلاحياتٍ فوق القانون بمَهامِّه لجعلِ كافةِ أجهزةِ الدولةِ قوى احتياطيةً لديه. أما العملياتُ العسكريةُ الخارجةُ عن التكتيك، والتي قامت بها العصابةُ الرباعيةُ والعناصرُ المماثلةُ لها بدءاً من ١٩٨٧ (استهداف النساء والأطفال)؛ فكانت على علاقةٍ مباشرةٍ وغيرِ مباشرةٍ مع JİTEM. بالمقابل، كانت الاعتقالاتُ في ألمانيا وتفعيلُ "حزب الله" في نفسِ التاريخ مؤشراً على أنّ ذلك جزءٌ من سياقِ التصفية، وأنّ شبكةَ الغلاديو قائمةٌ على مهامِّها على قدمٍ وساق في استهدافِ PKK وحركةِ الحريةِ الكردية. بمعنى آخر، كانت حملةُ الغلاديو المضادةُ للثورةِ تتحققُ ضد حملةِ الحربِ الثوريةِ الجديدة. فشهدنا تصعيداً لكِلتا الحملتَين المتضادتَين حتى مطلع التسعينيات. ولأولِ مرةٍ في تاريخِ كردستان، حصلَ التعرفُ على تكامُلِ نضالِ الهويةِ والحريةِ في جميعِ أجزاءِ الوطن وفي كلِّ منطقةٍ تقريباً من كلِّ جزءٍ على حِدَة. ولأولِ مرةٍ في تاريخِ الجمهوريةِ التركيةِ كان قد بدأَ التفكيرُ الجادُّ في تلك الأيامِ بخيارِ الحلِّ السياسيّ.

كان تورغوت أوزال قد قَيَّمَ إحصائيةَ سبعِ سنواتٍ من الحربِ الخاصة، ورأى بأمِّ عينَيه أنّ تركيا أُقحِمَت في نفقٍ مسدود. فبادرَ شخصياً إلى طرحِ خيارِ السِّلمِ والحلِّ بموقفٍ راديكاليّ (لَم نستطعْ تشخيصَ ذلك في حينِه)، بل وبمنوالٍ يشمل الموصلَ وكركوك أيضاً (أي جنوب كردستان). وتصاعدَت مقاومةُ الجيشِ والمعارضة ضد ذلك. أما أمريكا وإنكلترا، اللتَان تَعتَبِران العراقَ عموماً وكردستان العراقِ خصوصاً تحت هيمنتِهما منذ عامِ ١٩٢٥، فما كان لهما أنْ تَقبَلا بموقفِ أوزال الجديدِ هذا. في حين كانت إسرائيلُ تنظرُ إلى كردستان العراقِ من الأساسِ بأنها إسرائيلٌ بِدئية. فاقتطاعُ الموصل وكركوك (أي كردستان العراق) من هيمنةِ الجمهوريةِ التركية كان ثمرةَ توافقِ مصطفى كمال مع الإنكليز (الساهرين على حمايةِ الحركةِ الصهيونيةِ في طَورِ تأسيسِ إسرائيل)، بعدَما أضحى أتاتورك أمام خيارَين: "إما الجمهورية، أو الموصل وكركوك". بمعنى آخر، ما كان للجمهوريةِ أنْ تَرى النور، إلا بعد تسليمِ الموصل وكركوك للإنكليز. والكلُّ على علمٍ بأنّ قيادةَ مصفى كمال أُرغِمَت على تسليمِ الموصل وكركوك إلى الإنكليز. وإلا؛ لَكان سيبدأُ دعمُ التمردات الكرديةِ المندلعةِ عام ١٩٢٥، وستُطلَقُ حملاتُ الاعتقال. وكان يُحَسَّسُ مصطفى كمال بهذه الاحتمالات.

من هنا، يُعَدُّ ذاك الوفاقُ من أهمِّ العواملِ الكامنةِ خلف القضيةِ الكردية، ولا يزالُ كذلك حتى الآن وبكلِّ وطأتِه. وقد دفعَ رؤساءُ الوزراءِ الثلاثة، الذين نَوَوا إنهاءَ هذا الوضع، حياتَهم ثمناً لذلك. فإعدامُ مندريس[١]، وقتلُ أوزال، وفَلجُ أجاويد ومن ثم قتلُه؛ كلُّ ذلك مرتبطٌ عن قُربٍ بالسياساتِ

[١] **علي عدنان أرتكين مندريس:** أول زعيم سياسي منتخب في تركيا (١٨٩٩–١٩٦١). كان رئيساً للوزراء، وشارك في تأسيس الحزب الديمقراطي. أعدمه العسكريون شنقاً بعد انقلاب ١٩٦٠ مع عضوَين من مجلس وزرائه، ليكون آخر سياسي تركي يعدم بعد انقلاب عسكري، وواحداً من ثلاثة سياسيين في تاريخ الجمهورية التركية يقام له ضريح تكريماً لذكراه، إلى جانب أتاتورك وتورغوت أوزال (المترجِمة).

المعنيةِ بكردستان العراق. وبحوثُ "يالجين كوجوك" في هذا الشأنِ مُنَوِّرة. لقد برزَت الحقائقُ التاليةُ بوضوح: حلُّ القضيةِ الكرديةِ كلٌّ متكامل؛ ولا يُمكنُ لأيٍّ جزءٍ من كردستان بلوغُ الحلِّ بمفردِه؛ ومن الصعبِ ولوجُ القضيةِ الكرديةِ طريقَ الحلِّ في الأجزاءِ الأخرى، ما لَم تُحَلّ في كردستانِ تركيا، التي تُشَكِّلُ الجزءَ الأكبر. إنّ الأكثرَ لفتاً للأنظارِ هنا، هو أنّ مفتاحَ حلِّ القضيةِ الكرديةِ في يدِ القوى المهيمنةِ الرأسمالية، وأنه ليس من السهلِ إيجادُ حلٍّ من دونِها أو بالتغافُلِ عن مصالحِها. وإذ ما أُريدَ حلُّها، فسيُدفَعُ الثمنُ باهظاً. ومبادرةُ تورغوت أوزال في الحلِّ قد بسطَت هذه الاحتمالاتِ أمام الأعينِ بكلِّ ذهولٍ وجُور.

رغمَ قلةَ خِبرتِه السياسيةِ والدبلوماسية، إلا إني لَم أستطع الوثوقَ بنداءِ الحوارِ والحلِّ الذي أَطلَقَه أوزال لشهورٍ عديدة (بوساطةِ جلال الطالباني). وفكرتُ في احتمالَين: إما أنّ أوزال يحبكُ لعبةً تكتيكية، أو أنه يجهلُ طبيعةَ ما أَقدَمَ عليه. وقد أثبَتَ التاريخُ صحةَ افتراضي خلال فترةٍ وجيزة. لقد تألمتُ على قتلِه بوحشية. وقطعتُ على نفسي العهدَ بمتابعةِ كلِّ المستجداتِ المعنيةِ بإسدالِ ستارِ اللغزِ المحيطِ بموتِه. أما رئيسُ AKP رجب طيب أردوغان، الذي يُقارنُ نفسَه بأوزال؛ فإما أنه يجهلُ حقيقةَ الأخير، أو أنه مندفعٌ وراء التحريف. لَم يَقُلْ أوزال "لن أعقدَ العلاقةَ مع قائدِ PKK". بل واتّسمَ بدفءِ الإنسانِ الحكيمِ عندما قال بذاتِ نفسِه "ليس كلُّ ما فَعَلَه PKK خطأ" (جلال الطالباني هو مَن نقلَ قولَه هذا إلينا). وببصيرةٍ أوسع مما كنا عليه، كان قد ذكَرَ دوافعَ الأهميةِ المصيريةِ للحوارِ والحلِّ بين الطرفَين. في الحقيقة، لقد بلغَ نقطةَ الحلِّ السياسيّ، بعدَما أدركَ وشعرَ بمدى وحشيةِ الحربِ ودمارِها. ومن خلالِ قانونِ تخفيضِ العقوباتِ المشروط، أَمَّنَ إطلاقَ سراحِ بعضِ كوادرِ PKK من السجونِ دون شروط. وعليه، فمن غيرِ الواقعيِّ أنْ يقارنَ رجب طيب أردوغان نفسَه بأوزال، لأنّ سياساته أدنى إلى أنْ تَكُونَ نسخةً من سياساتِ تشيللر، ولكنْ بنحوٍ أكثر تخطيطاً وعُمقاً بكثير. مع ذلك، يتعينُ الانتظارُ والمتابعةُ لإعطاءِ حُكمٍ نهائيٍّ بحقِّه.

كثيراً ما تحدثنا عن أنّ عام ١٩٩٣ كان عاماً دراميّاً. فحسبَ رأيي، إنه العامُ الذي استولَت فيه شبكةُ الغلاديو على جهازِ الدولة. فلَم يشهدْ انقلاباً سياسياً وحادثةَ اغتيالٍ فحسب، بل وشهدَ الكثيرَ من الانقلاباتِ السريةِ والمؤامراتِ والمجازر. بل وأكثر من ذلك، فهو عامُ التجريدِ من الكردايتيةِ على أوسعِ نطاقٍ عرفَه تاريخُ كردستان. وفيه بدأَت الفاشيةُ التركيةُ البيضاء المدعومةُ من الناتو وإسرائيل بتنظيمِ وارتكابِ إرهابِ الإبادةِ الجماعيةِ لأقصى درجة حتى عام ١٩٩٦. أي إنه عامُ قمةِ الإبادةِ الجماعية. كما إنه عامُ الحياةِ أو الموتِ بالنسبةِ لملايين الكرد، الذين شهدوا المجازرَ الشعبيةَ المروِّعةَ في الكثيرِ من المناطقِ والبَلدات (وفي مقدمتِها شرناخ، جزرة، نصيبين، وليجة)، وحرقَ وتدميرَ حوالي أربع آلافِ قرية. وخلاله أُفرِغَت القرى بالإكراه، وقُتِلَ الكثيرُ من القرويين، وهُجِّرَ ونُفِيَ الباقون وليس معهم ما يملكونه. الخاصيةُ الأخرى المهمةُ لهذه السنة هي تصفيةُ الدولةِ الرسمية. إذ كان قد برزَ نوعٌ من دولةٍ جديدةٍ تُسمى "دولة العصابات". وكان القائمون على ذلك مقتَنعين بأنهم حققوا بذلك ما يماثلُ حربَ التحريرِ التي خاضَها مصطفى كمال ضد اليونان أهميةً، بل وأنّ ما أنجزوه أضخمُ وأعظم. كانت النزعةُ الأتاتوركيةُ لدى تشيللر على كلِّ لسان. بَيْدَ أنّ

الكردايتيةَ كانت بمثابةِ شريكٍ أصليٍّ في تكويناتِ السلطةِ والدولة، والتي دامَت أربعةَ آلافِ عام على نفسِ الأراضي. أما الآن، فيُرادُ تصفيتُها من الأساس.

كانت الأمراضُ القديمةُ تستمرُّ مستشريةً ومتفاقمةً داخل النضالِ الثوريِّ الذي يَرودُه PKK. وكانت قد أُضيفَت عناصرٌ جديدةٌ إلى هذه الأمراض. فظهرَ على حين غرّة ما يُقالُ أنه "جيلٌ وسطيٌّ" لا يعرفُ الحياء، ولا يتوانى عن ارتكابِ الأخطاءِ والنواقصِ بشراسةٍ أنكى ألفَ مرةٍ مما سقطَ فيه الجيلُ القديم. واعتقدَ هؤلاء أنّ صمودَهم يُعزى إلى نجاحاتِهم، فانغمسوا في نشوةِ النصر. بَيْدَ إنّ هؤلاء كانوا من راصِفي أرضيةِ التصفويةِ الثقيلةِ المُعاشةِ في صيفِ عام ١٩٩٢، الذي كان عاماً مصيرياً بالنسبةِ للكريلا. فلو أنّ القادةَ الزائفين لَم يقعوا في هوى الذات واستوعبوا معنى السندِ التاريخيِّ الذي قدَّمناه لهم؛ لَكان بإمكانِ الكريلا التحكمُ بالأوضاعِ كماً ونوعاً وعلى أساسِ حمايةِ المنطقة، ولَكان بالمقدورِ الوصولُ إلى جيشٍ أنصاريٍّ يُقاربُ الخمسين ألفَ شخصاً. إذ كانت شتى الإمكانياتُ متوفرةً لتحقيقِ ذلك. ولهذا السببِ دخل احتمالُ الحلِّ السياسيِّ في الأجندة. إلا إنّ هذه الفرصةَ التاريخيةَ لَم تُنتَهَز. وعوضاً عن ذلك، انجرّوا وراء أهواءِ القيادةِ الطائشة.

كثيرةٌ هي المشاهدُ الشبيهةُ بهذه في التاريخِ الكرديّ. فبدرخان بيك أيضاً كان يمرُّ بوضعٍ مشابهٍ في إقليمِ بوطان عامَ ١٨٤٧. إذ كان حاكمَ المنطقةِ بجيشِه المؤلَّفِ من خمسةَ عشر ألفِ فرداً. وكان قد ردَّ عنه هجماتِ الجيشِ العثمانيّ، الذي لَم يَكُنْ بالأصلِ قادراً على الصمودِ مدةً طويلة. وفي هذه الأثناء بالضبط، برزَت خيانةُ ابنِ أخيه يزدان شير إلى الميدان. فأَعقَبَ ذلك سياقٌ من الانهيار بحيث لَم تستطعْ إمارةُ بوطان أنْ تنهضَ ثانية. وهكذا، ضاعَت تقاليدُ آلافِ السنين سدى. ذلك أنّ يزدان شير كان يَعتَبِرُ أنّ الإمارةَ من حقِّه. لكنّ الأسرةَ كانت ستُرسَلُ في آخرِ المطافِ إلى المنفى دون رجعة. كما انهارت إمارةُ بوطان أيضاً ودون رجعة.

أُثيرَت أمورٌ بين صفوفِنا أيضاً، تقولُ أنّ القيادةَ من حقِّ الكثيرِ من القوادِ الزائفين وعلى رأسهم عثمان السافل. كان هؤلاء يَعملون أساساً بتقاليدِ البرزاني والطالباني. حيث يتمُّ نفخُهم واستثارتهم بالقول مثلاً: "أنتم أقوى بكثير من آبو APO. ما الذي يفعلُه هو عدا الجلوس في الشام! لذا، يجب أنْ تَكُونوا أنتم أصحابَ كلِّ شيء". هكذا زرعوا هذه الفتنةَ في عقولِهم، وعشَّشوها في أفئدتِهم. وفي الوقتِ الذي كانت فيه حركتُنا تستعدُّ لنقلةٍ نوعية، كانت قوات KDP وYNK، التي هي على علاقةٍ وثيقةٍ أساساً بهيئةِ الأركانِ العامةِ التركية، ستهاجمُنا من الجنوب؛ بينما سيهجمُ الجيشُ التركيُّ من الشمال. هكذا قاموا بالتمشيطِ المشتركِ والمدروسِ جيداً، بغيةَ إيقاعِ حركتِنا إلى الحضيض، ودفعِها إلى عتبةِ التصفية، وإقحامِها في حربٍ مهزومةٍ سلفاً. كانت النتيجةُ مُفجِعة: استشهادُ المئاتِ من خيرةِ مقاتِلينا ومناضلينا، وإرغامُ الآلافِ منهم على الاستسلام. يستحيلُ التفكيرُ بأنّ دورَ KDP وYNK العلنيَّ في الحربِ منفصلٌ عن غلاديو الناتو. فمقابل ذلك، رضيَت تركيا بالكيانِ الفيدراليِّ في كردستان العراق، على أنْ تتموقعَ "قوات المطرقة" التركية في جنوب كردستان. وبذلك تمّ الاستمرارُ باتفاقيةِ ١٩٢٥.

وهكذا انعطفَ PKK من عتبةِ النصر العسكريّ. حيث أدَّت نقاطُ الضعفِ وامتداداتُ المؤامرةِ وخيانةُ قوى جنوبِ كردستان دوراً داخلياً مُعَيِّناً في ذلك. أما خارجياً، فقد أثرَت في ذلك الرغبةُ ببقاءِ القوى المهيمنةِ التي تبتُّ في وضعِ كردستان منذ العشرينيات. الحقيقةُ الأخرى المُبَرهَنةُ هنا هي إمكانيةُ نجاحِ شعبٍ انتفضَ في سبيلِ حقوقِه الأساسيةِ في الحريةِ والهوية، مهما كانت القوى المهيمنةُ داخلياً وخارجياً قوية. في الحقيقة، وبعد إضاعةِ فرصةِ الفوزِ العسكريِّ في ١٩٩٢، تبيَّنَ مصيرُ محاولاتِ البدءِ بالحوار وتجربةِ وقفِ إطلاقِ النارِ التي أُطلِقَت ربيعَ عامِ ١٩٩٣. حيث كاد الحِلفُ المناهِضُ لتورغوت أوزال وأشرف البدليسيّ يستولي على السلطة تماماً. فقرروا القضاءَ على أوزال، لأنهم اعتَبروا بحثَه عن إمكانيةِ الحوارِ مع قائدِ PKK حجةً لتجريمِه بالخيانة، فاستغلوا ذلك للحطِّ من شأنِه والإطاحةِ به. هذا وكانوا مُصَمِّمين على فرضِ صمتِ القبورِ على شمالِ كردستان، بالاستفادةِ من فرصةِ الإيقاعِ بأوزال. إذ إنهم من الطينةِ التي تسحقُ وتدوسُ على كلِّ قوةٍ تقفُ في وجهِهم. لقد تأسسَ ائتلافٌ معارضٌ قويٌّ للغاية. حيث اتحدَ كلٌّ من ديميريل، تشيللر، إينونو، توركيش، أربكان، والأجهزة الإعلامية والجيش بدرجةٍ كبيرة. وكانت الغايةُ الوحيدةُ لهذا الائتلاف خنقَ طموحاتِ الكردِ في نيلِ الهويةِ والحرية.

ومقابل هذا الحِلفِ الفاشيّ، الذي آزرَته أمريكا وإسرائيل كلياً، بينما ساندَته بلدانُ الاتحادِ الأوروبيِّ جزئياً؛ كان العملُ الأساسيُّ الذي قمتُ به شبيهاً بذاك الذي أعقَبَ عامَ ١٩٨٦. حيث، وبعد إفراغِ معسكراتِنا التدريبيةِ في وادي البقاع، واظَبنا على تدريباتِنا في البيوتِ التي حوَّلناها إلى معسكراتٍ تدريبية، سواء في لبنان أم في مختلفِ المدنِ السوريةِ وعلى رأسِها دمشق وحلب. وعملنا بدءاً من ١٩٩٣ وحتى أواخرِ ١٩٩٨ على الحفاظِ على وتيرةِ الحركةِ وتأمينِ سيرورتِها، من خلالِ تدريبِ ما يقاربُ الألفَ شخصاً في العام، وتعبئتِهم على أساسِ التحليلاتِ المزدادةِ عمقاً. وبذَلنا الجهودَ الحثيثةَ لشلِّ تأثير التمشيطاتِ الكبيرةِ الجارية في ولايتَي بوطان وبهدينان بصورةٍ خاصة، والتي شنَّها الغلاديو بدعمٍ من KDP خلال أعوامِ ١٩٩٤، ١٩٩٥، ١٩٩٦، ١٩٩٧، و١٩٩٨. وعمِلنا أساساً على تقويةِ النشاطاتِ في جميعِ المناطق، وتأمينِ ديمومتِها دون أيِّ انقطاع. إلا إنّ القيادةَ في الوطنِ بقيَت إشكالية. وكأنّ الأرضية هُيِّئَت كي يَهربَ محمد شنر وجانكير حازر وشمدين صاكك. وهُدِرَ عددٌ جمٌّ من الكريلا بسببِ شغور الهيئةِ القيادية. رغمَ كلِّ ذلك، كانت الحركةُ لا تفتأُ تتمتعُ بإمكانياتٍ وفيرةٍ جداً. إلا إنّ التقصيرَ ظلَّ سائداً لعدمِ تسخيرِ تلك الإمكانياتِ في تعظيمِ النضالِ وإبرازِ مهاراتِ الكريلا. كما لَم يَجْرِ تَبَنّي الشعب المُهَجَّر حينما كان إرهابُ حُماةِ القرى والمرتزقةِ وحزبِ الله يكتمُ أنفاسَ الشعبِ في الأريافِ والمدنِ على السواء. فقد ارتُكِبَت مجازرٌ راح ضحيتَها الآلاف بجرائم قُيِّدَت ضد مجهول، ولَم يُؤْبَهْ بأيةِ قاعدةٍ أخلاقية. واتُّبِعَت أساليبٌ لَم تُمارَسْ بحقِّ أيِّ شعبٍ آخر. وفُرِضَت عليه مراحل أكثر إيلاماً مما هي عليه الإباداتُ الجسدية. وتُرِكَ ملايينُ الناسِ يتخبطون في المجاعةِ والبطالة. واستُولِيَ على قُراهم، واحتُجِزَت أملاكُهم. وعُمِلَ على تتريكِ أطفالِهم في معسكراتِ ما يسمى "المدارس الابتدائية الداخلية" التي عَجَّت بهم. وأُقحِمَ الدينُ في خدمةِ الفاشية. ورُبِطَ الاقتصادُ بالحربِ كلياً. وقُوبِلَ أيُّ اعتراضٍ أو انتقادٍ بسيطٍ بحملةِ الإفلاس.

مع ذلك، فقد اتَّخَذنا الحياةَ والتحملَ أساساً. وعليه، فالحربُ التي شنَّتها قوى كردستان العراق ضدنا مقابلَ حظيها بالكيانِ الفيدراليِّ على حسابِنا، لَم تَكفِ للقضاءِ على قواتِنا في المنطقة. بل بالعكس، فقد انتشرنا في عمومِ جنوبِ كردستان. أما الجيشُ التركيّ، فقد أعاقَنا من إحرازِ النصرِ العسكريِّ الاستراتيجيّ. لكنّه بالمقابل تكَبَّدَ ضربةً استراتيجية بتمهيدِه الطريقَ أمام كردستان الفيدرالية. هكذا، ورغم إفلاتِ PKK النصرَ العسكريَّ الاستراتيجيَّ من يدِه بعدَما كان على عتبتِه، فقد تمكَّنَ من الحفاظِ على نسبةٍ مهمةٍ من قوتِه السياسيةِ والعسكرية. حيث اشتُهِرَ في الساحةِ الدولية، وتَموقَعَ في جُلِّ البلدانِ بشكلٍ وطيد. كما كان يتحلى بدورِ الحزبِ الطليعيِّ في كردستانِ إيران وكردستان العراق وكردستان سوريا. إضافةً إلى أنه حظيَ بدعمِ الغالبيةِ الساحقةِ من الكردِ في أوروبا، وتمكَّن من فتحِ ممثليةٍ له في العديدِ من بلدانِ البلقانِ والقوقازِ وآسيا الوسطى.

في عامَي ١٩٩٧ و١٩٩٨، جُرِّبَ ثانيةً طريقُ الحوارِ غيرِ المباشرِ عن طريقِ الجيشِ ورئيسِ الوزراءِ نجم الدين أربكان. كان البحثُ عن الحوارِ ثمرةً للوضعِ المتأزمِ الذي لا يمكنُ الاستمرارُ به. وبينما كنا ننتظرُ نتيجةَ الحوار، فإنّ التهديداتِ التي لَوَّحَ بها قائدُ القواتِ البحريةِ أتيللا أتيش ضد سوريا أثناءَ حديثِه الذي أدلى به على الحدودِ السوريةِ في ١٨ أيلول، كانت من النوعِ الذي يُذَكِّرُنا بانطواءِ صفحةِ مرحلةٍ أخرى. فذاك الحديثُ كان يعكسُ أصداءَ حملةِ فريقِ الحربِ النافذِ بين صفوفِ الجيشِ من جانب، ويسردُ مدى استحالةِ الاستمرارِ بالحوارِ من الجانبِ الثاني. زِدْ على ذلك أنّ القوى الانقلابيةَ والتآمرية المرتبطة بالخارج كانت قد نَحَّت نجمَ الدين أربكان من منصبِه في السلطةِ من جهة، وعمِلَت من الجهةِ الثانيةِ على ترهيبِ وترعيبِ رئيسِ هيئةِ الأركانِ العامةِ الجديدِ حسين كفرك أوغلو بمحاولةِ اغتيالِه، وذلك تَحَسُّباً لأيِّ سلوكٍ مُسالِمٍ قد يسلكُه (كانت هناك تقييماتٌ بهذا الشكلِ حينها). وهكذا، هُدِرَت مرةً أخرى فرصةُ البحثِ عن حلٍّ سلميٍّ وسياسيٍّ يتميزُ بأهميةٍ تعادلُ ما كانت عليه الحالُ في عهدِ تورغوت أوزال بأقلِّ تقدير. بِتنا على مشارفِ مرحلةٍ جديدة، بعدَما طوَينا صفحةَ الدوامةِ المفرطةِ الدائرةِ في محيطِ سوريا والشرقِ الأوسط. كانت الدوامةُ قد أَنهكَتني أيضاً. لذا، كان قد حان الوقتُ تماماً للتغيير. وكأنني كنتُ أنتظرُ كسرَ طوقِ هذه الدوامة. فمثلما أنّ الحيلولةَ دون إحرازِ PKK للنصرِ العسكريِّ لَم تَكُنْ دليلاً على نهايةِ تطورِه أو نجاحِه؛ فإنها لَم تَصُدّه من ناحيةٍ أخرى عن اكتسابِ الخبرةِ والتحلي بالقوةِ الكامنةِ التي تُخَوِّلُه للمبادرةِ في شنِّ حملاتٍ أعظمَ وأوسع في كلِّ لحظة. ولو أنه جرى التخلصُ من نقاطِ ضعفِ القيادةِ الميدانيةِ حينها، لَكان PKK سيبدأُ بحملاتٍ وأطوارٍ حربيةٍ جديدةٍ تُخَلِّفُ الحملاتِ القديمةَ وراءها بفراسخ شاسعة، وكان سينتقلُ بعملياتِ الكريلا المستمرة إلى مستوى نوعيٍّ أرفع.

وحسب قناعتي، فتجربتي التي خضتُها في الشرقِ الأوسطِ طيلةَ عشرين عاماً، كانت على الأرجحِ أَقرب إلى تجربةِ موسى التي دامت أربعين عاماً في صحراءِ سيناء. كان موسى قد بذلَ جهوداً عظيمةً لتحويلِ أنسابِ القبائلِ العِبريةِ التي لا تأبَهُ بأيةِ ضوابط إلى قبائل مقاتلة. إلا إنّ أنسابَ القبائلِ تلك أدارَت ظهرَها بسهولةٍ عن رُسُلِ الإلهِ يَهوَه، لتواظبَ على عبادةِ أوثانِها القديمة؛ ولَم تتخلَّ بسهولةٍ عن تصرفاتِها الشاذة. كما كانت لا تعترفُ بالوصايا العشرِ التي أنزَلَها الربّ،

وتنغمسُ في أهوائِها بكلِّ يُسر. لقد كانت عاجزةً عن السيرِ صوب "وطنِ الجنة" الذي وعدَها به الرب. وهكذا؛ فإنّ قصتَه تشيرُ إلى أنّ بحثَ المجموعاتِ المهاجرةِ عن موطنٍ لها هو عادةٌ تنحدرُ من الماضي الغابر. وفي حالِ عدمِ تحصينِ تلك المجموعاتِ بالأيديولوجيا والخصائصِ القتالية، فما من حيلةٍ أمام تشتُّتِها وانصهارِها.

هذا وكانت لنا حياتُنا الشبيهة بأحدِ جوانبِها بقصةِ حواريي عيسى أيضاً. كان حواريو عيسى منعكفين على الخلاصِ من جورِ نمرود، فعَلِقوا بظُلمِ فرعون. وصُلِبوا في ظلِّ شبكاتِ الغلاديو التي في روما. نحن أيضاً كنا وجهاً لوجهٍ أمام مخاطرِ الصلبِ في كلِّ لحظة. كما كنا بدأنا نشبهُ مجاهدي محمد أيضاً إلى حدٍّ ما. إذ كنا مُحَصَّنين أيديولوجياً وسياسياً وعسكرياً. وكنا لا نتوانى عن شنِّ الهجومِ وسلوكِ الدفاعِ الذاتيِّ في سبيلِ العيش. ولَم نَكُن مجردَ سائرين نحو "الأرض الموعودة". بل وكنا لا نقبلُ البتةَ بالانقطاعِ كلياً عن تلك الأرض. لذا، لَم يَغِبْ حضورُنا من على ذُرى وحوافِّ جبالِها الشماء. ورغمَ كلِّ التجزؤِ السائد، لَم نتخلَّفْ عن تأمينِ إمكانيةِ الوحدة.

كانت غايتي في الفترةِ ما بين ١٩٧٠–١٩٨٠ هي خلقُ التنظيمِ والحزبِ الطليعيّ. ونجحتُ في ذلك. وكان هدفي بعد ١٩٨٠ هو خلقُ تنظيمٍ نضاليٍّ قتاليٍّ وشعبٍ مقاتل، أياً كانت المدةُ التي تقتضي ذلك. وفي الحقيقة، فقد تمَّ بلوغُ هذا الهدفِ في الشرقِ الأوسطِ منذ زمنٍ بعيد. أما أحداثُ ما بعد ١٩٩٠ أو بعد ١٩٩٥ كآخرِ حد، فكانت تعبيراً عن تكرارٍ للذاتِ بلا جدوى. حيث جرّتني المقارباتُ المنفعيّةُ إلى الإفراطِ في التكرار. كانت تلك الساحةُ بالغةَ الأهميةِ على صعيدِ نضالِ الكردِ في سبيلِ نيلِ الهويةِ والحرية. وكنتُ أرومُ إلى الاستفادةِ منها حتى النهاية. كنتُ مستعداً للرحيلِ عنها منذ أمَدٍ طويل. أما مَن كان غيرَ مستعدٍّ لذلك، فهم الرفاقُ والأصدقاءُ في الساحاتِ الأخرى، وكلُّ أبناءِ الشعب.

الفصل الخامس

الأزمة داخل الاشتراكية العلمية،المؤامرة الكبرى وتحول PKK

أ- أزمة الاشتراكية العلمية

كان الغموضُ الذي عاناه PKK أثناء تَكَوُّنِه الأيديولوجيّ بشأنِ الدولةِ القومية ينبعُ من المشاكلِ الكامنةِ في أرضيةِ روابطِنا الأيديولوجيةِ العالميةِ التي أسمَيناها بالاشتراكيةِ العلمية. فمثلما ذكرتُ مِراراً وتكراراً، فقد تأثرَ تطوُّرُ علمِ الاجتماعِ في الصميمِ بقيامِ الهيمنةِ الأيديولوجيةِ بإعادةِ هيكلة نفسِها في الحقلِ الاجتماعيِّ على غرارِ جميعِ الميادينِ الأخرى تزامناً مع اكتسابِ الحداثةِ الرأسماليةِ طابعاً مهيمناً. فأياً كان النظامُ الاجتماعيّ، فإنه وتزامناً مع تحقيقِ نقلتِه، يطمحُ إلى جعلِ نفسِه نظاماً رئيسياً بشكلٍ تامّ. وبالإمكانِ تلمُّسُ هذه الخاصيةِ بنحوٍ بارزٍ في أنظمةِ المدنية. حيث لا تنحصر الهيمنةُ بالميادينِ الاقتصاديةِ والعسكريةِ فحسب، بل وتعملُ على تأسيسِ نفسِها في كافةِ المجالاتِ الاجتماعية والشؤون المعنيةِ بالحياةِ الاجتماعية: أيديولوجياً، قانونياً، سياسياً، اجتماعياً، ثقافياً، وبيئياً. أما الهيمنةُ المعنيةُ بالحقولِ الاجتماعيةِ في ظلِّ نظامِ المدنيةِ الرأسمالية، أي في نظامِ الحداثة؛ فهي مُرَكَّزةٌ جداً ويطغى عليها عاملُ العنف. فقد طوَّرَت الحداثةُ الرأسماليةُ أدواتٍ أيديولوجيةً منيعةً لإضفاءِ الشرعيةِ على ذاتِها، أثناءَ انتقالِها إلى الصعودِ في أوروبا الغربية (خلال القرن السادس عشر)، ولدى بدئِها بالتصادمِ مع كافةِ مجالاتِ المجتمعِ التقليديّ. ونخصُّ بالذكرِ أنها عكفت على خوضِ صراعٍ محتدمٍ مع الأديانِ التوحيديةِ الثلاثةِ الكبرى. وأرغَمَت المذهبَ الكاثوليكيَّ للمسيحية التي رجحَت كفتُّها في أوروبا آنذاك على التحولِ والتغير. وكما هو معلوم، فقد أُعلِن المذهبُ البروتستانتيّ رسمياً حينها. وهذا المذهب هو بمثابةِ قَومَنَةٍ للمسيحية. في حين كانت البروتستانتيةُ المُعلَنةُ بدايةً في ألمانيا (عام ١٥١٧م) أولَ نصرٍ أيديولوجيٍّ للرأسمالية. أما ترجمةُ فلسفةِ العصورِ الأولى مع حلولِ النهضةِ المتناميةِ لاحقاً، ونقلُ الثقافةِ الإسلامية؛ فقد مهَّدَ السبيلَ أمام عودةِ ولادةِ الفلسفةِ كفكرةٍ أيديولوجيةٍ محورية. وبهذا المعنى، فالقرنُ السابع عشر هو قرنُ الثورةِ الفلسفية. ويأتي في صدارةِ القِيَمِ النفيسةِ آنذاك كلٌّ من ديكارت، سبينوزا، بيكون، برونو، وأراسموس، كشخصياتٍ قديرةٍ شقت طريقَ هذه الثورة. هذا وقد أثرَ صعودُ الرأسماليةِ في انحسارِ الأيديولوجيا الدينيةِ التقليدية، وفي تطورِ المدارسِ الفلسفيةِ المُشَرعِنةِ لمصالحِها هي.

تحققَت الثورةُ العلميةُ في القرنِ الثامن عشر إلى جانبِ الثورةِ الفلسفية. كما حقَّقَ الفكرُ العلمانيُّ المنفصلُ عن الدينِ تطوراً عظيماً في نفسِ القرن، الذي يُعَدُّ في الوقتِ نفسِه "عصرَ التنوير". هذا وأرغمَت الثورتان الفرنسيةُ السياسيةُ والإنكليزيةُ الصناعيةُ المتحققتان في أواخرِ ذاك القرنِ علومَ الاجتماعِ أيضاً على إنجازِ الثورة. وبجانبِه هذا، يُعتَبَرُ القرنُ التاسع عشر قرنَ ثورةِ العلومِ الاجتماعية. وبالرغمِ من كونِ "علم الاجتماع" الاسمَ الجديدَ الذي سعى أوغست كومت إلى اصطلاحِه بشأنِ العلومِ الاجتماعية، إلا إنّ السوسيولوجيا الحقةَ قد أنشأَها وأعلنَها كلٌّ من كارل ماركس وفريدريك أنجلز تحت مُسَمّى "الاشتراكية العلمية". أما الاشتراكيةُ العلميةُ المرتكزةُ إلى أرضيةٍ تاريخيةٍ ومادية، فكانت تَتَّخِذُ الأسلوبَ الجدليَّ في الفكرِ أساساً، فضلاً عن أرضيتِها الطبقية، واعتبارِها البروليتاريا ذاتاً فاعلة. كما إنّ هيغل، وبصفتِه النبيَّ الجديدَ لفلسفةِ التاريخِ وللفكرِ الجدليِّ على حدٍّ سواء، كان قد أثَّرَ جذرياً في جميعِ العلومِ الاجتماعية، وبالتالي في "علمِ اجتماعِ" أوغست كومت وفي الاشتراكيةِ العلميةِ التي طرحَها كارل ماركس وفريدريك أنجلز. فقد أعلن هيغل الدولةَ القوميةَ كآخرِ وأرقى معيارٍ اجتماعيّ. وكان يعتقدُ بتمتعِ الفردِ بأقصى درجاتِ الحريةِ مع الدولةِ القومية. هذا هو صُلبُ زعمِه بأنّ الدولةَ القوميةَ تُؤَمِّنُ أقصى فرصِ الحريةِ والتحررِ للفرد، باعتبارِها أرقى بنيةٍ اجتماعية. ونظراً لأنّ كارل ماركس وفريدريك أنجلز كانا ألمانيَّين، فلَم يتوانيا عن الحكمِ على آراءِ هيغل بصددِ مركزيةِ الدولةِ الألمانيةِ وتَشَكُّلِها كدولةٍ قوميةٍ على أنها حدثٌ تقدميّ. إلا إنّ الفوضويين، وعلى رأسِهم باكونين، ناهضوا هذا الحكم وطعنوا فيه، وأشاروا إلى أنّ الدولةَ القوميةَ ليست أعلى درجاتِ حريةِ الفرد، بل هي تعبيرٌ عن العبوديةِ العصرية؛ وأنّ العيشَ على شكلِ كوموناتٍ سيُوفِّرُ الفرصةَ للحريةِ الفرديةِ بنحوٍ أكبر.

اتخذَت الاشتراكيةُ العلميةُ من الدولةِ القوميةِ المركزيةِ سقفاً لها. فكان على الطبقةِ البروليتاريةِ في كلِّ بلدٍ أنْ تبذلَ جهودَها أولاً للرُقِيِّ بهذا السقف، وأنْ تؤسسَ تنظيمَها الطبقيَّ تحت مظلتِه. وباتَ السبيلُ إلى الأمميةِ يمرُّ من الدولةِ الطبقيةِ القومية. ومع تطبيقِ الاشتراكيةِ العلمية، باتت تُعَبِّرُ عن نفسِها كاشتراكيةٍ مشيدة، لتعلنَ نفسَها نظاماً رسمياً للاشتراكيةِ المشيدة مع بناءِ صرحِ الاتحادِ السوفييتيّ. كانت دولةُ الاشتراكيةِ المشيدة دولةً قوميةً بطليعةِ البروليتاريا. بل حتى إنّ الدولةَ القوميةَ البروليتاريةَ لم تتقاعسْ أبداً عن تمييزِ نفسِها عن الدولةِ القوميةِ البورجوازيةِ بأنْ تُبدِيَ المزيدَ المزيد من المركزيةِ والتوسعِ ضمن المجتمع. وهكذا وُلِدَ نوعٌ من "بروليتاريا اشتراكيةِ فرعون". وأُطلِقَ اسمُ الاشتراكيةِ على الرأسماليةِ البيروقراطية، التي هي نموذجُ رَسمَلةِ البلدانِ والأممِ النائيةِ التابعةِ للهيمنةِ الرأسمالية. وهكذا باتت الاشتراكيةُ العلميةُ اشتراكيةً مشيدة. أما الرأسماليةُ البيروقراطيةُ (الرأسمالية الجماعية) المتحققةُ على أنها اشتراكيةٌ مشيدة، فغدت اشتراكية. وقد كنا شهودَ عَيان على انحلالِ هذه الاشتراكيةِ الأخيرةِ وانهيارِها بصخبٍ مُدَوٍّ في مطلعِ التسعينيات، بعدَما نخرَت العواملُ الداخليةُ في بدنِها رويداً رويداً. لَم نستطعْ تصديقَ انهيارِ الاشتراكيةِ بهذا الشكل. لكنه كان حقيقةً قائمة. في واقعِ الأمر، كان ساطعاً أنّ ما انهارَ لَم يَكُن الاشتراكية، بل الرأسمالية البيروقراطية التي لَم تَكُن تَعني سوى تنظيمَ الدولةِ القوميةِ لنفسِها في

هيئةِ ذاتٍ رأسمالية. أي إنّ البروليتاريا الراميةَ إلى خلقِ مجتمعٍ لاطبقيّ، كانت قد تحولَت بنفسِها إلى طبقةٍ رأسماليةٍ أشدَّ وحشيةً وضراوة. وهكذا تَحقَّقَ غنجُ الدياليكتيكِ ودلالُه بهذا المنوال.

تأثر PKK بمفهومِ الدولةِ القوميةِ الذي طرحَته الاشتراكيةُ المشيدة، والذي عرضناه بخطوطِه العريضةِ على شكلِ مسودة. كان تأثراً سقيماً وفظاً، حيث أنّ مستوانا الثقافيَّ كان يسمحُ بذلك فقط. أو بالأحرى، لَم نَكُن نعلَم تماماً بماهيةِ دولةِ الاشتراكيةِ المشيدة. لذا، يمكننا التحدثُ عن وجودِ وعيٍ غامضٍ ومنفتحٍ أمام شتى أنواعِ التفسير. فلَطالما استخدمنا مصطلحَ "كردستان مستقلة وموحدة وديمقراطية"، سواء عند ولادتِنا كفكرٍ أيديولوجيٍّ وسياسيّ، أي لدى تكوُّنِنا كحزب، أم أثناء تحولِنا إلى تنظيمٍ حربيّ. لكننا كنا عاجزين في واقعِ الأمر عن صياغةِ تعريفٍ شفافٍ وملموسٍ لماهيةِ كردستان تلك. هل هي مجتمعٌ حرٌّ مفعمٌ بالمساواة؟ أم أنها ستصبحُ دولةً على غرارِ الدولِ الاشتراكيةِ السائدةِ حينذاك؟ هل كان وارداً أنْ تغدوَ مجردَ دولةِ أمةٍ بشكلِها الأكثر رجعية؟ أم أننا كنا نقصدُ بها كردستاناً ذات مجتمعٍ ديمقراطيّ؟ بصراحة؛ لَم نكُنْ نملكُ جواباً واضحاً على هذه التساؤلات.

وبناءً على هذه التساؤلات، كان هدفُ حربِنا الشعبيةِ الثوريةِ والتنظيمِ الكادريِّ غامضاً وقابلاً للتفسيرِ من كل النواحي. لقد كنا وجهاً لوجهٍ أمام أسئلةٍ قد تؤدي إلى الانحرافِ عن المسارِ بحُكمِ الظروفِ السائدة. كما إنّ عدمَ الجزمِ بأهدافِ الحرب وغاياتِ جيشِها القتاليِّ كان يجعلُها معرضةً للوقوعِ في الأخطاء، بل وللإصابةِ بالتفسخِ والاهتراء. زِدْ على ذلك أنّ عدمَ الحسمِ التامِّ لِما ينبغي فعلُه ربما كان سيؤدي إلى تشتتِها؛ حتى ولو كانت على عتبةِ النصر. وعلى سبيلِ المثال، فمقاتِلو سبارتاكوس كانوا قادرين على دكِّ عرشِ روما. لكنهم لَم يعرفوا ماذا سيفعلون بها، وكيف سيحكمونها. ربما كانوا سيعيثون فيها نهباً وسلباً. وهذا بدورِه كان يعني ولوجَ بالطريقِ المؤديةِ إلى الهزيمةِ بالتحديد. لقد شارفَت تجربتُنا في الحربِ الشعبيةِ الثوريةِ أيضاً على إحرازِ العديدِ من الانتصاراتِ الكبرى. ولكننا لَم نستطع الجزمَ بما علينا فعلُه بعدَها. كانت قد تولَّدَت ظروفُ الاقتدارِ الثوريِّ في العديدِ من المناطق. لكنّ الكوادرَ أو المرشحين للقيادةِ الميدانيةِ كانوا يجهلون الاقتدارَ الثوريّ. وحدا بي الأمرُ أنْ أشرتُ ذاتَ مرةٍ إلى المَثَلِ الشعبيِّ القائل: "سَلَّموا الباشويةَ إلى الغجريّ، فأعدمَ أباه أولاً". كان الواقعُ لدينا كذلك نوعاً ما. حيث أَبلَينا شعبَنا بالاقتدارِ الثوريّ شرَّ بَلِيّة.

ما زلتُ أتذكرُ ذاك الشابَّ الجامعيَّ من مدينةِ هكاري، والذي أتى للنضالِ ولتقديمِ كافةِ أشكالِ المساهماتِ اللازمةِ عند المدعوِّ "هوكر" (أحدُ أعضاءِ العصابةِ الرباعية). لكنّ أولَ ما قامَ به هذا السافل، كان أنْ اتَّهمَه بالعَمالةِ وأمرَ بقتلِه. كما كان ابنُ رئيسِ عشيرةٍ (معروفةٍ بخدماتِها المهمّة جداً) يذهبُ إليه يومياً بمَعِيةِ أعضاءِ العشيرةِ لتقديمِ الخدماتِ حتى في أحلكِ الظروف. لكنّ "هوكر" يقومُ بقتلِه هو أيضاً وبنفسِ الذريعة. هذا وكنتُ قد أرسلتُ إلى "خضر يالجين" (سرحد) و"آيسَل جوروك كايا" في ولايةِ ديرسم رفيقاً مناضلاً ومضحياً اسمُه الحركيُّ "جيهان" كي يساعدَهما. حيث كنتُ أُجِلُّه وأعزُّه كثيراً. ثم علمتُ لاحقاً أنه ابنُ العائلةِ الوحيد (عاشُ أبوه مأساةً مفجعةً جداً. وهي

واحدةٌ من آلافِ الأحداثِ المأساويةِ التي لَم أستطعْ نسيانَها بتاتاً). لكنهما لَم يتوانَيا عن قتلِه بسفالة، خوفاً من مشاركتِه إياهما في السلطة، فقط لا غير.

كما كانت الجناياتُ التي ارتكبَها السافلُ "شمدين صاكك" بهذا المنوالِ أيضاً لا تُعَدُّ ولا تُحصى. وقد استخدمتُ مقولةَ "الغجريّ الباشا" للدلالةِ على خاصيتِه هذه. لكنّ الأمرَ لا يقتصرُ على هؤلاء فحسب. بل إنّ الغالبيةَ الساحقةَ من الهيئةِ القياديةِ كانت لا تتخلفُ عن استثمارِ الاقتدارِ الشعبيِّ الثوريِّ المُقارِبِ على إحرازِ نصرٍ تاريخيٍّ ظافر، وعن استغلالِه بدناءةٍ وبخيانةٍ شنيعةٍ وتعسفٍ جائر؛ ظناً منها أنها بذلك ستبسطُ سلطانَها، وستظلُّ تَعوثُ وتصولُ خراباً وعجرفة. بالإمكانِ القولُ أننا عانينا من هذا الاهتراء والرعونة في الاقتدار، تماماً في الوقتِ الذي وطَأنا فيه عتبةَ النصر. ومن المحالِ –دون ريب– أنْ نغضَّ الطَّرْفَ عن التأثيراتِ المباشرةِ وغير المباشرة لكلٍّ من الغلاديو وJİTEM في هذا التفسخ. إلا إنّ النسبةَ الكبرى من السلبياتِ كانت تنبعُ من "مَرَضِ السلطةِ والنفوذ". فقد أسفرَ ازدراءُ الشعبِ والتعاملُ معه بهذا القدرِ من الأنانيةِ والغطرسة، في وقتٍ بلغَت فيه المساندةُ الشعبيةُ قمتَها، عن تخريباتٍ أكبر مما قد تتسببُ بها أفظعُ الخياناتِ المُغرِضة. ولدى اتحادِ هذه المقاربة مع ممارساتِ الكونتر كريلا، لَم تتناقصْ مساندةُ الشعبِ أو تنقطعْ فحسب، بل ولَم يتردد العديدُ من الناسِ في التحولِ حتى إلى "حُماةِ قرى" بغيةَ حمايةِ أنفسِهم. وبسببِ عدمِ تَبَنّي الاقتدارِ الثوريِّ للملايين من المضحين من أبناءِ شعبِنا، فقد عجَّت بهم الضواحي النائيةُ على أطرافِ المتروبولات؛ تنخرُ فيهم المجاعةُ والبؤس، وينهشُ فيهم الذلُّ والهوان. فقد كانوا يقتاتون من الحاويات. في حين لَم يَكُنْ ينقصُ أمثالَ أولئك السفلةِ في القيادةِ الميدانية أيَّ شيء. لا شكّ أننا نُنَزِّه عنهم أولئك الذين قدَّموا عظيمَ التضحياتِ وفعلوا كلَّ ما بوسعِهم لأجلِ شعبِهم، والذين عانوا الجوعَ والعطشَ في أحرجِ الظروف؛ سواء الذين استشهدوا وهم صامدين في البردِ القارسِ حتى آخرِ نفَسٍ لهم، أم الذين لا يزالون على قيدِ الحياة.

يُعدُ الاقتدارُ واحداً من المواضيعِ السياسيةِ والاجتماعيةِ التي يكثر الجدلُ حولَها في الفلسفة. فكلما ازدادت المجتمعاتُ تطوراً، يغدو تطورُه أمراً لا بد منه. وقد شوهدَ عددٌ جمٌّ من مختلفِ أشكالِ الاقتدارِ في جميعِ المجتمعات؛ بدءاً من مجتمعِ الكلانِ وحتى مجتمعاتِ الهيمنةِ الراهنة. لا يمكنُ ذَمُّ الاقتدارِ كقاعدة. بل ينبغي تعريفه من خلالِ تقييمِه حسب ظروفِه ووظائفِه. فالاقتدارُ الأموميُّ أيضاً سيادة. ولكنه نفيسٌ ومثمر. بينما الاقتدارُ الذكوريّ سيادةٌ مختلفةٌ تتداخلُ جوانبُها الإيجابيةُ والسلبية. وبينما أدى الاقتدارُ الهرميُّ دوراً مُنظِّماً وتنسيقياً للغاية في بداياتِه، إلا إنّ الرعونةَ والاهتراءَ طغَيا عليه مع مرورِ الزمن. أما الاقتدارُ المتحولُ إلى سلطة، فيعني النفوذَ الذي بلغَ حدَّ السوءِ المطلق. وما اعتبارُ نفوذِ السلطةِ طيلةَ التاريخِ على أنه مصدرُ السوء، سوى بسببِ طابعِها النهّابِ والاستعباديّ. تحتوي سلطةُ الدولةِ خصائصاً إيجابيةً وسلبيةً متداخلة. كما ثمة جوانبٌ لا بدَّ منها في السيادةِ بمعناها العام، مثلما لها جوانبُها السلبيةُ غيرُ الضرورية والمستَخدَمةُ بكثرةٍ بغرضِ بسطِ السلطة. أما الاقتدارُ الديمقراطيّ، فهو شكلٌ جدُّ مختلف، ويعني أنْ يَحكمَ الشعبُ نفسَه بنفسِه. في حين إنّ الإدارةَ السياسية ثمينةٌ جداً، وهي ضمانُ الحياةِ الأخلاقيةِ وحجرُ الزاويةِ

فيها؛ نظراً لاتِّباعِها النقاشَ العامَّ ولأخذِها المصالحَ الحياتيةَ لكافةِ الشعبِ بصورةٍ خاصّةٍ معياراً أساسياً ولازماً لها. وفيما خَلا ذلك نلاحظُ عدداً كبيراً من أشكالِ السيادةِ في المجالاتِ العلميةِ والاقتصاديةِ والدينيةِ وغيرِها. جميعُ أشكالِ الاقتدارِ تلك قَيِّمةٌ ولا غنى عنها، بشرطِ عدمِ إضفاءِ الطابعِ التعصبيِّ عليها، وعدمِ تحويلِها إلى ستارٍ لمصالحِ الأشخاصِ أو الزُّمَر.

يُعبِّرُ الاقتدارُ الثوريُّ عن لحظةِ ولادةِ الاقتدارِ اللازمِ في جميعِ تلك المجالات، والذي سوف يصبح مؤسساتياً لاحقاً. وبالرغمِ من طغيانِ الجانبِ الشخصيِّ في البدايات، إلا إنّ جماعيتَها كانت هي المحبَّذة دوماً. ما من شكٍّ في أنّ كلَّ اقتدارٍ شخصيٍّ ليس سيئاً. ففي حالِ استخدامِ السيادةِ الشخصية في المكانِ المناسبِ وصبغِها بالمعنى التاريخيِّ الاجتماعيِّ اللازم، فإنها تثمرُ عن قِيَمٍ وإنجازاتٍ عظمى، وتُؤَمِّنُ تسارعَ وإنجاحَ التغيرِ والتحولِ الاجتماعيَّين. لكنّ العكسَ أيضاً يسري في بعضِ الأحايين. إذ ثمة شخصياتٌ سلبيةٌ بقدرِ الشخصياتِ التاريخيةِ الإيجابية. وعليه، ينبغي عدم التخلي قطعياً عن الاقتدارِ الجماعيّ. فمن عظيمِ الأهميةِ عدم الإنقاصِ من الاقتدارِ الجماعيّ، حتى عندما تَكُونُ السيادةُ الشخصيةُ إيجابية. أما الاقتدارُ الثوريّ، الجماعيُّ منه والشخصيّ، فهو قَيِّمٌ وحساسٌ جداً؛ نظراً لكونِه سيَنُمُّ عن الطابعِ المؤسساتيّ المستقبليِّ للمجتمع. بالتالي، فاستخدامُه بنحوٍ صحيحٍ وفي مكانِه المناسب يتحلى بأهميةٍ مصيرية. كما أنّ استخدامَه في الزمانِ المناسبِ أيضاً أمرٌ مهم جداً. أما التلاعبُ بالاقتدارِ الثوريِّ في مثلِ هذه الظروف، واستغلالُه لأجلِ السوءِ وبشكلٍ سلبيٍّ في سبيلِ المصالحِ الشخصيةِ الأنانية؛ فهو دليلٌ على أشنعِ السيئاتِ بحقِّ المجتمعِ والشعب، بل وبحقِّ الدولةِ أيضاً.

لقد تَمَكَّنّا من التحولِ إلى اقتدار. ولكن، إما أننا كنا نجهلُ ما سننجزُه به، أو أنّ الكلَّ كان يعملُ على نهشِه مِثلَ "المهووسِ بما آلَت إليه حالُه". مقصدي من الكلِّ هو أولئك الذين لَم يُوفوا مقامَهم القياديَّ حقَّه، واستخدموا صلاحياتِهم بانتهازية؛ وأُنَزِّه عن ذلك كلَّ الشجعانِ المجهولين الأعزاء جداً والمضحين جداً. فدعكَ من أنْ تُمَثِّلَ تلك النماذجُ السيئةُ نفوذَ السلطةِ أو أيّ نفوذٍ آخر، بل تجلى بسطوعٍ أنها لَم تتقاعسْ عن استثمارِ الاقتدارِ في سبيلِ أكثرِ مآربِها انحطاطاً. وما يكمنُ وراء الأزمةِ التي سادت PKK هو تنامي أشكالِ النفوذِ أو التحولِ السلطويِّ المنحرفِ والمشوَّهِ والأرعنِ والمُحِطِّ للشأن. أي أنّ ما جرى هو مَرَضُ التحولِ إلى سلطة. وقد تفشى هذا المرضُ في الاشتراكيةِ المشيدةِ أيضاً.

ينبغي المعرفة يقيناً أنّ ما يكمن بالأرجحِ في أساسِ جميعِ الأمراضِ أو القضايا الاجتماعيةِ التي شهدَها تاريخُ المدنية، هو قوةُ السلطةِ واستثمارُها لقمعِ المجتمعِ واستغلالِه بصورةٍ خاصة. وقد بدأَ هذا المَرضُ ببسطِ نفوذِه وفرضِ وجودِه بكلِّ وطأتِه داخل PKK بعد عامِ ١٩٩٠. ولا شكّ أنه ثمة أرضيةٌ ثقافيةٌ مناسبةٌ لأصحابِ هكذا مفاهيم بين صفوفِ المجتمعِ دوماً. وهم لا يتوانَون عن تأجيجِ واستثارةِ المشاكلِ تحت اسمِ حلِّها كلما سنحَت لهم الفرصة. كانت هنالك حاجةٌ إلى حزبٍ أيديولوجيٍّ وسياسيٍّ للتخلصِ من الأشكالِ السلبيةِ للتأثيراتِ الثقافية. إلا إنّ الحزبَ ذاته قد تحولَ إلى مصدرٍ للنفوذِ والسلطةِ اللامحدودَين في ظلِّ الاشتراكيةِ المشيدة. وغالباً ما كان نموذجُ الدولةِ

القوميةِ يُنتجُ نفسَه عن طريقِ الحزب. أي إنّ الأحزاب في الدولِ القوميةِ أدت دورَها كوسيلةٍ للاستيلاءِ على سلطةِ الدولةِ القومية، أو لنَقلِ السلطةِ إلى المجتمعِ وتأمينِ شرعيتِها. وغالباً ما تحولَت الاشتراكيةُ المشيدةُ إلى نظامٍ طُبِّقَ فيه هذا المفهومُ بصورةٍ واحديّة. فالتحولُ إلى نظامِ الحزبِ الواحدِ كان يعني التحولَ إلى دولةِ الحزب. ومفهومُ التحولِ إلى دولةِ الحزبِ ذاك، هو الذي هيَّأَ لنهايةِ الاشتراكيةِ المشيدة.

إنّ الفردَ المتشكلَ في مجتمعٍ مسحوقٍ مدى مئاتِ السنين كالمجتمعِ الكرديّ، لا يُمكنُه التخلي بسهولةٍ عن ممارسةِ كلِّ نفوذٍ سانحٍ على غرارِ ما مُورِسَ عليه. فلدى عدمِ تطويرِ رؤيةٍ صائبةٍ للاقتدار، لا يبقى أمامكَ سوى تطبيقُ ما تعلَّمتَه من عدوك. ونحن نعلَمُ أنّ هذه الدوامةَ العقيمةَ قد رُسِّخَت وطُوِّرَت أكثر فأكثر في الاشتراكيةِ المشيدة، فما بالك بتحطيمِها.

إنّ مسارَ النفوذِ هذا، الذي يُعدُّ عاملاً مهماً آخر سعى PKK إلى تعلُّمِه من الاشتراكيةِ المشيدة، والذي تسبَّبَ في زيادةِ الغموضِ لديه (فيما عدا رؤيته إلى الدولة)؛ إنما يتأتى من طبيعةِ السلطةِ القائمةِ تحت اسمِ الجمهوريةِ التركية. فالإمبراطوريةُ العثمانيةُ المُشادةُ على إرثِ السلطتَين الشرقِ أوسطية والبيزنطية، قد نقلَت ذاك الإرثَ كما هو إلى الجمهوريةِ التركيةِ أيضاً. ثم قامَ النظامُ الجديدُ بتطعيمِ هذا الإرثِ بعنصرِ الدولةِ القوميةِ التابعِ للحداثةِ الرأسمالية، مُصَيِّراً إياه ما هو أَشبَهُ بوحشٍ جديدٍ (لوياثان عصريّ) يفترسُ المجتمع. لقد كان الكردُ أثناء التأسيسِ لسلطةِ الجمهوريةِ يلعبون دورَ العنصرِ الرئيسيّ، لكنّ وجودَهم تعرضَ للإنكارِ بعد فترةٍ وجيزة.

لا يقتصرُ هذا الوضعُ على تحويلِ القضيةِ الكرديةِ إلى أكثر القضايا معاناةً ودموية، بل وكان يقومُ في الوقتِ عينِه بوظيفةٍ شديدةِ التعقيدِ والتقزيمِ والتهريشِ فيما يتعلقُ بقضيةِ السلطة. فقد كان يُواري نصيبَه من السلطة (من أجل البورجوازيةِ أو الطبقاتِ الحاكمة)، ويتركُ المجتمعَ الكرديَّ يتخبطُ في الفراغِ والعدمية، فيؤدي طبيعياً إلى سيادةِ رؤيةٍ خاطئةٍ بشأنِ السلطةِ أو السيادة. فالنظامُ بذاتِ عينِه كان يَسلكُ الموقفَ المسمى بـ"الانفصالية". لكنّه كان يتَّهمُ شريكَه المُنكَرَ بجُرمِ الانفصاليةِ وتجزئةِ البلاد. هكذا كان يُمارسُ الغشّ والتزييف. لا شكّ إني لا أخصُّ حقيقةَ التنظيمِ المشتركِ أو السلطةِ المشتركةِ بهذه التشخيصات. بل أحاولُ الإشارةَ إلى كيفيةِ تحويلِ الحقيقةِ إلى ظاهرةٍ تحريفيةٍ وتقزيميةٍ نَهّاشة. وكيف يؤولُ هذا الواقعُ إلى مطلبِ دولةٍ قوميةٍ يجري تصوُّرُها وتصويرُها بنحوٍ خاطئ. وعندما يتحولُ ذلك إلى خطأ أساسيّ، فإنّ ازديادَ الغموضِ الأيديولوجيِّ والسياسيِّ في التنظيم، أو في PKK، يصبحُ واقعاً قائماً.

لقد وقعنا في الغموضِ على مستويَين: أولُهما؛ اتخاذُنا من نموذجِ الدولةِ القوميةِ ذاتِ الحزبِ الواحدِ تحت ظلِّ الاشتراكيةِ المشيدةِ أساساً. وثانيهما؛ البنيةُ الشائكةُ والتهريشيةُ المعتمدةُ على إنكارِ الكردِ في تصوُّرِ السلطةِ تحت اسمِ الجمهوريةِ التركية. ولدى إضافةِ نقاطِ الضعفِ الموجودةِ في الهويةِ الكرديةِ المسحوقةِ والمُرغَمةِ على الاغترابِ عن ذاتِها، ستُدرَكُ المشاكلُ البنيويةُ التي عانى منها PKK بخصوصِ السلطةِ والسيادة بنحوٍ أفضل. وكانت تلك القضايا ستتحولُ إلى أزمةٍ جادة مع أعوامِ التسعينيات، بسببِ تضاعفِ مشاكلِ السلطةِ والنفوذ، وبسببِ بدءِ حاجةِ الشعبِ إلى اقتدارٍ

قادرٍ على حمايتِه، وعدمِ تلبيةِ تلك الحاجة بنحوٍ صحيح. وفيما عداي، لَم يَكُن ثمة مَن يفكرُ أو حتى يرغبُ بالتفكيرِ في تلك المشاكل أو يسعى لإيجادِ حلٍّ ولو فظٍّ لها. وعليه، فما رميتُ إلى تحقيقِه بكلِّ ما لديَّ من قوة، كان تأمينَ سيرورةِ التنظيمِ والممارسة، وحلَّ القضايا المتفاقمة. إلا إنّ هذه المقاربةَ كانت تُزيدُ من تعقيدِ المشاكلِ في نهايةِ المآل. ولأولِ مرةٍ أحسستُ بالمَلَلِ في سنةِ ١٩٩٥. كنتُ منتبهاً إلى إفراطي في تكرارِ الأسلوب. لَم أَكُن متيقظاً فقط إلى ضرورةِ تَركِ هذا الطرازِ وتطويرِ نمطٍ مختلفٍ في مجالٍ مختلفٍ يَكُونُ باعثاً على مزيدٍ من الحلِّ والتطور، بل وكنتُ أشعرُ بمسيسِ الحاجةِ إلى ذلك. لكني، ولأسبابٍ سياسيةٍ وتنظيمية، لَم أَكُنْ أرى من الصائبِ أنْ أتخلى عن موقعي الاستراتيجيِّ في سوريا. وعليه، بالمقدورِ القولُ أني عانيتُ من الانسداد. لكنّ هذا الوضعَ لَم يَكُنْ يُقَلِّلُ أبداً من إنتاجيةِ النشاط، ولَم ينمّ عن خسائر تُذكَر. بل كان يفسحُ السبيل باستمرار أمام نيلِ المكاسبِ في اتجاهاتٍ عدة. مع ذلك، كنتُ أشعرُ دوماً وفي الصميمِ بالحاجةِ إلى تغييرِ الأسلوب.

كان بمقدورِ الحوارِ الذي بدأ ثانيةً خلال عامَي ١٩٩٧ و١٩٩٨ (ولو بشكلٍ غيرِ مباشرٍ بوساطةِ عبد الحليم خدام، نائب رئيسِ الدولةِ السوريةِ حافظ الأسد وساعده الأيمن) أنْ يفرزَ أسلوباً جديداً. وكانت سوريا ساحةً مناسِبةً لتطبيقِ هذا الأسلوب. لذا، لَم أُفَضِّلْ تَركَ تلك الساحة. علاوةً على أننا كنا نَقَلنا معسكراتِنا إلى سوريا بعد عام ١٩٩٠ بصورةٍ خاصة، لتغدوَ ضمن البيوتِ الفسيحة. وعليه، فقد توثَّقَت أواصرُنا مع السلطةِ أكثر فأكثر. سيَكونُ من المفيدِ والمنيرِ هنا أنْ أتحدثَ باقتضابٍ عن تداعياتِ هذا الوضعِ الجديدِ على حياتي. فالعيشُ في سوريا حافظ الأسد كان يقتضي التحلي بالمسؤولية الكبرى والمهارة الفائقة. أي أنه لَم يَكُنْ وضعاً يسهلُ التحكمُ به. فما يكمنُ في أساسِ هذه العلاقة هو أنّ سوريا كانت تَعتَبِر وجودَنا ضماناً لها إزاء أيِّ تهديدٍ مُحتَمَلٍ من جانبِ تركيا. إذ كانت سوريا تتوجسُ من جارتِها الشماليةِ تاريخياً أيضاً. وعليه، فوجودُنا هناك كان صمّامَ أمانٍ لها من جميعِ الأصعدة. وبالمقابل، كانت سوريا بالنسبةِ إلى PKK بمنزلةِ البلدِ المفتاحِ للانفتاحِ على المنطقة. وكان موقعُ الكردِ في سوريا يُضاعفُ من أهميتِنا. كانت العلاقاتُ ستحظى بأهميةٍ استراتيجية، فيما لو أنها قُيِّمَت بعينٍ سليمة، فضلاً عن الدورِ المهم الذي يتميزُ به الكردُ في التأثيرِ على التوازناتِ الداخليةِ للسلطةِ هناك. هذا وكانت سوريا تاريخياً إحدى أولى المحطاتِ التي نزلَ الكردُ النازحون فيها، ومنطقةً شهدَت علاقاتِ صداقةٍ حميمةٍ وقَيِّمة.

لقد تطرقتُ إلى النقاطِ الرئيسيةِ في فترةِ حياتي التي دامت في المنطقةِ حوالي عقدَين من الزمن. كنتُ أشعرُ بالضيقِ والسأمِ في نشاطاتي في أواخر فترةِ تواجدي في سوريا، بسببِ تأثيرِ السلطة. لَم يَكُن ذاك الاستياءُ نابعاً من أيِّ ضغطٍ كان. بل كنتُ متوجساً من التأثيرِ المُفسِدِ للسلطة. فالدبلوماسيةُ المستندةُ إلى السلطة لا تتناغمُ كثيراً مع طبيعةِ الأنشطةِ الثورية. كان نشاطي في لبنان نوعاً من النشاطِ الجبليّ. لذا، كنتُ أكثر ارتياحاً هناك. وكانت إمكانياتُ الحركةِ والظروفُ الصحيةُ أكثر ملاءمةً أيضاً. بينما انحصَرتُ داخل سوريا بين المنزلِ والسيارة. لَم يَكُن التدريبُ المبنيُّ على التحليلاتِ أدنى مستوىً مما كان عليه في لبنان. بل كان أكثر كثافةً وأرقى نوعيةً. ولَطالما اعتَبَرتُ عدمَ التمكنِ من الاهتمامِ بالأعضاءِ فرداً فرداً على أنه نُقصان. لقد كان هناك عددٌ جمٌّ من الأعضاءِ

الأعزاءِ عليَّ، لدرجةِ أني كنتُ أودُّ قضاءَ كلِّ عمري معهم. إلا إنّ النشاطاتِ كانت تُشَتِّتُني لدرجةٍ لَم أَجِدْ الفرصةَ للاهتمامِ بهم كما أريد. واستشهدَ القِسمُ الأكبرُ منهم. ولَطالما شعرتُ بمرارةِ ذلك تعتصرُ فؤادي. في حقيقةِ الأمر، ما يكمنُ وراء هذا الموقف هو إرجاءُ العلاقاتِ الشخصيةِ إلى المرتبةِ الثانية بسببِ إيماني بسُمُوِّ ونُبلِ النضالِ الثوريّ. هكذا، كانت المقاربةُ الجماعيّةُ قد أصبحَت كحالةٍ مَرَضِية لديّ. إذ كنتُ أزدري العلاقاتِ الشخصيةَ لأنني كنتُ أصنِّفُها ضمن العلاقاتِ الخاصة. لذا، فإنّ عدمَ تغطيتي التامةِ لآمالِ وحسراتِ أولئك الناسِ الأشرافِ يعتصرُ قلبي على الدوام. مع ذلك، فإني لَم أتوانَ عن محاورتِهم جميعاً، ولو بصورةٍ رمزيةٍ وسريعة، سواء أثناء إيابي أو ذهابي إلى هناك، أو خلال المحاضرات. كما إني لَم أَكُنْ قادراً على زيارةِ الشعبِ بالدرجةِ التي أشاء. كان خطابي للشعبِ أثناء الاحتفالِ بالذكرى السنويةِ لبعضِ المناسبات يظلُّ عاماً جداً وناقصاً. ولهذا السببِ بالتحديد، كنتُ أنظرُ بفتورٍ إلى العلاقاتِ الرسميةِ والمقارباتِ التي تفوحُ رائحةُ السلطة منها. وكنتُ أراها وكأنها وسيلةٌ بديلةٌ لإبعادي عن الشعب. كان يُخَيَّلُ إليَّ وكأنّ عدمَ إيلاءِ العنايةِ الوافيةِ للشخصياتِ والمجموعاتِ الصديقةِ الوافدةِ إلى عندنا هو حصيلةُ التحولِ إلى سلطة. وكأني كنتُ أتراوحُ بين الشعبِ والسلطة. من هنا، فأنا مَدينٌ بالكثيرِ من الفضلِ لهذه العلاقات في سَبرِ أغوارِ ثنائيةِ السلطةِ والديمقراطية.

لقد اعتَبَرتُ النساءَ بمثابةِ شعبٍ منفردٍ بذاتِه. ولَطالما كنتُ متيقظاً إلى تخصيصِ المجالِ لهنّ، بالرغمِ من عدمِ مواتاةِ الظروفِ كثيراً. ولَم أتردّدْ في تكليفِهنّ بمسؤوليةِ المنازلِ التي كُنّ يمكُثن فيها. لكنّ بعضَ السفلةِ كانوا يستثمرون هذه المقاربة وتلك الأنشطة بمنوالٍ خاطئ، لعجزِهم عن تحليلِ وحسمِ هويةِ المرأةِ بعينٍ سليمة. إذ كانت ممارسةُ الجنسِ المحضِ أو عقدُ العلاقاتِ الساذجةِ أولَ ما يخطرُ ببالِهم عندَ التحدثِ عن المرأةِ أو الفتاة. بَيْدَ أني كنتُ أزدادُ إدراكاً للواقعِ ولأهميةِ الحقيقةِ التاريخيةِ والاجتماعية فيما يتعلقُ بالنشاطاتِ المعنيةِ بالمرأة. لقد كُنَّ يُمَثِّلن صُلبَ الأنشطةِ السوسيولوجية بالنسبةِ لي. أما قيامي في ساحتي الذاتيةِ بتقويضِ النظامِ الهرميِّ المُسَلَّطِ عليهنّ، ولو بحدودٍ جدٍّ محدودة؛ فكان يُزودهنّ بالمعرفةِ أكثر من مئاتِ الكُتُبِ بأضعافٍ مضاعفة. أما مِحافلُ الحوارِ والتواصلِ التي كنتُ أعقدُها معهنّ، فكانت تمزِّقُ وضعَ الأنثى الحُرمة–الذَّكَرِ الزوجِ السائد ضمن النظامِ الذكوريِّ الحاكمِ إرباً إرباً. في الحقيقة، غالباً ما كنتُ أشعرُ بالغبطةِ والسعادةِ لتَمَزُّقِ هذا الوضع. وكنا نفتخرُ أكثر كلما تَبَيَّنَ أنّ كلَّ واحدةٍ منهنّ هي إنسانٌ عزيز وليست مادةً جنسية. كانت هذه المقاربةُ تشقُّ الطريقَ إلى الحبِّ والودِّ الصميميّ. كان عالَمُ الحبِّ والاحترامِ المتبادَل، الذي أسَّسناه في ثنايا الحقيقةِ التاريخيةِ والاجتماعية بنحوٍ خالٍ بالتأكيد من أيِّ ضغطٍ أو إرغام، كان يتحلى بقوةٍ نفيسةٍ لا ندّ لها. فظَهرَت الكثير من النساءِ الغالياتِ جداً والنوعياتِ جداً (رغمَ ظهورِ البعضِ ممن لَم يستطعْن تخطي الأنوثةِ المنحطة أو عمِلن على تلطيخِ سمعتِهن بالفتنةِ والفساد). وقد استشهدت غالبيتُهن. لذا، لن أُسَمِّيَهنّ بالبطلاتِ المجهولات، بل سأنعتُهنّ بالباسلاتِ الحقيقيات. ولَئِنْ كان ثمة حياةٌ اجتماعيةٌ ستُعاش، فهي ممكنةٌ فقط بالالتزامِ بذكرياتِهنّ الخالدة وبالسيرِ على الدربِ التي يُنَوِّرنها كشعلةٍ لا تخمد. ذلك أنّ أسمى أشكالِ الحياةِ غير ممكنةٍ إلا بالعيشِ النبيل مع المرأة على هذا النحو. أما الحَيَواتُ الأخرى، فلا تختلفُ في ناظري عن التخبطِ ألَماً في الحضيض، حتى

لو كانت على سرائر من ريشِ النعام. باختصار، فقد استخلصتُ النتيجةَ التالية: "أَمسِكْ بزمامِ الجمالِ والفضيلةِ والصوابِ الإلهيِّ الموجودِ لدى المرأة، وعِشْ معها"! وها نحن قد حظينا ولو بالنذرِ اليسيرِ من هذه الحياةِ بنحوٍ متبادل، وتشاطَرناها، وعِشناها. مرامي من كلمةِ "عشناها" هو أنّ فلسفةَ الحياةِ الحرةِ لن تجدَ معناها، ولا يمكنُ تعريفُها إلا بناءً على هذا التشاطر.

تعرَّفنا في هذه الساحةِ على الكثيرِ من الفنانين الأصدقاء. وانتَهَلنا الإلهامَ من بعضِنا بعضاً. وأنا مَدينٌ إلى علاقاتِ الصداقةِ هذه في وصولي إلى معرفةِ أنّ الفنَّ نمطٌ تعبيريٌّ يُسلطُ الضوءَ على الحقيقة. إني أتحدثُ بالتأكيد عن القيمةِ التاريخيةِ العظيمةِ لتَعَرُّفي في هذه الساحةِ على آرام تيكران، الذي يحتلُّ مرتبةَ الصدارةِ بين هؤلاء الفنانين بالنسبةِ إليّ. فما ذُكِرَ في فنِّه بالنسبةِ لي كان حقيقةَ الكردِ وكردستان. لَم أستطعْ أبداً نسيانَ ما قلتُه في قرارةِ نفسي، عندما استمعتُ لأغنيةٍ له بمحضِ الصدفةِ أثناء دراستي الثانوية. حيث قلتُ حينها: "يجب إحياءُ الحقيقةِ التي يُعَبِّرُ عنه هذا الصوت، وإنعاشُها بحُرية!". كنا معاً قبل الخروجِ من سوريا بيومٍ واحد. لَم يخطرْ ببالي قطّ أنه قد لا نلتقي بعدَها ثانيةً. لَم أَكُنْ أحبذ هكذا فُراق. كانت إقامةُ الحفلاتِ الموسيقيةِ في ديار بكر مصدرَ غبطةٍ بالنسبةِ له أيضاً. كان يتعقبُ أثرَنا. ونحن أيضاً كنا نتعقبُه. إنّ صوتَه الداووديَّ ذاك، الذي كان يصدحُ في وقتٍ عُمِلَ على أنْ يخيِّمَ عليه صمتُ القبور، سيظلُّ حياً معنا كسلطانٍ لصوتِ حقيقتِنا الحرة.

ب- مؤامرة غلاديو الكبرى:

١- الخروج من سوريا:

إنّ خروجي من سوريا مرتبطٌ بالتمشيطِ الذي أجرَته شبكةُ غلاديو التابعةُ للناتو. لذا، لا يمكننا أنْ نَصوغَ شرحاً صحيحاً لهذا التمشيط، ما لَم نأخذ الغلاديو والانشقاقَ الحاصلَ في الجيشِ التركيِّ على محملِ الجد. فرئيسا هيئةِ الأركانِ العامة "إسماعيل حقي قره دايي" و"حسين كفرك أوغلو" لَم يَكُونا متحكمَين بزمامِ كلِّ شيءٍ بالدرجةِ المُعتَقَدةِ أثناء رئاستِهما. فكِلاهما كانا أقربَ في فكرِهما إلى مقاربةِ أشرف البدليسيِّ من القضيةِ الكردية. ولَم يَكُونا يَجِدان من الصائبِ أو الممكنِ توجيه الحربِ إلى اجتثاثِ الكردِ من الجذور. أما وجهةُ نظرِهما في الحلِّ السلميِّ والسياسيِّ الذي تطلعَ كلٌّ من تورغوت أوزال وأشرف البدليسيّ إلى البدءِ به، فكانا يَعتَبِرانه من دواعي الروحِ الوطنيةِ وأكثر تناغماً مع مفهومِ الحربِ التقليدية. هذا وكان "ساقب صبانجي" ممثلاً عن الفريقِ الذي يدافعُ عن هذا النهجِ داخل "جمعية الصُّنّاع ورجال الأعمال الأتراك **TÜSİAD**"[١]. كما كان موقفُ "محمد أيمور"، رئيس دائرة الكونتر كريلا في "منظمةِ الاستخباراتِ الوطنية"، و"حنفي آفجي" من "دائرةِ

[١] **جمعية الصُّنّاع ورجال الأعمال الأتراك:** أسسها المستثمرون الأتراك سنة ١٩٧١، ومركزها إستنبول (المترجِمة).

الأمنِ" أيضاً يتماشى مع نفسِ النهج. وكانت هذه المجموعةُ قد شرعَت بانتهازِ حادثةِ "سوسورلك" لشنِّ حملةٍ ضد فريقِ الحربِ النافذ. في حين كان "دوغان غوريش" و"جفيك بير" يمثلان أساساً الفريقَ المضادّ أو جناح الغلاديو. وهذا الفريقُ هو الذي أشرفَ على محاولةِ اغتيالِ "ساقب صبانجي" و"حسين كفرك أوغلو". علاوةً على أنّ الكثير من محاولاتِ الاغتيالِ التي سبقَتها للقضاءِ على بعضِ الشخصياتِ داخل جهازِ الدولة، وعلى رأسِها تورغوت أوزال وأشرف البدليسيّ؛ كان قد نفَّذَها أسلافُ نفسِ الفريقِ وامتداداتُه السابقة. كان الدورُ قد أتى على "محي الدين فيسون أوغلو" لاستلامِ منصبِ رئاسةِ الأركانِ العامةِ في عامِ ١٩٩٠ حسب عاداتِ الجيش. وعندما نُصِّبَ دوغان غوريش رئيساً لهيئةِ الأركانِ العامةِ بشكلٍ خارقٍ لهذه القاعدة، ازداد الشرخُ الذي بينهما. فشرعَ الفريقُ الآخر في محاولةِ اغتيالِ دوغان غوريش، بإسقائِه شاياً مُسَمَّماً عن طريقِ جنديَّين مناصرَين لـPKK داخل صفوفِ الجيش. إلا إنّ تلك المحاولةَ لَم تنجحْ تماماً. وعندما سألني المُدَّعي العامُّ العسكريُّ الخاصُّ في جزيرةِ إمرالي عمّن بَتَّ في هذا الأمر، قلتُ له أنّ الجنديَّين كانا مناصِرَين لـPKK، وأنهما فَرّا من الجيشِ بُعَيد تلك الحادثة، وانخرطا في صفوفِ الكريلا ثم استشهدا. وبيَّنتُ له عن قناعتي بأنّ القرارَ الأصلَ كان قد صدرَ من داخلِ الجيش. وهكذا أُغلِقَ ملفُّ التحقيقِ في هذا الشأن.

يمتدُّ هذا النوعُ من التناقضِ داخل الجيشِ إلى مطلعِ القرنِ العشرين، بل وحتى إلى ما قبله. إذ نلاحظُ تنافُرَ وتصادُمَ الخطِّ عينِه في جميعِ الأحداثِ المثيلةِ على طولِ قرنٍ تقريباً: بدءاً من الإطاحةِ بالسلطان عبد الحميد (بل والسلطان عبد العزيز أيضاً) وحتى محاولةِ اغتيالِ مصطفى كمال؛ مروراً بممارساتِ التطهيرِ العرقيِّ المُطَبَّقةِ على الكرد، والتي ابتدأَت بالمؤامرةِ ضد الشيخ سعيد في ١٥ شباط ١٩٢٥، وبلغَت حدَّ إعدامِ سيد رضا غدراً في ١٨ تشرين الثاني من عامِ ١٩٣٧؛ وبدءاً من إغلاقِ وحظرِ الحزبِ الجمهوريِّ الليبراليّ (١٩٣٠)، إلى تنحيةِ إينونو من منصبِ رئاسةِ الوزراء (١٩٣٧)؛ ومن الانقلابِ العسكريِّ في ٢٧ أيار ١٩٦٠ وحتى انقلابِ ماوراء الحداثةِ في ٢٨ شباط ١٩٩٧، وصولاً إلى الاستعداداتِ الانقلابيةِ العديدةِ مؤخراً بعد عامِ ٢٠٠٠. كانت ألمانيا ثم إنكلترا فأمريكا قد ساندت هذا الصراعَ على التوالي كقوى مهيمنة للتحكمِ بمسارِه من الخارج. ومنه، فكلُّ أحداثِ المؤامراتِ والاغتيالِ الجارية لَم تَكُنْ في مضمونِها سوى انعكاساً لحروبِ الهيمنةِ المُسَلَّطةِ على شعوبِ الشرقِ الأوسط، وبالأخصِّ على شعوبِ الأناضولِ وميزوبوتاميا. ومن بينِها هناك سياقُ حربِ الغلاديو ذو المراحلِ الأربعِ مما طالَ المقاومةَ الكرديةَ التي يَرودُها PKK، والذي عرضتُه في الفصولِ السابقةِ على شكلٍ مسودة. إذ إنّ حربَ الهيمنةِ للقوى الرأسماليةِ كانت تستمرُّ متقمصةً قناعَ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء. ولَطالما تواجدَ فريقٌ مستاءٌ من ذلك داخل الجيشِ منذ عهدِ مصطفى كمال. وهؤلاء وطنيون وغَيارى على الأناضول. ومنذ انقلابِ ٢٧ أيار ١٩٦٠ وحتى مرحلةِ الاستعداداتِ الانقلابيةِ لِما بعد عامِ الألفين، كان وضعُ هذا الفريقِ الذي بمستطاعِنا تسميتُه بالوطنيين ومُناصِري السلام، مختلفاً عن وضعِ الانقلابيين والمتآمرين الذين كانوا يحظَون بدعمِ شبكةِ غلاديو الناتو أساساً. زِدْ على ذلك أنّ الامتداداتِ المنيعةَ والبؤرَ الحصينةَ لكِلا الطرفَين كانت موجودةً بين صفوفِ المجتمعِ المدنيِّ أيضاً، والتي كانت تشهدُ تجاذباتٍ

وتنافراتٍ دائمةً فيما بينها. فكانت تتفوقُ إحداهما على الأخرى وفقاً للمرحلةِ السائدة. كما وكانت طبقياً تمثلُ البورجوازيين القوميين والمتواطئين بالضرورة.

وقبلَ خروجي من سوريا، كان التنافسُ بين هذَين الفريقَين قد طفا على السطحِ ثانيةً. هكذا، انتهى التنافسُ بين الموالين والمعارضين بشأنِ الحوارِ معنا لصالحِ جناحِ غلاديو الناتو، أي لصالحِ الفريقِ المُناصرِ للحربِ والإبادة، وبدعمٍ من إسرائيل وأمريكا. وعشيةَ الخروج، أصرَّت الاستخباراتُ الإسرائيليةُ على الإيماءِ بنحوٍ غيرِ مباشرٍ بضرورةِ خروجي من سوريا. لَم أَكُنْ أرى ذلك مناسباً، تجنباً لتَكَبُّدِنا خسائر فادحة في سوريا. كما لَم أَكُنْ أصادقُ على ذلك استراتيجياً وأيديولوجياً. لكنّ الحربَ كانت ستسيرُ في مجراها الطبيعيّ، وكنا سنعيشُ ما خبّأَه لنا القدَر. لَم أَكُنْ قَدَرياً. إلا إنّ تغييرَ المسارِ والتخلي على حينِ غرّةٍ عن النهجِ الأيديولوجيِّ والسياسيِّ والعسكريِّ السائدِ قُرابةَ ثلاثةِ عقود، ما كان لِيَكُونَ عصياناً ذا معنى على القدرِ المحتوم. كان يتعينُ الالتزامُ بالصدق. وما كان لي أنْ أعملَ أساساً لإنقاذِ نفسي. وبعد الإنذارِ الأخيرِ الذي أطلقَه "أتيللا أتيش" باسمِ غلاديو الناتو، لَم يَكُنْ بإمكانِنا تصعيدُ الحربِ إلا في حالِ مساندةِ سوريا وروسيا لنا بثَبات. ولكن، لَم يُؤَمَّنْ هكذا دعمٌ أو مساندة. بل ولَم تَكُنْ لدى كِلا البلدَين القدرةُ ولا حتى النيةُ على تَحَمُّلِ وجودي شخصياً على أراضيهما. لقد كان هذا مستحيلاً فعلاً بالنسبةِ إلى سوريا. إذ كان من الواردِ أنْ تُحتَلَّ بين ليلةٍ وضحاها من طرفِ الجيشَين التركيِّ شمالاً والإسرائيليِّ جنوباً. ولو أنهم (سوريا) لَم يتوتروا، لَكان بوسعِهم خلقُ إمكانياتِ تَموقُعٍ أفضل بالنسبةِ لي. إلا إنهم لَم يستطيعوا المُجازفةَ في ذلك. أما موقفُ روسيا، فكان ذليلاً أكثر. حيث أرغمَتني على الخروجِ من موسكو، مقابل مشروعِ التيارِ الأزرقِ وقرضٍ من صندوقِ النقدِ الدوليِّ مقدارُه عشرةُ مليارات من الدولارات.

من عظيمِ الفائدةِ والأهميةِ الإمعانُ عن كثبٍ في سياقِ ما قبلَ الخروجِ وأثناءَه، قبل الخوضِ في مغامرةِ أثينا وروما.

لن نستطيعَ فهمَ المجرياتِ بصورةٍ كاملة، ما لَم نُدركْ ثنائيةَ انقلابِ ٢٨ شباطِ ١٩٩٧ بشكلٍ صحيح. حيث اقتربَ جناحٌ من الانقلابيين منا مع مقترحاتِه الموضوعيةِ بشأنِ السلام. وأعتقدُ أنّ أرشيفَنا يحتوي على الوثائقِ المتعلقةِ بذلك. وعلى غرارِ ما حصلَ إزاء مقاربةِ تورغوت أوزال ونجم الدين أربكان، كنتُ مقتنعاً بجديتِهم وبرغبتِهم في إحلال السلام. إلا إنّ هذا الموقفَ الموالِيَ للحلِّ السلميِّ والسياسيّ أفضى إلى حصولِ انقلابٍ داخل الانقلاب. والآن يتضحُ أفضلِ أنّ إسرائيل وأمريكا لَم تَكُونا في مصافِّ الحلِّ السلميِّ والسياسيِّ قطعياً آنذاك، أي إلى حينِ اعتقالي. بل كانتا ترغبان بإصرارٍ شديدٍ في استمرارِ الحرب، ولو بمستوى منخفض، وفي تخبُّطِ القضيةِ الكرديةِ في العقمِ واللاحل. إذ كانتا بأمسِّ الحاجةِ إلى ذلك للتحكمِ بزمامِ الأمورِ في الشرقِ الأوسط عموماً، ولأجلِ إسقاطِ الحكمِ في العراقِ بصورةٍ خاصة. حيث ما كان لهما أنْ تَحُدّا من فاعليةِ تركيا، ولا أنْ تُطَبِّقا مخططاتِهما إلا عن طريقِ ذلك. وهكذا، أُطيحَ بـ"تورغوت أوزال" و"نجم الدين أربكان" و"بولند أجاويد"، لأنهم لم يأبهوا لهذه المخططات، بل سلكوا مقاربةً أناضوليةً وقوميةً عموماً ومواليةً للسلامِ وللحلِّ السياسيِّ على صعيدِ القضيةِ الكرديةِ خصوصاً. أما انتهاءُ إزاحتِهم بالموتِ

أو بعدمِه، فلَم يَكُنْ يتسمُ بأهميةٍ تُذكَرُ بالنسبةِ لمُوالي الحرب، لأنهم كانوا في قلبِ الحربِ من الأساس. لقد كانوا يتطلعون إلى بلوغِ مآربِهم بالاستمرارِ بالحربِ حتى الأخير، وإلى تذليلِ كلِّ عائقٍ ينتصبُ أمامهم، بما في ذلك الحسمُ العسكريُّ المطلقُ للواقعِ الكرديّ، وسلوكُ ضربٍ من ضروبِ التطهيرِ العرقيّ. وما كان للقوى المهيمنةِ أنْ تحرزَ النجاحَ المأمولَ أبداً، ما لَم تُساندْ هذا المفهوم، الذي يُعدُّ امتداداً لنهجِ الاتحادِ والترقي الكلاسيكيّ. ونظراً لأنها على درايةٍ بذلك، فقد كانت تشعرُ بالحاجةِ المطلقةِ إلى دعمِ أمريكا وإنكلترا وإسرائيل. وقد تحققَ هذا الدعمُ أثناء خروجي من سوريا عام ١٩٩٨.

وتمَّ الحظيُ بالدعمِ المطلقِ من قِبَلِ أمريكا وإنكلترا في مستهلِّ أعوامِ التسعينيات، ومن قِبَلِ إسرائيل عام ١٩٩٦ (اتفاقيات الشراكة الاستراتيجية عسكرياً بين تركيا وإسرائيل). فأتى الدورُ على حلِّ الجانبِ الداخليِّ من الأمر، أي على القيامِ بالتغييراتِ الحكومية، وبالتسويةِ اللازمة داخل صفوفِ الجيش. وكانوا سيُطَبِّقون ذلك خطوةً تلو الأخرى بدءاً من عامِ ١٩٩٠. وتتبدى هذه الحقيقةُ علانيةً من خلالِ ما صرَّحَ به دوغان غوريش، الذي تسَلَّمَ منصبَ رئاسةِ هيئةِ الأركانِ العامة، فورَ عودتِه من أولِ زيارةٍ له إلى إنكلترا. حيث قال: "لقد أَشعَلوا لنا الضوءَ الأخضرَ للقضاءِ على PKK". وفي السياقِ الذي أَعقَبَ ذلك، لَم ينحصر الأمرُ على الإبادةِ التي استهدَفَت الكردَ وPKK. وجميعُنا على علمٍ بمشاهدِ الأحداثِ المُرَوِّعةِ والاشتباكاتِ الفظيعةِ البالغةِ حدَّ قتلِ رئيسِ الجمهورية، وبإحداثِ التغييراتِ الحكومية وأحداثِ التصفيةِ داخل الجيش، وبحركاتِ امتصاصِ ردودِ الفعلِ بين صفوفِ المجتمع وسلسلةِ اغتيالاتِ المثقفين ورجالِ الأعمال والمجازرِ الجماهيرية، وبفرضِ الاستسلامِ على الوسائلِ الإعلامية. ما ينقصُ هنا، هو إدراكُ كونِ كلِّ هذه الأحداثِ مترابطةً ببعضِها بعضاً. من هنا، لن نستطيعَ تحليلَ أيَّ حدثٍ أو صِدامٍ أو حادثِ اغتيالٍ مهم بعينٍ سليمة، ما لَم نَرَ النهجَ العريضَ لغلاديو الناتو خلفَ كافةِ الأحداثِ السياسيةِ والاجتماعيةِ المهمةِ التي شهدَتها تركيا اعتباراً من دخولِها حلفَ الناتو وحتى عام ١٩٩٨. أي أنّ صُلبَ الموضوعِ يتجسدُ في شنِّ حربٍ بطابعِ الناتو ضد مطالبِ الشعوبِ في الحريةِ والمساواةِ والديمقراطية. وأُضيفَت حادثةُ خروجي من سوريا سنةَ ١٩٩٨ إلى الحلقةِ الأخيرةِ من مسلسلِ الحربِ هذا.

كان ثمة طريقان أمامي أثناء الخروج: أولُهما طريقُ الجبل، والثاني طريقُ أوروبا. اختيارُ طريقِ الجبلِ كان يعني تصعيدَ الحرب، بينما ترجيحُ طريقِ أوروبا كان يعني البحثَ عن فرصةِ الحلِّ الدبلوماسيِّ والسياسيّ. ومعروفٌ أنّ الاستعداداتِ لشقِّ طريقِ الجبلِ كانت قد جرت قبل ذلك بأيام. إذ كانت كفةُ الاحتمالِ تَرجحُ في هذه الوِجهة. إلا إنّ مجيءَ هيئةٍ يونانيةٍ إلى عندنا في تلك الأوقاتِ بالضبط، والاتصالاتِ الهاتفيةَ الكثيفةَ التي أجرَتها ممثلتُنا في أثينا "آيفر كايا" حينذاك مع المسؤولين اليونانيين (الذين يُعتَبَرون مسؤولين رفيعي المستوى)؛ قد آلَ إلى تغييرِ مسارِنا صوب أثينا. كانت هَمُّ المسؤولين السوريين هو أنْ أخرجَ بأقصى سرعة. إلا إنهم لَم يَبدوا مرتاحين كثيراً لانطلاقي نحو أوروبا. وعدمُ إيجادِهم البديلَ في هذا المضمار هو مَأخَذٌ جادٌّ عليهم. في واقعِ الأمر، لَم يَكُنْ الانطلاقُ نحو أثينا في موضعِ الحُسبان. بل كانت فرصةً مسنوحةً لَم أتجنَّب الاستفادةَ منها،

إيماناً مني بجديةِ أصدقائِنا هناك. ولو كنتُ أعرفُ أنهم كما قابَلتُهم على أرضِ الواقع، لَما انطلقتُ إلى هناك إطلاقاً. لكنّ السؤالَ الذي يجب طرحُه هنا: تُرى هل شعبةُ شبكةِ الغلاديو –التي من المعلومِ أنها قويةٌ جداً في اليونانِ أيضاً– هي التي لعبَت دورَها في سيناريو الخروجِ ذاك؟ لا أستطيعُ الجزمَ بذلك. بل يتعينُ البحثُ في هذا الموضوع. وما يندرجُ في لائحةِ الاحتمالاتِ بشأنِ تسليمي إلى تركيا، هو اتفاقُ أمريكا مع الإدارةِ التركيةِ من حيث المبدأِ على حلِّ مشاكِلِها مع اليونان، أو أنها اقتَطَعَت منها عهداً بذلك. ويرجحُ احتمالُ إعرابِ أمريكا عن نواياها في هذا السياق ضمن إطارِ حلِّ مشكلةِ إيجه وقبرص بشكلٍ خاص. وعليه، ينبغي الأخذُ في الحُسبانِ دون بُدّ، أنّ تركيا سلكَت موقفاً تنازلياً بلا حدود في هذا المضمار.

التقطَ المسؤولون السوريون أنفاسَهم بعدما حطّت بي الطائرةُ في أثينا يومَ التاسعِ من شهرِ تشرين الأول. وقفَ كالنديديس أمامي عندما هبطتُ في مطارِ أثينا. كان كالنديديس قد مكثَ طويلاً في تركيا أيضاً كضابطٍ مسؤولٍ في الناتو، وقام بنفسِ المهمةِ في السويد أيضاً. لذا، ربما هو تابعٌ لغلاديو اليونان. كان يتظاهرُ بالصداقةِ إلى أبعدِ مدى. كان ثمة مراسلٌ غريبُ الأطوارِ وسيطٌ بيننا، سَرَّبَ إليَّ بعضَ وثائقِ الناتو. قد يَكُونُ فعَلَ ذلك لزرعِ الثقة. وهو مَن أخذني في نفسِ المطارِ إلى عندِ ضابطِ المطارِ ورئيسِ المخابراتِ ستافراكاكيس، الذي كان ينتظرني في غرفةٍ هناك فقال لي بغطرسةٍ وعنادٍ لا يَحتَمِلُ الجدل، أني لن أستطيعَ دخولَ اليونان ولو مؤقتاً. لَم يَظهر الأصدقاءُ الذين تواعدنا معهم هناك. وتراشَقنا الكلامَ حتى المساء. وبمحضِ صدفة، دخلَ على الخطِّ وسيطُنا الذي في موسكو "نومان أوجار". وهكذا، غيَّرنا وِجهَتَنا نحو موسكو على متنِ طائرةٍ يونانيةٍ خاصة. وبمساعدةِ رئيسِ "الحزب الديمقراطيِّ الليبراليّ" "جيرينوسكي" تمَكَّنّا من الهبوطِ في موسكو ودخولِ روسيا، التي كانت تعاني الفوضى الاقتصاديةَ في تلك الأيام. لكنّ رئيسَ المخابراتِ الداخليةِ الروسيةِ وقف أمامنا هذه المرة. هو أيضاً كان متعجرفاً وعنيداً. لذا، ما كان بوسعِنا البقاءُ في روسيا في ظلِّ تلك الظروف. فمكثتُ حوالي ثلاثةً وثلاثين يوماً بشكلٍ قِيلَ أنه سريّ. مَن نزلتُ عندهم واعتنَوا بي كانوا ساسةً من أصولٍ يهودية. كنتُ مقتنعاً بصدقِهم. إذ كانوا يودون فعلاً إخفائي عن الأعين. لكن، ما كان لي أنْ أصادقَ على هذا الأسلوب. كان رئيسُ الوزراءِ الإسرائيليّ أرييل شارون ووزيرةُ الخارجيةِ الأمريكيةِ مادلين أولبرايت قد وَفَدا إلى روسيا خلال تلك الفترة. كان "بيريماكوف" رئيساً للوزراءِ في روسيا حينها. وجميعُهم من أصلٍ يهوديّ. علاوةً على أنّ رئيسَ الوزراءِ التركيّ "مسعود يلماز" أيضاً كان في حراكٍ حينها. وفي آخرِ المطاف، أَمَّنوا خروجي من روسيا بعد الاتفاقِ على "مشروع التيار الأزرق[1]" وقرضٍ ماليٍّ من صندوق النقد الدوليِّ قدرُه عشرة مليارات من الدولارات.

[1] **مشروع التيار الأزرق:** مشروع مد خط أنابيب الغاز الطبيعي من روسيا إلى تركيا مروراً بالبحر الأسود. اشتركت إيطاليا فيه وباتت ألمانيا شريكاً رئيسياً بمشروع مد خط أنابيب الغاز الشمال أوروبي في قاع بحر البلطيق (المترجِمة).

أتى تفضيلي الفوريُّ لموسكو من إيماني بأنه "أياً يَكُن، فقد عاشوا تجربةً اشتراكيةً دامت سبعةَ عقودٍ بأكملِها. لذا، سوف يقبلون بي بكلِّ يُسر، سواء بدافعٍ من مصلحتِهم أم من الموقفِ الأمميّ". ورغمَ انهيارِ نظامِهم، لكني لَم أتوقعْ أنْ يَكُونوا مُصابين بهذا القدرِ من الشحِّ المعنويّ. لقد كنا وجهاً لوجهٍ أمام أنقاضِ رأسماليةٍ بيروقراطيةٍ أنكى بكثير من الرأسماليةِ الليبرالية. لذا، أُصِبنا بخيبةِ الأملِ من موقفِ الأصدقاءِ الذين في موسكو، بقدرِ ما تسبَّبَ به الأصدقاءُ في أثينا على أقلِّ تقدير. أو بالأحرى، كان قد تجلى بوضوحٍ أنّ علاقاتِ الصداقةِ المعقودةَ لَم تَكُنْ مَحَلَّ ثقة.

وبمحضِ الصدفةِ مرةً أخرى، بُنِيَ مسارُنا الثالث على الاستفادةِ من علاقاتِنا في روما. فبدأنا مغامرةَ روما بمساعدةِ نائبَين صديقَين من "الحزب الشيوعي–البنية الجديدة"، والذي كنا على علاقةٍ معه قبل فترةٍ وجيزة. وهكذا، بدأَت هذه المرة أيامُنا التي كانت ستَطُولَ ستةً وستينَ يوماً في مشفى بروما، كجزءٍ من السيناريو الاستعراضيِّ الذي أَعَدَّته الاستخباراتُ الإيطالية. كان موقفُ رئيسِ وزراء ذاك الوقتِ "ماسيمو داليما" حميماً، ولكنْ ناقصاً. حيث عجزَ عن إعطاءِ الضمانِ السياسيِّ التامّ، وتركَ أمرَنا للقضاء. وكنتُ قد اغتظتُ من ذلك، فعقدتُ العزمَ على الخروجِ من إيطاليا في أولِ فرصةٍ سانحة. وفي آخِرِ تصريحٍ أدلى به داليما، كان قد أفادَ أنه بوسعي البقاءُ في إيطاليا قدرَ ما أشاء. إلا إنني وجدتُ ذلك وكأنه موقفٌ مُتَّخَذٌ على مضض. وإنْ لَم يَخُنّي ظنّي، فقد حصلَت مبادرةٌ عربيةٌ مشتركةٌ في تلك الأثناء. حيث ذكروا لي أنهم يودّون أخذي إلى مكانٍ لَم يَبُوحوا به. لكني رفضتُ لغيابِ الرسميةِ والضمان.

كان ثاني ذهابٍ لي إلى روسيا خطأً. لكنّ السلوكَ الأرعنَ الذي اتَّبَعَه "نومان أوجار" لعبَ دورَه في ذلك. حيث انطلقتُ إلى هناك وكُلّي ثقةٌ بموقفِ ذاك الشخصِ الذي لا أبرحُ جاهلاً لكلِّ خفاياه. ولو أنني كنتُ على علمٍ بوجهِه الباطنيّ، لَما خرجتُ من روما بكلِّ تأكيد. لقد خُدِعت. أتذكرُ أنني تنفستُ الصعداءَ من الأعماق فورَ خروجِنا من الساحةِ التابعةِ للناتو على متنِ الطائرةِ الخاصةِ بداليما. لكنّ هذا الخروجَ كان أَشبَهَ بمَن يستجيرُ مِن الرمضاءِ بالنار. وفي هذه المرة، أَخَذَتني المخابراتُ الروسيةُ الداخليةُ إلى المطار، بعدما أَقنَعَتني بأنّ وِجهتي ستَكُونُ نحو أرمينيا. ووفقَ السيناريو المُعَدُّ مُسبَقاً حسب اعتقادي، قالوا لي في المطارِ أنّ الذهابَ إلى أرمينيا قد عُلِّق، وأنه بمقدوري الذهابُ إلى طاجكستان لمدةِ أسبوعٍ إنْ شئت، وأنهم سيَجِدون البديلَ في غضونِ هذه المدة. وبعدَ نوعٍ من الخداع، أَقَلّوني على متنِ طائرةِ الحمولات لتَحطَّ بي في دوشنبه[1] عاصمةِ طاجكستان. انتظرنا لمدةِ أسبوعٍ في غرفةٍ لَم نغادرها قط. ثم عُدنا أدراجَنا إلى موسكو مرةً أخرى. ومرةً ثانيةً استَجَرنا بالأصدقاءِ اليونانيين مُكرَهين. وانعطَفنا صوب أثينا ثانيةً بعد يومَين مليئَين بالمغامراتِ والبردِ القارسِ والمُثلِجِ داخل موسكو.

[1] **دوشنبه:** عاصمة طاجكستان، وتقع بالقرب من الحدود الأوزبكية. وهي تسمية كردية تشير إلى يوم الاثنين. وتعود هذه التسمية إلى تنامي قرية من قراها حصيلة السوق التي يجري افتتاحها فيها كل يوم اثنين في الأسبوع (المترجِمة).

وحسبما أتذكر، فقد بِتُّ أهمسُ في قرارةِ نفسي أنني انجَرَرتُ هذه المرةَ إلى ألاعيبِ الآلهةِ الأولمبيةِ بكلِّ ما للكلمةِ من معنى. لقد كنتُ أتوسطُ تلك الأشباحَ الإلهيةَ تماماً، مستذكراً الإلهَ "هادس" على وجهِ التخصيص. حيث دخلتُ من صالةِ كبارِ الشخصياتِ في المطار. وفورَ دخولي بدأَت ملاحَقةُ إلهِ السعيرِ هادس لي بلا هوادة. تمكنتُ من قضاءِ ليلةٍ واحدةٍ فقط في المنزلِ المبَعثَرِ جداً لحَماةِ صديقي "ناغزاكيس"، التي كانت أَشبَهَ بساحرات العصرِ القديم. كنتُ قد سألتُها "ما عساه يفعلُ بانغالوس؟". لكن، وكأنها أشارت إلى مدى انقطاعِها عن حقائقِ العصرِ عندما أجابت "سيستثمرُ ذلك في الانتخابات". لقد ذَكَّرَتني نوعاً ما بحقيقةِ الشعبِ اليونانيِّ القديمِ الأصيل جداً ولكنْ الخائرِ والواهنِ أيضاً. وإثرَ تلك الليلة، بدأَ السيرُ نحو ما هو أقربُ إلى معسكرِ الموت. لقد كان هادس فقط يصولُ ويجولُ في الميدان. كانت كلُّ الأقوالِ والأفعالِ مشحونةً بالزيفِ والرياء. أَلَم يَكُنْ ثمة عناصر وَفِيّة؟ كانوا موجودين. ولكنْ، ما كان بيَدِهم أيةُ حيلةٍ في وجهِ وحشِ الحداثة.

بات رمزُ مانديلا نافذاً أثناء الانطلاقِ صوب أفريقيا، تماماً مثلما كان رمزُ لينين نافذاً لدى التوجه نحو موسكو. فحسبَ المزاعم، كنتُ سأذهبُ إلى جنوبِ أفريقيا، وسأعقدُ العلاقاتِ الدبلوماسيةَ المتينةَ من جهة، وسأحظى بجوازِ سفرٍ رسميٍّ وساري المفعولِ من الجهةِ الأخرى. كان زيفُ الدولةِ اليونانيةِ قد نجح في هذه اللعبةِ أيضاً. في الحقيقة، كان عليّ تناول الأمرِ إدراكاً مني بأنّ ديمقراطيةَ الشعبِ اليونانيِّ قد خُدِعَت طيلةَ التاريخِ من قِبَلِ هذا الطرفِ المُرائي، وأُوقِعَت في مخاضاتِ مآسٍ فجيعة. إلا إنّ إيماني بالصداقةِ كبراءةِ طفلٍ هو الذي أثّرَ في موقفي هذا. أثناء الخروجِ من اليونان والتوجُّهِ إلى كِلا المطارَين، بذلَ سائقا السيارةِ التي تُقِلُّني جهوداً مضنية كي أعودَ إلى رُشدي وأرفضَ الذهاب. وأعرَبا عن صدقِهما وإخلاصِهما بفعلِ كلِّ ما في وِسعِهما لتبيانِ مدى فداحةِ المؤامرة. قد يكونان –هما أيضاً– موظفَين من المرتبةِ الدنيا في المخابرات. فأوّلُهما صَدَمَ السيارةَ بالطائرة، مُعيقاً بذلك الذهاب. وثانيهما تَذَرَّع بحصولِ عُطب، فأَوقفَ السيارةَ سبعَ مراتٍ ولدقائق طويلة في مكانٍ قريبٍ من المطارِ الذي يجبُ أنْ نَمُرَّ منه سراً. لكني كنتُ أثقُ بالوعودِ المقطوعةِ لدرجةِ أني لَم أتيقظْ لذلك بتاتاً. بل، وعلى النقيض، كنتُ أودُّ الذهابَ بسرعة، فضولاً مني في رؤيةِ ما يُخَبِّئُه لنا القدَرُ لحظةً قبل أخرى. كانت الطائرةُ التي تُقِلُّني تُستَخدَمُ في التمشيطاتِ السريةِ لشبكةِ الغلاديو.

لكن، كانت قد سَبَقَت ذلك رحلةٌ إلى مينسك[1]. إذ كنتُ سأدخلُ الأراضي الهولنديةَ عن طريقِ مينسك قبل الذهابِ إلى نيروبي. لذا، وعلى متنِ طائرةٍ خاصةٍ مرةً أخرى، انتظرتُ ما يزيدُ عن الساعتَين في أحضانِ البردِ القارسِ في مينسك. لكنّ الطائرةَ المنتَظَرةَ لَم تأتِ. وقامَت شرطةُ مطارِ روسيا البيضاء بتفتيشِ الطائرةِ لدقائق عدة. يُحتَمَلُ أنهم كانوا سيتركونني في مطارِ مينسك، وربما كآخرِ فرصةٍ لي. ما تَبَقّى كان متروكاً لإنصافِ إدارةِ روسيا البيضاء. المثيرُ في الأمرِ أنّ وزيرَ الدفاعِ الوطنيِّ التركيِّ عصمت سزكين أيضاً كان في زيارةٍ له إلى مينسك في تلك الأثناء. وعندما

[1] **مينسك:** عاصمة روسيا البيضاء، وأكبر مدنها. وتعد مقراً لاتحاد الدول المستقلة (المترجِمة).

لَم تأتِ الطائرة، زُعِمَ أنّ آخِرَ فرصةٍ لنا قد أُفلِتَت من بين أيدينا. أما عودةُ أدراجِنا القهقرى، فكانت أَشبَهَ بـ"الموت الأبيض". وعندما انسَلَّت طائرةُ الغلاديو في كبدِ سماءِ البحرِ الأبيضِ المتوسط، شَبَّهتُ هذا الرحيلَ في سرودي اللاحقةِ بنقلِ الضحايا في قوافلِ القطاراتِ المُستَخدَمةِ في إبادةِ اليهود. فما تَمَثَّلَ في شخصي هو ولوجُ أحرجِ أوقاتِ نظامِ الإبادةِ الجماعيةِ المُنَظَّمةِ ضد الشعب. وقد رأيتُ الوجهَ الباطنيَّ والحقيقيَّ للناتو خلال هذه الرحلات. فعندما عُدنا من مينسك، كان قد أُطلِقَ الإنذارُ بألاّ تَحُطَّ الطائرةُ في أيِّ مطارٍ أوروبيٍّ لمدةِ أربعٍ وعشرين ساعة. ما يُفهَمُ من ذلك أنه لَم يُترَكْ أيُّ مطارٍ يَقبَلُ بهبوطِ الطائرةِ فيه آنذاك، عدا مطارِ مينسك في روسيا البيضاء، الدولة الوحيدة العاقّة. وفي جهنمِ نيروبي وُضِعَت أمامي ثلاثةُ سُبُل: أولُها؛ موتٌ مُزَيَّنٌ بمشهدٍ اشتباكيٍّ بحجةِ عدمِ الإذعانِ للأوامرِ لمدةٍ طويلة. ثانيها؛ امتثالي لأوامرِ وكالةِ الاستخباراتِ الأمريكية دون جدل، واستسلامي لها. وثالثُها؛ تسليمي إلى وحداتِ الحربِ الخاصةِ التركية، المُعَدَّةِ منذ زمنٍ بعيد.

من بين الأشخاصِ الذين رافقوني في نيروبي، كانت ديلان متوترةً نفسياً. ولو أنها صَرَّحَت حينها عن أفكارِها بشكلٍ تام، وحَثَّت منظماتِ المجتمعِ المدنيِّ على الحِراك؛ لَربما كان بمقدورِنا إفسادُ المؤامرةِ جزئياً أو إفراغُها من مضمونِها. كنتُ قد رفضتُ اقتراحَها بحمايةِ نفسي بمسدس. ذلك أنّ هذا كان يعني الانتحارَ بالنسبةِ لنا، وبالنسبةِ لي. وما كان لي نيةٌ بالانتحار. كانت تبذلُ قُصارى جهدِها وحتى آخِرِ لحظة كي أتحصنَ بالمسدس. ولو كنتُ حملتُ السلاحَ وحاولتُ الضغطَ على الزناد، لَكان هذا الموقفُ سيَكُونُ الموتَ بعينِه دون بد. حيث قيلَ أثناء فترةِ التحقيقِ اللاحق أنه كان قد أُطلِقَ الأمرُ بقتلي في حالِ استخدامي السلاح. كما قالوا أنّ خروجي من السفارةِ أيضاً كان سيعني الموتَ المحتوم. وأفادوا بأني سلكتُ الموقفَ الأكثر عقلانية. لا أدري مدى صحةِ قولِهم ذاك.

إنّ موقفَ السفير كوستولاس خلال الأسبوعَين اللذَين قضيتُهما في نيروبي خليقٌ بالفهمِ حقاً. تُرى، هل كان مُسَخَّراً من الغير؟ أم أنه أُعِدَّ قبل ذلك بفترةٍ طويلة كجزءٍ من المخطط؟ لَم أستطعْ تحليلَ ذلك. إذ لَم يأتِ البتةَ إلى منزلِه –الذي يُعَدُّ مكانَ إقامتِه أيضاً– قبل تسليمي. كما أنه تشاجرَ بحِدّةٍ نوعاً ما مع زبانيةِ نيروبي، بسببِ رغبتِهم في إرغامي نوعاً ما على الخروجِ من السفارة. لكن، قد يَكُونُ موقفُه ذاك مُرائياً. في هذه المرةِ أيضاً كان بانغالوس قد استصدرَ الإذنَ للذهابِ إلى هولندا حسبما زُعِم. لكنني لَم أَثِقْ بذلك كثيراً حينها، لأنّ الوحداتِ الخاصةَ اليونانيةَ كانت ترصدُ الفرصةَ المواتيةَ للمداهمةِ بغيةَ إخراجي رغماً عني، في حالِ رفضي الخروجَ من المنزل. كما كانت الشرطةُ الكينيةُ أيضاً متأهبةً لفعلِ الشيءِ عينِه. وبطبيعةِ الحال، فالذهابُ إلى جمهوريةِ أفريقيا الجنوبيةِ قد أمسى حكايةَ تضليلٍ وخداعٍ منذ زمنٍ طويل. أما اقتراحاتُ اللوذِ إلى الكنيسةِ أو إلى هيئةِ الأممِ المتحدة، فكانت محفوفةً بالظنونِ والمخاوف. لذا، كنتُ مُصِّراً بعنادٍ على عدمِ الخروج.

كانت مذهلةً فترةُ الشهورِ الأربعةِ من ٩ تشرين الأول ١٩٩٨ حتى ١٥ شباط ١٩٩٩. وما كان لأيةِ قوةٍ عالميةٍ عدا أمريكا أنْ تُرَتِّبَ لهذا التمشيطِ الممتدِّ أربعةَ أشهرٍ بأكملِها في تلك المرحلة. أما دورُ قواتِ الحربِ الخاصةِ التركية حينذاك (رئيسُها كان الجنرال أنكين آلان)، فكان منحصراً في

نقلي إلى إمرالي على متنِ الطائرة تحت الإشراف. كانت فترةً شاهدةً على تنفيذِ أهمِّ التمشيطاتِ التي عرفَها تاريخُ الناتو بالتأكيد. وقد كان هذا ساطعاً بجلاءٍ لدرجةِ أنّ أيَّ شخصٍ لَم يَقُمْ بأيِّ تصرفٍ شاذٍّ في أيِّ مكانٍ حَلَلنا فيه. ومَن فَعلَ ذلك شُلَّ تأثيرُه على الفور. فحتى روسيا الكبرى شُلَّ تأثيرُها بجلاءٍ فاقع. في حين إنّ موقفَ اليونانيين كان كافياً أساساً لإيضاحِ كلِّ شيء. كما إنّ الإجراءاتِ الأمنيةَ داخلَ وخارجَ المنزلِ الذي أقمتُ فيه بروما، كانت تشرحُ الوضعَ إلى حدٍّ كبير. لقد اتَّخذوا تدابيراً استثنائيةً بخصوصِ الأَسْر. ولَم يَسمحوا حتى بخطوِ خطوةٍ واحدةٍ خارج المنزل. وكانت وحداتُ الأمنِ الخاصةُ تراقبُ كلَّ مكانٍ بل وحتى باب غرفتي على مدارِ الساعة. كانت حكومةُ داليما يساريةً ديمقراطية. وكان داليما قليلَ الخبرة وعاجزاً عن اتخاذِ قرارٍ بمفردِه. لقد جابَ أوروبا بأكملِها. وبَيَّنَت إنكلترا له ضرورةَ اتخاذِ قرارِه الذاتيّ، ولَم تتعاونْ معه كثيراً. في حين كان موقفُ بروكسل غامضاً. وفي النتيجةِ أُحِلنا إلى القضاء. ما كان ممكناً عدم رؤيةِ تأثيرِ الغلاديو في اتخاذِ هذا الموقف. وبالأصل، كانت إيطاليا واحدةً من البلدانِ التي يتمتعُ فيها الغلاديو بالقوة الكبرى. كان برلسكوني قد استنفرَ كافةَ قواه. وهو بذاتِه كان رجلَ الغلاديو. وعليه، كنتُ مُرغَماً على الخروج لأنني علمتُ بعدمِ قدرةِ إيطاليا على تحمُّلي. وبالطبع، كانت تركيا قد صُيِّرَت مقابل ذلك واحدةً من أكثرِ البلدانِ التي تَثِقُ بها أمريكا وإسرائيل، بعدَما جعلتاها تَدورُ في فلكِهما. من هنا، فالسياقُ الذي يُزعَمُ أنه عولمةٌ طائشة، ما هو في واقعِ الأمرِ سوى حكايةُ تقديمِ تركيا هِبَةً للرأسماليةِ الماليةِ العالمية.

إنّ سيناريو احتلالِ العراقِ أيضاً مرتبطٌ بعُرى وثيقةٍ بمسألةِ تسليمي. وفي الحقيقة، فقد بدأَ الاحتلالُ مع التمشيطِ الذي استَهدَفَني. والأمرُ عينُه يَسري على احتلالِ أفغانستان أيضاً. أو بالأصح، كان ذاك التمشيط الذي استهدفَني أحدَ وأولَ الخطواتِ المفتاحِ لتطبيقِ "مشروعِ الشرق الأوسط الكبير". فقولُ أجاويد: "لَم أفهمْ بأيِّ حالٍ من الأحوالِ سببَ تسليمِ أوجالان لنا" لَم يَكُن عن عبث. فكيفما أنّ شرارةَ الحربِ العالمية الأولى اشتعلَت مع قتلِ وليِّ عهدِ النمسا على يدِ قوميٍّ صربيٍّ متطرف، فإنّ ضرباً من "الحربِ العالميةِ الثالثةِ" كان قد ابتدأَ مع التمشيطِ المستهدِفِ إياي. ولكي نستوعبَ السياقَ اللاحقَ للتمشيط، فمن الضرورةِ إدراك الأحداثِ الجاريةِ قُبَيلَ وأثناءَ التمشيطِ بأحسنِ وجه. ولكي يتحادثَ الرئيسُ الأمريكيُّ كلينتون مع الرئيسِ حافظ الأسد حول إشكاليةِ إخراجي من سوريا، التقى معه في اجتماعَين داما لأكثر من أربعِ ساعات، بحيث عُقِدَ أحدُهما في دمشق والثاني في سويسرا. وخلال هذَين اللقاءَين انتبَهَ حافظ الأسد إلى أهميةِ منزلتي، فوَجَدَ المماطلةَ أنسبَ له. ولَم يتقدمْ، ولو مؤقتاً، بأيِّ طلبٍ بشأنِ خروجي من سوريا. بل كان يودُّ الاستفادةَ مني حتى الأخيرِ كعنصرِ مُوازنةٍ جيدٍ تجاه تركيا. أما أنا، فأَرغَمتُ سوريا على اتخاذِ موقفٍ استراتيجيّ. إلا إنّ قوتي أو وضعي آنذاك لَم يَكُنْ يُخَوِّلُني لإنجاحِ ذلك. ولو أني كنتُ في إيران، لَربما كنتُ قادراً على عقدِ تحالفٍ استراتيجيّ. لكني لَم أَكُنْ أستطيعُ الثقةَ بإيران أيضاً في هذا المضمار. بل كنتُ أتحاشى مواقفَها الكلاسيكية (كجناياتِ قتلِ سمكو وقاسملو ومثيلاتِها من المؤامرات، والمكائدِ الضاربةِ بجذورِها في القِدَمِ وصولاً إلى عهدِ الإطاحةِ بالمَلِكِ الميديِّ أستياغ على يدِ هرباكوس). كان كلينتون والقياداتُ الكرديةُ المتعاملةُ معه لا يَعتَبِرون تواجدي في سوريا

مناسِباً لمآربِهم الاستراتيجية. ذلك أنّ كردستان والكردَ كانوا يخرجون من تحت سيطرتِهم تدريجياً. كما كانت إسرائيل مغتاظةً جداً من هذا الوضع. فمجرى الأحداثِ في كردستان، وانفلاتُ زمامِ السيطرةِ على الكرد من أيديهم، كان وضعاً لا يُمكنُ قبولُه بالنسبةِ إليهم. حيث إنّ إحكامَ قبضتِهم على كردستان يتسمُ بدورٍ مصيريٍّ على صعيدِ تطبيقِ مشاريعِهم المتعلقةِ بالعراق خصوصاً. وعليه، كان يُفرَضُ عليَّ أنْ أخرجَ من هناك دون بد، وأنْ أضعَ حداً نهائياً للهويةِ الكرديةِ المستقلةِ ولنهجِ الحريةِ بما لا يقبلُ الجدل.

كان حزبُنا ونهجُ الحريةِ سببَ وجودِنا. وكانت أمريكا وإنكلترا مُرغَمتَين على الوفاءِ بالعهدِ الذي أقسَمتا عليه أمام تركيا منذ سنةِ ١٩٢٥ (التضحية بكردستان تركيا بشرطِ عدم المساسِ بكردستان العراق). وعلى خلفيةِ ذلك دخلَت تركيا حلفَ الناتو، بعدما اتفقتا معها بشأنِ القضيةِ الكردية. بينما موقعُنا واستراتيجيتُنا كانا خطراً يهددُ هذا التوازنَ وتلك الهيمنةَ السائدَين في منطقةِ الشرقِ الأوسط، التي تتميزُ بعظيمِ الأهميةِ تقليدياً وراهناً على السواء. فكان إما أنْ نلتحقَ بمدارِ تلك الهيمنة، أو أنْ يُقضى علينا. أما الجمهوريةُ التركية، فكانت ترمي إلى الاستفادةِ من المعاهداتِ التي أبرَمَتها مع قوى الهيمنةِ تلك منذ عامِ ١٩٢٥ (اتفاقية عام ١٩٢٦ بشأن الموصل وكركوك، ودخول الناتو في ١٩٥٢، واتفاقيتا ١٩٥٨ و١٩٩٦ مع إسرائيل)، بتوظيفِها في محوِ الكردِ من صفحاتِ التاريخ. كانت الأيديولوجيا الوضعيةُ القوميةُ العلمانيةُ تزودها بإمكانيةِ ذلك. وكان الكادرُ الجمهوريُّ قد أُقنِعَ بذلك. في الواقع، كان هذا وضعاً مُخالفاً جداً لروحِ واتفاقِ العلاقاتِ التركيةِ–الكردية. ولكن، كان وكأنه ما مِن طيشٍ إلا وسيفعلُه النظامُ انطلاقاً من حساباتِه في تشييدِ إسرائيل. وتأسيساً على ذلك أُنشِئَت الأيديولوجيةُ المُصطَنَعةُ المُسماةُ بالحقيقةِ التركياتيةِ البيضاء وكيانِها الكاديريِّ والطبقيّ. علاوةً على أنّ PKK كان قد أَلحقَ الضربةَ المميتةَ بذلك الكيان. حيث إنّ القبولَ بالهويةِ الكرديةِ والاعترافَ بخصوصيتِها كان يعني إنكارَ ذاك الكيان، أو يقتضي التراجعَ عن تلك السياساتِ المميتةِ بأقلِّ تقدير. بينما المعاهداتُ المُبرَمةُ مع إسرائيل كانت تتحلى بمعانٍ مصيرية بالنسبةِ إلى ذاك الكيان. وبالأساس، كانت الدولةُ القوميةُ التركيةُ قد شُيِّدَت كإسرائيل بِدئية.

عُمِلَ على إنشاءِ كيانٍ كرديٍّ أبيض مماثلٍ أيضاً، ارتباطاً بـKDP. فعلى صعيدِ وجودِهم (من أجلِ أمنِ إسرائيل ومصالحِ الهيمنةِ لقوى الغربِ على منطقةِ الشرقِ الأوسط، وفي مقدمتِها أمريكا وإنكلترا)، كانوا يُولون أهميةً مصيريةً لاختلاقِ قوتَين متماثلتَين بين الأتراكِ والكردِ على حدٍّ سواء، بحيث تنبثقان من نفسِ المركز، وتَكُونان على تنافُرٍ وتناقضٍ فيما بينهما. وهكذا، فصَونُ منافعِهم في المنطقةِ تأسيساً على هاتَين القوتَين التابعتَين ولكنْ المتنازعتَين فيما بينهما، كانت سياسةً عقلانيةً إلى أبعدِ الحدود. إلا إنّ ظهورَ PKK كان يُفسِدُ عليهم هذه اللعبةَ التاريخية والراهنة في آن. فولادةُ فرصةِ السلامِ والحلِّ في عامَي ١٩٩٣ و١٩٩٨ كانت تعني النهايةَ المحتومةَ لهذه اللعبة. ولذلك بالتحديد، لَم يُسمَحْ بهكذا نمطٍ من الحلّ، فدُبِّرَ لاغتيالاتٍ ومكائد كبيرة. بمعنى آخر، فإنقاذُ PKK للكردِ من نيرِ السيطرةِ والتحكم، وتأمينُ مسالَمَتِهم مع المجتمعاتِ والدولِ الأخرى وعلى رأسها مع الأتراك؛ كان يعني إلحاقَ ضربةٍ استراتيجيةٍ قاضية بألاعيبِ الهيمنةِ لتلك القوى في منطقةِ الشرقِ

الأوسط، وبسيرورةِ منافعِها. هذه النقاطُ التي بمقدورِنا ترتيبُ حججِها على نحوٍ أشمل، تبرهنُ كفايةً أسبابَ كونِ مؤامرةِ ١٩٩٨ عظيمةَ الشأنِ واستراتيجيةَ المآرب.

كان كلينتون يَخُصُّ حملةَ الهيمنةِ تلك بأهميةٍ بليغةٍ في تلك الفترة، مُشَدِّداً دائماً على أهميةِ دورِ تركيا في ذلك. وقد صرَّحَ مستشارُه الخاصُّ الجنرال جالتيري شخصياً أنّهم أشرَفوا على التمشيطِ الذي استهدَفَني بأمرٍ مباشرٍ من كلينتون. أما فيما يتعلقُ بـ"الحرب العالمية الثالثة"، فيَكفي لاستيعابِ حقيقةِ هذه الحرب أنْ ننتبهَ إلى أنّ إحصائياتِ الأحداثِ والمجرياتِ القائمةِ في العديدِ من البلدانِ الرئيسية (يتصدرُها العراق وأفغانستان ولبنان وباكستان وتركيا واليمن والصومال ومصر) قد تخطَّت إحصائياتِ الحربَين العالميتَين الأولى والثانية منذ زمنٍ سحيق وعلى أصعدةٍ مختلفة. أما كونُ "الحربِ العالميةِ الثالثةِ" ستَكُونُ متقطعةً غيرَ متواصلة، وممتدةً على مسارٍ زمنيٍّ بعيدِ المدى، وستُسَيَّرُ بتقنياتٍ مختلفة؛ فهو أمرٌ مفهومٌ من الأساس بسببِ الأسلحةِ النووية. وقمةُ لشبونة التي عقدَها الناتو مؤخراً، وتشديدُ أمريكا طوقَ الحصارِ حول إيران يزوِّدُنا بالمعلومةِ اللازمةِ بشأنِ مجرى "الحربِ العالميةِ الثالثة".

إنّ "الحربَ العالميةَ الثالثةَ" حقيقةٌ قائمة. ومِحورُها المركزيُّ هو ساحة الشرقِ الأوسطِ وأوساطُها الثقافية. والأحداثُ المُعاشةُ في العراقِ بصفتِه مركزَ تَرَكُّزِ "الحربِ العالميةِ الثالثة"، توضحُ بشكلٍ كافٍ أنّ الحربَ المندلعة فيه ليست معنيةً ببلدٍ واحد، بل وبمصالحِ ووجودِ قوى الهيمنةِ العالمية. ولا يمكنُ إنهاءُ هذه الحرب إلا بشلِّ تأثيرِ إيران كلياً، وباستتبابِ الأمنِ والاستقرار في أفغانستان والعراق، وبإخراجِ الصين وأمريكا اللاتينيةِ من كونِهما عنصرَ تهديد. وعليه، ما زلنا في منتصفِ الحربِ التي ستَدومُ فترةً قد تصلُ إلى عشرِ سنواتٍ أُخَر بأقلِّ تقدير، على الرغمِ من عدمِ صوابِ الجزمِ بذلك على صعيدِ العلوم الاجتماعية (آخِرُ المخططاتِ الاستراتيجيةِ للناتو أيضاً ترتأي استمرارَها لعشر سنوات). هذا وسيتكاثفُ الحِراكُ الدبلوماسيُّ فيها أحياناً والعنفُ أحياناً أخرى. وسيجري التدخلُ في الأجندةِ عبر أزماتٍ اقتصاديةٍ شديدةٍ ومضبوطة. سوف تتغيرُ أولوياتُ المناطقِ والساحات. لكنّ الحربَ ستستمرُّ في العديدِ منها بمنوالٍ شموليٍّ بهذا الشكلِ أو ذاك. من هنا، لن يَكُونَ بالوسعِ فهمُ دوافعِ تمشيطِ ١٩٩٨ الذي استهدفَني على الصعيدِ الدوليّ بأفضلِ صورة، وأسبابِ كونِه أكبرَ تمشيطٍ للغلاديو يُدبرُه الناتو؛ إلا في حالِ وضعِ هذه الطبيعةِ الأساسيةِ للحربِ نُصبَ العين. وما لا شكَّ فيه هو أنّ مَن يربحُ دوماً في الحروبِ الكبرى ليس قوى الهيمنةِ فقط. بل قد تكسبُ الشعوبُ الكثير. بل وقد تخسرُ قوى الهيمنةِ على صعيدِ النظام، وتكسبُ الشعوبُ بالمقابل، وعلى صعيدِ النظامِ أيضاً.

سوف أحللُ هذا الموضوعَ كمِحورٍ رئيسيٍّ في الفصلِ اللاحق.

٢- مرحلة إمرالي:

دارت المساعي لتطبيقِ أهمِّ قسمٍ من مؤامرةِ الغلاديو الكبرى في جزيرةِ إمرالي. فوظيفةُ الجنرال أنكين آلان، رئيس الوحدةِ التي جلبَتني إلى الجزيرة، تكفي وحدَها لتسليطِ الضوءِ على هذه

الحقيقة. إذ كان قائدَ القواتِ الخاصةِ آنذاك. أي بمثابةِ الرئيسِ الرسميِّ للغلاديو التركيّ. أما مقاربةُ مسؤولِ المفوضيةِ الأوروبيّة، والذي استقبَلَني في الجزيرة؛ فكانت تكشفُ النقابَ أكثر عن بُعدِ المؤامرةِ المتعلقِ بالاتحادِ الأوروبيّ. وهكذا كانت قد تجلَّت المعاهدةُ المُبرَمةُ بين أمريكا والاتحادِ الأوروبيِّ والإدارةِ التركية. وعليه، ما من برهانٍ قاطعٍ ومُنَوِّرٍ على أنّ التمشيطَ سُيِّرَ على يدِ غلاديو الناتو وبرعايةٍ سياسيةٍ أمريكيةٍ وأوروبيّة، أكثرَ من هذه الدلائلِ الثلاثة (تصريحاتُ المستشارِ الخاصِّ للرئيسِ الأمريكيِّ كلينتون الجنرال جالتيري؛ ومقاربةُ الفتاةِ المسؤولةِ في المفوضيةِ السياسيةِ للاتحادِ الأوروبيّ؛ ودورُ رئيسِ أركانِ القواتِ الخاصة التركيةِ أنكين آلان). لَم يَكُنْ يساورني الشكّ، حتى قَبل ظهورِ هذه الحقائق، في أنّ مَن يشلُّ تأثيري ليس قواتِ الأمنِ في الحكومةِ التركية. إلا إني كنتُ عاجزاً عن إدراكِ آليةِ التمشيطِ بصورةٍ تامة. حيث كان السياقُ يُعكَسُ بنحوٍ مغايرٍ تماماً لِما هو عليه في الواقع. وكان ثمة إصرارٌ شديدٌ على خلقِ أجواءٍ تُومِئُ بأنّ الحكومةَ التركيةَ تسحقُنا وتجني ثمارَ قمعِها. فإقرارُ رئيسِ الوزراءِ بولند أجاويد بجهلِه لأسبابِ اعتقالِهم إياي، وبعدمِ استيعابِه لأسبابِ رغبتِهم في إعادتي إلى تركيا؛ هو بحَدِّ ذاتِه برهانٌ حاسمٌ يُثبِتُ مصداقيةَ ادعائي هذا. وسوف تُبَرهَنُ صحةُ ادعائي مع زيادةِ الغوصِ في تحليلِ الأحداثِ واتضاحِ المستجدات.

أولُ مَن استقبلَني في الجزيرةِ كان جندياً برتبةِ عقيد، ويرتدي البزةَ العسكريةَ الرسمية. وقد عرَّفَ نفسَه على أنه ممثلٌ عن هيئةِ الأركانِ العامة. وهو مَن قامَ بالمحادثاتِ المهمةِ التي وجدَ أنه من المفيدِ أنْ تَكُونَ ثنائيةً منحصرةً بكِلَينا، وأنْ تبقى سرية. وكانت له أحاديثُه المهمةُ والمختلفة عندما بدأَ التحقيقُ رسمياً بعد ذلك أيضاً. حيث استمرَّ عشرةَ أيامٍ ذاك الاستجوابُ الذي أجرَته هيئةٌ مؤلَّفةٌ من أربعِ خلايا أمنية (هيئة الأركان العامة، قوات الدرك، مديرية الأمن، والمخابرات الوطنية). وقد تَخَلَّلَه حديثٌ لي مسجَّلٌ على الكاسيت وموجَّهٌ إلى قياداتِ تلك القوات. كما أُجرِيَت بعد ذلك أيضاً محادثاتٌ متبادَلةٌ بمثابةِ دردشةٍ دامت لشهور. وكانت تأتي شخصياتٌ أخرى أحياناً، وتأتي هيئاتٌ من أوروبا أيضاً في أحايين أُخَر.

أوليتُ الأولويةَ لمفهومِ مرافعةٍ تضعُ ماهيةَ المؤامرةِ الدوليةِ نُصبَ العينِ فيما يخصُّ سياقَ إمرالي. فالمتحركون باسمِ التركياتيةِ كانوا قد بتَروا أواصرَهم مع الحقيقة، بسببِ وعيِهم التركياتيِّ المتشدد. بالتالي، فإدراكُ الفلسفةِ الكامنة وراء المؤامرة كان يخالف طبيعتَهم، لأنهم –هم أيضاً– ثمارُ البنى التي شادَتها فلسفةُ المؤامرةِ تلك طيلةَ مئةِ عامٍ على الأقلّ. وعليه، كان من غيرِ المتوقَّعِ أنْ يتنكروا لتلك البنى المُشادة أو يتناولوها بعينٍ ناقدة. وكان لا طائل من التعويلِ على أنْ يُبدوا أيةَ إرادةٍ للتغيرِ الإيجابيّ، سواء أثناء كوميديا المحاكمة أم خلال مرحلة الاعتقال. أما تصديقُ أنه سيتمُّ التصرفُ بمقتضى الأقوالِ التي همَسَ بها ممثلُ رئاسةِ الأركانِ العامة، فكان سيغدو سذاجةً في ظلِّ الظروفِ القائمة. فبالأصل، إنهم مجرَّدون من قوةِ القرارِ التي تُخَوِّلُهم لتطبيقِ أقوالِه. لقد ابتُكِرَ نظامٌ تدعمُه أمريكا في الخفاء، ويشرفُ عليه الاتحادُ الأوروبيّ. وإنكلترا هي مَن صَمَّمَ هذا النظام، في حين أنّ تطبيقَه كان من حصةِ الأتراك.

من عظيمِ الأهميةِ استيعابُ الذهنيةِ الفلسفيةِ والسياسيةِ للمؤامرة. ولذلك أتحدثُ مِراراً وتكراراً عن خلفيةِ المؤامرةِ التي تشملُ عصراً بأكملِه، وأُصَرِّحُ بذلك في كلِّ فرصة. كما وتطرقتُ إلى المؤامراتِ التي تُعَدُّ حجرَ زاويةٍ في عهدِها. ومما يتعلقُ بالكردِ فحسب منها: مؤامرة الألوية الحميدية، مؤامرتا قتلِ الملا سليم[1] في بدليس عام ١٩١٤ والشيخ سعيد في عام ١٩٢٥، مؤامرتا آغري ١٩٣٠ وديرسم ١٩٣٧، قضية الـ٤٩ عامَ ١٩٥٩ وقضية الـ٤٠٠ عامَ ١٩٦٠، مقتل فائق بوجاق، مقتل سعيد قرمزي توبراق على يدِ KDP، إضافةً إلى المؤامراتِ التي يمكن ذكرُ المئاتِ منها دفعةً واحدة، والتي تمتدُّ منذ المرحلةِ الأيديولوجيةِ لـPKK إلى يومِنا الراهن، والتي تُحاكُ من طرفِ العقليةِ عينِها. إنّ مُدَبِّري المؤامراتِ يَعتَبِرون ذلك فنّاً سلطوياً مُرَتَّباً بحذاقة. أي أنّ المؤامرةَ بمنزلةِ الروحِ في فنِّ السلطة، أو هي أهمُّ وسيلةٍ فيه. وكان من الضروريِّ تسيير هذا الفنِّ بالنسبةِ إلى الكردِ على خلفيةِ المؤامرةِ دون بد. ذلك أنّ تنفيذَ المؤامرةِ بأسلوبٍ علنيٍّ كان سيفضي إلى وضعٍ شبيهٍ بالقصةِ التي يقولُ فيها الطفل: "أمي، المَلِكُ عارٍ". وعليه، ما من أداةٍ في متناولِ قوةِ السلطةِ، التي تَهدفُ إلى ممارسةِ أفعالٍ تَصِلُ حدَّ التطهيرِ الجماعيّ، سوى المؤامرةُ والعقليةُ التي تُحَدِّدُ مسارَها. المهمُّ هنا هو التعرفُ الصحيحُ على القوى المندرجةِ في سياقِ المؤامرة، والتعريفُ السليمُ لها.

عليَّ التبيانُ بأني لاقيتُ صعوبةً في هذا الموضوعِ خلال سياقٍ إمرالي. فموضوعُ الحديثِ هنا هو تواجُدُ قوى متنافرةٍ إلى أبعدِ حدٍّ ضمن المؤامرة. حيث أُدرِجَت كثيرٌ من الدولِ ضمنها بدءاً من أمريكا إلى روسيا الاتحادية، ومن الاتحادِ الأوروبيِّ إلى الجامعةِ العربية، ومن تركيا إلى اليونان، ومن كينيا إلى طاجكستان. فما الذي وَحَّدَ الأتراكَ واليونانيين بعدَ عداءِ عصورٍ بأكملِها؟ ولِمَ يُعقَدُ على حسابي كلُّ هذا الكمِّ من التحالفاتِ أو اتحاد المنافعِ غيرِ المبدئية؟ زِدْ على ذلك أنّ الأتراكَ والكردَ اليساريين والقوميين المتواطئين المغتبطين في قَرارةِ أنفسِهم جراء استهدافي كانوا كُثُراً لدرجةٍ لا تُعَدُّ ولا تحصى. وكأنّ العالَمَ الرسميَّ قد أوقَعَ أخطرَ رقيبٍ له في الفخِّ متجسداً في شخصيتي. وضمن PKK أيضاً، كان من العصيبِ الاستخفافُ بتعدادِ أولئك الذين اعتقدوا بأنّ اليومَ يومُهم، وأنه آنَ الأوانُ ليعيشوا على هواهم. لكنّ ما لا جدال فيه هو أنّ رصداً عاماً للأمر منذ البداية سيَبسطُ للعَيانِ أنّ كافة تلك القوى تتشكلُ من الشرائحِ التي تحتلُّ الصَدارةَ في لائحةِ اللاهثين وراء المنافعِ الليبراليةِ للحداثةِ الرأسمالية. وأنا كنتُ خطراً يهددُ المصالحَ والعقليةَ الليبراليةَ الفاشيةَ لجُلِّهم.

فمثلاً؛ إنكلترا هي الأكثر خبرةً من بين تلك القوى. وهي القوةُ التي أطلقَت الإنذارَ الأولَ بعدمِ السماحِ بمزاولتي السياسةَ ضمن أوروبا. وما أنْ وطأَت قدماي أرضَ أوروبا حتى سارعَت

[1] **الملا سليم الخيزاني:** شكّل زعماء الكرد باستنبول ١٩١٢ "حزب الإرشاد" لتمثيل مصالح الكرد وتوحيدهم وإدارة المناطق المحررة وتشكيل إمارة كردية في بدليس يحكمها آل بدرخان. تألفت لجنة الإرشاد والإعداد للثورة من شخصيات وطنية كالملا سليم. في آذار ١٩١٤ انطلقت الانتفاضة لتشمل المنطقة. لكن الإمدادات التركية أحرقت المدن والقرى الكردية وقتلت الأرمن فيها وأخمدت الثورة. ثم أعدم الملا سليم ورفاقه في القنصلية الروسية (المترجِمة).

لإعلاني "persona non grata" أي "الشخص المنبوذ". لَم تَكُن هذه خطوةً بسيطة. بل كانت من الخطواتِ التي تقررُ النتيجةَ النهائيةَ سلفاً. حسناً، ولماذا اتُّخِذَ بحقي هكذا موقفٌ فوريٌّ لَم يُتَّخَذْ حتى بحقِّ خميني أو لينين؟ لقد سعيتُ إلى توضيحِ العديدِ من البوادرِ والعلائمِ المعنيةِ بذلك في العديدِ من فصولِ مرافعتي. لذا، لا داعي لمزيدٍ من التكرار. وباقتضاب؛ كنتُ حجرَ عثرةٍ لا يُستَهانُ به على دربِ حساباتِ الهيمنةِ المُعَمِّرةِ قرنَين من الزمنِ بشأنِ الشرقِ الأوسط، وبالأخصِّ بسببِ سياساتِها المتعلقةِ بكردستان (باختصار، بسببِ السياسةِ التي مفادُها "إليكَ كركوك والموصل، واقضِ على الكردِ داخل حدودك"). كنتُ قد أمسيتُ خطراً يهددُ كلَّ مخططاتِها، ويقضُّ مضاجعَ منفّذيها.

أما هَمُّ أمريكا فكان مختلفاً. إذ كانت لها مطامعُها في تمريرِ "مشروعِ الشرقِ الأوسطِ الكبير". لذا، اتسمَت التطوراتُ في كردستان بأهميةٍ حياتية. بالتالي، فإنّ شَلَّ تأثيري بصورةٍ أكيدةٍ كان من ضروراتِ الأجواءِ الحرجةِ حينذاك بأقلِّ تقدير. وكان القضاءُ عليّ يتناسبُ مع السياساتِ العالمية في تلك الأيام. أما روسيا التي كانت تمرُّ بأزمةٍ اقتصاديةٍ بالغةِ الأهميةِ في تاريخِها، فكانت في مسيسِ الحاجةِ إلى قرضٍ مَعونةٍ عاجل. ولَئِنْ كان سيصبحُ دواءً لدائِها، فلن يبقى أيُّ سببٍ لعدمِ لعبِ دورِها واحتلالِ مكانِها في المؤامرةِ ضدي. أما الآخرون، فكانوا من الأساسِ "كالإخوةِ الصغارِ المهذَّبين والطائعين لأخيهم الأكبر" الذي يُعَدُّ تاجاً على رؤوسِهم أياً كان كلامُه. في حين إنها كانت فرصةً سانحةً لأجلِ كلٍّ من اليسارِ التركيِّ (عدا الاستثناءات) والمتواطئين الكردِ والمستائين داخل PKK، كي يتخلصوا من ندٍّ ذي شأن. وفي نهايةِ المآل، فالفلسفةُ الكامنةُ في الأغوارِ السحيقةِ لجميعِ هذه المواقف هي فلسفة المصالحِ اليوميةِ والمنفعيةِ والأنانيةِ في الليبرالية.

أعتقدُ أنني بذلك أسلطُ النورَ أكثر على الحقيقة. فمناصَرةُ حريةِ كردستان ونيلِ الكردِ هويتَهم في تلك الأيام كانت تقتضي تذليلَ شتى أشكالِ المصالحِ الليبراليةِ اليوميةِ والبراغمائيةِ والأنانية، وتأمرُنا بالتخلي عن حياةِ الحداثةِ الرأسماليةِ بيمينِها ويسارِها، وتُرغِمُنا على الانتفاضِ في وجهِها. وخِلافَ ذلك، فعالَمُ تلك الأيام كان شاهدَ عيانٍ على انتعاشِ الليبراليةِ العالميةِ في حربِ غزوِها للعالَم. كنا نعيشُ سنواتٍ أَعلَنَت فيها الفاشيةُ الليبراليةُ سيادتَها عالمياً. أما من الناحيةِ السياسية، فكانت منطقةُ الشرقِ الأوسطِ تمثلُ بؤرةَ صراعِ الهيمنة. لذا، كان الصراعُ على كردستان يتسمُ بدورِ المفتاحِ لجهةِ حساباتِ الهيمنة. وكان شأنُ PKK الأيديولوجيُّ والسياسيُّ على تناقضٍ صريحٍ مع تلك الحسابات. وعليه، فالقضاءُ عليَّ يعني إفساحَ المجالِ أمامَها.

انتعشَت كلُّ هذه الحساباتُ التاريخيةُ مرةً أخرى ضمن دوامةِ إمرالي، متمثلةً في شخصي. ولكي أستطيعَ تحليلَ سياقِ إمرالي، كان يتعينُ أن أتمتعَ بوعيٍ يُمَكِّنُني من الانتباهِ إلى صراعِ المصالحِ اليوميةِ المرتكزةِ إلى خلفيةٍ تاريخيةٍ طويلةِ المدى. الخاصيةُ المهمةُ الأخرى التي ينبغي توخي الحساسيةِ الفائقةِ إزاءها بشأنِ الحساباتِ التآمريةِ للنظامِ المهيمن، هي عدم التحولِ إلى أداةٍ بيَدِ سياستِه "فَرِّقْ تَسُد" المُرَتّبةِ بمهارة والمسَلَّطةِ على المنطقةِ ببراعة خلال القرنَين الأخيرَين، وعدم السماحِ بالدخولِ في منفعةِ تلك القوى الراميةِ إلى تجذيرِ الصراعِ التركيِّ–الكرديِّ بشكلٍ

خاص. لكنّ الأرمن، الإغريق، البنى الأثنيةِ في بلادِ البلقان، العرب، السُّريان، الأتراك، والكردِ الذين أضحوا أداةً في يدِ تلك السياسات، كانوا قد خسروا الكثير. فبعضُ هؤلاء استُئصِلَ من وطنِه وجُرِّدَ من ثقافتِه المُعَمِّرةِ آلافَ السنين، وبعضُهم الآخرُ أُخرِجَ حتى من كونِه مجتمعاً وطنياً. علاوةً على أنّ قوى عديدةً كانت تضمرُ الحقدَ تجاه الكردِ لعيشِهم المشتركِ مع الأتراك. وهكذا، فإنّ هذه الوحدةَ التي ما فتئَت تحافظُ على أهميتِها الاستراتيجيةِ منذ معركةِ ملازكرد، قد ذهبَت أدراجَ الرياحِ مع سياسةِ الإنكارِ والإبادةِ المُنَظَّمةِ منذ عام ١٩٢٥ على وجهِ التخصيص. ولدى سَبرِ أغوارِ مرحلةِ إنكارِ وإبادةِ هذا العنصرِ الأصليِّ في الجمهورية، وتفسيرِها بفلسفةِ التاريخ؛ يتبدى للعَيانِ أنّ المُستَهدَفَ ضمنياً هنا هو هذه الوحدةُ الاستراتيجية. من أهمِّ خطواتِ المؤامرة هي قيامُ الإنكليزِ وامتداداتِهم الداخليةِ باختلاقِ الضائقاتِ على دربِ مصطفى كمال. بينما لَم يَكُ ثمة محلٌّ لنزعةِ العداءِ للكردِ وصَهرِهم ضمن ظاهرةِ الإدارةِ التركيةِ التقليديةِ وفلسفتِها. لكنّ بذورَ تلك العداوةِ غُرِسَت لمآربَ خاصة. ومجرياتُ مراحلِ التمردِ وما بعدها تؤكدُ صحةَ هذه الحقيقة. هذا الوضعُ الذي لفتَ انتباهي بقوة، فضاعفتُ التركيزَ عليه في إمرالي، قد أفضى إلى تحولٍ جذريٍّ في فلسفتي السياسية.

وبالمقدورِ استشفافُ تطورِ هذا الفكرِ السياسيِّ في مرافعاتي التي دونتُها في ثلاثِ نُسَخ. وكانت النتائجُ التي توصلتُ إليها بخطوطِها العريضة كالتالي:

أ- لَم تُنسَجْ خيوطُ المؤامرةِ ضد الكردِ فقط متمثلين في شخصي، بل وضد الأتراكِ أيضاً. فشكلُ تسليمي، ونيةُ الذين لهم دورٌ في ذلك، لا يشيران إلى الحلِّ والحدِّ من الإرهاب؛ بل إلى تجذيرِ وتكريسِ الخِلافِ والشِّقاقِ بحيث يَطُولُ قرناً آخر من الزمن. وإيقاعُهم إياي في فخِّ المؤامرة كان قد قدَّمَ لهم فرصةً مثاليةً لتحقيقِ نواياهم المُغرضةِ تلك، فحاولوا انتهاز هذه الفرصةِ حتى الأخير. إذ ما كان ممكناً التفكيرُ بالعكس. حيث لو أنهم شاءوا، لَكان بمقدورِهم الإسهامُ في إنجازِ مستجداتٍ إيجابيةٍ جداً في هذا الاتجاه. لكنهم كانوا يدفعون الأمورَ نحو الهاويةِ دوماً، ويُصَيِّرون المشكلةَ عقدةً كأداء بدلاً من حلِّها. كانت ثمة مساعٍ لخلقِ ثنائيةٍ نموذجيةٍ على غرارِ ثنائيةِ إسرائيل–فلسطين. فكيفما خدمَ الصراعُ الإسرائيليُّ–الفلسطينيُّ الهيمنةَ الغربيةَ في الشرقِ الأوسطِ قرناً كاملاً من الزمن، فقد كان بإمكانِ الصراعِ التركيِّ–الكرديِّ الأوسع بكثير أنْ يخدمَ حساباتِ الهيمنةِ قرناً آخر من الزمن بأقلِّ تقدير. وقد أُخِذَ الهدفُ عينُه أساساً أثناء تصعيدِ العديدِ من القضايا الأثنيةِ والمذهبية كي تتخبطَ في اللاحلِّ ضمن المنطقةِ خلال القرنِ التاسع عشر. لقد أَنضجَت حقيقةُ إمرالي معلوماتي الخامَ جيداً في هذا الشأن. إلا إنّ المعضلةَ الأهمَّ تجسدَت في كيفيةِ إفهامِ المسؤولين الأتراك بذلك.

ب- بالتالي، فإقناعُهم بأنّ المؤامرةَ مُحاكةٌ ضد الأتراكِ أكثر منه ضدي أو ضد الكرد أمسى أهمَّ إشكالٍ لديّ. فكنتُ أشدِّدُ على ذلك مراراً إزاء المُحَقِّقين معي. لكنّهم كانوا مهووسين بنشوةِ النصر. وقد استمرَّت مقارباتُهم هذه إلى أنْ أدركوا عامَ ٢٠٠٥ أنّ حركةَ الهويةِ والحريةِ الكردية ازدادَت حيويةً وانتعاشاً عمّا كانت عليه في الماضي. ولدى تركيزي على الموضوعِ بإمعانٍ أكبر، رأيتُ عن كثب العناصرَ التآمريةَ الكائنةَ خلال عهدِ المَلَكيةِ الدستوريّةِ وعهدِ الجمهورية. وفَطِنتُ

إلى أنّ الحدثَ المسمى بالاستقلالِ التركيّ ما هو إلا أسوأ أشكالِ التبعية. لقد كانت تبعيةُ الأتراكِ أيديولوجيةً وسياسية. ومع مُضِيِّ الوقت، استطعتُ الإدراكَ أكثر فأكثر بأنّ القوميةَ والوطنيةَ المُنشَأَتَين ذاتا منشأٍ غريب، وأنّ علاقتَهما نادرةٌ جداً مع الظاهرةِ الاجتماعيةِ التركيةِ وتاريخِها. لقد كانت القوى المهيمنةُ عالِمةً بمدى ضعفِ النخبةِ الحاكمةِ التركيةِ بشأنِ السلطة، وتستفيدُ منه. كما إنّ السيطرةَ اللامحدودةَ التي بسطَتها هذه الأخيرةُ على الكرد كانت تتأتى من نقاطِ الضعفِ عينِها. لكنّ هذا التحكمَ كان يَأسِرها في نفسِ الوقت. فحاكميتُها كانت موَجَّهةً على الدوام. وكانت تفتقرُ إلى الأيديولوجيةِ الذاتية. أو بالأحرى، كانت قاعدةُ "الحاكميةُ كلُّ شيء، والأيديولوجيا لا شيء" هي التي تُفَعَّلُ ميدانياً.

ت- اتَّبَعَت قوى الهيمنةِ أسلوبَ "اهرب يا أرنب، امسِكْه يا كلبَ الصيد" لتكريسِ الصراعِ التركيِّ–الكرديّ. بحيث سيسقطُ الأرنبُ وكلبُ الصيدِ مُنهَكَين في هذه المطاردة، وسينهمكان في نهايةِ المطافِ بخدمةِ أربابِهما دون قيدٍ أو شرط. وما طُبِّقَ عليَّ شخصياً يؤكدُ ذلك. فمقارباتُ المفوضيةِ الأوروبية وقراراتُ محكمةِ حقوقِ الإنسانِ الأوروبية كانت تخدمُ مزاولةَ هذه السياسةِ بكلِّ ما للكلمةِ من معانٍ. ومنطقُ ربطِ الطرفَين بهم بلاحدود هو الذي كان سارياً. لَم يَكُن الهدفُ من ذلك إحلالَ العدالةِ واستتبابَ الحلّ. ولذلك بنيتُ مرافعاتي على فضحِ هذا المنطقِ بالأكثر. ذلك أنّ إجلاسَ شبكةِ الغلاديو على قمةِ جهازِ الدولةِ بشكلٍ لا نظير له في أيِّ بلدٍ من بلدانِ حلف الناتو، أمرٌ يستحيلُ إيضاحُه بالنوايا الطيبةِ ودواعي الأمن. بل تغاضَت القوى المهيمنةُ عن امتداداتِ الغلاديو داخل تركيا، لأنه يُسَلِّمُها زِمامَ الأمورِ ويقدمُ لها فرصةً نفيسةً للتحكمِ بالبلدِ على مزاجِها. ولدى التمحيصِ الكثيبِ في شبكةِ الغلاديو ككلٍّ متكامل، وإماطةِ اللثامِ عن فلسفتِها؛ فسيُلاحَظُ أنّ الغايةَ تتجسدُ في احتلالِ البلدِ من أقصرِ الطرق، وفي تقسيمِ شعبِه إلى أجزاء مُؤَلَّبةٍ على بعضِها البعض. إذ يكشفُ هذا الواقعُ عن نفسِه ضمن امتداداتِهم في الشرقِ الأوسطِ على وجهِ الخصوص من خلالِ الممارساتِ المُعاشةِ بكثافة. لقد كانت هذه الوسيلةَ الأكثرَ تأثيراً للتحكمِ بشعبٍ ما. حيث يستفزون الشعبَ ضد الدولةِ من جانب، ويحرضون كِلَيهما على سحقِ بعضَيهما بعضاً من جانبٍ ثان. كما كانوا يقضون على مَن يَرَونه خطيراً باتِّباعِ الأسلوبِ عينِه. لقد كانت هذه الظاهرةُ لافتةً للأنظارِ بنحوٍ فاقعٍ في حقيقةِ الحُكمِ داخل تركيا خلال الأعوامِ الستين الأخيرة. فكأنّ البلدَ أصبحَ مختبَراً لتسييرِ اشتباكاتِ الغلاديو. فالصِّداماتُ التي تسبَّبَ بها الغلاديو في كافةِ المراحلِ المهمةِ من تاريخِ PKK، كانت تَفي لوضعِ حدٍّ نهائيٍّ لعلاقاتِ الصداقةِ التقليديةِ المستمرةِ منذ قرونٍ مديدةٍ بين الدولةِ وشعوبِها.

ث- قَيَمتُ مرحلةَ إمرالي كمِحفلٍ نموذجيٍّ لإفسادِ هذه اللعبة. فعززتُ أرضيتي النظريةَ لأجلِ ذلك. وطوَّرتُ جميعَ المقوماتِ الفلسفيةِ والعمليةِ اللازمة لاستتبابِ السلامِ وتوفيرِ شروطِ الحلِّ السياسيّ. وركزتُ على خصوصيةِ الحلِّ السياسيِّ الديمقراطيّ. إذ بمقدورِ هذه الأنشطةِ العصيبةِ والتي تستلزمُ الصبرَ وسِعَةَ الصدر أنْ تُحَطِّمَ جدرانَ الدواماتِ العقيمةِ للمؤامرة، وأن تخلقَ بدائلَ الحلِّ المُرتَقَب. لَم يَكُنْ بوسعي في هذا المضمارِ سوى الثقة بالنفس. في الحقيقة، كانت نوايا القائمين

على مهامِّهم في سياقِ المؤامرةِ مختلفة. إذ كانوا يتطلعون إلى إنهاءِ وجودِ PKK وحركةِ الحريةِ متجسداً في شخصي. وكانت إجراءاتُ السجنِ وجميعُ مقارباتِ محكمةِ حقوقِ الإنسانِ الأوروبيةِ والاتحادِ الأوروبيِّ مرتبطةً بهذه الغاية. كان يتمّ التطلعُ إلى حركةٍ كرديةٍ مُنَقّاةٍ مني، ويُرادُ خلقُ نسخةٍ حديثةٍ للتواطؤِ التقليديّ، بحيث تَكُونُ مخصيةً ومُسَخَّرةً لخدمةِ أسيادِها. وكانت فعالياتُ أمريكا والاتحادِ الأوروبيِّ على المدى الطويلِ تتمحورُ حول ذلك بشكلٍ خاصّ. إذ كانوا منفتحين على التحالفِ مع النخبةِ التركيةِ الحاكمةِ بناءً على ذلك. وباختزال؛ فنموذجُ الخَصي هذا، والذي نجحَت الهيمنةُ الإنكليزيةُ خصوصاً في تطبيقِه على حركةِ العمالِ ثم على حركاتِ التحررِ الوطنيِّ والحركاتِ الثوريةِ والديمقراطية، قد أحرزَ النصرَ مع أسلوبِ حقوقِ الإنسانِ وحرياتِه الليبرالية. حيث قاموا بتصفيةِ القياداتِ والتنظيماتِ الثورية. وعلى غرارِ أساليبِ التصفيةِ التي مارسوها طيلةَ قرونٍ عديدة، كان يُطَبَّقُ أسلوبٌ مشابهٌ على PKK والحركةِ الثوريةِ وحركةِ المساواةِ والحرياتِ العامةِ أيضاً. كانت هذه هي النتيجةُ الأوليةُ المأمولةُ من سياقِ إمرالي، وهذا هو المخططُ المَعمولُ عليه بكثرة بهدفِ تطبيقِه بمهارة. وكانت الاستراتيجيةُ والتكتيكاتُ تُصاغُ مُؤَطَّرةً بهذا المخطط. أما المرافعةُ التي طوَّرتُها مقابلَ ذلك، فلَم تَكُنْ تعتمدُ على الموقفِ الأرثوذكسيِّ الدوغمائيِّ التقليديّ، ولا على إنقاذِ نفسي وتحسينِ ظروفي. بل إنّ طريقَ الحلِّ السلميِّ والديمقراطيِّ المُشَرِّفِ والمبدئيِّ والمتماشي مع واقعِ الشعوبِ التاريخيِّ والاجتماعيّ، هو الذي رسمَ مسارَ مرافعتي.

ج- التحول الراديكالي في PKK:

إنّ بروزَ أزمةِ الاشتراكيةِ العلميةِ إلى الوسطِ مع الانهيارِ الداخليِّ للاتحادِ السوفييتيّ، ومؤامرةَ غلاديو الكبرى سنةَ ١٩٩٨ قد دفعا PKK إلى التحولِ الجذريّ. في حين إنّ الغموضَ الموجودَ في مرحلةِ المجموعةِ الأيديولوجية، وعدمَ حلِّ إشكاليةِ الدولة، والعجزَ عن تذليلِ المؤامراتِ الداخليةِ والخارجيةِ داخل تجربةِ الحربِ الشعبيةِ الثورية؛ كان يُقحِمُ PKK في دوامةٍ عقيمةٍ طويلةِ الأمد، ويجرُّه نحو التكرارِ والتوجهِ تدريجياً صوب الانسدادِ فالانهيار. وقد لاحظتُ هذه الحقيقةَ قبل ذلك بوقتٍ ليس بالقليل. حيث كان المستوى الفكريُّ يضيقُ الخناقَ على الكفاءاتِ الأيديولوجية. بينما كان عُمقُ التخريباتِ الحاصلةِ في الهويةِ الكردية يدفعُ حربَ الوجودِ نحو اليأسِ والتشاؤم. كانت الجهودُ الجبّارةُ تُبذَلُ رغم المشقاتِ في سبيلِ إنشاءِ مجموعةٍ من مرشحي الكوادرِ الذين لَم يزدهرْ لديهم طموحُ الحريةِ حتى ولو بالمعنى الليبراليّ. سوف يُفهَمُ الوضعُ أفضل لو ذكرتُ إحدى خواطري. فبينما كنتُ أحاولُ إيجادَ المجموعةِ بكلِّ ما لديَّ من قوة، رأيتُ رفيقاً من المجموعةِ (كنتُ أعتبرُه إنساناً جيداً. واسمه إسماعيل، وهو من مدينةِ وارتو) وعليه ضماداتُ الجروحِ ويتأوهُ من الألَم. وعندما سألتُه عما حصلَ أجاب: "سقطتُ عندما كنتُ أُعلِّقُ اليافطاتِ القماشيةَ المعنيةَ بالتحريرِ الشعبيِّ على الأعمدة، فصِرتُ على هذه الحال". وبينما كنتُ أحدقُ فيه واليأسُ يأكلني، لَم أرَ داعياً حتى لأنْ أسألَه عن أسبابِ قيامِه بذلك. فقلتُ في قرارةِ نفسي: "كم بمقدورِكَ المُضيُّ بهذا العملِ مع أمثالِ هؤلاء!". كانت العناصرُ المثيلةُ تقومُ بمثل هذه التصرفات، ليس داخل المجموعاتِ اليساريةِ

فحسب، بل وضمن المجموعاتِ الفاشيةِ والدينيةِ أيضاً. حيث كانت تختفي عندما يبدأ النضالُ في سبيلِ هويتِها الذاتيةِ وحريتِها. ما كان قائماً آنذاك هو اغترابٌ وطيدٌ إزاء طباعِها وخِصالِها الكردية. الجميعُ كان كذلك؛ بدءاً من كادحيهم وأكثرِهم بؤساً ووصولاً إلى الكومبرادورِ والآغا ورئيسِ العشيرة. ما كان يحثُّنا على تطويرِ المجموعةِ أصلاً، هو هذه الأرضيةُ الثقافيةُ المادية، والقيمُ –أو اللاقِيَم– الثقافيةُ الذاتيةُ التي تكادُ تَكونُ معدومة.

وعندما رَأَينا أنّ إطلاقَ اسمِ PKK على أنفسِنا مناسباً، كنا في واقعِ الأمرِ نخطو خطوَتَنا في آخرِ فرصةٍ سانحةٍ باسمِ إنقاذِ الشرف، بحيث كانت ستظلُّ ميراثاً حسناً في ذاكرةِ التاريخ، حتى ولو لَم تنجح. أما مرحلةُ الهجرةِ إلى الشرقِ الأوسط، فقد ولَّدَت معها فرصةَ التحولِ إلى تنظيمٍ بالتداخلِ مع تطويرِ حربِ شعبيةٍ ممنهجةٍ ومدروسة. ومثلما ذكرتُ سابقاً، فقد كانوا غيرَ قادرين على الانقطاعِ بأيِّ شكلٍ من الأشكالِ عن عبادةِ العِجلِ الذهبيّ[1]، أي عن حَيَواتِهم المشحونةِ بالاغترابِ الذي كانوا مَهووسين به؛ تماماً مثلما كانت حالُ العشائرِ العبريةِ التي تَذَبَّرَ موسى شؤونَها بشقِّ الأنفس. فمهما تولَّدَت الفرصُ السانحة، ومهما صرختُ كما موسى؛ كانت توجيهاتُنا تبقى عالقةً كسرابٍ وهميٍّ في وسطِ الصحراء. لذا، كان الصبرُ والعنادُ أعتى سلاحٍ أتمسكُ به. كنتُ قد تركتُ معاييرَ التنظيماتِ الحداثوية، وتحولتُ إلى لغةِ الأرضِ واللغةِ المحلية. وعليه، فإني لا أتحدثُ عن العودةِ إلى الحياةِ النبوية عبثاً ولا بهدفِ تقديسٍ ذاتي. بل كنتُ ألجأُ إلى هذا الأسلوبِ كي أُمسِكَ بزمامِ لغةِ الحقيقة. فالاجتماعاتُ الرسميةُ كانت قد فقدَت فحواها. والمصطلحاتُ المُعتَمَدةُ في التنظيمِ الرسميِّ للاشتراكيةِ المشيدة باتتْ غيرَ فاعلة. وكانت العديدُ من الاجتماعاتِ شحيحةَ المعنى وقليلةَ الأهمية، بحيث لَم يقتصرْ ذلك على مؤتمرِنا الثالثِ المنعقدِ سنةَ ١٩٨٦ وحسب. ما كان قائماً هو المعاندةُ تجاه التنظيمِ الثوريِّ ومزاولةِ السياسة. إذ كان ثمة عصيانٌ خفيٌّ وضمنيٌّ على نمطِ الحياةِ التنظيميةِ ذاتِ المعاني السياسية. وانطلاقاً من الدوافعِ عينِها، كانت البنى المسماةُ باليسارِ التركيِّ قد عرَّضَت نفسَها للتصفيةِ منذ زمنٍ طويل. أي أنّ السببَ الرئيسيَّ وراءَ زوالِ تلك القوى لَم يَكُنْ فاشيةَ ١٢ أيلول كما يُعتَقَد. بل إنه عجزُ البُنى الداخليةِ لتلك القوى عن تجسيدِ التنظيمِ الثوريِّ وتَبَنّي نمطِ الحياةِ السياسية. ومقابلَ هذا الواقعِ المُعاشِ بكثافةٍ داخل PKK أيضاً، كنتُ أجهدُ إلى إفراغِه من محتواه بالتشبثِ العنيدِ وبالتركيزِ الكثيفِ على التنظيمِ وبعدمِ التخلي عن نمطِ الحياةِ السياسيةِ الثورية. ومع اشتدادِ حدّةِ حروبِ الغلاديو وازديادِ انعكاسِها على المؤامراتِ الداخليةِ اعتباراً من عامِ ١٩٩٠، فقد تضاعفَ التَّرَدّي في التنظيمِ وفي نمطِ حياتِه الثورية أيضاً. وهكذا، فقد تهيأَت الأرضيةُ طردياً لمفهومِ عصاباتِ الأشقياءِ وآغواتِ الحرب. أما الخُسرانُ المتزايدُ لخيرةِ الكوادرِ والمقاتلين المُخَوَّلين لتحقيقِ التحولِ الحزبيّ، فقد آلَ بـPKK إلى حافةِ الهاوية. لذا، باشرتُ بتوجيهِ الانتقادات، بل وبكَيلِ الاتهامِ علناً ومِراراً بصددِ أنّ ما يُفعَلُ باسمِ PKK ما هو إلا تضادٌّ مع روحِ

[1] **عبادة العِجل الذهبي:** هو صنم صنع للإسرائيليين عندما ذهب موسى ليصعد جبل سيناء. تُعرف الحادثة في العبرية بخطيئة العجل. إذ أتى العبريون من مصر حيث يُعبَد عجل أبيس الذي أحيا العبريون ذكراه في الصحراء (المترجِمة).

PKK. لقد كنتُ أسعى إلى ذِكرِ هذه الحقائقِ من خلالِ عدمِ المشاركةِ في كاملِ المؤتمرِ المنعقدِ سنةَ ١٩٨٦، وكذلك من خلال برقيتي التي أرسلتُها أثناء تواجُدي في روما إلى المؤتمرِ المنعقدِ في عامِ ١٩٩٨، والتي قلتُ فيها "لو استمرت الحالُ على هذا المنوال، فإني مستقيلٌ من PKK".

ساعدَت مرحلةُ إمرالي على تسليطِ الضوءِ كفايةً على الواقعِ المُعاشِ في PKK. فالشخصياتُ التي كانت تتحركُ في الخفاءِ عندما كنتُ طليقاً، لم تتقاعسْ عن عرضِ هوياتِها الحقيقيةِ بالاستفادةِ من حالةِ أَسري. إذ كان ثمة زخمٌ لا يُستَخَفُّ بشأنِه من ميراثِ PKK. وعليه، فالحدثُ المسمى بالصراعِ الداخليّ، لَم يَكُ في الحقيقةِ سوى صِراع مَن فقدَ أملَه كلياً في إحرازِ النجاحِ مستقبلاً، وعَلَّقَ آمالَه بهذا الخصوصِ على الرفّ، فخاضَ صراعَه على الميراث. كان يُفهَمُ من الوضعِ أنهم آلوا إلى تكتلاتٍ متراصّة. لقد كان التكتلُ والليبراليةُ متداخلَين. إذ ما كان للحياةِ الفرديةِ المزاجيةِ أنْ تَكُونَ واردةً إلا بالتكتل. ولَم يتمّ التردُدُ في بسطِ الأطماعِ الجشعةِ والمطالبِ الخاصةِ إلى أبعدِ الحدود في سبيلِ ذلك وباسمِ الصراعِ الحزبيِّ الداخليّ. وكانت النتيجةُ تسيرُ بوتيرةٍ عليا صوب تصفيةِ PKK كلياً. أي أنّ التحزبَ التصفويَّ الذي لَم أستطِعْ كبحَ جماحِه مذ كنتُ طليقاً، قد اعتَبَرَ الوضعَ الجديدَ فرصةً لا تَعَوَّضُ لحسمِ حساباتِه النهائية. وبحُكمِ المؤامرة، فإنّ الاتحادَ الأوروبيَّ كان يستعدُّ في تلك الفترةِ لإدراجِ PKK في لائحةِ "التنظيماتِ الإرهابية". وانتظارُه مدةً طويلةً للبتِّ في الأمرِ كان بسببِ استياءِ بعضِ البلدانِ الأوروبيةِ من ذلك. ويَبدو أنّ أَسْري قد خَيَّبَ آمالَ تلك البلدانِ أيضاً. علاوةً على أنه كانت لأمريكا وإنكلترا أيضاً مشاريعُها المشتركةُ في هذه الوِجهة. إذ كانتا متضامنتَين جداً مع تركيا. وكان إعلانُ PKK تنظيماً إرهابياً من أهمِّ الذرائعِ لذلك التضامن. وانتهَت الضغوطُ المتزايدةُ والوعودُ المقطوعةُ للاتحادِ الأوروبيِّ إلى إعلانِ PKK "تنظيماً إرهابياً". لكننا اتَّخَذنا التدابيرَ باكراً، فقُمنا بإعلانِ "مؤتمر الحرية والديمقراطية الكردستانيّ KADEK"، وناشَدنا بتشكيلِ "المؤتمر الشعبيّ KONGRA GEL".

١- تجربة KADEK وKONGRA GEL ، وتحول PKK:

لَم تَكُنْ مزاولةُ السياسةِ باسمِ PKK في ظلِّ تلك الظروفِ محفوفةً بالمخاطرِ وحسب، بل وكانت تعني القضاءَ على الذاتِ تلقائياً. فقد أُفرِغَ PKK من محتواه أصلاً، وبات يخدمُ التصفويةَ من حيث الاسمِ أيضاً. لذا، رأينا من الأنسبِ الاستمرارَ بفعالياتِ حركةِ الحريةِ تحت اسمٍ جديد؛ لصونِ ميراثِها على الأقلّ، وللنفاذِ من المأزقِ بأقلِّ قدرٍ من الخسائر. كانت هنالك حاجة إلى مصطلحاتٍ جديدةٍ تضعُ الظروفَ الخارجيةَ السائدةَ والظروفَ الداخليةَ المُوَلِّدةَ للأزمةِ في الحُسبان. لَم تَكُن البحوثُ الاصطلاحيةُ الجديدةُ تشيرُ إلى إنكارِ PKK. بل إنّ تعليقَ اسمِ PKK حتى إشعارٍ آخر إلى أنْ تكتملَ حالاتُ الانفصالِ كان أنسب تكتيكياً. إذ كنا نرمي إلى إخراجِ اسمِ PKK من كونِه سلاحاً فَتّاكاً بيَدِ التصفويين. وكان بمقدورِ منظوماتٍ من قبيلِ KADEK وKONGRA GEL أنْ تلبيَ هذه الحاجة. والأهمُّ من هذا وذاك، أننا كنا نمرُّ بتحولٍ جادّ. لقد كان هذا تحديثاً راديكالياً. وعليه، كان بمقدورِ الحركةِ أنْ تحققَ النجاحَ تحت اسمٍ جديد. وكانت تُعاشُ تجاربٌ مشابهةٌ في العديدِ من

بلدانِ الاشتراكيةِ المشيدةِ أيضاً. لكنّ ما سعينا إليه لَم يَكُن يعني تقليدَهم أو محاكاتهم. بل كنا نمرُّ بمرحلةِ إبداعٍ ثمينٍ ومغاير. وقد حاولتُ التعبيرَ عن الخطوطِ العريضةِ للتحولِ المذكورِ في النُّسَخِ الأولى من مرافعاتي، وفي الكتاباتِ التي أرسلتُها إلى PKK. كان الحلُّ الديمقراطيُّ يُشكِّلُ المصطلحَ المفتاحَ ومربطَ الفَرَسِ في التحول. كما كانت تحليلاتي الأولى بصددِ مصطلحِ "الديمقراطية" ضيقةً وناقصةً للغاية. لكنّ أمراً واحداً كان جلياً بالنسبةِ لي: حيث كنتُ مُحجِماً قطعياً عن الديمقراطيةِ الليبرالية، التي اتجهَ صوبَها فريقٌ مهمٌّ من اليسارِ القديمِ والأحزابِ الشيوعيةِ بعد تشتُّتِ الاشتراكيةِ المشيدة. كما كنتُ أنظرُ إلى الاشتراكيةِ المشيدةِ على أنها نظامٌ مُعَزِّزٌ لليبرالية. ورحتُ أبحثُ عما يُغَذِّدُ كِلتا المقاربتَين. فاتّسمَ مصطلحُ "الديمقراطية" بدورِ المفتاحِ في جهودِ البحثِ التي بذلتُها، ولكنه ظلّ ناقصاً.

ثم ركزتُ على مصطلحِ السياسة، ليس بصفتِها دولة، بل باعتبارِها تعبيراً عن المصالحِ الحياتيةِ للمجتمع. واحتلَّ هذا المصطلحُ مكانَه في جدولِ أعمالي كاصطلاحٍ ثانٍ مهمّ. كنتُ أفكرُ في السياسةِ كنقيضٍ لحكمِ الدولة. بالتالي، كانت فلسفةٌ ديمقراطيةٌ وسياسيةٌ تَجِدُ معناها لديّ من حيث كونِها بديلاً لقيامِ الدولةِ بحُكمِ المجتمع. ذلك أنّ إفلاسَ بناءِ الاشتراكيةِ بيَدِ الدولة قد ساقَني إلى البحثِ في مفهومِ البناءِ الصحيحِ للاشتراكية. وكان بمقدورِ فلسفةِ السياسةِ الديمقراطيةِ أنْ تَغدوَ خطوةً بالغةَ الأهميةِ في هذا المنحى. كما كان شعبُنا قد أبدى مقاومةً عظيمةَ الأهميةِ في وجهِ الدولةِ عملياً. لكنّ هذا التصدي كادَ يُهدَرُ بسببِ الكوادرِ أو الناشطين غير الخلاّقين داخل PKK. وأثناء البحثِ عن السبيلِ إلى سدِّ الطريقِ أمام ذلك، بتُّ مقتنعاً بأنّ المقاربةَ الأنسب تتجسدُ في أسلوبِ السياسةِ الديمقراطيةِ والفلسفةِ التي تستندُ إليها. ويَلُوحُ أنّ هذا كان أهمَّ درسٍ يُستَنبَطُ من تجربةِ روسيا الاتحادية. حيث إنّ التشبثَ العنيدَ بمفهومِ الحزبِ الشيوعيِّ الكلاسيكيّ، الذي عانى الانسدادَ في الاشتراكيةِ المشيدة، وآلَ إلى الانحلالِ الداخليِّ منذ وقتٍ طويل؛ كان دليلاً على التزمتِ والسقمِ واللاحلّ. كما إنّ دورَ هذه الأحزابِ في انسدادِ الاشتراكيةِ العلمية قد تَجَلّى بكلِّ وضوح. وعليه، فالحفاظُ على PKK تأسيساً على ذلك المفهومِ كان يعني الاستمرارَ في تعبيدِ أرضيةِ التزمتِ والتصفويةِ وتيسيرِ أمورِهما. ومع ذلك، كان من غيرِ المقبولِ أنْ نقفزَ إلى مصافِّ الديمقراطيةِ الليبرالية، التي ترفضُ ميراثَ الاشتراكيةِ المشيدةِ من الجذورِ وتُشَوِّهُ سمعتَها. ذلك إنّ الديمقراطيةَ الليبراليةَ كانت نزعةً ديمقراطيةً زائفة. أما النزعةُ اليسارية، التي هي بمثابةِ تيارٍ يساريٍّ للديمقراطيةِ الليبرالية، ورؤيتُها للاشتراكية؛ فكانت تعني التصفويةَ التامة. أو بالأحرى، كانت تعني تَبَنّي الرأسماليةِ الكائنةِ في بنيةِ الاشتراكيةِ المشيدة، وتصييرها رأسماليةً خاصة. من هنا، فوقايةُ PKK وقِيَمِ المقاومةِ الشعبيةِ من هذَين المفهومَين الخطيرَين وممارساتِهما، كانت تتحلى بأهميةٍ كبرى. كانت هذه هي المَهَمّة العاجلة لنا. بالتالي، فإنّ التَبَنّي السليم لهذه المَهَمّة كان سيصبحُ الجوابَ الثمينَ الأكثر لزوماً، سواء إزاء أولئك الساعين إلى توظيفِ إرثِ PKK في خدمةِ مآربِهم الأنانية، أم في وجهِ المتطلعين إلى تشييدِ ليبراليةٍ بورجوازيةٍ جوفاء على أرضيةِ قِيَمِ المقاومةِ الشعبيّةِ التاريخية.

وبهذا المعنى، فقد جرى تَصَوُّرُ KADEK وKONGRA GEL كوسيلتَين مرحليتَين مُخَوَّلتَين لتَبَنّي الإرثِ التاريخيِّ لـPKK والحربِ الشعبيةِ الثوريةِ بأكثرِ الأشكالِ صواباً. أما مدى قدرتِهما على أداءِ أدوارِهما بنجاح، فكان ممكناً بتقييمِهما القويمِ للمرحلة، وبتشخيصِهما لمَهامِّهما وتَبَنّيهما إياها بمنوالٍ سليم.

كان السياقُ المُعاشُ مع الدولةِ يمرُّ على شكلِ مساعٍ للبحث عن الحلِّ السياسيِّ أكثر مما هو مساءلةٌ أو محاسبة. حيث وجدتُ أنه من الأنسبِ تقييمُ مرحلةِ إمرالي كفرصةٍ للحلِّ السياسيّ، رغم كلِّ الظروفِ المضادة، ورغم انعكافِ PKK على تصعيدِ الحربِ بكلِّ ما أُوتِيَ من استطاعة. وكنتُ أُولي الأهميةَ لهذه الدربِ التي يتعينُ اختبارُها أولاً، حتى ولو كان إعدامي ثمناً لها. وكنتُ أؤمنُ بأنّ إفراغَ المؤامرةِ من مضمونِها غيرُ ممكنٍ إلا بهذا المنوال. فتصعيدُ الحرب واحتمالُ تَكَبُّدِ خسائر فادحةٍ أو هزائم نكراء، قد يفضي إلى مشهدٍ شبيهٍ بذاك المُعاشُ في فترةِ ما بين عامَي ١٩٢٥ و١٩٤٠. وما استَبصَرَه مخططُ المؤامرةِ أيضاً كان يصبُّ في هذا الاتجاه. هذا وكان ممثلُ هيئةِ الأركانِ العامةِ أيضاً يَعتَبِرُ الأمرَ مؤامرةً مدبَّرة. وكان من الضروريِّ أخذُ هذه المقاربةِ أيضاً على مَحملِ الجد، مهما تَكُنْ غاياتُهم مختلفة. كان قد سُمِحَ لي بمُراسلةِ PKK. وكانت تُنقَلُ إليهم نتائجُ اللقاءاتِ أيضاً. فاعتَبَرتُ الانسحابَ أحاديَّ الجانبِ تكتيكاً يتعينُ اللجوءُ إليه في مثلِ هذه الظروف. لقد كان موقفاً مُتَّخَذاً على عجل ودون التفكيرِ مَلِيّاً بالظروفِ السائدة. أي إنّ الدولةَ لَم تفرضْ شيئاً في هذا المضمار. إلا إنّ أجواءَ الشوفينيةِ التي لا تُطاقُ وعقليةَ المؤامرةِ ثقيلةَ الوطأة هو ما حثَّني أساساً على اتخاذِ تدبيرٍ كهذا. لكنّ التمشيطاتِ العسكريةَ المحتدّةَ أثناء انسحابِ القوات، والخسائرَ التي مُنِينا بها؛ كانت دليلاً على أنّ القواتِ والمؤسساتِ الأمنيةَ تودُّ انتهازَ ذلك كفرصةٍ للتصفية. أي إنها أرادت الاستفادة من هذه الخطوة (التي خطوناها بطِيبِ نية) وانتهازُها لفرضِ التصفية. لقد كان هذا خطأً فادحاً. وما أثَّرَ في ذلك بدرجةٍ مهمةٍ إلى جانبِ استفزازاتِ القوى الخارجية، هو تَرَدِّي الوضعِ الصحيِّ لرئيسِ الوزراءِ بولند أجاويد، ومحاولات القضاءِ عليه، والمقاربات السلبية التي اتَّخَذَها حزبُ MHP، وقراره الذي أَرغَمَ على التوجهِ نحو انتخاباتٍ مبكرة.

لَم تَكُنْ أرضيةُ الحلِّ السلميِّ والديمقراطيِّ المرتَقَب قد تحققَت بعد. لكنّ نسبةَ احتمالِ بدءِ هذا الحلِّ في مطلعِ عامِ الألفَين كانت تساوي نسبةَ احتماله سنةَ ١٩٩٣ و١٩٩٨ بأقلِّ تقدير. لكنّ النصيبَ الأوفر في عدمِ الاستفادةِ من هذا الاحتمالِ يَعودُ إلى القوى التي جعلَت تركيا تتخبطُ في مستنقعِ مُعاداةِ الكردِ منذ عامِ ١٩٢٥، في محاولةٍ منها للتحكمِ بتركيا. إذن، فالقضيةُ الكرديةُ وسيلةٌ لمضاربةِ النظامِ المهيمنِ بنسبةٍ أكبر بكثير مما تَبدو عليه. ذلك أنّ أكثرَ ما يرغبه النظام المهيمنُ هو تَركُ هذه القضيةِ عقيمةً دون حل. أما بالنسبةِ لأصحابِ الفاشيةِ التركيةِ البيضاء، فهي تودُّ جعلَها وسيلةً لتوجيهِ السياسةِ الداخليةِ بعُقدةِ الحربِ المَرَضِيّة. ذلك أنه سيغدو لا ملاذ من حُكمِ البلادِ بمنطقِ الحربِ الداخلية، ما دامت القضيةُ الكرديةُ بلا حل. بالتالي يتمُّ الاستمرارُ بحالةِ الحرب بالإبقاءِ على عباراتِ "الخطرِ الداخليِّ والخارجيّ" و"وحدةُ البلادِ التي لا تُجَزَّأ" قائمةً دوماً. وهكذا،

تستحوذُ رأسماليةُ الدولةِ الاحتكارية على فرصةِ استغلالِ البلادِ كما تشاء، اعتماداً على استبداديةِ الدولةِ القومية التي قَلَّما نَجِدُ نظيراً لها. أي أنّ الكردَ لا يُجَرَّدون فقط من كينونةِ المجتمعِ والإنسان. بل ويُستَخدَمون كأفضلِ وسيلةٍ أداتيةٍ لأجلِ قانونِ الربحِ الأقصى لدى الرأسمالية. بمعنى آخر، يستحيلُ تسييرُ الدولةِ القوميةِ والرأسماليةِ في تركيا، في حالِ غيابِ سياسةِ الحربِ الداخليةِ المُسَلَّطةِ على الكرد. والأنكى من كلِّ ذلك أنّ سياسةَ الحربِ الداخليةِ تلك أحاديةُ الجانب. وتُمارَسُ على أنها سياسةُ الثورة. لكنّ هذه السياسات، التي يُزعَمُ أنها تهدفُ إلى تمكينِ الوحدةِ والتكاملِ الوطنيَّين في وجهِ الأعداءِ الداخليين والخارجيين، هي من حيث المضمونِ سياساتٌ رسمَها النظامُ المهيمنُ ويُشرفُ عليها بذاتِ نفسِه. وهي نفسُها السياساتُ المهيمنةُ التقليديةُ المزروعةُ على دربِ السلامِ الكرديِّ والحلِّ الديمقراطيِّ الكرديِّ في مستهلِّ أعوامِ الألفين. وهي في صُلبِها سياساتٌ إمبرياليةٌ واستعماريةٌ تنتهجُ الإبادة، مهما زُعِمَ أنها تُمارَسُ باسمِ القوميةِ والقوموية.

اتَّخذتُ من تحليلِ العقدةِ الكرديةِ الكأداء أساساً لي، أثناء صياغةِ أولى مرافعاتي في إمرالي. وكان هذا الصوابَ بعينِه. حيث بات واضحاً أنه لا يمكنُ لحقيقةِ الدفاعِ عن ذاتي أنْ تكتسبَ أيَّ معنى، ما لَم يُسلَّط النورُ على النقاطِ المُظلِمةِ الموجودةِ في الواقعِ الكرديّ. وبعد اختبارِ كلِّ شيءٍ في سبيلِ السلامِ والحلّ، الدورُ قد أتى على تحليلِ الأسبابِ التاريخيةِ والاجتماعيةِ لنشوءِ ذلك الظلام. كانت مرافعتي الموجزةُ الأولى التي قدمتُها في المحكمة بمثابةِ مناشدةٍ متواضعةٍ من أجلِ السلام. بينما كانت مرافعتي الثانيةُ الضخمةُ قادرةً على حلِّ وتفكيكِ العقدةِ الكأداء. حيث بحثَت تلك المرافعةُ المُقدَّمةُ إلى محكمةِ حقوقِ الإنسانِ الأوروبيةِ في الواقعِ الكرديّ من حيث المضمون، وتحرَّت وجودَ الكردِ إزاء المدنيةِ والحداثة. كما أوضحَت أنّ المسؤوليةَ الرئيسيةَ في ولادةِ القضيةِ الكرديةِ تقعُ على عاتقِ الرأسمالية، وفصلَت المضمونَ الديمقراطيَّ للحلِّ لأولِ مرة عن الدولتيةِ القومية. هذه هي المقاربةُ التي تُشَكِّلُ صُلبَ التحولِ داخل PKK. إذ إنها تبسطُ أوجُهَ الاختلافِ بين أشكالِ الحلِّ الدولتيِّ والديمقراطيّ، والتي لَم يَجرِ التمكنُ من حسمِها منذ مرحلةِ المجموعةِ الأيديولوجية. كما كانت المرافعةُ تنفصلُ في هذه النقطةِ بالضبط عن الاشتراكيةِ المشيدة وعن مذهبِها الماركسيِّ–اللينينيِّ الذي تستندُ إليه. حيث أَخرجَت حقَّ الشعوبِ في تقريرِ مصيرِها من إطارِ الحقوقِ البورجوازية، لتُدرجَه في نطاقِ الديمقراطيةِ الاجتماعية. بمعنى آخر، كان بالمستطاعِ تحليلُ القضيةِ الكرديةِ ضمن آفاقِ نماذجِ الإدارةِ الديمقراطيةِ للمجتمع، دون اللجوءِ أبداً إلى الدولتية، ودون الانعكافِ على الطموحاتِ الدولتيةِ القومية أو حتى إرغامِ الذاتِ على الحلولِ ضمن هذه الأُطُر. هذه هي زُبدةُ التحولِ الحاصلِ في PKK. وكان كلٌّ من KADEK و KONGRA GEL يُعَبِّران عن هذه الحقيقةِ اصطلاحاً.

دخلَت التصفياتُ الداخليةُ جدولَ الأعمالِ مرةً أخرى وبنطاقٍ واسعٍ فيما بين عامَي ٢٠٠٢–٢٠٠٤، وبما يخالفُ فحوى مرافعاتي التي قدمتُها خلال تلك المراحل. فعدمُ إخطارِ المحامين إياي بالمعلوماتِ الكافيةِ بشأنِ المستجدات في حينِها قد أدى إلى ظهورِ تصفويةٍ واسعة، إلى جانبِ تبذيرِ مكاسبِ الشعبِ وهدرِ الزخمِ العظيمِ لقِيَمِ الحزبِ الماديةِ والمعنوية، وعلى رأسِها الكوادرُ

والمقاتلون. لقد باتَ الحزبُ والحربُ الشعبيةُ أثناء مرحلة التحولِ عُرضةً إلى أفظعِ أشكالِ التصفيةِ التي شهدَها تاريخُنا. حيث أمسى وكأنه محصورٌ بين حدَّين قاطعَين، وغدا على شفا حفرةٍ من الهلاك؛ مثلما حصلَ في عمومِ الثوراتِ الأخرى.

٢- معنى تصفوية فترة ٢٠٠٢ــ٢٠٠٤، وأهمية الكفاح ضد التصفوية:

تطوَّر تاريخُ PKK جنباً إلى جنبٍ مع التصفوية. حيث واجَهَ PKK محاولاتِ التصفيةِ مراراً وتكراراً، منذ أنْ كان في مرحلةِ المجموعة. وكلما كَبُرَ الحزبُ كبُرَت معه التصفياتُ أيضاً. فما جرى بين عامَي ٢٠٠٢ــ٢٠٠٤ كان انعكاساً للمؤامرةِ على صفوفِه الداخلية أكثر مما هو تصفوية. أو بالأصح؛ كان التآمرُ والتصفويةُ قد تداخلا بحيث يصعب التمييزُ بين التعَمُّدِ المُغرِضِ والتلقائيةِ الفطرية. فالأرضيةُ القائمةُ كانت لا تساعدُ على التمييزِ بينهما. أي أنّ الأرضيةَ كانت مناسِبةً لأنْ تعيشَ الشخصياتُ التصفويةَ والتآمرَ في آن. لذا، كان من عظيمِ الأهميةِ تواجُدُ إدارةٍ تُراقبُ حِراكَ الشخصياتِ النابعةِ من تلك الأرضية. وقد كنتُ متيقظاً ولافتاً للأنظارِ في هذا الخصوص دوماً. كان تشكيلُ التنظيمِ والحركةِ من أحشاءِ المجتمعيةِ الكرديةِ أمراً بالغَ الصعوبة من دون الإدراكِ العميقِ لمدى مشقةِ تكوينِ المجتمعيةِ الثورية. لكنّ إدارةَ الحزبِ وتنظيمَ الحربِ كانوا غافلين حتى عن معرفةِ كيفيةِ حفاظِنا عليهم. فضلاً عن أنهم، وبسببِ تأثُّرِهم بما يُسمى باليسارِ التركيِّ وبثقافتِه التاريخيةِ والمذهبية، كانوا بعيدين عن استيعابِ أهميةِ المجتمعيةِ الثوريةِ وممارستِها العمليةِ وما يميزُها عن غيرِها. وعندما كنا نشرفُ عليهم عن كثب، كانوا يتحاشون إبرازَ نقاطِ ضعفِهم في هذا الشأن، فيتظاهرون بتأقلمِهم مع الأجواءِ التنظيمية، ولو عن مضض. لقد كانوا يَعتَبرون الانضباطَ التنظيميَّ والعمليَّ حجرَ عثرةٍ أمام حياتِهم المزاجيةِ أكثر مما هو ضرورةً من ضروراتِ الحياةِ الحرة. فقد تعششَت العقليةُ القَبَليةُ والعائليةُ فيهم حتى النخاع. وبإضافةِ التهمشِ الذي عانوا منه كأفراد، سيُرى أنهم كانوا يَعرضون بنيةً قاعديةً يغدو تحمُّلُها أو توجيهُها أمراً جدَّ عسير. بالمستطاعِ النظرُ إلى كلِّ النقاطِ التي ذكرناها على أنها حقائق عامة. لكن، وفي حالِ توجُّهِها قاطبةً صوب تشكيلِ حركةٍ تآمريةٍ وتصفويةٍ متداخلةٍ تفرضُ حضورَها في أحرجِ المراحلِ التي يمرُّ بها PKK وحربُه الشعبيةُ الثوريةُ التي يَرودُها؛ فهذا ما معناه أنّ أشنعَ حركةٍ خيانيةٍ تَكُونُ قد دخلَت الأجندة. وعليه، تأتي أهميةُ التصفويةِ البارزةِ فيما بين عامَي ٢٠٠٢ــ٢٠٠٤، ووجهُ الاختلافِ الذي يميزُها عن سابقاتِها؛ من خاصيتِها الخيانيةِ الجذريةِ تلك.

لقد كنا وجهاً لوجهٍ أمام ما هو أَشبَهُ بمَرَضٍ مُزمنٍ في التاريخِ الكرديّ. فاستِعارُ نفسِ المَرَضِ رغمَ النضالِ الأيديولوجيِّ والتنظيميِّ والعملياتيِّ المستمرِّ طيلةَ ثلاثةِ عقود، كان خطراً لا يُستَهانُ به. كما إنّ الظروفَ الزمانيةَ والمكانيةَ التي تَكَوَّنَ فيها كانت صالحةً لأجلِ ذلك إلى أقصاه. حيث شرعَت أمريكا باحتلالِ العراقِ كقوةٍ مهيمنةٍ في النظامِ القائم، واختارت AKP امتداداً داخلياً لها؛ في محاولةٍ منها إلى إعادةِ المضاربةِ على الحركةِ الكرديةِ بدفعةٍ واحدة، على غرارِ ما أَلِفَه التاريخُ عموماً. لقد كانت أمريكا قوةً رئيسيةً داعمةً من خلفِ الستارِ لحروبِ الغلاديو المستهدِفةِ لي

ولـPKK. كما كانت تتحكمُ بمتواطئين ذوي بأسٍ من خلالِ إعادةِ هيكلةِ الغلاديو التركيّ. وعليه، كان لا بد من حملةٍ تمشيطيةٍ داخل PKK، بعدما اجتمعَت كلُّ هذه العوامل. إذ كان مرامُها تسييرَ تمشيطٍ نهائيٍّ يَحسمُ التمشيطاتِ المُجراةَ قبل ذلك داخلياً وخارجياً. وكان من الضروريِّ لها بلوغُ الهدفِ الذي تلهثُ وراءه منذ ثلاثين سنة. وعليه، كان هدفُ هذا التمشيطِ الكلاسيكيِّ المعروفِ اختلاقَ قناةٍ متواطئةٍ بين صفوفِ PKK أيضاً للقضاءِ على الآخرين. وهذا أسلوبٌ طالما تمّ اللجوءُ إليه في التاريخ، وغالباً ما نجح. وبتوحيدِ ذلك مع المؤامرةِ الكبرى، كان يختلجُهم إيمانٌ لا يتزعزعُ بأنهم سينجحون هذه المرة لا محالة.

كانت القوى المندرجةُ في المؤامرة ضمن إطارِ الحربِ الخاصةِ التركيةِ تتحركُ هذه المرة تحت شمسيةِ AKP ذي القناعِ الأخضر. وكانت امتداداتُها الكرديةُ مستعدةً منذ زمنٍ طويلٍ لكافةِ أشكالِ التواطؤِ معها في سبيلِ الفيدراليةِ المُقَدَّمةِ إليهم في كردستان العراق. وبالأصل، فقد قدَّمَت دعمَها في كافةِ حملاتِ الغلاديو منذ عام ١٩٨٥، علناً كان أم خِفية. وكانت ستفعلُ كلَّ ما في وسعِها هذه المرة، على أملِ الخلاصِ من PKK ومن حربِه الشعبية. وقد فعلَت ذلك. حيث عرضَت جميعَ أشكالِ الدعمِ والإمكانياتِ للتصفويين الداخليين، الذين زعموا أنهم أصحابُ النصيبِ الأكبرِ من الميراث. ولَكَم هو مؤسفٌ ومؤلِم أنّ الزمرةَ التصفويةَ كانت غافلةً عن الأسيادِ الذين تخدمُهم، من خلالِ زعمِها بأنها الصاحبُ الحقيقيُّ للحزبِ وللحربِ الشعبيةِ على السواء. أما الأعضاءُ المحافظون والدوغمائيون الذين يتحججون دوماً بالتصفويين، فكانوا لا يَقدِرون حتى على الدفاعِ عن ذاتهم. وكانوا يريدون استهلاكَ انطلاقةٍ تاريخيةٍ ظافرةٍ كهذه بذاتِ أنفسِهم، ليَخطّوا بذلك نهايتَها المحتومة. إلا إنّ ميراثَ PKK لَم يَكُن من النوعِ الذي يُستَهلَكُ بهذا المنوال.

يتعينُ الإمعانُ في الماضي القريب، لاستيعابِ كيفيةِ الوصولِ إلى هذه الحالِ بصورةٍ أفضل.

قبلَ كلِّ شيء، فإنّ النواقصَ الشخصيةَ ووهنَ الإرادةِ النابعَ من التخريباتِ التي حلَّت بالهويةِ ومن تدني مستوى الحرية أثناء فترةِ التأسيس، قد لعبَ دوراً رئيسياً في بلوغِ هذه الحالة، وأثَّرَ عموماً كنقاطِ ضعفٍ جادة. فلَم تُبذَل الجهودُ الحثيثةُ للتغلبِ على نقاطِ الضعفِ هذه. فكشَفَت نقاطُ الضعفِ البنيويةُ عن ذاتِها مع مرورِ الوقت. وقد غالَينا في تحمُّلِ الكوادرِ الذين يعيشون هذه الحالة، وعملنا على مسايَرَتِهم إلى حين انعقادِ المؤتمرِ عام ١٩٨٦. وبعد النجاحِ بمشقةٍ بالغةٍ في حثِّهم على إنجازِ حملةِ ١٥ آب ١٩٨٤، كان لسانُ حالِ هؤلاء خلال أزمةِ عامِ ١٩٨٦ هو: "هذا كلُّ ما في وسعِنا فعلُه". كان من غيرِ الصحيح تضييقُ الخناقِ كثيراً على كوادرِ الجيلِ الأولِ بصورةٍ خاصة. فقد أهمَل هؤلاء مسؤولياتهم المُلقاةَ على كاهلِهم مراتٍ عديدةً كأعضاءٍ ضمن اللجنةِ المركزية. ودَعكَ من أنْ يَكُونوا مبدعين، بل كانوا بعيدين حتى عن الحفاظِ على ما في حوزتِهم. ولدى شلِّ تأثيرِ المؤهَّلين للقيادةِ ممن تُعقَدُ عليهم الآمال، وفي مقدمتِهم كمال بير ومحمد قره سنغور ومعصوم قورقماز؛ بِتنا مرغَمين على الشروعِ في حملةِ عامِ ١٩٨٧ اعتماداً على المتبقّين من الكوادرِ الذين يمكننا وصفُهم بالجيلِ الثاني. بالتالي، وكأني انعكفتُ على إطلاقِ هذه الحملةِ بمفردي. حيث قُدِّمَت شتى أنواعِ الدعمِ حتى أواخرِ سنةِ ١٩٩٢، وعلى رأسِها نقلُ الكوادرِ والمقاتلين المُدَرَّبين سياسياً

وميدانياً والمُجَهَّزين مالياً، والذين تجاوزَ تعدادُهم الألف شخصاً في العالمِ الواحد. كما ويندرجُ في هذا الإطارِ أيضاً المساندةُ الشعبيةُ الجادةُ على الصعيدِ الداخليّ، والمؤازرةُ الدبلوماسيةُ وإمكانياتُ التموقعِ المسنوحةُ على الصعيدِ الخارجيّ. هذا وكانت جميعُ قواعدِنا تصونُ وجودَها في كافةِ المناطقِ الداخلية.

وعندما تربَّعَ قادةُ المستقبلِ الجددُ الذين نسميهم بالجيلِ الأوسطِ على هذه الاستعداداتِ الفريدة، باتوا مُولَعين بأنفسِهم كما الشيخ الذي يظنُّ أنّ المعجزاتِ مقتَبَسةٌ منه. واعتقدوا أنّ عودةَ انتعاشِ الحركةِ هي ثمرةُ مهاراتِهم. في حين إنّ دورَهم لَم يتخطَّ في واقعِ الأمرِ دورَ الفَزّاعةِ في البستان. ولدى اتحادِ نقاطِ الضعفِ الشخصيةِ مع الإعجابِ بالذات، وجدوا أنفسَهم منغمسين مع الوقتِ في نواقص أفظع بكثير مما كان عليه كوادرُ الجيلِ القديم. وعلى الأقل، كان الجيلُ الأولُ يتمتعُ بقدرٍ من الأخلاقِ والثوابتِ السياسيةِ والتنظيميةِ الواضحة، والتي كانت معدومةً بين هؤلاء الانكشاريين الجدد. فبالرغمِ من تَحلّيهم بالنذرِ اليسيرِ منها، إلا إنّ شروطَ الكفاحِ العصيبةَ قد أَودَت بها أيضاً، عوضاً عن تعزيزِها إياها. إذ ازدادوا غطرسةً وتكَبُّراً كلما غذَّتهم المساندةُ الشعبيةُ وقوَّت شوكتَهم القيادةُ المتموقعةُ في الشرقِ الأوسط.

كانت العصابةُ الرباعيةُ تحتلُّ مرتبةَ الصدارةِ في هذا المضمار، وبالأخصِّ في ولايةِ بوطان. أما مَن كُلِّفوا بشلِّ تأثيرِ العصابةِ الرباعيةِ وبالتحقيقِ فيما خَلَّفَته من تخريبات، فكانوا يحتَمون بظِلالِهم ويتَحجَّجون بهم في هدرِ أيامِهم، يتقدمُهم في ذلك كلٌّ من نظام الدين تاش (بوطان)، خليل أتاش (أبو بكر)، عثمان أوجالان (فرهاد)، وجلال الذي من مدينةِ شرناخ. وهكذا، دخلَت أقاليمُ بوطان وبهدينان وزاغروس تحت تأثيرِ هذه المجموعةِ التصفويةِ فعلياً. أما ولايةُ آمد (ديار بكر، بينغول، موش، والمناطق المجاورة)، فصُيِّرَت مزرعةً لكلٍّ من "صاكك" والأخَوان "جوروك كايا". فقد بدَّدوا عدداً جماً من العَونِ ومن قوةِ التدخلِ الكادريّ. ويرجحُ احتمالُ أنْ تَكُونَ "آمد" بمثابةِ أولِ ولايةٍ خضعَت لمراقبةِ وسيطرةِ JİTEM. هذا وكان تأثيرُ نشاطاتِ JİTEM والنشاطاتِ التآمريةِ الداخليةِ في ولاياتِ بوطان وبهدينان وزاغروس أيضاً يزدادُ مع الزمن اعتماداً على KDP. كما كانت مبادرةُ بعضِ العناصرِ من أمثالِ خضر صاري كايا (أكرم) قد اتَّضحَت في ولايةِ ديرسم، بعد موتِ الدكتور باران بنحوٍ لا يزالُ بعيداً عن تسليطِ الضوءِ على خفاياه الباطنية. وإلى جانبِ التصفويةِ تضاعفَت حدةُ الاشتباكاتِ غيرِ المُجديةِ مع القوى اليساريةِ الأخرى وما جلبَته معها من خسائر لا داعي لها البتة. كما بسَطَ ترزي جمال (علي أومورجان) تياراً تصفوياً محافظاً مشابهاً في ولايةِ تولهلدان (مرعش، وأديامان وجوارها)، طِبقاً لِما فعلَه قرينُه سرحد (خضر يالجين) في ولايةِ ماردين. أما في الشرقِ الأوسط، فكانت القيادةُ الاستراتيجيةُ على مشارفِ التصفيةِ بالتنسيقِ مع JİTEM. إذ كانت المؤامرةُ التي أفضَت إلى قتلِ الرفيقِ حسن بيندال في مستهلِّ شهرِ كانون الثاني من عامِ ١٩٩٠ ستؤدي دورَ الإبادةِ الاستراتيجيةِ ضمن هذا الإطار.

استمرَّت مقاومةُ الكوادرِ والمقاتلين والشعب بأبعادٍ بطوليةٍ باسلة، رغمَ كلِّ الميولِ التآمريةِ والتصفوية. ونلفتُ النظرَ إلى أنّ بروزَ الحاجةِ الماسةِ إلى الحوارِ السياسيِّ على مستوى أجهزةِ

الدولةِ اعتباراً من عامِ ١٩٩١ كان ثمرةً لتلك المستجدات. إلا إنّ الفعالياتِ المُناصرةِ للغلاديو وJİTEM كانت قد أُقحِمَت في الأجندةِ بكلِّ وحشيتِها، دون الالتفاتِ إلى أيِّ ضابطٍ أو رادع. كما كانت بوادرُ شِقاقٍ جادٍّ تتجلى داخلَ أروقةِ الدولةِ أيضاً. وفي ظلِّ هذه الظروفِ كانت العناصر التصفوية، التي برزَت منذ البداية على شكلِ عصابةٍ مكشوفةٍ أو مخفية ماكرة، قد تضخَّمت وكثُرَت بشكلٍ ملحوظ. لقد تعدَّوا حدودَهم إلى حدٍّ فاقَ تخميني الشخصيَّ بكثير، حيث اعتَقدوا أنهم الأصحابُ الجددُ الحقيقيون للشعبِ والحزب. لقد انغرّوا بأنفسِهم لدرجةِ الغطرسة. ولكنهم كانوا ماهرين جداً في مُواراةِ مواقِفِهم هذه.

تمّ اللجوءُ إلى الأساليبِ الحزبيةِ الكلاسيكيةِ للتغلبِ على هذا الوضع. فعُمِلَ على تذليلِ المشاكلِ بعقدِ اجتماعاتِ اللجنةِ المركزيةِ والكونفرانساتِ والمؤتمرات. واعتُقِدَ بأنّ تجديدَ الهيئة القياديةِ وتعيينَ الممثلين الجدد وزيادةَ حجمِ القواتِ سيكونُ حلاً وافياً. ولكن، ساطعٌ تماماً أنّ هذا النمطَ من الحلولِ كان ذا أبعادٍ تكنيكيةٍ وتنظيميةٍ غير قادرةٍ على الغوصِ في الأسسِ الأيديولوجيةِ والركائزِ السياسية. بالتالي، ما كان لهذا الأسلوبِ أنْ ينمَّ عن شيءٍ أبعدَ من إفرازِ بعضِ النتائجِ الشكلية. لَم تَكُن الأحداثُ والمجريات في حقيقتِها سوى انعكاساً لِما عاشَته تجربةُ الاتحادِ السوفييتيِّ عالمياً على بنيتِنا الحزبية. أي إنّ الانحلالَ الذي عانته الاشتراكيةُ المشيدة بعد سبعين عاماً كان يتكررُ داخلَ PKK بعد مرورِ خمسٍ وعشرين أو ثلاثين سنة على تأسيسِه. وحتى لو أصبَحنا أصحابَ دولة، فكان ممكناً حصولُ تفككٍ مشابهٍ لدينا. ذلك أنّ النماذجَ الأيديولوجيةَ والسياسيةَ غيرَ القادرةِ على التخلصِ من الرؤيةِ الدولتيةِ القومية هي نماذجٌ إشكاليةٌ بنيوياً، ومناهِضةٌ للديمقراطية، وعاجزةٌ عن تمكينِ التحولِ الاشتراكيِّ في المجتمع. أما تَشَكُّلُ الزُّمَرِ النخبويةِ والشخصياتِ الاحتكاريةِ والاستبداديةِ والسلطويةِ فيها، فهو واردٌ بحُكمِ طبيعتِها، سواء كانت مبنيةً على أرضيةِ الدولةِ أم الحزب. لكنّ إدراكَنا لهذه الحقيقةِ لَم يتبلورْ بشكلٍ واضحٍ إلا بعد المرورِ بتصفويةِ عامَي ٢٠٠٢–٢٠٠٤.

لَم ينقطع الخونةُ التصفويون عن تقاليدِ النضالِ وحسب، بل وتشتتوا فيما بينهم أيضاً. لقد كانت لهم بعضُ الحساباتِ التكتيكيةِ المهمة. فقبل كلِّ شيء، كانوا يظنون أنّ حقيقةَ القيادةِ الاستراتيجيةِ المؤسِّسةِ قد شُلَّ تأثيرُها تماماً، وأنه ما من قوةٍ قادرةٍ على إنقاذِها. بالتالي، كانوا يَعتَبِرون أنفسَهم مُحَصَّنين إزاء أيِّ خطرٍ قد يأتي منها. وكانت القوى التي أَسنَدوا ظهورَهم إليها تَمدُّهم بالقدرِ الكافي من الضمانِ في هذا الصدد. وتَجسَّدَ ثاني حسابٍ تكتيكيٍّ لهم في إخراجِ الكوادرِ القديمة، التي تطغى عليها الجوانبِ الدوغمائية (إلى جانبِ المبدئيةِ والثبات)، من كونِها خطراً يهددهم. وقد كانوا مستعدين لذلك. حيث استولوا على العديدِ من قِيَمِ الحزبِ والنضال، وأَغوَوا قِسماً مهماً من الكوادرِ والمقاتلين وسَلَبوا عقولَهم. كما كان المكرُ الذي اكتسبوه خلال سنين النضالِ يحافظُ على مكانتهم في المراتبِ العليا. ثالثاً؛ كانوا يعتقدون أنهم الأصحابُ الحقيقيون لجميعِ القِيَمِ والمنجَزات. فأياً يَكُن، فهم مَن أدارَ رحى الحرب ونالَ بذلك ثقةَ الشعبِ والمقاتلين! وأياً يَكُن، فقد أدى الجيلُ القديمُ دورَه (بما في ذلك القائد) ويتعينُ تركُه جانباً! بالتالي، بات من حقِّهم التحكمُ بكلِّ شاردةٍ وواردة، وأنْ يصبحوا

أصحابَ الكلمةِ الفصلِ قولاً وعملاً، بصفتِهم أشخاصاً أثْبَتوا نضوجَهم ورُشدَهم! لقد كانوا يَخطّون حساباتِهم بتقاليد عائليةٍ وإرثيةٍ مُثلى.

رابعاً؛ كانوا قد ارتكزوا إلى قوةِ النيوليبراليةِ العالمية المنتصرة في جميعِ أصقاعِ العالَم، والتي كانت تنظرُ إليهم بعينِ الشرعية. لقد كانت نزعةُ الليبراليةِ الحديثةِ تتماشى معهم تماماً، ولو أنهم يَجهلونها. لذا، كان من الصعبِ الإبقاءُ عليهم في ظلِّ هذه المؤثرات. علماً أنهم استحوذوا على فُرَصِ تحقيقِ مطالبِهم في الحياةِ الشخصيةِ التي طالما اشتهَوها. وهكذا، ما كان بمقدورِ أحدٍ أنْ يفصلَهم عن "عشقِهم" الجديدِ حتى ولو كلَّفَهم حياتَهم، وذلك باعتبارِهم مجموعةً غفيرةً ممَّن حثّوا بعضَهم بعضاً على الهربِ نساءً ورجالاً. أخيراً، وبحركةٍ خيانيةٍ مُروِّعة، نالوا مرامَهم في "العشقِ" الذي تحسّروا عليهم سنيناً مديدة. وهكذا، هربوا كمجموعة، بعدما كان الهروبُ يحصلُ بنحوٍ فرديٍّ ويَصِلُ حدَّ الاستسلامِ والإخبار بالأكثر. بل ونَعَتوا أنفسَهم بالحركةِ الليبراليةِ الجديدة كسِلوانٍ لهم وكتزكيةٍ لأفعالِهم! ذلك أنّ عرضَهم لأنفسِهم كمشروعٍ ليبراليٍّ تأسيساً على حركةٍ ذائعةِ الصيتِ مثل PKK قد يساوي الكثير. وقد يتبنّاهم الكثيرون، وعلى رأسِهم الجمهوريةُ التركيةُ أو أمريكا والمُوالون لها.

أما المُقتَدون بتقاليدِ القيادةِ حتى آخرِ رمق، وعلى رأسِهم بعضُ كوادرِ الجيلِ القديمِ ممن قَصَّروا في إطلاقِ الحملاتِ التكتيكيةِ في زمانِها المناسب، وعجزوا عن تخطي الدوغمائيةِ رغمَ سلوكِهم المبدئيِّ الذي يُبَجِّلُ قِيَمَ الحزبِ ومُنجزاتِ النضال؛ فقد فشلوا بالمقابل في صونِ تلك القيم، رغمَ تصديهم للتصفويين. لقد سُجِّلَت عليهم مآخِذُ كثيرةٌ في هذا الصدد. حيث كانوا غيرَ قادرين على سدِّ الطريقِ أمام التصفويين ومحاسبتِهم بمهارة. أي إنهم تركوا الأبوابَ مفتوحةً على مصاريعِها أمام العناصرِ التصفوية، من خلالِ نواقصِهم وافتقارِهم للتدابيرِ اللازمة، وبطرازِهم الهُلاميّ. فكلُّ ما فعلوه هو صونُ أو إنقاذ كرامتِهم الشخصية. ذلك أنّ نواقصَ ودوغمائيةَ السنينِ الطويلة أفضَت إلى تفرُّجِهم دون أنْ يَكُون بيَدِهم حيلة. لقد كانوا بعيدين كلَّ البُعدِ عن إدراكِ ضخامةِ موجةِ الخيانةِ الجديدةِ الهائجة، وعن اتخاذِ التدابيرِ الوقائيةِ اللازمةِ إزاءها. وكانوا بذلك أقرب إلى نوعٍ من بقايا الأحزابِ الشيوعيةِ القديمة. حيث استولى الليبراليون على السلطة، وظلوا هم متفرجين.

كان هذا الوضع البارز يجسدُ الخُلاصةَ التي آلَت إليها الاشتراكيةُ المشيدةُ داخل PKK. إلا إنّ الحركةَ التي طوَّرناها تخطَّت بماهيتِها الاشتراكيةَ المشيدة، وضربَت بجذورِها في أغوارِ دعائمِ المجتمعِ منذ وقتٍ طويل. أي إنها اكتسَبَت الخصائصَ الجوهريةَ رغمَ تطعيمِها بالاشتراكيةِ المشيدةِ وتَسَمُّرِها فيها. حيث سجَّلَت تطوراتٍ عظيمة، سواء بخصوصِ الهويةِ الكرديةِ والوجودِ الكرديّ، أم على صعيدِ الحريةِ المجتمعية. بالتالي، كانت المشاكلُ تنبعُ من المبادئِ التوجيهيةِ للحركة، وليس من الحركةِ ذاتِها. إذ كانت الحركةُ مواظبةً على تمكينِ حيويتِها وتَقَدّمِها. لذا، فما مِن حيلةٍ أمام زيادةِ تعزُّزِها وتحقيقِها الانطلاقة، في حالِ تقييمِ الأوضاعِ بعينٍ سليمةٍ قويمة.

جهدتُ لصياغةِ ردٍّ على التصفويةِ مع أخذِ أبعادِها في الحسبان. وتَجَسَّدَ ذلك في مرافعةِ **"دفاعاً عن شعب"**، التي كانت بمثابةِ استمرارٍ لمرافعاتي التي سبقَتها. ذلك أنّ الدفاعَ عن الشعبِ بعد

التخلي عن توجيهِه نحو الخلاص، بل وعن بنائِه كمجتمعٍ اشتراكيٍّ وعن لَمِّ شملِه تحت سقفِ دولةٍ مستقلة؛ قد يَبدو للوهلةِ الأولى وكأنه تراجعٌ إلى الوراء. لكنّ الوضعَ في واقعِ الأمرِ كان مختلفاً. حيث إن ذلك كان يعني الانطلاقَ من القولِ الأيديولوجيِّ نحو الملموسِ الاجتماعيّ، وتجاوُزَ التناقضِ الشديدِ المتولِّدِ بين الأيديولوجيا والممارسةِ العملية، ورَدمَ الهوةِ الشاسعةِ بينهما. فأقوالُ الاشتراكية المشيدة، بل وحتى عباراتُ الاشتراكية العلمية كانت قاصرةً عن تلبيةِ متطلباتِ الوضعِ الجديد. وعليه، ما كان ممكناً سدُّ الطريقِ أمام الانهيارِ داخل PKK (على غِرارِ ما حصلَ في العالَمِ أجمع) بالطرازِ القديم، مهما كان حجمُ الجهودِ المبذولة. إذ كان من الضروريِّ إعادة هيكلة الجانبِ الأيديولوجيِّ والعلميّ. علاوةً على أنه ما كان ممكناً الاعتمادُ على الطرازِ القديم في حمايةِ الواقعِ الملموس للشعبِ الكرديِّ والمناطق الاجتماعية التي تَنعَمُ بالحرية أو في تمكينِ سيرورتِها. بالتالي، لَم تَكُن هنالك حاجةٌ ماسةٌ إلى صياغةِ العباراتِ وأشكالِ الممارساتِ الجديدةِ فحسب، بل وإلى تحقيقِ التحولاتِ الجذريةِ في العلومِ الاجتماعيةِ والمفاهيمِ السياسيةِ والأخلاقية. أي إنّ القضيةَ لَم تَكُنْ محليةً فقط، بل وعالميةً أيضاً. وكان تركيزي على الفلسفةِ العلميةِ وعلى القواعدِ المعنيةِ بالمجتمع يُظهِرُ كفايةً مدى الحاجةِ المسيسةِ إلى التحول.

رغمَ كلِّ الهجماتِ الأيديولوجيةِ التي شنَّتها الليبرالية، إلا إنّ الحداثةَ الرأسماليةَ كانت تمرُّ من أشدِّ حالاتِ الأزمةِ التي عرفَها تاريخُها. إذ خسرَت عماداً منيعاً من أعمدتِها مع انهيارِ الاشتراكيةِ المشيدة. وفي حقيقةِ الأمر، فهذه الأخيرةُ هي التي أطالَت عمرَ الحداثةِ الرأسماليةِ التي انهارت أساساً في الحربِ العالميةِ الأولى. كما إنّ انهيارَ الاشتراكيةِ المشيدةِ لَم يَكُنْ يعني انتصارَ الليبرالية. بل كان مؤشراً على تَجَرُّدِ هذه الأخيرةِ من أعتى مذاهبِها. وكان استيعابُ ذلك لن يتطلبَ الكثيرَ من الوقت. أما "مشروعُ الشرقِ الأوسطِ الكبير"، الذي عُمِلَ على تطبيقِه مع بدءِ احتلالِ العراق وأفغانستان كحلٍّ للأزمةِ الاقتصاديةِ المحتدّةِ بعد عام ١٩٩٠؛ فقد أماطَ اللثامَ تماماً (وبعدَ وقتٍ قصير) عن الأزمةِ البنيويةِ للنظامِ القائم. وبالنسبةِ إلى الصين المتبقيةِ من إرثِ الاشتراكيةِ المشيدة، فما برحَت عاجزةً عن إنقاذِ الحداثةِ الرأسمالية. بل على النقيض، كانت ستؤدي دورَها كمركزِ قوةٍ مهيمنةٍ جديدةٍ تُلَوِّحُ بالخطر. وهكذا، كان الوضعُ الجديدُ الذي وَلجَه العالَمُ يشيرُ إلى استحالةِ سيرورةِ الحداثةِ الرأسمالية، وإلى غيابِ البدائلِ الجديدة. أما التحولُ الذي طرأَ على علمِ الاجتماعِ والسياسةِ وعلمِ الجمالِ والأخلاق، فكان على علاقةٍ بالوضعِ البارزِ إلى الوسط، بحيث شَكَّلَ السببَ والنتيجةَ فيه في آنٍ معاً.

خلاصةً؛ وبينما دارت المساعي من الجهةِ الأولى لأجلِ صياغةِ نماذج سياسيةٍ جديدةٍ بغيةَ صونِ المكاسبِ العينيةِ والميدانيةِ من أيِّ ضررٍ قد يصيبُها، فقد جرى البحثُ من الجهةِ الثانيةِ عن الأجوبةِ المأمولةِ ضمن فلسفةِ السياسةِ ونمطِ الحياة. لَم نَكُنْ ننقطعُ كلياً عن التطوراتِ الأيديولوجيةِ والسياسيةِ القديمة. ولكننا كنا نُطَهِّرُ أنفسَنا من العناصرِ المعيقة، ونعتمدُ على العناصرِ الباعثةِ على التطورِ لأجلِ تلبيةِ الاحتياجاتِ وصياغةِ الردودِ اللازمةِ للإشكالياتِ الطافيةِ على السطح؛ منتَقلين بذلك إلى طَورٍ أكثر رسوخاً بحيث لا يمكنُ تصفيتُه أو إفناؤه. وتَجسَّدَت أكثرُ الدلالاتِ وضوحاً على

ذلك في إعادةِ إطلاقِ اسمِ PKK، وفي تسميةِ مؤتمر الشعب الكردستاني KCK (Koma Civakên Kurdistan) على مكتسباتِ ومنجزاتِ الشعبِ على دربِ الهويةِ والحرية. وبذلك عملنا على إحياءِ التقاليدِ والتغييرِ في آنٍ واحدٍ في خضمِّ سياقٍ جديد. وقد حاولنا سردَ الإيضاحِ النظريِّ لكافةِ التطوراتِ في هذا المنحى ضمن صفحاتِ المرافعةِ الأخيرة. ولهذا السببِ ارتأيتُ وفضَّلتُ اختتامَ مرافعتي الأخيرةِ بتضمينِها تحليلاتٍ تشتملُ على معالجةِ كافةِ أطوارِ البشرية بالتداخلِ مع تحليلِ هويةِ شعبي وشخصيتي، بدءاً من ظهورِ النوعِ البشريِّ إلى مجتمعيتِه، ومن المدنيةِ إلى الحداثةِ الرأسمالية، ومنها إلى العصرانيةِ الديمقراطية.

الفصل السادس

PKK وKCK والأمة الديمقراطية

تُعَدُّ سنةُ ٢٠٠٣ بدايةَ المرحلةِ التي أعلَنَ فيها PKK وKCK عن نفسَيهما رسمياً ضمن إطارِ نظريةِ العصرانيةِ الديمقراطية. وبمقدورِنا نعتُ ذلك بمرحلةِ الولادةِ الكبرى الثالثة. فالولادةُ الكبرى الأولى تُعَبِّرُ عن ولادةِ كينونةِ المجتمعِ القوميِّ ذهنياً من بين أحشاءِ الأيديولوجيا الثوريةِ العالمية. حيث يجري تناوُلُ هويةِ المجتمعِ القوميِّ أساساً من الناحيةِ الذهنية، ويتمُّ تصوُّرُها والتخطيطُ لها كولادةٍ ذهنية، سواء كانت ستتحقق أم لا. كما يتمُّ اعتمادُ الكردايتيةِ أساساً على صعيدِ المبدأ، مع استعارِ النقاشِ الكثيفِ حول ماهيةِ الكردايتيةِ الموجودة. هذا ويُعالَجُ الوجودُ الكرديُّ تاريخاً ومكاناً، ولو بنحوٍ متقطعٍ متناثر. ويدورُ الجدلُ بأعمِّ المعلوماتِ حول: ماهيةِ ذاك المجتمع، وطنِه، لغتِه، حدودِه، تجزُّؤِه، ومدى تخلُّفِه أو عصريتِه.

لَم تتجاوز مجموعةُ النقاشِ النواتيةُ عددَ أصابعِ اليدَين في سنواتِها الأولى. لذا، ترَكَّزَت أهميتُها في النوعية، لا الكمية. واكتسبَت حقيقةُ الواقعِ الذي يُعمَلُ على إبرازِه، وتحديدُ الصياغةِ الصائبة له بأهميةٍ ملحوظة. فالفترةُ الممتدةُ ما بين أعوامِ ١٩٧٣–١٩٧٩، وباعتبارِها فترةَ خروجِ المجموعةِ من أنقرة وتوسعِها في كردستان، فإنّ فحواها يتمثلُ أساساً في التعبيرِ عن هذا الواقعِ وإضفاءِ المعنى عليه كحقيقةٍ كرديةٍ جديدة. وPKK هو اسمُ هذه الحقيقةِ الجديدة. و"حقي قرار" هو الشهيدُ العظيمُ لهذه الفترة. هذا ولَم يتعَدَّ عددُ شهداءِ الحركةِ آنذاك أصابعَ اليدِ الواحدة. أما المرحلةُ الممتدةُ من أعوامِ ١٩٨٠ إلى ٢٠٠٥، فهي في واقعِ الأمرِ تعبيرٌ عن التحولِ من الظاهرةِ الكرديةِ كموضوعٍ شيئيٍّ نحو المجتمعِ القوميِّ الكرديِّ الواعي والمُنَظَّمِ والمقاتل، وبالتالي المتحررِ والصائرِ ذاتاً فاعلة. أي إنّ ما يَسري هنا هو التحررُ من الكردايتيةِ الموضوعيةِ والانتقالُ إلى الكردايتيةِ الحرةِ الذاتية. وبوسعِنا وصفُ ذلك بالعبورِ من كردايتيةِ العبوديةِ والجثةِ الهامدةِ التي أكلَ عليها الدهرُ وشرب، صوب الكردايتيةِ الحرةِ المنتعشةِ من جديد.

موضوعُ الحديثِ هنا ليس ولادةً اسميةً وذهنيةً لمجموعةٍ صغيرة. بل هو تحوُّلُ شعبٍ يصلُ تعدادُه إلى عشراتِ الملايين، من حالةِ الموضوعِ الشيءِ والماضي العبوديِّ إلى حقيقةِ شعبٍ يعبِّرُ عن نفسِه بحرية، وينظِّمُ ذاتَه ويَسُوقُها على مسارِ الممارسةِ العمليةِ والحرب. وبشكلٍ نموذجيّ، بمقدورِنا تسميةُ ذلك بإعادةِ التكوينِ في هيئةِ شعبٍ عصريٍّ (حديث) أو مجتمعِ أمةٍ ديمقراطية.

كانت أولُ أسماءِ فترةِ النشوء: "قوات تحرير كردستان HRK" (Hêzên Rizgariya Kurdistan)، و"جبهة التحرير الوطنية الكردستانية ERNK" (Eniya Rizgariya Netewa Kurdistan)؛ والتي لها شهداؤُها البَرَرةُ العِظام، الذين يناهزُ تعدادُهم الثلاثين ألفاً. بل إنهم كُثُرٌ لدرجةٍ لا تُعَدُّ ولا تحصى من المُضَحّين بحياتِهم في سبيلِ الإنسانيةِ قاطبة، وليس في سبيلِ الكردِ والأتراكِ فحسب. كما لها مئاتُ الآلافِ من الكوادرِ ومن أبناءِ الشعبِ المُناصِرين لها والمُعَرَّضين للتعذيبِ والتنكيل. ولها مُعتَقَلوها الذين يضاهون عشراتِ الآلاف، إضافةً إلى النازحين والمُهَجَّرين الذين يَفوقُ عددُهم الملايين. وهكذا تمَّ بلوغُ حقيقةِ الشعبِ المقاتِلِ تحت ظلِّ هذه الظروف. وبسببِ الإنكارِ والتطهيرِ المُنَظَّمَين ماضياً، والبالغَين حدَّ الإبادةِ الجماعيةِ في كنفِ الحداثةِ الرأسمالية؛ فما يَجري هنا هو نشوءُ شعبٍ وطنيٍّ أو مجتمعُ أمةٍ ديمقراطية؛ بحيث يتميزُ بجُلِّ خَوَنَتِه وغَدّاريه ومتواطئيه وسَفّاحيه، ولكنه بالمقابلِ تتسمُ بالزخمِ الوفيرِ من مقاوِميه وشهدائِه وأبطالِه البواسل.

ينبعُ الفارقُ البارزُ في عامِ ٢٠٠٥ والأعوامِ التي أَعقَبَته من اكتسابِ هويةٍ ذاتيةٍ جديدةٍ متأتيةٍ من النشوء، ومن الاتسامِ بطابعِ الوجودِ المستدام، ومن الإصرارِ على الحياةِ الحرة. أي أنّ ما حدثَ في أعقابِ مرحلةٍ أليمةٍ للغايةِ كمرحلةِ الولادةِ والنشوء، هو توخي نفس الحساسيةِ المتَّبَعةِ أثناء عمليةِ الولادةِ الموفَّقة، وتحصينُ الكيانِ بالدفاعِ الذاتيّ، ورعايتُه وتنشئتُه بالأغذيةِ غيرِ السامةِ تماماً كما يُربّى المولود؛ وذلك كي يستطيعَ التعبيرَ عن ذاتِه بحرية، وكي يعيشَ مختلفاً. بمعنى آخر، فالمشاكلُ لَم تَعُدْ مشاكلَ الولادةِ والنشوء. بل غدَت قضايا الهويةِ الذاتيةِ والحياةِ الحرة، والتي تتأتى من مشاكلِ التنشئةِ والحمايةِ والاختلاف. فالولادةُ الذهنيةُ قد تَركَت محلَّها للنشوءِ البدنيّ، ومن ثم للتحولِ إلى أعضاءٍ مختلفةٍ ومتمايزة. لكنّ الولادةَ والتكونَ منفتحان على كافةِ أمراضِ مرحلةِ الحضانةِ والطفولة. بالتالي، ثمة حاجةٌ ماسةٌ لجهودٍ كفوءةٍ وماهرةٍ جداً كي لا يموتَ الوليد. كما إنّ الولادةَ الذهنية التي تَسبقُها تمرُّ أيضاً بمخاضاتٍ حادة. إنّ الأمرَ أَشبَهُ ما يَكُونُ بالحفاظِ على النشوءِ (الجنين) المزروعِ في رحمِ الأمِّ سليماً ونبيلاً، وبتكوينِه بأسلوبٍ بعيدٍ عن الزنا والسِّفاح. وهذا غيرُ ممكنٍ إلا بتأمينِ الحملةِ الأيديولوجيةِ لصياغةٍ سليمةٍ من التعبيرِ عن الظاهرةِ الكردية المجتمعية، أي بأنْ تَكُونَ حقيقتَها.

ينبغي عدم النسيانِ أنّ الشرطَ الأولَ والأهمّ من أجلِ التحولِ إلى وجود، هو أنْ تُحقِّقَ أرضُ كردستان الأمّ ولادةً نبيلةً من صُلبِها وبإرادتِها الحرةِ دون اغتصاب؛ وأنْ تُجَسِّدَ تلك الولادة في هيئةِ شعبٍ حرّ، بعدَما كان الصراعُ محتدماً عليها والحروبُ والمعاركُ تُخاضُ في سبيلِها على مرِّ آلافِ السنين. أما المرحلةُ الثالثة، فتُعَبِّرُ عن تحوُّلِ التكوينِ المذكورِ إلى وجودٍ قائمٍ بذاتِه، وإلى كيانٍ نالَ هويتَه ويتمتعُ بحريتِه. أي أنّ الظاهرةَ المتكونةَ حديثاً ليست الوجودَ القديمَ المألوف ولا تجريداً له من كينونتِه، وليست موضوعاً شيئياً مقطَّعاً ومُبتَلَعاً منه. فالكردايتيةُ القديمةُ كانت موجودةً كموضوعٍ شيئي فحسب. وكانت كلُّ قوةٍ غازيةٍ ومحتلةٍ ومستعمِرةٍ قادرةً على تطبيقِ شتى أنواعِ الممارساتِ وارتكابِ الإبادةِ والصهرِ كما تشاء. أي إنها كانت أداةً مُسخَّرةً للاستخدام. بينما ذاتيتُها

العامةُ وهويتُها الذاتيةُ كانتا لَم تتطورا بعد، أو أنهما أُحجِمَتا عن التطور. كما كانت بعيدةً عن القدرةِ على التعبيرِ عن نفسِها وحمايةِ ذاتِها. وكأنها كانت بقرةً تنتظرُ الحَلب، أو جيفةً هامدةً متروكةً للغربان. بالتالي، ما كان ممكناً نعتُ هذا الواقعِ بالوجود على الصعيدِ الاجتماعيّ. بل غالباً ما كان بالمستطاعِ اعتبارُها موضوعاً شيئياً يُعمَلُ على إخراجِه من كينونتِه وتجريدِه من هويتِه الذاتية.

لقد خرجَ الكردُ وكردستان فيما بعدَ أعوامِ الألفَين من كونِهم موضوعاً شيئياً. وباتوا وجوداً في هيئةِ رُشَيمٍ حَقَّقَ ولادتَه بنجاحٍ خلال السنواتِ الثلاثين الأخيرة. موضوعُ الحديثِ هنا هو هويةٌ كرديةٌ تتمتّعُ بحياةٍ حرة، وقادرةٌ على التعبيرِ عن واقعِها، وعلى بسطِه كحقيقةٍ والدفاعِ عنه. وما لا شكّ فيه هو أنّ هذا الواقعَ (أو الحقيقة) لَم يُعَبِّرْ عن نفسِه في صورةِ دولةٍ قومية. بل تخلى منذ البداية عن طموحِه الذي كان يسيرُ في هذه الوجهة. أو بالأصح، فقد وقفَ على مسافةٍ من هذا الواقعِ الذي ظنّ أنه الاشتراكية، والذي تجلّى بعد انهيارِ الاشتراكيةِ المشيدةِ خصوصاً أنه ليس باشتراكية، بل هو الرأسمالية. وميَّزَ بين الدولتيةِ القوميةِ المحفوفةِ بالغموضِ منذ البداية، وبين المجتمعيةِ الديمقراطيةِ التي جرى تصوُّرُها بالتداخلِ مع الأولى. وبينما تخلى عن الدولتيةِ القومية، فقد صبَّ كلَّ تركيزِه وقدراتِه على المجتمعِ الديمقراطيّ. وهكذا، لَم يَعُد المجتمعُ الديمقراطيُّ الوطنيُّ مجردَ خيالٍ أو يوتوبيا. بل أمسى واقعاً مُعاشاً بحرية. ورغمَ بعضِ المشاكلِ التي يعاني منها الواقعُ الجديد، إلا إنها ليست إشكالياتٍ تنبعُ من حالةِ الرشيمِ أو من عمليةِ الولادةِ أو النشوء. بل إنها مشاكلٌ تأتي من تحوُّلِ التكوينِ إلى وجودٍ للهويةِ والحياةِ الحرة. وإذ ما ثابرنا على التشبيهِ المجازيّ، فقد باتَ فتاةً شابةً يافعةً تخطّت مرحلةَ الطفولة، وأصبحت قادرةً على الثباتِ اعتماداً على قواها الذاتية. أي إنّ المشاكلَ كانت تتأتى من المرورِ بمرحلةِ الشبيبةِ والأنوثةِ اليافعة. وكانت قضايا الحياةِ الحرةِ قد اكتسبَت أهميةً كبيرةً في هذه المرحلةِ على وجهِ التخصيص. وكان وارداً أنْ تَستَعِرَ أمراضُ الكردايتيةِ القديمةِ في كلِّ لحظة، في حالِ عدمِ توخي الدقةِ والحيطة. حيث كان بمقدورِ الخياناتِ الداخليةِ والخارجيةِ والأزلامِ المتواطئين أنْ يهددوا وجودَ الكيانِ الجديدِ وهويتِه الحرةِ بشكلٍ أنكى مما كانوا عليه سابقاً. أما عناصرُ الحداثةِ الرأسماليةِ والقوى الهرميةِ القديمة، التي تستمرُّ بوجودِها في جوارِه، فكان بإمكانِها تقطيعُ أوصالِ هذا الكيانِ الطريِّ واقتسامِه فيما بينها. أو بالأحرى، ربما كانت تودُّ المواظبةَ على استغلالِ ونهشِ هذا الكيان، الذي اعتَقَدَت بعقليتِها القديمةِ أنه مُلكٌ لها ورَهنُ تصرفها، دون التمييزِ بين قديمٍ وجديدٍ فيه. لقد كانت القضايا متعددةَ المناحي، وتنبعُ من تلك الصُّعُدِ جمعاء.

وسواء نَبعَت من الحداثةِ الرأسماليةِ والمدنيةِ القديمةِ أم من حياةِ الهويةِ الحرة، فقد كانت القضايا أشمَل نطاقاً وأكثر اختلافاً عما هي عليه القضايا القديمة. بالتالي، فأساليبُ وأدواتُ الحلِّ أيضاً ستَكُونُ مختلفة. إذ لَم يَكُنْ ممكناً العودةُ إلى ما كان عليه الكرد وكردستان قديماً، ولا النضالُ على غِرارِ ما كان عليه "القوميون" أو PKK أو HRK أو ERNK في الماضي القريب. بل حتى إنّ العدوَّ لَم يَعُدْ كما كان عليه. حيث طرأَ عليه التحول، فباتَ منفتحاً على الاعترافِ بالكردِ وكردستان (ولو بخجلٍ ولدرجةٍ لا تبعثُ كثيراً على الثقة)، وأمسى لا يرفضُ الهويةَ الكرديةَ الحرة

جذرياً. واضحٌ جلياً أنّ كلَّ هذه التحولاتِ التاريخيةِ والاجتماعيةِ تستلزمُ تعريفاً جديداً للكردايتيةِ الجديدةِ ولـPKK، وتتطلبُ مصطلحاتٍ ونظرياتٍ معنيةً بالنظامِ الجديد. لذا، سنعملُ على صياغةِ تعريفٍ جديدٍ لـPKK والكردايتيةِ الجديدة، وعلى طرحِ مصطلحاتِ ونظرياتِ النظامِ الجديدِ على هدى ذلك.

أ- PKK وحياة الأمة الديمقراطية:

أدوِّنُ هذه الأسطرَ في الذكرى الثانيةِ والثلاثين لإطلاقِ تسميةِ PKK على الحركة. ويَلُوحُ أنّ اثنتَين وثلاثين سنةً تكفي لتقييمِ هويةِ حزبٍ عصريٍّ ودورِه ومدى نجاحِه. ولَئِنْ ما أَضَفنا مرحلةَ المجموعةِ الأيديولوجيةِ إلى ذلك (وهذا ما ينبغي فعلُه)، فسيَكُونُ موضوعُ الحديثِ هنا حياةً مشحونةً بالزوابعِ والأعاصيرِ طيلةَ أربعةِ عقودٍ ونَيِّف. وسواءٌ مرحلةُ المجموعةِ الأيديولوجيةِ أم سنواتُ إطلاقِ التسمية، فقد تمَّ عيشُ الفترةِ الممتدة حتى ١٥ آب ١٩٨٤ أساساً بطرازِ المُحازِبين المؤيدين. حيث كان العالَمُ الذي تأثرنا به كأيديولوجيا عالمية هو عالَمُ الاشتراكيةِ المشيدةِ والفكرُ الاشتراكيُّ العلميُّ الذي اعتُقِدَ أنه يستندُ إليها. أي أنّ براديغما عالَمِ الاشتراكيةِ العلميةِ والقِيَمَ التي التَزمنا بها، والتي اعتَقَدنا بثَباتِ الامتثالِ لها؛ تمثِّلُ نقطةَ تثليثٍ[1] مهمةٍ من جهةِ استيعابِ هويةِ PKK. وإذ ما حاولنا الشرحَ بتشبيهٍ مجازيّ؛ فقد عقدنا العزمَ على تأسيسِ فرعٍ جديدٍ لمجتمعٍ ينعتُ نفسَه بالقبيلةِ الاشتراكية. وكنا نَجِدُ أنّ لنا الأحَقِّيةَ في تأسيسِ فرعٍ كهذا كمجموعةٍ صغيرة، عندما أَخَذنا بعينِ الاعتبارِ تأسيسَ عددٍ وفيرٍ من هذا النوعِ من الفروع. وموضوعياً، كانت الحجةُ الأساسيةُ في انتفاعِنا من هكذا حقٍّ تتمثلُ في وَعينا وإيمانِنا الناشئِ بشأنِ واقعِ وطنٍ (كنا نَعتَبِرُ كردستان وطناً) وشعبٍ ما (كنا نَقبَلُ بوجودِ الكردِ كشعبٍ بالتأكيد). وبحُكمِ رؤيتِنا العالمية، كان من المُتَوَقَّعِ أنْ نسعى إلى توصيفِ أنفسِنا بالقوةِ الطليعيةِ للشرائحِ الكادحةِ والمقهورةِ من أبناءِ شعبِنا. فكانت كلمةُ "العُمّال Karker" تعني الشعبَ المحرومَ والكادحَ في الوقتِ عينِه، حسبَ الظروفِ التي كانت سائدة. بالتالي، كانت هذه المفردةُ مناسِبةً للتسميةِ التي اختَرناها.

وإذْ ما أُمعِنَ النظر، فسيُرى أنه قد قُبِلَ بعالَمِ الوعيِ والعقيدةِ الذي سادَ PKK في أعوامِ الولادةِ والتحولِ الحزبيّ، دون أيّةِ مساءلة. إني أشيرُ إلى هذه الحقيقةِ من خلالِ وصفِه بالعضوِ الجديدِ داخلَ القبيلةِ الاشتراكية. فكيفما أنّ كلَّ مولودٍ مُرغَمٌ على القبولِ بقبيلتِه دون أيةِ مساءلة، فنحن أيضاً كنا مُرغَمين على القبولِ بالاشتراكيةِ العلميةِ وبقبيلةِ عالَمِ الاشتراكيةِ المشيدةِ دون أيةِ مساءلة.

[1] **التثليث:** في علم المثلثات والهندسة الرياضية هي عملية إيجاد إحداثيات والمسافة إلى نقطة بحساب طول ضلع مثلث بالقياسات المأخوذة لزوايا وأضلاع المثلث المشكل من تلك النقطة ونقطتين مرجعيتين باستخدام قانون الجيب. يستخدم التثليث في العديد من التطبيقات كعلم المساحة، الملاحة، الفلك، توجيه الصواريخ في العلوم العسكرية (المترجِمة).

ولكن، كان هنالك ما يميزُنا عن القبائلِ الكلاسيكية. ألا وهو ارتكازُ قبيلتِنا في العالَمِ الجديدِ إلى أرضيةٍ علميةٍ لا تحتملُ الشكَّ أبداً. لكن، ورغمَ الاعتقادِ بعلميةِ أرضيتِنا (كنا سعَينا في المجلداتِ السابقةِ إلى عرضِ الجوانبِ الدوغمائيةِ التي انتَقَدناها بصددِ الاشتراكيةِ العلمية)، إلا إنّ نمطَ ارتباطِنا بها كان يستندُ إلى قليلٍ من الوعيِ وكثيرٍ من العقيدة. بالتالي، كان الجانبُ الدوغمائيّ يطغى عليه. لا أقولُ ذلك بمقصدِ نبذِ الدوغمائيةِ كلياً. إذ ما من رأيٍ يخلو من الدوغمائيةِ داخل طبيعةِ الإنسان. بل ثمة قيمةٌ قالبيةٌ وعقيدةٌ ثابتةٌ في صُلبِ الفكرةِ أو الرأيِّ بذاتِ نفسِه، بحيث نستطيعُ تسميتُها بقيمةِ المبدأِ أيضاً. واستمرارُ الإنسانِ بحياتِه أمرٌ جدُّ عصيب، في حالِ عدمِ الإيمانِ بمبدأٍ أو وعيٍ أو قالبٍ عقائديٍّ ما. إذ ينبغي تحوُّلُه حينها إلى إلهٍ كي يستطيعَ العيشَ من دونِ الاعتمادِ على أيِّ مبدأٍ أو قالب. وبالرغمِ من بروزِ الكثيرين ممّن ادّعَوا وجودَ هكذا إنسان، إلا إنه أمرٌ غيرُ واردٍ كثيراً. فإما أنه ما من أحدٍ كهذا، أو أنه قد يبلغُ هذه المرتبةَ في لحظاتٍ محدودةٍ من عُمرِه.

المفهومُ الخاطئُ في هذا المضمار هو القبولُ بالقوالبِ على أنها حقائقٌ قاطعةٌ لا تَقبلُ التغيير. علماً أنه غالباً ما استُوعِبَت القوالبُ الدينيةُ وفق هذا المنظور، فأغرَقَت تاريخَ البشريةِ في مآسٍ فجيعة. أما الفلسفةُ والفكرُ العلميّ، فهما شكلان من التفكيرِ الإيجابيِّ الأكثر صحة، واللذان تطوَّرا كرَدّةِ فعلٍ على هكذا نوعٍ من التحوُّلِ الدوغمائيِّ للقوالبِ والمبادئِ الثابتة. وعليه، يتأتى تَفَوُّقُ الفلسفةِ والعلمِ على الدوغمائية من إدراكِهما حقيقةَ الحياةِ الكونيةِ مُؤَطَّرةً بكلِّ ما تحتويه من فوارق وحيَويّات. ولهذا السببِ سجَّلَ كلُّ مجتمعٍ متقدمٍ على مسارِ الفلسفةِ والعلمِ تفوقاً دائماً في وجهِ المجتمعاتِ العاجزةِ عن تخطي الدوغمائياتِ العقائديةِ أو القابعةِ تحت نيرِها. أي إنّ المُعَيِّنَ دوماً في كفاحِ المجتمعات هو القِيَمُ الفلسفيةُ والعلميةُ التي تتضمنُها وجهاتُ نظرِها إلى العالَم. أو بالأحرى، هو مستوى إدراكِها لحقيقةِ الحياةِ الكونيةِ بكلِّ ما تشتملُ عليه من فوارق وحيَويّات. وإحرازُ النجاحِ في مثلِ هذه الحالات، أي إزاء كافةِ المجموعاتِ داخلَ المجتمعِ وخارجَه، بل وحتى إزاء البيئةِ الطبيعيةِ أيضاً؛ إنما هو مرتبطٌ بنمطِ وجهةِ نظرِها العالَميةِ وبمدى استيعابِها للفوارقِ والحَيَويّات.

عندما يتمُّ الالتزامُ دوغمائياً بالانطلاقاتِ المبدئيةِ وبما هو أَشبَهُ بالقوالبِ الثابتة، فعندها فقط تبدأُ المخاطرُ بالظهور. وفي الحقيقة، أدت قوالبُ الاشتراكيةِ العلميةِ التي اقتدى بها PKK في سنواتِ ظهورِه وتحزبِه دوراً إيجابياً. إذ كانت الاشتراكيةُ العلميةُ الأيديولوجيا الأدنى إلى العلمِ وفلسفةِ التاريخِ فيما يتعلقُ بالواقعِ الاجتماعيّ، بالرغمِ من عدمِ تطهيرِها كلياً من الميتافيزيقيا. فكانت تَعرضُ أرفعَ مستوياتِ البراديغما في عهدِها من حيث الإدراكِ العلميِّ والفلسفيِّ للمجتمع. أما الانسدادُ المُعاشُ في الاشتراكيةِ المشيدة، فكان بمعنى من المعاني حصيلةً للجوانبِ الدوغمائيةِ الكائنةِ في الاشتراكيةِ العلمية. أي إنّ الانتقاداتِ المُوجَّهةَ إليها منذ البداية كانت تتسمُ بنصيبٍ وافرٍ من الصحةِ والأحقية. ولَمّا لَم تُصَحَّحْ في زمانِها، فقد أسفرَت القوالبُ البنيويةُ عن نتائجِها متجسدةً في انهيارِ الاشتراكيةِ المشيدة. هذا وقد لوحِظَت نتيجةٌ مماثلةٌ ضمن PKK أيضاً بوصفِه دولةً قوميةً بِدئيةً لا تَصِلُ مستوى الدولةِ القوميةِ المألوفة. إذ طَغَت الدوغمائيةُ على العناصرِ المُقَصِّرةِ

في تحقيقِ انتقالِها من القوالبِ الموجودةِ صوب الآفاقِ العلميةِ والفلسفةِ التاريخيةِ خلال سنواتِ الحربِ الشعبيةِ الثورية. وغالباً ما برزَت العناصرُ السلطويةُ والدولتيةُ القوميةُ إلى الأمامِ في هذا المضمار، فازدادَت الدوغمائيةُ تجذُّراً، وطغَت المقارباتُ السلطويةُ على المقارباتِ الديمقراطية. وهكذا، آلَت صلاحياتُ الحزبِ إلى صلاحياتِ المناصب، والتي أفضت بدورِها إلى السلطةِ الشخصية؛ ليتكونَ بذلك ضربٌ من الدولتياتِ القوميةِ الصغرى. كما إنّ طغيانَ الشكلِ السلطويِّ والدولتيِّ القوميِّ لمفهومِ الاقتدارِ في نموذجِ الحزبِ اللينينيِّ عوضاً عن سيادةِ الصياغةِ الديمقراطية فيه، هو الذي طغى داخل PKK أيضاً، على غرار ما كان عليه عالَمُ الاشتراكيةِ المشيدة عموماً. ولدى بَسطِ هذه الرؤيةِ حاكميتَها بمنوالٍ كامل، باتَ تَحَلُّلُ السلطةِ وتَرَدّيها أمراً لا ملاذ منه. وفي المحصلة، تَحقَّقَ انهيارُ مجتمعاتِ الاشتراكيةِ المشيدة، وبالتالي تَقَوُّضُ الدولِ القوميةِ المبنيةِ عليها. كما عانى PKK من ذلك بمستوياتٍ منخفضةٍ في العديدِ من المجالات، إضافةً إلى عدمِ بلوغِه هدفَه في تأسيسِ "كردستانٍ موحدةٍ ديمقراطية" كدولةٍ قومية.

شهدَت فترةُ ما بين عامَي ١٩٨٤–١٩٩٨ بالأغلبِ قيامَ دويلاتٍ قوميةٍ كرديةٍ صغرى. في حين إنّ سنواتِ الانهيارِ المُعاشِ في دولِ الاشتراكيةِ المشيدة، قد بدأ PKK يشهدُها بنحوٍ متأخرٍ وأشدَّ كثافةً بعدَ سنةِ ١٩٩٨. ورغمَ أنّ شلَّ تأثيرِ القيادةِ الاستراتيجيةِ على يدِ الدولِ القوميةِ الفاشيةِ الليبراليةِ العالميةِ قد لعبَ دوراً بارزاً في ذلك؛ إلا إنّ المعاناةَ من ذلك داخلياً قد بدأَت أساساً قبل ذلك بكثير، وبالأخصِّ اعتباراً من عامِ ١٩٩٥. وقد لوحِظَت سياقاتٌ مشابهة داخل العديدِ من الأحزابِ ذاتِ البنى المثيلةِ في عمومِ العالم. فقد سعى تياران رئيسيان إلى فرضِ حضورِهما بعد الانحلال. أولُهما؛ الأحزابُ الشيوعيةُ المتشبثةُ بعنادٍ برؤيةِ الاشتراكيةِ المشيدةِ الأورثوذكسيةِ القديمة. ثانيهما؛ الأحزابُ المتحولة إلى جناحٍ ديمقراطيٍّ ليبراليٍّ في الأحزابِ الليبراليّةِ التي أدت قديماً دورَ الحزبِ الأصلِ في البلدانِ الرأسمالية.

رغمَ ظهورِ ميولٍ مثيلةٍ ضمن PKK بعدَ سياقِ الانهيارِ ذاك، إلا إنها عجزَت عن التحولِ إلى جناحٍ مهيمن. ونخصُّ بالذِّكرِ أنه رغمَ الأضرارِ الجسيمةِ التي تسبَّبَت بها التياراتُ البارزة خلال أعوامِ ٢٠٠٢–٢٠٠٤ خلال صراعِها على النفوذ، إلا إنها لَم تُوَفَّقْ في مساعيها تلك. فبينما لاذَت العصاباتُ الزائفةُ المُتواريةُ خلف قناعِ الليبراليةِ بالفرارِ والخيانة، فإنّ الجناحَ أو العناصرَ التقليديةَ المتزمتةَ العاجزةَ عن تجاوُزِ الدوغمائية، قد فضَّلَت البقاءَ ضمن التيارِ الأمِّ الذي كانت حكايتُه مثيرةً إلى حدٍّ بعيد. وفي حين كان الجناحان يتصارعان بشراسةٍ متعَمَّدة، فقد كان كلٌّ منهما يَعتَبِرُ نفسَه ممثلاً للحزب. فأَحجَمَ كِلاهما عن الالتفاتِ إلى فهمِ ديناميكيتِ نشوءِ PKK. أو بالأحرى، كانا غافلَين عن تطورِ وتصاعدِ ديناميكيتِ PKK. بَيْدَ إنّ الفارقَ الأكبرَ الذي يميزُ PKK عن أقرانِه، هو عدمُ بترِ عُراه مع التطورِ الديالكتيكيّ. فرغمَ كلِّ محاولاتِ التحريف، إلا إنّ الحزبَ حافظَ أساساً على تَكَيُّفِه مع التطورِ الديالكتيكيّ، سواءٌ في سنواتِ الولادةِ والتحولِ الحزبيّ، أم خلال أعوامِ الحربِ الشعبيةِ الثورية. وكانت مبادئُ الديالكتيكِ الثوريِّ تَسري فعلياً في الحياةِ الميدانية، رغمَ عدمِ تَكَوُّنِ إرثٍ فكريٍّ ديالكتيكيٍّ راقٍ ضمن PKK. هكذا كانت تتكونُ كينونتُه ديالكتيكياً.

إلا إنّ التيارَين المذكورَين، أو تلك العناصرُ الضالّةُ كانت غيرَ قادرةٍ على إدراكِ هذه الحقيقةِ بأيِّ حالٍ من الأحوال. لذا، لَم تَكُنْ تستطيعُ استيعابَ التطورِ المتسارعِ للحزب، في حين كانت واثقةً من أنها أَلحَقَت الضرباتِ المميتةَ بكلِّ انحرافٍ أو خيانةٍ تطفو على السطح. زِدْ على ذلك أنه مع كلِّ انحرافٍ أو هروب، كانوا هم المنتهين، وليس الحزب. ومقابلَ ذلك، كان PKK يثابرُ على تطورِه بنقاءٍ أكثر، ويكتسبُ مزيداً من الجوهرِ الدياليكتيكيّ. وقد لوحِظَت هكذا مستجداتٌ في جميعِ مراحلِه الحرجة.

في فترةِ التفككِ الأكبرِ فيما بين عامَي ٢٠٠٢ــ٢٠٠٤، كانوا واثقين هذه المرة من قدرتِهم على إنجاحِ ما لَم يُنجزوه حتى ذاك اليوم، ومن أنّ الحزبَ سيبقى حكراً عليهم دوناً عن غيرِهم. لكن، وبتدخلٍ بليغِ النقصان، أدركوا خلال فترةٍ وجيزةٍ أنّ الأمرَ ليس كذلك. لَم يَكُن المحامون يُخطِرونني بشكلٍ وافٍ بالأحداثِ والمجريات، رغمَ عدمِ وجودِ أيِّ عائق. أعتقدُ أنّ المحامين كانوا يضبطون مواقفَهم وفقاً لتَموضُعِ التيارَين، وأنهم كانوا يُشَبِّهونني بالواهنِ الذي لا حولَ له ولا مقدرة على النهوضِ ثانية. وبالفعل، كنتُ في وضعٍ لا يُحسَدُ عليه. ولكنني لَم أَكُن على علمٍ بما يجري.

لَم أَقتصرْ حينها على إعادةِ إحياءِ التاريخِ في شخصي. بل وأَمسَيتُ فيما وراء وجودي الجسديِّ (ومنذ زمنٍ طويل) واقعاً سيظلُّ حراً طالما المجتمعُ صامداً كالبنيانِ المرصوصِ وطالما الكردُ يَحيَون أحراراً على وجهِ الخصوص. لقد هيأتُ نفسي كواقعٍ وكقوةِ معنى بهذا المنوال. لكنّ هؤلاء كانوا جاهلين بهذا الواقعِ والمعنى، أو غيرَ قادرين على استيعابِهما. وفي النتيجة، ومع إعلاني بضرورةِ قيامِ مجموعةٍ من الرفاقِ بتَبَني التيارِ الأمِّ سريعاً، وبإعادةِ إطلاقِ اسمِ PKK؛ بدأَ سياقُ PKK يُعاشُ بنحوٍ أرقى. وهكذا، فقد غطَّت الثلوجُ منذ أَمَدٍ مديدٍ الجبالَ التي وَثقَت بها العصابةُ اليمينيةُ الليبراليةُ الزائفة؛ فعجزَت عن إنقاذِ نفسِها من التجمد. أما التقليديون اليساريون المتطرفون، فجهدوا هذه المرة للالتحامِ بالتيارِ الأمِّ بتقديمِ نقدٍ ذاتيٍّ أكثرَ جديةً إلى حدٍّ ما. وبطبيعةِ الحال، فالأكثر إيلاماً في هذه الفترة تَمَثَّلَ أساساً في التسبب بتبديدِ ما يناهزُ الألفَ من العناصرِ التي كانت مُخَوَّلةً للسيرِ مع التيارِ الأم، وبهدرِ كَمٍّ كبيرٍ من القِيَمِ المادية، إلى جانبِ تبذيرِ القيمِ المعنويةِ عظيمةِ الأهمية. هكذا، وبينما حقَّقَ PKK حملتَه في الولادةِ الثالثةِ أو التجدُّدِ إثْرَ التفككِ الكبيرِ الذي عاناه؛ فقد كان ولَجَ بذلك مرحلةً اجتماعيةً مغايرة، ألا وهي مرحلةُ التحولِ إلى حزبِ الأمةِ الديمقراطية.

١- هوية PKK ومعناه في المرحلة الجديدة:

لَم تَكُنْ عمليةُ إعادةِ بناءِ PKK تعني اكتسابَ هويةٍ مغايرة. ولكنها لَم تَكُن أيضاً نسخةً مطابِقةً للمراحلِ التي تَسبقُها. فما حصلَ كان تطوراً نوعياً، لا كمياً بسيطاً. لقد كان تحوُّلاً نوعياً لَم يقتصرْ على PKK وحسب بوصفِه هوية. بل وشملَ المجتمعَ الكرديَّ المستحدثَ أيضاً. علماً أنّ تحولاتِ الهوية هذه قد تحققَت حصيلةَ التطورِ الدياليكتيكيِّ المترابطِ بمتانةٍ بين كِلَيهما. وعليه، بات ممكناً صياغةُ تعريفٍ ملموسٍ أكثر لهويةِ PKK، الذي حسمَ بلوغَه مرحلةَ النضج، وأثبَتَ رُشدَه بجدارة؛ وغدا بالمقدورِ استنباطُ بعضُ النتائجِ الكونية.

أ- قبل كلِّ شيء، فالحزبُ عموماً وPKK خصوصاً ليس حزبَ الدولتيةِ القوميةِ القديمةِ للاشتراكيةِ المشيدة. وهو يَقبَلُ من حيث المبدأِ بضرورةِ عدمِ إنشاءِ الأحزابِ الاشتراكيةِ ككلٍّ بالتمحورِ حول هدفِ الدولة. حيث لا يُمكنُ تشييدُ الاشتراكيةِ بجهازِ الدولةِ المعاصرة. فجهازُ الدولةِ يُخالفُ طبيعةَ الاشتراكية. ذلك أنّ الدولةَ القوميةَ للحداثةِ الرأسمالية هي إحدى اللبناتِ الأساسيةِ لقاعدةِ الربحِ الأقصى لدى الرأسمالية. ومحالٌ تحقيقُ نظامِ الربحِ الرأسماليِّ من دونِ دولةٍ قومية. كما إنّ كلَّ نظامٍ تتواجدُ فيه الدولةُ القومية هو على صِلَةٍ بتحقُّقِ الربحِ الرأسماليّ. الأمرُ لا يختلفُ في الاشتراكيةِ المشيدة. بل إنّ وجودَ الرأسماليةِ البيروقراطيةِ يشعرُ بالحاجةِ للدولةِ القوميةِ بدرجةٍ أكبر. بمعنى آخر، فقد أدت بُنيةُ الدولة القومية للاشتراكيةِ المشيدة دوراً مُعَيِّناً في عجزِ الأخيرةِ عن التحولِ إلى اشتراكيةٍ حقة. حيث إنّ كلَّ تَوَجُّهٍ من الحزبِ صوب الدولةِ أو بالعكس، ينتهي إلى إنكارِ الديمقراطيةِ الاشتراكيةِ دون بد. أما الانتقالُ إلى المجتمعِ الشيوعيّ، الذي تمَّ تصوُّرُه في النظريةِ على أنه مجتمعٌ خالٍ من الدولة، والعبورُ إليه دون اللجوءِ إلى أداةِ الدولةِ في أيةِ مرحلةٍ كانت وبأيةِ ذريعةٍ كانت؛ فهو من دواعي مضمونِ الاشتراكيةِ وشكلِها. إذ محالٌ تحقُّقُ الاشتراكية إلا بعيشِ الديمقراطيةِ بكلِّ أبعادِها؛ تلك الديمقراطيةِ التي استَثمرَتها الليبراليةُ بازدواجية، والتي تتناقضُ أصلاً مع جوهرِها. وكيفما يستحيلُ التفكيرُ في الاشتراكيةِ من دون ديمقراطية، فمحالٌ أيضاً تشييدُها بطريقةٍ خارجَ إطارِ الديمقراطية. بمعنى آخر، لا يُمكنُ تشييدُ صرحِ الاشتراكية، إلا بحياةٍ ديمقراطيةٍ تشاركيةٍ مترامية الأطراف.

بالتالي، فالخاصيةُ الأولى للأحزابِ الاشتراكيةِ هي إنشاؤُها كنماذج بِدئيةٍ من الديمقراطية. وأيُّ حزبٍ لم يحققْ تحولَه الديمقراطيّ، يستحيلُ التفكيرُ بدمقرطتِه للمجتمع. كما إنّ الديمقراطيةَ لا تعني اللااقتدار. بل إنّ الاقتدارَ الديمقراطيَّ المغايرَ لنفوذِ الدولةِ ممكنٌ في ظروفِ المجتمعِ السياسيّ. فبينما تتحققُ الدولةُ تأسيساً على رفضِ المجتمعِ السياسيّ، فإنّ تحقُّقَ الديمقراطيةِ يستلزمُ وجودَ المجتمعِ السياسيّ، والذي بدورِه يعني المجتمعَ المتمتعَ بحريتِه. وظاهرةُ السياسةِ تعني اكتسابَ المجتمعِ قوةَ الفكرِ والقرارِ والعملِ فيما يخصُّ مصالحَه الحياتية. ومثلما يستحيلُ على المجتمعاتِ غيرِ المتسيسةِ تقريرُ مصيرِها بنفسِها، فمحالٌ عليها أيضاً دمقرطةُ ذاتِها بذاتِها. ثمة علاقةٌ لا تتجزأ فيما بين ظواهرِ السياسةِ والحريةِ والديمقراطية. فلا وجود لإحداها دون الأخرى. والحالُ هذه، لا يُمكنُ للأحزابِ الاشتراكيةِ إلا أنْ تكتسبَ هويتَها كنماذج بدئيةٍ للمجتمعِ السياسيِّ الديمقراطيِّ الحرّ. ولا تستطيعُ الاقتداءَ بنماذجِ السلطةِ عموماً وبسلطةِ الدولةِ خصوصاً. فإلى جانبِ كونِ السلطةِ والدولةِ ظاهرتَين مختلفتَين وجودياً، فهما أساساً احتكاران مُرَكَّزان للقوةِ والاستغلال. وبالإضافةِ إلى احتوائِهما على العناصرِ المعنيةِ بتدبيرِ شؤونِ المجتمعِ أيضاً، إلا إنّ تلك العناصرَ تؤدي دوراً ثانوياً، وتُستَخدَمُ في شرعنةِ احتكاراتِ الاستغلالِ والقوةِ التي تلعبُ دوراً مُحَدِّداً. كلُّ هذه الحججُ تُبرهنُ كفايةً دوافعَ استحالةِ إنشاءِ حزبٍ اشتراكيٍّ على هدى الأهدافِ السلطويةِ والدولتية. كما تُبرهنُ أسبابَ استحالةِ تأسيسِها بطريقٍ آخر عدا إنشائِها بمنوالٍ ديمقراطيّ.

ب- إلى جانبِ كونِ الأحزابِ الاشتراكيةِ كياناتٍ حديثةً معاصرة، إلا إنها مُكَلَّفةٌ تاريخياً بصياغةِ حداثةٍ بديلةٍ للحداثةِ الرأسمالية. فالحداثةُ ليست مصطلحاً حيادياً. بل هي مصطلحٌ ذو دعائم طبقيةٍ وسياسيةٍ وأيديولوجية. وبالإضافةِ إلى الطابعِ الرأسماليِّ للحداثةِ الحاكمة، ثمة أنماطٌ أخرى من الحداثةِ أيضاً، تتصدرُها العصرانيةُ الديمقراطية. تُعَبِّرُ الحداثاتُ عن مراحل اجتماعيةٍ تتميزُ بتباينات جذريةٍ تُمَيِّزُها عن بعضِها بعضاً. ولكلِّ سياقٍ حداثويٍّ بُنيتُه الأيديولوجيةُ والسياسيةُ والاقتصاديةُ والتقنيةُ والعلميةُ المتسمةُ بخصوصياتِها التي تنفردُ بها. ويمثلُ كلُّ عصرٍ من العصورِ الأولى والوسيطةِ والحديثةِ حداثةً خاصةً به. علاوةً على أنه لكلِّ حداثةٍ أشكالها الطبقية والتقنية والأيديولوجية والسياسية والاقتصادية المهيمنة الخاصة بها. وكلُّ واحدةٍ منها تتطبعُ بما يتماشى والشكلَ المهيمن. هذا وإلى جانبِ كونِ نمطِ التراكمِ الرأسماليِّ قد تركَ بصماتِه على عصرِنا، أي على ظروفِ حياتِنا العصريةِ منذ البداية؛ إلا إنه لا يُمكنُ عَزوُ هذا العصرِ بكلِّ ما فيه إلى الرأسمالية. ولو أنّ الاشتراكيةَ المشيدةَ لَم تنتهِ إلى الرأسمالية، لَربما كانت –هي أيضاً– ستَطبعُ الحداثةَ بمُهرِها. علماً أنه نُظِرَ إليها من هذا المنظورِ لمدةٍ طويلة. إلا إنه ليس بوسعِ الأحزابِ الاشتراكيةِ أنْ تتركَ بصماتِها على الحداثة، ما لَم تتخطَّ عناصرَ الحداثةِ الرأسماليةِ الرئيسية (نمط المُراكمةِ الرأسمالية، الدولة القومية، والصناعوية)، وما لَم تناضلْ إزاءها. وقد آلت الاشتراكيةُ المشيدةُ إلى الرأسمالية، نظراً لأنها لَم تناضلْ في وجهِ عناصرِ الحداثةِ الرأسمالية. بل وعلى النقيض، فقد انشغلَت بخياطةِ قناعٍ مُمَوِّهٍ لتلك العناصر. بناءً عليه، فعندما تُكَوِّنُ الأحزابُ الاشتراكيةُ عناصرَ حداثتِها (الأمة الديمقراطية، الصناعة الأيكولوجية، واقتصاد السوق الاشتراكية)، فحينها فقط ستتمكنُ من تجاوُزِ الحداثةِ الرأسمالية، ومن إناطةِ حداثتِها هي بالدورِ الرئيسيّ.

لا يُمكِنُ لـPKK الاكتفاءُ بتخطي الدولتيةِ القومية. بل ولن يستطيعَ لعبَ دورِه الريادِيّ، إلا بإنشاءِ نفسِه كنموذجٍ بدئيٍّ من عناصرِ العصرانيةِ الديمقراطية. ذلك أنّ بناءَ المجتمعِ الكرديِّ كأمةٍ ديمقراطية، يأتي على رأسِ مهامِّ PKK ضمن سياقِ الهويةِ الجديدة. ونجاحُه في إنجازِ مَهَمَّتِه هذه غيرُ ممكن، إلا بتصيير نظامِه بديلاً لعناصرِ الحداثةِ الرأسماليةِ قبل أيِّ شيءٍ آخر. ذلك أنه ثمة فارقٌ مهمٌ جداً بين كينونتِه الذاتية وبين أنْ يَكُونَ نموذجاً بِدئياً للعصرانيةِ الديمقراطية. ومن العسيرِ أن يحققَ مجتمعيتَه أو يحتلَّ مرتبةَ الصدارة، ما لَم يصبحْ نموذجاً بدئياً لعصرانيةِ الديمقراطية. وبالأصل، فالأحزابُ موجودةٌ بهدفِ تذليلِ هذه المصاعب. وهذا ما لن يتحققَ إلا بالتحولِ إلى نواةٍ طليعية. هناك صراعٌ طاحنٌ في جميعِ الميادينِ الأيديولوجيةِ والسياسيةِ والاقتصاديةِ وما شابه بين عناصرِ الحداثاتِ المعنية. ومحصلةُ ذاك الصراعِ هي التي تُحَدِّدُ طابعَ الحداثةِ التي ستلعبُ الدورَ الرئيسيّ. والأحزابُ هي القوى الطليعيةُ في هذا الصراع. لكنّ هذا الصراعَ لَم يُعطِ ثمارَه في الماركسية، ونظراً لاختزالِه إلى مستوى الاقتصادويةِ بالأغلب. فقد اعتَقَدَت الماركسيةُ بقدرتِها على بلوغِ الشيوعيةِ اعتماداً على كافةِ المكوّناتِ الأخرى للحداثة، بل وللحداثةِ الرأسماليةِ مثلما هي عليه. لكنّ ما حَدَّدَ ملامحَ النتيجةِ كان صراعَ الحداثةِ الذي خاضته الرأسماليةُ بكلِّ عناصرِها. ولهذا السببِ الأوليِّ بالضبط، ثمة حاجةٌ ماسةٌ إلى العصرانيةِ الديمقراطية. ذلك أنه محالٌ على أيِّ نضالٍ في وجهِ الرأسماليةِ وكافةِ العناصرِ التي تُحييها أنْ يحرزَ النجاح، ما لَم يُخَضْ تأسيساً على تطويرِ

بديلها. وأولُ شرطٍ في ذلك هو عدمُ الاقتصارِ على تحليلِ نظريةِ الرأسماليةِ وحسب، بل والنضالُ تجاهها بتسليطِ الضوءِ على نظريةِ العصرانيةِ الديمقراطية، وبتنويرِ العناصرِ البديلةِ الكامنةِ في هذه النظرية. إذن، والحالُ هذه، فالأحزابُ الاشتراكيةُ تتحصنُ أساساً بنظريةِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ في صراعِها ضد الرأسمالية. كما لا يُمكنُها الاكتفاءُ بالصراعِ النظريِّ فقط. بل ولن تتمكنَ من إحرازِ النجاحِ المظفرِ ضد عناصرِ الحداثةِ الرأسمالية، إلا بتطويرِ أدواتِ تطبيقِ نظريتِها أيضاً. أي بالتحولِ إلى أمةٍ ديمقراطية، وبتطويرِ التقنياتِ الصناعيةِ الأيكولوجيةِ وتطبيقِها، وبإرساءِ ظاهرةِ السوقِ الاشتراكية.

أي إنّ ما يَسري في هويةِ PKK المستَحدَثةِ ليس مجردَ كسراتِ المعارفِ الشحيحةِ بصددِ شكلِ الاستغلالِ الرأسماليّ، مثلما كان الأمرُ ماضياً. بل إنها البراديغما الجديدةُ لنظريةِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ الخاصةِ به، والبصيرةُ المنيعةُ المرتكزةُ إلى تحليلِ الحداثةِ الرأسماليةِ ككلٍّ متكامل. كما إنه لا يقتصرُ فقط على تحليلِ الحداثةِ الرأسماليةِ بكلِّ مقوماتِها. بل ويَظهرُ إلى الميدانِ كقوةٍ طليعيةٍ مُكَلَّفةٍ ببلورةِ معالمِ العناصرِ التي ينبغي على العصرانيةِ الديمقراطيةِ البديلةِ اكتسابُها فيما يتعلقُ براهننا، أي بالوقتِ الحاضرِ مَكسوَّةً بركائزِها التاريخية، ومُكَلَّفةً أيضاً برسمِ مسارِ البرنامجِ والاستراتيجيةِ والتكتيكاتِ اللازمةِ لتلك المكوناتِ كي تحققَ نجاحَها.

ت- رغمَ أنّ التحولَ إلى قوةٍ طليعيةٍ يُذَكِّرُ بنماذجِ الأحزابِ الكلاسيكية، إلا إنه ثمة فوارق جوهرية فيما بينهما. فالقوةُ الرياديةُ الجديدة هي نموذجٌ بدئيٌّ للمجتمعِ الديمقراطيّ. بينما يُشَكِّلُ الحزبُ الجديدُ النموذجَ التمهيديَّ لمجتمعِ الأمةِ الديمقراطية. ورغمَ دلالتِه على تكامُلِ البرنامجِ والاستراتيجيةِ والتكتيكِ كما كان سابقاً، إلا إنّ هذه المصطلحاتِ قد مرّت بتحولٍ ذي شأن. حيث تتَّخِذُ استراتيجيتُه من مقوماتِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ أساساً لها. ويشيرُ برنامجُه إلى كيفيةِ إنشاءِ تلك المقوماتِ على صعيدِ المبدأ. أما تكتيكُه، فيبسطُ للمَلأِ ماهيةَ القوى والوسائلِ وأشكالِ النضالِ التي ستُحيي تلك المبادئَ المنهجيةِ على هدى الاستراتيجية. كما يُحدِّدُ برنامجُه الأهدافَ السياسيةَ والاقتصاديةَ والاجتماعيةَ والثقافيةَ والدفاعيةَ الذاتيةَ والدبلوماسيةَ التي تتلاءمُ مع براديغما العصرانيةِ الديمقراطية. بينما ترتأي الاستراتيجيةُ تحديدَ القوى المِحوريةِ والتكتيكيةِ التي سيتمُّ بلوغُ تلك الأهدافِ عبرها. فالأمةُ الديمقراطيةُ والصناعةُ الأيكولوجية والاقتصادُ الجَمعيُّ المتمحورُ حول السوقِ الاشتراكية، إنما تُشَكِّلُ الوحداتِ الاستراتيجيةَ الأولية فيها. أما العناصرُ التكتيكيةُ الأساسية، فتُعَيَّنُ بموجبِ أشكالِ التنظيمِ والنضالِ اللازمةِ لإحياءِ تلك الأهدافِ الأوليةِ والعناصرِ الاستراتيجية، وإنشائِها بنحوٍ ملموس.

عندما يَكُونُ التنظيمُ والنضالُ موضوعَ الحديث، فإنّ الإشكالَ الكادريَّ يبرزُ إلى المقدمة. لا يفقدُ القادةُ والكوادرُ أهميتَهم في المجتمعِ الحديث. بل تحظى أدوارُهم بأهميةٍ مضاعفة، نظراً لزيادةِ تَعَقُّدِ المجتمع. المهمُّ هنا مرةً أخرى هو ماهيةُ الرؤيةِ التي يَنطَلقون منها ويعملون بها. فإذا عَجزَ القياديون والكوادرُ الحزبيون عن تجاوُزِ عالَمِ الحداثةِ الرأسمالية، فسيتحولون إلى عناصرِ السلطةِ والاستغلالِ الرأسماليَّين، عاجلاً كان أم آجلاً. أما إذا تم التشبثُ بمقوماتِ العصرانيةِ الديمقراطية،

فستتشكلُ ملامحُ القادةِ والكوادرِ وفقاً لذلك. من هنا، ولَئِنْ تمّ التشبثُ بمنظورِ الاقتدارِ الديمقراطيِّ والمجتمعِ السياسيِّ والأخلاقيِّ عوضاً عن منظورِ السلطةِ والدولة، فإنّ نشوءَ القادةِ والكوادرِ الديمقراطيين هو من دواعي الهويةِ الحزبيةِ الجديدة.

تختلفُ وظيفةُ PKK الأساسيةُ في المرحلةِ الجديدةِ عن سابقاتِها. فإلى جانبِ إحياءِ التأثيرِ الأيديولوجيِّ السائدِ في مرحلةِ المجموعةِ الأيديولوجيةِ والتأثيرِ السياسيِّ السائدِ أساساً في سياقِ العملياتِ والحرب؛ يتعينُ عليه تحويلُ الهويةِ الكرديةِ المُكتَسَبةِ وطموحِ الحياةِ الحرةِ إلى بناءٍ للأمةِ الديمقراطية. فقد راكَمَت المرحلتان الأولى والثانية قدراً وفيراً من القيمَ من أجلِ ذلك. إلا إنّ هذا البناءَ لا يبرحُ وظيفةً عالقة. وعليه، فتكامُلُ البرنامجِ والاستراتيجيةِ والتكتيكِ في المرحلةِ الجديدة مُكَلَّفٌ بتطبيقِ هذا البناءِ على أرضِ الواقع. وسوف نُعالِجُ تفاصيلَ هذا الموضوعِ في الفصلِ المعنيِّ بـKCK. وهنا بالتحديدِ تحظى علاقةُ PKK مع KCK بالأهمية. ذلك أنه ينبغي على القوةِ الأيديولوجيةِ والسياسيةِ والتنظيميةِ لـPKK أنْ تَفِي بالغرضِ وتُلبيَ حاجةَ المهامِّ التي يتوجبُ تنفيذُها ضمن نطاقِ KCK.

ث- ومثلما سيُفهَمُ من كلِّ ما ذُكِرَ آنفاً، فقد تعززَت آفاقُ PKK الأيديولوجيةُ بتوجيهِ الانتقاداتِ إلى الاشتراكيةِ العلميةِ ونظامِ الاشتراكيةِ المشيدة. حيث استطاعَ سلوكَ المقاربةِ المعتمدةِ على المساءلة المُرَكَّزة، بدلاً من المقاربةِ الدوغمائيّة. كما حققَّ تطوراً في القدرةِ على التفكيرِ الدياليكتيكيِّ والانتقالِ إلى الممارسةِ العملية. علاوةً على أنّ استطاعتَه على تقييمِ الواقعِ الملموسِ وإنجازِ التحولاتِ المطلوبة أضحت نوعيةً أكثر، وقَوّت شوكةَ الحياةِ الحرةِ لديه. واختُزِلَت المسافةُ بين الأيديولوجيا والسوسيولوجيا. وقَلَّت الفوارقُ بين السوسيولوجيا والاشتراكيةِ العلمية. أي أنّ تبادُلَ الآراءِ بين الفكرِ الأيديولوجيِّ والسوسيولوجيِّ والاشتراكيِّ قد اتَّخَذَ طابعاً كلياً، متَّجهاً بذلك صوب علمِ اجتماعٍ أكثر ثباتاً. ويتصدرُ PKK الأحزابَ النموذجية في هذا الشأن. فالقوةُ الأساسيةُ لأيِّ حزبٍ اشتراكيّ، تُقاسُ بمدى تآلُفِه مع علمِ الاجتماع وأهليتِه له. أي إنّ قوتَه المُعَيِّنَةَ تتأتى من مدى ترابطِه مع علمِ الاجتماع. وبقدرِ ما ترتقي حصتُه من العلميةِ ضمن الآفاقِ الأيديولوجيةِ والاشتراكية، يَكُونُ حينها قد أنجزَ التطورَ المُرتَقَبَ في دورِه الريادي.

كما ارتقى المستوى السياسيُّ لـPKK في المرحلةِ الجديدةِ بدرجةٍ بارزةٍ نِسبةً إلى الماضي. ونظراً لأنه غالباً ما تُكتَسَبُ الآفاقُ السياسية بالخِبرةِ والتجربة، فإنّ PKK يُعدُّ واحداً من الأحزابِ المعدودةِ عالمياً في هذا المضمار. كما إنّ العجزَ عن القضاءِ عليه، رغمَ معاناتِه الحصارَ المُشَدَّد على مستوى هيمنةِ الحداثةِ الرأسمالية، قد أَكسَبَه تجربةً وبالتالي قوةً سياسيةً ملحوظة. وهكذا، حصلَ التسيُّسُ في المجتمعِ الكرديِّ بالتداخلِ مع التسيسِ في PKK، وعلى أساسِ تعزيزِ بعضِهما بعضاً. فبينما يحيا الشعبُ الكرديُّ أقوى مراحلِ التسيسِ التي عرفَها تاريخُه، فإنّ هذا الواقعَ يَسري أيضاً على PKK، الذي تتداخلُ فيه السياسةُ الداخليةُ والخارجيةُ بوثوق. كما إنّ المستوى السياسيَّ المُعاشَ على صِلَةٍ وطيدةٍ مع الواقعَين التاريخيِّ والكونيِّ الراهن. فضلاً عن أنّ العلاقةَ بين السياسةِ والأخلاقِ قد عُقِدَت بمتانة، إذ يُتَّخَذُ التداخُلُ في المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيّ أساساً. وبقدرِ سيادةِ

العواملِ الأيديولوجيةِ والسوسيولوجية، وبالتالي العلميةِ في أرضيتِه السياسية؛ فإنّ العناصرَ الأخلاقيةَ والجماليةَ أيضاً تَسري فيها. هذا ويُولي عنايةً خاصةً لموضوعِ عدمِ إهمالِ الأواصرِ مع الفن، أو بالأحرى مع علمِ الفنّ. ويُضفي الوجودَ والمعنى على السياسةِ من الناحيةِ الفنيةِ أيضاً، وليس على الصعيدَين الأيديولوجيِّ والأخلاقيِّ فحسب. بمعنى آخر، تدورُ المساعي للابتعادِ عن السياسةِ الفظة، والتوجهِ نحو ظاهرةٍ سياسيةٍ غنيةٍ إلى هذه الدرجة، ونحو بلوغِ حقيقتِها.

إلى جانبِ عدمِ المعاناةِ من المصاعبِ الكادريةِ كمياً في PKK على الصعيدِ التنظيميّ، إلا إنّ المشكلةَ الأساسيةَ في جميعِ المراحلِ قد نبعَت من عدمِ تجسيدِ الروحِ الجماعية. حيث لا تُؤدى الأدوارُ الفردية، ولا تُطَبَّقُ القوةُ الجماعيةُ كفايةً. أي أنّ نقاطَ الضعفِ التي شوهِدَت بكثرةٍ هي التهربُ من الروحِ الجماعيةِ بقدرِ عدمِ لعبِ الأدوارِ الفردية. ولذلك، يَهدرُ الأفرادُ والكياناتُ التنظيميةُ قواهم كثيراً. وبتعبيرٍ آخر، لا ينفكُّ PKK يعاني من مشكلةِ التحولِ إلى كادرٍ منظَّم، ومن إدراكِ أنّ الدورَ الفرديَّ يمرُّ من تنظيمِ الذات، وأنّ الأخيرَ يمرُّ من الكوادرِ المتسمةِ بالمبادرة.

٢- مكانة PKK في حياة الأمة الديمقراطية:

كانت الشخصياتُ الحكيمة والكهنة والأطرافُ السياسية والمذاهبُ الدينيةُ في مجتمعاتِ العصورِ القديمةِ تلعبُ دورَ الأحزابِ المعاصرة. كما كانت السلالاتُ المتحاربةُ ميدانياً والفروعُ العسكريةُ وعلماءُ الطبقةِ البيروقراطيةِ المتنازعة تستميلُ عدداً كبيراً من الحلفاءِ لمصافِّها، في سعيٍ منها لإحرازِ التفوقِ وبسطِ النفوذ. وتزامناً مع ولادةِ القضايا الاجتماعية، تظهرُ أيضاً الأحزابُ المتميزة بمختلفِ مقترحاتِ وسُبُلِ الحلّ. ولَطالما تواجَدَت الأحزابُ على مرِّ العصور، علنيةً كانت أم سرية. فاللجوءُ إلى قوةِ الحزبِ هو السبيلُ المنطقيُّ الأفضل، في حالِ عدمِ كفايةِ القوةِ الشخصيةِ للتدخلِ في أيةِ قضيةٍ اجتماعية، أو للتصدي لأيةِ إدارةٍ داخليةٍ أو خارجية. فلكلٍّ مواجَهةٍ حزبُها. حتى الأديانُ والمذاهبُ التي تشتملُ عليها والطرائقُ الدينيةُ أيضاً تلعبُ دورَ الحزبِ في انطلاقتِها. فكلُّ واحدٍ منها في نهايةِ المآلِ حزبٌ قائمٌ بذاتِه، أياً كانت الهويةُ التي يُسمّي بها نفسَه أيديولوجياً وسياسياً وأخلاقياً. وفي عهدِ الحداثة، اتَّخَذَت هذه التقاليدُ التاريخيةُ أشكالاً جديدة، متحولةً بذلك تدريجياً إلى الأحزابِ المعروفةِ بمعناها الراهن.

تؤدي الأحزابُ أدواراً مهمةً من قبيل: إبرازِ الشرائحِ الاجتماعيةِ التي تعتمدُ عليها أو تهدفُ إليها، وتمثيلِها، واستبيانِ أحقيتِها، وإعادةِ صقلِ معالمِها حسبَ المعاييرِ العصرية. كلُّ هذه الحججِ تبرهنُ استحالةَ التخلي بسهولةٍ عن دورِ الحقيقةِ الحزبيةِ داخل المجتمعات. والزعمُ بعدمِ جدوى الأحزابِ ليس بالأمرِ اليسيرِ لأجلِ مجتمعٍ يطمحُ إلى صونِ نفسِه والرقيِّ بذاته. لكنّ هذه الأوضاعَ لا تعني أنه لا يمكن الاستغناء بتاتاً عن الأحزاب. فكلما تطورَ مجتمعٌ ما، وتقاسمَ شؤونَه مع كافةِ أعضائِه ومنسوبيه؛ كلما خسرَ التحزبُ أو المُحازبةُ معناه وجدواه. كما ولا يشعرُ مجتمعٌ ما بالحاجةِ إلى المُحازبة، عندما يَكُونُ في مستوى كلاناتٍ بدائيةٍ أو يعيشُ على شكلِ أنسابٍ قَبَلِيّة. فجميعُ الكلاناتِ أو القبائلِ هي في الواقعِ بمنزلةِ أحزاب. ونشوءُ الأحزابِ دليلٌ على وجودِ طبقاتٍ

ومصالح مضادةٍ لها ضمن المجتمع. بالتالي، تفقدُ التحزباتُ المختلفةُ معناها، كلما زالَت الفوارقُ الطبقيةُ وتقاطعَت المصالح. وأحياناً تُؤَسَّسُ عدةُ أحزابٍ لأداءِ نفسِ الوظيفةِ الاجتماعية. لكنّ أمثالَ تلك الأحزابِ لن تنأى بنفسِها عن الفناء في وجهِ حزبٍ أثْبَتَ جدارتَه من حيث الثباتِ والقيامِ بدورِه المأمول. كلُّ السرودِ الآنفةِ تسردُ أسبابَ استحالةِ تخلينا عن الأحزابِ الاجتماعية. بل وحتى إنّ امتلاكَ كينونةِ الدولةِ أيضاً لن يكفيَ تماماً لتغطيةِ الحاجةِ إلى التحزب.

يأتي استقبالُ PKK بحفاوةٍ واهتمامٍ عظيمٍ منذ أيامِ ولادتِه من ملئِه فراغاً كبيراً في المجتمعِ الكرديّ، ومن تلبيتِه حاجةً حياتيةً ضمنه. وكلما أَثْبَتَ PKK ثباتَه ومبدئيتَه في القولِ والعمل، كلما تضاعفَ الإقبالُ عليه والقبولُ به داخلَ المجتمع. وحفاظُه على اعتبارِه وعلى الشعورِ بعدمِ الاستغناءِ عنه ضمن المجتمع (رغمَ كلِّ نواقصِه، بل ورغم الأضرارِ التي تسبَّبَ بها)، إنما ينبعُ من تلبيتِه حاجةً تاريخيةً واجتماعيةً ملحوظة، ومن قيامِه بدورٍ كهذا. كما إنّ مقدرةَ PKK على أداءِ دورِه في المرحلةِ الجديدةِ أيضاً مرتبطةٌ بمدى إعطائِه الجوابَ اللازمَ للاحتياجاتِ التاريخية، وتأديتِه مهامّه الراهنة بمنوالٍ سليم. فالاعترافُ بالهويةِ الكرديةِ وبروزُ إرادةِ الحياةِ الحرة لا يعني أنّ القضيةَ الاجتماعية بلغَت حلَّها النهائيّ. بل يشيرُ فقط إلى قطعِ أشواطٍ مهمةٍ على هذا الدرب. وتحتلُّ تلبيةُ حاجاتِ الهويةِ والحريةِ بضماناتٍ قويمةٍ وتأمينُ سيرورتِها مرتبةَ الصدارةِ في لائحةِ القضايا العالقة. ذلك أنّ الهويةَ الكرديةَ وطموحاتِ الحياةِ الحرةِ التي تفتقرُ لأيةِ ضماناتٍ قانونيةٍ واقتصاديةٍ وسياسيةٍ ودفاعية، قد تُسحَقُ أو تُعَرَّضُ للمجازرِ على يدِ أعدائِها في كلِّ لحظة. ولهذه الأسبابِ تحديداً، يتعينُ على PKK أداءُ دورِه الإيجابيِّ أساساً من الآن فصاعداً. لقد تطلعَ PKK حتى الآن إلى النجاحِ في المهامِّ السلبية، أي في مهامِّ إعاقةِ السلبياتِ وسدِّ الطريقِ عليها. وعليه من الآن فصاعداً إنجاحُ مهامِّه في البناءِ الذي يطغى عليه الجانبُ الإيجابيّ. ولن يتمكنَ PKK من إنجاحِ تلك المهامِّ التي يكمنُ في خلفيتِها بناءُ الأمةِ الديمقراطية، إلا بنيلِ هويتِها التي نعملُ على شرحِها هنا، وبإضفاءِ المعاني المأمولةِ على تلك الهوية. ولا يُمكنُ إنجاحُ مثلِ هذه المهامِّ بأيةِ روحٍ PKKويةٍ أخرى.

يتميزُ إنشاءُ الأمةِ الديمقراطيةِ بالأولويةِ على إنشاءِ الاشتراكية، ويمهِّدُ السبيلَ إليها. وبينما يتطلبُ هذا الإنشاءُ إنجازَ الثورةِ في علمِ الاجتماع، فهو متعلقٌ أيضاً بإنجازِ المهامِّ الأخلاقيةِ والسياسيةِ معاً. وبالرغمِ من كلِّ محاصَراتِ الحداثةِ الرأسمالية، إلا إنّ ريادةَ PKK ستُوَفَّقُ بقدرِ ما تتبنى دورَها ضمن هذا الإطار. والحالُ هذه، لا بدّ من تدريبِ الكوادرِ لأنفسِهم، ومن تحويلِ فلسفة الحياةِ الحرةِ إلى نمطٍ لحياتِهم. وبالتحصنِ –فقط وفقط– بهويتِه الأيديولوجيةِ والسياسية، سيستطيعُ الحزبُ حمايةَ نفسِه، والتحلي بالقدرةِ على إطلاقِ الحملةِ والالتحامِ بالمجتمعِ في وجهِ شتى الهجماتِ التي تستهدفُه، سواء من الداخلِ أم من الطرفِ المضادّ. وإلى جانبِ التسلُّحِ بالتعبئةِ الأيديولوجيةِ والسياسيةِ التامة، يتوجبُ على الكوادرِ الاتصافُ خاصةً بالقدرةِ على الالتزامِ بأخلاقِ الحياةِ الحرةِ تحت كلِّ الظروف. أي أنه يتعينُ على كلِّ كادرٍ تحديثُ وتوطيدُ مقدرتِه في التحولِ إلى "الفردِ" المُشبَعِ الذي يسمى في الثقافةِ الشرقِ أوسطيةِ بـ"الإنسان الكامل". كما ينبغي عليه التمكن من إفشالِ

وشلِّ تأثيرِ كافةِ أنماطِ الحياةِ والأيديولوجياتِ السلطويةِ والقوميةِ والجنسويةِ والدينويةِ والليبراليةِ الباعثةِ على التشرذمِ والمتسببةِ بالابتعادِ عن الحقيقة. بمعنى آخر، فالحاجةُ إلى الأناسِ الكاملين، والتي طالما تمّ الشعورُ بها على مدار العصور، هي ضرورةٌ ماسةٌ في يومِنا الراهنِ بالأكثر، وغيرُ ممكنةٍ إلا بالتحولِ إلى كوادر اشتركيةٍ متحضرة. ولا يمكنُ الشروعُ في إنشاءِ الحياةِ الوطنيةِ الديمقراطيةِ إلا تأسيساً على أمثالِ هؤلاء الكوادر. على كلِّ كادرٍ أنْ يُمَثِّلَ المئاتِ من تنظيماتِ الأمةِ الديمقراطيةِ لإنجاحِ مهامِّه. وإلا، فكادرٌ أو حزبٌ متأثرٌ بأيديولوجياتِ وأنماطِ الحياةِ المذكورةِ أعلاه، لا يُمكنُ إلا أنْ يَكُونَ مصدراً للمشاكل. في حين إنّ كلَّ كمالٍ أيديولوجيٍّ وسياسيٍّ وأخلاقيٍّ وتنظيميّ، هو ضمانُ كلِّ كادرٍ طليعيٍّ لإنجازِ وظيفتِه في بناءِ الأمةِ الديمقراطيةِ بنجاحٍ ظافر.

يجبُ استيعابُ علاقاتِ الرفاقيةِ بصورةٍ حسنة. فهي تَعكسُ، أو يجبُ أنْ تعكسَ جوهرَ العلاقاتِ الاجتماعية. وبقدرِ ما تُجسدُ المجتمعَ التاريخيّ في ذاتِها، فهي تجسدُ أيضاً المجتمعَ المستقبليَّ بالمِثل. إنها أساساً علاقاتٌ أيديولوجية. أي إنها علاقاتُ الحقيقةِ التي تتبدى فيها الأيديولوجيا، وتفضي إلى تَجَلّيها فيها. بمعنى آخر، فاتحادُ رفيقَين لا يدلُّ بمعناه هذا على الوحدةِ الأيديولوجيةِ فقط. بل وينبغي عيشُه كوحدةِ الحقيقةِ التي آلَت إليها الآفاقُ الأيديولوجية. ولَئِنْ وصلَ أيُّ رفيقَين فعلاً إلى سرِّ الرفاقيةِ فاتَّحدا، فينبغي النظرُ إلى ذلك على أنه تمثيلٌ وطيدٌ للحقيقة. ومُصادقةُ رفاقِ الدربِ تعني نيلَ النصيبِ من الحقيقةِ المُمَثَّلة. ومن الضرورةِ بمكانٍ عدم البحثِ هباءً عن تعريفٍ آخر للرفاقية. فمَن لا يهتمُّ بالحقيقةِ الكبرى، يجبُ ألا يسلكَ هذا "الدرب".

أما اللاهثون وراء الرغباتِ الساذجةِ والغرائزِ والمصالحِ البسيطة، فلن يَكُونوا أصدقاء. ولا يُمكنُ مصاحبتُهم إطلاقاً. كما لا يمكن للمهووسين بالعقائدِ العمياء وبالعواطف المتزمتة أنْ يكونوا أصدقاء. ونخصُّ بالذِّكرِ مَن لَم يتخطَّ أيديولوجيا علاقاتِ الزيجة، ولَم يحطِّمْ جدارَ علاقةِ الأنوثةِ– الذكورةِ الساذجة، ولَم يُحَرِّرْ عالَمَه الذهنيَّ من الأغلال. إذ عليه ألا يثرثرَ عبثاً عن الرفاقية، وألاّ يتحمسَ هباءً لولوجِ هذه الدرب. ينبغي تَنزيهُ علاقاتِ الرفاقيةِ عن شتى ضروبِ العلاقاتِ والأفكارِ والأقوالِ والممارساتِ التي تعيقُ المرءَ من السيرِ على دربِ الحقيقةِ ومن بلوغِ هويتِها التي تمثلها؛ من قبيل: المال، الأملاك، المُلكية، علاقات الزيجة، الولع بالموادِّ الاستهلاكية، الاندفاع خلف النفْسِ والهوى، الهرع وراء السلطة، والإصابة بالجرأةِ العمياء أو بالجُبنِ المُشين أو ما شابه. كما يتوجب على علاقاتِ الرفاقيةِ أنْ تتصدى بحَسم لهكذا مخاطر، وأنْ تتسلحَ في نفسِ الوقتِ بالتعبئةِ الأيديولوجيةِ والسياسيةِ والأخلاقيةِ والتنظيميةِ المؤَهِّلةِ لتجسيدِ الحقائقِ الكبرى قولاً وعملاً، أياً كانت الظروفُ والشروط. والحزبُ الذي يجري تصوُّرُه موحَّداً ومتراصّاً، لن يتحققَ إلا بتأطيرِه بعلاقاتٍ رفاقيةٍ من هذا القبيل. وحينها فقط يُمكنُه تمثيلُ المجتمعِ التاريخيِّ ومستقبلِه وإرادتِه. وليس بمستطاعِ PKK أيضاً أنْ يؤديَ دورَه التاريخيَّ والاجتماعيّ، إلا من خلالِ علاقاتٍ رفاقيةٍ بهذه المقاييس.

يواجِهُ PKK قضيتَين عملاقتَين ميدانياً ومرحلياً. إننا نتحدثُ عن قضيتَي السِّلمِ والحربِ المترابطتَين ببعضِهما بعُرى ديناميكيةٍ وثيقة. فالاعترافُ بحقِّ التحولِ إلى أمةٍ ديمقراطية هو أدنى

مستوياتِ الحلِّ والأقربَ مسافةً إلى الحلِّ السلميِّ للقضيةِ الكردية. لكنّ القوى المُصِرَّةَ على إبقاءِ التطهيرِ العرقيِّ مُسَلَّطاً على الكردِ وكردستان، لا تودُّ الاقترابَ حتى من معادلةِ الحلِّ الديمقراطيِّ السلميِّ المُؤَطَّرِ بوحدةِ وتكامُلِ الدولةِ القومية. بل تلحُّ على التشبثِ بحقِّها وقوتِها في تنظيمِ الإنكارِ والإبادة. كما إنّ احتكاراتِ القوةِ والاستغلالِ الدولتيةَ القومية، التي تتقاسمُ كردستان والكردَ فيما بينها (وكذلك عملاءَها وأزلامَها من ذوي الأصولِ الكردية)، ترغبُ في إدامةِ سياسةِ التطهيرِ العرقيِّ ثانيةً، بعد تمويهِها بخدعةِ "الحقوق الفردية". إذ تَعتَبِرُ ذلك من ضمن حقوقِها الوطنيةِ والطبقيةِ التي لا غنى عنها.

لا يتيحُ هذا الموقفُ المجالَ أمامَ السلامِ والحلِّ الديمقراطيّ، حتى ولو ضمن وحدةِ الدولةِ القومية. وعندما يغيبُ السلامُ والحلُّ الديمقراطيّ، فإنّ ثمنَه هو شنُّ حربِ الإبادةِ الجماعيةِ المتكاملةِ على جميعِ الصُّعُد وبكافةِ الأساليب، العسكريةِ منها والسياسيةِ والاجتماعيةِ والثقافيةِ والاقتصاديةِ والدبلوماسيةِ والنفسية. وبالأصل، فما يُطَبَّقُ على أرضِ الواقع هو تنظيمُ حربِ التطهيرِ العرقيِّ على الكرد، بحيث كان القِسمُ الأكبرُ منها مستوراً. ذلك أنّ الحربَ المُسَيَّرةَ على الأغلبِ بنحوٍ أحاديِّ الجانبِ منذ أكثر من مائةِ عام، والتي تهدفُ إلى محوِ الكردِ من صفحاتِ التاريخ، وإلى إخراجِهم من كونِهم مجتمعاً حراً؛ إنما هي حربُ إبادةٍ جماعيةٍ تَكالَبَ فيها حلفاءٌ كُثُر على الكرد.

كان بالمستطاعِ تحقيقُ سلمٍ ثمينٍ وحلٍّ ديمقراطيٍّ وطيدٍ على خلفيةِ النتائجِ المُستَخلَصةِ من الصراعِ الذي دامَ طيلةَ السنواتِ الثلاثين الأخيرة. فالاعترافُ بحقِّ التحولِ إلى أمةٍ ديمقراطية كان الحلَّ الأنجعَ والأنجحَ والقابلَ للتطبيق، دون الحاجةِ إلى دولةٍ قوميةٍ كردية، بل وحتى دون الحاجةِ لتحويلِ الدولِ القوميةِ الحاكمةِ إلى أشكالٍ من الطرازِ الفيدراليّ. بناءً على ذلك، فـ**"خارطةُ الطريقِ"** المؤلَّفةُ من ١٦٠ صفحة، والتي قدَّمتُها على خلفيةِ الحوارِ مع الدولة، كانت تُعَبِّرُ كفايةً عن مبادئِ الحلِّ والسلامِ المأمولَين. لكنّ الأوليغارشيةَ السياسية (جهاز الدعاية والتحريض في الدولة) والشرائحَ الكائنةَ داخلَ الدولة، والمتأثرةَ جداً بتقاليدِ التطهيرِ العرقيّ؛ ما انفكَّت عاجزةً بأيِّ شكلٍ من الأشكالِ عن البتِّ في قرارِ السلمِ والحلِّ الديمقراطيّ. فرغمَ محاولاتِ وقفِ إطلاقِ النارِ التي أعلنَها KCK مراتٍ عديدةً من طرفٍ واحد، إلا إنه لَم يَلقَ الجوابَ اللازم. بل سادَ وضعٌ أَشبَهُ بالسيرِ بين الأشواك. ولكن، جليٌّ جلاءَ النهارِ أنّ هذا الوضعَ لن يستمرَّ طويلاً. فإما أنه سيتمُّ ولوجُ سياقِ السلمِ والحلِّ الديمقراطيِّ المستدامِ والمُشَرِّف، والذي يتَّفقُ فيه الطرفان على ثوابتِه ومبادئِه الأساسية؛ أو أنه سيُعاشُ ثانيةً سياقُ حربٍ جديدةٍ حاسمة، بحيث تَكُونُ أشدَّ ضراوةً وأعلى مستوى بكثير مما مرّت عليه حربُ العقودِ الثلاثةِ المنصرمة. وعلى PKK التعمقُ على كِلا السياقَين بكلِّ مناحيهما. فالسلامُ المُشَرِّفُ والحلُّ الديمقراطيُّ يقتضيان كفاءةً فكريةً وسياسيةً عظمى. وينبغي تشاطُرُ الحلِّ السلميِّ والديمقراطيِّ المأمول مع كافةِ أبناءِ الشعب. حيث لا يستلزمُ فهمَه وإفهامَه فحسب، بل ويتطلبُ أيضاً أنْ يُعَبَّأَ الشعبُ بشأنِه تأسيساً على ذلك، وأنْ تُنَظَّمَ صفوفُه ويُهَيَّأَ عملياً. أي إنه يستوجب عقدَ آلافِ الاجتماعاتِ لتداولِه والبتِّ فيه، وتسييرَ آلافِ أشكالِ التنظيمِ والممارسةِ العملية.

ذلك أنّ موضوعَ الحديثِ هو سلامٌ تاريخيّ، ونمطُ حلٍّ سياسيٍّ ديمقراطيٍّ سيَكُونُ مثالاً تقتدي به شعوبُ المنطقةِ والإنسانية قاطبة.

كما إنه من اللازمِ التركيزُ وقدْحُ زناد الفكر على قضايا الحربِ التي يَلُوحُ أنّ كفتَها هي الراجحة. فقد سُيِّرَت تجربةُ الحربِ المُخاضةِ طيلةَ العقودِ الثلاثةِ الماضيةِ بأقلِّ درجاتِ الخبرة. بل وكانت عامرةً بالاستفزازيين، وغيرَ متحليةٍ ولو بأدنى مستوياتِ طرازِ الكريلا، وكانت بالتالي أقربَ إلى طرازِ شبهِ تمرديٍّ–شبهِ كريلاويّ. ولكن، محالٌ أنْ يَكُونَ طرازُ الحربِ المقبلةِ على هذه الشاكلة. فقبل كلِّ شيء، لَم يَعُد الشعبُ كما السابق. بل إنه يُرغِمُنا على تسييرِ الحربِ على مستوى حربٍ شعبيةٍ حقيقية. وبعدَ تجربةِ حربٍ دامت ثلاثةَ عقودٍ برمتِها، فإنّ قيادةَ الحرب، أي قيادةَ "قوات الدفاع الشعبيّ HPG" مُكَلَّفةٌ بالاستعدادِ لحربٍ ريفيةٍ–مدينيةٍ متحدة، وبتطويرِ وتسييرِ والإشرافِ على الحربِ المُحتَمَلةِ التي سيخوضُها عشراتُ الآلاف، والتي ستشملُ جميعَ المناطقِ في نفسِ اللحظةِ دون تمييزٍ بين الليل والنهار أو بين الشتاء والصيف أو بين القرية والمدينة أو بين الجبل وسهل. هذا وعلى PKK مشاطرةُ المسؤوليةِ الأيديولوجيةِ والسياسيةِ والأخلاقيةِ ومسؤوليةِ البتِّ في شأنِ سياقِ الحربِ الجديدة، رغمَ خوضِها تحت لواءِ KCK. وعليه العلمُ يقيناً أنه لا يُمكنُ تكرارُ عهدِ حربِ المؤيدين والاشتباكاتِ شبهِ التمرديةِ–شبهِ الكريلاوية، أو حتى تلك الأقرب إلى طرازِ الأشقياء؛ وأنه حتى لو جرى تكرارُ ذلك، فلن تلقى قبولاً أو رواجاً. وينبغي عليه شحذُ مهاراتِه وكفاءاتِه بناءً على ذلك. ومهما ارتفع مستوى الحربِ الجديدة، إلا إنه من الضروريِّ إعطاءُ الجوابِ الشافي لجميعِ القضايا والإشكالياتِ التي ستطفو على السطح، وذلك عبر التحلي بالقدراتِ الأيديولوجيةِ والسياسيةِ والأخلاقية، وبمهارةِ العزمِ الذي لا يتزعزع. هذا وتندرجُ في هذا المضمارِ مسؤوليةُ دراسةِ جميعِ الظروفِ الداخليةِ والخارجية، وتَحمُّلُ النتائجِ التي ستفرزُها الحربُ بجميعِ أبعادِها، وتحويلها لصالحِه في الزمان المناسب. أما التقصيرُ في تلبيةِ الحاجاتِ أو الاتسامِ بالكمال، فلن يُرَحَّبَ بها داخلَ PKK كما كان الأمرُ سابقاً. وستَكونُ المحاسبةُ والمُساءلةُ لاذعةً أكثر من تقديمِ الحسابِ للغير. في حين لن يَكُونَ وارداً إنقاذُ النفْسِ من المسؤوليةِ بإلقائِها على عاتقِ الغير، أو التملُّصُ منها تحججاً بالممارساتِ التصفويةِ كما كان ماضياً. فحقيقةُ الشعبِ والحزبِ القائمةُ لا تسمحُ بذلك بتاتاً. علماً أنّ عاقبةَ التصفويين والفارّين القدماء لا تزالُ محفوفةً بالغموض، ولكنهم في وضعٍ لا يُحسَدون عليه. فحتى الدولُ عندما تباشرُ بمواجهةِ حقيقتِها الماضية، أو تسعى إلى تطهيرِ نفسِها من الشوائبِ العالقة؛ فإنّ فجاعةَ أحوالِ المُخبِرين والمتواطئين والتصفويين لديها تكونُ واضحةً للجميع.

ومن الآن فصاعداً، سيحظى كلُّ شيءٍ بمعناه، وسيَرى النورَ ويحيا تأسيساً على سلامٍ مُشَرِّفٍ وحلٍّ ديمقراطيٍّ ثمين، أو ارتباطاً بحربٍ شاملةٍ حاسمة. وسيُداسُ ما بينهما ويتمُّ تجاوزُه. ذلك أنّ المراحلَ التاريخيةَ تمرُّ عامرةً بقراراتٍ وممارساتٍ تاريخية. وماخلا ذلك هو محضُ رياءٍ وأوهامٍ ستنثرُها الرياح. ومَن يُقَصِّرُ في تهيئةِ نفسِه لهكذا مراحل، أو يستعدُّ لها ويعجزُ عن تلبيةِ متطلباتِها، فرداً كان أم تنظيماً أم شعباً، دولةً كانت أم حزباً أم كائناً ما كان؛ فلن يَخلُصَ من الرميِ به في

مزبلةِ التاريخ. ولن يتمكنَ PKK من أداءِ الوظيفتَين التاريخيتَين في معالجةِ ودراسةِ الحاضرِ من كلِّ الجهات، وفي القيامِ بالاستعداداتِ الضروريةِ بأتمِّ صورةٍ للانطلاقِ نحو الممارسةِ العمليةِ بنفسِ الجرأةِ والبسالة؛ إلا استناداً إلى الدروسِ المستخلَصةِ من تجاربِ الماضي. ومن غيرِ الواقعيِّ التعويلُ على انتهاءِ المرحلةِ إما بالنصرِ الساحقِ أو بالهزائم النكراء. بل ستؤولُ المرحلةُ –بكلِّ تأكيد– لصالحِ إرساءِ سلامٍ مُشَرِّفٍ وتكريسِ حلٍّ وطنيٍّ ديمقراطيٍّ أكثر شفافية. وما عدا ذلك هو ضياعٌ في متاهةِ الإبادةِ الجماعية. لكنّ وضعَ البشريةِ القائمَ حالياً لن يسمحَ بذلك البتة.

كلُّ الظروفِ تُضفي على احتمالاتِ مستجداتِ المستقبلِ المنظورِ أهميةً تعادلُ ما كانت عليه الثورتان الكبرَيَتان الفرنسيةُ والروسيةُ في التاريخِ المعاصر. وسواءٌ تحققَت بالحربِ أم بالسلم، فإنّ الشعبَ الكرديَّ لا يحلُّ القضيةَ الوطنيةَ الديمقراطيةَ العالقةَ من أجلِه فحسب. بل إنه يُنجزُ انطلاقةً ثمينةً من أجلِ عمومِ الشرقِ الأوسطِ والإنسانيةِ جمعاء. وهو بانطلاقتِه هذه لا يُضيفُ دولةً قوميةً جديدةً إلى أجهزةِ الدولِ القوميةِ التابعةِ للحداثةِ الرأسمالية، والتي تتكاثرُ يومياً. كما لا يواكبُ بها رَكْبَ ما رصَفَت الحداثةُ أرضيتَه منذ زمنٍ بعيدٍ من أجواءٍ رأسماليةٍ أو احتكاراتٍ أو عالَمٍ صناعيّ. بل إنه يتوهجُ بأشعةِ حضارةٍ جديدةٍ وحداثةٍ جديدة. وستَكُونُ انطلاقةُ تلك الحداثة، التي بوسعِنا تسميتُها أيضاً بالعصرانيةِ الديمقراطية، مُؤهَّلةً لإنارةِ دربِ الحلِّ المأمولِ واللازمِ لثقافةِ الشرقِ الأوسط، التي تمرُّ من أحرجِ مراحلِ تاريخِها وأشدِّها فوضى. إذ تتجلى جدارةُ هذا الدورِ في الحلِّ منذ الآن، بعدما برهَنَ حضورَه في العراقِ (أوروك) على وجهِ التخصيص. هذا السياقُ المُعاش، والذي بمقدورِنا نعتُه بنوعٍ من "الحربِ العالميةِ الثالثة"، إنما يصطفي PKK، ويرشحُه لأداءِ دورٍ شبيهٍ بما قامَ به الكردُ الأوائلُ على حوافِّ سلسلةِ جبالِ زاغروس– طوروس مع بزوغِ فجرِ تاريخِ الحضارة، وللقيامِ به هذه المرة لصالحِ الحضارةِ الجديدةِ والعصرانيةِ الديمقراطية، وعلى هدى المجتمعِ الديمقراطيِّ الخالي من الطبقةِ والدولة، والمرتكزِ إلى المدينةِ الأيكولوجيةِ والاقتصادِ المُنَزَّهِ من الربح. وقد عَرَّفَ PKK نفسَه منذ البدايةِ بما يتوافقُ وهذا الدورَ التاريخيّ. فقد برهنَت العقودُ الثلاثةُ الأخيرة، التي مرّت مليئةً بالأعاصيرِ والزوابع، مقدرتَه على تأديةِ دورِه هذا بجدارة، رغمَ نواقصِه وأخطائِه العديدة. فلَمّا ناشَد PKK ذلك، لبّى الشعبُ الكردستانيُّ النداء. ولَم تَعُدْ كردستان مركونةً إلى صمتِ القبور. لذا، ستُمثِّلُ المرحلةُ المقبلةُ من حيث النتيجةِ عصرَ إنشاءِ الأممِ الديمقراطية، سواء كانت الغَلَبةُ فيها للحربِ أم للسِّلم. وعليه، فمِن أحشاءِ ثقافةِ الحضارةِ الشرقِ أوسطية، التي صيَّرَتها الحضارةُ الطبقيةُ والمدينيةُ والدولتيةُ حمَّامَ دمٍ بألاعيبِها ومكائدِها المستمرةِ مدى آلاف السنين، والتي تصارَعَت فيها القبائلُ والأديانُ والمذاهبُ والأمم؛ سوف يسطعُ عصرُ العصرانيةِ الديمقراطيةِ مرتفعاً على أرضيةِ وحدةِ وتكامُلِ الأممِ الديمقراطية.

ب- KCK وحل الأمة الديمقراطية:

بالإمكانِ القولُ أنّ الكفاحَ الذي خاضه PKK حتى الآن، كان بهدفِ إبرازِ القضيةِ الكرديةِ بوضوح. فإنكارُ الواقعِ الكرديِّ في فترةِ الظهور، كان يضعُ قضيةَ الوجودِ في الأجندةِ بطبيعةِ الحال. وقد عملَ PKK على إثباتِ وجودِ القضيةِ بالبراهينِ الأيديولوجيةِ أولاً. وجنوحُ حتى اليسارِ التركيِّ عن تناولِ القضيةِ بعينٍ واقعية، قد كشفَ عن ضرورةِ تمحوُرِ التفكيرِ والتنظيمِ حول فكرةِ الوطنِ والأمة. أما ظهورُ PKK بالاسمِ المعروف، فهو مرتبطٌ بالمرحلةِ السائدة آنذاك. كما إنّ استمرارَ نزعةِ الإنكارِ ضمن الحركاتِ اليساريةِ أيضاً بأساليب دقيقة، قد وضعَ موضوعَ الالتفاتِ إلى التنظيمِ والممارسةِ العمليةِ على خلفيةِ هوياتٍ مستقلةٍ في الأجندة. وعندما لَم تَأذَن الدولةُ القوميةُ التركيةُ المتشبثةُ بسياسةِ الإنكارِ والإبادةِ التقليديةِ بمعالجةِ هذه المرحلةِ من خلالِ البحثِ عن حلٍّ سياسيٍّ أيما كان، بل –وبالعكس– عندما واجَهَ ذاك البحثُ إرهاباً فاشياً صُعِّدَ إلى درجةِ انقلابِ ١٢ أيلول العسكريّ؛ دخلَت حملةُ PKK في إطلاقِ الحربِ الشعبيةِ الثوريةِ جدولَ الأعمالِ كخيارٍ وحيدٍ لا بديل له. وفي هذه الحالة، إما أنّ أمرَ PKK كان سيُسَوّى فيزولُ كما حالُ المجموعاتِ اليساريةِ الديمقراطيةِ في تركيا، أو أنّ PKK كان سيَعقدُ العزمَ على المقاومةِ والصمود. والعامِلُ المُعَيِّنُ في إخراجِ القضيةِ الكرديةِ من كونِها قضيةَ هويةٍ أيديولوجية، وفي جعلها قضيةَ حربٍ مُعلَنة؛ إنما هو من نصيبِ مساعي النظامِ القائمِ في إدامةِ سياسةِ الإنكارِ والإبادةِ الخفيّة، وفي تجسيدِها بإرهابٍ علنيٍّ مع فاشيةِ انقلابِ ١٢ أيلول. وسيَكُونُ أكثرَ واقعيةً تناوُلُ حملةِ ١٥ آب ١٩٨٤ ضمن هذا الإطار. إذ إنّ الحملةَ قريبةٌ جداً من هدفِ إثباتِ الوجودِ وتأمينِ سيرورتِه أكثر مما هي حركةٌ تحررية.

لَم تَكُن سياسةُ الإنكارِ والإبادةِ تُنَظِّمُ خِفيةً فحسب. بل وقد مَهَّدَت السبيلَ أمام أشكالِ اغترابٍ مهمةٍ لدى الكردِ بممارساتِها المستمرةِ طيلةَ ثمانين عاماً. إذ أُكرِهَ الكردُ على التخلي عن وجودِهم، بحيث أذعَنوا له وتَقَبَّلوه بنسبةٍ خطيرة، سواءٌ بالعنفِ أم بالوسائلِ الاقتصادية. وهكذا سادَ واقعُ شعبٍ ومجتمعٍ مغتربَين عن ذاتَيهما. من هنا، فحملةُ ١٥ آب كانت ستحطمُ جدارَ الاغترابِ هذا أساساً، وستُفرِغُ سياسةَ الإنكارِ والإبادةِ وتَبِعاتِها من محتواها. وبهذا المعنى، فمن الضرورةِ بمكان التبيانُ أنّ هذه الحملةَ قد حقَّقت نجاحاً مهماً في هذا الصدد. أي أنّ الكردايتيةَ كانت تطفو ثانيةً على السطح. وكان الكردُ يتحولون إلى ظاهرةٍ أو واقعٍ حائزٍ على رضاهم واعترافِهم. كما تحققَ الاعترافُ به في أروقةِ الدولِ أيضاً. لكنّ الاعترافَ بالقضيةِ كان لا يعني حلَّها. ولَمّا لَم تظهرْ نوايا الحلُّ إلى الوسط، استمرّت الاشتباكاتُ وأجواءُ الحربِ المحدودةِ ينخرُها التحللُ والتردّي. فقد كان الطرفان بعيدَين عن حلِّ القضيةِ بالعنفِ العسكريّ. وما انفكّا مُقَصِّرَين في إبداءِ الكفاءةِ اللازمةِ لممارسةِ ذلك، رغمَ امتلاكِ هذه الفرصة بين الحين والآخر. وعندما أُجهِضَت فرصةُ الحلِّ البارزةُ عامَ ١٩٩٣، استمرَّت الاشتباكاتُ بمنوالٍ أكثر تعسفيةً وتخلخُلاً. وبهذا المعنى، يمكننا نعتُ فترةِ ١٩٩٣–١٩٩٨ على أنها مرحلةُ إفراغِ فرصةِ الحلِّ العسكريِّ أيضاً من فحواها بالنسبةِ لكِلا الطرفَين. ولو أنّ محاولةَ الحلِّ السياسيِّ الجاريةَ عام ١٩٩٣ لَم تُفرغْ من مضمونِها بالمؤامراتِ وعملياتِ الاغتيال،

لَربما بدأَت حينها مرحلةٌ أكثر إيجابيةً بكثير، سواء على صعيدِ حلِّ القضيةِ الكردية، أم من ناحيةِ بناءِ الجمهوريةِ التركية. أي أنّ ما ضاعَ أو تمَّت إضاعتُه حينها، كان هذه الفرصة التاريخية. كما تعرَّضَت أو عُرِّضَت مساعي الحلِّ في سنتَي ١٩٩٧–١٩٩٨ أيضاً للعاقبةِ عينِها. حيث لَم تفسح القوى التآمريةُ والاغتياليةُ نفسُها المجالَ أمام الحلِّ السياسيّ. مما انبثقَ سياقُ اللقاءاتِ في إمرالي عن وضعٍ متناقض. حيث دارَ نزاعٌ طاحنٌ بين المُوالين للحلِّ متجسدين في شخصِ عبد الله أوجالان من جهة، وبين المعارضين له من الجهةِ الثانية.

استمرَّت المشاحناتُ بدايةً ضمن البنى الداخليةِ لكِلا الطرفَين. إلا إنّ قيامَ PKK بحسمِ أمرِه اعتباراً من عامِ ٢٠٠٥، وعرضَه لنفسِه كقوةٍ قادرة على الحل تأسيساً على KCK؛ قد صَعَّدَ من وتيرةِ النزاعاتِ ومن حِدَّةِ السجالاتِ داخل الجمهوريةِ التركيةِ حول السلطة، والتي كانت تلعبُ دور المفتاح في حلِّ القضيةِ الكردية. في حين اتَّخَذَ عبد الله أوجالان موقفَه تجاه PKK والجمهوريةِ التركيةِ في آنٍ معاً لصالحِ الحلِّ المتجسدِ في KCK. وهكذا، بدأَت ثانيةً مرحلةُ الحوارِ بين PKK ومؤسساتِ الدولة، حتى ولو لَم يتحقق الوفاقُ بينهما تماماً. لَم يَكُنْ لـAKP دورٌ ملحوظٌ في مجرى الحوارِ الذي سرى بمبادرةٍ من الدولة. لكنّ اتفاقَ AKP السريَّ مع رئاسةِ الأركانِ العامةِ في "دولما بهجه" بتاريخِ ٤ أيار ٢٠٠٧، ثم وفاقَه مع أمريكا في ٥ تشرين الثاني من نفسِ العام؛ قد زادَ الأوضاعَ تعقيداً. حيث شرعَت حكومةُ AKP بالبحثِ عن الحلِّ المبنيِّ على تصفيةِ PKK. وتصاعدَت الحربُ بعد تأمينِ الدعمِ الخارجيِّ مقابلَ منحِ بعضِ الحقوقِ الشكلية (دوراتُ تعلُّمِ اللغةِ الكردية، حرية النشر المحدودة للغاية). هذا وقامَ رئيسُ الوزراءِ رجب طيب أردوغان بحملةٍ تكتيكيةٍ مهمةٍ عندما وعَدَ بحلِّ القضيةِ الكردية خلال حديثِه الذي أدلى به في مدينةِ ديار بكر سنةَ ٢٠٠٥. كانت النوايا المرتكزةُ إلى ما يُسمى بالحقوقِ الفرديةِ المذكورةِ في حديثِه تُشَكِّلُ صُلبَ تلك النوايا؛ وذلك على خلفيةِ تجريدِ PKK، وتأمين الدعمِ لـAKP. وعليه، فقد عُرِضَ مخططٌ تصفويٌّ أُطلِقَت عليه تسميةُ "الانفتاح الديمقراطيّ"، بعدما دُرِسَ بعنايةٍ فائقة، وأُعيدَ حبكُه بدعمٍ من أمريكا والاتحاد الأوروبيّ ودولِ الجوار، إلى جانبِ الحظيِ بمساندةِ أحزابِ الدولةِ الأخرى والعديدِ من المؤسساتِ والأجهزةِ الإعلاميةِ ومنظماتِ المجتمعِ المدنيِّ والمتواطئين الكردِ في الداخل. علاوةً على إرفاقِ ذاك المخططِ بإعلانِ النفيرِ العامِّ وبإطلاقِ حملةٍ ميدانيةٍ شاملةٍ ومُرَكَّزةٍ بوتيرةٍ أشدّ بأضعافٍ مضاعفة عما كانت عليه سابقاً في كافةِ المجالات: عسكرياً، سياسياً، اقتصادياً، ثقافياً، نفسياً، ودبلوماسياً. أما قوى الميليشيا الجديدةُ هنا، فلَم تَكُن من القوميين القدماء المتطرفين أو من تنظيم "حزب الله" المعروف؛ بل كانت ضرباً من تنظيمِ "حماس الكرديّ" المُنشَأِ بصورةٍ متقطعةٍ جداً وبرعايةِ وإشرافِ إدارةِ حكومةِ AKP بالذات. كانت هذه هي الحملةُ التي تَوافقَ عليها وساندَها في البدايةِ حزبُ CHP برئاسةِ دنيز بايكال وبعضُ ضباطِ الجيش. وعليه، لَم يَكُن ثمة رادعٌ يعيقُ تنفيذَ هذا المخطط، رغم معارَضتِه من قِبَلِ بعضِ مؤسساتِ الدولة. فكان التمشيطُ تحت اسمِ KCK جزءاً أساسياً من هذا المخطط وتلك الممارسات. كما كان القصفُ الجويُّ والتمشيطاتُ العسكريةُ التي تمَّ التفويضُ لها في أراضي جنوبِ كردستان أيضاً ضمن إطارِ ذلك المخطط.

ينبغي التشديدُ بأهميةٍ بالغةٍ على النصيبِ الوافرِ للمواقفِ التي سلكَها التصفويون فيما بين ٢٠٠٢–٢٠٠٤ ولعلاقاتِهم الكامنةِ خلف ذلك المخططِ والممارساتِ آنفةِ الذكر. في الحقيقة، كان AKP وأزلامُه المتواطئون معه يتوقعون إحرازَ النجاحِ التامِّ فيه. فحسبَ اعتقادِهم، كان بإمكانِ هذا المخططِ الشائكِ ومتعددِ الاتجاهاتِ أنْ يَخلصَ إلى نجاحٍ تاريخيٍّ هذه المرة. وبالفعل، يَبدو أنّ العائقَ الوحيدَ على دربِ نجاحِ هذا المخططِ المنسوجِ بتعقيدٍ شائكٍ وماكر، كان يتمثلُ في PKK فقط. وعليه، تمحورَت الحملةُ بكافةِ مناحيها حول عزلِ PKK وتجريدِه من السلاح. وسُخِّرَت جميعُ القوى لأجل ذلك. فلَم تَبقَ قوةٌ إلا وكشفَت عن وجهِها، على غرارِ المَثَلِ الشعبيّ: "سقطَت القبعة، وبانت الصلعة". إلا إنّ قيامَ PKK بطرحِ نفسِه بناءً على حلِّ الأمةِ الديمقراطيةِ متجسدةً في KCK، وبمزاولةِ الممارسةِ العمليةِ بموجب ذلك، وبتطهيرِ نفسِه بدرجةٍ ملحوظةٍ من النواقصِ والشوائبِ التي كانت عالقةً به؛ كان يجعلُ من تصفيةِ PKK أمراً بعيدَ المنال. بل وبات من غيرِ الواردِ تَلقّيه الضرباتِ القاضيةَ كما كان سابقاً. ورغمَ حداثةِ حركةِ التحولِ والتقويم، إلا إنها قطَعَت أشواطاً شاسعةً على دربِ التطور. وفي الواقع، كان فشلُ هذا المخطط، الذي سعى AKP إلى تنفيذِه لأولِ مرة مع فريقٍ مهمٍّ من الجيش، واضحاً منذ البداية. إلا إنّ AKP لَم يتوانَ عن توظيفِ هذا المخططِ في تعزيزِ موقعِه على عرشِ السلطةِ بدعمٍ غيرِ مباشرٍ من الجيش. وكلما جرَّبَ ذلك وعزَّزَ موقعَه في السلطة، راح يتمسكُ بعبارةِ "الانفراجِ الديمقراطيِّ" وكأنه عَثرَ على كنز. وبات يمضغُها كاللُّبّانِ في فمِه، رغم عدم وجودِ أيّ استعدادٍ أو جهدٍ أو إيمانٍ جادٍّ أو صادقٍ لحلِّ القضيةِ الكردية، نظرياً كان أم عملياً. موضوعُ الحديثِ هنا هو حساباتٌ يوميةٌ متمحورةٌ حول السلطةِ بكلِّ معنى الكلمة، على غِرارِ التاجرِ الذي لا يأبَهُ إلا بالربح. مما زادَ من تعقيداتِ القضيةِ الكرديةِ ضمن هذا الإطار. فعندما لن تَجِدَ أيةَ فرصةٍ لإرساءِ سلامٍ مُشَرِّفٍ وثمينٍ وحلٍّ ديمقراطيٍّ مستدام، فسوف تَلِجُ سياقَ المقاومةِ الشاملةِ والحياةِ الحرة، والذي سيُرَكِّزُ أساساً هذه المرةَ على "حمايةِ الوجودِ ونيلِ الحريةِ اعتماداً على القوةِ الذاتية".

كانت مَهمّةُ PKK أثناء انطلاقِه في مطلعِ السبعينيات تتمثلُ في إخراجِ الوجودِ الكرديِّ من كونِه موضوعَ سجال، وفي العملِ على حلِّ القضيةِ الكرديةِ وفق رؤيةِ بناءِ دولةٍ اشتراكيةٍ مشيدة. ورغمَ إخراجِ الوجودِ الكرديِّ من كونِه موضوعَ سجال، إلا إنه بقيَ وكأنه عالِقٌ بحِبالِ الدولتيةِ القومية. فقد كشفَت مرحلةُ النقدِ الذاتيِّ المُعاشةُ عن جوهرِ الدولتيةِ القوميةِ المضادِّ للاشتراكيةِ والديمقراطية. وعليه، فقد وجدَ PKK حلَّ القضيةِ الكرديةِ في بناءِ الأمةِ الديمقراطية، بعدَ جزمِه بوضوحٍ تامٍّ باستحالةِ إنشاءِ الاشتراكيةِ في حالِ غيابِ المجتمعِ الديمقراطيّ. والانزياحُ الذي رَصَدناه الآن في القضيةِ مرتبطٌ بالردِّ على سؤالِ: هل سيتمُّ بلوغُ هذا الهدفِ بالسياسةِ الديمقراطيةِ العَلنية، أم بالحربِ الشعبيةِ الثوريةِ الشاملة؟.

١- انزلاق سلطة الهيمنة في ظل الجمهورية التركية:

وُلِدَت فرصةُ تشييدِ جمهوريةٍ ديمقراطيةٍ في الأناضولِ بُعَيدَ حربِ التحريرِ الوطنية، التي خاضَها الأتراكُ والكردُ في مستهلِّ عشرينياتِ القرنِ العشرين، وذلك على أنقاضِ الدولةِ العثمانيةِ وضمن إطارِ الميثاقِ المللِيّ. فخُطِيَت أُولى الخطواتِ في هذا الاتجاهِ في معاهدةِ أماسيا عام ١٩١٩ وفي مؤتمرَي أرضروم وسيواس. حيث انعكسَت فيها بسطوعٍ جليٍّ المزايا الديمقراطيةُ للنظامِ الذي كان سيُؤَسَّسُ في أولِ دستورٍ (١٩٢١) للبرلمانِ التركيّ، الذي افتُتِحَ عام ١٩٢٠. وقد أَجمَعَت الغالبيةُ الساحقةُ في البرلمانِ التركيِّ على "قانونِ الحكمِ الذاتيِّ الكردي" المُذَيَّلِ بتاريخِ ١٠ شباط ١٩٢٢. وقد تحدثَ مصطفى كمال في الاجتماعِ الصحفيِّ الذي عقدَه في إزميت مطلعَ عامِ ١٩٢٤ عن أوسعِ آفاقِ "الاستقلالِ الذاتيّ"، أي عن شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ غيرِ المستندِ إلى الحدود، كنموذجِ حلٍّ معنيٍّ بالكرد. لكن، وفي فترةِ الوفاقِ مع الإنكليزِ ضمن نطاقِ الميثاقِ المللِيِّ حول كردستان العراقِ الراهنة، بدأَ خطوُ الخطواتِ على سياقِ أخطرِ المؤامراتِ المُستهدِفةِ للكرد. وثنائيةُ "إما الجمهورية أو الموصل وكركوك"، التي فرضَها الإنكليزُ على رئاسةِ مصطفى كمال، كانت تُشَكِّلُ المبادرةَ السياسيةَ الكامنةَ وراء تلك المؤامرة. وفي النتيجة، باتَ إنكارُ كردستان وإبادتُها من نصيبِ الجمهوريةِ التركية، مقابل التخلي عن الموصل وكركوك للإنكليز. وقد حَوَّلَت هذه الثنائيةُ الجمهوريةَ إلى قناعٍ مُمَوِّهٍ لديكتاتوريةِ الحزبِ الواحدِ بوتيرةٍ عليا. فشُدَّ الحبلُ حول رقابِ الكردِ مع المؤامرةِ المُحاكةِ ضد زعامةِ الشيخ سعيد بتاريخ ١٥ شباط ١٩٢٥. وإذ ما عالَجنا هذا الموضوع، الذي توقفنا عنده بإسهابٍ مستفيضٍ في الفصولِ السابقةِ المعنية، على شكلِ أطروحاتٍ رئيسية؛ فبإمكانِنا تبيانُ التالي:

أ- تماشياً مع تطورِ الجمهورية، تسارعَ صعودُ "تركيا الفتاة"، أي بورجوازيةِ تركيا الفتاة، المدعومةِ من الكوادرِ والمستثمِرين اليهود في عهدِ سلطةِ المَلَكيةِ الدستوريةِ الثانيةِ لجمعيةِ الاتحادِ والترقي. فلَم تَكتَفِ بإبعادِ حلفائِها المشاركين في حربِ التحريرِ الوطنيةِ من كُرْدٍ وشيوعيين وإسلاميين قوميين عن السلطة. بل وأَقصَتهم، مقتصرةً على اختيارِ الكوادرِ والمستثمِرين اليهودِ الصهاينةِ فقط حلفاءً مدعومين من إنكلترا. وهكذا قُسِّمَت السلطةُ والاحتكارُ الاقتصاديُّ بين هاتَين القوتَين أساساً. إذ كان هذا النظامُ يعني بالنسبةِ لليهودِ إسرائيلاً بِدئية. ويندرجُ الدعمُ الإنكليزيُّ للنظامِ ضمن هذا النطاق. أما مصطفى كمال، الذي شُلَّ تأثيرُه بقَطعِ أواصرِه مع حلفائِه الأصليين، وبحبكِ مختلفِ أنواعِ المؤامراتِ ومحاولاتِ الاغتيالِ ضده؛ فجُعِلَ محصوراً في المعبدِ الجديدِ داخل "جانكايا" كأيقونةٍ أُحيطَت بهالةٍ إلهية. كما حُسِمَت سيادةُ نظامِ التركياتيةِ البيضاء والحزبِ الواحدِ ذي الطابعِ الفاشيِّ البدئيّ، عقبَ القضاءِ على "الحزب التقدمي الجمهوري" (١٩٢٥) وعلى "الحزب الليبرالي الجمهوري" (١٩٣٠) المتكونَين على يدِ الكوادرِ الأخرى المؤسِّسةِ للجمهورية. وهكذا هُدِرَت فرصةُ التشييدِ الديمقراطيِّ لصرحِ الجمهورية.

ب- وَجدَ الكردُ أنفسَهم وجهاً لوجهٍ أمام مؤامرةِ ١٥ شباط ١٩٢٥، بعدما اعتَبَروا النظامَ الجديدَ كنايةً عن خيانةٍ لدورِهم الذي أدوه في العهدِ العثمانيّ وفي حربِ التحريرِ الوطنيةِ التي

أفضَت إلى الجمهورية. فلَطالما فضَّلَ الكردُ تاريخياً العيشَ في حالةِ تحالفٍ أقرب ما يَكُونُ إلى الشراكةِ مع الأتراكِ كلما قابلوهم، نظراً لتقاطعِ المصالحِ الاستراتيجية. وقد ارتَضوا بنمطِ العيشِ هذا لتناسُبِه مع مصالحِهم، وليس لأنه تمَّ غزوُهم أو أنهم أُرغِموا عليه. وما يؤكدُ صحةَ هذه الحقيقةِ هو أنّ معاركَ ملازكرد (١٠٧١) وجالديران (١٥١٤) والريدانية[١] (١٥١٧) وحربَ التحريرِ الوطنيةِ (١٩١٩–١٩٢٢) قد جرى خوضُها بفواصل زمنيةٍ تكادُ تمتدُّ لخمسةِ قرونٍ بأكملِها، وأنّ النصرَ فيها قد أُحرِزَ بشكلٍ مشتركٍ على خلفيةِ نفسِ الحججِ الاستراتيجية. أي إنّ العلاقاتِ التركيةَ–الكرديةَ ما برحَت مرتكزةً إلى الرضا المتبادَلِ مدى التاريخ، وقائمةً على أعمدةٍ دينيةٍ وسياسيةٍ واقتصاديةٍ وثقافيةٍ استراتيجيةٍ حصينة. لكن، ومع حصارِ الكردِ بطوقِ الإنكارِ والإبادةِ من جانبٍ واحدٍ وعلى حينِ غرّة بالمؤامرةِ التركياتيةِ البيضاء الفاشيةِ البِدئية، بدأوا بحمايةِ وجودِهم واللوذِ عنه. وعليه، لا يمكنُ وصفُ هذا السياقِ حتى بالعصيان. حيث لَم يستطع الكردُ النأيَ بأنفسهم من التعرضِ لمزيدٍ من السحقِ بالهجومِ المُسَلَّطِ عليهم عبر نسجِ المؤامراتِ من طرفٍ واحدٍ بغرضِ تجريدِهم من الهويةِ الأثنيةِ والوطنية، أي بهدفِ القضاءِ عليهم وتصفيتِهم. إنّ حملةَ الإنكارِ والإبادةِ المستمرةَ ضدّهم جسدياً وفيزيائياً حتى عامِ ١٩٣٨، غالباً ما نُفِّذَت بعدَ ذلك بأساليبِ الصهرِ والإذابة. وهكذا مُحِيَ الكردُ بطابعِهم الكرديِّ من جميعِ الساحاتِ العسكريةِ والسياسيةِ والاقتصاديةِ والاجتماعيةِ والثقافية. بل وحُظِرَت حتى الأسماءُ الكردية، فباتوا عاجزين عن التحدثِ بلغتِهم حتى في الأسواق. لقد كانت تُشادُ دولةٌ قوميةٌ نمطيةٌ قَوامُها المواطَنةُ النمطية. جليٌّ جلاءَ الشمسِ أنّ هذه الدولةَ التي تقتدي بنموذجِ بروسيا، كانت تُشَكِّلُ أيضاً النموذجَ البِدئيَّ لدولةِ هتلر الألمانيةِ الفاشية. فضربَت بجذورِها بحيث كادَ لَم يَبقَ فكرٌ أو نخبةٌ سياسيةٌ أو أوساطٌ يمينيةٌ أو يساريةٌ أو إسلاميةٌ أو ليبراليةٌ إلا وتأثرَت بهذا النموذجِ على مدى تاريخِ الجمهورية. وباقتضاب، بإمكاننا نعتُ هذه الفترةِ بمرحلةِ الجمهوريةِ الأولى أيضاً. ومؤسِّسُها هو CHP الفاشيُّ البِدئيُّ السائدُ في أعوامِ الثلاثينيات. وقد استمرّ هذا النظام حتى عام ١٩٨٠، على الرغم من تطبيقه بممارساتٍ مختلفة.

ت- بادرَ انقلابُ ١٢ أيلول ١٩٨٠ العسكريُّ إلى تشييدِ الجمهوريةِ الثانيةِ المبنيةِ على ثنائيةِ "الإسلامِ التركيِّ–القوميةِ التركيةِ الخضراء"، عوضاً عن "القوميةِ التركيةِ البيضاء العلمانية" التي استندَت إليها الجمهوريةُ الأولى. وذلك بسببِ المعارضةِ الشعبيةِ المتصاعدةِ داخلياً، ولتغيُّرِ حالةِ ومكانةِ الشرقِ الأوسطِ خارجياً (الثورة الإسلامية الإيرانية، احتلال الاتحاد السوفييتيِّ لأفغانستان). كانت مبادرةُ البناءِ هذه تستهدفُ أساساً المعارضين الديمقراطيين والاشتراكيين الأتراكَ من جهة، والمعارضين القوميين الكردِ من الجهةِ الثانية. أما القوميون، أو بالأحرى الإسلاميون التبشيريون (الطريقة الموسوية–الإسلامية التحديثية)، فاختارَتهم أرضيةً أيديولوجيةً لها. وفي واقعِ الأمر، فإنّ جميعَ الطرائقِ النورانيةِ والنقشبندية والقادرية استحدَثَت نفسَها سريعاً،

[١] **معركة الريدانية:** ودارت بين السلطان سليم الأول العثماني وطومان باي المملوكي، وانتهت بهزيمة الأخير في عقر داره، وإعدامه على باب زويلة، بعد تسريب المقربين منه معلومات هامة عن خطة الحرب إلى العثمانيين، فانتهى حكم المماليك وبدأت السيطرة العثمانية على مصر (المترجِمة).

صائرةً بذلك مدرسةً إسلاميةً–يهوديةً–تركيةً عصريةً مُقتَبَسةً من التبشيريين المسيحيين اليهود في أمريكا. وهذه المدرسةُ هي الدعامةُ الأيديولوجيةُ الأساسيةُ لفاشيةِ ١٢ أيلول. لقد شُكِّلَت نسخةٌ تركيةٌ من هيمنةِ ريغان–تاتشر–كوول. وإثْرَ تسويةِ أمرِ القوى الديمقراطيةِ والاشتراكيةِ أولاً ضمن هذا النظامِ الجديد، انصبّت الهجماتُ تماماً على الكردِ البادئين بالمقاومةِ تحت لواءِ PKK. وكأنّ فترةَ ١٩٢٥–١٩٣٨ يُعادُ تكرارُها في الجمهورية. أي إنّ فترةَ ١٩٨٤–١٩٩٨ في الجمهوريةِ الثانية، كانت تكراراً لفترةِ ١٩٢٥–١٩٣٨ في الجمهوريةِ الأولى. فأسَّسَ النظامُ نفسَه جيداً مع تصفيةِ المُوالين لصياغةِ الحلِّ بالسُّبُلِ السياسية والمُدركين لانسدادِ النظامِ وعُقمِه. بالتالي، آلَت الجمهوريةُ الثانيةُ أيضاً إلى الفاشية. إلا إنّ الخميرةَ الأيديولوجيةَ كانت مائلةً هذه المرة إلى الخَضارِ بدلَ البَياض. وعليه، فقد كانت مشحونةً بجوهر جمهوريةٍ محافظةٍ أكثر تَشَدُّداً. أما ما كان من نصيبِ الكرد، فهو نفْسُ سياسةِ الإنكارِ والإبادة. في حين كانت القوةُ المهيمنةُ العالميةُ المستترةُ خلف سياسةِ الإنكارِ والإبادةِ المُنَظَّمةِ فيما بين ١٩٢٥–١٩٤٥ هي إنكلترا، التي كانت تُعَدُّ أساساً القوةَ المهيمنةَ للنظامِ العالميّ. أما القوةُ المهيمنةُ العالميةُ المستترةُ خلف الجمهوريةِ الثانية، فهي أمريكا التي كانت –هي أيضاً– قوةً مهيمنةً في النظامِ العالميّ. بالمقابل، فإنّ "الوضعَ الإشكاليَّ المُصان"، الذي أناطَ النظامُ المهيمنُ الكردَ به منذ عشرينياتِ القرنِ العشرين، استمرَّ دون تغييرٍ حتى مطلعِ أعوامِ الألفَين.

ث- شهِدَ عهدُ الجمهوريةِ الثانيةِ الذي ابتدأ مع انقلابِ ١٩٨٠ الانقطاعَ عن الجمهوريةِ الأولى، بعد الأزمةِ الخانقةِ المُعاشةِ في مستهلِّ أعوامِ الألفَين. فطرأ الوهنُ على البنى الأيديولوجيةِ والسياسيةِ والاقتصاديةِ والاجتماعيةِ المتبقيةِ من الجمهوريةِ الأولى، بعدَ تكبُّدِها خسائراً جسيمةً خلال الأزمة. أما الاحتكاراتُ الأيديولوجيةُ والاقتصاديةُ للتبشيريةِ الإسلاميةِ–اليهودية، التي عُبِّدَت أرضيتُها قبلَ عامِ ١٩٨٠ بدعمٍ أمريكيّ؛ فاستولَت على سلطةِ الدولةِ أيضاً متجسدةً في هيئةِ AKP (حزب العدالة والتنمية). وانكبَّت سريعاً على إنشاءِ المؤسساتِ الأيديولوجيةِ والبنى التحتيةِ للجمهوريةِ الثانيةِ في وجهِ مؤسساتِ وذهنيةِ الجمهوريةِ الأولى الواهنة. أي إنّ ما يقفُ خلفَ الظاهرةِ المسماةِ بسلطةِ AKP، هو تحالفُ المحافظين الليبراليين الجددِ المُوالين لأمريكا من جانب، واحتكاراتُ رأسِ المالِ الأناضولية المتمركزة على خطِّ قونيا–قيصري والمتضخمة بسرعة من جانبٍ آخر. وبمعنى من المعاني، فقد فُتِحَت بوابةُ الدولةِ ثانيةً أمام الرؤيةِ الإسلامويّةِ التي أُقصِيَت عن السلطةِ منذ عامِ ١٩٢٣. لكنّ أبوابَ الدولةِ كانت ما تزالُ مُوصَدَةً بإحكامٍ في وجهِ الاشتراكيين والديمقراطيين الراديكاليين والمنادين بالهويةِ والحرياتِ الكرديةِ الجمعية.

وبأحدِ المعاني؛ فإنّ الدورَ الذي أداه CHP خلال الجمهوريةِ الأولى، قد قامَ به AKP في الجمهوريةِ الثانية، ولكنْ خلال فترةٍ زمنيةٍ أقصر. هذا وبالمقدورِ الحديثُ –دون أدنى شكٍّ– عن انزلاقِ الهيمنةِ بين احتكاراتِ رأسِ المالِ والسلطة. لا يوجدُ سُورُ الصين –بالتأكيد– بين كِلتا القوتَين المهيمنتَين. بل إنهما تتشاطران العديدَ من المؤسساتِ الأيديولوجيةِ والسياسيةِ في الجمهورية. ومع ذلك، ثمة فوارقٌ مهمة، وبالتالي نقاطُ خِلافٍ وتناقضٍ فيما بينهما. إذ تدورُ النزاعاتُ ظاهرياً حول محورِ العلمانيةِ–الشريعة، مرموزاً إليها بالأكثر في الجدالِ حول الحجاب.

أما جوهرياً، فهناك تناقضاتٌ وصراعاتٌ أيديولوجيةٌ وسياسيةٌ واقتصاديةٌ وثقافيةٌ جادةٌ بين الفريقَين المهيمنَين. ولَئِنْ ربَطنا بين التناقضِ وخلفيتِه التاريخية، فسنجدُ أنّ تناقضَ الطابعَين العثمانيِّ–الجمهوريِّ مستمرٌّ في هيئةِ التناقضِ بين العثمانيين الجدد–الجمهوريين العلمانيين. وسيَكُونُ من الواقعيِّ أكثر توصيفُ AKP بالطابعِ المؤسساتيِّ الأيديولوجيِّ والسياسيِّ والاقتصاديِّ والثقافيِّ لنظامِ ١٢ أيلول. فما يمثلُه CHP في الجمهوريةِ الأولى، يمثلُه AKP في جمهوريةِ ١٢ أيلول الثانية. كما إنّ AKP يرومُ إلى تتويجِ سلطتِه المهيمنةِ بسَنِّ دستورِه هو (الذي هو في الحقيقةِ نسخةٌ ليبراليةٌ من دستورِ ١٢ أيلول). هذا هو الهدفُ الرئيسيُّ لانتخاباتِ ٢٠١١.

ج- لا تختلفُ السياسةُ الكرديةُ التي تمارسُها هيمنةُ AKP عن تلك التي مُورِسَت في ظلِّ هيمنةِ CHP. ولَئِنْ كان كِلا الحزبَين عاجزَين عن تنظيمِ سياسةِ إنكارِ الكردِ وإبادتِهم كما في السابق، فإنّ السببَ في ذلك يرجعُ إلى كفاحِ PKK غيرِ القابلِ للسحق. وإلا، لو تُرِكَ الأمرُ لإنصافِ AKP، لَما تقاعَسَ أكثر من CHP عن إنكارِ الكردِ وإبادتِهم. بل وحتى إنه يُخلِّفُ CHP وراءَه في هذا الشأنِ من بعضِ النواحي، وبالأخصِّ بتعصبيتِه الأيديولوجيةِ الدينية (مثلما لوحظَ في مثالِ حزب الكونترا). إنّ AKP هو القوةُ التحفيزيةُ الأساسيةُ للتصفويةِ المُعاشةِ داخل PKK فيما بين ٢٠٠٢–٢٠٠٤. كما إنه يمثلُ القوةَ الأساسيةَ التي سدّت الطريقَ أمام المحاولاتِ التي أُطلِقَت للبحثِ عن الحلِّ السياسيّ. فهو يُسخِّرُ ميولَ الحلِّ لدى الدولةِ في خدمةِ صعودِه المهيمن، فيُزيدُ من رعونةِ وتهشُّشِ هذه الميولِ من جهة، ويُسَخِّرُها في الدعايةِ لنفسِه من جهةٍ ثانية، ويُفرغُها من محتواها من جهةٍ ثالثة. وهو بجانبِه هذا أخطرُ بأضعافٍ مضاعفةٍ من MHP وCHP الأكثر علانيةً في مواقفِهما. كما إنه يَستخدمُ دعاوى أرغنكون أيضاً لنفسِ الغرض. حيث تساوَمَ مع مخطِّطي الانقلاباتِ الهادفةِ إلى تصفيةِ الكرد، وتظاهَرَ بمحاكمةِ مُنفِّذيها الميدانيين بغية نيلِ الشرعية. أما تمرُّدُه على وصايةِ الجيش، أو تصرُّفُه بسلوكٍ ديمقراطيّ؛ فليسَ وارداً البتة. بل إنه، ولأولِ مرة في عهدِ AKP، يتمُّ الوفاقُ مع الجيشِ لقمعِ القضيةِ الكرديةِ على أرضِ الواقعِ بنحوٍ منظَّمٍ ومدروسٍ وشاملٍ أكثر. أما "الحقوقُ الفرديةُ والثقافية"، التي هي من المصطلحاتِ المفتاحِ في هذه السياسة، فإنها تهدفُ ضمنياً إلى تمويهِ مخططِ وممارساتِ تصفيةِ الهويةِ الكرديةِ الحرةِ والجماعيةِ تحت مُسَمّى حلِّ القضيةِ الكردية. فالحلُّ المتمثلُ في "الحقوقِ الفرديةِ والثقافية"، والذي طُرِحَ بعدَ إفراغِ تصفويةِ ٢٠٠٢–٢٠٠٤ من محتواها؛ قد أُدرِجَ في الأجندةِ ضد الحلِّ المتجسدِ في KCK، وطُبِّقَ بدءاً من عامِ ٢٠٠٥ على يدِ الفريقِ القياديِّ في الجيش، وبدعمٍ من الولاياتِ المتحدةِ الأمريكيةِ والاتحادِ الأوروبيِّ والإداراتِ العراقيةِ العربيةِ والكرديةِ على السواء؛ علاوةً على إبرامِ تحالفٍ داعمٍ آخر، وتطبيقِه مع كلٍّ من إيران وسوريا. وهكذا، تمّ العبورُ إلى مرحلةٍ من "النفيرِ العامِّ ضد الإرهابِ ومكافحته على الأصعدةِ العسكريةِ والسياسيةِ والاقتصاديةِ والثقافيةِ والدبلوماسيةِ والنفسية" على حدِّ تعبيرِ رجب طيب أردوغان.

ما يجري هنا هو حربٌ شنَّتها حكومةُ AKP بمستوياتٍ لَم تتجرأْ أيةُ حكومةٍ أخرى عليها، إلى جانبِ تشكيلِها شبكةَ الغلاديو الخاصّةَ بها أيضاً (عهدُ حربِ الغلاديو الخامسة). أي إنّ AKP لَم

يتراجعْ عن الحرب. بل استمرَّ فيها بعد توسيعِها وتجذيرِها أكثر. كما إنّ AKP هو حزبُ دولةٍ بامتياز، أكثر من كلِّ أحزابِ الدولةِ التي قبله. وحكومتُه أيضاً هي حكومةُ "حربٍ خاصةٍ" بامتياز، أكثر من كلِّ الحكوماتِ التي قبلها. إنه يندفعُ وراء خلقِ تنظيمٍ إسلاميٍّ للكونترا، بحيث يَكُونُ أشملَ نطاقاً من تنظيمِ حزب الله القاتلِ التابعِ لمنظمةِ JİTEM. كما يُسخِّرُ أعضاءَ العديدِ من الجمعياتِ الطرائقيةِ –يتصدرُهم الأئمةُ الكوادرُ التابعون لدائرةِ الشؤونِ الدينية– في خدمةِ مآربِه متعددةِ النواحي، وذلك على شكلِ تنظيمٍ سقفيٍّ من طرازِ "حماس". ويوظِّفُ إشرافَه على الاقتصادِ في خدمةِ الحربِ الخاصة. إضافةً إلى تسخيرِه ثقافةَ الحياةِ الدينيةِ وتفعيلِه الحقلَ الدبلوماسيّ وفق المآربِ عينِها. باختصار؛ إنّ القضاءَ على حركةِ الحريةِ الكرديةِ يُعَدُّ محورَ فعالياتِ حكومته.

لا تقتصرُ حكومةُ AKP على الاستفرادِ التدريجيِّ بسلطةِ الدولة. بل وتُحصِّنُها أيضاً بطابعِ الهيمنة. إنها تودُّ الاستمرارَ بالسلطةِ بعدَ تصييرِها مهيمنة، تماماً كما كانت عليه في عهدِ تأسيسِ الجمهورية. وكيفما أنّ حركةَ التصفيةِ المُسَلَّطةَ على الكردِ في فترةِ التأسيسِ أدت إلى هيمنةِ الفاشيةِ التركياتيةِ البيضاء، ففي فترةِ انحلالِ الفاشيةِ أيضاً يُعادُ إنشاءُ الهيمنةِ عينِها، عبر استهدافِ حركةِ الهويةِ الكردية الحرة. إنّ القضاءَ على الكردِ يتصدرُ العواملَ التي تُبعِدُ الجمهوريةَ عن كافةِ مضامينِها التنويريةِ والديمقراطية. ومثلما أنّ تصفيةَ الكردِ مؤثرٌ أوليٌّ في تصعيدِ كافةِ المجرياتِ السلبيةِ داخل الجمهورية، فعكسُ ذلك أيضاً صحيح. أي أنّ تطوُّرَ الجمهوريةِ على أرضيةٍ إيجابيةٍ تسبقُها خطوةُ الدمقرطةِ أيضاً معنيٌّ بنيلِ الكردِ لحريتَهم. وقد أظهَرَ تاريخُ الجمهوريةِ المُعَمِّرُ تسعينَ عاماً هذه الحقيقةَ بكلِّ سطوع.

ح- ستَكُون الجمهوريةُ التركيةُ في القريبِ المنظور أمام مفترقِ طرقٍ بكلِّ ما للكلمةِ من معان. فالجمهوريةُ التي وُجِّهَت في مرحلةِ التأسيسِ صوبَ الحربِ المناوئةِ للكردِ على يدِ الإنكليز، سوف تَجِدُ نفسَها –مع الأسفِ الشديدِ– في خضمِّ مأزقٍ خانقٍ أشدّ حِدّة، من خلال عدائِها للكرد، والذي يُوَجَّه ثانيةً من إنكلترا بمَعِيّةِ حليفتِها أمريكا. وبالأصل، فقد مرّت العقودُ الثلاثةُ الأخيرةُ من سياقِ الجمهوريةِ الثانيةِ مشحونةً بالتخبطِ في هذا المأزق. أي إنّ ما جرى لَم يَكُن "حرباً منخفضةَ المستوى" فحسب. بل وكان يجسدُ تغلغُلَها وتحَلُّلَها حتى في أدقِّ خلايا القِيَمِ الاجتماعية. لقد تمَّ عيشُ تفسخٍ وتناثرٍ اجتماعيٍّ أشدَّ وطأةً بكثير من الانهيارِ أو التحلحل. ذلك أنّ الإرادةَ التي تنظمُ ذاتَها على شكلِ شبكةِ غلاديو، قد تُمثلُ أيَّ نظامٍ ظلاميٍّ كان؛ ولكنها لا يمكنُها أنْ تُمثلَ النظامَ الجمهوريّ. أما الإصرارُ على الحرب، فلا يُمكِّنُ إلا أنْ يَكُونَ حملةً أخيرةً تُطلقُها الغلاديو. ولأجلِ تحاشي ذلك، يكفي إخراجُها من "غرفةِ العملياتِ" إلى النور. الطريقُ الثاني البائنُ في المفترقِ الذي ينتصبُ أمام الجمهورية، هو الطريقُ الذي سيتمُّ قطعُه بإعادةِ تعبيدِ أرضيةِ الجمهوريةِ بالوحدةِ الديمقراطيةِ التي شهدَتها حربُ التحريرِ الوطنية. ذلك أنّ ما جعلَ الجمهوريةَ جمهوريةً حقة، هو التحالفُ السائدُ في الحربِ الوطنيةِ الديمقراطيةِ خلال أعوام ١٩١٩–١٩٢٢. وقد أدى الطعنُ في هذا التحالفِ المناهِضِ للهيمنة في نهايةِ المآلِ إلى ضياعِ فرصةِ الجمهوريةِ الديمقراطية، وإلى تأسيسِ السلطاتِ التآمريةِ والفاشيةِ البدئيةِ والانقلابيةِ الغلاديويةِ والعصاباتيةِ بدلاً منها. ولكن، جليٌّ

جلاءَ النهارِ أنّ هذا الطريق، الذي جُرِّبَ مراتٍ ومرات، وباءَ بالفشلِ في كلِّ مرة؛ لا يُمكنُ أنْ يَكُونَ الطريقَ الحقيقيّ للجمهورية. في حين إنّ طريقَ الجمهوريةِ الديمقراطية، والذي كان ينبغي السيرُ عليه منذ البداية، هو السبيلُ الوحيدُ لاستتبابِ السِّلمِ المجتمعيِّ وحلِّ القضايا العالقةِ في المرحلةِ المقبلة. وKCK ليس عائقاً. بل هو فرصةُ حلٍّ نفسيةٌ على هذه الدربِ التي تُعتَبَرُ آخِرَ فرصةٍ أمام AKP وحكومتِه.

٢- اليهودية، العلاقات التركية–الإسرائيلية، والقضية الكردية:

من الصعوبةِ بمكان إدراكُ أو حلُّ القضيةِ الكردية، من دونِ استيعابِ الحقيقةِ اليهوديةِ–الإسرائيليةِ بنحوٍ صحيح. ولهذا السببِ ارتأيتُ ضرورةَ معالجةِ مسألةِ العبريين في بندٍ منفصلٍ ضمن المرافعة. فحتى ماركس اضطرَّ إلى تدوينِ كرّاسٍ **"حول المسألة اليهودية"**، أثناء محاولتِه تحليلَ القضايا المعنيةِ بالاشتراكية. حيث وصلَت المسألةُ اليهوديةُ إلى يومِنا الراهن كقضيةٍ زادَت من فرضِ حضورِها على الساحةِ طردياً منذ أيامِ المدنيتَين السومريةِ والمصرية. إذ تَسردُ التوراةُ بالتفصيلِ كيف أنّ إبراهيم وموسى أنجزا انطلاقتَهما بسببِ المشاكلِ التي عانى منها الأولُ تجاه نمارِدةِ بابل والثاني تجاه فراعنةِ مصر؛ وكيف أنهما توجَّها إلى بلادِ كنعان–فلسطين بمَعِيّةِ القبيلةِ العِبرية. ويُشَكِّلُ نشوءُ المملكةِ اليهوديةِ–الإسرائيلية (التي ابتدأَت منذ عهدِ النبيِّ داوود ودامَت حوالي الألفَ عام) صُلبَ القضية. حيث دارت المساعي أولاً لحلِّ المشاكلِ المعنيةِ بالاستقرار (والتي بدأت مع القبائلِ في بلادِ كنعان)، وكذلك لحلِّ المشاكلِ الدينية (المرحلة المبتدئة مع إبراهيم خلال أعوام ١٦٠٠–١٣٠٠ ق.م، والمرحلة المبتدئة مع موسى خلال أعوام ١٣٠٠–١٠٠٠ ق.م)؛ وذلك من خلالِ تأسيسِ مملكةٍ صغيرةٍ على يدِ النبيِّ داوود (١٠٢٠–٩٨٠ ق.م). ويمثلُ عهدُ النبيِّ سليمان "العصرَ الذهبيَّ" لهذه المملكةِ الصغيرة، التي تُسرَدُ قصتُها بنحوٍ مُثيرٍ في الكتبِ المقدسةِ أيضاً. لكنّ المملكةَ تتشتتُ لاحقاً لدرجةٍ عجزَ فيها شيوخُ القبائلِ (المُلَقَّبون بالزعماء) والحكماءُ (المُلَقَّبون بالأنبياء، وبينهم قلةٌ نادرةٌ من النساء أيضاً) عن لَملَمةِ شملِها ثانية، بالرغمِ من محاولاتِهم المُضنية. وما التوراةُ في الواقعِ سوى مجموعُ سلسلةِ القصصِ المتمحورةِ حول قضيةِ تلك المملكةِ الصغيرة.

تفاقمَت القضيةُ اليهوديةُ طردياً في الأراضي التي دخلَت تحت حاكميةِ الإمبراطوريةِ الآشورية (٧٢٠ ق.م) ثم الإمبراطوريةِ الميديةِ–البرسية (٥٤٦ ق.م). فتصاعدَت المقاوماتُ والتمردات. وتمَّ سبيُهم جماعياً إلى بابل لأولِ مرةٍ في عهدِ المَلِكِ البابليِّ نبوخذ نصر (٥٩٦ ق.م). وبدأ بذلك العهدُ المسمى بفترةِ السبيِ التي طالت أربعين سنة. ثم قام المَلِكُ البرسيُّ كيروس بإغاثتِهم وإعادةِ إرسالِهم إلى بلادِ يهوذا–إسرائيل. فيتأثرون هناك بالتعاليمِ الزرادشتيةِ بشدةٍ في هذه الفترة، ويُعاودون بناءَ هيكلِ سليمان المُدَمَّر. ولأولِ مرةٍ تُدَوَّنُ مجازفاتُ القبيلةِ العبريةِ تحت اسمِ "التوراة". ويلعبُ النبيُّ أشعيا الدورَ الأهمَّ في ذلك. حيث يَعرضون قصتَهم مكتوبةً تحت اسمِ "التوراة" (الكتاب المقدس)، مُستَوحين إلهامَهم من الميثولوجياتِ السومريةِ والمصريةِ والتعاليمِ الزرادشتية. ويقومون بأدوارٍ

مهمةٍ في قصورِ الإمبراطوريةِ البرسية. ومن المحتملِ أنْ تَكُونَ علاقاتُهم وتناقضاتُهم مع الكردِ الأوائلِ قد ظهرَت في هذه الفترة. إذ بالمقدورِ استشفافُ ذلك في التوراة. فغالباً ما تحالفوا مع الملوكِ البرسيين، ويجري الاستشهادُ بعلاقاتِهم مع الثقافةِ الهوريةِ القَبَليّة (الكرد القدماء). كما تُصادَفُ تلك العلاقات أثناء خروجِ إبراهيم من أورفا أيضاً. بل وتدورُ النقاشاتُ حول احتمالِ أنْ تَكُونَ القبيلةُ العِبريةُ شِبهَ هوريةٍ في أصلِها. ويرجحُ احتمالُ كونِها جسراً يَصِلُ بين الثقافتَين الساميّةِ والآرية.

ظلّ اليهودُ في حالةِ مقاومةٍ دائمةٍ في عهدِ الملوكِ والأباطرةِ الهيلينيين والرومان (٣٠٠ ق.م–٧٠ م). وبتدميرِ هيكلِ سليمان للمرةِ الثانيةِ من قِبَلِ روما في ٧٠ م، أُرغِموا على نَفيٍ أطول بكثير هذه المرة صوب كافةِ أصقاعِ المدنية. حيث هاجروا حتى أعماقِ آسيا وأفريقيا وأوروبا. وغالباً ما اهتموا بأمورِ المالِ والتجارةِ وبالشؤونِ الفكريةِ في كلِّ مكانٍ وطأَته أقدامُهم. وهكذا ظهر أفضلُ المُراكِمين لرأسِ المالِ من بينِ هؤلاء اليهود، مثلما بدأَت نُخبةُ الكُتّابِ المرموقين أيضاً بالظهورِ بينهم. وقد كان هؤلاء الكُتّابُ بمثابةِ المواظبين على تقاليدِ الأنبياءِ والمُحتَذين حذوَهم. ومع تحوُّلِ مذهبِ عيسى (الذي تمسَّكَت به شرائحُ الفقراءِ والمضطَهَدين بالأكثر) إلى الدينِ المسيحيّ، بدأَت الخلافاتُ تتزايدُ بين رهبان الشريحةِ العليا اليهوديةِ والمسيحيين. وفي الحقيقة، فالعلاقاتُ والتناقضاتُ بين الموسويةِ والمسيحيةِ الرسميتَين وما أفرزَته معها من صِدام، إنما تُشَكِّلُ أهمَّ صراعٍ طبقيٍّ في العصورِ القديمةِ الكلاسيكية (٣٠–٣٠٠ م).

أضحَت اليهوديةُ إشكاليةً أكثر تعقيداً مع الانطلاقةِ الإسلاميةِ في العصورِ الوسطى. ونخصُّ بالذِّكرِ اليهودَ القاطنين في شبهِ الجزيرةِ العربية، والذين تجلّى طريقُ النفي أمامهم مرةً أخرى. ومَن لَم يرجِّح الهجرة، اضطرّ إلى تقمُّصِ القناعِ الإسلاميِّ للحفاظِ على وجودِه. وبذلك زادوا من حدةِ السجالاتِ والتناقضاتِ داخل الإسلامِ من جهة، وجهدوا لحمايةِ أنفسِهم من الجهةِ الثانية. ومع انتقالِ مركزِ الإسلامِ إلى بغداد، أسسوا الطريقةَ الكرمشاكيةَ (٨٥٠ م)، التي هي مزيجٌ من اليهوديةِ والمسيحيةِ والإسلام، وأقربُ إلى الطريقةِ التبشيريةِ الراهنة. ومن خلالِها دخلوا نمطَ حياةٍ يَسودُها الوفاقُ والسماحُ مع المسيحيين والمسلمين من جانب، وتسللوا من الجانبِ الآخر إلى صفوفِ الأقوامِ التركيةِ البدوية، ليؤسسوا الدولةَ التركيةَ الخزريةَ شمالي بحرِ قزوين. ومن بين هؤلاء اليهودِ الأتراكِ النخبةِ المتواجدين ضمن صفوفِ الأثنيةِ التركية، والذين شَهِدوا التدوُّلَ لأولِ مرة؛ كان هناك سلجوق بيك، الذي أدى إلى ظهورِ السلالتَين السلجوقيةِ والعثمانية. لقد كان برتبةِ "سباشي" (قائد الجيش). وكان قد باشرَ بعهدِ دُولِ السلالةِ السلجوقية، منتهلاً ثقافتَه من الدولةِ اليهوديةِ التركية. المهمُّ هنا هو زرعُ نفوذٍ يهوديٍّ نافذٍ ضمن النخبةِ السلطويةِ التركية. كما لعبوا دوراً تأسيسياً في الدولِ الإسلاميةِ المُشادةِ في الغربِ في كلٍّ من المغربِ العربيِّ وشبهِ جزيرةِ إيبيريا، وساهموا في إنمائِها مالياً ورُقِيِّها فكرياً.

وبقرارٍ من مجلسِ لاتران، حُبِسَ اليهودُ في الغيتوهاتِ أواخرَ القرنِ الثاني عشر، نظراً لتزايدِ تناقضاتِهم مع المسيحية. فطوّروا ممارساتِهم المناوئةَ للمسيحيةِ بعد ذلك عن طريقَين: بتكوين القناة

الماسونية العلمانية، وبتشكيل الحركات الإصلاحية القومية ضمن المسيحية. ولكِلتا الحركتَين تأثيرُهما القويُّ في الخروجِ من العصورِ الوسطى. فقد شهدوا موجةً ثانيةً من الهجرةِ بعد طردِهم مع المسلمين من شبهِ جزيرةِ إيبيريا لآخرِ مرةٍ في عام ١٤٩٢. واتَّجَت غالبيةُ موجاتِ الهجرةِ إلى شواطئِ أوروبا الغربيةِ (وعلى رأسِها هولندا)، إلى جانبِ التوجُّهِ صوب بلادِ الأناضولِ وشرقيِّ البحرِ الأبيضِ المتوسطِ. أما في أوروبا الشرقية، فتَعرَّضوا لمزيدٍ من ضغوطِ المسيحيين، وبدؤوا يعانون من المجازرِ المسماةِ بمذابحِ اليهودِ المنظَّمة. أما ردُّ الشريحةِ اليهوديةِ العليا والمستثمِرين وفريقِ الكُتّابِ والمتنورين على ذلك، فكان أنْ تكفَّلوا بالدورِ الريادِيِّ لتطويرِ الرأسماليةِ كنظام. كما كَبَّدوا الإمبراطوريةَ الكاثوليكيةَ (المذهب الكونيّ)، التي اتَّخذَت من إسبانيا مركزاً لها، هزيمةً استراتيجية؛ من خلالِ دورِهم في المقاومةِ الهولنديةِ القومية. فظهرَت إمارةُ هولندا خلال هذه المقاومةِ كأولِ دولةٍ قوميةٍ في التاريخ. وفيما بين أعوامِ ١٥٥٠–١٦٥٠م، التي شهدَت حروباً مذهبيةً دمويةً للغاية، انقسمَ العالَمُ الكاثوليكيُّ من جهة، وتصاعدَت الرأسماليةُ كنظامٍ قائمٍ بذاتِه من جهةٍ ثانية. وقد لعبَ رأسُ المالِ اليهوديّ والكُتّابُ والمفكرونُ اليهودُ دوراً مهماً في ذلك. وبعدها، ومع تشييدِ الدولةِ القوميةِ التي مركزُها لندن–بريطانيا، ساهموا في ولوجِ إنكلترا سياقَ التحولِ إلى إمبراطورية. وهكذا أخذوا بثأرِهم من العالَمِ الكاثوليكيِّ والأرثوذكسيِّ الذي ظلمَهم، بتطويرِهم العلمانيةَ والنموذجَ البروتستانتيّ. أو بالأحرى، صَعَّدوا من حِدّةِ الصراعِ القوميِّ والطبقيِّ على خلفيةٍ حداثوية، متسببين بذلك بطوي صفحةِ العصرِ الوسيطِ الكاثوليكيِّ والأرثوذكسيّ. لا شكّ في استحالةِ نَسْبِ العصرِ الحديثِ إلى اليهودِ فحسب. ولكن، لا يمكن أيضاً تقييمُ بدءِ العصرِ الحديث وتطورِه، أو معالجتُه بشكلٍ خليقٍ به؛ في حالِ تغييبِ أو تهميشِ دورِ اليهود. والأكثر سطوعاً هو دورُ الأيديولوجيةِ العلمانيةِ والقادةِ ذوي المشاربِ اليهوديةِ في مقتلِ المَلِكِ الفرنسيِّ الكاثوليكيِّ والقيصرِ الروسيِّ الأرثوذكسيّ، وفي وضعِ الحدِّ النهائيِّ لسلالتَيهما أثناء الثورتَين الفرنسيةِ والروسية. إذ لا يَحتمِلُ هذا الدورُ أيَّ إنكارٍ أو تفنيد. ولا يمكن صياغةُ شروحٍ صائبةٍ وتامة، ما لَم يُسرَدْ بوضوحٍ دورُ اليهوديةِ في كافةِ حملاتِ رأسِ المالِ والثوراتِ المماثلةِ في أوروبا.

يُعَدُّ الوجودُ اليهوديُّ في الأناضولِ وميزوبوتاميا وما أسفرَ عنه من قضايا، والذي هو على صِلةٍ أوثق بموضوعِنا؛ يُعَدُّ جزءاً مهماً من السياقِ التاريخيِّ ذاتِه. حيث لَم يَغِبْ حضورُ اليهودِ في كِلتا الساحتَين طيلةَ تاريخِهم. وبالأصل، فجذورُهم مرتبطةٌ عن كثب بثقافةِ ميزوبوتاميا. بينما أمسَت بلادُ الأناضولِ المنطقةَ التي تركَّزوا فيها في البداية، حيث دامَ استقرارُهم فيها حتى العهدِ البرسيّ. واعتُبِرَت الأناضولُ مأوى آمناً ومهماً لهم، سواء أثناء طردِهم من شبهِ جزيرةِ إيبيريا، أم لدى فرارِهم من المذابحِ المنظَّمةِ المُطَبَّقةِ بحقِّهم في أوروبا الشرقية. ولا جدال في أنّ صراعَ الإمبراطوريةِ العثمانيةِ على النظامِ مع العالَمِ الكاثوليكيِّ غرباً والأرثوذكسيِّ شمالاً قد لعبَ دوراً مهماً في ذلك. أي أنّ دورَ اليهودِ في الإمبراطوريةِ العثمانيةِ منذ تأسيسِها وحتى دمارِها أكبر بكثيرٍ مما يُعتَقَد. لذا، يستحيلُ التفكيرُ في هذه الإمبراطوريةِ بنحوٍ مجرَّدٍ من الكردِ واليهود. ونخصُّ بالذِّكرِ

أنّ هذا الدورَ بلغَ قمتَه بالنسبةِ لكِلَيهما في عهدِ سليمان القانونيّ وخُرَّم سلطان[1]. علاوةً على أنّ الحركةَ التي أطلقَها "سبطاي تسفي" من إزمير، والذي ظهرَ إلى الوسطِ في عام ١٦٥٠م زاعماً النبوة، كانت لها تَبِعاتُها الأكثر نفوذاً وتأثيراً بكثير. ولدى عدم قبولِ السلطانِ به، ابتدأ سبطاي تسفي بالتقاليدِ المسماةِ بـ"الدونمة". واعتباراً من هذه المرحلة، دخلَ اليهودُ الدونمة جميعَ الطرائقِ الإسلاميةِ وعلى رأسِها البكداشية والنقشبندية، وأسسوا الطرائق الجديدة، وأطرأوا الإصلاحَ على العديدِ من الموجودةِ منها؛ باسطين بذلك نفوذاً أيديولوجياً عظيماً. فضلاً عن تَحَكُّمِهم بنسبةٍ كبيرةٍ من الخزانةِ الماليةِ للإمبراطورية.

بدأَت مرحلةٌ جديدةٌ مع المؤتمرِ الصهيونيِّ الأول، الذي عقدَته البورجوازيةُ اليهوديةُ القوميةُ عام ١٨٩٦. حيث باشرَ اليهودُ البحثَ عن موطنٍ لهم كضرورةٍ اضطرارية، سواء بسببِ موجةِ الهجماتِ القوميةِ المتصاعدةِ في أوروبا الغربية، أم بسببِ المذابحِ المنظَّمةِ التي لا تنفكُّ تَطَبَّقُ بحقِّهم في أوروبا الشرقية. وعندما لَم تنجحْ خطةُ الوطنِ اليهوديّ، الذي جرى التفكيرُ بتأسيسِه في أفريقيا بادئَ الأمر، التَفَتَت الأنظارُ إلى الإمبراطوريةِ العثمانية. وعندما باءَت خطةُ تكوينِ الموطنِ المُصَوَّرِ في إزمير وسلانيك وأدرنة وجزءٍ من ميزوبوتاميا بالفشلِ أيضاً، عُقِدَ العزمُ ثانيةً على اتخاذِ فلسطين (التي كانت تُعرَفُ قديماً ببلادِ كنعان) موطناً لهم. إلا إنهم كانوا يتعثرون بعائقِ السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦–١٩٠٩)، الذي لَم يرغبْ كثيراً في التحالفِ معهم. لذا، أمسى –هو أيضاً– مستحقاً للإطاحةِ به مع سلالتِه، على غرارِ ما حلَّ بالمَلِكِ الفرنسيِّ والإمبراطورِ الروسيِّ للأسبابِ عينِها. ومع حلولِ عهدِ المَلَكيةِ الدستوريةِ الثانية، أعطَت المحافلُ الماسونيةُ لرأسِ المالِ اليهوديّ وفعالياتُ اليهودِ الدونمة المتمحورةُ حول "جمعيةِ الاتحادِ والترقي" ثمارَها. وسادَ نظامُ حُكمِ الدستوريةِ المَلَكية. فقُيِّدَت صلاحياتُ السلطان، ثم خُلِعَ عبد الحميد بمؤامرةِ ٣١ آذار ١٩٠٩ الاستفزازية.

كانت القوميةُ اليهوديةُ تتحركُ على شكلِ جناحَين خلال تلك الفترةِ المتسارعة. أولُهما؛ الجناحُ الناشطُ مع البورجوازيةِ البيروقراطيةِ الألمانيةِ والتركية. وثانيهما؛ الجناحُ الناشطُ مع البورجوازيةِ الليبراليةِ الإنكليزية. كان الجناحُ الأولُ يبحثُ عن وطنٍ منضوٍ تحت لواءِ وحدةِ الإمبراطوريةِ العثمانية. ومن بين المناطقِ التي جرى التفكيرُ فيها، كانت الأولويةُ من نصيبِ مدنِ إزمير–مانيسا وسلانيك–أدرنة ومنطقة كردستان العراق الحالية. كما كان هناك مَن يَقبلُ بالإمبراطوريةِ وطناً دون تقسيمِها إلى مقاطعاتٍ محلية. وغالباً ما كان "الدونمة"، أي اليهودُ السبطائيين الذين يَعتَبِرون أنفسَهم يهوداً أتراكاً، ينتمون إلى هذه الفئة. وكونُ جميعِ الكوادرِ البارزين في "جمعيةِ الاتحاد والترقي" ماسونيين، وتعويلُهم على التركياتية (العربُ منهم والكردُ والألبانُ والشراكسة

[1] **خرم خاصيكي سلطان:** هي ألكسندرا أناستاسيا ليسوفسكا واشتهرت بألقاب: كريمة، روكسلانا، هويام (١٥٠٦–١٥٥٨). يعتَقَد أن والدها قس أرثوذكسي أوكراني الأصل. اختطفت من تتار القرم أثناء هجمات العثمانيين وبيعت أو أهديت إلى القصر العثماني لتصبح الزوجة الثانية للسلطان العثماني سليمان القانوني ووالدة ابنه سليم الثاني (المترجِمة).

والآخرون)؛ إنما يبسطُ مدى قوةِ نفوذِ هذه الرؤية. إذ كانوا يشكّلون ضرباً من ائتلافِ "الأتراك المتشددين من الأصولِ غيرِ التركية". وكان كوادرُ السلطةِ في "جمعيةِ الاتحادِ والترقي" وحزبِ CHP على حدٍّ سواء سيُشَكِّلون مَن يتبنى هذه الرؤية. وكانت فلسفتُهم الوضعيةَ الدوركايميةَ الفظة. ورغمَ ظهورِهم بالمظهرِ التركيِّ المتطرف، إلا إنّ كلَّ واحدٍ منهم كان يَعودُ إلى أصلِه الباطنيِّ كلما واتَته الظروف، فيصبحُ قومياً عربياً أو كردياً أو ألبانياً أو شركسياً أو أرمنياً أو رومياً أو بلغارياً متطرفاً. لقد كانوا يتحركون كاشتقاقٍ من المرتبةِ الثالثةِ للتجاربِ المُعاشةِ في أوروبا. وكانوا متأثرين بالدولتيةِ القوميةِ الفرنسيةِ والألمانيةِ بصورةٍ خاصة.

كان الجناحُ الثاني الأضعفُ يتكونُ من الشرائحِ المُواليةِ للإنكليز، والتي تحلمُ بوطنٍ في أفريقيا أولاً. لكن، وحصيلةَ تمزقِ أوصالِ الإمبراطوريةِ العثمانية، طغَت عليها تدريجياً ميولُ اختيارِ فلسطين كأنسبِ منطقةٍ لها، فشُيِّدَت فيها المملكةُ اليهوديةُ–الإسرائيليةُ التقليدية. كان هذا الفريقُ يفكرُ بانتهاءِ عمرِ الإمبراطورية وبضرورةِ تفكيكِها. وكانت معاهدةُ تلسيت[1] المُبرَمةُ بين فرنسا النابليونيةِ وروسيا القيصريةِ في ١٨٠٧ تُشَكِّلُ الدعامةَ الركنَ لهذا الرأي. لقد كانوا بمنزلةِ جناحٍ وطيدٍ وضخم، بالرغمِ من تمثيلِهم ضمن "جمعية الاتحاد والترقي". ولَم يقتصروا على فكرةِ وجوبِ تبعثرِ الإمبراطوريةِ كضرورةٍ حتمية، بل وكانوا يبذلون قصارى جهدِهم ضمن الائتلافِ الموالي للإنكليزِ في سبيلِ ذلك. فكانوا يخوضون الحرب بوحداتِهم الخاصةِ في مصافِّ الإنكليزِ على جبهةِ "جاناك كاله" وفلسطين (أثناء الحرب العالمية الأولى). ومعلومٌ أنّ اتفاقيةَ سايكس بيكو (١٩١٦) ووعدَ بلفور (١٩١٧) ومعاهدةَ إرساءِ الانتدابِ الإنكليزيِّ في فلسطين (١٩٢٠) قد أُعِدَّت جميعُها بتواطؤٍ وتعاونٍ من تلك الشرائح. هذا وكانت إقامةُ عددٍ كبيرٍ من الدويلاتِ القوميةِ في الشرقِ الأوسطِ محلَّ الإمبراطوريةِ العثمانيةِ نتيجةً طبيعيةً لتلك الخطط والاتفاقيات.

كان لكِلا الجناحَين خصائصُهما المشتركة. حيث كانا حداثويَّين يُعَوِّلان على ريادةِ الحداثويةِ الرأسمالية. وكان أغلبُ أعضائِهما ماسونيين. وكان المُوالون للإنكليزِ منذ البداية (أي منذ القرنِ السادس عشر، الذي شهدَ تأسيسَ الدولتَين القوميتَين الهولنديةِ والبريطانية، وحتى يومِنا الحاضر) منشغلين بكيفيةِ تشتيتِ الإمبراطورياتِ والدولِ العملاقة، وبناءِ الدولِ القوميةِ الصغيرةِ محلَّها، بحيث تَكُونُ عاجزةً عن الانتفاضِ ضد الهيمنةِ الإنكليزية، بل ومُرغَمةً على الإذعانِ لها والتواطؤِ الدائمِ معها. وكانت إسرائيلُ ستُشادُ كثمرةٍ لهذه العقلية، ولكنْ مع فارقٍ واحد، ألا وهو الاشتراطُ بأنْ تَكُونَ قوةً مهيمنةً في الرأسماليةِ العالميةِ إلى جانبِ إنكلترا ومن بعدِها أمريكا. وبالأصل، فقد أُنشِئَ الواقعُ الدوليُّ على هذه الخلفيةِ التي لا تزالُ سارية. هذا وكانت تلك الشرائحُ هي التي شادَت

[1] **معاهدة تلسيت:** وُقِّعَت في ١٨٠٧ بين فرنسا وروسيا واقتضت أن تتخذ روسيا مكانها بجانب فرنسا، وأن تغلق أبواب التجارة البحرية مع بريطانيا العظمى كجزء من جهود نابليون لإقامة الحصار القاري وتعزيز العلاقات الاقتصادية بين بلدان مختلفة في أوروبا تحت السيطرة الفرنسية، والهدف النهائي هو إغلاق واحدة من أهم أسواق بريطانيا الخارجية لخنقها اقتصادياً وحملها على الخضوع. مقابل ذلك كانت فرنسا ستتوسط بين روسيا والدولة العثمانية (المترجِمة).

الرأسماليةَ كنظامٍ عالميٍّ مهيمنٍ بصورةٍ أساسية. يجب ألاّ يُساءَ الفهم. فنحن لا نقولُ وكأنّ تلك الشرائحَ هي التي توجِّهُ العالَمَ بخططٍ سرية. فرغمَ وجودِ مثل هذه الاعتقادات، إلا إنها آراءٌ مُغالى فيها. أما دورُ هذه الشرائح (التي لا تتألفُ من اليهودِ فحسب. بل وتحتوي على أفرادٍ من مختلفِ الأممِ والأقوام. لكنّ اليهودَ يحتلون مرتبةَ الريادةِ بالأغلب)، فهو نوعٌ من التحفيزِ المُنَشِّط ومن تَحَمُّلِ الدورِ الريادييِّ في تشييدِ النظامِ على الصُّعُدِ الأيديولوجية والسياسية والاجتماعية والفنية والاقتصادية. كان المُوالون للألمانِ نافذين في البداية، بحيث استولوا على الإمبراطوريةِ العثمانيةِ في أواخرِ عهدِها. وكانت جمعيةُ الاتحادِ والترقي بالأساسِ تنظيماً ممهوراً بطابعِ هؤلاء، الذين يُوَجِّهون دفةَ الحُكمِ والسلطةِ أيضاً. فالمَلَكيةُ الدستورية الثانية، وحَدَثُ ٣١ آذار، وحربا البلقانِ الأولى والثانية، والحربُ العالميةُ الأولى؛ جميعُها أحداثٌ لعبَ فيها هؤلاء دوراً لا يُستَهان بوزنِه. إلا إنّ انهزامَ ألمانيا، وتبعثُرَ الإمبراطوريةِ العثمانية، ومن ثمّ تصاعُدَ الفاشيةِ الهتلرية؛ كان دليلاً على تقوُّضِ كيانِ هذا الجناحِ وانهيارِه. فانخرطَ مَن تَبَقّى منهم في حربِ التحريرِ الوطنيةِ المندلعةِ في بلادِ الأناضول. لقد كانوا أشداء للغاية. لكنّ مقتلَ الباشواتِ أنور وطلعت وجمال أفضى إلى بقائِهم من دونِ قيادة. زِدْ على ذلك أنّ الجناحَ المُواليَ للإنكليزِ كان قد أنجزَ حملةً ثانيةً بمعِيّةِ السلطان وحيد الدين (محمد السادس) قبل الانهيار، مُوطّدين بذلك دعائمَ قوةٍ ذاتِ شأنٍ ضمن أطلالِ الدولة. وهم أيضاً شاركوا في حربِ التحريرِ الوطنية، حيث كانت قيادتُهم تتمثلُ أساساً في عصمت إينونو وفوزي جاقماق. وبعدَ خروجِ إنكلترا ظافرةً من الحرب، تعزَّزَ وضعُ المُوالين للإنكليزِ باضطراد.

تنتصبُ أمامنا هنا ظاهرةُ مصطفى كمال، الذي يمثلُ الراديكاليةَ النموذجيةَ للبورجوازيةِ الصغيرةِ في ظلِّ ظروفِ الاحتلال، تماماً مثلما حصلَ وقتَها في روسيا والصين. فالاحتلالُ الفعليُّ للأناضولِ وميزوبوتاميا هو الظاهرةُ الأساسيةُ التي أبرَزَت مصطفى كمال. فلولا الاحتلالُ الفعليّ لَما كان مصطفى كمال. وقد شوهدَ حدثٌ مماثلٌ في الثورةِ الفرنسيةِ أيضاً. فلو أنّ لويس السادس عشر، الذي تصرَّفَ آنذاك على غرارِ محمد السادس، لَم يَطلبْ من المونارشياتِ الأوروبيةِ سنةَ ١٧٩١ الوفودَ إلى فرنسا لمَدِّ يدِ العونِ له؛ لَما ظَهَر روبسبيير ورفاقُه كبورجوازيين صغارٍ راديكاليين. أي أنّ ما أظهرَهم وآلَ إلى إعلانِ الجمهوريةِ الأولى هو حقيقةُ الاحتلالِ خلال أعوامِ ١٧٩١–١٧٩٤، والمقاومة المتصاعدة ضده. علماً أنه فورَ زوالِ ظروفِ الاحتلال، أُزيلَت راديكاليةُ البورجوازيةِ الصغيرة أيضاً. وقد تمَّ الوصولُ إلى الجمهوريةِ التركيةِ أيضاً في ظلِّ ظروفٍ مشابهة. فلولا راديكاليةُ البورجوازيةِ الصغيرةِ التي اتسمَ بها مصطفى كمال، لَكان من الشاقِّ جداً تأسيسُ الجمهورية. بمعنى آخر، فالجمهوريةُ مدينةٌ بوجودِها إلى راديكاليةِ مصطفى كمال دون أدنى ريب. لكن، ومع انتهاءِ شروط الاحتلالِ رسمياً بعقدِ اتفاقيةِ لوزان، ومع سنِّ الدستورِ الجديدِ للجمهورية (١٩٢٤)؛ تمَّ تصفيةُ راديكاليةِ مصطفى كمال وحلفائِه بدرجةٍ أساسية. من هنا، لا يمكن تقييمُ ظاهرةِ الجمهوريةِ التركيةِ بعينٍ واقعية، ما لَم تُدرَكْ تلك التصفيةُ بصورةٍ حسنة، والتي تُعَدُّ ظاهرةً محكومةً بالبقاءِ حبيسةَ الظلماتِ في التأريخِ التركيِّ أكثر من غيرِها. وتنصيبُ مصطفى كمال رئيساً للجمهورية برهانٌ قاطعٌ على إنهاءِ عهدِ راديكاليتِه، لا على

استمرارِها. لكنّ ما يجري في التأريخِ التركيِّ هو سردُ كرونولوجياتٍ وشروحٍ تعتمدُ نموذجاً بعيداً كلَّ البُعدِ عن التحليلِ السوسيولوجيّ، ومزيجاً خليطاً من الدينِ والوضعية؛ بحيثُ طغى عليها مفهومٌ وكأنّ تلك الفترةَ تخلو من التحالفاتِ والطبقاتِ والمِلَلِ والأقوامِ والأيديولوجياتِ المختلفة، وأنّ كلَّ شيءٍ فيها هبطَ من السماء، وأنّ حربَ التحريرِ الوطنية تحقَّقَت بهويةٍ نمطيةٍ واحدةٍ لا تتجزأ. وغالباً ما يتجسدُ هذا المفهومُ للعيان لدى التحدثِ عن حقيقةِ مصطفى كمال. إذ يتمُّ تحاشي الحديثِ العلميِّ بإلحاح. لكنّ الاستخفافَ بمصطفى كمال أو تضخيمَ شأنه لا يدُرُّ بالنفعِ لفهمِ حقيقتِه، بل غالباً ما يُلحِقُ به الضرر. هذا وإنّ مصطفى كمال المألوفَ في ظلِّ ظروفِ الاحتلالِ مختلفٌ عن أتاتورك الذي كَوَّنَه الوضعُ السائدُ حينذاك. وكأنه أُنجِزَت ثورةٌ مضادةٌ في قلبِ الثورة. وهذه الثورةُ المضادةُ لَم تتحققْ في ١٩٥٠، بل في ١٩٢٥.

وإذا عُدنا ثانيةً إلى الحقيقةِ اليهودية، يتعينُ علينا استيعابُ دورِ اليهودِ في ثورةِ ١٩٢٥ المضادة. إذ، وبحُكمِ طبيعتِه، ما كان بوسعِ مصطفى كمال المثابرةُ على راديكاليةِ البورجوازيةِ الصغيرةِ خارج ظروفِ الاحتلال. فالقوى الكائنةُ على يسارِه والمُواليةُ للسوفييت قد قُضِيَ عليها منذ زمنٍ طويل. وفي ظلِّ أوساطِ الثورةِ المضادةِ المُفتَعَلةِ بالمؤامرةِ الاستفزازيةِ التي استهدَفَت الشيخ سعيد في ١٥ شباط ١٩٢٥، كانت العقليةُ والطاقمُ الكادريُّ في جمعيةِ الاتحادِ والترقي قد أمسكوا بزمامِ أمورِ الدولةِ الجديدةِ هذه المرة داخل CHP، واستفردوا بها بصورةٍ تامة، فرسموا بأنفسِهم ملامحَها الأيديولوجيةَ والسياسية. أما حصةُ رئاسةِ الجمهوريةِ التي أُنيطَت بمصطفى كمال، فكانت فخريةً، لا غير. والاغتياظُ الذي ساوَرَ مصطفى كمال من مجرياتِ الأحداث يؤيدُ مصداقيةَ هذه الحقيقة. فضلاً عن أنّ تجربةَ "الحزبِ الليبراليِّ الجمهوريِّ" أيضاً برهانٌ قاطعٌ آخر. حيث وجَّهَت الانتقادَ إلى برنامجِ CHP، الذي أُعِدَّ سنةَ ١٩٣٥ بإشرافِ أمينِه العامِّ رجب بكر، مشيرةً إلى مُحاكاتِه لفاشيةِ موسوليني.

زبدةُ المجرياتِ هي كالتالي: اتَّخذَت البورجوازيةُ البيروقراطية التركية (المتورمةُ طردياً مع تصفيةِ الأقلياتِ منذ عهدِ سلطةِ "جمعية الاتحاد والترقي") من الكادرِ اليهوديِّ ومن احتكاراتِ رأسِ المالِ اليهوديَّ أساساً لها في الداخل. في حين اتَّجَهت خارجياً نحو سياسةٍ تعمَلُ تدريجياً بموجبِ الهيمنةِ الإنكليزيةِ بصورةٍ رئيسية. وبذلك، فالتحالفُ البارزُ إلى الوسط هو الفاشيةُ أو الفاشيةُ البِدئيةُ التركيةُ البيضاء ذات الشريكَين. ومع اقتطاعِ الموصل وكركوك من الميثاقِ المليّ، يتمُّ الشروعُ بتطبيقِ مشروعِ إسرائيل البدئيةِ من ثلاثةِ اتجاهات. فلكلٍّ من الجمهوريةِ التركيةِ ونظامِ الانتدابِ الإنكليزيِّ في فلسطين والقوميةِ الكردية في شمال العراق دورُه المشابهُ حسبَ خصوصياتِه. فجميعُهم مجردُ خطواتٍ على الدربِ المؤديةِ إلى إسرائيل. وغالباً ما كان المشروعُ المُعتَرَفُ به والسائرُ قُدُماً على الدربِ المؤديةِ إلى تشييدِ إسرائيل بهذا المنوال. فالضبابيّةُ التي تحيطُ بالجمهوريةِ التركية، وتقَوقعُها الشديد، والوضعُ المماثلُ المُلاحَظُ في الكيانِ الكرديِّ شمال العراق؛ كلُّ ذلك على علاقةٍ بقصةِ ظهورِ إسرائيل. أما الشريحةُ الاجتماعيةُ المُكَوَّنةُ تحت اسمِ البورجوازيةِ التركية، فلا علاقةَ لها البتة بالتركياتيةِ الحقيقية. بل إنها كيانٌ أسطوريٌّ بحت. والأمرُ عينُه يَسري على الكيانِ

الكرديِّ في شمالِ العراقِ أيضاً. حيث إنه ترجمةٌ من المرتبةِ الرابعةِ للبورجوازيةِ التركية. وهو أيضاً كيانٌ أسطوريّ، لا سوسيولوجيّ. وبالفعل، فقد نُسِجَت الميثولوجيا حول كِلا الكيانَين الاصطناعيَّين اللذَين لا صِلةَ لهما بالحقائقِ التاريخيةِ والاجتماعية. ولا يُمكنُنا إدراكُ دورِهما بشكلٍ كاملٍ إلا ارتباطاً بتكوينِ إسرائيل. حيث دارت المساعي لإضفاءِ طابعٍ ميثولوجيٍّ على مصطفى البرزاني الكرديِّ مقابل مصطفى كمال التركيّ. إنني أُشَدِّدُ على ذلك بإصرار، ليس بهدفِ استصغارِ كِلتا الهويتَين أو المبالغةِ فيهما. بل بغيةَ تسليطِ الضوءِ على كيفيةِ طمسِ حقائقِ المجتمعَين التركيِّ والكرديِّ ضمن هالاتٍ من الضباب، بحيث يستعصي تحليلُها سوسيولوجياً. فعندما يَلِجُ الشعبان التركيُّ والكرديُّ سياقَ الدمقرطة، يُسحَبُ عليهما ثانيةً غطاءٌ فاشيٌّ مليءٌ بالمؤامراتِ والانقلاباتِ الفريدةِ من نوعِها. وتُصَعَّدُ الإعداماتُ والاغتيالاتُ والنزاعاتُ الأخويةُ والحروبُ الداخليةُ بحيث لا تعرفُ الهوادة. وتُفتَعَلُ الصراعاتُ اليساريةُ–اليمينية والاشتباكاتُ المذهبيةُ والأثنية. ما يسري هنا هو النضالاتُ الاجتماعيةُ والحركاتُ الشعبيةُ المُحَرَّفةُ والمُجتَثّةُ من أصولِها وفحواها والمُحَيَّدةُ عن مسراها. ولكن، يُلاحَظُ أنّ جميعَها أسفرَت عن قضايا اجتماعيةٍ وشعبويةٍ متفاقمةٍ ومتثاقلة. ووقائعُ هذه النتيجة هي أفضلُ مَن يشرحُ منطقَ التآمرِ والانقلابِ والاستفزاز.

يُثابَرُ على تطبيقِ المشروعِ الثلاثيِّ بعينِه مع إعلانِ إسرائيل عام ١٩٤٨، ولكنْ بآفاقٍ أوسع وبمستوى أرقى. ومَن يعارِضُ ذلك أو يتطلعُ إلى التمسكِ بهويتِه وأهدافِه، يُحكَمُ عليه بأشدِّ العقوباتِ ويُمسحُ من على وجهِ البسيطة، دون تمييزٍ بين يمينٍ أو يسار، بين تقدميٍّ أو رجعيّ، بين تركيٍّ أو كرديّ. وتتسترُ هذه الوقائعُ المجحفةُ وراء انقلاباتِ أعوامِ ١٩٦٠، ١٩٧١، ١٩٨٠، ١٩٩٣، ١٩٩٧، وكذلك وراء عددٍ كبيرٍ من الانقلاباتِ المُطَبَّقةِ منذ عام ٢٠٠٢. وغالباً ما لعبَت هذه العقليةُ دورَها أيضاً في ممارساتِ الإفناءِ والتهجيرِ والاعتقالِ والتعذيبِ والصهرِ القائمةِ منذ سنةِ ١٩٢٥، والتي استهدفَت الكردَ واليساريين والإسلاميين، بل وحتى القوميين الأتراك المُوالين للألمان. فمع إرساءِ تنظيماتِ الغلاديو التابعةِ للناتو، تمرُّ هذه العقليةُ كالجَرّافةِ فوق كافةِ شرائحِ المجتمعِ الكادحةِ والديمقراطيين والاشتراكيين الأتراك والكردِ على حدٍّ سواء، وتسحقُهم تحت وطأتِها. لا ريب أننا بسردِ هذا التحليلِ تأسيساً على مواكَبةِ الشرائحِ اليهوديةِ–التركيةِ-الكرديةِ العليا ركبَ العصر، لا ننادي بالنزعةِ المناوئةِ للساميّةِ أو التركياتيةِ أو الكردايتية. بل على العكس، فقد أبدى الديمقراطيون والاشتراكيون اليهودُ والأتراكُ والكردُ على مستوى الشرائحِ التحتيةِ آياتٍ عظيمةً من المقاومةِ وبتعاضدٍ متينٍ في وجهِ تحالفاتِ شرائحِهم العليا. وما انفكّت النضالاتُ المشتركةُ قائمةً على صعيدِ الكادحين والشعوبِ المسحوقة، بما في ذلك الشعبُ اليهوديّ، منذ عهدِ المَلَكيةِ الدستوريةِ الثانيةِ وحتى يومِنا الحاليّ. وعليه، لا يمكنُ تَصَوُّرُ الاشتراكيةِ والديمقراطيةِ من دونِ اليهود، تماماً مثلما الأمرُ عليه في عمومِ أوروبا وروسيا.

كَم غريبٌ أنّ راهنَنا يَشهدُ على دفعِ العلاقاتِ الإسرائيليةِ–الكرديةِ في مَصَبِّ تحالفٍ تاريخيّ. أي إنّ التحالفَ الإسرائيليَّ–الكرديَّ يدخلُ أجندةَ التاريخِ بدلاً من التحالفِ الإسرائيليِّ–التركيّ، أو بمنوالٍ شبيهٍ به. وللانزياحِ المُعاشِ في الهيمنةِ داخل الجمهوريةِ التركيةِ منذ ١٩٨٠ (وبالأخصِّ بعدَ

عامِ ٢٠٠٠) نصيبُه الوافرُ في ذلك. فحكوماتُ AKP التي أُجلِسَت على رأسِ مهامِّها بدعمٍ إسرائيليٍّ وأمريكيٍّ وأوروبيٍّ بدايةَ الأمر، وتحالفَت مع الدولتَين الإيرانيةِ والسوريةِ بهدفِ عزلِ PKK وتصفيتِه؛ بدأَ تحالفُها ينُمُّ عن نتائج معكوسة، وتَحوَّلَ بالتالي إلى ردةِ فعلٍ عند إسرائيل وأمريكا وبلدان الاتحاد الأوروبيّ، وإلى كَيلِ الاتهاماتِ على الجمهوريةِ التركيةِ بالحَيدِ عن محورِها الأساسيّ. ومقابلَ التحالفِ المعادي للكردِ بين الحكوماتِ التركيةِ والإيرانيةِ والسورية، بدأَ يتكونُ حالياً حِلفٌ معنيٌّ بالقضيةِ الكرديةِ يضمُّ أمريكا وأوروبا وإسرائيل والكرد. ويكمنُ KCK–PKK في مرمى كِلا القطبَين، اللذَين هما على وشكِ تغييرِ الشرقِ الأوسطِ من الجذور. وهنا يبرزُ منهجُ PKK الأيديولوجيُّ والسياسيّ ومنهجُ KCK العمليُّ الملموسُ على دربِ العصرانيةِ الديمقراطية، وتتجلى مدى علاقتِهما بالحقيقة. وما سيُحَدِّدُ النتيجةَ في خضمِّ الأحداثِ والمجرياتِ التاريخيةِ والاجتماعيةِ هو الحقيقةُ بعينِها، لا الرياءُ الديماغوجيُّ الشنيع. ويتبدى للعيانِ مرةً أخرى الوجهُ العادلُ والمؤلمُ للحقيقة. فكأنّ التاريخَ ينتقمُ من الديماغوجياتِ والأساطيرِ الميثولوجيةِ المُدوّنةِ باسمِه، بينما يتجلى الواقعُ بنحوٍ أكثر وضوحاً، أي كحقيقةٍ ساطعة. هكذا، وبينما يتركزُ التاريخُ في "الحاضر"، فإنّ "الحاضرَ" أيضاً يتأرّخُ أكثر من أيِّ وقتٍ مضى. وبقدرِ ما يغدو الصراعُ مرحلياً وراهناً على خطِّ أربيل–ديار بكر، فهو مُحاطٌ بهالةٍ من التاريخانيةِ أيضاً. فقَلبُ المنطقة، بل وقلبُ العالَمِ أجمع ينبضُ بدقاتٍ متسارعةٍ على هذا الخطِّ بما يدلُّ في معناه على "الحربِ العالميةِ الثالثة". وبمعنى آخر، فإنّ قلبَ الثورةِ والثورةِ المضادة، الذي كان ينبضُ يوماً ما على خطِّ أمستردام–لندن–باريس وعلى خطِّ بطرسبرغ[1]–موسكو، بات ينبضُ اليوم على خطِّ ديار بكر–أربيل–بغداد.

وبقدرِ العقدةِ الإسرائيليةِ–الفلسطينيةِ الكأداء، فإنّ أفغانستان وباكستان، وبالتالي عموم الأراضي الأفريقيةِ الإسلامية، وكذلك على طولِ الثقافةِ الإسلاميةِ الممتدةِ من روسيا إلى الصين والهندِ في القارةِ الآسيوية؛ جميعُها تبحثُ عن مركزِ الحلولِ الديمقراطيةِ لعُقَدِها العُضال. وفي المحطةِ التي تمَّ بلوغُها حالياً، فإنّ الخطَّ المحوريَّ العامِرَ بأوفرِ الحلولِ هو خطُّ الحلِّ الثوريِّ الديمقراطيِّ الدائرِ في الحلقةِ العراقيةِ–الإيرانيةِ–السوريةِ والتركية، وبالتالي الذي يَسري في عمومِ الشرقِ الأوسط. أي إنه خطُّ ديار بكر–أربيل، الذي ينبضُ فيه قلبُ ميزوبوتاميا الشمالية والجنوبية، التي يَعُودُ إليها الفضلُ الكبيرُ في تاريخِ البشرية. فقد عانَت القبيلةُ العبريةُ على هذا الخطِّ من أولِ إشكالياتِها المستعصيةِ التي ما فتئَت مستمرة، وراحَت تبحثُ ثانيةً عن الحلِّ في مكانِ ظهورِها بعدَ ثلاثِ آلاف وخمسمائة سنة مليئة بالمغامراتِ المذهلة؛ تماماً على غِرارِ المَثَلِ الشعبيّ: "كلُّ نَباتٍ ينمو على جذرِه".

---

[1] **سانت بطرسبرغ:** كانت تعرف باسم لينينغراد أو بيتروغراد. أسسها القيصر بطرس الأول في ١٧٠٣ كنافذة على أوروبا ببناء قلعة ضخمة على نهر نيفا في بحر البلطيق، وسرعان ما تحولت إلى ميناء عسكري تجاري كبير. ساهمت بصنع الانتصار في حرب الشمال التي استمرت أكثر من عشرين عاماً. من أكبر مراكز أوروبا الثقافية (المترجِمة).

ويَلوحُ أنّ القضيةَ اليهوديةَ أيضاً ستؤولُ إلى الحلِّ بناءً على جذورِها التي وُلِدَت فيها. أما الشبكةُ المضادةُ للثورة، والتي تَعملُ النُّخَبُ التركيةُ على نسجِها بارتباكٍ هائجٍ بين الحِلفَين المتضادَّين الأمريكيِّ–الأوروبيِّ–الإسرائيليِّ والإيرانيِّ–السوريِّ–العراقيّ، فلا مجال لتحقُّقِها ونجاحها. فقد دخلَت القضايا الاجتماعية، التي تثيرُها وتؤججُها الحداثةُ الرأسماليةُ في المنطقةِ منذ ما يناهزُ القرنَين من الزمن (عوضاً عن حلِّها)، طَوراً لا يُمكنُ حلُّها فيه إلا بالعصرانيةِ الديمقراطية. لذا، يُعتَبَرُ قيامُ KCK بإنشاءِ الأمةِ الديمقراطيةِ شُعلةً منيرةً على هذه الدرب، وصوتاً مناشداً للسيرِ عليه.

٣- قضية السلطة والدولة في العلاقات التركية–الكردية:

ربما يُعَدُّ تحليلُ العلاقاتِ الكرديةِ–التركيةِ من أصعبِ مواضيعِ السوسيولوجيا. وتنبعُ الصعوبةُ في تحليلِ القضيةِ الكرديةِ من الجهلِ التامِّ بماهيةِ هذه العلاقة، أو من عدمِ الرغبةِ في التعرفِ عليها؛ بقدرِ ما تنبعُ أيضاً من الرغبةِ في الجزمِ الفوريِّ لها بألفاظٍ جوفاء مغالى فيها ومشحونةٍ بالأخطاءِ والمزاجية وبعيدةٍ تماماً عن كلِّ المعاييرِ العلمية. ولهذا السبب، فإني أُولي في مرافعتي هذه العنايةَ الكبرى للتحصنِ بأقصى قدراتِ علمِ الاجتماعِ في تحديدِ مسارِ هذه العلاقةِ بشكلٍ صحيح، والتوجهِ بها صوبَ الحلِّ بناءً على ذلك. فهذه العلاقاتُ التاريخيةُ والاجتماعيةُ المُعَمِّرةُ تسعةَ قرون، والمعتمدةُ على الانسجامِ في بوتقةِ نفسِ الأمةِ بقدرِ اتسامِها بالطابعِ الاستراتيجيّ؛ قد تمَّ تفنيدُها بين ليلةٍ وضحاها اعتباراً من مؤامرةِ التطهيرِ العرقيِّ المُطَبَّقةِ في ١٥ شباط ١٩٢٥. وبالتالي، سادَ الاعتقادُ بتَحقُّقِ ما لن يحصلَ حتى بأمرِ "كُن!" من الربّ؛ أي بأنّ الكردَ سيَفنَون بمجردِ القولِ "لا تَكُنْ!". إنّ هذه الماديةَ الميتافيزيقيةَ الأشدَّ فظاظة، والتي تنحدرُ من الوضعيةِ التي تُشَكِّلُ الدعامةَ الأيديولوجيةَ للفاشيةِ الأوروبية، تستندُ إلى الاعتقادِ بفناءِ الكردِ في فترةٍ وجيزة، بمجردِ إصدارِ أمرِ "الإنكارِ والإبادة" بشأنِهم تحت ظلِّ حاكميةِ السلطة. المقصودُ هنا هو البقايا الكادريةُ لنفسِ الكيان، الذي اعتَقَدَ بأنّ أساليبَ "جمعية الاتحاد والترقي" ومقارباتها التي نجحَت في تصفيةِ الأرمن، سوف تثمرُ لدى تطبيقِها على الكردِ أيضاً. وكيفما أَقنَعَ هؤلاء شعبَهم وأمتَهم بسياسةِ الرياءِ والإنكارِ هذه، فإنهم لَم يتوانَوا أمام مرأى العالَمِ أيضاً عن اعتمادِ الفكرِ الذي مفادُه أنه ما مِن ظاهرةٍ اسمُها الكرد.

يَسري هذا الواقعُ بعينِه على علمِ التاريخِ أيضاً. فبالوسعِ القولُ أنّها فريدةٌ جداً علاقاتُ التاريخِ المُعَبِّرةِ عن التكاملِ الدياليكتيكيِّ الهامِّ جداً فيما بينها، بقدرِ ما هي عليه في المدنياتِ والدولِ المُشادةِ طيلةَ التاريخِ في بلادِ الأناضولِ وميزوبوتاميا. فخطُّ ميزوبوتاميا–الأناضول هو بمثابةِ العمودِ الفقريِّ في تطورِ تاريخِ البشرية. ولا ينفكُّ يلعبُ دورَه من حيث تشكيلِه الوحدةَ الجدليةَ المتكاملةَ وعمودَها الفقريّ، منذ واقعِ المجتمعَين المصريِّ والسومريِّ اللذَين شادا أولى المدنياتِ والدول، وحتى واقعِ المجتمعِ الحاليّ. مع ذلك، فإن حداثويةَ الدولةِ القوميةِ تضعُ خطَّ إنكارٍ أحمراً فوق هذا التاريخ؛ معتَبِرةً أنَ البدءَ بالتاريخِ من نقطةِ الصفر، أي منها هي هو المقاربةُ العلمية الأصح. من هنا، وقَبلَ الشروعِ في التعرفِ على التاريخ، يتعينُ حتماً وضعُ بربريةِ التطهيرِ الثقافيِّ هذه جانباً،

لأنها تَعتَبِرُ إنكارَ حقيقةِ الشعوبِ الثقافيةِ على أنها نزعةٌ قومية. وأنا أسعى في مرافعتي هذه، وبعزيمةٍ لا تلين، إلى سردِ مسارِ التاريخِ هذا بغية كشفِ النقابِ عن الوجهِ الباطنيِّ لثقافةِ الإنكارِ والإبادةِ تلك.

تُشَكِّلُ ثقافةُ الحضارةِ الطبقيةِ والمدينيةِ والدولتيةِ كلاً متكاملاً مع الثقافاتِ المجتمعيةِ التي تصونُ وجودَها في وجهِ ذاك الثلاثيّ. ويَسري هذا التكامُلُ في دواخلِ كلٍّ منها من جهة، وعلى خلفيةِ تضادِّها فيما بينها من جهةٍ أخرى. وغالباً ما نعثرُ على هذه الحقيقةِ وعلى طولِ التاريخ بين ثقافاتِ الأناضولِ وميزوبوتاميا. فظاهرتا السلطةِ والدولة، اللتان سادتا بين الشرائحِ العليا للمدنية، لَطالما سارتا بنحوٍ متّحدٍ ومتداخلٍ في هاتَين الرقعتَين الجغرافيتَين، بحيث يَسري هذا التكاملُ على جميعِ المجالاتِ والمناحي. ويكشفُ عن نفسِه دائماً في الحقولِ الاقتصاديةِ والسياسيةِ والثقافيةِ خصوصاً. وهكذا تُعاشُ ثقافةٌ مجتمعيةٌ متسمةٌ بالكليةِ على شكلِ نهرٍ أمٍّ ينبثقُ من سومر، أكاد، بابل، آشور، الحثيين، الميتانيين، الأورارتيين، الميديين، البرسيين، الهيلينيين، الروم، البيزنطة، والعثمانيين، وصولاً إلى الجمهورية التركية. هذه الكليةُ هي القاعدةُ الأساس، سواء بين المسيطرين أو بين المُرغَمين على الخنوع. الخاصيةُ الثانيةُ التي يتوجبُ فهمُها إلى جانبِ التكامل، هي الاختلافاتُ المحلية. فالاختلافُ شرطٌ ضروريٌّ للتكامل. وما لا يعتمدُ على الاختلافِ لا يسمى تكاملاً، بل يسمى بالحياةِ القسريةِ أو بالحياةِ النمطيةِ الفاشيةِ على حدِّ التعبيرِ الراهن.

يجبُ النظرُ إلى العلاقاتِ الكرديةِ–التركيةِ التاريخيةِ وفق منظورِ التكاملِ التاريخيّ. ولهذا السببِ بالتحديد، عَمِلتُ في الفصولِ المعنيةِ على صياغةِ تعريفٍ للسياقِ الممتدِّ من معركةِ ملازكرد ١٠٧١ وحتى حروبِ التحريرِ الوطنيةِ الناشبةِ في بلادِ الأناضول وميزوبوتاميا خلال أعوامِ ١٩١٩–١٩٢٢. أكتفي هنا بلفتِ الأنظارِ إلى ذلك وحسب. إني أتطرقُ إلى هذه النقطةِ بإصرارٍ لغايةٍ في نفسي: حيث يُقالُ أنه لَم تنشأْ سيادةٌ كرديةٌ بارزةٌ أو نظامُ دولةٍ كرديةٍ واضحةِ المعالمِ طيلةَ التاريخ. وقد جهدتُ لتعريفِ مصطلحِ التكاملِ والاختلافِ ضد هذه العقلية. فالسيادةُ مشتركةٌ ومتكاملةٌ في جميعِ المدنياتِ المتكونةِ في الأناضول وميزوبوتاميا منذ عهدِ السومريين وحتى يومِنا الحاليّ، وفي جميعِ السلطاتِ والدولِ التي أفضَت إلى ظهورِ تلك المدنيات. في حين سنَرتكبُ أخطاءً جسيمةً في حالِ نَظَرنا بمنظورِ الدولةِ القوميةِ إلى موضوعِ السيادةِ والدولة. فالدولةُ القوميةُ شكلُ سلطةٍ لا يتعدى عمرُه القرنَين الأخيرَين من عهدِ الرأسمالية، ولا تَسري في صياغةِ السلطةِ المُعَمِّرةِ آلافَ السنين. بينما شكلُ السيادةِ الطاغي هو دولةُ المدينةِ والإمبراطوريةُ العالمية. وتُمَثَّلُ الثقافاتُ فيها أيضاً بمنوالٍ مشترك.

يستحيلُ التفكيرُ في الدولةِ الحثية، التي هي أولُ دولةٍ في بلادِ الأناضول، بشكلٍ معزولٍ عن ميزوبوتاميا. علماً أنّ التاريخَ أثبَتَ أنّ الأميراتِ والأمراءَ والملوكَ الحثيين هم من أصولٍ هورية. أي أنهم من الكُردِ القدماء. فضلاً عن أنّ الميتانيين المجاورين والأقرباءَ لهم يُعتَبَرون أولَ دولةٍ متداخلةٍ مع الحثيين، والتي كان مركزُها في ميزوبوتاميا الشمالية. وليس واضحاً أين تبدأُ حدودُ إحداهما وأين تنتهي حدودُ الأخرى. ويَسري نفسُ الواقعِ لدى الآشوريين والأورارتيين أيضاً. أما

الميديون–البرسيون، فتطوروا وانتشروا من الأساسِ على مساحاتٍ فسيحةٍ وبمنوالٍ متداخل. كما نعلمُ يقيناً أنّ الحقيقةَ نفسَها مُعاشةٌ لدى الهيلينيين والبيزنطيين والعثمانيين فيما يتعلقُ بالواقعِ الكرديّ. حيث تَسودُ شَراكاتٌ مثيلة، ليس في ثقافةِ السلطةِ والدولةِ فحسب، بل وفي كافةِ مناحي الثقافةِ المجتمعية. كما إنّ الإسلامَ والمسيحيةَ والموسويةَ هي أديانٌ مشتركةٌ في أصولِها، وتُشَكِّلُ أسطعَ أمثلةِ الشراكةِ الثقافية. لكنّ الحداثةَ الرأسماليةَ الغربيةَ أرسَت ركائزَ شكلِ الدولةِ القوميةِ عمداً ضمن ثقافاتِ الشرقِ الأوسط. هكذا، وبدلاً من ظاهرةِ السلطةِ والدولةِ المُمَثَّلةِ دوماً في قديمِ الزمانِ بصياغةِ الإمبراطوريةِ العالميةِ الواحدة، تمَّ تمزيقُ الأوصالِ الثقافيةِ في منطقةِ الشرقِ الأوسط، وتصييرها مستعمَرةً حديثةً بالتأسيسِ على الدولِ القوميةِ الواهنةِ المُشادةِ على خلفيةِ تجزيءِ الشعوبِ إلى عشراتِ الأجزاءِ المتنافرةِ والمُؤَلَّبةِ على بعضِها بعضاً. وهكذا أُخضِعَت المنطقةُ لهيمنةِ النظامِ الرأسماليّ. فحتى الجمهوريةُ التركية، التي شُيِّدَت كقوةٍ مهيمنةٍ تحتية، قد حُكِمَ عليها بالعيشِ عرجاء منذ ولادتِها كما البطةُ العرجاء؛ وذلك باقتطاعِ الموصل وكركوك (كردستان العراق) منها، رغم اعتبارِها أهمَّ أجزاءِ الميثاقِ المليِّ الذي يُشَكِّلُ الأرضيةَ التي تَقومُ عليها الجمهورية. بالتالي، فقد جُزِّئَت الوحدةُ التقليديةُ لبلادِ الأناضولِ وميزوبوتاميا عمداً، بل وتأسيساً على إنكارِهما بعضَهما بعضاً وتضادِّهما مع بعضِهما بعضاً. كما عُوِّلَ على إنكارِ وإبادةِ كلِّ الثقافاتِ المختلفة، متروكةً بذلك تعاني الفناء.

لقد تحركَت الشريحةُ الكرديةُ العليا، أي الزُّمَرُ المعنية بشؤونِ السلطةِ والدولة، منذ عهدِ السلطان ألب أرسلان وحتى مصطفى كمال، وفق منظورِ ثقافةِ السلطةِ والدولةِ المشتركة، وتشبَّثَت بهذا الموقفِ أكثر. ورغمَ أنّ عدمَ تحقيقِهم الوضعَ والضمانَ المطلوبَين لاختلافاتِهم الثقافيةِ يُعزى إلى بُناهم الطبقية؛ إلا إنّ الشعبَ بذاتِ نفسِه وَجدَ ثقافةَ الدولةِ المشتركةِ أنسب لمصالحِه، سواء استراتيجياً أم تاريخياً واجتماعياً. ولا يمكنُ تجريمُه لأنه ارتأى ذلك مناسباً. لكنّ مَن ينبغي توجيهُ أصابعِ الاتهامِ إليه هو أولئك الذين أصَرّوا على الإنكارِ والإبادةِ في محاولةٍ يائسةٍ منهم، عوضاً عن تضمينِ الشراكةِ والأخوّةِ التاريخيةِ للشعوبِ بالقانونِ والرقيِّ بها إلى منزلةِ الإدارةِ الديمقراطية.

إنّ قيامَ PKK بالانتفاضِ في وجهِ ثقافةِ الإنكارِ والإبادةِ تلك بعقليةٍ دولتيةٍ قوميةٍ وبمنطلقٍ اشتراكيٍّ مشيدٍ أثناء ولادتِه، هو أمرٌ مفهومٌ وواضح؛ بالرغمِ من اعترافِه بخطئِه هذا فيما بعد، وتلافيه إياه بتقديمِه نقدَه الذاتيّ. فالردُّ على الدولتيةِ القوميةِ الانفصاليةِ والتمييزيةِ بالتطلعِ إلى بناءِ دولتيةٍ قوميةٍ منفصلةٍ يعني الوقوعَ في شِركِ الرأسمالية، حتى ولو كان بناءُ الدولةِ بمنظورٍ اشتراكيّ. فقد أُوقِعَت شعوبُ العالَمِ في مصيدةِ سياسةِ "فرِّقْ–تَسُدْ" على هذا الأساس. بالتالي، لا يمكنُ للاشتراكيين الدفاعُ عن الدولتيةِ القومية، مهما كانت الظروف. بمعنى آخر، فأول مبدأٍ لمناهضةِ الرأسماليةِ هو رفضُ صياغةِ الدولةِ القومية؛ سواء كانت باسمِ المضطهِدين أم باسمِ الأممِ أو الشعوبِ المُضطَهدة. المبدأُ الآخرُ للاتسامِ بالاشتراكية هو الدفاعُ عن الوحدةِ المتكاملةِ المُعاشةِ مدى التاريخِ اعتماداً على الأركانِ الثقافيةِ المشتركةِ في العلاقاتِ الكرديةِ–التركية، مثلما هي الحالُ عموماً. بَيْدَ أنّ كلَّ الرموزِ المهمةِ البارزة، وفي مقدمتِها القائد مصطفى كمال، قد ذكَرَت أنّ هلاكَ

كِلا الشعبَين سيغدو أمراً واقعاً، في حالِ سلوكِ أيِّ موقفٍ بعيدٍ عن مبدأِ الحراكِ بمنظورِ الاستراتيجيّةِ المشتركة. ووثَّقَت ذلك بالمسارِ الذي أفضى في نهايتِه إلى تأسيسِ الجمهورية، وأثناء إعلانِ الميثاقِ المللّي، وفي معاهدةِ أماسيا، وأثناء تأسيسِ البرلمانِ التركيّ. أي أنّ كِلا الطرفَين قَبِلا بالوضعِ المشتركِ طوعاً، بل وباسمِ العصرية. أما المقارباتُ التآمريةُ والانقلابيةُ اللاحقة، فلا تُفَنِّدُ حقيقةَ الوضعِ المشتركِ الطوعيِّ للأتراكِ والكردِ كعنصرَين أصليَّين في الجمهورية. كما لا تستطيعُ أساليبُ الصهرِ والإبادةِ الثقافيةِ المُرتَكَبةُ من قِبَلِ العقليةِ التآمريةِ والإنكاريةِ عينِها على مدارِ تاريخِ الجمهورية، أنْ تَشُلَّ فاعليةَ هذا الوضع الطوعيّ، الذي يتسمُ بقيمةٍ تاريخيةٍ مصيرية، والذي نُصَّ عليه لأولِ مرةٍ في دستورِ عام ١٩٢١.

يَسري هذا الواقعُ على الحياةِ الاجتماعيةِ للكردِ القاطنين في أجزاءِ كردستان الأخرى. إذ لَم يُغزَ الكردُ من قِبَلِ أيةِ دولة. فما من غزوٍ أو احتلالٍ أو حالةِ إرفاقٍ يستهدفُهم. أي أنّ أوضاعَهم على الصعيدَين السياسيِّ والقانونيّ قد تشكَّلَت على خلفيةِ الشراكةِ الطوعيةِ مع الدولِ التي يَحيَون تحت لوائِها. وقد اعتمدوا العيشَ بموجبِ تلك التقاليد أساساً (سواء من حيث ذهنيتِهم التاريخية أم من حيث ثقافتِهم الاجتماعية)، رغمَ تسبُّبِ الحداثةِ بدفعِهم ثمنَ ذلك باهظاً على يدِ الدولتيةِ القومية. هذا ولا تزالُ تلك التقاليدُ موجودةً حتى الآن. لذا، على الدولِ القوميةِ المعنيةِ إيلاء القيمةِ اللازمةِ للحقيقة، بإدراكِها لهذا الواقعِ بعينٍ صائبة، وبتراجُعِها عن سياسةِ الإنكارِ والإبادةِ التي تنظِّمُها، وبمسالمتِها مع التاريخِ والمجتمع. وإلا، فلن تقتصرَ على السيرِ عرجاء مثلما بانَ بوضوحٍ منذ زمنٍ بعيد. بل وسوف تطالُها النكباتُ والكوارثُ بسببِ سياسةِ وممارساتِ الإنكارِ والإبادةِ تلك، مثلما حلَّ بكلِّ دولةٍ قوميةٍ فاشية.

أُعلِنَ KCK من قِبَلِ PKK كنظامٍ لإدارةِ الشعبِ نفسَه بنفسِه ديمقراطياً، وكمحصلةٍ لإدراكِ ماهيةِ تلك الحقائقِ التاريخيةِ والاجتماعية، ولإدراكِ أنّ الدولتيةَ القوميةَ مصيدةٌ من مصائدِ الرأسمالية. أي إنّ KCK ليس بدولةٍ قوميةٍ كرديةٍ مقابِلةٍ للدولتيةِ القومية. فهو يرفضُ ذلك على صعيدِ المبدأ. وسواءٌ انضوى الشعبُ الكرديُّ تحت سقفِ دولةٍ قومية (في حالِ قبولِها الالتزامَ بالديمقراطية) أم كان مستقلاً بذاتِه، فإنّ شكلَ السيادةِ السياسيةِ التي سيرضى بها الشعبُ الكرديُّ هو بناءُ إدارتِه الديمقراطيةِ شبهِ المستقلة. وKCK هو نصيبُ الكردِ من هذا النموذج. ومفادُه في اللغةِ التركيةِ باقتضاب هو الكينونةُ الديمقراطيةُ للمجتمع. وهو من حيث النظامِ يشيرُ إلى إنشاءِ كافةِ الشعوبِ لاقتدارِها السياسيِّ الطوعيِّ والمشترك، دون الوقوعِ في فخِّ الشوفينيةِ القومية أو البيروقراطية أو القوموية أو الدولتيةِ القومية أو الصراعِ على الحدود. وهي لن تقبَلَ العيشَ تحت لواءِ الدولِ القومية، إلا بشرطِ اعترافِها بشبهِ استقلالِها الديمقراطيّ. ولا يعني طرازُ الحياةِ هذا ترتيبَ الدولِ على أساسِ فيدراليٍّ أو كونفدراليّ. ولا يتمُّ التوجهُ نحو وفاقٍ دستوريٍّ مع الدولِ بناءً على ذلك. بل يتمُّ التوجهُ نحو "وفاقٍ دستوريٍّ ديمقراطيّ" مبنيٍّ على الاعترافِ بشبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ للمجتمع. إذ ثمة فوارقٌ جذريةٌ تفصلُ بين الاثنَين.

وباعتبارِ KCK كياناً ديمقراطياً شبهَ مستقل، فهو من أفضلِ مشاريعِ الحياةِ المشتركةِ والمتساويةِ والحرة؛ سواء ضمن حدودِ الدولِ القوميةِ التركيةِ والإيرانيةِ والعراقيةِ والسورية، أم إزاء الدولةِ الكرديةِ الفيدراليةِ في العراق. ومثلما أَثْبَتَ الواقعُ التاريخيُّ الاجتماعيّ، فهو يؤْمِنُ بأنّ حلَّ القضايا العالقةِ مع جميعِ تلك الدول غيرُ ممكنٍ إلا على أرضيةِ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيّ، وضمن أجواءٍ عامرةٍ بالسّلام، وبأساليب سياسيةٍ ديمقراطية. وهو يتحصنُ بالوعيِ والعزيمةِ والجاهزيةِ اللازمةِ لذلك. وفي حالِ عدمِ قبولِ الدولِ القوميةِ بهذه الحقائقِ والحلولِ الدستوريةِ الديمقراطية، فهو يتحلى بالقوةِ والعزيمةِ اللتَين تُخَوِّلانه لإحياءِ وحمايةِ ذاتِه بصفتِه اقتداراً سياسياً ديمقراطياً شبهَ مستقل.

٤- إنشاء السلام والحل الديمقراطي والأمة الديمقراطية:

عملَ PKK على تخطي الانسدادِ الذي عاناه في حلِّ القضيةِ الكردية، من خلالِ إخضاعِ سلطةِ الدولةِ القوميةِ لتحليلاتٍ شاملة. كانت حملةُ ١٥ آب ١٩٨٤، التي تصاعدَت فيها الحربُ الشعبيةُ الثورية، ميداناً تجلَّت فيه تأثيراتُ الدولةِ القوميةِ الاشتراكيةِ المشيدةِ ضمن النسيجِ الأيديولوجيِّ والسياسيِّ لـPKK أكثر من غيرِه. وكان يَلُوحُ أنه من الصعبِ التقدمُ دون تحليلِ تلك التأثيراتُ التي آلت تدريجياً إلى الانسداد. وقد ساهمَ الانهيارُ السريعُ للاشتراكيةِ المشيدةِ في تسعينياتِ القرنِ الماضي في إدراكِ تلك التأثيراتِ المتواريةِ خلف الأزمةِ بصورةٍ أفضل. فما ساهمَ في تفكيكِ الاشتراكيةِ المشيدةِ هو إشكاليةُ السلطةِ والدولةِ القوميةِ للاشتراكيةِ المشيدة. أو بالأحرى، إنه التقصيرُ في تحليلِ قضيةِ الاشتراكيةِ والسلطةِ والدولة. وقد سادت هذه المشكلةُ في أزماتِ الاشتراكيةِ التي تجلَّت في عمومِ العالَم. وباتحادِ تناقضاتِ الدولةِ والسلطةِ التي عانت منها القضيةُ الكرديةُ مع أزمةِ الاشتراكيةِ المشيدةِ المُعاشةِ في عمومِ العالَم، بات لا مهربَ من إخضاعِ قضيةِ الدولةِ والسلطةِ لتحليلٍ جذريّ.

ولهذا الغرضِ خصَّصتُ حيزاً مهماً من مرافعتي لمساعي تحليلِ ظاهرةِ السلطةِ والدولةِ على مرِّ تاريخِ المدنية. فقد عرضتُ أهمَّ ما ركزتُ عليه فيما يتعلقُ بموضوعِ التحولِ الذي طرأَ على تلك الظاهرةِ ارتباطاً بالحداثةِ الرأسماليةِ بصفتِها مدنيةً مهيمنةً في راهِنِنا. وشرحتُ بشكلٍ خاصٍّ أنّ تحوُّلَ السلطةِ إلى دولةٍ قوميةٍ يُعَدُّ ركيزةَ الرأسمالية. كان هذا طرحاً مهماً. إذ جهدتُ لتحليلِ أنّ تحولَ الرأسماليةِ إلى نظامٍ مهيمنٍ غيرُ ممكن، ما لَم تُنَظِّم السلطةُ نفسَها كدولةٍ قومية. أي إنّ الدولةَ القوميةَ بمثابةِ الأداةِ المحوريةِ التي تُمَكِّنُ من بسطِ الهيمنةِ الرأسمالية. بالتالي، حاولتُ برهنةَ استحالةِ اعتمادِ الاشتراكيةِ على نموذجِ الدولة، أي استحالةِ إنشائِها لنفسها كدولةٍ قوميةٍ اشتراكيةٍ مشيدة؛ نظراً لكونِها تُقَدِّمُ نفسَها على أنها المجتمعُ التاريخيُّ المضادُّ للرأسمالية. كما سعيتُ للإشارةِ إلى أنّ رأيَ ماركس وأنجلز بشأنِ استحالةِ إنشاء الاشتراكيةِ إلا على أرضيةِ الدولِ القوميةِ المركزية، يُشَكِّلُ خطأً منهجياً في الاشتراكيةِ العلمية. وطرحتُ بالمقابل استحالةَ إنشاءِ الاشتراكيةِ ارتكازاً إلى الدولةِ عموماً وإلى الدولةِ القوميةِ خصوصاً، وشدَّدتُ على أنّ الإصرارَ في ذلك

سيفضي إلى أشدِّ أشكالِ الرأسماليةِ تدنياً ورعونة، مثلما شوهِدَ في العديدِ من الأمثلة، وعلى رأسِها الاشتراكيةُ المشيدةُ الروسيةُ والصينية. وكضرورةٍ من ضروراتِ هذا الطرح، بذلتُ جهوداً حثيثةً لصياغةِ تحليلاتٍ شاملةٍ بحقِّ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ على مرِّ التاريخ، وبحقِ مصطلحِ السلطةِ وشكلِ السلطةِ والدولةِ في الحداثةِ الرأسماليةِ التي تُعَدُّ الشكلَ السائدَ الخاصَّ براهِنِنا. والنتيجةُ الأساسيةُ التي استخلصتُها هي أنه لا وجود لمبدأِ الدولةِ القوميةِ لدى الاشتراكيين، وأنه عليهم أنْ يتشبثوا بالأمةِ الديمقراطيةِ كمبدأِ حلٍّ رئيسيٍّ معنيٍّ بالقضيةِ الوطنية. وتجربةُ KCK هي التعبيرُ الملموسُ لذلك ميدانياً.

كان ثاني تصحيحٍ مهم أَنجزَه PKK بخصوصِ السلطةِ معنياً بموضوعٍ أكثر عينية. إذ باتَ واضحاً تماماً أنه لا يُمكنُ التوصلُ إلى حلولٍ صائبةٍ لدى تناوُلِ العلاقاتِ التركيةِ–الكرديةِ وفق المنظورِ القوميِّ والدولتيّ، ما لَم تُؤخَذ العُرى الجيوسياسيةُ والجيوستراتيجيةُ للأناضولِ وميزوبوتاميا بعينِ الحُسبان. هذا وثمة تبادُلٌ ثقافيٌّ كثيفٌ يحدِّدُ المقارباتِ الجيوسياسيةِ والجيوستراتيجيةِ الوثيقةِ المُتَّبَعةِ طيلةَ التاريخِ بين كِلتا الساحتَين اللتَين قَطَنَهما وتركَّزَ فيهما كِلا المجتمعَين. وعليه، ليس ممكناً صياغةُ تحليلٍ صحيحٍ لتلك العلاقاتِ التي تخطُّ مصيرَ الحاضرِ واللحظة، إلا بمعالجةٍ كليةٍ متكاملة. فغالباً ما ربطَت الشريحةُ الكرديةُ الهرميةُ العليا (التي واجهَت إشكالياتِ السلطةِ والدولةِ بالأكثر) مصيرَها على مدارِ التاريخِ بمصيرِ السلطاتِ والدولِ الأقوى منها بناءً على استقلالٍ ذاتيٍّ نِسبيّ. ولَم تندفعْ كثيراً وراء نظامِ سلطةٍ أو دولةٍ منفصلةٍ خاصةٍ بالمجتمعِ الكرديّ. فهكذا مبادرةٌ لَم تتماشَ ومصالحَها في هذه الوِجهة، بسببِ الظروفِ التاريخيةِ والاجتماعيةِ السائدة. وانطلاقاً من هذا المنظور عولِجَ التاريخُ المشتركُ مع الأتراك، والذي يمتدُّ طيلةَ السنواتِ الألفِ الأخيرة تقريباً. وبخوضِهم معركةَ ملازكرد طوعاً، والتي توَّجوها بالنصرِ المؤزرِ جنباً إلى جنبٍ مع السلطانِ السلجوقيِّ ألب أرسلان، حقَّقوا مشاطرتَهم لسلطةٍ ودولةٍ جديدتَين على دعامةٍ إسلاميةٍ تَسودُ بلادَ الأناضولِ وميزوبوتاميا. ذلك أنّ الحقائقَ الجيوسياسيةَ والجيوستراتيجيةَ النابعةَ من كِلتا المنطقتَين، قد جعلَت مشاطرةَ السلطةِ والدولةِ الإسلاميةِ بين الشريحتَين الفوقيتَين لكِلا القومَين ضرورةً اضطرارية. ورغمَ عدمِ وجودِ مصلحةٍ ملحوظةٍ للشعبَين في تشاطرِ السلطةِ والدولة، ورغمَ ردِّهما على العيشِ تحت السقفِ المشتركِ للسلطةِ والدولةِ بالمقاومةِ مِراراً وتكراراً؛ إلا إنهما لَم يتخلفا عن العيشِ معاً بموجبِ لوازمِ الحياةِ المشتركة من جهة، وبسببِ الحروبِ الدينيةِ والمذهبيةِ المندلعةِ حينذاك من جهةٍ ثانية. ولَطالما تأسسَت هذه الشراكةُ بين الهرميةِ التركيةِ القوميةِ العليا والشريحةِ الكرديةِ العليا على الطواعية. بينما لا نلمَسُ كثيراً ظاهرةً اسمُها "غزوُ كردستان" ضمن تقاليدِ الفتحِ التركيّ. أما حروبُ الغزوِ المُخاضةُ بين الفينةِ والأخرى، فلَم تحصلْ إلا بمشاركةٍ من الأعيانِ الكرد. وعليه، لا يُمكنُ توصيفُ هذا النمطِ من الحروبِ بالغزو.

ينبغي الفهمُ العميقُ لهذا الواقعِ التاريخيِّ في العلاقاتِ التركيةِ–الكرديةِ على صعيدِ حلِّ القضيةِ الكرديةِ في راهننا. فقد عُمِلَ أساساً بهذا الواقع، الذي لعبَ دوراً مُعَيِّناً في نهايةِ كلِّ منعطفٍ أو نقطةِ

تقاطُعٍ أساسيةٍ على طولِ تاريخِ هذه العلاقات. أي: أثناء سياسةِ انفتاحِ الإمبراطوريةِ العثمانيةِ على الشرقِ في عهدِ السلطان ياووز سليم (١٥١٢–١٥٢١)، وفي تشكيلِ الألويةِ الحميديةِ في عهدِ السلطان عبد الحميد (١٨٧٦–١٩٠٩)، وأثناء انخراطِ جمعيةِ الاتحادِ والترقي العثمانية في الحربِ العالميةِ الأولى وما بعدَها كأمرٍ واقعٍ لا مناصّ منه؛ والأهمّ من كلِّ ذلك خلال حربِ التحريرِ الوطنيةِ المعاصرةِ بقيادةِ مصطفى كمال. ولأولِ مرةٍ عُمِلَ على وقفِ هذا التمثيلِ المشتركِ والطوعيِّ والتاريخيِّ والجغرافيِّ في سيادةِ السلطةِ والدولة؛ وذلك عبر مؤامرةِ ١٥ شباط ١٩٢٥ التي تشيرُ إلى رفضِ العِمادِ الديمقراطيِّ للجمهورية. وحساباتُ الإمبراطوريةِ الإنكليزيةِ –القوة الرأسمالية المهيمنة آنذاك– في فرضِ التمييزِ الأثنيِّ على الجمهورية، كي تتمكنَ بالتالي من بسطِ نفوذِها على الموصل وكركوك (كردستان العراق) التي تُعَدُّ منطقةً نفطية؛ قد لعبَت دوراً مُحَدِّداً ومصيرياً في حبكِ خيوطِ هذه المؤامرة، التي توقفنا عندها بإسهابٍ في الفصولِ المعنية. وهكذا، حققَ مشروعُ إنكلترا في بناءِ جمهوريةٍ صغرى أو دولةٍ قوميةٍ صغيرةٍ نجاحاً ملفتاً في الشرقِ الأوسطِ وبلادِ الأناضولِ وميزوبوتاميا، مثلما كانت الحالُ في كافةِ أصقاعِ العالَم. وبالمقابل، فإنّ جميعَ القوى الثقافية والشعوب، بل وحتى الدول القائمة في منطقةِ الشرقِ الأوسطِ المقَسَّمةِ اجتماعياً وعلى صعيدِ الدول، قد مُنِيَت بخسائر فادحةٍ في قواها، وتعرضَت للانقسامِ المتواصل، واشتبَكَت فيما بينها باستمرار، لتغدوَ واهنةً خائرة. وقد أحرزَت الهيمنةُ الإنكليزيةُ نجاحَها تأسيساً على ذلك.

إنّ تصييرِ الجمهوريةِ مناوئةً للكردِ قد أخلَّ بالتحالفِ التقليديّ، فأُقصِيَ الكردُ كلياً من النظامِ القائم. أما المشروعُ المقدَّمُ إلى الشريحةِ الكرديةِ الفوقية، فيستندُ إلى المبدأِ الأساسيِّ الذي يتجسدُ في إمكانيةِ صونِها لوجودها كأفرادٍ–مواطنين أتراك، مقابل التخلي عن كردايتيتِها وعن هويتِها الكردية. بل ويتعدى ذلك بالغاً حدَّ تلقينِها أنّ السبيلَ إلى اكتسابِ القوةِ والارتقاءِ في أروقةِ النظامِ يمرُّ من إعلاءِ شأنِ التركياتيةِ البيضاء وتطويرِها، مقابل إنكارِ الكردايتيةِ وإبادتِها. وهكذا يُصاغُ "القانونُ الفولاذيُّ" لكينونةِ الوجودِ ضمن الجمهورية. في حين إنّ الموقفَ الذي أَبدَته الشريحةُ العليا بادئَ ذي بدءٍ من خلالِ اعتراضِها وتمردِها الجزئيّ، قد تحوَّلَ إلى طاعةٍ أفرزَتها تمشيطاتُ "التأديبِ والتنكيل" الصارمةِ التي سيَّرَها النظام. ولَربما كانت هذه المرةَ الأولى في تاريخِ المجتمعِ الكرديّ، التي تَضمَنُ فيها الشريحةُ العليا (الاستثناء لا ينفي القاعدة) وجودَها مقابلَ تعريضِ وجودِ مجتمعِها الذاتيِّ الذي تنتمي إليه للإنكارِ والإبادةِ والاجتثاثِ من الجذور. وهكذا باتت تُدينُ بوجودِها وتطورِها إلى مدى خدمةِ التركياتيةِ البيضاء (أُشَدِّدُ بإلحاحٍ على استخدامِ هذا المصطلح، لأنها مختلفةٌ عن التركياتيةِ التقليدية. فهي زمرةٌ عميلةٌ مُعَدّةٌ موضوعياً وذاتياً، ومصقولةٌ بأساليبِ الهيمنةِ الغربيةِ في التآمر. إنها شكلٌ متطرفٌ من أشكالِ فرنسيي المشرق، مشحونٌ بالعنفِ إلى أقصى الحدود، ومتظاهرٌ بالقوميةِ التركيةِ الجازمة). أي إنّ تلك الشريحةَ ستحمي وجودَها وتُطَوِّرُه بحسبِ ما تقومُ بخدمةِ هذه التركياتيةِ البيضاء.

أما الشرائحُ الشعبيةُ الأخرى، التي أمسَت بلا رأسٍ أو قائد، فهي بمنزلةِ المادةِ الشيء، ومنفتحةٌ على كلِّ أشكالِ الإنكارِ والإبادةِ والإذابة. في حين إنّ أبسطَ تَماسٍّ مع الكردايتيةِ يعني الموتَ

المحتوم. بالمقابل، فالتخلي عن الكردايتيةِ باتَ السبيلَ الوحيدَ للنجاةِ والحياة. وهكذا، تدورُ المساعي للقضاءِ على الكردايتية، ليس من جهةِ كونِها ظاهرةً فحسب، بل وبكلِّ ما تشتملُ عليه من رموزٍ ومُسَمَّيات. ويدخلُ مشروعُ التطهيرِ الثقافيِّ الخفيِّ المُسَلَّطِ على الكردايتيةِ طيلة تاريخِ الجمهوريةِ جدولَ الأعمال، ويرى النورَ خطوةً وراء خطوةً ويوماً بعد يوم (يسري هذا المشروعُ على كافةِ الثقافاتِ الأخرى أيضاً. ولكنه صُمِّمَ أساساً من أجلِ الكردايتية). وأمسَت الغايةُ الأوليةُ التي تَصبُّ فيها جميعُ السياساتِ الداخليةِ والخارجية، هي الامتثالُ لذاك "القانون الفولاذيّ"، والسهرُ على خدمتِه. ونظراً لتطبيقِه خِفيةً بنسبةٍ كبرى، فإنّ الأحزابَ ومنظماتِ المجتمعِ المدنيِّ المُشادةَ والعالَمَ الاقتصاديَّ والسياسيَّ المُعاشَ يصبحُ متمحوراً حول "القانونِ الفولاذيِّ" ذاتِه، دون إدراكٍ منها، ودون التفاتٍ إلى تلك السياسات. كما تُقَيَّمُ التنظيماتُ الخارجيةُ أيضاً بناءً على خدمةِ "القانونِ الفولاذيِّ" نفسِه؛ من قبيل: هيئة الأمم المتحدة، حلف الناتو، والاتحاد الأوروبيّ. كما إنّ حصةَ هذا القانونِ مُعَيِّنةٌ في الانقلاباتِ والمؤامراتِ والاغتيالات، وفي شتى أنواعِ التعذيبِ والاعتقال.

أ- كان إدراكُ هذه الوقائعِ محدوداً في بدايةِ ظهورِ PKK. ولَم يُستَوعَبْ التكاملُ الثقافيُّ بين الأناضولِ وميزوبوتاميا كفايةً، ولا حتى الوحدةُ الجيوسياسيةُ والجيوستراتيجية، ولا تداعياتُها وانعكاساتُها على العلاقاتِ الكرديةِ–التركية. أثرَت سياسةُ الدولةِ القوميةِ الصغرى، التي اتَّبَعَتها إنكلترا وأمريكا كقوتَين مهيمنتَين تحت لواءِ الحداثةِ الرأسمالية، في جميعِ العلومِ الاجتماعية وفي الاشتراكيةِ العلمية. وما طالَ PKK من ذلك، كان دولتيتَه القوميةَ الاشتراكية. أي، الانحراف الدولتيّ القوميّ الذي جرى تجاوُزُه بتقديمِ النقدِ الذاتيّ. في حين، بات لا ملاذ من ظهورِ الانحلالِ داخلَ اليسارِ في عمومِ العالم، وبين صفوفِ اليسارِ التركيِّ أيضاً؛ نظراً لعجزِهم عن تخطي ذاك الانحراف. كما إنّ العِلةَ الأوليةَ للأزمةِ الخانقة، التي ما انفكَّت الاشتراكيةُ تعاني منها، تتمثلُ في المأزقِ الذي وقعَت فيه بهذا الصدد.

ب- يتمثلُ نموذجُ الحلِّ الجديد المعنيُّ بالقضايا الوطنيةِ المبنيةِ على القضيةِ الكردية، والمطروحُ من قِبَلِ PKK الذي مرَّ بالتحولِ والتغير، في الأمةِ الديمقراطيةِ المُنَقّاةِ والمُعَرّاةِ من شتى أنواعِ الدولتيةِ القوميةِ العالقةِ بها. ذلك أنّ طرازَ إنشاءِ الأممِ في الرأسمالية مُرغَمٌ على خدمةِ قانونِ الربحِ الأعظم دون بُد. والسبيلُ إلى ذلك هو الدولةُ القومية، التي تهدفُ إليها القوميةُ بصفتِها الدينَ الجديدَ للحداثة. فالقوميةُ تُوَلِّدُ الدولةَ القومية، والدولةُ القوميةُ تُوَلِّدُ القومية. في حين تُصبَغُ القوميةُ والدولةُ القوميةُ بالطابعِ الفاشيِّ في مراحلِ تَرَكُّزِ أزمةِ الرأسمالية. وعليه، لن يَكُونَ بوسعِ الاشتراكيةِ أنْ تصبحَ بديلاً، إلا بمقدارِ تخطيها لقوميةِ الرأسماليةِ وما تُفرزُه من دولتيةٍ قومية. والسبيلُ إلى ذلك هو الأمةُ الديمقراطية، واقتصادُ السوقِ المجتمعيِّ الخالي من الربح، والصناعةُ الأيكولوجيةُ المضادةُ لصناعويةِ الرأسماليةِ الهادفةِ إلى الربحِ الأعظم.

ت- KCK تعبيرٌ عن مقتَرَحِ الأمةِ الديمقراطيةِ وممارستِها كنموذجِ حلٍّ مُطَهَّرٍ من الدولتيةِ القومية. وهو لا يَسري على الكردِ فقط، بل وعلى جميعِ المجموعاتِ الأثنيةِ والقوميةِ المعنيةِ بالقضيةِ الكردية. فحلولُ الدولتيةِ القوميةِ المفروضةُ خلال مراحلِ القضيةِ الوطنيةِ العالقةِ على مدارِ

تاريخِ الحداثةِ الرأسماليةِ على أنها طريقُ الحلِّ الوحيد، قد حَوَّلَت التاريخَ إلى حَمّاماتِ دم. بمعنى آخر، فالحلولُ الدولتيةُ القوميةُ ليست سبيلاً لحلِّ القضايا. بل هي طريقٌ لتجذيرِها ومُضاعفةِ حِدّتِها، ولتصعيدِ الحرب، وبالتالي لتحقيقِ الربحِ الأقصى والصناعويةِ ولتأمينِ ديمومتِهما. بينما يَجِدُ KCK أنّ الطريقَ إلى استتبابِ السلامِ وتمكينِ الحلِّ يمرُّ من التخلي عن تلك الركائزِ الثلاثيةِ للحداثةِ الرأسمالية (الدولة القومية، الربح الأعظم، والصناعوية)، ومن تصيير مقوماتِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ بديلاً لها (الأمة الديمقراطية، اقتصاد السوق المجتمعيّ الخالي من الربح، والصناعة الأيكولوجية).

ث- إنّ صياغةَ حلِّ القضيةِ الكرديةِ بالمقارباتِ السلميةِ والسياسيةِ مع الدولةِ القوميةِ التركيةِ أولاً، ومع الدولِ القوميةِ الإيرانيةِ والعراقيةِ والسوريةِ ثانياً، بل وحتى مع الدولةِ الفيدراليةِ الكرديةِ أيضاً؛ أمرٌ غيرُ واردٍ إلا باعترافِها بحقِّ الشعبِ الكرديِّ في أنْ يَكُونَ أمةً ديمقراطية (ويَسري هذا الحقُّ على الشعوبِ الأخرى أيضاً)، وبقبولِها بحالةِ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ كثمرةٍ طبيعيةٍ لهذا الحق. وقيامُ الاتحادِ الأوروبيّ، الذي هو موطنُ الحلولِ الدولتيةِ القومية، بفتحِ البوابةِ أمام حلِّ الأمةِ الديمقراطيةِ منذ الآن، يُعَدُّ خطوةً إيجابيةً واعدة. ولكي يُرسيَ دعائمَ هذا الحلّ، يتعينُ عليه تحجيمُ حيزِ الدولتيةِ القوميةِ وتوسيعُ آفاقِ المجتمعِ المدنيِّ الديمقراطيِّ تدريجياً. ولَئِنْ كانت الدولُ القوميةُ التركيةُ والإيرانيةُ والعراقيةُ والسوريةُ تودُّ فعلاً التخلصَ من القضيةِ الكردية، فعليها بولوجِ دربٍ مماثلةٍ للدربِ التي سلكَها الاتحادُ الأوروبيّ. وتَمَوقعُ KCK يساعدُ على الحلِّ السلميِّ والسياسيِّ تأسيساً على ذلك. أما الحجرُ الذي يتعثرُ به الحلُّ السلميُّ والسياسيّ، فهو مشروعُ التطهيرِ الثقافيِّ المستور، الذي تُسَلِّطُه تلك الدولُ على الكرد، وسياساتُه وممارساتُه. وعليه، سيُفتَحُ الطريقُ أمام السلامِ المستدامِ والحلِّ السياسيِّ الراسخِ في حالِ تخليها عن ذلك، وقَبولِها بإرفاقِ مقوماتِ العصرانيةِ الديمقراطية (الأمة الديمقراطية، واقتصاد السوقِ المجتمعيِّ الهادف إلى تحجيمِ الربح، والصناعة الأيكولوجية) بالنظامِ القائم، وتضمينِها بقانون (الدستور الديمقراطيّ).

ج- تدورُ المساعي لاتِّباعِ اتجاهَين اثنَين في تطبيقِ الحلِّ الذي فرضَته الهيمنةُ الرأسماليةُ العالميةُ على الدولِ القوميةِ الساهرةِ على تطبيقِ التطهيرِ الثقافيِّ ضمن إطارِ "مشروع الشرق الأوسطِ الكبير". الاتجاهُ الأولُ هو كيانُ الدولةِ القوميةِ الفيدراليةِ الكردية ومركزُه أربيل، والذي يُطَبَّقُ كأولِ خطوةٍ للحلِّ على دربِ الدولتيةِ القوميةِ طويلةِ المدى. الاتجاهُ الثاني هو حلُّ القضيةِ الكرديةِ بناءً على "الحقوقِ الفرديةِ والثقافية" ومركزُه ديار بكر. هذا المشروعُ الذي تسعى أمريكا والاتحاد الأوروبيُّ إلى إرساءِ دعائمِه عبر حكومةِ AKP بصورةٍ خاصة، إنما تُبذَلُ الجهودُ لتنفيذِه بتعاونٍ متكاملٍ مباشرٍ أو غيرِ مباشرٍ مع الدولةِ الكرديةِ الفيدراليةِ التي مركزُها أربيل. حيث يُفرَضُ طريقُ الخلاصِ ذو الاتجاهَين هذا على الدولِ القوميةِ الساهرةِ على الإبادةِ الثقافية، مقابلَ التخلصِ من PKK والقضاء عليه وعلى حلِّ السياسةِ الديمقراطيةِ متجسداً في KCK. لكنّ فرصةَ نجاحِ مشروعِ الحلِّ هذا متدنية. إذ تَفرضُه الهيمنةُ الرأسماليةُ العالميةُ لافتقارِها إلى المؤازرةِ الشعبيةِ اللازمة.

وبأحدِ المعاني، فقد تحولَت كردستان منذ الآن إلى بؤرةِ الثورةِ والثورةِ المضادةِ في القرنِ الحادي والعشرين. فهي بمثابةِ الحلقةِ الأوهنِ للحداثةِ الرأسمالية. وقد تفاقمَت قضايا الشعبِ الكردستانيِّ الوطنيةُ والاجتماعيةُ إلى درجةٍ يستحيلُ فيها طمسُها بالوصفاتِ الليبرالية أو حجبُها بديماغوجيةِ الحقوقِ الفرديةِ والثقافية. وعندما تَكُونُ القضيةُ الكرديةُ موضوعَ الحديث، فإنّ الدولتيةَ القومية، التي تسفرُ عن ممارساتٍ تصلُ حدَّ الإبادةِ الثقافية، قد أمسَت منذ زمنٍ بعيدٍ مصدراً مُنتِجاً للقضايا الإشكاليةِ بدلاً من حلِّها؛ سواء على صعيدِ الأممِ الساحقةِ أو المسحوقة. لذا، أصبحَت الدولةُ القوميةُ تعاني التخلخلَ والتحلُّل، بعدما غدَت إشكاليةً عُضالاً حتى بالنسبةِ إلى الحداثةِ الرأسمالية. في حين تتصدرُ التطوراتُ الوطنيةُ الديمقراطية الأكثر مرونة لائحةَ التطوراتِ المعاصرةِ الواعدةِ بالحل. والعصرانيةُ الديمقراطيةُ تعبيرٌ نظريٌّ وتطبيقٌ عمليٌّ للتطوراتِ السائرةِ في هذا المنحى. أما KCK بصفتِه التعبيرَ الملموسَ للتحولاتِ الوطنيةِ الديمقراطيةِ في كردستان، فيُنيرُ دربَ حلِّ العصرانيةِ الديمقراطيةِ في منطقةِ الشرقِ الأوسط.

ح- يقفُ حلُّ KCK في يومِنا الحاليِّ على مفترقِ طرق. فإما أنْ يتحققَ حلُّ القضايا بتكريسِ السلامِ والسياسةِ الديمقراطيةِ عبر "الدستورِ الديمقراطيّ". وفي هذه الحالةِ لن تقتصرَ الدولُ القوميةُ المعنيةُ على التخلي عن سياساتِها في الإنكارِ والإبادة، بل وستعترفُ بالتعريفِ الواقعيِّ للقضية، وستبحثُ في حلِّه وفق "الدستورِ الديمقراطيِّ العالميّ"، وستتداولُ مضمونَ الدستورِ الديمقراطيِّ وأسلوبَه مع الجهاتِ المعنية. وهذا الحلُّ الذي يُمَكِّنُ من وحدةِ البلادِ دولةً وأمةً، يقتضي التحولاتِ الديمقراطيةَ الراديكالية. وإلا، وفي حالِ الإصرارِ على عرقلةِ هذا الطريقِ المرغوبِ بأولويةٍ متقدمة، فإنّ ما سيتبقى هو دربُ قيامِ KCK بإنشاءِ وحمايةِ اقتدارِه الديمقراطيِّ بنحوٍ ثوريٍّ أحاديِّ الجانب. ويحتوي هذا الطريقُ على الكثيرِ من العواملِ المؤديةِ إلى المُضِيِّ فيه بنجاح. ذلك أنّ الدليلَ الأيديولوجيَّ والسياسيَّ لـPKK، الذي يتحلى بخبرةٍ تناهزُ الثلاثين عاماً، وكذلك نُصرةَ الشعبِ القويةَ له والمعجونةَ بالحربِ الشعبية، وقوتَه العسكريةَ التي تُؤَهِّلُه لممارسةِ الدفاعِ الذاتيِّ في جميعِ المجالات، وشبكةَ علاقاتِه الداخليةِ والخارجيةِ الفسيحة؛ كلُّ ذلك يتيحُ المجالَ أمام KCK كي يُنشئَ الأمةَ الديمقراطية، ويوجهَها، ويدافعَ عنها. ولن يتعرضَ هذا الطريقُ مرةً أخرى للانسدادِ الذي عانى منه سابقاً. ونظراً لكونِه يطمحُ إلى الأمةِ الديمقراطية، لا إلى قوميةِ الدولة؛ فإنه منفتحٌ على الحوارِ والتفاوضِ مع قوى الدولةِ القوميةِ بصفتِه مناصراً دائماً للحلِّ وترسيخِ السلام. وفي حالِ فشلِه على هذا الصعيد، فسيتحصنُ بقواه الذاتيةِ في السيرِ قُدُماً على دربِه الأصلية، وسيُواصلُ إنشاءَ الأمةِ الديمقراطية، وتوجيهَها، وحمايتَها بنجاحٍ موفق.

ج- KCK وأبعاد التحول إلى أمة ديمقراطية:

يُعَبِّرُ KCK عن التفسيرِ الديمقراطيِّ غيرِ الدولتيِّ لمبدأِ "حقِّ الشعوبِ في تقريرِ مصيرِها" فيما يتعلقُ بالقضيةِ الكردية. وينبغي تقييمُه كتحولٍ جذريٍّ على دربِ حلِّ القضيةِ الوطنية. إذ، لَطالما عُمِلَ على حلِّ القضايا الوطنية، التي أفرزَتها الحداثةُ الرأسمالية، بالعقليةِ والبراديغما الدولتيةِ القوميةِ والقوموية. وعُرِضَت الدولةُ القوميةُ بذاتِ نفسِها على أنها عاملٌ أوليٌّ على طريقِ الحلّ. بحيث باتَ أولُ ما يخطرُ على البالِ عند ذِكرِ القضيةِ الوطنية، هو فكرة: "لتَكُنْ لنا أيضاً دولتُنا القومية". وكادَ يتمُّ التفكيرُ بدولةٍ قوميةٍ لكلِّ أثنيةٍ ومِلّة. ومَن ابتَدَعَ هذه المقاربةَ بوجهٍ خاصٍّ هو إنكلترا، التي تلهثُ وراءَ بسطِ هيمنتِها على الصعيدِ العالميّ؛ والتي تبغي تذليلَ عراقيلِ الدولِ العظمى (كالإمبراطوريات) والدولِ الصغيرةِ التي تتعثرُ بها (كدُوَلِ المدن)، وتهدفُ إلى مزاولةِ سياسةِ "فَرِّقْ تَسُدْ" عملياً. حيث إنّ الدولةَ القوميةَ ترتيبٌ لسلطةِ الهيمنةِ المبنيةِ على النظامِ الرأسماليّ، وهي أفضلُ تنظيمٍ للدولةِ التي تُؤَمِّنُ الربحَ الأعظم والصناعوية. ولكي تُدرَكَ الدولُ القوميةُ بعينٍ صائبة، يجبُ تحليلُ مكانتِها ضمن النظامِ المهيمن، وتشخيصُ عُراها التي تَربطُها بالرأسماليةِ والصناعوية. فالقولُ ببناءِ دولةٍ لكلِّ أثنيةٍ أو مذهبٍ أو قومٍ يفيدُ بعولمةِ الرأسمالية، ويدلُّ بالتالي على الإسهامِ في الوصولِ بالاستغلالِ والدمارِ الأيكولوجيِّ إلى أقصى الدرجات. وقد شدَّدنا بإلحاحٍ على أنّ عمليةَ الإسهامِ هذه هي التي آلَت بالاشتراكيةِ المشيدةِ أساساً إلى الانهيار. وحاولنا تحليلَ هذه المقاربةِ التي تكمنُ ضمنياً وراء الانسدادِ الذي عاناه PKK بصددِ القضيةِ القومية، كونَه اعتمَدَ نظامَ الاشتراكيةِ المشيدةِ أساساً بدايةَ انطلاقِه. ونَوَّهنا إلى أنّ PKK قَدَّمَ نقدَه الذاتيَّ مُحَقِّقاً تحولَه المطلوبَ في هذا المضمار. ويتجسدُ النهجُ الأمُّ للتحولِ بشأنِ القضيةِ الوطنيةِ في التراجعِ عن الحلِّ الدولتيِّ القوميّ، والعملِ أساساً بالحلِّ الديمقراطيِّ البديل. والحلُّ الديمقراطيُّ بدورِه يعبِّرُ عن البحث عن دمقرطةِ المجتمعِ خارجَ إطارِ الدولةِ القومية. وعلى صعيدِ الاصطلاح، فهو يُقَيِّمُ الدولةَ القوميةَ والرأسماليةَ على أنهما مصدرُ القضايا الاجتماعيةِ المستفحلة، وليستا حلاً لها.

يُشَكِّلُ ربطُ حلِّ القضايا الوطنيةِ والاجتماعيةِ بالدولةِ القوميةِ الجانبَ الأكثر إجحافاً في الحداثة. ذلك أنّ عَقدَ الحلِّ على الأداةِ التي تُشَكِّلُ مصدرَ القضايا بالتحديد، يؤدي إلى استفحالِ وتعاظمِ القضايا كالتيهور، وإلى تفشي الفوضى المجتمعية. فالرأسماليةُ بذاتِ نفسِها هي أكثر أطوارِ نظامِ المدنية تأزماً. والدولةُ القوميةُ التي تدخلُ جدولَ الأعمالِ في هذا الطورِ المتأزم، هي أعلى أشكالِ تنظيمِ العنفِ المُبتَكَرِ على مدى تاريخِ المجتمعات. إنها تعني تطويقَ عنفِ السلطةِ للمجتمعِ برمتِه. وهي أداةُ توحيدِ المجتمعِ والبيئةِ إكراهاً، بعدَما عَرَّضَتهما الرأسماليةُ إلى الانحلالِ والتقوضِ من خلالِ الربحِ الأعظمِ والصناعوية. أما شحنُها بمقدارٍ فاحشٍ من العنف، فيتأتى من نزوعِ النظامِ الرأسماليِّ إلى الربحِ الأعظمِ والمُراكَمةِ المتواصلة. حيث يستحيلُ تفعيلُ قوانين التكديسِ الرأسماليّ أو تأمينُ ديمومةِ الصناعوية، في حالِ غيابِ تنظيمٍ عنفيٍّ من قبيلِ نمطِ الدولةِ القومية. وعليه، يواجهُ المجتمعُ والبيئةُ حالةَ تبعثرٍ تامٍّ في عصرِ الرأسماليةِ الماليةِ العالمية، التي تُعَدُّ آخِرَ مرحلةٍ تمَّ بلوغُها. فالأزماتُ التي كانت دوريةً في بدايتِها، اكتسبَت طابعاً مستداماً وبنيوياً. وفي هذه الحال،

فقد تحولَت الدولةُ القوميةُ بعينِها إلى عائقٍ يُعلِقُ النظامَ القائمَ ويَسُدُّه كلياً. وهكذا فحتى الرأسمالية، التي تُعتَبَرُ بذاتِ نفسِها بنيةً متأزمة، قد أَدرَجَت موضوعَ الخلاصِ من عائقِ الدولةِ القوميةِ على رأسِ أجندتِها. إنّ حاكميةَ الدولةِ القوميةِ ليست فقط مصدراً للقضايا الاجتماعية، بل وهي في الوقتِ عينِه حجرُ عثرةٍ أساسيّ على دربِ حلِّها. وقيامُ الطبقةِ الرأسماليةِ الحاكمةِ بتَصَوُّرِ نظامٍ كهذا على أنه أداةُ الحلِّ بالنسبةِ إلى المجتمعِ والشعوبِ والكادحين، هو أمرٌ يخالفُ طبيعةَ المجتمع، بل ويعني إنكارَها. بناءً عليه، يتعينُ اتخاذُ النموذجِ الديمقراطيِّ أساساً في حلِّ القضايا الوطنية، التي هي أهمُّ جزءٍ من القضايا الاجتماعية؛ وذلك انطلاقاً من طبيعةِ المجتمعِ والشعوبِ والكادحين من جهة، وبسببِ عائقِ الدولةِ القوميةِ للنظامِ المهيمنِ من الجهةِ الثانية.

إنّ نموذجَ الحلِّ الديمقراطيِّ ليس مجردَ خيارِ حلٍّ فقط. بل إنه أسلوبُ الحلِّ الرئيسيّ. ولَئِنْ كانت الحركاتُ الاشتراكيةُ والتحرريةُ الوطنيةُ تروم إلى النجاح، فعَلَيها بعدمِ البحثِ عن الحلِّ خارجَ نطاقِ الديمقراطية. بينما كافةُ الميولُ الديكتاتورية، بيمينِها ويسارِها ومركزِها، لن تَقومَ إلا بتجذيرِ العقم، وبجعل الرأسماليةِ نَهّابةً وافتراضيةً أكثر. هذا وينبغي عدم تَصَوُّرِ نموذجِ الحلِّ الديمقراطيِّ على أنه دولةٌ قوميةٌ موحَّدةٌ في هيئةٍ فيدراليةٍ أو كونفدرالية. أي إنّ الحالةَ الفيدراليةَ أو الكونفدراليةَ للدولةِ القوميةِ ليست بحلٍّ ديمقراطيّ. بل إنها حلولٌ مرتكزةٌ إلى أشكالٍ مختلفةٍ من الدولة، ولن تذهبَ في دورِها أبعدَ من زيادةِ وطأةِ القضايا مرةً أخرى. قد يؤولُ تحويلُ الدولةِ القوميةِ المركزيةِ الصارمةِ إلى أشكالٍ فيدراليةٍ أو كونفدرالية إلى تطويعِ القضايا وجلبِ حلولٍ نسبيةٍ لها وفق مَنطقِ النظامِ الرأسماليّ. ولكنه لا يمكنُ أنْ يفضيَ إلى حلولٍ جذرية. بالإمكانِ اختبارُ الأشكالِ الفيدراليةِ والكونفدراليةِ كأدواتِ حلٍّ فيما بين قوى الحلِّ الديمقراطيِّ وقوى الدولتيةِ القومية. لكنّ عقدَ الأملِ على الحلولِ الجذريةِ تأسيساً على استخدامِ تلك الأدواتِ لا يعني سوى خداعَ الذاتِ مرةً أخرى. فنحن على علمٍ بأنّ شكلَ الدولة، الذي أَسمَيناه بالدولةِ التحرريةِ الوطنيةِ أو بدولةِ الاشتراكيةِ المشيدة، هو مجردُ دولةٍ قوميةٍ مُمَوَّهةٍ بالقناعِ اليساريّ. حيث تبَدّى جلياً أنها أنظمةٌ أكثر ديكتاتوريةً وانفتاحاً على الفاشية.

من عظيمِ الأهميةِ التبيانُ بأنّ نموذجَ الحلِّ الديمقراطيِّ ليس منفصلاً كلياً عن الدولةِ القومية. إذ بمقدورِ الديمقراطيةِ والدولةِ القوميةِ أنْ تلعبا دورَهما كسيادتَين تحت نفسِ السقفِ السياسيّ. إذ يرسمُ الدستورُ الديمقراطيُّ الحدودَ الفاصلةَ بين مساحتَي نفوذِهما. وإلى جانبِ خطوِ الاتحادِ الأوروبيِّ بعضَ الخطواتِ في هذا المنحى، إلا إنّ الجانبَ الطاغيَ هنا هو سيطرةُ الدولةِ القومية. لكنّ المَيلَ السائدَ في عمومِ العالَم يتجه نحو تجاوُزِ الدولةِ القومية. حيث يستندُ أهمُّ تحولٍ سياسيٍّ في العالَم إلى تخطي الدولةِ القوميةِ نظرياً وعملياً. وعليه، فبقدرِ ما يُصَيِّرُ الحلُّ الديمقراطيُّ نفسَه نظامياً وشبهَ مستقلّ، فسيُساهمُ بالمِثلِ في إنجازِ التحولِ السياسيّ. كما إنّ تحوُّلَ الدولةِ القوميةِ في الاتجاهِ الإيجابيّ متعلقٌ عن كثبٍ بتحقيقِ الدمقرطة، وبشبهِ الاستقلالِ الديمقراطيّ وإنشاءِ الأمةِ الديمقراطية، وبإرساءِ الديمقراطيةِ المحلية وثقافةِ الديمقراطيةِ في المجالاتِ المجتمعيةِ قاطبة.

يُشكِّلُ KCK التعبيرَ الملموسَ للحلِّ الديمقراطيِّ في سياقِ القضيةِ الكردية. فهو مختلفٌ عن المقارباتِ التقليدية، ولا يرى الحلَّ في اقتطاعِ حصتِه من الدولة. ولا ينساقُ وراء بناءِ دولةٍ للكردِ حتى ولو بمعناها شبهِ الاستقلاليّ. وكيفما أنه لا يتطلعُ إلى بناءِ دولةٍ فيدراليةٍ أو كونفدراليةٍ، فهو أيضاً لا يَعتَبِرُها حلاً خاصاً به. أما مطلبُه الأوليُّ من الدولِ القوميةِ الحاكمة، فهو اعترافُها بحقِّ الكردِ في إدارةِ أنفسِهم بأنفسِهم وبإرادتِهم الحرة، وعدمُ زرعِها العراقيل على دربِ تحولِهم إلى مجتمعٍ وطنيٍّ ديمقراطيّ. فإذا كانت الدولُ المعنيةُ ملتزمةً بالمبدأِ الديمقراطيّ فعلاً، لا قولاً؛ فحتى لو لَم تدعم المجتمعَ الديمقراطيّ، فعليها ألا تعيقَه أو تفرضَ عليه الحظر.

لا تُطَوِّرُ الدولُ أو الحكوماتُ الحلَّ الديمقراطيّ. بل إنّ القوى الاجتماعيةَ هي المسؤولةُ عن الحلّ. حيث تبحثُ عن الوفاقِ مع الدولِ أو الحكوماتِ على هدى الدستورِ الديمقراطيّ. أي إنّ تشاطُرَ الإدارةِ والتوجيهِ بين القوى المجتمعيةِ الديمقراطيةِ وقوى الدولةِ أو الحكومةِ المعنية، يتمُّ تحديدُه بالدساتير. ومثلما أنّ المطالبةَ بالحُكمِ المطلقِ للدولة أو بالسيادةِ المطلقةِ للديمقراطية ليس أمراً واقعياً، فإنه مخالفٌ لروحِ الحلِّ أيضاً.

يَدُلُّ الحلُّ الديمقراطيُّ في صُلبِه على كينونةِ الأمةِ الديمقراطية وعلى ظاهرةِ بناءِ المجتمعِ لذاتِه كمجتمعٍ وطنيٍّ ديمقراطيّ. أي إنه لا يعني التحولَ إلى أمةٍ أو الخروجَ منها على يدِ الدولة. بل يعني انتفاعَ المجتمعِ بذاتِ نفسِه من حقِّه في بناءِ نفسِه كأمةٍ ديمقراطية. والحالُ هذه، يتعينُ إعادةُ تعريفِ الأمة. تتوجبُ أولاً الإشارةُ إلى عدمِ وجودِ تعريفٍ واحدٍ فقط للأمة. فلدى إنشائِها بيَدِ الدولةِ القومية، فإنّ أعمَّ تعريفٍ للأمةِ هو أنها أمةُ الدولة. وإذا كان الاقتصادُ هو العاملُ المُوَحِّدُ لصفوفِها، فبالمقدورِ تسميتُها بأمةِ السوق. في حين إنّ الأمةَ التي يَسُودُها القانون هي أمةُ القانون. كما وبالمستطاعِ إطلاقُ تسمياتِ الأمةِ السياسيةِ والأمةِ الثقافيةِ أيضاً. أما المجتمعُ الذي يُوحِّدُه الدين، فيُسمى بالأساسِ مِلّة. والأمةُ هي مجموعُ المِلَلِ المنضويةِ تحت شمسيةِ الدينِ الذي يُوَحِّدُها. أما الأمةُ الديمقراطية، فهي المجتمعُ المشترك، الذي يُكَوِّنُه الأفرادُ الأحرارُ والمجموعاتُ الحرةُ بإرادتِهم الذاتية. والقوةُ المُوَحِّدةُ في الأمةِ الديمقراطية هي الإرادةُ الحرةُ لأفرادِ ومجموعاتِ المجتمع، الذي قرَّرَ الانتماءَ إلى نفسِ الأمة. بينما المفهومُ الذي يربطُ بين الأمةِ وبين الاشتراكِ في اللغةِ والثقافةِ والسوقِ والتاريخ، يُعَرِّفُ أمةَ الدولة التي لا يُمكنُ تعميمُها وطرحُها كمفهومٍ وحيدٍ ومطلقٍ للأمة. ومفهومُ الأمةِ هذا، الذي يتبنى الاشتراكيةَ المشيدة، هو مفهومٌ مضادٌّ للأمةِ الديمقراطية. ونخصُّ بالذِّكرِ أنّ هذا التعريف، الذي صاغَه ستالين بشأنِ روسيا الاتحادية، هو أحدُ أهمِّ أسبابِ انهيارِ الاتحادِ السوفييتيّ. وإذ ما لَم يتمّ تخطي تعريفِ الأمةِ هذا، الذي جَعلَته الحداثةُ الرأسماليةُ حُكماً مطلقاً، فإنّ حلَّ القضايا الوطنيةِ سيستمرُّ في المعاناةِ من حالةِ تأزمٍ مسدودٍ بكلِّ معنى الكلمة. وكونُ القضايا الوطنيةِ لا تنفكُّ مستمرةً حتى الآن وبكلِّ وطأتِها منذ أكثر من ثلاثةِ قرون، هو على علاقةٍ كثيبةٍ بهذا التعريفِ الناقصِ والمطلق.

هذا النمطُ من المجتمعاتِ الوطنية، التي قُدِّرَ لها الخضوعُ لحدودِ الدولةِ القوميةِ الصارمة، والتي تغلغلَت السلطةُ حتى أدقِّ خلاياها؛ كادت تصبحُ خَرقاء بسبب قصفِها بالأيديولوجياتِ القوميةِ

والدينويةِ والجنسويةِ والوضعية. أي إنّ موديلَ الدولةِ القوميةِ بالنسبةِ إلى المجتمعات هو مصيدةٌ أو شبكةُ قمعٍ واستغلالٍ بكلِّ معنى الكلمة. في حين إنّ مصطلحَ الأمةِ الديمقراطيةِ يَقلبُ هذا التعريفَ رأساً على عقب. فتعريفُ الأمةِ الديمقراطيةِ غيرِ المرسومةِ بحدودٍ سياسيةٍ قاطعة، وغيرِ المنحصرةِ بمنظورٍ واحدٍ فقط للُّغةِ أو الثقافةِ أو الدينِ أو التاريخ؛ يعَبِّرُ عن شراكةِ الحياةِ التي يَسُودُها التعاضدُ والتعاونُ بين المواطنين والمجموعاتِ على خلفيةِ التعدديةِ والحريةِ والمساواة. ويستحيلُ تحقيقُ المجتمعِ الديمقراطيّ إلا من خلالِ هكذا نموذجٍ للأمة. في حين إنّ مجتمعَ الدولةِ القوميةِ منغلقٌ على الديمقراطيةِ بحُكمِ طبيعتِه. حيث لا تُعبِّرُ الدولةُ القوميةُ عن واقعٍ مناطقيٍّ ولا كونيّ. بل إنها تعني إنكارَ كلِّ ما هو كونيّ أو مناطقيّ محليّ. ذلك أنّ مواطَنةَ المجتمعِ النمطيِّ دليلٌ على موتِ الإنسان. ومقابل ذلك، فالأمةُ الديمقراطيةُ تُمَكِّنُ من إعادةِ إنشاءِ المناطقيِّ والكونيّ، وتُؤَمِّنُ للواقعِ الاجتماعيِّ فرصةَ التعبيرِ عن نفسِه. أما تعاريفُ الأممِ الأخرى، فجميعُها تحتلُّ أماكنَها بين هذَين النموذجَين الرئيسيَّين.

بالرغمِ من التعاريفِ الواسعةِ لنماذجِ إنشاءِ الأمة، إلا إنه بالمستطاعِ صياغةُ تعريفٍ عامٍّ يشملُها جميعاً. ألا وهو التعريفُ القائلُ بأنّ الأمةَ معنيةٌ بالذهنيةِ والوعيِ والعقيدة. والأمةُ في هذه الحالةِ هي مجموعُ الأناسِ الذين يتشاطرون عالَماً ذهنياً مشتركاً. وعليه، فالدين واللغة والثقافة والسوق والتاريخ والحدودُ السياسية ليست أموراً مُعَيِّنةً في تعريفِ الأمةِ هذا. بل إنها تؤدي دوراً مُجَسِّماً لا أكثر. وفي الأساس، يتسمُ تعريفُ الأمةِ بناءً على حالةٍ ذهنيةٍ ما بطابعٍ ديناميكيّ. فبينما تتركُ القوميةُ بصماتِها على الذهنيةِ المشتركةِ لدى أمةِ الدولة، فإنّ ما يضفي صبغتَه على الأمةِ الديمقراطيةِ هو وعيُ الحريةِ والتعاضد. لكنّ تعريفَ الأممِ بالحالاتِ الذهنيةِ فحسب يُبقي ذاك التعريفَ ناقصاً. فكيفما أنه لا وجود للذهنياتِ من دونِ جسد، فالأممُ أيضاً غيرُ ممكنةٍ إلا بوجودِ الجسد. وجسدُ الأممِ ذاتِ الذهنيةِ القوميةِ هو مؤسسةُ الدولة. وبالأصل، تسمى مثل تلك الأممِ بالدولةِ القوميةِ انطلاقاً من بدنِها ذاك. وعندما تطغى المؤسساتُ القانونيةُ أو الاقتصادية، فبالمقدورِ تمييزُ مثل تلك الأممِ بنعتِها بأمةِ السوقِ أو أمةِ القانون. أما بدنُ الأممِ المتمحورةِ حول ذهنيةِ الحريةِ والتعاضد، فهو شبهُ الاستقلالِ الديمقراطيّ. أي إنّ شبهَ الاستقلالِ الديمقراطيّ يعني أساساً قيامَ الأفرادِ والمجموعاتِ التي تتشاطرُ ذهنياتٍ متقاربةً بإدارةِ نفسِها بإرادتِها الحرة. هذا وبالإمكانِ تسميةُ ذلك بالإدارةِ الديمقراطية أو بالاقتدارِ الديمقراطيّ. إنه تعريفٌ منفتحٌ على الكونية.

على ضوءِ هذه التعاريفِ العامةِ بشأنِ الأمة، فإنّ KCK يرفضُ المقاربات الدولتيةَ القوميةَ في حلِّ القضيةِ الوطنيةِ الكردية. ويعملُ أساساً بمقتضى تجسيدِ النموذجِ الوطنيِّ الديمقراطيِّ وحقِّ الكردِ في التحولِ إلى أمةٍ أو إلى ظاهرةِ المجتمعِ الوطنيِّ مُجَسَّماً في شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيّ. ما يَسري هنا هو تعريفُ أمةٍ بجسدٍ واحدٍ منفتحٍ على تعريفِ أمةٍ عليا تتألفُ بمَعيّةِ الأممِ الأخرى (كالأمةِ التركيةِ على سبيلِ المثال). وبالإمكانِ توسيعُ نطاقِ تعريفِ الأمةِ العليا بحيث تحتضنُ العديدَ من الأمم. وباستطاعتِنا تَصَوُّرُ الأمةِ الإسلاميةِ نموذجاً بِدئياً لهذا التعريف. وترجحُ كفةُ

الاحتمالِ لصالحِ توحيدِ الثقافاتِ المجتمعيةِ للشرقِ الأوسطِ في بوتقةِ مِلّةٍ–أمةٍ مشتركة، أي أمةٍ مستَحدَثة، عاجلاً كان أم آجلاً.

بالمقدورِ التفكيرُ أولاً ببُعدَين اثنَين فيما يخصُّ تحولَ الكردِ إلى أمةٍ على هدى تلك المصطلحاتِ الأساسية. أولُهما البُعدُ الذهنيّ. نتكلمُ هنا عن البُعدِ الوجوديِّ لمَن يتشاطرون عالَماً ذهنياً **(عالَم الذهنية المشتركة)** عامراً بعواطفِ التعاضدِ والتكافلِ المشترك، ويوحِّدُ حالاتِهم الواعيةَ المعنيةَ بحقولِ اللغةِ والثقافةِ والتاريخِ والاقتصادِ والتوزعِ السُّكّانيّ، دون إهمالِهم لآفاقِهم الأساسيةِ الخاصةِ بهم ضمن إطارِ تلك الحقول. والقسطاسُ الأوليُّ في هذا البُعدِ هو التشاطرُ الذهنيُّ لخيالٍ أو لمشروعِ عالَمٍ حرٍّ ومتساوٍ مرتكزٍ إلى الاختلاف. كما يمكننا وصفُ عالَمِ الذهنيةِ ذاك بالعالَمِ الكومونياليِّ أو باليوتوبيا الكومونياليةِ للأفرادِ الأحرار. المهمُّ هنا هو **الإحياءُ الدائمُ** لذهنيةِ المساواةِ والحريةِ التي لا تدحضُ أَوجُهَ الاختلاف، وتحقيقُ انتعاشِها في الحيزِ العامِّ وفي العالَمِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ للمجتمع. أي إنّ المهمَّ هو **العيشُ بالذهنيةِ الديمقراطيةِ على مدارِ الساعة**. البُعدُ الثاني هو الجسدُ الذي سيَركُنُ إليه العالَمُ الذهنيّ. المقصودُ من الجسد هو إعادةُ ترتيبِ الوجودِ المجتمعيِّ بموجبِ العالَمِ الذهنيّ. كيف سيُعادُ تنظيمُ المجتمعِ بموجبِ عالَمِ ذهنيةِ الأمةِ التي يشتركُ الجميعُ في تشاطُرِها؟ أيُّ معيارٍ معماريٍّ سيُطَبَّقُ على الوجودِ الجسديّ؟ باقتضاب، يتمثلُ تعريفُ البُعدِ الجسديِّ في إعادةِ تنظيمِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ (وبيئتِها) المتبقيةِ من الماضي الغابرِ والتقاليدِ القديمة، والتي رتَّبتها (أو بَعثَرَتها ونَثَرَتها) الحداثةُ الرأسمالية، فصَيَّرَتها مَريضةً ومتأزمةً وقمعيةً واستغلاليةً إلى أقصى الدرجاتِ (بما في ذلك الممارساتُ التي تبلغُ حدَّ الإبادةِ الثقافية) بما يتماشى ومآربَها المُغرِضة.

يتطلبُ البُعدُ الذهنيُّ فرزاً محدوداً، نظراً لاهتمامِه بعالَمِ الفكرِ والخيالِ وبعواطفِ التعاضدِ بين مجموعِ الأفرادِ والمجموعاتِ الطامحين في التحولِ إلى أمة. وما يتصدرُ هذه الأنشطةَ العمليةَ هو التدريبُ العلميّ والفلسفيّ والفنيّ (والدينيّ أيضاً)، وافتتاحُ المدارسِ اللازمةِ لهذا الغرض. ووظيفةُ تلك المدارس هي شحذُ الذهنِ والعاطفةِ فيما يتعلقُ بالتحولِ إلى أمة. فبقدرِ الاهتمامِ بالوجودِ التاريخيِّ والاجتماعيّ، فإنّ المحورَ الأساسَ هنا هو وعيُ الحاضرِ والثقافةِ المجتمعيةِ المعنيةِ بالعصرِ الحاليّ، وتشاطُرُ جوانبِها الصائبةِ والفاضلة والجميلة على شكلِ أفكارٍ وعواطف مشتركة. باختصار؛ فالمَهَمّةُ الذهنيةُ الأوليةُ المتجسدةُ في KCK هي تَصَوُّرُ الكردِ أمةً قائمةً بذاتِها على صعيدِ عالَمِ الفكرِ والعواطفِ **الفاضلةِ والصحيحةِ والجميلةِ** المُشتركةِ فيما يخصُّ نشوءَهم. وبتعبيرٍ آخر، إنها خلقُ كينونةِ الأمةِ لدى الكردِ بالثورةِ العلميةِ والفلسفيةِ والفنية، وإبداعُ العالَمِ الذهنيِّ والعاطفيِّ الأساسيِّ لهذه الكينونة، والتشاطرُ الحرُّ لانفراجِ الحقيقةِ العلميةِ والفلسفيةِ (الأيديولوجية) والفنيةِ للواقعِ الكرديّ. والسبيلُ إلى ذلك هو التفكيرُ الذاتيّ، وتَلَقّي التدريبِ الذاتيّ، وتشاطُرُ الفاضل، والعيشُ بجمالية. والنقطةُ الأوليةُ التي يُمكنُ مطالبةُ الدولِ القوميةِ الحاكمةِ بتلبيتِها على الصعيدِ الذهنيّ، هي الالتزامُ التامُّ بحريةِ الفكرِ والرأيِ والتعبير. ولَئِنْ كانت الدولُ القوميةُ ترغبُ في العيشِ المشتركِ مع الكردِ في ظلِّ معايير مشتركة، فعليها احترامُ تكوينِ الكردِ لعالَمِهم الفكريِّ

والعاطفيِّ الخاصِّ بهم، وتقديرُ ارتقائهم إلى منزلةِ مجتمعٍ وطنيٍّ مُحَصَّنٍ باختلافاتِهم. وعليها تضمينُ حريةِ الفكرِ والرأيِ والتعبيرِ بدستور، كشرطٍ لا بدّ منه. ذلك إنّ الطريقَ المؤديةَ إلى تشكيلِ أمةٍ مشتركة، تمرُّ من الامتثالِ الكاملِ لحريةِ الفكرِ والرأي.

الطريقُ الثاني على دربِ التحولِ إلى أمةٍ ديمقراطية، هو إعادةُ تنظيمِ النشوءِ الجسديّ. ويكمنُ شِبهُ الاستقلالِ الديمقراطيِّ في رُكنِ البُعدِ الجسديّ. بالإمكانِ صياغةُ تعريفٍ عامٍّ وآخر ضيقٍ بشأنِ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيّ. فهو بمعناه الواسعِ يعني الأمةَ الديمقراطيةَ ذات الأبعادِ المتوزعةِ على مساحاتٍ أوسع. إذ يُمكنُ تعريفُه بنطاقٍ عامٍّ من خلالِ أبعادِه الثقافيةِ والاقتصاديةِ والاجتماعيةِ والقانونيةِ والدبلوماسيةِ وغيرِها. أما بالمعنى الضيق، فشبهُ الاستقلالِ الديمقراطيِّ يعني البُعدَ السياسيّ. وبعبارةٍ أخرى: إنه يدلُّ على الاقتدارِ الديمقراطيِّ أو الإدارةِ الديمقراطية. هذا ويعاني بُعدُ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ على دربِ التحولِ إلى أمةٍ ديمقراطيةٍ من إشكالياتٍ أكثر استعصاءً مع الدولِ القوميةِ الحاكمة، التي عادةً ما تطعنُ بشبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ وترفضُه، ولا تَميلُ إلى الاعترافِ به كحقٍّ مشروعٍ ما لَم تستدعِ الضرورة. من هنا، يكمنُ الاعترافُ بشبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ بالنسبةِ للكرد في أساسِ الوفاقِ مع الدولِ القومية. ذلك أنه يُشَكِّلُ الحدَّ الأدنى للعيشِ المشتركِ مع الدولِ القوميةِ للأثنياتِ الحاكمةِ تحت سقفٍ سياسيٍّ جامع. وأيُّ اختيارٍ أدنى مرتبةً لن يعنيَ حلَّ القضية، بل تجذُّرَ العقمِ وتصعيدَ الصراع. ونخصُّ بالذِّكرِ أنّ الرأسماليةَ الإنكليزيةَ قد صاغَت مؤخَّراً مشروعَ "الحقوق الفردية والثقافية" الليبراليّ، كي تتمكنَ من توجيهِ طبقتِها العاملةِ ومستعمَراتِها بسهولةٍ أكبر. وهي تعملُ على تنفيذِه داخل الجمهوريةِ التركيةِ أيضاً بيَدِ AKP. إلا إنّ هذا المشروعَ الدخيلَ على ثقافةِ الشرقِ الأوسطِ لن ينفعَ سوى في تصعيدِ الصِّدامِ والنزاع. أما شبهُ الاستقلالِ الديمقراطيّ، فهو أفضلُ مشاريعِ الحلِّ المُصاغةِ لصالحِ الدولةِ القومية. ولن تفيدَ أيّةُ فكرةٍ أو تجربةٍ أَقَلُّ مستوىً سوى في خدمةِ أجواءِ الحربِ والصراعِ المستفحلة.

بالوسعِ تطبيقُ حلِّ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ عن طريقَين. يعتمدُ الطريقُ الأولُ الوفاقَ مع الدولِ القومية، ويَجِدُ تعبيرَه الملموسَ في حلِّ الدستورِ الديمقراطيّ. وهو يحترمُ الإرثَ التاريخيَّ–الاجتماعيّ للشعوبِ والثقافات، ويَعتَبِرُه أحدَ الحقوقِ الدستوريةِ الأساسيةِ التي لا استغناء لها عنها للتعبيرِ عن نفسِها وتنظيمِ ذاتِها ونيلِ حريتِها. وشِبهُ الاستقلالِ الديمقراطيّ هو مبدأٌ رُكنٌ لهذه الحقوق. وأولُ شرطٍ لهذا المبدأِ هو تَخلّي الدولةِ القوميةِ الحاكمةِ عن شتى سياساتِها في الإنكارِ والإبادة، وتخلي الأمةِ المضطهَدةِ أيضاً عن فكرةِ بناءِ دولتِها القوميةِ الذاتيةِ الخاصةِ بها. بمعنى آخر، من الصعبِ جداً أنْ يَرى مشروعُ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ النورَ على أرضِ الواقع، ما لَم تتخلَّ كِلتا الأمتَين عن ميولِها الدولتية. والمحطةُ التي بلغَتها بلدانُ الاتحادِ الأوروبيِّ بعد خبرةٍ طويلةٍ على دربِ الدولةِ القوميةِ دامت أكثر من ثلاثةِ قرون، هو أنّ الدولَ القوميةَ باتت تَقبَلُ شبهَ الاستقلالِ الديمقراطيِّ كأفضلِ نموذجٍ لحلِّ القضايا الإقليميةِ والقوميةِ وقضايا الأقليات.

وفيما يخصُّ حلَّ القضيةِ الكردية، فإنّ السبيلَ الأساسيّ المبدئيَّ والثمين، الذي لا يستندُ إلى الانفصاليةِ أو العنف، يمرُّ من القبولِ بشبهِ الاستقلالِ الديمقراطيّ. وجميعُ الطرقِ عدا ذلك تؤدي إما

إلى إرجاءِ القضايا وإهمالِها، وبالتالي إلى توطيدِ الانسداد، أو إلى تصعيدِ الاشتباكاتِ وحصولِ الانفصال. وتاريخُ القضايا الوطنيةِ عامرٌ بهكذا أمثلة. أما تمتُّعُ بلدانِ الاتحادِ الأوروبيِّ بالرفاهِ والغنى ضمن أجواءٍ يعمُّها السلام خلال العقودِ الستةِ الأخيرة، بعدما كانت مهدَ الاشتباكاتِ والنزاعاتِ الوطنية؛ فقد أصبحَ ممكناً بعد قبولِها لشبهِ الاستقلالِ الديمقراطيّ، وتطويرِها المقاربات والممارساتِ المرنةَ والخلاّقةَ لحلِّ قضاياها الإقليميةِ والوطنيةِ وقضايا الأقلياتِ لديها.

أما في الجمهوريةِ التركية، فالعكسُ هو الصحيح. فقد أدت الدولةُ القومية (التي عُمِلَ على استكمالِها وتتويجِها بسياسةِ الإنكارِ والإبادةِ بحقِّ الكرد) إلى إقحامِ الجمهوريةِ في إشكالياتٍ ضخمةٍ لا تُطاق. كما زَجَّتها في: أجواءِ الأزماتِ المتواصلة، والانقلاباتِ العسكريةِ التي تحصل كلّ عشرِ سنوات، ونظامِ الحربِ الخاصةِ المُسَيَّرةِ على يدِ الغلاديو. وعليه، لن تستطيعَ الدولةُ القوميةُ التركيةُ بلوغَ الرفاهِ والسعادةِ والغنى، أو ترسيخَ السلامِ المستدامِ كجمهوريةٍ علمانيةٍ ديمقراطيةٍ طبيعيةٍ وقانونية؛ إلا تماشياً مع مدى تخليها عن شتى سياساتِها الداخليةِ والخارجيةِ تلك، وتراجُعِها عن ممارساتِ نظامِها ذاك، واعترافِها بشبهِ الاستقلالِ الديمقراطيّ لجميعِ الثقافاتِ عموماً (بما في ذلك الثقافتان التركمانيةُ والتركية) وللوجودِ الثقافيِّ الكرديِّ خصوصاً.

طريقُ الحلِّ الثاني لشبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ هو تطبيقُ مشروعِه بشكلٍ أحاديِّ الجانبِ ودون الاعتمادِ على الوفاقِ مع الدولِ القومية. حيث يطبِّقُ هذا المشروعُ أبعادَ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ بمعناها العامّ، مُؤَمِّناً بذلك حقَّ الكردِ في التحولِ إلى أمةٍ ديمقراطية. لا جدالَ أنه في هذه الحالةِ ستشتدُّ الاشتباكاتُ أكثر مع الدولِ القوميةِ الحاكمة، التي لن تعترفَ بطريقِ التحولِ أحاديِّ الجانبِ إلى أمةٍ ديمقراطية. ومقابلَ هجماتِ الدولِ القوميةِ فُرادى أو جَمعاء (إيران–سوريا–تركيا)، فإنّ الكردَ في هذه الحالةِ لن يَجِدوا أمامَهم خياراً سوى "الانتقال إلى وضعِ الحربِ والنفيرِ العامِّ لحمايةِ وجودِهم والعيشِ بحرية". ولن يتقاعسوا عن تسخيرِ قواهم الذاتيةِ في تحقيقِ وتطويرِ تحوُّلِهم إلى أمةٍ ديمقراطيةٍ بكلِّ أبعادِها على خلفيةِ الدفاعِ الذاتيّ؛ إلى أنْ تُفرزَ الحربُ وفاقاً ما، أو أنْ يتوطَّدَ الاستقلال.

أما الأبعادُ التفصيليةُ للأمةِ الديمقراطية، التي قد تُنشَأُ على أرضيةِ هذَين الطريقَين، فبالإمكانِ ترتيبُها على النحوِ التالي:

١- الفرد – المواطن الحر وحياة الكومونة الديمقراطية في الأمة الديمقراطية:

يتعينُ التنبيهُ سلفاً لعدمِ ارتكابِ خطأٍ أثناء شخصنةِ الحياةِ الوطنيةِ الديمقراطية. ألا وهو أنّ حياةَ الأمةِ الديمقراطيةِ (أو أيِّ نوعٍ آخر للأمة) تتسمُ بالتكاملِ الذهنيِّ والمؤسساتيِّ الدائم. وعادةً ما تُصَنَّفُ المجتمعاتُ عموماً والمجتمعاتُ الوطنيةُ الديمقراطيةُ خصوصاً في التحليلاتِ إلى مجالاتٍ وأبعادٍ مختلفةٍ من بابِ التيسير. لكنّ أياً من تلك المجالاتِ لا يتواجدُ بمفردِه وبشكلٍ منفصلٍ عن التكاملِ الكليّ. ولو شَبَّهنا المجتمعات (وخاصةً الأممَ الديمقراطيةَ المعاصرة) بكائنٍ حيّ، فإنّ كافةَ ساحاتِها وأبعادِها تحيا ضمن تكاملٍ أَشبَهُ بأعضاءِ الكائنِ الحيِّ المترابطةِ ببعضها البعض. بالتالي،

ورغمَ تناوُلِ الأبعادِ كلاً على حِدى، إلا إنه يجب عدم التغاضي أبداً عن كونِها قطعاً في جزءٍ واحدٍ متكامل.

ينبغي أنْ يَكُونَ الفردُ المواطنُ كومونالياً (تشاركياً) في الأمةِ الديمقراطيةِ بقدرِ ما يَكُونُ حراً. فالفردُ الذي يتمتعُ بحريةٍ زائفة، والذي تستثيرُه الأنانيةُ الرأسماليةُ ضد المجتمع، إنما يحيا ضمنياً أعتى أشكالِ العبودية. لكنّ الأيديولوجيةَ الليبراليةَ تعكسه وكأنه يتمتعُ بحرياتٍ لامحدودة داخل المجتمع. أما في الواقع، فالفردُ العبدُ المأجور، الذي يُؤَمِّنُ فرصةَ الربحِ الأعظمِ بدرجةٍ غيرِ مسبوقةٍ في أيٍّ من مراحلِ التاريخ، ويُحَوِّلُ ذلك الربحَ إلى نظامٍ مهيمن؛ إنما يمثلُ أقصى ضروبِ العبودية. ويتمُّ إنتاجُ هذا النوعِ من الفردِ ضمن أوساطِ التعليمِ والحياةِ العمليةِ الجائرةِ في ظلِّ الدولةِ القومية. ونظراً لتقييدِ حياتِه بسيادةِ المال، فإنّ نظامَ الأَجْرِ يُمَكِّنُ تكبيلَه وتوجيهَه إلى الجهةِ التي يشاء، تماماً كما الكلبُ المربوطُ إلى الطوق. لأنه ما مِن خيارٍ آخر أمامه للعيش. فحتى لو هرب (أي لو فَضَّلَ البطالة)، فهذا أيضاً أَشْبَهُ بالاحتضارِ منتصباً على قدمَيه. زِدْ على ذلك أنّ الفرديةَ الرأسماليةَ تشكلَت بناءً على إنكارِ المجتمع، معتقدةً أنها ستُحَقِّقُ كينونتَها بقدرِ طعنِها في شتى ثقافاتِ المجتمعِ التاريخيِّ وتقاليدِه. هذا هو الزيغُ الأكبرُ الذي تعرضُه الأيديولوجيا الليبرالية. ويتلخصُ شعارُها الرئيسيُّ في مقولةِ "المجتمعُ غائبٌ والفردُ موجود". وعليه، فالرأسماليةُ نظامٌ مَرَضِيٌّ مرتكزٌ أساساً إلى استهلاكِ المجتمع.

مقابلَ ذلك، فإنّ فردَ الأمةِ الديمقراطيةِ يَجِدُ حريتَه في كومونيةِ المجتمع، أي في العيشِ على شكلِ مجموعاتٍ صغيرةٍ أكثر فاعلية. وبقولٍ آخر، فالكومونة أو المجموعةُ الحرةُ والديمقراطيةُ هي المدرسةُ الأوليةُ التي ينشَأُ فيها فردُ الأمةِ الديمقراطية. لذا، لا فردانية لِمَن لا كومونة له أو لا حياة كومونالية له. هذا وتُعَدُّ الكوموناتُ متنوعةً إلى أبعدِ حدّ، وتَسري في ميادينِ الحياةِ الاجتماعيةِ جمعاء. وبمقدورِ الفردِ العيشُ في أكثر من كومونةٍ أو حياةٍ اجتماعيةٍ بما يتوافقُ وأوجُهَ الاختلافِ لديه. المهمُّ هنا هو أنْ يَعرفَ الفردُ كيفَ يعيشُ داخل المجموعةِ الكومونالية بما يتناغمُ مع مهاراتِه وكدحِه واختلافاتِه. ويَعتَبِرُ الفردُ مسؤوليتَه تجاه الكومونةِ أو الوحداتِ المجتمعيةِ التي ينتسبُ إليها ثابتاً أساسياً للتحلي بالأخلاق. فالأخلاقُ تعني إجلالَ المجموعةِ والحياةِ الكومونالية، والالتزامَ بهما. كما إنّ الكومونةَ أو المجموعةَ تتبنى أفرادَها بالمقابل، وتحميهم، وتُؤَمِّنُ عيشَهم. وبالأصل، فالمبدأُ الأوليُّ لتكوينِ المجتمعِ البشريِّ هو مبدأُ روحِ المسؤوليةِ الأخلاقيةِ ذاك. أما الطابعُ الديمقراطيُّ للكوموناتِ أو المجموعات، فيُؤَمِّنُ الحريةَ الجماعية. وبمعنى آخر، إنه يُحَقِّقُ الكومونةَ أو المجموعةَ السياسية. لذا، لا يُمكنُ للكومونةِ أو المجموعةِ غيرِ الديمقراطيةِ أنْ تَكُونَ سياسية. ولا يُمكنُ للكومونةِ أو المجموعةِ التي ليست سياسيةً أنْ تَكُونَ حرة. بناءً عليه؛ ثمة تكافُؤٌ متينٌ بين الطابعِ الديمقراطيِّ والطابعِ السياسيِّ وطابعِ الحرية.

والحالُ هذه، ينبغي تعريفُ البُعدِ الرئيسيِّ الأولِ للأمةِ الديمقراطية بهذا المنوال، تأسيساً على الفردِ والكومونةِ اللذَين تَتَّخِذُهما أساساً. أي إنّ الشرطَ الأولَ لكينونةِ الأمةِ الديمقراطيةِ هو أنْ يَكُونَ الفردُ حراً، وأنْ يمارسَ حريتَه هذه على أرضيةِ السياسةِ الديمقراطيةِ ضمن كومونتِه أو جماعتِه

التي ينتسبُ إليها. وفي حالِ انضواءِ الفردِ المواطنِ للأمةِ الديمقراطيةِ تحت نفسِ السقفِ السياسيِّ مع الدولةِ القومية، فإنّ نطاقَ تعريفِه يتسعُ نوعاً ما. فهو في هذه الحالةِ فردٌ مواطنٌ في الدولةِ القوميةِ ضمن إطارِ "المواطَنةِ الدستورية"، بقدرِ ما هو كذلك ضمن أمتِه الديمقراطية. الخاصيةُ المهمةُ هنا هي الاعترافُ بوضعِ الأمةِ الديمقراطية. أي، تحديدُ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ كوضعٍ قانونيٍّ ينصُّ عليه الدستورُ الوطنيّ. هذا وللوضعِ الوطنيِّ الديمقراطيِّ اتجاهان: يُعَبِّرُ أولُهما عن تحقُّقِ وضعٍ أو قانونٍ أو دستورِ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ في داخلِه. وثانيهما هو تنظيمُ وضعِ شبهِ الاستقلالِ كقِسمٍ سفليٍّ ضمن الوضعِ الدستوريِّ الوطنيّ. إذ ثمة هكذا إجراءاتٌ في دساتيرِ العديدِ من بلدانِ الاتحادِ الأوروبيّ، بل وحتى بلدانِ العالَمِ أيضاً.

إلى جانبِ كونِ الإنشاءِ أحاديِّ الجانبِ للأمةِ الديمقراطيةِ المستندةِ إلى وحدةِ الفردِ المواطنِ الحرِّ والكومونةِ يُشَكِّلُ حلاً أساسياً، إلا إنه بإمكانِ KCK التوجهُ صوبَ الحلِّ مع الدولِ القوميةِ الحاكمةِ المعترفةِ بوضعِ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ في ظلِّ سيادةِ الدستورِ الديمقراطيِّ الوطنيّ. فبنيةُ KCK منفتحةٌ على التزامِها بحياةِ الفردِ المواطنِ الحرِّ وحياةِ المجموعةِ على حدٍّ سواء، وبالوضعِ القانونيِّ والدستوريِّ لتلك الحياة.

ويمكنُ تعريفُ عضويةِ KCK على أنها الفردُ المواطنُ الحرُّ في الأمةِ الديمقراطية. ولكن، يتعينُ عدم خلطِ هذه العضويةِ والمواطَنةِ بمواطَنةِ الدولةِ القوميةِ التي تُحَدِّدُ مستوى العبوديةِ العصريةِ للرأسمالية. أي إنّ الفرديةَ الرأسماليةَ تعني الخنوعَ والعبوديةَ المطلقةَ لإلهِ الدولةِ القومية. في حين تُعَبِّرُ مواطَنةُ الأمةِ الديمقراطيةِ عن حالةِ الفردِ الحرِّ بالمعنى الحقيقيِّ للكلمة. وهكذا، بالمقدورِ إنجازُ مواطَنةِ الكردِ ضمن أمتِهم الديمقراطيةِ في كنفِ KCK. بالتالي، سيَكُونُ من الأنسبِ إناطةُ عضويةِ KCK من حيث التعريفِ بهويةِ مواطَنةِ الأمةِ الديمقراطية. بمعنى آخر، فكونُ الكردِ مواطنين في كنفِ أمتِهم الديمقراطيةِ هو حقٌّ وواجبٌ لا غنى عنهما. في حين إنّ عجزَ المرءِ عن التمتعِ بمواطَنتِه ضمن الأمةِ التي ينتمي إليها هو دليلٌ على اغترابٍ فظيعٍ لا يُمكنُ الدفاعُ عنه تحت أيةِ ذريعةٍ كانت. والمشكلةُ التي تواجهنا هنا هي ما سيحلُّ بمواطَنةِ الدولةِ القوميةِ الحاكمة. في الحقيقة، بالوسعِ تمثيلُ كِلتا المواطَنتَين معاً وبالتداخل. فإذا بُلِغَ بالقضيةِ الكرديةِ إلى الحلِّ ضمن إطارِ المواطَنةِ الدستوريةِ الديمقراطيةِ في كنفِ البلدِ المعنيّ، فإنّ التمتعَ بكِلتا المواطَنتَينِ أنسبُ من جهةِ الواقعِ الاجتماعيّ. بل وحتى كان بالإمكانِ صياغةُ تعريفِ مواطَنةٍ ثلاثية، لو أنّ تركيا أصبحَت عضواً في الاتحادِ الأوروبيّ. فكيفما أنّ مواطَنةَ كاتالونيا–إسبانيا–الاتحاد الأوروبيّ تتسمُ بمعانٍ ثلاثيةٍ في إسبانيا، فقد كان من الواردِ أنْ تتحلى مواطَنةُ كردستان–تركيا–الاتحاد الأوروبيِّ أيضاً بالمعاني الثلاثيةِ عينِها. على كلِّ فردٍ كرديٍّ توخي العنايةِ اللازمةِ لتعريفِ نفسِه في سياقِ KCK ضمن إطارِ المواطَنةِ الثنائيةِ ضمن كلِّ دولةٍ قوميةٍ معنية. بل يتعدى الأمرُ موضوعَ توخي العناية، ويتطلبُ تحقيقَ هويةِ المواطَنةِ الثنائية. وفي حالِ عدمِ تمكنِ KCK من إنجازِ هذه الهويةِ الثنائيةِ لأفرادِ أمتِه الديمقراطيةِ بالوفاق، يجب عليه إنجازُ هويةِ مواطَنتِه الأحادية. كما ينبغي عليه وضعُ أجواءِ القمعِ التي ستُلَوِّحُ بها الدولُ القوميةُ الحاكمةُ في هذه الحالة

نُصبَ العين، وتحقيقُ مَهَمَّتِه في منحِ كلِّ فردٍ لديه هويةَ مواطَنتِه المُصَمَّمةَ بحجمٍ معقولٍ يتضمنُ الرمزَ المطلوب.

على كلِّ عضوٍ مواطنٍ في KCK أنْ يتجاوزَ فردانيتَه التي طَعَّمَتها الرأسماليةُ بالفرديةِ فاختزلَتها إلى وضعِ العدم، وأنْ يعيشَ كعضوٍ كومونالِيّ. إذ علينا المعرفةُ يقيناً أنّ مَن لا حياة كومونالية له فلن تَكُونَ له شخصانيتُه؛ وأنْ نَعتَبِرَ ذلك مبدأً أخلاقياً أولياً. كما يجبُ عدم الإغفالِ أبداً بأنّ عضويةَ كومونةٍ أو مجموعةٍ ما تدلُّ في الوقتِ نفسِه على وجودِ جانبٍ ديمقراطيّ. هذا ولن تتسيَّسَ –وبالتالي لن تتحررَ– كومونةٌ أو مجموعةٌ ما إلا بالآليةِ الديمقراطية. وهكذا يتمُّ التيقنُ من أنّ كلَّ كومونةٍ أو مجموعةٍ هي في ذاتِ الوقتِ وحدةٌ قائمةٌ بذاتِها في المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيّ. أي إنّ كلّ كومونةٍ أو مجموعةٍ في KCK هي بمنزلةِ وحدةٍ أخلاقيةٍ وسياسيةٍ في آن. وأفرادُها المواطنون هم أفرادٌ مواطنون أخلاقيون وسياسيون. مقصدُنا من الحديثِ عن الكومونَاتِ أو المجموعاتِ هو الجماعاتُ البشريةُ الفاعلةُ في كافةِ ميادينِ المجتمع. فكيفما أنّ أيَّ قريةٍ تتسمُ بشروطِ الكومونةِ هي فعلاً كومونةٌ أو مجموعةٌ على سبيلِ المثال، فبالاستطاعةِ الارتقاءُ بهذا التعريفِ إلى مستوى الضواحي والمدنِ أيضاً. كما وبمقدورِ تعاونيةٍ أو مصنعٍ أو رابطةٍ أو جمعيةٍ أو منظمةٍ مدنيةٍ أيضاً أنْ تَكُونَ كومونة. وبما أنه يتوجبُ عليها أنْ تتحلى بالديمقراطيةِ في الوقتِ ذاتِه، فبإمكانِنا تسميتُها بالنظامِ الكومونالِيِّ الديمقراطيِّ أيضاً. ومثلما أنه بالمقدورِ الانتقالُ بالكومونةِ إلى كافةِ مجالاتِ الحياةِ كالميادينِ التعليميةِ والثقافيةِ والفنيةِ والعلمية، فبالمقدورِ أيضاً دمقرطةُ الحياةِ الاجتماعيةِ والسياسيةِ وجعلها كومونالية. ولا يُمكِنُ للفردِ المواطنِ الحرِّ إلا أنْ يتحققَ ضمن هذه الحياةِ الكومونالِيةِ الديمقراطية. إنّ مُواطَنةَ فردِ الأمةِ الديمقراطيةِ عموماً ومواطَنةَ فردِ KCK خصوصاً وبصورةٍ ملموسة، هما من دواعي الحياةِ الأخلاقيةِ والسياسيةِ المفعمةِ بروحِ المسؤولية. ينبغي فهمُ هذا اللزومِ على أنه في الوقتِ نفسِه أحدُ حقوقِنا وواجباتِنا الأساسية. وفي حالِ قبولِ الدولِ القوميةِ بحقوقِنا وواجباتِنا الأوليةِ تلك، فبإمكانِ الكردِ أيضاً قبولُ حقوقِهم وواجباتِهم الأساسيةِ ضمن إطارِ مواطَنةِ تلك الدولِ القومية.

٢- الحياة السياسية وشبه الاستقلال الديمقراطي في الأمة الديمقراطية:

يمكنُ إطلاقُ مصطلحِ "شبه الاستقلال الديمقراطيّ" على البُعدِ السياسيِّ لبناءِ الأمةِ الديمقراطيةِ في KCK. حيث يستحيلُ تَصَوُّرُ الأمةِ الديمقراطيةِ من دونِ إدارةٍ ذاتية. فالأممُ عموماً والأممُ الديمقراطيةُ خصوصاً هي كياناتٌ مجتمعيةٌ لها إداراتُها الذاتية. ولَئِنْ ما حُرِمَ مجتمعٌ ما من إدارتِه الذاتية، فهو يخرجُ حينها من كونِه أمة. ولا يمكن تَصَوُّرُ أمةٍ من دونِ إدارةٍ ضمن الوقائعِ الاجتماعيةِ المعاصرة. بل وللأممِ المستعمَرةِ أيضاً إدارتُها، حتى ولو انحدرَت من أصولٍ غربيةٍ عنها. ولا يمكنُ الحديثُ عن انعدامِ الإدارةِ في المجتمعات، إلا في حالِ ولوجِها مرحلةَ التشتت. وحتى في هذه الحالةِ ثمة تشتتٌ مضبوطٌ توجِّهُه القوةُ المُبعثِرة، أو هناك إدارةٌ تقومُ بتصفيةٍ طويلةِ المدى. وهكذا كان وضعُ الكردِ في المرحلةِ التي افتقروا فيها إلى التنظيمِ الذاتيّ. حيث لَم يُمنَعوا من

التحولِ إلى أمةٍ فحسب، بل وجُرِّدوا من كينونتِهم كمجتمع. لكنّ ريادةَ PKK وسياسةَ KCK لَم تقتصرا على وقفِ هذا السياق. بل وابتدأتا مرحلةً تتجه من المجتمعِ السياسيِّ نحو كينونةِ الأمةِ الديمقراطية. وبقدرِ ما يمثلُ الكردُ في طورِهم الحاليِّ مجتمعاً مسيَّساً بدرجةٍ مُرَكَّزة، فإنهم أيضاً يحيَون وضعاً ينظِّمون فيه هذا الواقعَ السياسيّ، متَّجهين به صوب كينونةِ الأمةِ الديمقراطية.

تؤدي كينونةُ المجتمعِ السياسيِّ في عصرِنا الراهن إلى التحولِ الوطنيِّ عن طريقَين عموماً. فالطريقُ الرأسماليُّ التقليديُّ هو الطريقُ المؤدي إلى الدولةِ القومية. فإذا كان مجتمعٌ ما في ظلِّ الحداثةِ الرأسماليةِ من دونِ دولة، أو دولتُه مدمَّرة، أو على وشكِ الانهيار؛ فإنّ السياساتِ القوميةَ والدينويةَ تؤولُ بذاك المجتمعِ إلى بناءِ دولةٍ جديدة، أي الدولةِ القومية. وإذا كان لذلك المجتمعِ دولتُه التقليديةُ ولكنها خائرةُ القوى، فإنها تعزِّزُ ذاتَها بدولةٍ قوميةٍ أقوى. أما الطريقُ الثاني للتحولِ الوطنيّ، فهو طريقُ الوطنيةِ الديمقراطية. ونخصُّ بالذِّكرِ أنّ طابعَ الدولِ القوميةَ الذي يوَلِّدُ المشاكل، يحثُّ المجتمعاتِ السياسيةَ الراهنةَ وقوى إداراتِها الذاتيةِ للمُضِيِّ قُدُماً باتجاهِ كينونةِ الأمةِ الديمقراطية، ويُرغِمُها على التحولِ إلى أمةٍ ديمقراطية، أكان بالإصلاحِ أم بالثورة. وبينما كانت ميولُ الدولِ القوميةِ هي الطاغيةُ أثناء صعودِ الرأسمالية، فإنها في ظروفِ حاضرِنا، التي تشهَدُ انهيارَها، تمرُّ على الأغلب بتحولٍ تدريجيٍّ نحو تحقيقِ كينونةِ الأمةِ الديمقراطية. ومن عظيمِ الأهميةِ عدم المطابقةِ هنا بين القوةِ السياسيةِ وسلطةِ الدولة. إذ يستحيلُ مطابقةُ السياسةِ بالسلطة أو بالدولةِ التي هي شكلُها المجسَّم، وذلك لأنّ الحريةَ تكمنُ في طبيعةِ السياسة. وبمعنى آخر، فالمجتمعاتُ والأممُ المتسيسةُ هي مجتمعاتٌ وأممٌ متحررة.

وكيفما لا يعني تَمتُّعُ أيّة أمةٍ (أو مجتمع) بقوةِ الدولةِ والسلطةِ أنها متحررة، فإذا كانت ذات خصائص ديمقراطية، فإنها تغدو حينها وجهاً لوجهٍ أمام خسرانِ حرياتِها التي تتمتع بها. لذا، فبقدرِ ما نُظَهِّرُ مجتمعاً ما من ظاهرتَي الدولةِ والسلطة، نَكُونُ بذلك قد جعلناه منفتحاً على الحريةِ بالمِثل. أما الشرطُ الأوليُّ لجعلِ ذاك المجتمعِ (أو الأمة) حراً، فهو الحفاظُ عليه في منزلةٍ سياسيةٍ مستدامة. فالمجتمعُ العاجزُ عن أنْ يَكُونَ سياسياً رغم تطهيرِه من الدولةِ والسلطة، إنما يسقطُ إلى مرتبةِ المجتمعِ (أو الأمة) المستسلمِ للأنارشيةِ أو للفوضى. وإذا عجزَت المجتمعاتُ والأممُ عن الخلاصِ من الأنارشيةِ أو الفوضى خلال فترةٍ زمنيةٍ قصيرة، فإنها تتفسخُ وتنحلّ وتتناثر، وتغدو آلةً بيَدِ عوالم أخرى دخيلة. حيث ليس بمقدورِ الأنارشيةِ والفوضى أنْ تلعبا دورَ المُوَلِّدِ المثمرِ إلا لفترةٍ زمنيةٍ قصيرة. وتفعيلُ الظاهرةِ السياسية شرطٌ أوليٌّ لذلك. فالسياسةُ لا تُحَرِّرُ فحسب، بل وتُنَظِّمُ وتُصَنِّفُ أيضاً. أي أنّ السياسةَ قوةٌ تنسيقيةٌ وتصنيفيةٌ فريدة، ونوعٌ من الفنّ. وهي تمثلُ نقيضَ الإجراءاتِ القمعيةِ للدولِ والسلطات. فبقدرِ ما تَكُونُ السياسةُ نافذةً في مجتمعٍ أو أمةٍ ما، فإنّ قوى الدولةِ والسلطةِ تكونُ أو يجب أنْ تَكُونَ ضعيفةً بالمِثل. والعكسُ صحيح. فبقدرِ ما تَكُونُ قوةُ الدولةِ أو السلطةِ راسخةً في مجتمعٍ أو أمةٍ ما، فإنّ السياسة، وبالتالي الحريةَ تكون ضعيفةً بالمِثل.

بالإمكانِ ترجمةُ اسمِ KCK، الذي يؤدي دورَ العمودِ الفقريِّ في إنشاءِ الأمةِ الديمقراطية، ويُقابلُ في اللغةِ التركيةِ صياغةَ **"اتحاد المجموعات الديمقراطية في كردستان"**؛ على أنه رديفٌ

لشبهِ الاستقلالِ الديمقراطيّ. ويُعَدُّ تَمَكُّنُ KCK من أداءِ دورِ جهازِ السياسةِ الديمقراطية ضرورةً لا غنى عنها على دربِ التحولِ الوطنيِّ الديمقراطيّ. أما الخلطُ بينه وبين الدولةِ القومية، فهو تحريفٌ مُتَعَمَّد. ذلك أنّ KCK قد أخرجَ الدولةَ القوميةَ من كونِها أداةَ حلٍّ على صعيدِ المبدأ. لذا، فلا هو أولُ طَورٍ في سياقِ الدولةِ القومية، ولا آخِرُه. فكِلاهما مصطلحان معنيان بالسيادةِ ومختلفان عن بعضِهما بعضاً من حيث الماهيةِ والنوعية. إنه مختلفٌ عنها مضموناً، رغمَ اتسامِه بخصائص شبيهةٍ بمؤسساتيةِ الدولةِ القوميةِ على صعيدِ الهيكليةِ التنظيمية. أما "مؤتمر الشعب KONGRA GEL"، فهو يعني مجلسَ الشعبِ بصفتِه الجهازَ التشريعيَّ في KCK. وينتهلُ أهميتَه من جعلِه الشعبَ صاحبَ قرارٍ ذاتيّ. إنّ KONGRA GEL أو مجلسَ الشعب جهازٌ ديمقراطيّ. وهو بديلٌ لتطوُّرِ التحولِ الوطنيِّ بريادةِ الشريحةِ العليا أو العناصرِ البورجوازية. حيث يُعَبِّرُ KONGRA GEL عن إنجازِ التحولِ الوطنيِّ بريادةِ الطبقاتِ الشعبيةِ وشرائحِ المتنورين. وينفصلُ مضموناً عن النظامِ البرلمانيِّ البورجوازيّ. ونظراً لقمعِ الدولِ القوميةِ الحاكمة، فإنه مضطرٌّ لتكريسِ نظامِه الانتخابيِّ ومركزِ اجتماعاتِه وفق الظروفِ المناسبة. أما "الهيئةُ التنفيذيةُ في KCK"، فتُعَبِّرُ عن الهرمِ الإداريِّ اليوميِّ المُرَكَّز والمركزيّ. وتَقومُ على التنسيقِ بين وحداتِ العملِ المتوزعةِ بين الشعب. إنها مُلزَمةٌ بالتنسيقِ بين الجهودِ والأنشطةِ التنظيميةِ والميدانيةِ اليوميةِ على دربِ التحولِ الوطنيِّ الديمقراطيّ، وبتوجيهِها والدفاعِ عنها. وليس صحيحاً الخلطُ بين "الهيئةُ التنفيذيةُ في KCK" وبين الأجهزةِ الحكوميةِ للدول. حيث إنها أقرب إلى النظامِ الكونفدراليِّ للمجتمعاتِ المدنيةِ الديمقراطية. أما "مؤسسةُ الرئاسةِ العامة" في KCK، والمعتمدةُ على انتخابِ الشعب؛ فتُعَبِّرُ عن أرفع مستوى عموميٍّ في الأمةِ الديمقراطية. وهي تَرصدُ وتُشرفُ على مدى التواؤمِ بين كافةِ وحداتِ KCK، ومدى تطبيقِها للسياساتِ الأساسية.

يعاني KCK من مشكلةِ الفعاليةِ العلنيةِ والرسميةِ على صعيدِ الدولِ القومية. فرغمَ أنه يُولي الأولويةَ للنشاطاتِ العلنية، إلا إنّ عدمَ اعترافِ الدولةِ القوميةِ به يؤدي إلى ظهورِ اقتدارٍ أو إدارةٍ ثنائيةٍ في كردستان. إذ من الواضحِ جلياً أنّ العملَ على تفعيلِ إدارةِ KCK جنباً إلى جنبٍ مع حُكمِ الدولةِ في نفسِ الأراضي ونفسِ المجتمعات، سوف يسفرُ عن اندلاعِ الاشتباكات وحصولِ التوترات. ففي حالِ عدمِ استجابةِ الدولِ المعنيةِ لمقترَحِ النشاطِ العلنيّ والرسميّ، ولجوئِها على النقيضِ من ذلك إلى الملاحَقةِ والمطارَدةِ والاعتقالِ والعنف؛ فمن الساطع أنّ KCK أيضاً لن يتوانى عن بسطِ سيادتِه وممارسةِ إدارتِه بمنوالٍ أحاديِّ الجانب. حيث لَم تُثمِر الحواراتُ المباشرةُ وغيرُ المباشرةِ لـKCK مع الدولِ المعنيةِ منذ إعلانِه في عام ٢٠٠٥ عن حلٍّ قانونيٍّ حتى الآن. وفي حالِ عدمِ جنيِ نتائج إيجابيةٍ من الحوارات، فسيصبحُ لا مفرَّ لـKCK من التجسُّدِ عملياً بشكلٍ أحاديِّ الجانبِ كقوةٍ إداريةٍ وسيادةٍ نافذةٍ في المرحلةِ المقبِلة، سواء داخل المجتمعِ الكرديّ، أم بين الشعوبِ والمجموعاتِ الأخرى التي تُشاطرُه العيشَ في كردستان.

وسيَكونُ التجسدُ العمليُّ لـKCK بشكلٍ أحاديِّ الجانبِ ضمن كافةِ أبعادِ الأمةِ الديمقراطيةِ بدايةَ مرحلةٍ جديدةٍ مختلفةٍ عن المرحلةِ التي أنشأَ فيها PKK ذاتَه، أو تلك التي صَعَّدَ خلالَها الحربَ

الشعبيةَ الثورية. ففي هذه المرحلةِ لَن تَقتصرَ السيادةُ على إدارةِ الحزبِ والحربِ فقط. فبالإضافةِ إلى نشاطاتِ PKK وHPG والأنشطةِ الدفاعية، فإنّ المَهَمَّةَ الأساسيةَ في هذه المرحلةِ ستَتجسدُ في إنشاءِ الأمةِ الديمقراطيةِ وإدارتِها بكافةِ أبعادِها. جليٌّ جلاءَ النهارِ أنه في ظلِّ هذه الظروفِ الجديدةِ ستُعاشُ أجواءٌ مليئةٌ بالتنافسِ والصراعِ والاشتباكاتِ الكبرى بين مؤسساتِ الدولةِ القوميةِ وقواها من جهة، وبين مؤسساتِ KCK وقواه من جهةٍ ثانية. وسوف يَسري مختلفُ أشكالِ الحُكمِ والإدارةِ ضمن المدنِ والمناطقِ الريفية.

٣- الأمة الديمقراطية والحياة الاجتماعية:

تتحققُ تغيراتٌ مهمةٌ في الحياةِ الاجتماعيةِ خلال التحولِ الوطنيِّ الديمقراطيّ. حيث تطرأُ تغيراتٌ كبرى على الحياةِ التقليديةِ في ظلِّ الحداثةِ الرأسمالية، ويشهدُ المجتمعُ القديمُ تحولاتٍ جذرية. كما تفرضُ الحداثةُ حضورَها بالأكثرِ ضمن التغيراتِ الجاريةِ في الحياةِ الاجتماعية، والتي غالباً ما تَكُونُ شكليةً ومعنيةً بالموضة. وتستمرُّ المعاييرُ الأساسيةُ للمدنيةِ بوجودِها. أي إنّ تطورَ وتحولَ المدينةِ والطبقةِ والدولةِ ليسا معنيَّين بالمضمون. بل يظهرُ تورمٌ ضخمٌ في تلك المستويّاتِ الثلاث. حيث إنّ بنيةَ المجتمعِ المدينيةَ والطبقيةَ والدولتيةَ تتعرضُ لتورمٍ سرطانيٍّ مع نظامِ التراكمِ الرأسماليّ. إلى جانبِ اتصافِ نظامِ المدنيةِ القديمِ جوهرياً ببنيةٍ تفضي بها تناقضاتُها إلى أزماتٍ متعاقبة. إلا إنّ تلك التناقضاتِ ليست من النوعِ الذي يُعَرِّضُ تقدمَ المجتمعِ للمخاطرِ كلياً، أو يُفَكِّكُه، أو يتسببُ بتورمٍ من النوعِ السرطانيِّ في أنسجتِه. لكنّ طرازَ التكديسِ في الرأسمالية، وبحُكمِ طبيعتِه، يُحَوِّلُ التعاظمَ الاجتماعيَّ إلى نمطٍ سرطانيٍّ كي يتمكنَ من تفعيلِ ذاتِه. فإذا كنا شهوداً على سلطةِ الدولةِ القوميةِ المتسربةِ حتى أدقِّ الأوعيةِ الشعريةِ للمجتمع، وعلى التمايزِ الطبقيِّ اللاهثِ وراء المجتمعِ النمطيِّ الرتيبِ داخل المدنِ العملاقة (التي يناهزُ تعدادُ سكانِها في راهنِنا العشرين مليون نسمة)، بل وإذا كنا نَعتَبِرُ ذلك أمراً طبيعياً بصفتِه نزعةً سائدةً في الحياةِ الاجتماعية؛ فهذا بالتحديد ما يُسَمّى بالإصابةِ بمَرَضِ السرطانِ الاجتماعيّ. وكلُّ الدلالاتِ العلميةِ تشيرُ إلى استحالةِ تحمُّلِ كوكبِنا والبيئةِ والمجتمعِ لذاك التضخمِ الجاري بهذه الوتيرة. وفي هذه الحال، ينبغي علينا التحدثُ عن وحشٍ يفترسُ كلَّ ما تقعُ عليه عينُه، لا عن مجتمعٍ يعيش. فبينما كان اللوياثانُ في المجتمعِ القديمِ صفةً تُطلَقُ على سلطةِ الدولة، فقد تحوَّلَت الحداثةُ الرأسماليةُ بذاتِ نفسِها في حاضرِنا إلى وحشٍ يستهلكُ كلَّ أشكالِ الحياةِ الحية. أي أنّ الحداثةَ الرأسماليةَ وحشٌ كاسرٌ ولوياثانٌ عصريّ.

لقد تحوَّلَت الحياةُ العصريةُ السائدةُ إلى فخٍّ يحيطُ كلياً بالمرأةِ التي هي أقدمُ عبد. حيث أُقحِمَت المرأةُ في عهدِ الرأسماليةِ في وضعٍ سيَكُونُ من الصائبِ وصفُها فيه بـ"مَلِكة السلع". فهي ليست عاملةً مجانيةً يُبقى عليها كـ"ربةِ منزل" فحسب. بل وهي أرخصُ عاملةٍ وأداةٌ رئيسيةٌ لتخفيضِ الأجور خارجَ المنزلِ أيضاً. إنها العنصرُ الأولُ في لائحةِ التشغيلِ الناعم، وآلةٌ إنجابيةٌ صناعيةٌ تضخُّ الأجيالَ الجديدةَ للنظامِ القائم. وهي تاجُ رأسِ صناعةِ الدعاية، ووسيلةُ تطبيقِ السلطةِ

الجنسوية. كما إنها أداةُ اللذةِ والسلطةِ اللامحدودتَين لجميعِ الرجالِ التسلطيين، بدءاً من الإمبراطورِ العالميِّ إلى الإمبراطورِ الصغيرِ داخل الأسرة. وهي المادةُ الشيءُ التي تَمنحُ السلطةَ لِمَن لا سلطةَ له. وهكذا، لَم تُستَثمَرْ أو تُستَغَلّ المرأةُ في أيِّ مرحلةٍ من التاريخِ بقدرِ ما هي عليه في عهدِ الحداثةِ الرأسمالية. ونظراً لكونِ العبودياتِ الأخرى (عبودية الطفل والرجل) قد تصاعدت باقتفاءِ أثرِ عبوديةِ المرأة، فإنّ ما فرضَته الرأسماليةُ على الحياةِ الاجتماعيةِ (فيما عدا طبقةِ الأسياد) هو استعبادُ الجميعِ وتصييرهم أطفالاً. بمعنى آخر، فقد حُوِّلَت الحياةُ الاجتماعيةُ في مجتمعِنا الحاليِّ إلى طفلٍ أَشبَهُ ما يكون بالعجوزِ الصائرِ طفلاً من جهة، وجرى تأنيثُها من الجهةِ الأخرى. وتتجلى هذه الحقيقةُ في عبارةِ هتلر التي قالَ فيها "الشعوبُ والمجتمعاتُ كالنساء، تحبُّ الطاعةَ وتَلَقّي الأوامر". أما العائلةُ المتشكلةُ حول المرأة، والتي تُعَدُّ من أقدمِ مؤسساتِ المجتمع؛ فتعاني الانحلالَ بالتمحورِ حول المرأةِ أيضاً، ولكنْ بصورةٍ تامةٍ هذه المرة. فما يُشتِّتُ العائلةَ هو نمطُ التراكمِ في الرأسمالية. فكيفما أنّ هذا النمطَ يتحققُ تناسباً مع مدى استهلاكِه للمجتمع، فإنّ النتيجةَ المتوقَّعةَ بالمقابل هي أنه لن يستطيعَ استهلاكَ المجتمعِ وتذريرَه (تحويله إلى ذَرّات)، إلا تناسباً مع مدى تفكيكِه للأسرة، التي هي خليةٌ أوليةٌ في المجتمع.

مهما ارتقى مستوى التقدمِ الطبيّ، فسيظلُّ عاجزاً عن وقفِ تفاقمِ الأمراضِ المستشريةِ بين المجتمع كالتيهور. بل إنّ التقدُّمَ الطبّيّ بالذات برهانٌ قاطعٌ جدلياً على مدى تطورِ الأمراض. ثاني نتيجةٍ مهمةٍ يُتَوَقَّعُ حدوثُها، هي تَسَبُّبُ النظامِ الرأسماليِّ بخنقِ أفرادِ المجتمعِ أيضاً بالأمراضِ العصبيةِ والسرطانية، نظراً لاتسامِ بنيتِه بمثلِ هذه الأمراض. فالقوميةُ والدينويةُ والسلطويةُ والجنسويةُ جِيناتٌ ذهنيةٌ وعاطفيةٌ في الرأسمالية، تُنتجُ الأمراضَ على الدوام، سواء مؤسساتياً أم فردياً. وما الأمراضُ البنيويةُ المتزايدةُ سوى مؤشرٌ على الأمراضِ الذهنيةِ والنفسية، وخلاصةٌ طبيعيةٌ يؤولُ إليها المجتمعُ الذي قامت الرأسماليةُ بتفكيكِه وبعثرتِه.

إنّ نظامَ التعليم في الحياةِ الاجتماعيةِ العصريةِ مُكَلَّفٌ بتنشئةِ نمطٍ فرديٍّ مضادٍّ للروحِ المجتمعية. حيث تُطَبَّقُ الحياةُ الليبراليةُ الفرديةُ وحياةُ مواطنِ الدولةِ القوميةِ بعدَ مَنهَجَتِهما وضبطِهما بموجبِ احتياجاتِ الرأسمالية. فشُكِّلَت بذلك صناعةٌ باهرةٌ لهذا الغرض، أُطلِقَ عليها اسمُ "قطاع التربية والتعليم". إذ يتعرضُ الفردُ للقصفِ الذهنيِّ والروحيِّ وعلى مدارِ الساعةِ ضمن هذا القطاع، كي يتحولَ إلى كائنٍ مناهضٍ للمجتمعية، ومجُرَّدٍ من كينونتِه الأخلاقيةِ والسياسية. كما ويتمُّ إفسادُ طبيعةِ المجتمعِ جذرياً عبر الأفرادِ الصائرين منهمكين بالاستهلاك ومُولَعين بالمالِ والجنس وشوفينيين ومتملقين للسلطة. بمعنى آخر، يوَظَّفُ التعليمُ والتدريبُ لتدميرِ المجتمع، لا لتفعيلِه بشكلٍ سليم. من هنا، فالحقيقةُ التي أَثبَتَتها التحليلاتُ التي يمكننا الاستفاضةُ بها بشأنِ الحياةِ الاجتماعية، هي وصولُها منذ أمدٍ بعيدٍ حدَّ "المجتمع أو العدم".

أياً كان الدجلُ المُحاكُ باسمِ العلمويةِ على ضوءِ خدمةِ مصالحِ الرأسمالية، فإنّ حياةَ الإنسانِ هي ذاتُ طابعٍ اجتماعيٍّ قبلَ كلِّ شيء. ذلك أنّ المجتمعَ كان موجوداً حتى قبل ظهورِ الدولةِ والرأسمالية. وبالمجتمعِ غدا الإنسانُ إنساناً. فلولا مجتمعُ الكلانِ البسيط، الذي لا نُعجَبُ به، والذي

دامَ ملايين السنين، والذي هو أَقربُ إلى أنْ يَكُونَ عائلةً بسيطة؛ لَما كانت ستَكُونُ المدينةُ أو الطبقةُ أو الدولةُ أو المدنية. بمعنى آخر، فما طَوَّرَ المجتمعَ ليس المدينةَ أو الطبقةَ أو الدولةَ أو المدنية. بل بالعكس؛ إنّ المجتمعَ بالذات هو الكيانُ الذي طوَّرَ هذه الظواهر. وعليه، ما من شيءٍ يرتقي إلى مكانةِ المجتمعِ في حياةِ الإنسان. والتراجعُ عن المجتمعِ يعني التجردَ من كينونةِ المجتمعِ والتخلي عن الإنسانيةِ وعن كينونةِ الإنسان. ولذلك تُصِرُّ الأمةُ الديمقراطية على البقاءِ كمجتمع أولاً، وتتصدى الحداثةَ الرأسمالية بشعارِ "المجتمع أو لا شيء". أي إنها تُصِرُّ على ثَباتِ وسيرورةِ المجتمعِ المُفَكَّكِ بين عجلاتِ الحداثة، وعلى إحيائِه كواقعٍ تاريخيٍّ اجتماعيّ. وإلى جانبِ تخصيصي بنداً منفصلاً بشأنِ المرأةِ والأسرةِ ضمن مرافعتي نظراً لأهميتِهما، فإنه يجب عليَّ الإشارةُ أيضاً إلى ضرورةِ تناوُلِ المجتمعِ على أنه أساساً عائلةٌ كبيرة. فهذه العائلة هي التي أنشأَت الإنسانَ وحققَته على مدى التاريخ. أما أديانُ الحداثة، التي اختُزِلَ كلُّ شيءٍ إليها في يومِنا الحاليّ (كالمالِ والسلطةِ والجنسِ وكرةِ القدمِ وما شابه)، فقد ظهرَت بعد ذلك بزمنٍ طويل. وعليه، لا يمكنها تكوينُ الفردِ إطلاقاً. بل إنها تستهلكُه.

الأمةُ الديمقراطيةُ هي عصرانيةٌ بديلةٌ يتحققُ فيها الفردُ المواطنُ الحر. وهي المجتمعُ البديلُ إزاء التهميشِ المجتمعيّ. وهي المجتمعُ الديمقراطيُّ مقابلَ مجتمعِ (أو لامجتمعِ) السلطةِ والدولة. وهي المجتمعُ الذي يتوصلُ إلى النشوءِ الحرِّ والمتساوي ضد الاستهلاكِ الاجتماعيّ، الذي تُمارَسُ فيه وتُرَسَّخُ شتى أشكالِ العبوديةِ واللامساواة. بإمكانِنا بلوغُ هذه التعاريفِ بكلِّ يُسر، لدى تقييمِنا الأمةَ الديمقراطيةَ على صعيدِ الحياةِ الاجتماعية. فكينونةُ مجتمعِ الأمةِ الديمقراطية هي أولُ شروطِ العيشِ كمجتمعٍ سليم. فهي تُعِيدُ المجتمعَ الذي استهلكَته الدولةُ القوميةُ إلى أصلِه. والمجتمعُ السليمُ يُنشِئُ فرداً سليماً. والفردُ الذي ينعَمُ بالصحةِ الذهنيةِ والروحية، تزدادُ مناعتُه تجاه الأمراضِ الجسديةِ التي تغدو قليلةً حينها. ونظراً لتَطَلُّعِ مفهومِ التعليمِ والتدريبِ في الأمةِ الديمقراطيةِ إلى المجتمعيةِ والفردِ المواطنِ الحرّ، فإنه يُعادُ تحقيقُ تطورِ الفردِ بالمجتمعِ وتحقيقُ تطورِ المجتمعِ بالفردِ ديناميكياً، ويُعادُ إبرازُ دورِ العلومِ الذي يفضي إلى النعيمِ بالمجتمعيةِ والحريةِ والمساواة. وهكذا، فالأمةُ الديمقراطيةُ هي الروحُ القوميةُ في المجتمعِ الذي اكتسبَ الوعيَ الصحيحَ بحقِّ نشوئِه.

يُعَدُّ KCK ضماناً لحياةِ الفردِ الحرِّ والمجتمعِ الديمقراطيّ، انطلاقاً من دورِه الذي يؤديه كعمودٍ فقريٍّ في تصيير المجتمعِ الكرديِّ أمةً ديمقراطية، بعدَما أَوصَلَت الحداثةُ الرأسماليةِ ذاك المجتمعَ إلى عتبةِ الإبادةِ والإفناء. إنّ KCK هو الوسيلةُ الأوليةُ لإدراكِ الفردِ والمجتمعِ الكرديَّين لوجودِهما الذاتيّ. إذ يُؤَمِّنُ إدراكَ المجتمعِ لواقعِه بتطويرِ بُعدَيه الأخلاقيِّ والسياسيّ. وتدلُّ الأمةُ الديمقراطيةُ في عصرِنا على المجتمعِ الذي أدركَ وجودَه وتسلَّحَ بوعيِه في اللوذِ عن ذاتِه. وعليه، لن يتمكنَ المجتمعُ الكرديُّ المُطَوَّقُ بنيرِ الإبادةِ الثقافيةِ على يدِ الدولةِ القوميةِ من تخطي نظامِ الإنكارِ والإبادةِ المفروضِ عليه، إلا بالتحولِ إلى أمةٍ ديمقراطية. بمعنى آخر، فالأمةُ الديمقراطيةُ وKCK والفردُ الحرُّ كلٌّ لا يتجزأ.

٤- الحياة الندية الحرة في الأمة الديمقراطية:

جميعنا نعلمُ أنه لكلِّ حياةٍ حيةٍ ثلاثُ وظائف أولية. ألا وهي تأمينُ المأكلِ وأمنِ الوجودِ وسيرورةِ النسل. لا يقتصرُ ذلك على الوحداتِ البيولوجيةِ التي نسميها بالحياةِ الحيةِ فحسب. بل ولكلِّ تكوينٍ كونيٍّ يتمتعُ بالفاعليةِ الحيويةِ الخاصةِ به وظائفٌ أساسيةٌ مشابهة. ولكنّ تلك الوظائفُ تبلغُ مستوى مختلفاً لدى الإنسان. إذ يحرزُ الواقعُ مستوى من التقدمِ في المجتمعِ البشريِّ بحيث قد يتسببُ في القضاءِ على وجودِ كافةِ الكائناتِ الحيةِ الأخرى، فيما لو تُرِكَ الإنسانُ لفطريتِه دون ضابطٍ أو رادع. وفي حالِ توقفِ سيرِ الكونِ الحيويِّ في عتبةٍ محدَّدة، فإنّ استحالةَ ديمومةِ النوعِ البشريِّ تتحققُ تلقائياً. إنها مفارقةٌ جادة. ففي حالِ استمرَّ تعاظمُ التعدادِ البشريِّ بهذه الوتيرة (حيث قارَبَ السبعةَ مليارات نسمة منذ الآن)، فسيتمّ تخطي العتبة البيولوجيةِ خلال فترةٍ وجيزة، لتتبدى استحالةُ سيرورةِ الحياةِ البشرية. إنّ واقعَ الإنسانِ هو الذي يؤدي إلى ذلك. وعليه، ينبغي وقفُ هذا التعاظمِ البشريِّ المفرطِ قبل أنْ يبلغَ الواقعُ تلك العتبةَ البيولوجية.

النشوءُ والتكاثرُ حدثان مثيران. وتقومُ الآلةُ التي يمكننا تسميتُها بعقلِ الطبيعةِ بدورِ موازَنةٍ دائمة، مُؤَمِّنةً بذلك التوازنَ بين النشوءِ والتكاثر. إلا إنّ واقعَ الإنسانِ يتحدى هذا التوازنَ لأولِ مرة. وفي الحقيقة، فمصطلحُ "التألّه" وليدُ هذا الواقع. فالإلهُ في واقعِ الأمرِ إنسانٌ لا يعرفُ حدوداً. بمعنى آخر، فقد أفضت الخصائصُ الواقعيةُ والعقلانيةُ للإنسانِ إلى تشييدِ الآلهةِ والأديانِ والأنظمةِ الخلاّقةِ الأخرى.

لجوءُ الكائنِ وحيدِ الخليةِ بشطرِ نفسِه والتكاثرِ فوراً تحاشياً للزوالِ والعدمِ أمرٌ مفهومٌ على صعيدِ سيرورةِ الحياة. ففطرةُ التكاثرِ لدى كلِّ وحدةٍ حيةٍ وصولاً إلى مرتبةِ الإنسانِ هي تعبيرٌ عن الرغبةِ في حياةٍ خالدة. والتطلعُ إلى حياةٍ أبديةٍ هو رغبةٌ لا تزالُ غيرَ مُدرَكة. ومهارةُ الإدراكِ هذه جدُّ محدودة. أما مدى ضرورةِ أو عدمِ ضرورةِ إدراكِ رغبةِ الحياةِ تلك، فهو محلُّ نقاشٍ مختلف. لكن، وبعدَ إدراكِ تلك الرغبة، تُفهَمُ أيضاً استحالةُ الوصولِ إلى معنى الحياةِ بالتناسل. فحياةُ إنسانٍ ما مطابِقةٌ لحياةِ ملايين الناس. بالتالي، وكيفما لا يقومُ التكاثرُ بإضفاءِ المعنى على الحياة، فربما يتسببُ أيضاً بتحريفِ أو إضعافِ قوةِ الوعي البارزةِ إلى الوسط. أما إدراكُ الذات، فهو نشوءٌ رائعٌ في الكون دون ريب. ولَم يُحَطْ عبثاً بشرفِ الألوهية. هذا ويستحيلُ أنْ يَكُونَ التناسلُ مشكلةً أوليةً بالنسبةِ إلى الإنسان، بعدَ أنْ يبلغَ القدرةَ على إدراكِ نفسِه. بمعنى آخر، فتناسلُ الإنسانِ المدركِ لنفسه لا ينحصرُ في الإخلالِ بالتوازنِ على حسابِ كافةِ الكائناتِ الأخرى فقط، بل ويحيطُ قوةَ وعيِ الإنسانِ أيضاً بالمخاطر. زبدةُ الكلامِ هو أنه لا يمكنُ للتناسلِ أنْ يُشَكِّلَ قضيةً أساسيةً لدى الإنسانِ المدرِك لذاته. حيث بلغَت الطبيعةُ مستوىً من الرقيِّ في الإنسان، بحيث أخرَجَت ديمومةَ نسلِه من كونِها قضيةً إشكالية. قد يُقالُ أنّ غريزةَ التناسلِ باقيةٌ في الإنسانِ كأيِّ كائنٍ حيٍّ آخر، وأنها ستظلُّ مستمرةً لديه. هذا صحيح. ولكنها غريزةٌ متناقضةٌ مع قوةِ الوعي. وعليه، يغدو لا بد من إيلاءِ الأولويةِ للوعي. ولَئِنْ كان الكونُ قد بلغَ المقدرةَ على امتلاكِ الوعي بإدراكِ نفسِه لأولِ مرةٍ وعلى أعلى المستوياتِ متمثلةً في الإنسانِ على حدِّ علمِنا، فلَربما كان المعنى الحقيقيُّ للحياةِ

نفسِها هو الشعورُ بالحماسِ العنفوانيِّ جراء ذلك، أي إدراكُ الكون. وهذا ما مفادُه تجاوُز دوامةِ الحياةِ–الموت. وما من غبطةٍ أو عيدٍ خاصٍّ بالإنسانِ أعظم من هذا. إنه بمثابةِ بلوغِ النيرفانا والفناء في الله والوعي المطلق. وفيما وراء ذلك، لا يبقى داعٍ لمعنى الحياة أو السعادة!

بالإمكانِ رصدُ نفاذِ الحياةِ ضمن المجتمعِ الكرديِّ متمحوراً حول ظاهرةِ المرأةِ بالأغلب. فاستهلاكُ الحياةِ في المرأةِ مؤشرٌ رئيسيٌّ على الاستهلاكِ الاجتماعيِّ أيضاً ضمن ثقافةٍ مجتمعيةٍ ربطَت بمنطلقٍ واقعيٍّ ومعقولٍ بين اسمَي الحياةِ والمرأة (كلماتُ: المرأة Jin، الحياة jiyan، الروح can، السعادة şen، والدنيا cihan تنحدرُ جميعُها من الأصلِ عينِه. وجميعُها تُعَبِّرُ عن حقيقةِ وواقعِ الحياةِ والمرأة). وما تَبَقّى من الثقافة، التي أَرسَت دعائمَ المدنيةِ حول المرأةِ المؤديةِ إلى ثقافةِ الإلهةِ الأنثى، هو عماءٌ فظيعٌ بشأنِ الحياةِ مع المرأة، واستسلامٌ منحطٌّ للغرائز. والحياةُ الاجتماعيةُ المحصورةُ بين فَكَّي التقاليدِ والحداثةِ الرأسماليةِ اللاهثةِ وراء الإنكارِ والإبادة، هي حياةٌ محكومٌ عليها بيأسِ المرأةِ العقيم. أما مفهومُ "الشرفِ" المرتكزُ إلى المرأة، التي يتمُّ الدفاعُ عنها وكأنها آخِرُ خندقٍ دفاعيٍّ في حوزةِ اليد، فيدلُّ في حقيقةِ الأمرِ على حالةٍ بعيدةٍ كلَّ البُعدِ عن معنى ناموس "الناموس" (ناموس nomos = القاعدة أو القانون). بمعنى آخر، فإنّ التعصبَ لشرفِ المرأة بجزمٍ مغالى فيه هو تعبيرٌ عن اللاشرفِ الاجتماعيِّ المغالي في قطعيتِه. إنها مفارقةٌ كبرى أنْ تتشبثَ بشرفِ المرأةِ بالقدرِ الذي تَبتعِدُ أو تُبعَدُ فيه عن شرفِ المجتمع، أي عن القيمِ الأوليةِ التي تجعلُه صامداً متراصّاً.

إنّ عجزَ الكردِ عن استيعابِ أنه في حالِ خسارتِهم لشرفِ المجتمع فلن يتمكنوا من حمايةِ شرفِ المرأةِ أيضاً، ليس مجردَ جهلٍ وحسب، بل إنه اللاأخلاقُ باسمِ الأخلاق. فمفهومُ الشرف، الذي يُرادُ إنعاشُه وإحياؤُه تحت اسمِ شرفِ المرأة، يتأتى من وهنِ الرجلِ الكرديِّ المستَهلَكِ أخلاقياً وسياسياً، أو من محاولتِه في إثباتِ قوتِه بناءً على عبوديةِ المرأة. فهو يرومُ إلى فرضِ سيادتِه على المرأةِ ليشفي غليلَه مما يحلُّ به على يدِ الحاكميةِ الغربيةِ عنه وعن مجتمعِه، وبذلك يعالجُ نفسَه. واضحٌ جلياً أنه، ورغمَ ثِقَلِ وطأةِ العبوديةِ في كافةِ أصقاعِ العالم، ولكن، ربما لا مثيل للعبوديةِ المتفاقمةِ المرصودةِ في وضعِ المرأةِ الكرديةِ في أيِّ بقعةٍ أخرى من على وجهِ البسيطة. وظاهرةُ كثرةِ إنجابِ الأطفالِ الرائجةُ في المجتمعِ الكرديّ هي الوجهُ الآخرُ لهذه الحقيقة. حيث يسفرُ الجهلُ واللاحريةُ عن إنجابِ عددٍ جمٍّ من الأطفالِ كحلٍّ (أو لاحلٍّ) وحيدٍ لتأمينِ سيرورةِ الوجودِ في المجتمعاتِ الأخرى المشابهة. إنها ظاهرةٌ يَشهدُها كلُّ مجتمعٍ يفتقرُ إلى تنامي الوعيِ الذاتيّ. وتكمنُ المفارقةُ في أنّ غيابَ المأمنِ والمأكل، اللذَين لا غنى عنهما في الحياة، يؤولُ بكثرةِ الأطفالِ إلى إفرازِ قضايا مستشريةٍ لا تُطاق. فالبطالةُ تتعاظمُ كالسيل الجارف. وبالأصل، إنّ التضخمَ السكانيَّ هو الذي يغذي العبوديةَ متدنيةَ الأجر، التي تحققُ مرامَ نظامِ الربحِ الرأسماليّ. وهكذا تتكاتفُ تقاليدُ المدنيةِ والحداثة، لتنهالَ بكلِّ ثِقَلِها على رأسِ المرأة.

لَطالما نقولُ أنّ الظروفَ التي تَخرجُ فيها كلمتا Jin وjiyan من كونِهما معنيتان بالمرأةِ والحياةِ هي مؤشرٌ على انهيارِ المجتمعِ وتقوُّضِه. ويستحيلُ التفكيرُ في أنْ تتمكنَ العناصر، التي

بمقدورِنا تسميتُها بالثورةِ أو الحزبِ الثوريِّ أو المناضلِ الريادِيّ، من أنْ تلعبَ دورَها؛ ما لَم تحلِّلْ هذه الحقيقةَ وتُوَظِّفْها في سبيلِ الحرية. حيث لا يُمكنُ لمَن أصبحَ بذاتِ نفسِه عقدةً كأداء أنْ يفكَّ عقدةَ الآخرين أو يحررَهم. وأهمُّ نتيجةٍ أفزَها PKK والحربُ الشعبيةُ الثوريةُ في هذا الصدد، هي تلك القائلةُ بأنّ تحررَ المجتمعِ وحريتَه يمرّان من تحليلِ ظاهرةِ المرأة، ومن تحررِها وحريتِها. لكن، ومثلما نوَّهنا سابقاً، فإنّ الرجلَ الكرديَّ أيضاً يرى شرفَه المُشَوَّهَ (أو لاشرفَه على حدِّ التعبيرِ الأصحِّ علمياً) في بسطِ الحاكميةِ المطلقةِ على المرأة. هذا هو بالتحديد التناقضُ الفظيعُ الذي يتعينُ تحليلُه بالأصل.

لن ندخلَ في التكرار، نظراً لتطرُّقِنا إلى مثلِ هذه الأمورِ في الفصولِ السابقة. ما يتوجبُ القيامُ به على ضوءِ هذه التجربةِ أثناء التوجهِ صوب إنشاءِ الأمةِ الديمقراطية، هو القيامُ بنقيضِ ما عُمِلَ به حتى الآن تحت اسمِ الشرف. إنني أتحدثُ عن الذكورةِ الكرديةِ المقلوبةِ رأساً على عقب، وعن نفسي نوعاً ما. وهذا ما يجبُ صياغتُه كالتالي: علينا التخلي كلياً عن مفهومِنا التملُّكِيِّ بشأنِ المرأة. وعلى المرأةِ أنْ تَكُونَ قائمةً بذاتِها ولذاتِها فقط (مستقلة بذاتِها: خويبون Xwebûn). بل وعليها الإدراكُ يقيناً أنها بلا صاحب، وأنها بالذات صاحبةُ ذاتِها. وعلينا ألا نرتبطَ بالمرأة بأيةِ رابطةٍ عاطفية، بما فيها الحبُّ الأعمى والعشق. وبنفسِ المنوال، على المرأةِ أنْ تُخرِجَ نفسَها من كونِها تابعةً ومَملوكة. هكذا ينبغي أنْ يُصاغَ الشرطُ الأولُ للثوريةِ والمناضلية. ومَن يمرُّ من هذه التجربةِ بنجاح، أي مَن يُحَقِّقُ الحريةَ في شخصيتِه بأحدِ المعاني، فسيَكُونُ بمقدورِه إنشاءُ المجتمعِ الجديدِ والأمةِ الديمقراطيةِ انطلاقاً من شخصيتِه المتحررة.

في هذه النقطةِ بالتحديدِ نَصِلُ إلى التعريفِ الحقيقيِّ للعشق. إذ لا يُمكِنُ بلوغُ المعنى المجتمعيِّ للعشق، إلا في حالِ قيامِ كلِّ مَن يعجزُ عن وقفِ انهيارِ وتفكُّكِ مجتمعِه بالتخلي عن مفهومِ الشرفِ (أو بتعبيرٍ علميٍّ أصحّ: عن اللاشرف)، الذي نُسِجَت خيوطُه حول المرأةِ بنحوٍ متبادل؛ ومن ثم بالشروعِ بروحٍ نضاليةٍ في إنشاءِ الأمةِ الديمقراطية، والاتسامِ بالتالي بآفاقِ تحقيقِه، ولو بصعوبةٍ بالغة.

يتميزُ تحررُ المرأةِ بعظيمِ الأهيمةِ خلال التحولِ إلى أمةٍ ديمقراطية. فالمرأةُ المتحررةُ تعني مجتمعاً متحرراً. والمجتمعُ المتحررُ هو أمةٌ ديمقراطية. كنا قد تحدثنا عن الأهميةِ الثوريةِ لقلبِ دورِ الرجل إلى نقيضِه. وهذا ما مفادُه: تأمينُ ديمومةِ التحولِ الوطنيِّ الديمقراطيِّ بقوتِه الذاتية، تكوينُ القوةِ الأيديولوجيةِ والتنظيميةِ اللازمةِ لذلك، وبسطُ اقتدارِه السياسيِّ عوضاً عن الاستمرارِ بالنسلِ اعتماداً على المرأةِ أو التحكمِ بها. بمعنى آخر، فإنّ هذا يعني خلقَ الذاتِ أيديولوجياً وسياسياً، وتأمينَ المتانةِ الذهنيةِ والروحية بدلاً من التكاثرِ الفيزيائيّ. هذه الحقائقُ هي التي تُمَكِّنُ طبيعةَ العشقِ المجتمعيّ. أي، ينبغي –وبكلِّ تأكيد– عدم اختزالِ العشقِ إلى تبادلِ المشاعرِ والانجذابِ الجنسيِّ بين شخصَين. بل ويتعين عدم الاندفاعِ وراء الجمالياتِ الشكليةِ الخاليةِ من المعاني الثقافيّة. إنّ الحداثةَ الرأسماليةَ نظامٌ مبنيٌّ على إنكارِ العشق. وما إنكارُ المجتمع، استعارُ الفردية، إحاطةُ الجنسويةِ بكافةِ الميادين وتفشيها فيها، تأليهُ المال، إحلالُ الدولةِ القوميةِ محلَّ الرب،

وتحويلُ المرأةِ إلى هويةٍ مجانيةٍ أو زهيدةِ الأجر؛ كلُّ ذلك ليس سوى دليلٌ على إنكارِ الأرضيةِ الماديةِ للعشق.

يجبُ تعريفُ طبيعةِ المرأةِ جيداً. فاعتبارُ الغريزةِ الجنسيةِ لدى المرأةِ جذابةً بيولوجياً، والاقترابُ منها وعقدُ العلاقةِ معها بناءً على ذلك؛ يعني خُسرانَ العشقِ من البداية. فكيفما يستحيلُ علينا تسميةُ عملياتِ الاتحادِ البيولوجيِّ لدى الكائناتِ الحيةِ الأخرى بالعشق، فمحالٌ أيضاً إطلاقُ تسميةِ العشقِ على الاتحادِ الجنسيِّ القائمِ على خلفيةٍ بيولوجيةٍ لدى الإنسان. بل بمقدورِنا تسميتُه بنشاطِ التناسلِ الطبيعيِّ لدى الكائناتِ الحية. ولا داعي حتى لأنْ تَكُونَ إنساناً حتى تَقومَ بهذا النشاط. وبالأصل، فالإنسانُ الحيوانيُّ الشهوةِ يقومُ بهذا النشاطِ بأسهلِ الأشكال. وعليه، فمَن يطمحُ إلى العشقِ الحقيقيّ، يتعينُ عليه التخلي عن نمطِ التناسلِ الإنسانيِّ الحيوانيِّ ذاك. ولن نستطيعَ تصيير المرأةِ صديقةً عزيزةً ورفيقةَ دربٍ كريمة، إلا بمقدارِ تجاوُزِنا لمقاربتنا منها كموضوعِ جذبٍ جنسيّ. وأشدُّ العلاقاتِ مشقةً هي الصداقةُ والرفاقيةُ التي تتخطى الجنسويةَ مع المرأة.

هذا ويلزمُ بناءُ العلاقاتِ على خلفيةِ بناءِ المجتمعِ والأمةِ الديمقراطية، حتى لدى العيشِ مع المرأةِ في ظلِّ حياةِ الشراكةِ الندية. أي، علينا تجاوُزُ النظرةِ التي تنيطُ المرأةَ بأدوارٍ من قبيلِ الزوجةِ أو الأمِّ أو الأختِ أو الحبيبة، مثلما الحالُ دوماً في الحداثةِ وفي الحدودِ التقليديةِ المرسومة. وعلينا أولاً توطيدُ العلاقاتِ الإنسانيةِ المنيعةِ المستندةِ إلى وحدةِ المعنى وإنشاءِ المجتمع. بمعنى آخر، على أيِّ رجلٍ أو امرأةٍ التخلي عن الزوجِ والولدِ والأمِّ والأبِ والحبيبِ إنْ دعَت الحاجة، دون أنْ يتخلى بتاتاً عن دورِه في المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيّ. إنّ الرجلَ القويَّ لا يتوسلُ قطعياً إلى المرأة، ولا ينساقُ وراءَها، ولا يضربُها أو يشتمُها، ولا يحسدُها. وحتى لو كانت حبيبتَه أو زوجتَه، فعندما تطلبُ منه الفراقَ أو الطلاق، فلا يؤنّبُها حتى ولو برفعِ الإصبع. بل يساعدُها على العيشِ كما تشاء، بعدَ توجيهِ انتقاداتِه لها إنْ وُجِدَت. ولَئِنْ كان يتطلعُ إلى العيشِ مع المرأةِ بعلاقةٍ ذاتِ دعائم أيديولوجيةٍ واجتماعيةٍ وطيدة، فعليه تركُ موضوعِ الاختيارِ والبحثِ للمرأة. فبقدرِ ما ترتقي المرأةُ بمستوى حريتِها واختيارِها الحرِّ وبقابليةِ الحِراكِ اعتماداً على قوتِها الذاتية، فسيَكُونُ العيشُ معها أجمل وأثمن بالمِثل.

لا يُمكنُ عيشُ الحياةِ الندية الحرةِ المثلى بين المرأةِ والرجلِ ضمن ظروفِنا الراهنةِ وفي واقعِنا الاجتماعيّ، إلا بعدَ إنجازِ النجاحاتِ العظمى في أنشطةِ بناءِ الأمةِ الديمقراطيةِ الشاقة. ولا مفرّ من أنْ يُعاشَ أو يَكُونَ دياليكتيكُ العشقِ القَيِّمِ أفلاطونياً بنسبةٍ عليا، في واقعِ المجتمعِ الكرديِّ السائدِ ضمن شروطِ كردستان الحالية. وعشقٌ كهذا هو عشقٌ ثمين. ذلك أنّ العشقَ الأفلاطونيَّ هو عشقُ الفكرِ والعمل. ومن هنا تأتي قيمتُه. في حين إنّ العيشَ كلَّ لحظةٍ مع أجملِ نساءِ العالَمِ ليس عشقاً. ولأنه ليس بعشقٍ أساساً، فسوف تُستَعرَضُ شتى أشكالِ الازدواجيةِ بعد فترةٍ وجيزةٍ من الاتحاد، نظراً لانطلاقِه من الحاجةِ إلى علاقةٍ لا معنى لها أو مبنيةٍ على أرضيةٍ بيولوجية. مقابل ذلك، فإنّ الكثيرَ من النساءِ والرجالِ اليافعين مِمّن كانوا عبيدَ الأمسِ ولَم يتواجدوا معاً أبداً، قد أثبَتوا مدى كونِهم شخصياتٍ مهيبةً ورصينةً ضمن الممارسةِ العمليةِ لكلٍّ من PKK وKCK؛ وذلك من خلالِ

إنجاحِهم أعمالاً عظيمةً جنباً إلى جنبٍ وبعشقٍ أفلاطونيٍّ خلال بناءِ الأمةِ الديمقراطيةِ لشعبِهم. ولدينا المئاتُ من خيرةِ شهدائِنا الشجعان في هذا المضمار. إنهم أبطالٌ بواسل نجحوا في التحولِ إلى أمثالِ مم وزين.

وبهذه المناسبة، فإني أَعتَبِرُ التطرقَ إلى تجاربي الشخصيةِ في هذا الصددِ دَيناً عليَّ الإيفاءُ به. وحسبما يخطرُ ببالي، فقد اعتَبَرتُ مصادقةَ الفتياتِ في أولى ألاعيبِ الطفولةِ ضرورةً من ضروراتِ الحرية. كنتُ شعرتُ وكأني أخسرُهنّ كلّهنّ بعد زواجِهنّ، بما في ذلك أخواتي الكُبرَيات. وبعدَما كبرتُ قليلاً وواجهتُ أخلاقَ الشرفِ الصارمةَ في المجتمع، انزويتُ على نفسي كلياً. لكنّ هذا الانزواءَ كان مشحوناً بالاغتياظِ والاستياء. إذ كنتُ أعي لتَوّي أننا خسرنا النساءَ منذ أمَدٍ سحيق. لَم أَرضَ قطعياً بالوضعِ القائمِ بين الجنسَين. ولَطالما كنتُ أعتقدُ أنّ هذا الوضعَ مبنيٌّ على الأخطاء. ولذلك لَم أَقبَلْ به أبداً. ولَم أَشعرْ بالرغبةِ في العيشِ مع المرأةِ اعتماداً على هذا الوضع. وعلى ما أعتَقد، فقد انتبهَت أمي لحالتي هذه باكراً عندما قالَت لي: "لن تَكُونَ مع المرأةِ بحالِكَ هذه". وبالفعل، أنا أيضاً لَم أرغبْ بتاتاً بأنْ تَكُونَ لي امرأة. وحتى لو شئتُ فقد كنتُ لا أعرفُ كيف سأعيشُ معها. هكذا، فكلما كبرتُ كنتُ أتحولُ إلى طفلٍ ضخم. كان الرجالُ حولي قد أصبحوا ذئابَ النساء. أما أنا، فبقيتُ مسكيناً بائساً. وبالكادِ أتذكرُ اهتمامَ النساءِ بي. فعلى أغلبِ الظنِّ أنهنّ كُنّ ينظُرنَ لي وكأني "حدثٌ ميؤوسٌ منه". أو بالأصح، كُنّ يُشعِرنني بأني مخلوقٌ محبوبٌ ولكني لا أُواكِبُ عصري. فبينما كان الجميعُ يَجِدُ لنفسِه قريناً وحبيباً، كنتُ عاجزاً حتى عن التقاطِ أنفاسي في هذا الشأن. كما لَم يَكُ لي عشقٌ أو هيامٌ بأمورٍ أخرى كعشقِ الربِّ أو ما شابه. الأمرُ الوحيدُ الذي كنتُ مهتماً به هو الحظيُ بصداقاتٍ حسنةٍ وفاضلة.

كانت لديّ ميولٌ يمكن تسميتُها بالعشقِ الأفلاطونيّ، قبل البدءِ بحادثةِ الزواجِ الذي عشتُه على حين غرّة. فكلما اكتشفتُ الجمالَ الإلهيَّ الذي تُخفيه المرأة، كنت أدخلُ تحت تأثيرِها. ولكني لَم أَكُنْ قادراً على الإفصاحِ عن ذلك للطرفِ الآخر، ولَم أرغبْ ذلك. فلَطالما كنتُ أرى الوطنَ التائهَ "كردستان" والهويةَ الكرديةَ المفقودةَ مستورَين خلف هذا العشقِ الأفلاطونيّ. وحسبَ رأيي، كان محالاً تحَقُّقُ العشقِ الوطيدِ والجامحِ والإراديِّ والمعقول، لدى مَن فَقَدَ وطنَه وهويتَه. وكم هو مؤلمٌ ومؤسفٌ أنّ تشخيصي هذا كان صحيحاً. سأَكونُ مُراوغاً لو زعمتُ أنّ زواجي الأجوفَ والخطيرَ كان يفتقرُ إلى العواطف. وسأكونُ ازدواجياً لو قلتُ أنه كان لأهدافٍ سياسيةٍ بحتة. حيث كانت هنالك العاطفةُ والأهدافُ السياسيةُ في آن. لا أدري إنْ كانت هي مَن طرقَ البابَ بدايةً أم أنا. ولو قلتُ أنّ الأمرَ كان بمحضِ الصدفة، فلن أَكُونَ واقعياً كثيراً. وبرأيي، فإنّ الإيضاحَ الوحيدَ لهذه العلاقةِ هو استحالةُ تحقُّقِ عشقِ الوطنِ التائهِ والهويةِ المجتمعيةِ المفقودة. وقد أَيَّدَت المجرياتُ هذه الحقيقة. فقد كانت تلك السنواتُ مرحلةً لن يتحقَّقَ العشقُ فيها أبداً.

وبالأصل، كانت أغنيةُ آرام، التي استمعتُ إليها آنذاك، تسردُ هذا المستحيل. وعليه، يمكنني التبيانُ أني انعكفتُ على بناءِ PKK وتكريسِ الحربِ الشعبيةِ الثوريةِ بتلك النقمةِ الجامحةِ التي ساورَتني جرّاء استحالةِ تحقُّقِ العشقِ في تلك الظروف. وعندما انخرطَ عددٌ جمٌّ من الفتياتِ في

أنشطتي، بات ما عشتُه معهنّ عشقاً جماعياً. إذ كانت ظروفُ العشقِ الشخصيِّ معدومة. ولَم أتجرأْ قطعياً على الشروعِ في تجربةِ العشقِ الشخصيّ، الذي جرَّبَه الكثيرون فيما عداي، سواء داخل PKK أم خارجه. لقد كان الخوفُ يلحفني مرةً أخرى. أو بالأصحّ، كنتُ أفكرُ دوماً في استحالةِ تحقُّقِ هكذا عشق. وقد كانت فكرتي هذه صائبة. إذ كانت فكرةُ "عروس الأرضِ" تُراودني دائماً في تلك الأيام. بينما لَم يَكُن لديَّ محلٌّ قطعياً لفكرةِ "عروسي أنا". كانت هناك المئاتُ من الفتياتِ اللواتي كُنّ أكثر جرأةً وذكاءً مني. وقد استشهدَت غالبيتُهنّ. ولَطالما سعيتُ إلى إشعارِهنّ بأني مُلكُهنّ، ولكن بلا جدوى.

وفي مثلِ هذه الحالات، يتعينُ تجسيدُ تحررِ الوطنِ والمجتمعِ والأمةِ في الفردِ وفي عناصرِ العشق. وهذا ما يقتضي بدورِه خوضَ حروبٍ عسكريةٍ ضاريةٍ وصراعاتٍ سياسيةٍ شديدة، ويتطلبُ قوةً أخلاقيةً وأيديولوجيةً خارقة. علاوةً على أنه لا يَحتملُ غيابَ الجمالياتِ أو الافتقارَ إليها. ومَن يزعمُ أنه صاحبُ عشقٍ أفلاطونيّ، فعليه تلبيةُ متطلباتِ هذه الشروطِ كافة، في حالِ إضفائه الطابعَ الشخصيَّ الخاصَّ على عشقِه. وإذا لَم تَكفِه قوتُه لذلك، فعليه الاستمرارُ في العشقِ الأفلاطونيّ. وفي حالِ خذَلَته قوتُه حتى لأجلِ ذلك أو في إضفاءِ المعنى عليه، فما سيَسري حينها هو عيشُه حالةَ الزواجِ التقليديِّ السائدة في الحداثةِ والمدنية، والتي تَسودُها القواعدُ البيولوجية، ويطغى عليها الجِماعُ الجنسيُّ العبوديّ. هذا ويستحيلُ أنْ يجتمعَ العشقُ الحرُّ مع علاقاتِ الزواجِ البيولوجيِّ– العبوديّ، أو مع العلاقاتِ الخارجةِ عن إطارِ الزواج. ذلك أنّ قانونَ العشقِ لا يَحتملُ هكذا علاقات.

لقد تعلمتُ تماماً من شهيداتِنا العظيماتِ ومن قِيَمِنا النبيلةِ تلك أنّ المرأةَ كيانٌ عزيز. ولَربما ما جرى عيشُه معهنّ كان عشقَ الحظيِ ثانيةً بالوطنِ التائهِ وعشقَ اكتسابِ الهويةِ المجتمعيةِ المفقودةِ ثانيةً وبحُرية. علماً أنّ هذا بذاتِه كان عشقاً نفيساً وحقيقياً للغاية. كما كان عشقاً يَصولُ فيه ويَجُولُ الخونةُ والازدواجيون أيضاً. وهكذا، كنتُ بذلك أُعيدُ إحياءَ ذكرى مم وزين، وأُحققُها ثانيةً في آنٍ معاً.

٥- الأمة الديمقراطية وشبه الاستقلال الاقتصاديّ:

تُعَدُّ الدولةُ القوميةُ أداةَ السلطةِ بيَدِ الحداثةِ الرأسمالية، للتحكم بالاقتصادِ الهادفِ إلى تحقيقِ الربحِ الأعظم. فمن دونِ هذه الأداة، يستحيلُ تأمينُ الربحِ الأعظم ومُراكمةُ رأسِ المال. إنها تعَبِّرُ عن توفيرِ أقصى درجاتِ النهبِ الاقتصاديِّ في تاريخِ المدنيةِ بناءً على ركيزةٍ شرعيةٍ نوعاً ما. من هنا، لا يمكننا صياغةُ تعريفٍ صائبٍ للدولةِ القومية، ما لَم نُحَلِّل العلاقةَ بين الربحِ الأعظمِ وتكديسِ رأسِ المال بعينٍ سليمة. ولا يُمكنُ تعريفُ الدولةِ القوميةِ أيضاً على أنها بحَدِّ ذاتِها نظامُ عنفٍ وسلطة. إذ يستحيلُ تَحقُّقُ الحداثةِ الرأسماليةِ بما تُنجِزُه من ربحٍ أعظم ومُراكمةِ رأسِ المال في الحقلِ الاقتصاديِّ على وجهِ الخصوص؛ إلا في حالِ فرزِ سلطةِ الدولةِ كدولةٍ قومية. وهذ ما يدلُّ على أنّ سيطرةَ الدولةِ القوميةِ على الحياةِ الاقتصاديةِ للمجتمعِ قد بلغَت مرتبةَ الدولةِ الأكثر نهباً لفائضِ القيمةِ على مدى التاريخ، وأنه قد تحقَّقَ هذا النوعُ من الدولةِ فعلاً. أما صقلُها بالقوميةِ

والروحِ الوطنية، وتأليهُها عبر التعليمِ والتربية، وتسريبُها إلى أدقِّ الأوعيةِ الشعريةِ للمجتمع؛ فهو بهدفِ شرعنةِ نظامِ النهبِ والسلبِ الذي سَلَّطَته على الاقتصاد. في حين تهدفُ المصطلحاتُ والنظرياتُ والمؤسساتُ في مجالاتِ القانونِ والاقتصادِ السياسيِّ والدبلوماسيةِ وفي جميعِ المجالاتِ الأخرى إلى تأمينِ الشرعيةِ عينِها لتصبَّ في نفسِ المرمى. فتسييرُ إرهابٍ تعسفيٍّ جنباً إلى جنبٍ مع تحقيقِ الربحِ الأعظمِ في حقلِ الاقتصاد، إنما يُسَلِّطُ على المجتمعِ عَمالةً مأجورةً مقابل سدِّ الرمق من جهة، ويحوِّلُ الغالبيةَ الساحقةَ من المجتمع إلى جيشٍ من العاطلين عن العملِ من الجهةِ الثانية. أي إنّ عبوديةَ الأجرِ البخس، والجيشَ الضخمَ للعاطلين عن العمل هما ثمرةٌ طبيعيةٌ للربحِ الأعظم والدولةِ القوميةِ والصناعوية. وبتعبيرٍ آخر، فإنّ تحقيقَ هذه المرتكزاتِ الثلاثةِ الأوليةِ للحداثةِ الرأسماليةِ غيرُ ممكن، إلا بحرمانِ المجتمعِ من حريةِ التصرفِ في الحياةِ الاقتصادية، وبالحكمِ عليه بالتخبطِ في العبوديةِ المأجورة، وبتحويلِ سَوادِه الكاسحِ إلى جيشٍ من العاطلين عن العمل، وبالحكمِ على المرأةِ بالعبوديةِ المجانيةِ أو البخسة. والعلومُ الاجتماعيةُ للرأسماليةِ عموماً وعلمُ الاقتصادِ السياسيِّ خصوصاً، هي ميثولوجياتٌ مُصاغةٌ بغيةَ مواراةِ هذه الحقائقِ وتحريفِها. لذا، ينبغي عدم الإيمانِ بها إطلاقاً، بل كشفُ النقابِ عن وجهِها الباطنيِّ لا محال.

ربما تُعَدُّ كردستان والمجتمعُ الكرديُّ من أَندَرِ الأمثلةِ في العالَم من حيث قيامِ الركائزِ الأساسيةِ الثلاثِ للحداثةِ الرأسماليةِ ببناءِ نظامِها النهّاب، الذي يصلُ حدَّ تنظيمِ الإبادةِ الثقافيةِ في الحياةِ الاقتصادية، وبتحويلِها النساءَ والرجالَ العاملين بأدنى الأجورِ إلى جيشٍ ضخمٍ من العاطلين عن العمل. لقد عَملَت الدولُ القوميةُ الحاكمية على إخراجِ كردستان من كونِها وطناً، عن طريقِ شنِّ حربٍ خاصةٍ أحاديةِ الجانبِ بمنظورِ الإبادةِ الثقافيةِ المستورةِ والمستدامة. فتاريخُ القرنَين الأخيرَين هو في الواقعِ تاريخُ إخراجِ كردستان من كونِها وطناً، وصهرِها في بوتقةِ ظاهرةِ "الوطنِ الواحد"، التي أَطلقَتها الدولُ القوميةُ الحاكمة. أما بالنسبةِ للمجتمعِ الكرديّ، فهو تاريخُ تَعَرُّضِه لعملياتِ الصهرِ والمجازر، وتجريدِه من فُرَصِ العمل، والحكمِ عليه بأبخسِ الأجور، وتشتيتِه بعد انتزاعِ حريةِ التصرفِ بالحياةِ الاقتصاديةِ من يدِه، وجعله مادةً شيئية، وإخراجِه من كينونتِه.

لقد باتَ المجتمعُ الكرديُّ يخشى تَبَنّي ذاتِه نتيجةً للإبادةِ الثقافيةِ التي تعرَّضَ لها. كما يَجبُ إضافةُ عناصرِ الحداثةِ الرأسماليةِ الثلاثةِ الأساسية (نهب الربح الأعظم، ظلم الدولة القومية، والدمار الذي تَسَبَّبَت به الصناعوية عن طريق التكنولوجيا) إلى ممارساتِ وأحداثِ الغزوِ والاحتلالِ والاستيلاءِ والنهبِ والسلبِ والاستعمارِ والصهرِ التي مرَّ بها على مرِّ تاريخِ المدنية. وهكذا بات مجتمعاً فقَدَ مبادرتَه واختيارَه الحرَّ بشأنِ اقتصادِه (أول اقتصادٍ مُؤَسَّسٍ غَذّى البشريةَ في التاريخ)، وخضعَ لحاكميةِ وحشٍ عصريٍّ ذي ركائز ثلاثيةٍ لعناصر متواطئةٍ وغريبةٍ عنه بكلِّ ما للكلمةِ من معنى. بل حتى إنّ قيامَ المجتمعِ الكرديِّ بالعملِ مقابلَ سدِّ الرمق (كالسمكةِ العالقةِ بشبكةِ الصيد) مؤشرٌ على كونِه مجتمعاً تابعاً لمآربِ الإبادةِ والتطهيرِ العرقيّ. إنه مجتمعٌ جُعِلَت فيه المرأةُ المؤسِّسةُ للاقتصادِ عاطلةً كلياً عن العمل، وصُيِّرَت صاحبةَ أبخسِ أنواعِ الكدح. وهو مجتمعٌ تناثَرَ رجالُه في الجهاتِ الأربعِ من المعمورة لإعاشةِ العائلةِ حسبَ ما يُزعَم. وهو مجتمعٌ يَقتلُ فيه

الناسُ بعضَهم بعضاً من أجلِ دجاجةٍ أو شبرٍ من الأرض. وعليه، ساطعٌ سطوعَ الشمسِ أنّ هذا المجتمعَ أضحى مُجَرَّداً من كينونتِه كمجتمع، وبات مُقَوَّضاً ومُفَكَّكاً ومنهاراً.

الاحتلالُ الاقتصاديُّ هو أخطرُ أنواعِ الاحتلالِ وأشدُّ الأساليبِ بربريةً للإيقاعِ بمجتمعٍ ما وتقويضِه وتفتيتِه. فما هو مُسَلَّطٌ على المجتمعِ الكرديِّ يتعدى نطاقَ قمعِ الدولةِ القوميةِ وظُلَمِها. حيث كُتِمَت أنفاسُه، وأُخضِعَت حياتُه الاقتصاديةُ للرقابةِ المشددة، وتمَّ الاستيلاءُ على أدواتِه الاقتصادية. وعليه، يستحيلُ أنْ يواظبَ مجتمعٌ ما على حياتِه بحرية، بعدَ افتقادِه لزمامِ التحكمِ بأدواتِ الإنتاجِ والسوق. وفيما يتعلقُ بالكرد، فإنهم لَم يُفلِتوا من أيديهم نسبةً كبيرةً من زمامِ الحاكميةِ على أدواتِ وعلاقاتِ الإنتاجِ فحسب. بل وحُرِموا من الإشرافِ على الإنتاجِ والاستهلاكِ والتحكمُ بالتجارة. أو بالأحرى، بات صونُهم لأملاكِهم وانتفاعُهم منها، وأداؤُهم دورَهم في التجارةِ والصناعةِ ممكناً كلما أصبحوا تابعين للدولِ القوميةِ الحاكمةِ وناكرين لهويتِهم. وهكذا صُيِّرَ الأَسْرُ الاقتصاديُّ أفتكَ وسيلةٍ لإنكارِ الهويةِ وسلبِ الحرية. ونخصُّ بالذِّكرِ الأنشطةَ الإداريةَ أحاديةَ الجانبِ والمتأسسةَ على المياهِ المتدفقةِ ومكامنِ النفط، والتي قضت على أشكالِ وجودِهم الثقافيِّ التاريخيّ، بقدرِ قضائِها على أراضيهم المعطاء. وهكذا، فالاستعمارُ الاقتصاديُّ الذي ازدادَ تركيزاً وَحِدّةً بعد الاستعمارَين السياسيِّ والثقافيّ، قد أضحى آخِرَ الضرباتِ القاتلة. وفي المحصلة، فالنتيجةُ التي تمّ الوصولُ إليها هي: "اخرُجْ من كونِك مجتمعاً، أو مُتْ!".

لا يقتصرُ النظامُ الاقتصاديُّ للأمةِ الديمقراطيةِ على وقفِ هذه الممارساتِ الوحشيةِ فحسب. بل ويعملُ أساساً على إعادةِ بسطِ المجتمعِ لسيطرتِه على الاقتصاد. فشِبهُ الاستقلالِ الاقتصاديّ هو أدنى حدودِ الوفاقِ الذي سيُحَقَّقُ بين الدولةِ القوميةِ والأمةِ الديمقراطية. وأيُّ وفاقٍ أو حلٍّ أدنى مستوىً منه، يُعَدُّ استسلاماً دالاً على العبارةِ الآمِرة "انتَهِ!". أما الانتقالُ بشبهِ الاستقلالِ الاقتصاديِّ إلى منزلةِ الاستقلال، فيعني بناءَ دولةٍ قوميةٍ مضادة. وهذا ما مفادُه في نهايةِ المآلِ الاستسلام للحداثةِ الرأسمالية. في حين أنّ التراجعَ عن شبهِ الاستقلالِ الاقتصاديِّ يعني الاستسلامَ للدولةِ القوميةِ الحاكمة. وبالمقابل، فإنّ مضمونَ شبهِ الاستقلالِ الاقتصاديِّ لا يتَّخِذُ من الرأسماليةِ الخاصةِ ولا من رأسماليةِ الدولةِ أساساً له. بل يعملُ أساساً بموجبِ الصناعةِ الأيكولوجيةِ والاقتصادِ الكومونياليِّ (التشاركيّ) باعتبارِهما انعكاساً للديمقراطيةِ على قطاعِ الاقتصاد. أما الحدودُ المرسومةُ أمام الصناعةِ والتنميةِ والتكنولوجيا والتشغيلِ والمُلكِيّة، فهي حدودُ كينونةِ المجتمعِ الأيكولوجيِّ والديمقراطيّ. بمعنى آخر، لا مكان في شبهِ الاستقلالِ الاقتصاديِّ للصناعةِ والتكنولوجيا والتنميةِ والمُلكِيّةِ والاستقرارِ الريفيِّ–المدينيِّ الذي يدحضُ الأيكولوجيا والمجتمعَ الديمقراطيّ. هذا ولا يمكن تركُ الاقتصادِ ساحةً يتحققُ عبرها الربحُ ومُراكَمةُ رأسِ المال.

وعليه، فإنّ شِبهَ الاستقلالِ الاقتصاديّ نموذجٌ يُختَزَلُ فيه الربحُ ومُراكمةُ رأسِ المالِ إلى الحدودِ الدنيا. وإلى جانبِ عدمِ رفضِه السوقَ والتجارةَ وتنوعَ الإنتاجِ والرقابةَ والعطاء، إلا إنه لا يَقبلُ إطلاقاً بنفوذِ الربحِ وبتكديسِ رأسِ المال. بل إنه يرضى بسَرَيانِ النظامِ الماليِّ تناسُباً مع مدى خدمتِه للعطاءِ الاقتصاديِّ ونظامِه الإجرائيّ. كما ينظرُ إلى كسبِ المالِ من المالِ على أنه من أسهلِ

نماذجِ الاستغلال. ومن غيرِ الممكنِ أنْ يَجِدَ مثلُ هذا النوعِ من الاستغلالِ مكاناً له ضمن نظامِ شبهِ الاستقلالِ الاقتصاديّ. زِدْ على ذلك أنّ شبهَ الاستقلالِ الاقتصاديّ للأمةِ الديمقراطيةِ لا يَعتَبِرُ العملَ تَعَباً مُرهِقاً أو أشغالاً شاقة، بل ممارسةً للتحرر. بمعنى آخر، فإنّ مبدأَه المحوريَّ هو: "العملُ حرية". أما اعتبارُ العملِ تعباً وشغلاً شاقاً، فينبعُ من الاغترابِ عن ثمارِ الكدح. بالمقابل، فعندما تدخلُ ثمارُ الكدحِ في خدمةِ الهويةِ الذاتيةِ وحريةِ الفرد، يغدو الكدحُ حينها ممارسةً يمكنُ تحمُّلها بكل سعادةٍ ومن الأعماق.

لقد بُورِكَت الفعالياتُ الاقتصاديةُ الخاليةُ من الاستغلالِ ضمن أجواءٍ من بهجةِ العيدِ ضمن كافةِ المجتمعات، وعلى رأسِها المجتمعُ النيوليتيّ. وشبهُ الاستقلالِ الاقتصاديُّ للأمةِ الديمقراطية هو نظامٌ تزدهرُ هذه البهجة فيه مرةً أخرى. حيث أسفرَت السدودُ المُقامةُ على المياهِ المتدفقةِ في كردستان عن مجازر تاريخيةٍ وكوارث أيكولوجيةٍ بكلِّ معنى الكلمة. ومنه، يستحيلُ السماحُ في نظامِ شبهِ الاستقلالِ الاقتصاديِّ بإقامةِ أيِّ سدٍّ لا يَأبَهُ بالأيكولوجيا أو بالأراضي المُثمِرة أو التاريخ. ولا يمكنُ إنشاءُ السدودِ الجديدةِ محلَّ تلك التي ينقضي عمرُها. بل ولا ملاذ من وقفٍ أو إزالةِ بعضِها إنْ أَمكَن. إنّ نظامَ شبهِ الاستقلالِ الاقتصاديِّ يقفُ بروحٍ من النفيرِ العامِّ في وجهِ تصحيرِ الأراضي، ويَعتبِرُه عدوّاً لدوداً للمجتمعِ والأحياء. كما يعلنُ عن حمايةِ التربةِ وتشجيرِ البيئةِ كأقدس أشكالِ الكدح. حيث تكفي الأنشطةُ في هاتَين الساحتَين للقضاءِ على البطالةِ على مدى مئاتِ السنين. فكيفما أنّ الساحةَ التي تَدُرُّ المزيدَ من الربحِ هي أقدسُ ساحةِ عملٍ بالنسبةِ إلى مُراكمةِ الربحِ ورأسِ المالِ ضمن الدولةِ القومية، فإنّ ساحتَي التربةِ والغابةِ هما أقدسُ ساحاتِ العملِ في الأمةِ الديمقراطية؛ كونهما أمَّنَتا حياةَ المجتمعِ على مدارِ التاريخ. إذ باستطاعةِ الحياةِ الاجتماعيةِ أنْ تستمرَّ بوجودِها من دونِ الرأسماليةِ والصناعوية. في حين، يستحيلُ الاستمرارُ بها من دونِ الأرضِ والغابة. وبالأصل، فما يتخفى في جذورِ البطالةِ الغائرةِ هو الاجتثاثُ من الأرضِ والقريةِ والغابةِ على يدِ الرأسمالية. أما ظاهرةُ اليدِ العاملةِ الرخيصةِ ومستودعِ البطالة، فقد ابتَكرَتها الرأسماليةُ بالعنفِ المقصودِ كضرورةٍ دائمةٍ لتأمينِ ربحِها الأقصى. لذا، فالعودةُ ثانيةً إلى الأرضِ والتشجير (وباقتضابٍ إلى الحياةِ الأيكولوجية) لا يقضي على البطالةِ فحسب، بل ويُنقِذُنا من مجتمعِ المدينةِ السرطانية. بالتالي، فهو ينقذُ المدينةَ أيضاً. حيث إنّ المدينةَ المتضخمةَ كالوَرَم هي مَرَضٌ سرطانيّ. وبالأساس، فالسرطانُ الفرديُّ هو نتيجةُ حياةِ المدينةِ السرطانيةِ تلك، مثلما هي حالُ العديدِ من الأمراضِ الأخرى. وعلى ضوءِ ذلك، فإنّ العودةَ إلى التربةِ والتشجيرِ والزراعةِ الأيكولوجيةِ وتأمينِ الموادِّ الغذائيةِ لا تُعَدُّ الحلَّ الرئيسيَّ للبطالةِ فحسب. بل وتُعَدُّ الترياقَ الشافي لكلِّ أمراضِ الحداثةِ والمدينة.

ينبغي عدم خلطِ الاقتصادِ الكومونياليِّ (التشاركيّ) في شبهِ الاستقلالِ الاقتصاديِّ مع رأسماليةِ الدولةِ واقتصادِها. كما إنه لا يشبهُ جهودَ التأميمِ في الاشتراكيةِ المشيدةِ أيضاً. إننا نتحدثُ عن الوحداتِ الاقتصاديةِ الأنسب لطبيعةِ الإنسانِ والبيئة. إذ لا مكان في الكومونةِ للأعمالِ الشاقةِ ولا للكدحِ أو العملِ الذي لا يثمِرُ الحرية. نحن نتكلمُ عن نموذجٍ ومصدرِ الحياةِ الجوهريةِ الذاتية، التي

اتَّخذَها المجتمعُ أساساً على مدارِ التاريخ، وأوجدَ نفسَه من خلالِها، وقدَّسَها، واستقبلَها بحفاوةٍ وغبطة. إذ يتواجدُ الاقتصادُ التشاركيُّ في كلِّ مكانٍ يحلُّ فيه العطاءُ والبركةُ والحماسُ والبهجة.

وباعتبارِ أنّ KCK يشكلُ العمودَ الفقريَّ للأمةِ الديمقراطية، فإنه يَعتَبِرُ شبهَ الاستقلالِ الاقتصاديّ والاقتصادَ التشاركيَّ ضرورةً لازمةً بقدرِ الدفاعِ الذاتيِّ للمجتمعِ بأقلِّ تقدير؛ ويتخذُهما أساساً له. فمثلما لا يستطيعُ المجتمعُ تأمينَ ديمومتَه من دونِ دفاعٍ ذاتيّ، فمن دونِ شبهِ الاستقلالِ الاقتصاديِّ أيضاً، ومن دونِ الاعتمادِ على صونِ الأرضِ وتشجيرِ التربةِ وعلى الأيكولوجيا والكومونة؛ فإنه محالٌ على المجتمعِ توفيرُ مأكلِه، وبالتالي تأمينُ سيرورةِ وجودِه.

هذا وثمة لزومٌ لأرضيةٍ قانونيةٍ من أجل شبهِ الاستقلالِ الاقتصاديّ. فالرتابةُ والنزعةُ المركزيةُ الموجودتان في قوانينِ الدولةِ القوميةِ الحاكمةِ تحت اسمِ وحدةِ القانون، تُعَدّان قيوداً تكبحُ جماحَ الإبداعِ الاقتصاديّ، وتُكَبِّلُ الأيكولوجيا والمنافسة. لذا، وعوضاً عن مفهومِ القانونِ هذا، الذي يستندُ ضمناً إلى الاستعمارِ الاقتصاديّ، ثمة حاجةٌ ماسةٌ إلى الاقتصادِ المحليِّ وآلياتِه شبهِ المستقلة؛ بحيث يأخذُ الاقتصادَ الوطنيَّ وإجراءاتِه التنسيقيةَ على محملِ الجد. أي أنّ ما يلزمُ هو قانونٌ اقتصاديٌّ لا ينكرُ ظاهرةَ السوقِ الوطنية، ولكنه يضعُ ديناميّاتِ السوقِ المحليةِ أيضاً نُصبَ العين. في حين إنّ نظامَ قانونِ المركزِ الواحدِ هو من أعتى عواملِ التزمت، إذ يعتمدُ على ذرائع سياسيةٍ بحتة، ويخلو تماماً من المنطقِ الاقتصاديّ.

ومن الضروريِّ أيضاً وجودُ صياغةٍ قانونيةٍ لشبهِ الاستقلالِ الاقتصاديِّ المندرجِ ضمن البُعدِ الاقتصاديِّ لحلِّ الأمةِ الديمقراطيةِ في إطارِ القضيةِ الوطنيةِ الكردية. إذ من الواضحِ جلياً استحالةُ تأمينِ ديمومةِ KCK من دونِ بنيةٍ تحتيةٍ اقتصادية. وتتسمُ نسبةُ سريانِ القانونِ المحليِّ ضمن المجالاتِ الاقتصاديةِ المعنيةِ عن قُربٍ بوجودِ المجتمعِ الكرديِّ وحريتِه بأهميةٍ مصيرية. ذلك إنّ القوانينَ الاقتصاديةَ المحليةَ أساسيةٌ في شؤونِ: ترتيبِ المُلكِيّة، ضخامةِ الشركات، المياه الجارية، الاستفادةِ من المكامنِ المعدنيةِ السطحيةِ والباطنية، تأسيسِ الأسواق، نظامِ البنوك، بنيةِ الميزانيةِ للإداراتِ الديمقراطيةِ المحلية، وللضرائبِ وغيرِها من الأمور. هذا وبالوسعِ تحقيقُ التناغمِ بين قوانينِ الاقتصادَين الوطنيِّ والمحليّ.

تتسمُ الإدارةُ الاقتصاديةُ في KCK ببالغِ الأهمية. حيث لا قابلية للحياةِ في مجتمعٍ مفلسٍ اقتصادياً. أما الاستقلالُ الاقتصاديُّ التامّ، فهو يوتوبيا اقتصاديةٌ لا يمكنُ تحقيقُها في أيِّ وقتٍ من الأوقات. إننا في عصرٍ يَقبَلُ بالاقتصادِ الذي يرتكزُ إلى المنفعةِ المتبادلة، والذي يتسمُ بحيزٍ فسيحٍ من شبهِ الاستقلالِ الداخليّ. لقد اتضحَ بجلاءٍ مدى أنّ الحداثةَ الرأسماليةَ نظامٌ لا طائل منه ولا يُطاقُ الاستمرارُ به في عصرِ رأسِ المالِ الماليِّ العالميّ، نظراً لأنه يهددُ البشرية. ومقابل ذلك، يتعينُ فهمُ العصرانيةِ الديمقراطيةِ المستندةِ إلى الوحداتِ الوطنيةِ الديمقراطيةِ على أنها النظامُ البديلُ المتطلعُ إلى التخلصِ من الأزماتِ الاقتصاديةِ والبطالةِ والجوع.

٦- البنية القانونية للأمة الديمقراطية:

يعتمدُ القانونُ الديمقراطيُّ على التنوع. والأهمُّ أنه قَلَّما يلجأُ إلى الإجراءاتِ القانونية. بل يتميزُ ببنيةٍ بسيطةٍ غيرِ معقدة. في حين إنّ الدولةَ القوميةَ الحاكمةَ من أكثرِ أشكالِ الدولةِ التي تَصُوغُ الإجراءاتِ القانونيةَ على مرِّ التاريخ. والسببُ في ذلك يَعودُ إلى تدخُّلِها في كلِّ شاردةٍ وواردةٍ في المجتمع بصورةٍ عامة، وإلى سعيِها للقضاءِ على المجتمعِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ بصورةٍ خاصة. حيث كانت المجتمعاتُ القديمةُ تعملُ على حلِّ نسبةٍ كبرى من قضاياها بالإجراءاتِ والتدابيرِ الأخلاقيةِ والسياسية. بينما جهدَت الحداثةُ الرأسماليةُ لإسنادِ مشروعيتِها التامةِ على الخلفيةِ القانونية. ذلك إنّ مغالاتَها في التدخلِ بشؤونِ المجتمع واستغلالَها إياه، قد أفضى إلى لجوئِها للأداةِ المعقدةِ المسماةِ بالقانون، والتي تُصَيِّرُ العدالةَ شكلية. فالقانونُ هو فنُّ الإدارةِ بعددٍ فاحشٍ من القواعدِ الحقوقيةِ المرتكزةِ إلى مفهومِ العدالةِ الصوريةِ في شرعنةِ أشكالِ الظلمِ التعسفيِّ الذي أفرَزَته الرأسماليةُ على مدى التاريخ؛ أكثر مما هو تكامُلُ القوانين التي تُرَتِّبُ حقوقَ وواجباتِ الفردِ والمجتمعِ حسبما يُرَوَّجُ له. كما إنّ الحكمَ بالقوانين بدلاً من القواعدِ الأخلاقيةِ والسياسيةِ هو أمرٌ خاصٌّ على الأغلبِ بالحداثةِ الرأسمالية. ذلك إنّ البورجوازيةَ الناكرةَ للأخلاقِ والسياسةِ تلجأُ إلى سيادةِ القانونِ لتحصينِ نفسِها بالقوةِ القصوى. أي إنّ القانونَ سلاحٌ فتّاكٌ بيَدِ البورجوازية. إذ تدافعُ به عن نفسِها في وجهِ النظامِ الأخلاقيِّ والسياسيِّ القديمِ من جانب، وضد الكادحين القابعين في الأسفلِ من جانبٍ آخر. كما تستقي الدولةُ القوميةُ قوّتَها من سيادةِ القانونِ المُعَدِّ من جانبٍ واحد. أي إنّ القانونَ بمثابةِ آياتٍ قرآنيةٍ لإلهِ الدولةِ القومية، التي تُفَضِّلُ التحكمَ بالمجتمعِ عن طريقِ تلك الآيات.

ولهذا السبب، فإنّ الأمةَ الديمقراطيةَ يَقِظةٌ حيالَ القانون، وبالأخصِّ حيالَ القانونِ الدستوريّ. فالأمةُ الديمقراطيةُ هي أمةٌ أخلاقيةٌ وسياسيةٌ أكثر منها أمةَ قانون. وتبرزُ حاجتُها إلى القانونِ عندما تعملُ أساساً بموجبِ الوفاقِ مع الدولِ القوميةِ والعيشِ معها تحت سقفٍ سياسيٍّ مشترك. وحينها يكتسبُ التمييزُ بين القوانين الوطنيةِ وقوانينِ الإدارةِ المحليةِ أهميةً ملحوظة. ذلك إنّ قانونَ الدولةِ القومية، التي تتَّخِذُ من المصالحِ البيروقراطيةِ المركزيةِ أحاديةِ الجانبِ أساساً لها، يَقبَلُ ويتبنى قوانينَ الإدارةِ المحليةِ بالضرورة، عندما يواجهُ مقاوماتِ المجموعاتِ المحليةِ والثقافيةِ الديمقراطيةِ بنحوٍ دائم. هذا وتُعَدُّ النُّظُمُ الفيدراليةُ ونُظُمُ القانونِ الفيدراليِّ ساريةً في الكثيرِ من بلدانِ العالم، وفي مقدمتِها بلدانُ الولاياتِ المتحدةِ الأمريكيةِ والاتحادِ الأوروبيّ. أي إنّ الأنظمةَ التي تُوازِنُ شؤونَ مصالحِ الشعوبِ المحليةِ في وجهِ البيروقراطيةِ المركزيةِ والرأسماليةِ الاحتكارية، تتنامى بدرجةٍ أكبر.

لَم تَستحوذْ كردستان والكردُ على قانونٍ خاصٍّ بهم، نظراً لتعرضِهم للإبادةِ وإنكارِ الوجود. بينما كانت لهم قوانينُهم التقليديةُ والمكتوبةُ على حدٍّ سواء ضمن النظامِ العثمانيّ. وبالرغمِ من الاعترافِ رسمياً بكردستان والهويةِ الكردية، بل وبقانونِ الحكمِ الذاتيِّ الكرديِّ أثناء مرحلةِ التحريرِ الوطنيّ؛ إلا إنه تمَّ التنكُّرُ لهويتِهم، وعُمِلَ على مسحِهم من صفحاتِ التاريخِ بعدَ عامِ ١٩٢٥ عبر

أساليبِ الصهرِ والتآمرِ والانقلابات. ورغمَ إثباتِ مقاومةِ PKK للوجودِ الكرديّ، إلا إنها لَم تتمكنْ بعدُ من انتزاعِ اعترافٍ رسميٍّ وقانونيٍّ به. وعليه، فإنّ KCK سيَعملُ أساساً على انتزاعِ اعترافٍ قانونيٍّ بالوجودِ الكرديِّ من الدولِ القومية. وإلا، فسينكَبُّ على صياغةِ قانونِ شبهِ الاستقلالِ الخاصِّ به بصورةٍ أحاديةِ الجانب، في حالِ عدمِ تمكُّنِه من ذلك. كما سيُولي KCK الأولويةَ لتخصيصِ مكانٍ لنفسِه ضمن الدساتيرِ الوطنية. وستصبُّ مساعيه بهذا الصدد في تضمينِ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ الخاصِّ به بالدساتيرِ الوطنيةِ الديمقراطية. إذ ثمة إجراءاتٌ في هذا المنحى ضمن العديدِ من البلدانِ الأعضاء في الاتحادِ الأوروبيّ، الذي تسعى الجمهوريةُ التركيةُ للانضمامِ إليه.

إنّ المقصَدَ من الحلِّ السلميِّ والديمقراطيِّ للقضيةِ الكرديةِ أصلاً هو الوفاقُ الدستوريُّ الديمقراطيُّ الوطنيُّ المرتكزُ إلى وضعِ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيّ. فما تحققَ في العراق، وما يحتَدُّ حوله النقاشُ في تركيا وكردستان؛ إنما هو الحلُّ في هذه الوجهة. وفي حالِ فشلِ KCK بشأنِ الحلِّ الدستوريِّ الديمقراطيِّ الوطنيّ، الذي يتسمُ بشبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ المرتكزِ إلى الوفاقِ المتميزِ بالأولوية، فسينتقلُ إلى الطريقِ ذي المرتبةِ الثانيةِ من الأهمية؛ ألا وهو "الإدارةُ الديمقراطيةُ شبهُ المستقلة" وأحاديةُ الجانب. هذا ولا تُعَدُّ "الإدارةُ الديمقراطيةُ شبهُ المستقلةِ في كردستان" كحُكمِ القانونِ الساري في الدولةِ القومية. بل إنها إدارةُ العصرانيةِ الديمقراطيةِ ذات الآفاقِ المحليةِ والإقليمية.

٧- ثقافة الأمة الديمقراطية:

البُعدُ الثقافيُّ عاملٌ مهم في نشوءِ الأمم.

وبالمعنى الضيق، تُعَبِّرُ الثقافةُ عن الذهنيةِ التقليديةِ والحقيقةِ العاطفيةِ للمجتمعات. ويُشَكِّلُ الدينُ والفلسفةُ والميثولوجيا والعلمُ ومختلفُ الحقولِ الفنيةِ ثقافةَ مجتمعٍ ما بالمعنى الضيق، ويَعكسُ حالتَه الروحيةَ والذهنية. في حين يتعرضُ العالَمُ الثقافيُّ لتحريفٍ وتحطيمٍ كبيرَين أثناء تشييدِ الدولةِ القوميةِ أو تكوينِ الأممِ بيَدِ الدولة. فالحداثةُ الرأسماليةُ لا تَقبلُ بالتقاليدِ كما هي عليه وبكلِّ ما تملكُه من حقائق. بل تنتهلُ منها ما تشاءُ بعدَ انتقاءِ ما ينفعُها، وتُطرئُ التحولَ عليها وفق مصالحِها. وهكذا، فما تَعرضُه على المجتمعِ والفرد بعدَ طبعِه بمُهرِ التاريخِ الثقافيِّ هو شيءٌ مختلفٌ كلَّ الاختلاف. إنه اللاتاريخُ باسمِ التاريخ، واللاثقافةُ باسمِ الثقافة. وبعبارةٍ أخرى، إنها تنتقي من كلِّ تاريخِ وثقافةِ البشريةِ ما يلائمُ المنظورَ المنفعيَّ والغرائزَ المصلحيةَ للرأسمالية، لتسردَه وكأنها ترسمُ لوحةً جديدةً كلياً. وبهذا المعنى، تُشَكِّلُ الحداثةُ الرأسماليةُ (وكذلك الدولةُ القوميةُ التي تُعَدُّ المُكَوِّنَ الأهمَّ لديها) حركةً مُريعةً في تعتيمِ وتشويهِ التقاليدِ والثقافة. إنهما ضربةٌ قاضيةٌ تلحقُ بالتاريخِ والثقافةِ على صعيدِ الحقيقة. حيث لا يُمكنُها البتة شرعنةُ قواعدِ الربحِ الأعظم أو تكديسِ رأسِ المالِ بمنوالٍ آخر. أي إنه لا يمكنُ للحداثةِ والدولةِ القوميةِ أنْ تُحقِّقا كينونتَهما دونَ إعادةِ

إنشاءِ التاريخِ والثقافةِ حسبما تشاءان. وبمعنى آخر، فحقيقةُ الحداثةِ والدولةِ القوميةِ هي واقعٌ مغاير، بل وحقيقةٌ مختلفةٌ كلَّ الاختلافِ عن التاريخِ والثقافة.

تسعى الأمةُ الديمقراطيةُ إلى تكوينِ نفسِها من خلالِ إعادةِ المعنى الحقيقيِّ إلى التاريخِ والثقافة. أي، وكأنّ التاريخَ والثقافةَ المُعَرَّضَين للتشويهِ والإبادةِ يشهدان النهضةَ خلال التحولِ الوطنيِّ الديمقراطيّ. وبالأساس، كانت النهضةُ المُعاشةُ في أوروبا أثناء طويِ صفحةِ العصورِ الوسطى تعني عودةَ انتعاشٍ أو انبعاثِ التاريخِ الإغريقيِّ–الرومانيِّ والثقافةِ الإغريقيةِ- الرومانية. ثم حذَت كافةُ البلدانِ والأقوامِ الأوروبيةِ حذوَ المثالِ الإيطاليّ، وانطلقَت لإنجازِ نهضتِها، مسجِّلةً النجاحَ في تحولِها الوطنيِّ الديمقراطيّ. لقد كان مفادُ ذلك عودةَ التقاءِ كلِّ شعبٍ بتاريخِه وثقافتِه الذاتيَّين من خلالِ تجاوزِ النزعةِ الكاثوليكية العالمية، وعودةَ هيكلةِ نفسِه كأمةٍ ديمقراطية. أي إنّ العناصرَ النابعةَ من التاريخِ والثقافةِ هي التي كانت سائدةً بدايةَ التحولِ الوطنيِّ في أوروبا. وكانت تلك العناصرُ تُشَكِّلُ أساساً تاريخَ الشعوبِ والأقوامِ وثقافاتِها. وعليه، كانت الميولُ الديمقراطيةُ هي السائدةُ ضمن الأممِ الناشئة. لكنّ تصاعدَ الميولِ الطبقيةِ لدى البورجوازيةِ فيما بعد، وبسطَها هيمنتَها في الثورةِ الفرنسيةِ خصيصاً؛ قد حوَّلَ طابعَ الأمةِ الديمقراطيةِ إلى أمةِ الدولةِ الممهورة بخِتمِ السلطةِ والدولة. وفي واقعِ الأمر، فما حصلَ في جميعِ الثوراتِ الأوروبيةِ تتصدرُها الثورةُ الفرنسيةُ الكبرى (بما في ذلك الثورةُ الروسيةُ أيضاً، ولو أتت متأخراً)، هو نشوبُ الثورةِ المضادةِ على يدِ الدولةِ القوميةِ في وجهِ الأمةِ الديمقراطيةِ وثورتِها. أي إنّ الدولةَ القوميةَ كانت أكبرَ ثورةٍ مضادةٍ في وجهِ الثوراتِ الديمقراطيةِ الكبرى التي أطلقَها الكادحون والشعوبُ الأوروبية. وبتعبيرٍ آخر، فكلُّ دولةٍ قوميةٍ (أو نزعةٍ قومية) مُتحَقِّقةٍ بيَدِ الدولةِ في عمومِ أوروبا ثم في كافةِ أرجاءِ المعمورة، هي ثوراتٌ مضادةٌ كبرى شنَّتها الرأسماليةُ والبورجوازيةُ ضد الاشتراكيةِ والبروليتاريا وضد ثوراتِ الأمةِ الديمقراطيةِ التي أطلقوها، وضد تعاونِ وتعاضدِ الأممِ والشعوبِ الثوريةِ وأمممياتِها.

وباقتضاب، فكلُّ دولةٍ قوميةٍ هي ثورةٌ مضادة. إنها ديكتاتوريةُ وفاشيةُ الرأسماليةِ والبورجوازيةِ وشركائِهما. فرغمَ تَقمُّصِ النظامِ الرأسماليِّ والطبقةِ البورجوازيةِ المؤسِّسةِ له وتموُّهِهما بالقناعِ الثوريِّ ضد النظامِ الإقطاعيِّ الأقلَّ عطاء، وضد ممثليه من إماراتٍ وممالك إقطاعية؛ إلا إنّ الشعوبَ والحركاتِ الشعبيةَ الثوريةَ للأمةِ الديمقراطيةِ هي مَن حاربَهما في الواقع. وعليه، فالنصرُ كان من حقِّها. لكنّ البورجوازيةَ تسللَت داخلَ جميعِ تلك الثوراتِ الشعبيةِ وحركاتِ الأمةِ الديمقراطية. حيث استخدمَت قوتَها الاقتصادية، وصَعَّدَت ثورتَها المضادةَ من جهاتٍ عدةٍ متمثلةً في القوميةِ والدولةِ القوميةِ والأمةِ الدولتيةِ في وجهِ ثوراتِ الأمةِ الديمقراطية؛ تاركةً بذلك بصماتِها على العصرِ الذي بات منضوياً تحت هيمنتِها. وهكذا، رصفَت الأرضيةَ لصعودِ هيمنةِ المدنيةِ الجديدة، أي الحداثةِ الجديدةِ للعصرِ الرأسماليِّ على صعيدِ العالم.

إنّ أفدحَ خطأٍ ارتكبَه مؤسِّسا الاشتراكيةِ العلميةِ كارل ماركس وفريدريك أنجلز، هو دعمُهما (بدلاً من مناهضتِهما) للثوراتِ المضادة، التي شنتها الدولةُ القوميةُ المنتصرةُ في أواسطِ القرنِ

التاسع عشر في كلٍّ من ألمانيا وإيطاليا كآخِرِ محطةٍ لها. وهكذا، أمسى هذا الخطأُ ثاني أكبرِ ضربةٍ قاضيةٍ لحقَت بثوراتِ وحركاتِ الأمةِ الديمقراطيةِ التي أطلقَتها الشعوبُ حتى يومِنا الراهن، بعدَما سلَّطَت البورجوازيةُ الضربةَ الأولى عليها. وقد عانت جميعُ الشرائحِ الكادحةِ والشعوبِ والأممِ من المخاضاتِ الأليمةِ والخسائرِ الجسيمةِ جراء ذلك.

كانت ثوراتُ الأمةِ الديمقراطية، والتي تصاعدَت في بلادِ الأناضولِ وميزوبوتاميا فيما بين أعوامِ ١٩١٩–١٩٢٢ ثمرةً من ثمارِ الشعوبِ حقاً. فتحالفُ الشعوبِ هو الذي كَلَّلَ تلك الثوراتِ بالنصرِ المؤزر. وكافةُ التصريحاتِ التي أدلى بها قائدُ هذه الثوراتِ مصطفى كمال حينذاك، تُشيرُ إلى هذه الحقيقة. فقد كان الشعبان التركيُّ والكرديُّ يُشَكِّلان العنصرَين الأصليَّين للثورةِ الوطنية. وعلى الصعيدَين الأيديولوجيِّ والسياسيِّ أيضاً، كانت التياراتُ التركيةُ والكرديةُ واليهوديةُ (حركة الدونمة) والشركسيةُ الوطنيةُ من جهة، والتيارات القوميةُ الإسلاميةُ والشيوعيةُ من الجهةِ الأخرى على تحالفٍ فيما بينها. بالتالي، كان النصرُ المُحرَزُ بهذا التحالفِ عبارةً عن ثورةٍ وطنيةٍ ديمقراطيةٍ ضد الإمبرياليةِ وأزلامِها.

حسناً، وما الذي فعلَته الزمرةُ التي بمقدورِنا تسميتُها بالبورجوازية؟ ومِمّن كانت تتشكلُ البورجوازيةُ الماسونيةُ المسماةُ "تركيا الفتاة" (والتي لا علاقة لغالبيتِها الساحقةِ بالتركياتية)، والتي لمَّت شملَها تحت مسمّى "جمعية الاتحاد والترقي"؟ وبناءً على أيةِ مؤامراتٍ طَبَعَت السلطةَ والثورةَ الوطنيةَ ببصماتِها؟

إذ إنّ جميعَ المعنيين بالعلمِ والمتنورين المُنصِفين وذوي الضميرِ الحيِّ يعلمون جيداً أنّ جمعيةَ الاتحاد والترقي تنظيمٌ تآمريٌّ وانقلابيّ. وكلُّ المعنيين بالأمرِ يعرفون جيداً أنّ هذه الجمعيةَ تركَت بصماتِها على ثورةِ المَلَكيةِ الدستوريةِ الثانيةِ (بعد استحواذِها على السلطة) ثم على كافةِ أجهزةِ السلطةِ مع اندلاعِ الحربِ العالميةِ الأولى. من هنا، ينبغي معرفة كيف تسللوا إلى صفوفِ الثورةِ الوطنيةِ فيما بين ١٩١٩–١٩٢٢، وإدراك حقيقةِ المؤامراتِ والاغتيالاتِ والانقلاباتِ التي دبّرَها ونفَّذَها المتعاونون مع الهيمنةِ الإنكليزيةِ بصورةٍ خاصةٍ على أكملِ وجه. فهؤلاء هم مَن حاكَ المؤامرةَ لخنقِ رئيسِ "الحزب الشيوعيّ التركيّ TKP" مصطفى صبحي مع كافةِ أعضاءِ اللجنةِ المركزيةِ المؤلفةِ من خمسةَ عشر شخصاً في مياهِ البحرِ الأسود. بَيْدَ أنّ البلاشفةَ الذين كانوا يمثلونهم، كانوا أصحابَ دورٍ استراتيجيٍّ في إنجاحِ الثورةِ الوطنية. فضلاً عن أنّ أدهم الشركسي وقواتِه التي أكرَهوها غدراً وتآمراً على الالتجاءِ إلى الجيشِ اليونانيّ، كانت نفسُها القواتِ التي دَرأَت وسَحقَت العديدَ من تمردات الثوراتِ المضادةِ المزروعةِ على دربِ الثورةِ الوطنية. كما إنّ السَّوادَ الأعظمَ ممّن قتلوهم بذريعةِ أنهم رجعيون ومتشددون، كانوا من المسلمين القوميين الذين أدوا دوراً استراتيجياً في التحررِ الوطنيّ. زِدْ على ذلك أنّ محمد عاكف وسعيد النورسيّ، اللذَين أُرسِلا إلى المنفى بعدَ الانتصار، كانا في خدمةِ الثورةِ الوطنيةِ إلى أنْ تكلَّلت بالنصر. أما الكردُ العَلَويون والسُّنّة، الذين لَبّوا نداءَ مصطفى كمال للتحالفِ الاستراتيجيِّ بدءاً من كوجكري إلى ديرسم ومن السليمانيةِ إلى ديار بكر، وبالرغمِ من الدورِ الاستراتيجيِّ الذي لعبوه في تتويجِ الثورةِ

الوطنيةِ بالنصر؛ إلا إنّ تلك القوى التآمريةَ هي نفسُها مَن أنكَرَهم وأبادَهم عن بكرةِ أبيهم، سواء أثناء الثورةِ أم بعدَها. علاوةً على أنّ أصحابَ تلك القوى قد شلّوا تأثيرَ مصطفى كمال أيضاً، وزَجّوا به في أزمةٍ عميقةٍ من خلالِ محاولةِ اغتيالِه في إزمير، ثم بإحاطتِه بهالةٍ من الألوهيةِ الميثولوجية.

مَن هم هؤلاء؟ إننا نسمّي غالبيتَهم بالأتراكِ البِيض الذين ليسوا أتراكاً وبقايا "جمعية الاتحاد والترقي". ليس مهماً اسمُهم. بل مضمونُهم هو المهمّ. إذ من الواضحِ تماماً أنّ هؤلاء هم أصحابُ الثورةِ المضادةِ المُنادون بنزعةِ الدولتيةِ القومية، والذين تَبرجَزوا بوساطةِ سلطةِ الدولةِ التي استولوا عليها، وأَلحقوا من خلالِ مؤامراتِهم وانقلاباتِهم واغتيالاتِهم ضرباتٍ كبيرةً بالحركاتِ الوطنيةِ الديمقراطيةِ المتصاعدةِ خلال الحُكمِ الدستوريِّ وأثناء تشييدِ الجمهورية، فانتزعوا زمامَ المبادرةِ وبسطوا نفوذَهم. وهم أنفسُهم الذين لَم يتردّدْ حتى هتلر بالإقرارِ بأنه اقتفى أثرَهم وحذا حذوَهم. من هنا، ولَئِنْ كنا نودُّ فعلاً استيعابَ التاريخِ المعاصرِ لبلادِ الأناضول وميزوبوتاميا (أي لتركيا وكردستان)، وإذا كنا نريدُ فهمَ ثورتِهم الوطنيةِ المتحققةِ بفضلِ التحالف، وإدراكَ كُنَهِ مجتمعِهم الوطنيِّ الديمقراطيِّ بعينٍ واقعية؛ فيَجِبُ علينا معرفةُ حقيقةِ الثورةِ المضادةِ التي شنّتها الدولةُ القومية، وإدراكُ ماهيةِ أصحابِ هذه الثورةِ المضادةِ على أتمِّ وجه. وإلا، فلن نتمكنَ من استيعابِ التاريخِ الحديثِ وتاريخِ الجمهوريةِ بمنوالٍ صحيح. ونخصُّ بالذّكرِ أننا لن نستطيعَ حينها التحصنَ بالمعرفةِ الكافيةِ والصائبةِ لتواريخِ وثقافاتِ شعوبِ الأناضولِ وميزوبوتاميا العريقةِ عراقةَ تاريخِ البشرية، والتي تتعرضُ للإنكارِ والإبادة. وفي حالِ عجزِنا عن معرفةِ ذلك وتَمَثُّلِه، فلن يَكُونَ بوسعِنا النجاحُ في إنشاءِ وتطويرِ تحالفاتِ وحركاتِ الأمةِ الديمقراطيةِ لشعوبِنا التي تتشاطرُ نفسَ الثرى.

يتعلقُ حلُّ الأمةِ الديمقراطيةِ في القضيةِ الكرديةِ أولاً بالتعريفِ الصحيحِ للتاريخِ الكرديِّ والثقافةِ الكردية. وهذا ما سيجلبُ معه التعريفَ الصحيحَ للوجودِ المجتمعيِّ الكرديِّ أيضاً. ذلك أنّ التحولَ إلى مجتمعٍ وطنيٍّ يعني امتلاكَ الوعيِ والروحِ اللازمَين بشأنِ التاريخِ والثقافة. فإنكارُ وإبادةُ الكردِ في تاريخِ الجمهورية (ثمة ممارساتٌ مماثلةٌ في تواريخِ الدولِ القوميةِ الأخرى أيضاً) قد بدأَ أولاً بإنكارِ التاريخِ الكرديِّ وإبادةِ وجودِه الثقافيّ. حيث قُضِيَ بادئَ ذي بدءٍ على المقوِّماتِ الثقافيةِ المعنوية، ثم على مقوماتِ الثقافةِ المادية. ولهذا السبب، كان شروعُ PKK بإنشاءِ نفسِه بالتحصنِ بالوعيِ التاريخيِّ والثقافيِّ بدايةً في محلِّها. فسعيُه إلى إيضاحِ وشرحِ التاريخِ والثقافةِ الكرديَّين بمقارنتِهما مع تاريخِ وثقافةِ شعوبِ العالمِ قاطبة، وإفصاحُه عن ذلك متجسداً في مانيفستو **"طريق الثورة الكردستانية"**؛ قد لعبَ دورَ النهضةِ الثوريةِ لبَعثِ الحياةِ ثانيةً في التاريخِ الكرديِّ والثقافةِ الكردية. وبالمقدورِ القولُ أنّ الكردَ حققوا بدايةً راديكاليةً مع هذا المانيفستو على دربِ التحولِ الوطنيِّ الديمقراطيّ. أما الوجودُ الثقافيُّ الكرديُّ المُجَرَّبُ مع الحربِ المُعلَنةِ تزامناً مع حملةِ آب ١٩٨٤، فقد أثبتَ جدارتَه في السيرورةِ والحياةِ مدعوماً بالكثيرِ من أحداثِ البطولةِ الباسلة. ذلك أنه ما كان بإمكانِ الكردِ أنْ يستمروا بوجودِهم لولا النهجُ الأيديولوجيُّ–السياسيُّ

لـPKK وللحربِ الشعبيةِ التي رادَها، ولولا عكسُه للتاريخِ والثقافةِ الكرديَّين بعينٍ سليمة. علماً أنّ العديدَ من المجموعاتِ والشخصياتِ تناولَت القضيةَ بطموحاتٍ مماثلةٍ حينذاك، ولكنها لَم تستطعْ إنقاذَ نفسِها من التصفية، نتيجةً لعدمِ تَبَنّيها للتاريخِ والثقافةِ الكرديَّين بمنظورٍ صائب.

يختلفُ إنشاءُ الأمةِ الديمقراطيةِ الكرديةِ نوعاً ما عن إنشاءِ الأمةِ التي يُرادُ تطويرُها بمقارباتٍ قوميةٍ ودولتية. ومثلما أنه مغايرٌ لقوميةِ الدولةِ القوميةِ الحاكمة، فإنه يختلفُ أيضاً عن المقارباتِ القوميةِ والدولتيةِ الكردية. حيث يُبرِزُ إنشاءَ الأمةِ الديمقراطيةِ مقابل ذلك كبديلٍ يرتكزُ إلى تواريخِ وثقافاتِ الشعوبِ والكادحين.

يتبنى KCK ضمن عمليةِ بناءِ الأمةِ الديمقراطيةِ الكرديةِ الدورَ الذي أداه الكردُ كعنصرٍ أصليٍّ مشارِكٍ في الثورةِ الوطنيةِ خلال فترةِ ١٩١٩–١٩٢٢، والذي جرى إنكارُه طيلةَ تاريخِ الجمهورية. فهو يَعتَبِرُ هذه الثورةَ وطنيةً بالنسبةِ للكردِ ولبقيةِ الحلفاءِ المشاركين فيها، بقدرِ ما هي كذلك بالنسبةِ للأتراك. كما ينظرُ إلى إقصاءِ الحلفاءِ وإنكارِ تواريخِهم وثقافاتِهم في الفتراتِ اللاحقةِ على أنه انقلابٌ على الطابعِ الشعبيِّ للثورة. وعليه، فهو يَعتَبِرُ مقاومةَ الكردِ ضد ذاك الانقلابِ شرعيةً وتقدميةً وتحررية. فضلاً عن إفصاحِه علناً بأنّ التحالفَ الكرديَّ–التركيَّ الاستراتيجيَّ المبتدئَ مع معركةِ ملازكرد (١٠٧١م) يستندُ إلى مبدأِ الطواعية، وأنّ الكردَ والأتراكَ ظلوا شركاء أساسيين ضمن تشكيلاتِ السلطةِ والدولةِ منذ ذلك التاريخِ رغمَ تعرضِهم لفتراتِ انقطاعٍ مختلفة، وأنه ثمة شراكةً منيعةً وتداخلاً حصيناً بين تاريخِ وثقافةِ كِلا الشعبَين تأسيساً على ذلك. كما يَقبلُ بأنّ الأتراكَ والكردَ لعبوا دوراً استراتيجياً مشتركاً طيلةَ الأعوامِ الألفِ الأخيرةِ من تاريخِ الشرقِ الأوسط.

وعليه، فقد ازدادَت مقارباتُ PKK وKCK الأيديولوجيةُ والسياسيةُ وضوحاً وشفافية، وتعزَّزَت آراؤُهما التي ازدادَت انفراجاً مع هذه المرافعةِ فيما يتعلقُ بالتاريخِ الكرديِّ والثقافةِ الكردية. فهما منفتحان على الاتحاداتِ والتحالفاتِ الوطنيةِ الديمقراطيةِ الأوسع نطاقاً، انطلاقاً من منظورِ الأمةِ الديمقراطيةِ المنفتحِ على الشعوبِ الأخرى. علاوةً على أنهما يَعتَبِران استحداثَ وهيكلةَ الاتحاداتِ والتشكيلاتِ الكونيةِ المُعاشةِ ضمن الثقافةِ الشرقِ أوسطيةِ على مدى التاريخ (الأمةُ الإسلاميةُ أفضلُ مثالٍ على ذلك) سبيلاً إلى الخلاصِ والحريةِ والتحررِ الحقيقيِّ لشعوبِ الشرقِ الأوسطِ جمعاء.

إنّ الأمةَ الديمقراطيةَ الكردية، التي ستكتسبُ مزيداً من الماهيةِ البنيويةِ خلال عهدِ KCK، ستُقدمُ بكلِّ أبعادِها تجربةَ إعادةِ البناءِ الوطنيّ، التي ستغدو نموذجاً تقتدي به شعوبُ الشرقِ الأوسط. ومقابل ميولِ إنكارِ التاريخِ والثقافة، التي تتبناها الدولُ القوميةُ العاجزةُ عن تخطي دورِ العمالةِ والتواطؤِ مع الحداثةِ الغربية، فإنها ستبتدئُ عصراً جديداً. أي إنها ستطلقُ العنانَ لصعودِ وسموِّ عصرِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ تزامناً مع نهضةِ الأمةِ الثوريةِ والديمقراطية.

٨- نظام الدفاع الذاتي في الأمة الديمقراطية:

لكلِّ نوعٍ في عالَمِ الكائنات الحيةِ نظامٌ دفاعيٌّ خاصٌّ به. وما من كائنٍ حيٍّ بدونِ آليةِ دفاع. بل وبالمقدورِ اعتبارُ المقاومة، التي يُبديها كلُّ عنصرٍ أو جُسَيمٍ في الكونِ للحفاظِ على وجودِه، دفاعاً ذاتياً. إذ يبدو جلياً أنه لا يُمكنُ إيضاحُ مقاومتِه إزاء أيِّ عطلٍ أو خروجٍ من الكينونة إلا بمصطلحِ "الدفاعِ الذاتيّ". وفي حالِ فقدانِ تلك المقاومةِ فإنّ ذاك العنصرَ أو الجُسَيمَ يفسد، ويخرجُ من كينونتِه، ويتحولُ إلى عنصرٍ آخر مغاير. أما في عالَم الكائناتِ الحية، فبمجردِ تحطمِ حصنِ الدفاعِ الذاتيّ، فإنّ ذاك الكائنَ يغدو فريسةً سهلةً لكائناتٍ أخرى، أو يموت.

يَسري النظامُ عينُه بشكلٍ أكبر على النوعِ البشريِّ والمجتمعِ البشريّ. إذ لا يستطيعُ نوعٌ لطيفٌ كالإنسانِ وكيانٌ منفتحٌ على المخاطرِ كالمجتمعِ البشريِّ أنْ يحافظا على وجودِهما مدةً طويلةً من الزمن، في حالِ غيابِ الدفاعِ الذاتيِّ المنيع. فالدفاعُ لدى النوعِ البشريِّ مجتمعيٌّ بقدرِ ما هو بيولوجيّ. إذ يعملُ الدفاعُ البيولوجيُّ بغرائزِ الدفاعِ الموجودةِ في كلِّ كائنٍ حيّ. أما في الدفاعِ المجتمعيّ، فجميعُ أفرادِ الجماعةِ يلوذون عن أنفسِهم بشكلٍ مشترك. بل ويطرأُ التغيرُ المستمرُّ على تعدادِ المجموعةِ وشكلِ تنظيمِها، وفق ما توفرُه فرصُ الدفاعِ الذاتيّ. وعليه، فالدفاعُ وظيفةٌ أصيلةٌ في المجموعة، بحيث لا يمكنُ للحياةِ أنْ تستمرَّ من دونِه. وكما هو معلوم، فالوظيفتان الأصليتان الأُخريَتان في عالَمِ الأحياءِ هما تأمينُ المأكلِ والتوالد. فكيفما يستحيلُ على الكائناتِ الحيةِ أنْ تستمرَّ بحَيَواتِها دون مأكلٍ أو توالد، فمحالٌ عليها الاستمرارُ بالحياةِ من دون الدفاعِ الذاتيِّ أيضاً. النتيجةُ المهمةُ الأخرى، التي باستطاعتِنا استخلاصُها من موضوعِ الدفاعِ الذاتي في عالَمِ الأحياء، هي أنّ هذا الدفاعَ يهدفُ فقط إلى حمايةِ الوجود، وأنه يخلو من نظامِ الاستعمارِ وبسطِ النفوذِ على أبناءِ الجنسِ الواحدِ أو على الأنواعِ الأخرى من الكائنات. وقد طُوِّرَت أنظمةُ الاستعمارِ والحاكميةِ لأولِ مرةٍ عند الجنسِ البشريّ. وما يلعبُ دورُه في ذلك هو النماءُ الذهنيُّ لدى النوعِ البشريّ، والاستحواذُ على فائضِ الإنتاجِ ارتباطاً بذلك؛ مما يفضي إلى توفيرِ فرصِ الاستغلال. وهذا ما يؤدي إلى ضرورةِ حمايةِ قِيَمِ الكدحِ إلى جانبِ اللوذِ عن الوجود. أي إنه يؤولُ إلى إشعالِ فتيلِ الحروبِ الاجتماعية.

لَطالما تحلى الدفاعُ الذاتيُّ بالنسبةِ للكردِ بأهميةٍ عظمى على مرِّ التاريخ، نظراً للظروفِ الملموسةِ التي مروا بها. حيث تعرضوا للهجماتِ المتواصلة، كونَهم الوارثين الأوائل للمجموعاتِ التي شهدَت الثورةَ النيوليتيةَ بأعمقِ حالاتِها وأطولِها أجَلاً. ففوائضُ الإنتاجِ الناجمةُ عن الثورةِ الزراعيةِ في الهلالِ الخصيبِ كانت تفتحُ شهيةَ المُغيرين، وتستقطبُهم على الدوام. وقد مرّت آلافُ الأعوامِ بهذا المنوال. فكلما تطورَت نُظُمِ المدنيةِ المرتكزةُ إلى فوائضِ الإنتاج، بدأَ عهدُ الهجومِ الممنهجِ بالظهورِ من قِبَلِ القوى المعتمدةِ على بُنى المدينةِ والطبقةِ والدولة. وهكذا، لَم تَغِبْ أبداً الهجماتُ المباشرةُ وغيرُ المباشرةِ لعددٍ لا حصرَ له من قوى المدنية، التي استهدفَت المنطقةَ والأراضي نفسَها، بدءاً من المدنيةِ السومريةِ ووصولاً إلى أمريكا بصفتِها آخرَ قوةٍ مهيمنةٍ في المدنيةِ السائدةِ في يومِنا الحاليّ.

اكتَسَبَت هجماتُ القرنَين الأخيرَين المتصاعدةُ مع الحداثةِ الرأسماليةِ طابعاً مختلفاً. حيث إنّ أنظمةَ حمايةِ الوجودِ وآلياتِ الدفاعِ الذاتيّ، التي طوَّرها الكردُ على شكلِ وحداتٍ عشائريةٍ وقَبَليةٍ اعتماداً على المناطقِ الجبليةِ التي قطنوها منذ العصورِ الأولى، لَم تَفِ بالغرضِ مقابلَ وسائلِ الهجومِ المعتمِدةِ على النظامِ الرأسماليّ. ولأولِ مرةٍ تَبدّى خطرُ خُسرانِهم لوجودِهم. ذلك أنّ بنيةَ الدولةِ القوميةِ في الحداثةِ الرأسماليةِ لَم تسفرْ عن فقدانِ الكردِ لحرياتِهم فحسب، بل وآلَت إلى مواجهتِهم مخاطرَ فقدانِهم لوجودِهم أيضاً. فبرنامجُ وممارسةُ خلقِ "لغةٍ واحدة" و"أمةٍ واحدة" و"وطنٍ واحد" ضمن نفسِ الحدودِ السياسية، قد أفرزَ معه مواجهةَ اللغاتِ والأممِ والأوطانِ الأخرى في تلك الحدودِ لمخاطرِ الإنكارِ والإبادة. لقد أُخضِعَ الكردُ للإبادةِ والإنكارِ على يدِ الدولِ القوميةِ ضمن كافةِ أجزاءِ الوطنِ التي عانوا الانقسامَ عنوةً ضمنها. فقد جعلَت الدولُ القوميةُ المدعومةُ من القوى المهيمنةِ تصفيةَ الكردِ وكردستان سياسةً أساسيةً لها. وعندما انكسرَت شوكةُ المقاومةِ حصيلةَ نقصِ الدفاعِ الذاتيّ، أتى الدورُ على هدمِ المجتمعِ وصهرِه بغيةَ تصفيتِه وحسمِ أمرِه.

وعليه، فحركةُ PKK، التي وُلِدَت كَرَدّةِ فعلٍ على هذا السياقِ المُمارَسِ بكلِّ حِدّتِه، هي أساساً ومنذ بدايتِها حركةُ دفاعٍ ذاتيٍّ عن الشعبِ الكرديّ. فحركةُ الدفاعِ الذاتيّ، التي كانت تُمارَسُ بدايةً على الصعيدَين الأيديولوجيِّ والسياسيّ، قد انتقلَت خلال فترةٍ وجيزةٍ إلى طورِ دفاعٍ ذاتيٍّ يعتمدُ على العنفِ المتبادل. بمعنى آخر، فالكفاحُ المسلَّحُ المرتكزُ إلى حمايةِ وجودِ الكوادرِ والمؤيدين بادئَ ذي بدء، قد اتسعَ نطاقُه مع حملةِ ١٥ آب ١٩٨٤ ليشملَ الشعبَ أيضاً. وعليه، تعرضَت الحركةُ المتحولةُ إلى حربِ الدفاعِ الذاتيِّ الشعبيِّ للهجماتِ المدروسةِ التي خططَت لها كافةُ القوى المهيمنةِ المعنية، وبالأخصِّ قوى الغلاديو التابعةِ لحلفِ الناتو. وقد لاقَت تلك الهجماتُ دعمَ جميعِ القوى المرتابةِ من قيامِ الكردِ بقلبِ موازينِ المنطقةِ رأساً على عقبٍ بعدَ أنْ يتمكنوا من تقريرِ مصيرِهم بأنفسِهم في كردستان. ومع ذلك، فقد أَلحَقَت حروبُ المقاومةِ تلك ضرباتٍ قاضيةً بسياساتِ الإنكارِ والإبادةِ والصهر، وحسمَت موقفَها لصالحِ تَبَنّي هويةِ الشعبِ والتشبثِ بالرغبةِ في الحياةِ الحرة. وعلى الرغمِ من عدمِ وضعِ حدٍّ نهائيٍّ للدولِ القومية، التي عَوَّلَت على آمالِها التصفويةِ القديمةِ بحقِّ الشعبِ الكرديّ، إلا إنها لَم تَعُدْ تتحلى بعزيمتِها القديمة. إذ تمّ بلوغُ مستوى الاعترافِ بالهويةِ واحترامِ الحياةِ شبهِ المستقلة، مما يشكِّلُ وضعاً جديداً من جهةِ حربِ الدفاعِ الذاتيّ. وقد عملَ PKK على الاستفادةِ من هذا الوضعِ وتقييمِه من خلالِ KCK.

يُشَكِّلُ موضوعُ كيفيةِ ضبطِ الدفاعِ الذاتيِّ بمنهاجٍ دائميٍّ البندَ المهمَّ الآخر، الذي لا استغناء عنه ضمن برنامجِ بناءِ الأمةِ الديمقراطيةِ في KCK. فسياساتُ الإنكارِ والإبادةِ والصهرِ الجديدة، التي لن تتقاعسَ الدولُ القوميةُ عن تنظيمِها كلما سنحَت الفرصةُ بوصفِها احتكارَ القوةِ المسلحةِ الوحيد، قد فرضَت طابعَ الاستدامةِ على نظامِ الدفاعِ الذاتيِّ في KCK. بالتالي، فالشرطُ الأدنى منزلةً للعيشِ المشتركِ مع الدولِ القومية، هو تضمينُ الهويةِ الذاتيةِ الكرديةِ وحياتِها الحرةِ بدستور. ولن يكفيَ الضمانُ الدستوريُّ لوحدِه. بل وسيجري البحثُ فضلاً عن ذلك في الظروفِ العينيةِ لذاك الضمانِ من خلالِ ضوابط تحدِّدُها القوانين. وفيما عدا الأمنِ القوميِّ المشتركِ تجاه الخارج، يتعينُ

أنْ يَقومَ المجتمعُ الكرديُّ بذاتِ نفسِه على تدبيرِ شؤونِه الأمنية. حيث إنّ تمكينَ الأمنِ الداخليِّ وتلبيةَ متطلباتِه بأنسبِ الأشكالِ غيرُ ممكن، إلا في حالِ قيامِ المجتمعِ به بذاتِ نفسِه. من هنا، فمن الضرورةِ بمكان أنْ تقومَ الدولُ القوميةُ المعنية (الدول القوميةُ المركزيةُ التركيةُ والإيرانيةُ والعراقيةُ والسورية) بالإصلاحاتِ المهمةِ في سياساتِها الأمنيةِ الداخلية. وفي حالِ استتبابِ السلمِ وإرساءِ دعائمِ الحلِّ الديمقراطيّ، يتعينُ على KCK أيضاً إعادةُ ترتيبِ ومَوضعةِ قواتِ الدفاعِ الذاتيِّ لديه، أي "قواتِ الدفاعِ الشعبيِّ HPG". وما لا جدال فيه هو أنّ إعادةَ الفرزِ تقتضي قوانيناً جديدة. كما لا شكَّ في أننا لا نتحدثُ هنا عن نظامٍ شبيهٍ بالألويةِ الحميديةِ القديمةِ أو بـ"حُماة القرى" الجديدة. ولكن، بالوسعِ القيامُ بإجراءاتٍ وبعملياتِ فرزٍ جديدةٍ للقوى فيما يخصُّ الأمنَ الداخليَّ القانونيَّ والرسميّ، والذي يعتمدُ على الوفاقِ مع الدولِ القومية.

وفي حالِ عدمِ الوفاقِ مع الدولِ القوميةِ المعنية، فإنّ KCK سيجهدُ لترتيبِ وضعِ قواتِ الدفاعِ الذاتيِّ لديه كَمّاً ونوعاً، بما يغطي الاحتياجاتِ الجديدةِ تأسيساً على الدفاعِ عن بناءِ الأمةِ الديمقراطيةِ بكلِّ أبعادِها وبمنوالٍ أحاديِّ الجانب. وهكذا، ستُكَلَّفُ قواتُ HPG المُعادُ هيكلتُها بحمايةِ التحولِ الوطنيِّ الديمقراطيِّ في جميعِ الساحاتِ والمجالاتِ وبكافةِ الأبعاد، لتؤسِّسَ أرضيةَ السيادةِ الوطنيةِ الديمقراطيةِ بجدارة. كما ستَكُونُ مسؤولةً عن أمنِ وأملاكِ المواطنِ الفردِ في الأمةِ الديمقراطية. وستظلُّ في حالةِ صراعٍ دؤوبٍ ضد جميعِ ممارساتِ الدولةِ القومية (تجاه حروبِها العسكريةِ والسياسيةِ والثقافيةِ والاجتماعيةِ والنفسية)، والتي تبلغُ حدَّ الإبادةِ الثقافية. من هنا، فإنّ وجودَ وحريةَ كردستان والكرد مستحيلان من دونِ دفاعٍ ذاتيّ.

٩- دبلوماسية الأمة الديمقراطية:

يُعَدُّ النشاطُ الدبلوماسيُّ بين الدولِ القوميةِ من أكثرِ الأنشطةِ التي طوَّرَتها الدولةُ القومية. إذ تُعَرِّفُه على أنه شكلُ النشاطِ الذي يسبقُ اندلاعَ الحروبِ بين الدول. كما بالمقدورِ اعتبارُه تَوطئةً للحروبِ الناشبةِ في تاريخِ الدولِ القومية. ثمة شعائرٌ محدودةٌ لأشكالِ التعبيرِ التقليديِّ عن علاقاتِ الجوارِ بين مختلفِ وحداتِ المجموعاتِ طيلةَ التاريخ. وهي شعائرٌ محفوفةٌ بالقيمةِ العليا. أما لجوءُ الدولِ القوميةِ إلى مَأسسةِ تلك العلاقة، فيُعزى إلى نزعةِ الربحِ في الحداثةِ الرأسمالية. فإذا كانت تلك العلاقاتُ تدرُّ مزيداً من الربحِ في وقتِ السلم، فلا داعٍ إذاً لإشعالِ فتيلِ الحرب؛ فتُعقَدُ العلاقاتُ المُربحةُ دبلوماسياً. أما إذا كانت ميولُ الربحِ الأعظمِ متعلقةً بالحرب، فلن تستطيعَ كلُّ القوى الدبلوماسيةِ أنْ تقفَ في وجهِ الحربِ المُربحة، حتى لو تعاضدَت جميعاً في سبيلِ ذلك. وعليه، فالعملُ الدبلوماسيُّ قد انتهى هنا. وهكذا، لَم تَعُدْ للدبلوماسيةِ المُختَزَلةِ إلى منطقِ الربحِ أيةُ صلةٍ مع نمطِ العلاقةِ القَيِّمةِ بين المجتمعات، والتي طالما رُصِدَت في التاريخ. أي أنّ الدبلوماسيةَ تُصَيَّرُ أداةَ مُضاربةٍ في ألاعيبِ الحربِ المُربحةِ فيما بين الدولِ القومية، وتصبحُ أداةً لتهيئةِ أجواءِ الحروب، وليس لاستتبابِ السلم.

أما الدبلوماسيةُ الصائرةُ مرةً أخرى أداةً لإرساءِ السلمِ والتعاضدِ والتبادلِ الخلاّقِ بين المجتمعاتِ في كنفِ تقاليدِ الأمةِ الديمقراطية، فتُعنى أساساً بحلِّ القضايا العالقة. أي إنّ دبلوماسيةَ الأمةِ الديمقراطيةِ وسيلةٌ لتكريسِ السلمِ والعلاقاتِ المفيدة، لا لإشعالِ فتيلِ الحروب. وهي تُعَبِّرُ عن وظيفةٍ أخلاقيةٍ وسياسيةٍ نبيلةٍ يؤديها الناسُ الحكماء. وتؤدي دوراً مهماً في تطويرِ وتمكينِ سيرورةِ المراحلِ التي تدرُّ بالنفعِ المتبادلِ وتُعَزِّزُ علاقاتِ الصداقةِ بين الشعوبِ المتجاورةِ ومجموعاتِ الأقاربِ على وجهِ الخصوص. كما تُعتَبَرُ قوةَ بناءِ المجتمعياتِ المشتركةِ والتركيباتِ الجديدةِ لمجتمعاتٍ أرقى.

لَطالما تواجدَ عددٌ جمٌّ من مراحلِ العلاقاتِ الدبلوماسيةِ في التاريخِ الكرديّ، سلبيةً كانت أم إيجابية. فقد أدت شدةُ الانقسامِ ومنعُ التواصلِ بين المجموعات إلى إيلاءِ أهميةٍ عليا لفعالياتِ الوساطة؛ مما تمخضَ عن إسهاماتٍ قَيِّمةٍ في الحياةِ الاجتماعيةِ عندما أُدِّيَت بجدارة. أما عندما نُفِّذَت تلك الوساطةُ بنوايا ضامرةٍ أو باندفاعٍ مشحونٍ بمختلفِ المصالحِ الشخصيةِ أو التكتلية، فقد تسببَت في إضرامِ نارِ العداوةِ وتصعيدِ الاشتباكات.

يشعرُ الكردُ في حاضرِنا بمسيسِ الحاجةِ إلى دبلوماسيةٍ نفيسة، سواء بينهم وبين جيرانِهم أم على الصعيدِ العالميّ. حيث للفعالياتِ الدبلوماسيةِ الإيجابيةِ دورٌ عظيمُ الأهميةِ للحفاظِ على وجودِهم ونيلِ حريتِهم. ولَربما كان الكردُ أكثرَ شعبٍ ذهبَ ضحيةَ الألاعيبِ الدبلوماسيةِ عالمياً خلال الماضي القريب، أي في عهدِ الحداثةِ الرأسمالية. حيث لعبَ الكردُ دورَ كبشِ الفداءِ في تقسيمِ الشرقِ الأوسطِ وإخضاعِه لهيمنةِ النظامِ الرأسماليِّ على مرِّ القرنَين التاسع عشر والعشرين. ونخصُّ بالذِّكرِ أنهم كانوا أكثرَ القرابين مأساويةً خلال الحربَين العالميتَين. ولَطالما أُنيطوا بدورِ الورقةِ الرابحةِ خلال دبلوماسياتِ الدولِ القوميةِ في الشرقِ الأوسط، مما نَمَّ عن نتائجَ وخيمة، وواجَهوا مشاهداً أليمةً وصلَت حدَّ التطهيرِ الثقافيّ. وبقدرِ ما للمتواطئين الكردِ من دورٍ في ذلك، فإنّ افتقارَ المقاوماتِ الكرديةِ للأساليبِ العصريةِ أيضاً لعبَ دورَه في ذلك.

وإذا وُضِعَ في الحُسبانِ مدى تدنّي فرصةِ بناءِ دولةٍ قوميةٍ كردية، سواء طبقياً أم من حيث الظروفِ السائدة؛ فسيُلاحَظُ أنّ قَلَّما يحالفُ الحظُّ مثلَ هذه الدبلوماسياتِ المنصبةِ الساعيةِ للحلِّ وفق نفسِ الهدف. إذ معلومٌ أنه لَم تُجْنَ نتائجٌ ناجعةٌ من الأنشطةِ المُزاوَلةِ لهذا الغرضِ خلال القرنَين الأخيرَين. فطبيعةُ القضيةِ الكرديةِ لا تساعدُ على إنجاحِ مثلِ هذه الأنشطة. ذلك إنّ دبلوماسيةَ الدولةِ القوميةِ لا تساعد على الحل فيما يتعلقُ بالكرد. بل كانت شاهدةً على العديدِ من الأدوارِ السلبية، التي أسفرَت عن الانسدادِ وتصعيدِ الاشتباكاتِ والنزاعاتِ بين مختلفِ أجزاءِ كردستان، والتي أثارت حفيظةَ الدولِ القوميةِ المعادية. ولهذا السببِ بالتحديد، ثمة حاجةٌ ماسةٌ لدبلوماسيةٍ جديدة. أي، لدبلوماسيةِ الأمةِ الديمقراطية.

يتعينُ أولاً على دبلوماسيةِ الأمةِ الديمقراطيةِ تشكيلُ محفلٍ مشتركٍ بين الكردِ المشتَّتين والمُنقسمين فيما بينهم على اختلافِ مصالحِهم. وعلى هذا المحفل، الذي يشعرُ الكردُّ بأشدِّ الحاجةِ إليه، أنْ يكونَ في مركزِ الفعالياتِ الدبلوماسية. ومثلما لوحِظَ حتى الآن، فإنّ كافةَ الأنشطةِ

الدبلوماسيةِ الأخرى، وبالأخصِّ تلك التي تطَلَّعَ كلُّ تنظيمٍ إلى ممارستِها بمفردِه وفق ما يتماشى ومصالحَه، قد جلبَت الضررَ أكثر من الفائدة، وأفضَت إلى معاناةِ الكردِ من الاشتباكاتِ والانقسامِ والتجزؤِ أكثر فأكثر. بناءً عليه، يُعَدُّ تطويرُ دبلوماسيةٍ متكاملةٍ وموحَّدةٍ بين الكرد من أهمِّ الوظائفِ القومية. وعليه، فإنّ تشكيلَ وتفعيلَ **"المؤتمرِ القوميِّ الديمقراطيّ"** هو المَهَمّةُ الأكثر حياتيةً في الدبلوماسيةِ الكردية. ويجبُ أنْ يَكُونَ الهدفَ الرئيسيَّ لجميعِ التنظيماتِ والشخصياتِ الكردية. من جانبٍ آخر، ينبغي صياغةُ دبلوماسيةٍ كرديةٍ مؤسساتيةٍ ذاتِ سياسةٍ موحَّدةٍ لها ناطقٌ رسميٌّ باسمِها؛ بحيث تستندُ إلى تكوينِ "المؤتمر القوميِّ الديمقراطيِّ" لحظةً قبل أخرى. ولا يحقُّ لأيِّ تنظيمٍ أنْ يُمهِلَ أو يُهمِلَ هذه المهامَّ المصيريةَ أياً كانت الذريعة. ومَن يفعلُ ذلك يَكُونُ لاهثاً وراء المصالح الشخصيةِ والحزبية. ومن المعروفِ (أو يجبُ المعرفةُ جيداً) مدى الأضرارِ والكوارثِ الجسيمةِ التي تسبَبَت بها هكذا عقلياتٌ وشخصياتٌ خلال التاريخ. من جانبٍ آخر، وبالإضافةِ إلى أهميةِ الدبلوماسيةِ المزاوَلةِ على خلفيةِ الدولةِ الفيدراليةِ الكردية في العراق، إلا إنها لا تلبي احتياجاتِ الكردِ كافة. فلا هي تمتلكُ الكفاءةَ التي تُخَوِّلُها لتلبيتِها، ولا الظروفُ القائمةُ تساعدُها على ذلك. بالتالي، فإنّ الدبلوماسيةَ التي ستُشَكِّلُ جواباً لكافةِ احتياجات الكردِ غيرُ ممكنة، إلا اعتماداً على "المؤتمرِ القوميِّ الديمقراطيّ". انطلاقاً من ذلك، تتجسدُ المَهمةُ الأولى في عَقدِ اجتماعِ "المؤتمرِ القوميِّ الديمقراطيّ"، والإعلانِ عنه تنظيماً ديمقراطياً قومياً مُوَحِّداً شاملاً ومستداماً.

يمكنُ ترتيبُ الوظائفِ الأساسيةِ لهذا "المؤتمر القوميِّ الديمقراطيِّ" على الشكلِ التالي:

أ- يجب أنْ يَكُونَ "المؤتمرُ القوميُّ الديمقراطيُّ" تنظيماً مستداماً. وأنْ تَجِدَ كلُّ الشخصياتِ والتنظيماتِ تمثيلَها فيه بشَكلٍ مناسبٍ يحتضنُ كافةَ الطبقاتِ والشرائحِ الوطنيةِ والديمقراطية. وينبغي عدم إغفالِ التعدادِ السكانيِّ ودورِ أجزاءِ الوطنِ ومدى قوةِ العزيمةِ والثبات.

ب- على المؤتمرِ انتخابُ جهازٍ إداريّ، أي هيئةٍ تنفيذيةٍ دائميةٍ مسؤولةٍ عن تسييرِ والإشرافِ على علاقاتِ السياسةِ العمليةِ لجميعِ الكرد. وعلى هذه الهيئةِ أنْ تمارسَ الأنشطةَ الدبلوماسيةَ الداخليةَ والخارجية، وأنْ تعقدَ العلاقاتِ الاقتصاديةَ والاجتماعيةَ والثقافية مؤسساتياً.

ت- على جميعِ التنظيماتِ توحيدُ قواتِ الدفاعِ الذاتيِّ لديها ضمن تنظيمٍ مشتركٍ من المقاتلين البشمركة. ويجبُ تشكيلُ "رئاسة قوات الدفاع الشعبيّ المشتركة". ويحقُّ لكلِّ تنظيمٍ أنْ يتمتعَ بمبادرةٍ محدودةٍ على قواتِ الدفاعِ الذاتيِّ بما يتناسبُ وقوتَه.

ث- على "لجنة (أو مكتب) العلاقاتِ الخارجيةِ" التابعةِ للهيئةِ التنفيذيةِ أنْ تَكُونَ مسؤولةً بمفردِها عن عقدِ العلاقاتِ مع قوى المجتمعِ المدنيِّ ومع كافةِ الدولِ تتصدرُها الدولُ القوميةُ التي ينضوي الكردُ تحت لوائِها.

ينبغي ترتيبُ علاقةِ كلٍّ من KCK و"الإدارةِ الكرديةِ الإقليميةِ في العراق" مع "المؤتمرِ القوميِّ الديمقراطيِّ" ضمن أجواءٍ مناسبة. حيث بإمكانِ كِلا الجهازَين أنْ يعمَلا بالتنسيقِ والارتباطِ بصورةٍ معينةٍ مع "الهيئةِ التنفيذيةِ للمؤتمر". هذا ويُعَدُّ العملُ بالاشتراكِ مع كِلا الجهازَين مشكلةً مُهمةً تقتضي التوقفَ عندها والبتَّ فيها. إذ من الساطعِ جلياً أنّ العلاقاتِ والتناقضاتِ ستأخذُ وقتاً طويلاً

ضمن إطارِ الفوارقِ الأيديولوجيةِ والسياسيةِ الكامنةِ بين إنشاءِ الأمةِ الديمقراطيةِ في KCK من جهة، وبين نزعةِ الدولتيةِ القوميةِ لدى "الإدارةِ الفيدراليةِ الكرديةِ في العراق" من جهةٍ ثانية. وبمقدورِ "المؤتمرِ القوميِّ الديمقراطيِّ" أنْ يَكُونَ تنظيماً جامعاً وحَلاّلاً في هذا المضمار. كما بوسعِ دبلوماسيةِ الأمةِ الديمقراطيةِ أنْ تؤديَ دوراً حَلاّلاً ووطيداً على أرضيةِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ فيما بين شعوبِ الشرقِ الأوسطِ وأممِه، التي زجَّتها دبلوماسيةُ الدولةِ القوميةِ في فوضى عارمة، وأقحمَتها في اشتباكاتٍ طاحنة.

١٠- أن تبحث عن حل الأمة الديمقراطية:

يبدو أنّ المشقةَ الكبرى بالنسبةِ إلى المولودِ البشريِّ تبدأُ مع الكينونةِ المجتمعية. وبإلقائي نظرةً إلى الماضي، فإنّ أكثرَ العلاقاتِ مشقةً مما يخطرُ ببالي هي علاقةُ "الشرف"، الذي كان موضوعَ صراعي الضاري مع أمي. ويَلوحُ أنّ أولَ شرطٍ للمجتمعيةِ في ظلِّ ظروفِ القريةِ آنذاك كان يمرُّ من التميزِ بالشرف. وهذا ما يعني العيشَ وفقَ قواعدِ العائلة، أي الالتزامَ بشرفِها ونواميسِها. ما كان لي كطفلٍ أنْ أتحلى بوعيِ الشرفِ هذا فطرياً. بل إنّ الاتسامَ بالشرفِ كان معنياً بالمجتمعيةِ التي يجري اكتسابُها وتلقينُها لاحقاً. ويبدو أنّ أمي أيضاً كانت تسعى إلى صقلِ مجتمعيتي بما يتوافقُ ومشيئتَها. وكانت ترى السبيلَ إلى ذلك في الامتثالِ التامِّ لقواعدِ العائلة. ولهذا السببِ نشبَ صراعٌ عنيفٌ بيننا. واضحٌ أني ومنذ نعومةِ أظافري لَم أكُنْ أَجِدُ قواعدَ العائلةِ كافيةً أو صحيحة. وهكذا تمردتُ على التقاليدِ لأولِ مرة، ليستمرَّ هذا التناقضُ فترةً طويلة. وعلى ضوءِ ذلك تحولَت قضيةُ العائلةِ إلى قضيةِ المرأة، وتحولَت هذه الأخيرةُ إلى قضيةِ الحريةِ والديمقراطية؛ لتتحولَ قضيةُ الديمقراطيةِ في آخرِ المطافِ إلى قضيةِ الأمةِ الديمقراطية.

كنتُ تطرقتُ إلى علاقتي مع الدين والجامع. حيث التزمتُ بالدينِ بدايةً كمثالٍ أعلى. وحفظتُ قُرابةَ ثلاثٍ وثلاثين سورةً قرآنية، فغدوتُ أقربَ المُقرَّبين إلى الإمام. كما قمتُ بإمامةِ المجموعةِ التي شكلتُها من أطفالِ المدرسةِ الابتدائية. وكانت علاماتي في هذه المادةِ تامة. لكنّ تناقضاتي بشأنِ الإلهِ الدينيِّ كانت قد بدأَت بالظهورِ من الناحيةِ الذهنية. فتساؤلاتُ "ما هو، وأين، وكيف هو هذا الإله؟" بدأت تنهشُ عقلي وتقضُّ مضجعي طردياً. ولَم يَكُن التعمقُ في الدينِ يحلُّ هذه الإشكالية، بل زادَ من تعقيداتِها. وأثناء محاولةِ حلِّ هذا التناقضِ بالفلسفةِ بدأَ تعرُّفي على الحِراكِ الاجتماعيّ. وأَعقَبَت ذلك خطوةُ الوقوفِ عند الاشتراكيةِ العلمية. وهكذا، قمتُ باختياراتٍ لا تُطاق. أما قضيةُ الهويةِ الكردية، التي تميزَت بأواصرِها المتينةِ مع المجتمعية، فكانت تفرضُ حضورَها باكراً، بسببِ تَلَقّي التعليمِ باللغةِ التركيةِ مع بدءِ ارتيادِ المدرسةِ الابتدائية. فقد كانت هذه القضيةُ تتركُ جروحاً غائرةً في نفسي. ولكني بقيتُ مدةً طويلةً من الزمنِ لا أقوى على خطوِ الخطوةِ اللازمةِ لأجلِ الحلّ. فلا آفاقي النظريةُ ولا قدراتي العمليةُ كانت تساعدني على أنْ أخطوَ ولو خطوةً بسيطةً في هذا المنحى. وكلما أدركتُ أنّ ما يكمنُ في أعماقِ قضايا الأسرةِ والدينِ والفلسفةِ والاشتراكيةِ

هو الهروبُ من إشكالِ الهويةِ الكردية، أدركتُ حينها استحالةَ التهربِ أو الإحجامِ عن التركيزِ على القضيةِ الكرديةِ أو البحثِ عن حلٍّ لها.

كان القبولُ بالهويةِ الكرديةِ وإدراكُها كقضيةٍ قائمةٍ بذاتِها قد أحاطَ بحياتي كلِّها بدءاً من أعوامِ السبعينيات. حيث كنتُ أُحَمِّلُ الهويةَ كلَّ القضايا المتعلقةِ بشخصي. وعليه، كنتُ مُدركاً ومؤمناً بأني لن أستطيعَ حلَّ أيةِ قضيةٍ ماديةٍ أو معنوية، ما لَم أَحُلّ معضلةَ الهويةِ الكردية. وتحولَت المجازفةُ الأيديولوجيةُ والتنظيميةُ التي بدأَت بعد ذلك إلى نوعٍ من قصةِ عودةِ البحثِ عن ذاتي. ومنه، كان النبشُ في الهويةِ الكرديةِ ومساعي الحلِّ يعني بأحدِ معانيه إعادةَ تعريفي وتحليلي لنفسي، وإعادةَ إكسابِها الطابعَ المجتمعيّ. لن أكررَ ذلك، كوني تناولتُ القصصَ المعنيةَ بهذه البحوثِ بين الحين والآخر. إلا إنّ التفاسيرَ الفلسفيةَ نسبياً لتلك القصصِ مثيرة. إذ كان انعكاسُ الثقافةِ الكرديةِ على ذهني وعواطفي بشفافية يتحققُ بالاستماعِ إلى الموسيقا المحدودةِ للغاية. حيث استمعتُ إلى "الأغاني الشعبيةِ" الكرديةِ منذ طفولتي. وكانت "مريم خان"[1] و"الأخوان جزراوي" من أولى الأصواتِ التي استمعتُ إليها. لكنّ استماعي لصوتِ "آرام تيكران" لأولِ مرةٍ في ظروفِ أنقرة وَلَّدَ لديَّ تأثيراً مغايراً. وعندما فسرتُ ذلك بعدَها بوقتٍ طويل، توصلتُ إلى نتيجةٍ مفادُها أنّ صوتَ "آرام" قريبٌ جداً من التعبيرِ عن حقيقةِ الواقعِ الكرديِّ عموماً وحقيقةِ الشعبِ الكرديِّ خصوصاً. ولذلك، كنتُ اقتنعتُ بأنّ الفنَّ شكلٌ آخر للتعبيرِ عن الحقيقة. ففي خفايا ذلك الصوتِ الباطنيةِ كانت ثمة مناشدةٌ لواقعِ الشعبِ الكرديِّ من جهة، وإشارةٌ إلى "العشقِ اليائسِ" مضموناً من جهةٍ ثانية. بالتالي، كان ذلك يتناسبُ إلى حدٍّ بعيدٍ مع الواقعِ الذي عشتُه. وبينما بُذِلَت الجهودُ لشرحِ القضيةِ الكرديةِ بالبحوثِ الأيديولوجية، فإنّ تعزيزَ ذلك بالموسيقا كان أمراً مفهوماً وواضحاً. وهكذا، أضحت الموسيقا والبحوثُ الأيديولوجيةُ تسيران جنباً إلى جنبٍ في خدمةِ القضيةِ الكردية.

وبمنوالٍ مماثل، تنامى اهتمامي بالمرأةِ أيضاً في تلك الأعوام. وبطبيعةِ الحال، كان من الواردِ أنْ أعيشَ ميولاً عاطفيةً جياشةً في تلك السنواتِ الأولى، على غرارِ كلِّ شابٍّ يافع. لكني كنتُ بعيداً جداً عن احتمالِ الاقترابِ من المرأةِ بنحوٍ بيولوجيٍّ أو تقليديّ. ولَم يختلجْني شعورٌ أو اهتمامٌ كهذا. كانت المرأةُ التي تنعكسُ صورتُها في أجواءِ المدينةِ ذاتَ مظهرٍ عصريّ، فكانت تثيرُ اهتمامي. لكنّ اقترابي من فتاةٍ نشأَت وترعرعَت في أجواءِ الحداثةِ التركيةِ كان احتمالاً بعيدَ المنالِ كما "جبل القاف". فلا كنتُ أجِدُ في نفسي القوةَ الكافيةَ للحظي بها، ولا كنتُ أنشغلُ بذلك.

ما زلتُ أتذكر، ولو بصعوبة، أني عندما كنتُ أراقبُ بعضَ الفتياتِ من الأصولِ الكرديةِ كُنّ يُذَكِّرنني بذاتِ القصصِ الحزينةِ للعشق، والتي كنتُ أشعرُ بها لدى إصغائي إلى الموسيقا. ومثلما ذكرتُ سابقاً، فمقولتي التي قلتُها بشأنِ بعضِ الفتيات، والتي مفادُها "نَسَبُ هذه الفتاةِ جديرٌ بأنْ

[1] **مريم خان:** فنانة كردية من شمال كردستان، هاجرت لبلاد الغربة، واستقرت في بغداد بعد تقلبات الزمن. شاركت في القسم الكردي في إذاعة بغداد، فصارت رئيسة له، واشتهرت برأيها السديد، وصارت سيدة الغناء الكردي. تميزت أغانيها بالطابع القومي والاجتماعي والفكري والوجداني، وأرّخت بها لحروب الكرد الداخلية ومع أعدائهم، كما أرّخت لشخصيات لامعة في التاريخ الكردي الحديث. ظل الحزن يرافقها كظلها، رغم إرادتها الصلبة (المترجِمة).

يَكُونَ نَسَباً حراً"، كانت على صلةٍ كثيبةٍ بالواقعِ الكرديِّ والقضيةِ الكردية. فكيفما أنّ موسيقا آرام كانت تعكسُ وضعَ الواقعِ الكرديِّ كـ"حدثٍ ميؤوسٍ منه"، فإنّ ملامحَ كلِّ فتاةٍ كانت تشيرُ إلى أنّ الواقعَ الكرديَّ حدثٌ يائسٌ بائس. ولكنها في نفسِ الوقتِ كانت تُشَدِّدُ على ضرورةِ اندفاعي وراء ذاك الحدثِ الميؤوسِ منه، أي خلف الواقعِ الكرديّ، إنْ كنتُ أتحلى ولو بنبذةٍ يسيرةٍ من مفهومِ الشرف. وقد أدركَت أمي مدى استحالةِ مرافقتي للمرأةِ بالطرازِ التقليديّ. أما بالنسبةِ إلى امرأةِ الحداثة، فعندما كانت تركيةَ الأصلِ كانت بعيدةَ المنالِ بقدرِ بُعدِ جبلِ القاف. وعندما كانت كرديةً كانت تُبرِزُ حضورَها في هيئةِ عشقٍ يائس. لذا، لَم أَكُنْ أجِدُ اهتمامَ أترابي من الشبانِ الكردِ والأتراكِ بالمرأةِ أخلاقياً أو جمالياً. وعليه، لَم أُقَلِّدْهم أو أَتشبَّهْ بهم بالدنوِّ من أيةِ فتاةٍ كانت.

ومع ذلك، فوقوعي في "هَوَسِ الزواج" على حين غرّة أمرٌ خليقٌ بالفهمِ والإدراك. ومثلما أوضحتُ في الفصولِ المعنية، فقد كانت هذه مقاربةً ذات أبعادٍ أيديولوجية، أثنية، سياسية، ونفسيةٍ متداخلة. وقد اعتَبَرتُ خوضَ تجربةِ الزواجِ في تلك الفترةِ من العمر نوعاً من "المبارزة". حيث لَم أتزوجْ قطعياً على الصعيدَين الروحيِّ والتقليديّ. لكني أَقنَعتُ نفسي، ولو بصعوبة، بأنها تجربةٌ بالغةُ الأهميةِ من حيث تحليلِ النمطِ الأيديولوجيِّ والسياسيِّ الذي يحفُّ بالمرأة، وبضرورةِ المرورِ بها وعدمِ التخوفِ منها كثيراً. وأخصُّ بالتبيانِ أنّ وصولي إلى حقيقةِ المرأةِ والحقيقةِ العَلَوِيّةِ الكردية، وعَقدي الأواصرَ مع الهويةِ الكرديةِ والقضيةِ الكرديةِ وسُبُلِ حلِّها من خلالِ هذه العلاقة، كان درساً مفيداً إلى أبعدِ الحدود، ولكنه كان "كثيرَ المشقة". بناءً على ذلك، كان من الصعبِ جداً أنْ أزعمَ بإمكانيةِ نجاحِ انطلاقاتي بشأنِ الواقعِ الكرديّ، لو أني لَم أتخطَّ تلك المشكلةَ أو فشلتُ فيها.

وإذ ما اختزلتُ الأمرَ من ناحيتي، فبإمكاني القولُ أنّ أعوامَ ١٩٥٠–١٩٦٠ كانت مرحلةَ رفضِ مجتمعيةِ العائلة، وأعوامَ ١٩٦٠–١٩٧٠ كانت مرحلةَ عدمِ استساغةِ المجتمعِ التقليديّ، وأعوامَ ١٩٧٠–١٩٨٠ كانت مرحلةَ عدمِ تَقَبُّلِ المجتمعِ الحديث. لقد كنتُ وحيداً ورافضاً للمجتمعية. في حين كانت مجموعاتُ التنزهِ الريفيِّ الطفوليِّ والمجموعاتُ الدينيةُ واليساريةُ خطواتٍ اجتماعيةً تجريبيةً كَوّنتُها حول نفسي. أما الخطواتُ الراسخةُ والعتيدةُ من قبيلِ الآبوجيةِ وPKK، فإلى جانبِ إظهارِها جانبَها المجتمعيَّ الجديدَ الخاصَّ بها، إلا إنها كانت لا تبرحُ بعيدةً عن أنْ تَكُونَ فكرةً نموذجيةً مصقولة. إذ كنا نبحثُ عن المجتمعيةِ الكردية ونسعى إلى تأمينِ الإقبالِ عليها. أي أنّ ما سرى حينذاك بالنسبةِ إلى الكردِ هو البحثُ عن الحقيقة. إذ كانت الحقيقةُ التي بمقدورِ الإسلامِ الإشارةُ إليها فيما يخصُّ الكردَ شبهَ معدومة. فغالباً ما كان الإسلامُ يُستَخدَمُ في الإنكار، نظراً لمزجِه بالنزعةِ القوموية. في حين كان اسمُ الحقيقةِ يُذكَرُ عن طريقِ الفكرِ اليساريّ. ولكنّ جوهرَها كان يظلُّ غامضاً. وعليه، كان الدفاعُ المسلّحُ المُتَّبَعُ بالتزامنِ مع التوجهِ صوب سنواتِ الثمانينيات مرتبطاً باحترامِ الواقعِ المُنتَمى إليه. وكان انقلابُ ١٢ أيلول ١٩٨٠ امتحاناً مهماً على صعيدِ الحقيقة. لذا، كان التحملُ والتطورُ برهانَين قاطعَين في الإشارةِ إلى قيمةِ الواقعِ المُنتَمى إليه باعتبارِه حقيقة. ولو أني لَم أتحملْ أو فضلتُ الهروب، لَتَكَبَّدَ الواقعُ الكرديُّ الذي يُرادُ الالتزامُ به ضربةً كاسحة.

بناءً عليه، كانت المقاومةُ والمستجداتُ الأيديولوجيةُ والسياسيةُ بعد سنةِ ١٩٨٠ ستتسمُ بمعانٍ نفيسةٍ في التعبيرِ عن الواقعِ الكرديِّ كحقيقةٍ قائمةٍ بذاتِها. كان الانتقالُ إلى الكفاحِ المسلحِ وإشراكُ الشعبِ في الحربِ سيُشَكِّلان خطوتَين تاريخيتَين. إذ كان ذلك سيُمَكِّنُ من إسماعِ صوتِ الحقيقةِ بشكلٍ مُدَوٍّ في الأوساطِ التي نَفضَ الكلُّ يدَه منها. كان صدى الكفاحِ المسلحِ سيتردّدُ في هكذا مراحل بالتحديد، بوصفِه صوتَ الحقيقةِ المدويّ والعادل. وهذا ما حصلَ فعلاً. حيث ترددَت أصداءُ حملةِ ١٥ آب ١٩٨٤ بقوةٍ ضمن الواقعِ الكرديّ، رغمَ عدمِ التمكنِ من البدءِ بها بأفضلِ نحوٍ تقنياً وتكتيكياً. وهكذا، كان الكردُ الذين يجري البحثُ عنهم يفرضون حضورَهم، وينخرطون على موجاتٍ متواليةٍ رغمَ كلِّ سلبياتِهم. كانت مجموعاتُ الفنانين والموسيقيين تتكاثر، ويتضاعفُ عددُ الأصدقاء. وهكذا كنتُ أمزقُ ستارَ العزلةِ وأحققُ مجتمعيتي. فواقعُ الحقيقةِ التي طالما حننتُ إليها، كان يعززُ من حقيقةِ الواقعِ القائم.

أما مجيءُ الفنانين إلى صفوفِ الكريلا بالذاتِ في تلك الأعوام، واحتشادُ ما يناهزُ عشراتِ الآلافِ من أبناءِ الشعبِ في ساحاتِ المعسكرِ في مناسباتِ عيدِ نوروز؛ فكان يبثُّ فينا الروحَ والحماس. في حين إنّ وفودَ آرام تيكران إلى ساحتي وافتتاحَ "فضائيةِ ماد Med TV" بدأَ يزرعُ الأملَ في روحِ "العشقِ اليائس". كما كان تدفقُ الفتياتِ حماسياً وجياشاً. ولأولِ مرةٍ كنتُ أحتضنُهنّ بفخرٍ واعتزاز. فعُدنا نلعبُ ثانيةً، ورحتُ أحملهنّ على كَتَفَيّ أحياناً، مُطيحاً بخجلِ المرأةِ أرضاً. وكلما رأيتُ تَحَقُّقَ الحياةِ الحرةِ فيهنّ، كانت معاني الحياةِ تزدادُ ارتقاءً ورِفعةً وجمالاً.

رغمَ معاناتِه من آلامٍ مريرةٍ ومرورِه بخياناتٍ مشينة، إلا إنّ متانةَ ارتباطِ الشعبِ الكرديِّ وقُدرتَه على التحملِ في تلك السنوات على علاقةٍ وثيقةٍ بوعيِه لحقيقتِه، وبإدراكِه أنّ ذلك يُشَكِّلُ أهمَّ كرامةٍ إنسانية، ومبدأً أخلاقياً أساسياً. وإلا، ما كان ممكناً بأيِّ حالٍ من الأحوالِ إيضاحُ صمودِه إلى هذه الدرجةِ في وجهِ حروبِ الغلاديو، التي هي من أشدِّ أشكالِ الحروبِ مكراً بيَدِ أعتى قوى الهيمنةِ في العالَم. كثيراً ما كنا نستخدمُ شعارَ "كردستانٌ مستقلةٌ موحدةٌ وديمقراطية". وعليَّ القولُ صراحةً أني لَم أتحمَّسْ آنذاك كثيراً لهذا الشعار. في حين حَفَّزَني انتفاضُ الشعب ومدّني بالحماسِ والعزم. إذ كان من المستحيلِ عدمُ الشعورِ بالحماسِ أو الإعراب عن التقديرِ العظيمِ لشعبٍ انتفضَ وشمَّرَ عن سواعدِه في سبيلِ حربِه، فقدَّمَ لها شتى أنواعِ الدعمِ والمؤازرة، وضحى بخيرةِ أبنائِه وبناتِه على محرابِها. أما أنا، فكلُّ ما فعلتُه اقتصرَ على تسخيرِ كلِّ قواي العقليةِ والعاطفيةِ لإشراكِهم في حربِ الحقيقةِ المُشرِّفةِ هذه. وما كان لأيِّ جهدٍ أنْ يَكُونَ أنبل من هذه النشاطات. فتضحياتُ الشعبِ وروادِه الفدائيين جعلَت شخصاً مثلي يُلَملمُ نفسَه، بعدما كان الشكُّ ينخرُ في عقلِه والعواطفُ تجتاحُ فؤادَه؛ وكأنّ تلك التضحياتِ بثّت فيَّ الروحَ ثانيةً. وبينما انهمكتُ في اكتشافِهم، أعادوا هم خَلقي من جديد.

إذا ما دعَت الحاجة، وحين يَكُونُ الوجودُ موضوعَ حديثٍ وتغدو الشعوبُ وجهاً لوجهٍ أمام فقدانِ حريتِها وكرامتِها، يصبحُ انخراطُها في الحربِ والقتالِ أمراً لا مفرّ منه. حيث ما من أسلوبٍ قادرٍ على استرجاعِ وحمايةِ وجودِها وحريتِها وكرامتِها، عدا الحرب. تلك الفترةُ كانت كذلك بالنسبةِ

للكرد. أي أنّ القتالَ كان طريقةَ وجودٍ ونشوءٍ قبل أنْ يَكُونَ موضوعَ حريةٍ أو تحرر. فقد كانت فاشيةُ ١٢ أيلول عازمةً على إبادةِ الهويةِ الكرديةِ علناً، بعدما كانت تنظمُها خِفيةً من خلالِ حظرِ اللغةِ الأمِّ وبصورةٍ لا مثيلَ لها في التاريخ. وعليه، كانت الحربُ طريقةَ الوجودِ الوحيدة. حيث أُغلِقَت جميعُ السُّبُلِ الأخرى من الأساسِ للتعبيرِ عن الذات. قصدي من الإغلاقِ هنا هو المجموعاتُ الأخرى. كما لَم تُترَكْ مجالاً أمام الكردِ لإثباتِ الوجودِ أو العيشِ بحرية. لذا، لَم تَعُد الحربُ السبيلَ الوحيدَ للحياةِ الحرةِ والوجودِ فحسب، بل باتت بمنزلةِ العلاجِ الشافي للصمود؛ أياً كانت كلفتُها، ومهما كانت عواقبُها. بَيْدَ أنّ القوى الأخرى لَم تَعُدْ حاضرة. بل وسقطَت من إطارِ الحياةِ الاجتماعية، لعجزِها عن اتّباعِ هذه الوسيلة بجدارة. في حين أنّ الواقعَ الذي مثّلَته لَم يَكفِ لإحيائِها.

ما أثارَ اهتمامي في تلك الفترة هو اكتسابُ حربِ الشرف، التي فرضَتها أمي، لمعناها الحقيقيّ. في الحقيقة، كانت أمي ترغبُ في تلقيني إحدى قواعدِ الحياةِ الاجتماعية. لكنها كانت تخطئُ الهدفَ والتوقيتَ وأسلوبَ التنفيذ، لافتقارِها إلى القدرةِ على التعبيرِ السليمِ للواقعِ المُعاش. في واقعِ الأمر، فقد أُنقِذَ الشرفُ المجتمعيُّ والوجودُ والكرامةُ الكرديَّين مع حربِ الوجودِ الذاتيِّ هذه. ولأولِ مرةٍ اكتُسِبَ حقُّ الحياةِ المُشرِّفةِ مع هذه الحرب. أي أنّ ما جرى كان اكتسابَ حقِّ الحياةِ من قِبَلِ جميعِ الكردِ المنتفضين والمتبنّين لحربِ الوجودِ والخائضين إياها. إذ لَم يَكُن ثمة فارقٌ كبيرٌ بين الموتِ أو الحياةِ في تلك الأعوام. بينما كان الاستحواذُ على حقِّ الحياةِ المشرّفة هو المهمّ. وقد عُرِضَ مثالٌ آخر على ذلك بين جدرانِ سجن ديار بكر. فعمليةُ مظلوم دوغان في نوروز، وإضرامُ فرهاد كورتاي ونجمي أونر وأشرف آنييك ومحمود زنكين النارَ في أبدانِهم الغضة، واستشهادُ كمال بير ومحمد خيري دورموش وعاكف يلماز وعلي جيجك في عمليةِ الإضرابِ عن الطعام حتى الموت؛ كلُّ ذلك لَم يَكُن في حقيقتِه سوى حرب الكرامةِ المشرفة بكلِّ ما للكلمةِ من دلالات. لقد كان هؤلاء دُرَراً نفيسةً على دربِ الحربِ الشعبية. وشعارُ "ستنتصرُ حربُ الكرامة!"، الذي صرخوا به معاً، كان تعبيراً ساطعاً عن هذه الحقيقة.

عشنا وضعاً مشابهاً لدى إقرارِنا الإعلانَ عن PKK أواخرَ عامِ ١٩٧٨. فما جرى كسبُه كان حرباً أيديولوجيةً وسياسية. لكنّ ازديادَ المناصرين تدريجياً كان برهاناً قاطعاً على ولوجِ دربِ إثباتِ الحياةِ المشرِّفةِ وحسمِ الوجودِ بجدارة. أما ما عشناه في أواخرِ عام ١٩٩٨، فكان الحقيقةَ بذاتِ عينِها أكثر مما هو مجردَ برهان. لَم يَبقَ هنالك أثرٌ من ارتباكِ السنواتِ السابقة، عندما تدخَّلَ نظامُ الغلاديو، وعلى أرفعِ المستويات، مستهدفاً شخصي. بل حتى أنني كنتُ أشعرُ وكأنّ عبئاً ثقيلاً زالَ عني. لكنني لاقيتُ الصعوبةَ في التمييزِ بين ما تمّ اكتسابُه من حقوق، وما ينبغي رميُه من أعباء. هذه هي القرينةُ التي بدأَت تشغلُ بالي خلال الأيامِ التي قضيتُها في موسكو وروما. وعندما ألقي نظرةً إلى الوراء، أدركُ بصورةٍ أوضح وأفضل أنّ ما رأيتُه مهزوماً حينها كان يوتوبيا الدولةِ القومية.

لَم أَكُنْ مرتاحاً كثيراً فيما يخصُّ السلطةَ والدولةَ القومية، نظراً لجهودي في فهمِ الاشتراكيةِ العلمية، سواء كأيديولوجيةٍ أم كعِلمٍ منفردٍ بذاتِه. لا يقتصرُ الأمرُ على عدمِ مساعدةِ الظروفِ آنذاك. بل ولَم أَجِدْ للدولةِ مكاناً ضمن بحثي، أيديولوجياً كان أم علمياً. علماً أنّ المحاكاةَ السلطويةَ السائدةَ في الشرقِ الأوسطِ كانت تثيرُ حفيظتي للغاية. كما لَم يَكُنْ سحرُ الدولةِ القوميةِ يجذبني كثيراً. فإضافةُ كيانٍ جديدٍ من خلالِ الدولةِ القوميةِ الكرديةِ إلى مئاتِ الأمثلةِ القائمةِ لَم يكنْ ينسجمُ مع عالمي المندفعِ وراء البحوثِ الكونية. ولكني بالمقابل كنتُ عاجزاً عن تحقيقِ الانطلاقة، بسببِ تأثري بالاشتراكيةِ المشيدةِ لسنواتٍ طوال.

تعرفتُ على موسيقا أخرى عندما كنتُ في روما. كانت المقطوعةُ التي استمعتُ إليها أثناء حبسي المزعجِ والمُربكِ في المشفى، هي "درويش عبدي" للفنان أبو صلاح. كنتُ أجهلُ مضمونَ هذه الملحمة. ولكنّ موسيقاها كانت مؤثرة. كما لَم يَتضحْ لي مدى إدراك ذلك الفنانِ لفحوى هذه الملحمةِ وهو يغنّيها. وحسب رأيي، فإنها تُعَبِّرُ عن احتضارِ الدولتيةِ الكرديةِ التي دامَ الحنينُ إليها منذ أيامِ أحمدي خاني. ومرةً أخرى صادفَ أنْ تزامَنَ استماعي إليها مع الواقعِ الذي عشتُه آنذاك. فالعاطفةُ التي فقدتُها أو كنتُ على وشكِ خسرانِها، كانت متعلقةً بالدولتيةِ القوميةِ الكردية. كانت عاطفتي هذه تحتضرُ تحت وطأةِ مطاردةِ الغلاديو لي على خطِّ موسكو–روما في ظلِّ التوازناتِ العالميةِ القائمةِ حينذاك. وكانت إيقاعاتُ تلك الموسيقا وأنغامُها تُشعِرُني بذلك حتى النخاع. وحسبما هو معلوم، كان درويش عبدي يشيرُ من خلالِ عدولة إلى المقاومةِ اليائسةِ للكردايتيةِ متجسدةً في الجيلِ الأخيرِ من الإيزيديين المتطلعين إلى الصمودِ في وجهِ الصهرِ والإبادة. ورغمَ غنائِها من قِبَلِ فنانٍ رجل، إلا إنّ كلَّ كلمةٍ قالتها عدولة كانت أَشبَهَ بآخِرِ نفَسٍ تلتقطه ثقافةٌ مافتئَت صامدةً لآلاف السنين. في الواقع، كان درويش بتجوالِه بين جبلِ سنجار وسهلِ الموصلِ في كلِّ مرةٍ يسردُ المقاومةَ البطوليةَ ضد الإقطاعيةِ العربيةِ الإسلامية. وقد كانت تلك المقاومةُ تقاليدَ عمَّرَت آلافاً من السنين، ضاربةً بجذورِها إلى عهدِ السومريين، وربما إلى ما قبل ذلك. إذ تمتدُّ إلى النزاعاتِ بين القبائلِ الساميّةِ الصحراويةِ والقبائلِ الآريةِ الجبليةِ–السهلية. ودرويش عبدي كان الممثلَ الأخيرَ لتلك التقاليد. أما سقوطُ درويش عن صهوةِ الحصانِ وإصابتُه بجروح، فهو في الحقيقة سقوطُ تاريخٍ بأكملِه ومجتمعيةٍ برمتِها، وإصابتُهما بجروحٍ غائرة. فتَحوَّلَ الموتُ البطيءُ لدرويش الجريحِ على لسانِ عدولة إلى عباراتٍ كانت كافيةً للتعبيرِ بكلِّ يُسرٍ عن تاريخٍ يمتدُّ لعشرِ آلافِ سنة، وعن أعرقِ التقاليدِ الشعبية.

قبل ذلك، أعتقدُ أنه بعد افتتاحِ "فضائيةِ ماد" سنةَ ١٩٩٥، كنتُ قد شاركتُ هاتفياً في البرنامج الذي استضافَ آرام تيكران. فتحاورتُ معه، وطلبتُ منه أداءَ أغنيتِه "دلالو" التي أحبُّها جداً. كان أداؤه رائعاً برأيي. ثم علمتُ أنّ أغنيةَ دلالو هي مقطعٌ أو جزءٌ من ملحمةِ "درويش عبدي". وكانت تفضي إلى نفسِ النتيجة. ما أثار دهشتي هو: كيف استطاعَ رمزٌ نسائيٌّ مثل عدولة التعبيرَ بهذا العمقِ عن الواقعِ التاريخيِّ والاجتماعيّ؟ باعتقادي، إنّ هذه قضيةٌ أساسيةٌ من قضايا الأدبِ الكرديّ، التي لا تنفكُّ تستلزمُ الإيضاح. لا جدال في وجودِ جوانب من الموضوعِ كانت معنيةً

بشخصي. حيث عُمِلَ على إلحاقِ الضرباتِ بي أيضاً، ليس في جبل شنكال أو سهلِ الموصل فحسب، بل وعلى خطِّ دمشق–حلب–أثينا–موسكو–دوشنبه–روما–نيروبي. لذا، كان محالاً عدمُ عقدِ أوجُهِ الشبَهِ بين الحالتَين. الغريبُ أنه، ورغمَ أنني جعلتُ مَن حولي يستمعون إلى الكاسيتِ مراتٍ ومرات، إلا إنّ أحداً من الفتياتِ والشبانِ لَم يُشاطرْني العواطف. بل حتى إنّ الفنان شفان برور والشاعرَ الأديبَ محمود باكسي كانا أتَيا لزيارتي في روما. كان شفان يحومُ في أجوائِه القديمة، بحيث لَم يكُنْ متَوقَّعاً بلوغُه العمقَ التاريخيَّ–الاجتماعيَّ المرتقب. أما وضعُ محمود باكسي، فكان يبعثُ أكثر على الأسى. كان آخِر حوارٍ لي معه هناك. وآخِرُ رجاءٍ له مني كان أنْ يُدفَنَ في أيّما جبلٍ دُفِنَ فيه شهداءُ الكريلا. كانت مَعِدَتُه مُهَرَّشة، وأيامُه معدودة. أي أنه –هو أيضاً– كان يموتُ على غيرِ عجلةٍ من أمرِه. كنتُ أُشَبِّهُه بنسخةٍ كاريكاتوريةٍ ولكنْ عصريةٍ من درويش عبدي، والذي تقتلُه الحداثةُ الأوروبيةُ رويداً رويداً. وقد دارت المساعي على قدمٍ وساقٍ لتأليبِه عليّ والاستفادةِ منه ضدي. لكنه لَم يطعنْ أبداً في ارتباطِه الحميمِ بي. وعليه، فإنّ التفاتي مرةً أخرى إلى القصصِ الكرديةِ التقليديةِ المأساوية، والتعلقَ بها ثانيةً خلال الأيامِ الأخيرةِ التي مكثتُها في روما، كان مثيراً بقدرِ ما كان حافلاً بالمعاني الثمينة. إثرَ ذلك، وعلى غيرِ عادةٍ مني، خطرَ لي كتابةُ هذه الأبياتِ الشعريةِ استذكاراً لملحمةِ درويش عبدي:

آهٍ لو كنتُ ودرويش عبدي على ذرى سنجار!
أَعدو به سهلَ الموصلِ على صهوةِ حصانٍ أبيض
متسلقاً جبالَ كردستان ودرويش الجريحُ على ظهري
وأقولُ "انظرْ، هاكَ الآلافُ من عدولة والاثنا عشر
نَمْ قريرَ العين على قممِ الجبالِ التي على عرشِها الإلهاتُ تعتلي
لا تغتمّْ، فأهلاً بالموتِ أينما وكيفما جاء
ما دامت الكردايتيةُ والحياةُ الحرةُ حَلَّتا، وغدَتا حقيقةً أبدية".

في آخرِ خروجٍ لي من أورفا، خطرَت ببالي بعضُ الأبياتِ الشعرية أيضاً، استذكاراً للنَّبيَّين إبراهيم وأيوب. في الحقيقة، ورغمَ أنّ هذا الأسلوبَ الذي طالما يُتَّبَعُ في لغةِ الكتابةِ القديمةِ أثمن قيمة، ورغمَ تعبيرِه عن الحقيقةِ بمنوالٍ أقوى نسبةً إلى العلموية؛ ولكني أطلبُ السماحَ والتفهمَ لعدمِ لجوئي إليه، نتيجةً لمَرَضِ نمطِ الكتابةِ الحديثة.

إنّ تفكيري بخسرانِ الدولةِ القومية، التي لا وجود لها أصلاً، هو في حقيقتِه ثمرةٌ لتداعياتِ النزعةِ القوموية، التي كانت تنهشُ عقلي وجوارحي. وكنتُ سأدركُ لاحقاً أني حقاً محظوظٌ بتخلصي منها. فما كان يُعاشُ حينها هو تطهيرُ عالَمِ الذهنِ والعواطفِ من الدولتيةِ عموماً، ومن الدولتيةِ القوميةِ خصوصاً؛ بعدما كان غارقاً فيهما. إنه مَرَضٌ سلبَ عقلَ لينين، وقتلَ ستالين، ولَم

تَنجُ من عِلّتِه حتى ثورةُ ماو الثقافية. أما مخاوفي، فكانت تتجسدُ في الخسائرِ التي سيتسببُ بها فقدانُ ذهنيةِ الدولةِ القوميةِ فيما يتعلقُ بالواقعِ الكرديِّ وبحريتِه، التي خضنا غمارَ الحربِ في سبيلِها. فنحن نعلَمُ يقيناً من التاريخِ أنّ إضاعةَ الدولةِ كانت تعني خسارةَ سلالةٍ أو دينٍ أو زوالَ مجتمعٍ عن بُكرةِ أبيه. بَيْدَ إنّ موضوعَ الحديثِ لَم يَكُن فقدانَ دولةٍ غيرِ موجودةٍ وغيرِ مُستَحوَذٍ عليها، أي الدولة القومية الكردية. لكنّ تداعياتِها في النفوسِ كانت خطيرة. لقد راودني شعورٌ غريبٌ ولو بدرجةٍ طفيفة، عندما انسلَّت طائرةُ الغلاديو فوق سماء البحرِ المتوسط. حيث بدأَت مسيرةُ تطهيرٍ ثقافيٍّ بحقِّ الكردِ متجسدةً في شخصي، تماماً كإرسالِ اليهودِ بالقطاراتِ نحو معسكراتِ الموت. كان موقفي سيلعبُ دوراً مُعَيِّناً. فما كان يُعاشُ في شخصي مع حلولِ نهايةِ القرنِ العشرين، هو انتقامُ إلهِ الدولةِ القومية، التي كانت تمرُّ بأعتى مراحلِ التوثين، بوصفِها النظامَ الإلهيَّ للمدنية.

مرّت حياتي في إمرالي بخوضِ الجهادِ للانعتاقِ من تأثيرِ هذا الإله. فسياقُ المؤامراتِ الكبرى يجلبُ معه التحولاتِ العظيمةَ أيضاً. هذا وتتصدرُ الدولةُ القوميةُ لائحةَ الظواهرِ حديثةِ العهد، التي أعادَت صقلَ ذهنِ الإنسانِ ومعالِمِه خلال القرونِ الأربعةِ الأخيرة. فبفضلِها أَمكَنَ وجودُ نظامٍ كالرأسمالية، التي لا تُطيقُ الطبيعةُ الاجتماعيةُ تحمُّلَها مدةً طويلة. في الواقع، كنتُ أرمي إلى التخلصِ من أكبرِ هذه الوحوش، لدى انعكافي على الاشتراكية. لكنّ نفسَ الوحشِ قد بَسطَ نفوذَه على الاشتراكيةِ أيضاً فضَلَّلَني. لذا، كانت أكبرُ فائدةٍ جنيتُها في إمرالي هي إتاحةُ المجالِ أمامي لإدراكِ هذه الحقيقة. وهي نفسُها الحقيقةُ التي دنا غرامشي من استيعابِها جداً. وكلما ازدادَ عمقُ المرافعات، كلما تحقَّقَ تحرري الذهنيُّ كلياً. فالتحلي بالجرأةِ العظمى في الرفضِ القاطعِ لنظامٍ مرتبطٍ بالدولةِ القومية، لا يعني بتاتاً الانقطاعَ عن المجتمعية. وبالمقابل، فإنه يعني معالجتَه بأسلوبٍ وببراديغما تعاظمَت نسبةُ الحقيقةِ فيها بدرجةٍ ملحوظة. بالتالي، لَم يَعُدْ عصيّاً عليَّ اصطلاحُ الحداثةِ الرأسماليةِ ضمن هذا الإطار. والمجلَّداتُ السابقةُ من مرافعتي تُسَلطُ النورَ كفايةً على الموضوع. فاصطلاحُ الحداثةِ البديلةِ تحت اسمِ "العصرانيةِ الديمقراطية" كان من دواعي الدياليكتيك. حيث عملتُ على تحويلِ الحداثةِ الرأسماليةِ إلى عصرانيةٍ ديمقراطية، على غرارِ كارل ماركس، الذي حوَّلَ الميتافيزيقيا الجدليةَ الهيغلية إلى ماديةٍ دياليكتيكية. وما من شكٍّ في أنّ عواقبَ ذلك كانت ستتبلورُ في مجرى التدفقِ التاريخيّ. أي أنّ وظيفةَ هذا التفسيرِ الجديدِ للماديةِ التاريخيةِ تجسدَت في تبيانِ مدى كونِها جواباً على النظامِ الرأسماليّ.

كان الاجتهادُ للردِّ على القضيةِ الكرديةِ من خلالِ نظريةِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ نقداً ذاتياً راديكالياً بالنسبةِ إلى PKK، ودعامةً رُكناً للحلِّ الديمقراطيّ. وهكذا تعززَت إمكانيةُ توضيحِ وشرحِ الطبيعةِ الاجتماعيةِ بعينٍ علميةٍ مع البراديغما الجديدة. فالطابعُ التاريخيُّ للمجتمعِ والنسبةُ الذهنيةُ في إنشائِه، كانا يُمَكِّنان من المقاربةِ المرنةِ للمجتمع. وهذه المقاربةُ بحَدِّ ذاتِها كانت تعني إلحاقَ أكبرِ ضربةٍ تاريخيةٍ بالدوغمائية. فالدوغمائيةُ الحديثة، التي تركَت بصماتِها على كافةِ الذهنياتِ فيما يخصُّ الدولةَ القومية، كانت قد كالَت الضربةَ المميتةَ بالديمقراطية، واستمرَّت ضمنياً

بالثيولوجيا القديمةِ عبر مقارباتِها الانفراديةِ الواحدية. أما الدوغمائيةُ الحديثة، التي وحَّدَت بين جميعِ أشكالِ الذهنيةِ الحديثة، بيسارِها ويمينِها ومركزِها، ضمن بوتقةٍ مشتركة؛ فقد قامت مضموناً بتحقيقِ الألوهيةِ التوحيديةِ متجسدةً في إضفاءِ الطابعِ الواحديِّ على الدولةِ القومية، وادَّعَت التعدديةَ الزائفةَ من الجانبِ الآخر ببَسطِ نفوذِ أوثانِها ضمن صفوفِ كلِّ قبيلة (أمة) حديثة. وبينما تُصبَغُ جميعُ الأديانِ بالواحديةِ وتُوَحِّدُ ألوهياتِها مع الدولةِ القومية، فإنها كانت تُهدي وثناً خاصاً لكلِّ قبيلةٍ (دولة قومية) جديدةٍ حسب رغبتِها.

كان للأيديولوجيةِ اليهودية، التي لها باعٌ طويلٌ في ابتداعِ الآلهة، دورٌ مُعَيِّنٌ في ذلك. فقبائلُ الإلهِ القديمِ كانت لا تترددُ في التنافسِ فيما بينها للحظي بهذه الآلهةِ المصنوعة. وعندما تزعَّمَت ريادةُ رأسِ المالِ اليهوديِّ صنعَ البضائعِ وبيعَها في أوروبا الغربيةِ بالمعنى المهيمن، ووضَعَ رُوّادُ المُنَظِّرين اليهودِ إلهَ الدولةِ القوميةِ في مُجَمَّعِ الآلهةِ الموجودِ في نفسِ المكان؛ فقد كانوا لا يَلقَون مشقةً في التسويقِ لمئاتِ الأوثانِ في كافةِ أرجاءِ المعمورة. ولَم يَتأخر المُنَظِّرون اليهودُ من أمثالِ ماركس عن كشفِ الحقيقةِ واستشفافِ الحيلةِ الكائنةِ في البضاعةِ الجديدةِ (نزعة الربح الأعظم) والألوهيةِ الجديدة (المثالية البورجوازية). لكنّ ماركس أيضاً لم يستطع النأيَ بنفسِه عن التعرضِ خلال فترةٍ وجيزةٍ لنفسِ العاقبةِ التي حلَّت بالنبيِّ عيسى. المثيرُ للغرابةِ أنّ ولادتي كانت في نفسِ المكانِ الذي وُلِدَ فيه إبراهيم، الذي يُصَوَّرُ على أنه الرمزُ المؤسِّسُ لهذه التقاليدِ الأيديولوجية، وكذلك تَكَفُّلي بدورِ تحطيمِ الأوثانِ بمنوالٍ مماثل، بل وتحرُّكي باسمِ تقاليدِه "هو"، وتصرُّفي على غرارِه "هو" حيال الأوثانِ التي احتلّت كافةَ الأماكنِ والجهات، وعملي على تسييرِ حملةِ تحطيمِ الأوثانِ في نفسِ المكانِ الذي نَفَّذَها "هو" فيه، ومواظبتي على السيرِ في هذه الدرب، مُحَقِّقاً انطلاقةً مثيلةً لِما قامَ به "هو".

بقيَ القليلُ على نهايةِ السنةِ الثانية عشرة لي في جزيرةِ إمرالي. والمألوفُ تاريخياً هو أنّ إمرالي مكانٌ ذائعُ الصيتِ بإلحاقِ الضررِ البليغِ بجَسدِ الإنسان، نظراً لمناخِه الرطبِ حصيلةَ وجودِه وسطَ البحر. وقد عُدَّ منذ عهدِ الإمبراطوريةِ البيزنطيةِ مكاناً لنفيِ أغلبِ المحكومين الذين تَعتَبِرُهم الدولةُ خطراً عليها، ليزحفَ الموتُ إليهم فيه. ومن العصيبِ على إنسانٍ أنْ يصمدَ ضمن هذه الظروف مدةً طويلةً كهذه، ما لَم يتحصَّنْ بحججِ الحقيقةِ العظمى. وهكذا، باتَ إمرالي مدرسةً مذهلةً لي، ليس فقط على صعيدِ الانعتاقِ من إلهِ الدولةِ القوميةِ المهيمنة، التي أوصَدَت عليَّ أبوابَ سجنِ هذه الجزيرة؛ بل ومن حيث إماطةِ كافةِ أقنعتِه أيضاً. لقد استفدتُ من إمرالي كمدرسةٍ حقيقية، ليس بهدفِ تخلصِ الكردِ من تأثيرِ ونفوذِ هذا الإلهِ فحسب، بل وبغيةَ إنشائِهم نظامَهم الجديدَ المركونَ إلى وجهةِ نظرِهم العلميةِ بصددِ طبيعتِهم الخاصةِ بهم. بالتالي، فتعاليمُ مدرسةِ إمرالي لَم تُحَسِّنْ من وضعِ شعبِنا أو شعوبِنا فقط، بل وارتقَت بمستوى تركيا الحديثةِ أفضل مما كانت عليه.

من هنا، عليَّ التنويهُ إلى أنّ أرضيةَ تركيا الديمقراطيةِ قد رُصِفَت كفايةً داخل إمرالي. لا أتحدثُ هنا عما يقعُ على عاتقي بشكلٍ أحاديٍّ الجانبِ وحسب. فتحوُّلُ الدولةِ بذاتِ نفسِها غدا ممكناً، انطلاقاً من الجرأةِ التي انتهلَتها من إمرالي. علماً أنّ ولادةَ كردستان العصريةَ أيضاً مرتبطةٌ

مباشرةً بالحقيقةِ البارزةِ داخل إمرالي؛ حتى وإنْ كانت على صِلَةٍ بالمؤامرةِ الكبرى (عام ١٩٩٩). بمعنى آخر، فقد سعيتُ إلى إنشاءِ تركيا الديمقراطيةِ الحديثةِ من جهة، وإلى بناء كردستان الحرة العصريةِ التي لا تزالُ في مستهلِّها من جهةٍ ثانية، وإلى تعبيدِ أرضيتِهما بمنوالٍ متداخلٍ ومترابط، استناداً إلى الدروسِ المستنبَطةِ من إمرالي.

عمليةُ إنشاءِ الأمةِ الديمقراطيةِ في كردستان، هي التعبيرُ التاريخيُّ والاجتماعيُّ الجديدُ عن الوجودِ الكرديِّ وحياتِه الحرة. حيث تستلزمُ الإمعانَ والبحثَ فيه نظرياً وعملياً، وإطراءَ التحولِ عليه. إنها تشيرُ إلى حقيقةٍ تستوجبُ وهبَ الذاتِ لها لدرجةِ العشقِ الحقيقيّ. فكيفما لا مكان لأيِّ عشقٍ زائفٍ في هذه الدرب، فإنه لا مكان للمُرائين فيه أيضاً. لقد أُغدِقَ السائرون على هذه الدربِ بكلِّ ما يلزمُهم من عُصارةِ الإيجابياتِ والمحاسن المنحدرةِ من أغوارِ التاريخِ البشريِّ السحيقة. أما التساؤلُ عن توقيتِ انتهاءِ عمليةِ إنشاءِ الأمةِ الديمقراطية، فهو محضُ سذاجة. فموضوعُ الحديثِ هنا هو إنشاءٌ لن يكتملَ ما دامت البشريةُ قائمة. ذلك أنّ عمليةَ بناءِ الأمةِ الديمقراطيةِ تتميزُ بحُريةِ خلقِها لنفسِها كلَّ لحظة، تماماً كما يَكُونُ الإنسانُ كائناً يخلقُ نفسَه بنفسِه لحظياً بتحصنِه بالوعيِ الحرّ، وكما الكائناتِ الحيةِ التي تخلقُ نفسَها كلَّ لحظةٍ ضمن أصقاعِ الكونِ المترامية. وما مِن يوتوبيا أو واقعٍ أكثر مثاليةً من ذلك مجتمعياً. ولذلك انكبَّ الكردُ على بناءِ الأمةِ الديمقراطيةِ بعنفوانٍ لا يتزعزع وبما يتماشى مع واقعِهم التاريخيِّ والاجتماعيّ. كما إنهم لَم يخسروا شيئاً لدى انعتاقِهم ذهنياً من براثنِ إلهِ الدولةِ القومية، الذي لَم يؤمنوا به أصلاً، بل خضعوا لنفوذِه إكراهاً. وعلى النقيض، فقد أزاحوا من على كاهلِهم عبئاً ثقيلاً، وتخلصوا من عبءٍ آلَ بهم إلى حافةِ الإبادة. ومقابل ذلك، فقد حظَوا بفرصةِ كينونةِ الأمةِ الديمقراطية. إنه مكسبٌ ثمينٌ بقدرِ تثمينِ قيمتِه ومضمونِه.

بناءً عليه، يتعينُ على الكرد، أفراداً ومجتمعاً، النظرُ إلى عمليةِ بناءِ الأمةِ الديمقراطيةِ بأنها تركيبةٌ جديدةٌ وعُصارةُ جميعِ الحقائقِ والمقاومات والصياغاتِ الغائرةِ في تاريخِهم ومجتمعيتِهم؛ بدءاً من العقائدِ الإلهيةِ الأنثويةِ العريقة، مروراً بالزرادشتيةِ ووصولاً إلى الإسلام. كما يتوجبُ عليهم إدراكُها وتَمَثُّلُها وتطبيقُها على أرضِ الواقع. فجميعُ التعاليمِ الميثولوجيةِ والدينيةِ والفلسفيةِ القديمة، وكافةُ الحقائقِ التي يسعى علمُ الاجتماعِ المعاصرِ إلى تعليمِها، إضافةً إلى كلِّ ما تسعى حروبُ المقاومةِ والتمردات إلى ذكرِه من حقائق فُرادى وجَمعاً؛ كلُّ ذلك يَجِدُ تمثيلَه في ذهنِ وبدنِ عمليةِ بناءِ الأمةِ الديمقراطية.

وقد انطلقتُ في حراكي من هذا الواقع، ومن الحقيقةِ التي تُعَبِّرُ عنه؛ ليس أثناء انهماكي بخلقِ نفسي بين الحينِ والآخرِ فحسب، بل ويكادُ يَكُونُ في كلِّ لحظةٍ أُعيدُ خلقَ نفسي فيها، وصولاً إلى يومِنا الحاليّ. هكذا حققتُ مجتمعيةَ ذاتي بحرية، وجَسَّدتُها بصورةٍ ملموسةٍ بتصييرها أمةً (كردية) ديمقراطية. وطرحتُها عصرانيةً ديمقراطيةً على البشريةِ عموماً وعلى شعوبِ وأفرادِ الشرقِ الأوسطِ المظلومين والمقهورين خصوصاً.

هل لي أنْ أملِكَ يوتوبيا شخصيةً بشأنِ المستقبل؟ فالتراوحُ ضمن حدودِ العُمرِ البشريِّ بين الحنينِ إلى العصورِ الذهبيةِ المنصرمةِ وبين عقدِ الآمالِ على اليوتوبياتِ المستقبلية، قد يُفرِغُ الحياةَ من فحواها، في حالِ عدم توخي الدقة. فالمهمُّ هو إيلاءُ اللحظةِ حقَّها ومستحقَّها. والأفضلُ هو عدم عيشِ اللحظةِ مجردةً من الماضي والمستقبل. أي أنّ الحياةَ الحكيمةَ تعني تجسيدَ الماضي والمستقبلِ في "اللحظة" وعيشَهما بحرية. فما يكمنُ وراء الحداثةِ الرأسماليةِ وثقافتِها الاستعبادية، هو تجريدُ الإنسانِ من الماضي والمستقبل، وتصييره مستهلِكاً حيوانياً للّحظةِ الحاضرة. لكن، ومقابل نزعةِ الفرديةِ الرأسماليةِ وثقافةِ حياتِها المشحونةِ بالطابعِ الحيوانيّ، يتعينُ على العصرانيةِ الديمقراطيةِ النجاحُ في تمكينِ وحدةِ الفردِ مع حنينِه إلى الماضي الذهبيِّ وأملِه في مستقبلٍ مثاليٍّ مع الجماعاتِ الكوموناليةِ الديمقراطيةِ التي تحيا اللحظةَ الراهنة؛ وكذلك النجاحُ في اعتبارِ العملِ حريةً والتحولِ بالتالي إلى بديلٍ موفق.

وعلى خلفيةِ الحاجةِ التاريخيةِ والاجتماعيةِ العميقة، فقد ركَّزتُ جهودي حتى الآن على هويةِ الأمةِ الديمقراطيةِ كهويةٍ جَمعيةً وحرةٍ بالنسبةِ للكرد. لَم أَجِد الفرصةَ لعيشِ حياةٍ فردية، ولو لحظةً واحدة. لا أدري إنْ كنتُ سأَجِدُ فرصةَ ذلك بعد الآن. لكني أرى الملايين من أبناءِ شعبِنا وأصدقائِنا يتسكعون، وكأنه ما من عملٍ يجب القيامُ به. وأغتاظُ كثيراً إزاء هذا النمطِ من الحياة، والذي لن أنعتَه بأشدِّ أنماطِ الحياةِ سفالةً وبَلادة، بل سأصفُه بإنكارِ الحياة. بالتالي، ينبغي (بكلِّ تأكيد) تجاوُزُ هذا النمطِ المضادِّ للحياةِ على مستوى كلِّ فردٍ ومجموعة.

لقد بيَّنتُ سابقاً أنّ نمطاً كهذا من الحياةِ ظلَّ رائجاً بين الكريلا أيضاً، مما كان يثيرُ حنقتي. فعلى المناضلِ المسلَّحِ أنْ يتجهَ إلى الجبال، ما دام يطمحُ في أنْ يَكُونَ خالقاً لحياةٍ حرةٍ لامتناهية، وما دام مُولَعاً بها لدرجةِ العشق، ومُحَصَّناً بالعزمِ والعقلِ والمعرفةِ التي تُخَوِّلُه لتدوينِ الملاحمِ على شبرٍ من الأرضِ أو ضمن رقعةٍ جبليةٍ ضيقة. فمَن يفتقرُ إلى الحماسِ والعزمِ الذي يتحلى به متسلقو الجبالِ والسواحُ الاعتياديون، فمِن الواضحِ جلياً أنه لن يَكُونَ كريلا يَجُوبُ الجبالَ والوديانَ والغاباتِ والبراري. ولَطالما كنتُ أتساءلُ مستغرباً: كيف يُبَذِّرُ ويُهمِلُ هؤلاء الناسُ العاطلون عن العملِ والمتسكعون الأشقياء هكذا حياة. كنتُ أقولُ أنّ أيَّ إنسانٍ يُسقِطُ نفسَه إلى مستوى البطالةِ والتسكع، يَكُونُ قد ارتكبَ أشنعَ ذلٍّ بحقِّ ذاتِه، ووقعَ في الدناءةِ والانحطاط. وقلتُ: هل ثمة نملةٌ أو نحلةٌ عاطلةٌ عن العمل؟ فالنملُ أو النحلُ يَموتُ فورَ توقفِه عن العمل. أي أنه يَعتَبِرُ البطالةَ ذلاً وهواناً، ويردُّ عليها بالموت. بناءً عليه، فالعملُ موجودٌ وممكنٌ لجميعِ أناسِنا في كنفِ بناءِ الأمةِ الديمقراطية؛ بدءاً من طفلِ السابعةِ وحتى عجوزِ السابعةِ والسبعين، ومن المرأةِ إلى الرجل، وأياً كان التحصيلُ الدراسيّ. أي، ثمة عملٌ أو عدةُ أعمالٍ يَنشغلُ بها كلُّ فردٍ لدرجةِ العبادة، بحيث يحمي نفسَه بها، ويقتاتُ منها، ويتكاثرُ عليها، وينهمكُ بتنفيذِها، ويتحررُ بها ومعها. ويكفي لأجلِ ذلك أنْ يَكُونَ قد نالَ نصيبَه ولو بنذرٍ يسيرٍ من وعيِ الأمةِ الديمقراطيةِ وعزمِها وإرادتِها!

ولو خُيِّرتُ أنا مثلاً، لانكبَبتُ على **أعمالي** في أيِّ مكانٍ أطأه: في قريتي، على سفوحِ جبال جودي، على حوافِّ جبالِ جيلو، في محيطِ بحيرةِ وان، في أحضانِ جبالِ آغري ومنذر وبينغول،

على شواطئِ أنهرِ الفرات ودجلة والزاب، وصولاً إلى سهولِ أورفا وموش وإغدر؛ وكأني بالكادِ أنزلُ من سفينةِ نوح الناجيةِ لتوِّها من الطوفانِ المريع؛ أو أهربُ من الحداثةِ الرأسماليةِ كهروبِ إبراهيم من النماردةِ وموسى من الفراعنةِ وعيسى من أباطرةِ روما ومحمد من الجهالة؛ مُعتمداً على ولعِ زرادشت بالزراعة (أول امرؤٍ نباتيّ) ورأفتِه بالحيوان، ومستوحياً إلهامي من تلك الشخصياتِ التاريخيةِ ومن حقائقِ المجتمع. ولَكَثُرَت أعمالي لدرجةٍ تستعصي على العد. ولَكان بإمكاني البدءُ بعملي ابتداءً من تشكيلِ كومونةِ القريةِ فوراً. لَكَم كان تشكيلُ كومونةِ قريةٍ أو عدةِ قرى سيَبعثُ على الحماسِ والحريةِ والصحةِ والسلامة! ولَكَم كان تشكيلُ أو تفعيلُ كومونةِ حيٍّ أو مجلسِ مدينةٍ عملاً خلاّقاً ومُحَرِّراً! فما الذي لن يثمرَ عنه بناءُ كومونةِ أكاديميةٍ أو تعاونيةٍ أو مصنعٍ في المدينة! لَكَم هو منبعُ فخرٍ وغبطةٍ أنْ أعقدَ مؤتمراتِ الديمقراطيةِ العامةِ لأجلِ الشعب، أو أنْ أشكّلَ مجالسَها أو أتحدثَ إلى تلك المؤسساتِ والمنظماتِ أو أنشطَ فيها! مثلما تُلاحظون، لا حدود للحنين والأمل، وما من عائقٍ جادٍّ أمام تحقيقِ ذلك سوى الفردُ بذاتِ نفسِه. ويكفي لتحقيقِه أنْ يتمتعَ المرءُ بنبذةٍ من الشرفِ المجتمعيّ ونبذةٍ من العشقِ والعقل!

الفصل السابع

أزمة الشرق الأوسط، وحل العصرانية الديمقراطية

لا تنفكُّ أزمةُ الثقافةِ الشرقِ أوسطية وسُبُلُ النفاذِ منها وحلِّها تحافظُ على مكانتِها في الثقافةِ العالمية. ونظراً لتوقفي على الموضوعِ بإسهابٍ شاملٍ في المجلَّداتِ المعنية، فلن أكرر، بل سأكتفي فقط بالتنويهِ ولفتِ النظر. في حين إنّ الموضوعَ الذي يستلزمُ التوقفَ عنده بإمعانٍ أكثر هو ظاهرةُ السلطةِ المركزية. فالقولُ بأنّ ظاهرةَ السلطةِ تكمنُ في أساسِ الأزماتِ الاجتماعية هو تشخيصٌ علميّ. وعليه، فمن الضرورةِ صياغةُ الحلولِ أيضاً ارتباطاً بالسلطة.

لقد شَرَحنا باستفاضةٍ أنّ نظامَ المدنيةِ المركزيةِ لعبَ دوراً رئيسياً في الثقافةِ الشرقِ أوسطيةِ على طولِ فترةٍ تناهزُ الخمسةَ آلاف سنة. فالمدنيةُ المركزيةُ مرتبطةٌ بالسلطةِ المتمركزة. وبأحدِ المعاني، فإنّ المدنيةَ تسيرُ جنباً إلى جنبٍ مع تمركزِ السلطة. لذا، فالمدنيةُ المركزيةُ المُعَمِّرةُ خمسةَ آلاف عامٍ تعني أيضاً السلطةَ المتمركزةَ على مرِّ الفترةِ الزمنيةِ نفسِها. ومن أكثرِ المواضيعِ التي تناولَتها الرؤيةُ التاريخيةُ السائدةُ هو تَشَتُّتُ السلطةِ وتَمَركُزُها. وبتعبيرٍ آخر، فتكوينُ المركزِ المهيمنِ والأطرافِ هو الدياليكتيكُ الأساسيّ، الذي يسيرُ عليه مفهومُ التاريخِ نفسُه. إذ يُعادُ تشكيلُ القوى المهيمنةِ في أعقابِ كلِّ أزمةٍ غائرة. ونظراً لأنّ كلَّ نظامٍ مهيمنٍ يتشكلُ اعتماداً على سلطةٍ جديدةٍ وتقنيةٍ إنتاجيةٍ جديدة، فإنّ تجاوزَه مع تقادُمِ هذه السلطةِ والتقنيةِ الإنتاجية يغدو أمراً لا بد منه. وعادةً ما تبرزُ السلطةُ وتقنياتُ الإنتاجِ الجديدةُ من أحشاءِ علاقاتِ الأطرافِ بالمركزِ المهيمنِ العتيق. ذلك أنّ علاقاتِ الأطرافِ المحتويةِ على تقنياتِ السلطةِ الأقوى وأدواتِ الإنتاجِ الأكثر عطاءً، تتولدُ عن قوى جديدةٍ تبدأُ بالتفوقِ على القوةِ المهيمنةِ القديمة، بالتزامنِ مع وقوعِ هذه الأخيرةِ في الأزماتِ حصيلةَ عدمِ تحديثِ نفسِها. وتحفلُ هذه المرحلةُ بالاشتباكات، لأنّ القوى القديمةَ لا تودُّ إفلاتَ احتكارِ السلطةِ المركزيةِ بسهولة. في حين أنّ مركزَ القوةِ الجديدةِ مُرغَمٌ على الحظي بمكانِ المركزِ القديم، ما دام يطمحُ إلى الثباتِ وتعزيزِ موطئِ قَدَمِه. وبالأصل، تتولدُ الأزمةُ من طابعِ النزاعِ الضاري لهذا السياق. فكيفما أنّ أيَّ قوةٍ مهيمنةٍ لا تقعُ في الأزمةِ من تلقاءِ نفسِها، فلا يُمكنُ لأيةِ قوةٍ جديدةٍ أيضاً إحرازُ التطورِ دون التضادِّ مع النظامِ المهيمن. وثقافةُ الشرقِ الأوسطِ ونظامُ المدنيةِ حافلان بعددٍ جمٍّ من حوادثِ المدِّ والجزرِ هذه. فنماءُ المدنِ والطبقاتِ والدولِ وتَناثُرُها، وتأسيسُ الإماراتِ والإمبراطورياتِ ودمارُها، وصعودُ السلالاتِ وسقوطُها؛ كلُّ ذلك يتحققُ دوماً بالتأسيسِ على الأزماتِ الموجودةِ ضمن علاقاتِ المركزِ المهيمنِ–الأطراف. وإذا كنا

نتطلعُ إلى قراءةِ التاريخِ بعينٍ سليمة، فإنه يتحتمُ علينا استيعابُ الدياليكتيكِ السائرِ في كلِّ هذه المراحلِ بمنوالٍ صائب.

السؤالُ المفتاحُ في الدياليكتيكِ التاريخيِّ هو: كيف تَشَكَّلَ مركزُ القوةِ المهيمنة؟ فتَشَكُّلُ الهيمنةِ يقتضي أولاً تَكَوُّنَ بؤَرِ القوى المحلية، والتي عادةً ما تَكُونُ إماراتٍ ريفية، أو هرمياتٍ عشائريةً وقَبَلية، أو دُوَيلاتٍ مَدينية. وإثرَ تَكوُّنِ بؤرِ القوى المحلية، تبدأُ حروبُ مضاعفةِ الحصةِ فيما بينها، على خلفيةِ فائضِ الإنتاجِ الذي ترتكزُ إليه. وحروبُ مضاعفةِ الحصةِ تُسفرُ عن رسمِ الحدود. والحدودُ بدورِها تعني تحوُّلَ حدودِ المُلكِيةِ المتبقيةِ من أُسَرٍ وقبائلِ العصورِ المنصرمةِ إلى حدودِ السلطاتِ المحلية. أي إنّ كلَّ سلطةٍ محليةٍ تعني سلالةً عائليةً أشمل أو اتحاداتٍ قَبَلِيةً أوسع. وبقدرِ ما تتعاظم، فإنها تَقومُ بتوسيعِ رقعةِ حدودِها بالمِثل. وفي المحصلة، تتقاطعُ الحدودُ وتتضارب. لكلِّ قوةٍ حالاتٌ من التطورِ المختلّ ضمن حدودِها. وما يتسببُ في هذا الاختلالِ هو تقنياتُ السلطةِ الجديدة (الأسلحة ووسائل المواصلاتِ الجديدة وما شابه) وأدواتُ الإنتاجِ المُثمِرة. أما المُضاعفةُ الدائمةُ للقوة، فهي الحالةُ البدائيةُ لمُراكَمةِ رأسِ المال. ذلك أنه، ومثلما يستحيلُ على رأسِ المالِ الرأسماليِّ الوقوفُ على قَدَمَيه بثَبات، من دونِ المُضاعفةِ الدائمةِ لمُراكَمَتِه؛ فإنّ قوى السلطةِ المحليةِ أيضاً تعجزُ عن الثباتِ من دونِ تعظيمِ قواها وتضخيمِها. وعند اكتمالِ اتساعِ رقعةِ الحدودِ في الأصقاعِ الخاوية، يصبحُ لا مهربَ من التصادم، أي من سياقِ الأزمة، عندما تُمسي مختلفُ القوى في مواجهةِ بعضِها بعضاً. وتُعزى استحالةُ ذلك إلى عجزِ القوى المحليةِ المتكونةِ عن حمايةِ قواها، من دونِ تعاظمِ فائضِ الإنتاج. ذلك أنّ التعدادَ السكانيَّ يبدأُ بالتضخم، بسببِ تفاقمِ البيروقراطية وتكاثرِ السلالاتِ والقبائل. وترمي السلطةُ إلى الانتشارِ في كافةِ الميادين الاجتماعيةِ الأخرى، تماماً كالخلايا السرطانيةِ المتكاثرة. وهذا ما ينمُّ عن حربِ الحماية، مثلما يُلاحَظُ في مثالِ الخلايا الحيةِ المتطلعةِ إلى حمايةِ نفسِها. كما نَرصدُ هذا السياقَ بنحوٍ صاعقٍ خلال حروبِ السلالاتِ ودُوَلِ المدينةِ السومريةِ الأولى. كما ويستمرُّ بوضوحٍ فاقعٍ داخل عراقِ اليوم أيضاً. يَبدو أنه لعنةُ إينانا، إلهةُ أوروك.

ينتهي اشتباكُ وصِدامُ السلطاتِ المحليةِ بإنهاكِ بعضِها بعضاً بنحوٍ كليّ، أو بنفاذِ إحداها من الصراعِ أو الأزمةِ الخانقةِ متفوقةً ظافرة. ويتكونُ مركزٌ مهيمنٌ جديدٌ حول المدينةِ أو السلالةِ التي تخرجُ ظافرة. ويُعادُ ترتيبُ كافةِ بناها التحتيةِ والفوقية، أي تقنياتِ وأدواتِ الإنتاجِ الماديِّ والبنى الأيديولوجيةِ والسياسيةِ المعنوية. وتلجأُ الهيمنةُ الجديدةُ إلى تقديسِ وتأليهِ نفسِها. وإما أنْ تُكَيِّفَ الدينَ القديمَ مع مصالحِها أو تُصَيِّرَه مذهباً، فإنها تَبسطُ جوانبَها التي تميِّزُها، أو تعملُ على تكريسِ وتأبيدِ نفسِها من خلالِ دينٍ أو ميثولوجيا جديدة، أي من الجانبِ الأيديولوجيِّ أيضاً. وقد قامَ نظامُ المدنيةِ المركزيةِ في الشرقِ الأوسطِ بمَركزةِ نفسِه، نافذاً بذلك من الأزماتِ تأسيساً على هذه الآليةِ الجدليةِ طيلةَ حقبةٍ تزيدُ عن الخمسةِ آلاف سنة. وكلُّ مرحلةٍ من النزاعِ والصراعِ قد آلَت إلى سلطةٍ مركزيةٍ متعاظمة. وبالأصل، فقد نجحَ دوماً في التحولِ إلى نظامِ مدنيةٍ مركزيةٍ نتيجةً لذلك. فالنزعةُ المركزيةُ المتصاعدةُ لَم تتحققْ فقط على حسابِ فقدانِ السلطاتِ المحليةِ لقواها. بل وعادةً

ما تَقومُ بسلبِ المجتمعاتِ حقَّها في الإدارةِ الذاتية، وبالتدخلِ المستمرِّ في النُّظُمِ الديمقراطيةِ الطبيعيةِ الموجودةِ في مركزِها وأطرافِها، بل وحتى في تلك النُّظُمِ التي تتحلى بها الأُسَرُ والقبائلُ الكائنةُ خارجَ رقعتِها، وبانتزاعِ حقِّ الإدارةِ الذاتيةِ منها، وإلحاقِها بذاتِها، مُعَزِّزةً بذلك من شأنِ مركزِها المهيمن. بمعنى آخر، فقد تحقَّقَت السلطةُ المهيمنةُ والسلطاتُ المحليةُ دوماً على حسابِ حَسْرِ أو تقويضِ الإداراتِ الذاتيةِ للقبائلِ والعشائرِ وحتى في القرى والمدنِ التي تَشهدُ وتحيا نُظُماً كومونالياً بدائيةً طبيعية.

تتحققُ السلطةُ المركزيةُ الصائرةُ مهيمنةً على حسابِ السياداتِ الديمقراطيةِ المحليةِ باستمرار. وللسلطاتِ المهيمنةِ المُعَمِّرةِ آلاف السنين دورُها المُعَيِّنُ في إصابةِ الروحِ والذهنيةِ الديمقراطيةِ بالوهنِ البليغِ ضمن ثقافةِ الشرقِ الأوسط. في حين مابرحَت ميولُ الأمةِ الديمقراطيةِ قويةً في أوروبا، نظراً لارتكازِ ثقافةِ السلطةِ إلى تاريخٍ قريب. أما في الشرقِ الأوسط، ونظراً لغيابِ فرصةِ الاقتدارِ الكومونالِيِّ البدائيّ، فإنّ التياراتِ الدينيةَ والمذهبيةَ المعارِضةَ المتنامية، تَعكسُ تقاليدَ ديمقراطيةً منحرفةً ومزوَّرة. كلُّ حركةٍ مناوئةٍ للسلطةِ هي حركةٌ ديمقراطيةٌ في جوهرِها.

يفضي انزياحُ التقاليدِ المهيمنةِ إلى أوروبا الغربيةِ بدءاً من القرنِ السادس عشر إلى اكتسابِ الأزمةِ السياسيةِ والاقتصاديةِ السائدةِ طابعاً نظامياً داخل الشرقِ الأوسط. ومقابل تراجُعِ الهيمنةِ الإسلاميةِ ضمن الإمبراطوريةِ العثمانيةِ اعتباراً من أواخرِ ذاك القرن، تباشرُ السلطةُ المهيمنةُ في أوروبا بالصعود. ينبغي تصَوُّرُ السلطةِ المهيمنةِ كنظامٍ قائمٍ بذاتِه. فبينما تعاني السقوطَ والأزمةَ في منطقةٍ ما وخلال قرنٍ ما، فإنها بالمقابل تشهدُ صعوداً في منطقةٍ أخرى وخلال قرنٍ آخر، وتزدادُ مركزيةً وعالميةً مع مُضِيِّ الوقت. وهكذا، فالقرنان التاسع عشر والعشرون من أكثر القرونِ التي شَهِدَت النزعةَ المركزيةَ والعولمةَ ضمن النظامِ المهيمن. أما الشرقُ الأوسط، الذي تصاعدَت فيه هيمنةُ إنكلترا وأمريكا بالأغلب خلال القرنَين الأخيرَين، فهو بمثابةِ ثقافةِ الأطرافِ التي مرَّت بأزمةٍ سحيقة. فإثرَ تَبعثُرِ الهيمنةِ العثمانية، ازدادَت حِدّةُ الأزمةِ في ثقافةِ السلطةِ المهيمنةِ المركزيةِ الممتدةِ لآلافِ السنين.

يُدارُ نظامُ السلطةِ المهيمنة، الذي تمثلُه إنكلترا وأمريكا، من قِبَلِ الدولِ القوميةِ المُشادةِ والمتصاعدةِ طردياً خلال القرونِ الأربعةِ الأخيرة. يجبُ معرفةُ طبيعةِ الدولِ القوميةِ بأفضلِ صورة. فتَعبيرا الدولةِ المستقلةِ أو شبهِ المستقلة، اللذان أَسقَطَتهما أيديولوجيةُ البورجوازيةِ الصغيرةِ على السلطة، لا يذهبان في دورِهما أبعدَ من طمسِ حقيقةِ السلطة، ولا يوضحان حقيقةَ الدولةِ القومية. نخصُّ بالذِّكرِ مثل هذه التفاسيرِ البورجوازيةِ الصغيرةِ بشأنِ الدولِ القوميةِ المُشادةِ في الشرقِ الأوسطِ على يدِ القوى المهيمنة، والتي تنفعُ في مُواراةِ قضايا الدولةِ والديمقراطيةِ وتجريدِها من النظامِ الرأسماليّ. من هنا، يتعينُ الإدراكُ جيداً أنه لإنكلترا هدفَين أساسيَّين بشأنِ الدولِ القومية، التي رادَت عمليةَ إنشائِها في أوروبا ثم في عمومِ أرجاءِ العالَم، وشيَّدَتها في ظلِّ هيمنتِها. أولُهما؛ تقسيمُ وتحجيمُ الدولِ الكبرى والإمبراطورياتِ التي كانت حجرَ عثرةٍ على دربِ هيمنتِها، وإخراجُها بالتالي من كونِها عائقاً. ثانيهما؛ إخراجُ تقاليدِ الأمةِ الديمقراطيةِ المتكونةِ أثناء الخروجِ من العصورِ

الوسطى من كونِها عائقاً على دربِ صعودِ الرأسمالية. وإنجاحُ كِلا الهدفَين سيؤدي في النهايةِ إلى تأسيسِ الهيمنةِ الرأسمالية. هكذا، فإنّ زمامَ احتكارِ الدولةِ القوميةِ المهيمنةِ في يدِ إنكلترا وأمريكا الأنكلوسَكسونيتَين طيلة القرونِ الأربعة الأخيرة. وعليه، لا مفرّ من تحجيمِ جميعِ الدولِ القوميةِ الأخرى، إلى أنْ تتوافقَ وتتحدَ مع مصالحِ الدولةِ القوميةِ المهيمنة. فكلُّ نظامٍ مهيمنٍ يستلزمُ ذلك. وهذا ما حصلَ طيلةَ التاريخ. وقد رُتِّبَ فرزُ الدولةِ بمنوالٍ نظاميٍّ أكثر، في عهدِ الهيمنةِ الرأسمالية. لذا، فإنّ طرحَ الآراءِ الزاعمةِ بإمكانيةِ وجودِ الدولِ المستقلةِ تماماً عن النظامِ السائدِ في العالم، هو محضُ غطرسةٍ بورجوازيةٍ صغيرة، إنْ لَم يَكُنْ عن قصد. إذ لا محلَّ لظاهرةِ الدولةِ المستقلةِ في كافةِ الأنظمةِ المهيمنةِ السائدةِ على مرِّ الأعوامِ الخمسة آلاف الأخيرة. بمعنى آخر، فالحديثُ عن الدولِ المستقلة، أو التكلمُ عن تأسيسٍ مزاجيٍّ للدول، أو عن السيرورةِ المستقلةِ لوجودِ الدولِ في كنفِ هيمنةِ نظامٍ (كالرأسمالية) مشحونٍ بالعنفِ والإمبرياليةِ حتى أقصاه؛ هو محضُ سفسطةٍ وهراء.

لماذا يشعرُ النظامُ الرأسماليُّ بالحاجةِ إلى الدولةِ القوميةِ المهيمنة؟ واضحٌ أنّ السببَ يكمنُ في استحالةِ تأمينِ سيرورةِ النظامِ بأيِّ شكلٍ آخر للدولة. حيث لا تستطيعُ الرأسماليةُ أنْ تصعدَ على درجاتِ النظامِ المهيمن، من دونِ بعثرةٍ وتشتيتِ الإمبراطوريات عموماً، ومن دون القضاءِ على الجمهورياتِ الديمقراطيةِ المحتشدةِ في المدنِ أثناء الخروجِ من العصرِ الوسيطِ خصوصاً، وبالتالي من دونِ سدِّ الطريقِ أمام التحولِ الوطنيِّ الديمقراطيّ. كما إنه محالٌ على الرأسماليةِ صونُ وجودِها والرقيُّ به، من دونِ إعادةِ ترتيبِ السلطةِ في هيئةِ الدولةِ القومية. لقد أناطَت هيمنةُ إنكلترا الشرقَ الأوسطَ بدورٍ استراتيجيّ، نظراً لتواجدِه على خطِّ السيادةِ الممتدةِ حتى الهندِ بصورةٍ خاصة. ووضعَت تكاملَ النظامِ ووحدتَه نُصبَ العين، عندما أَحكَمَت قبضتَها على المنطقةِ تدريجياً بعدَ عهدِ نابليون. ولهذا الغرضِ حَجَّمَت الإمبراطوريتَين الإسبانيةَ والفرنسية، وزرعَت سداً أمام نزولِ الإمبراطوريةِ الروسيةِ نحو الجنوب، وحافظَت على الإمبراطوريةِ العثمانيةِ كمنطقةٍ عازلةٍ طيلةَ فترةِ انتفاعِها منها. وبعقدِها التحالُفَ مع الهيمنةِ الألمانيةِ المتصاعدة، فقد أقحَمَتها في طورِ التجزؤِ والانقسام، بالغةً مرامَها منها مع الحربِ العالميةِ الأولى. وعليه، فجميعُ الدولِ القوميةِ المُشادةُ بعد ذلك التاريخ في منطقةِ الشرقِ الأوسط، تحملُ مُهرَ إنكلترا ثم أمريكا بصفتِها حليفاً استراتيجياً لهما. لذا، ما كان للدولِ القوميةِ بأكملِها –وعلى رأسِها الجمهورية التركية– أنْ تُؤَمِّنَ سيرورةَ وجودِها، من دونِ رضا الدولةِ القوميةِ المركزية. تتجلى مصداقيةُ هذه الحقيقةِ في انهيارِ روسيا الاتحاديةِ بعد سبعةِ عقودٍ على تأسيسِها، وفي كونِ الصين لا تنفكُّ تمضي على دربِ الرأسمالية. ووجودُ بعضِ التناقضاتِ في البداية، كتلك المُعاشةِ في سنواتِ تأسيسِ الجمهوريةِ التركيةِ مثلاً، ما كان له أنْ يُعَرقلَ المُضِيَّ صوبَ النتيجةِ في هذا المنحى. حيث يستحيلُ على نظامٍ يتميزُ بإرثٍ مهيمنٍ متراكمٍ يناهزُ عمرُه الأربعةَ قرون، أنْ يتخلى عنه بهذه السهولة، أو أنْ يُشاطرَه مع دولٍ قوميةٍ أخرى تحت مُسمَّى الدولةِ المستقلة. فمشاطرةُ الهيمنةِ مخالِفةٌ لمنطقِ النظامِ القائم. بل تؤدي إلى نشوبِ الحرب، فينتصرُ طرفٌ ويستأثرُ بالهيمنة، أو يتولدُ عنها نظامٌ جديدٌ أكثر إنتاجاً ولا تطالُه قوةُ الهيمنةِ القديمة، فيثابرُ على وجودِه ضمن وحدةٍ جدليةٍ متكاملة، سواءٌ بالحروبِ الدفاعيةِ أم بالوفاق. أما

تفضيلُ الرأسماليةِ وتَصَوُّرُ الاستقلالِ خارجَ نطاقِ نظامِها، فلا يدلُّ سوى على خداعِ الذاتِ أو التعجرفِ والغطرسة.

إذن، والحالُ هذه، من الواقعيِّ محاكمةُ الدولِ القوميةِ المُشادةِ في قلبِ ثقافةِ الشرقِ الأوسطِ على أنها المؤسساتُ العميلةُ الأكثر تركيزاً للدولةِ القوميةِ المهيمنة. فمثلاً، لا يمكنُ شرحُ وجودِ اثنتَين وعشرين دولةً قوميةً عربيةً صغيرة، إلا تأسيساً على مصالحِ الدولةِ القوميةِ المهيمنة. وما من شرحٍ آخر له على الإطلاق. فوجودُ الجمهوريةِ التركيةِ كتَرِكَةٍ عثمانية، لَم يُعتَرَفْ به إلا بعد القبول بها كدولةٍ قوميةٍ صغيرة. وما كان لها أنْ تتواجدَ بأيِّ شكلٍ آخر. ومثلما الحالُ عموماً، فإنّ الدولَ القوميةَ في الشرقِ الأوسطِ أيضاً هي وسائل لتجذيرِ الأزمة، وليس للنفاذِ منها. ويصبُّ هدفُها في تمكينِ الاستقرارِ العالميِّ للدولةِ القوميةِ المهيمنة. وهذا ما يُعَولِمُ أزمةَ الرأسماليةِ في نهايةِ المآل. كما تعاني الدولُ القوميةُ الشرقُ أوسطيةِ من التناقضِ بصورةٍ دائمة، نظراً لعدمِ كونِها أدواتٍ تقتاتُ على ثقافةِ المنطقة. حيث تُضيفُ العناصرَ النابعةَ من اغترابِها إلى أزمةِ السلطةِ التقليديةِ التي تعانيها. وبالتالي، تنقطعُ كلياً عن الواقعِ الثقافيِّ لمجتمعاتِ المنطقة. وتغدو هذه المؤسساتُ العميلةُ بلا جدوى مع مرورِ الوقت، لعجزِها عن حلِّ أيٍّ من القضايا الاجتماعية. ورغم نجاحِ الدولِ القوميةِ في المنطقةِ في شرعنةِ وجودِها إلى حدٍّ ما عن طريقِ رأسماليةِ الدولةِ في مستهلِّ عهدِ الرأسمالية، إلا إنها اختنقَت خلال فترةٍ وجيزة تحت وطأةِ القضايا الاجتماعية. وهكذا، لَم تَعُدْ مناوِئةً للديمقراطيةِ فحسب، بل وباتت مضادةً للمجتمعيةِ أيضاً. ذلك أنّ ولادةَ الدولِ القوميةِ كانت على خلفيةِ التضادِّ مع الأمةِ الديمقراطيةِ كضرورةٍ من ضروراتِ منطقِها. ويتحولُ هذا التضادُّ في فترةٍ متأخرةٍ إلى تضادٍّ مع المجتمعية، ويؤولُ بالبيئةِ إلى حافةِ الانهيار. بمقدورِنا استيعابُ واقعِها بنحوٍ أفضل، من خلالِ تناوُلِ أوضاعِها في يومِنا الراهن.

أ- هيكلة الجمهورية التركية:

كانت الإمبراطوريةُ العثمانيةُ آخِرَ ممثلٍ كبيرٍ للهيمنةِ الإسلامية. وانهارت بعد ستةِ قرونٍ حافلةٍ بالحروبِ ضد الهيمنةِ البيزنطيةِ ثم ضد الهيمنةِ الأوروبيةِ الصليبية، التي تزعَّمَتها أسرةُ هابسبورغ النمساوية؛ إضافةً إلى محاربتِها توسُّعَ روسيا القيصريةِ من الشمالِ نحو الجنوب، وتصدّيها أخيراً للهيمنةِ الإنكليزية. لقد قمنا مِراراً بتحليلِ الجمهوريةِ المُستَخرَجةِ من أنقاضِ الإمبراطورية. إذ يَخدَعون أنفسَهم أولئك الذين يُرجِعون دمارَ الإمبراطوريةِ العثمانيةِ إلى تحالفِها مع ألمانيا. حيث كانت ستتبعثرُ حتى في حالِ انتصرَت ألمانيا. بالمستطاعِ عَزوُ تأسيسِ الجمهوريةِ التركيةِ أيضاً إلى تحالفِ القوميةِ الصهيونيةِ–اليهوديةِ مع البورجوازيةِ البيروقراطيةِ التركية، وإلى القضاءِ على الشعوبِ المسيحيةِ ثم على حلفائِها الشيوعيين، وكذلك القضاءِ على الإسلاميين القوميين والشركسِ والكرد. كانت قد وُضِعَت لبناتٌ أساسيةٌ على الدربِ المؤديةِ إلى نشوءِ إسرائيل في الشرقِ الأوسط، حصيلةَ هذا التحالفِ المُبرَمِ في كنفِ هيمنةِ إنكلترا. فكلُّ المؤشراتِ تربطُ صِغَرَ حجمِ الجمهوريةِ التركيةِ بإسرائيل البدئية. كما إنّ تصفيةَ الوجودِ الكرديِّ في شمالِ كردستان من جهة، والتوجُّهَ

صوبَ إنشاءِ كيانٍ كرديٍّ سياسيٍّ صغيرٍ في جنوبِ كردستان من جهةٍ ثانية، هو على صِلَةٍ كثيبةٍ مع الدورِ المُناطِ بالجمهوريةِ كإسرائيل بدئية. فالظروفُ السائدةُ آنذاك قد فَرَضَت ذلك. إضافةً إلى أنّ انقسامَ العربِ إلى عددٍ كبيرٍ من الدويلاتِ القوميةِ أيضاً، متعلقٌ بنشوءِ إسرائيل. فضلاً عن دخولِ الدوَيلتَين القوميتَين الفلسطينيةِ والكرديةِ المُشادتَين حديثاً في راهننا ضمن إطارِ البرنامجِ عينِه.

إنّ الموقفَ الذي سلكَه الأتراكُ والكردُ بأداءِ دورِهم كعنصرَين رئيسيَّين في حربِ التحريرِ الوطنيةِ (١٩١٩–١٩٢٢)، كان يتناسَبُ وتقاليدَهم التاريخية. فمثلما لوحِظَ في السلالاتِ السلجوقيةِ والأيوبيةِ والعثمانية، فقد اتَّبعوا موقفاً مشتركاً في جميعِ كياناتِ الدولةِ–السلطةِ المُشادة. ورغمَ محاولاتِ إفشالِ هذه الشراكةِ بتأثيرٍ من الهيمنةِ الإنكليزية، التي تلاعبَت بالطرفَين خلال القرنِ التاسع عشر، إلا إنها لَم تَلقَ نجاحاً، فدامَت الشراكة. كما إنّ تقاليدَ الشراكةِ التاريخيةِ تلك لَم تُفسِدْها مؤامراتُ واستفزازاتُ الجون تورك، الذين تُمسِكُ القوميةُ اليهوديةُ والماسونيةُ بزمامِهم، والذين عُرِفوا لاحقاً باسمِ "جمعيةِ الاتحاد والترقي". هذه الشراكةُ التاريخيةُ هي التي كلَّلَت حربَ التحريرِ الوطنيةِ بالنصرِ في نهايةِ المطاف.

السؤالُ الأساسيُّ الذي يجبُ طرحُه هنا هو: لماذا يُفَنَّدُ وجودُ الكرد، الذين يُعَدّون الحليفَ الاستراتيجيَّ والعنصرَ المُؤَسِّسَ الأصليَّ في الجمهوريةِ على مدى تسعِمائةِ سنة؟ يتعينُ وضعُ نفوذِ القوميةِ اليهوديةِ وقوةِ رأسِ مالِها في الثورتَين الفرنسيةِ والروسيةِ بعينِ الاعتبارِ بكلِّ تأكيد، لدى تحليلِ منطقِ هيكلة الجمهوريةِ التركية. فكما هو معلوم، فالملوكُ الفرنسيون كانوا كاثوليكيين متشددين مناوئين لليهود. وأدّوا دوراً مهماً في حبسِ اليهودِ في الغيتوهاتِ وفي تصعيدِ النعراتِ المناوِئةِ للسامِيّةِ منذ العصورِ الوسطى. كما كان القياصرةُ الروسُ أرثوذوكسيين متزمتين، ولعبوا دوراً أكبر من الكاثوليكيين في إبادةِ اليهودِ الممنهجة. وكان المفكرون اليهود (أو لنَقُلْ كُتّابُهم، الذين حظَوا بلقبِ الأنبياء قبلَ ذلك) والمستثمِرون اليهود (المُراكِمون المرموقون لرأسِ المالِ الهامشيِّ على مدى التاريخ) يَعرفون هذه السلالاتِ المَلَكِيّةَ بأحسنِ صورة، ويتمردون عليها. وكانوا يشحذون هِمَّتَهم، ويتربصون للانتقامِ منها في الفرصة المواتية. وقد مَدَّتهم الثورتان الفرنسيةُ والروسيةُ بهذه الفرصةِ كفايةً. وعليه، لَم يَكُن عبثاً تسميةُ كِلتا الثورتَين بالثورةِ البورجوازية. حيث كانوا نافذين في رصفِ أرضيتِهما الأيديولوجيةِ والعملية. وكان دورُهم مُعَيِّناً على مستوى التحفيز، سواء في إعدامِ كِلا المَلِكَين، أم في تطورِ الثورتَين في كنفِ هيمنةِ البورجوازية.

ما من ريبٍ في أنّ نفوذَهم ينبعُ من نوعيتِهم، لا من كميتِهم. علماً أنهم كانوا أصحابَ رأسِ مالٍ كبيرٍ يُخَوِّلُهم لريادةِ البورجوازية. أما تحالُفُهم مع الأنكلوسكسونيين البروتستانت، الذين شهدوا صعوداً مهيمناً على خطِّ لندن–أمستردام، وتأثيرُ ذلك في كِلتا الثورتَين؛ فكان بليغاً جداً. إذ كانوا يُشَكِّلون قوةَ الدفعِ الأوليةَ للثوراتِ المتصاعدةِ على النهجِ الليبراليِّ أو على خطِّ الاشتراكيةِ المشيدة. وعندما قامت الدولتيةُ القوميةُ البورجوازيةُ البروتستانتيةُ الأنكلوسكسونيةُ بتدميرِ وتمزيقِ أوصالِ الإمبراطورياتِ الكاثوليكيةِ والأرثوذكسيةِ في أوروبا لأغراضٍ مهيمنة، فإنّ المفكرين اليهود وقوى

رأسِ المالِ اليهوديّ كانوا مُرشِديها وحلفاءَها الرئيسيين في ذلك. من هنا، سيبقى تحليلُ الثوراتِ البورجوازيةِ الأوروبيةِ بالغَ النقصانِ ومشحوناً بالدوغمائية، ما لَم يُؤخَذْ بالحسبانِ تأثيرُ المفكرين اليهود وقوى رأسِ المالِ اليهوديّ.

ما يكمنُ خلف المواقفِ التي بلغَت حدَّ ارتكابِ التطهيرِ القوميِّ بحقِّ اليهود، والتي سلكَتها البورجوازيةُ البروسيةُ الألمانية (يجبُ إضافةُ الإمبراطوريتَين الإسبانيةِ والنمساويةِ الكاثوليكيتَين، اللتَين تُديرُهما سلالةُ هابسبورغ الألمانيةُ إليها) والقيصريةُ الروسيةُ وبورجوازيتُها، والتي ناهضَت هيمنةَ الدولةِ القوميةِ الأنكلوسكسونية؛ هو إيمانُها بالدورِ المُعَيِّنِ الذي لعبَه اليهودُ في الهزيمةِ التي مُنِيَت بها في حروبِ الهيمنة. وذلك نتيجةً لكِلا التأثيرَين المذكورَين آنفاً. أي حصيلةَ دعمِهم لمشروعِ الدولةِ القوميةِ الأنكلوسكسونيةِ وللحداثةِ الرأسمالية. تَسري الأمورُ عينُها وبدرجةٍ أكبر على انهيارِ الإمبراطوريةِ العثمانيةِ أيضاً. ذلك أنّ الإمبراطوريةَ كانت بمثابةِ عائقٍ تتعثرُ به مقرراتُ المؤتمرِ الصهيونيِّ المعقودِ في عام ١٨٩٦م، والذي يَعترفُ بفلسطين وطناً لليهود. وقد طلبَ المناضلون والمستثمِرون اليهودُ من السلطانِ عبد الحميد بوِدٍّ بدايةَ الأمرِ أنْ يفتحَ طريقَ الهجرةِ اليهوديةِ إلى فلسطين. وعندما لَم يستجِبْ لهم عبد الحميد (مع ذلك كان حميماً مع اليهود)، قامَ أعضاءُ "تركيا الفتاة" ومؤسِّسو "جمعية الاتحاد والترقي" باعتلاءِ عرشِ السلطة (يَعتَبِرُ السفيرُ الإنكليزيُّ آنذاك تربعَ أعضاءِ "تركيا الفتاة" و"جمعية الاتحاد والترقي" على دفةِ الحكمِ بأنه استيلاءٌ لليهودِ على الإمبراطورية). وهكذا، نجحوا في شلِّ تأثيرِ عبد الحميد عبر الحكمِ الدستوريِّ الثاني (١٩٠٨) وانقلابِ ٣١ آذار ١٩٠٩؛ تماماً مثلما فعلوا مع المَلِكِ الفرنسيِّ والقيصرِ الروسيّ. ومع تشييدِ الجمهورية، بلغوا أَوجَ نفوذِهم في بلادِ الأناضول وميزوبوتاميا.

ثمة وجهُ شَبَهٍ آخر أكثر إثارة. إذ نلاحظُ أنّ التطورَ الحاصلَ في الثورتَين الفرنسيةِ والروسيةِ من حيث القضاءِ على القوميين الديمقراطيين، أي على الكومونياليين والسوفييتيين والراديكاليين من جهة، ومن حيث تأسيسِ ديكتاتورياتِ الدولةِ القوميةِ من جهةٍ ثانية؛ يتكررُ في الجمهوريةِ التركيةِ أيضاً. لقد كانت الثورةُ الفرنسيةُ أساساً ثورةً شعبيةً ديمقراطيةً وطنية. والزعيمان بابوف وروبسبيير برهانٌ على هذه الحقيقة. فقطعُ رأسَيهما أيضاً بالمقصلة، على غرارِ ما حلَّ بالمَلِك لويس السادس عشر، كان خطوةً رئيسيةً في تَوَجُّهِ الدولتيةِ القوميةِ صوب الديكتاتورية. وكيفما تنامَت الدولةُ القوميةُ على الطرازِ الأنكلوسكسونيّ، فقد كانت ممهورةً أيضاً بآثارِ سيطرتِهما الفعلية. والرأيُ الذي أَجمَعَ عليه المؤرّخون، هو أنّ انتهاءَ الثورةِ الفرنسيةِ إلى الدولتيةِ القومية، كان من أعظمِ الخطواتِ على طريقِ تحوُّلِ الرأسماليةِ الأنكلوسكسونيةِ الإنكليزيةِ إلى قوةٍ مهيمنة.

يُمكِنُ طرحُ الرأيِ عينِه (تقريباً) بشأنِ الدولةِ القوميةِ الروسيةِ المُشادةِ إبان انهيارِ الإمبراطوريةِ الروسيةِ أيضاً. حيث لَم يُقضَ فقط على القيصريةِ في مطلعِ الثورة، بل وقُضِيَ أيضاً على الروحِ الوطنيةِ الروسيةِ الديمقراطيةِ متجسدةً في الاتحادِ السوفييتيّ. كان كروبوتكين الذي يُعَدُّ وطنياً روسياً ديمقراطياً، أي سوفييتياً بامتياز، قد اقترحَ بذاتِ نفسِه ونَبَّهَ لينين كي لا تنزلقَ السوفييتاتُ

نحو ديكتاتوريةِ الدولةِ القومية. وقد أَثْبَتَت الأحداثُ اللاحقةُ ضمن الدولةِ القوميةِ الروسية أحقيةَ مقترحاتِ كروبوتكين وإنذاراتِه.

تُعَبِّرُ جمعيةُ الاتحاد والترقي، التي أَمسَكَت بزمامِ الأمورِ ثم استفرَدَت بالسلطةِ في الإمبراطوريةِ العثمانية على التوالي، عن الريادةِ الأيديولوجيةِ والعمليةِ للمناضلين اليهودِ ولقوى رأسِ المالِ اليهوديّ. في حين إنّ دورَ المؤسِّسين والمُشرفين من القومياتِ الأخرى غيرُ مُحَدِّدٍ داخل الجمعية، بما في ذلك المنظِّمون للمجازر من أتراكٍ وكُرد. ذلك أنه غالباً ما أدى الأعضاءُ الأتراكُ والكردُ دورَ المُمَوِّهِ للنفوذِ اليهوديِّ فيها. كما كان للجمهوريةِ جانبُها التحرريُّ الديمقراطيُّ أثناء تشييدِها، بقدرِ جانبِها التحرريِّ الوطنيّ. وقد أُنجِزَت في البدايةِ كثورةٍ تحققت بتحالفِ القوى الوطنيةِ الديمقراطية. ما كان قائماً هو تحالفُ الشيوعيين والإسلاميين القوميين والشركس والكردِ والأتراك. وكما حصلَ في الثورتَين الفرنسيةِ والروسية، ففي ثورةِ الأناضولِ أيضاً اتُّبِعَت الأساليبُ التآمريةُ لتحويل البنيةِ الوطنيةِ الديمقراطيّةِ إلى دولةٍ قوميةٍ ديكتاتورية. وكان الدورُ الرئيسيُّ –هنا أيضاً– من نصيبِ الهيمنةِ الإنكليزية. ولكن، لَم يُقضَ على العناصرِ الوطنيةِ الديمقراطيةِ فحسب في كنفِ الدولتيةِ القوميةِ للجمهورية. كما لَم يَقتَصِر الأمرُ فقط على تصفيةِ أربعةٍ من الباشواتِ الخمسة، الذين قاموا بالدورِ الرياديّ، فيما خلا مصطفى كمال. بل وأُنشِئَت الجمهوريةُ التركيةُ بمنوالٍ مغايرٍ كلياً لِما جرى تصوُّرُه، وكأنه أُعيدَ رسمُ ملامحِها في حربِ التحريرِ الوطنية. حيث باتت واحدةً من الأحجارِ الرُّكنِ لنظامِ الدولِ القوميةِ الصغرى (الدول القومية التي ستبقى ضمن حجمٍ يُمَكِّنُ من بسطِ الهيمنةِ الإنكليزيةِ عليها)، والذي رامَت إنكلترا إلى ترتيبِه والتسويقِ له في الشرقِ الأوسط. وهكذا، تمَّ هيكلتُها كدولةٍ إسرائيليةٍ بِدئية تمهيداً لتأسيسِ إسرائيل. ووُظِّفَت مسألةُ كركوك والموصل (تقسيم كردستان) كذراعٍ رافعةٍ في هذا المضمار. هذا هو مفادُ ثنائيةِ "إما الجمهورية أو كركوك والموصل" المطروحةِ على مصطفى كمال باشا. هنا أيضاً كان يُضرَبُ عصفوران بحجرٍ واحد. حيث كانت الموصل وكركوك تُنتَزَعُ منهم (بما يخالفُ الميثاق المليّ) من جهة، وتُعَبَّدُ أرضيةُ الكيانِ الكرديِّ كثاني إسرائيلٍ بدئيةٍ على الدربِ المؤديةِ إلى تأسيسِ إسرائيل الكبرى من جهةٍ ثانية. أما الجزءُ الأكبرُ في شمال كردستان، فجُعِلَ يتخبطُ في مستنقعِ الدمِ طيلةَ تاريخِ الجمهورية، بحيث غدا غيرَ قادرٍ على الحِراك.

ما من شكٍّ أنه لا يمكنُ أنْ تتطورَ أو تتعاظمَ جمهوريةٌ تتصارعُ دوماً مع الدِّينَويين القوميين المتزمتين وحلفائِها الرئيسيين من شيوعيين وكُرد، وتنكرُ وجودَهم باستمرار، وتُبيدُهم وتعدمُهم بالمكائدِ الاستفزازيةِ المتوالية. هذا الخليطُ الطبقيُّ الهجينُ الجديدُ المؤلَّفُ من البورجوازيةِ التركيةِ البيروقراطيةِ والعناصرِ اليهودية، والذي يُشَكِّلُ أقليةً قليلة؛ إنما يُسمى بالأتراكِ البِيض (أصحاب التركياتية البيضاء). وقد تَبَنّى هؤلاء القوميةَ العلمانيةَ كدِينٍ شديدِ الصرامة، وأَقصَوا جميعَ العناصرِ الديمقراطيةِ من الجمهورية. وعليه، فتاريخُ الجمهوريةِ هو كناية عن صَونِ هذا المضمون. وقد شُلَّ تأثيرُ بعضِ رجالاتِ الدولةِ من أمثالِ مندريس وأوزال وأربكان وأجاويد، فورَ تجاوُزِهم مضمونَ الجمهوريةِ ذاك، وتطلعِهم إلى الدمقرطةِ في الداخل، وفورَ تَخَطّيهم الحدودَ

الدنيا المرسومةَ لهم وطموحِهم في بلوغِ الحدودِ العليا خارجياً ضمن الشرقِ الأوسط. وقد تمّ التشبثُ بإصرارٍ بـ"القانونِ الفولاذيِّ" للمضمونِ الديكتاتوريِّ الأدنى مستوىً. ولهذا الغرضِ أُبقيَت عملياتُ التصفيةِ بالاستفزازاتِ والمؤامراتِ حيال الكردِ والمسلمين والشيوعيين، بل وحتى إزاء الشراكسةِ قائمةً دوماً في الأجندة. ولَم تَغِبْ قطّ المجازرُ والاعتقالاتُ والإعداماتُ من الميدان. وتمّ دخولُ حلفِ الناتو، ليَقومَ جيشُ الناتو السريُّ المسمى "شبكةِ الغلاديو"، التي تتَّخذُ من ألمانيا مركزاً لها، بإدارةِ دفةِ الحكمِ في تركيا فعلياً بدءاً من عامِ ١٩٥٢. ولَطالما كانت شبكةُ الغلاديو خلف المراحلِ المسماةِ بوصايةِ الجيشِ والانقلاباتِ العسكرية. كما أُبقيَ على التوتراتِ اليمينيةِ–اليساريةِ والعَلَوِيّةِ–السُّنِّيّةِ والتركيةِ–الكرديةِ تتخبطُ في العُقمِ واللاحلِّ كَرمى لعَينَي إدارةِ الغلاديو، كذريعةٍ لبسطِ الديكتاتوريةِ العسكريةِ والمدنية. أما حالاتُ الاستفزازِ التي استهدَفَت الكردَ بعدَ سنةِ ١٩٢٥، فكانت تؤدي دوراً مشابهاً. كما أُريدَ إناطةُ أدوارٍ جديدةٍ بالجمهوريةِ التركيةِ إبان الحربِ الباردة. فأياً يَكُنْ، فقد اكتمَلَ تأسيسُ إسرائيل، وأُحرزَ تقدمٌ ملحوظٌ في بسطِ الهيمنةِ على الشرقِ الأوسط. فمع زوالِ خطرِ روسيا الاتحادية (١٩٩٠)، كان قد حانَ اليومُ التاريخيُّ لسيادةِ الهيمنةِ الأمريكيةِ في الشرقِ الأوسطِ بنحوٍ تامّ.

ومرةً أخرى يتعينُ جعلُ مكانةِ إسرائيل وشأنِها مؤشراً أولياً، لأجلِ فهمِ أهميةِ ذاك اليومِ التاريخيّ. حيث كانت إسرائيلُ قد أُسِّسَت. لكنّ التقصيرَ كان لا يزالُ يحفُّ القضايا الأمنيةَ من حيث الحل. إذ كان بالإمكانِ ابتلاعُها في كلِّ لحظةٍ من قِبَلِ القوميةِ العربية. وعليه، فقد كانت بحاجةٍ ماسةٍ إلى حلفاء دائمين، وإلى رسمِ استراتيجياتٍ وتكتيكاتٍ جديدة. لذا، فالدورُ الذي أدته ديكتاتوريةُ الدولتيةِ القوميةِ التركيةِ البيضاء ضمن الجمهوريةِ التركيةِ خلال أعوامِ العشرينيات، كانت الدولتيةُ القوميةُ الكرديةُ البيضاء ستلعبُه هذه المرةَ في كردستان. وأعوامُ التسعينياتِ كانت تكراراً لعشرينياتِ القرنِ العشرين. بمستطاعِنا قولُ الأمرِ عينِه بشأنِ حربِ الخليجِ الثانية، التي نشبَت في مستهلِّ أعوامِ الألفين. إذ أدى انهيارُ الاتحادِ السوفييتيِّ في مطلعِ التسعينياتِ إلى إشكاليةِ تحديدِ عدوٍّ جديدٍ بالنسبةِ للهيمنةِ العالميةِ الرأسمالية (بزعامةِ القوةِ الأمريكية). وفي النتيجة، اتُّخِذَ أمنُ إسرائيل معياراً، وأُعلِنَت الراديكاليةُ الإسلاميةُ خطراً أو عدواً جديداً.

هذا الواقعُ الجديدُ جعلَ إعادةَ التفكيرِ بمنزلةِ إسرائيل في المنطقةِ أمراً ضرورياً. فبناءُ إسرائيل ليس، ولا يُمكنُ أنْ يَكُون، كبناءِ أيةِ دولةٍ قوميةٍ أخرى في المنطقة. كما إنّ إسرائيل ليست دولةً قوميةً يهوديةً فحسب. ولا يمكنُ الاكتفاءُ بفهمِها على هذا النحو. وإذ ما وضَعنا السياقَ الذي يُفضي إلى تأسيسِ إسرائيل نُصبَ العينِ ثانيةً، فسنجدُ أنّ انعقادَ المؤتمرِ الصهيونيّ (١٨٩٦)، تطويقَ السلطان عبد الحميد (١٨٧٦–١٩٠٩)، انقلابَ المَلَكيةِ الدستوريةِ الثانية، الإطاحةَ بعبد الحميد في ٣١ آذار ١٩٠٩، استيلاءَ جمعيةِ الاتحاد والترقي على السلطةِ بانقلابِ ٢٣ كانون الثاني ١٩١٣، دخولَ الحربِ العالميةِ الأولى في ١٩١٤ كأمرٍ واقع، تقسيمَ الشرقِ الأوسطِ بين إنكلترا وفرنسا بناءً على معاهدةِ سايكس–بيكو، وعدَ بلفور (مشروع تأسيسِ وطنٍ يهوديّ، أي بناء إسرائيل في قلبِ فلسطين سنة ١٩١٧)، تأسيسَ الانتدابِ الإنكليزيِّ في فلسطين والإعلانَ عن تأسيسِ البرلمانِ

التركيّ (في نفسِ العام، أي ١٩٢٠)، قيامَ الدولتيةِ القوميةِ التركيةِ البيضاء بالقضاءِ على ميولِ جمهوريةِ الأمةِ الديمقراطية (ببعثرةِ التحالفِ القائمِ خلال حربِ التحرير الوطنية، وبتأسيسِ ديكتاتوريةِ الأقلية) وبتأسيسِ ديكتاتوريةِ CHP (١٩٢٣) تزامناً مع الاعترافِ بمعاهدةِ لوزان عقبَ حربِ التحريرِ الوطنية، البدءَ بسياقِ المجازرِ الكرديةِ (١٩٢٥–١٩٣٨) مع استثارةِ الشيخ سعيد وإجهاضِ مبادرتِه في ١٥ شباط ١٩٢٥، التحالفَ بين إنكلترا والجمهوريةِ التركية (١٩٣٩)، الإعلانَ رسمياً عن بناءِ إسرائيل (١٩٤٨)، دخولَ الجمهوريةِ التركيةِ في حلفِ الناتو (١٩٥٢)، انقلابَ ٢٧ أيار (١٩٦٠)، انقلابَ ١٢ آذار (١٩٧١)، انقلابَ ١٢ أيلول (١٩٨٠)، انقلابَ تشيللر–ديميريل (١٩٩٣)، انقلابَ جفيك بير (١٩٩٧)، والانقلابَ الأخيرَ على أجاويد والإتيانَ بحزب AKP إلى الحكومة (٢٠٠٢)، بالإضافةِ إلى حربِ الخليجِ الأولى (١٩٩٠) والثانية (احتلال أفغانستان في ٢٠٠١ لَم يَكُن في حقيقتِه إلا بمثابةِ بروفا مُعَدَّةٍ سلفاً لإشعالِ فتيلِ حربِ الخليجِ الثانيةِ واحتلالِ العراق)؛ كلُّ ذلك وغيرُه من العديدِ من الأحداثِ المشابهةِ مرتبطٌ ببعضِه بعضاً تسلسلياً وبالتمحورِ حول إسرائيل. علاوةً على ضرورةِ التفكيرِ في الدولِ القوميةِ المؤسَّسةِ في المنطقةِ أيضاً (والتي تقتضي تناوُلَها في فصلٍ مستقلّ) ضمن إطارِ تلك الأحداث، وإضافتِها إلى سلسلتِها. ومن دونِ الغوصِ في الأواصرِ الداخليةِ لكافةِ تلك الأحداثِ التي هي بمنزلةِ لبناتٍ رئيسية، باستطاعتِنا القولُ بكلِّ يُسرٍ أنّ سياقَ إنشاءِ إسرائيل هو بمثابةِ مؤشرٍ أوليٍّ على تصاعدِ الهيمنةِ الأنكلوسكسونيةِ داخل المنطقة. ذلك أنه جرت هيكلة إسرائيل بصفتِها **القوةَ النواةَ** للهيمنةِ الجديدةِ في المنطقة، بعدَ التدميرِ المتعمَّد للإمبراطوريةِ العثمانية. أي أنّ ما تمثلُه هيمنةُ إنكلترا–أمريكا بالنسبةِ إلى العالَم، تقومُ به إسرائيل بالنسبةِ إلى الشرقِ الأوسطِ كقوةٍ مهيمنةٍ جديدةٍ في المنطقة. وبتعبيرٍ آخر، فإنّ إسرائيل ليست مجردَ دولةٍ قوميةٍ يهوديةٍ صغرى. بل وهي قوةٌ مهيمنةٌ كبرى في الوقتِ عينِه.

إلى جانبِ عدمِ تغيُّرِ الهيكلةِ الأساسيّةِ للجمهورية، التي تسعى حكومةُ AKP إلى تركِ بصماتِها عليها، فإنه يجري إطراءُ تحوُّلٍ نسبيٍّ عليها، وفقَ تشخيصِ العدوِّ الجديدِ للنظامِ المهيمن. فالجمهوريةُ العلمانيةُ والقوميةُ كانت في الأساسِ كياناً تمهيدياً على الطريقِ المؤديةِ إلى إسرائيل خلال عشرينياتِ القرنِ العشرين. ومع حلولِ أعوامِ الألفَين يُرادُ اتِّباعُ الراديكاليةِ الإسلامية، بغيةَ تصييرها جمهوريةً تركيةً إسلاميةً معتدلة، تهدفُ إلى إخراجِ القوميتَين الإيرانيةِ والعربيةِ من كونِهما خطراً يهددُ إسرائيل. وعن طريقِ الدولةِ القوميةِ العلمانية، عُمِلَ على القضاءِ على القوميةِ الإسلاميةِ السائدةِ أساساً في المجتمع، وذلك في عهدِ الجمهوريةِ الأولى التي طبعَها CHP بطابعِه. فاستئثارُ السلاطين العثمانيين بلقبِ الخليفة، في الوقتِ الذي شَكَّلوا فيه قوةً إسلاميةً مهيمنةً طيلةَ ستةِ قرون، قد تَرَكَ للجمهوريةِ إرثاً إسلامياً مِلِّياً منيعاً. وعليه، فإنّ بسطَ الهيمنةِ الإنكليزية، وإنشاءَ إسرائيل التي كانت ستُشَكِّلُ نواتَها في المنطقة، كان سيغدو بعيدَ المنال؛ ما دامَ يحافَظُ على وحدةِ الأمةِ الإسلاميةِ داخلَ العالَمِ الإسلاميّ. لذا، فالدورُ المُناطُ بالجمهوريةِ المنضويةِ تحت ديكتاتوريةِ CHP القوميِّ العلمانيّ، هو أنْ تشقَّ الطريقَ المؤديةَ إلى تمزيقِ أوصالِ وحدةِ تلك الأمة. وكانت إنكلترا قد وظَّفَت سلاحَ الدولةِ القوميةِ لمآربِها هذه في الكثيرِ من أرجاءِ وزوايا العالَم. وكانت

ستصبحَ السلاحَ الفتّاكَ واللازمَ إلى أبعدِ حدٍّ من أجلِ الشرقِ الأوسطِ أيضاً. بالتالي، فاجتثاثُ الجمهوريةِ من ركائزِ الأمةِ الديمقراطية، لتصييرها دولةً قوميةً تركيةً بيضاء متشددةً على عجل وبصورةٍ دموية، لا يمكنُ إيضاحُه إلا بدورِها الاستراتيجيِّ هذا الذي فُصِّلَ لها.

أما التطوراتُ المحوريةُ اللاحقة، فسوف تجري على ضوءِ هذه الاستراتيجية. كانت المَهَمةُ الثانيةُ أمام الجمهوريةِ باعتبارِها دولةً قوميةً في أعوامِ ١٩٢٠، تهدفُ إلى سدِّ الطريقِ أمام توسعِ روسيا الاتحاديةِ في الشرقِ الأوسط، وأمام تنامي الشيوعيةِ في تركيا الجمهورية. وكانت السياسةُ التركيةُ الداخليةُ والخارجيةُ قد تشكلَت أساساً وفق هذَين الهدفَين الأوليَّين. في حين كانت إنكلترا القوةَ المشرفةَ على ذلك. أما الثورةُ الإيرانيةُ الإسلاميةُ المندلعةُ عام ١٩٧٩، وشروعُ روسيا الاتحاديةِ باحتلالِ أفغانستان في نفسِ التاريخ؛ فقد دكَّ دعائمَ توازنِ الدولةِ القوميةِ المُشادةِ في المنطقةِ من الجذور. لذا، وتأسيساً على إسرائيل، أُكمِلَ توازنُ الدولةِ القوميةِ المُشادةِ في الشرقِ الأوسطِ خلال عهدِ الجمهوريةِ الأولى، تحت ظلِّ الحمايةِ الإنكليزيةِ والأمريكية. كانت الحلقةُ الناقصةُ تتمثلُ في الدولةِ القوميةِ الكردية، التي كانت في طَورِ التأسيس. ينبغي لفتُ النظرِ إلى أهميةِ الأمرِ التالي: كان قد تحققَ توازنُ الدولةِ القوميةِ في الشرق الأوسطِ متجسداً في بسطِ هيمنةِ إسرائيل (بالاشتراكِ مع حليفتَيها إنكلترا وأمريكا)، خلال الفترةِ الممتدّةِ حتى اندلاعِ الثورةِ الإيرانيةِ الإسلاميةِ واحتلالِ أفغانستان على يدِ الاتحادِ السوفييتيِّ عام ١٩٧٩. وعدمُ انبثاقِ الدولتيةِ القوميةِ في الشرقِ الأوسطِ من ضرورةِ الأمةِ المستقلةِ مثلما يُزعَم، بل ترتيبُها بما يتماشى وحساباتِ الحداثةِ الرأسماليةِ لبسطِ هيمنتِها على المنطقة؛ إنما يوضحُ بكلِّ جلاءٍ دوافعَ وجودِ إسرائيل كقوةٍ نواةٍ مهيمنة. بمعنى آخر، فإنّ نظامَ الدولةِ القوميةِ في الشرقِ الأوسط هو بمثابةِ الظرفِ التمهيديِّ لتكوينِ إسرائيل. وهو نظامٌ ضروريٌّ لأجلِ تمكينِ الهيمنة، وبالتالي لتأمينِ ديمومةِ الوجودِ الإسرائيليّ. ومنطقُ النظامِ هذا يوضحُ بما لا شائبة فيه موضوعَ التحجيمِ فيما يتعلقُ بالجمهوريةِ التركيةِ أيضاً.

وإلى جانبِ أنّ الخطرَ الذي أحاطَ بالنظامِ القائمِ بدءاً من عامِ ١٩٧٩ من جهتَين (روسيا الاتحادية وإيران الإسلامية)، كان يُشَكِّلُ سبباً خارجياً أساسياً للتحولِ الجاري في الجمهوريةِ التركية؛ فإنّ معارضةَ الأمةِ الديمقراطية، التي بلغَت حدوداً عليا، كانت تُشَكِّلُ بدورِها خطراً داخلياً. وبسببِ هذَين الخطرَين، فإنّ تَحَقُّقَ انقلابِ ١٢ أيلول ١٩٨٠ ضمن إطارِ شبكةِ الغلاديو ذاتِ الشأنِ الراسخِ أصلاً، كان ضرورةً حتميةً لأجلِ مصالحِ النظامِ القائم. إذ كانت الأيديولوجيا القوميةُ العلمانيةُ السائدةُ في عهدِ الجمهوريةِ الأولى تعاني النقصانَ بسببِ التهديداتِ الجديدة. وعليه، كانت جَميعةُ الإسلامِ التركيِّ ضرورةً لازمةً لسدِّ الطريقِ أمام كِلا الخطرَين. تأسيساً على ذلك، فإنّ صياغةَ الأيديولوجيا الرسميةِ لعهدِ الجمهوريةِ الثانيةِ في هيئةِ "جَميعةِ الإسلامِ التركيِّ" أمرٌ ذو معنى. حيث كان سيُرَدُّ على الراديكاليةِ الإسلاميةِ الإيرانية من خلالِ جَميعةِ الإسلامِ التركيِّ المعتدلِ في تركيا. فضلاً عن أنه كانت ستُبادُ حركاتُ الأمةِ الديمقراطيةِ أيضاً بموجةٍ من الإرهابِ الفاشيّ. وهكذا، كان سيُعطى الجوابُ اللازمُ تحت إشرافِ الغلاديو بصورةٍ أساسيةٍ من خلالِ

جمهوريةٍ انقلابيةٍ كهذه (أي بالجمهورية الثانية) حيال التهديدَين الداخليِّ والخارجيّ المذكورَين. وكانت الممارساتُ العمليةُ أيضاً تتمُّ بموجبِ هذا المنظورِ الأيديولوجيِّ الجديد. فصُمِّمَ AKP كحزبٍ مهيمنٍ للسياقِ الأكثر رسوخاً واتساعاً لعهدِ الجمهوريةِ الثانيةِ المبتدئةِ سنةَ ١٩٨٠. ورُسِمَت ملامحُه كحزبٍ يلتزمُ بالسياساتِ الداخليةِ والخارجيةِ الأساسيةِ للجمهوريةِ الثانية، ولكنه يطمحُ أيضاً إلى إكمالِ بسطِ نفوذِه. أي أنه صُوِّرَ في هيئةِ CHP لعهدِ الجمهوريةِ الثانية. وممارساتُ السنواتِ الثمانيةِ المنصرمةِ تؤكدُ صحةَ ذلك. وعليه، فالتناقضاتُ الزائفةُ الراهنةُ بين AKP وإسرائيل، ينبغي ألاّ تثيرَ استغرابَ أحد. كما من العصيبِ الزعمُ بخلوِّ علاقاتِهما من التناقضاتِ كلياً. لكنها تناقضاتُ مصالح، ويمكنُ حلُّها ضمن نطاقِ النظامِ المهيمنِ عينِه.

كانت هناك تناقضاتٌ جادةٌ ودمويةٌ في عهدِ الجمهوريةِ الأولى أيضاً بوصفِها إسرائيل بِدئية. فالبورجوازيةُ البيروقراطيةُ التركيةُ اليافعةُ كانت تُبلوِرُ اتفاقَها مع رأسِ المالِ اليهوديِّ لصالحِها هي، في سعي منها للتقليلِ من حصةِ اليهودِ والماسونيين. فكانت العديدُ من الممارساتِ تهدفُ إلى اقتطاعِ رأسِ المالِ اليهوديِّ باستمرار: بدءاً من إعدامِ وزيرِ الماليةِ الموالي للإنكليز جاويد بيك[1] (أحد القادةِ اللامعين في جمعية الاتحاد والترقي) عام ١٩٢٦، وُصولاً إلى عملياتِ الاستيلاءِ الحاصلةِ عامَ ١٩٤٣ تحت اسمِ "ضريبة الأملاك". ورغمَ كلِّ هذه الأحداث، إلا إنّ اليهوديةَ التركيةَ ما برحَت تحافظُ على منزلتِها كقوةٍ معَيِّنةٍ تتركُ بصماتِها على بُنى النظامِ الأيديولوجيةِ والسياسيةِ والاقتصادية. كما إنّ شأنَها في قطاعَي الجيشِ والسياسةِ الخارجيةِ أيضاً ما فتئَ مصيرياً على الدوام.

ومع حزب AKP بات جناحٌ جديدٌ للبورجوازيةِ التركية (ألا وهو رأسُ المالِ الخاصِّ في بلادِ الأناضول، والذي يَتَّخذُ من قونيا وقيصري مركزاً له) يطمعُ في حصةٍ أكبر من رأسِ المالِ اليهوديِّ وقوتِه داخلَ جهازِ الدولة (ضمن الجمهورية الأولى). فـAKP الذي شُكِّلَ على يدِ ثالوثِ أمريكا–إنكلترا–إسرائيل، بغيةَ خدمةِ مصالحِ الهيمنةِ لهذا الثالوثِ بالتحديد في منطقةِ الشرقِ الأوسط، بات يطالبُ بمضاعفةِ حصتِه مقابلَ خدمةِ تلك الهيمنة. والسبيلُ إلى ذلك هو تخفيفُ وصايةِ الجيشِ عليه، وعدم حياكةِ انقلاباتٍ جديدةٍ ضده، ومضاعفةُ حصتِه من مكاسبِ الاستغلالِ المُسَلَّطِ على الشرقِ الأوسط. في حين أنّ إسرائيل تَعتَبِرُ بورجوازيةَ الأناضولِ الانكشاريةَ هذه مغالى فيها نوعاً ما، وتأملُ في الحدِّ من مطالبِها. فضلاً عن أنها تَجِدُ حكاياتِ "القوة الإقليمية" و"القوة العالمية" أمراً مُبالَغاً فيه بشكلٍ فاحش، وتُشَدِّدُ على وجوبِ التحديدِ السليمِ لهويةِ المهيمنِ في المنطقةِ والعالَمِ في آنٍ معاً. بينما يتمثلُ الدورُ المُناطُ بـAKP في تطويعِ القوميةِ الشيعيةِ الإيرانيةِ والإسلاميةِ الراديكاليةِ العربيةِ والقوميةِ العلمانيةِ العربية، وفي إرفاقِها جميعاً بالنظامِ المهيمن.

[1] **محمد جاويد بيك:** من أبرز قادة جمعية الاتحاد والترقي. صار وزيراً للمالية في عهد الاتحاديين لثلاث مرات. كان حفيداً لبروخيا، مؤسس فرع "القره قاش" في طائفة الدونمة. ومن أكبر عائلات القره قاش. أعدم في ١٩٢٦ (المترجِمة).

ومن الساطعِ تماماً أنه قد سُمِحَ له بأداءِ دورٍ بارزٍ في قطاعِ الجيشِ وفي الشؤونِ الخارجيةِ لهذا الغرض، مقابلَ أنْ يؤدي AKP دورَه هذا. ومظاهرُ الاشتباكِ الخاصةُ بهذا الجزءِ من الأمر، هي صراعٌ مُتَّفَقٌ عليه. لكنّ التناقضاتِ المعنيةَ بمضاعفةِ الحصةِ حقيقةٌ قائمة. ومع ذلك، فهي تناقضاتٌ يُمكنُ حلُّها ضمن إطارِ النظامِ نفسِه. وعليه، فالانسجامُ التامُّ لـAKP مع النظامِ المهيمنِ على المدَيَين المتوسطِ والطويلِ أمرٌ لا بدّ منه. أما إذا عاندَ بغطرسةٍ وضيَّقَ الخناقَ على النظامِ المهيمنِ بالتحالفِ مع إيران والإسلامِ الراديكاليّ، أو حتى بالاتفاقِ مع تيارِ الإسلامِ المعتدل؛ فسوفَ يشهدُ وضعاً لن يختلفَ عمّا حلَّ بأسلافِه وبـCHP.

بالمقدورِ القولُ وبكلِّ سهولة، أنّ تركيا هي الحلقةُ الأضعفُ في النظامِ القائم. واحتمالُ انقطاعِها عن النظامِ ليس ضعيفاً. وقد يتحققُ هذا الانقطاعُ على محورَين. المحورُ الأول (إذا لَم يَكُنْ خداعاً) هو التطلعُ إلى التحالفِ مع إيران وسوريا، بل وحتى مع روسيا ودولِ بريك[1] الأخرى (البرازيل وروسيا والهند والصين)، والذي يُنعَتُ بانزلاقِ المحور. حيث يَهدفُ فيه إلى التحولِ لقوةٍ إقليميةٍ وطيدةٍ مُؤَهَّلةٍ لأنْ تغدوَ قوةً عالميةً قادرةً على الوقوفِ في وجهِ هيمنةِ إسرائيل وأمريكا وإنكلترا والاتحادِ الأوروبيّ. وانطلاقاً من الوجودِ الذاتيِّ والتوازناتِ العَينيةِ للجمهوريةِ التركيةِ الحالية، فإنّ عبورَ هذا الطريقِ أمرٌ صعبٌ للغاية، وإنْ لَم يَكُنْ مستحيلاً. أما محورُ الانقطاعِ الثاني، فهو واردٌ من خلالِ تحديثِ التحالفات، التي سادت الجمهوريةَ أثناء حربِ التحريرِ الوطنية، بناءً على أرضيةِ الأمةِ الديمقراطية. وفي هذه الدرب، التي قد تؤولُ إلى الانقطاعِ عن الحداثةِ الرأسمالية، لن تَجِدَ القضايا الأوليةُ المُعاشةُ على المستويَين الوطنيِّ والإقليميِّ فرصةَ الحلِّ الجذريّ، إلا تأسيساً على العصرانيةِ الديمقراطية.

ب- الدول القومية العربية وهيكلة إسرائيل:

أحدُ المصادرِ الأخرى لأزمةِ الشرقِ الأوسط، هو تشييدُ الدولِ القوميةِ العربيةِ وإسرائيل بشكلٍ متزامن. حيث استَخدَمَت إنكلترا الشيوخَ العربَ ككبشِ فداء، عندما باشرَت بالتمشيطاتِ العسكريةِ على الإمبراطوريةِ العثمانيةِ بدءاً من مطلعِ القرنِ التاسع عشر. كما استَخدَمَت رجالَ الدينِ الأرثوذكسيين ذوي الأصولِ الإغريقيةِ في البلقان، وآزَرَت تشييدَ الدولةِ القوميةِ اليونانية؛ مُسَرِّعةً بذلك من انهيارِ الإمبراطوريةِ في بلادِ البلقان. وبدأَت بنفسِ النشاطِ في شبهِ الجزيرةِ العربيةِ المتواجدةِ جنوبَ الإمبراطورية، والمتسمةِ بموقعٍ استراتيجيٍّ على طريقِ الهند. إذ باشرَت بدعمِ الدولتيةِ القوميةِ العربية، مستفيدةً من مساندةِ الشيوخِ الذين يمثلون قمةَ الهرمِ لعلماءِ الدين المسلمين. وكانت لها في نفسِ الوقتِ محاولاتٌ مثيلةٌ مع زعماءِ الطرائقِ الدينيةِ (وعلى رأسِهم النقشبنديين

[1] **بريك (BRIC):** هو مختصر الحروف الأولى باللاتينية لأسماء الدول صاحبة أسرع نمو اقتصادي بالعالم: البرازيل، روسيا، الهند، الصين وجنوب أفريقيا. عقدت أول قمة بين رؤساء الدول الأربع الأولى في ٢٠٠٩ للإعلان عن تأسيس نظام عالمي ثنائي القطبية. انضمت جنوب أفريقيا إلى المجموعة في ٢٠١٠، فأصبح اسمها "بريكس" (المترجِمة).

والقادريين) المنحدرين من مدينةِ السليمانيةِ عن طريقِ كردستان أيضاً. وأَحكَمَت رقابتَها طردياً على جنوب المملكةِ الإيرانية. وهكذا، فإنّ المرحلةَ المبتدئةَ بالتمردات، قد استمرّت مع أنظمةِ الانتدابِ بعدَ الحربِ العالميةِ الأولى، لتنتهيَ إلى التشييدِ التامِّ للدولِ القوميةِ مع الحربِ العالميةِ الثانية. وتمَّت تصفيةُ الإمبراطوريةِ العثمانيةِ في تلك الأثناء، ليتكوَّنَ (أو ليَتمَّ تكوينُ) فراغٍ شاسعٍ في المنطقةِ حصيلةَ ذلك. وبعكسِ ما فعلَت في بلادِ الهند، لَم تستقرّ إنكلترا في المنطقةِ كقوةٍ استعماريةٍ مباشرة. لكنها في الوقتِ عينِه لَم تتركْ أيةَ قوةٍ منافسة. فهدَفَت إلى تشييدِ الجمهوريةِ التركيةِ وهيكلتِها بمَعِيّةِ أنظمةِ الانتدابِ العربيةِ ضمن ذاتِ الإطار (كان المحورُ الرئيسيُّ للنقاشاتِ الدائرةِ في مؤتمرِ سيواس متعلقاً بالانتدابِ الإنكليزيِّ أو الأمريكيّ) وفي نفسِ التاريخ (١٩٢٠). لكنّ السلوكَ الراديكاليَّ الذي اتَّبَعَه مصطفى كمال (موقفُه الشبيهُ جداً بالموقفِ الجمهوريِّ الراديكاليّ، الذي سلكَه الجبليون، أي روبسبيير ورفاقُه في الثورةِ الفرنسية، ضد المَلَكيةِ الدستوريةِ البرلمانيةِ التي كانت خطةً إنكليزية)، قد صَبَّ النتيجةَ النهائيةَ في مجرى الجمهورية. لكن، لَم يتغيرْ أيُّ شيءٍ مضموناً. فالأنظمةُ العربيةُ تحت الانتدابِ كانت قد تحولَت بعد فترةٍ قصيرةٍ إلى دولٍ قوميةٍ مشابهة. وإطلاقُ تسمياتِ المملكةِ أو الجمهوريةِ عليها لَم يُغيِّرْ من جوهرِ الدولتيةِ القوميةِ الصغرى.

يُصادِفُ تسريعُ ولادةِ إسرائيل أيضاً في هذه المرحلة. وبالإضافةِ إلى ما ذُكِرَ بشأنِ القبيلةِ اليهوديةِ في الفصولِ السابقة، علينا التبيانُ مرةً أخرى أنّ جذورَ إسرائيل تَرتكزُ على تلك القبائل وأيديولوجيتِها (الأيديولوجية اليهودية والأديانُ التوحيديةُ والقوميات). أي إنّ إسرائيل في جوهرِها نتيجةٌ طبيعيةٌ لحروبِ الدولةِ القومية، التي أينَعَت في أعوامِ ١٥٥٠ في هيئةِ دولةٍ حديثةٍ على خطِّ أمستردام–لندن، واستمرّت قُرابةَ أربعةَ قرون، مُحَوِّلةً أوروبا إلى حَمّاماتِ دم. ولَطالما لعبَت الميولُ الفكريةُ اليهوديةُ ورأسُ المالِ (الرأسمالية) اليهوديّ دوراً ريادياً في تشييدِ الدولةِ القومية. حيث كانت القناعةُ السائدةُ هي أنّ اليهودَ لن يتمكنوا من نيلِ حريتِهم أو من تأسيسِ دولةٍ إسرائيليةٍ يهوديةٍ على خلفيةِ المُثُلِ الصهيونيةِ للقوميةِ اليهوديةِ المتصاعدةِ مع الوقت؛ إلا بتمزيقِ أوصالِ الإمبراطورياتِ الكاثوليكيةِ والأرثوذكسيةِ والإسلامية. وقد أَينَعَت هذه النشاطاتُ العقائديةُ الواعيةُ والمنظَّمةُ عشيةَ وأثناءَ وإبانَ الحربِ العالميةِ الأولى. ففي الأوساطِ المتمخضةِ عن بناءِ الدولةِ القوميةِ للجمهوريةِ التركيةِ الصغرى على أنقاضِ الإمبراطوريةِ العثمانية، إلى جانبِ بناءِ عددٍ جمٍّ من الدولِ القوميةِ العربيةِ الصغرى؛ قد أُعلِنَ عن الدولةِ القوميةِ اليهوديةِ إسرائيل رسمياً (١٩٤٨)، والتي هدفَت إليها الأيديولوجيةُ الصهيونيةُ المقدسة. وكانت الجمهوريةُ التركيةُ أولَ دولةٍ قوميةٍ تعترفُ بها، وكأنها بذلك تؤكدُ جوهرَها من حيث كونِها إسرائيل بِدئية.

تشييدُ وإعلانُ إسرائيل ليس حدثاً اعتيادياً. فقد وُلِدَت إسرائيل كقوةٍ مهيمنةٍ نواةٍ لهيمنةِ الحداثةِ الرأسمالية، التي ملأَت فراغَ السلطةِ الناجمَ عن تحويلِ الإمبراطوريةِ العثمانيةِ والمَلَكيةِ الإيرانيةِ إلى دولٍ قوميةٍ صغرى تابعة، بعدَما كانتا آخِرَ قوتَين مهيمنتَين في المنطقة. وتشييدُ إسرائيل كقوةٍ مهيمنةٍ نواةٍ أمرٌ بالغُ الأهمية. فهذا ما مفادُه أنه سيتمُّ الاعترافُ بشرعيةِ الدولِ القوميةِ الأخرى في

المنطقةِ في حالِ اعتَرَفَت هي بوجودِ إسرائيل كقوةٍ مهيمنة. وأنه في حالِ عدمِ اعترافِها بها، فسيجري تجييرُها وإرهاقُها بالحروبِ إلى أنْ تعترفَ بها. ونظراً لأنّ الجمهوريةَ التركيةَ ومصر والأردنّ وبعضَ دولِ الخليجِ كانت أولَ مَن اعترفَ بإسرائيل، فقد اعتُرِفَ بها دولاً قوميةً شرعية، وأُدرِجَت بالنظامِ القائمِ بناءً على ذلك. في حين لا تنفكُّ الحربُ دائرةً بين إسرائيل وحلفائِها من جهة، والدولِ الأخرى المتبقيةِ من الجهةِ الثانية. أما الحروبُ والاشتباكاتُ مع العربِ ضمن إطارِ القضيةِ الفلسطينية، ومع البلدانِ الإسلاميةِ الأخرى ضمن إطارِ إشكاليةِ الخليج؛ فهي على علاقةٍ كثيبةٍ بالوجودِ المهيمنِ لإسرائيل داخل المنطقة. إذ سوف تظلُّ هذه الاشتباكاتُ والمؤامراتُ والاغتيالاتُ والحروبُ متأججةً إلى حين الاعترافِ بهيمنةِ وسيادةِ إسرائيل.

من هنا، لن نستطيعَ فهمُ أسبابِ إنشاءِ اثنتَين وعشرين دولةً قوميةً عربيةً بمنوالٍ صحيح، ما لَم نفهم الهيكلةَ السياديّةَ للحداثةِ الرأسماليةِ داخل الشرقِ الأوسطِ بعينٍ صائبة. بمعنى آخر، محالٌ تحليلُ الحداثةِ الرأسمالية، التي تمّ تأسيسُها في الشرقِ الأوسط، بعينٍ سليمةٍ من منظورِ الشروحِ التاريخية، اليمينيةِ منها واليسارية، أو الدينيةِ والمذهبية، أو الأثنيةِ والقوميةِ للنزعةِ الاستقلاليةِ لدى البورجوازيةِ الصغيرةِ ذاتِ الطابعِ الدولتيِّ القوميّ. وتأسيساً على ذلك، فإنّ إدراكَ القضيةِ العربيةِ كما هي في الواقعِ القائم (مثلما الحالُ بشأنِ الإدراكِ السليمِ لقضايا الجمهوريةِ التركيةِ والجمهورياتِ والجماعاتِ التركياتيةِ الأخرى)، يتطلبُ أولاً الفهمَ الصحيحَ لموضوعِ بناءِ وتأسيسِ هيمنةِ الحداثةِ الرأسماليةِ في الشرقِ الأوسط. حيث لا يمكنُ فهمُ قضيةِ أيةِ دولةٍ أو مجتمعٍ بناءً على الذهنياتِ المعنيةِ بالتاريخِ والمجتمع، والتي تستهزئُ بالحقائقِ من قبيلِ "التشييدِ البهيِّ للدولةِ القوميةِ" الفلانيةِ بمنوالٍ مجردٍ ومنفرد. بالتالي، ومثلما لا تتعلقُ القضيةُ العربيةُ بإسرائيل فقط، فإنه لا يُمكنُ اختزالُها إلى مستوى القضيةِ الفلسطينيةِ–الإسرائيليةِ فحسب. في حين أنّ أعقدَ وأولى القضايا التي تعاني منها المجتمعاتُ العربية، تنبعُ قبلَ كلِّ شيءٍ من تقسيمِ العربِ إلى اثنتَين وعشرين دويلة قومية. فهذه الدولُ الاثنتان والعشرون لا تستطيعُ الذهابَ في دورِها أبعدَ من كونِها تنظيماً عميلاً جماعياً للحداثةِ الرأسمالية. ووجودُها بحَدِّ ذاتِه يُعَدُّ الإشكاليةَ الرئيسيةَ على الإطلاقِ بالنسبةِ للشعوبِ العربية. بالتالي، فالقضيةُ العربيةُ مرتبطةٌ ببناءِ وتأسيسِ الحداثةِ الرأسماليةِ في المنطقة. ولا إشكالية جدية إلا في هذا الإطار، أي ارتباطاً بإسرائيل بوصفِها قوةً مهيمنةً في المنطقةِ ارتباطاً بالحداثةِ الرأسمالية.

لكن، علينا ألا نتغافلَ عن أنّ القوى التي شادَت إسرائيل هي نفسُها التي شادَت الدولَ القوميةَ العربيةَ الاثنتَين والعشرين. بالتالي، فتجاذُباتُها وتنافُراتُها مع إسرائيل تتسمُ بماهيةِ التمويه. ونظراً لتشاطُرِها النظامَ المهيمنَ عينَه من حيث المضمون، فإنّ تناقضاتِها معها لن تَكونَ ذات معنى، مهما كانت جدية، إلا إذا تجرأَت على الخروجِ من إطارِ الحداثةِ الرأسمالية. وإلا، فكيف لك أنْ تنضوي تحت كنفِ هيمنةِ الحداثةِ الرأسماليةِ عينِها، دون أنْ تعترفَ بإسرائيل! إنّ الدبلوماسيةَ المُقَنَّعةَ والزائفةَ تنبعُ بالتحديدِ من إنكارِ هذه الحقيقة. فجميعُ المقارباتِ الإسلاميةِ القوموية، التي يُرادُ إحلالُها محلَّ الحداثةِ الرأسمالية، هي محضُ رياء؛ سواءٌ الإسلامُ الراديكاليُّ منها أم الإسلامُ المعتدل

أم إسلامُ الشيعة. فهذه النزعةُ الإسلاميةُ أداةٌ أيديولوجيةٌ خاصةٌ بالرأسمالية، إذ تُسَلِّطُها على البلدانِ الإسلاميةِ في الشرقِ الأوسط، ولا علاقةَ لها بالحضارةِ الإسلامية. بل هي نسخةٌ مشتقةٌ من القوميةِ المتصاعدةِ في كنفِ هيمنةِ الحداثةِ الرأسماليةِ اعتباراً من مطلعِ القرنِ التاسع عشر. والنزعاتُ الإسلاميةُ السياسيةُ البارزةُ في القرنَين الأخيرَين، لا تتعدى كونَها عميلةً مقَنَّعةً للهيمنةِ الرأسمالية؛ لأنها صُمِّمَت لهذا الغرض، ودُفِعَت للحِراكِ ارتباطاً بالحداثةِ الرأسمالية. وبالأساس، فعجزُها عن أداءِ دورٍ يتخطى تجذيرَ القضايا الوطنيةِ والاجتماعيةِ داخل منطقةِ الشرقِ الأوسطِ خلال القرنَين الأخيرَين، إنما يؤيِّدُ هذه الحقيقة. وعليه، فهي تُشَكِّلُ العوائقَ الأيديولوجيةَ والسياسيةَ الأساسيةَ أمام الكومونالية والوطنيةِ الديمقراطية. أما الإسلامُ الثقافيّ، فهو موضوعٌ مختلف. وتَبَنّي هذا الإسلامِ والدفاعُ عنه ارتباطاً بالتقاليدِ له جانبُه الثمينُ والإيجابيّ.

إذا لَم يتخطَّ تبعيتَه للحداثةِ الرأسمالية، فلن يتخلصَ الصراعُ العربيُّ–الإسرائيليُّ أو الفلسطينيُّ–الإسرائيليُّ من التشبُّهِ بصراعِ الفأرِ والقِط. فما يتجلى في النتيجةِ هو هدرُ طاقةِ الحياةِ لدى الشعوبِ العربيةِ قاطبةً في معمعانِ هذه الاشتباكاتِ الواضحةِ النتيجةِ سلفاً، والتي تدورُ رحاها قرابةَ قرنٍ بأكملِه. ولو لَم تُفتَعَلْ هذه الاشتباكاتُ والصراعات، لَكان هناك وطنٌ عربيٌّ نظيرٌ لعشرةِ أمثالِ اليابان من حيث وارداتِه النفطيةِ فقط. أهمُّ نتيجةٍ نستخلصُها من هذا التشخيص، هي أنّ منهجيةَ الدولةِ القوميةِ في الشرقِ الأوسطِ ليست منبعَ حلٍّ للقضايا الوطنيةِ والاجتماعيةِ الأساسيةِ حسبما يُزعَم. بل إنها منبعُ تصعيدٍ وتجذيرٍ وتفاقُمٍ وعُقمِ هذه القضايا. ذلك أنّ الدولةَ القوميةَ لا تحلُّ القضايا، بل تنتجُها. بل وأبعد من ذلك، فالنظامُ نفسُه لا يقتصرُ على تأليبِ دولِ الشرقِ الأوسطِ على بعضِها بعضاً. بل إنه وسيلةٌ لتأجيجِ النزاعات بين مجتمعاتها أيضاً إلى أن تَخُورَ قواها. وحقيقةُ العراقِ تؤكدُ مصداقيةَ هذا التشخيصِ بأحسنِ صورة. لا نستطيعُ إلقاءَ الحِملِ كلياً هنا على عاتقِ الحداثةِ الرأسمالية. ذلك أنّ الأيديولوجياتِ الإسلامويةَ واليساريةَ (الاشتراكية المشيدة) والتنظيماتِ السياسيةَ البارزةَ بصفتِها تحرريةً ومناسِبةً لحل القضية، مسؤولةٌ هي أيضاً عن ذلك، بقدرِ العناصرِ الحاملةِ للحداثةِ الرأسماليةِ على الأقلّ (الجون تورك، الجون كُورد، الجون عَرَب، والجون فُرْس). فكيفما أنّ أيَّ أسلوبٍ أو منهاجٍ اقترحَته على شعوبِها منذ حوالي قرنٍ من الزمانِ لَم يسجلْ أيَّ نجاحٍ يُذكَر، فإنها لَم تتمكنْ من لعبِ دورٍ يتعدى خدمةَ بناءِ الحداثةِ الرأسمالية إقليمياً، وتوظيفَ نفسِها لهذا الغرض. ولا يمكننا إنكارُ دورِ هذه الحقائق، تأسيساً على أيديولوجياتِ الدولتيةِ القوميةِ العربيةِ والتنظيماتِ السياسيةِ أيضاً.

القضايا العربيةُ أيضاً كالقضية التركية، ليست عصيةً على الحل. إذ تدورُ مساعينا هنا لتحليلِ القضايا على محورَين رئيسيَّين: يعتمدُ المحورُ الأولُ على مضاعفةِ الحصةِ من أجهزةِ الدولةِ والمجتمعِ تحت كنفِ النظامِ القائم، وعلى افتعالِ النزاعاتِ اللازمةِ بغيةَ حصدِ النتيجةِ المرجوة. هذه هي النتيجةُ التي تطلعَت الدولُ القوميةُ العربيةُ –بما فيها منظمةُ التحريرِ الفلسطينية– للوصولِ إليها عبر الاشتباكاتِ التي جرَّبَتها طيلةَ العقودِ الخمسةِ الأخيرة. وسيُعمَلُ على إتمامِ هذا المحورِ عاجلاً أم آجلاً، عن طريقِ معاهدةٍ شبيهةٍ بمعاهدةِ كامب ديفيد المُبرَمةِ مع مصر. لكنّ هذا الطريقَ لا يعني

أكثر من زيادةِ وطأةِ القضايا الاجتماعيةِ العربية، وحَملِها بالتالي على اتِّباعِ الحلولِ الراديكالية. قد يحظى هذا الطريقُ برضى الدولِ القوميةِ العربيةِ الأوليغارشية، التي تُسنِدُ ظَهرَها إلى البترول. ولكنه لن يستطيعَ البتةَ تلبيةَ مطالبِ شعوبِها الاقتصاديةِ والديمقراطيةِ الأكثر عمقاً. فالشعوبُ العربية تعاني من قضايا اقتصاديةٍ وديمقراطيةٍ متراكمةٍ كالجبالِ الشاهقةِ على مرِّ التاريخ. دعكَ جانباً من أنْ تقومَ الدولُ القوميةُ العربية، التي غدَت قمراً يدورُ في فلكِ الحداثةِ الرأسمالية، بحلِّ تلك القضايا؛ بل إنها لا تودُّ التلفظَّ حتى باسمِ الحلّ. وقد ضاعفَت من حِدَّتِها باستمرار، وعَمِلَت على التواري خلف الصراعاتِ الدينيةِ والمذهبيةِ الزائفةِ والمُصطَنعةِ على الدوام. بحيث انتقلَت بالقضايا العالقةِ إلى طَورٍ بات لا مفرّ فيه من الانحلالِ والتبعثرِ والتوجهِ صوبَ الاشتباكِ حتى الرمقِ الأخيرِ مثلما يُشاهَدُ في مثالِ العراق، أو المطالبةِ دون بُدٍّ بالحلولِ الاقتصاديةِ والاجتماعيةِ والثقافيةِ والوطنيةِ الديمقراطيةِ الجذرية.

لا يُمكنُ الحديثُ عن المحورِ الرئيسيِّ الثاني في حلِّ القضايا العربية، إلا على خلفيةِ تجاوُزِ الحداثةِ الرأسمالية. إننا نتحدثُ عن الانقطاعِ عن النظامِ القائم. إذ يتحتمُ المعرفة يقيناً أنه يَصعبُ على الراديكاليةِ الإسلاميةِ أو الإسلامِ السياسيِّ أنْ يُشَكِّلا حداثةً بديلة. حيث ليس باستطاعةِ الإسلامِ أنْ يلعبَ دورَه كثقافة، إلا في ظلِّ حياةٍ تَسودُها عصرانيةٌ بديلةٌ للحداثةِ الرأسمالية. وأقوى وأصحُّ خيارٍ للشعوبِ العربية، هو براديغما العصرانيةِ الملائمةِ للحقائقِ والوقائعِ التاريخيةِ والاجتماعيةِ لشعوبِ الشرقِ الأوسطِ جمعاء. والعصرانيةُ البديلةُ من أجلِ الشعوب، هي العصرانيةُ الديمقراطيةُ التي لَطالما كافحَت ضد الحداثةِ الرأسمالية، والتي تتألفُ من الأمةِ الديمقراطيةِ ومن مجموعِ الحركاتِ الاشتراكيةِ والأيكولوجيةِ والفامينيةِ والثقافية.

تتعلقُ حزمةُ القضايا، التي تحتلُّ المرتبةَ الثانيةَ ارتباطاً بالقضايا العربية، بوجودِ إسرائيل. فنظرةُ النزعاتِ القوميةِ والإسلاميةِ والدولتيةِ القوميةِ العربيةِ حيالَ إسرائيل، قد أُطلِقَت بتوجيهٍ من هيمنةِ الأيديولوجيا اليهوديةِ–الإسرائيليةِ بالتحديد، بحيث تدورُ ضمن الحدودِ المرسومةِ من قِبَلِ هذه الأيديولوجيا ودولتِها. ولدى البقاءِ في كنفِ نفسِ الحداثة، فلن تتَعَدَّ كونَها ألعوبةً بيَدِ الهيمنةِ الإسرائيلية ذات التعداد السكانيّ القليل. كما لن تتخلصَ إسرائيلُ بذاتِ نفسِها من التحولِ إلى أسيرٍ للحداثةِ الرأسماليةِ التي ابتَكَرَتها بذاتِ يَدَيها. ولن تتقاعسَ إسرائيلُ قطعياً عن حمايةِ نفسِها ارتكازاً إلى تَفَوُّقِها في حقلِ السلاحِ التقنيّ، بما في ذلك الذّرّة؛ في حالِ شعَرَت بوجودِ القوى المتأهبةِ حولَها لخنقِها في كلِّ لحظةٍ وإغراقِها في عرضِ البحرِ العربيِّ الواسع. بناءً عليه، إما أنه على إسرائيل أنْ تخلقَ التوازنَ مع دولٍ قوميةٍ شرقِ أوسطيةٍ متسالمةٍ معها في ظلِّ هيمنتِها هي، وقد تَبَدّى للمَلأِ مدى صعوبةِ ذلك انطلاقاً من الأسبابِ التي حاولنا سردَها. أو أنْ تضعَ تجاوُزَ الحداثةِ الرأسمالية نُصبَ عينَيها، إنْ كانت تودُّ الخلاصَ من حالةِ الأَسْرِ للنظامِ الذي أَوجَدَته. وتُعتَبَرُ العصرانيةُ الديمقراطيةُ خياراً يُشَكِّلُ طريقَ الحلِّ المستدامِ والوطيدِ ضمن معمعةِ الشرقِ الأوسط. ليس لأجلِ القضيةِ اليهوديةِ فحسب، بل ولأجلِ قضيةِ دولةِ إسرائيل المُحاطةِ بالوحوشِ القوميةِ والدينيةِ المتشددة، التي خلقَتها بكِلتا يدَيها.

ج- الدولة القومية الشيعية الإيرانية ودورها في الشرق الأوسط:

على نقيضِ الجمهوريةِ التركية، فإنّ تقاليدَ الدولةِ الإيرانيةِ لا تقبلُ التحجيمَ إلى الحدودِ الدنيا بسهولة. بل حتى إنّ المَلَكيةَ الإيرانيةَ في العصرِ الحديثِ أيضاً قاومَت التحجيمَ إلى الحدودِ الصغرى أكثر من الجمهوريةِ التركية. فقد اتَّخَذَت الثورةُ الإسلاميةُ الإيرانيةُ ١٩٧٩ موقفاً مهماً إزاء نظامِ التوازنِ وتحجيمِ الدولِ القومية، التي خُطَّت حدودُها المعنيةُ بمنطقةِ الشرقِ الأوسط، إلى الحدودِ الدنيا. كما فرضَت نفوذَها منذ البدايةِ ضد الهيمنةِ الإسرائيلية. ورغمَ قَبولِ الجمهوريةِ التركيةِ والدولِ القوميةِ العربيةِ بشرعيةِ نظامِ الدولةِ القومية، الذي مَكَّنَ من وجودِ إسرائيل، إلا إنّ الثورةَ الإسلاميةَ الإيرانية –ورغمَ تذبذبِها وعدمِ ثَباتِها– لَم تَقبلَ بالوضعِ المرسومِ كما هو. بل شرعَت تبذلُ جهودَها لتكوينِ هيمنةٍ مضادة. لذا، فالتوترُ المُلاحَظُ في راهِننا بين إيران وإسرائيل لا يجري بين دولتَين قوميتَين وحسب. بل ويجري بين نظامَي قوتَين تعملان على بسطِ نفوذِهما.

ينبغي التوقفُ عند إيران عن كثبٍ أكبر، نظراً لكونِها ثانيَ قوةٍ لاهثةٍ وراء بسطِ الهيمنة. ومثلما بَيَّنتُ في المجلَّداتِ الأخرى من المرافعة، فإنّ جذورَ تقاليدِ الدولةِ الإيرانيةِ تمتدُّ إلى عهدِ الكونفدراليةِ الميدية (١٠٠٠–٥٥٠ ق.م)، وتتشاطرُ مع الكردِ–الميديين ثقافةً مماثلة. تُعَدُّ الزرادشتيةُ والميترائيةُ مصدرَين مهمين نجحا في نشرِ هذه الثقافةِ على مرِّ التاريخ. وقد أُسِّسَت الإمبراطوريةُ البرسية، التي هي أولُ دولةٍ إيرانية، باقتفاءِ أثَرِ الكونفدراليةِ الميديةِ كلياً. لذا، فهي تُعادِلُ سياقَ إمبراطوريةٍ لعبَ الميديون أيضاً دوراً رئيسياً فيها. وهي تتسمُ بدورٍ أوليٍّ في الانتقالِ من عبوديةِ العصورِ الأولى إلى عبوديةِ العصرِ القديم (١٠٠٠–٥٠٠ ق.م). والاستعبادُ الإغريقيُّ والرومانيُّ القديمُ يدينُ بوجودِه إلى التوسعِ البرسيِّ–الميديّ. أما العصرُ الهيلينيُّ المبتدئُ مع فتوحاتِ الإسكندر (٣٠٠ ق.م–٣٠٠ م)، فيشيرُ إلى تركيبةٍ جديدةٍ خلاّقةٍ بين الثقافتَين الشرقيةِ والغربية. فقد دامَت الأزمةُ الخانقةُ الناجمةُ عن حروبِ الهيمنةِ العالميةِ عدةَ قرونٍ بين روما والبارثيين من جهة، وروما (بيزنطة) والساسانيين (حوالي ١٠٠ ق.م–٦٣٠ م) من الجهةِ الأخرى؛ لتنتهيَ بصعودِ الإسلامِ كقوةٍ مهيمنة. وهكذا مُثِّلَت تقاليدُ الدولةِ الإيرانيةِ من قِبَلِ السلالاتِ العربيةِ والتركيةِ والمغوليةِ الغريبةِ عن ثقافتِها هي، قُرابةَ ألفِ سنة تمتدُّ من الفتوحاتِ الإسلاميةِ إلى حين تأسيسِ السلالةِ الصفوية (١٥٠٠–٦٥٠م). ثم أمسَت الشيعيةُ أيديولوجيةَ الدولةِ في عهدِ السلالةِ الصفوية. وفي هذه الفترةِ أُرسِيَت دعائمُ إيران الحديثة. وقد انتهَت حربُ الهيمنة، التي خاضتَها ضد الإمبراطوريةِ العثمانية على كردستان، بمعاهدةِ قصر شيرين سنةَ ١٦٣٩. وهكذا قُسِّمَت كردستان لأولِ مرة إلى جزأَين، مع دخولِها العصرَ الحديث. وبهذا التقسيمِ أُلحِقَت ضربةٌ كبرى باحتمالِ نشوءِ كيانِ دولةٍ معاصرةٍ في كردستان. لكنّ سياسةَ العيشِ المشتركِ توطَّدَت داخلَ الإماراتِ الكرديةِ مع القوى المهيمنةِ بنحوٍ منيع، بناءً على شبهِ الاستقلالِ الداخليّ.

أُعيدَ بناءُ الدولةِ الإيرانية، التي جلسَت على عرشِها بضعةُ سلالات، بعدَ الحربِ العالميةِ الأولى كدولةٍ قوميةٍ حديثة، أفرَزَتها حساباتُ إنكلترا في الهيمنة؛ على غرارِ ما حصلَ في مثالِ الجمهوريةِ التركيةِ والمملكةِ الأفغانية تماماً. ومثلما تمَّ الوفاقُ مع مصطفى كمال، فقد وَدَّعَ الشاه رضا السلطةَ

مقابل إيران الصغرى. فإنكلترا التي حَجَّمَت الجمهوريةَ التركيةَ وإيران والمَلَكيةَ الأفغانيةَ في هذه الفترة، قامت بهيكلة وتأسيسِ كلٍّ منها كدولةٍ قوميةٍ عازلةٍ على الطريقِ الهابطِ نحو جنوبِ روسيا الاتحادية. وعدمُ تحويلِ تلك المساحاتِ إلى أنظمةٍ استعماريةٍ كلاسيكيةٍ لا يتأتى من ضعفِها، بل تخوُّفاً من توسعِ روسيا الاتحادية. في حين أنّ سياسةَ الدولةِ العازلةِ هي نظامٌ إنكليزيٌّ مُطَبَّقٌ بنجاحٍ عموماً، بدءاً من مطلعِ القرنِ التاسع عشر وحتى يومِنا. أما سلالةُ الشاه رضا، فطبَّقَت منهاجَ حداثةٍ تُقَلِّدُ الغرب، وتتركُ تقاليدَ الثقافةِ الإيرانيةِ جانباً. وقد دارت المساعي للحفاظِ عليها صامدةً كنظامٍ تابعٍ لإنكلترا ثم لأمريكا، بل وحتى لإسرائيل. وقد بُسِطَت أسطعُ صورةٍ دالّةٍ على ماهيةِ الدولةِ التابعةِ الكامنةِ في الدولِ القوميةِ الشرقِ أوسطية، مع "سلالةِ البهلوي" الأخيرة. فتلك الدولُ المرتكزةُ على عُكّازةِ قوةِ العسكرِ والشرطة، قد أُطيحَ بها بين ليلةٍ وضحاها، بمجردِ أنْ رَفَعَت القوى المهيمنةُ يدَها عنها. وهكذا كانت نهايةُ سلالةِ البلهوي.

ثورةُ عام ١٩٧٩ الإسلاميةُ الإيرانيةُ هي ثورةٌ ثقافيةٌ بقدرِ ما هي سياسية. إذ لَم تنتهلْ قوتَها من تنظيمِ العلماءِ الشيعةِ فحسب. بل واستقَت قوتَها الأساسيةَ من الثقافةِ المجتمعيةِ للشعبِ الإيرانيّ، والتي تَكمنُ جذورُها في أغوارِ التاريخ. كانت الثورةُ في بداياتِها ذاتَ طابعٍ وطنيٍّ ديمقراطيّ، على غرارِ قريناتِها من الثوراتِ الفرنسيةِ والروسيةِ والأناضولية. وكانت تستندُ إلى تحالفٍ فسيحٍ للقوى الوطنيةِ الديمقراطية. أي إنّ الفضلَ في النصرِ يَعودُ أساساً إلى تحالفِ الأمةِ الديمقراطية، والذي نبعَ من التعاضدِ الفسيح للشرائحِ الوطنيةِ من أبناءِ مختلفِ الشعوبِ الإيرانية، وفي مقدمتِهم الشيوعيين والشيعة القوميين والكُرد. لكنّ فريقَ العلماءِ الشيعة والشريحةَ الوسطى من التجار (السوق)، والذين يتمتعون بتقاليد تاريخيةٍ واجتماعيةٍ أقوى في حقلِ الإدارة، أَسَّسَوا هيمنتَهم في غضونِ فترةٍ وجيزة، وسحقوا حلفاءَهم الآخرين بلا رحمة. وكان قد جرى عيشُ سياقٍ مهيمنٍ مماثلٍ في الجمهوريةِ التركيةِ أيضاً في عشرينياتِ القرنِ العشرين. ورغمَ تحريفِ أرضيةِ الأمةِ الديمقراطيةِ للثورةِ على يدِ العلماءِ الشيعة، إلا إنه كان يُشكِّلُ في صُلبِه اختلافاً يَشُذُّ عن الحداثةِ الرأسمالية. وقد سعَت الأوليغارشيةُ الشيعيةُ إلى استخدامِ هذا الزخمِ من الإرثِ المناوئِ للرأسمالية، والذي يتسمُ بمعانٍ تاريخيةٍ وثقافيةٍ جدٍّ عظيمة، وتوظيفِه كورقةٍ بيَدِها لشرعنةِ وجودِها حيالَ قوى النظامِ الرأسماليِّ المهيمنة. ولا تنفكُّ تجهدُ لتسخيرِه لخدمةِ مآربِها هذه. بمعنى آخر، فكلُّ مساعي الأوليغارشيةِ الإيرانيةِ تصبُّ في استخدامِ أرضيةِ الثورةِ المناوئةِ للحداثة (المضادة للرأسمالية) كسلاحٍ ضد قوى الهيمنةِ الغربية، بغيةَ انتزاعِ الاعترافِ والشرعية، لبلوغِ مكانةٍ نافذةٍ ضمن توازناتِ الدولِ القوميةِ في الشرقِ الأوسط. بمعنى آخر، فهي مضموناً ليست على تناقضٍ مع الحداثةِ الرأسماليةِ من حيث كونِها حداثةً مختلفة. أما التناقضُ القائمُ مع النظام، فيُستَخدَمُ لأهدافٍ ترمي إلى كسبِ نفسِ النتائجِ المرجوةِ وبنحوٍ مماثلٍ لِما كان سائداً في الدولِ القوميةِ العربيةِ وفي الجمهوريةِ التركيةِ خلال مرحلتَيها الأولى والثانية، للانتفاعِ من النظامِ بحساباتٍ تكتيكيةٍ مقابلَ اقتطاعِ أكبرِ حصةٍ منه، وانتزاعِ المصادقةِ ونيلِ الدعم. ما يجري في إيران هو صفقاتُ التجار، التي هي نموذجٌ مثاليٌّ للسوقِ المتميزِ بمنزلةٍ حصينةٍ في التقاليدِ الإيرانية. وفي هذه النقطةِ بالتحديد يبدأُ التناقضُ في إيران. فالتقاليدُ الثقافيةُ المنيعةُ لا تَقبَلُ حتى بالأوليغارشيةِ الشيعيةِ المتساومةِ مع

الحداثةِ الرأسمالية. بناءً عليه، ففرصةُ تحولِ التناقضِ القائمِ في إيران إلى كفاحٍ بين حداثتَين بديلتَين لبعضِهما بعضاً موجودةٌ دائماً على أرضِ الواقع، ولا يمكنُ القضاءُ عليه بيُسر، على النقيضِ مما عليه الحالُ في تركيا والدولِ القوميةِ العربية.

ورغمَ طرحِ المزاعمِ على صعيدِ القولِ بالأغلب، إلا إنّ الأوليغارشيةَ الإيرانيةَ بدأَت في راهنِنا بخوضِ صراعٍ ضد إسرائيل بشأنِ بسطِ الهيمنةِ على الشرقِ الأوسط. ونخصُّ بالذِّكرِ أنها تعملُ على استخدامِ أنشطتِها النوويةِ كثاني ورقةِ ضغطٍ بيَدِها لمآربِها هذه. كما تطلَّعَت التقاليدُ الشيعيةُ إلى الهيمنةِ تاريخياً أيضاً. فهي تُسنِدُ ظهرَها إلى إيران مهيمنةٍ لآلافِ السنين، وتُحكِمُ قبضتَها عليها كسلاحٍ بيَدِها، ولكنها تغالي من قوتِها في ظلِّ ظروفِ الحداثةِ الرأسمالية. إلا إنّ فرصةَ الأوليغارشيةِ الشيعيةِ الإيرانيةِ في النجاحِ جدُّ متدنية، في حالِ لَم تَصُبَّ تركيزَها على خيارِ حداثةٍ جذريةٍ في عصرٍ تَعَولَمَ فيه النظامُ القائمُ إلى أقصاه. زِدْ على ذلك أنها تُشَبِّهُ نفسَها بدولِ بريك، وتَقومُ بحساباتِ تشكيلِ حلفٍ منفردٍ بذاتِه. كما تتطلعُ إلى توظيفِ سوريا في توسيعِ التحالفِ الذي أبرمَته مع جمهوريةِ AKP الثانيةِ على خلفيةِ معاداةِ PKK. لكنّ كلَّ هذه الحساباتِ لا قيمة لها على الإطلاق. وعلى غرارِ الدولِ القوميةِ الأخرى في المنطقة، فإنّ أمام الدولةِ القوميةِ الإيرانيةِ أيضاً طريقَ حلٍّ لقضاياها العالقةِ على محورَين اثنَين. إذ تصبُّ وعودُ الحلِّ للمحورِ الأولِ في مَصَبِّ الوفاقِ مع النظامِ القائم، تماماً مثلما هو النظامُ المَلَكيّ. في حقيقةِ الأمر، فالأوليغارشيةُ الشيعيةُ جاهزةٌ لذلك. إلا إنّ النظامَ لا يَقبَلُ بها كما هي. لكنّ مفاوضاتِ الوفاقِ الجاريةَ ستنتهي – دون بُدٍّ– لصالحِ القوى الرأسمالية المهيمنة، بالسِّلمِ كان أم بالحرب. أما في المحورِ الثاني، فسيَتمُّ الانقطاعُ الجذريُّ عن النظام، عندما يغدو حلُّ القضايا العالقةِ في الأجندة. وهذا ما سيُكَوِّنُ حلَّ العصرانيةِ الديمقراطيةِ الذي لا ملاذ منه، في حالِ باتت الأوليغارشيةُ الشيعيةُ وقوى الهيمنةِ الغربيةِ (وعلى رأسِها إسرائيل) خائرةً وعديمةَ الحلّ.

د- انهيار الدولة القومية في العراق وأفغانستان وباكستان، والأزمة البنيوية للحداثة الرأسمالية:

في الواقع، كان الهجومُ المُدَبَّرُ على البرجَين التوأمِ في نيويورك في الحادي عشر من أيلول سنة ٢٠٠١، والذي تَرجحُ فيه كفةُ احتمالِ المؤامرة؛ كان مبادرةً لبدءِ النظامِ الرأسماليِّ بـ"الحربِ العالميةِ الثالثة". أما الإسلامُ الراديكاليّ، فكان في حقيقةِ الأمرِ يُستَخدَمُ كقناعٍ أيديولوجيّ، إثرَ انهيارِ الاتحادِ السوفييتيِّ في تسعينياتِ القرنِ العشرين، بعدَما أُعلِنَ منذ زمنٍ طويلٍ من قِبَلِ حلفِ الناتو، وبالتالي من قِبَلِ النظامِ العالميِّ المهيمن، أنه العدوُّ اللدودُ الجديد. أما الهدفُ من ذلك ضمنياً، فكان إتمامَ إرساءِ الهيمنةِ الرأسمالية، التي بقيَت منتصفةً عقبَ الحربِ العالميةِ الأولى داخل البلدانِ الشرقِ أوسطيةِ ذاتِ الثقافةِ الإسلامية. كان الغرضُ منه بصورةٍ خاصةٍ هو إرفاقُ الدولِ المسمّاةِ بالعاقّةِ والشقية، مثل إيران والعراق وسوريا وليبيا ومثيلاتِها، وإلحاقُها بمنوالٍ قويمٍ بالنظامِ القائم؛ إلى جانبِ تكريسِ الهيمنةِ الأمريكيةِ العالميةِ عموماً. إذ كان سيُملأُ فراغُ الهيمنة، الذي تَوَلَّدَ بعد

انهيارِ النظامِ السوفييتيّ، بعدَ الشروعِ في "الحربِ العالميةِ الثالثةِ" في ظلِّ الهيمنةِ الأمريكية. فضلاً عن أنه كان سيُعمَلُ على سَدِّ الطريقِ أمام أيِّ صعودٍ محتمَلٍ للصينِ كمنافسٍ جديد. والهدفُ من أولِ حملةٍ استهدفَت أفغانستان، كان التصرفَ السريعَ لانتزاعِ زمامِ المبادرة، كي لا تتمكنَ روسيا والصينُ من ملءِ فراغِ الهيمنةِ المتولدِ في آسيا الوسطى. كان كلٌّ من "تنظيمِ القاعدة" و"الطالبان" أداةً بارافانيةً مُسَخَّرةً لهذا الغرض. حيث كان بالمقدورِ القضاءُ عليهما خلال أربعٍ وعشرين ساعة إنْ أُريدَ ذلك. ولكن، كان يتوجبُ أنْ يحتلَّ وجودُهما جدولَ الأعمالِ بصورةٍ دائمة، كضرورةٍ من ضروراتِ شرعيةِ الحربِ المندلعة. وهكذا، مرّت الحملةُ الأولى من الحربِ بمنوالٍ موفَّقٍ على ضوءِ الاستعدادات. كما بَلغَت حملةُ العراقِ هدفَها المأمولَ بنفسِ السرعة، استناداً إلى التفوقِ التكنولوجيّ. إذ كانت الغايةُ إسقاطَ نظامِ صَدّام حسين. وقد تحققَت. لكنّ المشقاتِ الأصلَ بدأَت تبرزُ في الميدانِ السياسيّ. فعقبَ الإطاحةِ بنظامٍ عاقٍّ كالعراق (بالمقدورِ نعتُه بالوالي المتمردِ على النظامِ القائم)، بدأَت كلُّ السيئاتِ المتراكمةِ على مرِّ تاريخِ المدنياتِ المتعاقبةِ بالانسكابِ واحدةً تلو الأخرى، وكأنّ فوهةَ "صندوق باندورا" قد انفتحَت.

لَم يَكُن العراقُ أيَّما بلدٍ كان. بل كان يمثلُ الساحةَ التي شهدَت أولَ تأسيسٍ لنظامِ المدنيةِ المركزية. فغدا بذلك أولَ مهدٍ لها لآلافِ السنين. لقد كان الساحةَ التي احتشدَت فيها جميعُ الأثنياتِ والأديانِ والمذاهب. بالتالي، كان يتطلبُ على الصعيدِ السياسيِّ نظاماً استبدادياً صارماً، أو نظاماً ديمقراطياً راديكالياً إلى أبعدِ درجة. في حين لَم يَكُن الحظُّ يحالفُ تطبيقَ الأنظمةِ السياسيةِ الليبراليةِ الغربيةِ على أرضِ الواقع. علاوةً على أنه لَم يَكُن ساحةً يُمكنُ تحليلُها بالسوسيولوجيا الغربية. وباقتضاب، لَم يَكُن ثقافةً بالإمكانِ تذليلُها بسهولةٍ من خلالِ البراديغمائياتِ الأيديولوجيةِ والسياسيةِ الغربية. وعليه، فالوضعُ البارزُ كان شبيهاً بالوضعِ المنتصبِ في وجهِ إنكلترا عقب الحربِ العالميةِ الأولى. حيث إنّ النصرَ المُحرَزَ عسكرياً كان عاجزاً عن أداءِ الدورِ عينِه في الحقلِ السياسيّ. وعلى النقيض، فالقضايا الاجتماعيةُ الأصلُ كانت قد تناثرَت في الوسط، بعدَ الإطاحةِ بالأنظمةِ الاستبداديةِ التقليدية، خارجةً بذلك من كونِها قضايا يُمكِنُ للحداثةِ الرأسماليةِ التغلبُ عليها. كانت الدوامةُ عينُها تتكررُ منذ عهدِ السومريين. وكانت كلُّ خطوةٍ تُخطى بهدفِ الحلِّ تُضاعِفُ من القضايا العالقة. وهكذا، كانت الثقافاتُ الكائنةُ في منطقةِ العراق أكثر ما يَبسطُ للعيانِ مدى كونِ ممارساتِ الدولةِ القوميةِ منبعاً للعقمِ وتفاقُمِ القضايا. ولكن، لَم تَكُن في حوزةِ الحداثةِ الغربيةِ أيةُ أداةٍ عدا الدولة القومية. والوضعُ الذي سيُعاشُ إثرَ انهيارِها، كان عبارة عن فوضى عمياء بامتياز.

لقد كان الوضعُ في أفغانستان أيضاً لا يختلفُ عما عليه في العراق. فهناك أيضاً لَم تَكُ ثمة أداةٌ جاهزةٌ كي تُوضَعَ قيدَ التنفيذِ بعد الدولةِ القومية. وفي الحقيقة، كان الوضعُ البارزُ في عمومِ المنطقةِ يشبهُ بعضَه بعضاً، إثرَ تَهشُّمِ قشرةِ الدولةِ القومية. ذلك أنّ طلاءَ الدولةِ القوميةِ قد أفضى إلى إدراكٍ سطحيٍّ للحداثة، لا غير. ولدى خدشِ هذا الطلاء، فإنّ الواقعَ الظاهرَ كان ركاماً من القضايا الثقافيةِ المتكدسةِ على مرِّ آلافِ السنين. فالأنظمةُ الاستبداديةُ التقليدية، كانت قد هَمَّشَت الثقافاتِ بالقمعِ الفظ. في حين لَم يَكُن وارداً قضاؤُها التامُّ على تلك الثقافات. حيث إنّ طلاءَ الحداثةِ كان سطحياً

للغاية. وكان سيتحطمُ بمجردِ أيِّ تَمَلمُلٍ بسيط، لتتبدى اللوحةُ الحقيقيةُ بكلِّ جلاء. وهكذا، باتت الهيمنةُ الأمريكيةُ محرومةً من الصلاةِ في الكنيسةِ والجامعِ معاً[1]. ومأزقُ أصحابِ هيمنةِ الحداثةِ كان صورةً طبق الأصلِ عن ذلك. فالمرحلةُ المبتدئةُ مع إعدامِ "صدّام حسين" في العراق، كانت بالنسبةِ للدولتيةِ القوميةِ في الشرقِ الأوسطِ أَشبَهَ بانقضاءِ عهدِ الأنظمةِ المونارشيةِ مع إعدامِ المَلِك لويس السادس عشر في الثورةِ الفرنسية. فكيفما أنّ الأنظمةَ المونارشيةَ باتت عاجزةً عن جمعِ قواها مع إعدامِ لويس السادس عشر، فوَلجَت عهدَ الاضمحلال، فإنّ الأنظمةَ الفاشيةَ للدولِ القوميةِ أيضاً كانت لن تستطيعَ لَمَّ شملِها ثانيةً مع إعدامِ "صدّام حسين"، لتَلِجَ بذلك عهدَ الاضمحلال.

رغمَ استخدامِ النظامِ المهيمنِ كلَّ قواه، إلا إنّ فعالياتِ إعادةِ ترميمِ الدولةِ القوميةِ في العراقِ وأفغانستان لَم تتكللْ بالنجاح، تماماً مثلما لَم تُثمِرْ عملياتُ ترميمِ النُّظُمِ المونارشيةِ في أوروبا في الفترةِ ما بين ١٨١٥–١٨٣٠. لَم تشهد العراقُ وأفغانستان فقط انهيارَ الدولةِ القومية. بل إنّ جميعَ الدولِ القوميةِ مرّت بمآزق مشابهة، بدءاً من الدولةِ القوميةِ في كرغزستان المتواجدةِ على تخومِ الصين، إلى المغربِ المتواجدِ على شاطئِ المحيطِ الأطلسيّ، ومن الدولةِ القوميةِ في اليمن والسودان، إلى تلك المتواجدةِ في كلٍّ من البوسنة والهرسك وجنوبِ قفقاسيا (والتي في شماليها أيضاً مشابهة). ومنذ الآن لَم يَعُدْ ثمة فارقٌ يميزُ باكستان عن أفغانستان. كما إنّ الوضعَ في لبنان واليمن والسودان في حاليةِ غليانٍ دائم. وغدَت مصر وجهاً لوجهٍ أمام انهيارِ النظامِ بمجردِ أبسطِ مرونةٍ ديمقراطية. ولَم تَخرج الجزائرُ بعدُ من الحربِ الأهلية. أما تركيا التي تُعلن عن نفسِها أنها جزيرةُ الأمنِ والاستقرار، فلا تتماسكُ قواها إلا بفضلِ تمشيطاتِ الغلاديو الخاصة. وبالكادِ لَم يَبقَ بلدٌ واحدٌ في الشرقِ الأوسطِ خالٍ من المشاكل. وأمريكا وحلفاؤها بعيدون كلَّ البُعدِ عن حلِّ الأزماتِ القائمة، حتى لو حشدوا كلّ جنودِهم لهذا الغرض. علماً أنّ القضايا العالقةَ ليست من النوعِ الذي يُحَلُّ عسكرياً. بينما مَن أَعلنوهم "إرهابيين إسلاميين" ليسوا سوى عملاء خَلقوهم بأياديهم. وعليه، ما من قوةٍ قادرةٍ على محاربتِهم عسكرياً، فيما خَلا إيران على وجهِ التخمين. لكن، وحتى لو أُلحِقَت الضرباتُ بإيران، فما سيسفرُ عن ذلك هو قوةٌ إشكاليةٌ بأضعافٍ مضاعفة.

كلُّ المؤشراتِ المتعلقةِ بأزمةِ الشرقِ الأوسطِ تشيرُ إلى ضعفِ احتمالِ نفاذِ الدولِ القوميةِ من تلك الأزمةِ عبر عملياتِ الترميم. في الحقيقة، ما رامَت إليه الهيمنةُ الأمريكيةُ بعدَ تسعينياتِ القرنِ العشرين، كان إنجازَ ترميمٍ للدولةِ القوميةِ شبيهٍ بترميمِ الأنظمةِ المونارشيةِ فيما بين أعوامِ ١٨١٥–١٨٣٠. لكن، ومثلما لَم يُثمِرْ ترميمُ النُّظُمِ المونارشيةِ عن أيةِ نتيجة، فإنّ عملياتِ ترميمِ الدولِ القوميةِ أيضاً لَم تُعطِ ثمارَها، وبالأخصِّ في منطقةِ الشرقِ الأوسط. بَيْدَ أنّ الأزمةَ الأخيرة، التي مرّت بها بلدانُ الاتحادِ الأوربيِّ الشاهدةُ على ولادةِ الدولةِ القومية، والتي ازدادَت تجذّراً؛ هي أزمةُ

[1] **باتت الهيمنةُ الأمريكيةُ محرومةً من الصلاةِ في الكنيسةِ والجامع**: إيماء للمَثَل الشعبي الذي يشير إلى رجل تلكأ في عمله، وتردد في اتخاذ قراره، ففاتته الصلاة في الكنيسة والجامع معاً. وقد وردت في النص التركي كالتالي: "باتت الهيمنةُ الأمريكيةُ محرومةً من البرغل الذي في المنزل، وهي ذاهبة لشراءِ الأرزِّ من دمياط" (المترجِمة).

الدولةِ القوميةِ على وجهِ التخصيص. بالتالي، ولَئِنْ كان الاتحادُ الأوروبيُّ يودُّ تجاوُزَ الأزمةِ فعلاً، فإنه يتحتمُ عليه إطراءُ تحولاتٍ جذريةٍ على الدولةِ القومية. ذلك أنّ الأزمةَ ستزدادُ استشراءً، ما دامَت الدولُ القوميةُ تصونَ وضعَ السيادةِ لديها. علماً أنّ الاتحادَ الأوروبيَّ كان يجهدُ للرقيِّ بذاتِه طيلةَ ستين سنة، من خلالِ تحجيمِ سيطرةِ الدولةِ القومية. ونظراً لعدمِ كفايةِ حتى هذه الجهودِ الدؤوبة، فإنّ الطابعَ العالميَّ لأزمةِ الدولةِ القوميةِ يتجلى بكلِّ علانية. وعليه، لَم تَعُد القضيةُ قضيةَ كونِ الدولِ القومية، وبالتالي الحداثةِ الرأسمالية، تمرُّ بأزمة بنيويةٍ أم لا. بل باتت متعلقةً بما سيحصلُ وبكيفيةِ عيشِ المستجداتِ بعد الخروجِ من الأزمة. بِمَ وكيفَ سيجري تجاوزُ الأزمةِ العارمةِ والفوضى العمياء؟ وإذ ما شَبَّهنا الوضعَ بالمرحلةِ اللاحقةِ لانهيارِ الإمبراطوريةِ الرومانيةِ أو العثمانية، فسيتطلبُ الأمرُ معالجةَ وتداوُلَ ما سيحُلُّ محلَّ الدولِ القوميةِ من أنماطِ نُظُمٍ أو كياناتٍ سياسيةٍ أو أشكالِ حياةٍ اجتماعية، وإيجادَ الحلِّ اللازم.

لقد سعينا إلى طرحِ وتطويرِ النقاشِ بصددِ العصرانيةِ الديمقراطية، بغيةَ تقييمِ أزمةِ الدولةِ القوميةِ وما بَعدَها. ذلك أنّ عدداً جماً من الأحداثِ التي تخطَّت منذ أمَدٍ سحيقٍ نطاقَ المأساةِ في الشرقِ الأوسط، والتي باتت دليلاً على الكوارثِ المفجِعة؛ قد خرجَت من كونِها متعلقةً فقط بالشعوبِ المعنية (كالأرمن، السُّريان، الهيلينيين، اليهود، الفلسطينيين، الكرد، الأتراك، العرب، والأفغان وغيرِهم)، وغدَت تحيطُ بكافةِ مناحي الحياةِ الاجتماعيةِ ضمن المنطقة. كما إنّ الحداثةَ الرأسماليةَ وأنظمةَ الدولِ القومية، والتي تُعَدُّ بذاتِ نفسِها سببَ كلِّ المآسي والكوارثِ الكبرى المُعاشة، أمسَت غيرَ قادرةٍ على إعادةِ طرحِ نظامِها هذا والأنظمةِ التابعةِ له على أنها الحلُّ المرتَقَب. ولهذا السبب، يتحلى تركيزُ المداولاتِ حول الحداثة، وتقييمُ فُرَصِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ في صياغةِ الحلِّ والخروجِ من الأزمةِ بالأهميةِ العظمى.

ه- القضية الكردية وتوازنات الدولة القومية في الشرق الأوسط:

كيفما أنّ تصميمَ الدولِ القوميةِ يكمنُ وراء قضايا الشرقِ الأوسطِ الأساسيةِ الراهنةِ العالقة، فإنّ القضيةَ الكرديةَ أيضاً تتأتى أساساً من هذا التصميم. فقد خُطَّت حدودُ الخريطةِ السياسيةِ للشرقِ الأوسط في الحربِ العالميةِ الأولى، بغرضِ تشكيلِ قضايا تَدومُ قرناً من الزمنِ بأقلِّ تقدير. وكانت اتفاقيةُ سايكس بيكو بالنسبةِ للشرقِ الأوسطِ تُشَكِّلُ نفسَ ما تُشَكِّلُه معاهدةُ فرساي[1] بالنسبةِ لأوروبا.

[1] **معاهدة فرساي:** معاهدة أسدلت الستار رسمياً على وقائع الحرب العالمية الأولى. تم توقيعها بعد مفاوضات لستة أشهر بعد مؤتمر باريس للسلام ١٩١٩. تم تعديلها في ١٩٢٠ لتتضمن الاعتراف الألماني بمسؤولية الحرب وتعويض الأطراف المتضررة مالياً. سميت بذلك تيمناً بقصر فرساي الفرنسي الذي تم فيه توقيع المعاهدة. تمخضت الاتفاقية عن تأسيس عصبة الأمم للحيلولة دون وقوع صراع مسلح بين الدول، ونزع فتيل الصراعات الدولية (المترجِمة).

فمعاهدةُ فرساي، التي لعبَت دورَها في أوروبا بوصفِها "سلاماً ما بَعدَه سلام"[1]، قد أفضَت إلى اندلاعِ الحربِ العالميةِ الثانية. وقد قامَت اتفاقيةُ سايكس بيكو أيضاً بالدورِ عينِه. فبدلاً من استتبابِ السِّلمِ العثمانيّ، جرَّت الشرقَ الأوسطَ إلى أزمةٍ خانقةٍ ونفقٍ مسدود. أما الدولُ القوميةُ البارزةُ في نهايةِ الحرب، فكانت جميعاً بمثابةِ منظوماتٍ مُؤَلَّبةٍ على شعوبِها داخلياً وعلى بعضِها بعضاً خارجياً. فالقضاءُ على المجتمعِ التقليديِّ كان يعني إعلانَ الحربِ على الشعوب. في حين كانت الخرائطُ المرسومةُ بالمسطرةِ نداءً لإشعالِ فتيلِ الحربِ بين الدولِ الاصطناعية.

وتأسيسُ إسرائيل بحالتِه الراهنةِ قد خلَّفَ وراءَه حرباً دامَت قرناً كاملاً من الزمن. ولا يزال غيرَ ممكنٍ التكهنُ بعددِ الحروبِ الكبرى التي سينمُّ عنها ذلك. فلبنانُ الصغيرةُ في حالةِ حربٍ دائمة. وسوريا لا تزال تحت ظلِّ قانونِ الأحوالِ العُرفيةِ وفي حالةِ حربٍ دائمةٍ مع إسرائيل. والدولةُ العراقيةُ كانت أساساً مؤشراً على إعلانِ الحربِ الداخليةِ والخارجيةِ طيلةَ فترةِ تأسيسِها. وحالُ إيران ليست مغايرة. بمعنى آخر، فالمنطقُ المتسترُ خلفَ إنشاءِ كلِّ الدولِ القوميةِ في الشرقِ الأوسط، لا يرتكزُ إلى حلِّ القضايا الاجتماعيةِ العالقة، بل إلى مُضاعفتِها والإبقاءِ على تلك الدولِ القوميةِ كأنظمةِ حربٍ داخليةٍ وخارجيةٍ دائمة. والسببُ الرئيسيُّ وراء ذلك هو إنشاءُ إسرائيل باعتبارِها نواةَ القوى المهيمنة. وعليه، لا يمكننا استيعابُ كيفيةِ تصميم وتأسيسِ توازنٍ أو اختلالِ الدولةِ القوميةِ في الشرقِ الأوسط، إذا لَم نفهمْ إسرائيل من حيث هي نواةٌ مهيمنة. وخيرُ برهانٍ على هذا التشخيصِ هو القضيةُ الكرديةُ وتجزيءُ كردستان.

تُعَدُّ اتفاقيةُ سايكس بيكو (تقسيم الشرق الأوسط بين إنكلترا وفرنسا) أرضيةً لاتفاقيةِ سيفر، التي رتَّبَت بدورِها لتقسيمِ بلادِ الأناضول وميزوبوتاميا العليا. لَم تَضَعْ حربُ التحريرِ الوطنية حداً نهائياً لمعاهدةِ سيفر مثلما يُزعَم. بل أدت إلى شلِّ تأثيرِها نسبياً، في حين طُبِّقَ القسمُ المهم منها. علاوةً على أنّ التخلي عن كركوك والموصل للإنكليز كان نتيجةً أفرزَتها اتفاقيةُ سيفر. بناءً عليه، فثاني تقسيمٍ مهم لكردستان في العصرِ الحديث (يَعودُ التقسيمُ الأولُ إلى ما قبل مطلعِ العصرِ الحديث، إلى معاهدةِ قصر شيرين في ١٦٣٩)، هو السببُ الرئيسيُّ للقضيةِ الكردية. فالدولتان الصُّغرَيَتان المُشادتان في العراقِ والأناضول، تَعنيان عمليتَين حربيتَين تمزقان جسدَ الكردِ وكردستان. ومنه، لن نتمكنَ من إدراكِ أسبابِ تجزيءِ كردستان، أو دوافعِ استمرارِ القضيةِ الكرديةِ عالقةً وتتخبطُ في اللاحلّ كلَّ هذه المدة؛ ما لَم نستوعبْ موضوعَ الدولةِ القوميةِ على هذه الشاكلة. فالنظامُ الذي طبَّقَته الدولةُ العراقيةُ بحقِّ الكردِ فقط منذ أعوامِ ١٩٢٠، أي منذ أنْ أُسِّسَت أرضيتُها وحتى يومِنا، كان حرباً دامَت تسعين عاماً. كما إنّ المستجداتِ الراهنةَ تشيرُ بجلاءٍ لا تَشُوبُه شائبة إلى أنّ هذه الدولةَ هي نظامُ حربٍ مُعلَنةٍ ضد مجتمعِها أيضاً. وإذ ما نُظِرَ إلى الأمرِ على صعيدِ الكُردِ فقط، فسنَجِدُ أنّ

[1] **سلام ما بعده سلام:** هي الجملة التي قالها المؤرخ الشهير "ديفيد فرومكين"، والتي أصبحت عنواناً لمؤلفه الذي تناول اتفاقية سايكس بيكو ودول الشرق الأوسط الحديث. وهناك مَن يتداولها على الشكل: "سلام من أجل إنهاء كل سلام"، والتي يبدو أنها أقرب إلى المعنى الصحيح (المترجِمة).

الحقيقةَ التي باتَ الجميعُ يُقِرُّ بها، هي أنّ الدولةَ القوميةَ التركية البيضاء أيضاً طبَّقَت نظامَ حربٍ خاصةٍ استمرَّت خمساً وثمانين سنة، وبلغَت حدَّ التطهيرِ العرقيِّ بحقِّهم. هذا ولَم تَغِب النزاعاتُ داخلَ النظامِ أيضاً منذ البدايةِ وحتى يومِنا. أي أنّ المشاكلَ المُسَلَّطةَ على الكردِ لَم تتشكلْ من تلقاءِ نفسِها. بل هي قضايا مُفتَعَلةٌ بنحوٍ ممنهج. أي أنه قد خُطِّطَ لها، وأُمِّنَت ديمومتُها باعتبارِها أهمَّ جزءٍ لإغراقِ الشرقِ الأوسطِ بالإشكالياتِ العضالِ للتمكنِ من التحكمِ به.

يتعينُ التحليلُ والفهمُ الجيدُ لدوافعِ قيامِ قوى الحداثةِ الرأسماليةِ المهيمنةِ بتعريضِ الكردِ للسحقِ قُرابةَ قرنَين من الزمن، على يدِ إيران والإمبراطوريةِ العثمانية، ثم من قِبَلِ الدولِ القوميةِ التركيةِ والإيرانيةِ والعراقيةِ والسوريةِ إبان الحربِ العالميةِ الأولى. حيث ثمة عدةُ غاياتٍ وراء ذلك. فالهدفُ الأولُ هو تجذيرُ تناقضاتِ الكردِ مع الشعوبِ العربيةِ والتركيةِ والإيرانية، التي لَطالما تشاطرَ معها العيشَ على مرِّ التاريخِ بحيث تَشَكَّلَ فيما بينهم وضعٌ شرعيٌّ إلى حدٍّ ما؛ وإفسادُ ذاك الوضع، وجرُّهم نحو العربدةِ والفوضى؛ والإبقاءُ عليهم في حالةٍ من الاقتتالِ الدائم. الهدفُ الثاني هو تزويدُ الدولِ القوميةِ الأرمنيةِ والسريانيةِ واليهوديةِ بمَواطن فسيحةٍ على خلفيةِ التخطيطِ لتصفيةِ الكردِ عن بكرةِ أبيهم. وبهذا المنوالِ كانت ستَكسبُ من الجهةِ الأولى ثلاثَ دولٍ قوميةٍ عازلةٍ جاهزةٍ لأداءِ دورِ الحلَقةِ الوسيطةِ ولتقديمِ الولاءِ المطلق. وكانت من الجهةِ الثانيةِ ستُوَلِّبُ الكردَ على جيرانِهم المسلمين والمسيحيين واليهود، ليَبقوا يتخبطون في المشاكل؛ مُسَجِّلةً بذلك نجاحَها في تأمينِ تبَعيةِ الجميع، أي في الحفاظِ على تبعيةِ نواةِ الشرقِ الأوسطِ لها بأحدِ المعاني. وبطبيعةِ الحال، فقوى الحداثةِ الرأسماليةِ المهيمنةُ تلك لن تتوانى عن تقمُّصِ هيئةِ الملاكِ المنقذ بين الفينةِ والأخرى، سواء إزاء كردستان المجزَّأة، أم حيال الكردِ الغارقين في القضايا، والتي بلغَت درجةَ تنظيمِ التطهيرِ العرقيّ. وبمجردِ نظرةٍ خاطفةٍ إلى الأحداثِ المُعاشةِ حتى يومِنا الحاليّ، فبإمكانِنا القولُ بكلِّ يُسرٍ أنّ القِسمَ الأكبرَ من ذلك قد رأى النورَ على الأرضِ تزامُناً مع ما خُطِّطَ له بوساطةِ معاهداتِ "السلام الذي ما بعده سلام".

بوسعِنا الإشارةُ إلى المستجداتِ في كردستان العراق كبراهين قاطعةٍ تؤكدُ آراءَنا هذه. فجميعُ الشخصياتِ الكرديةِ النابغة، الساعيةِ إلى استلامِ زمامِ ريادةِ الكردِ فيما يُعرَفُ اليوم بكردستان العراق، قد عُرِّضَت للسحقِ من قِبَلِ العثمانيين ثم الحُكّامِ العراقيين. كما استَخدَمَت إنكلترا بذاتِ نفسِها القوةَ في هذا السياق. إذ أَبقَت العربَ والكردَ في أجواءٍ من الصراعِ المتواصل، رابطةً بذلك الفريقَين بنفسِها. إذ حثَّت الأمراءَ الكرد في تلك الأثناء، وبالأخصِّ الأميرَ بدرخان بيك، على سحقِ السُّريانِ مقابل وعدِه بوطنٍ مستقل. ثم حفَّزَت العثمانيين على سحقِ الأمير بدرخان بيك، مُمسِكةً بالتالي بزمامِ الجميعِ في قبضتِها. ودخلَت إسرائيلُ الأجندةَ بعدَ تأسيسِها كنواةٍ مهيمنةٍ عقبَ الحربِ العالميةِ الثانية. حيث شُيِّدَت الدولةُ القوميةُ التركيةُ البيضاء (ديكتاتوريةُ CHP) استناداً إلى اليهودِ الأتراكِ السبطائيين، الذين أُطلِقَ عليهم اسمُ "الدونمة"، والذين قطنوا بلادَ الأناضولِ قبل تأسيسِ إسرائيل بأجَلٍ طويلٍ بمَعِيّةِ البيروقراطيين الأتراك. وعليه، فإسرائيلُ التي اتَّخَذَت من اليهودِ الكردِ العراقيين المتواجدين في المنطقةِ منذ زمنٍ غابرٍ أساساً لها، وكيفما أنها جَعلَت من تلك الدولةِ

القوميةِ التركيةِ البيضاء عِماداً لها كإسرائيل بدئية؛ فقد طمعَت في التخطيطِ لكيانٍ استراتيجيٍّ ثانٍ مشابه، وتأسيسِه اعتماداً على الكرد (على KDP بصورةٍ أساسية). وبالتأكيد، لا يُمكنُنا عزوُ الكيانِ السياسيِّ الكرديِّ الذي يُرادُ بناؤُه إلى الحساباتِ المهيمنةِ الخارجيةِ فحسب. لكنّ الخاصيةَ التي نودُّ توضيحَها هنا، هي أنّ توازناتِ الدولةِ القوميةِ في الشرقِ الأوسطِ تُصَمَّمُ وتُطَبَّقُ على يدِ القوى المهيمنةِ للحداثةِ الرأسمالية. أي إنّ الإرادةَ المُعَيِّنَةَ هنا ليست قوى الشريحةِ العليا في الداخلِ مثلما يُزعَم. أما ريادةُ البورجوازيةِ القومية، فمحضُ هراء. في حين أنّ قيامَ بعضِ العناصرِ البورجوازيةِ أو البورجوازيةِ الصغيرةِ الراديكاليةِ بأداءِ دورٍ قياديّ، لا يعني أنها القوةَ المُحَدِّدةَ لملامحِ النظام. وعلى سبيلِ المثال، فظهورُ قادةٍ من أمثالِ مصطفى كمال وجمال عبد الناصر وصدّام حسين، لا يُبرهنُ كونَهم قادةً يرسمون معالمَ نظامِ الدولةِ القومية. وبالأصل، فالنظامُ بارعٌ في قلبِ أدوارِ تلك الشخصياتِ رأساً على عقب، فيما يتعلقُ بإنشاءِ الدولةِ القومية. وقد فعلَ ذلك حقاً. بل حتى إنه يمتلكُ المهارةَ التي تخوِّلُه لعكسِ دورِ قادةٍ اشتراكيين من أمثالِ لينين وستالين، والذين تَطَلَّعوا إلى إنشاءِ نظامِ الدولةِ القوميةِ الروسيةِ ارتكازاً إلى الاشتراكية، وقلبِه رأساً على عقب، حتى ولو بعد مرورِ سبعين عاماً. وبالمقدورِ تبيانُ الأمورِ عينِها بشأنِ الصين الماويةِ أيضاً. ما أردنا التشديدَ عليه هنا، هو أنه في حالِ عدمِ تجاوُزِ براديغما الحداثةِ الرأسماليةِ بكلِّ أبعادِها، فإنّ تلك الحداثةَ وقواها المهيمنةَ سوف تُشَكِّلُ القوةَ الأساسيةَ المُعَيِّنة.

لا يُمكنُ فهمُ بناءِ وتأسيسِ نواةِ الدولةِ القوميةِ الكرديةِ ولو متأخراً بصورةٍ سليمة، إلا تأسيساً على الحداثةِ الرأسمالية. ونخصُّ بالذِّكرِ أنّ كردستان ونواةَ الدولةِ القوميةِ الكرديةِ تؤديان دوراً بالغَ الأهميةِ ضمن إطارِ حساباتِ إسرائيل بصددِ بسطِ النفوذِ على المنطقة. فمثلما لعبَت الدولةُ القوميةُ التركيةُ في الأناضولِ دوراً رياديا (كإسرائيل بدئية) في ظهورِ إسرائيل، فإنّ الدولةَ القوميةَ الكردية أيضاً أدت دوراً عظيمَ الأهميةِ في حساباتِ إسرائيل بشأنِ الهيمنةِ على إيران والعراق وسوريا وتركيا. وما قيامُ القوى المؤسِّسةُ لإسرائيل بمؤازرةِ إنشاءِ KDP منذ عام ١٩٤٥، وبتقديمِ الدعمِ الفعليّ له عن طريقِ تركيا اعتباراً من أعوامِ ١٩٦٠؛ سوى بدافعٍ من حساباتِهم الاستراتيجيةِ المعنيةِ بإرساءِ الهيمنةِ على المنطقة. أما محاولةُ الكردِ (وبالتداخلِ مع شبكةِ الغلاديو) في إنشاءِ الدولةِ الفيدراليةِ الكرديةِ بناءً على تصفيةِ PKK بدءاً من تسعينياتِ القرنِ العشرين، فمن المحالِ التفكيرُ فيها بشكلٍ منفصلٍ عن حساباتِ الهيمنةِ الاستراتيجيةِ تلك. وبالأصل، فحِراكُهم الموجَّدُ للهجومِ على PKK، يسلطُ الضوءَ تماماً على هذه الحقيقة. ذلك أنّ إحدى أهمِّ الوسائلِ المُستَخدَمةِ في حملةِ حربِ الخليجِ الثانيةِ الناشبة في بدايات أعوام الألفين[1]، هي تأسيسُ نواةِ الدولةِ القوميةِ

[1] **حرب الخليج الثانية في أعوام الألفين:** يبدو أن المقصود هو "حرب الخليج الثالثة" أو ما يعرف بـ"الغزو الأمريكي للعراق". ذلك أن حرب الخليج الأولى (١٩٨٠-١٩٨٨) لم تكن لها تداعيات على القضية الكردية. بينما حرب الخليج الثانية (١٩٩١) كانت مرتبطة بأحد جوانبها بالقضية الكردية، وحرب الخليج الثالثة (٢٠٠٣) أثرت أكثر عليها. بناء عليه تتم التسمية انطلاقاً من درجة تأثير هذه الحروب على القضية الكردية وحركة التحرر الكردستانية (المترجِمة).

الكرديةِ في العراقِ بنحوٍ مستدام. والقوى التي أصدرَت هذا القرارَ وطبَّقَته عملياً، هي نفسُها التي جزّأَت كردستان وأَبقَت الكردَ على حافةِ المجازرِ خلال القرنِ الأخير. حيث تَقومُ بِما تُمليه عليها حساباتُ النظامِ القائم. فالدولةُ القوميةُ الكرديةُ النواةُ ضروريةٌ بالنسبةِ للنظامِ بقدرِ ما هي إسرائيل بأقلِّ تقدير. كما إنّ الشرقَ الأوسطَ يتحلى بدورٍ استراتيجيٍّ لا غنى عنه أبداً في توازناتِ القوى والدولِ القومية. ومثلما يستحيلُ الاستغناءُ عن نواةِ الدولةِ القوميةِ الكرديةِ على صعيدِ أمنِ النظامِ والحاجاتِ النفطيةِ عموماً، ومن حيث أمنِ إسرائيل وصونِ هيمنتِها خصوصاً؛ فإنه سيُقامُ بما هو لازمٌ من أجلِ تعزيزِها وإرساءِ دعائمِها. وبهذه الشاكلةِ تُضافُ في أعوامِ ١٩٢٠ أهمُّ حلقةٍ إلى كيانِ النظامِ السائد. بمعنى آخر، فأهميةُ الدولةِ القوميةِ الكرديةِ البيضاء على صعيدِ إتمامِ النظام، تُعادِلُ ما تميزَت به الدولةُ القوميةُ التركيةُ البيضاء من أهميةٍ أثناء البدءِ بتشييدِه.

يتحتمُ علينا التشديدُ بأهميةٍ فائقةٍ على الخاصياتِ التاليةِ أيضاً، تجنباً لأيِّ سوءِ فهمٍ في هذا المضمار. ينبغي عدم الاستخلاصِ أنّ الدولَ القوميةَ بلا جدوى، أو أنها عدوٌّ لدودٌ للشعوبِ بسببِ إنشائِها وفق منطقِ النظامِ القائم. بل على النقيضِ من ذلك تماماً. إذ يجبُ النظرُ إلى الدولِ القوميةِ على أنها كياناتٌ بالغةُ الأهمية، وتنظيمُ تجاذباتِها وتناقضاتِها بما يتماشى والبرنامجَ الديمقراطيَّ للشعب. فمناهجُ المجتمعِ الديمقراطيِّ لا ترمي إلى هدمِ الدولِ القوميةِ وبناءِ دولتِها هي محلّها. بل إنها تَعقدُ الآمالَ على إبداءِ الدولِ القوميةِ الاحترامَ والتقديرَ لمشاريعِها هي التي تخصُّ المجتمعَ الديمقراطيَّ على خلفيةِ وفاقٍ دستوريٍّ معها. كما تُطالبُ بالاعترافِ بمشاريعِ المجتمعِ الديمقراطيِّ وبتطبيقِها ميدانياً كحقٍّ دستوريٍّ أوليّ. وتَعتَبِرُ ذلك شرطاً أساسياً للعيشِ المشتركِ في أجواءٍ حافلةٍ بالأمانِ والسّلام. كما تَعملُ أساساً بموجبِ الاعترافِ المتبادلِ بوجودِ بعضِهما بعضاً، وبتصيير ذلك حُكماً دستورياً.

جليٌّ جلاءَ النهارِ أنّ الكردَ وكردستان قد احتلوا أماكنَهم كواقعٍ مؤثرٍ نافذٍ وديناميكيٍّ ضمن توازناتِ الدولةِ القوميةِ والمجتمعِ الديمقراطيِّ في آنٍ معاً في منطقةِ الشرقِ الأوسطِ لأعوامِ الألفَين. فالحظُّ لن يحالفَ كثيراً التحالفَ المناوئَ للكرد، والذي بُودِرَ إلى عقدِه مع إيران وسوريا بريادةٍ من الجمهوريةِ التركية. لا لشيءٍ سوى لتناقضِه مع حساباتِ النظامِ الرأسماليّ. فما يتخفى في محاولاتِ إبرامِ التحالفِ في هذه الوجهة، هو التواطؤُ مع نظامٍ يغيبُ فيه الكردُ وكردستان. لكنّ قبولَ إسرائيل وأمريكا بوجهٍ خاصٍّ لهذه المقاربةِ باتَ أمراً غيرَ ممكن. حيث إنّ التواطؤَ مع الإمبرياليةِ على خلفيةِ غيابِ الكردِ وكردستان، والذي مُورسَ فيما بين عشرينيات القرن الماضي وبدايات القرن الحالي، لَم يَعُدْ سياسةً قابلةً للتطبيق. أما اعترافُ إيران وسوريا وتركيا بالدولةِ القوميةِ الكرديةِ المُشادةِ أصلاً بالاتفاقِ مع العراق، فهو احتمالٌ قويّ. لكنّ الصعوبةَ تنبعُ من فرضِ موضوعِ القضاءِ على PKK وKCK مقابل انتزاعِ هذا الاعتراف. وهذا مطلبٌ أجوف. إذ ستدورُ المساعي من الآن فصاعداً لتحديدِ مصيرِ الكردِ وكردستان تأسيساً على وفاقٍ واضحِ المعالم، تتداخلُ فيه حقيقةُ المجتمعِ الديمقراطيِّ لـKCK وحقيقةُ الدولةِ القوميةِ للتحالفِ البورجوازيِّ الكرديّ. ولأولِ مرةٍ في تاريخِ الشرقِ الأوسطِ الحديث، تقومُ سيادةُ المجتمعِ الديمقراطيِّ وسلطةُ الدولةِ القوميةِ بأداءِ

دورِهما معاً. نخصُّ هنا الحروبَ المندلعةَ في العراق وأفغانستان وإسرائيل–فلسطين، بل وحتى في تركيا، وما أفرَزَته من مآزقَ عقيمةٍ تُشَكِّلُ دروساً مهمةً مليئةً بالعِظاتِ بالنسبةِ للكرد. بالتالي، فإنهما ستعملان أساساً بموجبِ نظامٍ ثنائيّ، أي نظامٍ مركونٍ إلى الوفاقِ بين KCK الذي يتَّخذُ من العصرانيةِ الديمقراطيةِ أساساً له، وبين الدولةِ القوميةِ الكرديةِ العراقيةِ التي تتخذُ من الحداثةِ الرأسماليةِ أساساً لها. وذلك بغيةَ عدمِ الوقوعِ في فخِّ تكرارِ الماضي الدمويِّ للسياساتِ الدولتيةِ القوميةِ ذاتِ الحدودِ الصارمة. وبهذا المنوالِ يَكُونُ قد استُنبِطَت الدروسُ اللازمةُ من نزعةِ الدولتيةِ القوميةِ للاشتراكيةِ المشيدة. وعليه، لن يغدوَ الكرد وكردستان إسرائيل ثانية. ولن يُحاكوا أيةَ دولةٍ قوميةٍ أخرى. بل سيُمثِّلون القوى الريادية والجغرافيا المكانيةَ لجَمِيعةٍ ذاتِ حداثةٍ جديدة، تتخطى القضايا الأساسيةَ المتصارعةَ فيما بينها، وتستوعبُها جميعاً بين ثناياها.

و- حروب الحداثة ونتائجها المحتمَلة في الشرق الأوسط:

يجب فهمُ الاشتباكاتِ الناشبةِ خلال القرنَين الأخيرَين في منطقةِ الشرقِ الأوسطِ بعينٍ صائبة. وقبل كلِّ شيء، من عظيمِ الأهميةِ الإدراكُ أنّ كلَّ نزاعٍ لا يحصلُ بالضرورةِ ضمن إطارِ هيمنةِ المدنية، بل وقد يحصلُ ضمن النطاقِ الثقافيّ. هذا وقد دخلَت آخِرُ النزاعاتِ مع أوروبا، أي مع الغربِ حولَ هيمنةِ المدنيةِ سياقاً، آلَت في نهايتِه لصالحِ أوروبا، بعد عهدِ السلطان سليمان القانوني. أما في المرحلةِ الممتدةِ حتى القرنِ التاسع عشر، فكانت هيمنةُ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ قد انتهَت لصالحِ رأسماليةِ أوروبا الغربية. في حين أنّ سيادةَ البلدانِ الأوروبية، والتي انتقلَت فيزيائياً أيضاً إلى المنطقةِ مع حلولِ القرنِ التاسع عشر، كانت قد وجدَت أمامَها قوى مجتمعيةً صامدةً في وجهِ تَمَثُّلِ ثقافةِ الحداثةِ الرأسمالية، وليس قوى تخوضُ حربَ الصراعِ على السلطة. لَم تَكُن الإمبراطوريتان العثمانيةُ والإيرانيةُ في وضعٍ يخوِّلُهما للصِّدامِ مع بلدانِ أوروبا حول بسطِ هيمنةِ السلطة. بل كانتا تجهدان للحفاظِ على صفوفِهما متراصةً بالتأسيسِ على حساباتِ توازناتِ السلطةِ الرخيصة. لكنّ الثقافةَ المجتمعيةَ غالباً ما كانت تُواجِهُ الأمرَ بمقاومةٍ عنيدة، بدلاً من تَمَثُّلِ الثقافةِ الأوروبيةِ الحديثة، لتختلفَ بذلك عن كثيرٍ من المستعمَراتِ الأخرى في عمومِ العالَم. وعليه، فالعجزُ عن استعمارِ المنطقةِ بصورةٍ تامة، كان يتأتى من القوةِ الثقافيةِ للمنطقة. ونخصُّ بالذِّكرِ أنّ الإسلامَ كان بمنزلةِ ذاتٍ فعالةٍ للمقاومةِ العتيدةِ في تلك الأثناء، بوصفِه شريعةً ثقافيةً سائدة. النقطةُ المهمةُ التي ينبغي تمييزُها هنا، هي أنّ الذي قاوَمَ هو الإسلامُ باعتبارِه ثقافةً مجتمعية، وليس الإسلامَ السلطويَّ والدولتيّ. حيث كانت هناك الحركاتُ الإسلاميةُ السياسيةُ أيضاً. ولكنها كانت تجنحُ إلى العَمالةِ الرخيصةِ مقابل مصالح محددة. في حين أنّ التقاليدَ المجتمعيةَ الإسلاميةَ المتدفقةَ من القاع كموجةٍ عارمة، هي التي كانت في حالةِ مقاومةٍ دؤوبة. لذا، من الأهميةِ بمكان التمييزُ بين التقاليدِ السياسيةِ السلطويةِ الممارسةِ باسمِ الإسلامِ منذ القرنِ التاسع عشر وحتى راهننا، وبين التقاليدِ المجتمعية.

يتعلقُ السؤالُ الذي يجب طرحُه هنا بماهيةِ النزاعِ القائمِ بين الإسلامِ الثقافيِّ والحداثةِ الرأسمالية. فنظراً لعدمِ كونِه صراعاً بين سلطتَين مهيمنتَين، فالنزاعُ يدورُ إذاً بين ثقافةِ الحداثةِ الرأسماليةِ وثقافةِ التقاليدِ الإسلامية. ما يُشارُ إليه هنا هو حروبُ الحداثةِ التي غالباً ما تدورُ رحاها في حقلِ الثقافةِ المجتمعية. وعندما تَكُونُ ثقافةُ الشرقِ الأوسطِ موضوعَ الحديث، فيتحتمُ عدم حصرِها بالإسلامِ فحسب. بل يجبُ استكمالُها بالأديانِ الإبراهيميةِ الأخرى، أي بالمسيحيةِ واليهودية. بل وينبغي أيضاً تناولُ الأمرِ بنحوٍ متكامل، بإضافةِ المؤثراتِ العلمانيةِ والدينيةِ الشامانيةِ–الوثنيةِ المُعاشةِ (ولو بنحوٍ مستور) خارجَ إطارِ الدين، أو بالأحرى خارجَ الأديانِ التوحيدية.

تُعَدُّ جغرافيا الشرقِ الأوسطِ الساحةَ الثقافيةَ الأساسيةَ المكَوِّنةَ للبشريةِ المعاصرة. وإذ ما أَضَفنا ثقافةَ الهوموسابيانس، فإنها تُعَدُّ المنطقةَ الثقافيةَ الرئيسية، التي غذّت البشريةَ طيلةَ ثلاثمائةِ ألفِ سنة على وجهِ التخمين؛ بدءاً من عصورِ ما قبل التاريخِ وحتى القرنِ التاسع عشر. أما ثقافةُ الحداثةِ الرأسمالية، فهي أساساً الثقافةُ المهيمنةُ خلال القرنَين الأخيرَين فقط. وعليه، يستحيلُ التعويلُ على نجاحِ ثقافةِ القرنَين الأخيرَين بصهرِ ثقافةٍ متكونةٍ بنحوٍ مركزيٍّ دامت ثلاثمائة ألف سنة، في بوتقتِها خلال هذه الفترةِ الزمنيةِ القصيرة. بل يتحتمُ توقُّعُ استمرارِ الصراعِ الثقافيِّ على المدى الطويل، وعدمِ استسلامِ الثقافةِ الأهليةِ الراسخةِ في المنطقةِ بسهولة، بل وحتى شروعِها في خوضِ حربِ هيمنةٍ ثقافيةٍ أيضاً. بالتالي، بالمقدورِ النظرُ إلى الصراعاتِ الإقليميةِ المُعاشةِ بكثافةٍ في يومِنا على أنها حروبُ الهيمنةِ الثقافيةِ للحداثة. انطلاقاً من ذلك، فمن المهمِّ جداً تفسيرُ النزاعاتِ المُعَرَّفةِ في أبعادِها القصوى من وجهةِ نظرٍ مختلفة، باعتبارِها "ساحةً سلطوية". بالتالي، لن يكفيَ وصفُ الصراعاتِ المحتدمةِ في الشرقِ الأوسطِ بالمعنى الضيقِ لبراديغما الحربِ الطبقيةِ والوطنيةِ الغربية، ولا بحروبِ الإسلامِ السياسيِّ الراديكاليِّ والمعتدلِ وصراعِه على السلطةِ والدولة. لا ريب أنّ هذه الأبعادَ موجودةٌ في النزاعاتِ القائمة، وأنّ النزاعاتِ المنحصرةَ في هذه الأبعادِ معنيةٌ بالأكثر بحقلَي السلطةِ والدولة. لكنّ الأهمَّ هو ماهيةُ الحروبِ التي تتجاوزُ كافةَ أبعادِ السلطةِ تلك. علماً أنّ الصراعاتِ المتمحورةَ حول السلطةِ والدولةِ لا تَملكُ القدرةَ على الخروجِ عن إطارِ السلطةِ المهيمنة، مهما اتسعَ نطاقُها أو طالَ أَمَدُها. ومقابل ذلك، فإنّ طابعَ الصراعاتِ الدائرةِ ضمن مستوياتِ الحداثةِ يختلفُ عن ذلك، ويتسمُ بالقدرةِ على تخطي آفاقِ الحداثةِ السائدة.

١- مصير الحداثة الرأسمالية في الشرق الأوسط:

تماشياً مع القولِ الشعبيِّ المأثور "كلُّ عشبٍ ينمو على جذرِه"، ورغمَ كلِّ التحفظات، فإنّ الاحتمالَ الأرجحَ هو أنّ مصيرَ الحداثةِ الرأسمالية، التي هي آخِرُ نظامٍ للمدنيةِ المركزية، سيُحَدَّدُ وفق سَيرِ الصراعاتِ الدائرةِ في الشرقِ الأوسط. فبالرغمِ من الحاكميةِ الساحقةِ للحداثةِ الرأسماليةِ في حاضرِنا، إلا إنّ الرأسماليةَ من حيث أصولِها قد عُدَّت على مرِّ التاريخِ البشريِّ شذوذاً اجتماعياً أرعناً، وتضاداً مع مسارِ التدفقِّ العامِّ للإنسانيةِ وانشقاقاً عن الدياليكتيكِ الكونيِّ للطبيعة. أما صعودُ

الرأسماليةِ وتأسيسُها لهيمنتِها العالميةِ خلال القرنِ السادس عشر، فشبيهٌ إلى حدٍّ ما بحكايةِ "الأربعين حرامي". فلولا الشذوذُ الفاقعُ لجغرافيا أوروبا الغربيةِ ولثقافاتِ المجموعاتِ القاطنةِ فيها عن مجرى التيارِ العامِّ للمدنية، ولولا الصراعاتُ المذهبيةُ في العالَمَين الإسلاميِّ والمسيحيّ، وغاراتُ المغولِ المدمِّرة، والعوالمُ المنزويةُ التي تستمرُّ بوجودِها في الصين على شكلِ سلالات؛ لولا كلُّ ذلك، لَما كان بمقدورِ الرأسماليةِ أنْ تنتهزَ الفرصةَ في أوروبا الغربيةِ للانتقالِ إلى بسطِ هيمنتِها. هذا وينبغي عدم التناسي قطعياً أنّ هذه الانطلاقةَ المهيمنةَ تحققَت في جزيرةٍ (الجزيرة البريطانية) لا يُتَوَقَّعُ منها هذا بتاتاً، لأنها تقعُ في الأقاصي الغربيةِ لأراضٍ فسيحةٍ تتحدُ فيها ثلاثُ قاراتٍ على خطٍّ مثل خطِّ أمستردام–لندن. ذلك أنّ نخبةً صغيرةً من أصحابِ السلطةِ ورأسِ المالِ المنفيين إلى الجزيرة، استماتَت في اللوذِ عن نفسِها كي لا تَبتَلِعَها الإمبراطورياتُ القائمةُ على برِّ الجزيرة، فكان النصرُ حليفَها.

كانت تلك النخبةُ قد كوَّنَت لنفسِها ثلاثةَ أسلحةٍ مستَحدَثة خلال تلك الحرب. هذه الأسلحةُ الثلاثةُ المُطَبَّقةُ بنجاحٍ منذ القرنِ السادس عشر حتى القرنِ التاسع عشر، بل وحتى أواسطِ القرنِ العشرين أيضاً، كانت تشكلُ الدعاماتِ الثلاثَ الأساسيةَ للحداثةِ الرأسمالية. ألا وهي: الجنوحُ الدائمُ لرأسِ المالِ إلى جني الربحِ الأعظم، وترتيبُ السلطةِ في هيئةِ الدولةِ القومية، والصناعويةُ المتزامنةُ مع العبورِ من المانيفاكتورة إلى الثورةِ الصناعية. إنّ العالَمَ المغزوَّ خلال القرنَين الأخيرَين بوساطةِ تلك العناصرِ الثلاثة، هو فعلاً عالَمٌ غريبٌ وغيرُ مألوف. لا شكّ في أنّ هذا ليس –ولا يُمكنُ أنْ يَكُونَ– نظاماً إلهياً هبطَ من السماء. موضوعُ الحديثِ هنا هو عالَمُ الهيمنةِ لقوةٍ كامنةٍ خفيةٍ وشاذة، عُدَّت على الدوامِ مجرماً متخفياً في تصدعاتِ وثغراتِ ودهاليزِ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ على مرِّ خمسةِ آلاف عاماً، وحَكمَت عليها البشريةِ بأنها بمثابةِ "الأربعين حرامي". أما تَرَسُّخها وتَعَولُمُها في أوروبا، فيُعزى إلى الميزةِ الفتاكةِ لتلك الأسلحةِ الثلاثةِ التي استخدمَتها. في حين أنّ المرحلةَ التي تمَّ بلوغُها عن طريقِ عالَمِها العلميِّ (الذي كوَّنَته بغية التحكمِ أيديولوجياً بالمجتمعِ والطبيعة) وعالَمِ الدولِ القوميةِ (الذي كان إنكارُ السياسةِ ثمناً له) وعالَمِ الصناعويةِ والربحِ الأعظم (الذي يبتلعُ المجتمعَ والبيئة) هي استهلاكُ أو إفلاسُ المجتمعِ والفردِ والبيئةِ بصورةٍ كاملة. أما الرأسماليةُ الماليةُ التي تركَت بصماتِها على الهيمنةِ اعتباراً من أعوامِ ١٩٧٠، فهي نظامٌ نقيضٌ تماماً للطبيعةِ والمجتمع. فاستحواذُها على ربحٍ يَصِلُ ترليون دولاراً في يومٍ واحدٍ بالتلاعبِ بالأرقامِ الافتراضيةِ أو بالقطعِ النقدية، إنما يكفي –بطبيعةِ الحالِ– لإثباتِ مدى كونِ هذا النظامِ نظامَ لصوصيةٍ لاشرعيةٍ وبربريةٍ (القتل الفيزيائيّ والمعنويّ) أنكى أربعين مرةً من "الأربعين حرامي".

الكلُّ يَعتَبِرُ الأزمةَ الأخيرةَ أزمةً بنيويةً للرأسمالية. في الحقيقة، لا داعي للقولِ أنها آخِرُ أزمة. فالرأسماليةُ بذاتِ نفسِها أفتكُ أزمةٍ مميتةٍ اكتَسَبَت طابعاً دائمياً في نظامِ المدنية. وبسطُها سلطانَها خلال القرونِ الخمسةِ الأخيرة، قد عرضَ للملأِ خصائصَها الرئيسيةَ بشكلٍ زائد، من خلالِ ما أسفرَت عنه من حروبِ إبادةٍ وتطهيرٍ عرقيّ، وعملياتِ نهبٍ وسلبٍ مريعةٍ للمستعمَرات، واستغلالِ الكدح، وتدميرِ البيئة، وباستهلاكِ الفردِ والمجتمعِ في نهايةِ المطاف. وبمجردِ الانتباهِ إلى أنّ

إحصائيةَ الحروبِ المندلعةِ خلال القرنِ الأخيرِ فحسب تضاهي إحصائياتِ كافةِ الحروبِ التي شهدَها تاريخُ البشريةِ بأضعافٍ مضاعفة، فبمقدورِنا القولُ بكلِّ سهولةٍ أنّ النظامَ لا يتسمُ بالطابعِ المتأزمِ فقط، بل ويتحلى بخصائص سرطانيةٍ لأجلِ المجتمعِ البشريِّ وبيئتِه. وعليه، فمن المفهومِ جلياً أنّ النظامَ الذي طفَت مزاياه هذه منذ زمنٍ بعيدٍ داخلَ بؤرِه ومراكزِه العالمية، وضعُه جدُّ عصيبٍ داخل منطقةِ الشرقِ الأوسط، التي تُعَدُّ مركزَ الثقافةِ التاريخيةِ للبشرية. حيث إنّ عمليةَ فرزِ الدولةِ القوميةِ خلال القرنِ الأخيرِ لا تكفي لإنقاذِ الحداثةِ الرأسمالية. فقد تَجَلّى تماماً أنّ الدولتيةَ القوميةَ الصغرى في الشرقِ الأوسطِ ليست سوى أداة لتكريسِ تَحَكُّمِ الحداثةِ الرأسمالية. كما إنّ الدولَ القوميةَ الراهنةَ تتصفُ في المنطقةِ بمعانٍ تُماثِلُ ما كانت تُجَسِّدُه أقاليمُ الإمبراطوريةِ الرومانيةِ ضمن المنطقةِ ذاتَ يوم. قد تَكُونُ أكثرَ تواطؤاً في أدوارِها من الأقاليمِ الرومانيةِ بمراتٍ عديدة، حيث إنها على مسافةٍ بعيدةٍ من التقاليدِ الثقافيةِ في المنطقة. وكلما حاولَت الدنوَّ منها، تغدو على تناقضٍ كليٍّ معها. هذا ويُعتَبَرُ عنصرا الربحِ المفرطِ والصناعويةِ في الحداثةِ الرأسماليةِ بعيدَين كلَّ البُعدِ عن توظيفِ ثقافةِ المنطقةِ بنحوٍ عميق. كما إنّ وسائلَ الدولةِ القوميةِ الأكثرِ استخداماً، تمرُّ بمرحلةِ تهشُّمٍ سريعة، مثلما هي حالُها في عمومِ أصقاعِ العالَم. ذلك أنّ تلك الوسائلَ لا تَفي بالغرضِ حتى من أجلِ الاستمرارِ بالأزمةِ المتجذرةِ كما هي. فوجودُها يُزيدُ من تجذيرِ الأزمة.

ولدى تقييمِنا للوضعِ الأخيرِ للدولةِ القوميةِ في المنطقة حيالَ المستجداتِ المحتَمَلة، فبإمكانِنا تبيانُ ما يلي:

a- لقد أمسَت الدولةُ القوميةُ العربيةُ منذ أمَدٍ بعيد تناقضاً رئيسياً يستقطبُ حتى غيظَ شعوبِها وحنقتَها الشديدة. حيث إنّ الدولةَ القوميةَ العراقية، التي تَبدو وكأنها الأقوى، هي بحالتِها الراهنةِ بمنزلةِ مقبرةِ الدولةِ القومية. فمثلما لا يمكنُ تأسيسُ دولةٍ جديدةٍ مكان الدولةِ القديمةِ المنهارة، فإنّ احتمالَ انقسامِها إلى ثلاثِ دولٍ قوميةٍ سيُزيدُ من حِدّةِ الإشكاليات، منتقلاً بالاشتباكاتِ إلى أبعادٍ تصلُ حدَّ التطهيرِ العرقيّ. إذ يَلوحُ أنّ الدولَ القوميةَ الثلاث: أي العربيةَ الشيعيةَ والعربيةَ السنيةَ والكردية، ستَكُونُ شاهدَ عيانٍ على أكثرِ المشاهدِ دمويةً في القرنِ الحادي والعشرين. ولدى إمعانِ النظرِ في الوضعِ القائم، ومقارنتِه بمجزرةِ حلبجة المُعاشةِ في الماضي القريب، بالإضافةِ إلى المجازرِ الأثنيةِ والمذهبيةِ الأخرى؛ فسيُدرَكُ بنحوٍ أفضل مدى فظاعةِ الاشتباكاتِ الدولتيةِ القوميةِ المستقبلية. ما نودُّ ذِكرُه هنا هو حاضرٌ ومستقبلٌ شبيهان إلى حدٍّ بعيدٍ بأحداثِ إفناءِ دولِ المدينةِ بعضَها بعضاً في التاريخِ السومريّ. بمعنى آخر، لن يَكُونَ خطأً اعتبارُ الحالِ الراهنةِ والمستقبلِ القريبِ لجميعِ الدولِ القوميةِ العربية، بدءاً من المغربِ إلى اليمن، ومن السودانِ إلى سوريا ولبنان، على أنهما لا ولن يختلفا عمّا هو عليه عراقُ اليوم. وعلى الرغمِ من صِراعِها ظاهرياً مع إسرائيل، إلا إنها مضموناً تُعَزِّزُ وجودَ إسرائيل وتُنعِشُها موضوعياً. حيث إنّ وجودَها جميعاً ممكنٌ عبر هيمنةِ إسرائيل. ولَربما كانت الدولُ القوميةُ العربيةُ أكثرَ مَن هو بحاجةٍ ماسةٍ إلى إسرائيل.

تُعَدُّ النزعةُ الإسلاميةُ السياسية، بصفتِها قوميةً سائدةً في العالَمِ العربيّ، مشحونةً بالإشكالياتِ التي تضاهي ما هي عليه القوميةُ العلمانيةُ ودولتيتُها القوميةُ بدرجاتٍ كبيرة. هذه القومياتُ المعتمِدةُ على استغلالِ الإسلامِ الثقافيِّ لخدمتِها، لن تذهبَ في دورِها أبعد من التحولِ إلى حركةٍ فاشيةٍ متأخرة. بل حتى إنّ عجزَها عن تخطي دورِ التنظيمِ الاستفزازيِّ البارافانيِّ المُسَخَّرِ كلياً لخدمةِ الدولِ القومية (مثلما لوحِظَ في مثالِ تنظيمِ القاعدة)، أضحى واقعاً مفروغاً منه. وعليه، فالدولُ القوميةُ العربية، القديمةُ منها أو الجديدةُ المُرادُ تشييدُها، لَم ولن تتعدى دورَ حَفّارِ القبور، فيما يتعلقُ بالحياةِ الاجتماعيةِ والتقاليدِ الإسلاميةِ على السواء. أما المُكَوِّنان الآخران للرأسمالية (نزعةُ الربحِ المفرطِ ومؤسساتُ الصناعوية)، فليسا في حالٍ أفضل مما عليه الدولةُ القومية. فالربحُ والصناعويةُ المرتكزان إلى النفطِ والعمار، هما من أكبرِ مصادرِ الإشكالياتِ المستقبلية. فعندما ينتهي النفط، وبوجودِ المدنِ المتعاظمةِ كالوَرَم؛ قد يغدو المستقبلُ المنظورُ أَشبَهَ بيومِ المحشرِ الحقيقيِّ بالنسبةِ إلى العرب.

b- سواء كانت تُوَجَّهُ أمريكياً–أوروبياً أم روسياً، فإنّ الدولةَ القوميةَ التركيةَ ببُناها الصغرى لن تستطيعَ البتةَ القيامَ بدورِ السلطاتِ والدولِ القديمةِ ذاتِ الأصولِ التركية، ولا تَخَطّي مكانةِ ولاياتِ النظامِ الذي تتبعُ له. وانطلاقاً من شكلِ تشييدِها، فإنّ مسارَها قد حُدِّدَ أساساً بموجبِ الاحتياجاتِ الإقليميةِ للهيمناتِ الرأسماليةِ والاشتراكيةِ المشيدة. فقد كُلِّفَت بمَهَمّةِ التخلصِ من عبءِ الماضي المُعرقِلِ ومن سدِّ الطريقِ أمام تمرداتِ شعوبِها. وبنظرةٍ خاطفةٍ إلى ماضيها خلال العقودِ التسعةِ المنصرمة، فبوسعِنا الإشارةُ يسيراً إلى أنها أدت دورَها هذا، وكأنها مُناطةٌ بمَهَمّةِ عكسِ الدورِ الذي قامَ به الأتراكُ خلال الأعوامِ الألفِ المنقضية، وقَلبِه رأساً على عقب. فجميعُها تُعَوِّلُ على التحجيمِ والتقوقع، وتتصرفُ وكأنها غيرُ مسؤولةٍ أبداً تجاه ثقافةِ المنطقةِ وشعوبِها، بل وحتى إنها عاجزةٌ عن القيامِ بدورٍ إيجابيٍّ حيالَ بعضِها البعض. وهذا الوضعُ على علاقةٍ كثيبةٍ بعاداتِ الحياةِ والعقليةِ القوميةِ والدولتيةِ الضيقةِ التي أُقحِمَت فيها. بالتالي، فهي بحالتِها الراهنةِ لن تستطيعَ أنْ تَكُونَ حتى ظلاً للماضي، الذي طالما تُكيلُ له النقدَ اللاذعَ أو تتشبَّهُ به في بعضِ الأحايين. وعليه، فهي تُعَدُّ من أكثرِ الدولِ القوميةِ التي تستلزمُ المرورَ بالإصلاحِ في المستقبلِ المنظور.

لكنّ معالمَ النموذجِ المتجسدِ في "جَمِيعةِ الإسلامِ التركيِّ" مؤخراً تتشكلُ مرةً أخرى بمقتضى احتياجاتِ البيدقِ الأماميِّ للنظامِ المهيمن، أكثر من كونِها إصلاحاً. ومثلما لَم يَطرأْ عليها أيُّ تحولٍ يُذكَرُ من حيث المضمون، فمن غيرِ الواردِ كثيراً قيامُها بانتزاعِ أيةِ حصةٍ في النزاعاتِ التي دخلَتها مع أسيادِها. ومثلما حالُ العربِ تماماً، فحتى لو جُمِعَت جميعُها، فلَن تساويَ إسرائيل واحدة. بل ولا خيار أمامها سوى الانضواء تحت هيمنةِ إسرائيل. فكيفما رُبِطَ نشوءُها بظروفِ ولادةِ إسرائيل، فإنّ مصائرَها في المراحلِ المتأخرةِ من عهودِها أيضاً، ستُحَدَّدُ ارتباطاً بوجودِ إسرائيل. وبالطبع، سيَكُونُ الأمرُ كذلك في حالِ عدمِ تجاوُزِها الذهنيةَ الحاليةَ وقوالبَ الحياةِ السائدة. فالعنصران الآخران للحداثةِ الرأسماليةِ لا يَمُدّانِها بالكثير من الأمل. فالصناعويةُ المتأسسةُ ضمن الجمهوريةِ التركيةِ على خلفيةِ حقولِ النفطِ والغازِ واستخراجِ بعضِ المعادنِ والسياحةِ والمواصلاتِ

والمنسوجاتِ بصورةٍ خاصة، قد حوَّلَت الأراضيَ الآهلةَ بالسكانِ إلى مقابر منذ الآن. أما نزعةُ الربحِ المفرطِ والطائش، فتُبيدُ الأيكولوجيا والثقافةَ التاريخيةَ التي في حوضِ نهرَي دجلة والفرات، ساعيةً بذلك إلى تعريضِ الشعبِ الكرديِّ القاطنِ في هذه المساحةِ إلى نفسِ العاقبةِ التي حلّت بالشعبَين الأرمنيِّ والسُّريانيّ. إذ إنّ الدولةَ القوميةَ التركيةَ تعتقدُ أنّها بارتكابِ الإبادةِ الكرديةِ الأخيرةِ سوف تغدو آخِرَ دولةٍ قوميةٍ أبديةٍ "متلاحمةٍ مع وطنِها وأمتِها". وعليه، فمن الواضحِ تماماً أنه في حالِ لَم تَقُم الدولةُ القوميةُ التركيةُ وحداثتُها بتغييرِ براديغماها، فلن تذهبَ في المستقبلِ القريبِ أبعدَ من أداءِ دورِ حفّارِ القبورِ لأجلِ الشعبَين التركيِّ والكرديِّ أولاً، ولأجلِ شعوبِ المنطقةِ الأخرى جمعاء وثقافاتِها المجتمعيةِ ثانياً.

c- وضعُ إيران والدولِ القوميةِ الأخرى أكثر تعقيداً. أما أفغانستان وباكستان، فتشهدان من الأساسِ أزمةَ الدولتيةِ القوميةِ بكلِّ فظاعتِها. فقد سلَّطَت حروبُ الدولةِ القوميةِ المندلعةُ خلال القرنِ الأخير على رؤوسِ تلك الشعوبِ وثقافاتِها نكباتٍ ربما تَفُوقُ القنبلةَ الذّريةَ حِدّةً. إذ تتعرضُ الشعوبُ المذكورةُ للدمارِ والاغتيالاتِ والمؤامراتِ بما لَم تَألَفْه في أيِّ عصرٍ من تاريخِها. قد تُواجِهُ إيرانُ كارثةً ذَرّيّةً في كلِّ لحظة. فالثقافةُ الإيرانيةُ ضمن صراعٍ دائمٍ ومنذ البدايةِ مع الحداثةِ الرأسماليةِ عموماً ومع الدولتيةِ القوميةِ خصوصاً. إنها تُقاوِمُ كلَّ هذه العناصر. ومنذ الآن تَعي الشعوبُ الإيرانيةُ أنه حتى المذهبُ الشيعيُّ المفروضُ عليهم كظاهرةٍ محليةٍ وتاريخيةٍ للغاية هو قوميةٌ خالصة، ونسخةٌ مشتقةٌ من الحداثةِ الرأسمالية، وقناعٌ أَفرَغَ الثورةَ الإيرانيةَ الإسلاميةَ من فحواها. وبناءً على ذلك تَقومُ تلك الشعوب بالانتفاضِ والتمرد. هذا ولا تختلفُ الأحداثُ الجاريةُ في أفغانستان وباكستان عن ذلك. حيث لا يمكنها طمسُ الحقيقة، رغم كلِّ بَهلَوانياتِ حزب الله والقاعدة وطالبان. وينبغي عدم إغفالِ أنّ دولاً قوميةً ذليلةً قد شادت الكياناتِ الثلاثةَ المموَّهة، أي حزب الله والقاعدة وطالبان، وباتت تستخدمُها الآن كورقةِ ضغطٍ تَبتَزُّ بها أسيادَها المهيمنين كأمريكا والاتحادِ الأوروبيّ، بغيةَ انتزاعِ حصةٍ أكبر لنفسِها. أي إنها تَستخدمُ أدواتِ التآمرِ والاغتيالِ والمجازرِ تلك، التي أَسَّسَتها سويةً، حيالَ بعضِها بعضاً، بغرضِ تدجينِ بعضِها البعض، وللحصولِ على حصةٍ أكبر. يَبدو أننا وجهاً لوجهٍ أمام أدواتٍ ابتُكِرَت لأجلِ أشنعِ الألاعيبِ التآمريةِ التي عرفَها التاريخ. إذ تُقتَلُ الشعوبُ وتُفنى الثقافاتُ بالتلاعبِ بأدواتِ التآمرِ تلك، وكأنّ لعبةَ البولنج هي السارية. واضحٌ وضوحَ الشمسِ أنه لا النظامُ قادرٌ بهذه الأدواتِ على إيجادِ مكانٍ أوسع له في منطقةِ الشرقِ الأوسط، ولا الدولُ القوميةُ المتحالفةُ معه قادرةٌ على الفلاحِ بها.

ونخصُّ بالذِّكرِ إيران، التي تعتقدُ بإمكانيةِ تغلبِها على الحداثةِ الرأسماليةِ باللجوءِ إلى تقاليدِ الدولةِ العريقةِ لديها. أو بالأحرى، إنها تَعتقدُ بمقدرتِها على الحظيِ برضى النظام، من خلالِ إيمائِها بذلك. يَبدو أنّ استثمارَ التاريخِ بهذا المنوالِ هو أنكى أشكالِ الفناء. فالاعتقادُ بإنقاذِ الدولةِ القوميةِ عبر خلطِ الحداثةِ والتقاليدِ التاريخية ببعضها بعضاً إلى هذه الدرجة أو تلك، لا يُمكنُ إيضاحُه إلا بـ"مَكرِ العجم". وانطلاقاً من هذه الأسباب، فقد تُرسَمُ ملامحُ المستقبلِ المنظورِ للشرقِ الأوسطِ عن طريقِ إيران. وبالفعل، تُعتَبَرُ إيران بمنزلةِ المحورِ الأمِّ لمداولاتِ الحداثة. إذ ستتكاثفُ النقاشاتُ

الأيديولوجيةُ والسياسيةُ بصددِ الحداثة، مهما قامَت بتحريفِ مجرى القوميةِ الشيعية. ويَلوحُ أنّ الشعوبَ الإيرانيةَ تدركُ الحداثةَ الرأسماليةَ أكثر من الشعوبِ الأخرى، ولا تخنعُ لها. ومهما عَوَّلَت القوميةُ الشيعيةُ الحاليةُ على مناهَضةِ إسرائيل وأمريكا والغربِ باطلاً ورياءً، إلا إنها لن تستطيعَ عرقلةَ تطلعاتِ الشعوبِ الإيرانيةِ بشأنِ الحداثةِ المناسبةِ على المدى الطويل. بل ولن تقدرَ على إنقاذِ مواقفِها المُقَنَّعةِ حيال طموحاتِ تلك الشعوب، حتى لو تساومَت مع أمريكا وإسرائيل. فالبحثُ عن الحقيقةِ وطيدٌ في الثقافةِ الإيرانية. علاوةً على وجودِ تقاليدِ حياةٍ كومونياليةٍ في إيران، عريقةٍ بقدرِ عراقةِ التاريخ. بناءً عليه، فقد نَشهدُ حربَ حداثةٍ بكلِّ معنى الكلمةِ في مستقبلِ إيران القريب. وفي الحقيقة، فالثورةُ الإسلاميةُ المندلعةُ عام ١٩٧٩ كانت حربَ حداثة، ولكنها حُرِّفَت. بالتالي، بمستطاعِ الشعوبِ الإيرانيةِ الاعتمادُ على الدروسِ المُستَنبَطةِ من تلك الثورةِ ومن تواريخِهم، أثناء خوضِهم حروبَ الحداثةِ التي ستنمُّ في المستقبلِ المنظورِ عن آفاقٍ شاسعةٍ لأجلِ شعوبِ الشرقِ الأوسطِ قاطبة؛ ليشقوا بذلك الطريقَ نحو مستجداتٍ تَليقُ بتاريخِهم وبتاريخِ الشرقِ الأوسط. لذا، تتسمُ مداولاتُ العصرانيةِ الديمقراطيةِ والتجاربُ الميدانيةُ بشأنِها بعظيمِ الأهمية، وتُعَدُّ الدليلَ المرشدَ في ذلك.

٢- حل العصرانية الديمقراطية في أزمة الشرق الأوسط:

الظواهرُ الاجتماعيةُ مرنة. ولَطالما تتواجدُ احتمالاتُ الحلِّ التعدديِّ حتى في أكثرِها تأزماً. بينما تنبعُ المشكلةُ من مدى ارتباطِ المخططاتِ التي ستُسنَدُ الحلولُ إليها بالحقيقةِ الاجتماعية. إذ يستحيلُ قياسُ الظواهرِ الاجتماعيةِ أو ربطُها بالقواعد والقوانين كأيةِ ظاهرةٍ فيزيائيةٍ أو كيميائية. فالمجتمع هو الذي يُحَدِّدُ الفردَ المتمتعَ بالحقيقة. حيث لا يُمكنُ فهمُ أيِّ فردٍ أو مُنادٍ بالحقيقةِ بالتغاضي عن المجتمعيةِ التي ينتمي إليها. لذا، ورغمَ كونِ السوسيولوجيا علماً متأخراً، إلا إنها تحتلُّ صدارةَ العلومِ التي تشعرُ مِراراً بتكريسِ قُدُراتِها وكفاءاتِها. فمن دونِ فهمِ المجتمعاتِ لا يمكنُ صياغةُ حلولٍ ذاتِ مستوى عالٍ من الحقيقةِ بصددِ القضايا التي تعاني منها. هذا وثمة حاجةٌ أكبر لإدراكِ المجتمعاتِ للحقيقة، في سبيلِ التمكنِ من استيعابِ الأزماتِ الاجتماعية. فلحظاتُ الأزمةِ هي لحظاتُ تضعضُعِ المجتمعات. وبالتالي، هي اللحظاتُ التي تتعرضُ فيها حقائقُها للتغير. كما من غيرِ الممكنِ تحليلُ الأزمةِ عبر المعارفِ المركونةِ إلى المجتمعِ القديم، والتي عادةً ما تَكُونُ من النوعِ الميثولوجيِّ والدينيِّ والحكمة. وعليه، فمن المحالِ طرحُ بدائل صائبةٍ في الحلّ، ما دامَ العجزُ يطغى على التحليل. فما سيُحَدِّدُ الحلَّ في المحصلة هو مستوى الحقيقةِ التي يَشتملُ عليها. وبتعبيرٍ آخر، ما يُحَدِّدُ النجاحَ في الممارسةِ الاجتماعيةِ هو مدى قوةِ الحقيقةِ التي تحملُها بين ثناياها. أما الحقيقةُ بذاتِها، فهي مدى قدرةِ التعبيرِ عن قوةِ المعنى والحياة، اللتَين تحتويهما الظاهرةُ الاجتماعية. أي إنّ التعابيرَ التي ترتفعُ فيها نسبةُ الحقيقةِ متعلقةٌ بمدى تمثيلِ الظاهرةِ الاجتماعيةِ لقوةِ المعنى والحياة.

يتأتى غزوُ الحداثةِ الرأسماليةِ للشرقِ الأوسطِ في نهايةِ المآلِ من تفوُّقِ تمثيلِ الحقائقِ التي تشملُها مجتمعيتُها إزاء المجتمعياتِ الكائنةِ في المنطقة. حيث أنّ ممثلي الحقيقةِ في الثقافةِ الشرقِ أوسطية، التي باتت في حالةِ المجتمعِ التقليديِّ حيال الحداثةِ الرأسمالية، كانوا قد انجرّوا نحو وضعٍ لا يُمكنُ أنْ يحالفَهم الحظُّ فيه لينجحوا في وجهِ حقائقِ الحداثة. وباختصار، فالحقيقةُ الشرقيةُ كانت واهنةً ومحكوماً عليها بالهزيمةِ مقابل الحقيقةِ الغربية. ما كان بالمقدورِ تعميمُ الهزيمةِ على المجتمعِ برمتِه. ذلك أنّ المغلوبين على أمرِهم كانوا الممثلين الرسميين للحقيقة، أي أصحابَ السلطةِ والدولة. فالحقيقةُ السائدةُ كانت تلك التي قاموا هم بتمثيلِها. وعليه، طالَت الهزيمةُ جميعَ المؤسساتِ الفوقيةِ والتحتيةِ التي أوجَدَت نظامَ دولتِهم. وفي حالِ عدم تشبثِ المهزومين في المقاومة، فسيُرغَمون على التبعيةِ للقوةِ المهيمنةِ في ظلِّ تمثيلِ الحقيقةِ الجديدة. وهكذا، فليس بمقدورِ تلك القوى أنْ تحددَ مسارَ الذهنيةِ وإرادةَ الحياةِ في مجتمعاتِها. بل باتت مُكَلَّفةً بتقديمِ خدماتِها كمؤسساتٍ عميلةٍ ومتواطئةٍ مع القوةِ المهيمنةِ مقابل ضمانِ حياتِها. لكنّها خَلَّفَت وراءَها جسَداً مجتمعيّاً يتراوحُ في مكانِه، كما البدنُ المبتورُ رأسُه. ومثلما ذكَرنا آنفاً، فإما سيُصابُ بالتفسخِ والتحللِ حصيلةَ ذاك التخبطِ العقيم، لينصهرَ في بوتقةِ المجتمعيةِ الجديدةِ للحداثة، أي في أروقةِ سلطتِها، فيَفنى. أو أنْ ينطلقَ من طابعِه المرنِ ليُبديَ عزمَه على الحياةِ الحرةِ المبنيةِ على ذهنيةٍ حرة، فيما يتعلقُ ببدنِه الذي يأبى الاستسلام. أي أنْ يحققَ انطلاقتَه بذهنيةٍ أكثر حريةً للنفاذِ من الأزمة.

لا ريب أنّ الانطلاقةَ بريادةِ هذه الذهنيةِ الجديدةِ متعلقةٌ بنسبةِ الحقيقةِ الجديدة، التي تَحملُها بين ظهرانَيها. فما سيُعَيِّنُ نجاحَ تلك الانطلاقة هو العلمُ والفلسفةُ والفنُّ والأيديولوجيا والإنتاجُ الاقتصاديُّ الجديد، الذي يتعدى نطاقَ العلمِ والفلسفةِ والفنِّ والأيديولوجيا والإنتاجِ الاقتصاديِّ الذي مَكَّنَ من غزوِ الحداثةِ الرأسماليةِ للمنطقة. وهذا ما يعني حداثةً جديدة. فالمجتمعُ الذي يتوجهُ من المجتمعِ التقليديِّ المهزومِ صوبَ الغَلَبةِ والنصر، بمقدورِه –هو فقط– أنْ يحققَ خروجاً موفقاً من الأزمة، اعتماداً على حداثةٍ بديلةٍ تتخطى نطاقَ الحداثةِ الرأسمالية.

انهار مجتمعُ الاشتراكيةِ المشيدة، لعجزِه عن تصيير نفسِه حداثةً مختلفة. كما لَم يتمكنْ من تجاوُزِ مكوِّناتِ الحداثةِ الرأسماليةِ الثلاثة. دعْ تجاوزَها جانباً حتى. بل إنه اتجهَ نحو المغالاةِ في استخدامِها عن طريقِ الرأسماليةِ البيروقراطية. وفي النتيجة، لَم تستطع البنى الاجتماعيةُ التي أنشأَها أن تتَجَنَّبَ الهزيمةَ والانحلال، نظراً لبقاءِ نسبةِ الحقيقةِ فيها أكثر ضعفاً من حصةِ الحداثةِ الرأسماليةِ الليبراليةِ من الحقيقة. فباتت الرأسماليةُ البيروقراطيةُ هنا مغلوباً على أمرِها تجاه الرأسماليةِ الليبرالية. فكيفما لَم تتمكن الرأسماليةُ البيروقراطيةُ من هيكلة نفسِها كحداثةٍ مختلفة، فإنها لَم تَرتَقِ بنفسِها حتى إلى مستوى حداثةٍ رأسماليةٍ جديدةٍ تتخطى مستوى الحداثةِ الرأسماليةِ الليبرالية. لكنّ الحركاتِ السلطويةَ والدولتية، التي يمكنُ تعريفُها بالحركاتِ الضالّة، هي ظواهر منحرفة، ومستوى الحقيقةِ فيها أكثر تخلفاً بكثير مما هي عليه الاشتراكيةُ المشيدة، وغيرُ قادرةٍ على تحاشي الهزيمةِ بالرغمَ من تفوُّقِها الأيديولوجيّ. فالبنى الأيديولوجيةُ والاجتماعية (التي غالباً ما تقدِّمُ نفسَها على أنها الشكلُ المستَحدَثُ لكلٍّ من التقاليدِ السُّنِّيّةِ في جامعةِ الأزهر بمصر، والتقاليدِ

الشيعيةِ في المدارسِ الكائنةِ في مدينةِ قُم[1] بإيران) لا يُمكنُها بنسبةِ الحقيقةِ التي تحتويها أنْ تبلغَ حتى عتبةَ الحداثةِ الرأسماليةِ الليبرالية. ورغمَ هذا الكمِّ من جهودِها ومقاوماتِها، إلا أنها لن تستطيعَ إنقاذَ نفسِها من الهزيمة، حتى لو وحَّدَت صفوفَها جميعاً في وجهِ إسرائيل، التي تُعَدُّ النواةَ المهيمنةَ للحداثةِ الرأسماليةِ الغربية. والسببُ في ذلك لا يَعودُ إلى الأسلحةِ النوويةِ أو التفوقِ التكنولوجيِّ الذي تتمتعُ به إسرائيل. بل يرجعُ في آخرِ المطافِ إلى نسبةِ الحقيقةِ التي يحملُها القطبُ المضادّ. فمستوى الحقيقةِ التي نظَّمَتها إسرائيل، يزيدُ أضعافاً مضاعفةً عن مُجمَلِ حقائقِ المُضادّين لها. ورغمَ عدمِ التشكيكِ في تطلعِ تلك البنى إلى عرضِ نفسِها كعالَمٍ مختلف، إلا إنه لا يُمكنُها طرحُ مزاعمِ ذلك العالَم، أو الزعمُ بحقِّها في تمثيلِ حياةٍ اجتماعيةٍ (وبالتالي حداثةٍ) جديدةٍ ذاتِ مستوى عالٍ من الحقيقة؛ إلا إذ تجاوزَت العالَمَ الرأسماليَّ الحديثَ على صعيدِ مستوى الحقيقة. وفي حالِ العكس، فلن تذهبَ مزاعمُ الحداثةِ المختلفةِ أبعدَ من كونِها طموحاتٍ جوفاء. ولَربما تَغدو في أفضلِ الأحوالِ نسخةً مشتقةً من التقاليدِ التي تتقمصُ قناعاً حديثاً. وباقتضاب، فطرحُ التقاليدِ الثقافيةِ الإسلاميةِ على أنها حداثةٌ مغايرة، لا يختلفُ بشيءٍ عن المُرائين الذين يُعِدُّون نسخةً زائفةً مطابِقةً للتُّحَفِ القديمةِ ويبيعونها. ونخصُّ بالذِّكرِ السلطةَ الإيرانيةَ الرسميةَ الراهنةَ ومزاعمَها التي تطرحُها بشأنِ الحداثةِ في هذا المنحى، والتي لا معنى لها بحالتِها القائمةِ سوى التضليل؛ وبالتالي لا يُمكنُها تقديمُ فرصةِ الحياة.

على ضوءِ هذه الانتقادات، صار بوسعِنا صياغةُ تعريفٍ أكثر صواباً بشأنِ العصرانيةِ الديمقراطية، التي عملنا على طرحِها للنقاشِ في أولِ مرافعةٍ دَوَّنّاها في إمرالي. إذ يجب أولاً النظرُ بعينٍ سليمةٍ إلى انتقادِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ للاشتراكيةِ المشيدة. فهذا الانتقادُ لا يعني رفضَ الاشتراكيةِ ولا قبولَها بشكلٍ دوغمائيّ. بل إنه يحللُها كتجربة، ويمتصُّ من صُلبِها حقيقةَ الحداثةِ المناهِضةِ للرأسمالية. وهو يستفيدُ نظرياً وعملياً من ميولِ مناهَضةِ الحداثةِ في الاشتراكيةِ المشيدة، ويتخطى مساوئَها، ويتبنى محاسنَها. كما إنه يَصوغُ التحليلَ العلميَّ للثقافةِ التقليديةِ في الشرقِ الأوسط، مُستحدِثاً بذلك الحقيقةَ الكامنةَ فيها، ليُصَيِّرَها من أهمِّ المرجعيات. فالعصرانيةُ الديمقراطيةُ ليست مجردَ يوتوبيا معنيةٍ بالمستقبل. بل ترجعُ جذورُها إلى التقاليدِ الثقافيةِ المُعَمِّرةِ آلافاً من السنين. والحقيقةُ الراهنةُ لهذه الثقافةِ هي مجتمعُها الحاليّ، الذي هو واقعٌ قائمٌ بذاتِه، مهما تُرِكَ يتخبطُ في العقمِ واليأس. ونظراً لكونِه واقعاً قائماً، فإنّ له نصيباً مهماً من الحقيقةِ أيضاً. وتحليلُه يعَبِّرُ عن ذاك النصيب. هذا ويتعينُ عدم الخلطِ بين التقاليدِ وبين النزعةِ المحافِظة. ذلك أنّ النزعةَ المحافظةَ من حيث هي تعصب، لا تشيرُ إلى التقاليدِ المجتمعيةِ بعينِها. بل هي في حقيقةِ الأمرِ ممثلةُ التقاليدِ السائدةِ المغلوبِ على أمرِها، والتي تجهدُ للصمودِ في وجهِ الليبرالية. كما يستحيلُ

[1] **مدينة قم:** مدينة إيرانية، ومن أهم المراكز العلمية الدينية للشيعة بعد النجف الأشرف. فيها العديد من المزارات الدينية، أهمها مرقد السيدة فاطمة المعصومة بنت الإمام موسى الكاظم. يرجع تأسيسها إلى قدماء ملوك الفرس. فتحت في عهد عمر بن الخطاب، وافتتحها أبو موسى الأشعري عنوة. يقال أن تسميتها تأتي من كلمة "كومة" التي كان الفرس يطلقونها على بيوت الرعيان الذين يردون قم للرعي، وهم أول من سكنوا المنطقة (المترجِمة).

الحديثُ عن عصرانيةٍ ديمقراطيةٍ لا تربطُ جذورَها بالتقاليد. فالتقاليدُ المجتمعيةُ هي الواقعُ التاريخيُّ للعصرانيةِ الديمقراطية. وبما أنه لا مجتمع من دونِ تاريخ، فلا عصرانية ديمقراطية أيضاً من دونِ تاريخ.

يتحتمُ تَبَنّي انتقاداتِ الحركاتِ الأيكولوجيةِ والفامينيةِ بصددِ الحداثةِ الرأسمالية. فالأيكولوجيا مناوئةٌ للرأسماليةِ بالأصل، باعتبارِها علمَ البيئةِ التي ضحَّت بها الصناعوية. وهي من أهمِّ المصادرِ التي لا غنى للعصرانيةِ الديمقراطيةِ عنها. والانطلاقةُ الفامينيةُ قَيِّمةٌ بما يتماشى ومساهمتَها في حقيقةِ المرأة، رغمَ كلِّ نواقصِها. والعصرانيةُ الديمقراطيةُ أيضاً تُصَيِّرُ نفسَها حقيقةً بالتأسيسِ على تحليلِ حقيقةِ المرأة تحديداً. وإلى جانبِ ذلك، فهي تتعاطى مع الحركةِ الفامينيةِ وانتقاداتِها، لتجعلَها عنصراً لا غنى عنه. كما إنها تَضمُّ المرأةَ الحرةَ إلى نظامِها بصفتِها المكوِّنَ الأساسيَّ للحياة.

يغدو الجزمُ بمصيرِ الحداثةِ الرأسماليةِ ضمن ثقافةِ الشرقِ الأوسطِ أمراً سهلاً، على هدى النقاشاتِ والنزاعاتِ الدائرةِ بصددِ الحداثة. إذ تشيرُ كلُّ التحليلاتِ التي صِغناها إلى استحالةِ تحديدِ هذا المصيرِ تلقائياً. بل لن يتحققَ تجاوزُ الحداثةِ الرأسمالية، إلا بمشاريعِ حداثةٍ بديلةٍ أقوى من حيث عزيمتِها بشأنِ الحقيقة. وهذا ما لن يتحققَ إلا بقيامِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ بعرضِ قوةِ الحلِّ التي تتحلى بها مقوماتُها الأساسية، وذلك بتوجيهِ انتقاداتِها إلى مرتكزاتِ الحداثةِ الرأسماليةِ الرئيسية، وبتوحيدِ تلك الانتقاداتِ مع انتقاداتِها بشأنِ عجزِ الثقافةِ التقليديةِ والاشتراكيةِ المشيدةِ والحركاتِ الأيكولوجيةِ والفامينيةِ عن تخطي الحداثةِ الرأسماليةِ رغمَ مناهَضتِها إياها. وإذ ما قمنا بتكييفِ كلِّ ما ذُكِرَ بشأنِ هذه المواضيع، وإسقاطِه على الأزمةِ الاجتماعيةِ التي يعانيها الشرقُ الأوسط، فسنتمكنُ من الجزمِ بماهيةِ احتمالاتِ الحلّ.

a- نظريةُ الأمةِ الديمقراطيةِ هي عنصرُ الحلِّ الرئيسيِّ في العصرانيةِ الديمقراطية. ففيما عدا نظريةِ الأمةِ الديمقراطية، ما من نظريةٍ اجتماعيةٍ قادرةٍ على إعادةِ توحيدِ صفوفِ المجتمعِ البشريِّ العالميِّ وإحيائِه ضمن أجواءٍ مفعمةٍ بالحرية، بعدَما قَطَعَت نظريةُ الدولةِ القوميةِ للحداثةِ الرأسماليةِ أوصالَه كالقَصّاب. فالنظرياتُ الاجتماعيةُ الأخرى لا تستطيعُ من حيث معناها أنْ تذهبَ أبعد من أداءِ دورٍ هامشيٍّ إزاء القضايا الراهنةِ العالقة. أما النظرياتُ الليبراليةُ الرأسمالية، فهي غيرُ قادرةٍ على فعلِ شيء، عدا ما يُشبهُ مُداواةَ المريضِ بالسرطانِ البيولوجيِّ بإعطائِه أدويةً لإطالةِ عمرِه؛ بدلاً من تأمينِ الشفاءِ العاجلِ للمجتمعِ من خلالِ حلِّ الأمراضِ المزمنةِ والسرطانيةِ التي سَلَّطَتها الرأسماليةُ على البشرية. بمعنى آخر، فجميعُ الحلولِ التي تقترحُها تلك النظريات، إنما تُفاقِمُ من القضايا وتُطيلُ من عمرِ الحداثةِ الرأسمالية. والمتغيراتُ الحاصلةُ في الشرقِ الأوسطِ خلال القرنِ الأخير، تؤكدُ صحةَ حُكمِنا هذا بأحسنِ صورة. فمجتمعُ الشرقِ الأوسط، الذي أنشأَ حياةً مؤطَّرةً بتكاملٍ ثقافيٍّ يمتدُّ على مدى التاريخ، بل يَعودُ إلى ما قبل عشراتِ آلافِ السنين؛ قد قُطِّعَت أوصالُه في غمارِ لهيبِ الحربِ العالميةِ الأولى على يدِ قوى الحداثةِ الرأسماليةِ الأشبَه بالقَصّاب؛ ليُترَكَ بعدَها لإنصافِ الوحوشِ المسماةِ بالدولِ القومية. وفعلاً، وباعتبارِ الدولِ القوميةِ أكثرَ الحالاتِ العينيةِ لـ"اللوياثان" الذي يَرِدُ ذِكرُه في الكتابِ المقدس، والذي يُطابَقُ بينه وبين الدولة؛ فإنها لَم

تتخطَّ إطارَ تمزيقِ وابتلاعِ الحقائقِ الاجتماعيةِ عن طريقِ ممارساتِ الكذبِ المسماةِ بالسياسةِ الداخليةِ والخارجية. أما الشيءُ الذي أَطلَقوا عليه اسمَ "المجتمعِ القوميِّ الحديث"، فما كان إلا امتداداً للثقافةِ المجتمعية، ذاتِ الزخمِ الكبيرِ من إرثِ التاريخِ المتكامل، على طاولةِ الإبادةِ والإنكار، بعدَ تشريحِها وتقطيعِها إرباً إرباً. وهكذا اعتَبَروا أنفسَهم ناجحين بقدرِ قيامِهم بتقطيعِ وإنكارِ وإبادةِ التاريخِ والثقافةِ المجتمعية. بمعنى آخر، فالدولُ القوميةُ التي أدت دورَ القَصّابِ لدى الحداثةِ الرأسمالية، اعتَبَرَت نفسَها موفقةً وسعيدةً إزاء أسيادِها الجدد، توازياً مع نجاحِها في إنكارِ الماضي وإبادتِه، وفي إحلالِ العقلياتِ الاستشراقيةِ والمؤسساتِ العميلةِ للنظامِ محلَّه. أما انقساماتُ الدولةِ القوميةِ خلال القرنِ الأخيرِ على صعيدِ ثقافةِ الشرقِ الأوسط، والممارساتُ المسماةُ بالسياسةِ الداخليةِ والخارجية؛ فهي عموماً عبارة عن حملاتِ إبادة. فما فُرِضَ بدءاً من الذهنيةِ وحتى عالَمِ الاقتصاد، إنما هو تمزيقٌ للواقعِ المتكامل، ومَضغٌ له من قِبَلِ عناصرِ الحداثةِ الرأسمالية، كي يغدوَ جاهزاً للبلع. والأحداثُ الجاريةُ في عراقِ اليومِ لوحدِها حافلةٌ بالعِبَرِ من أجلِ تقييمِنا للقرنِ الأخير.

نظريةُ الأمةِ الديمقراطيةِ تعني قبلَ كلِّ شيءٍ وقفَ حركةِ تمزيقِ الوحدةِ الثقافيةِ وتقطيعِها على نمطِ القصّاب. أي أنها تعني وقفَ الدولتيةِ القومية، والتخطيطَ للعالَمِ الذهنيِّ اللازمِ لعودةِ البدءِ بالوحدةِ المتكاملة. وتُضفي نظريةُ الأمةِ الديمقراطيةِ قيمةً مبدئيةً على توحيدِ العالَمِ الثقافيِّ للشرقِ الأوسطِ تحت مصطلحِ "اتحاد الأمم الديمقراطية"، وتُنيطُه بالأولوية. أي أنه يتحتمُ على عالَمِنا الثقافيِّ المُنشَأِ على مرِّ عصورِ التاريخِ قاطبة، والذي يتميزُ بالتكاملِ والوحدةِ بكلِّ ما تشتملُ عليه من تنوعٍ وفير؛ أنْ يرصَّ صفوفَه ويوحدَها في كنفِ هذا المصطلحِ كبديلٍ للحداثةِ الرأسمالية. فلنُلقِ نظرةً خاطفةً على القرنِ الأخير: لقد تحوَّلَ المجرى صوبَ الانقسامِ المستمر. فالقومُ العربيُّ لَم ينقسمْ إلى اثنتَين وعشرين دولةً قوميةً فقط. بل وانقسمَ إلى مئاتِ العقلياتِ والتنظيماتِ والقبائلِ والمذاهبِ المتضادةِ والمتنافرةِ فيما بينها، والمتجسدةِ ميدانياً كدوَيلاتٍ قوميةٍ بدئية. وهذه هي غايةُ الفلسفةِ الليبراليةِ بالمعنى الاستعماريّ. فآفاقُ الفرديةِ الرأسماليةِ وقدُراتُها لانهائيةٌ في تذريرِ المجتمعِ وتشتيتِه. بناءً عليه، فنظريةُ الأمةِ الديمقراطيةِ تُعَبِّرُ عن التكاملِ المبدئيِّ الأساسيِّ على الدربِ المؤديةِ إلى إعادةِ تكريسِ الوحدةِ العامرةِ بروحِ الحريةِ والديمقراطية.

لن أستفيضَ في شرحِ مضمونِ نظريةِ الأمةِ الديمقراطية، نظراً لتحليلي إياها في المجلَّداتِ الأخرى من مرافعتي. باختزال، وللتحولِ إلى أمة، فهي ترتأي مفهومَ الأمةِ التي لا تتميزُ بالحدودِ السياسيةِ الصارمة، والتي تُمَكِّنُ من إنشاءِ مجموعاتٍ وطنيةٍ عليا مؤطَّرةٍ باتحاداتٍ متنوعةٍ من مختلفِ الأممِ التي تقطنُ نفسَ الأماكن، بل ونفسَ المدنِ أيضاً. وبهذا المنوالِ تجعلُ المجموعاتِ الوطنيةَ الكبرى والمجموعاتِ والأقلياتِ الوطنيةَ الأصغرَ منها (والتي أُلِّبَت على بعضِها بعضاً بسببِ الحدود) متساويةً وحرةً وديمقراطيةً تحت لواءِ نفسِ الاتحاداتِ الوطنية. تطبيقُ هذا المبدأِ لوحدِه، يكفي لإفراغِ سياساتِ "فرِّقْ–تَسُدْ" و"اهرب أيها الأرنب، وأَمسكْ به يا كلبَ الصيد" التي يتَّبِعُها النظامُ المهيمن. إنّ القيمةَ الباعثةَ على السلامِ والحريةِ والمساواةِ والديمقراطيةِ ضمن هذا المبدأِ الثابت، تُبرهنُ بجوانبِها هذه دورَها المتفوقَ في الحلِّ والقادرَ على إفراغِ جميعِ الممارساتِ

الحربيةِ والاستعباديةِ والطبقيةِ والاستبداديةِ الفاشيةِ للدولةِ القومية. إذ لا يُمكنُ وضعُ حدٍّ نهائيٍّ لقوميةِ الدولةِ القوميةِ الواحديةِ وذاتِ الفكرِ المطلق، إلا بوساطةِ ذهنيةِ الأمةِ الديمقراطية. إنها النظريةُ والمبدأُ الأنسب، ليس فقط لأجلِ الحدِّ من انقسامِ العربِ وتمزقِهم اللامتناهي، بل لأجلِ وقفِ انقسامِ الأتراكِ وتجزؤِهم اللامتناهي أيضاً. فما شهدَه العالَمُ التركيُّ في العديدِ من أصقاعِ المعمورةِ من البلقانِ إلى القوقاز، ومن آسيا الوسطى إلى الشرقِ الأوسط، وما عاناه من انقسامٍ وتشتتٍ وعبادةٍ عمياء لإلهِ الدولةِ القوميةِ ومن تكالبٍ على بعضِه بعضاً بسببِ العقلياتِ الميتافيزيقيةِ والوضعيةِ الاستشراقية؛ كلُّ ذلك لا يُمكنُ تخطيه، ولا إعادةُ لَمِّ أشلائِه ضمن إطارِ المبادئِ العامرةِ بالمساواةِ والحريةِ والديمقراطية؛ إلا من خلالِ نظريةِ الأمةِ الديمقراطية.

إنّ الدولةَ القوميةَ بالنسبةِ إلى بلدٍ قابلٍ للانقسامِ في كلِّ لحظة مثل إيران، هي أَقربُ ما تَكُونُ إلى قنبلةٍ ذَرّيةٍ مزروعةٍ في قاعِه. فبالرغمِ من كل بهلوانياتها الحداثوية، إلا أنّ القوميةَ الشيعية، التي تُزيدُ من تأجيجِ النزعاتِ الدولتيةِ القوميةِ دون انقطاع، غيرُ قادرةٍ على الحدِّ من انقسامِ إيران وتشتتِها. بل إنها، تُسَرِّعُ من وتيرةِ ذلك بالمقابل. لذا، فنظريةُ الأمةِ الديمقراطيةِ بالنسبةِ إلى إيران على وجهِ التخصيص، هي بمثابةِ الدواءِ الذي ينبغي تناوُلُه يومياً. والشعبُ الإيرانيُّ الذي طالما تصدى للحداثةِ الرأسمالية بثقافتِه العريقة، لا يُمكنُ الارتقاءُ به إلى العالَمِ الحافلِ بالمساواةِ والحريةِ والديمقراطية، والذي اندفعَ وراءَه على مرِّ التاريخ؛ إلا بواسطةِ ذهنيةِ الأمةِ الديمقراطيةِ القادرةِ على تطهيرِ دربِه من المؤامراتِ والاغتيالاتِ الدولتيةِ القوميةِ المشحونةِ بالنزعةِ الحربية، وعلى إيصالِه إلى سلامٍ مُشَرِّفٍ مستدام.

تُعاشُ في يومِنا إحدى أفظعِ نكباتِ مأزقِ الدولةِ القوميةِ على خطِّ أفغانستان–باكستان. علاوةً على أنّ إشكاليةَ كشمير المرتبطةَ بذلك، تنبعُ تماماً من الدولتيةِ القومية. حيث جَرَت، ولا تزالُ تجري المعاناةُ من قضيتَي باكستان–الهند وباكستان–بنغلادش، كثمرةٍ أفرَزَتها نفسُ العقلياتِ القومية. فحلولُ الدولةِ القوميةِ وحالاتُها السلميةُ إنما تُوَلِّدُ الحربَ واللاحلَّ بطبيعةِ الحال. هذه الأمثلةُ الملموسةُ أيضاً توضحُ هذه الحقيقةَ بشكلٍ فاقع. إذ دارت المساعي لتطبيقِ الدولةِ القوميةِ على أفغانستان، متجسدةً في نماذجِ الجمهوريةِ والمَلَكيةِ والاشتراكيةِ المشيدة. والنتيجةُ كانت مجتمعاً أفغانياً منفلتاً من قيودِه، ويتخبطُ في أجواءِ العنفِ الطائشِ الذي لا يأبَهُ بأيِّ ضابطٍ أو رادع، ومنهاراً وفاقداً قدرتَه على تأمينِ ديمومتِه. وعليه، لا يمكنُ التفكيرُ في ذهنيةٍ أو إرادةٍ مؤهَّلةٍ للَمِّ أشلاءِ هذه المجتمعاتِ ثانيةً، وللارتقاءِ بها إلى حياةٍ أكثر حريةً وديمقراطية؛ فيما عدا نظريةِ الأمةِ الديمقراطيةِ ومصطلحاتِها. حيث من العصيبِ الوصولُ بالقضايا الاجتماعيةِ إلى الحلِّ بنيوياً، ما لَم تُحَلَّلْ ذهنياً.

تُشَكِّلُ ذهنيةُ الأمةِ الديمقراطيةِ الإطارَ الأكثر توحيداً للشعوبِ والثقافاتِ المتميزةِ بالغنى الكبير، والممتدةِ من آسيا الوسطى حتى بلادِ الهند. علماً أنّ الثقافاتِ والشعوبَ الآهلةَ في هذه المناطقِ طالما عاشت سويةً على مرِّ التاريخِ في كنفِ إمبراطورياتٍ وأسقُفٍ سياسيةٍ مشتركةٍ من النوعِ الكونفدراليّ، متمكنةً بذلك من الحفاظِ على وجودِها وخصوصياتِها، حتى وإنْ ليس بالدرجةِ المُثلى. ولا مهربَ لهذه المجتمعاتِ من المزيدِ من الانحلالِ والغرقِ في غمارِ التصارع، ما دامت الذهنيةُ

الدولتيةُ القوميةُ قائمة، سواء بطرازِها الدِّينَويِّ أم القوميِّ العلمانيّ. فهي تَعرضُ الإسلامَ (الذي تُرَوِّجُ دائماً لامتثالِها له) على أنه أيديولوجيةُ إرهابٍ ووعيد، مُضفيةً المساوئَ القصوى على هذه الشريعةِ أيضاً. لذا، يتحتمُ تطويرُ الاتحاداتِ الإقليميةِ أولاً، والاتحاداتِ الوطنيةِ الديمقراطيةِ على مستوى الشرقِ الأوسطِ ثانياً، بحيث تَكُونُ متداخلةً مع بعضِها البعض. ويجب تطبيقُها في إيران وفي تلك المساحاتِ الفسيحةِ على حدٍّ سواء. فالبديلُ الأنسبُ للانهيارِ الكثيفِ الذي تشهدُه منذ الآن الدولُ القوميةُ من الطرازِ الباكستانيِّ بوجهٍ خاصّ، إنما هو مشروعُ "الوحدة الوطنية الديمقراطية"، الذي سيُطَوَّرُ على صعيدِ الشرقِ الأوسط.

تلعبُ نظريةُ الأمةِ الديمقراطيةِ ومصطلحاتُها دور الحلِّ المصيريِّ بالنسبةِ لحقيقةِ إسرائيل أيضاً، باعتبارِها النواةَ المهيمنةَ للدولةِ القومية. ثمة طريقان بشأنِ مستقبل إسرائيل. الطريقُ الأولُ هو تحوُّلُها إلى إمبراطوريةٍ إقليميةٍ تأسيساً على إشعالِها الدائمِ لفتيلِ الحربِ بغيةَ تمكينِ ديمومةِ هيمنتِها وفق المسارِ الحاليّ. فمن المعلومِ أنّ لإسرائيل مشروعٌ في بسطِ نفوذِها من النيلِ إلى الفرات، بل وحتى إلى أبعد من ذلك. إنه مشروعٌ خُطِّطَ له لأجلِ ما بعد عهدِ الإمبراطوريةِ العثمانية. ورغمَ قطعِ أشواطٍ لا يُستَخَفُّ بشأنِها، إلا إنه بالمقدورِ الإشارةُ إلى أنه لا يفتأُ بعيداً عن بلوغِ مآربِه. وكونُ إيران أيضاً (التي باتَت تقفُ في وجهِها مؤخراً) تضمرُ حساباتٍ مهيمنةً مماثلة، إنما يُفضي إلى التوترِ فيما بينهما. إلى جانبِ معاناتِها من توترٍ مشابهٍ مع تركيا أيضاً، رغمَ عدمِ الجزمِ بمدى جديتِه. بناءً عليه، فموضوعُ الحديثِ هنا هو سياقُ صراعٍ على الهيمنةِ الإقليمية، والذي يَبدو أنه سيمرُّ مشحوناً بالاشتباكاتِ الطاحنة. وتلك الحساباتُ المهيمنةُ المتبادلةُ بذاتِ عينِها، هي التي تُوَلِّدُ القضايا النابعةَ من الدولةِ القومية، والتي لا مفرَّ من تفاقمِها طردياً.

الطريقُ الثاني أمام إسرائيل والشعبِ اليهوديّ، هو الخروجُ من الطوقِ المُحاصَرِ بالأعداءِ المتربصين، والانضمامُ إلى مشروعِ "اتحادِ الأممِ الديمقراطيةِ في الشرقِ الأوسط"، واستلامُ زمامِ المبادرةِ الإيجابيةِ لتحقيقِ الانطلاقةِ بالتأسيسِ على ذلك. فبمقدورِ رأسِ المالِ الفكريِّ والماديّ، الذي تستندُ إليه إسرائيل، أنْ يؤديَ دوراً بالغَ الأهميةِ من أجلِ مشروعِ "اتحادِ الأممِ الديمقراطية". إذ بوسعِها تعزيزُ شأنِها أكثر كأمةٍ ديمقراطية، وتعميمُ ذلك على نطاقٍ أرقى لاتحادِ الأممِ الديمقراطيةِ على صعيدِ الشرقِ الأوسط، مُحَقِّقةً بذلك الأمنَ واستتبابَ السلامِ المستدامِ الذي هي في مسيسِ الحاجةِ إليه.

تتعلقُ أفظعُ الكوارثِ التي أسفرَت عنها الدولةُ القوميةُ بالتطهيرِ العرقيِّ الذي تعاني منه شعوبُ الشرقِ الأوسط. فقد آلَت تجاربُ الدولةِ القوميةِ بالشعوبِ الهيلينيةِ والأرمنيةِ والسُّريانيةِ والكردية، والتي وقعَت في فخِّ القوميةِ الباكرةِ في بلادِ الأناضول وميزوبوتاميا، آلت بها في القرنِ الأخيرِ إلى حافةِ التصفية؛ رغم أنها تمثلُ أعرقَ الثقافاتِ المحليةِ التي عرفَها التاريخ. فطيشُ قوميةِ الأمةِ الحاكمةِ في خلقِ مجتمعٍ قوميٍّ نمطيٍّ منضوٍ تحت لواءِ حدودٍ صارمةٍ وقطعية، بات بالنسبةِ للشعوبِ كارثة حقيقيةً بكلِّ ما للكلمةِ من معان. وعليه، ما كان لهذه الكوارثِ أنْ تُعاشَ لولا المفهومُ القوميُّ للحداثةِ الرأسمالية. فالرأسماليةُ هي مَن خلقَ النخبةَ التركيةَ البيضاء. ومحالٌ التفكيرُ في

برامج خلقِ أمةٍ نمطيةٍ بصورةٍ منفصلةٍ عن الحاجةِ إلى مُراكمةِ رأسِ المال. ليس الأتراكُ مَن يجبُ تحميلُهم مسؤوليةَ الإبادةِ العرقيةِ على الصعيدِ التصنيفيّ. بل إنها مجموعةٌ رعناء لهثَت في وقتٍ ما وراءَ الرأسماليةِ المِلّية، تماماً مثلما حصلَ لدى الألمان. فمسؤوليةُ إيقاظِ وحشِ الدولةِ القوميةِ من سُباتِه ليست من نصيبِ قوميّي الأمةِ الحاكمةِ وحسب. بل ومن نصيبِ قوميّي الأمةِ المسحوقةِ أيضاً. ونظراً لاستحالةِ بثِّ الروحِ مجدداً فيمَن تمّت إبادتُهم، فلا يُمكنُ إلا لذهنيةِ الأمةِ الديمقراطيةِ أنْ تساعدَ تلك الشعوبَ بأقلياتِها المتبقيةِ في الحفاظِ على وجودِها بثبات. وعلى سبيلِ المثال، فعندما يُرادُ بسطُ نفوذِ الدولةِ القوميةِ التركيةِ البيضاء في إستنبول، فهذا ما مفادُه إصدارُ الفرمانِ أو قرعُ أجراسِ الموتِ فيما يتعلقُ بكافةِ الثقافاتِ التاريخيةِ الموجودةِ في هذه المدينة. وبالمرورِ بالتصفيةِ الثقافيةِ دون انقطاع، تبقى أمامنا إستنبولٌ بيضاء ذات ثقافةٍ أحادية. وهذا ما لن يختلفَ بشيءٍ عن الفاشيةِ الثقافية. أما إستنبول التي تَسودُها ذهنيةُ الأمةِ الديمقراطية، فواضحٌ أنها ستصبح إستنبول التي تزخرُ بالغنى الثقافيِّ التاريخيّ.

بالوسعِ النظرُ إلى ثقافاتِ الأناضولِ وميزوبوتاميا أيضاً من وجهةِ النظرِ هذه. حيث بمقدورِ ذهنيةِ الأمةِ الديمقراطية، دون غيرِها من الذهنيات، أنْ تجمعَ شملَ جميعِ الثقافاتِ التاريخيةِ في أجواءٍ حافلةٍ بالسلامِ والمساواةِ والحريةِ والديمقراطية. فبينما تُنشِئُ كلُّ ثقافةٍ نفسَها كمجموعةٍ وطنيةٍ ديمقراطيةٍ من جهة، فبمقدورِها من الجهةِ الثانيةِ أنْ تحيا مع الثقافاتِ الأخرى المتشابكةِ معها ضمن اتحاداتٍ وطنيةٍ ديمقراطيةٍ أعلى. ولا تبقى ثمة حاجةٌ لصهرِها بعضَها بعضاً، بعدَ تخطي مفهومِ الأمةِ الأحادية. وبدلاً من ذلك، يجري العيشُ ضمن اتحاداتٍ ثقافيةٍ متكاملة، مثلما حصلَ على مرِّ التاريخ. فنظراً لعدمِ تَمكُّنِ الأرمنِ والهيلينيين والسُّريانِ من رسمِ حدودِ دولةٍ قوميةٍ من أجلِهم، ونظراً لاضطرارِهم إلى تأمينِ سيرورةِ وجودِهم أيضاً؛ فإنّ الخيارَ الأنسبَ لذلك سيَكونُ ذهنيةَ الوحدةِ الوطنيةِ الديمقراطية، وكيانَ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيّ. ذلك أنّ العصرانيةَ الديمقراطيةَ هي الملاذُ الذهنيُّ الأخير، الذي ستأوي إليه –ولو متأخراً– الشعوبُ والمجموعاتُ الثقافيةُ التي مرّت بمراحل مشابهةٍ في عموم المنطقة. في حين أنّ شبهَ الاستقلالِ الديمقراطيّ هو نموذجُ إعادةِ التجسُّدِ المناسب.

ليست الكياناتُ الأثنيةُ والوطنيةُ لوحدِها مَن يُشَكِّلُ إرثاً وفيراً في المنطقة. بل إنّ الأديانَ والمذاهبَ أيضاً تُشَكِّلُ آفاقَ مجموعاتٍ فسيحة. لكنّ تمثيلَ الهيئاتِ الجديدةِ التي اتّخذَتها الأديانُ والمذاهبُ لنفسِها بأشكالِها التقليديةِ والعصرية، يُعَدُّ إشكاليةً جادة. فالدولةُ القوميةُ قضَت على قسمٍ كبيرٍ منها أيضاً. لكن، ونظراً لتفسخِها، فإنّ تعبيرَها عن نفسِها لأجلِ هذا الإرثِ الزخمِ للثقافةِ التاريخيةِ أمرٌ غيرُ ممكن، إلا ضمن إطارِ نظريةِ الأمةِ الديمقراطيةِ ومصطلحاتِها. كما إنّ الأمةَ الديمقراطيةَ وشبهَ الاستقلالِ الديمقراطيّ يُعتَبران أفضلَ نموذجٍ لأجلِ وعيِها الذهنيِّ وبُناها الموجودةِ في آنٍ معاً. وعليه، فنموذجُ المجتمعِ الوطنيِّ الديمقراطيِّ بالنسبةِ إلى كافةِ ميادينِ المجتمعِ التاريخيِّ المماثلة، يُشَكِّلُ ضمانَ السلامِ والمساواةِ والحريةِ والحياةِ الديمقراطيةِ في وجهِ كارثةِ الدولةِ القومية.

وضعُ الكردِ الذين جزّأتهم الدولةُ القوميةُ في الشرقِ الأوسط، ونظَّمَت مختلفَ أنواعِ الإبادةِ والصهرِ بحقهم في كلِّ جزءٍ على حدى؛ هو كارثةٌ مفجِعةٌ بكلِّ معنى الكلمة. فلا تصفيتُهم الجسديةُ ولا الثقافيةُ تتحققُ على الفور. بل يكادُ الكردُ يُشبِهون مخلوقاً يُنازِعُ الموتَ على المدى الطويل. إنهم شعبٌ لا نظير له البتة في عمومِ العالم. إذ لَم يُعَوَّقْ هذا الشعبُ ذهنياً فقط. بل وقُطِعَت أوصالُه جسدياً أيضاً. وباتَت كينونةُ الجريحِ المجتمعيِّ نمطَ حياةٍ لديه. فلا تَسري لديه الحياةُ التقليديةُ القديمة، ولا الحياةُ العصرية. أما فرصةُ الاختيار، فكانت بالأصلِ مسلوبةً منه حتى الآونةِ الأخيرة. ما من شكٍّ في أنّ هذا الوضعَ ينبعُ من الدولِ القوميةِ التي حثَّت الحداثةُ الرأسماليةُ على تأسيسِها. أما مبادراتُ الكردِ على مسارِ الدولةِ القومية، فظلّت قاصرةً عن النجاح، ولَم يحالفها الحظُّ بسببِ تنافُرِ مصالحِهم مع مصالحِ الحداثةِ الرأسمالية. في حين أنّ الدولةَ القوميةَ التي يُرادُ تشييدُها في كردستان العراق في يومِنا مرتبطةٌ عن كثب بحساباتِ الحداثةِ الرأسماليةِ في الهيمنة. فقد تصبُّ الدولةُ القوميةُ الكرديةُ الصغرى في خدمةِ النظامِ القائم. لكنّ الخطرَ هو أنها قد تؤدي أيضاً إلى مجازر وإباداتٍ جماعيةٍ جديدة، بمجردِ قولِ النظام: "إنها ليست في صالحي". ونظراً لتخصيصي القِسمَ الأكبرَ من المرافعةِ للظاهرةِ الكرديةِ والقضيةِ الكرديةِ وسُبُلِ حلِّها، فسأكتفي بالقولِ أنّ ما يتضحُ هو أنّ الأمةَ الديمقراطيةَ تُعَدُّ أنسبَ نموذجٍ للخلاصِ من هذا الواقعِ (أو اللاواقع) الفجيع، الذي أَعَدتُ صياغةَ تعريفِه بإيجاز. فعلى صعيدِ الذهنيةِ والبنية، تُوفِّرُ الأمةُ الديمقراطيةُ وشبهُ الاستقلالِ الديمقراطيّ إمكانيةَ العيشِ المشتركِ بتَشارُكِ الإدارات، دون هدمِ الدولِ القوميةِ القائمة. حيث تُلاحَظُ أمثلةُ ذلك بكثرةٍ في عمومِ العالَم.

إنّ البديلَ لدعاءِ "جمهورية كردستان المستقلة الموحدة"، الذي يُسَلِّمُ به الكردُ بإيمانٍ لا يتزعزع، هو "الكونفدراليةُ الديمقراطيةُ الكردستانية"، التي لا تَمَسُّ الحدودَ السياسيةَ القائمة، بل وبنقيضِ ذلك، فهي تجعلُ من هذه الحدودِ حجةً لبناءِ "الوحدة الوطنية الديمقراطية في الشرقِ الأوسط". بمقدورِ العديدِ من المجموعاتِ الشعبيةِ والثقافيةِ أنْ تُنَظِّمَ نفسَها ضمن هذا النموذجِ على شكلِ اتحاداتٍ فيدرالية. وبإمكانِ شتى المجموعاتِ المفعمةِ بالمساواةِ والحريةِ والديمقراطيةِ أنْ تحيا معاً على مختلفِ الأصعدةِ الأثنيةِ والدينيةِ والمذهبيةِ والجنسية، في أجواءٍ من السلمِ المستتبِّ داخل نفسِ المنطقةِ أو نفسِ المدينة. وكلما قامت "الكونفدراليةُ الديمقراطيةُ الكردستانيةُ" بتطويرِ نموذجِ الأمةِ الديمقراطيةِ الخاصِّ بها، فسيغدو بوسعِ كلِّ جزءٍ أنْ يتوجهَ بسهولةٍ نحو بناءِ اتحاداتٍ مشابهةٍ مع مجتمعاتِ الجوارِ التي يُشاطرُها العيش. وإذ ما تصوَّرنا أنّ كياناتٍ مشابهةً قد طُوِّرَت في كلٍّ من تركيا وإيران والعراق وسوريا، فمن الجليِّ أنّ "الكونفدراليةَ الديمقراطيةَ الكردستانية" التي سعينا إلى شرحِها، ستصبحُ نواةَ "الوحدةِ الوطنيةِ الديمقراطيةِ في الشرقِ الأوسط". هذا وثمة إمكانيةٌ لإنجازِ الظاهرتَين بمنوالٍ متداخل. والتكامُلُ الاجتماعيُّ والتاريخيُّ للشرقِ الأوسطِ يستلزمُ ذلك من الأساس.

مقابل ذلك، فالحظُّ لن يحالفَ كثيراً "مشروعَ الشرقِ الأوسطِ الكبير"، الذي سعَت أمريكا إلى طرحِه. فهذا المشروعُ يرتكزُ بالأصلِ إلى الدولِ القومية. والعديدُ من المشاريعِ المماثلةِ قد زَجّت

الشرقَ الأوسطَ في مزيدٍ من التعقيد. والأوضاعُ التي نَمّ عنها آخِرُ مشروع، لَم تَكُ مختلفةً عن ذلك. حيث لن يستطيعَ أيُّ مشروعٍ إنقاذَ الشرقِ الأوسطِ من أزماتِه الغائرةِ وقضاياه العالقة، أو تَجنيبَه الحروبَ والاشتباكاتِ الدمويةَ؛ ما لَم يتخطَّ منطقَ الدولةِ القومية. ونظراً لإصابةِ "الجامعةِ العربية" و"منظمةِ المؤتمرِ الإسلاميِّ" بالعُطبِ حصيلةَ منطقِ الدولةِ القوميةِ عينِه، فإنهما لَم تتمكنا من صياغةِ الحلِّ لأيةِ قضيةٍ كانت. ولا يمكنُ أنْ تتوفرَ لديهما فرصةُ الحلّ، ما لَم تتجاوزا الذهنيةَ الحاليةَ وبناها القائمة. أما حروبُ بسطِ النفوذِ التي تشنُّها إيران وتركيا عن طريقِ حزب الله والقاعدة ضد أمريكا، وكذلك ضد إسرائيل بوصفِها قوةً مهيمنةً محلية؛ فلن تذهبَ في دورِها أبعدَ من إيصالِ القضايا إلى نفقٍ مسدود. كما إنّ حساباتِ اقتطاعِ الحصصِ قد تنقلبُ بلاءً عليهما. والوضعُ الذي آلَت إليه جميعُ ألاعيبِ الدولةِ القومية، الجديدةِ منها والقديمة، هو وضعٌ مسرودٌ على الملأ. أي أنّ وضعَ الشرقِ الأوسطِ الذي ازدادَ تفاقماً تحت اسمِ "نحن نحلُّ المشكلة، ونُزاوِلُ دبلوماسيةَ (صفْر مشكلة)"، والذي صُيِّرَ أكواماً من القضايا المتفاقمة والعقيمة؛ إنما هو وضعٌ بنيويٌّ مثلما سردنا آنفاً بكلِّ علانية. وهو يتأتى من الدولةِ القوميةِ لا غير. ومثلما ذَكرنا بنفسِ العلانية، فإنّ ذهنيةَ الأمةِ الديمقراطيةِ وكيانَ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيّ، اللذَين تتميزُ بهما العصرانيةُ الديمقراطية، يُشَكِّلان النموذجَ أو البراديغما الجديدةَ المفعمةَ بالمساواةِ والحريةِ والديمقراطية، والأنسبَ للخلاصِ من وضعِ الفوضى. إنه نموذجٌ يدلُّ كلَّ فردٍ ومجتمعٍ على الدربِ المؤديةِ إلى استتبابِ الأمنِ والسلام.

b- الاقتصادُ الكومونياليُّ الديمقراطيُّ هو سبيلُ الحلِّ الأمثل لتَمكينِ بعثِ الحياةِ الإنسانيةِ مجدداً داخل المجتمع، الذي صَيَّرَته الرأسماليةُ حشداً من العمالِ العبيدِ والعاطلين عن العمل، حصيلةَ نزعةِ الربحِ الأعظم لديها. إذ ظلَّ الاقتصادُ على مرِّ التاريخِ ظاهرةً تتحققُ عن طريقِ الكومونات. ولا يُمكنُ تَصَوُّرُ اقتصادٍ من دونِ كومونات. بل حتى إنّ المصدرَ الأُسَّ لمعنى كلمةِ الاقتصادِ هو "قانون كومونة العائلة". أي أنّ مفادَه هو تدبيرُ شؤونِ إعاشةِ العائلةِ باعتبارِها كومونة. فطرازُ نشوءِ المجتمعِ هو من جذورِه على شكلِ كومونة. والتاريخُ لا يَشهَدُ اقتصاداً بدَأَ مع الفرد. أما الاقتصادُ الخاصّ، فلَم يتعرفْ عليه التاريخُ والمجتمع. فهو وحشٌ أَفرزَته الرأسماليةُ بما يُعادِلُ وحشيةَ الدولةِ القوميةِ بأقلِّ تقدير. فطيلةَ التاريخِ تم النظرُ إلى الاقتصادِ الخاصِّ على أنه رديف لظاهرةِ "اللصوصية"، فأبقِيَ دوماً على هامشِ الحياة، إلى أنْ ظهرَ في السوقِ كصِنفٍ جديدٍ تزامناً مع صعود الحداثةِ الرأسمالية. وهو بذلك أَقربُ ما يَكُونُ إلى ضربٍ من ضروبِ تَحوُّلِ الفأرِ القابعِ في باطنِ الأرضِ إلى قِطٍّ بدأَ يَجُولُ في الأسواقِ ويَصُول. إذ طالما توارى اللاهثون وراء الاقتصادِ الخاصِّ أو رأسِ المالِ الخاصِّ عن الأنظار، نظراً للحُكمِ عليهم بأنهم "لصوص". لكنّ هذه الفئرانُ–القِطط، التي شرعَت تبسطُ نفوذَها على السوقِ بالتزامنِ مع نفوذِ الهيمنةِ الرأسماليةِ المتصاعدة، قد أمسَت حقاً كارثةً على المجتمعَ البشريّ. وحسبَ تشخيصِ المؤرخِ "بروديل" الصائبِ حقاً، فالرأسماليةُ التي هي ليست اقتصاداً، ما هي سوى نزعة احتكارية تُؤسِّسُ حاكميتَها على السوقِ بهدفِ الربح. ومَن أَسَّسَ حاكميتَه على الاقتصاد، احتكاراتٍ شخصيةً خاصةً أم احتكاراتِ دولة، كانوا يَعُونَ على أحسنِ وجهٍ أنهم لن يتمكنوا من تحقيقِ لصوصيتِهم، إلا بمقدارِ

تدميرِهم للكومون، التي ربما كانت أولَ تنظيمٍ لجأَ إليه الناسُ لتلبيةِ احتياجاتِهم الحياتية. وعليه، فالنزعةُ الاحتكارية، خاصةً كانت أم معنيةً بالدولة، ما هي إلا نهبٌ وسلبٌ يُسَلَّطان على الاقتصادِ الكوموناليّ. وهذا النهبُ الذي تُنجزُه الحداثةُ الرأسماليةُ متواريةً خلف ألفِ قناعٍ وقناع، إنما يعني دكَّ دعائمِ الكومونة، وبالتالي المجتمع. هذا وتبدأُ كلُّ الأزماتِ والأمراضِ الاقتصاديةِ مع تفكيكِ وتقويضِ الاقتصادِ الكوموناليِّ الذي هو عمادُ المجتمع. بناءً عليه، فتاريخُ الرأسماليةِ هو تاريخُ تدميرِ الاقتصادِ الكوموناليّ. والنتيجةُ هي المعاناةُ من أفظعِ النكباتِ الاجتماعيةِ في التاريخ. حيث إنّ التفككَ والدمارَ في الاقتصاد هما الدافعُ الحقيقيُّ وراءَ حالاتِ التفككِ والتقوضِ التي تطالُ حقولَ الأخلاقِ والسياسةِ والساحةِ المجتمعيةِ برمتِها. بمعنى آخر، فالتردي الاقتصاديُّ يعني التردِيَ الاجتماعيَّ بالتحديد. وفي هذه الحال، لا يبقى سوى حيثياتُ مجتمعٍ بلا عملٍ ولا أخلاقٍ ولا سياسة. هذه هي النزعةُ الاحتكاريةُ الخاصةُ والدولتيةُ في الرأسمالية.

لذا، فإنّ الأزمةَ البنيويةَ المُعاشةَ في عمومِ العالَمِ خلال القرونِ الأربعةِ الأخيرة، والتي بلغَت أقصاها في عهدِ رأسِ المالِ الماليِّ الراهنِ بصورةٍ خاصة، تتسببُ في ولادةِ أربعمائةِ مليون عاطلاً عن العملِ سنوياً. كما إنّ الانهيارَ الحاصلَ في المجتمعِ الشرقِ أوسطيِّ أكثر لفتاً للأنظار. فتفكُّكُ الحياةِ التشاركيةِ في العقودِ الخمسةِ الأخيرة، قد مهَّدَ لتصيير المجتمعِ بأكملِه عاطلاً عن العمل. لذا، لَم يتفسخْ مجتمعُ الشرقِ الأوسطِ لهذه الدرجةِ في أيِّ عصرٍ من عصورِ التاريخ. علماً أنه أولُ مجتمعٍ طَوَّرَ الاقتصادَ الكوموناليّ، وأولُ مَن كان رائداً عالمياً له حتى عصرِ الهيمنةِ الرأسمالية. والأزمةُ التي يمرُّ بها في حاضرِنا مرادفةٌ لخسارةِ الحياةِ الكومونالية، التي أنشَأَها بعقلِه منذ ما يناهزُ الثلاثمائة ألف سنة. ولهذا السببِ التاريخيّ، فهو يحيا نكبةً شاملةً وجذرية، بحيث يستحيلُ مقارنةُ نتائجِ الأزمةِ المُعاشةِ بأيةِ كارثةٍ بربريةٍ عرفَها التاريخ. ذلك أنّ الحياةَ الكوموناليةَ ظلَّت ركناً أساسياً حتى أثناء الغاراتِ والهجماتِ البربرية. ولَم يَكُن أحدٌ يجرؤُ حتى على التفكيرِ بالمَساسِ بها. لكنّ البربريةَ الرأسماليةَ هي أولُ مَن خطرَ ببالِه تفكيكُ الكومونةِ بمنطقِ إبليس. وقد نجحَت في مسعاها. والمحصلةُ كانت ما سادَ في القرونِ الأربعةِ الأخيرةِ من قبيلِ: الحروبِ وعملياتِ السلبِ الاستعماريّ؛ تعريضِ المجتمعِ لعبوديةٍ مأجورةٍ عصريةٍ أنكى من العبوديةِ الكلاسيكية، بل وتعريضِه للبطالةِ بنحوٍ أكثر تعسفاً وجوراً، وفقدانِه بالتالي لتكاملِه الأخلاقيِّ والسياسيّ؛ تخريبِ البيئة، والإخلالِ بالتوازنِ البيولوجيِّ العالميّ؛ إفراغِ باطنِ الأرض وتلويثِ سطحِها؛ والكوارثِ المناخية.

جليٌّ مدى صعوبةِ تذليلِ حالاتِ الدمارِ هذه، التي أفرَزَها التحكمُ الاقتصاديُّ الليبراليُّ والدولتيُّ للحداثةِ الرأسمالية؛ في حالِ اتِّباعِ أيِّ سبيلٍ عدا الاقتصادِ الكوموناليِّ للعصرانيةِ الديمقراطية. يتعينُ عدم تَصوُّرِ الاقتصادِ الكوموناليِّ بأنه ابتكارٌ أو مذهبٌ جديد. كما إنه ليس مشروعاً جديداً. بل ينبغي تصوُّرُه كنمطٍ وجوديٍّ يستحيلُ على المجتمعِ البشريِّ العيشُ من دونِه. أو ينبغي استيعابُه كحقيقةٍ يقينة. ولَئِنْ كان المجتمعُ يطمحُ في الثباتِ والسيرورة، فيجبُ عليه اتخاذُ الاقتصادِ الكوموناليِّ أساساً. قد تحتوي كلمةُ "يجب" على قاعدةٍ صارمة. لكنّ فِعلَ "يجب" هنا في مكانِه، نظراً لاستحالةِ

العيشِ من دونِ اقتصاد، ولاستحالةِ تحقُّقِ هذا الاقتصادِ من دونِ كومونة. هذا ويتحتمُ علينا جعلُ الاقتصادِ الكومونياليِّ في الصدارة، ما دمنا نتطلعُ إلى المواظبةِ على الحياةِ الاجتماعية، ليس في الشرقِ الأوسطِ فقط، بل وعلى وجهِ البسيطة. أقولُ "الصدارة" لأنه يصعبُ علينا اجتثاثُ الرأسماليةِ الخاصةِ ورأسماليةِ الدولةِ وكأننا نقطعُهما بالسكين، ثم الرميُ بهما جانباً. بل، وبينما نسمحُ لهما بالحياةِ بعد تهميشهما كما كانتا في الماضي الغابر، فمن الضرورةِ بمكان أنْ نجعلَ الكومونةَ تحتلُّ مرتبةَ الصدارة.

مجتمعُ الشرقِ الأوسطِ ليس متسامحاً مع الرأسماليةِ كما هي أوروبا والمناطقُ الأخرى في العالم. بل إنه بعيدٌ عن تَمَثُّلِها. بالتالي، فجذورُه الكومونياليةُ وطيدة. أما عنصرُ الاقتصادِ الكومونياليِّ للعصرانيةِ الديمقراطيةِ المُحَصَّنةِ بعلومِ العصرِ الراهنِ وتقنياتِه، فهو لا يكتفي بالتغلبِ على الآثارِ المُفكِّكةِ والمدمِّرةِ التي خلَّفَتها الرأسمالية. بل ويرصفُ أرضيةً حصينةً لإعادةِ هيكلةِ كافةِ الميادين الاجتماعية. لكنّ الرأسماليةَ صيَّرَت الأفرادَ في القرنِ الأخيرِ متسكعين وعاطلين عن العملِ ومناهِضين للمجتمعية، لدرجةٍ تقتضي معها إنجازَ ثورةٍ اجتماعيةٍ حقيقية، للتمكنِ من كسبِهم ثانيةً لصالحِ نظامِ الاقتصادِ الكومونياليّ. فالفرديةُ الليبراليةُ مَرَضٌ خطيرٌ كالسرطان. ولا يُمكنُنا ضمُّها إلى الحياةِ الكومونالية، إلا بعد معالجتِها بعنايةٍ فائقة. هذا وتلعبُ الذهنيةُ والتعليمُ الأخلاقيُّ دوراً كبيراً في ذلك. لكن، وأثناء توجُّهِنا نحو الاقتصادِ الكومونياليّ، علينا الإدراكُ بعظيمِ الأهميةِ أنه يستحيلُ علينا إنشاؤُه من دونِ ممارسةٍ وتلبيةٍ متطلباتِ السياسةِ الديمقراطية. كما إنّ البُعدَ الأخلاقيَّ لا يَحتملُ الإهمال. باختصار، فإنّ إعادةَ هيكلة الاقتصادِ الكومونياليِّ تقتضي التعليمَ الأيديولوجيَّ والسياسيَّ والأخلاقيّ الكثيف.

عندما نتحدثُ عن الاقتصادِ الكومونياليّ (التشاركيّ)، فإننا لا نحصرُه في عدةِ مجالاتٍ فقط. بل علينا تصوُّرُه بأنه يشملُ جميعَ الساحات؛ من الزراعةِ إلى الصناعة، ومن الخدماتِ إلى العلمِ والمِهَنِ الحرة. ويُعَدُّ الاقتصادُ الكومونياليُّ نظاماً يجبُ تطويرُه بالتوازي في المدينةِ والقرية. بل حتى إنّ اقتصادَ القريةِ–المدينة، الذي ينبغي تطويرُه كبديلٍ لاقتصادِ الزراعةِ الريفيةِ الذي قضَت عليه الحداثةُ الرأسماليةُ ولاقتصادِ المدينةِ الذي أصابَته بالسرطان؛ لا يُمكنُ إنشاؤُه إلا بالتمحورِ حول الاقتصادِ الكومونياليِّ دون غيرِه. ومن الضرورةِ بمكانٍ عدم الفهمِ الخاطئِ لاقتصادِ القريةِ–المدينة. فهذا لا يعني تمدُّنَ القرية، ولا التوجُّهَ من المدينةِ نحو الريف. بل يتوجبُ فهمُه على أنه وحدةٌ معاصرةٌ للمجتمعِ التشاركيّ. فالميولُ السائدةُ تاريخياً تتسمُ بالتأكيد بطابعِ العلاقةِ المتوازنة بين القريةِ والمدينة. في حين يَعودُ الفصلُ الشاذُّ بين القريةِ والمدينةِ إلى الحداثةِ الرأسمالية. فجميعُ أشكالِ الاقتصادِ المُطَوَّرةِ على ضفافِ الأنهر طيلة التاريخِ تتحلى بالطابعِ الكومونياليّ، وفي مقدمتِها أشكالُ الاقتصادِ التي على ضفافِ أنهرِ الفرات ودجلة والنيل والهندوس والبنجاب. وبالأصل، فما مَكَّنَ من ظهورِ الحضارةِ هو هذه الاقتصادياتُ الكومونالية. أما سياسةُ إقامةِ السدود، والتي تعودُ إلى نزعةِ الحداثةِ الرأسماليةِ في جنيِ الربحِ الأعظم، فلَم تقتصرْ على هدمِ اقتصادياتِ القرى المبنيةِ ارتباطاً بتلك الأنهرِ فحسب، بل وابتلعَت معها أخصبَ الأراضي، الغطاءَ النباتيّ، الأنواعَ الحيوانية،

وأروعَ الآثارِ الأركولوجيةِ في العالَم. وهكذا ارتَكبَت إباداتٍ بيئيةً وأثريةً تساوي ما ارتكَبَته من إباداتٍ اجتماعية. ولا يُمكنُ تذليلُ كلِّ حالاتِ الدمارِ هذه إلا بالاقتصادِ الكوموناليِّ المتأسسِ على دعامةِ السياسةِ الديمقراطية.

نادراً ما تطرقَت الأيديولوجياتُ والسياساتُ الثوريةُ إلى الاقتصادِ التشاركيّ. نخصُّ بالذِّكرِ أنّ قيامَ الاشتراكيةِ المشيدةِ بمُطابقةِ رأسماليةِ الدولةِ مع الاشتراكيةِ قد أفضى إلى كوارث مروِّعة. حيث أصابَ الاشتراكيةَ بالرعونة، بقدرِ ما جرَّدَ الاقتصادَ الكوموناليَّ من وظيفتِه الأساسية. كما إنها، ومن خلالِ رأسماليةِ الدولة، قدَّمَت أكبرَ خدماتِها إلى الرأسماليةِ تحت اسمِ التأميم. من هنا، فعلى الاقتصادِ الكوموناليِّ رفضُ الاقتصادِ الخاصِّ بقدرِ رفضِه لاقتصادِ الدولة، أو بالأحرى لسيطرتِها الاقتصادية. كما ينبغي أنْ ينظرَ إلى احتكاريةِ الدولةِ على أنها تهميشٌ لجماعيةِ الكومون، وأنْ يكافحَ تجاهَها في كلِّ الظروفِ والشروط. زِدْ على ذلك ضرورة معرفةِ النقطةِ التاليةِ جيداً: تمرُّ الرأسماليةُ أيضاً مع توجُّهِها نحو راهِننا بمرحلةِ التحولِ إلى ما هو أَشبَهُ بكوموناتٍ رأسماليةٍ تتألفُ من الشركاتِ العائليةِ التي يُديرُها أخصائيون من كِبارِ المدراء التنفيذيين. وهي تسعى لإحياءِ هذه المرحلةِ في كافةِ المجالات. لذا، يتحتمُ النظرُ إلى ذلك على أنه مصيدةٌ خطيرةٌ نَصَبَتها الرأسماليةُ الليبرالية. فالرأسماليةُ التي كَيَّفَت نفسَها مع القوالبِ من النمطِ الكوموناليِّ انطلاقاً من كونِها نظامَ شركاتٍ قابضة، تُعَدُّ بهيئتِها هذه ألدَّ أعداءِ الاقتصادِ الكوموناليّ والمجتمع. هذا ولا تتخلَّفُ الرأسماليةُ عن تنظيمِ نفسِها كمجتمعٍ قبائليّ، مهما زعمَت أنها تخطَّت أشكالَها الاجتماعيةَ القديمةَ ظاهرياً. إنها تسلكُ ضرباً من القَبَلِيّةِ والكلانيةِ الحديثة. حيث يصعدُ المجتمعُ أساساً على الأرضيةِ المكوَّنةِ من الكلانِ والقبيلة، أي من مقوِّماتِ المجتمعِ الكوموناليّ. إلا إنّ الحداثةَ الرأسماليةَ تؤسِّسُ نفسَها مضموناً بناءً على إنكارِ تلك الأشكالِ المجتمعيةِ الأولية. ولا تتوانى عن تكييفِ القوالبِ القديمةِ لصالحِها أثناء قيامِها بذلك.

لا تَميلُ الدولةُ القوميةُ إلى الاعترافِ بالاقتصادِ التشاركيّ، نظراً لتَشَكُّلِها وفق الاحتكاراتِ الرأسمالية. أو بالأصحّ، فهي تطمعُ في بسطِ نفوذِها عليه كما النزعةُ الاحتكارية. إذ تُعَوِّلُ الدولةُ القوميةُ على تحقيقِ المجتمعِ النمطيِّ بناءً على بعثرةِ الحياةِ التشاركيةِ في الشرقِ الأوسط، لأنها تَعتَبِرُ الحياةَ الكوموناليةَ والمجتمعَ الجماعيَّ حجرَ عثرةٍ أمامَها. لذا، فالمجتمعُ الأمثلُ للدولةِ القومية هو كنايةٌ عن حشدٍ من العبيدِ المجردين من هوياتِهم وشخصياتِهم، والفاقدين لهوياتِهم الكوموناليةِ والجَمعيةِ التاريخيةِ برمتِها، والذين يكدحون كالنملِ دون كللٍ أو ملل. في واقعِ الأمر، فقد قُضِيَ على المجتمعِ بناءً على هذا الركامِ المحتشد. وقد رامَ الفلاسفةُ من أمثالِ نيتشه وفوكو إلى شرحِ هذه الحقيقة، عندما قالوا: "يُقتَلُ المجتمعُ أو الإنسانُ على يدِ الحداثة". ومع دكِّ دعائمِ المجتمعِ المفعمِ بالشخصيةِ والهويةِ الكومونية، فإنّ مجتمعَ الحشدِ المتألفِ من الأفرادِ المعدومي الشخصيةِ والهوية، هو مجتمعٌ خاصٌّ بالحداثةِ الرأسمالية، ويُشَكِّلُ نمطَ مواطنِ الدولةِ القومية.

ثمينةٌ حقاً تلك التقاليد التي تحتلُّ مكانَها في دعامةِ العصرانيةِ الديمقراطية، وتتسمُ بالطابعِ التاريخيِّ. فالاقتصادياتُ الكوموناليةُ التضامنيةُ التي تحتلُّ مرتبةَ الصدارة، تلعبُ دورَ الوحدةِ

الرئيسية. الاقتصادُ الكومونياليُّ وحدةٌ أوليةٌ في الأمةِ الديمقراطيةِ أيضاً. فكيفما أنّ احتكاراتِ السيطرةِ الاقتصاديةِ هي وحداتُ الاستغلالِ الاقتصاديِّ الأساسيةُ في الدولةِ القومية، فإنّ الوحداتِ الاقتصاديةَ للكومونةِ هي وحداتُ الحياةِ الاقتصاديةِ الأوليةُ في الأمةِ الديمقراطية. بمعنى آخر، يرتفعُ بناءُ الأمةِ الديمقراطيةِ والعصرانيةِ الديمقراطيةِ على خلفيةِ الاقتصادِ الكومونياليّ. لا نرى داعياً لشرحِ مضمونِ الاقتصادِ الكومونياليِّ مطوَّلاً. حيث بالوسعِ إنشاءُ وحداتٍ ضخمةٍ لا حصرَ لها كماً وكيفاً وحسب الحاجة؛ بدءاً من كومون العائلةِ وحتى مستوى الأمةِ الديمقراطية. لكنّ وحداتِ الزراعةِ والمصانعِ النموذجيةِ تأتي في الصدارة. علاوةً على أنّ وحداتِ التعاونياتِ والمواصلاتِ والصحةِ والتعليمِ والتربيةِ المتعددةِ الأهدافِ هي نماذج كومونياليةٌ تأخذُ مكانَها في المقدمة. المهمُّ هنا ليس تحديدَ الكوموناتِ سلفاً، بل إنشاءُ كلِّ نوعٍ من الوحداتِ الكومونياليةِ بما يتماشى كماً وكيفاً مع الحاجةِ والوظيفةِ المُناطةِ بها، بحيث لا يبقى فردٌ من دونِ كومونة. إذ إنّ الأمةَ الديمقراطيةَ أمةٌ تُنظِّمُ جميعَ أفرادِها في الكوموناتِ، وتُحَمِّلُهم المسؤوليات. ما مِن فردٍ بلا كومونةٍ ضمن هذا النظام. وعندما يتواجدُ هكذا فرد، فهذا مفادُه أنه مريضٌ ومعرَّضٌ للتفسخ. وعليه، فالمَهَمّةُ الأوليةُ لأفرادِ الأمةِ الديمقراطية، وبالأخصِّ لكوادرِها التأسيسية؛ هي تصيير كلَّ فردٍ من أفرادِها ناشطاً فعالاً في كومونةٍ أو في عدةِ كومونات.

لن تستطيعَ مجتمعاتُ الشرقِ الأوسطِ الراهنةُ أن تَنفُذَ من الأزمةِ الخانقةِ التي تعاني منها، إلا بمقدارِ تحقيقِها التحولَ الكومونياليَّ في كافةِ المناحي، وعلى رأسِها الكوموناتُ الاقتصادية. أي، ما مِن مَخرَجٍ من دونِ كومونة. وليس بمقدورِ التقاليدِ التاريخيةِ والثقافيةِ تخصيصُ حيزٍ لها أو تأمينُ سيرورتِها في اليومِ الحاضر، إلا بالحياةِ الكومونالية. محالٌ تقليدُ التقاليد. ولكن، محالٌ أيضاً العيشُ من دونِ تقاليد. من جانبٍ آخر، لن تتسمَ الحياةُ التاريخيةُ والاجتماعيةُ بمعناها الحقيقيّ، إلا عندما تقتاتُ التقاليدُ على القِيَمِ الخلاّقةِ الراهنةِ غيرِ المرتكزةِ إلى تقليدٍ أو إنكارِ التقاليد. وتؤدي التقاليدُ الاقتصاديةُ الكومونياليةُ دوراً رئيسياً في ذلك. فالكوموناتُ الاقتصاديةُ ضروريةٌ لجميعِ البلدان. والسبيلُ إلى سدِّ الطريقِ أمام البطالةِ والانهيارِ الاجتماعيِّ هو الانتقالُ إلى النشاطِ الكومونياليّ. وما يقعُ على عاتقِ الزراعةِ والقريةِ وفق الذهنيةِ الكومونياليةِ المستحدَثةِ وتنظيمِها بصورةٍ خاصة، إنما هو أثمنُ أنواعِ **النشاطِ الثوريّ**.

إنّ الثوريةَ الحقيقيةَ تعني إنجازَ الحياةِ الكومونياليةِ التي تُمَكِّنُ وجودَنا التاريخيّ، وإرساءَ دعائمِها في كافةِ الحقولِ الاجتماعية، يتصدرُها الحقلُ الاقتصاديّ. فمثلما أنّ الفيدراليةَ الديمقراطيةَ والاستقلالَ الذاتيَّ الديمقراطيَّ مؤشرانِ على تنظيمِ ومأسسةِ الحياةِ السياسيةِ للأمةِ الديمقراطية، فإنّ فيدراليةَ الوحداتِ الاقتصاديةِ الكومونياليةِ أيضاً دليلٌ على تنظيمِ الحياةِ الاقتصاديةِ ومأسَسَتِها. من جهةٍ ثانية، إنّ "فيدراليةَ الوحداتِ الاقتصاديةِ الكومونيالية" تعبيرٌ عن الأرضيةِ الاقتصاديةِ لـ"اتحادِ الأممِ الديمقراطيةِ في الشرقِ الأوسط" على الصُّعُدِ المحليةِ والوطنيةِ والإقليمية. وكونُ الوحداتِ الاقتصاديةِ المسماةِ بـ"كيبوتز" (في إسرائيل التي تُعدُّ نواةَ القوةِ المهيمنة) شديدةَ الشبهِ بالاقتصادِ الكومونياليّ، هو برهانٌ قاطعٌ على تفوقِ الاقتصادِ الكومونياليّ. وإنْ كان يُرادُ تخطي هيمنةِ إسرائيل

كدولةٍ قومية، فالسبيلُ إلى ذلك يمرُّ فقط من العبورِ إلى الاقتصادِ الكومونياليِّ في المجالِ الاقتصاديّ. فضلاً عن أنّ السبيلَ إلى الخلاصِ من الهيمنةِ الرأسماليةِ العالميةِ ومن شتى أشكالِ استغلالِها الاحتكاريّ، يمرُّ من تحقيقِ وتعزيزِ الاقتصادِ الكومونياليِّ الجديد، الذي يُشَكِّلُ الأرضيةَ الماديةَ للمساواةِ والحريةِ والديمقراطية.

إنّ السبيلَ الوحيدَ للخلاصِ هو التوجهُ نحو حياةٍ اقتصاديةٍ تشاركيةٍ مستحدَثةٍ في كردستان من أجل: التقاليدِ الاقتصاديةِ الكومونياليةِ التي تجهدُ للحفاظِ على نفسِها ولو بشقِّ الأنفُس، حشدِ العاطلين عن العملِ الناجمين عن تقويضِ الدولةِ القوميةِ لصفوفِ المجتمع، وأولئك الذين فقدوا معنى الحياةِ وكرامتَها بسببِ عبوديةِ الأجرِ البخسِ والأعمالِ الشاقة. وعليه، فالأراضي التي شَهدَت تَكَوُّنَ التاريخِ والمجتمعِ عن طريقِ الكومونة، لا يُمكنُها إنجازُ أعظمِ ثوراتِها الراهنةِ حيالَ الحداثةِ الرأسماليةِ ودولتِها القوميةِ ونهبِها الصناعويِّ ونشاطاتِها التخريبيةِ الهارعةِ وراء الربحِ الأعظم، إلا بواسطةِ الاقتصادِ الكومونياليِّ والصناعةِ الأيكولوجيةِ المنضويَين تحت رايةِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ والأمةِ الديمقراطية. وبهذه الشاكلةِ يغدو بمقدورِها التحولُ إلى مساحاتٍ تزدهرُ فيها حيَواتٌ آمنةٌ ومشرِّفةٌ وجميلةٌ وفاضلة، يستتبُّ السلامُ فيها ضمن المجتمعِ المتساوي والحرِّ والديمقراطيّ.

c- ثالثُ عاملِ حلٍّ رئيسيٍّ للعصرانيةِ الديمقراطيةِ هو الصناعةُ الأيكولوجيةُ ضد الصناعويةِ الرأسمالية. بالإمكانِ تعريفُ الصناعويةِ بأنها قيامُ الرأسماليةِ بالتوظيفِ اللامحدودِ للتقدمِ التقنيِّ في خدمةِ ميولِ الربحِ الأعظم لديها. فكيفما أنّ نزعةَ الربحِ الأعظم أعادت تنظيمَ الدولةِ في هيئةِ الدولةِ القوميةِ بصفتِها وسيلةَ السلطةِ القصوى، فقد نظَّمَت التحصنَ التقنيَّ أيضاً في هيئةِ الصناعويةِ كتعبيرٍ عن الاستخدامِ الهادفِ إلى الربحِ الأعظم. يكمنُ الخطرُ الأصلُ للصناعويةِ في تحويلِها المجتمعَ المتميزَ بعالَمِه العامرِ بالحيويّةِ والعواطفِ إلى روبوتٍ ومقبرةٍ للآلاتِ الميكانيكية. لذا، يستحيلُ على أيِّ مجتمعٍ أن يستمرَّ بحياتِه مفعمةً بالعواطفِ السليمة، ما لَم يُكبَحْ لجامُ الصناعوية. في حين أنّ تحويلَ المجتمعِ إلى آلةٍ يفضي بعد مرحلةٍ معينةٍ إلى دمارِ المجتمع. أما نزوعُ الرأسماليةِ إلى بلوغِ أقاصي الصناعوية، فيُشكِّلُ جانبَها الذي قد يَكُونُ أشدَّ فتكاً من الحربِ حتى. فقد باتَ العالَمُ منذ الآن على عتبةِ التحولِ إلى أسيرٍ بيَدِ الوسائلِ الافتراضيةِ والمدنِ المنقطعةِ عن البيئةِ الطبيعية. والصناعويةُ هي ما يُمَكِّنُ من تضخّمِ المدنِ بالطرازِ السرطانيّ. لقد صارت المدنُ وحوشاً تبتلعُ كوكبَنا. فرغمَ عدمِ وجودِ أيِّ معنى اجتماعيٍّ للمدنِ التي يبلغُ تعدادُها مليونَ أو عشرةَ ملايين نسمة، ورغمَ عدمِ نبوعِ مثل هذه المدنِ من أيةِ حاجة؛ فلا معنى لتضخّمِها بالنمطِ السرطانيِّ سوى أنه مؤشرٌ على المرض.

تأسيساً على ذلك، فحوادثُ الموتِ الناجمةُ عما تتسببُ به وسائلُ المواصلاتِ لوحدِها من حوادثِ سير، قد تخطَّت إحصائياتِ الحروبِ منذ زمنٍ بعيد. زدْ على ذلك أنها ومنذ أمَدٍ طويلٍ لَم تَعُدْ أدواتٍ توفِّرُ السهولةَ في المواصلات، نظراً لِما تتسببُ به من ضجيجٍ وتلويثٍ للجوِّ ومن تعريضِ فيزياءِ الإنسانِ إلى الضمورِ والتقزّم. أما وسائلُ التواصلِ الافتراضيِّ والمرئيِّ والمقروءِ الأخرى، والتي تُعَدُّ إحدى الساحاتِ الأساسيةِ على لائحةِ الصناعوية، فقد صيَّرَت البشريةَ مدمنةً

على عالَمٍ افتراضيّ، بعدما قطعَت روابطَها مع الحقيقة. في حين أنّ أكوامَ الأفرادِ المجردين من أواصرِهم مع المجتمعِ على أساسِ الحقيقة، تُعَبِّرُ عن تَذَرُّرِ المجتمع (تحوُّله إلى ذَرّات). أما صناعةُ أدواتِ الحربِ والحشودُ المنحلةُ التي خرجَت من كونِها مجتمعاً، فقد تجاوزَت أبعادَ ابتلاعِ البشريةِ وبيئتِها منذ زمنٍ سحيق. إذ تَقومُ الصناعويةُ بابتلاعِ الإنسانِ أيكولوجياً (باعتبارِه كائناً حياً لا يُمكنُه إلا أنْ يتواجدَ في بيئتِه)، مع ابتلاعِها عدداً جماً من الكائناتِ الحيةِ الأخرى (بما في ذلك النباتاتُ والغابات). وما لا شكَّ فيه هو أنّ مقاربةَ العصرانيةِ الديمقراطيةِ من الصناعةِ هي مقاربةٌ أيكولوجيةٌ بحتة، إزاء تقنياتِ الصناعويةِ المتحولةِ إلى أدواتِ دمارٍ مُسَلَّطةٍ على العالَمِ أجمع، وإزاء الحداثةِ الرأسماليةِ التي تُمَكِّنُ من ذلك أصلاً. فالصناعةُ غيرُ الأيكولوجيةِ هي أداةٌ لتدميرِ المجتمعِ بقدرِ الرأسماليةِ والدولةِ القوميةِ على الأقلّ. لا يُمكنُ لعنصرَي الأمةِ الديمقراطيةِ والاقتصادِ الكوموناليِّ المنضويَين تحت لواءِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ أنْ يظلاّ محرومَين من التقنياتِ والصناعةِ بغيةَ الانسكابِ على أرضِ الواقع. وبالعكس، فهذه العصرانيةُ ومقوماتُها تجعلُ من مواكبةِ التقدمِ العلميِّ والتقنيِّ واستخدامِهما في مجالِ الصناعةِ ضرورةً لا بد منها. وهنا يظهرُ المعنى الأصلُ للصناعةِ بالنسبةِ للمجتمع. فالصناعةُ ككلٍّ متكامل، لها قيمتُها بقَدرِ ما تُساهمُ في تمكينِ وجودِ المجتمعِ وتعزيزِ أركانِه الأخلاقيةِ والسياسيةِ والرقيِّ به ديمقراطياً واقتصادياً. وما لا جدال فيه هو أنّ تحديدَ مستوى المساهمةِ يتصدرُ لائحةَ مهامِّ الإدارةِ الأخلاقيةِ والسياسية.

بالرغمِ من أنّ مجتمعاتِ الشرقِ الأوسطِ لَم تَشهدْ بَعدُ دماراً على يدِ صناعويةِ الرأسماليةِ بقدرِ ما هي عليه البلدانُ المتروبولية، إلا إنها تعرضَت من هذه الناحيةِ لدمارٍ على المدى الطويل، بسببِ خصائصِ نظامِ المدنيةِ المركزيةِ التي تسبَبت بتدميرِ البيئةِ على امتدادِ آلافِ السنين، وكذلك بسببِ بعضِ المساوئِ التي أسفرَ عنها المجتمعُ النيوليتيُّ قبلَ ذلك. وقد أدى تَكَفُّلُ تلك المجتمعاتِ بدورِ مهدِ المدنيةِ المركزيةِ لفترةٍ زمنيةٍ تناهزُ الخمسةَ آلاف سنة، إلى تحقُّقِ الدمارِ بأبعادٍ مرتفعة. فقد تحقَّقَ التصحرُ منذ زمنٍ طويلٍ وبمستوياتٍ مرتفعةٍ جداً. والمنطقةُ التي كانت يوماً ما جنةَ النباتِ والحيوان، باتت اليوم جهنم السعير. وعليه، فهي في أمسِّ الحاجةِ إلى الحياةِ الأيكولوجية. إذ قد تُعيدُ الصناعةُ الأيكولوجيةُ الخالصةُ إلى المنطقةِ عهدَها الخصيبَ القديم.

للقضايا الاجتماعيةِ خاصيةٌ على النحوِ التالي: أينما تفاقمَت المشاكلُ فهناك تنضج سُبُلُ الحلِّ بالمِثل. لذا، لا يمكنُ التفكيرُ في مشكلةٍ بلا حلّ. حيث إنّ الظروفَ الزمانيةَ والمكانيةَ الشاهدةَ على نشوءِ القضايا، تحتوي بين طواياها ظروفَ الحلِّ أيضاً. ومثلما الحالُ في عمومِ المعمورة، ففي الشرقِ الأوسطِ أيضاً بلغَ مبدأُ الحلِّ الأيكولوجيِّ منزلةً تتسمُ بأهميةٍ قادرة على الحلّ بما يساوي قدرةَ الثوراتِ السياسيةِ على الحلِّ بأقلِّ تقدير. وإسرائيلُ تزوِّدُنا بالأمثلةِ الناجعةِ في هذا المضمار. حيث تستفيدُ من تفوقِها في مجالِ العلمِ والتكنولوجيا، وتستخدمُه في مجالِ الصناعة، مُسَخِّرةً إياه لأجلِ حياةٍ أَشبَهُ بالجنانِ حتى في عرضِ الصحراء. بالتالي، سوف تُمَكِّنُ الصناعاتُ الأيكولوجية، التي ستُستَخدَمُ في عمومِ بلدانِ المنطقةِ بالتوازي مع الاقتصادِ الكوموناليّ، مما يحتاجُه المجتمع بالأكثر؛ ألا وهو إنشاؤُه بنحوٍ متساوٍ وحرٍّ وديمقراطيٍّ ومتواصلٍ ومستدام. حيث إنّ التنميةَ

الأيكولوجيةَ هي الحاجةُ الأولى والحقيقيةُ بدل الصناعوية. فبينما تُقيمُ البلدانُ الأوروبيةُ المتقدمةُ الصناعةَ الأيكولوجيةَ محلَّ صناعاتِها غيرِ الأيكولوجية، فإنّ التحولَ إلى ساحةِ استيرادٍ لسياراتِها ومنسوجاتِها واستجلابٍ لسُوّاحِها، لن ينفعَ سوى في زيادةِ حِدّةِ القضايا الاجتماعية. وبهذه الطريقةِ أيضاً تُضفي الرأسماليةُ طابعاً عالمياً على عواملِ دمارِ البشرية. على البنيةِ التحتيةِ التقنيةِ للعصرانيةِ الديمقراطيةِ أنْ تَكُونَ أيكولوجيةً دون بُد. أما الاقتصادُ الأيكولوجيُّ الكومونياليّ، الذي سيُطَوَّرُ دون الانزلاقِ نحو الصناعويةِ أو إنكارِ الصناعة، فسيغدو القوةَ المخوَّلةَ لتأمينِ الأرضيةِ القويمةِ والوحدةِ الحصينةِ للعصرانيةِ الديمقراطيةِ والحياةِ الوطنيةِ الديمقراطيةِ في آنٍ معاً.

وباعتبارِ كردستان بلداً قَلّما شهِدَ نماءَ وتطوُّرَ الرأسماليةِ والدولةِ القوميةِ والصناعوية، فهي قادرةٌ على الاستفادةِ من وضعِها هذا بأحسنِ صورةٍ لأجلِ البناءِ الأيكولوجيِّ والاقتصاديِّ الكومونياليّ. أي، بمقدورِها تحويلُ تخلُّفِها في هذا السياقِ إلى ظروفٍ مناسِبةٍ لصالحِها. حيث تستطيعُ تنظيمَ جميعِ الحشودِ البشريةِ وجيوشِ العاطلين عن العملِ ضمن إطارِ الاقتصادِ الأيكولوجيِّ والكومونياليّ، لتُعيدَ بناءَ بلادِ الجنانِ القديمةِ في هيئةِ أمةٍ ديمقراطيةٍ تَمضي قُدُماً على دربِ الحضارةِ الديمقراطية. ولأجلِ ذلك، يَكفي فقط التحلي بكرامةِ وعزّةِ العيشِ في بلدٍ حرٍّ ومجتمعٍ ديمقراطيٍّ لدرجةِ العشق!

ز- الثورة الذهنية في الشرق الأوسط:

توغَّلَت الحداثةُ الرأسماليةُ في الشرقِ الأوسطِ من خلالِ الذهنيةِ السلطويةِ أولاً، مثلما فعلَت على الصعيدِ العالميّ. فهيمنةُ الذهنيةِ المسماةِ بالاستشراقيةِ تَعودُ إلى عدةِ قرون. وربما أنها تمتدّ بجذورِها إلى عهدِ التوسعِ الثقافيِّ الإغريقيِّ–الرومانيّ. إذ غالباً ما كانت الحروبُ الصليبيةُ في العصورِ الوسطى حروباً ذهنية. لكنّ الغزوَ الفكريَّ الأصلَ حصلَ مع صعودِ الحداثةِ الرأسمالية. هذا وينبغي عدم الإغفالِ بأنّ العاملَ الأساسيَّ الذي فتحَ الطريقَ أمام صعودِ أوروبا الغربية، هو تفوُّقُها في وعيِ الحقيقة. ولتكييفِ الخبرةِ الشرقيةِ مع ظروفِها الملموسةِ نصيبُه المُعَيِّنُ في ذلك. وهكذا، فإنّ عصورَ النهضةِ والإصلاحِ والتنويرِ قد مَكَّنَت من تفوقِ وعيِ الحقيقةِ لدى أوروبا الغربيةِ على الصعيدِ العالميّ. فبقدرِ ما حلَّلت نفسَها، فإنها تمكَّنَت بالمِثلِ من تحليلِ العالمِ عموماً والشرقِ الأوسطِ خصوصاً. وقد جعلَت الرأسماليةُ وعيَ الحقيقةِ حِكراً عليها، وتبنَّت العديدَ من التطوراتِ الإيجابيةِ الحديثةِ العهد. ومع مطلعِ القرنِ التاسع عشر، كانت أوروبا قد بسطَت احتكارَها على وعيِ الحقيقةِ منذ زمنٍ طويل. وحقَّقَت دخولَها إلى منطقةِ الشرقِ بتفوقِها في وعيِ الحقيقة. حيث باشرَ المبعوثون قبل كلِّ شيءٍ بإعادةِ اكتشافِ المنطقة. ثم تحوَّلَت طريقةُ تناوُلِ الكشّافةِ الرَّحّالين والباحثين العلميين للمنطقةِ وكيفيةُ فهمِهم إياها إلى مدرسةٍ فكريةٍ سُمِّيَت "الاستشراقية". بمعنى آخر، فالاستشراقيةُ هي الهيمنةُ الذهنيةُ لمدنيةِ أوروبا الغربية. وهكذا، فَقَدَ الشرقُ استقلالَه الذهنيَّ تدريجياً، اعتباراً من القرنِ التاسع عشر، وسادت الأفكار الاستشراقية. وانضوى النخبويون والمتنورون الشرقيون تحت حاكميةِ الفكرِ الاستشراقيّ. ونجحَت جميعُ المشتقاتِ الفكريةِ لليبرالية،

وعلى رأسِها القوموية، في الاستيلاءِ على الذهنيةِ الشرقية. بل حتى إنّ التيارَ الإسلامويَّ الجديدَ والحركاتِ الفكريةَ الدينيةَ الأخرى تطورَت مركونةً إلى القوالبِ الاستشراقية.

لَم تَكُن حركاتُ الدولةِ القوميةِ المتناميةُ مع بدءِ القرنِ العشرين في مضمونِها سوى كنايةً عن مؤسساتٍ عميلةٍ للفكرِ الاستشراقيّ. أي أنّ مؤسِّسي الدولةِ القوميةِ لَم يَكونوا، وما كان لهم أنْ يَكُونوا، أصحابَ فكرٍ استقلاليٍّ على حدٍّ ترويجِهم الدائم. فجميعُ الصياغاتِ الفكريةِ البارزةِ في الشرقِ الأوسطِ خلالَ القرنِ العشرين، بما فيها الفكرُ اليساريّ، كانت ممهورةً بطابعِ الاستشراقية. ورغم إطلاقِ تسميةِ "الحقائقِ العلميةِ العالميةِ" على الأفكارِ التي جرى تكييفُها مع واقعِ المنطقةِ باسمِ علمِ الاجتماع، إلا إنّ جميعَها كانت استشراقيةً في مضمونِها. وبطبيعةِ الحال، تستقي الاستشراقيةُ قوتَها من دنوِّها إلى الحقيقةِ بنسبةٍ أكبر بكثيرٍ مما هي عليه القوالبُ الذهنية القديمة. ونظراً لتدني مستوى الحقيقةِ في أفكارِ ناقدي الاستشراقيةِ مقارنةً مع الاستشراقيين، فقد كانوا عاجزين عن إحرازِ النجاح. وبالمقدورِ قولُ الأمرِ عينِه بشأنِ النخبِ السلطويةِ الاستشراقيةِ أيضاً، كـ"تركيا الفتاة" و"جمعيةِ الاتحاد والترقي"، والتي كانت تنتهلُ قوتَها من ذهنيتِها الاستشراقيةِ الأقوى نسبةً إلى الذهنياتِ القديمة. هذا الوضعُ هو الدافعُ الأوليُّ وراء خروجِهم من صراعِ السلطة موفَّقين، سواء في عهدِ المَلَكيةِ الدستوريةِ أم الجمهورية. كما يتعينُ المعرفةُ يقيناً أنّ الاستشراقيةَ الغربيةَ تُشَكِّلُ منبعَ القوةِ الكامنةِ خلف نزعةِ القوموية التركية. أما السببُ وراء قيامِ النخبِ السلطويةِ منذ أمَدٍ بعيدٍ بتحويلِ قِبلَتِها من مكة إلى باريس، فهو النجاحُ والمتانةُ اللذان حقَّقَهما الفكرُ الاستشراقيُّ لديها. ومع تأسيسِ الدولةِ القومية، بلغَ الفكرُ الاستشراقيُّ أَوجَهُ وبسطَ احتكارَه على كافةِ الذهنياتِ الأخرى. إذ لَم يَبسطْه في الحقلِ الأيديولوجيِّ وحسب، بل وفي المجالِ الفنيِّ أيضاً. كما فكَّكَ أواصرَ الأخلاقِ التقليدية، ممهداً السبيلَ إلى سيادةِ القوالبِ الأخلاقيةِ الغربية.

اعتباراً من النصفِ الثاني من القرنِ العشرين، بدأَت الاحتكاراتُ الذهنيةُ تُصابُ بالتآكلِ ضمن الشرقِ الأوسط، مثلما كانت عليه في عمومِ العالَم. فقد بدأَت ثورةُ عامِ ١٩٦٨ الثقافيةُ بفتحِ ثغراتٍ في الاحتكارِ الاستشراقيّ. كانت تلك الفترةُ سنواتٍ بدأَت الأيديولوجيا الليبراليةُ والعلمويةُ الوضعيةُ تفقدان فيها تفوقَهما. أما الانهيارُ المتسارعُ للاشتراكيةِ المشيدةِ في عامِ ١٩٩٠، فقد زادَ من زعزَعَةِ الفكرِ الوضعيِّ الليبراليّ. ونخصُّ بالذِّكرِ أنّ العلمويةَ الاجتماعيةَ أُصيبَت بجروحٍ غائرة. كما أُصيبَ الاحتكارُ الذهنيُّ للحداثةِ الرأسماليةِ لأولِ مرةٍ بتزعزعٍ جديّ، فظهرَت العديدُ من التياراتِ المسماةِ بماوراء الحداثة. وتصاعدَت التياراتُ الفامينيةُ والأيكولوجيةُ والثقافيةُ والمدارسُ الفكريةُ اليساريةُ الجديدة. وتجذرت الأزمةُ البنيوية المستفحلة في الرأسماليةِ خلال أعوامِ ١٩٧٠ بالتزامنِ مع الأزمةِ الذهنية، لتزداد استفحالاً مع مُضِيِّ الوقت. فانهارَ الاحتكارُ الفكريُّ القديمُ إلى غيرِ رجعة. ونالَت الاستشراقيةُ نصيبَها من ذلك باعتبارِها اشتقاقاً من الأيديولوجيا الليبرالية. فاختلَّت حاكميتُها الفكريةُ على الشرق. وقدَّمَ عددٌ كبيرٌ من المفكرين (يتقدمُهم جوردون تشايلد، صموئيل

كريمر[1]، وآندريه غوندر فرانك) إسهاماتٍ ثمينةً للثورةِ الفكرية، التي كشَفَت النقابَ عن دورِ الشرقِ الأوسطِ باعتبارِه مهدَ نظامِ المدنيةِ المركزية. وهكذا، حصلَت نهضةٌ فكرية حقيقيةٌ بالتزامنِ مع بسطِ حدودِ الحداثةِ الرأسماليةِ وتطورِ الشرقِ ارتباطاً بنُظُمِ المدنيةِ المركزية. أما أفكارُنا بشأنِ السياسةِ الديمقراطيةِ والعصرانيةِ الديمقراطية، والتي سعينا إلى رسمِ ملامحِها في المرافعاتِ على شكلِ حلقاتٍ تزدادُ اتساعاً وعُمقاً بنحوٍ طرديّ، فقد أضحَت مُتَمِّمةً لأفكارِ أولئك المفكرين، ولو عن غيرِ قصد. وفيما يتعلقُ بالتقييماتِ التي تناولَت ولادةَ نظامِ المدنيةِ المركزية ودورَه في صعودِ الحداثةِ الرأسماليةِ داخل أوروبا الغربية، فقد كانت صحيحةً بخطوطِها العريضة.

كان التأثيرُ المشتركُ لكافةِ هذه المؤثراتِ الفكريةِ الثوريةِ قد أفضى بدءاً من تسعينياتِ القرنِ العشرين إلى ثورةٍ ذهنيةٍ متسارعةٍ في وجهِ الذهنيةِ الليبراليةِ والاستشراقية. وإلى جانب التأثيرِ المحدودِ لتلك الثوراتِ الذهنية، إلا إنّ ما طغى على مرافعاتي كان بمثابةِ تدوينٍ مستقلٍّ لثورةٍ فكريةٍ ولتطورٍ فكريٍّ تدريجيٍّ في آنٍ معاً. إنّ الثورةَ الذهنية، التي تخطَّت الاستشراقيةَ وتخلصَت من تأثيرِ المذاهبِ المركزيةِ واليمينيةِ واليساريةِ اللّيبراليةِ في الشرقِ الأوسط، تتسمُ بعظيمِ الأهمية. وينبغي عدم النسيان أنه يستحيلُ عيشُ أيةِ ثورةٍ مجتمعيةٍ مستدامة، ما لَم تُعَش الثورةُ الذهنية. والصياغةُ الموجودة في المجلَّداتِ الخمسةِ الأخيرةِ من مرافعاتي، تبسطُ بالخطوطِ العريضة مَرامَنا من مصطلحِ "الثورةِ الذهنية" في الشرقِ الأوسط. يتعينُ التشديدُ على أهميةِ سكبِ ذلك في الممارسةِ العملية، عوضاً عن تكرارِه. فأثمنُ الأفكار، أي تلك التي نصيبُها من الحقيقةِ جدٌّ وطيد، لن تُعَبِّرَ عن أيِّ شيء، ما لَم تُطَبَّقْ عملياً. فحتى لو اتّحدَ العالَمُ على فكرةٍ خاطئةٍ أو نصيبُها من الحقيقةِ واهن، فإنّ الفكرةَ التي تكونُ نسبةُ الحقيقةِ فيها أعلى، تستطيعُ أنْ تتحدى العالَمَ بنجاحٍ وأنْ تحرزَ نصرَها المؤزرَ في النهاية، حتى لو دافع عنها شخصٌ واحدٌ فقط. والتاريخُ البشريُّ مليءٌ بهذه الأمثلة. فما يؤدي إلى ذلك هو قوةُ الحقائقِ الغالبةُ دوماً. قد تُقمَعُ الأفكارُ المُعَبِّرةُ عن الحقيقة، وقد تُجازى؛ ولكنها لن تُهزَمَ أبداً.

كنتُ، أو كنا، قد باشَرنا بالممارسةِ العمليةِ مَحَصَّنين بأفكارٍ نصيبُها من الحقيقةِ جدٌّ محدودٍ في بادئِ الأمر. وبتصعيدِ الممارسةِ العمليةِ بصدقٍ وإخلاص، ضاعَفنا من نسبةِ الحقيقةِ في تلك الأفكار. ومع الانكبابِ على الممارسةِ العمليةِ مُحَصَّنين بالأفكارِ التي تضاعفَت نسبةُ الحقيقةِ فيها، بات لا مفرّ من خوضِ ممارساتٍ عمليةٍ أكثر توفيقاً. النتيجةُ الأوليةُ التي ينبغي استنباطُها هنا، هي أنّ الحقائقَ الكبرى وما تَنُمُّ عنه من ممارساتٍ ميدانيةٍ عظيمة، قد تبدأُ بكلمةٍ واحدةٍ فقط إذا تَطَلَّبَ الأمر. ففي حالِ الالتزامِ بالكلمةِ بصدقٍ وإخلاص، وعدمِ التراجعِ عن توحيدِها مع الحياة، يغدو لا ملاذ من تعاظُمِ الحقيقةِ وطرحِها لنفسِها وكأنها انتصارٌ للحياةِ الحرةِ داخل المجتمع. فالمجتمعاتُ

[1] **صموئيل نوح كريمر:** أحد العلماء المختصين بعلوم وتاريخ سومر ولغتها وآدابها (١٨٩٧–١٩٩٠). وله عدة منجزات في هذا السياق مثل: "الميثولوجيا السومرية" و"التاريخ يبدأ من سومر" و"أنكي، إله السومريين الماكر" (المترجِمة).

ظواهر عطشى للحقيقة، كما التربةُ الظمأى للماء. وبإرواءِ ظَمَأِها ذاك، تتعرفُ المجتمعاتُ على الحياةِ الحرةِ والديمقراطيةِ كما التربةُ المزدهرة.

نجحَت الحداثةُ الرأسماليةُ عن طريقِ مؤسساتِ الجامعةِ الموالية للعلمانية، في كسرِ شوكةِ السيادةِ الذهنية، التي أمسَكَت الكنيسةُ بزمامِها طيلةَ العصورِ الوسطى. وجعلَت الإنجازاتِ العلميةَ والفلسفيةَ والفنية، التي أسفرَ عنها عصرُ النهضةِ والإصلاحِ والتنوير، حِكراً عليها بوساطةِ الاحتكارِ الذي طالَ الجامعاتِ عموماً. وبهذا المعنى، يُعَدُّ القرنُ التاسع عشر قرناً حَسَمَت فيه الرأسماليةُ حاكميتَها على العلمِ والفلسفةِ والفن. وفي أواخرِ القرنِ العشرين، برزَت الأزمةُ وتَبَدّت الحلولُ ضمن هذه الحاكمية، التي دامَت قرابةَ قرنَين من الزمن، وذلك بما يتماشى مع الأزمةِ والحلولِ الموجودةِ في البنيةِ العامةِ للنظامِ القائم. حيث كانت الفلسفةُ قد فقدَت أهميتَها القديمةَ حيالَ التقنياتِ العلميةِ المُختَبَرة. وتحوَّلَ العلمُ بذاتِ نفسِه إلى تقنياتِ بحوثٍ لا عدَّ لها ولا حصر. في حين خَسِرَ الفنُّ قيمتَه كمدرسةٍ قائمةٍ بذاتِها بعدَ العصرِ الكلاسيكيّ، فاختُزِلَ إلى سلعةٍ فظةٍ متجسدةٍ في هيئةِ صناعةٍ متكدسة. وفي المحصلة، فجميعُها كانت قد تحوَّلَت إلى أدواتٍ منفعيةٍ بسيطةٍ بيَدِ الرأسماليةِ والدولةِ القوميةِ والصناعوية. وهكذا كانت قد فقدَت جميعاً مهاراتِها ومَهَمّتَها الأساسيةَ في البحثِ عن الحقيقةِ والتعبيرِ عنها. والمقصودُ من أزمةِ العلمِ والفلسفةِ والفنّ، كان خسارةَ تلك المهاراتِ في البحثِ عن الحقيقةِ والتعبيرِ عنها.

كانت منطقةُ الشرقِ الأوسطِ قد شهدَت سياقاً مماثلاً خلال القرنِ الثاني عشر، عندما بسطَت دوغمائيةُ المدرسةِ الإسلاميةِ نفوذَها في وجهِ الفلسفةِ والعلمِ والفنّ. والأزمةُ التي تغلغلَت داخلَ العلمِ والفلسفةِ والفنِّ في أوروبا، قد وجدَت معناها مع تردّي مكانةِ الاستشراقيةِ في الشرقِ الأوسط. كان هذا تطوراً إيجابياً بجانبِه هذا. إلا إنه كان يحتوي على المخاطر، لعجزِه عن إنجازِ ثورةٍ ذهنيةٍ بديلة. حيث لَم تُعَشْ ثورةٌ ذهنيةٌ جذريةٌ في المنطقة، رغم ظهورِ بعضِ التطوراتِ المحدودةِ إزاء ذهنيةِ الغربِ المهيمنةِ وطرازِه في الفنِّ والحياة. بل استمرّت الأزمةُ في هذه الساحةِ مثلما الحالُ في بقيةِ الساحات. كان بإمكانِ الشرقِ الأوسطِ أنْ يحوِّلَ المخاطرَ الناجمةَ عن تلك الأزمةِ إلى فرصةٍ سانحة. وفي سبيلِ ذلك، كان بمقدورِه إنجازُ الثورةِ الفلسفيةِ والعلميةِ والفنيةِ المنسجمةِ مع أسسِه التاريخيةِ والثقافية، والتي تُشَكِّلُ مصدرَ إلهامٍ وتوجيهٍ لمقوماتِ العصرانيةِ الديمقراطية، أي للأمةِ الديمقراطيةِ واقتصادِ السوقِ الكمومونالِيِّ والصناعةِ الأيكولوجية. بمعنى آخر، كان بوسعِه تحقيقُ وإحياءُ عصورِ النهضةِ والإصلاحِ والتنويرِ بمنوالٍ متداخلٍ وكثيف، وبطرازٍ ثوريّ. ولا داعي بتاتاً لتقليدِ الغربِ أو محاكاتِه في هذا المضمار. فإلى جانبِ مشاطرتِه المكاسبَ العالمية، إلا إنّ المهمَّ هنا هو عرضُ خلاّقيتِه المكانيةِ والتاريخية، وإنجازُ ثورتِه الذاتية.

ولحُسنِ حظِّ الثورةِ الكردستانيةِ المُطَوَّرةِ بما يتلاءمُ مع نظريةِ ومصطلحاتِ العصرانيةِ الديمقراطية، فإنها تتحققُ في عهدِ الأزمةِ التي تعاني منها الحداثةُ الرأسماليةُ في حقولِ الذهنيةِ وطرازِ الحياة. فالقِسمُ الأكبرُ من ثوراتِ القرنَين التاسع عشر والعشرين، وعلى رأسِها الثورتان الفرنسيةُ والروسية، قد عجزَت عن تخطي ذهنيةِ الحداثةِ الرأسماليةِ وطرازِ حياتِها. وكانت

نجاحاتُها محدودة، رغمَ جهودِها الدؤوبةِ والأصيلةِ وطموحاتِها في أنْ تَكُونَ البديل. ما من ريبٍ في أنها تركَت وراءها إرثاً عظيماً ومكاسب ذهنيةً لها نصيبٌ عالٍ من الحقيقة، ولا تزالُ تنضحُ بالحياة، وقِيَمَ حياةٍ أخلاقيةٍ وجمالية. وعليه، بمقدورِ الثورةِ الكردستانيةِ أنْ تستفيدَ من حُسنِ طالِعِها هذا على أكملِ وجه، بتوحيدِ كلِّ هذه المنجَزاتِ الذهنيةِ والحياتيةِ الثمينةِ في ممارستِها العمليةِ الخاصةِ بها. كما باستطاعتِها إحياءُ الفردِ الديمقراطيِّ والاشتراكيّ، الذي سيتشكلُ بالتوازي مع تحويلِ البناءِ المتداخلِ للأمةِ الديمقراطيةِ والاقتصادِ الكوموناليِّ والصناعةِ الأيكولوجيةِ إلى طرازِ حياةٍ اجتماعية؛ وذلك حيالَ فرديةِ الحداثةِ الرأسماليةِ المشحونةِ بالمصائدِ والأفخاخ، والتي صارَت وحشاً استهلاكياً طائشاً يَبتلعُ الحقيقة؛ وكذلك حيالَ عناصرِها المتمثلةِ في نزعاتِ الربحِ الأعظم والدولةِ القوميةِ والصناعوية، والتي تُوَلِّدُ الفرديةَ وتنتجُها. وبوسعِها تعميقُ ثورتِها الذهنيةِ والأخلاقيةِ والجماليةِ بكلِّ ما أُوتِيَت من طاقة، بحيث تجعلُها مُلكاً للفرد، وتعمِّمُها على شعوبِ الشرقِ الأوسطِ قاطبة. وبإمكانِها عبرَ ثورتِها الخاصةِ بها أنْ تقدِّمَ الإسهاماتِ المهمةَ للثقافةِ التاريخيةِ الشرقِ أوسطيةِ المتميزةِ دائماً بالتكاملِ والكونية، وأنْ تُقَيِّمَ الحياةَ وكلَّ مجالٍ من مجالاتِها على أنه مدرسةٌ ناجعةٌ في سبيلِ ذلك.

ويكمنُ حُسنُ طالعِ الشعوبِ والأفرادِ الذين فقدوا كلَّ ما لديهم، في تَمَثُّلِهم القيمَ الثوريةَ والحَيَواتِ العامرةَ بالحريةِ والأخلاقِ والجمال، وفي تَبَنّيهم إياها لتَعَطّشِهم لها. فلتَتواجد الحداثةُ الرأسمالية، ولكنْ بشرطِ ألاّ تُلَوِّثَنا بقَيئِها. لحُسنِ الحظِّ أنهم لَم يتلطخوا، أو نادراً ما تلطخوا بها. والأروعُ من هذا وذاك، هو تشاطُرُ قِيمِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ المتناسبةِ مع طبيعتِنا الاجتماعيةِ وأنشطتِنا الفردية، وتشاطُرُ الأمةِ الديمقراطيةِ وطرازِ الحياةِ الاقتصاديةِ الكوموناليةِ والأيكولوجية، وتشاطُرُ عِلمِها وفلسفتِها وفنِّها بروحٍ مفعمةٍ بالحريةِ والمساواةِ والديمقراطية؛ وجعلُ كلِّ ذلك مُلكاً للمجتمع.

نتيجة

قد يَبدو تقديمُ مرافعةٍ شخصيةٍ ذات أبعادٍ عالميةٍ أمراً مبالَغاً فيه ومثيراً للاستغراب. لكنّ ما تَرومُ المرافعةُ إلى إثباتِه هو أنّ الفصلَ بين المحليِّ والكونيِّ ليس سهلاً. ومغامرةُ انطلاقِنا في مسيرتِنا من ظاهرةٍ مهمَّشةٍ كالظاهرةِ الكردية، حيث تدورُ المساعي لفرضِ نسيانِها كلياً بين صفحاتِ التاريخِ المُغبَرّة، قد بسطَت للعَيانِ أنّ حلَّ القضيةِ النابعةِ من هذه الظاهرة، لا يُمكنُ إلا أنْ يَكُونَ ضمن أبعادٍ عالمية. فالإنسانُ بذاتِ نفسِه كائنٌ كونيّ. وكونُ جميعِ الأسرارِ المعنيةِ بالكونِ مخفيةً في الإنسان، إنما يتأتى من كونِه كائناً كونياً. لكنّ هذا لا يعني انعدامَ قيمةِ الواحديِّ والمحليِّ واللحظةِ الآنيةِ أو الفارق الذي يميزُها عن غيرِها. بل إنّ الكونيةَ غيرُ ممكنةٍ إلا بالواحديات. وهي مجموعُ جميعِ تلك الواحدياتِ المنفردة. ولكلٍّ منفردٍ بذاتِه رديفُه في الإطارِ الكونيّ. مقابل ذلك، ففي كلِّ واحديةٍ ثمة أثَرٌ كونيّ. أما سياقُ الأحداثِ المسماةِ بالنشوء، فهو الآليةُ الدياليكتيكيةُ القائمةُ بين الانفراديِّ والكونيّ.

الدافعُ وراء لجوئِنا المتكررِ إلى هذا المبدأِ الأساسيِّ في الفلسفة، هو أنّ الكردَ يمثلون إحدى أكثرِ الظواهرِ التاريخيةِ والاجتماعيةِ التي طالَها الإنكارُ والإبادةُ بكثافة. إذ لَم يَغِب احتكارُ القمعِ والاستغلالِ الموجودُ في منطقِ الحضارةِ الدولتيةِ بسيادتِه المُسَلَّطةِ على الكردِ طيلة التاريخ. فالكردُ باعتبارِهم أعرقَ وريثٍ للمجتمعِ القَبَلِيِّ الذي شهدَ الثورةَ النيوليتيةَ بكلِّ عظمتِها، هم عالقون في ذاك العصرِ من تاريخِ البشرية، لدرجةٍ أنهم يكادون لا يَنفكُّون مشحونين بآثارِ الحياةِ التي كانت سائدةً قبل خمسةَ عشرَ ألف سنة. هذا ولَم يتورعوا من الجانبِ الآخر عن الانجرارِ وراء تَبِعاتِ القوة المهيمنةِ العالميةِ في هذا العصر. فما الذي كنا سنعيشُه كأفراد؟ أكان ممكناً الخروجُ من الكينونةِ المجتمعية؟ كيف كنا سنتحلى بالطابعِ الكونيِّ من دون الاتسامِ بالطابعِ المحليّ؟ لقد كانت الكردايتيةُ تُكَبِّلُ أقدامَنا كقيدٍ وثيقٍ منذ أنْ خطَونا أولى خطواتِنا على دربِ الحياة. ربما كان بالمقدورِ التفكيرُ في الخروجِ على الكردايتيةِ كسبيلِ حلّ. لكن، ما ثمنُ ذلك؟ هل كان سيبقى لدينا شيءٌ من آثارِ الإنسانية؟ لَم تَكُن القضيةُ الكرديةُ كأيةِ قضيةٍ وطنيةٍ أو اجتماعيةٍ أخرى. ولَئِنْ كان مقصدُنا مما يسمى بالكردايتيةِ هو السماتُ الهامشيةُ والممسوخةُ إلى أبعدِ حد، فقد كنا أدنى إلى نوعٍ من البرابرةِ الذين حُكِمَ عليهم عيشُها بأكثرِ الأبعادِ انحطاطاً. ويَبدو أنّ العيشَ كوحشٍ مُهَمَّشٍ هو من أشدِّ أنواعِ العقاب. ما كان لنا التعرفُ على واقعِنا الاجتماعيّ، إلا بالانجرارِ وراء قدرةِ الدفاعِ على استقطابِ الإنسانِ بقوةٍ متزايدةٍ عُمقاً واتساعاً كما البئر. فبينما كنا نبحثُ عن أنفسِنا في أغوارِ التاريخِ السحيقة، فقد كنا نسعى من الجهةِ الأخرى إلى تعريفِ واقعِنا في خضمِّ حملاتِ الحداثةِ السائدةِ في

عصرِنا، والتي تجهدُ لابتلاعِ النتفِ النذيرةِ المتبقيةِ منا. أما الإصرارُ على التحلي بكينونةِ الفردِ الأبيِّ كإنسان، فكان يُحَتِّمُ علينا كشفَ حقيقتِنا بجميعِ أبعادِها كمَهَمّةٍ لا بد منها. ومَهَمّةٌ كهذه كانت ستدفعُنا نحو البحث، ارتباطاً بمقولةِ هيغل الشهيرة "الحقيقةُ كلٌّ متكامل".

حياتي الشخصيةُ مرهونةٌ بالمرافعة. والمرافعةُ أيضاً مرهونةٌ بحياتي الشخصية. فحتميةُ العيشِ ككرديٍّ مخنوقٍ بالإشكالياتِ العضالِ على خِلافِ الناسِ الآخرين، هي ثمرةٌ من ثمارِ الظاهرةِ الكرديةِ الشائكة. ومن دواعي الصمودِ والتماسكِ كمجتمع، هي التصدي لمواقفِ الليبراليةِ الساعيةِ بكلِّ ما في وُسعِها إلى خلقِ المجتمعِ البليدِ والتحولِ إلى فردٍ ساذج. من اليسيرِ إلى حدٍّ ما الانقطاعُ عن المجتمعِ الكرديِّ المجرَّدِ من مقدرةِ الدفاعِ الذاتيّ. وبالأصل، فآليةُ الإبادةِ الاجتماعيةِ الممتدةُ على فترةٍ طويلة، قد أَعَدَّت منذ أَمَدٍ بعيدٍ كافةَ الظروفِ التمهيديةِ لحصولِ هذا الانقطاع. فباتَ الانقطاعُ عن الكردايتيةِ ممكناً قبل توديعِها إلى غيرِ رجعة. حيث إنّ غيابَ مقدرةِ المساءلةِ والمحاسبةِ لدى شعبٍ أعزل، يُوَلِّدُ نتائج وخيمةٍ من هذا القبيل. ومن العبثِ عقدُ الأملِ على شعبٍ يحصلُ فيه الانقطاعُ التلقائيُّ بهذه السهولة، كي يَقومَ باللوذِ عن وطنِه واقتصادِه وحياتِه الحرةِ وهويتِه الذاتيةِ بمنوالٍ خاصٍّ به حيالَ المجتمعاتِ العصرية، أي إزاء مجتمعاتِ الدولةِ القومية. وعليه، تلهثُ الإمبرياليةُ والاستعمار دوماً، ويبذلان قصارى جهدِهما لخلقِ مجتمعاتٍ وأفرادٍ عُزَّل. ويزدادُ الوضعُ سوءاً عندما يَكُونُ الكردُ موضوعَ الحديث. إذ لَم يُترَك الكردُ عاجزين عن حمايةِ وجودِهم المجتمعيِّ ووطنِهم وحريتِهم فحسب. بل وصُيِّروا في الوقتِ نفسِه جبناء يخافون حتى ظِلالَهم، ويخجلون من أنفسِهم، ويفرّون من ذواتِهم.

بالإمكانِ صياغةُ العديدِ من النعوتِ المشابهةِ بشأنِ الظاهرةِ الكرديةِ وحالتِها الإشكالية. والدافعُ وراء تناوُلي قصةَ حياتي الشخصيةِ مِراراً وتكراراً، هو السعيُ للإسهامِ في صياغةِ تلك النعوت. لكنّ تلك المزايا لَم تَهبطْ من السماء. بل خُلِقَت بيَدِ الإنسان. ولكن، مَن كان هؤلاء الناس؟ ولأيِّ القوى يتبعون؟ كلُّ هذه التساؤلاتِ وردودُها كانت ستُبرهنُ كُلّيةَ الحقيقة. ما من ريبٍ في أنّ أَسري كان على يد تلك القوى. فجميعُهم كانوا مُقَنَّعين. وأيٌّ منهم لَم يَظهَرْ كما هو عليه، ولَم يَكُنْ كما كان يظهر. لذا، كان فهمُ الحقائقِ المستورةِ يتطلبُ جهداً عظيماً. ربما كان التجرؤُ على خوضِ مجازفةِ الحياة باستمرار أصعبَ بالنسبةِ لي من حياةِ أولئك البدائيين الذين يقطنون الأدغال. ذلك أنّ الأناسَ العصريين المتأهبين للقضاءِ على وجودٍ مجتمعيٍّ ما، هم خطيرون ومنظَّمون ويتميزون عن غيرِهم بجعلِهم القتلَ فناً بحَدِّ ذاتِه.

ما كان لي أنْ أفهمَ المجتمعيةَ بمنوالٍ موضوعيّ، لو لَم أَقُمْ بالمطابقةِ بين حياتي الشخصيةِ والكردايتية. فمعيارُ الحياةِ المبدئيةِ الذي لا استغناء عنه، مرتبطٌ بوثوقٍ بالواقعِ الاجتماعيّ. لكنّ الدورَ المُناطَ بالعلومِ الاجتماعيةِ ضمن تاريخِ المدنيةِ الرأسمالية، هو فرضُها الحُكمَ القائلَ بأنّ الانقطاعَ عن الواقعِ الاجتماعيِّ أمرٌ شرعيّ، بل ورُقِيٌّ على دربِ التقدم. هذه هي الضربةُ الأهمُّ التي لَحِقَت بالمجتمعيةِ تحت اسمِ العلم. وعندما تَكُونُ الكردايتيةُ موضوعَ الحديث، فإنه يُساوى بين الانقطاعِ عنها وبين التحرر. والكردُ بذاتِ أنفسِهم قد جعلوا الانقطاعَ عن كينونتِهم ذريعةً أوليةً

للخلاص. فالإعرابُ عن عدمِ تحمُّلِ أيةِ مسؤوليةٍ إزاء الكينونةِ الذاتية، بات يَبعثُ على الراحةِ والطمأنينة. وثمنُ هذه العمليةِ هو استماتةُ أولئك الأفرادِ في الدفاعِ عن الهوياتِ التي التحموا معها فورَ بروزِها أمامَهم.

كلُّ هذه الذرائعِ ترمي إلى تبيانِ انفراديةِ الظاهرةِ الكرديةِ بشكلٍ صحيح. إذ لا يمكننا تحديدُ مكانةِ الكردايتيةِ ضمن الإطارِ الكونيّ، ما لَم نُحدِّدْ انفراديتَها بصورةٍ صائبة. المرامُ من النبشِ في أغوارِ التاريخِ عن الحالاتِ البدئيةِ للظاهرةِ الكردية، هو الاستيعابُ السليمُ لطابعِها المحليّ. ونحن نقومُ بهذا النبشِ والبحث، إدراكاً منا بأنّ فهمَ الظواهرِ الاجتماعيةِ ممكنٌ فقط بتناوُلِها تاريخياً. والقِسمُ الأكبرُ من المرافعةِ يسردُ نتائجَ هذا البحثِ ولو بالخطوطِ العريضة. لكن، وبقدرِ ما اضطُررنا للبحثِ عن الكرديِّ ضمن النطاقِ الانفراديِّ والمحليّ، فقد شعرنا بالمِثلِ بضرورةِ استيعابِ المعنى الذي بلغَه ضمن الإطارِ الكونيِّ أيضاً. حيث إنّ المحليةَ والخصوصيةَ لَم تَكفِيا للإيضاح. بينما كان الشرحُ الوافي والكافي ممكناً فقط بتحليلِنا لمكانتِه ضمن الآفاقِ الكونية. والحالُ هذه، فقد شرعنا بالبحثِ في كافةِ الكونياتِ المتحكمةِ بجميعِ المحلياتِ على مرِّ التاريخ، بوصفِها تاريخاً عالمياً قائماً بذاتِه. فكانت الشروحُ المعنيةُ بتاريخِ المدنيةِ والحداثةِ الرأسماليةِ ثمرةَ تلك البحوث.

البحثُ في الكردايتيةِ من حيث هي ظاهرةٌ قائمةٌ بذاتِها، لا يكفي لتعريفِها. إذ هناك كيفيةُ حصولِ الأمرِ أيضاً. فمنذ أنْ تشكَّلَت الكردايتيةُ كظاهرة، حلَّ عليها سوءُ الطالعِ بمعاناتِها من أشدِّ حالاتِ الإشكالياتِ الشائكة. والظروفُ الجيوسياسيةُ جعلَت العيشَ الإشكاليَّ قدَراً محتوماً. وقد لاحظنا أنّ الأمرَ كذلك طيلةَ عصورِ التاريخ. أما عندما تَكُونُ الحداثةُ الرأسماليةُ موضوعَ الحديث، فإنّ القضايا تتحولُ إلى إبادةٍ جماعيةٍ بكلِّ معنى الكلمة. ويبدأُ النقاشُ حول إشكالياتِ: هل سيصونُ الكردُ وجودَهم أم لا؟ بل وحول: هل هم موجودون فعلاً أم لا؟

إنّ تَبَنّي الكردايتية، التي تُعَدُّ ظاهرتُها وقضاياها تاريخيةً وشاملةً إلى هذا الحدّ، هو شيءٌ أشبَهُ بتَحَمُّلِ عبءٍ كالجبل. وقد جَعَلنا PKK واشتقاقاتِه أدواتٍ لتَحَمُّلِ ذلك العبء. لا تُحْمَلُ الأعباءُ الاجتماعيةُ بسهولة. وإذ ما كانت تلك الأعباءُ مُطَوَّقةً بالإبادةِ العرقيّة، فمن الواضحِ جلياً مدى خطورةِ الحياةِ التي سيعانيها أصحابُ تلك الأدواتِ والجهودِ التحررية. وPKK ومشتقاتُه تعبيرٌ عن وجهِ الحقيقة، فيما يخصُّ الطابعَ الكرديَّ المحليّ باعتبارِه ظاهرةً عضالاً من جهة، وفيما يتعلقُ بماهيةِ رديفِ الظاهرةِ الإشكاليةِ نفسِها ضمن الآفاقِ الكونيةِ من جهةٍ ثانية. إنه يُعلِنُ عن نفسِه ناطقاً رئيسياً وصاحبَ الممارسةِ العمليةِ الأساسيَّ باسمِ الحقيقةِ الكردية. وبهذا المنوالِ يَكُونُ PKK ومشتقاتُه قد بدؤوا بالمسيرةِ الدياليكتيكيةِ بصفتِهم تعبيراً عن الظاهرةِ الكرديةِ وحقيقتِها. وعندما تغدو الظاهرةُ والوعيُ (الحقيقة) واقعاً، فإنّ المرحلةَ التي أَسمَيناها بالتكوُّنِ الدياليكتيكيّ تظهر، أو لنَقُلْ أنّ الحركةَ التحرريةَ بذاتِها تتجلى.

بالإمكانِ أيضاً تعريفُ تصريحاتِ PKK وممارستِه العمليةِ على أنها اعترافٌ بانفراديةِ وعَولَمَةِ الواقعِ الكرديِّ والهويةِ الكرديةِ في آن. إذ يكتسبُ القولُ والعملُ معناهما من حيث كونِهما

هدفاً نبيلاً وممارسةً عملية، على دربِ حلِّ القضيةِ التي تعاني من أزماتٍ حادةٍ ضمن الظاهرةِ الكردية. ومع تحولِ الحداثةِ الرأسماليةِ إلى قوةٍ مهيمنة، جَرَت المقاربةُ من الظواهرِ الإشكاليةِ المتفاقمةِ في المجتمعِ بأشكالٍ مماثلةٍ من القولِ والفعل. نخصُّ بالذِّكرِ أنّ حركاتِ الاشتراكيةِ المشيدةِ والديمقراطيةِ الاجتماعيةِ والتحرريةِ الوطنيةِ كانت حركاتٍ من هذا النوع. حيث نجحَت الحداثةُ الرأسماليةُ في صهرِ تلك الحركاتِ التحرريةِ الثلاثِ المناديةِ بالمساواةِ والحريةِ داخلَ بوتقةِ عناصرِها هي. وقد تأثرَ PKK أيضاً، ولو بحدود، بهذه الاشتقاقاتِ الثلاثةِ للاشتراكيةِ العلمية. وعليه، كان من المتوَقَّعِ أنْ يعانيَ PKK مما كانت تعانيه تلك الحركاتُ من مشاكل. فأثناءَ انكبابِه على تأمينِ فُرَصِ الحلِّ أيديولوجياً وسياسياً وعسكرياً، كان قِسمٌ من المشاكلِ التي واجَهَها PKK شبيهاً بتلك التي عانت منها تلك المشتقاتُ الثلاثة. وقد سعى إلى تذليلِ تلك القضايا النابعةِ من نهجِه الأيديولوجيِّ والسياسيّ، عن طريقِ المصطلحاتِ والنظرياتِ المتعلقةِ بالعصرانيةِ الديمقراطية. أي أنه تَمكَّنَ من إنجازِ الانطلاقاتِ الأيديولوجيةِ والسياسيةِ اللازمة، كي لا تَكُونَ عاقبتُه على غِرارِ ما حلَّ بالاشتراكيةِ المشيدةِ والحركاتِ القوميةِ والديمقراطيةِ الاجتماعيةِ من انهيارٍ أو سقوطِ اعتبارٍ على الصعيدِ العالميّ. كما كان لا مهربَ أمامَه من تطويرِ البديل، كي لا يتحتمَ عليه الانصهارُ على يدِ عناصرِ الحداثةِ الرأسمالية.

أنجزَ البديلُ المتمثلُ في العصرانيةِ الديمقراطيةِ انطلاقةً وطيدةً مُثلى، بطرحِه أسلحتَه المتجسدةَ في الأمةِ الديمقراطيةِ والاقتصادِ الكومونياليِّ والصناعةِ الأيكولوجيةِ مقابلَ المكوناتِ الثلاثةِ الأساسيةِ للحداثةِ الرأسمالية، والمتجسدةِ في الربحِ الأعظم والدولةِ القوميةِ والصناعوية. ما كان بالوسعِ تحقيقُ انقطاعٍ جذريٍّ عن الرأسمالية، من دونِ خوضِ نقاشٍ مستفيضٍ بشأنِ مصطلحِ الحداثة. فالعديدُ من البدائلِ الأيديولوجيةِ اليساريةِ واليمينيةِ المُعَوِّلةِ على مناهضةِ الرأسمالية، وعلى رأسِها تياراتُ الاشتراكيةِ العلميةِ والفوضوية، قد مُنِيَت بالفشلِ الذريع، لعجزِها عن تحليلِ وتَخَطّي الرأسماليةِ بصفتِها حداثةً مهيمنة. وفي هذه الحالة، كان بالمقدورِ طرحُ نقاشاتٍ حول الحداثة، وإعادةُ إضفاءِ المعنى على مصطلحاتِ ونظرياتِ حداثاتٍ مغايرة. فكان خيارُ العصرانيةِ الديمقراطيةِ الذي أردنا تطويرَه واحداً من براديغمائياتِ الحداثةِ المختلفةِ تلك. كان ممكناً البحثُ عن حداثاتٍ أخرى دون شك. لكنّ تفوقَ نظريةِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ كان يتأتى من عدم مقاربتها للقضايا من منظورٍ سلطويٍّ ودولتيّ. في حين أنّ النُّظُمَ المدنيةَ المُطَوَّرةَ تاريخياً بالتمحورِ حول السلطةِ والدولة، وكذلك الحداثةَ الرأسماليةَ التي هي الممثلُ الراهنُ لتلك المدنياتِ التاريخية؛ تتناولُ القضايا الاجتماعيةَ من منظورِ السلطةِ والدولة. بَيْدَ إنّ السلطةَ والدولةَ تُشَكِّلان مصدرَ القضايا التي تسعَيان إلى حلِّها عن طريقِ العنف. فبقدرِ ما تتعاظمُ السلطةُ والدولةُ كتنظيمٍ عُنفيّ، وبقدرِ ما تتدخلان في شؤونِ المجتمعِ بناءً على ذلك؛ فإنهما تُصَعِّدان من القضايا وتُزيدان من تفاقمِها وعُقمِها. وقد أَثبَتَت أمثلةٌ لا حصرَ لها من تجاربِ المدنيةِ والحداثةِ المُعاشةُ على مرِّ التاريخ، مدى قابليةِ الجهودِ المبذولةِ في هذا الاتجاهِ لإنتاجِ المشاكل. في حين تمَّ الاعتمادُ في هذه المرافعةِ على نظريةِ العصرانيةِ الديمقراطية في انتقادِ النماذجِ المتطلعةِ إلى حلِّ القضايا وفق منظورِ السلطةِ

والدولة. وتمَّ التركيزُ بالتالي على خيارِ الحلِّ غيرِ المتمحورِ حولهما. وهكذا، فقد صِيغَ مصطلحُ الحلِّ الديمقراطيِّ كثمرةٍ لذاك التركيزِ والتعمق.

لا يُعنى مصطلحُ الحلِّ الديمقراطيِّ بمصطلحِ "الدمقرطةِ وحقوقِ الإنسان"، الذي طوَّرَته الليبرالية. بل إنه يُعَبِّرُ عن حقيقةٍ مغايرةٍ تماماً. فالليبراليةُ الساعيةُ إلى تمييعِ مصطلحِ "الاشتراكيةِ وحقوقِ الفرد"، قد تشبَّثَت بمصطلحِ "الدمقرطةِ وحقوقِ الإنسان". فرغم أنّ الليبراليةَ غيرُ ديمقراطية، إلا إنها تتقمصُ الرداءَ الديمقراطيّ. ورغمَ كونِها أيديولوجيةَ النظامِ الناسفِ لحقوقِ الإنسان، فإنها تتظاهرُ بأنها المدافعُ بامتيازٍ عن حقوقِ الإنسان. لكنّ نظريةَ العصرانيةِ الديمقراطيةِ تَقومُ بإسقاطِ القناعِ عن الليبرالية، وبإفراغِ تحريفاتِها وتزويراتِها الدارجةِ في هذه الوجهة؛ وذلك بناءً على المصطلحاتِ والنظرياتِ التي صاغَتها فيما يخصُّ الحلَّ الديمقراطيَّ وحريةَ الإنسانِ ومساواتَه. وتُحَقِّقُ الأمرَ عينَه فيما يتعلقُ بحقِّ الشعوبِ في تقريرِ مصيرِها أيضاً. فعلى الرغمِ من كونِ الليبرالية، التي هي أيديولوجيةُ الحداثةِ الرأسمالية، نظاماً رأسمالياً ناطقاً باسمِ القضايا الوطنيةِ التي يُوَلِّدُها وينتجُها؛ فإنها تقترحُ، بل وتفرضُ النماذجَ السلطويةَ والدولتيةَ كسُبُلِ حلّ. بالتالي، وكيفما تُضاعفُ نزعةُ الربحِ الأعظم من مُراكمةِ رأسِ المالِ باستمرار، فإنّ النماذجَ السلطويةَ والدولتيةَ أيضاً تُضاعفُ دائماً من السلطةِ والدولة، وتُقحِمُ القضايا الوطنيةَ في نفقٍ مسدود. ووفقاً لتلك النماذج، فإنها تزعمُ حلَّ كلِّ قضيةٍ وطنيةٍ وقضيةِ الأقلياتِ تأسيساً على الإكثارِ اللانهائيِّ من سلطاتِ الدولة. أي إنّ الحلَّ يغدو متجسداً في الدولِ الرسميةِ التي تُناهزُ المائتَين، وفي تشكيلِ وإضافةِ الآلافِ من أجهزتِها المحليةِ الجديدةِ إليها. بَيْدَ أنّ القمعَ والاستغلال، وبالتالي شتى أشكالِ القضايا الاجتماعيةِ والوطنية، يتكاثرُ مع تكاثرِ السلطاتِ والدولِ القومية، التي هي بمثابةِ مُراكَمةٍ لرأسِ المالِ المؤسساتيّ. وحقيقةُ السلطةِ والدولةِ في عصرِنا الحاليِّ تؤكدُ صحةَ هذا التقييمِ بنحوٍ كافٍ.

لقد طوَّرَت نظريةُ العصرانيةِ الديمقراطيةِ مقاربتَها في هذا الشأنِ أيضاً، متمثلاً في الأمةِ الديمقراطيةِ التي تُعَدّ نتيجةً للحلِّ الديمقراطيّ. فالأمةُ الديمقراطيةُ هي قيامُ الشعبِ بذاتِ نفسِه بتحقيقِ تحوُّلِه الوطنيِّ عبر التسيسِ اللازم، ودون الاعتمادِ على السلطةِ أو الدولة. ولا يقتصرُ الأمرُ على التسيس فحسب. بل إنها تجهدُ لإثباتِ جدارةِ الشعبِ في التمكنِ من تحقيقِ التحولِ الوطنيِّ وتكوينِ نفسِه كأمةٍ ديمقراطية، من خلالِ مؤسساتِ الاستقلالِ الذاتيِّ المعنيةِ بحقلِ الدفاعِ الذاتيِّ والميادين الاقتصاديةِ والحقوقيةِ والاجتماعيةِ والدبلوماسيةِ والثقافية، دون اللجوءِ إلى التدولِ أو التحولِ السلطويّ. بينما وحسب مقدساتِ الحداثةِ الرأسمالية، ثمة شكلٌ واحدٌ معقولٌ وممكنٌ للدولةِ في عصرِنا، ألا وهو شكلُ الدولةِ القومية. وعلى عكسِ ما يُعتَقَد، فالدولةُ القوميةُ الكامنةُ في الليبرالية، ليست علمانية. بل إنها الشكلُ العصريُّ المَطلِيُّ بالطلاءِ الوطنيِّ لرؤيةِ الدولةِ الثيوقراطيةِ القروَسطية. وعلى حدِّ تعبيرِ هيغل، فهي الحالةُ المجسَّدةُ للإلهِ الهابطِ على الأرضِ تزامناً مع الثورةِ الفرنسية. وتفسيرُ هيغل هذا محاكمةٌ صائبةٌ للغاية. فبقدرِ ما ننبشُ في الدولةِ القومية، نجدُ أنّ أوثانَ آلهةِ العصورِ الأولى والوسطى تستعرُ بالمِثلِ في أعماقِها. وعليه، لن نستطيعَ فهمَ أو تحليلَ أيةِ

قضيةٍ وطنيةٍ أو اجتماعية، ما لَم نستوعب الوجهَ الباطنيَّ للدولةِ القوميةِ بهذا المنوال. لذا، فحلُّ الأمةِ الديمقراطيةِ هو حلُّ القضيةِ الوطنيةِ الأكثرَ سِلماً وحريةً وعدلاً وخلواً من الدماء، فيما يتعلقُ بالمجتمعاتِ البشريةِ والمجموعاتِ الأثنيةِ ومختلفِ الفئاتِ الاجتماعية، التي مزَّقَتها الحداثةُ الرأسماليةُ إرباً إرباً، وأَغرَقَتها في بحورٍ من الدماءِ عبرَ حروبِ الدولةِ القوميةِ الناشبةِ في غضونِ القرونِ الأربعةِ الأخيرة.

بالمقدورِ طرحُ السرودِ عينِها بشأنِ الصناعويةِ التي تلجأُ إليها الحداثةُ الرأسماليةُ من أجلِ تأمينِ الربحِ الأعظم. ذلك أنّ الدورَ الذي تؤديه الصناعويةُ في توفيرِ الربحِ الأعظمِ هو العلةُ الكامنةُ وراء كافةِ القضايا الاجتماعيةِ والوطنيةِ الراهنة. وهي السببُ الوحيدُ لقضايا البيئة. بل لَم يَحتملْ كوكبُنا الصناعويةَ المسخَّرةَ لخدمةِ الربحِ الأعظم وتكديسِ رأسِ المال لمدةِ قرنَين من الزمن فقط. وستَكُونُ ثمة حاجةٌ لكواكب أخرى، لمواصلةِ مراكمةِ رأسِ المالِ بالوتيرةِ الحالية. أما كوكبُنا الأرضيّ، فباتَ وجهاً لوجهٍ أمام الإفلاس. بالتالي، ومن خلالِ مصطلحاتِها ونظرياتِها بصددِ الاقتصادِ الكومونياليِّ والصناعةِ الأيكولوجية، تُعَدُّ العصرانيةُ الديمقراطيةُ فرصةَ حلٍّ ممنهجٍ يُعَدُّ الأفضلَ للدفاعِ عن المجتمعِ والفردِ إزاءَ الممارساتِ الطائشةِ والمُفنِيةِ المُسَلَّطةِ استناداً إلى نظرياتِ الحداثةِ الرأسماليةِ في الربحِ الأعظم والصناعوية. ولدى توجيهِ الانتقاداتِ الصحيحةِ لنزعةِ علمِ الاقتصادِ السياسيِّ الليبراليّ، التي تُقدِّسُ نزعةَ الربحِ الأعظم والصناعويةِ على غرارِ تقديسِها للدولةِ القوميةِ وتُقدِّمُها على أنها الحقيقةُ الوحيدة؛ فسوف يُدرَكُ جيداً أنها أدواتٌ لدمارِ المجتمعِ وبيئتِه. من هنا، يكمنُ خطأُ الاشتراكيةِ العلميةِ في عدمِ انتقادِها للصناعويةِ بتاتاً، وفي تقديمِها اقتصادَ الدولةِ بديلاً بمنظورٍ اقتصاديٍّ اختزاليٍّ في وجهِ نزعةِ الربحِ الأعظم. لقد كان هذا ضرباً من الليبراليةِ اليسارية، وإحالةَ حلِّ القضايا الاجتماعيةِ إلى سلطةِ الدولة. وقد أَبرزَ انهيارُ الاشتراكيةِ المشيدةِ من الداخلِ في نهايةِ المآلِ أنّ الاقتصادَ والصناعويةَ المُطَبَّقَين بيَدِ الدولةِ ليسا أداتَين لحلِّ القضايا الاجتماعية.

إنّ تحصينَ الحداثةِ الرأسماليةِ لنفسِها بطابعِ الهيمنة، وفرضَها حضورَها كحقيقةٍ شرعيةٍ وحيدة؛ قد لعبَ دوراً مهماً في شلِّ تأثيرِ جميعِ معارضيها. حيث حُدِّدَت النقاشاتُ ببُعدِ تراكُمِ رأسِ المال، عوضاً عن تطويرِها ضمن إطارِ الحداثة. بينما تمَّ تَمَثُّلُ الحداثةِ بأغلبِ مقوِّماتِها. كما كانت مواقفُ الحداثةِ مُعَيِّنةً في صهرِ كلِّ معارضيها داخل بوتقتِها. فمقاربةُ الاشتراكيةِ المشيدةِ المفرطةُ من الحداثويّةِ كانت سبباً رئيسياً في تصفيتِها لنفسِها. في حين لا تقتصر نظريةُ العصرانيةِ الديمقراطيةِ في انتقادِها للرأسماليةِ على الاقتصادِ السياسيِّ فقط. بل وتطالُ نظامَها بكافةِ أبعادِه. إذ تكشفُ النقابَ عن حقيقتِها بصورةٍ متكاملةٍ من حيث كونِها نظاماً مهيمناً، وذلك بانتقادِ: علاقتِها مع تاريخِ المدنية، والتغيراتِ التي تسبَّبَت بها في ظواهرِ المدينةِ والطبقةِ والدولة، والدعائمِ والعناصرِ التي رَكَنَت حداثتَها إليها. فالحداثةُ الرأسماليةُ تُؤَمِّنُ ديمومةَ شرعيتِها عبر الهيمنةِ الأيديولوجيةِ التي تبسطُها على العلمِ والفلسفةِ والفنّ. وتُجَذِّرُ من تدميرِها للمجتمع، بإفراغِها لهذه المناحي الذهنيةِ الأساسيةِ من مضامينِها، وبتحويلِها إياها إلى أدوات. وبذلك تُخرِجُ حقولَ العلمِ والفلسفةِ والفنِّ من كونِها مساحاتٍ لإظهارِ الحقيقة. وتُحَدِّدُ أدوارَها بشرعنةِ النظامِ وتوفيرِ الربحِ الأعظم له، بصفتِها أدواتٍ مُسَخَّرةً

كلياً لخدمةِ الرأسمالية، لتُغرِقَها بذلك في دوغمائياتٍ أخطر مما كانت عليه حتى في العصورِ الوسطى.

لا تقتصرُ انتقاداتُ العصرانيةِ الديمقراطيةِ بصددِ الميادينِ الذهنيةِ على تحليلِ الدوغمائيةِ في هذه الساحاتِ فقط. بل وتشقُّ الطريقَ التي تؤَهِّلُ العلمَ والفلسفةَ والفنَّ كي يؤدوا أدوارَهم بجدارةٍ ضمن المجتمع. إذ لا يُمكنُ للعصرانيةِ الديمقراطيةِ أنْ تُكرسَ المؤسساتيةَ أو تُطوِّرَ أدواتِها الاصطلاحيةَ الخاصةِ بها، إلا بتوجيهِ الانتقاداتِ إلى الحداثةِ الرأسماليةِ على الأصعدةِ العلميةِ والفلسفيةِ والفنية. كما إنها تسعى إلى تذليلِ أزمةِ الحداثةِ الرأسماليةِ في عالَمِ الجامعاتِ والأكاديميات، من خلالِ إنشاءِ مؤسساتِها الأكاديميةِ المعنيةِ بالجامعةِ الحرةِ وجميعِ ساحاتِ المجتمع. فكلما فُكِّكَت هيمنةُ النظامِ الأيديولوجية، تَكُونُ الطريقُ أمام ذهنيةِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ قد فُتِحَت. وهذا ما يفضي بدورِه إلى هيكلة العصرانيةِ الديمقراطية.

وبالنسبةِ إلى الثورةِ الكردستانية، التي أُعيدَ بناؤُها تأسيساً على مصطلحاتِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ ونظرياتِها، فإذا واظَبَت على رُقِيِّها الميدانيِّ بما يليقُ بها، فلن تكتفيَ بإيجادِ الحلِّ الديمقراطيِّ للقضيةِ الكرديةِ فحسب. بل إنّ الحلَّ المحليَّ للثورةِ سيغدو من أكثرِ مُكَوِّناتِ الحلِّ الكونيِّ رسوخاً في الوقتِ عينِه. فكيفما أنّ كلَّ ثورةٍ تُعتَبَرُ اختزالاً لجميعِ الثوراتِ التي تَسبقُها، فإنها في الآنِ ذاتِه تَحملُ معنى نجاحِها في تخطي تلك الثوراتِ أيضاً. وعليه، تقتضي الثورةُ الكردستانيةُ إجراءَ محاسبةٍ مع التاريخِ والحداثةِ في آنٍ معاً، نظراً لآفاقِها ولماهيةِ القوى التي تُصارِعُها. وفي حالِ نجاحِها في المحاسبةِ من هذه الناحية، ستَكُونُ قد قدَّمَت أهمَّ إسهاماتِها للآفاقِ العالمية. فمحطةُ الشرقِ الأوسطِ ذاتُ أهميةٍ استراتيجيةٍ على الدربِ المؤديةِ إلى الآفاقِ العالمية. ولَئِنْ كانت الثورةُ العالميةُ ستُصَعَّدُ وتُطَوَّرُ ثانيةً في يومِنا، فإنّ كافةَ المؤشراتِ تدلُّ على عدمِ إمكانيةِ ذلك إلا بالتأسيسِ على الثقافةِ الشرقِ أوسطية. لكنّ الثوراتِ المندلعةَ في كلٍّ من روسيا والشرقِ الأقصى وأمريكا اللاتينيةِ وأفريقيا (والتي ما هي سوى أصداءٌ للثوراتِ الأوروبية) لَم تتمكنْ من تجاوُزِ الحداثةِ الرأسماليةِ في أيِّ وقتٍ من الأوقات. بل وغالباً ما قامت بأدوارٍ مُهمةٍ لخدمتِها. سيُدرَكُ المرامُ من هذا القول بصورةٍ أفضل، عندما نَضعُ دورَ الثورتَين الروسيةِ والصينيةِ بريادةِ "الأحزابِ الشيوعيةِ" في نشرِ الحداثةِ الرأسماليةِ عالمياً نُصبَ العين. إذ لَم تستطع امتداداتُ الثوراتِ العالميةِ المرتبطةُ بالحداثةِ الرأسماليةِ إحرازَ النجاحِ الموفقِ في الشرقِ الأوسط. لا جدالَ في أنّ ثقافةَ المنطقةِ لعبَت دوراً مهماً في ذلك. أي أنّ ثقافةَ الحداثةِ عاجزةٌ عن غزوِ ثقافةِ المنطقةِ بشكلٍ تام. إذ ثمة مقاومةٌ ثقافيةٌ وطيدةٌ في هذا المضمار. هذا ولا ينحصرُ التصدي في الثقافةِ الإسلاميةِ فقط، بل إنّ ثقافةَ المنطقةِ التي تتخطى نطاقَ الثقافةِ الإسلامية، تتصدى بصفتِها وريثاً لعصورِ التاريخِ قاطبة.

لا تكفي المقاومةُ بمفردِها لكسرِ شوكةِ الهيمنةِ العصريةِ وإيجادِ البديل. بل إنها تستوجبُ التحلي بمهارةِ بناءِ الحداثةِ المضادة. وبوسعِ الثورةِ الكردستانيةِ أنْ تتكَفَّلَ بريادةِ مَهَمّةِ البناءِ اللازمةِ في هذا السياق. وموقعُ كردستان يُناسبُ ذلك من جميعِ المناحي. فقبلَ كلِّ شيء، إنها تقعُ وسطَ الأممِ

الثلاثِ الكبرى في المنطقة. وهي مُطَوَّقةٌ من الأممِ العربيةِ والتركيةِ والفارسية. وبالأصل، فكلٌّ من تلك البلدانِ يضمُّ جزءاً من كردستان تحت سقف دولتِه القومية. علاوةً على أنّ كردستان كوطن تحتوي بين أحضانِها الثقافاتِ والشعوبَ العريقةَ الأخرى. حيث يقطنُها (بدرجاتٍ متفاوتةٍ من التعدادِ السكانيِّ) التركمانُ والعربُ والعديدُ من المُكَوِّناتِ الوطنيةِ والثقافيةِ الأخرى، وفي مقدمتِها الأرمنُ والسُّريان. كما إنّها بمنزلةِ مركزٍ لانطلاقةِ الكثيرِ من الأديانِ والمذاهبِ ودفاعِها عن ذاتِها. وكانت مهداً لثورةِ إنسانِ الهوموسابيانس تاريخياً، ثم للثوراتِ الميزوليتيةِ والنيوليتيةِ والثوراتِ المناهِضةِ للعبوديةِ والإقطاعيةِ في العصورِ الأولى والوسطى. وستُحدِّدُ التطوراتُ الجاريةُ في كردستان مصيرَ ما هو نوعٌ من "الحربِ العالميةِ الثالثةِ" التي شنَّتها الحداثةُ الرأسماليةُ في راهِننا.

وإذ ما وضعنا كلَّ هذه العواملِ نُصبَ العين، فسنجدُ أنه ما من سببٌ لعدمِ تحوُّلِ الثورةِ الكردستانيةِ إلى ثورةِ الشرقِ الأوسطِ الديمقراطية، في حالِ تطورِها تأسيساً على العصرانيةِ الديمقراطية. وسيَكُونَ لا بدّ من التطورِ حينئذ، حتى لو اعترضَتها العراقيل. كما إنّ حلَّ القضيةِ الكرديةِ في كردستان ضمن إطارِ الأمةِ الديمقراطيةِ سيُقدمُ إسهاماً عظيماً حيالَ أزمةِ الدولةِ القوميةِ في الشرقِ الأوسطِ وما تسبَّبَت به من انسداد. هذا ويتجلى منذ الآن أنّ تجاوزَ الصراعاتِ والمآزقِ والأزماتِ الناجمةِ عن الدولِ القوميةِ في العراق وإيران وسوريا وتركيا غيرُ ممكنٍ إلا عبر حلٍّ الأمةِ الديمقراطية. فالإصرارُ على الدولةِ القوميةِ يعني مزيداً من القضايا والتناحرِ والنزاع. وحتى لو أُريدَ بناءُ دولٍ قوميةٍ أخرى (كالدويلَتين القوميتَين الكرديةِ والفلسطينية)، فإنها لن تجلبَ الحلّ. بل ولن تؤدي سوى إلى إضافةِ قضايا جديدة. أما المزيدُ من الرأسماليةِ والصناعوية، والذي سيُطرَحُ على أنه سبيلُ الحلّ؛ فلا يعني سوى مزيداً من الأزماتِ والبطالةِ والصراعِ ودمارِ البيئةِ واختلالِ المناخ، مثلما يُلاحَظُ في الجهاتِ الأربعِ من المعمورة. إنّ الثورةَ الكردستانيةَ التي لن تُنجَزَ ضمن إطارِ الأمةِ الديمقراطيةِ فحسب، بل وضمن عنصرَي الاقتصادِ الكومونياليِّ والصناعةِ الأيكولوجيةِ من العصرانيةِ الديمقراطية، سوف ترتقي على ميراثِ الثوراتِ المنصرمة، وستتخطاها، لتَكُونَ – ربما– واحدةً من أحجارِ الزاويةِ ونقاطِ العَلاّم لثوراتِ القرنِ الحادي والعشرين.

ما يكمنُ في منبعِ قضايا مجتمعاتِ الشرقِ الأوسط، هو التطلعُ إلى المزيدِ من السلطةِ والدولة. فكلُّ قوةٍ ظهرَت إلى الوسطِ لحلِّ القضايا العالقةِ على مرِّ تاريخِ المدنية، لَم تتمكنْ من إيجادِ حلٍّ سوى التحصن بمزيدٍ من القوةِ ونفوذِ الدولة. وباتَ استخدامُ القوةِ في حلِّ القضايا من قِبَلِ كلِّ القوى (بدءاً من الإمبراطورِ الذي في قمةِ الهرمِ وحتى الزوجِ الذي في المنزل) كنايةً عن عصا سحريةٍ للتربعِ على السلطةِ والتحولِ إلى دولة. وقد ابتَكرَت المدنيةُ الغربيةُ أشكالاً عصريةً لهذه التقاليد. واعتَقَدَت بإمكانيةِ دمقرطةِ السلطةِ والدولةِ بَعد صقلِهما بطلاءِ الديمقراطية، أو إنّ الليبراليةَ هي التي لاذت بهذا الرياء. ولا تزالُ المساعي قائمةً على قدَمٍ وساق في الشرقِ الأوسطِ الراهن لأجلِ حلِّ القضايا الأساسيةِ بالتحولِ إلى دولةٍ وسلطة. فعلى سبيلِ المثال، يُعمَلُ على حلِّ المشاكلِ في العراقِ بإقامةِ ثلاثِ دولٍ قوميةٍ أو أكثر محلَّ دولةٍ قوميةٍ واحدة، وفي فلسطين ببناءِ دولٍ وصلَ تعدادُها منذ الآن إلى ثلاث، وفي أفغانستان ببناءِ دويلاتٍ تساوي عددَ القبائلِ الموجودة. لكنّ إضافةَ

الجديدِ إلى نُخَبِ السلطةِ والدولة، التي تُشَكِّلُ بالأساسِ عبئاً ثقيلاً جداً، لا يسفرُ سوى عن المزيد من القمعِ والاستغلال. وهذا ما يعني مزيداً من القضايا الاجتماعيةِ والاشتباكات. أما إذا نجحَت الثورةُ الكردستانيةُ في مأسسةِ حلِّ الأمةِ الديمقراطيةِ تأسيساً على الإداراتِ الكونفدراليةِ والاقتدارِ الديمقراطيّ، فقد يؤدي هذا النموذجُ إلى تحولاتٍ جذريةٍ في حلِّ العقدِ السلطويةِ الكأداء والأمراضِ الدولتيةِ العضال التي تُعاني منها منطقةُ الشرقِ الأوسطِ طيلة آلافِ السنين. إذ تَشعرُ شعوبُ وثقافاتُ الشرقِ الأوسطِ بأنها في أمسِّ الحاجةِ إلى الاقتدارِ الديمقراطيّ. وفيما خلا ذلك، فكلُّ حملةِ حلٍّ ترتكزُ إلى تجربةِ القوةِ وسيادةِ الدولة، لن تؤولَ إلا إلى حياةٍ اجتماعيةٍ يصعبُ الاستمرارُ بها تحت وطأةِ القضايا المستفحلة، مثلما يُرصَدُ ذلك في جميعِ الأمثلةِ المُجرَّبةِ حتى الآن.

لا يوجدُ في الشرقِ الأوسطِ سوى المَرَض باسمِ الحياة. إذ تُرِكَت المشاكلُ عالقةً بواسطةِ نموذجِ الدولةِ القوميةِ المتقوقعة. وإلى جانبِ عجزِ الهيمنةِ الغربيةِ عن القدرةِ على مأسسةِ ذاتِها في منطقةِ الشرقِ الأوسط، إلا إنها نجحَت على الأقلِّ في ربطِ المنطقةِ بنظامِها عبر الدولِ القوميةِ الصغرى. لكنّ المرحلةَ الحاليّةَ تشيرُ إلى إفلاسِ هذا الأسلوب. فالمؤسساتُ التي ستَبني الثورةُ الكردستانيةُ صرحَها وتُنتجُها ضمن آفاقِ الأمةِ الديمقراطية، مؤهَّلةٌ لقلبِ تلك التقاليدِ رأساً على عقب، ولتطويرِ "اتحادِ الأممِ الديمقراطيةِ" على خلفيةِ الثقافاتِ المشتركةِ التي جرى تشاطُرُها على مدى التاريخ. ينبغي عدم استصغارِ العناصرِ الديمقراطيةِ في ثقافاتِ الشرقِ الأوسط. فإذ ما لُحِمَت التقاليدُ العشائريةُ والقَبَليةُ وتقاليدُ الجماعاتِ الدينيةِ والمذهبيةِ التي لا تفتأُ وطيدةً منيعة، مع مبادئِ وثوابتِ ومؤسساتِ التحولِ الوطنيِّ الديمقراطيّ؛ فقد تُصَيَّرُ دفعاً وزخماً لعمليةِ الدمقرطة. كما ويجب عدم النسيانِ أنه كلما سادَ نفوذُ السلطةِ الاستبدادية، كلما أضحَت الحاجةُ إلى الديمقراطيةِ مُلِحَّةً أكثر، وازدادَت فرصةُ تلبيتِها. فكلُّ مكانٍ تَكُونُ قوةُ السلطةِ راسخةً فيه، تُعَدُّ الطاقةُ الكامنةُ للديمقراطيةِ أيضاً وطيدةً فيه. وقد تجلَّت تماماً استحالةُ إدارةِ دفةِ الحكمِ في الشرقِ الأوسطِ بمفاهيمِ الأمةِ والسلطةِ الحالية. بينما تقتضي منذ الآن، وبسرعةٍ عاجلةٍ لا تؤجَّل، تأسيسَ سقفِ "اتحادِ الأممِ الديمقراطيةِ" الجامع، في ظلِّ سياقِ حلِّ القضايا الوطنيةِ والإقليمية. إذ من الواضحِ جلياً عدم قدرةِ أيةِ دولةٍ بمفردِها على تذليلِ القضايا المستشريةِ باضطراد. كما إنّ التهربَ من الوحدةِ والاتحادِ يعادلُ تماماً اليأسَ والجُبنَ والعُقم. لا يمكنُ نعتُ التدولِ القوميِّ لكردستان على أنه تطورٌ ثوريٌّ بالنسبةِ إلى الكرد. إنه –فقط وفقط– يعني إضافةَ قضيةٍ أخرى أثقلَ وطأةً إلى كومةِ القضايا الإقليميةِ المتفاقمة. أما الدولةُ القوميةُ الكرديةُ المُجَرَّبةُ في العراق، فلن تستطيعَ أداءَ دورٍ إيجابيٍّ على صعيدِ كردستان والشرقِ الأوسط، إلا في حالِ إحاطتِها بالتحولِ الوطنيِّ الديمقراطيّ، وبتصييرها احتياطياً وفاقياً لذلك. وإلا، فقد تسفرُ عن قضايا أثقلَ وطأةً من قضيةِ فلسطين–إسرائيل الشائكة.

إنّ الحلَّ الذي يفرضُه نموذجُ الأمةِ الديمقراطيةِ لا يقتضي إنكارَ الدولِ القومية. بل يُحَتِّمُ على هذه الأخيرةِ الالتزامَ بالحلِّ الدستوريِّ الديمقراطيّ. فقرينةُ الدولةِ–الديمقراطيةِ المتداخلةُ في أوروبا الغربية، ليست نموذجَ الحلِّ الوحيد. على العكس، إنها نموذجٌ إشكاليٌّ للغاية، ويعملُ على تأجيلِ حلٍّ

القضايا. بينما النموذجُ الذي يتعينُ اختبارُه في الشرقِ الأوسطِ هو الحلُّ الدستوريُّ الديمقراطيّ، الذي يتَّخذُ من أمةِ الدولةِ ومن وجودِ الأمةِ الديمقراطيةِ واستقلالِها الذاتيِّ أساساً. وفي حالِ العكس، فإنّ نماذجَ الوحدةِ التي ستظهر، لن تتعدى من حيث أدوارِها نطاقَ الكياناتِ من قبيلِ "المؤتمرِ الإسلاميِّ" و"الجامعةِ العربية" (يجبُ إضافةُ "المجلسِ التركيِّ[1]" أيضاً إلى ذلك). لا شكّ في عظَمةِ التطورِ الذي سيَكُونُ ثمرةً من ثمارِ "اتحادِ الأممِ الديمقراطيةِ"، الذي ستُشَكِّلُه الأممُ المنضويةُ تحت النظامِ الدستوريِّ الديمقراطيِّ فيما بينها داخلياً (المقصودُ بمصطلحِ الأمةِ هنا هو الأمةُ العليا أو أمةُ الأممِ المنبثقةُ من وفاقِ أمةِ الدولةِ مع الأمةِ الديمقراطية). فهو لن يدلَّ فقط على استتبابِ السلامِ المستدام. بل وسيُشيرُ إلى أنّ الحشودَ المتحررةَ كلياً من البطالةِ ستشهدُ نهضةً ثقافيةً وإنتاجاً اقتصادياً ملحوظَين من خلالِ تلاحُمِ الاقتصادِ الكوموناليِّ مع الصناعةِ الأيكولوجية. هذا ولا يَحقُّ لأيِّ كائنٍ كان أنْ ينظرَ بعينِ القَدَرِ المحتومِ إلى ما يَعُمُّ المنطقةَ من بطالةٍ وعُقمٍ اقتصاديٍّ وحياةٍ ثقافيةٍ مُحبِطةٍ في عصرِ المعلوماتيةِ والتكنولوجيا. ومَن يتحلى بهكذا رؤية، إما أنه مُصابٌ بالعمى الأيديولوجيّ، أو أنه غارقٌ في الهيمنةِ الأيديولوجيةِ للنظامِ القائم. هذا ولا يُمكنُ للشرقِ الأوسطِ استرجاعُ دورِه الكونيِّ الذي دامَ لأمَدٍّ طويلٍ جداً في التاريخ، إلا تحت رايةِ "اتحادِ الأممِ الديمقراطية". ومثلما قلتُ في كلِّ مرة، فبوسعِ الكردِ أنْ ينطلقوا هذه المرة من الحضارةِ الديمقراطية، للقيامِ بدورٍ مماثلٍ لذاك الذي أدَّوه في فجرِ الحضارة. إذ تُقدِّمُ آفاقُ الثورةِ الكردستانيةِ وحلُّ الأمةِ الديمقراطيةِ الكرديةِ شتى أنواعِ القوةِ (الفكرية والجسدية) اللازمةِ لذلك. إنّ الثورةَ الكردستانيةَ هي ثورةٌ شرقُ أوسطيةٍ أكثر من أيِّ وقتٍ مضى. والتحولُ الوطنيُّ الديمقراطيُّ الكرديُّ يعني "اتحادَ الأممِ الديمقراطيةِ الشرقِ أوسطية".

إذن، والحالُ هذه، فطريقُ الثورةِ الكردستانيةِ إلى الآفاقِ الكونيةِ يمرُّ من "اتحادِ الأممِ الديمقراطيةِ الشرقِ أوسطية". فالعديدُ من الاتحاداتِ الإقليميةِ التي أسَّستها الحداثةُ الرأسماليةُ ارتكازاً إلى مقوماتِ الدولةِ القومية (اتحاداتُ الدولِ القوميةِ في أوروبا وآسيا وأمريكا وأفريقيا)، وكذلك هيئةُ الأممِ المتحدة؛ ما برحَت عاجزةً عن إيجادِ الحلِّ لأيةِ قضيةٍ عالميةٍ أو إقليميةٍ منذ تأسيسِها. ذلك أنّ آفاقَ الدولةِ القوميةِ التي تعاني من الانسدادِ بنيوياً ومن إنتاجِ المشاكلِ وتسويفِها، تَسري بما فيه الكفايةِ على تلك الاتحاداتِ الإقليميةِ ووحداتِ هيئةِ الأممِ المتحدةِ أيضاً. لذا، وبدلاً من تلك الأمثلةِ الفاشلة، يُعَدُّ تشكيلُ الاتحاداتِ الجديدةِ اعتماداً على الوحداتِ العابرةِ لمقوماتِ الدولةِ القوميةِ حاجةً ماسةً لا تحتملُ التأجيل. ومثلما هناك حاجةٌ ماسةٌ إلى "الاتحاداتِ الوطنيةِ الديمقراطيةِ الإقليمية"، فإنه ثمة حاجةٌ مُلِحّةٌ أيضاً إلى "اتحادِ الأممِ الديمقراطيةِ العالميةِ" المؤلَّفِ من المكوِّناتِ الوطنيةِ الديمقراطيةِ التي تتخطى إطارَ الدولِ القومية، وذلك عوضاً عن نموذجِ "هيئةِ الأممِ

[1] **المجلس التركي:** تنظيم دولي يشمل ناخيتشيفان، أذربيجان، كازاغستان، كرغزستان وتركيا. تشكل في ٢٠٠٩ بناء على معاهدة ناخيتشيفان التي تم توقيعها في جمهورية ناخيتشيفان المستقلة ذاتياً. بقيت تركمانستان وأوزبكستان حياديتين ولم تصبحا عضوين رسميين في التنظيم، بل ظلتا فخريتَين. وهو يرجع في أساسه إلى "قمة الدول الناطقة باللغة التركية"، ويتخذ من استنبول وباكو وأستانة مراكزاً مؤسساتياً له (المترجمة).

المتحدةِ" الحاليّ. وسواءٌ فَكَّرنا بالأمرِ على المستوى الإقليميِّ أم العالميّ، فإنه يتعينُ على "اتحادِ الأممِ الديمقراطيةِ" ألا يقتصرَ على مكوناتِ الدولةِ فحسب. بل أنْ يَكُونَ اتحاداً تشاركُ فيه منظماتُ المجتمعِ المدنيِّ الديمقراطيةِ أيضاً. فالسلامُ العالميُّ لا يُوَطَّدُ بالدولِ القوميةِ المُسَبِّبةِ للحروب. كما ومحالٌ في الوقتِ عينِه تحقيقُ التنميةِ والرفاهِ بواسطةِ مؤسساتِ الحداثةِ التي تتسببُ بالأزمات. والأمثلةُ الموجودةُ تؤكدُ مصداقيةَ هذه الحقيقةِ زيادةً عن اللزوم. فكيفما أنّ السبيلَ إلى السلامِ العالميِّ يمرُّ من الأممِ الديمقراطية، فإنّ شعوبَ العالمِ لن تنالَ حقَّها في العملِ وفي تلبيةِ متطلباتِها الأوليةِ عبر احتكاراتِ رأسِ المالِ الماليِّ اللاهثةِ وراءَ الربحِ الطائش. بل إنّ السبيلَ إلى ذلك يمرُّ من اتحاداتِ الاقتصادِ الكوموناليِّ الأيكولوجيِّ والصناعةِ الأيكولوجية، والتي يعملُ فيها الجميع، ويَعتَبِرون العملَ حرية.

لا نعاني من أزمةِ الحداثةِ الرأسماليةِ بنيوياً على الأصعدةِ الاقتصاديةِ والاجتماعيةِ والسياسيةِ فحسب. بل ونعيشُ أزمةً جذريةً بشأنِ الحقيقة. لَطالما تماشى تطوُّرُ البشريةِ مع مستوياتِ الرقيِّ التي حقَّقَها وعيُ الحقيقة. لكنّ الرأسماليةَ التي جعلَت وعيَ الحقيقةِ افتراضياً، قد أفسحَت المجالَ أمام أشدِّ أنواعِ الحياةِ سوءاً وشناعةً ورذالة. لكنّ **الصوابَ** لا يُعاشُ على دربِ الحياةِ الخاطئة. كما لا يُعاشُ **الفاضلُ والجميلُ** أيضاً على دربِ الحياةِ الرذيلةِ الشنيعة. والكارثةُ الأشدّ وطأةً من الأزماتِ والحروبِ بالنسبةِ للحياة، هي الارتباطُ الأعمى بصناديقِ الحياةِ الافتراضيةِ المؤديةِ إلى حالاتِ الانقطاعِ الجذريِّ عن وعيِ الحقيقة، والعيشُ على دربِ الخطأ والقبح والرذيلةِ التي خُطَّ مسارُها في غابرِ الأزمان. في حين إنّ النقاشاتِ بصددِ الحداثةِ عموماً والعصرانيةِ الديمقراطيةِ خصوصاً سترتقي بوعيِ الحقيقةِ ثانيةً. وحينها، سيغدو بمقدورِنا قطعُ الأواصرِ مع الحَيَواتِ المهدورةِ على دروبِ الخطأ والقبح والرذيلة، والتوجُّهُ صوبَ دروبِ الحياةِ الصائبةِ والجميلةِ والفاضلة. ومن أجلِ ذلك، سيصبحُ بإمكانِنا تعزيزُ وعيِ الحقيقةِ بالثورةِ الذهنيةِ للعصرانيةِ الديمقراطية، ومن خلالِ مساراتِ الفلسفةِ والفنِّ والعلمِ المُنجِزةِ لمجتمعيتِها؛ لنحقِّقَ بذلك الحياةَ الصائبةَ والفاضلةَ والجميلة.

خاتمة

ما من شيءٍ في حياةِ الإنسانِ أثمن من بلوغِ حقيقةِ الوقائعِ التي يعيشُها. فالبحثُ عن الحقيقةِ هو أسمى نشاطاتِ الإنسان. وإذ ما اختصَرنا الأمر، فالإنسانُ كائنٌ يُمَكِّنُ الحقيقة.

كنتُ غيرَ مُعَبَّأٍ بالوعيِ الكافي عندما باشرتُ بمجازفةِ مسيرةِ الحياة. صعبٌ جداً الترعرعُ كطفلٍ مولودٍ بين أحضانِ أُسرةٍ خائرةٍ تتمالكُ قواها بشَقِّ الأنفسِ ضمن مجتمعٍ منهار. وما يتسترُ وراء تلك المصاعبِ هو افتقارُ تلك الأسرةِ لحقائقِها منذ زمنٍ سحيق، بحيث لَم يَبقَ الكثيرُ مما تُعطيه لطفلِها. وما يتبقى لك هو عالَمٌ ذهنيٌّ خاوٍ باتَ منفتحاً أمام أكاذيبِ الحكامِ التي لا تعرفُ حدوداً. هذه الذهنياتُ المحرومةُ من القدرةِ على اتخاذِ الموقفِ اللازمِ إزاء تلك الأكاذيبِ والتلفيقات، إنما هي بلاءٌ مُسَلَّط. وبعدَ مرحلةٍ معينة، يغدو لا مفرَّ في المجتمعاتِ المُستَعمَرةِ أو العابرةِ للمستَعمَراتِ من الانجرارِ وراء تلك الأكاذيب، كُرهاً كان أو عن قناعة. ولأصحابِ عالَمِ النفوذِ تجاربُهم البارعةُ جداً في هذا المضمار. حيث يَعرفون جيداً أين سيَكبَحون جماحَ الكذب، وأين سيُطلِقون عنانه. وفي حالِ تجاوزِ هذه العتَبات، يَكُونُ سياقُ الثورةِ قد بدأ. وهكذا استثناءاتٌ موجودةٌ دوماً.

أنا من أولئك الذين لا يأبَهون قطّ بالعتَباتِ والمحطاتِ والسكون.

إذ كان صخبُ الحياةِ سيجعلني أواجِهُ الحقائقَ الاجتماعية، عاجلاً أم آجلاً. وفي الأقسامِ المعنيةِ بقصةِ حياتي ضمن المرافعة، أسردُ بشكلٍ جدِّ محدودٍ كيفيةَ مواجهتي للحقائقِ الاجتماعيةِ من حيث المراحلِ التي مررتُ بها. كما عملتُ على شرحِ كيفيةِ قيامي باصطيادِ الحقيقةِ بالجهودِ الأيديولوجيةِ والعلمية. ولكن، تجاه مَن سردتُ كلَّ هذه الإيضاحات؟ إنني أسردُها حيالَ مَن ينكرُ هويتي الإنسانيةِ والمجتمعية، ومَن ينساقُ وراء الإبادةِ والإمحاء، ومَن يُعامِلني معاملةَ المذنبِ فيُصدرُ بحقي العقوباتِ المشددة. كما أسردُها حيالَ أولئك المسؤولين عن تطبيقِ عدالةِ النظامِ على أفرادِهم، وتجاه الولاياتِ المتحدةِ الأمريكيةِ والاتحادِ الأوروبيِّ والجمهوريةِ التركيةِ وأزلامِهم.

لقد كنتُ معطاءً على صعيدِ القولِ والعمل، أثناءَ نضالي في السجنِ المفتوح. وبالمقابل، فإني لَم أَجِد الفرصةَ الكافيةَ للاهتمامِ بوعيِ الحقيقة. في حين أنّ ظروفَ السجنِ المغلقِ مُعَلِّمٌ مفيدٌ لا نظير له لأجلِ المنهمكين بالقضايا الكبرى. لذا، تُعَدُّ السجونُ المغلقةُ شاهداً على النضالاتِ الكبرى والاعتناءِ الموفقِ بوعيِ الحقيقةِ من قِبَلِ المهتمين بالقضايا الكبرى، دون أنْ تَسحَقَهم وطأتُها؛ أكثر من كونِها أماكن يُخاضُ فيها كفاحُ القولِ والعمل. بمعنى آخر، فإنّ السجونَ بالنسبةِ إلى المعنيين بالقضايا الكبرى تُعتَبَرُ ساحاتٍ لاكتسابِ الحقائقِ حسب الكفاحِ اليوميِّ الدؤوبِ في سبيلِ اكتشافِها.

وفي حالِ ملءِ اللحظاتِ الزمنيةِ بمنجَزاتِ الحقيقةِ ومكاسبِها، فإنّ الحياةَ في السجنِ تَغدو قابلةً للتحملِ والسلوان.

لقد أُوتِيَ بي إلى إمرالي بقوةِ النظامِ المهيمن، أي نظام الحداثةِ الرأسمالية، الذي تَرُودُه الولاياتُ المتحدةُ الأمريكيةُ والاتحادُ الأوروبيّ. والأهمُّ من ذلك أنه لَم يُؤتَ بي عن طريقِ القوى الشرعيةِ أو بالسُّبُلِ القانونية. بل بطريقةٍ غيرِ شرعيةٍ ولاقانونية. أي من خلالِ العمليةِ التمشيطيةِ الكبرى لشبكةِ الغلاديو، التي تَعملُ بنحوٍ غيرِ نظاميٍّ وغيرِ قانونيٍّ تحت إمرةِ تنظيمِ الناتو العسكريِّ الشريكِ للنظام. ظاهرياً، كان يَبدو أنّ قوى الأمنِ التركيةِ هي التي أتَت بي إلى الجزيرة، بعدَ إحكامِ القبضةِ عليَّ في عمليةٍ تمشيطيةٍ موفقة. هكذا خُطَّت ملامحُ المَشهَدِ الذي أُريدَ انعكاسُه على العالم. تاريخُ الإتيانِ بي إلى تركيا كان في ١٥ شباط. يصادفُ هذا التاريخُ يومَ بدءِ المؤامرةِ ضد الشيخ سعيد (١٥ شباط ١٩٢٥). كما صدرَ قرارُ الإعدامِ بحقي في ٢٩ حزيران ١٩٩٩، بعدَ محاكمةٍ صوريةٍ في الجزيرة، كانت أقرَبَ إلى المسرحية. وتوقيتُ ٢٩ حزيران يصادفُ اليومَ الذي أُعدِمَ فيه الشيخ سعيد مع مجموعةٍ من رفاقه.

من الواضحِ أنّ تمشيطاتِ الإنكارِ والإبادةِ الكبرى كانت مُسَلَّطةً على الكردِ دون انقطاع، طيلةَ خمسة وسبعين عاماً (حسبَ عامِ ١٩٩٩). وكان قد تمَّ الوفاقُ مع المفوضيةِ الأوروبيةِ وأمريكا للتلويحِ بعقوبةِ الإعدام. لكنّ السياسةَ الأساسيةَ المشتركةَ التي توافقوا عليها عن طريقِ "محكمةِ حقوقِ الإنسانِ الأوروبية"، هي الحيلولةُ دون تطبيقِ القرار، والانتفاعُ من ذلك للقضاءِ على الحركةِ الثوريةِ الخارجةِ من تحت سيطرتِهم متجسدةً في شخصيتي؛ أي تصفيةُ PKK ونضالِ حريةِ كردستان. كانوا ينفذون ذلك بسِرّيةٍ تامة. وكانوا قد اتفقوا على اختراقِ الطُّرُقِ المشروعةِ في "مكافحةِ الإرهابيّ". ولكن، كان بالإمكانِ تحويلُ المساعي الهادفةِ إلى استثمارِ "محكمةِ حقوقِ الإنسانِ الأوروبيةِ" كجهازٍ استعراضيّ، إلى فرصةٍ لتقديمِ مرافعةٍ مُهيبةٍ بالنسبةِ لي. وهذا ما حاولتُ فعلَه. فكَتبتُ المرافعاتِ واحدةً تلو الأخرى لهذا الغرض. أردتُ من خلالِ هذه المرافعةِ الأخيرةِ الإعرابَ عن وصولي إلى القِسمِ الأكبرِ من الحقائقِ التي اندفعتُ وراءها. وكلي قناعةٌ بأنّ ما طرحتُه فيها قد قدَّمَ الحقائقَ المتعلقةَ بالبشريةِ وبشعبِنا ونضالِنا الريادي، ولو بالخطوطِ العريضة.

لا أُعَوِّلُ على أيِّ مَكسبٍ قانونيٍّ جراء تقديمي للمرافعة. فقد بسطَت "محكمةُ حقوقِ الإنسانِ الأوروبية" للعيانِ أنها تتحركُ بإمرةِ النظامِ القائم، وذلك بتَستُّرِها على المؤامرةِ في بدايةِ الأمر. وتَبَدّى منذ أولِ قرارٍ لها أنّ العدالةَ لن تتجلى، حتى ولو وفق معاييرِ القوانين البورجوازية. لكنّ النتائجَ السياسيةَ للمرافعةِ التي سأطرحُها كانت عظيمةَ الأهمية. لَم أَقتصرْ على عقدِ الآمالِ فحسب في هذا الشأن. بل وعملتُ على اختبارِ قوةِ القولِ والعملِ الهائلةِ لديَّ بطُرُقٍ قَلَّما تَشوبُها الشكوك. ونجحتُ بالتالي في تحويلِ مسيرةِ السجنِ المغلق، والتي قضيتُها على دربِ الحقيقةِ والسياسةِ منذ اثنتَي عشرة سنة، نحو مسارِ حريةِ الذهنيةِ والإرادة. وهذا ما كان مُهماً بالنسبةِ لي ولشعبي المناضلَ في سبيلِ الوجودِ والحرية. لا تُعَدُّ المرحلةُ الحاليةُ موفقةً كثيراً من جهةِ مخططاتِ المتآمرين الشاملة. ولَربما ثمة شعورٌ بالحاجةِ إلى الجنوحِ عن سياسةِ الإنكارِ والإبادةِ (التطهير

العرقيّ الثقافيّ الخفيّ)، والرجوع عنها لأولِ مرةٍ فيما يتعلقُ بالكردِ والقضيةِ الكردية، بعدَما زاوَلوها قُرابةَ خمسٍ وثمانين سنة. هذا حدثٌ مهم. وقد لعبَ سياقُ إمرالي دوراً مهماً في تحوُّلِ إرادةِ الدولةِ صوب هذه الوجهة.

بإمكاني القولُ ودون أيةِ مغالاة، أنّ المؤامرةَ التي استَهدَفَتني تتميزُ بمضامين ومآرب مشحونةٍ بدَورٍ يَفوقُ أضعافاً مضاعفةً حادثةَ قتلِ وَلِيِّ عهدِ النمسا على يدِ القوميِّ الصِربيّ، والتي كانت الشرارةَ التي أشعَلَت فتيلَ الحربِ العالميةِ الأولى. قد يَكُونُ من المبالَغةِ توصيفُ احتلالِ أمريكا وحلفائِها لمنطقةِ الشرقِ الأوسطِ ارتباطاً بتلك المؤامرةِ بـ"الحربِ العالميةِ الثالثة". ولكن، بالمقدورِ تعريفُها –وبكلِّ يُسر– بأنها إحدى أكثرِ مراحلِ "الحربِ العالميةِ الثالثةِ" كثافةً وقطفاً للثمار، من حيث المستجداتِ التي تمخضَت عنها والنتائجِ التي أفرزَتها. ولَئِنْ ما قَيَّمْنا التمشيطَ الذي طالني مؤطَّراً بهذا المنظور، فسيغدو بوسعِنا إضفاءُ المعنى الحقيقيِّ عليه. بتعبيرٍ آخر، باستطاعتِنا القولُ أنه يُشَكِّلُ "كردستانَ الحربِ العالميةِ الثالثةِ" مقابلَ "صربيا الحربِ العالميةِ الأولى". إذ تُعَدُّ كردستان من حيث موقعِها الجيوسياسيِّ والجيوستراتيجيِّ الساحةَ المركزيةَ المخوَّلةَ لانطلاقِ شرارةِ "الحربِ العالميةِ الثالثةِ" منها، وتصعيدِها وجنيِ ثمارِها فيها شرق أوسطياً. وتطرُّقُ نابليون إلى الأهميةِ الاستراتيجيةِ لكردستان وأرمينيا بالنسبةِ لعملياتِ الغزوِ التي رامَ إطلاقَها سنةَ ١٧٩٨ عن طريقِ مصر، هو دليلٌ على إدراكِه لهذه الحقيقة باكراً جداً. ونحن نَعلَمُ أنّ إحدى أولى الخطواتِ التي ألقَتها الإمبراطوريةُ الإنكليزيةُ الطامعةُ في غزوِها للمنطقةِ بعد نابليون في مطلعِ أعوامِ ١٨٠٠، كانت قد وَجَدَت موطئَ قَدَمٍ لها عن طريقِ مدينةِ السليمانيةِ بجنوبِ كردستان. وحصيلةَ ذلك، كان قد بُوشِرَ بأولِ عصيانٍ كرديٍّ معاصرٍ في مدينةِ السليمانية بزعامةِ عبد الرحمن باشا من عشيرةِ بابان. كان الإنكليزُ بمثابةِ القوةِ الأكثر إدراكاً للأهميةِ الاستراتيجيةِ لكردستان على صعيدِ غزوِ واحتلالِ الشرقِ الأوسطِ وتأمينِ شتى ضروبِ النفوذ. هذا ولَم تتورع البتة عن توظيفِ الكردِ بنحوٍ تعسفيٍّ لخدمةِ مآربِها الاستراتيجيةِ الضامرةِ بصورةٍ تامة، سواء في سياساتِها التي استهدَفَت الإمبراطوريتَين العثمانيةَ والإيرانية، أم في سياساتها المعنيةِ بالأرمنِ والسُّريان. وقد مُنِيَت جميعُ القوى التي استَخدمَتهم لخدمةِ غاياتِها بالهزيمةِ دون استثناء. لكنّ الكردَ بالذاتِ كانوا في مقدمةِ القوى التي طالَها الخُسرانُ الفادحُ وبأكثرِ الأشكالِ مأساوية.

كانت إنكلترا تترأسُ عملياتِ الاحتلالِ المتصاعدةَ في الشرقِ الأوسطِ عقبَ الحربِ العالميةِ الأولى. وكان الكردُ وكردستان (مرةً أخرى) لا يزالون يتمتعون بأهميتِهم الاستراتيجيةِ على صعيدِ الاحتلالِ وبسطِ النفوذ. هذا وقد تكوَّنَت معالِمُ السياسةِ الإنكليزيةِ بصددِ الكردِ وكردستان خلالِ عشرينياتِ القرنِ العشرين، وطُبِّقَت بهدفِ تعزيزِ حاكميتِها على جنوبِ إيران، ولجعلِ الإدارةِ العربيةِ الدُّميةِ في العراقِ تَدورُ في فلكِها. والأهمُّ من هذا وذاك أنها رُسِمَت للإبقاءِ على الجمهوريةِ التركيةِ المتأسسةِ بزعامةِ مصطفى كمال العاقِّ في طَورِ النهجِ الأدنى مكانةً (النهج المتقوقع، غير التوسعيّ في الشرقِ الأوسط، والموجود على مسافةٍ شاسعةٍ من جنوبي كردستان والمساحاتِ التي حكمَها العثمانيون سابقاً). وقد استمرّت هذه السياسةُ بصددِ الكردِ في ظلِّ الجمهوريةِ التركيةِ حتى

يومِنا. كما برزَ مشروعُ تشييدِ جمهوريةٍ صغرى بمهارةٍ بارعةٍ بعد سنواتِ العشرينيات، بغيةَ سدِّ الطريقِ أمام الحكامِ الأتراك، الذين عقدوا آمالَهم على بسطِ سيادتِهم التقليديةِ على الشرقِ الأوسط. لذا، استُهلِكَت أولُ نفقةٍ للبنيةِ التحتيةِ اللازمةِ للهيمنةِ الإنكليزيةِ والإسرائيليةِ والأمريكية ضمن إطارِ بناءِ الجمهوريةِ التركية. لقد تمَّ تشكيلُ الجمهوريةِ التركيةِ نتيجةً لوفاقِ البورجوازيةِ البيروقراطيةِ التركيةِ مع البورجوازيةِ اليهوديةِ والإنكليزيةِ بشأنِ بلادِ الأناضولِ وميزوبوتاميا. فتحركَ الشركاءُ الثلاثةُ المتوافقون بمستوياتٍ متكافئةٍ من القوة. وعليه، لن نستطيعَ تحليلَ التطوراتِ اللاحقة، ما لَم نستوعبْ فحوى هذا الوفاقِ الثلاثيِّ الذي بُنِيَت عليه الجمهورية. بمعنى آخر، وفيما يتعلقُ بأحداثِ: تَركِ الموصل وكركوك في عُهدةِ الإنكليز سنةَ ١٩٢٦، استرجاعِ لواء اسكندرونة في ١٩٣٨، انقلابِ ٢٧ أيار ١٩٦٠، انقلابِ ١٢ آذار ١٩٧١، نظامِ الطغمةِ العسكريةِ في ١٩٨٠، مقتلِ تورغوت أوزال في ١٩٩٣، مرحلةِ انقلابِ ماوراء الحداثة فيما بين ١٩٩٧–١٩٩٨، الإطاحةِ بحكومةِ بولند أجاويد في ٢٠٠٢، والإتيانِ بحزبِ AKP إلى دفةِ الحكمِ في ٢٠٠٢؛ ففي حالِ النظرِ إلى تلك الأحداثِ على أنها ثمرةٌ أفرَزَها ذاك الائتلافُ الثلاثيّ، فستُدرَكُ الأحداثُ المهمةُ في الجمهوريةِ التركيةِ بمنوالٍ صائبٍ أكثر.

إنّ الدافعَ وراء هذا التذكيرِ الموجزِ هو التبيانُ بأنّ المؤامرةَ المدَبَّرةَ ضدي تنبعُ من علاقتِها بتزعزعِ الدورِ المُناطِ بالجمهوريةِ التركية. فكلُّ مَن يَقومُ بزعزعةِ هذه الجمهوريةِ الصغرى أو تُسَوِّلُ له نفسُه بتحريفِها عن مجراها، بعدما حُدِّدَت مكانتُها ودورُها ووظيفتُها في الشرقِ الأوسط، ورُسِمَت ملامحُ مضمونِها بناءً على المناهَضةِ الصارمةِ للإسلامِ والكردِ والشيوعية؛ سوف يُعَدُّ عدواً لدوداً ولن يُدَّخَرَ أيُّ جهدٍ لإبادتِه والقضاءِ عليه. وكلُّ مَن يتخطى هذا البرنامجَ سوفَ يُداسُ ويُسَوّى أرضاً. وعليه، لَم يتحققْ كسرُ شوكةِ المقاومةِ الكردية، والقضاءُ على المعارضة، ودخولُ حلفِ الناتو، وإمساكُ شبكةِ الغلاديو بزمامِ المبادرةِ عن طريقِ الانقلابات، والإعداماتُ والاغتيالاتُ والاستفزازاتُ التي تستهدفُ الحراكَ الثوريّ؛ إلا كضرورةٍ من ضروراتِ هذا البرنامج. ومع إطلاقِ حملةِ ١٥ آب ١٩٨٤، بِتنا وجهاً لوجهٍ أمام حقيقةِ هذا البرنامجِ بكلِّ أعماقِه. أما الممارساتُ التي طالَتني وطالَت PKK بتوجيهٍ من شبكةِ الغلاديو ضمن سياقِ ذلك البرنامج (الجمهورية الصغرى التي شكَّلَها الائتلافُ الثلاثيّ)، فتجسدَت في: جعلِ PKK من أهدافِ حملةِ مكافحةِ الإرهابِ التي أطلقَتها ألمانيا عام ١٩٨٥؛ التصريحِ الذي أدلى به دوغان غوريش، رئيسُ هيئةِ الأركانِ العامة، في مستهلِّ التسعينيات حينما قال: "لقد أَشعلَت لندن الضوءَ الأخضرَ لسحقِ PKK والحركةِ الكردية"؛ القضاءِ على تورغوت أوزال بمجردِ عَقدِه العزمَ على إعادةِ تطبيعِ العلاقاتِ الكرديةِ–التركيةِ بمنوالٍ سلميٍّ عادل؛ حملاتِ الإبادةِ الشاملةِ التي استهدفَت الكردَ بعد عامِ ١٩٩٣؛ التمشيطاتِ العسكريةِ المشتركةِ مع التنظيماتِ الكرديةِ في جنوبِ كردستان؛ تنحيةِ نجم الدين أربكان عن رئاسةِ الوزراء؛ محاولةِ اغتيالِ حسين كفرك أوغلو الذي كان من المرتَقَبِ أنْ يتسنَّمَ وظيفةَ رئاسةِ هيئةِ الأركانِ العامة؛ والبدءِ فعلياً في عامِ ١٩٩٨ بطورٍ جديدٍ من أطوارِ المؤامرةِ ضدي.

كانت إنكلترا تتحركُ ثانيةً بموجبِ هذا البرنامج، عندما أعلَنَت، فورَ وصولي إلى أوروبا، أني شخصٌ منبوذ (persona non grata). كما إنّ تصريحَ غالتييري، المستشار الخاصّ للرئيسِ الأمريكيِّ كلينتون، بأنّ القبضَ عليَّ واعتقالي تمَّ بأمرٍ خاصٍّ من الرئيسِ كلينتون؛ وإغلاقَ المطاراتِ الأوروبيةِ أمام الطائرةِ التي كانت تُقِلُّني، والملاحقةَ الإسرائيليةَ المشدَّدةَ لي من موسكو وحتى كينيا، والكثيرَ من الممارساتِ المُطَبَّقةِ بحقي في إمرالي؛ كلُّ ذلك كان مُؤَطَّراً بالبرنامجِ عينِه. أما ميزانيةُ المحاكمةِ في إمرالي، وظروفُ العزلة، والترهيبُ بإصدارِ عقوبةِ الإعدام، والحربُ النفسية، واعتبارُ محكمةِ حقوقِ الإنسانِ الأوروبيةِ أنّ المؤامرةَ شرعية؛ فكلُّ ذلك أشارَ بصورةٍ واضحةٍ إلى المؤسِّسين والمدافعين الحقيقيين عن الجمهوريةِ التركية. قد لا يَقتنعُ البعضُ بهذه الحقائقِ التاريخيةِ البارزةِ مؤخراً، والتي أتيتُ على ذِكرِها. لذا، ولتسليطِ النورِ أكثر على المرافعةِ كَكُلٍّ متكامُل، فإنّ الغوصَ من بعضِ النواحي في تفاصيلِ الأسبابِ المؤديةِ إلى المؤامرة، وفي ماهيةِ الذين تزعزعَت مصالحُهم معها، وفي التَّبِعاتِ المترتبةِ عليها؛ سيَكُونُ برهاناً مفيداً أكثر.

كان ظهورُ PKK يخالفُ المشروعَ الذي رسمَته وطبَّقَته إنكلترا خلال القرنَين الأخيرَين بشأنِ الكردِ وكردستان. كان الخِلافُ يشملُ المجالَين الأيديولوجيَّ والسياسيَّ إضافةً إلى العديدِ من المجالاتِ الاستراتيجيةِ الأخرى. ما يكمنُ خلفَ ذاك المشروعِ هو سياسةُ التلاعبِ بالكردِ وكردستان، بغرضِ إعادةِ رسمِ ملامحِ القوى التركيةِ والعربيةِ والفارسيةِ الحاكمةِ المجاورةِ للأراضي الكردستانيةِ الاستراتيجية، ولثَنيِ عزيمتِها للتمكنِ من توجيهِها وتجييرِها كما تشاء. إنّ الطبيعةَ القاسيةَ للكردِ وكردستان، وشلَّ تأثيرِهم منذ زمنٍ بعيدٍ على يدِ حُكّامِهم المجاورين الثلاثة؛ كان يجعلُ موقعَهم مناسباً تماماً لتطبيقِ تلك المشاريعِ والسياسات. علاوةً على أنّ مشروعَ تأسيسِ وطنٍ مستقلٍّ للأرمنِ والسُّريانِ واليهودِ على نفسِ الأراضي اعتباراً من القرنِ التاسع عشر، كان يرى النورَ خطوةً بخطوة. لقد كانت صياغةُ مشاريع خاصةٍ بهذه الأممِ الثلاثِ محطَّ الاهتمامِ الكثيبِ للإمبراطوريةِ الإنكليزية. ورغم محاولاتِ تطويرِ مشروعِ بناءِ وطنٍ للكردِ أيضاً بناءً على اتفاقيةِ سيفر، إلا إنّ ذلك لَم يَكُن مَطلباً صميمياً، بقدرِ ما كان نوعاً من تجميلِ المظهر. وعليه، فقد جُعِلَت كردستان رقعةً من الشطرنجِ بكلِّ ما للكلمةِ من معنى، واعتُبِرَ الكردُ جديرين بأداءِ دورِ البيدق. فحِيكَت خيوطُ ألعوبةٍ جائرةٍ بقدرِ ما كانت حقيقية. لكنّ التحالفَ التحرريَّ الوطنيّ، الذي أَبرَمَه مصطفى كمال مع الفرنسيين والروسِ خارجياً ومع الكردِ داخلياً، أَنزَلَ الضربةَ الكبرى بالمشروعِ الإنكليزيّ. إلا إنّ إنكلترا لَم يَهدأْ لها بال. بل ولَم تَلقَ صعوبةً تُذكَرُ في دفعِ مصطفى كمال إلى تغييرِ مسارِه منذ عام ١٩٢١، عبر العلاقاتِ التي عقدَتها مع إدارتِه. كما وظَّفَت اليهودَ الدونمة، الذين أدَّوا دوراً طليعياً في حركةِ "تركيا الفتاة"، واليهودَ الصهاينةَ الموالين لها، في خدمةِ مشروعِ الجمهوريةِ الجديدة. وقد رأت الجمهوريةُ النورَ مع ذاك التحالفِ الثلاثيِّ الذي ذَكرناه، بحيث أُعيدَت هيكلتُها ثانيةً تحت رايةِ نظامٍ مختلفٍ كلَّ الاختلافِ عن التحالفِ الوطنيِّ التحرريّ. وهكذا، تمَّ إرساءُ سياسةِ الهيمنةِ الخاصةِ بالشرقِ الأوسطِ على دعامةٍ قويمةٍ من خلالِ الجمهوريةِ الصغرى. وبهذه الشاكلةِ كان قد حصلَ تطورٌ من النوعِ الذي أَسمَيناه بـ"الثورةِ المضادةِ داخل الثورة".

قامَ الإنكليزُ (الذين جعلوا من الجمهوريةِ ركيزةً لهم) وحلفاؤُهم اليهودُ بإحلالِ مشروعِ بناءِ وطنٍ في فلسطين محلَّ محاولاتِ البحثِ عنه داخل كردستان. فبناءُ أرمينيا الصغرى في ظلِّ حمايةِ البلاشفة، وتصفيةُ الأرمنِ في الأناضول، وحلولُ العاقبةِ عينِها بالسُّريان في ميزوبوتاميا قد أطراَ تغييراتٍ جزئيةً على سياسةِ إنكلترا بصددِ الكردِ وكردستان. ومقابلَ انتزاعِها الموصلَ وكركوك (أي كردستان العراق الحالية)، فقد تَركَت شمالَ كردستان كلياً لإنصافِ نظامِ الجمهوريةِ الجديدة. وهذا ما كان حدثاً استراتيجياً ومميتاً بالنسبةِ للكردِ وكردستان. أما النظام، فلَم يكتفِ مقابل ذلك بالتخلي عن كركوك والموصل. بل وتَعَهّدَ بالالتزامِ بسياسةِ إنكلترا والتكاتفِ معها إلى أبعدِ حد. ولا داعي لإعادةِ سردِ الظواهرِ المتعلقةِ بذلك واحدةً تلو الأخرى. فالمهمُّ هنا هو خروجُ كردستان الميتةِ والكرد الذين يجب قتلُهم. ومع دخولِ تركيا في حلفِ الناتو، تمت مشاطرةُ مسؤوليةِ هذه السياسةِ مع أمريكا وحلفائِها الآخرين. ولا داعي لتبيانِ أنّ هذا التحالفَ استهدفَ أيضاً الأتراكَ الملّيين والحركاتِ التركيةَ الكادحةَ المناديةَ بالحريةِ والمساواة.

من الجليِّ أنه ليس صعباً توصيفُ النظام، بعد كلِّ تلك الميولِ من المعاداة. لقد كان PKK يجهلُ هذا الوضعَ لدى ظهورِه. وعموماً، فإنه كان كنايةً عن مجموعةٍ صغيرةٍ بين القوى اليساريةِ المعارضة، بحيث لَم يلفت الأنظارَ حتى سنة ١٩٨٠. كانت هنالك هجماتٌ مدبَّرةٌ خصيصاً على يدِ بعضِ التنظيماتِ الاستفزازيةِ المنبثقةِ من KDP، والتي يُعتَقَدُ بتحركِها تحت إمرةِ شبكةِ الغلاديو دون غيرِها. ويَبدو أنّ KDP كان يطمحُ في كبحِ جماحِ الحركاتِ الأخرى، لاعتبارِه نفسَه مسؤولاً على كردستان من الناحيةِ القومية. أما الآمالُ المعقودةُ على انقلابِ ١٢ أيلول العسكريِّ على صعيدِ التطوراتِ الداخلية، فكانت تتمثلُ في القضاءِ على جميعِ القوى الخارجةِ عن السيطرة، دون تمييزٍ بين الكرديةِ منها أو التركية، وبين اليساريةِ أو اليمينية، وبين العَلَويةِ أو السُّنِّية. كما إنّ تصاعُدَ نفوذِ شبكةِ غلاديو التابعةِ للناتو داخل تركيا أيضاً اعتباراً من ستينياتِ القرنِ العشرين، كان قد وصلَ ذروتَه مع انقلابِ ١٢ أيلول ١٩٨٠. بالتالي، كانت قوى التحالفِ قاطبةً تكمنُ خلفَ مخططِ التصفيةِ ذاك. وبهذه الشاكلة، فإنّ الدورَ المُناطَ بالجمهوريةِ ابتداءاً من تأسيسِها، كان مستمراً أساساً، مع بعضِ التعديلاتِ الطفيفة.

لَم تَكُن حملةُ ١٥ آب ١٩٨٤ في الحُسبان. وما كان ممكناً تخمينُ تَبِعاتِ ذهابي سنةَ ١٩٧٩ إلى الساحةِ الساخنةِ المناهِضةِ للنظامِ في الشرقِ الأوسط. إذ كانت حساباتُ الهيمنةِ الأخيرة مع الاتحادِ السوفييتيِّ قد خلقَت أجواءً مناسبةً لتصعيدِ حركةِ الحريةِ في كردستان. ولَم يَكُنْ عصيباً عليَّ الاستفادةُ من ذلك. وعندما بدأَت حملةُ ١٥ آب (ولو متأخرةً وناقصة)، لَم يستطعْ أحدٌ –بما في ذلك أنا– التكهنُ بتداعياتِها. ولَم يَكُن هذا ممكناً أصلاً. فالتدخلاتُ اليوميةُ كانت تسفرُ عن مستجداتٍ جديدةٍ في كلِّ لحظة. وعندما أَكمَلَت الحملةُ عامَها الأول، وعلى عكسِ ما زُعِم، فقد استخدمَ الناتو المادةَ الخامسةَ لأولِ مرةٍ بشنِّه الهجومَ عن طريقِ ألمانيا. لكنّ هذه الممارسةَ لَم تُزاوَلْ رسمياً وشرعيّاً. بل مورِسَت من قِبَلِ شبكةِ الغلاديو غيرِ الرسميةِ وغيرِ الشرعية. فالقوى المهيمنةُ التي لَم تُنقِصْ أبداً من نفوذِها على الحياةِ السياسيةِ في تركيا منذ تأسيسِ الجمهورية (وهناك ما يَسبقُ ذلك

أيضاً)، قد عزَّزَت سيادتَها أضعافاً مضاعفةً بالتزامنِ مع دخولِ تركيا إلى حلفِ الناتو بعدَ عامِ ١٩٥٠. فضلاً عن أنّ الجمهوريةَ التي تكفَّلَت بادئَ الأمرِ بدورِ إسرائيل البِدئية، قد أمسَت القرينَ الوحيدَ لها في المنطقة، إثرَ تأسيسِ إسرائيل رسمياً. بحيث غدت علاقتُهما زواجاً غيرَ شرعيّ، أكثر مما هي تحالفاً. وكانت أشكالُ الشراكةِ تتغيرُ دون المساسِ بالمضمون. أما سياسةُ القوى المهيمنةِ بحقِّ الكردِ بعد سنة ١٩٤٥ (كانت أمريكا قد حلَّت محلَّ الإنكليز، لكنهما ما انفكّتا حليفَين استراتيجيَّين على الدوام)، فكانت تتجسدُ في تشييدِ كردستان العراقِ ضمن إطارِ الحُكمِ الذاتيِّ ثم كدولةٍ قوميةٍ صغيرة. بينما تَركَت الكردَ في الأجزاءِ الأخرى من كردستان عُرضةً لسياساتِ الإنكارِ والإبادةِ التي نظَّمَها حلفاؤُها من الدولِ القوميةِ الفارسيةِ والعربيةِ والتركية. وفيما يتعلقُ بالحركةِ الكرديةِ في العراق، فقد كانت أساساً تَفي بغرضِ تلبيةِ متطلباتِ الدورِ المرسومِ للكردِ منذ القرنِ التاسع عشر. وعن طريقِ تلك الحركة، كانت قادرةً على الإشعارِ بآمالِها المعقودةِ على إيران وتركيا من جهة، وعلى العراقِ وسوريا من جهةٍ ثانية. لذا، فقد كانت تساندُها بكلِّ ما في وُسعِها، للإبقاءِ عليها متماسكة. كما كانت إسرائيلُ أيضاً تدعمُ تلك الحركةَ لمآربَ مماثلة. بل ولَم تَكُن تتوانى أحياناً عن ارتكابِ الخيانةِ في سبيلِ مصالحِها. وتأسيساً على ذلك، فإنّ النظرَ إلى الكردِ في الأجزاءِ الأخرى على أنهم أموات، بات أمراً مفهوماً بدافعٍ من منطقِ مصالحِ النظامِ القائم.

كانت حركةُ الحريةِ الكرديةُ المتصاعدةُ بدءاً من عامِ ١٩٨٤ قد أَمسَت تُزعزِعُ بشكلٍ ملحوظٍ السياسةَ الكرديةَ المطبَّقةَ خلال القرنَين الأخيرَين. واعتباراً من ذاك التاريخ، كانت حربُ الكونتر كريلا قد بدأَت بتوجيهٍ من الغلاديو. وكان KDP أيضاً تحت المراقبةِ خلالَ هذه الفترة، أو أنه كان يتحركُ كقوةٍ من الكونتر كريلا بالتحديد. وليس تصادفاً أنْ تؤسَّسَ المنظمةُ المسماةُ بـ"قواتِ الدركِ والاستخباراتِ ومكافحةِ الإرهاب JİTEM" بعد سنةِ ١٩٨٥، حيث بدأَت الغلاديو بالحِراك. إذ إنّ JİTEM كانت تُشَكِّلُ جناحَ الحربِ القذرةِ للغلاديو. بالتالي، ما كان بالإمكانِ التفكيرُ بتوطيدِ تلك المنظمةِ لدرجةٍ باتت تُهددُ فيها الجيشَ التركيَّ التقليديّ، من دونِ وجودِ الغلاديو. ومع مرورِ الأيام، أضحى القضاءُ على حركةِ الحريةِ الكرديةِ الجديدةِ وقوتِها الطليعيةِ PKK في جدولِ الأعمال. ففي حالِ عدمِ تصفيتِها، لَربما كانت مخططاتُ النظامِ المهيمنِ ومشاريعُه وممارساتُه المعنيةُ بالدولةِ القومية، والمُطَبَّقةُ طيلةَ القرنَين الأخيرَين، ستنالُ ضربةً قاضية، وستنتُمُّ عن تصدعاتٍ لن تُجبَر. وعندما توالَت السِّنين وأُدرِكَ استحالةُ القضاءِ على الحركة، تمَّ الانعكافُ على الآلياتِ المُحَرَّمة، والتوجهُ إلى سياسةِ العصا والجَزَر، التي لَطالما أجادَتها الليبراليةُ على مرِّ تاريخِها. نخصُّ بالذِّكرِ أنّه، وإلى جانبِ حالاتِ القمعِ المتصاعدةِ ضد PKK، فقد عُمِلَ على تغذيةِ المجموعاتِ البديلةِ أكثر فأكثر، وإرفاقِها بالنظامِ القائم. وبالإضافةِ إلى المؤامراتِ المنسوجةِ ضدي شخصياً في تلك الفترة، فقد وُضِعَ الثقلُ أكثر على حملاتِ الإرهاقِ النفسيّ. كما حِيكَ عددٌ جمٌّ من المؤامراتِ داخل PKK على يدِ الشخصياتِ والمجموعات، التي زادَت من الإجهارِ بأصواتِها المعارِضةِ ومن حركاتِ التمييعِ والتفكيك (سواء داخل المعتقَلاتِ أم عن طريقِ KDP)، ثم لاذَت بالفرارِ إلى أحضانِ KDP أو الدولة فورَ وقوعِها في خطر. لقد كادت كلُّ سنةٍ تشهدُ عدداً كبيراً من المؤامراتِ الداخلية.

عليَّ التشديدُ بأهميةٍ فائقةٍ إلى نقطةٍ أخرى؛ ألا وهي أنه، واعتباراً من سنةِ ١٩٩٠، كانت إنكلترا وكأنها تُطالبُنا عن طريقِ YNK (الاتحاد الوطنيّ الكردستانيّ برئاسة جلال الطالباني) باللجوءِ إليها. كما فعلَ الموسادُ الإسرائيليُّ الشيءَ نفسَه عن طريقِ KDP. لكن، ونظراً لسلوكِنا المبدئيّ، فإني لَم أُفسِح المجالَ أمام تلك العلاقاتِ الملتوية، التي كانت ستَعني إفلاسَنا أيديولوجياً وسياسياً. وأخصُّ بالذِّكرِ أنه كان من الواردِ أنْ تعطيَ حملةُ التصفيةِ والتواطؤ الشاملةُ ثمارَها، لو أننا لَم نُغلِق الطريقَ أمام حركةِ الاستسلامِ التي أَعقَبَت اشتباكاتِ شهرِ أيلول–تشرين الأول ١٩٩٢ واشتباكاتِ ٢٠٠٠ على السواء (المقصود هو حركة الاستسلام التي سيَّرَها عثمان أوجالان ونظام الدين تاش وآخرون كُثُر من العناصرِ التي ادّعَت القيادة). لقد تَركَ النظامُ الأبوابَ مفتوحةً في هذا الاتجاه، سواء عن طريقِ KDP أم YNK من بعدِه.

وهكذا وَطَأنا (وَطَأتُ) عتبةَ شهرِ تشرين الأول من عامِ ١٩٩٨. ما كان يُتَوَقَّعُ مني هو الانسحابُ إلى الجبالِ عبر العراق. لكننا كنا نعتقدُ بأنهم اتَّخذوا التدابيرَ العظمى إزاء ذلك. علاوةً على أنّ الصعودَ إلى الجبلِ كان يعني اختبارَ الإبادةِ العسكريةِ علينا بشتى أساليبِها. وكان النظامُ القائمُ قد صادقَ على ذلك. كما إنّ تلويحَ قائدِ القواتِ البريةِ "أتيلا أتيش" بتهديدِ سوريا علناً عن طريقِ "كركخان" بتاريخِ ١٨ أيلول ١٩٩٨، كان قد أعطى ثمارَه مع بدءِ تحركِ الرئيسِ المصريِّ المتواطئِ حسني مبارك. أنا أيضاً كنتُ أرغبُ في الخروجِ من سوريا. لكني كنتُ دوماً أنتظرُ حصولَ ذلك ضمن ظروفٍ مختلفة. فضلاً عن أنّ تواجدي في سوريا كان يؤدي دوراً استراتيجياً استثنائياً على صعيدِ حركةِ الحريةِ الكردية. بالتالي، ما كان من الصائبِ أنْ أتخلى عن هذا الدورِ إنْ لَم تستَدعِ الضرورة. وباعتبارِ أنّ قصةَ الخروجِ وتَبِعاتِها معروفة، فلن أكررَها. وباختصار، بالمقدورِ إيجازُ التوقعاتِ الواردةِ بعدَ اعتقالي وأَسْري على الشكلِ التالي: آ) إعادةُ توسيعِ رقعةِ الحركةِ الكرديةِ في العراق، والتي باتت تعاني التشرذمَ المضطردَ في مساحاتِ نفوذِها، وإعادةُ تعزيزِ مكانتِها قيادةً وحركةً، وتعميمُها على كافةِ أرجاءِ كردستان؛ ب) تطويرُ وتكريسُ القوى البديلةِ لـPKK ولحركةِ الحريةِ التي يَرودُها؛ ج) تطويرُ المجموعاتِ الاستسلاميةِ والمتواطئةِ داخل PKK.

وبهذا الشكلِ كان سيَكُونُ ممكناً إعادةُ ترميمِ توازناتِ النظامِ القائم، والتي اختلَّت في كردستان خلال العقودِ الثلاثةِ الأخيرة. وقد تحقَّقَ ترشيحُ تركيا لعضويةِ الاتحادِ الأوروبيِّ في تلك الأثناء انطلاقاً من نفسِ المنطق. فكلُّ هذه المساعي التي بذلَها النظامُ بخصوصِ PKK وفي عمومِ أنحاءِ كردستان، كانت عبارةً عن أجزاء مندرجةٍ في إطارِ "مشروعِ الشرقِ الأوسطِ الكبير" الأمريكيّ. كنتُ قد عَرَّفتُ سابقاً ممارساتِ السنواتِ العشرِ الأخيرةِ من ذاكَ المشروعِ على أنها من أهمِّ مراحلِ "الحربِ العالميةِ الثالثة". ولتكليلِ هذا المشروعِ بالنجاح، كان يتحتمُ القضاءُ عليَّ كخطوةٍ أولى. وقد بادرَ كلينتون بذاتِ نفسِه إلى أولى المبادراتِ في هذه الوِجهةِ منذ سنةِ ١٩٩٢، أثناء زيارتِه لسوريا مرتَين على التوالي. فالمحورُ الأوليُّ للّقاءِ المُطَوَّلِ الذي دامَ أربعَ ساعاتٍ مع حافظ الأسد حينذاك (نادراً ما تجري لقاءاتٌ مطوَّلةٌ إلى هذا الحد)، كان يتعلقُ بوضعي ووضعِ PKK. كما كان هناك

العديدُ من التحركاتِ الدبلوماسيةِ المماثلة. جميعُ تلك العواملِ والحججِ التي سردتُها أعلاه، تبيِّنُ كفايةً أنني اعتُبِرتُ شخصاً يجب شلُّ تأثيرِه أو القضاءُ عليه، على غِرارِ ما حلَّ بـ"صَدّام حسين" بأقلِّ تقدير. أما الدويلةُ القوميةُ الكرديةُ المُشادةُ في كردستان العراق ضمن إطارِ "مشروع الشرقِ الأوسطِ الكبير"، فهي نتيجةٌ طبيعيةٌ لكلِّ تلك المستجداتِ والأحداثِ الجاريةِ خلال القرنَين المنصرمَين، وثمرةٌ لجميعِ حساباتِ الهيمنةِ بصددِ المنطقة. في حين عَوَّلَ النظامُ القائمُ على استخدامِ هذه الأداةِ الجديدة، لبسطِ رقابتِه على الكردِ وقوى الجوارِ مثلما كانت الحالُ سابقاً، بل وللتدخلِ العلنيِّ أيضاً إذا اقتضى الأمر. لكنَّ رسمَ مآربِهم بهذا المنوالِ ليس مؤشراً على عدمِ أهميةِ الكيانِ أو الدولةِ القوميةِ المُشادةِ في كردستان العراق، ولا دليلاً على سوئِه وسلبيتِه من الجذور. إذ لا بد من حصولِ التطوراتِ المهمةِ والإيجابيةِ في كافةِ أرجاءِ كردستان وفي الدولِ القوميةِ المجاورةِ في الشرقِ الأوسط، تأسيساً على مقارباتِ الاتحادِ والتلاحمِ والوفاقِ في عمليةِ بناءِ الأمةِ الديمقراطيةِ في كردستان، والتي يتكفَّلُ KCK بالريادةِ لها. حيث أضحَت سياساتُ الإنكارِ والإبادةِ التقليدية غيرَ فعالةٍ منذ الآن.

ولَئِنْ ما تناوَلنا المستجداتِ التي أسفرَت عنها فترةُ العيشِ في إمرالي في ذكراها الثانيةَ عشرة، وعالَجناها على صعيدِ القوى المعنية:

a- لقد تمَّ شلُّ تأثيرِ ركيزةِ PKK فيما يخصُّ المستجداتِ البارزةَ ضمن مثلثِ سوريا–إيران–PKK، بالنسبةِ إلى التحالفِ القائمِ بين أمريكا–إنكلترا–إسرائيل، الذي يسيطرُ على الهيمنةِ الرأسمالية. ولكن، من العصيبِ القولُ أنّ تطوراً كهذا يدخلُ في منفعةِ النظام. لقد أُجلِسَت تركيا مكانَ PKK، ولو لغاياتٍ تكتيكية. فالاتفاقُ بين تركيا–سوريا–إيران مُزعِجٌ إلى أبعدِ حدّ بالنسبةِ للنظامِ المهيمن، حتى لو كان مبنياً على معاداةِ الكرد. بل ويحملُ نتائج أشدَّ خطورةً مما يُشَكِّلُه وضعُ PKK. وعليه، فهو يشيرُ إلى وضعٍ لا يُمكنُ لإسرائيل خصوصاً أنْ تَقبلَ به. وقد دخلَت تركيا هذا الاتفاقَ لأجلِ زيادةِ وزنِ الأوراقِ التي في حوزتِها. أما آمالُ تركيا من التحالفِ الأمريكيِّ–الإنكليزيِّ–الإسرائيليّ، فهي: تسليمُها زمامَ التحكمِ بالكردِ في العراق؛ إعطاؤُها الضمانَ بعدمِ اندفاعِهم وراءَ أيِّ شكلٍ من أشكالِ السيادة، استقلالاً أم شبهَ استقلال؛ إعطاؤُها حصةً أكبر من السمسرةِ الدائرةِ في الشرقِ الأوسط؛ وعدم إيقاعِ إيران في وضعٍ مماثلٍ لِما حلَّ بالعراق. لكنّ تلك الأمالَ ليست منطقيةً من جهةِ السياساتِ التي مارسَها النظامُ المهيمنُ خلالَ القرنَين الأخيرَين. لذا، فعلى تركيا الإذعان للنظام، أو أنْ تتحملَ عواقبَ الممارساتِ التي ستُطَبَّقُ عليها، على غِرارِ ما يحصلُ مع العراقِ وإيران. أما مطاوَعتُها التامةُ للنظام، فتقتضي تحقيقَ الوفاقِ مع الكرد، وفتحَ المسافةِ في علاقاتِها مع سوريا وإيران. وفي حالِ انقطاعِها عن النظام، وبحثِها عن محاور جديدة، أو تشكيلِها لمحاور جديدة؛ فعليها –بكلِّ تأكيد– أنْ تضعَ تَعَرُّضَها لتمشيطٍ شبيهٍ بذاك المُسَيَّرِ على العراق في الحُسبان. وفي هذه الحالة، سيؤازرُ النظامُ حركةَ الدولةِ القوميةِ الكرديةِ بكلِّ ما أُوتيَ من قوة، وسيُوَسِّعُ رقعةَ خليةِ الدولةِ القوميةِ الكرديةِ في العراق. وعليه، من المتوقَّعِ حينها تَكَوُّنُ القطبِ المؤلَّفِ من إسرائيل–الإدارة الكردية في العراق–KCK، والذي سيَنمُّ عن نتائج عظمى وتحولاتٍ

كبرى في منطقةِ الشرقِ الأوسط. تقفُ تركيا الآن على الصراطِ المستقيم. فهي عاجزةٌ عن حسمِ خيارِها، وتَرعى سياسةً توازنيةً كلاسيكيةً مع الطرفَين. كما لن يستطيعَ النظامُ المهيمنُ أنْ يتراجعَ عن خطواتِه في الشرقِ الأوسط. وفي حالِ قيامِه بذلك، فلا بدّ عندئذٍ من حصولِ مستجداتٍ ستزعزعُ أركانَ العالَمِ أجمع؛ بدءاً من حسمِ أمرِ إسرائيل وتصفيتِها، ووصولاً إلى القضاءِ على الكثيرِ من الدولِ العربية، الصغيرةِ منها والكبيرة.

إننا نضعُ مثل هذه الأحداثِ المحتَمَلةِ نُصبَ العين، لدى الإشارةِ إلى "الحربِ العالميةِ الثالثة". حيث ستُستَخدَمُ أعتى أنواعِ الأسلحة، بما فيها الأسلحةُ النووية. لا جدال في أنّ النتيجةَ لن تختلفَ كثيراً عن حالِ أوروبا إثرَ الحربِ العالميةِ الثانية. بل وستَكُونُ أشدَّ وطأة. ولَئِنْ ما قِسناها مع الأحداثِ البارزةِ خلال الأعوامِ العشرةِ الأخيرة، فسنُدرِكُ فحوى وحشيةِ الأحداثِ المحتَمَلةِ بصورةٍ أفضل. ففي حالِ بقائِه في المنطقة، فإنّ النظامَ المهيمنَ لن يَقنَعَ بالوضعِ السائد. بل سيطمعُ في التغلبِ والتفوق، مثلما هي حالُ كلِّ نظامٍ مهيمن. وهذا ما سيستوجبُ تخليَ إيران عن نفوذِها الإقليميِّ المرتكزِ إلى الشيعية، وإيصالَها إلى حالةٍ من الخنوعِ والمطاوعة، مثلما كانت عليه في عهدِ الشاهنشاهية. لكنّ رضى إيران بهكذا وضعٍ يعني قبولَ الموت. في حين أنّ جميعَ المؤشراتِ تدلُّ على أنّ مساعيَ بسطِ النفوذِ على المنطقةِ ستستمرُّ باضطراد. وهكذا، ليس بعيداً عن الاحتمالِ بدءُ مرحلةٍ جديدةٍ من مراحلِ "الحربِ العالميةِ الثالثة". بينما لا يُمكنُ لوضعِ اللااستقرارِ هذا أنْ يدومَ طويلاً. وفي الحالاتِ الثلاثِ تتميزُ كردستان جغرافياً والكردُ على صعيدِ التحالفِ بمنزلةٍ استراتيجيةٍ مؤهَّلةٍ لتحديدِ الطرفِ الذي ستَكُونُ نهايةُ التوازنِ لصالحِه أو ضده. وبتعبيرٍ آخر، قد تتراجعُ كردستان من الآنِ فصاعداً عن كونِها رقعةَ شطرنجٍ تقليدية، وقد يتخلى الكردُ عن دورِهم كجنودٍ دمى؛ ليتحولوا إلى ذواتٍ فاعلة. والسياسةُ التي سيجري اتِّباعُها، والتحالفاتُ الداخليةُ والخارجية، هي التي ستحدِّدُ مسارَ ذلك. هذا ولا يُمكنُ استصغارُ تجربةِ حياتي في إمرالي، ودورِها في التطوراتِ التي ستحصلُ في هذا المنحى. فقد أدت دوراً سلبياً من ناحيةِ النظامِ القائمِ والقوى التآمريةِ داخل تركيا، في حين قدَّمَت فرصةً مهمةً لا يُستَهانُ بها بالنسبةِ إلى القوى المتوافقة.

b- سيَكُونُ للاتفاقِ بين تركيا–إيران–سوريا وَقْعٌ بالغُ الأهمية، رغمَ تطوُّرِه على خلفيةِ العداءِ للكرد. وقد تحققَ هذا الاتفاقُ بالارتباطِ المباشرِ مع الإتيانِ بي إلى إمرالي. وإلا، فليست عبثاً الادعاءاتُ القائلةُ أنّ المحورَ في تركيا قد انحرف. فوضعُ تركيا الحاليُّ لن يستمرَّ فترةً طويلةً في حالِ بقائِها داخل النظامِ المهيمنِ الغربيّ. حيث عَوَّلَت تركيا على إلحاقِ الاتفاقِ الثلاثيِّ بالنظامِ القائم، مقابلَ انتزاعِ تنازلاتٍ محدودة. وهذا ما سيجعلُ إسرائيل منفتحةً على المخاطر. ومن غيرِ الواردِ أنْ تقبَلَ الحركةُ الصهيونيةُ بهكذا حال. وعلى النقيض، يتعينُ على إسرائيل أنْ تُضاعفَ من نفوذِها، بصفتِها أهمَّ حليفٍ أو خليةٍ مهيمنةٍ للنظامِ ضمن المنطقة. وستصبحُ مرغَمةً بالضرورةِ على وَقفِ أو حَسْرِ النفوذِ المتزايدِ لكلٍّ من إيران وتركيا وسوريا. موضوعُ الحديثِ هنا هو تنازعٌ ضمنيٌّ غيرُ مُسَمّى على الهيمنةِ الإقليمية، بين تركيا وإيران وسوريا من جهة، وإسرائيل من الجهةِ الأخرى. فموقعُ إيران وسوريا المناهِضُ لإسرائيل واضحٌ جداً. لكنّ ولوجَ تركيا في هذه الحال،

ولو لمآربَ أخرى مختلفة، سيؤججُ من حِدّةِ الصراعِ على الهيمنةِ داخل المنطقة، مهما لَم يُستَسَغْ ذلك. أي أنه ترجحُ كفةُ احتمالِ أنْ يُثمِرَ ذلك عن نتائج معاكسةٍ لآمالِها.

سيَكُونُ لهذا الوضعِ وَقْعُه المتعاظمُ طردياً على السياسةِ الداخلية. فمن المتوقَّعِ أنْ يتلاشى تحالفُ القوى التي أسفرَت عن ظهورِ AKP، وأنْ يتأسسَ ائتلافُ قوى داخليةٍ جديدةٍ بدلاً منه. والتطوراتُ الجاريةُ في CHP ملفتةٌ للأنظارِ على هذا الصعيد. إننا تماماً على مفترقِ طرقٍ لجهةِ القضيةِ الكردية، التي زَجَّت تركيا في هذه الحالةِ المتناقضة. بناءً عليه، يتعينُ على تركيا الاقتناعُ بحلٍّ قضيتِها الكرديةِ بالسُّبُلِ الديمقراطيةِ السلميةِ والمبدئيةِ والمنفتحةِ مضموناً على الاستقلالِ الذاتيِّ كحدٍّ أدنى. وهذا ما سيعني (ضمن الظروفِ المغايرةِ) العودةَ ثانيةً إلى إبرامِ تحالفٍ صادقٍ ومدروسٍ على غرار ما كان سائداً في مرحلة التحرر الوطنيّ. بالتالي، فالجمهوريةُ التي حُرِّفَت عن مجراها بناءً على الخلفيةِ التآمرية، ستتحول مرةً أخرى إلى نظامٍ منفتحٍ على الديمقراطيةِ والوفاقِ الديمقراطيّ. أما الخيارُ الثاني، فهو دورانُها المتزايدُ في فلكِ إيران وسوريا، وتركيزُها أكثر فأكثر على محاربةِ الكرد. في حين أنّ سوريا وإيران لن تُصَعِّدا من حربِهما ضد الكرد. بل ستظلان مَيّالتَين لسياساتِهما التقليديةِ في الوفاق، وستُحَمِّلان تركيا أوزارَ الحرب. ومثلما الحالُ حتى الآن، فأنْ تَضعَ تركيا ثِقَلَها المتزايدَ على الحربِ في كردستان، سيؤدي إلى أَفغَنَتِها أو عَرقَنَتها، وربما بدرجةٍ أنكى. فالمسافةُ التي ستقطعُها تركيا عسكرياً، قد قطعَتها منذ زمنٍ بعيد. ولن تسيرَ الأمورُ لصالحِها من الآنِ فصاعداً، إلا بالحوارِ السياسيِّ والديمقراطيّ. هذا إنْ سمحَت بذلك التقاليدُ التآمريةُ والانقلابيةُ الوطيدةُ جداً لديها.

c- إرسالي إلى إمرالي كان حدثاً تمَّ بمسؤوليةٍ مباشرةٍ من الاتحادِ الأوروبيّ. فكونُ أولِ شخصٍ قابلتُه لدى أخذي إلى السجنِ الخاصِّ في إمرالي مسؤولاً في المفوضيةِ الأوروبية، كان تعبيراً صارخاً عن هذه الحقيقة. فقد توصلوا إلى وفاقٍ مع تركيا بخصوصي. حيث تضمَّنَ ذلك الوفاقُ القيامَ بعددٍ جمٍّ من التعديلاتِ القانونيةِ وأولُها إلغاءُ عقوبةِ الإعدام، مقابلَ منحِ تركيا عضويةَ الاتحادِ الأوروبيّ. وسجَّلَ بذلك بعضَ التطوراتِ الإيجابيةِ على صعيدِ الدمقرطةِ وحقوقِ الإنسان، ولو بحدودٍ ضيقة. كما جنحَت تركيا إلى هذا الوفاقِ بعد انتزاعِها مصادقةَ الهيمنةِ الغربيةِ على تسليمي لها. وقد أشرتُ إلى هذا الوفاق، الذي أمسى بائناً منذ زمنٍ طويل، عندما نوهتُ إلى المسؤوليةِ المباشرةِ عن نقلي إلى إمرالي. فضلاً عن ذلك، فالاتحادُ الأوروبيُّ كان قد رضيَ بإعلانِ PKK "تنظيماً إرهابياً" مقابل ذاك الوفاق، وأدرجَ ذلك حيزَ التنفيذ. كما تطلعَ إلى ملءِ الفراغِ المتولِّدِ ببديلٍ مؤلفٍ من الشخصياتِ والمجموعاتِ التي رعاها وحاولَ استثمارَها لمدةٍ طويلة. فمورِسَت أنشطةٌ متعددةٌ مع تركيا في هذا المضمارِ أيضاً، وبالأخصِّ عن طريقِ السويد. إذ كان يُخطَّطُ لتجريدِ الحركةِ الكرديةِ من طابعِها الثوريِّ والديمقراطيِّ المفعمِ بالحرية، ولإقحامِها في إطارِ الدمقراطةِ وحقوقِ الإنسانِ الأحاديِّ الجانب. وكان قد أُدرِكَ من المستجداتِ اللاحقةِ أنه أُعِدّت الكثيرُ من الأمورِ في هذا الاتجاه. كما كانت التجربةُ التاريخيةُ التي تتسمُ بها الليبراليةُ الإنكليزية،

وربما المقترحاتُ التي طرحَتها، تُؤخَذُ على محملِ الجد. وفي السياق، كنا سنفهمُ من سيرِ الأحداثِ أنه قد أُبرِمَ مع AKP اتفاقٌ لا يزالُ وجهُه الباطنيُّ مجهولاً.

كانت تركيا تتقاربُ من الدمقرطةِ وحقوقِ الإنسانِ وفقَ أهدافِها التكتيكيةِ بناءً على علاقاتِها مع الاتحادِ الأوروبيّ. حيث لَم تَكُن صادقةً في إنجازِ الإصلاحات. بل كانت تتاجرُ حتى بالإصلاحاتِ التي هي بأمسِّ الحاجةِ إليها. وكانت تُمسِكُ بالقوى التآمريةِ والانقلابيةِ كالعصا التي تستطيعُ التلويحَ بها عند الضرورة. وعلى الرغمِ من جلاءِ الهدفِ في شلِّ تأثيري بحَبْكِ المؤامرةِ ضدي، إلا إنّ عدمَ استصدارِ محكمةِ حقوقِ الإنسانِ الأوروبيةِ القرارَ الصائبَ بخصوصِ ذلك، كان عنصراً أو بنداً مهماً آخر من بنودِ ذاك الوفاقِ المُبرَم. وكانت إنكلترا تقومُ بريادةِ ذلك أيضاً. فقد ألحَّ القاضي الإنكليزيُّ العضوُ في محكمةِ حقوقِ الإنسانِ الأوروبية على عدمِ استصدارِ القرار. أي أنه أصرَّ على أنّ السياقَ المتعلقَ باختطافي ينسجمُ مع القانونِ الدوليّ. وكان قد فرضَ رأيَه هذا. لقد استخدَمَني الاتحادُ الأوروبيّ، واستخدَمَ PKK وحركةَ الحريةِ الكرديةَ بأسوأِ صورة، بغرض زيادةِ توثيقِ تبعيةِ تركيا له. وبالمقابل، سلكَت تركيا السلوكَ نفسَه باستخدامِها لي ولـPKK ولحركةِ الحريةِ الكرديةِ بأسوأِ الأشكال، بهدفِ تحقيقِ الوفاقِ مع الاتحادِ الأوروبيّ. لقد دارت المساعي لإعادةِ تطبيقِ السياساتِ الكرديةِ التقليديةِ عبر تصفيتي وتصفيةِ PKK. كما لَم تُطبَّقْ بشفافيةٍ أيٌّ من الأحكامِ التي تصبُّ في خانتي من بين قوانينِها البورجوازية. وثمة الكثيرُ من دعاوى الطعنِ المقدَّمةِ في هذا السياقِ إلى محكمةِ حقوقِ الإنسانِ الأوروبية، والتي لا تزالُ قيدَ الدراسة. ورغمَ خَرقِ تركيا لقانونِها علناً فيما يتعلقُ بالبنودِ المعنيةِ بي، إلا إنني أنتظرُ بفضولٍ وبفارغِ الصبر الموقفَ الذي ستَتَّخِذُه محكمةُ حقوقِ الإنسانِ الأوروبيةُ إزاء تلك الحالات.

ثمة مواضيع أخرى تتعلقُ بالوفاقِ الأوروبيِّ–التركيّ. إذ قدَّمَت تركيا التنازلاتِ بشأنِ حلِّ المشاكل في أرمينيا وقبرص واليونان، مقابل أنْ تتصرّفَ على هواها فيما يتعلقُ بي وبـPKK والكرد. وقد قدَّمَت تركيا وعوداً جادةً في هذا المضمار، واقتفَت أثرَ سياستِها العثمانيةِ التقليدية. ومقابل ذلك، طلبَت من الأطرافِ المعنيةِ تصعيدَ حملاتِ القمعِ على PKK، وعرقلةَ أنشطتِه العلنية، وحثَّ الأوساطِ الموالية له على التخلي عن تقديمِ دعمِها المحدود. وطُبِّقَت سياساتُ المماطلةِ في هذا الصددِ على مرِّ اثنتَي عشرةَ سنة. كانت تركيا تعتقدُ أنني بهذا النحوِ سوف أنهارُ كلياً، وسيتشتتُ PKK ويُهزَم الكرد.

d- إلى جانبِ ذلك، ثمة سياساتٌ طبَّقَتها تركيا بمفردِها بخصوصِ إمرالي، والتي ينبغي تسميتُها بـ"سياسات إمرالي القومية". إذ اعتَبَرت تركيا الإتيانَ بي إلى إمرالي بمثابةِ انتصارِ "معركةِ صقاريا الثانية". نخصُّ بالذِّكرِ أنّ الزمرةَ التآمريةَ–الانقلابيةَ قامت بأسطَرةِ حملةِ القضاءِ عليَّ وعلى PKK، بنعتِها إياها بـ"الحربِ اليونانيةِ الثانيةِ في المشرق". فتناسَت خصائصَ الكردِ التي لعبَت دوراً مُعَيِّناً وحاسماً للغاية على مرِّ التاريخِ التركيِّ الممتدِّ إلى ألفِ عام، ووضعَتهم في منزلةِ العدوِّ الأخطر من اليونانِ والأرمن. فأياً يَكُنْ، فقد كانت على وشكِ طيِّ صفحةِ الحربِ التي شنَّتها لمدةِ ربعِ قرنٍ من الزمن، بتتويجِها بالنصر. لقد احتَفَت بالإتيان بي إلى الجزيرةِ في أجواءٍ

من النصرِ القوميِّ الذي اجتاحَ العواطفَ حتى النخاع. وما أنْ وطئتُ الجزيرةَ حتى قلتُ للمحققين: "لستم أنتم مَن اعتقلَني. فلا قوة لكم على ذلك. لقد سُلِّمتُ إليكم بمؤامرةٍ ستنقلبُ عليكم وستُبليكم شرَّ بَلِيّةٍ على المدى الطويل". كان المحققون يتناولون الأمرَ ببرودةِ أعصابٍ وواقعية. لكنّ موجةَ الشوفينيةِ المُؤَجَّجةَ في السنواتِ الثلاثين الأخيرة، كانت قد دفعَت الجميعَ إلى التهربِ المفرطِ من التصرفِ العقلانيّ. لقد تصرفتُ باعتدالٍ كبيرٍ كي ينتهزوا الوضعَ كفرصةٍ لإرساءِ السلام. ولكن، يَلوحُ أنهم كانوا قد أَقنَعوا أنفسَهم بعدَ العديدِ من الاجتماعاتِ التي عقدوها فيما بينهم بأنني على وشكِ الاستسلام، وأنّ PKK يمرُّ بحالةٍ مشابهةٍ يرجحُ فيها احتمالُ تَبَعثُرِه تلقائياً، وأنّ هذا العصيانَ التاسعَ والعشرين باتَ بالتالي على حافةِ النهاية. علاوةً على أنّ موقفَ MHP السلبيَّ جداً داخل الائتلافِ كان قد حَدَّ من توجُّهِ الأجواءِ نحوَ الحلِّ السلميِّ والديمقراطيّ، ولَم يسمَحْ بذلك قطعياً.

كان الثلاثيُّ أمريكا–إنكلترا–إسرائيل أيضاً لا يرغبُ ذلك. فقَبْلَها أيضاً كانت لهم مواقفُهم العديدةُ المعيقةُ المشابهة. إذ كانوا مستمرين بنجاحٍ في سياساتِهم المُسَلَّطةِ على تركيا، والتي تتمثلُ في مقولةِ "اهربْ يا أرنب، أَمسِكْه يا كلبَ الصيد". وكان مسؤولو "سياساتِ إمرالي القومية" واثقين كلَّ الثقةِ بأنه لَم يَعُد الأرنبُ المتمثلُ في شخصي قادراً على الهروبِ هذه المرة، وعقدوا آمالَهم تماماً على استسلامي تلقائياً. أعتقدُ أنه لَم يُفسَح المجالُ أمام رئيسِ الوزراءِ آنذاك بولند أجاويد، الذي ربما كان لن يُوصِدَ البابَ أمام حلٍّ سلميٍّ لو أنّ الأمرَ تُرِكَ له. ذلك أنّ مخططَ احتلالِ العراقِ كان يُرسَمُ من وراءِ الكواليس. بالتالي، فالحلُّ السلميُّ والديمقراطيُّ كان محضَ خيالٍ ورديٍّ بالنسبةِ للقوى التي أطاحَت ببولند أجاويد وهَيَّأَت لمجيءِ AKP. وما دامَ احتلالُ العراقِ في الأجندة، فإنّ بقائيَ معتقَلاً كان ضرورةً حتميةً بالنسبةِ إليها، سواء أثناء الاحتلالِ أم بعدَه. وأعتقدُ أنّ القوى الكرديةَ في العراقِ أيضاً كانت تُعَوِّلُ على غاياتٍ مماثلة. طنجرةٌ ولاقَت غطاها!.

استُغِلَّ سياقُ إمرالي بأسوأِ الأشكالِ في عهدِ حكوماتِ AKP أيضاً. فبقاءُ AKP ذي النزعةِ الإسلامويةِ في الحكومةِ كان قد قُوبِلَ بعينِ الرضا من قِبَلِ فريقٍ من الجيشِ بصورةٍ خاصة، وذلك مقابل تَحَكُّمِه بالكرد. وعليه، فالحُكمُ عليَّ وتصفيةُ PKK كانا علةَ الوجودِ بالنسبةِ لـAKP أيضاً. لذا، جرَت التضحيةُ بكلِّ شيءٍ كرمى للمحسوبياتِ التكتيكيةِ اليومية، ولَم تُلقَ أيةُ خطوةٍ على دربِ السلامِ والحلِّ الديمقراطيّ، واستُثمِرَت سِعةُ صدرِنا وصبرُنا بنحوٍ سيئ. كما استثارَت تصفويةُ عامِ ٢٠٠٢–٢٠٠٤ الآمال، مؤديةً بذلك دوراً بالغَ السلبيةِ في هذا الشأن. وعندما استخدمَ AKP الإسلامَ لصالحِ القوميةِ التركية، لَم يَأبَهْ أو يلتزمْ بأيةِ قاعدةٍ دينيةٍ أو ضابطٍ أخلاقيّ، ولَم يُلَبِّ متطلباتِ الضميرِ والإيمان؛ متسبباً بذلك في موتِ مزيدٍ من آلافِ الشبانِ اليافعين، ومُكَبِّداً الدولةَ خسائرَ ماديةً ومعنويةً جسيمة. الجانبُ الإيجابيُّ الوحيدُ كان في تفوُّقِ المناهضين للفريقِ الانقلابيِّ–التآمريِّ داخل الدولةِ لأولِ مرة، وذلك بعدَ انكشافِ التوتراتِ الموجودةِ بينهما منذ تأسيسِ الجمهورية، وظهورِهم ارتباطاً بإدراجي في سياقِ إمرالي. ولَربما كان هذا أهمَّ حدثٍ في الأعوامِ الخمسةِ والثمانين الأخيرة. فلأولِ مرةٍ ازدهرَت الآمالُ بصددِ إمكانيةِ خطوِ الخطواتِ السديدةِ نحو السلامِ والديمقراطية. كان لسِعةِ صدري ولمرافعاتي المعنيةِ بالسلامِ والحلِّ الديمقراطيِّ دورٌ عظيمٌ

في ذلك. وهكذا، كان قد ابتدأ فهمُ مكانةِ الكردِ في تاريخِ الأتراك. فضلاً عن أنه أُدرِكَ أنّ PKK وحركةَ الحريةِ الكرديةَ يستندان إلى ركيزةٍ قويمة، رغمَ كلِّ مساعي التصفية. لَم يَكُ هذا وضعاً جديداً. بل كان فكرةً محوريةً نوديَ بها منذ عهدِ تورغوت أوزال. ولكنها لأولِ مرةٍ كانت تتجهُ صوبَ تَقَمُّصِها شكلاً سياسياً حينذاك. كانت لديّ أفكاري التي تَعودُ إلى الماضي القديمِ بشأنِ إعادةِ تطبيعِ العلاقاتِ التركيةِ–الكردية. لَم تَكُن المرةَ الأولى التي أتحدثُ فيها عن العيشِ المشترك. لكنّ الحقيقةَ الأخرى أيضاً هي أنني تسلحتُ بطولِ البالِ وبمرافعاتي، لأطوِّرَ الحججَ القويمةَ والمُقنِعةَ خلال سياقِ إمرالي. كما إنّ الحواراتِ مع بعضِ مسؤولي الدولةِ في السنين الأخيرة قد أَثَّرَت بصورةٍ إيجابيةٍ أكثر في المستجداتِ على صعيدِ المناهضين للانقلاباتِ والمؤامرات.

تسعى حكومةُ AKP حالياً إلى تعزيزِ موطئِ قَدَمِها بالحَذوِ حذوَ سياسةِ التوازنِ إزاء كِلتا النزعتَين الموجودتَين داخل الدولة. لَم يَكُن AKP حتى الآونةِ الأخيرةِ مَيّالاً في الصميمِ إلى السلامِ والحلِّ الديمقراطيّ. وقد انعكسَ هذا الموقفُ علانيةً خلالَ محاكماتِ أرغانكون على وجهِ التخصيص. حيث لا ينفكُّ AKP يستند إلى سياسةِ التوازن، ويَثِقُ بالأصواتِ الكرديةِ بصورةٍ خاصةٍ بغيةَ الإصرار على فرضِ فكرةِ حتميتِه. لكنّ عدمَ تَلَمُّسِ الكردِ لأيِّ دنوٍّ منه إلى السلامِ المشرِّفِ والحلِّ الديمقراطيّ، قد يدفعُهم –هم أيضاً– إلى الوقوفِ في خانةِ أمثالِهم. لكن، وكيفما بات جلياً أنّ AKP، الذي بات خبيراً إلى حدٍّ كبير، لن يتخلى بهذه السهولة عن المتاجرةِ بالحلِّ السلميِّ والديمقراطيّ؛ فإنه أصبحَ يُشَدِّدُ مراراً على أنه لن يتوانى عن تَسَلُّمِ زمامِ المبادرةِ في هذا الموضوعِ عندما يرى أنه آنَ أوانُ ذلك.

وفيما يتعلقُ بالقضيةِ الكردية، فإنّ نظامَ الجمهوريةِ الآن على مفترقِ طرق، بكلِّ ما للكلمةِ من معنى. فإما أنْ يثابرَ على طريقِ الحربِ الانقلابيةِ–التآمرية، أو أنْ ينصاعَ لمتطلباتِ السلامِ المشرِّفِ والحلِّ الديمقراطيّ. وهناك انقطاعٌ حادٌّ بين المجتمعِ والدولةِ بخصوصِ كِلا الطريقَين. فبالرغمِ من ازديادِ فرصةِ السلامِ والحلِّ الديمقراطيّ، إلا إنّ النزعةَ الانقلابيةَ–التآمرية، التي لا تفتأُ ضاربةً بجذورِها في أغوارِ التاريخ، لَم تتخلَّ كلياً عن أساليبِ الحربِ الخاصة، ولا عن ممارسةِ التصفيةِ الشاملة. لذا، فكلُّ شيءٍ سوف يُحَدِّدُه كفاحُ الكردِ على دربِ السلامِ وعبر السياسةِ الديمقراطية، بقدرِ ما سيتعيّنُ أيضاً من خلالِ النضالِ المتبادَلِ بين الأطرافِ المعنية.

e- خلقَ نقلي إلى إمرالي جواً من الحِدادِ القوميِّ بالنسبةِ لسَوادِ الشعبِ الكرديّ. إذ تَوَجَّسَ الكردُ عميقاً من تَبَدُّدِ آمالِ الحريةِ في فترةِ إمرالي، بعدما كانت أَينَعَت في العصرِ الحديث. لِمَ لا وجميعُ المقاوماتِ العصريةِ التي شهدوها كانت قد تشاطرَت العاقبةَ المأساويةَ نفسَها. بناءً عليه، تمَّ استذكارُ تاريخِ ١٥ شباطِ على أنه "اليوم الأسود". وبإضافةِ تاريخِ ١٥ شباط ١٩٢٥ إليه، كانت فجاعةُ الأمرِ تُدرَكُ بمنوالٍ أفضل. فحصلَت الكثيرُ من حالاتِ الشهادةِ النفيسةِ حصيلةَ ردودِ الفعلِ حيال مؤامرةِ ١٥ شباط. إلا إنّ كافةَ المقاوماتِ الباسلةِ السنوية، وعلى رأسِها الشهاداتُ النبيلة، كانت تؤكدُ عدمَ السماحِ بتكرارِ القَدَرِ الماضي ثانيةً هذه المرة.

تفاعَلَ كلُّ جزءٍ مع المرحلةِ بصورةٍ مختلفة. فالكردُ في كردستانِ تركيا استَقبلوا السياقَ مشحونين بتوترٍ وتخوُّفٍ كبيرَين، وسعَوا إلى حسمِ المآلِ النهائيّ. فمقترَحي بانسحابِ الكريلا إلى الجنوبِ لَم يُفهَمْ ولَم تُلَبَّ متطلباتُه بالدرجةِ المطلوبة. لكنّ الالتزامَ الذي أبدَوه إزاء المقترح، والمشقاتِ التي عانوها، والشهاداتِ الحاصلةَ كانت ذات معانٍ ثمينة. فضلاً عن أنّ الخطوةَ التي ألقَتها المجموعتان الوافدتان من أوروبا وجبالِ قنديل مُحَمَّلَتَين ببرقيةِ السلام، كانت تُعادِلُ الخطوةَ الأخرى في قيمتِها. فمثلما لَم يَجرِ الانسحابُ ضمن أجواءٍ من الحماس، إلا إنه لَم يتسببْ أيضاً بالحطِّ من معنوياتِ الشعب. مع ذلك، فقد مَرَرنا بمرحلةٍ عصيبةٍ حتى سنةِ ٢٠٠٥. فتصفيةُ ما بين ٢٠٠٢–٢٠٠٤ قد أَنزَلَت بالحركةِ ضرباتٍ أكثرَ إيلاماً مما تسبَّبَت به المؤامرةُ الخارجية. إذ ظهرَت ضمن PKK خيانةٌ لَم تَظهرْ بين الشعب. فالخيانةُ التي فرضَها أولئك الذين أَحيَوا أنفسَهم منذ مدةٍ طويلةٍ على أكتافِ الشجعان اعتقاداً منهم بعجزِ الحركةِ عن لَملَمةِ شملِها ثانيةً، كانت من النوعِ الذي قلَّما له مثيلٌ في التاريخ. لكنّ إعلانَ PKK وKCK عن بدءِ مرحلةٍ جديدةٍ تأسيساً على نهجِهم المُعَدَّل، كان حدثاً مهماً تجاه تلك الخيانةِ وتجاه مواقفِ AKP اللامبالية. فقد كان حدثاً غيرَ متوقَّعٍ من طرفِ الدولةِ وحكومةِ AKP، وأفضى إلى فتحِ بابِ الحوارِ مع الدولة. كما كانت الخطواتُ التي ألقاها HADEP وDTP في تلك الفترةِ جديرةً بالتقدير. وكانت الكثيرُ من المسيراتِ والتظاهراتِ المتواصلة، التي قامَ بها أبناءُ شعبنا، حاملةً بالعديدِ من التطورات. كما كان التكفُّلُ بالمهامِّ الإداريةِ في العديدِ من البلدياتِ يكشفُ تداعياتٍ ملحوظة.

لَم تَكفِ كلُّ هذه التطوراتِ كي تُلقي حكومةُ AKP بخطواتِها لإرساءِ السلامِ المُشرِّفِ والحلِّ الديمقراطيّ. بل واظبَت على سياسةِ التصفيةِ بمزيدٍ من الصمتِ الأخرسِ والعمقِ الأصمّ. ولَم تتحمّل المسؤوليةَ السياسيةَ لإجراءِ التعديلاتِ القانونيةِ اللازمةِ لتكريسِ الخطواتِ التي ألقَتها الدولةُ على دربِ الحوار. بل ضاعفَت من صرامةِ جميعِ القوانينِ المستهدِفةِ لحركةِ الحريةِ الكردية. أما أدبياتُ "الانفراجِ الديمقراطيِّ" التي روَّجَت لها خلال العامِ أو العامَين المنصرمَين، فكانت لا تذهبُ أبعدَ من الحؤولِ دون سقوطِ قناعِها. حيث لَم تتراجعْ عن فرضِ العُقمِ والسمسرةِ واللجوءِ إلى حشدِ القوى، رغمَ كلِّ مبادراتِ حُسنِ النيةِ التي أقدَمتُ عليها أنا والشعبُ وPKK وKCK، ورغمَ جميعِ محاولاتِنا لأجل وقفِ إطلاقِ النارِ من جانبٍ واحد... بالتالي، ومقابل ذلك، باستطاعةِ "مؤتمرِ المجتمعِ الديمقراطيّ"، الذي هو بمثابةِ تنظيمٍ سقفيٍّ لمنظماتِ المجتمعِ المدنيّ، أنْ يُكَرِّسَ هذا السياقَ ضمن بُعدِ "شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيّ".

لكنّ وقوفَ AKP والأحزابِ الدولتيةِ القوميةِ الأخرى على مسافةٍ بعيدةٍ من الخصائصِ الأساسيةِ لنموذجِ الحلِّ الديمقراطيّ، وعدمَ جاهزيتِهم له ذهنياً وعملياً، بل وتشكيلَهم حجرَ عثرةٍ على دربِه؛ كلُّ ذلك أَثَّرَ سلباً في السياقِ التاريخيِّ المُعاش. حيث لَم يتحملوا المسؤوليةَ السياسيةَ لمرحلةِ الحوارِ مع الدولة. فتجلّى مع هذه التجربةِ أنّ المسؤوليةَ الأولى في عدمِ إنجاحِ الانفراجِ الديمقراطيِّ عموماً والانفراجِ الكرديِّ (الذي هو جزءٌ من الأول) خصوصاً لا تقعُ على عاتقِ الدولة، بل على عاتقِ الأوليغارشيةِ السياسية. فالتعقيدُ أو التأزيمُ الأساسيُّ تتسببُ به البنى الأوليغارشيةُ السياسيةُ

اللاهثةُ وراء سمسرةِ الدولة. وقد انتقلَ هذا الوضعُ بالكردِ وبحركةِ الحريةِ الكرديةِ إلى مفترقِ طرق. وعليه، فإما أنّ الأجوبةَ على البرقياتِ المُدلى بها كانت ستسيرُ على دربِ السلامِ المُشرِّفِ والحلِّ الديمقراطيِّ الثمين (الذي يحتوي على شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ كحدٍّ أدنى)، أو أنه كان سيتمُّ ولوجُ فترةٍ من حروبِ الدفاعِ الذاتيِّ الشاملة، التي تَفوقُ الحروبَ المنخفضةَ المستوى الناشبةَ خلال العقودِ الثلاثةِ الأخيرة، والتي تَسري بالتداخلِ مع الإدارةِ الأحاديةِ الجانبِ لـKCK. لذا، لا يكفي نعتُ تلك الفترةِ بأنها مرحلةُ حربٍ جديدة. فانطلاقاً من استعداداتِ KCK–PKK التي يتردّدُ صداها في الوسائلِ الإعلامية، يُدرَكُ أنّ موضوعَ الحديثِ هنا هو الإعلانُ عن كردستانٍ جديدةٍ مرتكزةٍ إلى السيادةِ الديمقراطية، أي إنه الإعلانُ عن "إدارةِ كردستانٍ شبهِ مستقلةٍ وديمقراطية".

إنّ "إدارةَ كردستان شبهَ المستقلة والديمقراطية"، التي ستُنَمّى على خلفيةِ أبعادِ الأمةِ الديمقراطية كافة، سوف تسفرُ عن وضعٍ مختلف. أي عن: نفوذِ الدولةِ القوميةِ التركية، والإدارةِ (الاقتدار) الكرديةِ شبهِ المستقلةِ والديمقراطية. من الساطعِ أنه ستُعاشُ مرحلةٌ معقدةٌ إلى أقصاها. فقد تؤدي الإدارةُ شبهُ المستقلةِ والمرتكزةُ إلى أرضيةِ الدفاعِ الذاتيِّ إلى نتائج أشدّ وطأةً مما عليه الصراعُ الإسرائيليُّ–الفلسطينيّ، بسببِ آلافِ القراراتِ التي ستَبُتُّ فيها بنحوٍ أحاديِّ الجانب، وما يُعادِلُها من التنظيماتِ التي ستُشكِّلُها بنفسِ النحو. ولن يستطيعَ أيُّ شيءٍ أنْ يَحُولَ دون حصولِ ذلك، سوى استتباب السلامِ المُشرِّفِ والجادّ، وتكريس حلِّ شبهِ الاستقلالِ الديمقراطيّ، الذي لا يَكونُ من طرفٍ واحد، بل يمرُّ بالمفاوضاتِ المتبادَلة، ويتأسسُ على خلفيةٍ قانونيةٍ ودستورية. واضحٌ أنّ المساعيَ المتجهةَ في هذه الوجهةِ لا تحتملُ التأجيل، لأنها تَرى وحدةَ وتكاملَ الجمهوريةِ في الديمقراطية. لذا، ينبغي أنْ تمرَّ الأيامُ على أرضيةٍ مرصوفةٍ بالتآخي والتكاملِ والوحدةِ الحرةِ والمتساويةِ المُحَصَّنةِ بالعلاقاتِ المصقولةِ بالإصلاح، ومركونةٍ إلى المواقفِ التي تنسجمُ مع المضمونِ التاريخيِّ للعلاقاتِ الكرديةِ–التركيةِ من جانب، والتي تُشَكِّلُ جواباً مكافئاً لمعناها الاستراتيجيِّ من جانبٍ ثان. وإلا، وفي حالِ عدمِ انتهازِ فرصةِ الوحدةِ الحرة، فما سيَسري حينها، سيَكُونُ سياقاً تسعى فيه كلُّ سيادةٍ إلى التحكمِ بزمامِ الأمورِ من طرفِها، واستصدارِ قراراتِها الأحاديةِ الجانب. وفي هذه الحالة، فإنّ كفةَ الاحتمالِ ستَرجحُ لصالحِ تصاعدِ حِدّةِ الاشتباكاتِ وحالاتِ الانفصالِ مع الأيام.

استُهدِفَ الكردُ في العراق الحاليةِ كمجموعةٍ خاصة، منذ أنْ تصاعَدَت الهيمنةُ الإنكليزيةُ في منطقةِ الخليجِ في مطلعِ القرنِ التاسع عشر. حيث عُمِلَ على التغلغلِ عن طريقِهم بين صفوفِ الكردِ وفي أراضي كردستان. فقامَ المبعوثون والعملاءُ الإنكليز بتشكيلِ مجموعاتٍ نخبويةٍ من الشرائحِ الهرميةِ لمجموعِ العشائرِ والطرائقِ الدينية، ووظَّفوهم في خدمتِهم. واستمرّت الحالُ على ما عليه حتى وقتِ الحربِ العالميةِ الثانية، والذي يُعَدُّ فترةً أَسمَيناها بـ"عهدِ القوميةِ البدائية". هذا وأرادوا المواظبةَ على نفسِ السياساتِ بعد الحربِ العالميةِ الثانيةِ عن طريقِ KDP، مع فارقٍ ملحوظ، ألا وهو الزيادةُ المستمرةُ للنفوذِ الأمريكيِّ والإسرائيليِّ أيضاً. وبدعمٍ من أمريكا وإسرائيل وإيران، اقتربوا من انتزاعِ الحُكمِ الذاتيِّ بالسيرِ على طرازِ العصيانِ والكريلا اعتباراً من عام ١٩٦٠. لكنّ

الظروفَ الدوليةَ السائدةَ آنذاك والاتفاقَ الإيرانيَّ–العراقيَّ أدَّيا إلى تصفيتِهم. وبعدَ سنةِ ١٩٧٥، رسّخوا علاقاتِهم مع نفسِ القوى المهيمنةِ على شكلِ جناحَين منفصلَين، وقطعوا أشواطاً ملحوظةً نحو بناءِ دولةٍ قوميةٍ فيدرالية. لقد كانت غاياتُ الهيمنةِ المكونةِ من أمريكا–إنكلترا–إسرائيل مشتركةً: تضييقُ الخناقِ على النظامِ العربيِّ العراقيّ، والتلويحُ بهذا الكيانِ كورقةِ ضغطٍ تُشْهِرُها في وجهِ الآخرين في الجوار.

لكنّ دخولَ PKK جدولَ الأعمالِ بعد عام ١٩٨٥ خلقَ لديهم استياءً ملحوظاً. حيث شهدَت سيادتُهم على عمومِ كردستان تشرذماً ملحوظاً. وكان لعدمِ ميولِهم إلى إبرامِ الاتفاقياتِ العصريةِ أو تشكيلِ المحافلِ المشتركةِ (كالمؤتمر مثلاً) دورٌ مؤثرٌ في ذلك. فازدادَ التنافسُ وضعفُ الثقةِ بين القوى، وأُضيفَ الصراعُ بين KDP–PKK وكذلك بين YNK–PKK إلى الصراعاتِ التقليديةِ الدائرةِ بين YNK–KDP. ومع استقرارِ "القوى الفولاذية" في المنطقةِ بدءاً من أعوامِ ١٩٩٠، قاموا بتطويرِ علاقاتِهم مع قوى الغلاديو-JİTEM في تركيا، سعياً منهم للاشتراكِ في القضاءِ على PKK. وأطلقوا العديدَ من التمشيطاتِ العسكريةِ المشتركةِ حتى بدءِ فترةِ إمرالي. وإلى جانبِ تكفُّلِ YNK بدورِ الوساطةِ بين PKK والجمهوريةِ التركية، إلا إنه لَم يتخلَّ قطّ عن مساعيه التصفوية. كما شاركَ KDP بفعاليةٍ في التمشيطاتِ العسكريةِ الكثيفةِ للقضاءِ على PKK. واستقبَلوا سياقَ إمرالي بارتياحٍ ضمنيّ. بل وظَهرَ مَن نظرَ إلى التخلصِ مني ومن PKK على أنه أَشبَهُ بالتخلصِ من صَدّام. لكنّ الشعبَ لَم يَكُن بنفسِ القناعة. حيث كان يَعلَمُ يقيناً أنّ التنظيماتِ والقياداتِ الكرديةَ في العراقِ لن تَجِدَ لنفسِها قيمة، وأنّ فرصتَها في مزاولةِ السياسةِ محدودةٌ جداً من دونِ PKK. هذا وتوجَّسَ شعبُنا في جنوبِ كردستان أيضاً من سياقِ إمرالي من الأعماق. ونحن على علمٍ بأنّ عدداً جمّاً من الشخصياتِ والمجموعاتِ الوطنية أعرَبَت عن مخاوفِها تلك، ولاذَت بالتعاضدِ فيما بينها.

قدَّمَ احتلالُ العراقِ بعدَ عامِ ٢٠٠٠ فرصةً تاريخية، بقدرِ ما هيَّأَ جواً منفتحاً على مخاطر جديدة. فتشكيلُ الإدارةِ الكرديةِ الإقليميةِ كانت خطوةً ضرورية. لكنّ مضمونَها الديمقراطيَّ كان محلَّ جدل. ذلك أنّ علاقاتِها مع الجمهوريةِ التركيةِ كانت بعيدةً عن المبدئيةِ والثباتِ فيما يتعلقُ بعمومِ الكرد. لكنها وضعَت جُلَّ ثقلِها على الانقطاعِ عن الجناحِ الانقلابيِّ–التآمريِّ داخل الجمهوريةِ التركية، وعلى تطويرِ العلاقاتِ مع الجناحِ الموالي للسلامِ والوفاق. ونظراً لانتباهِها إلى عدمِ كفايةِ قواها للقضاءِ على KCK–PKK بالعنف، وإلى عدمِ تماشي ذلك مع مصالحِها؛ فقد يتشكلُ محفلٌ جديدٌ بين القوى بعد الآن. هذا ولا تَجِدُ نشاطاتُ بناءِ المجتمعِ الديمقراطيِّ والوحدةِ القوميةِ مجالاً ملحوظاً للتنامي في جنوبِ كردستان، بسببِ المصاعبِ والعقباتِ التي تزرعُها "الإدارةُ الكرديةُ الإقليمية". بالإضافةِ إلى أنه لفِرارِ وخيانةِ العديدِ من الشخصياتِ المسؤولةِ عن الممارسةِ العمليةِ لـPKK في هذه الساحةِ دورُه في ذلك. علاوةً على كونِها ساحةً جعلَت منها المفاهيمُ اليمينيةُ الانحرافيةُ ركيزةً لها، مما ألحَقَ ضرباتٍ جادةً بتطبيقِ النهجِ الثوريّ. مع ذلك، فإنّ نشاطاتِ "حزبِ الحلِّ الديمقراطيِّ الكردستانيِّ PÇDK" تتميزُ بالأهميةِ الملحوظةِ بين أبناءِ شعبِنا هناك، نظراً لمستواهم الراقي في كردستان على صعيدِ الممارسةِ العملية. ومن المهامِّ الأساسيةِ التي

تنتصبُ أمامه حيال ذهنيةِ الدولةِ القومية، هي تنميةُ ذهنيةِ الأمةِ الديمقراطية، وتعزيزُ السيادةِ شبهِ المستقلةِ والديمقراطية، والانضمامُ إلى "المؤتمرِ القوميِّ الديمقراطيّ". فقد تكتسبُ العلاقاتُ طابعاً أو وضعاً رسمياً من خلالِ هكذا كيان، والذي وصَفناه بمحفلِ "المؤتمرِ القوميِّ الديمقراطيّ". أما "الهيئةُ التنفيذيةُ" التي سيَنتَخبُها المؤتمر، و"مجلسُ وحداتِ الدفاعِ الذاتيِّ" الذي يُدَلِّلُ على توحيدِ القواتِ المسلحة؛ فبإمكانِهما مُوازَنةُ العلاقاتِ الداخليةِ والخارجيةِ بخصوصِ عمومِ الكرد، والوصولُ بها إلى صياغةٍ مشتركة. وبذلك يَكُونُ الكردُ قد اكتَسَبوا القدرةَ على تكريسِ السلامِ والحلِّ الديمقراطيِّ داخلياً، وعلى عقدِ العلاقاتِ الدبلوماسيةِ الموحَّدةِ مع الجوارِ ومع القوى الأخرى خارجياً.

استَقبَلَ الكردُ في إيران فترةَ إمرالي بحِدادٍ قوميٍّ عميق، فضَحَّوا بالعديدِ من الشهداءِ في تظاهراتِ الاحتجاجِ التي نظَّموها، وقدَّموا الدعمَ والتضامن. كما قاموا بمَأسَسةِ مواقفِهم مع بناءِ "حزب الحياةِ الحرةِ الكردستانيّ PJAK"، وسَعَوا من خلالِه إلى تحويلِ الإحباطِ المتولدِ عن الكياناتِ العقيمةِ كـKDP وأمثالِه إلى أملٍ واعدٍ وانبعاثٍ جديد. وقد لاقت هذه المبادرةُ صدىً كبيراً ومؤازرةً جادةً على الصعيدَين القوميِّ والدوليّ. هذا ويحتلُّ PJAK مكانَه كقوةٍ مؤثرةٍ تحت لواءِ KCK، ولا يفتأُ يُشَكِّلُ منبعَ أملٍ نابضٍ بالحيويةِ بالنسبةِ للشعب، من خلالِ العديدِ من شهدائِه ومناضليه السائرين قُدُماً على دربِ الدفاعِ الذاتيّ. إنّ المؤسساتِ الوطنيةَ الديمقراطيةَ التي ستُشادُ على خلفيةِ الإرثِ الشعبيِّ التاريخيِّ والثقافيِّ الإيجابيّ، وستُبنى على هدى المصطلحاتِ والنظرياتِ الديمقراطيةِ العصرية؛ تُعَبِّرُ عن انطلاقةٍ ثوريةٍ حقيقيةٍ بالنسبةِ إلى الكُرْدِ وكردستان في إيران، وتَطرحُ تركيبةً جديدةً نموذجيةً تتوسطُ المسافةَ بين التقاليدِ الإيرانيةِ والحداثة، وتلعبُ دورَها الرياديَّ بجعلِ وحدةِ إيران وتكامُلِها خياراً بديلاً مركوناً إلى العصرانيةِ الديمقراطية. ستواظبُ حملةُ KCK–PJAK على مَدِّ إيران وكلِّ المنطقةِ بالضياءِ والدفء، تماماً كما النار التي ظلّت ملتهبةً على حوافِّ وقِممِ جبالِ زاغروس طيلةَ التاريخِ الإيرانيّ. وستحافظُ على موقعِها كإحدى القوى المنيعةِ في "المؤتمرِ القوميِّ الديمقراطيّ".

نظراً لتَحَقُّقِ سياقِ إمرالي إثرَ خروجي من سوريا في ٩ تشرين الأول ١٩٩٨، فإنّ الكردَ في سوريا استَقبَلوا المؤامرةَ بأسى وحِنقةٍ عميقَين، وأبدَوا ردودَ فعلٍ حادةً إزاءَها، وأضافوا شهداء آخرين إلى قافلةِ شهدائِهم. كما لَم يفقدوا ارتباطَهم بنا البتة، بل عزَّزوه أكثر. لقد كانوا السَّنَدَ الأعظمَ لي مادياً ومعنوياً طيلةَ السنواتِ التي أمضَيتُها هناك، والتي قاربَت العقدَين من الزمن. فإلى جانبِ دعمِهم الماديِّ اللامحدود، فقد أدَّوا دوراً تاريخياً بضَمِّهم الآلافَ من فلذاتِ أكبادِهم شباباً وشاباتٍ إلى صفوفِنا. وناهزَ عددُ شهدائِهم الآلاف. ولا يزالون يُقدِّمون مساندتَهم الفعالةَ عبر آلافِ المقاتلين والنشطاءِ السياسيين الموزّعين في عمومِ كردستان. وعن طريقِ "حزبِ الاتحادِ الديمقراطيّ PYD"، فإنّ الكردَ في سوريا يلعبون دوراً موفقاً شبيهاً بما يقومُ به PJAK في إيران وPÇDK في العراق. إنّ PYD يعرِضُ مثالاً نموذجياً للموقفِ المُحَصَّنِ بالسياسةِ الديمقراطيةِ والدفاعِ الذاتيّ، من خلالِ الآلافِ من شهدائِه والمئاتِ من معتقَليه. بناءً عليه، فإنّ الكردَ وPYD في سوريا

أيضاً يُشَكّلون إحدى القوى المتقدمةِ بمشاركتِها وفاعليتِها داخل "المؤتمرِ القوميِّ الديمقراطيّ". ومن المؤكدِ أنهم من الآنِ فصاعداً سيؤدون دورَهم بنجاحٍ في عمومِ أرجاءِ كردستان وضمن نطاقِ وحدةِ الكردِ وتكامُلِهم.

كانت قد تشكَّلَت لدينا الكثيرُ من العلاقاتِ الودية، سواء ضمن الشعوبِ السوريةِ–اللبنانيةِ–الفلسطينية، أم بين إداراتِ الدولِ وتنظيماتِها. فكان شكلُ فراقي مُؤلِماً بالنسبةِ لهم أيضاً. حيث لَم يَكُنْ خروجاً بالشكلِ الذي يريدونه. لقد عشنا معهم علاقاتٍ تاريخيةً طغى عليها الجانبُ الإيجابيُّ رغمَ ما تَخَلَّلَها من أخطاء متبادَلة. وكلي أملٌ أنْ نُكرِّسَ الوحدةَ والتضامنَ معهم ثانيةً في المستقبل داخل محفلِ "اتحادِ الأممِ الديمقراطيةِ الشرقِ أوسطية".

حول حياة السجن في جزيرة إمرالي

لَم أتطرقْ كثيراً لحياتي الشخصيةِ في جميعِ مرافعاتي المدونةِ وحواراتي الشفهيةِ حتى الآن. وفيما عدا مشاكلي الصحيةِ العَرَضيةِ والعلاقة مع إدارةِ السجن، لَم أشرحْ كيفيةَ تحمُّلي للوحدةِ ومدى مقاومتي للعزلةِ التي أعَدَّها النظامُ بشكلٍ خاصٍّ وطَبَّقَها عليَّ فقط. أعتقدُ أنّ أكثرَ المواضيعِ التي يحفُّها الفضولُ هو تجاربي في الحياةِ حيالَ هذه الوحدةِ والثباتِ المطلقَين. لا زلتُ أتذكرُ أنّ أحدَ مُسِنّي القرية، والذي كان يُعتَبَرَ حكيماً فقيهاً، كان قد قالَ أثناءَ رصدِه لحركاتي وتصرفاتي عندما كنتُ طفلاً: "Lo li ciyê xwe rûne, ma di te de ciwa heye? "، والذي يعني في العربية: "اجلسْ في مكانِك، أَفيكَ زئبق؟". وكما هو معلوم، فالزئبقُ سائلٌ لزجٌ دقّاق. وأنا كنتُ كثيرَ الحركة. وعليه، فلو أنّ الآلهةَ الميثولوجيةَ فكَّرَت بمعاقبتي، لَما خطرَ ببالِها –على ما يبدو– عقاباً شديداً بقدرِ ما هو عليه تكبيلي إلى صخورِ إمرالي. مع ذلك، فهاأنا ذا أُكمِلُ عامي الثاني عشر في الحجرةِ الانفرادية.

إمرالي ذائعةُ الصيتِ تاريخياً بكونِها جزيرةً تُطَبَّقُ فيها الأحكامُ الصادرةُ بحقِّ مسؤولي الدولةِ رفيعي المستوى. مناخُها رطبٌ وقاسٍ للغاية، وأَقرَب إلى تحطيمِ بنيةِ الإنسانِ جسدياً. وبإضافةِ العزلةِ داخلَ حجرةٍ انفراديةٍ مغلقة، يزدادُ تأثيرُها المُهلِكُ على البنية. علاوةً على أني نُقِلتُ إلى الجزيرةِ وأنا على عتبةِ الكِبَرِ في السنّ. لقد أُبقِيَ عليَّ تحت مراقبةِ "قيادةِ القواتِ الخاصةِ" لمدةٍ طويلة. وأعتقدُ أنّ رقابةَ "وزارةِ العدلِ" هي الساريةُ خلال العامَين الأخيرَين. لَم تَكُن لديَّ أيةُ وسيلةِ تواصل، عدا بضعةٍ من الكتبِ والجرائدِ والمجلات، وإذاعةٍ بمحطةِ بثٍّ واحدة. وبطبيعةِ الحال، كان عالَمُ الاتصالِ لديَّ يتشكلُ من زيارةِ الأقاربِ لنصفِ ساعةٍ كلَّ عدةِ شهور، ومن لقاءِ المحامين الأسبوعيّ، الذي كثيراً ما تمَّ حظرُه بذريعةِ "سوءِ الأحوالِ الجوية". لا شكّ أني لا أستصغرُ تأثيرَ ذلك في التواصل. ولكنه لا يُمكنُ أنْ يُشَكِّلَ علاقةً كافيةً للتحمل. وعليه، كان ذهني وإرادتي هما اللذان سيُعَيِّنان مدى صمودي وثَباتي.

كنتُ قد انزوَيتُ بنفسي، وهَيَّأتُها للوحدةِ مذ كنتُ طليقاً. وبِتُّ خبيراً في الترفعِ عن علاقاتِ الارتباطِ الوثيق، سواءٌ بالعائلةِ أو الأقاربِ أو الرفاقِ والأصدقاءِ المُقَرَّبين. ورغم أهميةِ العلاقةِ مع المرأة، إلا إنني تَجَرَّدتُ من هذه العلاقةِ أيضاً. أي أنني كنتُ بعكسِ "ناظم حكمت" تماماً. إذ تعهَّدتُ بألاّ أَكونَ أباً لطفل. ومنذ أنْ كنتُ في الدراسةِ الثانويةِ كان عنوانُ الموضوعِ الإنشائيِّ الذي نلتُ عشرَ علاماتٍ عليه من قِبَلِ أستاذِ الآدابِ كالتالي: "أنتَ طفلي الذي لن يولَدَ أبداً!". يَبدو أني أردتُ

بذلك الموضوعِ الإنشائيِّ تناوُلَ حياةِ طفولتي الشاقة. لكنّ كلَّ هذه التجاربِ لا تكفي لإيضاحِ ماهيةِ قوةِ التحملِ لديَّ داخل إمرالي.

لن أمرَّ على الأمرِ دون ذكرِ نقطةٍ أخرى، ألا وهي أنّ المؤامرةَ المدبَّرةَ ضدي في سياقِ إمرالي، كانت من النوعِ الذي لا يُبقي حتى على وميضٍ من الأمل. إذ كان الحُكمُ عليَّ بالإعدامِ وإبقاءُ الحربِ النفسيةِ في الأجندةِ مدةً طويلةً يصبّان في هذا الهدف. فحتى أنا، لَم أَكُنْ أتصورُ في الأيامِ الأولى كيف سأَتحمَّلُ البقاءَ هنا. دَعكَ من مرورِ الأعوام، بل كنتُ لا أتصوُّرُ قضاءِ عامٍ واحدٍ فقط هنا. فتشكَّلَت لديّ فكرةٌ مفادُها: "كيف لكم أنْ تضعوا ملايين الناسِ في غرفةٍ ضيقة!". وبصفتي قيادةً كرديةً وطنية، فبالفعلِ كنتُ قد جعلتُ نفسي، أو فُرِضَ عليَّ جعلُ نفسي تركيبةً جديدةً تحتوي الملايين في ظلِّ ظروفِ دخولي السجن. وهكذا كان الشعبُ أيضاً يراني. فبينما كان المرءُ غيرَ قادرٍ حتى على تحمُّلِ فُراقِه عن عائلتِه وأطفالِه، فكيف كان لي أنْ أتحملَ الفُراقَ والبُعدَ عن إرادةِ الملايين المُستَميتةِ على الاتحادِ والوحدةِ مدةً طويلةً قد لا تنتهي بلقاء! لَم يَكونوا يعطونني حتى رسائلَ أبناءِ الشعبِ المدوَّنةِ في بضعةِ سطور. وفيما عدا بعضِ رسائلِ الرفاقِ المعتَقَلين النادرةِ والخاضعةِ للرقابةِ المشدّدة، والتي لا يُعطى القِسمُ الأكبرُ منها؛ لَم أَستَلِمْ حتى الآن أيةَ رسالةٍ ممن هو خارجَ السجن، إلا في بعضِ الحالاتِ الاستثنائية. كما لَم أستطعْ إرسالَ أيةِ رسالةٍ إلى خارجِ السجن. كلُّ هذه الأمورِ قد تشرحُ نسبياً الوضعَ الناجمَ عن التجريدِ والعزلة. ولكن، كان ثمة جوانب خاصة بموقعي. إذ كنتُ بمثابةِ الشخصِ الذي حثَّ الكردَ على إنجازِ الكثيرِ من "البدايات". وجميعُ تلك الانطلاقاتِ المنتصفةِ كانت خطواتٍ لا بدَّ منها على دربِ الحياةِ الحرة. فقد حفّزتُ الجميعَ من أبناءِ شعبِنا على إنجازِ الانطلاقاتِ الأولى بخصوصِ كافةِ المجالاتِ الاجتماعية. لكني لَم أتمكنْ من تسليمِ أيٍّ منها لأيادٍ أمينةٍ أو تركِها في ظروفٍ مناسِبة. تَخيَّلوا حالةَ عاشقٍ حققَ انطلاقتَه اللازمةَ لعشقِه الأول، ولكنّ يدَيه بقيَتا عالقتَين في الهواء، في الحينِ الذي كانت نارُ الحبِّ تضرمُ فؤادَه. وهكذا كانت انطلاقاتُ الحريةِ التي أنجزتُها في الميادينِ الاجتماعية قد بقيَت عالقةً في الهواء. إذ كدتُ أذوبُ من شدةِ الانهماكِ بميادينِ الحريةِ المجتمعية، بحيث لَم أَترُكْ ورائي شيئاً اسمُه الـ"أنا". وقد ابتدأَت فترةُ السجنِ في هكذا لحظةٍ على الصعيدِ الاجتماعيّ.

في الحقيقة، حتى لو كانت الظروفُ الخارجيةُ وظروفُ الدولةِ وإدارةِ السجن، بل وحتى تجهيزاتُ السجنِ خاصةً بالسرايا؛ فإنّ كلَّ ذلك لا يَكفي لإيضاحِ كيفيةِ تَحَمُّلِ العزلةِ المفروضةِ عليَّ بنحوٍ خاصّ. إذ ينبغي عدم البحثِ عن العواملِ الأساسيةِ في الظروفِ المحيطةِ أو في مقارباتِ الدولة. بل المُعَيِّنُ هنا هو إقناعي لنفسي بظروفِ العزلة. إذ كان عليَّ أنْ أتحصنَ بحججٍ عظيمةٍ تُمَكِّنُني من تحمُّلِ العزلةِ ومن إثباتِ قدرتي على عيشِ حياةٍ عظيمةٍ حتى ضمن ظروفِ العزلة. ولدى التفكيرِ وفق ذلك، فعليَّ أولاً أنْ أتحدثَ عن تطوُّرَين اصطلاحيَّين:

كان التطورُ الأولُ يتعلقُ بالوضعِ الاجتماعيِّ للكرد. إذ كنتُ أفكرُ على النحوِ التالي: لكي أرغبَ بحياةٍ حرةٍ لي، فيجب أنْ يَكُونَ المجتمع الذي أنتمي إليه حراً. أو بالأحرى، ما كان للحريةِ الفرديةِ أنْ تتحققَ من دونِ المجتمع. وسوسيولوجياً، كانت حريةُ الفردِ مرتبطةً كلياً بمستوى حريةِ المجتمع.

ولدى إسقاطِ هذه الفرضيةِ على المجتمعِ الكرديّ، فإنّ جوهرَ نظرتي كان يشيرُ إلى أنّ حياةَ الكردِ لا تختلفُ عن سجنٍ مفتوحٍ حالكِ السواد. إني لا أسردُ هذا الإدراكَ كتعبيرٍ أدبيّ. بل أَصوغُه كحقيقةٍ تَعكسُ الواقعَ كما هو. ثانيهما؛ كان هناك حاجةٌ للالتزامِ بمبدأٍ أخلاقيٍّ ملموسٍ للتمكنِ من الفهمِ الكاملِ للمصطلح. إذ عليكَ بتوعيةِ نفسِكَ باستحالةِ العيشِ إلا ارتباطاً بمجتمعٍ ما. ذلك أنّ أهمَّ وعيٍ خلقَته الحداثةُ هي إقناعُها الفردَ بإمكانيةِ عيشِه من دونِ أيةِ أواصر اجتماعية. لكنّ محاولةَ الإقناعِ هذه مجردُ سردٍ زائف. إذ ما من حياةٍ كهذه في واقعِ الأمر. ولكنْ يجري الإقناعُ بها كواقعٍ افتراضيّ. والحرمانُ من هذا المبدأِ تعبيرٌ عن تَردّي الأخلاق. بمعنى آخر، فالحقيقةُ والأخلاقُ متداخلتان. والفرديةُ الليبراليةُ غيرُ ممكنةٍ إلا بتردّي المجتمعِ الأخلاقيِّ وبَترِ عُراه مع وعيِ الحقيقة. أما عرضُ تلك الفرديةِ في عصرِنا على أنها شكلُ الحياةِ السائد، فلا يثبِتُ مصداقيتَها. تماماً مثلما يستحيلُ تكريسُ النظامِ الرأسماليِّ (الذي هي ناطقةٌ باسمِه) إلا بانهيارِ المجتمعِ الأخلاقيِّ وبافتقادِه لوعيِ الحقيقة. لقد توصلتُ إلى هذا الحُكمِ نتيجةً لتعمقي على الظاهرةِ الكرديةِ وقضيتِها.

يتحتمُ فهمُ جانبٍ ثنائيٍّ في حياتي على أكملِ صورة. ألا وهو الهروبُ من الكردايتية، والتوجُّهُ صوبَها من ناحيةٍ معاكِسة. وكضرورةٍ من ضروراتِ الإبادةِ الثقافية، كانت الظروفُ في كلِّ مكانٍ وزمانٍ جاهزةً لأجلِ الهروبِ من الكردايتية، بل وتُحَفِّزُ على ذلك. وهنا بالتحديدِ تدخلُ المبادئُ الأخلاقيةُ جدولَ الأعمال. فإلى أيِّ مدى يُعَدُّ الهروبُ من المجتمعِ المُنتَمى إليه أمراً صحيحاً أو حسناً في سبيلِ الخلاصِ الشخصيّ؟ في الواقع، كان وصولي السنةَ الأخيرةَ من الدراسةِ الجامعيةِ يعني حينذاك ضمانَ خلاصي الشخصيِّ أيضاً. والشروعُ أو الجزمُ بالاهتمامِ بالكردايتيةِ في تلك الفترةِ كان دلالةً على العودةِ إلى المبادئِ الأخلاقية. وبالمعنى الاشتراكيّ، كان من الواردِ أنْ يَكُونَ ذاك المجتمعُ مجتمعاً آخر غيرَ المجتمعِ الكرديّ. مع ذلك، كان عليكَ الالتزام حتماً بظاهرةٍ اجتماعية، كي تتحلى بكينونةِ الفردِ الأخلاقيّ. لقد تجلى مدى استحالةِ أنْ أَكُونَ فرداً لاأخلاقياً. إني أستخدمُ مصطلحَ الأخلاقِ مؤَطَّراً بالأخلاقيات، أي بمعنى نظريةِ الأخلاق. وإلا، فإني لا أتحدثُ عن سلوكياتٍ أخلاقيةٍ بدائية، كالعيشِ مدى العمرِ مرتبطاً بعائلةٍ أو بمجموعةٍ ما. حيث إنّ الارتباطَ بالظاهرةِ الكرديةِ وبحالتِها الإشكاليةِ كان غيرَ ممكنٍ إلا بموجبِ نظريةِ الأخلاق. فحالةُ العبوديةِ المطلقةِ لدى الكردِ قد أحجَمَتني بنحوٍ حاسمٍ عن تَصَوُّرِ أنّ "الحياةَ الحرةَ ممكنة". ولا تزالُ الحالُ على ذلك. لقد اقتَنَعتُ بأنه ما مِن عالَمٍ حرٍّ أستطيعُ العيشَ فيه. وقمتُ مطَوَّلاً بالمقارنةِ بين السجنَين الداخليِّ والخارجيّ، وانتبَهتُ في نهايةِ المآلِ إلى أنّ حالةَ الأَسْرِ في الخارجِ أكثرَ خطورةً على الفرد. بمعنى آخر، فقناعةُ الفردِ الكرديِّ بأنه حرٌّ خارجَ السجن، هي محضُ خداع. فالحياةُ في ظلِّ الرياءِ والضلالِ هي حياةٌ خاسرةٌ ومشحونةٌ بالخيانة. النتيجةُ التي استخلصتُها هي أنّ العيشَ خارجَ السجنِ ممكنٌ بشرطٍ واحدٍ فقط؛ ألا وهو أنْ يخوضَ الكردُ (والأتراكُ الكادحون القابعون تحت نيرِ الرأسمالية) كفاحاً دؤوباً وعلى مدارِ الساعة لأجلِ الوجودِ ونيلِ الحريةِ. بقولٍ آخر، فالحياةُ بالنسبةِ إلى الكرديِّ الأخلاقيِّ والأبيِّ غيرُ ممكنةٍ إلا بتحوُّلِه إلى مناضلٍ حثيثٍ لأجلِ الوجودِ والحرية، وعلى مدى أربعٍ وعشرين ساعة في اليوم.

ولدى قياسِ حياتي خارجَ السجنِ إلى هذا المبدأ، كنتُ أَقنَعُ بأني عشتُ بنحوٍ أخلاقيّ. أما أنْ يَكُونَ الموتُ أو السجنُ ثمنَ ذلك، فهو من دواعي الصراعِ والحرب. ونظراً لأنّ الحياةَ بلا نضالٍ أو صراعٍ هي محضُ زيفٍ وخنوع، فإنّ الترحيبَ بالموتِ أو تَحَمُّلَ الاعتقالِ يغدو أمراً كائناً في طبيعةِ الأمرِ أو الممارسة. بالمقابل، فإنّ عدمَ تحمُّلِ شروطِ السجنِ يخالفُ طبيعةَ حِجَجي في الحياة. فكيفما يستحيلُ الهروبُ من النضالِ أو الصراعِ في سبيلِ الوجودِ والحرية، فمن المحالِ أيضاً الفرارُ من السجن، لأنه –هو أيضاً– من دواعي الحياةِ الحرةِ التي نكافحُ في سبيلِها. وعندما يَكُونُ الكردُ موضوعَ الحديث، وإذا كنتَ غيرَ متأثرٍ بالرأسماليةِ أو الليبراليةِ أو بالتصوفِ الدينيِّ المنحرف؛ فما مِن عالَمٍ يُمكِنك العيشُ فيه وما مِن شيءٍ بمقدورِك فعلُه خارجَ السجن، فيما عدا الصراعِ لأجلِ حياةٍ أخلاقيةٍ مشرِّفة. ولدى إمعاني في حياةِ الرفاقِ المعتَقَلين على ضوءِ هذا المصطلح، رأيتُ أنهم يعانون من خداعٍ جادّ. فقد اقتَنَعوا أو أُقنِعوا بإمكانيةِ العيشِ بحريةٍ خارجَ السجن. ولدى تحليلِ الموضوعِ سوسيولوجياً، فسنُدرِكُ أنّ الدورَ الأساسيَّ للمعتَقَلاتِ هو خلقُ حنينٍ زائفٍ إلى الحريةِ داخل الفرد. فقد شُيِّدَت السجونُ بعنايةٍ في ظلِّ الحداثة لهذا الغرض. بالتالي، فإما أنّ الناسَ ارتَضَوا لأنفسِهم العيشَ بزيفٍ ورياءٍ بعدَ إطلاقِ سراحِهم، فيغدو التعويلُ على سلوكِهم حياةً ثوريةً مُشرِّفةً أو أخلاقيةً مجردَ وهمٍ لا طائلَ منه؛ أو أنهم سينجحون في تلبيةِ مطاليبِ النضالِ الاجتماعيِّ بنضوجٍ بارزٍ أفرَزَته فترةُ الاعتقال.

السجونُ ليست بيوتاً لإعادةِ تأهيل الشخصية. بل هي أماكن يتعلمُ فيها المرءُ كيفيةَ أداءِ الواجباتِ الأخلاقيةِ والإراديةِ تجاه المجتمعِ بكفاءة. تَسري هذه الخصائصُ أيضاً على مقاتلي الحريةِ الذين قصدوا الجبال. فأنْ تَكُونَ كريلا الحريةِ يعني أنْ تؤدي واجباتِك الأخلاقيةَ والسياسيةَ المعنيةَ بالمجتمعيةِ على أرفعِ المستويات، وأنْ تتحصَّنَ بهذا الوعي وتدركَ الواجباتِ الأخلاقيّة، وأنْ تلبي متطلباتِ الحريةِ فيما يخصُّ الدفاعَ الذاتيّ. فكينونةُ كريلا الحريةِ ليست لأجلِ النفوذِ الشخصيِّ أو الوصولِ إلى السلطة. فهي في هذه الحالةِ تغدو صراعاً لأجل السلطة، وليس الحرية. وصعودُ أمثالِ هؤلاء إلى الجبالِ أو نزولُهم منها ليس أخلاقياً ولا اجتماعياً. وبالأصل، فأمثالُ هؤلاء يلوذون إلى الخيانةِ بكلِّ سهولة، عندما لا يَجِدون ما طمعوا فيه. وهم عاجزون عن تأديةِ أيٍّ من ضروراتِ مهامِّهم الاجتماعية. ما أرمي إليه هو: أنّ كلَّ الأماكنِ تتميزُ بنفسِ المزايا بالنسبةِ لأولئك الذين يقبَعُ وجودُهم المجتمعيُّ تحت نيرِ عبوديةٍ مطلقة، أو يعانون التشتت. كما إنّ التمييزَ الذي لا جدوى منه، من قبيل: "داخل السجنِ سيئٌ وخارجه حسن" أو "المسلَّحُ سيئٌ والأعزلُ حسن"، لا يُغيّرُ شيئاً من فحوى الجهودِ الأصليةِ المبذولةِ من أجلِ الوجودِ والحرية. وبما أنّ حياةَ الإنسانِ لا تُثَمَّنُ إلا عندما تَكُونُ حرة، فأينما كان العيشُ المجردُ من الحرية، فإنّ ذاك المكانَ يُشَكِّلُ سجناً مُعتِماً في جميعِ الأوقات.

المصطلحُ الثاني هو تطوُّرُ وعيِ الحقيقةِ ارتباطاً بالمصطلحِ الأول. فالعلاجُ الوحيدُ للقدرةِ على التحملِ داخل السجنِ هو تنميةُ وعيِ الحقيقة. فعيشُ وعيِ الحقيقةِ بقوةٍ بشأنِ عمومِ الحياة، إنما يعني بلوغَ أمتعِ لحظاتِ الحياة. بل ويعني الوصولَ إلى معنى الحياة. فإذا استوعبَ الناسُ داوفعَ حياتِهم

بصورةٍ صحيحة، فأينما كان مكانُ عيشِهم فليَكُن، فلن يُشَكِّلَ ذلك مشكلةً جادةً بالنسبةِ لهم. في حين تفقدُ الحياةُ معناها عندما تَكونُ مُثقَلةً بالأخطاءِ والرياء. وهنا تظهرُ الظاهرةُ المسماةُ بـ"تَرَدّي الحياة". وما تَعَكُّرُ المزاجِ وضيقُ الخناقِ والتشاجرُ والشتمُ سوى محصلةٌ طبيعيةٌ للحياةِ الرعناء. بينما تُعَدُّ حياةُ الإنسانِ معجزةً حقاً بالنسبةِ لأولئك المتسلحين بوعيٍ راقٍ من الحقيقة. فالحياةُ بذاتِ عينِها منبعٌ للحماسِ العنفوانيّ، إذ يختفي معنى الكونِ بين طواياها. وكلما كُشِفَ هذا اللغزُ فلن تَبقَ هناك مشكلةُ التحمُّل، حتى لو كان المرءُ في زنزانة. وبالأصل، فإذا كان دخولُ الزنزانةِ كَرمى للحرية، فما سينتعشُ فيها هو وعيُ الحقيقة. والحياةُ المتعاظمةُ منسوجةً بوعيِ الحقيقة، قادرةٌ حتى على تحويلِ أشدِّ الآلامِ إلى منبعٍ للسعادة.

لقد تحوَّلَ سجنُ إمرالي بالنسبةِ لي إلى ميدانٍ لحربِ الحقيقةِ بكلِّ ما للكلمةِ من معنى، سواءٌ على صعيدِ فهمِ الظاهرةِ الكرديةِ وقضيتِها، أم من ناحيةِ تَصَوُّرِ فُرَصِ الحلّ. فبينما طغى لديّ القولُ والعملُ عندما كنتُ طليقاً، فإنّ المعنى هو الذي سادَ داخل السجن. كما كان من الصعبِ جداً أنْ أتمكّنَ خارجَ السجنِ من صياغةِ الأفكارِ المعنيةِ بفلسفةِ السياسة، والتي سردتُها بنطاقٍ أوسع وبمنوالٍ ملموسٍ أكثر في هذه المرافعة. بل حتى إنّ استيعابَ مصطلحِ السياسةِ يقتضي جهوداً مُضنية، ويستلزمُ إدراكَ الحقيقةِ بأفضلِ الأشكال. وعليه، يمكنني القولُ أنّ إدراكي من الأعماقِ بأني دوغمائيٌّ وضعيّ هو على علاقةٍ كثيبةٍ بهذه العزلة. ففي ظروفِ العزلةِ أدركتُ بنحوٍ أفضل ماهيةَ مصطلحاتِ الحداثة، وأنّ عملياتِ بناءِ الأمةِ قد تَكُونُ متنوعةً في نماذجِها، وأنّ البنى الاجتماعيةَ هي بصورةٍ عامةٍ بنى تَصَوُّريةٌ مُشادةٌ بيَدِ الإنسان، وأنها تتميزُ بطبيعةٍ مَرنة. وأخصُّ أنّ تجاوُزَ الدولةِ القوميةِ كان بالغَ الأهميةِ بالنسبةِ لي. فقد ظلَّ هذا المصطلحُ لمدةٍ طويلةٍ بمثابةِ مبدأٍ ماركسيٍّ–لينينيٍّ–ستالينيٍّ بالنسبةِ لي، وكان كقالبٍ ثابتٍ لا يَحتَمِلُ المَساسَ به أبداً. ولدى تركيزي على الطبيعةِ الاجتماعيةِ والمدنيةِ والحداثة، بات من المهمِّ أنْ أدركَ استحالةَ وجودِ علاقةٍ لهذا المبدأِ مع الاشتراكية. بل وانتبهتُ إلى كونِه من بقايا المدنيةِ الطبقية، وأنه مجردُ سلطويةٍ اجتماعيةٍ قصوى لَقِيَت شرعيتَها على يدِ الرأسمالية. لذا، لَم أتردّدْ قطُّ في رفضِه. ولَئِنْ كانت الاشتراكيةُ العلميةُ ستستَتِبُّ حقاً مثلما يُقال، فمَن يتعينُ عليه التغيرُ في هذا الشأنِ هو أساتذةُ الاشتراكيةِ المشيدة، أي ماركس وأنجلز ولينين وستالين وماو وكاسترو وأمثالُهم. ذلك أنّ تَبَنّيهم لمصطلحِ الدولةِ القوميةِ ذي الطابعِ الرأسماليِّ كان خطأً فادحاً أَلحَقَ أضراراً جسيمةً بقضيةِ الاشتراكية.

وكلما تعمَّقتُ في إدراكِ أنّ الليبراليةَ الرأسماليةَ هيمنةٌ أيديولوجيةٌ وطيدة، كلما باشرتُ بصياغةِ تحليلاتٍ قويةٍ بشأنِ الحداثةِ وعَلمتُ أنّ العصرانيةَ الديمقراطيةَ ليست ممكنةً فحسب، بل وعصريةٌ وواقعيةٌ ويمكنُ العيشُ في كنفِها أكثر من الحداثةِ الرأسماليةِ بكثير. ونظراً لعجزِ الاشتراكيةِ المشيدةِ عن تخطي مصطلحِ الدولةِ القومية، ولاعتبارِها إياه على أنه حقيقةُ الحداثةِ الأساسية؛ فإننا لَم نستطع التفكيرَ بتاتاً في إمكانيةِ وجودِ أنواعٍ أخرى للأمةِ كالأمةِ الديمقراطيةِ على سبيلِ المثال. فقد كانت الأمةُ شيئاً يُحَتِّمُ وجودَ الدولة! وإذا كان الكردُ أمة، فمن الضروريِّ حُكماً وجودُ دولةٍ لهم! بَيْدَ أنني انتبهتُ إلى أنّ مصطلحَي الحريةِ والمجتمعيةِ أثمنُ بكثير، كلما ازدادَ إمعاني في الظواهرِ

الاجتماعية، وكلما أدركتُ أنّ الأمةَ بذاتِ نفسِها هي من أكثرِ حقائقِ القرونِ الأخيرةِ هُلاميةً، وأنها تَشَكَّلَت بتأثيرِ نافذٍ من الرأسمالية، وأنّ نموذجَ الدولةِ القوميةِ خصوصاً هو قفصٌ حديديٌّ بالنسبةِ للمجتمعات. ومع إدراكي أنّ الصراعَ في سبيلِ الدولةِ القوميةِ يعني المحاربةَ من أجلِ الرأسمالية، طرأَت على فلسفةِ السياسةِ لديَّ تحوُّلاتٌ عظيمة. فالصراعُ الطبقيُّ والصراعُ القوميُّ الضيقان (كِلاهما يخرجان من نفسِ البوابةِ مضموناً)، لَم يؤديا في نهايةِ المطافِ إلا إلى تعزيزِ الرأسمالية.

وبهذا المعنى، فقد أدركتُ أني ضحيةٌ من ضحايا الحداثةِ الرأسمالية. وازدادَ عمقُ وعيِ التاريخِ والمجتمعِ لديّ، كلما علمتُ أنّ المعارفَ الاجتماعيةَ التي تفرضُها الحداثةُ ليست علماً، بل ميثولوجياتٌ عصرية. وهكذا شَهدَ إدراكي للحقيقةِ ثورةً بكلِّ معانيها. فكلما حطَّمتُ الدوغمائياتِ الرأسمالية، كلما باشرتُ بالتعرفِ على المجتمعِ والتاريخِ بغِبطةٍ أكبر وبنحوٍ مفعمٍ بالحقيقةِ أكثر. أما الاسمُ الذي أطلقتُه على نفسي في هذه الفترة، فكان "قَنّاصَ الحقيقة". بمعنى آخر، فمقولةُ "اهربْ يا أرنب، أَمسِكْ به يا كلبَ الصيد"، التي فرضَتها الحداثةُ الرأسماليةُ على الكرد، كنتُ قد حوَّلتُها من حيث المعنى إلى مقولةِ "اصطَد الحداثةَ الرأسمالية". وبارتقاءِ وعيِ الحقيقةِ بصورةٍ متكاملة، فإنّ ذلك كان يُؤَمِّنُ تفوُّقاً لا يُقارَنُ بالماضي على صعيدِ المعنى، أياً كانت المناحي التي نعالجُها، اجتماعيةً أم فيزيائيةً أم بيولوجية. وهكذا، أمسى بمقدوري إنجازُ ما شئتُ من ثوراتِ الحقيقةِ اليوميةِ ضمن ظروفِ السجن. وعليه، بات لا داعي للتنويهِ إلى أنّ سعةَ الصدرِ وقوةَ التحملِ التي كنتُ أستمدُّها من ذلك، ما كان لأيِّ شيءٍ آخر أنْ يمدَّني بها.

كان لتكريسِ وعيِ الحقيقةِ تداعياتُه على تطويرِ الحلولِ العمليةِ أيضاً. فلَطالما أُنيطَت ذهنيةُ الدولةِ التركيةِ بهالةٍ من القدسيةِ والانفرادية. فكينونةُ الدولةِ هي أولُ ما يخطرُ بالبالِ بمجردِ الحديثِ عن الإدارةِ والحُكم. تَعودُ هذه الذهنيةُ بأصولِها إلى العصرِ السومريّ، ونُسِجَت أواصرُها بوثوقٍ مع الألوهية، لتتداولَها الثقافاتُ العربيةُ والإيرانيةُ السلطوية على التوالي ودون انقطاع. هذا وتحتلُّ ظاهرةُ السلطةِ مكاناً وطيداً في جذورِ مصطلحِ الإلهِ الواحدِ أيضاً. ولدى تَشَكُّلِ النخَبِ السلطويةِ لدى الأتراك، كانوا قد شرعوا بتطويرِ النُسخةِ الرابعةِ وربما الخامسةِ من هذا المصطلح. كما تأثروا دوماً بنتائجِه، دون أنْ يَعُوا معناه الأتيمولوجيّ. وهكذا باتت الدولةُ تلتحفُ معنىً سوداوياً بكلِّ معنى الكلمة. أو بالأحرى، فقد تحوَّلَ المعنى إلى اللامعنى ضمن الممارساتِ السلجوقيةِ والعثمانية. حيث كان يُعدَمُ العشراتُ من الإخوةِ أو الأقاربِ أحياناً في غمضةِ عينٍ طمعاً في السلطة. ثم أُلبِسَ هذا المفهومُ قميصاً آخر في عهدِ الجمهورية. أو بالأصح، عُمِلَ على إرفاقِ مفهومَي السيادةِ الوطنيةِ والدولةِ القومية (اللذَين طوَّرَتهما أوروبا) بالسلطة. وبهذه الشاكلةِ صُيِّرَت الدولةُ القوميةُ التركيةُ لوياثاناً أشدَّ خطورة. فكان يُعدَم كلُّ مَن مَسَّها بسوء، لأنّ الدولةَ القوميةَ كانت تحتلُّ صدارةَ المقدساتِ المطلقة. كان الأمرُ كذلك بالنسبةِ للطبقةِ البيروقراطيةِ على وجهِ التخصيص. بالتالي، باتت قضيةُ السلطةِ والدولةِ من أكثر قضاياها الاجتماعيةِ تعقيداً طيلة تاريخِها.

شعرتُ من الأعماقِ بضرورةِ الانكبابِ على الحلولِ العمليةِ الملموسة أكثر، كلما أدركتُ أهميةَ الدورِ الذي يؤديه مصطلحا السلطةِ والدولةِ في العلاقاتِ التركيةِ–الكردية، واللذَين يُعَدّان من أكثرِ

المصطلحاتِ التي نَبشتُ فيها وتعمقتُ عليها داخل إمرالي. فأدركتُ ضرورةَ إرجاعِ إجراءاتِ السلطةِ والدولةِ عموماً وفترتِهما ضمن العلاقاتِ التركيةِ–الكرديةِ خصوصاً (والتي تمتَدُّ إلى ألفِ عامٍ تقريباً) إلى عهدِ الحثيين. وكلما تيَقَّنتُ أنّ هناك علاقاتٍ جيوسياسيةً وجيوستراتيجيةً وثيقةً بين ثقافاتِ السلطةِ والدولةِ في ميزوبوتاميا وبلادِ الأناضول، كنتُ ألاحظُ بكلِّ يُسرٍ أنّ الفصلَ بين الدولةِ والسلطةِ ليس بأسلوبٍ عاقلٍ أو معقول، لدى إسقاطِ ذلك على العلاقاتِ التركيةِ والكردية. لَم أَكُن أستسيغُ مصطلحَي السلطةِ والدولة، نظراً لصعودِهما على الضدِّ من مصطلحِ الديمقراطية. وكلما رأيتُ أنّ إخلاءَ ساحةِ الإدارةِ تماماً لقوى السلطةِ والدولة يُشَكِّلُ خسارةً جسيمةً للمجتمع، كلما كانت أهميةُ الديمقراطيةِ تُدرَكُ بنحوٍ أفضل. لكن، ولانتباهي إلى الانسدادِ الناجمِ عملياً عن الإنكارِ الفوضويِّ للسلطةِ والدولة، فقد أيقنتُ أنّ إنكارَ تشاطُرِ السلطةِ والدولةِ لا يتماشى والوقائعَ التاريخية، بالرغمِ من عدمِ تفضيلي لذلك كأسلوبِ حلّ. كانت الإدارةُ الديمقراطيةُ خيارَنا الأساسيّ. ولكن، كلما زادَ الإصرارُ على إنكارِ ثقافاتِ السلطةِ والدولةِ الواحديةِ المركزيةِ على مرِّ التاريخ، وزاد العنادُ في عدمِ استيعابِ جوانبِها التي يحقُّ مشاطرتُها اجتماعياً، وأدركتُ استحالةَ وصولي إلى حلولٍ عمليةٍ سليمةٍ نتيجةً لتلك المواقف؛ كلما أدركتُ بصورةٍ أفضل أهميةَ مصطلحَي "السلطةِ المشتركةِ" و"الدولةِ المشتركة".

لَطالما شوهِدَت العلاقاتُ الكثيفةُ والنماذجُ المشتركةُ المتعاقبةُ ضمن سياساتِ واستراتيجياتِ السلطةِ والدولةِ في بلادِ الأناضولِ وميزوبوتاميا طيلةَ السياقِ التاريخيّ. كما فُضِّلَت نماذجُ مماثلةٌ في كافةِ المراحلِ الحرجةِ التي مرّت بها العلاقاتُ التركيةُ–الكردية. وقد جُرِّبَ هذا النموذجُ لآخرِ مرةٍ في "حربِ التحريرِ الوطنية". وقد تناولتُ هذه المواضيعَ بإسهابٍ في مرافعتي. فإلى جانبِ طرحِه على شكلِ أنموذجٍ نظريّ، فقد كان تحويلُه إلى مشروعِ حلولٍ عمليةٍ يتسمُ بقيمةٍ نفيسة، ليس على صعيدِ العلاقاتِ التركيةِ–الكرديةِ فحسب، بل ومن جهةِ حلِّ قضايا الشرقِ الأوسطِ المشابهةِ العقيمة. وأخصُّ أنه كان يتناغمُ إلى حدٍّ بعيدٍ مع الوقائعِ التاريخية، ويشملُ العناصرَ الأدنى إلى أهدافِ ومُثُلِ الجميعِ على صعيدِ الحلِّ العمليِّ في وجهِ الدوغمائيةِ الوضعيةِ التي فرضَتها الحداثةُ الرأسمالية. وعلى ضوءِ التطوراتِ التاريخية، كان لتركيزي على مصطلحاتِ العصرانيةِ الديمقراطيةِ والأمةِ الديمقراطيةِ وشبهِ الاستقلالِ الديمقراطيِّ تأثيرُه المهم فيما يتعلقُ بالسلطةِ والدولة. أما الحقيقةُ التاريخيّةُ الأخرى، فكانت ذاك التشخيصَ الذي يُدَلِّلُ على أنّ السلطةَ المركزيةَ واقعٌ استثنائيّ، بينما السلطةُ المحليةُ هي القاعدةُ الرائجة. بناءً عليه، وكلما أُدرِكَت بعينٍ صائبةٍ أواصرُ الرأسماليةِ مع طرحِ نموذجِ الدولةِ القوميةِ المركزيةِ كنموذجٍ وحيدٍ مطلقٍ في راهِننا، وكلما شُرِحَ وجهُه الباطنيُّ ببساطة؛ فإنّ أهميةَ الحلولِ المحليةِ فيما يتعلقُ بالديمقراطيةِ كانت تُدرَكُ بصورةٍ أفضل.

كما توصلتُ إلى نتائجَ مماثلةٍ بشأنِ العلاقةِ بين العنفِ والسلطةِ أيضاً. إذ كان جلياً تماماً استحالةُ أنْ يتجهَ خيارُنا نحو التحولِ إلى أمةٍ مركونةٍ إلى العنفِ والسلطة. حيث إنّ الحظيَ بالإمكانياتِ الاجتماعيةِ عن طريقِ العنفِ لا علاقةَ له بالاشتراكية، ما لَم يُؤَطَّرْ بمتطلباتِ الدفاعِ الذاتيِّ

الاضطراريّ. ففيما عدا الدفاعِ الذاتيّ، ما كان لجميعِ أشكالِ العنفِ إلا أنْ تَسريَ داخل احتكاراتِ السلطةِ والاستغلال. وقد كان التقدُّمُ الاصطلاحيُّ في هذا المنحى يُضفي أهميةً عظمى على معالجةِ قضيةِ السلامِ بنحوٍ أكثر ثباتاً وتحصُّناً بالمعنى. وعليه، كنتُ توصلتُ إلى عددٍ كبيرٍ من أشكالِ الوعيِ والمعارفِ الاصطلاحيةِ والنظرية، التي ستشلُّ تأثيرَ اليافطاتِ المُلَفَّقةِ كـ"الانفصاليّ" أو "الإرهابيّ"، والتي أَطلَقَتها نُخَبُ السلطةِ والدولةِ التي تمارسُ الضغطَ على الكرد، بل وحتى على كافةِ الشرائحِ القابعةِ تحت براثنِ القمعِ والاستغلال. فكان الحوارُ مع مسؤولي الدولةِ تأسيساً على هذا الوعيِ الاصطلاحيِّ والنظريّ يغدو أكثرَ عطاءً، ويُؤَمِّنُ الإبداعَ اللازمَ لإيجادِ سُبُلِ الحلِّ العمليّ. ومثلما بالإمكانِ رصدُ الأمرِ في مختلفِ فصولِ ومُجَلَّداتِ المرافعة، فإنّ صياغةَ الحلولِ النظريةِ والعمليةِ كانت تصبحُ أمراً ممكناً بإسهامٍ من التطوراتِ الجاريةِ في حقلِ الحريةِ المجتمعيةِ ووعيِ الحقيقةِ في العديدِ من المجالاتِ الأخرى.

ما مِن جانبٍ يستعصي عليَّ تحمُّلُه داخل إمرالي، فيما خلا الأسبابِ الفيزيائيةِ التي تُسبِّبُ مشاكل صحية. فقوةُ المعنوياتِ والوعيِ والإرادةِ لديَّ لَم تتراجعْ بتاتاً عما كانت عليه في السابق، بل وباتت أكثرَ صفاءً، واقتاتَت من الجماليات، واغتَنَت بجوانبِ التقدمِ البهيّ. ومع الارتقاءِ بمستوى شرحِ الحقائقِ الاجتماعيةِ بواسطةِ العلمِ والفلسفةِ والجماليات، تزدادُ إمكانياتُ الحياةِ الأكثرَ صواباً وفضيلةً وجمالاً. إني أُفَضِّلُ العيشَ لوحدي في حُجرتي الانفراديةِ حتى آخِرِ نفَس، على أنْ أعيشَ مع الناسِ الذين ضَلَّلَتهم الحداثةُ الرأسماليةُ عن درب الحقيقة.

السؤالُ الذي يدورُ في خُلدِ شعبِنا ارتباطاً بحياتي في إمرالي هو: أين وكيف سأعيشُ في حالِ خروجي من السجن. لستُ شخصاً مَيّالاً كثيراً للخيال. فالكلُّ يعلَمُ يقيناً أني صاحبُ طرازٍ في الحياة، يُسَمى بالواقعيةِ الثورية. وإذا تمَّ الإمعانُ في نهجِ حياتي الماضيةِ بدءاً من أيامِ الطفولة، بدلاً من النظرِ إلى حياتي ما بعدَ الخروجِ من السجن؛ فسيجدُ جواباً أفضل على مثلِ تلك الأسئلة. ذلك أنّ "التمرداتِ الأولى" التي أبدَيتُها تجاه سيادةِ العائلةِ مذ كنتُ تحت سنِّ العاشرة تتسمُ بأَماراتٍ مهمةٍ في هذا المضمار. فمنذ ذلك الحين كنتُ متمرداً وحيداً. لقد حاولتُ في المرافعةِ بين الحينِ والآخرِ سردَ محاولاتِ اعتراضي على مجتمعَي القريةِ والمدينة. وباستطاعةِ المعنيين العثورُ ضمنها على الأجوبةِ اللازمةِ لأسئلتِهم.

سأَسردُ الأمرَ بإيجاز: الحياةُ بالنسبةِ لي غيرُ ممكنةٍ إلا عندما تُعاشُ حرة. وبشرحِ سؤالِ: "ما هي الحياةُ الحرة؟"، سعيتُ إلى رصفِ أرضيةِ مرافعتي الأخيرةِ هذه، والمؤلَّفةِ من خمسةِ مجلَّدات. فالحياةُ المجرَّدةُ من الأخلاقِ والعدالةِ والسياسة، حياةٌ ينبغي ألاّ تُعاشَ على صعيدِ المجتمعية. تُمَكِّنُ المدنيةُ عموماً والحداثةُ الرأسماليةُ خصوصاً من العيشِ الخاطئِ بحَيَواتٍ منغمسةٍ في شتى أشكالِ العبودية، ومليئةٍ بالرياء، ومشحونةٍ بالديماغوجيةِ والفردية. وتَعملُ على إقناعِ الغيرِ بها من خلالِ احتكاراتِ القمعِ والاستغلالِ الأيديولوجيةِ التي تُكَوِّنُها. وبهذا المنوال تظهرُ الأحداثُ المسماةُ بالقضايا الاجتماعية. يتحتمُ على كلِّ شخصٍ يَنعتُ نفسَه بالثوريّ، سواء أَسمَيناه بالاشتراكيِّ أو التحرريِّ أو الديمقراطيِّ أو الشيوعيّ؛ أنْ يعترضَ ويتمردَ على المدنيةِ المرتكزةِ إلى القمعِ

والاستغلالِ المفرطَين من قِبَلِ الطبقةِ والمدينةِ والسلطة، وعلى أنماطِ الحياةِ السائدةِ في العهودِ الحديثة. إذ لا يُمكنُ بأيِّ وجهٍ آخر تحقيقُ وبالتالي عيشُ حياةٍ عادلةٍ وحرةٍ وديمقراطيةٍ واجتماعية. بل ستُعاشُ عندئذ حَيَواتٌ مليئةٌ بالكذبِ والأخطاءِ والسيئاتِ والقُبح. وهذا ما يُسمى بنمطِ الحياةِ الخاطئةِ ذاتِ الأرضيةِ غيرِ السليمة. وعليه، يتوجبُ إدراكُ جهودي الحثيثةِ مدى حياتي، بشأنِ تحويلِ نمطِ الحياةِ هذا إلى إشكالية، أو بصددِ رفضي إياه كونَه إشكاليٌّ من الأصل. وإلا، فمن المستحيلِ فهمي، سواء كشخصٍ أم كقائد. ومَن ينضمُّ إليَّ أو يطمعُ في الاستفادةِ مني دون فهمي كشخصيةٍ وقيادة، فقد يشعرُ بالإحباط. ذلك أنّ الفهمَ الصحيحَ وإبداءَ الانضمامِ القويمِ مشكلةٌ اجتماعية، لا شخصية.

السؤالُ الآخرُ الذي يحفُّه الفضولُ ارتباطاً بذلك هو نمطُ الحياةِ مع المرأة. وقد تطرقتُ بين الفينةِ والأخرى في كافةِ مجلداتِ مرافعتي إلى سؤالِ: كيف نعيشُ مع المرأة؟ أخصُّ بالذِّكرِ الأهميةَ الفائقةَ التي يتحلى بها العيشُ مع المرأةِ في كنفِ الحداثة. فهي قضيةٌ لا تُحَلُّ بطلبِ يدِ المرأةِ أو البحثِ عنها، أو بخداعِها أو العيشِ معها في البيتِ "الخاصِّ" أو "العامّ"، أو بمشاركتِها الحياةَ بإنجابِ الأطفالِ أو من دونِهم. فلأجلِ حلِّ هذه القضيةِ التي تحتلُّ الزاويةَ الرُّكنَ في قلبِ وعقلِ القضايا الاجتماعية، يتعينُ العملُ أساساً بالمقاربةِ العلميةِ والفلسفيةِ والأخلاقيةِ والجمالية. فالحياةُ النديةُ الحرةُ مع المرأةِ في عصرِنا، أي في ظلِّ ظروفِ الحداثةِ الرأسمالية، تستلزمُ التحلي بروحِ المسؤوليةِ العليا وبالمقاربةِ العلميّةِ والفلسفيّةِ والأخلاقيّةِ والجماليّةِ لها. فمن دونِ معرفةِ الوضعِ الذي أُقحِمَت فيه المرأةُ طيلةَ تاريخِ المدنيةِ وفي العصرِ الحديث، ومن دونِ الاستطاعةِ على الدنوِّ الأخلاقيِّ والجماليِّ منها؛ فأيّما كان شكلُ الوحدةِ المُجَرَّبةِ معها، فإنّ كلَّ أنواعِ الحياةِ معها ستنتهي –دو بُدّ– بالأخطاءِ واللاأخلاقِ والقُبحِ والشناعة.

إنّ عدم تبذيرِ الحياةِ مرهونٌ أولاً بتحقيقِ الأشكالِ الصحيحةِ والأخلاقيةِ والجماليةِ من الحياةِ مع المرأة. كما إنّ تحليلَ هويةِ المرأة (التي جُرِّبَت عليها ومُثِّلَت في شخصيتِها كافةُ ضروبِ العبودية) ومشاركةَ دعواها من أجلِ الحريةِ والمساواةِ كرفيقِ دربٍ في الحياة، يُشَكِّلُ الشرطَ الأوليَّ للتحولِ إلى رجلٍ سليمٍ وأخلاقيٍّ وجميل. ولَئِنْ قُرِئَت السطورُ المعنيةُ بذلك في المرافعةِ بعينٍ صائبة، فستُدرَكُ بنحوٍ أفضل دوافعُ إيلائي الأهميةَ الكبرى لهكذا نمطٍ من الحياة وجعلي إياه مبدأً ثابتاً. حيث إنّ أفظعَ أشكالِ التردي الأخلاقيِّ والشناعةِ والقُبحِ تتولدُ عن نمطِ الحياةِ المنغمسةِ في رجعيةِ وبدائيةِ مفهومِ "التمكن من المرأة" الجنسويّ (شكل العلاقة الذي يشوِّهُ حتى الميولَ الجنسيةَ البيولوجية)، والذي تفرضُه أخلاقُ المدنيةِ المتمحورةِ حول السلطةِ في كنفِ الحداثة. وإذ قُرِئَ الصراعُ الذي خضتُه مقابل ذلك، واستُوعِبَت النتائجُ المترتبةُ عليه بمنوالٍ صحيح؛ فسوف تُعاشُ الحياةُ مع المرأةِ بصورةٍ أكثرَ أخلاقيةً وجمالية. لذا، ينبغي على كلِّ رجلٍ وامرأةٍ يتحملون عبءَ المسؤوليةِ في هذا السياق (ونخصُّ المرأةَ هنا) أنْ يَرتَقوا دوماً بمقارباتِهم وممارساتِهم العمليةِ في المجالاتِ العلميةِ والفلسفيةِ والأخلاقيةِ والجمالية، وأنْ يُنَظِّموها ويَعملوا على إحيائِها في ذهنيةِ الأمةِ الديمقراطيةِ

ومؤسساتِها؛ وذلك كي يُعَزِّزوا من شأنِهم، وينظموا أنفسَهم، ويَحظَوا بمستوياتٍ متوازيةٍ ومتكافئةٍ في مختلفِ الحقولِ الاجتماعية.

لا يُمكنُ عيشُ الحياةِ البشريةِ إلا بنحوٍ مجتمعيٍّ حرٍّ وديمقراطيٍّ ومفعمٍ بالمساواةِ ضمن الاختلاف، سواء كان المرءُ طليقاً أم سجيناً، وسواءٌ تواجدَ في رحمِ أمِّه أم في أيةِ لحظةٍ أو مكانٍ داخل الفضاءِ المترامي. وكلُّ أشكالِ الحياةِ الأخرى هي شاذة، وبالتالي مَرَضِية. ولكي تُعادَ الحياةُ إلى مجراها الصحيحِ وتُداوى فتتعافى، ينبغي خوضُ كفاحٍ دؤوبٍ بشتى أنواعِ القولِ والعملِ الاجتماعيّ، بما في ذلك إنجازُ الثورة. وينبغي أنْ تَتكَوَّنَ في سبيلِ ذلك الذهنيةُ والإرادةُ اللازمتان أخلاقياً وجمالياً وفلسفياً وعلمياً.

إذن، والحالُ هذه، وفي حالِ خروجي من السجن، فأينما كان مكاني أو اللحظةُ التي أحياها، فإني حُكماً سأواظبُ حتى آخِرِ رمقٍ على خوضِ الكفاحِ المتواصلِ بشتى أنماطِ القولِ والعمل من أجل المجتمعيةِ التي جهدتُ لتحقيقِ الانتماءِ إليها؛ ومن أجلِ الكردِ الذين يَحيَون حقيقتَها الأكثرَ مأساوية، وتحوُّلِهم الوطنيِّ الديمقراطيّ، الذي هو سبيلُهم إلى الحلِّ والتحرر؛ ومن أجلِ "اتحادِ الأممِ الديمقراطية"، الذي هو سبيلُ الحلِّ والخلاصِ بالنسبةِ لشعوبِ الجوارِ أولاً ولكافةِ شعوبِ الشرقِ الأوسطِ التي يُعَدُّ الكردُ جزءاً منها؛ وكذلك من أجلِ "اتحادِ الأممِ الديمقراطيةِ العالمية"، الذي هو سبيلُ الحلِّ والخلاصِ بالنسبةِ إلى جميعِ شعوبِ العالَمِ التي تُعَدُّ شعوبُ الشرقِ الأوسطِ جزءاً لا يتجزأُ منها. وسأثابرُ على مسيرتي اعتماداً على شخصيةِ الحقيقةِ التي نالَت نصيباً وفيراً من الحقيقةِ لديّ، ومتحصناً بالقوةِ الأخلاقيةِ والجماليةِ والفلسفيةِ والعلميةِ اللازمةِ لذلك؛ وسأَكسَبُ الحياةَ بناءً على ذلك، وسأَتشاطَرُها مع الجميع.

٢١ كانون الأول ٢٠١٠

عبد الله أوجالان

محكومُ الحجرةِ الانفراديةِ من نمطِ F في سجنِ إمرالي المغلق

إلى رئاسة محكمة حقوق الإنسان الأوروبية في ستراسبورغ–فرنسا

السادة رئيس المحكمة وأعضاءها الموقرين

ما زلتُ أنتظرُ قراراتِ محكمتكم بصددِ المرافعات، التي قدَّمَها محاموي بشأنِ مختلفِ دعاواي، التي لا تزالُ قيدَ الدراسةِ لديكم. تتعلقُ هذه المرافعاتُ ودعاوي الطعنِ بالأغلبِ بمقاربةِ الجمهوريةِ التركيةِ وتناوُلِها ما هو لصالحي من البنودِ القانونيةِ المُعَدَّلةِ بموجبِ معاييرِ عضويتِها للاتحادِ الأوروبيّ، وإضافةِ الأحكامِ الأسبقَ منها؛ مُحَوِّلةً جميعَها إلى أحكامٍ سلبية، ضاربةً عرضَ الحائطِ مبادئَ القوانين الدوليةِ ودستورَها. ويأتي في مقدمةِ ذلك رفعُ عقوبةِ الإعدامِ وإضافةُ حُكمٍ مُرفَقٍ مقابلَ ذلك، بحيث ينصُّ على تحويلِ العقوبةِ إلى "الأشغال الشاقةِ المؤبدة". في حين كان ينبغي بعدَ إلغاءِ عقوبةِ الإعدامِ تطبيقُ بَندِ "حُكمِ المؤبد" القديمِ بحقي، والذي هو لصالحي. وهو بَندٌ منصوصٌ عليه بشفافيةٍ وعلنيةٍ في الدستورِ وقوانينِه، ومُدرَجٌ في مادةِ حُكمِ الإعدام. وقد رَفعَ محاموي لجنابِكم طعنَهم بالعديدِ من أحكامِ القانونِ الجديد (وأولها ما يتعلقُ بذاك البند)، والتي تُخالفُ القانونَ الدوليَّ والوطنيّ، وتستهدفُ شخصيتي في العديدِ من الأمور. ليس لديَّ ما أُضيفُه على أقوالِ المحامين. لكنّ ما سعيتُ إلى فعلِه هنا يقتصرُ فقط على الإشارةِ إلى رغبتي –أنا أيضاً– في لفتِ الأنظار، والتشديدِ على القيامِ بالمطلوب.

الخاصيةُ الأخرى التي سأتطرقُ إليها هي أنني أنهيتُ إعدادَ وكتابةَ المجلدِ الأخيرِ من مرافعتي، التي جهدتُ لطرحِها في خمسةِ مجلداتٍ ترمي إلى تدوينِ آرائي على صفحاتِ التاريخ، وإلى التشديدِ على أنّ قرارَكم بشأنِ المؤامرةِ المدَبَّرة ضي يخالفُ مضمونَ القانونِ الأوروبيّ، ويتسمُ بالخطأِ الجسيمِ إزاء التطوراتِ والأحداثِ التاريخيةِ والاجتماعيةِ والميدانية؛ على الرغمِ من يقيني بأنه من الصعبِ إعادةُ البتِّ في الأمرِ مجدَّداً. لقد وصلَكم حتى الآن أربعةُ مجلدات. واعتباراً من تاريخِ ٢٢ كانون الأول ٢٠١٠، سأقومُ بإرسالِ المجلدِ الخامسِ على شكلِ دفترٍ سميكٍ مُرفَقٍ بعريضَتي هذه المؤلفةِ من صفحتَين إليكم. وسأُسَلِّمُه باليدِ إلى إدارةِ سجنِ إمرالي نمط F. وإذا سنحَت لكم الفرصةُ بتفحُّصِها، فستتمكنون بشكلٍ يسيرٍ من تَلَمُّسِ ما دافعتُ عنه بناءً على الدعوى التي اندفعتُ وراءها، ومن معرفةِ: مَن هم الكردُ المستَهدَفون متمثلين في شخصيتي؟ وما هي الحياةُ الاجتماعيةُ التي عاشوها مدى التاريخِ حتى وصلوا يومَنا الراهن؟ وكيف باتوا وجهاً لوجهٍ أمام إبادةٍ

ثقافيةٍ في عصرِ الحداثة؟ كما سترصدون فيها عن كثبٍ دورَ شبكةِ الغلاديو –الجيشِ السريِّ للناتو– في سياقِ اعتقالي، سواء خلال فترةٍ إمرالي أم ما قبلَها أو بعدَها. هذا ولن تَشهَدوا من خلالِها على حروبِ الغلاديو التي استهدَفَتني فحسب، بل وعلى الحروبِ التي استهدفَت الكردَ أيضاً في غضونِ العقودِ الثلاثةِ الأخيرة. وعلى حدِّ علمي، فإنّ التمشيطاتِ المُسَيَّرةَ من طرفِ تنظيمِ الغلاديو تخالفُ قانونَ الاتحادِ الأوروبيِّ وبالتالي معاهدةَ حقوقِ الإنسانِ الأوروبية، سواء جَرَت تلك التمشيطاتُ في البلدانِ الأوروبيةِ أم في المناطقِ والساحاتِ المنضويةِ تحت لوائِها. لذا، وحسب قناعتي، فإنّ محكمتَكم لَم تتعاطَ مع الأمرِ بموضوعيةٍ في قرارِها الأولِ الأصل، وذلك بتغاضيها عن عدمِ شرعيةِ اعتقالي. حيث إنّ اعتقالي بطريقةٍ غيرِ قانونية، أي بالمؤامرة، بل وعلى يدِ تنظيمٍ غيرِ شرعي؛ لا يتماشى مع القانونِ الدوليّ، ولا مع قانونِ الاتحادِ الأوروبيّ. وعليه، لا يُمكنُني أنْ أَقبَلَ البتة بشرعيةِ القرارِ الذي بَتَّ فيه القسمُ الأكبرُ من أعضاءِ المحكمةِ بتأثيرٍ من العضوِ الإنكليزيِّ على وجهِ الخصوص.

لكنّ تصحيحَ هذا الحُكمِ الخاطئِ بقرارٍ جديدٍ أو أخير، هو في عُهدَتِكم. وسأكتفي فقط بلفتِ الانتباهِ إلى الظلمِ القائم. فقد حصلَت العديدُ من الأحداثِ الشبيهةِ بما عشتُه أنا وشعبي. فما عاشَه الأرمنُ والهيلينيون والسُّريان في بلادِ الأناضول وميزوبوتاميا من مآسٍ تراجيدية، لا ينفكُّ عالقاً في الذاكرةِ الحديثة. إذ، وبينما تَرَكَت الدولُ القوميةُ الأوروبيةُ بقانونِها ودبلوماسيتِها تلك الشعوبَ عُرضةً للإبادةِ تحت اسمِ دعمِها، فهي لَم تَرغبْ رؤيةَ أو قبولَ مسؤوليتِها عن النتائجِ الدراميّةِ الوخيمة، التي جنَتها تلك الشعوبُ صاحبة أعرقِ ثقافةٍ إنسانيةٍ ممتدةٍ لآلافِ السنين. لقد تُرِكَت هذه الشعوبُ للنسيانِ بين صفحاتِ التاريخ، مع تناغُمِ الألاعيبِ الدبلوماسيةِ الدقيقةِ للدولةِ القوميةِ التركيةِ مع مصالحِ البلدانِ الأوروبية. وعَجِزَت بالتالي عن انتزاعِ أيةِ نتيجةٍ قانونيةٍ لصالحِها. ويَحلُّ الوضعُ نفسُه اليومَ على رأسِ الكرد. فمَن تعرَّضَ للمؤامرةِ متمثلاً في شخصي هو الشعبُ الكرديُّ وقوانينُه. إنّ هذه المؤامرةَ ليست حدثاً اعتيادياً. بل تتسمُ بضربتِها القاتلةِ بالنسبةِ للشعب. وأخصُّ مواقفَ إنكلترا وأمريكا وإسرائيل لصالحِ تركيا، والتي كانت مصيريةً ومُعَيِّنةً في إنجاحِ المؤامرةِ المُدَبَّرةِ ضدي. وَددتُ فقط جذبَ الأنظارِ إلى ذلك للمرةِ الأخيرة، على الرغمِ من سردِ جميعِ هذه النقاطِ بما فيه الكفاية وبكافةِ حججِها النظريةِ والتجريبيةِ ضمن مرافعتي الضخمةِ الأخيرة.

السادة رئيس المحكمة والقضاة الموقرين

أشيرُ مرةً أخرى إلى أنّ العزلةَ الخاصةَ المطبَّقةَ عليَّ في سجنِ إمرالي، والقوانينَ التي ذكرتُها، والتي استَصدرَتها تركيا بذريعةِ مواءمتِها للقانونِ الأوروبيّ؛ تُخالِفُ القوانين في مضمونِها. وأُنَوِّهُ مرةً أخرى إلى أنّ عدمَ قيامِ المفوضيةِ بإعادةِ المحاكمةِ لصالحي يخالِفُ قرارَكم الأول، أي قرارَ "إعادةِ المحاكمة". أما قَبولُكم –أنتم أيضاً– بقرارِ المفوضيةِ بعدمِ ضرورةِ إعادةِ المحاكمة، والتي لَم تَتَّخِذْ قراراً مِثلَه بشأنِ أيٍّ كان سواي؛ فهو إجحافٌ جائرٌ وتَحَوُّلٌ إلى أداةٍ في خدمةِ المؤامرة. لذا، وكَحَدٍّ أدنى، أُشَدِّدُ بأهميةٍ على تعديلِكم لقرارِكم ذاك من خلالِ القرارِ الأخيرِ الذي ستُصدرونه

لصالحي، وعلى إضفائِكم الاستحقاقيةَ بذلك على حقي في "إعادةِ المحاكمة"؛ وأُعربُ لكم عن رغبتي هذه مع فائق تقديري.

٢٢ كانون الأول ٢٠١٠
المحكوم عليه بالسجنِ المؤبد مع الأشغالِ الشاقة
عبد الله أوجالان

(التوقيع)

مؤلفات عبد الله أوجالان في سجن إمرالي الانفرادي:

١- أورفا رمز القدسية واللعنة (مرافعة أورفا): ٢٠٠١
٢- من دولة الكهنة السومريين نحو الحضارة الديمقراطية (الجزءان الأول والثاني): ٢٠٠١
٣- هوية الكردي الحر (مرافعة أثينا): ٢٠٠٣
٤- دفاعاً عن شعب: ٢٠٠٤
٥- قضايا الدمقرطة في تركيا، نماذج الحل في كردستان (خارطة الطريق): ٢٠٠٩
٦- مانيفستو الحضارة الديمقراطية بمجلداتها الخمسة (المدنية، المدنية الرأسمالية، سوسيولوجيا الحرية، أزمة المدنية وحل الحضارة الديمقراطية في الشرق الأوسط، القضية الكردية وحل الأمة الديمقراطية): ٢٠١٠
٧- هذا بالإضافة إلى العديد من الكتب التي تم إعدادها من مجموع لقاءات محاميه به، وذلك تحت عنوان (الشمس المنبثقة من إمرالي).