



مركز المسبار للدراسات والبحوث  
Al Mesbar Studies & Research Centre

# الإسلام والمسلمون في الصين

الكتاب 105 سبتمبر (أيلول) 2015

كتاب شهري يصدر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث

# حوار الحضارات؟ الإثنية الارتباطية والإسلام في الصين

درو. سي. غلادني (Dru C. Gladney)\*

ترجمة: عمر الأيوبي\*\*

**يحاول** هذا البحث التأكيد أن الهوية في أوساط المسلمين في الصين، ليست مجرد نتيجة لتعريف الدولة، ولا يمكن اختزالها إلى مناورة سياسية تستند إلى الأهداف النفعية لجماعات أو «حضارات» معينة. وهي تُفهم على أفضل وجه باعتبارها تفاعلاً تحاورياً للتقاليد المشتركة للإسلام مع السياقات الاجتماعية السياسية، ويُعاد التفاوض بشأنها باستمرار في كل وضع سياسي اقتصادي. وسيسلط هذا النهج الضوء -أيضاً- على العلاقات بين الأكثرية والأقلية على العموم، وكيف أن الأقليات الدينية ليست هامشية على الإطلاق في إنشاء الهوية القومية للبلد.

---

(\* أنثروبولوجي أميركي مختص في القوميات والأعراق والثقافة في آسيا والصين. بروفيسور في قسم الأنثروبولوجيا في كلية بومونا، كاليفورنيا. (Pomona College, California)  
(\*\*) مترجم فلسطيني.

يتباين هذا النهج تبايناً صارخاً مع نهج صموئيل هنتنغتون (Samuel Huntington) في أطروحته المتعلقة بما يسمّى «صدام الحضارات». بدلاً من الصدام، أرتئي - في هذا البحث - أن تاريخ الإسلام في الصين يوصف باعتباره حواراً بين الحضارات. وفي هذا الصدد سأولي اهتماماً وثيقاً لمعنى الحوار كما طوّره الناقد الأدبي الروسي ميخائيل بختين (Mikhail Bakhtin).

إن الاختلافات الواسعة التي تفصل موقف ميخائيل بختين عن موقف صموئيل هنتنغتون كثيرة. كتب هنتنغتون:

الانقسامات العظيمة بين البشر والمصدر السائد للصراع ستكون ثقافية. وستبقى الدول القومية الجهات الفاعلة الأكثر قوة في الشؤون العالمية، لكن ستقع الصراعات الرئيسية للسياسة العالمية بين الأمم وجماعات ذات حضارات مختلفة. وستكون خطوط الصدع بين الحضارات خطوط القتال في المستقبل<sup>(1)</sup>.

انظروا بالمقابل نهج ميخائيل بختين:

الحوار هنا ليس بداية للعمل، إنه العمل بحدّ ذاته. إنه ليس أداة للكشف، ولإظهار شخصية المرء الجاهزة بالفعل على السطح. لا، ففي الحوار لا يكشف المرء عن نفسه ظاهرياً، لكنه يصبح لأول مرة ما هو عليه - ونكرر: ليس للأخرين فحسب، وإنما لنفسه أيضاً. يصبح أداة للتواصل التحواري. وعندما ينتهي الحوار، ينتهي كل شيء. وهكذا، فإن الحوار، في جوهره، لا يمكن أن يكون غاية ويجب ألا يصبح كذلك.<sup>(2)</sup>

ثمة رؤيتان أساسيتان للحوار: واحدة مطلقة ومتعارضة، والأخرى تفاعلية وتضامنية. الثقافة - وفقاً لهنتنغتون - تحدّد خطوط الصدع التي يتحتم على الحضارات أن تتصارع على طولها في عالم ما بعد الحرب الباردة. أما وفقاً لبختين،

(1) Huntington, Samuel «The Clash of Civilizations?» Foreign Affairs 72.3: 22-1993.

(2) Bakhtin, M. Mikhail. Problems of Dostoevsky's Poetics. Edited and Translated by Caryl Emerson. Russian edition, 1963. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. : 252.

فإن الثقافة وجميع نواحي الهوية مترابطة، تعرّف ويعاد تعريفها في التفاعل مع «الأخر» في دائرة اجتماعية عرّضية. وفي حين أن المنظرين يأخذان الثقافة على محمل الجدّ، فإنهما يقاربان الموضوع من موقفين متعارضين تماماً: أحدهما جوهرى والآخر سياقي. يرى هذا البحث، عبر تفحص خطوط الصدع التي تميّز «ثقافتين» في الصين، أي الأقليات المسلمة والصينيين، أن منظور هنتونغون للثقافة والحضارة مضللّ أساساً، وغير مسعف - البتة - في فهم القومية الثقافية والصراع الإثني في العالم الحديث، وتالياً أنضمّ إلى عدد كبير من منتقدي أطروحة هنتونغون<sup>(3)</sup>. وبعد ذلك أقترح أن نهج بختين عند تكييفه لفهم تشكّل الهوية الثقافية والدينية يمكن أن يعطي نظرية أقوى بكثير للصراع والمواءمة الإثنية الدينية في سياق الدول القومية المعاصرة، وتالياً أسهم في كتابات واسعة تدعم ملاءمة نظرية بختين الحوارية لدراسة العلاقات الاجتماعية<sup>(4)</sup>.

من المثير للاهتمام أن حالة المسلمين في الصين تشكّل انتقاداً خاصاً لأطروحة «الحضارات المتصادمة». فقد ميّز هنتونغون، عند وضع أطروحته الأصلية، الحضارتين الكونفوشية والإسلامية باعتبارهما مختلفتين جوهرياً إحداهما عن الأخرى، وتشكّلان التهديد الأعظم للغرب. وعلى العموم، حدّد هنتونغون<sup>(5)</sup> «سبع أو ثماني حضارات كبرى» في العالم المعاصر: غربية (وتشمل أوروبا وأمريكا الشمالية)، وصينية (وصفت - أصلاً - بأنها «كونفوشية»)، ويابانية، وإسلامية، وهندوسية، وسلافية أرثوذكسية، وأمريكية لاتينية، و«ربما أفريقية». وتوقّع هنتونغون أن يأتي أعظم تهديد للغرب من الحضارتين الإسلامية والكونفوشية، واحتمال تشكيلهما تحالفاً مضاداً للغرب هو أعظم مخاوف هنتونغون. وكان قد عبّر عن ذلك بوضوح

(3) احتوت قضية الاعتراض على هنتونغون في مجلة (4) Foreign Affairs Fall 1993 Vol. 72, No. 4) قراءات نقدية لفؤاد عمجي، وكيشور محبوباني، وروبرت بارثلي، ولياو بنيان، وجين كيركباتريك، وآخرين. وقد أطلق ريتشارد كوبر النقد العام بالقول: إن الصراع لا ينشأ بين الثقافات، بل بين المتنافسين على السيطرة السياسية، ويقع ذلك «داخل الحضارات وفيما بينها». ولاحظ لياو بنيا أن المشاكل التي تفرّق بين ما تدعى الحضارات الكونفوشية على جانبي مضائق فورموزا أكثر بكثير من الأيديولوجيات التي توحدهم. انظر: Cooper, Richard. 1994. «Will the Fault Lines Between Civilizations be the Battle Lines of the Future?» Center-piece Winter/Spring, Pp. 9. Liu Binyan. 1993. «Civilization Grafting: No Culture is an Island» Foreign Affairs 72 (4): 19-21.

(4) Rahim, Syed A. 1994. «Participatory Development Communication as a Dialogical Process» In Shirley A. White, K. Sadanandan Nair, and Joseph Ascroft, eds. Participatory Communication: Working for Change and Development. New Delhi, London: SAGE Publications.

(5) Huntington 1993b: 25.

في مقالة سابقة، «الرابطة الإسلامية الكونفوشية»<sup>(6)</sup>، رأى فيها أن الاختلافات الأساسية التي تميّز الحضارات الأوروبية والكونفوشية والإسلامية (غالباً ما تسمّى «عربية») ستؤدّي إلى صراع وسوء تفاهم محتوم. لننظر مثلاً في المقولة التالية:

المجتمعات الأوروبية ستتشارك، بدورها، سمات ثقافية تميّزها عن المجتمعات العربية أو الصينية. غير أن العرب والصينيين والأوروبيين ليسوا جزءاً من أي كيان ثقافي أوسع. إنهم يشكّلون حضارات. وهكذا فإن الحضارة أرفع تجمّع للبشر وأوسع مستوى من الهوية الثقافية يمكن أن يميّز البشر عن الأنواع الأخرى. وهي تُعرف بالعناصر الموضوعية العامة مثل اللغة، والتاريخ، والدين، والعادات، والمؤسسات، والهوية الذاتية غير الموضوعية للبشر.<sup>(7)</sup>

لكن ماذا عن المسلمين الصينيين الذين يزعمون التحدّر من التزاوج بين العرب (والمسلمين الآخرين) والصينيين في الصين على مرّ الألف ومئتي سنة الأخيرة؟ يثير ذلك -بطبيعة الحال- سؤالاً لاحقاً عن الثنائية الثقافية والتعددية الثقافية. فإذا حدّدت الحضارات بأنها ثقافات مختلفة جوهرياً بعضها عن بعض، فماذا عن العالقين فيما بينها، عند فواصل الثقافة، واللغة، والتاريخ، والدين، والعادات، والمؤسسات؟ أو أولئك المنتمين إلى الشتات العابر للحدود المنتقل بين ما يسمّى حضارات؟ وإذا كان راي شو (Rey Chow)<sup>(8)</sup> مصيباً بأن الثقافات المتحوّلة للشتات تميّز الوضع ما بعد الحديث، وأن الكتابة عن الشتات من أكثر التحديّات المخيفة اليوم، فإن الوضع الذي يصفه هنتنغتون يجب أن يطبّق على الوضع الحديث أو ما قبل الحديث، حيث يستطيع المرء أن يتصوّر الثقافات والحضارات في عزلة نسبية عن بعضها بعضاً -مع أن ذلك يتطلّب بعض الخيال. ويصبح الأمر مثيراً للمشاكل عندما نرى أن عديد الصدمات الحديثة في فترة ما بعد الحرب الباردة وقعت «داخل» الثقافات والحضارات، بدلاً من «فيما بينها»، لا سيما عندما ننظر في حضارات مثل «الإسلامية»، والصينية (التي تشمل الصراعات بين كوريا الشمالية

(6) Huntington 1993a: 19-23.

(7) Huntington 1993: 24.

(8) Chow, Rey. 1993. Writing Diaspora. Minneapolis: University of Minnesota Press.

والجنوبية)، والسلافية الأرثوذكسية (التي تشمل جميع دول الاتحاد السوفيتي السابق، باستثناء آسيا الوسطى، وداخل الصراع الأوكراني- الروسي الذي لم يُحلّ بشأن ضمّ القرم في مارس/ آذار 2014)<sup>(9)</sup>. ومن اللافت أنه على الرغم من الصراعات الداخلية والطائفية المنتشرة التي تكتسح الشرق الأوسط الحديث منذ انطلاق ثورات «الربيع العربي» المختلفة في تونس في ديسمبر (كانون الأول) 2010، فإن بعض المحللين ما زالوا يصوِّرون الصراعات متعدّدة الأطراف في المنطقة بأنها «صدّامات بين الحضارات» وحرب مستمرّة بين «الغرب والإسلام»<sup>(10)</sup>.

يتفحّص هذا البحث ثلاث قوميات مسلمة أقلية في الصين: الهوي (Hui)، والويغور (Uyghur)، والكازاخ (Kazakh)، ويقدمّ الحجة على الحاجة إلى نظرية أكثر تطوُّراً لا تأخذ في الحسبان تباين الثقافة فحسب، وإنما احتمال الهوية الإثنية والدينية -أيضاً- في الدولة القومية الحديثة. وذلك أمر حرج على وجه الخصوص للخطوة التالية من التفاوض، وهي ليست بين الثقافات أو الحضارات، ولكن بين الدول القومية في عالم ما بعد الحرب الباردة اللامركزي والمتعدّد الأقطاب. وتلك بالضبط هي الخطوة التي لا تتيح لنا نظرية هنتنغتون بالغة البساطة عن الثقافات والحضارات القيام بها، وهي نظرية ماهوية وثنائية على نحو مدهش في عالم يزداد فيه غموض الثقافات، وتكافؤها، وتشابكها المتبادل.

(9) رأى والتر ماير أن «التحدّي الإسلامي سيكون تحدياً يخاض في النهاية ضمن حدود حضارته»، وهو مع أنه يجسّد الحضارة «الإسلامية»، فإنه يعترف -على الأقل- بأن احتمال الصراع بين الجماعات المسلمة كبير على نحو مماثل -على الأقل- للتوترات بين المسلمين وغير المسلمين، كما بيّنت حربا العراق وإيران والخليج. واقترح العالم الملايوي المسلم، تشاندرا مظفر أن تجسيد الحضارة «الإسلامية» باعتبارها موحّدة، أو يسودها العرب، يهمل أيضاً حقيقة أن أكبر المجتمعات الإسلامية اليوم تنتشر عبر سكان جنوب وجنوب شرق آسيا. انظر: Mair, Walter. 1994. «Will the Fault Lines Between Civilizations be the Battle Lines of the Future?» Centerpiece Winter/Spring, Pp. 10.

Muzaffar, Chandra. 1994. Interview in Third World Network Features, Penang. Reprinted in «The Clash of Civilizations? Responses from the World» Centerpiece Winter/Spring, Pp. 8.

(10) لا تزال عبارة صموئيل هنتنغتون «صدّام الحضارات» تستحضر على نطاق واسع لتفسير الصراعات بين الغرب والإسلام. انظر: النقد اللاذع لمقالة روجر كوهين في صحيفة نيويورك تايمز، «الإسلام والغرب في حالة حرب»:

([http://www.nytimes.com/2015/02/17/opinion/roger-cohen-islam-and-the-west-at-war.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2015/02/17/opinion/roger-cohen-islam-and-the-west-at-war.html?_r=0))

(تم الاطلاع عليها في 28 مارس/ آذار 2015) الذي كتبه روبرت رايت «صدّام الحضارات الذي لم يكن»، The New Yorker Magazine، 25 فبراير (شباط) 2015، <http://www.newyorker.com/news/news-desk/clash-civilizations-> isnt (تم الاطلاع عليها في 30 مارس/ آذار 2015). انظر أيضاً: رفض جون كاسيدي بأن الهجمات على شارلي إيبدو في باريس في 7 يناير (كانون الثاني) 2015 تمثّل مثل هذا الصدام، «The New Charlie Hebdo and the 'Clash of Civilizations'»، The New Yorker Magazine، 8 يناير (كانون الثاني) 2015، <http://www.newyorker.com/news/john-cassidy/charlie-hebdo-clash-civilizations>: (تم الاطلاع عليها في 29 مارس/ آذار 2015).

من المثير للاهتمام أن الدراسات السابقة للمسلمين في الصين اتخذت موقف هنتنغتون المطلق أيضاً: إن على هؤلاء الشعوب أن تختار بين حضارتين متعارضتين متعارضاً جوهرياً: الإسلامية أو الصينية. وقد كرّر رافائيل إسرائيلي<sup>(11)</sup> أن أمام المسلمين في الصين خيارين، بالنظر إلى مأزقهم الشتاتي: التمرد على النظام الصيني وإقامة دولتهم الإسلامية، أو الاندماج. لكنهم لم يتبعوا أيّاً منهما في الواقع. وسيسعى هذا البحث لتقديم السبب.

عند إقامة الاتحاد السوفيتي وجمهورية الصين الشعبية، بدأ حوار مشوّق بين ممثلين عن جهاز الدولة ومن اعتبروا أنفسهم أنهم ينتمون إلى «القوميّات». وقدّمت جماعات عديدة ممن «يتمتّعون بالاعتقاد الذاتي بوجود سلف مشترك لهم» وفقاً لتعريف ماكس فيبر (Max Weber) للإثنية<sup>(12)</sup>، طلبات لممثلي الحكومتين الاشتراكيتين للاعتراف بهم بمثابة قوميّات أقلية رسمية.

وبعد مفاوضات مطوّلة انطوت على برنامج واسع من التحقيقات التي أجراها علماء الأنثروبولوجيا، والألسن، والمسؤولون المحليون برعاية الدولة، نجحت (103) جماعات في الاتحاد السوفيتي السابق و(54) جماعة في الصين في إقناع الدولة بأنها جماعات إثنية شرعية. وأدى التصديق القانوني على حالتها الإثنية إلى استبعاد الاعتراف فعلياً بعدد من الجماعات التي قدّمت طلبات. في الاتحاد السوفيتي، اعتُبر الروس أنهم الأغلبية بنسبة تزيد على (50٪) من مجموع السكان، في حين اعتُبر الهان الأغلبية الرسمية في الصين بنسبة (91٪). وفي السبعين سنة التي تلت بدء تلك العملية، لم تتمكّن إلا جماعة واحدة في الصين، تعرف باسم جنّو (أو كاشين في تايلند)، من إقناع الدولة بوجودها الحيوي، واعترف بها سنة 1979، على الرغم من أن (15) جماعة في الصين كانت طلباتها الرسمية قيد الدرس حتى عهد قريب، وأن أكثر من (749,341) نسمة أدرجوا باعتبارهم «غير محدّدين» في الإحصاء

(11) Israeli, Raphael. Muslims in China. London & Atlantic Highlands: Curzon & Humanities Press, 1978. «Muslims in China: Islam's Incompatibility with the Chinese Order.» In Islam in Asia, Vol. II. Ed. Raphael Israeli and Anthony H. Johns. Boulder, Colorado: Westview Press, 1984.

(12) Weber, Max, vol. 1. Economy and Society. Translated by Guenther Roth and Claus Wittich. 2. 1956:389. Reprint. Berkeley: University of California Press, 1978. .

السكاني سنة 1990 .

عند مناقشة عملية «تحديد الإثنيات» في الصين، أجمل عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية الصيني البارز: في شياتونغ (Fei Xiaotong)، المعايير الماركسية الستالينية لاعتراق الدولة بالجماعات الإثنية. لكي يتم تحديد كل جماعة، عليها أن «تقنع» الدولة بأنها تشترك في: اللغة، أو الموطن، أو الاقتصاد، أو التكوين السيكولوجي، وهو ما أسماه ستالين لاحقاً «ثقافة». وقد كُتبت «إقناع» هنا، إذ إن ما يسمّى بهذه المعايير الموضوعية لتحديد الإثنية قابل للتفاوض، كما سأبين لاحقاً: تستخدم من قبل الجانبين للمناقشة بشأن الشرعية.

يفترض وصف في شياتونغ لعملية تحديد هوية عديد من الجماعات القومية المشكوك فيها هذه المعايير الأربعة، ويبدأ على العموم بدراسة تاريخها اللغوي<sup>(13)</sup>. وقد أوجزت الهيئة الرئيسية التي أوكل إليها تقرير منح وضعية الأقلية القومية للجماعات المتقدمة بطلبات، مفوضية الدولة للشؤون القومية، اعتمادها على معايير ستالين:

إن معايير ستالين للقومية حقيقة شاملة، وقد ثبتت خلال فترة طويلة من التفحص الفعلي (... ) بعد التحرير، أفاد بلدنا بدقة من نظرية ستالين في عمله لبحث القوميات وتحديد هوية القوميات، مما جعل تحديد القوميات يتكّل بالنجاح<sup>(14)</sup>.

ما تزال هذه المعايير الأربعة تعتبر قياسية لتحديد القوميات في مجتمع اشتراكي مثل الصين<sup>(15)</sup>. لتحديد الإثنيات في الصين، تحدّد الدولة التقاليد التي

(13) Fei Xiaotong. *Toward A People's Anthropology*. Beijing: New World Press, 1981 :67.

(14) State Commission 1983:39.

(15) إن نشر أبحاث عدة أقيمت في المؤتمر القومي سنة 1986 في شانغهاي في مجلة منزو يانجوي (بحوث القومية) حيث بُحثت مبادئ ستالين، يكشف عن أن هذه المبادئ ما زالت تعتبر ملائمة في الصين، على الرغم من بداية التشكيك فيها لأول مرة. وقد رأى عالم الأنثروبولوجيا رونج ما في جامعة بكين، وهو عالم من الهوي، أنه يجب أن تعاد صياغة مفهوم «منزو» («الإثنية» أو «القومية») بأكمله لمنع انتهاء أسلوب من الاتحاد السوفيتي في الصين، ونزع السمة السياسية عن السياسات، وإعادة ترجمة مصطلح «منزو» من «قومية» إلى «جماعة إثنية» (Ma 2007: 2). انظر:

Ma, Rong. 2007. «A New Perspective in Guiding Ethnic Relations in the 21st Century: 'De-politicization' of Ethnicity in China» China Policy Institute, The University of Nottingham. July 2007.

Jin Binggao. «The Marxist Definition of Nationality, Its Origin and Influence.» Central Nationalities Institute Journal, no. 3 (1984): 67.



تكتسب المزايا اللازمة بمثابة لغة، وموطن، وثقافة -بصرف النظر عن اعتقاد الجماعة الذاتي بوجودها باعتبارها شعباً، أو بشرية هذه التقاليد الثقافية. وتتصور الدولة الصينية ما الذي يكتسب مزايا التقاليد الثقافية للمجتمعات المعنية، وعليها الاستجابة لذلك الوصف: أفكارها التقليدية وتصوّراتها للهوية. وبعد ذلك يُتفاوض على هذه الهويات المتصورة المتعارضة في الغالب في كل إطار اجتماعي اقتصادي، وتدور المفاوضات حول التمثيلات الرمزية للدولة، والذات، والآخر.

## الهويات الإثنية والدينية الحوارية

نضع الهوية القومية في مجال العلاقات الاجتماعية المعاصرة والتاريخية، لا سيما فيما يتعلق ببعض الجماعات الاجتماعية المتفاعلة والمجتمعات الإثنية المبتكرة حديثاً في آسيا الوسطى وتركيا والصين. وبالنظر إلى التاريخ الطويل من التفاعل مع الآخرين الأقوياء والإمبراطوريات الاستعمارية في السهوب الأوراسية، فإن الموقف النسبي الصرف، أو الماهوي المنفصل عن التاريخ، في الطرف الآخر، فيما يتعلق بتشكيل الهوية أمر مشكوك فيه على نحو الخصوص. فكلتا الطرفين يتجاهلان قضايا السلطة، والهيمنة، والاستعمار «الداخلي»، والاقتصاد الثقافي التي سيطرت على المنطقة طويلاً.

إن الإفصاح عن تعدديات هذه الهويات في المنفى ضمن السياق الذي يعبر فيه عن هذه الهويات، والمشاركة في «عمل الثقافة الحدي» في الدولة القومية الحديثة -على الأغلب- هو الذي يبرز هذه الهويات. من خلال تفحص ثلاثة شعوب تصور باعتبارها «قومية»، وتحدث عن نفسها الآن باعتبارها قومية (لكن أحدها فقط حصل -أخيراً- على مقاطعة قومية، ولا يزال أحدها فقط يطالب بمثل هذه المقاطعة)، فإنني أريد اقتراح ثلاثة أساليب للخطاب بشأن القومية الإثنية، باتباع صيغة ستالبراس (Stallybrass) ووايت (White) (في كتابهما المسهب «شعرية التجاوز وسياسته» (The Poetics and Politics of Transgression)، تطرح التجاوزات الأساسية للدولة القومية المعاصرة، وتحدثها على نحو مثير للاهتمام. هذه هي خطابات الشتات، والأصول المحلية، وما بعد الإنسانية التي نسجتها جماعات

اجتماعية تعرف اليوم بأسماء الهوي (دونغان)، والويغور، والكازاخ.

إنني أرى أن القومية -بحد ذاتها- ليست فكرة متخيّلة، لكنها تمثل أساليب معيّنة للتمثيل المتخيّل، أي نمطاً من التمثيل الذي يسهم في قواعد فعل غالباً ما يحدّد الآن بالتفاعلات داخل الدولة القومية أو مقاومتها. وكما يرى هوبزباوم (Hobsbawm)<sup>(16)</sup>: «القومية برنامج سياسي (...) ومن دون هذا البرنامج، سواء تحقّق أم لم يتحقّق، تصبح (القومية) مصطلحاً عديم المعنى». القومية ليست اعتباطية، لكن ليس فيها أي محتوى أساسي، ولا جوهر ضروري لا يتغيّر ويُعاد تعريفه في معارضة داخلية وخارجية، حوارية في الغالب، باستخدام الرموز القوية التي وصفها جون كوماروف (John Comaroff) بدقّة بأنها ترابطية «طوطمية». وكما لاحظ ديوارا (Duara)، فإن كل القوميات والإثنيات ليست بالضرورة منتجات جانبية لبناء الدولة القومية أو محتواة في داخلها.

خلال المقابلات التي أجريتها مع العديد من الأشخاص الذين أمضيت وقتاً معهم في الصين والتقيت بهم ثانية باعتبارهم منفين، أو بالأحرى مهاجرين في تركيا، بدأت أفكر كثيراً في عواقب الغيرية الترابطية لما يدعوه راي تشاو<sup>(17)</sup> الحالة الشتاتية، والتحدّي المزعزع للاستقرار الذي تثيره للدولة القومية المعاصرة. لقد أمضيت السنة الأكاديمية (1992-1993) في إسطنبول بعد حصولي على منحة للأبحاث من فولبرايت متابعاً المقابلات التي أجريتها سنة 1988 مع اللاجئين الذين قدموا من الصين إلى هناك في أربعينيات القرن العشرين. وبين سنتي 2001 و2004 قمت برحلات منتظمة إلى آسيا الوسطى وزرت بانتظام مسلمين لديهم روابط عائلية في غرب الصين. وجاء ذلك بعد أن أمضيت (3) سنوات في الصين للقيام بعمل ميداني بين سنتي 1982 و1986 لا سيما في أوساط شعب الهوي، ولكن مع زيارات وجيزة لمناطق الويغور والكازاخ في الصين في الفترة نفسها. وتلا ذلك عمل ميداني واسع إلى حدّ ما في تسينجيانغ أواخر تسعينيات القرن العشرين وأوائل العقد الأول

(16) Hobsbawm, Eric «Ethnicity and Nationalism in Europe Today.» Anthropology Today 8 (1): 3-8, 1992.1992:4.

(17) Chow, Rey. 1993. Writing Diaspora. Minneapolis: University of Minnesota Press.

من القرن الحادي والعشرين، مع رحلات منتظمة لاحقة إلى مناطق المسلمين في أنحاء أخرى من الصين، وأحدثها إلى شيان في أغسطس (آب) 2014. وقد أمضيت معظم وقتي أتقل بين حدود المقاطعات القومية وفي أواسط الشعوب التي تعبرها، بدلاً من القعود في قرية، أو ناحية، أو بلدة، أو مقاطعة واحدة «مكتفية ذاتياً ولا تتأثر بالزمن» (التراتبية المفضلة لعلماء الأنثروبولوجيا البنيويين) متبعاً حكمة ريتشارد فوكس (Richard Fox) «بالعمل في الحاضر»، أو دعوة بهابها (Bhabha)، بين الفواصل، وعبر الحدود التي تعرّف بها الجماعات التي أهتم بها أنفسهم.

إن الطوفان المفاجئ لما يمكن تسميته «الحنين إلى الماضي السوفيتي» في مجلة «فورين أفيرز» (Foreign Affairs) ومنابر السياسة الأخرى التي تشكو من انبعاث «القبلية» في آسيا الوسطى وأوروبا الشرقية الآن بعد انسحاب السوفيت «المحافظين على السلام» يأتي في غير موضعه، إذا لم يكن خاطئاً على نحو خطر<sup>(18)</sup>. كانت هذه الشعوب مختلفة جداً عما كانت عليه قبل أن تسيطر عليها الدول المركزية في أوراسيا، ولم تكن هوياتها المتعددة الوجوه قبلية البتة. ولم يلحظ -أيضاً- من يقترحون الوحدة التركية أو الوحدة الإسلامية، باعتبارهما تفسيراً شافياً للأحداث الأخيرة في هذه المناطق، أن التعبير عن التضامن الإسلامي ما هو إلا جانب واحد من جوانب هذه الهويات المعقدة في بعض الظروف. بل إن نتيجة الجفاف في آسيا الوسطى في أعقاب الاتحاد السوفيتي كانت مخيبة جداً لآمال دعاة الوحدة التركية والوحدة الإسلامية. وتظهر ترجمة كتاب أوليفيه روا (Olivier Roy)<sup>(19)</sup> «فشل الإسلام السياسي» (The Failure of Political Islam) أن «مفهوم الإسلام والمجتمعات المسلمة باعتباره نظاماً ثقافياً واحداً غير مرتبط بالزمن» تسيء إلى الحركات الاجتماعية المعاصرة التي تكتسح هذه المناطق، بالإضافة إلى طبيعة الإسلام نفسه بالنسبة لأفغانستان (حيث لم يفشل الإسلام دون ريب) فضلاً عن قسم كبير من آسيا الوسطى. وسيحاول هذا البحث أن يقدم تفسيراً لسؤال: لماذا

(18) في دراسة مهمة، اقترح ديفيد بروشاسكا (David Prochaska 1995) أن نوعاً من «الحنين إلى الإمبريالية» يساعد في تفسير شهرة بطاقات البريد الشرقية الجزائرية في فرنسا (في الماضي والحاضر). وربما يعكس بروز المشروعات القومية والماهوية اليوم «حنين أولاني» إلى الأصول المشتركة الأكثر نقاء التي تساعد في تفسير إعادة ظهور مصطلح «قبيلة».

(19) Roy, Olivier, The Failure of Political Islam, arvard University Press 1996.

ربما تكون هذه الأيديولوجيات الجامعة أقل جاذبية في الحقبة ما بعد السوفيتية عما كانت عليه في الفترة قبل السوفيتية عندما نشأت؟

## الصينيون المسلمون: التهجين

وجد أوين لاتي مور (Owen Lattimore)، الذي عاش وسافر سنوات عدة في شمال غرب الصين، أن غموض الصينيين المسلمين المعروفين باسم الهوي في الصين والدونغان (Dungan) في آسيا الوسطى، غالباً ما جعلهم يظنون:

في أوقات الأزمة السياسية، يجد المسلمون الصينيون في سنكيانغ أنفسهم دائماً عالقين بين خيارين أحلاهما مرّ. إذا وقفوا مع إخوانهم المسلمين، فسيواجهون - عاجلاً أم آجلاً - محاولة خفض مكانتهم ومعاملتهم باعتبارهم «غير جديرين بالثقة»، إذ إنهم صينيون في النهاية على الرغم من دينهم الإسلامي. وإذا وقفوا مع مواطنيهم الصينيين، فثمة ميل مماثل إلى الاشتباه بانقلابهم وخيانتهم، إذ يُخشى أن يتبين سياسياً أن دينهم أكثر إلزاماً من وطنيتهم<sup>(20)</sup>.

المسلمون الصينيون، المعروفون باسم الدونغان في تسينجيانغ وكثير من آسيا الوسطى، وباسم الهوي في الصين، يتوزعون على نحو واسع داخل المشهد الإثني في الصين وآسيا الداخلية. ووفقاً لإحصاء السكان الوطني الرسمي والأدبيات في الصين، فإن شعب الهوي هو ثاني أكثر القوميات الأقلية الخمس والخمسين المعترف بها تعداداً في الصين، وهم يشكلون مجتمعين ثمانية في المئة من مجموع تعداد السكان. والهوي هم الأقلية الأكثر انتشاراً، إذ يسكنون في كل منطقة، ومقاطعة، ومدينة، وأكثر من سبعة وتسعين في المئة من مقاطعات البلد. وتجدر الإشارة إلى أن الهوي غالباً ما يشكلون الغالبية العظمى للأقليات في مناطق سيادة الهان، على الرغم من أنهم ربما يمثلون كسراً صغيراً من السكان في معظم المناطق (باستثناء نغسيا). وينطبق ذلك - أيضاً - على معظم مدن الصين، حيث يشكل الهوي الجماعة الإثنية الحضرية الرئيسة. ومن المتعارف عليه الاعتقاد بأن الأقليات المسلمة الصينية تتركز

(20) Lattimore, Owen Inner Asian Frontiers of China, Oxford University Press, 1988.

في الزاوية الشمالية الغربية، قرب آسيا الوسطى السوفيتية. ومن المفاجئ أن ثالث أكبر كثافة سكانية للهوي، بعد نغسيا وغانسو، موجودة في مقاطعة هينان، في وسط الصين. ويوجد سادس أكبر تركيز لهم في يونان، وهناك أكثر من (200,000) نسمة منهم في بيجنغ، عاصمة الدولة.

هناك - أيضاً - تنوع اقتصادي ومهني واسع بين الهوي، من الكوادر إلى رجال الدين، ومن مزارعي الأرز إلى عمال المصانع، ومن معلّمي المدارس إلى الجمّالين، ومن الشعراء إلى السياسيين. في الشمال، تعمل غالبية الهوي في زراعة القمح والأرز الجاف، في حين يعملون في الجنوب في زراعة الأرز الرطب والزراعة المائية بالدرجة الأولى. ومنذ حملات إنشاء المزارع الجماعية في خمسينيات القرن العشرين، مُنع معظم الهوي من مزاولة الأعمال الخاصة الصغيرة التي يختصّون بها تقليدياً. ويتيح التوسّط للهوي النجاح في إدارة المطاعم في جميع أنحاء الصين، وخارج حدودها، وقد زرتها في تايلند وبيشكك، وألماني، وإسطنبول، وحتى في لوس أنجلس، حيث توجد أربعة.

كان الشعب المعروف باسم الهوي مشتتاً ومهاجراً في الصين منذ البداية. وفي حين رأى روبرت يونغ (Robert Young) - محقّقاً - أن الاحتفاء الحالي بالتعدّد الثقافي للهجنة «يكرّر ويعيد إنتاج» نموذج عنصري لنزعة التطوّر الاجتماعي البيولوجي، يجب ألا يغيب عنا أن خطابات الهوية والإثنية والقومية تأثرت في الصين تأثراً شديداً بالأفكار الصينية العميقة عن العرق. ففي الصين، «العرق (...) ينشئ كيان الدولة»، وفقاً لأطروحة ديكوتر (Dikötter)<sup>(21)</sup> المقنعة، وذو صلة كبيرة بتمثيلات الصينيين الهان لغيرية الهوي. بل إن اسم «هوي» يمكن أن يعني في الصينية «العودة»، كما لو أنهم لم يكونوا في وطنهم في الصين قطّ ولا بدّ لهم من الرحيل. والشيء الوحيد الذي يشترك فيه بعضهم، وليس كلهم، هو الإسلام، إذ إنهم يتحدّرون من التجار، والجنود، والمسؤولين المسلمين الفارسيين، والعرب، والمغول والأتراك الذين استقروا في الصين بين القرنين السابع والرابع عشر وتزوجوا من النساء الهان المقيمات في مجتمعات منعزلة. وكان الإسلام يعرف في الصين

(21) Dikötter, Frank, The Discourse of Race in Modern China, C Hurst & Co (Publishers)Ltd 1992: 71.

باسم «دين الهوي» (هوي جياو) حتى خمسينيات القرن العشرين - وكان المسلمون يسمون المؤمنين بالهوي جياو. وحتى ذلك الحين، كان كل معتنق للإسلام يسمى هوي جياو تو (تابع لدين الهوي).

مع ذلك، تعترف الدولة بالهوي باعتبارهم قومية، وهم يستخدمون تلك التسمية الذاتية في أحاديثهم مع الهوي وغير الهوي. وغالباً ما يجمع الهوي كما يقولون، على غرار عمارتهم وفنهم الإسلاميين الفريدين، «الخصائص الصينية من الخارج، والخصائص الإسلامية من الداخل»، حيث تبدو المساجد مثل المعابد البوذية من الخارج، ومع ذلك فإنها مزينة بالآيات القرآنية من الداخل. وثمة رسم للكلمة الصينية التي تعني «طول العمر» (شو) شهير لدى كثير من الهوي، وتتجه على نطاق واسع الجمعية الإسلامية في الصين بغية تحقيق الربح، كُتبت فيه الآيات القرآنية بحيث تعطي شكل كلمة «طول العمر» بالكتابة بالرموز الصينية، ويوضح ذلك بطريقة رائعة الطبيعة الثنائية للمسلمين الصينيين. وهذه الهجنة، الصينية والمسلمة، المقيم الغريب، مهمة جداً في تمثيل الذات والآخر. وكما تنبأ هوبزباوم (Hobsbawm) <sup>(22)</sup> على نحو مفاجئ: «لا شك في أن المسلمين البوسنيين والصينيين سيعتبرون أنفسهم قومية في نهاية المطاف، لأن حكومتيهما تعاملهما باعتبارهما قومية».

كما رأيت في مكان آخر، تفهم هذه العلاقات مع الغير على أفضل نحو باعتبارها «حوارية» بدلاً من «جدلية» <sup>(23)</sup>، حيث يعتقد -على العموم- أن الجدلية الصارمة تتحرك في اتجاه معين، نافية دائماً علاقة سابقة، بدلاً من التفاعل الحوارية الذي يمكن أن يتحرك جيئة وذهاباً، تبعاً لطبيعة التفاعل <sup>(24)</sup>. هنا نتبّع «سلسلة من

(22) Hobsbawm, Eric. Nations and Nationalism since 1780. Cambridge: Cambridge University Press, 1991: 70-71.

(23) Gladney, Dru C, Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic. Cambridge: Harvard University Press, Council on East Asian Studies 1991: 76-8.

(24) كما يلاحظ توسيغ، تنشأ الهوية دائماً تقليداً أو مقاومة «لآخر» غالباً ما يكون متصوّراً، مما يخلق التماثلات والاختلافات في التفاعلات المحاكية: «تسجّل المحاكاة التماثل والاختلاف، أن تكون شبيهاً، وأن تكون الآخر. إن إنشاء الاستقرار من عدم الاستقرار ليس بالمهمة السهلة، مع ذلك فإن خلق جميع الهويات ينخرط في هذا النشاط الاعتيادي المقوّي الذي لا تعود فيه القضية البقاء على الحال نفسه، وإنما المحافظة على التماثل من خلال الغيرية» (Taussig 1993: 27).

التمثيلات النمطية»، ونسعى لأن نجمل عبارات ساكنة العلاقات والتعدّيات دائمة التغيير للهويات المتصوّرة التي تخفي عديداً من مستويات التزامن الاجتماعي<sup>(25)</sup>. وكما لاحظت راشيل مور (Rachel Moore)، فإن هذه الغيريات المتقلّبة يمكن أن تصبح ثابتة جداً نمطياً، وأن تمثّل الأنظمة الماهوية، والنخب، وعلماء الأنثروبولوجيا الذين يشتركون - في الغالب - في «الغيريات التسويقية» لأغراض مختلفة على نحو ملحوظ. وتبرز تراتبية المعارضة الغيرية من داخل سياق العلاقات الاجتماعية. وكما رأى توماس، فإن هذه العلاقات غالباً ما تكون «إعادة صياغة استراتيجية» ولا تمثّل «الخصائص الأبدية للعلاقات بين الذات والآخر» المنفصلة عن اللحظات الاجتماعية التاريخية المحدّدة<sup>(26)</sup>.

رأى بهاها أن «هذا الانتقال الخلاقي بين الهويات الثابتة يفتح احتمال الهجنة الثقافية التي تُقبل من دون تراتبية مفترضة أو مفروضة». وتحديد الهويات الماهوية يجعل تكوين المسلمين الهوي باعتبارهم هجيناً محتملاً ممكناً، وفي الوقت نفسه يهدّد بمشروعات تنقية. وإذا تفحصنا حالة الدونغان الهوي الواردة أعلاه، يتضح أن الهوي يمثّلون أنفسهم كما لو أنهم يعتمدون على طبيعة تفاعلهم مع الآخرين.

وهكذا ثمة اختلاف بين هوي بيجنج وشانغهاي في اللغة، والعادات، والمكان، وغالباً ما يؤدي إلى علاقات عمل تنافسية تمزيقية وغير تراتبية، ويستمر ذلك في الغالب إلى أن يدخل المشهد أحد من غير الهوي. في تلك اللحظة، يمكن أن يتحد هوي بيجنج وشانغهاي باعتبارهم «هوي»، وهكذا إلى أعلى سلم التفاعلات. عندما ينتقل الهوي أو الدونغان إلى خارج الصين، ربما تتعرّز «صينيتهم» في تفاعلاتهم مع غير الصينيين، أو «إسلاميتهم» في تفاعلاتهم مع غير المسلمين. بل إن طبيعة الهوي

(25) وبهذا المعنى، يكون إريكسن (Eriksen 1993) مصيباً في التشديد على الترابطية والنسبية. المشكلة أنه يهمل التشديد على سياق فهم الاختلاف، مفترضاً أنه على صلة دائمة. فالجميع إثني بالنسبة لإريكسن أحبوا ذلك أم كرهوه. وقرّر إريكسن (Eriksen 1993: 11) عنا أن «جميع البشر ينتمون إلى جماعة إثنية، سواء أكانوا مقيمين في أوروبا، أو ماليزيا، أو أمريكا الوسطى». ويتجاهل ذلك ارتباط الإثنية أو عدم ارتباطها بالموضوع، وتاريخيتها، ولماذا تجد الأغلبية صعوبة في التفكير بنفسها باعتبارها إثنية (مثل «البيض» في صف مدخل إلى الأنثروبولوجيا الذي أدرسه، أو «أغلبية» الهان في الصين، أو الأتراك المسيطرين في تركيا). انظر: Eriksen, Thomas H. 1993 Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives. London: Pluto Press.

(26) يكشف المثل البدوي الملائم: «أنا ضد أخي، وأنا وأخي ضد ابن عمي، ونحن وأبناء عمومنا على الغريب» عن الطبيعة الاستراتيجية لهذا المخطط.

باعتبارهم «قومية» تستند إلى سياسات القومية الصينية التي اعترفت بهم بمثابة أقلية إثنية، ومنحتهم وضعاً قانونياً. وقد أطق ذلك عملية -تطوّرت إليها في مكان آخر- تحوّل فيها شعب مسلم إلى أقلية قومية<sup>(27)</sup>.

يجب ألا يفاجأ أحد من أن يبدأ الهوي خارج حدود الدولة القومية الصينية في التقليل من اعتبار أنفسهم قومية، والتركيز على الجوانب الأخرى لهويتهم، مثل الإسلام أو اللغة الصينية. ويساعد ذلك في فهم كيف يرتبط الهوي في المطاعم الصينية في إسطنبول مع المسلمين الآخرين باعتبارهم مسلمين، على أمل التغلّب على الاختلافات بين «الأتراك» و«الصينيين». هنا تجدر بي الإشارة أنه لا يوجد شيء تقرير في هذه العلاقات، إنما هي تأملات في ما لاحظته في الميدان. التراتبية في العلاقة غير ثابتة، وتتحدّد بالسياق المحلي للاختلاف، كما تعرّف بالمجموعة المحدّدة من العلاقات النمطية للتراتبية، والسلطة، والطبقة، والمعارضة التي غالباً ما تكون متغيّرة ومتعدّدة الأوجه، لكنها ليست اعتباطية البتة. وهكذا، حتى في الصين، حدث أن اتّحد الهوي مع الصينيين الهان ضدّ هوي آخرين، عندما كان من مصلحتهم القيام بذلك، وغالباً ما يقلّون من قيمة هويّتهم المسلمة لصالح التشابهات الثقافية، أو الإثنية، أو اللغوية مع الصينيين الهان الذين سعوا لتقاسم المصالح السياسية معهم. وتاريخ غانسو وتسينجيانغ مليء بهذه التحالفات المتغيّرة للقوى، حيث يتّحد الأخ مع أخيه، وأحياناً مع الصينيين، ضدّ ابن عمّ غالباً ما يكون أمير حرب منافساً. ويسعى النهج الترابطي والحواري إلى رسم خطوط الصدع المهمّة في العلاقة، والتعارض، ومحاور التراتبية -وتلك طريقة مساعدة في تصوير هذه الظاهرة. وهي لا تدّعي -بطبيعة الحال- أنها ذات قيمة تفسيرية لاتاريخية تنبئية أو شاملة.

## الويغور: أصالات المكان، والفضاء، واعتراف الدولة

أخبرني دليل سياحي من الويغور يعمل في خدمات السفر الدولية في الصين عند مقابر الأستانة القديمة تحت الأرض خارج تورفان بما يلي:

(27) Gladney 1991.



شعب الويغور متحدّر من حضارة رفيعة للشعب البدوي في آسيا الوسطى الذي كانت له مملكة هنا في تورفان. الرسوم الأنيقة والتغليف في هذا القبر ترجع إلى سلالة الهان (206 قبل الميلاد - 220 بعد الميلاد) وهي متماثلة في الجمال والتطور. وثمة مومياء في مقابر مقاطعة تسينجيانغ التي توجد في هذه المنطقة - أيضاً - يعود تاريخها إلى ما يزيد على (6000) سنة، وتثبت أن شعب الويغور أقدم من الصينيين الهان (مقابلة شخصية، مارس / آذار 1985).

على الرغم من التواريخ الصينية، فإن كل أسرة ويغورية تعتقد بأن أسلافها كانوا الشعب الأصلي لحوض تاريم الذي يعرف الآن باسم تسينجيانغ. كانت هذه الأرض أرضهم. ومع ذلك، ناقشت في مكان آخر «التكوّن الإثني» المركّب للويغور<sup>(28)</sup>. وقد لاحظ جاك تشن (Jack Chen)<sup>(29)</sup> في تاريخه الشهير عن تسينجيانغ إعادة إدخال مصطلح الويغور لوصف السكان الأتراك لتركستان الصينية. وفي حين أن مجموعة من الشعوب البدوية في السهوب تدعى «الويغور» كانت توجد قبل القرن الثامن، فإن هذه الهوية فقدت بين القرنين الخامس عشر والعشرين. ولا نجد بدايات إمبراطورية الويغور التي وصفها كولن ماكيراس إلا بعد سقوط الخانية التركية (552-744 ميلادية) أمام شعب أفاد عنه المؤرّخون الصينيون باسم «هوي هي» أو «هوي هو». في ذلك الوقت كان الويغور مجموعة من تسع قبائل بدوية تمكّنت باتحاديها الأولي مع البدو الباسميلي والكارلوك، من هزيمة الخانية التركية الثانية وسيطرت بعد ذلك على الاتحاد بقيادة قولي بيلى سنة 742.

حدث الاستقرار التدريجي لـ«الويغور»، والحاقهم الهزيمة بالخانية التركية، عندما أصبحت التجارة مع دولة التانغ الموحّدة مربحة جداً. ويرى سامولين (Samolin) أن استقرار الحكم، والتجارة مع التانغ، والروابط مع البلاط الإمبراطوري، بالإضافة إلى تنامي أهمية إنشاء مراكز طقوس منيخية ثابتة، أسهم في نمط الحياة المستقرّ لقبائل الويغور. وترافق الاستقرار والتفاعل مع الدولة الصينية مع تغيّر اجتماعي ديني: تأثر الويغور الشامانيون التقليديون الناطقون

(28) Gladney 1990.

(29) Jack, Chen, The Sinkiang Story, Macmillan; First Edition edition 1977: 100.

بالتركية بالمنخية الفارسية، والبوذية، والمسيحية النسطورية في نهاية المطاف. وتطوّرت التجارة الواسعة والتحالفات العسكرية على طول طريق الحرير القديم مع الدولة الصينية، إلى حدّ أن الويغور اعتمدوا تدريجياً الممارسات الثقافية للصينيين، وملابسهم، وحتى ممارساتهم الزراعية وأدى سقوط عاصمة الويغور قرابالغاسون (Karabalghasun) في منغوليا بيد القيروغيز البدو سنة 840، دون أن يساعدهم التانغ الذين ربما أصبحوا يخشون إمبراطورية الويغور الغنية، إلى مزيد من الاستقرار وتبلور الهوية الويغورية.

الأسلمة التدريجية للويغور بين القرن العاشر وأواخر القرن السابع عشر، والاستعاضة عن الديانة البوذية، لم تسهم كثيراً في إقامة جسر بين الولاءات القائمة على الواحات ومنذ ذلك الوقت، كان شعب أويغورستان المتمركز في منخفض تورفان، والذي قاوم اعتناق الإسلام حتى القرن السابع عشر، آخر من عُرف باسم الويغور. أما الآخرون فعرفوا باسم واحتهم أو باسم المسلمين على العموم وبقدوم الإسلام، اختفى الاسم الإثني «ويغور» من السجلات التاريخية. وبدلاً من ذلك نجد انتشار اصطلاحات مثل «يرلك» (أهل الأرض)، و«سارت» (قادة القوافل)، و«ترانشي» (المزارعون من حوض تاريم الذين نقلوا إلى بييلي في ظل حكم قايبان لونغ)، واصطلاحات أخرى تستند إلى الواحة.

في الفترة الجمهورية، تميّزت هوية الويغور ثانياً بالفئوية وفقاً للمكان، والدين، والانتماءات السياسية. وقد وجد أندرو فوربس، في تحليله المفصّل لسياسة أمراء الحرب المعقّدة لجمهورية تسينجيانغ، اختلافات مهمة مستمرة بين المناطق الكبرى الثلاث في تسينجيانغ: زونغوريا في الشمال الغربي، وحوض تاريم الجنوبي، وكُمول تورفان («أويغورستان») الشرقية. ويؤكد كتاب رودلسون<sup>(30)</sup> المهم هذا التنوع الإقليمي المستمرّ في أربع مناطق كبرى، حيث يقسم التاريم الجنوبي إلى منطقتين اجتماعيتين إيكولوجيتين منفصلتين. وقد اعترف بالويغور في تسينجيانغ باعتبارهم قومية بموجب سياسة الاعتراف بالقوميات المتأثرة بالمفهوم السوفيتي في ثلاثينيات

(30) Rudelson, Justin Jon. 1998. Oasis Identities: Uyghur Nationalism Along China's Silk Road. New York: Columbia University Press.

القرن العشرين، التي أسهمت في القبول الواسع النطاق -اليوم- باستمرارية مملكة الويغور القديمة و«تكوّنهم الإثني» في النهاية باعتبارهم قومية أصيلة<sup>(31)</sup>. ولا تخفي هذه التسمية القومية تنوعاً إقليمياً ولغوياً هائلاً فحسب، وإنما تدرج -أيضاً- جماعات مثل اللوليك والدولان ليس لها علاقة كبيرة بالمسلمين الأتراك المقيمين في الواحات الذين أصبحوا يعرفون باسم الويغور<sup>(32)</sup>.

المقولة التي يطرحها هذا البحث هي أن التنوع والفئوية في أوساط الويغور تعكس تراتبية حوارية للترابط الشائع بين كل التجمّعات الاجتماعية. فالويغور منقسمون من الداخل بالصراعات الدينية بين الفئات الصوفية وغير الصوفية، والولاءات الإقليمية (سواء للواحات أو الأماكن التي يتحدثون منها)، والتباينات اللغوية، والتباعد بين العامة والنخب، والولاءات السياسية المتنافسة. ومن المهم الملاحظة بأن الإسلام عامل واحد بين عديد من العوامل التوحيدية لهوية الويغور، تبعاً لمن يتعارضون معه في ذلك الوقت. على سبيل المثال، في مقابل الدونغان (الوهوي)، يميّز الويغور أنفسهم باعتبارهم الأقلية الأصلية، إذ إن كليهما يتشاركان اتباع المذهب الإسلامي السنّي. وخلافاً للشعوب المسلمة البدوية (الكازاخ أو القيرغيز)، ربما يشدّد الويغور على انتمائهم للأرض أو الواحة التي ينحدرون منها. وفي التعارض مع الصينيين الهان، يشدّد الويغور -على العموم- على تاريخهم الطويل في المنطقة.

## الكازاخ: الحنين إلى البداوة وقوة النسب

عندما يلتقي كازاخيان لا يعرف أحدهما الآخر، يعرفان بنفسيهما بتقديم النسب الذي ينتميان إليه والأقرباء الأوثق من جهة الأب. في برلين الشرقية أقام الكازاخ من تركيا صلة مع الطلاب الكازاخ الوافدين من جمهورية منغوليا الشعبية للدراسة في جمهورية ألمانيا الديمقراطية. وعلى غرار كازاخ تسينجيانغ ينتمي كازاخ منغوليا إلى أورطا جوز (Orta Jü z) وإلى الأنساب نفسها الموجودة في تركيا أيضاً. وفي بعض الأحيان وجدوا علاقات قرابة مشتركة قادتهم إلى تنظيم اجتماعات في

(31) Chen 1977; Gladney 1990; Rudleson 1988.

(32) Svanberg 1989b; Hoppe 1995.

برلين الشرقية بين الأقرباء القادمين من تركيا والزوّار القادمين من منغوليا .

روى لي رمزان كوبيلاي من زيتين بورنو (Zeytin Burnu) في إسطنبول ذات يوم أنه ينحدر من سلالة جنكيز خان، ويعتقد بشدّة أنه كان من البدو الكازاخ. البداوة لمعظم الكازاخ ذكرى بعيدة ينظرون إليها بحنين إثني. وقد اختتم روبرت إكفال (Robert B. Ekvall) دراسته الإثنية عن البداوة في التبت، «حقول من دون إعداد» (Fields on the Hoof) بهذا التوقّع الرهيب: «في إطار المبادئ والتجربة الشيوعية (...) ليس هناك مكان منطقي ومقبول للبدو» وكان دقيقاً تماماً فيما يتعلّق بالاتحاد السوفيتي السابق، حيث لم يتبقّ الآن إلا قليل من الرعاة شبه البدويين في المناطق الصحراوية النائية، من بين إجمالي الكازاخ البالغ تعدادهم (7) ملايين نسمة. لكن تبين أن توقّعاته للصين كانت خاطئة، مع أنها لم تبدُ غير منطقية في ذلك الوقت. فقد شهدت السنوات الأخيرة انبعاث الرعوية البدوية في بعض الأراضي العشبية لدرجة أن التوازن الإيكولوجي في هذه المناطق أصبح مهدداً بفرط الرعي. وأفاد يانغ لي وهسيني وو (من معهد غانسو للأبحاث الإيكولوجية في الأراضي العشبية) بأن خصخصة استخدام الأراضي وقطعان الحيوانات في الصين جاءت في الوقت نفسه الذي «أنشئ فيه نظام السوق الحرّة في الصين وقلّصت الحكومة تدابير الرقابة على الأسعار. ومنذ ذلك الحين، ارتفعت تكلفة المنتجات الحيوانية كثيراً، وأدى ذلك إلى فرط الرعي في الأراضي العشبية في الصين فوق قدرتها على التحمّل بكثير».

وثق سفانبيرغ وبنسون (Svanberg and Benson) انبعاث الرعوية البدوية التقليدية مع إدخال إصلاحات السوق الحرّة، لكن لم يثبت بعد أن الرعاة الكازاخ في جبال التاي يشكلون أي تهديد للأراضي العشبية في المروج المرتفعة أو قيعان الوديان. فالكازاخ يتبعون أسلوباً رعويّاً بدويّاً مستمداً من هؤلاء الأسلاف الأتراك الذين «طوّروا بداوة السهوب في شكلها الأخير، الشكل الذي اعتمده المغول لاحقاً» وفقاً لجوزيف فلتشر (Joseph Fletcher)، باعتبارهم من المتحدّرين من الخانية التركية التي سيطرت على سهوب منغوليا في القرن السادس الميلادي. ومع اختفاء بداوة الكازاخ من سهوب آسيا الوسطى، احتدم النقاش في الاتحاد السوفيتي

السابق بشأن دور الدين والنزعة التركية في تحديد هوية الكازاخ القومية. ففي حين يقدم بعض المفكرين الحجة لصالح دور الإسلام في تحديد هوية الكازاخ، فإن آخرين يصرون على أن القومية التركية وحدها تستطيع توحيد شعوب السهوب وقد شوّهت هذه النقاشات التي لا تنتهي الدور المهم للبداءة في الهوية القومية للكازاخ، فكرة التاريخ البدوي الذي يوحد الكازاخ عبر القوميات من الصين إلى آسيا الوسطى وإلى تركيا، وفي أوساط شعب «تحدّد فيه الثقافة الكازاخية التقليدية الرجل من خلال الحيوانات التي يمتلكها، مما يجعل الملكية الخاصة للحيوانات شبه تعريف لمن هو الكازاخي» وفقاً لمارثا أولكوت (Martha Olcott) وفي حين أن الكازاخ الحضريين الذين يتحدثون الروسية في ألماتي الحديثة لا يرغبون -البتة- في أن يصبحوا بدواً، فإنني أرى مع ذلك أن هناك نوعاً من «الحنين إلى البداءة» الذي يميّز كثيراً من الخطاب الحالي المتعلق بإعادة اكتشاف ماضيهم الرعوي، واهتماماً متجدداً في أنظمة المعتقدات الكازاخية قبل الإسلام، ودافعاً إلى اكتشاف التقاليد الكازاخية «الصرف» في جبال ألّتاي في الصين والمحافظة عليها، وبكأى على مأساة فرض الاستقرار الستاليني، ويعيق هذا الخطاب -إلى حدّ ما- إنشاء هوية «كازاخستانية» تشمل غير الكازاخ.

في جبال ألّتاي الصينية، مع انتشار اقتصادات السوق في الصين والاتحاد السوفيتي السابق، وتزايد صلات الكازاخ بجماعة المهاجرين الكبيرة في تركيا، عاود دور تربية الحيوانات والهوية الكازاخية الظهور باعتباره عاملاً في التغيّرات في رابطتهم الاجتماعية الإيكولوجية وفي المقابلات مع المهاجرين الكازاخ في زيتين بورنو بإسطنبول<sup>(33)</sup>، وجدتُ مجتمعاً يعرف نفسه -إلى حدّ كبير- من خلال صناعة الجلد والدباغة المتنامية، حيث تدار متاجر الأزياء الجلدية من قبل شبكات كازاخية موسّعة في إسطنبول، وباريس، ولندن، وبرلين، وستوكهولم، ونيويورك. والآن مع تزايد السفر غير المقيّد بين تركيا، وكازاخستان، والصين (هناك رحلات جوية مباشرة من إسطنبول إلى أرومكي، وإسطنبول إلى ألماتي، وألماتي إلى أرومكي، التي ركبها لأول مرة سنة 1993، بالإضافة إلى السكة الحديدية الأوراسية التي تربط بين أرومكي

(33) Gladney 1990; Svanberg 1989a.

وألماتي، التي سافرت على متنها لأول مرة في أكتوبر/ تشرين الأول 1995)، فإن الكازاخ الذين فرّقت بينهم الحدود السياسية المصطنعة يتاجرون بانتظام ويتبادلون الأفكار والسلع على نطاق غير مسبوق.

يظهر استمرار «الحنين إلى البداوة» في الهوية الكازاخية المعاصرة في كازاخستان بوضوح باختيارهم الحديث للسمات القومية: علم كازاخستان الذي يحتوي على الجياد الطائرة الشهيرة تحت القبة الداخلية للخيمة الدائرية في حقل تحت السماء الزرقاء.

في المقابلات التي أجريتها مع رعاة كازاخ في المراعي الجنوبية في سنوات 1987، و1992، و1995، ولاحقاً في أوساط البدو الكازاخ في جبال ألتاي قرب مقاطعة فويون (في سنتي 2002 و2003)، وجدت أنه في حين يشترك جميع الأعضاء في وحدة الرعي التقليدية (تسمى أويل) في طائفة واسعة من المهام، فإن كل أسرة من القبيلة في فترة ما بعد المزارع الجماعية تقسم مختلف مهام الرعي البدوي فيما بينها: الرعي، والتسويق، ومعالجة الجلود، وصناعة البُسُط. ألغي ذلك تماماً - تقريباً - في حملات المزارع الجماعية الصينية في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين، وإلغاء الملكية الخاصة للقطعان، مثلما حدث تحت حكم ستالين في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين. لم يعد هناك حافظ طبيعي للاهتمام بالحيوانات عندما سيطرت الدولة على الأرباح، وأعيد تخصيص أدوار العمل التقليدي المشترك لمهام المنشآت الجماعية المحددة. وفككت اقتصادات الأسر ووحدات الرعي التقليدية. والآن بعد العودة إلى الرعي البدوي التقليدي في الصين والملكية الخاصة للحيوانات، فإن المرء يتوقع انبعاثاً للتنظيم التقليدي القائم على الأسر ووحدات الرعي كما أجمل ألفرد هدسون (Alfred Hudson) ولورنس كرادر (Lawrence Krader)، ويجد المرء الآن أن الخيمة البدوية غالباً ما تؤدي المهام المتخصصة للقبيلة بأكملها أو وحدة الرعي: تكون أسرة واحدة مسؤولة عن الرعي، وأخرى عن التسويق، وثالثة عن إنتاج بعض السلع الجلدية أو المشغولات اليدوية، أو البُسُط. ومع أن تلك قد لا تكون القاعدة لكل وحدات الرعي الكازاخية في ألتاي، فإنها تمثل شكلاً جديداً من اقتصاد الأسر والتنظيم الاجتماعي الذي ربما يرجع إلى تجربة المزارع الجماعية في

ستينيات وسبعينيات القرن العشرين. وقد أخذت هذه الأسر ترتبط بالاقتصادات المحلية والعبارة للحدود القومية عبر تسويق المنتجات. وربما تكون إعادة تنظيم اقتصادات الأسر التقليدية عاملاً واحداً في زيادة أحجام القطعان في جبال ألثاي، وستكون ناحية مهمة في الإيكولوجية الاجتماعية المتغيرة للمنطقة<sup>(34)</sup>.

ينظر كازاخ كازاخستان وتركيا إلى بدو جبال ألثاي باعتبارهم أسلافهم الأحياء. وسيساعد فهم هذه الطريقة للعيش البدوي في تحديد الطبيعة المتطورة للهوية القومية الكازاخية. إنها طريقة حياة منبعثة، ولكن بشكل مختلف في الصين، في حين أنها أخذت تموت في الأماكن الأخرى. ومن الواضح أن البداوة ومنتجاتها الجانبية الثقافية تلوح على نطاق واسع في رواية الأنساب المحفوظة جيداً في أوساط الكازاخ، باعتبارها عاملاً مهماً في تمثيل الهوية الكازاخية. فتتبع النسب بالنسبة للكازاخ قوة شديدة جداً في بناء هويتهم تفوق ما وجدناه لدى الهوي أو الويغور. تمثل الهوية لدى الكازاخ باعتبارها قائمة على النسب من حيث المبدأ. أما للهوي، فإن الفكرة العامة للتحدر من أسلاف مسلمين أجنب مهمّة للهوية المعاصرة. ولا يهتم الهوي المعاصرون إذا ما كان هؤلاء الأسلاف عرباً، أو فرساً أو أتراكاً، وإنما أنهم مسلمون فحسب، هاجروا إلى الصين، وحافظوا على هويتهم المميزة. ويبدو بالنسبة للويغور أن معرفة النسب مهمّة فقط إذا ارتبطت بالأرض، باعتبارها دليلاً على استقرارهم المبكر في واحات التاريم، قبل الصينيين أو البدو الأتراك الآخرين. والمحافظة على الأنساب المفصلة -وفقاً لمخبري الويغور- أمر يجب أن يفعله الصينيون، لا هم. وهكذا فإن اهتمام الكازاخ بتفاصيل النسب لا يؤثر على اختيار الشريك والحنين إلى البداوة فحسب، وإنما يسهم -أيضاً- في زيادة وعي الهوية.

يعرف معظم الكازاخ، على أعلى مستوى، في أوساط الصاقياي أنهم متحدرّون من الأورطا جوز (الوسط) (تترجم خطأ إلى «جماعة»، أو في التركية «أوردا» التي تشير إلى التشكيلات العسكرية القبلية الأصلية). وعلى المستوى الأدنى يشار إلى الكازاخ باعتبارهم «طاييبا» (من العربية طائفة)، وقد ترجمها سفانبيرغ إلى «قبيلة» وهدسون إلى «أورو»، وكرادر إلى «رو»، ويتماهون مع الكيري. وعلى المستوى

(34) Banks, Tony. 2002. Pastoral Commons in Western China: A New Institutional Economics Perspective. Unpublished Ph.D. Dissertation. Brighton, University of Sussex.

التالي «لرو» أو «النسب»، يتتبعون نسبهم إلى الزنتيكي. ومع ذلك يسمي كثير من الكازاخ هذه المستويات «جوز» أو «رو» وليس هناك اتساق حقيقي. ثمة تركيز عند القاعدة على المجموعات المهاجرة التي تسمى «أويل» (أو «أول»)، وتتكوّن من أسر مختلفة ترتبط معاً بواسطة هذه الخطوط المعقدة للأنساب. غير أن من الواضح أن الصاقباي نادراً ما يتزوجون من البرزر كول أو التسبيك، ولا يتزوجون من خارج خط نسب الزنتيكي إلا بعد تردّد كبير. وكما لاحظ سفانبيرغ (Svanberg)، ليس هناك معرفة كبيرة للصلات المحدّدة بأنساب الأورطا الأخرى خارج الكيري. غير أن هذه المعرفة أخذت في الازدياد مع تكرّر السفر إلى آسيا الوسطى، حيث يتركز كازاخ الأولو (كبير) أوردا بالدرجة الأولى. وتتقدّم التفاعلات إلى أعلى السلم من الأسرة إلى الأويل إلى النسب. وهناك -الآن- اهتمام خاص على مستوى النسب فما فوق فقط، لأن الجماعات المهاجرة شهدت تغييراً كبيراً كما لوحظ أعلاه. وتجدر الإشارة إلى أن التمييز عن الويغور والهوي يتم على مستويات أعلى بكثير من التفاعل، مما يكشف عن طائفة أعلى بكثير من التفاعلات مما وُصف لدى الويغور أو الهوي. وينعكس اهتمام الكازاخ بالأنساب في النطاق الأكثر تفصيلاً للهوية الترابطية<sup>(35)</sup>.

الأنساب تنتقل أيضاً. فأفكار الكازاخ عن الترحال الرعوي القائمة على الأويل، والتي تتبّع جذور خطوط التحدّر البدوي تتجاوز -أيضاً- أي تشكيلات معاصرة للدولة القومية. وتسمح بإقامة شبكات الكازاخ الممتدة في آسيا الوسطى، والصين، وتركيا، وأوروبا. وتجد تمثيلها في أعلام الكازاخ والقيريغيز. وكما رأي تشارلز سكوت (Charles Scott):

الأنساب طرق للسماح بالاختلافات، والانقطاعات، وأولوية الاهتمامات الخارجية، والصور المكانية في حين يتعرّف المرء إلى مختلف النواحي المرتبة للحياة الإنسانية.

(35) في دراسة مهمّة عن «التكوين الإثني في تسينجيانغ»، قدّم توماس هوب (Thomas Hoppe 1995) تراتبية مماثلة جداً للتعارض بين الرعاة القيريغيز في جنوب غرب تسينجيانغ. ومن المثير للاهتمام أن القيريغيز والكازاخ يحافظون على الافتتان بالسلالة والنسب باعتبارهم رعاة بدويين سابقين، لكن الحال ليست كذلك لدى جماعات الويغور والهوي التي بحثت في هذا البحث. وعلى نحو مماثل رائع، يظهر أورادين إردن بولاغ (Uradyn Erden Bulag 1993: 47) في أطروحته الأصيلة أن المغول في منغوليا يحيون نسبهم وأسماء القبائل (أوبوغ) التي فقدت تحت النفوذ السوفيتي. انظر:

Uradyn Erden Bulag The Mongols at China's Edge: History and the Politics of National Unity, 1993: 47.



## هويات حوارية

نحاول تقديم نهج للهوية الحوارية والارتباطية، يسعى لفهم التشكيلات المختلفة للهوية في أوساط شعوب الأقلية المسلمة في الصين المعروفة بأسماء الهوي، والويغور، والكاзах. ومن الواضح أن العلاقات المتعارضة في بعض الحالات التي وصفت أعلاه قد لا تنطبق دائماً - يمكن أن يجد المرء أمثلة عن حالات اتحد فيها الهوي والويغور ضد مصالح الكازاخ في تسينجيانغ أو حتى في أماتي - مع ذلك فإن الانتقال هنا هو نحو نهج ارتباطي أكثر اقتراحاً بالسياق لتشكّل الهوية والتعبير عنها، ويكمن أن يكون فيه للخيال والتمثيل والاشتراك أدوار مهمة في تشكّل الهوية، مقابل الصياغات «القبلية» الجوهرية، أو «الموقعية» النسبية، أو الصدمات بين «الحضارات».

سعى النهج الترابطي الحواري إلى وصف الهويات المسلمة الثنائية في الصين: كيف يمكن أن يكون من يصف نفسه بأنه «تركستاني» - مثلاً - كشغرياً وويغورياً، ومسلماً وتركياً، وصينياً ومن آسيا الوسطى؟ في الصين، جميع هذه الجماعات مواطنون صينيون، ويسافرون بجواز سفر صيني، أحبوا ذلك أم كرهوه. وهكذا لا يصبح الهدف أي محاولة ماهوية لتقديم تعريف نهائي لمعاني هذه التمثيلات (أي ما هو الويغور)، وإنما فهم ظروف الحوار والترابطية (أي متى يقارن الويغور ومع من). وكما رأى هذا البحث، فإن الانتماء إلى الويغور ليس ذا مغزى للمهاجرين الشبان في إسطنبول، ولم يكن كذلك بين القرنين الخامس عشر والعشرين، لكن لا شك في أنه أصبح مهماً لـ (8-9) ملايين نسمة من الشعب التركي المقيم في الواحات الذي سمى نفسه «الويغور» منذ سنة 1934 نتيجة الانضمام إلى دولة قومية، والتنافس البريطاني الروسي على النفوذ في آسيا الوسطى، وسياسات القومية الصينية السوفيتية. ويقترح هذا النموذج - أيضاً - وصفاً لتجنب الصراع الديني والإثني وحله، كيف يستطيع الرئيس نزارباييف - مثلاً - أن يسعى لبناء هوية «كازاخستانية» تضم الكازاخ والروس، وأفراد قبيلتي «الأورتا» و«الأولو» الكازاخيتين؟ (يرتاب عديد من الكازاخ الصينيين بنزارباييف، ويدعون أنه يحابي أفراد نسبه الكازاخي، «الأولو»، على نسب «الأورتا» الذين يأتون من الصين وجنوب كازاخستان بالدرجة الأولى).

تحيط الشكوك بهذه الهويات عندما ينتقل الأشخاص عبر الحدود القومية ويصبحون أعضاء في شتات عابر للحدود القومية عندئذ لا يعود المشروع محاولة ماهوية لتقديم تعريف نهائي لمعنى هذه التمثيلات، وإنما تفحص متى تبرز إلى الواجهة، ومع من يتمّ تأكيدها. وفي هذا الإطار، يجب أن تعتبر «هويات حوارية» تتغيّر - في الغالب - فيما يتعلّق بالدول والشعوب التي تقيم معها علاقة أو تتعارض معها. من الممكن - تماماً - أن نجد تهديدات لإنسانيتنا المشتركة، وتحديات عالمية، يمكن أن تدفعنا إلى التسامي فوق هوياتنا الإثنية، والقومية، والقبلية، وحتى الدينية. وتشمل هذه التهديدات الاحترار العالمي، والمرض (فيروس العوز المناعي البشري/ الإيدز، وفيروس إيبولا... إلخ)، والفقر، والصراعات على الطاقة والمياه... إلخ. وبإعادة التركيز على هذه التهديدات المشتركة، يمكن تجاهل الصراعات الصغيرة والتوجّد لإيجاد حلول سلمية للصراعات الإقليمية والقومية.

من الواضح أن علينا الاهتمام بطبيعة الهويات القومية المتغيرة في هذه المناطق، وتأثير الجغرافيا السياسية الدولية المتغيرة. لكن السياسة الجغرافية ليست كافية لأن عمليات تشكّل الهوية وإعادة تشكّلها لا يمكن فهمها من دون إيلاء اهتمام لدراسة التاريخ والدراسات الثقافية. ويرى بختين<sup>(36)</sup> أن هذا التفاعل والحيوية هما جوهر الحوار. وهما - أيضاً - ما ينتج الحركة والتغيّر الإثني الديني في الجانبين. ومع تطوّر الحوار، تسلطّ أضواء جديدة على ما يؤمل على هذه الهويات الناشئة، وطبيعة قومية الأكثرية نفسها، وأهمية الإثنية في فهم الدولة القومية الأوراسية الحديثة.

(36) Bakhtin 1981 [1975]: 84ff.