مناقشـــات

حول الشاعر الكردي خاني

هەوالنامەی کتێب

رشيد فندي

معمل ومطبعة الجاحظ ـ بغداد

هەواڵنامەی کتێب

مناقشات
حول الشاعر الكردي
خاني

هەوالنامەی کتێب

دراسة نقدية لكتاب خاني شاعرا ومفكرا وفيلسوفا

للدكتور عزالدين مصطفى رسول

تاليف

رشيد فندي

هەواڵنامەی کتێب

ـ مقدمة ـ

لدى البدء بنشر معظم مادة هذا الكتاب على شكل حلقات في جريدة العراق ، شعرت بحرارة ، بانها تنال وتكتسب اهتمام الكثير من القراء الكرام ، ناهيك عن الزملاء الادباء والمثقفين الافاضل ، ولعل مرد ذلك أمران ، اولهما : ايلاء القارىء الكردي أهمية فائقة لشاعر الكرد الاكبر (خاني) وشغفهم بقراءة أية دراسة او كتابة عنه ، لما له من مكانة فريدة في روضة الادب الكردي الغناء ..

وثانيهما ، أهمية الكتاب قيد المناقشة ، كونه اوسع دراسة ادبية حول شاعر كردي كبير ، وبالتالي ضرورة المناقشات التي تجري حول الكتاب المذكور .. لكي تخلق لدى القارىء روح المقارنة ولذة الاطلاع على التحليلات الادبية بيني وبين المؤلف ، وكذلك لهدوء الاسلوب المتداول في هذه الدراسة ، وبعده عن التشنج والالتهاب ، على خلاف معظم الدراسات النقدية الكردية ..

وكان هذا الامر (أمر اهتمام القارىء بالدراسة) ، مدعاة للغبطة والسرور الفائقين لدي ، وكان طلب الكثيرين منهم ، ان اجمع حلقاتها في كتاب ، هو الذي شجعني كثيرا على القيام بهذا العمل ، اكمالا للفائدة وسدا للنقص ...

وانا لا أدعي بأن دراستي خالية من النواقص والشوائب ، بل اسميتها اصلا بال « مناقشات » لكي يبقى الباب غير موصد بصددها ، امام من يريد الدخول فيها ... اذ ان شاعرا كبيرا كخاني يستحق ان تطول عنه المناقشات لعشرات السنون ...

كما لا أدعي بانني ناقشت جميع ما ورد في الكتاب المذكور ، بل تعرضت فيه لجوانب معينة محددة ، وقمت في كثير من الاحوال بتشذيب آرائي وسوقها وجيزة مخافة الاطالة الزائدة ، او الخروج من موضوعي ، والخوض في متاهات بعيدة عن صلب المناقشة ، وبالتالي ايلام القارىء الكريم ، وادخاله عنوة مداخل لا يود الدخول اليها ... أو ليست هذه الصفحات هي طريق الدخول منها ...

واخيرا ، ارجو ان اكون قد حققت جزءا من الواجب ، تجاه القراء الكرام ، وتجاه الادب الكردي التليد ...

رشيد فندي

هەواڵنامەی کتێب

مدخل الى الموضوع

مما لاشك فيه ولامراء ان الدكتور عزالدين رسول يعتبر واحدا من ابرز المساهمين في اغناء الادب الكردي الكلاسيكي خاصه ببحوثه ودراساته القيمة وهو من الذين لهم خدمه عريضة في ذلك الميدان ، تساعده في ذلك عوامل معينة . منها دراسته الاكاديمية في الخارج وحصوله على شهادات عالية من هناك حول الادب الكردي ، ومعرفته لاكثر من لغة ، واطلاعه على اللهجتين الكرديتين الرئيسيتين ، وعمله في الحقل الادبي والثقافي الكردي منذ فترة طويلة ، وكونه من عائله كانت تتعامل مع الادب والثقافه والعلوم [الدينية خاصه] . يضاف الى ذلك كله نباهته وذكاؤه ونشاطه الشخصي ، اذ لولا وجود الصفات الاخيرة لدى اي باحث فان النعوت الاخرى لن تسعفه في ابراز دوره ....

ولعل من امتع الحقول التي اختص فيها لسنوات طويلة هو حقل[خاني] الذي حصل به على اعلى شهادة علمية تمنحها دولة كبرى . فلقد اقترن اسمه ومنذ اواخر الستينات بتدريس [مم وزين] للشاعر الكردي الاشهر [أحمد خاني] .. اذ ظل يدرس [خاني] وقصته [مم وزين] طيلة تلك السنون ، اي من اواخر الستينات والى اوائل الثمانينات ، حينما أحيل على التقاعد ، وقام بتخريج أجيال من العارفين بـ [مم وزين] ونشر اسم (خاني) بأوسع الاشكال في ميادين وسوح الادب الكردي وغير الكردي ، وتوج مجمل متاعبه ومشاغله ، بتأليف كتاب قيم حول (خاني) في عام ١٩٧٩ ، وكان الكتاب ذاك ثمرة لمجهوداته طيلة تلك السنوات ...

واذا كان خاني نفسه قد اختار قصة (مم وزين) ليصب فيها كل مبادىء فلسفته وتصوفه وفكره وتوجهه القومي وطول باعه في ميادين العلوم كافة ، وفهمه للحياة برمتها ، فان الدكتور عزالدين ايضا ، لم يأل جهدا في صب كل ما يعرفه ويتصوره عن الحياة والمبادىء والفلسفة والفكر الذي يؤمن به في كتابه .. وأخرج كل ذلك في كتابه المومى اليه ..

بل يعتبر الكتاب ذاك (زبدة) معارفه عن خاني ، لاسيما اذا نظر اليه من جانب مهم ، الا وهو تضمنه لمجمل ما توصل اليه الدكتور خلال تدريسه ، وان الكتاب [وأيم الله] شامل محتو على كل ذلك ..

وكما هو جلي للناظر ، بين للرائي ، ان لاشيء كالتدريس يفيد للاحاطة بأي موضوع من المواضيع ، خاصة اذا استمر التدريس لتلك العدة من السنوات

الطويله ، وفي موضوع أدبي ذو أبعاد خاصه وأبيات شعر لا يتغير هيكلها العام وان تغير شيء من معانيها الجسام ..

اذ ان المدرس لابد له ان يهيىء نفسه للدرس مسبقا ، ويشرحه لعدة صفوف ويعيد الشرح مجددا ويجيب عن الاستفسارات ، ثم يمتحن به التلاميذ ، ويرى أجوبه متعدده وهكذا في كل شهر من اشهر السنة الدراسيه ، وتكون الفائدة أعم والاحاطة أشمل ، لو كان الدرس درس لغة ، والتلاميذ من مناطق مختلفة من كردستان ، يختلفون في اللهجه ، ويتفايدون في اللفظ ، ويفترقون في اللكنه ، وان كانوا متجانسين في المنحى والمبنى ..

وهكذا قرأت الكتاب لاكثر من مرة ، وأنا أحد محبي خاني وأدبه لاغير .. وأقولها كلمة صادقة ، انني عندما بدأت بالكتاب ، تلهفت للقراءة بنهم وشوق ، والذي كان يدور بخلدي كانت ثمة أفكار مسبقة ، توحي لي بانني (قد) لا اتفق مع المؤلف في جانب واحد وهو الجانب الفكري من الكتاب ، أي سوف لن تتطابق أفكاري كليه مع ما يذهب اليه الدكتور في تحليلاته وتوجهاته لافكار (خاني) ولكنني كنت اجيب نفسي قائلا بانها لن تكون (مشكلة) ، فان المؤلف حر في طرح أفكاره وسرد تحليلاته وفق ما يؤمن به ... كما انني وغيري (أحرار) في فهم خاني ، وتحليل أبياته ، حسب ما نرى ، ولكن دون ان نكون جميعا مفتقدين لعنصر الموضوعيه في البحث ، ودون ان (ننتزع) خاني من زمانه ومكانه ، ونجرده من أيام حياته ، والافكار التي حملها فيها ، وحاول ان ينشرها بأسلوب شاعر ومفكر بين شعبه الذي عشقه وأحبه ووجهه لطريق الخير والسداد ...

وبعد ان قطعت من الكتاب شوطا ، ظهر لي مالم اكن اتوقعه ، فقد ظهر لي هنا وهناك خلل في بعض المعاني الشعرية ، حيث ان عدة ابيات من شعره مترجمة الى اللغة العربية دون ايراد النصوص الكردية معها ، الا فيما ندر ، مما حدا بي الى اجراء الكشف على النصوص الاصلية ، للتأكد من ذلك ، فظهر لي صحة ما ذهبت اليه ، وهو ان عددا من الابيات المترجمة تتخللها نواقص وعيوب ، رأيت ان من الاصوب تقويمها ، لقراء لغة الضاد ، لكون الكتاب مؤلفا أصلا بتلك اللغة ، ولما دونتها رأيتها تحتل معظم المساحة المخصصة اصلا لابداء هذه الملاحظات النقدية عن الكتاب ...

وأما بالنسبة لرأيه هو حول كتابه ، فلا يجب ان نبتعد عن الجانب الموضوعي في الدراسة ، اذ نراه يتوصل الى نفس النتيجة التي توصلت اليها الباحثة السوفياتية [م . رودينكو] ، اذ تقول الباحثة [لقد كانت واحدة من المصاعب التي جابهتنا عند الترجمة ان كثيرا من الالفاظ والتعابير

المستخدمة في النص وعلى الاخص في المعاني التي استخدمت فيها في النص لم ترد في القواميس المتوفرة ٠٠][١]

ويعقب الدكتور على ملاحظة [رودينكو] تلك قائلا : [ان هذه الحقيقة لم تسبب أخطاء في الترجمة الى رودينكو وحدها ، بل ويمكن القول دون حذر انها قد اوقعت جميع المترجمين في بعض الاخطاء ودفعهم الى الابتعاد عن النص الحقيقي ومعانيها بهذه الدرجة او تلك ٠٠٠][٣]

ثم يورد المؤلف هذه الملاحظة ايضا حول رودينكو قائلا: [تعترف رودينكو نفسها ان هذه الترجمة غير كاملة وان هناك مواضع كانت غير مفهومة الى الاخير للمترجمة ٠٠٠][٤]

وأما من جانبنا نحن فلا يسعنا الا ان ننظر الى هذه الباحثة ، امام الاعتراف العلمي لها وتواضعها المشوب بالروح العالية ، نظرة اكبار واجلال ، لما قامت به وصرفته من جهود مضنية لاخراج (مم وزين) بتلك الحلة الجميلة ، مع الترجمة الروسية لها ٠٠ ولكن هذا يدفعنا من جانب اخر الى محاولة ردم الثغور ورأب الصدوع المتواجدة في شرخ عملها الكبير ، ونقول ان لها ما يبرر لها هذه النواقص ، ان لم تكن متقنة لجميع اللغات الشرقية او مختلف اللهجات الكردية التي وضع بها (خاني) مطبوعه الشهير (مم وزين) ٠٠٠

وبعد ان يورد الدكتور ملاحظات حول غيرها من المترجمين او الذين قاموا بطبع (مم وزين) يصف دراسته او كتابه قيد البحث ، بأسلوب يليق بالبحاثة المتمرسين فيعترف باحتمال تواجد اخطاء في تفسير بعض الابيات فيقول : [ان ما عانته رودينكو في معرفة المعاني التي استخدمت فيها الكلمة القاموسية في النص ، يعانيه كل دارس وشارح لنص شرقي قديم ، وهذا ما يؤكد على ان وجود قواميس متعددة لم يسهل لنا الامر كليا ٠٠٠][٥] ثم يقول بعد ذلك [وهذا قد وضعنا امام نفس الصعوبة وأمام الاعتراف باحتمال التفسير الخاطىء للنص ٠٠٠][٦] ثم يردف قائلا [وان كانت كل محاولة بدائية تحمل طابع الجرأة فانها لا يمكن ان تكون بعيدة عن النواقص ايضا ٠٠٠][٧] ٠٠

فيتجلى للقارىء الكريم ان المؤلف شأنه شأن الباحثة السوفياتية [رودينكو] ، لايدع مجالا للشك ، باحتمال وجود ثغرات واخطاء في عمله الادبي ، من حيث تلفظه للنص والخطأ في كتابته ومن ثم تفسيره للنصوص الشعرية ٠٠

واذا كانت الباحثة (رودينكو) معذورة في ذلك ، لعدم اتقانها للغات

الشرقية التي ادخلها (خاني) في سبك منظومته الشعرية النفيسة ، او عدم استيعابها لكافة اللهجات الكردية ، ومن ثم في عدم فهم روح التصوف والفلسفة ، بل انعدام الدقة في معرفه مجمل المنهج الاسلامي وابعاد المصطلحات الدينية والفقهية التي استعملها (خاني) في شعره ، اذا كانت معذورة في ذلك كله ... فان المؤلف الجليل الدكتور عزالدين لا عذر له في ذلك كله دون مواربه ، بل ان مما لا مراء فيه ان كل ذلك لم يكن عقبة ذات بال أمامه ، بل ان عقبته الوحيدة كانت لهجة (خاني) وطريقة التلفظ والبعد غير المنظور لمفهوم (الكلمة) في اللهجة التي كتب بها (خاني) شعره الذهبي ...

وحسب ما ذكرت انفا ، فلقد توصلت من جانبي الى مصدر الاخطاء تلك ، فرأيت ان الدكتور اعتمد في شرحه للنصوص وترجمته لها على نسخة (رودينكو) قبل غيرها ، التي تحدث المؤلف بنفسه عن احتمال توارد الاخطاء فيها ، فحول اعتماده على تلك النسخة ، يقول في مقدمة كتابه [اما الطبعة المعتمدة لـ (مم وزين) فهي الطبعة الانتقادية التي اعدتها (م . رودينكو) مع الترجمة الروسية ، وهذه الطبعة هي الاساس الذي اعتمدنا في هذه الدراسة ...](٨)

لذا فان اول ما يؤأخذ عليه الدكتور ، هو جعله لنسخة (رودينكو) اساسا لتفسيراته للنصوص ، وان كان الدكتور قد ذكر اسماء نسخ او مخطوطات اخرى لـ (مم وزين) الا انه لم يفضلها بأي حال من الاحوال على (رودينكو) ، ومهما يكن من امر فانني ارى انه كان من الضروري له ان يعتمد على جميع نسخ ومخطوطات (مم وزين) في آن واحد .. دون ان يجعل من احداها اساسا متينا لعمله .. اذ ان من اولويات عمل اي باحث ان يحقق في جميع النسخ المتواجدة من اجل التوصل الى حقيقة الكلمة او النص ، ولم يكن المؤلف بأي حال من الاحوال مفتقرا الى تلك النسخ او المخطوطات .. وسيرى القارىء الكريم عند ايرادي لملاحظاتي هذه حول تلك الاخطاء ، ان معظمها متأتية من الاعتماد الكلي على نسخة (رودينكو) دون الاستئناس بغيرها ...

والجانب الاخر الذي اثار اهتمامي ، هو الوقوع في بعض الاخطاء لمعاني كلمات كردية شمالية بسيطة ، ومتواردة بالنسبة للمتحدثين بتلك اللهجة ، علما انه كان بوسع الدكتور ان يستعين من أجل معرفة ابعاد تلكم الكلمات ، بالعدد الغزير من طلابه والذين كانوا ينتمون الى كل [الملل والخلل] من قرى واریاف ومدن كردستان ، او ان يستفسر « على الطبيعة » من العدد الوفير من الادباء والكتاب والمطلعين على تلك اللهجة ..

وحسب رأيي ان الدكتور الفاضل لو كان قد تحرى عن هاتين النقطتين

لكان قد تجنب الوقوع في معظم تلك الاخطاء ، [أقصد بهما ، عدم الاعتماد الكلي على رودينكو ، وكذلك الاستفسار الدقيق عن المعاني المختلفة للكلمات الواردة في مم وزين] ..

ومهما يكن من أمر ، فقد بذل المؤلف جهدا مشكورا لاجل التوصل الى (معظم) ما قصده (خاني) ..

أما من جهتي انا ، فلا تبتغي هذه الملاحظات المبتسرة التي دونتها هنا ، غير [ردم النواقص ورأب الصدوع] المتواجدة (حسب رايي) في شرح هذا العمل الادبي الكبير ، أعرضها للمناقشة ، علنا نتوصل الى (حقائق جديدة) عن (خاني) ، ولكي نسهم ولو بقليل للتعريف بـ (خاني) لقراء العربية ، وما رقي الادب وسموه ، ان لم تكن اسهامة متواضعه من هنا وهناك لاكمال الصورة الجميلة لادبنا المشرق ...

ولعل من الجدير بالملاحظة ان اذكر ، أن من المصاعب التي اكتنفت عملي ، هو ان المؤلف لم يدون الاشعار الكردية بالنص في كتابه ، ومن ثم يقوم بترجمتها ، خلا عدد من الابيات الشعرية التي كتبها بالكردية ، بل ان معظم الابيات التي (استعملها) الدكتور لشرح مواضيعه المختلفة ، ما هي الا تراجم للابيات الشعرية الاصلية لخاني ، لذا قمت بالرجوع الى النصوص الكردية لتلكم الابيات المترجمة من مظانها المختلفة ومصادرها المتعددة ، وبذلك لم نعرف كيف يقرأ الاستاذ بنفسه تلك الابيات وكيف يكتبها بالكردية ؟ واصبحت جميع تلك الاحتمالات مختفية بين ثنايا الترجمة ...

كما أخذت في الاعتبار ، ان الترجمة قد تكون تقريبية ، وان فن الترجمة قد يقتضي الابتعاد قليلا عن النص المترجم ، وفق ما تقتضيه سلاسة الترجمة دون ان يفقد النص (روحه) !!! لذا أهملت كل تلك الامور التي قد ترافق الترجمة ، واستقيت منها ما حسبتها (أخطاء) واضحة لا تقبل الشك (حسب رأيي) . ولكن والحق يقال فان المؤلف قد قام بترجمة حرفية أمينة ولم يخرج من البيت (روحه) كما يقال ، بل حاول ان يترجم كل كلمة في موقعها ، وكل شطر في مكانه ، وهذا مما سهل من أمري شيئا ما ..

ولما كان الموضوع برمته ، ينطوي على جوانب متعددة ، عليه ارتأينا تسليط الاضواء عليه من زوايا مختلفة ، ففي البداية سنناقشه عن طريق ابداء بعض الملاحظات العامة عنه ، ومن ثم ستجري مناقشة بعض الابيات الشعرية التي نرى ان شيئا من الخلل وبعضا من الشطط قد انتابها ، وأخيرا سنناقش

لمما من فكر خاني وعقيدته ، علها نساهم جميعا في خدمة أدب خاني وشخصيته الفذة ...

.....

الهوامش : ـ

١ ـ د . عزالدين رسول ، أحمد خاني ، شاعرا ومفكرا ، مطبعة الحوادث ، بغداد ، عام ١٩٧٩ .

٢ ـ المصدر السابق ، ص ١١ ، ١٢

٣ ـ المصدر السابق ، ص ١٢

٤ ـ المصدر السابق ، ص ١٢

٥ ـ المصدر السابق ، ص ١٥

٦ ـ المصدر السابق ، ص ١٧

٧ ـ المصدر السابق ، ص ١٦ ، ١٧

٨ ـ المصدر السابق ، ص ١١

هەواڵنامەی کتێب

القسم الاول

ملاحظـــات عامـــة

لابد لنا من ايراد بعض الملاحظات قبل الولوج الى شرح الابيات والدخول في تفسيراتها ..

١ ـ ففي البداية ، وحينما يتحدث المؤلف عن سنة ولادة (أحمد خاني) يؤرخ لها عام (١٠٦١ هـ) والذي ثبته الشاعر بنفسه في فصل الختام من كتابه . يعلق المؤلف على ذلك قائلا [ولقد كان علاء الدين سجادي اول الباحثين الذين انتبهوا الى هذه الحقيقة التي غفل عنها اخرون ، كان من الحري بهم ان يلاحظوها ...][1]

وفي الهامش يشير الدكتور الى مؤلف كتاب [القضية الكردية] ، أي انه وغيره هم المعنيون بقوله ، اذ كان من واجبهم [كما يرى المؤلف] ان يتوصلوا الى سنة ولادة (خاني) قبل المرحوم علاء الدين سجادي ..[2]

وعندما تحرينا عن هذه النقطة بالذات ، ظهر لنا ان اولئك [الاخرين] قد توصلوا فعلا الى تلك السنة وقبل [السجادي] بعدة سنوات ، بل هناك احتمال قوي أن السجادي المرحوم ، أخذ منهم تلك الملاحظة وكما يلي : ـ

أ ـ في النسخة المطبوعة لـ [مم وزين] ، التي طبعت في حلب بسوريا ، عام ١٩٤٧ ، يشير صاحبها [بشير الشيخ حسن الهاشمي] الى سنة ولادة خاني ، ففي الصفحة الثانية من مقدمة الكتاب نقرأ هذه الملاحظة : ـ [ولد في عام ١٠٦١ هـ] [3] .. ثم يورد بيته المشهور الذي أرخ به الشاعر ولادته : ـ

لەورا كو دەما ژ غەيبێ فەك بوو
تاريخ هزار وشێست ويەك بوو

ثم لا يكتفي بهذا ، بل يورد صاحب (مم وزين) المطبوع في سوريا ، سنة انتهاء خاني من كتابة مم وزين ايضا فيقول : ـ

ئيسالّ گەهشتە چل وچاران
وى پێشرەوێ گونەهگاران

واذا علمنا ان المرحوم (سجادي) انما الف كتابه [تاريخ الادب الكردي]

عام ١٩٥٢ لعلمنا ان المصدر المذكور آنفا يسبق (سجادي) بخمسة اعوام ، وهناك احتمال قوي لتلك الاوان انه لابد له ان شاهد تلك الطبعة من مم وزين ..

لذا نقول انه كان [من الحري] بالدكتور ان يطلع على كافة نسخ (مم وزين) لكي يعلم من الذي اشر الى ذلك العام قبلا ، خاصة ان علمنا ان الكتاب الانف الذكر مطبوع وليس مخطوطا ..

ب ـ يشير المرحوم (صادق بهاء الدين) في كتابه (شعراء الكرد) ان تلك الملاحظة حول ولادة خاني قد وردت في مجلة (هاوار) التي كان يصدرها العالم الكردي (جلادت بدرخان) في الشام . وان البيت نفسه قد ورد في العدد (٣٣) لسنة ١٩٤١ من المجلة المذكورة ، لذا نرى ان تلك المجلة تؤرخ لتلك الملاحظة بـ (١١) سنة قبل (سجادي)[٤] ..

ونقول انه لابد ان المرحوم (سجادي) قد اطلع على اعداد تلك المجلة ، لانها كانت تصل الى العراق تباعا في تلكم الاونة ...

ج ـ يشير المرحوم (محمد علي عوني) في ترجمته لكتاب المؤرخ المعروف (محمد امين زكي) الموسوم بـ (خلاصة تاريخ الكرد وكردستان) ، وفي الهامش الى [انه ورد في مقدمة قصة مم وزين المطبوع سنة ١٣٣٧ هـ في استانبول » والموافق لعام ١٩٢١م ... ر . ف » ان الخاني ولد سنة ١٠٦١ هـ وألف كتابه سنة ١١٠٥هـ وهو يبلغ من العمر (٤٤) ربيعا ، كما نص على ذلك الشاعر بنفسه في اخر ديوانه القصصي ..][٥]

وان اردت التعقيب على ملاحظة المرحوم محمد على عوني ، فسأقول بأن فيها دليلان أكيدان ، اولهما معرفة صاحب ممم وزين المطبوع عام ١٩٢١ في استانبول ، بالتاريخ الذي يهمنا هنا وهو عام ولادة خاني ، والدليل الثاني هو معرفة المرحوم محمد علي عوني بذلك العام ايضا ، اذ قام بترجمة كتاب المرحوم محمد امين زكي عام ١٩٣٩ بالقاهرة وحينها وردت فيها تلك الاشارة المهمة ، وكما هو معلوم فكلا الدليلين يسبقان بعدة اعوام المصدر الذي اشار اليه الدكتور والذي هو كتاب (السجادي) ...

د ـ والمصدر الذي يسبق الجميع هو جريدة (كردستان) ، اول جريدة كردية ، التي صدرت عام ١٨٩٨م ، اذ وردت في احدى زواياها اشارة عابرة تقول (المرحوم والمغفور له احمد خاني نظم في عام (١١٠٥) هـ كتابا شعريا يسمى مم وزين ، الفه قبل (٢١٠) من السنوات][٦] ... وعند التفكير قليلا ومعاملة هذه ارقام يظهر ان صاحب الجريدة لابد وان عرف سنة انتهاء خاني من كتابة مم وزين والا فكيف كان سيعرف سنة (١١٠٥ هـ) ، وعندما يعرف

بأن خاني قد انتهى منها وهو في الرابعة والاربعين ، فسيكون من المحتم أنه يعرف سنة ولادته وهي ١٠٦١ هـ وبطريقة جمعهما [١٠٦١ + ٤٤] ستكون النتيجة [١١٠٥] كما اشار صاحب الجريدة الى ذلك .

فيظهر من كل هذا ان جريدة كردستان (١٨٩٨) قد وردت فيها اشارة الى ولادته ، ومن ثم صاحب مم وزين المطبوع في استانبول عام ١٩٢١ .. وبعده محمد علي عوني عام ١٩٣٩ ، ومن ثم مجلة (هاوار) عام ١٩٤١ وبعدها صاحب مم وزين المطبوع في حلب عام ١٩٤٧ ، واخيرا وليس اخرا المرحوم علاء الدين سجادي عام ١٩٥٢* ..

وهكذا نرى انه كان من الاولى للدكتور ، ان يحقق في المصادر المختلفه التي تتحدث عن مم وزين ، قبل الجزم برأيه الرامي الى احتساب علاءالدين سجادي اول العارفين بسنة ولادة (خاني)، في الوقت الذي تسبقه سلسلة طويلة من المصادر التي تشير الى تلك السنة ، وان (اخرين) قد عرفوها قبله ..

٢ ـ ولعل من الجدير بالملاحظة ، ان نسوق هنا مثالا اخر ، يتعلق بحياة خاني ، ففي معرض تحدث المؤلف الدكتور عز الدين عن الاحداث السياسية والتاريخية التي كانت تعاصر الخاني وترافق حياته ، يقول [فأحداث قلعة دمدم الشهيرة قد وقعت في عام ١٠٧١ هـ وكان خاني انذاك في العاشرة من عمره ..](٧)

ولكن المعلوم ان احداث قلعة دمدم لم تقع عام (١٠٧١ هـ) بل عام (١٠١٧ هـ) الموافق لعام (١٦٠٨ م) ، ولم يكن خاني عندها قد وصل الى الحياة بعد ... بل ولد خاني عام [١٠٦١ هـ ـ ١٦٥٠ م] ، اي بعد احداث دمدم بـ (٤٤) عاما هجريا ، ولا يمكن ان يكون ذلك خطأ مطبعيا في كتاب المؤلف ، لانه لو كان كذلك لما أشر الى ان (خاني) كان في العاشرة من عمره ، ولابد ان العام قد اختلط عليه بسبب الرقمين (١٠١٧ و ١٠٧١) ..

ولكن مهما يكن من امر فان (خاني) لابد وانه سمع بأحداث (دمدم) وأثرت فيه وفي شعره ، وتلك الاحداث وغيرها كانت السبب في تألمه الشديد من الفرس العنصريين كما يبدو في مقدمة مم وزين ، اضافة الى تألمه العميق من العثمانيين ايضا ، اذ ان تلك المؤامرة التي حيكت على امارة بدليس القريبة من موطن خاني والقريبة من زمانه [اذ كان خاني في الرابعة من عمره] وعلى غيرها من الامارات الكردية شبه المستقلة ، والاغتيالات التي اتبعتها السلطة العثمانية مع الامراء الكرد الاقوياء والتي اشار اليها المؤلف ، تدلك دلالة اكيدة على تأثير تلكم الاحداث بأجمعها في شعر خاني وتشخيصه لاعداء الكرد من الفرس العنصريين والعثمانيين المعتدين(٨) ..

٣ ـ وفي معرض تحدث المؤلف عن اللهجة الكردية التي كتب بها (خاني) ملحمته الشعرية يورد الملاحظة التالية لبيان رأيه : [حقا لقد كتب خاني ملحمته اساسا بالفرع البوتاني من اللهجة الكرمانجية الشمالية ٠٠] ٠٠ فهل صحيح ان خاني كتب مم وزين بالفرع البوتاني ؟ وما هي اهم فروقها عن الفروع الاخرى للكرمانجية الشمالية ؟ وجوابا على ذلك نقول ، ان البوتانية كفرع لهجوي لا تختلف عن الفروع الاخرى لتلك اللهجة بفروق رئيسية ٠٠

ولكن مهما يكن من أمر فهناك فروق طفيفة بين تلك الفروع اللهجوية ، لا تتعدى بعض المفردات التي لابد ان تختلف من منطقة الى اخرى ، وشيئا من التلفظ [فونه تيك] ٠٠ التي لا تسبب ولو جزءا من عائق للفهم الاعتيادي ، لا بالنسبة للمثقفين فحسب ، بل حتى للمتحدث الاعتيادي الامي وغير الامي(١٠) ٠٠٠

وأعود فأقول ، لعل من ابرز الفروق الموجودة بين الفروع المكونة للكرمانجية الشمالية [رغم كونه فرقا واهيا بحد ذاته] ، هو في طريقة الجمع بالاضافة ، وهو ما أشار اليه الدكتور ايضا في كتابه قيد البحث وفي معرض تحدثه عن لهجة كتابة مم وزين(١١) ، اذ ان البوتاني يقول [هەڤالێن من ـ أصدقائي] ، اما الهكاري والبايزيدي فيقولان [هەڤالێد من] ، في حين يقول يقول البهديناني [هەڤالێت من] ، بينما يقول الكررمانجي الجنوبي [هەڤالانى من] ، وباختصار فان البوتاني يجمع بـ [ين] ، والهكاري والبايزيدي بـ [يد] ، في حين يجمع البهديناني بـ [يت] ، وما دامت منطقة هكاري وبهدينان متقاربتان من بعضهما ومترابطتان تاريخيا وجغرافيا ولغويا ، لذا يبدو ان اصل [يت ويد] هما اصل واحد ، ومن الممكن انها تحولت الى [يت] لترخيمها ٠٠

وأعود الى الموضوع الرئيسي فأقول ، أن الدليل الوحيد الذي بمستطاعنا الافادة منه بصدد خاني هو ان نرى فيما اذا كان قد كتب هو ملحمته الشعرية بطريقة الجمع بـ [يد] او [يت] ، او غيرها مثلا ، ٠٠ وقبل ان اذكر رأيي اريد استطلاع رأي المؤلف بصدد تلك النقطة ايضا ، فيقول الدكتور في كتابه ٠٠ [ان هناك عشرات الامثلة في مم وزين على استخدام خاني للصور الثلاثة الاولى كلها ٠٠](١٢)

اما رأيي حول ذلك ، فهو اني لا ارى وجه الصحة في ذلك القول ، فان في مم وزين عشرات الامثلة من طريقة الجمع بـ [يد] فقط ، وهي خصيصة من خصائص فرع [هكاري] الذي ينتمي اليه خاني اصلا ، كما سأورد ذلك في نقطة لاحقة ، وليست في مم وزين امثلة واضحة حول طريقة الجمع بـ [ين]

البوتانية او غيرها ، وانني اعلن من على صفحات هذا الكتاب ان مم وزين خالية تماما من طريقة الجمع البوتانية [ين] ، وعلى كل من يرى غير ذلك ، ان يذكر (نماذج) قليلة من صيغة الجمع [ين] ، كما اعلن هنا ان خاني لم يؤلف مم وزين باللهجة البوتانية اصلا ....

وان اراد القارىء الكريم ان اجزم الرأي حول لهجة كتابة مم وزين ، لقلت انه نظرا لسعة افق خاني وطول باعه وسيطرته لا على كل اللهجات الكردية فحسب ، بل حتى على اللغات الشرقية المجاورة للغة الكردية ، فان رائعته مم وزين نسيج مترابط مزركش من كل اللهجات واللغات ، دون ان تفقد ملحمته نكهتها الكردية العذبة والسلسة ، اي انه لم يسمح لمفردات ذلك النسيج ان تطغى على الروح الكردية في اللغة الشعرية ، بل اخضعها بشكل هندسي جميل واجراها مجرى الموسيقى الكردية في الشعر وجرسها اللفظي في القريض ، وليثبت ان اللغة الكردية تمتاز بغنى مفرداتها وعذوبة موسيقاها ودقة مبتغياتها ، وانها لا تقل عن سواها من اللغات المجاورة ، قوية البنيان صلدة ، لا تنحني امام تطعيمها بغيرها من المفردات والالفاظ ....

وان ما ذهب اليه المؤلف في كون مم وزين حاوية على مفردات وصيغ نحوية وغيرها من لهجات كردية متعددة وبعيدة نسبيا عن موطن خاني ، فذلك هو عين الصواب والصحة ، ولكنه لم يبتعد بأي شكل من الاشكال عن فرعه الاصلي للغة ، الذي هو الهكارية في الاساس الشعري والبنيان الملحمي في مم وزين ، رغم كونها مشوبة بغيرها من اللهجات ... ومهما يكن من امر فلهجة مم وزين ليست هي البوتانية في الاساس ، وبالتالي لا نجد فيها شيئا يذكر من [ين] ... خلا بعض المفردات التي اخذها من البوتانية أسوة بغيرها من اللهجات الكردية ...

وان ابتغينا الدقة في الموضوع ، لرأينا ان جمعا من ادبائنا الباحثين حول تلك المسألة ، لم يروا امامهم سوى رأي المؤلف الجليل الذي نحن بصدد مناقشته ، فأخذوا الرأي ذاك على عواهنه ودون رؤية وتبصر فوقعوا في نفس الخأ وظهرت على دراساتهم نفس المثالب [حسب رأينا] ..

اذ ان لهجة بوتان قوية فعلا ، لا في الماضي وعلى عهد الجزيري فحسب ، بل والى الان هي باقية على قوتها واستمراريتها ، ولكنها لم تتحظ في قوتها لهجة هكاري الحية والمستمرة والمنجية لمعظم الشعراء والادباء الكرد الكلاسيكية

الكبار ، امثال خاني وطيران وحريري وپرتو الهكاري وعلي الترماخي وحسين الباتەيي ويونس الهلكتيني ٠٠ الخ وبلغت من قوتها درجة بحيث يصفها عالم لغوي كمحمود البايزيدي قائلا [ان لهجة هكاري هي الاصل وما سواها هي الفروع ٠٠](١٣)

اما المثالين الذين ضربهما الدكتور للاستدلال على التنويع اللهجوي في مم وزين واستعمال خاني للهجات الاخرى في اللغة الكردية فتنقصهما الدقة حسبما نرى ، أقول ان موضوع التنويع واستعمال خاني لكل اللهجات الكردية واللغات الشرقية المجاورة أمر لا شائبة عليه ، وكان بمستطاع المؤلف ان يورد أمثله اخرى عديدة على صحة رأيه ، ولكنه لم يكن موفقا في طرحه للمثالين قيد المناقشة ٠٠٠

أ ـ فلكي يستدل المؤلف على ان خاني ، ينوع في تشكيلته اللغوية يورد شطرا من الشعر يقول : ـ

گوتی هەرەبێژە میر وئاغان

٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠ (١٤)

ويبتغي الدكتور من هذا الشطر كلمة [ئاغان] فيقول مفسرا ذلك [التوجه] لدى خاني :ـ [من الغريب اننا نجد آثار لهجات بعيدة عن موطن خاني ، كأن يصبح هذا الضمير (ن) بدلا من (م) وهي صيغة مستخدمة في منطقة بشدر ومنگور الخليطة من لغة سليمانيه وموكرى ٠٠](١٥) ٠٠ وبتفكير بسيط في كلمات الدكتور ، يظهر جليا انه يفسر كلمة [ئاغان] على انها [ئاغان] أي [ئاغای من] وان (م) هو ضمير مع الكلمة ، وان خاني قلب تلك الـ (م) الى (ن) ، أي كتبها [ئاغان] المستعملة في المنطقة التي ذكرها المؤلف ، ولكنني أرى ان هذه ليست هي الحقيقة ، بل انها صيغة الجمع لكلمة [ئاغا] ف [ئاغان] تقابل [ئاغايان] في الكرمانجية الجنوبية ، وتكميلا للفائدة وتعميما للمعنى ارتأيت اكمال البيت الشعري باضافة شطره الثاني اليه ، لكي يصبح القارىء الكريم على بينة من الامر ٠٠٠ ففي موضع من قصة مم وزين المعروفة وبعد ان قضى (مم) سنة كاملة في السجن ، دون أية آمال للافراج عنه من قبل الامير ، يجتمع (تاژدين) الصديق المخلص لـ (مم) مع اخوته ويتفقون على ارسال رسول من قبلهم الى الامير مطالبين بالافراج عن [اخيهم] وصديقهم

العزيز (مم) ، فيبتدىء بقول [تاژدين] للرسول : ـ

گوتى هەرە بێژە مير وئاغان

بينەندە ڤەناكوژن چراغان(١٦)

أي : [قال تاژدين للرسول]

اذهب وقل للامير والآغـــوات

ان الحكمـــاء لا يطفئـــون المشـــاعل

وبالرغم من ان الرسول موجه اصلا الى الامير ، الا ان اضافة (الآغوات) اليه ، تعني الجمع من مستشاريه والذين يمتثل لاوامرهم من كبـــار رجـــال الامارة ، فكأنما يقول له ، قل للامير والاكابر بأن الحكماء لا يطفئـــون أنـــوار المشاعل ، قاصدا بالمشاعل كبار القادة والرجال الافذاذ من امثال [مم وتاژدين واخوته] ... ولو اخذنا [جدلا] بتفسير الدكتور للبيت ، فيجب ان ترفـــع أل (ڤ) بين [مير] و [ئاغان] وتصبح [مير ئاغان] ، وهذا سيجعل مـــن وزن الشطر الاول مختلا بحيث لا يتوافق مع وزن الشطر الثاني وهو ابعـــد ما يكون عن [خاني] ، ناهيك عن الارتباك والخلل الذين سيصيبان المعنـــى في حالة ان يقول الرسول لامير بوتان [أيها الاغا] بدلا من مخاطبته ب [ايهـــا الامير] ، وهو الذي أشاد خاني في مواقع اخرى من القصة بسلطانه وقوتـــه ومنعته !!!

لذا فلا ارى اي مجال في هذا البيت لتفسير الدكتور ، وان كلمة [ئاغان] ، ما هي الا [جمع] اعتيادي لكلمة [ئاغا] ، وهذا هو الذي يتوافق مع المعنـــى والمبنى في موضوع البيت ، وان كان المؤلف يروم ايجاد امثلة على [استعمال] خاني لبعض الكلمات او الصيغ النحوية الكرمانجية الجنوبية في مم وزين فان امره كان سيكون يسيرا !!!

ولعل من المستغرب ان اقول ان [جميع] نسخ مم وزين المتواجدة ، كتبت البيت المذكور ، حسبما ذهبت اليه ، أي [مير وئاغان] ، ولم تتفق أية نسخة مع رأي الدكتور اي [مير ئاغان] ، الى درجة ان نسخة [رودينكو] نفسهـــا التي يعتمد عليها الدكتور تخالفه في رأيه(١٧) !!

ب ـ كما ان المثال الثاني الذي اورده الدكتور ، والقائل ان خانـــي

استعمل كلمتي [شيّخم] و [ميرم] من الكرمانجية الجنوبية بدلا من [شيّخێ من] و [ميرێ من][18] ... اريد القول انهما فعلا اكثر استعمالا في الكرمانجية الجنوبية ولكنهما مستعملتان في الكرمانجية الشمالية ايضا [وان كان استعمالهما اقل شيوعا] ، ويبدو انهما من الاصل المشترك المعروف للهجتين ، ورغم ان [شيّێ من] و [ميرێ من] اكثر انتشارا ، الا انني لا أستطيع الجزم بأن الكلمتين غير مستعملتين اطلاقا في الكرمانجية الشمالية ... وهناك امثلة على استعمالاتها ، لا أرى هنا مجالا مناسبا لاطلاقها !!

٤ ـ والنقطة الاخرى التي أروم القاء شيىء من الضوء عليها ، هي نقطة الحديث عن موطن خاني ومسقط رأسه ، فحول ذلك تبين للمؤلف رأيان [قديم وجديد] مدونان في كتابه ، فالرأي القديم يقول [نسبه عدد من المصادر اعتمادا على لقبه خاني الى عشيرة خانيان التي لم يحددوا موطنها بصورة مضبوطة ، غير ان واحدا من احدث المصادر ينسبه الى قرية (خان) قرب بايزيد ..][19] ثم يقول المؤلف [أما عن مسقط رأسه فتكاد تؤكد جميع المصادر ولادته في بايزيد ..][20]

ويبدو أن المؤلف اعتمد في جمعه لهذه المعلومات على مصادر قديمة غير دقيقة ، تؤرخ لخاني وتفترض او [تتخيل] أحواله واوضاعه الاجتماعية !!!

أما المصادر الذي يشير الى كون خاني من قرية [خان] فهو كتاب مم وزين لمحمد امين بوز ارسلان المطبو في استانبول عام ١٩٦٨ ، ولكن بعد النظر الى المصدر المذكور والصفحة التي اشار اليها الدكتور ، تبين ان [بوز أرسلان] لم يقل ان قرية [خان] تقع قرب بايزيد كما دونها المؤلف ، بل قال انها في منطقة [هكاري][21] ، وهو الصحيح ...

ولكن يبدو ان هذه كلها كانت معلومات قديمة ، وان الدكتور حصل على معلومات جديدة اثناء طبعه لكتابه ، اذ يورد في الصفحات الاخيرة من الكتاب وفي فصل الختام ما يلي : ـ [لقد توصلنا عبر بحث دقيق الى ان خاني ولد في منطقة هكاري في (١٦٥٠) وتوفي في بايزيد عام (١٧٠٦) وكان قد عاش فترة طويلة في جزيرة بوتان وتأثر بأحداثها واجوائها وخصائص الطبيعة فيها ....][22]

أي ان المؤلف يغير رأيه الاول حول ولادته في بايزيد او قربها ، الى ولادته في هكاري ، وهو الاصح حسب رأينا ايضا ، وحسما لهذا الموضوع ، اريد ان اعقب عليه ببعض الكلمات ، فبصدد لقبه [خاني] ، فيما اذا كان منتسبا لعشيرة بهذا الاسم او قرية ، نؤكد انحداره من قرية [خان] في منطقة هكاري وقد ولد فيها عام ١٠٦١ هـ اي ١٦٥٠ / ١٦٥١ م ، ولقد اكد ذلك عدد من العارفين بالمنطقة ...

فالأديب [محمد أمين بوز أرسلان] الذي قام بطبع [مم وزين] عام ١٩٦٨ ، والذي أشار اليه الدكتور ايضا يقول [ولد احمد خاني عام ١٦٥١ م في منطقة هكاري وفي قرية خان ..][٢٣] ..

كما اكد ذلك الشاعر المرحوم [جكەر خوين] في مقدمة احدى دواوينه الشعرية قائلا [ولد الشاعر القومي الكردي الاكبر احمد خاني في عام ١٦٥١ في قرية خان من منطقة هكاري ..][٢٤] ..

كما يورد المرحوم صادق بهاء الدين في كتابه [شعراء الكرد] ذكر رسالة وردت من شخص يدعى [آفدل چلي] الى الاذاعة الكردية في بغداد تشير الى نفس الشيىء[٢٥] ..

واخيرا وليس اخرا ، وبنتيجة البحث المتواصل من قبلي ، التقيت بأشخاص قضوا شبابهم في التجوال في منطقة هكاري ومروا على قرية [خان] وعلى [جولەمێرگ] حاضرة منطقة هكاري ومروا على قرية [باته] فيها وشاهدوا ضريح الشاعر المشهور [ملا حسين الباتەيي] فيها ، وعرفوا خاني بمجرد ذكري لاسمه الجليل ، وأشادوا بمنزلته الشاعرية والدينية والتي لاتزال شاخصة في تلك المنطقة الى يومنا هذا ، كما تأكد من جانب آخر وفاته في بايزيد الشرقية ، وأن قبره لايزال مزارا للناس هناك ، وأنه كان يشتهر في حياته بالزهد والتصوف والتقوى[٢٦] ...

لذا لا أرى مبررا بعد الان لاي كاتب ، يروم التحدث عن خاني ان يتحير في كونه من بايزيد او هكاري ، او ينتمي الى قرية خان او عشيرة خانيان ، بل هو من [خان] الواقعة في منطقة هكاري وتوفي ببايزيد الشرقية [الدكتور ليس هو المقصود بهذه الملاحظة] ...

أما بصدد قضاءه وقتا في جزيرة [بوتان] ، فان ذلك يبدو صحيحا ، لما أشار اليه خاني من مواضع ومواقع في الجزيرة ، بحيث لا يمكن لاحد ان يصفها بتلك الدقة ، ان لم يكن قد رآها رؤية العين ، وليس ذلك بغريب على رجال الدين القدامى الذين كانوا يقضون شبابهم في ارتشاف مناهل العلم من

مختلف المناطق والمدن والقرى ، وحتى البلاد المجاورة احيانا ، فلابد ان يكون [خاني] قد عاش لفترة في [بوتان] ودرس في مدارسها او قام بالتدريس فيها ...

الا ان المؤلف يشير في عدة مواضع من كتابه الى ان [أمير بوتان] هو المقصود بالمديح والثناء الذين كالهما [حاني] له ، اي أن الامير الذي يتمنى [خاني] غدوه سلطانا يحكم الكرد هو امير بوتان ليس الا ، وكما هو معلوم فليس القصد هنا هو الامير المتواجد في قصة مم وزين ، كواحد من ابطال القصة الفولكلورية ، الامير [زين الدين] ، بل قصدنا هو الامير الذي وصفه خاني خارج اطار القصة والذي ورد ذكره وتحدث عنه الشاعر في ديباجة القصة ، والذي لم يذكره [حاني] بالاسم ولم يذكر صفته او الامارة التي يحكمها ، الا ان المؤلف يجزم ان خاني انما يعني أمير بوتان في توجهاته وتحليلاته تلك ، مستندا في ذلك على اسس اخرى تطرقنا اليها ، والتي مفادها ان خاني الف ملحمته الشعرية بالبوتانية وقضى فترة طويلة في بوتان . لذا يجب ان يكون ممدوحه أمير بوتان وليس غيره ، وقد ذكر المؤلف ذلك في اكثر من موضع ، ولكن تكفينا هذه اللقطة من كتابه للاستشهاد على رأيه اذ يقول [هذا الى جانب ماذكر من وصف للجزيرة وأميرها الذي يتمنى خاني غدوه سلطانا يضرب النقود ...][٢٧]

وتعقيبا على ذلك وجب ان نقول بأنه لم يؤلف ملحمته بالبوتانية كما مر بنا وليس من المعلوم طول الفترة التي قضاها خاني هناك ، واخيرا فليس من الدقة بمكان ، ان يكون ممدوحه هو أمير بوتان وليس غيره ، وقد يكون خاني قد عنى بذلك المديح اي أمير اخر كأمير هكاري نفسه او أمير بدليس [الذي عاش خاني احداثها المؤلمه في طفولته] أو أمير بايزيد ، وهي الامارات الكردية القوية التي كانت أقرب الى خاني .. ومما يضفي ظلالا من الصدق على توجهي هذا ، ما صححه المؤلف لمعلوماته في أواخر كتابه ، عندما ينسبه الى هكاري ويؤكد وفاته في بايزيد ويشير الى بقاءه فترة في بوتان ....

ولكي يدلل المؤلف على ان خاني عاش في بوتان يقول [فلم يكن من الممكن ان يترك خاني ذكر مدينة بدليس لو عاش ودرس فيها ، خاصة وان خاني قد عاش فترة انهيار الامارة البدليسية وكان من الطبيعي ان تنعكس صورة بدليس المحطمة في شعره لو عاش تجربة احتلال تلك المدينة ، ثم ان هناك اشارات اخرى واضحة تدل على ان خاني كان يعيش في امارة كردية لا تزال تحتفظ بأمير كردي عليها على الاقل وضع فيه خاني املا في تنفيذ المنهج القومي الذي وضعه بالنسبة للمسألة الكردية ...][٢٨]

وعند التفكير القليل في هذه الكلمات ومقارنتها مع ديباجة مم وزين يبدو جليا ان خاني قد عاش فعلا تلك الفترة العصيبة وعلى خلاف رأي المؤلف وأنه [أي خاني] قد رأى صورة الانشقاق القومي وتكالب الدولتين الكبيرتين حينذاك على شعبه ، كما رأى صورة التناحر الذاتي والانغلاق الواضح بين أوصال شعبه نفسه ، ويتجلى كل هذا بوضوح في مقدمة مم وزين لكل من يحسن قراءة تلك المقدمة ، كما أن الصورة تلك تتطابق مع حالة الكرد في تلك الحقبة من التاريخ وفي أماكن معينة مثل [بدليس] مثلا ، دون ان يكون هذا اصرارا مني على وجود خاني في بدليس ، وانها هي المعنية بشعره ، بل انها يمكن ان تكون هكاري او بدليس أو بايزيد او بوتان مثلا ·· اذ انها جميعا كانت امارات قوية يحسب لها اعداؤها من العثمانيين والصفويين ألف حساب وليس من دليل أكثر وضوحا على ذلك من تجييش العثمانيين لجيوش كردية معظمها حينما احتلوا [بدليس] عام ١٠٦٥ هـ ، اي عندما كان خاني في الرابعة من عمره(٢٥) ···

وفي كتب التاريخ الكردي شواهد عديدة على ذلك بحيث لا تحتاج للاستدلال من قبلنا ، لذا يأخذنا الظن أن خاني انما كان يعيش في كنف امارة كردية قوية ، وانه كان يتوسم فيها وفي اميرها وفي شعبها كل الخير ، بالرغم من تأكيده على ان أعين الاعداء تراقبها وتراقب شعبها الكردي ، ولكنها لايمكن أن تكون امارة بوتان بالضرورة ، التي هي بعيدة عن موطنه نسبيا ، لذا فان تحديد تلك الامارة بامارة بوتان ، أو غيرها من الامارات لا يمكن الجزم به ، وان ذلك التحديد لا يمكن ان يخرج بأي حال من الاحوال عن دائرة الافتراض والاحتمال ليس الا ، علما بأن الافتراض والاحتمال والمراهنة على امارة بوتان وأميرها اكثر بعدا من غيرها من الامارات ·· وان أميرا كأمير بدليس [عبدال خان] الذي فتك به العثمانيون لم يكن اقل شعورا قوميا من غيره من الامراء المعاصرين له ، ان لم يكن أقواهم وأظهرهم وأكثرهم ارعابا للعثمانيين(٣٠) ···

واذا كان خاني يبغي من ذلك ويقصد امير بوتان وليس غيره كما ذهب الى ذلك المؤلف فلم يكن بعيدا على شاعر [جرىء] مثل خاني أن يذكره بالاسم كما فعل ذلك في معرض تعرضه لاحداث القصة التي يؤكد على وقوعها في جزيرة بوتان والذي يذكر اسم أميرها بين ثنايا القصة مكيلا له ما يستحقه من المديح والثناء ، وكاشفا عن الجوانب الشخصية للامراء عموما ···

.....

الهوامش : ـ

١ ـ د · عزالدين رسول ، أحمدي خاني شاعرا ومفكرا ، ص ٢٧ ·

٢ ـ المصدر السابق ، ص ٣٨ ، الهامش رقم ٣ ٠

٣ ـ مم وزين ، بشير الشيخ حسن الهاشمي ، حلب ، ١٩٤٧ ٠

٤ ـ صادق بهاء الدين ، شعراء الكرد ، ص ٣٠٩ ٠

٥ ـ خلاصة تاريخ الكرد وكردستان ، للمرحوم محمد أمين زكي ، ترجمة المرحوم محمد علي عوني ، عام ١٩٣٩ ٠٠ ومن ثم اعادت كريمته [سانحة محمد علي عوني بتصحيح العام الذي وضعه مؤلف الكتاب حول ولادة أمين زكي] طبع الكتاب المترجم عام ١٩٦١ ، في بغداد ، وقد قام المرحوم خاني ، ودون تلك الملاحظة القيمة في هامش ص ٣٣٧ ٠

٦ ـ كردستان ، اول جريدة كردية ، ١٨٩٨ ـ ١٩٠٢ جمع الاعداد وكتب المقدمة د ٠ كمال فؤاد ، بغداد ١٩٧٢ ص ٨ ، العدد الثاني من الجريدة لعام ١٨٩٨ ، كان الاخ الاديب [حجي جعفر] هو الذي أفادني بهذه الملاحظة ٠٠

★ لا يقصد بهذا الكلام التقليل من دور الاديب الكردي المعروف المرحوم علاء الدين سجادي ولو قيد أنملة ، بقدر ما يكون القصد هنا هو التحري عن الدقة العلمية في البحث والدراسة ، فأديبنا [السجادي] قد خدم الادب الكردي بشكل لا يوازيه أحد في مثل ظروفه وزمانه ، وقد ترك لنا آثارا أدبية مهمة بحيث تتواهى أمامها ، مثل هذه الضغائر من الامور !!!

٧ ـ د ٠ عزالدين رسول ، المصدر السابق ، ص ٥٨ ٠

٨ ـ نفس المصدر ، نفس الصفحة ٠

٩ ـ المصدر السابق ، ص ٢٠٤

١٠ـ ينظر بصدد الوقوف على تفصيلات رأيي حول الموضوع ، مقالتي الموسومة [ملاحظة نقدية حول كتاب نالي واللغة الادبية الموحدة] ، جريدة العراق ، عدد يوم ٨ / ٤ / ١٩٨٥ ، ص ٤ ٠

١١ـ د ٠ عزالدين رسول ، المصدر السابق ص ٢٠٥ ٠

١٢ـ المصدر السابق ، ص ٢٠٥ ، واذا كان المؤلف يقصد بالصور الثلاثة كلا من [يد] و [ين] و [ان] الكرمانجية الجنوبية فان ذلك لن يغير من الموضوع شيئا ٠

١٣ـ د ٠ معروف خزنه‌دار ، حول تاريخ الادب الكردي ، بغداد ١٩٧٤ ، ص ٣٨٧ ٠

١٤ـ د ٠ عزالدين رسول ، المصدر السابق ، ص ٢٠٥ ، علما انه كتب الشطر ب [مير ئاغان] وحسب مفهومه لمعنى البيت ٠

١٥ـ المصدر السابق ، ص ٢٠٥ ٠

١٦ـ مم وزين ، كێوى موكريانى ، هەولێر ١٩٦٨ ص ١٣٨ ، وكذلك مم وزين رودينكو ، موسكو ١٩٦٢ ، ص ١٤٩ ٠

١٧ـ مم وزين ، رودينكو ، موسكو ١٩٦٢ ص ١٤٩ ، [مير وئاغان] ٠٠

١٨ـ د ٠ عزالدين رسول ، المصدر السابق ، ص ٢٠٥ ٠

١٩ـ د ٠ عزالدين رسول ، المصدر السابق ، ص ٢٧ ٠

٢٠ـ المصدر السابق ، ص ٢٨ ٠

٢١ـ مم وزين ، محمد امين بوز ارسلان ، استانبول ١٩٦٨ ، ص ١٤ ٠

٢٢ـ د ٠ عزالدين رسول ، المصدر السابق ، ص ٤٧١ ٠

٢٣ـ بوز أرسلان ، ص ١٤ ٠

٢٤ـ جەگەر خوين ، هەلبەستێد بژارتى [قصائد مختارة] سنة ١٩٧٢ ص ١١٣ ـ ١١٤ ٠

٢٥ـ صادق بهاء الدين ، شعراء الكرد ، بغداد ١٩٨٠ ، ص ٣٠٩ ٠

٢٦ـ جزء من الرسالة التي كتبها لي السيد [حامد محمد عمر] في ربيع عام ١٩٨٤ ٠

٢٧ـ د ٠ عزالدين رسول ، المصدر السابق ، ص ٦٩ ٠

٢٨ـ المصدر السابق ، ص ٣٢ ٠

٢٩ـ يراجع بصدد الوقوف على تفاصيل ذلك كتاب [أوليا چلبي] تأليف السائح العثماني أوليا چلبي ، وترجمة الاديب سعيد ناكام من التركية الى الكردية ، بغداد ١٩٧٩ ، او تراجع مقالتنا الموسومة [جوانب مضيئة من تاريخ شعبنا] مجلة كاروان ، العدد ٣٠ ، القسم العربي ، بقلم صاحب هذه الاسطر ٠٠٠

٣٠ـ المصدر السالف الذكر ٠٠٠

هەولێر نامەی کتێب

القسم الثاني

تصويبات شعرية

في هذا القسم سنتعرف عزيزي القارىء على بعض الابيات الشعرية التي تناولها المؤلف في كتابه ، وفي البداية نشير الى عدد قليل من الابيات التي دونها المؤلف باللغة الكردية ، أما الابيات الاخرى فقد ترجمت من قبل المؤلف الى اللغة العربية مباشرة ، واوردها في كتابه دون ان يسجلها باللغة الكردية [الاصل] ومن ثم يقوم بترجمتها ، لذا آثرنا القيام باستخراج تلكم الابيات من مصادرها الاساسية ومظانها الرئيسية ، محاولين جهد الامكان تقويمها ما أمكن ومقارنتها مع ترجمة المؤلف وتاشير مواقع الشطط فيها ، وارجاع المعنى الى صوابه والتفسير الى حقيقة [حسب رأينا] ، دون ان يكون هذا رأيا قاطعا في عمومياته ، تاركين المجال لكل ذي بصيرة للاسهام في هذا العمل الادبي الكبير [عمل خاني وليس عملنا] ولنا في أدبائنا المتمكنين كل الثقة ، وفي قرائنا الحريصين كل حسن الظن ، آملين ايفاء جزء من حق خاني علينا جميعا ، وما هو منه ببعيد ...

ولنلق نظرة على تلكم القلة التي ثبتها المؤلف من الابيات الشعرية بلغة الكرد .. فلقد دون المؤلف مالا يزيد عن العشرين بيتا الا قليلا في كتابة باللغة الكردية ، بين عشرات الابيات المترجمة الى اللغة العربية ، ولكن المؤلف لم يكن موفقا كل الموفقية حتى في ضبط تلكم الابيات العشرون وهذه بعض منها : ـ

١ ـ في بيت من الابيات يصف خاني فيها ، الله جل وعلا ، ويظهر حكمته وقوته ونظرته الى البشر فيقول : ـ

عولوى ژ خوەرا عەيان دخوازيت

سوفلى ژ مەرا نيهان دخوازيت(١)

أي : ـ

ان الله يبغي العلوي لنفسه عيانا

ويبغي لنا السفلي سرا

ورغم ان الدكتور قد ثبت المعنى بالشكل الصحيح الا انه اخطأ في كتابة البيت بالشكل المطلوب فيورد البيت كما يلي : ـ

عولوى ژ خۆرا عيان دخوازەت

سوفلى ژ خۆرا نيهان دخوازەت(٢)

ووجه الخطأ في بيته هو مايلي : ـ في الشطر الاول ، ان كلمة (خۆرا) تلفظ بـ (خوەرا) ، ورغم تطابق المعنى في الحالتين ، الا ان تلفظها بالشكل الذي ذكرته هو الصحيح بالنسبة للهجة خاني ، علما ان خاني يستعمل الكلمات بذلك التلفظ عدة مرات ، وحسب ذلك فانه يشكل منها قافية الشعر الصحيحة ، في اماكن اخرى مثل البيت الذي ينتهي شطراه بـ [خوەش ، موشەووەش] ، فلو قال خاني [خۆش ، موشەووەش] ، لكانت قافيته ضعيفة ، علما بأن هذا التلفظ [خوەرا] او [خوەش] ليس اجتهادا من عندياتي ، بل هو الصحيح كما يعرفه المتكلمون بلهجة خاني ... ان كلمة [دخوازەت] في نهاية الشطرين الاول والثاني يحمل الخطأ ايضا ، بل يجب ان تكتب الكلمة بـ [دخوازيت] وليس للكلمة التي دونها الدكتور أي معنى ... أما في الشطر الثاني فقد كتب الدكتور [ژ خوەرا] بدلا من [ژ مەرا] خطأ ، فالثانية هي الصحيحة لكي يتطابق شكل البيت مع معناه وترجمه الدكتور نفسه ، علما [رودينكو] نفسها، ونسختها هي المعتمدة لدى الدكتور ، قد كتبتها بـ [ژ مەرا] ، وكما(٣) ، وكما هو مثبت في جميع نسخ [مم وزين] ، لذا فان كتابة البيت بشكله الصحيح يكون حسب ما كتبته في بداية هذه الفقرة ...

٢ ـ وفي بيت آخر ، وفي موضوع [الجمال] ، وابتغائه واستهدافه من قبل الجميع [الشيوخ ورجال الدين والاغنياء والفقراء] يقول خاني : ـ

كەس نينه نه تالبێ جەمالێ

كەس نينه نه ڕاغبێ ويصالێ(٤)

ومعناه : ـ

ما من أحد لا يطلب الجمال

ما من أحد لايرغب بالوصال

ولكن المؤلف يخطىء في كتابة هذا البيت ايضا اذ يسجله كما يلي : ـ

كەس نينه نه تاليبى جەمالى

كەس نينه نه تاليبى ويسالى(٥)

ووجه الخطأ في كتابته هو انه كتب كلمة [طالبى] في الشطرين ، علما بانها في الشطر الاول كذلك ، أما في الشطر الثاني فتستبدل بـ [راغبى] كما ورد في جميع النسخ ومنها نسخة رودينكو ايضا المعتمدة لديه(٦) ... علما بأن تنويع الكلمات المتقابلة ككلمات هذا البيت هو فن معلوم من فنون خاني الشعرية التي يعرفها المؤلف نفسه ، والذي يسمى بالترصيع في علم البلاغة ... وحتى في استعمال خاني للكلمات المتشابهة ضمن الشطر الواحد او البيت الواحد ، فانما يجريها مجرى الجناس البلاغي ، أي التشابه في الشكل والاختلاف في المعنى ، وليس كما في هذا الموضوع الذي اورده الدكتور ..

ومن جانب اخر فانه يجب تحريك الكلمات الاربعة الاخيرة من الشطرين حسب اللهجة الكرمانجية الشمالية فتكون [طالبێ جەمالێ ، راغبێ ويصالێ]، وليس كما كتبت من قبل الدكتور ، ولكن يجدر بي ان أنوه الى ان هذا التحريك عمل ذو شان ، وليس هينا لشخص لا يتكلم تلك اللهجة ، مهما بذل من جهد واستمع الى المتكلمين بها ، لانها تسكن وترسل احيانا اخرى ، لذا ارى نفسي في غنى عن متابعة الخلل في التحريك لدى المؤلف في ما سواها من الابيات الشعرية ، لانها ناقصة في معظمها ...

٣ ـ وفي بيت اخر يتحدث خاني عن مدى تاثير (زين) المعشوقة ، في (مم) العاشق ، فيقول لـ (مم) المعذب بالحب : ـ

قەددا تە حەباندى بۆ تە دارە

زولفا تو جفاندى ئەو قنارە(٧)

ومعناه : ـ

ان القامة التي احببتها هي خشبة (خشبة المشنقة)

وان العذار الذي جلبك اليه هو حبل المشنقة (لك)

ولكن الضميرين الموجودين في الشطرين [تە ، تۆ] يصبحان عند

الدكتور [ته] ، علما بأن الضمير ذاك ، يتسبب في اختلال المعنى في الشطر الثاني اذا اصبح (ته) ، فيكتب المؤلف البيت كما يلي : ـ

قەددا ته جوباندى بۆ ته داره

زولفا ته جڤاندى ئەو قەناره(٨)

علما بأن جميع نسخ (مم وزين) كتبته كما كتب من قبلي ، كما هو معلوم لكي يتطابق المعنى مع المبنى ما عدا نسخة رودينكو ..

٤ ـ وفي بيت اخر يقول خاني حول تاثير الحسناوين ستي وزين في قلبي (مم وتاژدين) : ـ

ئەو بوونه كو ڤان بـ دل حەباندن

ئەو بوونه ل ڤان جەگەر كەواندن(٩)

أي : ـ

هم الذين أحبوهم من أعماق القلوب

هم الذين شووا أكبادهم

ولكن الدكتور قام في كتابته للبيت الشعري ، بتغيير مكان الشطرين ، أي أحل الاول مكان الثاني ، والثاني محل الاول ، علما ان جميع نسخ (مم وزين) تكتبه بصورة صحيحة ماعدا نسخة [رودينكو] التي غيرت مكان الشطرين ، والتي اعتمد عليها المؤلف في بحثه(١٠) ، بالرغم من توفر النسخ الاخرى لديه ...

ومن جانب اخر فان الدكتور كتب كلمة [كەواندن] مثلما كتبته [رودينكو] وجعلت منه [كەڤاندن] ليس لها معنى يذكر في اللغة الكردية ، ليس من الضروري ان كل حرف (و) يمكن ان يقلب الى [ڤ] في الكرمانجية الشمالية ، بل ان لد [و] مكانها الثابت ولا يمكن لد [ڤ] ان تحل محلها أينما كان وكيفما اتفق !!!

٥ ـ وفي بيت اخر ، يمدح خاني أمير الجزيرة [أمير بوتان في القصة] واصفا كرمه وسخاءه فيقول : ـ

حاتەم ژ کەمالا هیممەتا وەی

تۆمارا سەخاوەتا خوە کر طەی(١١)

أي [ان حاتم من كمال همته ، قام بطي سجل كرمه وسخاءه] ، ولكن الدكتور وان كان قد كتب المعنى بشكل صحيح ، الا انه لم يضبط الشكل فكتب البيت كما يلي : ـ

حاتەم ژ کەمالی هیممەتا وی

تۆماری سەخاوەتا خۆ کر طەی(١٢)

ولو كانت القافية كما اوردها الدكتور [وى ، طەى] لكانت مختلفة ، ولكن خاني كتبها بـ [وەى ، طەى] لكي تنضبط القافية ، علما بأن [وەى] الفارسية تعني [وى] الكردية او [هو] في العربية ٠٠ كما ان الدكتور كتب [خۆ] بدلا من [خوه] ، كما اشرنا الى ذلك في احدى الفقرات السابقة من هذا البحث ٠

٦ ـ وفي بيت اخر ، وفي معرض تعليق خاني على عدم مشروعية حب البنات للبنات ، وفي باب معاتبة المربية لكل من ستي وزين ، وحسب احداث القصة ، فيما اذا كانت قد شغفتا فعلا بحب بنتين من بنات الجزيرة يقول خاني : ـ

مەجنون کو نەبیت عەدیلێ لەیلێ

لەیلێ کو دکەت ب لەیلێ مەیلێ(١٣)

لي [اذا لم يكن مجنون معادلا لليلى ، فكيف تميل ليلى لليلى] واذا كان الدكتور في هذه المرة ايضا قد ترجم البيت بشكل صحيح ، فانه لم يضبط البيت بالشكل والوزن ، فقد قام هو بكتابته كما يلي : ـ

مەجنون کو نەبەت عەدیلی لەیلی

لەیلا کو دکەت ب لەیل مەیلی(١٤)

ووجه الخطأ في كتابته للبيت هو كتابته لـ [نەبەت] بدلا من [نەبیت] وهو الاصح ، وكذلك عدم تحريكه للكلمات الاربعة في مؤخرتي الشطرين ،

كما ان كلمة [لەيلێ] في بداية الشطر الثاني غيرها الدكتور الى [لەيلا] ورغم عدم تأثيرها على الوزن ، الا انها اي [لەيلێ] الصحيحة والمسندة من كافة المصادر ، تخلق انسيابية منعشة في الاذن تلتقي مع موسيقى [لەيلێ] الثانية في نفس الشطر ، وكذلك مع [مەيلێ] وهي الكلمة الاخيرة في البيت برمته ، لتجعل موسيقى البيت جارية منسابة الى اللا نهاية !! ناهيك عن التأكيد على ان الكرد يلفظون ذلك الاسم على الاعم الاغلب بـ [لەيلێ] اكثر من [لەيلا] .. ويجدر بنا القول ان [رودينكو] نفسها كتبت الكلمة بـ [ليلى][١٥] ، مما يدلل انها [لەيلێ] حسب الاملاء المتبع في نسختها !! والخطأ الاخر في البيت هو [لەيلێ] الثانية في الشطر الثاني والتي كتبها الدكتور هذه المرة بـ [لەيل] الساكنة والتي اثر بموجبها على وزن البيت وخرقه ، بعد ان كان منتظم الوزن بـ [لەيلێ] ايضا ، ناهيك عن النشاز الذي ينتاب الشطر هذه المرة ايضا فيما لو استعمل المرء كلمة [لەيل] الساكنة وتلفظها قبل [مەيلێ] المريحة للنفس والسمع . والذي يخلق في البيت ما يسمى بالتلاؤم الصوتي او اللفظي حسب الدراسات البلاغية ، او يكون ما يسمى بجرس الالفاظ .. ونظرا لطراوة هذا البيت وحلاوته واريحيته ، ارتأيت كتابته للمرة الثانية وبشكله الصحيح : ـ

مەجنون كو نەبيت عەديلێ لەيلێ

لەيلێ كو دكەت بـ لەيلێ مەيلێ

٧ ـ كما ان المؤلف قام بكتابة بيت آخر في كتابه : ـ

رۆژا وەكو بر مە مەم ژ بۆ خوە

بيلجوملە برن مە غەل ژ بۆ خوە[١٦]

أي [يوم اخترت مم لنفسي ، أخذت لي الهموم جملة] ولكن الدكتور يكتب الكلمتين الاخيرتين بـ[خۆ ، خۆ] وهي ليست لهجة كتابة [مم وزين]، كما لا يتفق مع المصادر ، بما فيها كتاب [رودينكو] المعتمد عليه ...

٨ ـ وفي موضع اخر ، وفي معرض تعليق خاني كشاعر زاهد متصوف ، غير آبه بحطام هذه الدنيا الفانية يورد حكمة من حكمه الكثيرة ويحصرها في بيت من الشعر فيقول : ـ

زينهار تو مەبە ل مالى حارس

لەورا كو دبەن ژ دەست تە وارس(١٧)

أي [أمانا لا تصبح للمال حارسا ، لان الورثة يأخذونه من يديك] ولكن المؤلف كتب هذا البيت بالاملاء القديم غير المتبع حاليا ، ويسبب خرق الوزن في الشطر الاول فيكتب البيت كما يلي : ـ

زنهار تو مبه لمال حارس

لورا كو دبن ژ دست ته وارث (١٨)

ومهما يكن من أمر الاملاء ، فان كتابة كلمة [مال] بذلك الشكل يخرق الوزن ، بل الاصح هو [مالى] ، لكي يتساوى طرفا الميزان في الشطرين ..

ان التحريك في معظم الابيات المتبقية ناقص ، ولا أرى داعيا لتصويبها جميعا كما مر بنا ، لذا فان من ال [نيف وعشرين] بيتا المكتوبة باللغة الكردية في كتابه ، لم تتبق الا بضعة أبيات خرجت سليمة من النواقص ..

وبعد هذا عزيزي القارىء ، وقبل الانتقال الى بعض تراجم المؤلف لابيات خاني ، نعود ونسأل ، يا ترى كم ستكون الاخطاء فيما لو قام الدكتور بتحقيق مم وزين ، او كتابتها من جديد ؟؟ .

ولكن أمر ضبط الابيات بالشكل يهون في الحقيقة أمام أمر اخر ، وهو ترجمة الابيات ، وتفسيرها بمعاني بعيدة عن الصواب [حسب رأينا] ، وهو ما سندخل عتباته في الفصل القادم ...

.....

الهوامش : ـ

١ ـ مم وزين ، گێوى موكريانى ، أربيل ١٩٦٨ ص ١٢٩ ،
ملاحظة : أريد ان اشير الى نسخة [أربيل] في هذه الملاحظات ، لا لسبب الا لكونها اكثر النسخ الباقية انتشارا في العراق ، وهي الاكثر توفرا لدى القارىء ، وبوسعه الرجوع اليها اكثر من غيرها ، أما اشاراتي المتعددة في هذه الملاحظات الى [جميع النسخ] ، فأعني بها سائر نسخ مم وزين المتوفرة لدي ...

٢ ـ د ٠ عزالدين رسول ، أحمد خاني ص ١٨٦ ٠

٣ ـ مم وزين ، رودينكو ص ١٤٠ ٠

٤ ـ مم وزين ، أربيل ص ٤٦ ٠

٥ ـ د ٠ عزالدين رسول ، المصدر السابق ص ١٨٦ ٠

٦ ـ مم وزين ، رودينكو ص ٤٨ ٠

٧ ـ مم وزين ، اربيل ص ١٠٥ ٠

٨ ـ د ٠ عزالدين رسول ، المصدر السابق ص ١٨٧ ٠

٩ ـ مم وزين ، أربيل ص ٥٩ ٠

١٠ـ مم وزين ، رودينكو ص ٦٢ ٠

١١ـ مم وزين ، أربيل ص ٤٤ ٠

١٢ـ د ٠ عزالدين رسول ، المصدر السابق ص ١٩٥ ٠

١٣ـ مم وزين ، رودينكو ص ٦٧ ٠

١٤ـ د ٠ عزالدين رسول ، المصدر السابق ص ١٩٦ ٠

١٥ـ رودينكو ص ٦٧ ٠

١٦ـ د ٠ عزالدين رسول ، المصدر السابق ص ١٩٧ ٠

١٧ـ مم وزين ، أربيل ص ١٢٢ ٠

١٨ـ د ٠ عزالدين رسول ، المصدر السابق ص ٢٠٦ ٠

تصويبات في المعاني الشعرية

بعد ان القينا أضواء عامة على الكتاب قيد المناقشة ، حري بنا ان نتناول فيما يلي البعض من تراجمه لابيات خاني الشعرية ، ولا نرى عنها محيصا لافادة القارىء الكريم واحاطته علما بخزائن أشعار خاني ...

ولا غرو من ذكر بعض ما ذهبنا اليه في مقدمة هذا البحث لنعيد الى ذهن القارىء شيئا من لمم الموضوع ...

اذ ان الاستاذ الجليل قام في دراسته المطولة بالاستشهاد بعشرات الابيات من شعر خاني في جوانبه المختلفة وابوابه المتعددة ، يراها القارىء بوضوح ويقف عليها بسهولة في كتابه المومى اليه ، ولكن مما يؤخذ عليه ، أنه [أي المؤلف] لم يكلف نفسه عناء تدوين وتسطير تلكم الابيات الشعرية بلغتها الام الاصلية أي اللغة الكردية ، وهي اللغة التي ألف بها خاني شعره ، بل عمد الى ترجمتها الى العربية مباشرة دون نصوصها الشعرية الكردية ، مستسهلا الموضوع له ومستصعبا ذلك على دارسه وناقده ، وبذا سد الطرائق واغلق الابواب أو كاد أن يفعل بوجه الفاحص المتتبع المبتغي دقائق الشعر وغائص الكلام وفصيح العبارة وجميل الاشارة !!! ووضعه داخل معترك الترجمة وما تحمله من ضبابية التعبير واقتران التفسير من النص لاغير ... مع ما تحمله الترجمة كفن أدبي من مقتضيات التملص من حرفية المعنى وضروريات الابتعاد ولو قليلا عن دقائق التعبير ... رغم التأكيد على ضرورة عدم ابتعادها الكلي عن روح الشعر والشاعر وتجنب القفز فوق المعنى والالتفاف على دقة التفكير ووضوح الصورة والمبتغى ، ولا ريب ان المترجم المتألق يجمع بين الجانبين أيما جمع ، ويرضي الطرفين أيما رضا ، والا فان كل نقل مهزوز يمكن ان يسمى ترجمة !!!

ولما كان المؤلف قد حاول ان يترجم نصوص الاشعار بشكل حرفي وأضعا

الابيات والاشطر وحتى الكلمات في مواضعها الاعتيادية ، محاولا عدم الابتعاد عن روح خاني وشعره لذا فان اخطاءه طفت على السطح بشكل اوضح ، وكان مجال المناقشة رحبا شيئا ما ، بعد رجوعنا الى الاشعار من مظانها المختلفة ومصادرها المتنوعة ونصوصها المثبتة في تلكم المصادر حسب التوثيق المنهجي المتبع في أية دراسة نقدية علمية ، متجاوزين في أحيان كثيرة أشياء بسيطة لا ترتقي الى مستوى ذكرها ، تاركين ذلك لنباهة القارىء الحصيف الذي يروم استخدام ذكاءه في مثل هذه الموضوعات الشيقة ...

ويدفعنا نهجنا النقدي العلمي البناء الى القول بأن المؤلف خرج في كثير من تلكم الابيات بمعان سديدة وآراء قويمة بصدد شعر خاني ، وأن مانراه شططا حسب رأينا ستجري مناقشته من قبلنا لاضافته الى مجموع شعره المشروح بشكل صحيح ، لنساهم في تكليل مسيرة الادب الكردي بالنجاح بتقديم خدمة ضئيلة له !!

وسنقوم في هذه الاسطر بتصحيح بعض الابيات التي قام الدكتور بتفسيرها بشكل خاطىء ، سواء كان وجه الخطأ من جانب الفهم اللغوي او اللهجوي للشعر او من جانب الفكر والرأي في محاولة لاقحام خاني في مواضع غريبة عنه !!!

١ ـ ففي معرض وصف خاني لعرس ستي وتاژدين ... [ستي هي الاخت الكبرى لزين معشوقة مم ، وهما أختا أمير جزيرة بوتان الامير زين الدين في القصة وقد نجحت ستي في اقترانها بقائد الجند في الجزيرة (تاژدين) حسب أحداث القصة التي دونها خاني شعرا في القرن السابع عشر الميلادي ..]

أقول في معرض وصف الشاعر لعرسهما يسهب في وصف العرس بمبالغات شعرية مشهودة لدى الشعراء معروفة لدى الادباء بحيث يجعل خاني من حفل العرس لائقا بزواج أخت الامير من قائد جنده ، مستخدما للحفل ذاك جل أدواته الشعرية واستعمالاته البلاغية ، من وصف جهاز العروس ، وهودجها المحمول على اكتاف الخدم والحشم ، وكأنها سفينة نوح (ع) بين الامواج المتلاطمة ، ولكن أمواج البشر الحاملين له هم البحر والمياه حسب تعبير خاني الحذق والذكي ، كما يصف خاني الترف والبذخ ونثر النقود على هودج العروس الذي رافق نقله ، ولدى عروجه على الكرم والبذخ ونثر النقود يقول خاني : ـ

خيزان وگەدا وه بوونه مونعەم

موفلس بوويه زەن پەرست وموغلەم(١)

أي :

غدا الفقراء والشحاذون منعمين (الى درجة)

أن أصبح المفلس منهم ، صاحب نساء ومغلما

ولكن الدكتور أخطأ في تفسير البيت [حسب رأيي]، اذ أخرجه كما يلي :-

الفقراء والشحاذون غدو منعميـن

وقد أفلس عابـد النسـاء والمغلم(٢)

ولنا في الحقيقة آراء عديدة حول هذا البيت الشعري المهـم ، لاسـيما وان الدكتور قد فسره بتفسير سيتضح بعد هنيهه ليكشف عما ينوي الدكتور تثبيته حول خاني وليدخله عنوة مداخل غير محمودة العواقب ... وقبل المناقشة حول البيت ذاك لو ألقينا نظرة على البيت في مصادره المختلفة يتبين للقارىء أن هناك أساليب وطرق متباينة لكتابة ذلك البيت ...

اذ أن بعض المصادر تذكر [زەر پەرست] بدلا من [زەن پەرست] علما ان الاولى تعني حرفيا [عابد الذهب] وتعني في شكلها العام [المحب للمال والذهب] اما الثانية فتعني حرفيا [عابد النساء] وتعني بشكلها العام [المحب للنسـاء والتواق لهن] ، كما ان كلمة [مغلم] في نهاية الشطر الثاني تتحول في بعض المصادر الى (منعم) ...

ومن أولى المصادر التي تكتب البيت بشكل [زەر پەرست] هي نسخة رودينكو ان تذكر ذلك في متن الشعر ، أما الرأي الثاني (زەن پەرست) فتكتبه في الهامش(٣) ...

ولكن معظم المصادر الاخرى تكتب البيت بطريقة [زەن پەرست ومغلم] ، كما انني أيضا أميل الى الرأي الثاني أي [زەن پەرست ومغلم] .. وان خاني يقصد بذلك دونما ريبه ، ومراده [أن الفقراء والشحاذين بنتيجة نثر النقود الكثيرة في حفل العرس أصبحوا منعمين الى درجة ان المفلس منهم استطاع ان يحصل على النساء عن طريق دفع مهورهن ...] ، لذا فلنحسم هذه النقطـة ونقول انها (زەن پەرست وموغلەم) وليس غيرها ... وذلك على سبيـل الافتراض ..

اذا كيف أخطأ الدكتور في تفسير البيت ، فنقول ان وجه الخطأ في ترجمته

هو عدم اعتباره للحركة [وه] قبل كلمة [بوونه] في الشطر الاول من البيت ، وان تلكم الحركة مهمة الى درجة تغيير معنى البيت ، فبينما يفسر هو الشطر الاول بقوله [الفقراء والشحاذون غدوا منعمين] ، يتحول المعنى في حالة احتساب الحركة (وه) الى مايلي [الفقراء والشحاذون غدوا منعمين الى درجة ...] ، مما يجعل من معنى هذا الشطر مرتبطا أشد الارتباط بما يليه من شطر وليعط البيت بعدا اضافيا في المعنى ينتفي في حالة اهمال (وه) . ولعل ثقل المعنى وبعد الشقة في التفسير بيني وبين الدكتور هو في الشطر الثاني فهو يفسره بـ : [أفلس عابد النساء والمغلم] وذلك لعدم أخذه بالدقة في المعنى بالنسبة لكلمتي [موفلس ، بوويه] ، فبينما تعني هاتان الكلمتان في الكرمانجية الشمالية [أصبح المفلس] يفسرها هو بقوله [أفلس ...]

وشتان ما بين المعنيين ... فلو كان المعنى واردا حسب ما ذكره الدكتور لكان خاني قد قال [موفلس بوون] أي [أفلسوا] ، ولكن ورد البيت بـ [موفلس ، بوويه] فان [يه] المتصلة بنهاية كلمة (بوو) تغير من المعنى ليتوافق مع ما قبل ذلك البيت ومع ما يليه من أبيات سنذكرها بعد قليل ، وليشير بوضوح [ان المفلسين اغنوا وأثروا] بعد عرس (ستي وتاژدين) لكثرة [ما نثر فوق العروس من الدراهم] .. على حد قول المتنبي الشاعر !!!

أما ما ذهب اليه الدكتور فلا يعطي اي معنى مفيد ، فيا ترى ماذا سيعني البيت اذا كان واصفا لحفل العرس على حد زعمه : ـ

الفقراء والشحاذون غدوا منعمين

وقد افلس عابد النساء والمغلم

ففي الشطر الاول يوحي المعنى بصحته في حالة غدو الفقراء منعمين ، ولكن الشطر الثاني سيناقضه ويفسد معناه فيما اذا [افلس عابد النساء والمغلم] ولماذا سيفلسون ؟ وكيف يفلسون ؟ وما هو السر في افلاسهم ؟؟

واكمالا لفائدة القارىء الكريم ، آثرت تنوير فكره ببعض الابيات من القصيدة التي تسبق ذلك البيت وبأخرى تليها ، لما لها من علاقة وطيدة بالموضوع ، وما يؤدي اليه هذا البيت من خطورة لدى الدكتور كما سيأتي بعد برهة ..

ففي حفل العرس ، عرس اخت الامير (ستي) مع قائد جنده (تاژدين)، يظهر الامير كرمه وجوده وسخاءه في مناسبة كتلك المناسبة ، ويبرع خاني في الوصف قائلا : ـ

ڕێهتن تەبەقێد دوێ نیشارێ

ژووردا ل عیمارەیا نیگارێ

ئەمما تەبەقێد دوان هەمی پوڕ

زیف ووەریق وجەواهر ودوڕ

یەغما گەری وگەنج بوونە ماشا

خیزان هەمی بوونە میر وپاشا

خیزان وگەدا وە بوونە مونعەم

موفلس ، بوویە زەن پەرست وموغلەم

خیزان وگەدا ، غەنی وزەنگین

شادان وحەزین وشاد وغەمگین

ئێدێ نە دبوون ژ هەڤ موشەخخەص

تە دگۆ هەمی میرەکن مورەخخەص(٤)

وتعني هذه الابيات ما يلي : ـ

نثروا أطباقهم

على هودج الفاتنة

الا ان اطباقهم كانت مليئة

بالفضة والذهب والجواهر والدرر

تحول الناهبون والمتسولون الى (ما شاءوا)

والفقراء اصبحوا امراء وپاشوات

الفقراء والشحاذون غدوا منعمين (لدرجة)

ان المفلس أصبح صاحب نساء ومغلما

الفقراء والبائسون والاغنياء والاثرياء

الفرحون والحزانى أو الترفون والمهمومون

هەولنامەی کتێب

لم يكن من المستطاع تمييزهم عن بعضهم

وكأنك تقول انهم جميعا أمراء مرخصون(٥)

فيظهر من سياق الشعر ، بوضوح بين ، ما يبتغيه خاني من هذه الاشعار، بحيث لا يدع مجالا للشك في كل أبياته أنه يعمد الى أظهار حقيقة واحدة وهي أن الفقراء والشحاذين والبائسين أغنوا وأثروا من كثرة ما حصلوا عليه من نقود ودراهم ، نثرت فوق هودج العروس ووفق ما تقتضيه طبيعة المناسبة الشعرية ، ووفق ما يقتضيه ويتطلبه مقام الامير زين الدين وزواج اخته من قائد جنده (تارَدين) ، وكأنني بخاني قد ادرك جميع هذه الحقائق ، وترصد كل هذه الظواهر ، فأتى بارعا على نسج خيوطها خيطا خيطا ، ليظهر شعره في هذا المقام اللائق بأهله ، ولا تومىء الابيات قطعا ولا البيت الذي نحن بصدده أبدا الى [أفلس عابد النساء] ٠٠ فليس هناك مجال لافلاس أحد ، بل المجال هو للاثراء والغنى ٠٠٠ وهو ما يفصح عنه شعر خاني وما يتوافق مع المقام والمقال . ووفق ما ذهبنا اليه من شرح وتفسير وتصويب آنفا ٠٠ كذلك ، فمن ناحية اللغة ، وكما أومأنا الى ذلك فلا يحتمل البيت معنى (أفلس ٠٠٠)٠٠٠

ولعل من نافلة القول ان أذكر ، أن المسمار الاخير الذي يجب أن أدقه في نعش التفسير الخاطىء ، هو ان الخرق في الوزن الشعري سيصيب الشطر الثاني من البيت فيما لو جرى تفسيره حسب رأي الدكتور ، اذ أن عبارة [موفلس بوو] أو حتى [موفلس بوون] والتي تعني (أفلس) أو (أفلسوا) ، لا تقابل في الوزن الشعري عبارة (موفلس بوويه) أو (أصبح المفلسون) ٠٠

كما لا يخفى هذا على ادراك العارف بالاوزان الكلاسيكية في الشعر الكردي ، وكما هو معلوم فانخاني الف (مم وزين) بأسره وبما ينيف على الـ (٢٦٠٠) بيت شعري مثنوي على وزن واحد بحيث لا يحتمل الخطل والشطط ، وبذلك سهل الامر على دارسي شعره من حيث شكل القصيدة ٠٠٠

لنتجاوز شكليات البيت الآنف الذكر بعد تثبيته كما يلي : ـ

خيزان وگەدا بوونه مونعەم

موفلس ، بوويه زەن پەرست وموغلەم

الفقراء والشحاذون غدوا منعمين لدرجة

أن أصبح المفلس صاحب نساء ومغلما

ولندقق النظر في أعماق البيت وما ذهب اليه المؤلف وما حشره من افكار في هذا البيت بحيث اخرج البيت (حسب رأيي) من وظيفته الاعتيادية وحمله ما لا يتحمله !! من افكار واجتهادات !

لقد اعتمد الدكتور في بناء رأيه على تفسير للاستاذ (محمد أمين بوز ارسلان) الذي كتب (مم وزين) بالكرديه والتركية في استانبول عام ١٩٦٨ ، ولكن الدكتور لم يقف عند حدود تفسير (أرسلان) للبيت ، بل غالى في شروحاته وأطنب في تفسيراته ، بحيث جعل البيت الشعري يرتقي مرتقى صعبا ، ويدخل مأزقا مستحكما ...

ومن الجدير بالذكر ان اقول ، ان تفسير (أرسلان) اولا يقول ما معناه أن :

[عابد النساء والمغلم كانوا ممن يتاجرون بالاعراض سواء كانت أعراض النساء أم أعراض الغلمان] ولاجل تمرير رأيه ذاك حول [أفلس عابد النساء] يقول [أنهم لم يستطيعوا شراء اعراض الناس] ولذلك [افلسوا] (٦) !!!

وان كان لي ثمة من رأي ، حول تفسير السيد « أرسلان » لذلك البيت ، فأقول مع احترامي الشديد لجميع آرائه وكتبه ومؤلفاته ، انه لم يكن موفقا كل الموفقية في شروحاته القليلة حول (مم وزين) وأن نسخته لمم وزين المطبوعة في استانبول عام ١٩٦٨ ، والمعادة طبعها عام ١٩٧٢ ، تحمل العديد من الاخطاء الواضحة ، وخاصة في جوانب معينة ، فبالرغم من معرفته الجيدة للهجة خاني ولغته ، الا انه يفتقر الى السيطرة على معاني الكلمات المتواجدة في مم وزين باللغات المجاورة للغة الكردية ، وخاصة عدم ضبطه لمعاني الكلمات الفارسية الواردة في مم وزين ، والى حد ما الكلمات العربية ، اذ من المعلوم ان الشعر الكلاسيكي الكردي لا يخلو من تأثيرات لغوية عليه من اللغات الثلاث المجاورة للغة الكردية ، وخاصة العربية والفارسية ..

ولقد قام السيد (ارسلان) في نسخته لـ (مم وزين) بشرح بعض من تلكم الكلمات بشكل خاطىء ، الى درجة انه اخطأ في تفسير اسمي الشاعرين الشهيرين [نظامي وجامي] الواردين في مقدمة مم وزين خاني ، وحاول ان يفسر الاسمين بمعاني أخرى بعيدة عن الموضوع(٧) !!! كما انه غير العديد من الكلمات في كتابه فيقول مثلا ، انها كانت كلمة (ئاتەش) ولكنني غيرتها الى (ئاگر) وكانت (زوبان) فجعلت منها (زمان)!!!

ولقد تحدثت في ندوات أدبية وكتبت في مجلات كردية ، قبل هذه الاسطر

حول نسخة (بوز أرسلان) ولا ارى من الضرورة أن أطنب هنا في التحري عن الموضوع من جديد !! ويكاد رأيي ان يتلخص حول نسخته في أن : ـ

[نسخته تعتبر مفيدة لكونها مدونة بالاحرف اللاتينية التي تضبط الكلمة الكردية بشكل أفضل ، وبذلك نستفيد من معرفته للهجة خاني ، الا ان الناقد والدارس لنسخته يجب أن يكونا على حذر من بعض تفاسيره الخاطئة وخاصة المتعلقة بالكلمات الفارسية والى حد ما العربية !!] ..

ولقد أشار الدكتور عزالدين أيضا في أوائل كتابه الى ضعف (ارسلان) وخصوصا في الفارسية(٨) ...

لذا فانني أرى ان تفسير (أرسلان) لتلكم الكلمات يعتبر من احدى اخطاءه وان [أفلس عابد النساء والغلمان] لا يمكن ان يؤخذ على علاته ، بل ان [المفلس اصبح ذو نساء ومغلما] لثرائه وغنائه بعد نثر النقود على هودج العروس (ستي) ووفق ما تتطلبه المبالغة الشعرية وسمو المقام وجلال الموقف لكلا الطرفين ووفق ما تقتضيه حكمة خاني وحذقه الشعري في مثل تلكم الامور ، علما بأن هذا موقف شعري وأدبي ، وليس من الضرورة التجريديه القائلة ، بأن كل فقير سيصبح غنيا بعد اية حفلة عرس !!!

كما ان كلمة (مغلم) لا يمكن ان تعني في اللغة العربية [المتاجر بأعراض الغلمان ، او حتى المحب للغلمان] بل انها خرجت من المعين الاصلي لها وأصبحت تعني [من غلبته شهوته ، واصبح تواقا للنساء] ..

لذا ورجوعا الى موضوعي الاساسي أعود فأقول ، ان من الخطل بالنسبة للدكتور اعتماده الكلي على تفسير (بوز أرسلان) وعدم تحريه عن المصادر والمعاني الاخرى ، حتى في حالة شرح (أرسلان) للكلمات الكردية ايضا ، من غير شروحه المشكوك فيها في اللغات الاخرى ...

فنرى الدكتور يقول في كتابه [ورغم انعدام الدقة في فهم كلمة (مغلم) فان السيد بوز أرسلان قد أصاب الحقيقة في التفسير](٩) !!

لذا نرى الدكتور يكتفي بهذا التفسير دون الاخذ بالاحتمال الاخر ، وهو الاصوب في رأيي ... ولكن الانكى من ذلك كله ان الدكتور (يلتقط) هذا التفسير الخاطىء (حسب رأيي) ويجعل منه (دليلا) مكينا ويربطه ربطا فكريا ، ويجعلني أختلف معه أشد الاختلاف ، وهو ما كنت اغنيه في الاسطر السابقة فيقول في كتابه : ـ

[وقد فتح أمامنا الباب الى اضافة دليل جديد لاثبات ظواهر هـذه المرحلة ، الا وهو وجود التجارة بالاعراض التي تعتبـر سـمه للمرحلـة البرجوازية من عمر الامم ، رغم أنها كانت موجودة بشكل محصور في مراحـل سبقت علاقات الانتاج البرجوازية · الا ان العمر الرسمي هو ظاهرة رسميـة وجدت في بلاد الغرب الرأسمالية ومنها انتقل الى بلدان اخرى ايضا · وهـو ظاهرة يولدها ويحميها المجتمع البرجوازي · وتماشيا للاستطراد نختصـر قائلين ان التقاليد العشائرية الاقطاعية تورد الهلاك لمن يمارس العهـر وان المجتمعات الاشتراكية تقضي على دوافعها وجذورها وبواعث ظهورها ، ومـن هنا يمكننا ان نعتبرها ظاهرة توسم المجتمع الرأسمالي بتجارة الاعراض « وان وجود مثل هذه الظاهرة في جزيرة بوتـان هـي صـورة لنمو العلاقـات البرجوازية »(١٠) التي نرى في مم وزين أدلة اوسع وأعمق من ذلك في صـورة تراكم الثروة](١١) ···

وبهذه الطريقة ، يرى الدكتور ان البغاء والعهر الرسمي كانا موجودين في جزيرة بوتان الى درجة اعتقاده ان خاني يشير الى ذلك بشكل علني ، وأنه كان هناك سماسرة يبيعون ويشترون ويتاجرون بأعراض النساء والغلمـان علنا وعلى رؤوس الاشهاد ، وان المجتمع الكردي كان يحتضـن العاهـرات والبغايا في القرن السابع عشر الميلادي ، لا لشيء الا ليقال بأن المجتمع الكردي مر بالمراحل التي يجب أن يمر بها حسب رأي الدكتور !!! ولكـي يقـال بـأن الشعب الكردي لا يختلف عن غيره من الشعوب ، لذا فلابد أنه مر بفترة مـن العهر الرسمي والبغاء وفي القرن السابع عشر الميلادي وفي جزيرة بوتان بالذات مركز الاشعاع القومي لتلك الفترة وما تلتها من فترات ··· علما بأن هذا الرأي الهش والتفسير الفضفاض كان مبنيا من الاساس على تفسير خـاطىء للبيت الشعري كما أسلفنا ، غير منضبط لا شكلا ولا مضمونا ···

ولو قارنا هذا التفسير الغريب للشعر ، بالبيت الشعري الذي نحـن بصدده ، لما توقف الامر عند محاولة ايجاد طبقة من البغايا ووجود ظاهرة العهر الرسمي في جزيرة بوتان فحسب ، بل ان [أفلس عابد النساء والغلمان] حسب مفهومهم ، فكرة تأخذ مسالك بعيدة الغوص عميقة الغور ، فهي تعني : وجـود طبقة من العاهرات والبغايا في الجزيرة ، وأنه كان هناك سماسرة يتاجـرون بأعراضهن وأعراض الغلمان ، مع ما تحمله كلمة (طبقة) من اعلان وتصريح بوجودها ، ووجود سماسرة علنيين للمتاجرة ، وانهم جميعا حضروا حفل عرس (ستي وتاژدين) ، ولمـا نثرت الدراهم على هودج العروس ، التقطتها تلـك

الطبقة وأغنت وأثرت ، ولم تعد بحاجة الى المتاجرة بأعراضها ، ونتيجة لذلك [أفلس عابد النساء والغلمان] لانتفاء وجود العاهرات ، وأصبح المتاجر بالاعراض مفلسا بعد حفل العرس ، وهذا بالضبط ما عناه السيد [بوز أرسلان][١٢] وزاد عليه وألبسه الدكتور اللباس الجاهز !!!

وعموما لما كان هذا الموضوع يحتاج للدفاع عن قيم شعبنا وخصاله النبيلة وخاصة في تلك السنون المتقادمة من عمره ، عليه ارتأيت تخصيص الاسطر المقبلة للرد والمنافحة ، مرتكنا الى الادلة التاريخية ، لا النظرية ، للاستدلال على حقيقة الوضع الاجتماعي الذي كان مترسخا في المجتمع الكردي حينذاك ...

لما كان الدكتور قد (اعتقد) بوجود ظاهرة العهر الرسمي في جزيرة بوتان كسمة من سمات المرحلة البورجوازية من عمر الامم ، وذلك في فترة أحداث مم وزين ، أو في فترة تأليف خاني للقصة الشعرية ، كما تراءى لنا ذلك وظهر في الاسطر الماضية من هذه الدراسة ، نريد ان نقول ان (الفكر) الذي اعتمد عليه الدكتور في تحليلاته ينفي عن نفسه ذلك ، ويشير الى نقطة مهمة تتعلق بهذا الموضوع وغيره من المواضيع المشابهة ، وهي ان الامم والشعوب لا يمكن ان تكون جميعها قد مرت بنفس المراحل وسلكت الطريق ذاته في مسيرة تحولها من مرحلة الى اخرى ، ولا يمكن ان تكون قد خطت نفس الخطوات او قضت مرحلة زمنية معينة في تجاوزها وتعابرها على تلك المراحل !!! بشكل متساو متوازن ...

بل ان كل مجتمع من المجتمعات البشرية يملك خصوصيات معينة يختلف عن مجتمع اخر ، وبالاستناد الى تلك الخصوصيات يمكنها ان تتجاوز أو تتراوح في مرحلة من المراحل الآنفة الذكر ، وان تلكم الخصوصيات لابد وانها متاتية ونابعة من ظروف اجتماعية واقتصادية وتاريخية خاصة ، تجعل الفجوة أحيانا عميقة بين مجتمعين او عدة مجتمعات بشرية .. وعند اخضاع تلك الظروف الاجتماعية او الاقتصادية او التاريخية او غيرها لدراسات علمية يمكننا ان نفهم سر الاختلاف ، وحينها تتجلى للدارس موضوعية الاختلاف واحقيته وطبيعيته !!!

ولعله ليس من المستغرب ان نقول ان ظروف الطبقة العاملة بحد ذاتها وطرق ظهورها وسماتها وصفاتها الاجتماعية والاقتصادية تختلف من مجتمع الى اخر !!

بل تجعل ظهور بعضها وتسوتها متاخرا جدا قياسا الى ظهورها في مجتمعات اخرى ... ولعل اجدر الامثلة بذلك هو ظهور الطبقه العامله بشكل بارز في اوروبا وكفرار من افرازات الثوره الصناعية فيها .. اذ بعد الثورة الحضاريه والصناعيه الاخيرة التي ظهرت على اشدها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وسرعه انتشار المعامل والمصانع على طول القارة الاوربية ، وارتفاع دخان مداخنها الذي ملا اجواء المدن وحاجه الدول الراسماليه تلك لتسويق بضائعها وتشغيل معاملها ظهرت طبقه عامله عريضة وهاجر الالاف من الفلاحين والعمال الزراعيين تاركين حقولهم وارياقهم ليستقروا في المدن ويعملوا في المصانع تلك .. ونظرا الى الحاجة المسيسه للراسماليين الاوروبيين لتصدير بضائعهم ، لم يتوقف الامر على استخدام العمال الاعتياديين ، بل قاموا بتشغيل الالاف من النساء والاطفال وباجور زهيدة وبظروف عمل سيئة ، وساعات عمل طويلة تبدأ من الفجر حتى الغسق . ودون الاهتمام بالجوانب الصحيه والسكنيه والمعيشيه لاولئك العمال ، حينها شعروا بالغصه والمرارة والالم ، وكانت تلك الاوضاع المتردية وتلك الظروف السيئه للعمال ، من اهم العوامل التي صاغت المقولة الشهيرة [يا عمال العالم اتحدوا] ...

كان ذاك هو وضع العمال في اوروبا باختصار ، وبمقارنة بسيطة من اجل افادة موضوعنا الذي نحن بصدده ، نقول ان هذا كله لم يكن قد تم في الشرق بعد .. ولم تكن طبقة عاملة ملموسة ممسوسة قد ظهرت الى الوجود ..

فاذا كان ظهور الطبقة العاملة من مجتمع الى اخر وفي القرون الاخيرة بالذات غير متجانس ، فكيف يحق لنا ان نهمل هذه المقاسات بالنسبة للمراحل العلمية ، فكيف يجوز لشخص اخر مؤمن به ان يغض الطرف عنه ؟؟؟

فنستخلص قائلين ، اذا كانت بعض الشعوب الاوروبية ، التي دعتها ظروفها الاجتماعية المختلفة الى ظهور ظاهرة العهر الرسمي والبغاء فيها كسمة من سمات البرجوازية [على حد قول الدكتور] فان الشعوب الاسلامية الشرقية ، وخاصة في قرون متقادمة كالقرن السابع عشر لم تكن تسمح لها [ظروفها] بظهور تلك الظاهرة وتفشيها !!!

واذا كانت تلك الظاهرة لم تستطع الظهور بين ظهراني شعبنا وفي اواخر القرن العشرين في أيامنا هذه ، فكيف لها ان تظهر في القرن السابع عشر الميلادي او قبله في عز الخلافة الاسلامية والامارات الكردية القومية المحافظة

على قيم الشعب وأصوله العريقة البعيدة كل البعد عن تلك الصفات الشائنة ، والغريبة عن نقاء سريرته وحسن طويته !!!

فاذا كان شعبنا لا يرتضي ذلك لنفسه في هذا القرن ، وهو عصر الحريات والتنوير وحقوق المرأة وخروجها الى العمل مع اخيها الرجل فكيف له ان يغض الطرف عن ذلك في القرن السابع عشر الميلادي مثلا ...

ان الدكتور نفسه يذكر ان [التقاليد العشائرية الاقطاعية تورد الهلاك لمن يمارس العهر(١٣)] ... ولنوجه هذا السؤال ونقول ، متى يا ترى كان المجتمع الكردي مجتمعاً غير عشائريا ؟؟ وهل الشعب الكردي كان ولا يزال في معظمه مجموعة عشائرية محافظة على تقاليد العشيرة وسمات القبيلة ؟؟

ان هذه النقطة بالذات وما قبلها من نقاط ، عزيزي القارىء مرشحة للاطالة والاسهاب ومجلبة للكثير من الكلام والاستزادة في الحديث ، ولما كان الدكتور لم يقدم دليلا ماديا ملموسا يعتمد عليه في (اجتهاده) ، هذا خلا بيت من الشعر تم تفسيره بشكل خاطىء ، لذا أرى ان الاطناب في هذا الباب غير ذي نفع ، فعليه آثرت تنوير رأيي والتنويه بفكرتي ببعض الادلة الراسخة التي لا تقبل الشك والتي بوسع القارىء التوجه اليها وتحسس الصدق فيها متى شاء وأنى رغب ... وهي بجملتها آراء مستقاة من مصادر تأريخية واجتماعية تؤرخ لتلك الفترة أو تقترب منها ... وهي آراء ثقاة جهدوا في البحث عن الحقيقة وكان وازعهم ايصالها الى القارىء بشكلها السليم وجوهرها الصحيح ...

ولنبدأ أولا بكتاب تاريخي حصيف يؤرخ لتلك الفترة بالذات وهي فترة تأليف خاني لـ (مم وزين) ، وأعني بالمصدر ذاك كتاب (أولياء چلبي) السائح العثماني الذي زار كردستان عام ١٦٥٥ ، علما بأن خاني هو من مواليد ١٦٥٠ - ١٦٥١ ، وبما ان أولياء چلبي يتناول في كتابه ، الجوانب والاحوال الاجتماعية والسياسية والحضارية والتاريخية والادبية للمنطقة تلك ، الا أن ما نبتغيه منه ، هو تحدثه عن نساء كردستان لتلك الفترة حصرا ، بالرغم من انه لم يفصل الحديث عن نساء كردستان ، ومر بالموضوع مرور الكرام الا ان نباهة القارىء الكريم لابد وأن تسعفه في التقاط اللغة الذكية من اقوال [أوليا چلبي] كانت في مدنها وحواضرها على الاعم الاغلب ، وهي مدن تختلف عن الريف الكردستاني المتفتح كما سيتراءى لنا بعد فترة ، بل كانت تلك المدن مشابهة لمدن الشرق الاسلامي عموما بعاداتها وتقاليدها واحوالها الاجتماعية ... وليكن القارىء الكريم حكما فيما يستشف من

الموضوع ، ان كان العهر الرسمي متفشيا بين نساء كردستان في تلكم الفترة [والعياذ بالله] ...

اذ ان أوليا چلبي وفي طريق مروره بالمدن الكردية وبين ثنايا حديثه يبدي ملاحظات مختصرة ليصف الحالة الاجتماعية للمرأة الكردية حينذاك ... وان وصفه يتجلى بالشكل الصحيح فيما لو اخذنا بنظر الاعتبار حياة المرأة الكردية في مجتمع كانت تسود فيه التقاليد الاسلامية والظروف المعاشية في كنف امارات كردية كان من ابرز صفاتها العامة تمسكها بالدين الاسلامي الحنيف والافتخار بالانتساب اليه ، ناهيك عن العادات والتقاليد النبيلة الداعية الى المحافظة والتحلي بأعلى درجات الحزم في مواضيع كتلك المنوه عنها آنفا ... هذا كله الى جانب نظرة حكام وشعب تلك الامارات الكردية الى السلطة القائمة حينذاك والمتمثلة في الحكم العثماني البغيض الى النفوس ، والمستغل لسيطرته وسطوته الدينية أبشع استغلال ، للنيل من حريات الشعوب الاسلامية القابعة تحت حكمه كالشعبين العربي والكردي مثلا ...

ان ان تلكم الشعوب لم تكن حتى في حالات نضالها ضد تلك السلطة البغضة ، تحاول التملص من القوانين الشرعية الاسلامية ، بل ان الشعوب تلك ، وخاصة الشعبين العربي والكردي كانا معروفين بتمسكهما بحذافير الدين الاسلامي ، بل انها كانت تطعن في احقية السلطة العثمانية وتعد خروج السلطة الطاغية تلك عن الشريعة السمحاء احدى اكبر مثالب ذلك النظام المتهرىء الآيل للزوال ، وتدلنا كتب التاريخ التي تؤرخ لتلك الفترة ، ان كردستان كانت عامرة بالمدارس الدينية وبالعلماء الافاضل ، وان حواضر كردستان المشهورة كديار بكر والعمادية وبدليس والسليمانية وأربيل كانت تعج بكبار العلماء الكرد ذوي التصانيف المعروفة في مختلف العلوم الدينية والدنيوية ... لذا فيدلنا هذا على ان كردستان كانت شديدة التمسك بمنهجية الاسلام ، اضافة الى العادات والتقاليد الكردية الراسخة والواضحة في هذا الميدان ، مع ادراك الشعب الكردي وشعوره بانحرافية السلطة العثمانية عن جادة الصواب وطرق الاستبداد التي تتبعها تلك السلطة لخنق الحريات العامة للشعوب الاسلامية !!!

ومن أبسط المدلولات على ذلك ، هو ان الثورات الكردية المتواصلة ضد العثمانيين كانت بعضها تنتهج بوضوح مسارا يسوغ القيام بالثورة ، لان العثمانيين انحرفوا عن الدين ، وكانت تعلن عن رغبتها في ارجاع التقاليد الاسلامية ، هذا كله الى جانب شعورها القومي النابع من تحسسها لما تبيته

السلطة العثمانية وما تضمرها صدورهم ضد تلك الشعوب ولنا في ثورة الشيخ عبيدالله النهيري خير مثال على ذلك ...

لذا فان محاولة تكوين طبقة معينة وابراز ظاهرة باسم ظاهرة العهر الرسمي في كردستان لمحاولة بائسة تفتقر الى ابسط المدلولات العلمية بل تنعدم كل فرص النجاح امامها ، وانها « وايم الله » بعيدة كل البعد عن العلم وكل ما يمت اليه بصلة !!!

أرجع الى موضوعي الاساسي لاقول لو سنح لأوليا چلبي ان يتعرف على نساء كردستان عن قرب ولو رغب في التحدث عنهن لكتب صفحات وصفحات عن خلقهن وقيمهن ومثلهن عاكسا بذلك حقيقة ذلك المجتمع لا تحيزا لهن فحسب ...

واذا كان الدكتور قد وصف تلك الفترة بانها كانت فترة [التراكم الرأسمالي] ، وهي لكذلك فعلا كما يظهر من كتاب أوليا چلبي نفسه ، لا بل من الاشارات الشعرية الواردة من قبل خاني في (مم وزين) ، ورغم ذلك كله فان (العهر الرسمي) لم يكن موجودا في كردستان قطعا ، لتباين ظروف المجتمع الكردي واختلاف أحواله الاجتماعية عن ظروف وأحوال المجتمعات الاخرى ..

ولو كانت الظاهرة تلك موجودة فعلا في أي من المجتمع الكردي او المجتمع العربي الذي زاره أوليا چلبي في نفس العام (١٦٥٥ م) ، لما توانى وهو سائح عثماني عن ذكرها ، أو لاشار اليها اشارة خفيفة على الاقل .. وهو لم يكن في رحلته وسياحته طالبا للارتحال الماتع او راغبا في رؤية ثلوج كردستان بقدر ما كان يهمه الاستكناه والاستخبار عن أحوال المنطقة ودراسة سكانها ثم ايصالها الى سادته العثمانيين ...

وأعود الى لب موضوعي فأقول ، في معرض تحدث (أوليا چلبي) عن مدينة ديار بكر مثلا يصف باسهاب مدارسها وعلماءها وأسواقها ومواقعها التاريخية المهمة وطراز البناء فيها والحالة الاجتماعية لسكانها ، ثم يعرج على بساتينها وفواكهها ومحصولاتها ، ثم يصف الحمامات في المدينة ذاكرا عددا كبيرا منها ، وانها من أشهر الحمامات المعروفة ثم يقول بالنص :

[ان نساءهم مؤدبات وذوات خضر وحياء يلبسن حلي الذهب والفضة ، ولقد سمعت من رجالهم ان في ديار بكر (١٤٠) حماما في البيوت ، لان نساءهم لايخرجن ....](١٤) ، وبعد ذلك يعرج في موقع اخر للتحدث عن نساء نفس

المدينة فيقول : ـ [يمتاز رجالهم بالاستقامة والتدين ، وتمتاز نساؤهم بالشرف والادب ، ليست نساؤهم فحسب ، بل حتى البنات الصغيرات لايسمح لهن بورود الاسواق ، واذا صادف وأن وصلت بنت من بناتهم الى السوق ، فانها ووالدها يتعرضان للتعنيف ، الى هذه الدرجة يحافظون على شرفهم !!![١٥]، كان هذا قول أوليا چلبي واصفا نساء ديار بكر عام ١٦٥٥ ...

ثم يتطرق في حديثه عن مدينة بدليس واصفا معالمها التي ذكرناها في موضوع ذيار بكر وبأجمل النعوت وأحسن الصفات ، حتى ليجعل المرء في جو خيالي حضاري في طرق ومساكن وبساتين بدليس ثم يقول : [في القلعة عدة حمامات ، سراي خان ، بداخ بگ ، شرف خان ، ووفق ما أخبرني صديقي بشارت آغا ، هناك (٦٠٠) حمام خاص في البيوت لانهم لا يرغبون في خروج نسائهم الى الحمامات العامة ، واذا حدث وأن شوهدت امرأة في السوق لكان ذلك مثارا للغضب والعصبية ...][١٦]

ان هذا كله ليس بمستغرب على المدن الشرقية القديمة لا في كردستان فحسب بل في أرجاء العالم الاسلامي بأسره ، دون ان يكون هذا مجلبا للتأييد من عندنا او الاشمئزاز منه ، بقدر ما هو تلخيص لحقيقة ما كان في تلك الايام الخوالي ..

فيا ترى كم من الناس كانت تسمح بخروج نسائها الى الاسواق والطرقات ومجالس الانس والطرب ، قبل مائة سنة مثلا في بغداد او الموصل او السليمانية ... الخ لكي يصار الى تكوين طبقة من تلك المنوه عنها .. فأين لها بوجود ظاهرة العهر الرسمي ووجود سماسرة في العلن ، يشكون من افلاسهم بعد حفلة عرس زاهية نثرت فيها الدراهم فوق هودج العروس[١٧] !! وعندما يتناول (أوليا چلبي) الاوضاع الاجتماعية في مدينة (وان) الكردية يقول عن حماماتها أيضا [حمام السلطان،حمام جوته ،حمام نخشين...وبما ان سكان وان أصحاب غيره وشرف ومحافظون لذا لا تخرج نساؤهم الى الضيافات والحفلات والسفرات ولا يخرجن من البيوت الا في يوم موتهن ... فكل بيت يملك حماما خاصا ... ويمنع على الرجال ورود الحمامات العامة بعد الظهر ، بل تخصص للنساء اللواتي لا يملكن حمامات في بيوتهن ، ولهن طريق خاص يوصل الى الحمام ويمنع على الرجال ارتياد ذلك الطريق والوقوف فيه ، بل سيعاقب أي رجل يسلك الطريق ذاك ، الى هذه الدرجة يحافظ هؤلاء الناس على نسائهم ...][١٨]

فمن خلال هذه الاشارات الطفيفة والايماءات المبتسرة التي اوردها

(أوليا چلبي) تظهر بجلاء حقيقة الوضع الاجتماعي الذي كان يسود كردستان في تلك الآونة ، بل يجلو للناظر القريب ذو الفكر الثاقب والذهن الواقد أن تلكم الظاهرة المشينة ان هي الا ظاهرة تنعدم وتذوب أمام شمس الحقيقة الناصعة وتتواهن خيوطها الهزيلة امام حدة التاريخ وثقل الخصال الحميدة لذلك الشعب ... وان تينكم الظاهرة لم تكن متواجدة وواردة بين ثنايا التفكير وخبايا الخيال ، ناهيك عن عدم وجودها المطلق وانتفاء المدلولات حولها بشكل ثابت ...

تلك أيام قد خلت ، وكان ذاك هو المجتمع القديم الصارم في عاداته وتقاليده ، الواضح في اوامره ونواهيه ، مانعا للشوائب والشبهات حسب معتقده ، والذي لم يستطع الفكاك منها حتى السنون الاخيرة ... وحتى الان في مناطق مبعثرة هنا وهناك على ساحة المجتمع الكردي وغيره من المجتمعات المجاورة ...

او بالاحرى (كانت) تلك هي حالة المرأة الكردية او تكاد ان تكون في المدينة . أما المرأة الكردية الريفية والتي كانت لها حرية الخروج الى العمل مع الرجل ، والتجول في ريفها القريب باحثة عن غنمها المتناثر في شعاب ووهاد كردستان للحلب !!! أو قاصدة مزرعتها الصغيرة بصحبة زوجها او دونه للعمل فيها ، أو الجلوس في مجلس القرية والاستماع لما يستجد فيه من أخبار وأنباء بحضور الرجال والمشاركة في أفراح وأتراح القرية ، فان مجتمع القرية المصغر ، كان هو المجال الارحب لخروجها والعيش في بيئتها الصغيرة تلك ولكن دون آن يكون ذلك الخروج وذاك الاحتكاك بمجتمع القرية مدعاة لجلب الشوائب عليها ومثارا للتشويهات التي قد تحط من قيمتها وشخصيتها القوية في المنزل وفي القرية وفي مجلس الضيوف ... ولما كان هذا الجانب [جانب المرأة الريفية] داعيا لالقاء شيىء من الضوء عليه ، ودفعا للموضوع من مغبة اتهام المرأة الريفية أيضا بتلك التهم ، ومخافة الادعاء ، بأن تلكم الظاهرة انما كانت مرصودة اصلا في الريف ، فعليه ووفقا لمنهجنا العلمي في النقد والمناقشة ، سنتعرض في الاسطر المقبلة باختصار لآراء العالم الاجتماعي الكردي الجليل (محمود البايزيدي) الواردة في كتابه (عادات وتقاليد الكرد) الذي ألفه في اواسط القرن التاسع عشر الميلادي ، وسنحصر الموضوع لا حول المرأة الكردية الريفية فحسب ، بل حول اخلاقها وخصالها وعلاقتها مع الرجل فقط ، مستشهدين بنصوص البايزيدي ، ثم لابد من ذكر نتف مبعثرة لاقوال بضعة من المستشرقين للاستدلال على شخصية المرأة الكردية الريفية ، وذلك من

باب المناقحة والرد على الآراء الطارئة على مجتمعنا والتي تحاول ادخاله مآزق صعبة الخروج ، سهلة الاختناق ... ومن ثم وبعونه تعالى سنغذ السير نحو ما تبقى من اخطاء ارتكبت في أشعار (خاني) ، موثقين آراءنا بالمصادر المختلفة والمراجع المتعددة ، وما كل هذا السير الحثيث والمشي الخبب ، الا من اجل تيسير خدمة ضئيلة في ميدان الادب الكردي ومجتمعنا الذي يرنو نحو الزهو والسؤدد ...

ان (البايزيدي) يطنب في ذكر دور المرأة الكرديه وشخصيتها وتأثيرها في مجتمعها الكردي ، كما يصف باسهاب عادات الزواج بين الكرد ، وعلاقة الشابات بالشبان والحب بينهما ، ورأي الوالدين بالزواج ورأي المجتمع الكردي في الخيانة الزوجية ولكن ذلك كله لن يرى مجالا رحبا من على هذه الصفحات وذلك لضيق المكان وانتفاء الحاجة اليه حاليا ، بل سنحصر الموضوع في الجانب الذي يفيدنا في هذا البحث ، ونركز على النقطة التي هي قيد المناقشة وصدد المشكلة ، ولكي ننقذ بحثنا من (الحشو والاسهال الكلامي) ، كما هو عهدنا ببعض الدراسات .. فالبايزيدي يختصر الموضوع ذاك بذكاء ويقول :

[ليس هناك وجود للشكوك وسوء النيه بين رجال العشائر الكردية ، فبمستطاع المرأة الجميلة الشابة مثلا الجلوس في مجالس الرجال ، دون ان يشك الرجل بتصرفات زوجته ، ولكن لو حدث وان اكتشف الزوج خيانة زوجته له ، فسيكون مصيرها ومصير عشيقها الموت المحتم وبدون تردد .. ان الكرد يتسامحون في كل شيىء في ويضعون الحلول لكل المشاكل ما عدا الخيانة الزوجية ...](١٩)

وفي مجال اخر ، ولدى تحدث البايزيدي عن كثرة الشقاقات والخلافات بين العشائر الكردية وطوائفهم ، يتعرض من جانب خفي الى الموضوع فيقول :ـ

[وبنتيجة الاقتتال ـ بين الرجال ـ يحرم السير في طرقات القرية لذلك اليوم ، ما عدا النساء فيستطعن التجول في القرية بكل حرية ، ولا يتعرض لهن احد ، ولا تتعرض المرأة الكردية للقتل ابدا ، الا في حالة الخيانة الزوجية ، وما عدا هذه الحالة ، فان المرأة الكردية لاتخاف من أحد ...](٢٠)

وفي مجال اخر يقول البايزيدي [ان نساء الكرد لا يحتجبن من أحد ولا يهربن من احد ويتحدثن مع الجميع ولكنهن ذوات اخلاق وسلوك جيد ... لا يشك رجال العشائر الكردية ولا يسيئون الظن بنسائهم فلو تحدثن في المجالس او سردن النكات او ضحكن ، لما كان ذلك مجلبة لشكوك أزواجهن

وبالرغم من ان النساء الكرديات غير محجبات الا ان سوء الخلق بينهن نادر جدا ، ولو حدث وأن بدر من بعضهن فعل سيىء ، فان مصيرها القتل لا محالة ...][٢١]

ثم يردف البايزيدي قائلا : [أما معاشرة الغلمان ـ اللواط ـ فلا وجود له بين الكرد مطلقا ، واذا ظهرت حالة من تلك الحالات لا سمح الله (الحديث لا يزال للبايزيدي) فان مصير صاحبه هو الرجم بدون شك ، اضافة الى تشويه سمعته ، أما معاقرة الخمرة ، فلم يكن له وجود في كردستان ، ولكن بعض الشباب الذين خالطوا الترك العثمانيين ، تعودا على ذلك مؤخرا ، بالرغم من أن أولئك الشباب بحد ذاتهم لا يكونون الا قلة قليلة !!][٢٢]

نفهم من هذا ، أن البايزيدي يعكس الصورة الصحيحة للوضع الاجتماعي الكردي في تلك الازمنة ، وان آراءه كانت سديدة جدا حول خلق النساء ومعاشرة الغلمان ومعاقرة الخمرة ، وتلك كانت صفات ذلك المجتمع القديم ، ولعل ما تلا البايزيدي من أجيال يستطيع الاستفادة من آراءه لدراسة الوضع الاجتماعي الكردي فيما بعد البايزيدي ، وكيف تسربت بعض من تلك العادات الى مجتمعنا الكردي تدريجيا ... ومما يدلل على صحة آراءه حول الكرد الريفيين واختلافهم في السلوك والعادات والتقاليد عن الكرد الحضريين من أبناء المدن ، ولكي نستدل على صحة وصواب الصفات التي ألفيناها لدى نساء الحضر كما وردت في تعليقات (أوليا چلبي) ، ولاجل المقارنة بين تلكم العادات وعادات نساء الريف كما ثبتها البايزيدي ، يقول البايزيدي بربط الموضوعين ربطا محكما ، لكي نصبح على اطلاع وبصيرة باختلاف الحالتين الظاهرتين عن بعضهما ، وتجانسهما الحقيقي بالنسبة للنقطة التي نبتغيها يقول [نادرا ما يحدث ان يتزوج رجل المدينة بنتا من الريف (الكواچر) ، أما أبناء الريف (الكواچر) فلا يتزوجون بنات المدينة مطلقا ، لانهن متربيات على نعومة العيش، نسبة الى ضنك العيش وصعوبته المعروفة لدى (الكواچر)[٢٣] ، ان نساء الريف يساعدن رجالهن حتى في حالة الاقتتال ، أما نساء الحضر فيتصفن بالجبن ولا يخرجن من البيوت .. ان في الريف لنساء بمعنى الكلمة والحق يقال ، يديرون شؤون البيت من جهة ويشاركن في القتال من جهة اخرى ، اما نساء الحضر فلا يشاركن في شيىء ماعدا ادارة شؤون البيت ...][٢٤]

ثم يقول [البنات الكرديات في الريف يتعلمن مبادىء القراءة والكتابة لدى رجال الدين ، أما النساء المتقدمات في العمر ، فلا حرج عليهن من استعمال

الغلايين وملئها بأنفسهن والتدخين والجلوس في مجالس الرجال ...] (٢٥)

فيظهر من اقواله أنه يميز بذكاء بين نساء المدينة التي توافق آراؤه آراء (أوليا چلبي) حولهن ، ونساء الريف اللواتي يضع لهن مكانة متميزة ويشير الى حريتهن والتسامح معهن في كثير من الامور .. دون ان تتجاوز تلك الحريات الحدود المسموحة بها لدى المجتمع الكردي القديم والجديد أيضا ، وهي سوء الخلق او العهر سواء في المدينة او الريف ، ولنا في أقوال البايزيدي وأوليا چلبي لادلة ملموسة ومحسوسة على صدق توجهنا وصواب آراءنا ..

أما الاستئناس بآراء غريبة عن المجتمع ، بعيدة عن روحه ، خارجه عن قيمه الاجتماعية ، فتبقى هزيلة لا تمت الى الحقيقة بصلة ..

كانت هذه آراء مبتسرة لكل من أوليا چلبي ومحمود البايزيدي ، كتب أولهما ملاحظاته في منتصف القرن السابع عشر ، وهو زمن قريب من زمن ولادة خاني ومن ثم كتابته لقصة (مم وزين) أما الثاني فدون ملاحظاته في منتصف القرن التاسع عشر ، ولما كان كلاهما يكتب عن المجتمع الكردي القديم لذا أتت ملاحظاتهما قريبة من بعضها ، أو قل متطابقة ، واذا ابتغينا العروج على آراء بعض المستشرقين ، لما رأينا فيها خروجا عن المعتاد مما سلف من الاقوال، بل سنصادف تأييدا من جمهرتهم على الاطلاق لتلكم الآراء بشكل عجيب وخصوصا بالنسبة الى النقطة التي نحن بصددها منذ حين !! ولو تحرينا عن كل ما كتبه اولئك المستشرقون حول تلك المسألة في كتبهم لضاقت هذه الصفحات عن استيعابها ، ولعجزت عن اشتمالها ....

بل لاصبح ذلك البحث ، [البحث عن الحالة الاجتماعية للمرأة الكردية]، سفرا قائما بحد ذاته ، لذا آثرنا ارشاد القارىء الكريم للبحث عنها في مضانها ومصادرها الاصيلة ، وهي كثير ... وكلها تشير الى حسن خلق المرأة الكردية ونبل خصالها ، وعلو شأنها ، وأريحيتها والتسامح معها وحريتها نسبة الى غيرها من النساء ... وابتعادها عن سيىء الخلق ، والمشوه من الصفات ، والبعد عن الشبهات ، ولقد دفع الاطناب والاسهاب في ذكر هذه الصفات من قبل المستشرقين والاشادة بالمرأة الكردية ، دفعت هذه الاقوال مؤرخا كرديا معروفا معاصرا أن يقول [لقد اشاد السواح الاوربيون بالمرأة الكردية ، لحد جعلونا أن ننسى فيها أنفسنا للحظات ... وأظن أن أولئك ، قد بالغوا في الامر وبدون سوء طوية ، اذ يبدو انهم خرجوا من الازقة الضيقة لمدن الشرق المغلقة الى وهاد وبطاح كردستان الفسيحة ، فأصابهم الانبهار منها ، مما جعلهم أن يضعوا المرأة الكردية موضعا أعلى مما جاورها من نساء ....(٢٦)] .....

ولكن مهما يكن من أمر فتلك هي الحقيقة التي أجمع عليها جميع المستشرقين والسواح !!

ولابد لنا من الاشارة الى آراء بعضهم ولو بايجاز وجيز ، لكي تكون هناك أدلة ملموسة بيد القارىء الكريم يستدل بها على وضع المرأة الكردية في ذهن الاجانب الذين زاروا كردستان ..

فيقول الميجر نوئيل في مذكراته ، وهو اخر كتاب استشراقي ترجم من الانكليزية الى الكردية ، وآثرنا ان نبدأ به ، مركزين على تلك النقطة بالذات التي نحن بصددها ومتجاوزين غيرها من الملاحظات حول المرأة الكردية بشكل عام ، يقول نوئيل : [لا وجود لكلمة (مبغى) في كردستان ، وان كانت الكلمة موجودة ، فهي من المصطلحات الواردة اليها من الشعوب المجاورة ..(٢٧)] .

ويقول قبل تلك العبارة بأسطر قليلة ما يلي : [تتصف المرأة الكردية بحسن الخلق وجميل الصفات ، وان العقوبة الوحيدة للزنا والعهر هي الموت المحقق لدى جميع العشائر الكردية ...(٢٨)]

ومن المعلوم أن (نوئيل) انما كتب هذه الملاحظات في اوائل القرن العشرين، أي بعد نمو الحضارة الغربية الاخيرة ووصولها الى غيرها من الامم والشعوب بكل افرازاتها السلبية والايجابية ، فلو كان المجتمع الكردي يتصف بتلك الصفات في اوائل هذا القرن ، مبتعدا مئات السنين عن الزمن الذي أشار اليه الدكتور ، فكيف به وهو بالقرن السابع عشر وهو أقرب الى عاداته وأخلاقه المتأصلة ، وأقرب الى متانة الدين ورسوخه في النفوس في تلك الحقبة من التاريخ !!

ويقول المستشرق الفرنسي المعروف (توما بوا) في كتابه (مع الاكراد) ما يلي : [الزواج المبكر هو بلا شك أحد الاسباب التي تجعل البغاء غير معروف عند الاكراد ...](٢٩)

ثم يقول في موضع اخر [لكننا لا نبالغ في شيىء اذا قلنا أن حرية المرأة عند الاكراد أكثر من سائر الشعوب المسلمة الاخرى ، فهي لاتضع حجابا على وجهها ، وان كان رأسها مغطى دائما ، وهي تدير اعمال المنزل وأموره المالية وتنظم مصاريف المنزل حسب رغبتها ..](٣٠)

وما دمنا قد أشرنا الى رأي مستشرقين اثنين ، لابد ان نقرنهما بثالث ، وهو المستشرق الروسي المعروف [مينورسكي] الذي يمتاز بأن له دراسات

قيمة حول الكرد ، ولدراساته وآراءه أهميتها العلمية الفائقة ، فيقول مينورسكي : [البحث في حالة المرأة مهم جدا لتحديد اخلاق أي شعب كان ، وهذا طبعا يتعلق بالاكراد ايضا ، فهم اكثر تسامحا من جميع الشعوب الاسلامية في هذا الصدد ، تقوم نساؤهم وبناتهم بأعمال بيتية شاقة ، يجلبن الماء من العين ، يتسلقن الجبال العالية لحلب المواشي وجمع الاحطاب والاحراش ، النساء غير محجبات ، يجلسن في الجماعة بشجاعة وبدون استحياء وغالبا ما يشاركن الرجال في الحوار ، ولا يوجد أي حجاب بين الشبان والشابات ، فانهم يعرفون بعضهم بعضا بصورة جيدة ...](٣١)

ثم يقول بعد ذلك : [للمرأة عند الاكراد شخصية بلا شك ، وليس من العبث ان نرى اسمها يضاف الى اسم ابنها اذا كانت تتمتع بذكاء معين او جمال ....](٣٢)

كانت هذه بأسرها نتفا مبعثرة جمعت تترى من هنا وهناك ، لتدلل على وهن الرأي وخطل الاجتهاد الرامي الى ضعضعة مكانة المرأة الكردية في تاريخها القريب والبعيد ، ولتكشف عن فضفاضية التفاسير التي تروم قولبة المرأة الكردية في قوالب معينة ، بعيدة عن روح مجتمعها ....

ولعل مافي جعبة خاني نفسه حول الموضوع الآنف الذكر ، يشفي غليل المتعطش الى المعرفة ، لو تحرينا عما أشار اليه ، فبالرغم من أن (خاني) مر على الموضوع مرور الكرام ، ولم يخصص موقعا في (مم وزين) للاشادة بأخلاق المرأة الكردية ، ولو فعل ذلك ، لكشف عن أشياء ، وأماط اللثام عن جوانب لم يذكرها أحد قبله ، ولاشاد بالمرأة الكردية ، مشيرا الى نبل خصالها وسمو صفاتها ، وعلو خلقها .. ولكن خاني كعادته بالمرور السريع على بعض الجوانب والقائه لاضواء خافتة على زوايا مظلمة ، يكشف قليلا عن دخائل نفسه وخبايا سريرته في موضعين اثنين من مجريات قصة (مم وزين) ، يمكن الارتكان اليهما ، في موضوع كالموضوع الذي نحن بصدده ولكي يثبت ولا محالة عما كان (خاني) يؤمن به ويراه ويسمعه عن المرأة الكردية في زمنه ، وهي ولا شك عكس ما أفصح عنه وأشار اليه الدكتور في تفسيره الذي نحن قيد مناقشته !!! وليكون دليلا جديدا قويا يضاف الى الادلة السابقة حول حقيقة الوضع الاجتماعي في كردستان في تلك القرون المنصرمة ... ففي موضع وصف خاني لعيد (نوروز) المعروف بين الكرد ومنذ قرون عديدة ، يذكر خاني شيئا عن يوم (نوروز) وموقعه الزمني من السنة ، وكيفية خروج الكرد من المدن والقرى وخلوهما من السكان واجراء الاحتفالات الواسعة بالمناسبة

تلك ، يشير قائلا : ـ

ڕۆژا کو دبوویه عیدا نەڤرۆز

تەعزیمی ژ بۆ دما دل ئەڤرۆز

صەحرا وچیمەن دکرنه مەسکەن

بەیدا ودیمەن دکرنه گولشەن

خاصما عوززەب وکچێد د باکر

ئەلقیصصه جەواهرێد د نادر

تێکدا دموزەییەن ومولەببەس

ڤێکرا ل تەفەڕڕوجێ مورەخخەص(٣٢)

وتعني هذه الابيات الاربعة مايلي : ـ

عندما كان يحل يوم عيد نوروز

كان صاحب القلب يحصل على التعظيم

كانوا يجعلون من الصحارى او الرياض لهم مسكنا

ويجعلون من الفيافي والدمن لهم حدائق ورود

خاصة العزاب والباكرات من البنات

أي الجواهر النادرة

وكانوا جميعا مزينين وملبسين

وهم مرخصون من التفرج على بعضهم

وبعد هذه الابيات النوروزية ، يبدو ان خاني قد توصل بثاقب بصيرته ونافذ نظرته ، الى ما يمكن ان تفسر بها هذه الابيات ، من خروج الشبان والشابات الى الحقول والفيافي والسهول واختلاطهم في العيد وتفرجهم على بعضهم ، فنراه سرعان ما يعقب على تلك الابيات الاربعة بأبيات اخرى لكي

يدفع عن نفسه وعن مجتمعه الشبهات والتفاسير المختلفة ولكي يكشف عن دخيلة نفسه فيقول مباشرة : ـ

لێکین نه ب توهمەتو ب میننەت

بەلکی ب طەریقا شرع وسوننەت

لەورا کو ئەوان غەرەز ژ گەشتێ

مەقصصوودێ ژ چوونیا ب دەشتێ

ئەو بوو کو چ طالب و چ مەطلووب

یەعنی دوو طەرەف موحیب ومەحبووب

ئەڤ هەردوو جەلەب کو هەڤ ببینن

کفوێد دخوه ئەو ژ بۆ خوه بینن(٣٤)

وتعني هذه الابيات : ـ

ولكن ليس بالتهمة وبالمنة

بل بطريق الشرع والسنة

اذ ان غرضهم من التنزه

ومقصدهم من الخروج الى السهول

سواء للطالب أو المطلوب

يعني للطرفين ، المحب أو المحبوب

كان أن يرى الجنسان بعضهما

وان يختار كل منهما الكفء لنفسه

فيظهر لنا من هذه الابيات الاخيرة ، كيف ان خاني لم يدع الافكار والتفسيرات تنسرح عن شعره ، بل يفسرها بنفسه وحسب معتقده ورأيه ، وكيف انه قصد من ذلك ، أن خروج الشبان والشابات ، كان بطريق الشرع

والسنة ، لكي يبصر كل طرف بالطرف الاخر ، وليختـــار كليهمـا (الكفء) لنفسه . مع كل ما تحمله كلمة (الكفء) من مدلولات معينة وخاصة حســـب المصطلحات الشرعية في باب الزواج !!!

وفي موضع اخر له علاقة بالمناقشة التي نحن بصددها وهو موضع لقـاء الحبيبين (مم وزين) في القصة وفي حديقة اخيها (الامير زين الدين) ، يسهب خاني ويطنب في وصف اللقاء وجلوسهما مع بعضهما البعض ، والاحاديث الممتعة بين العاشقين والعناق والضم وما اليه ، ثم يخلص (خاني) كعادته الى دفـع الشبهة والتهمة فيقول في أبيات أخرى في نفس الصفحة : ـ

ئەو گەر چی هەبوون ژ هەڤـ ب هیڤی
ئەمما نە د چوون قەوی نشیڤی
حوببا د دلان ژ حەددی دەر بوو
سەر حەددێ ظەرافەتان کەمەر بوو
عیشقا کو ژ سەر حەددێ کەمالە
ئاڤا کو ژ مەنبەعێ زەلالە
ئەلبەتتە خودێ بکەت حیراسەت
ناکەت چو قوبولیا نەجاسەت(٣٥)

وتعني هذه الابيات مع قليل من التصرف بقصد التوضيح وربطها بمـــا قبلها من أبيات ما يلي : ـ

رغم أنهما كانا يأملان في الزواج من بعضهما
الا انهما لم ينزلا (في لقائهما) الى مواقع السوء
بالرغم من أن الحب في القلبين فاق الحدود
الا ان حدود المداعبة لم تتجاوز منطقة الخصر (الكمر)
ان العشق المحدد بالكمال

هەولێرێ کیب

والماء النابع من المنبع الزلال

اذا كان تحت حراسة الله

فانها لا تقبل لنفسها النجاسة أبدا

أي أن خاني يشير لكون الحب بين العاشقين غير متجاوز لحدوده ، وأن (مم)بلقاءه مع (زين) لم ينزل الى مواقع السوء من العلاقات بين الطرفين.. فاذا كان خاني في هذين الموقعين ، موقع (نوروز) و (لقاء مم وزين) ينفي عن مجتمعه وبطلي قصته متعمدا سوء الخلق ومواطن الشبه والظنون ، فكيف له ان يشير الى وجود ظاهرة (العهر الرسمي) في مجتمعه وحسب التفسير الخاطئ الذي اعتمده الدكتور في شروحاته المنوه عنها !!!

ان خاني يرى ان لقاء الشباب في يوم نوروز لم يكن بقصد التهمة والشبهة ، بل كان الطرفان يرومان من ذلك التعارف بينهما ومن اختيار شريك أو شريكة الحياة ووفق ما تسمح به الشريعة والسنة ... وفي موقع وصف لقاء الحبيبين ، فان خاني لم يدع المجال لظان او متشكك في تفسيره للقاء ، بل دافع خاني عن بطليه وعن لقائهما ، ومن ثم عن مجتمعه الكردي ليقول ، بأن بغية العاشقين لم تكن النجاسة ولم تكن اللذة المادية الجسدية بقدر ما كانت نابعة من المنبع الزلال وبقدر ما كانت بعيدة عن الشبهات والظنون ، فالسؤال الذي يرد في مخيلة أي أحد سيكون : يا ترى كيف سيكون موقف (خاني) من هذين الحدثين كما علمنا آنفا ، ويكون موقفه من البيت الذي عناه الدكتور ، مشيرا الى وجود ظاهرة العهر الرسمي في كردستان ؟؟؟ لذا لابد من الوصول الى قناعة راسخة بأن تلك الظاهرة لم تكن موجودة في كردستان أصلا ، ومن ثم فان خاني لم يشر اليها مطلقا ، وأخيرا فان التفسير ذاك غريب على مجتمعنا الكردي !!!

الهوامش : ـ

١ ـ مم وزين ، رودينكو ، ص ٨٧ ، أو كيّو موكرياني ص ٨١

٢ ـ د . عزالدين رسول ، أحمدي خاني شاعرا ومفكرا ، بغداد ، مطبعة الحوادث ، ١٩٧٩ ، ص ٦٤ .

٣ ـ مم وزين ، رودينكو موسكو ١٩٦٢ ، ص ٨٧ .

٤ ـ مم وزين ، ئيوى موكريانى ، هەولێر ص ٨١ ، بعد تصحيحها من قبلي وبالمقارنة مع النسخ الاخرى ..

٥ ـ يمكن مقارنة هذه الترجمة مع ترجمة الدكتور للابيات في ص ١٥٩ من كتابه .

٦ ـ مم وزين ، بوز آرسلان ، استانبول ١٩٦٨ ، ص ١٩٢ ، وبالاخص هامش الصفحة المذكورة ..

٧ ـ المصدر المذكور ، ص ٦٤ ، الهامش ...

٨ ـ د . عزالدين رسول ، المصدر السالف ص ١٣ .

٩ ـ المصدر السابق ، ص ٦٤

١٠ـ الاقواس الصغيرة موضوعة من قبلي ... ر . ق ..

١١ـ المصدر السابق ، ص ٦٤

١٢ـ بوز آرسلان ، المصدر المذكور ، ص ١٩٢ ، الهامش

١٣ـ د . عزالدين رسول ، المصدر السابق ، ص ٦٤ .

١٤ـ رحلة أوليا چلبي ، أو الكرد في تواريخ جيرانهم ، ترجمة [سعيد ناكام] من التركية الى الكردية ، مطبعة المجمع العلمي الكردي ، بغداد ١٩٧٩، ص ٥١ .
المصدر باللغة الكردية .

١٥ـ المصدر السابق ، ص ٦٥ .

١٦ـ المصدر السابق ، ص ١١٥

١٧ـ يقصد به حفل عرس (ستي وتاژدين) كما مر بنـــا في الصفحات السابقة ...

١٨ـ أوليا چلبي ، المصدر السالف ، ص ٢١٧ .

١٩ـ محمود البايزيدي ، عادات ورسوماتنامەئ ئەكرادية ، عادات وتقاليد الكرد ، تحقيق م . رودينكو ، موسكو ١٩٦٣ ، ص ١٧٩ . أو [داب ونەريتى كوردەكان] ، ترجمة د . شكرية رسول ، من الروسية الى الكردية ، بغداد ١٩٨٣ ص ٣٣ .

٢٠ـ المصدر السابق ، ص ٣٥ . سأكتفي بعد الان بالاشارة الى كتاب د . شكرية رسول فقط ، وذلك لندرة المصدر الاصلي لدى القارىء الاعتيادي ، ولكنني لم أثبت هذه الهوامش الا بعد التأكد منها من مصدرها الاصلي الذي هو في متناول يدي ...

٢١ـ المصدر السابق ، ص ٦٧ .

٢٢ـ المصدر السابق ، ص ٦٨ .

٢٣ـ المصدر السابق ، ص ٦٩

٢٤ـ المصدر السابق ، ص ٧٥

٢٥ـ المصدر السابق ، ص ٤٠

٢٦ـ د . كمال مظهر أحمد . المرأة في التاريخ ، بغداد ، مطبعة الحوادث ، ١٩٨١ ص ٧٤ ، المصدر باللغة الكردية .

٢٧ـ مذكرات الميجر نوئيل في كردستان ، ترجمة حسين الجاف وحسين نيّرگسه جارِى ، من الانكليزية الى الكردية ، بغداد سنة ١٩٨٤ ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

٢٨ـ نفس المصدر ، ص ٦٢

٢٩ـ توما بوا ، مع الاكراد ، ترجمة آواز زنكنه من الفرنسية الى العربية ، بغداد ١٩٧٥ ص ٥٢ .

٣٠ـ نفس المصدر ، ص ٦٢

٣١ـ ڤ . مينورسكي ، الاكراد ، ملاحظات وانطباعات ، ترجمة د . معروف خزنه‌دار من الروسية الى العربية ، بغداد ١٩٦٨ ص ٧٤ .

٣٢ـ نفس المصدر ، ص ٧٥ .

٣٣ـ مم وزين ، گيّوى موكريانى ، أربيل ١٩٦٨ ص ٥١

٣٤ـ نفس المصدر ، ص ٥١ بعد مقارنة الابيات وتصحيحها على المصادر الاخرى .

٣٥ـ نفس المصدر ، ص ١١٧ .

مكتبة كتب

تفسير .... وتفسير

بعد مناقشتنا وعلى صفحات سابقة لبيت واحد من الشعر وحول موضوع معين ، سنواصل السير تجاه أخطاء اخرى مهمة وردت في معرض التمثيل بتلك الابيات في مواضع الكتب ، وقد جرى تفسيرها خطأ (حسب رأينا) ...

وأريد أن أنوه الى ان قسما من تلك الاخطاء واضحة جدا وقد لا تقبل المناقشة والشك بصددها ، ومنها ما تكون طفيفة ويقبل ازاءها مبدأ المناقشة ، فعليه تجنبت من جانبي معظم الاخطاء من النوع الثاني ، ولم أشأ ادخال الملل والرتابة الى ذهن القارىء الكريم حول أشياء قد تبدو له واهية ومتوقعة ووارده ، وان كان المنطق العلمي لايقبل التغاضي عن صغائر الامور ، ناهيك عن كبائرها ، ومهما يكن من أمر فسأذكر من جملة الاخطاء تلك ، معظم ما أعتقد أنه يجب تصحيحها لاهمية شعر خاني من جهة وما سيجلبه بقاء تلك الاخطاء من اضعاف لفكر خاني ولغته الشعرية أو بلاغة تعبيره أو حتى المعلومات العامة التي كان يمتلكها خاني حول المسائل المطروحة على بساط زمانه ... أو لنقل ثقافته العامة ، بلغة هذا العصر !!!

١ ـ كنت قد كتبت في اوائل هذا البحث ان معظم أخطاء الدكتور متأتية ، اما عن اعتماده الكلي على نسخة (رودينكو) دون سائرها من النسخ أو مقارنتها بها أو من عدم تحريه عن المعاني البعيدة والعميقة والبعد الاضافي لبعض الكلمات الكردية باللهجة الكرمانجية الشمالية التي وظفها خاني في شعره العتيد ، وبالرغم من أن قسما من تلكم الاخطاء نادرة الاستعمال في الحديث المتداول اليومي للغتنا الكردية الجميلة ، او غير مستعملة في كردستان العراق أحيانا الا أن البحث والتحري من قبل الباحث الراغب في الاحاطة بموضوعه ، وخاصة في مجال مهم كمجال (خاني) يجعلان من فهم تلكم المفردات ، سهلة التناول ميسورة المعرفة ، كما ان قسما منها مفهومة وبسيطة الى درجة تجعل المرء يشعر بشيىء من العجب وقليل من الاستغراب، لدى عثوره على الاخطاء التي وقع فيها الدكتور كمفسر لـ (مم وزين) خاني ...

ففي بيت لخاني من ضمن عدة أبيات يفكر ويجادل ويناقش ويستفسر بشكل فلسفي محض موجها استفساره له سبحانه وتعالى ، عن العشاق

والمحبين الذين (أبتلوا) بالحب والغرام ، قائلا : ان لم يكن الله جل وعلا قد وضع الحب والهيام والشغف بالعيون السوداء والخدود القانية والشفاه الخمرية ، لما كانوا قد ابتلوا بالحب ، لان الله هو الذي وضع (الجمال) في خدودهن الوردية وعيونهن الناعسة ويتساءل عن العشق ، كيف حدث ؟ ومن الذي وجههم الى هذا الطريق ؟ ان لم يكن هو جل وعلا ، ثم يتساءل عن السر قائلا في بيت من الابيات : ـ

يوسف ته چرا نما زولەيخا

واميق ته كوسا گەهانده عەزرا(١)

أي : ـ

لماذا أظهرت يوسف لزليخا

وكيف أوصلت وامق لعذرا

وكما هو معروف فان (يوسف) عليه السلام ابن يعقوب ، وزليخا هي زوجة عزيز مصر ، وقصة عشقهما معروفة في القرآن الكريم ، أما (وامق وعذرا) فهما عاشقان فارسيان قديمان ...

بينما نرى الدكتور يفسر البيت كما يلي : ـ

يوسف أظهرته (كسراج) لزليخا

أوصلت وامق (على هذه الصورة) لعذرا(٢)

ووجه الخطأ لديه هو في تفسيره لكلمة (چرا) في الشطر الاول بـ (سراج) علما ان (چرا) بتشديد الراء ، تعني (لماذا) ، وهي تختلف عن كلمة (چرا) بتخفيف الراء التي تعني السراج ، ولا يعرف هذا الفرق الا من له المام باللهجة الشمالية ، وخاصة المتحدثون بها خارج كردستان العراق ، لذا لا يستقيم المعنى ، الا حسب تفسيري وهو بعيد عن (السراج) ، اما في الشطر الثاني ، فلقد أخطأ الدكتور في كلمة (كوسا) التي تعني (كيف) في اللهجة الشمالية ولكنها نادرة الاستعمال حقا ، ويبدو ان الدكتور قد فهمها

على أنها (هوسا) وهي تعني (على هذه الصورة) ، كما ذهب الى ذلك الدكتور خطأ !!

لذا فان (خاني) أراد بقوله ذاك (كيف أوصلت وامق الى عذرا) ولا علاقة لـ (على هذه الصورة) بالموضوع ...

وهناك أدلة وأمثلة اخرى في (مم وزين) على استعماله لـ (چرا وكوسا) لاكثر من مرة ، يجب ان لا تغيب عن نباهة الشارح والمفسر لـ (مم وزين) وان لا يخلطها بـ (چرا وهۆسا) الآنفتي الذكر ...

٢ ـ ففي بيت اخر لخاني المجادل والمفكر في الكون والعالم والفلسفة والدين والانبياء ... الخ ، يقول خاني موجها سؤاله الى الباري عز وجل : ـ

عيسا ته كوسا گەهاندە ئەوجان

ئايا بۆچ ته حەباندى ئەو جان[٣]

ويعني البيت : ـ

(كيف) أوصلت عيسى الى الاوج

وبم أحببت تلك الروح

بينما يقول الدكتور في تفسيره للشطر الاول : ـ

(وأنت الذي) أوصلت عيسى الى الاوج[٤]

. . . . . .

لذا يظهر خطأ تفسيره لكلمة (كوسا) التي تعني (كيف) لاكثر من مرة ...

٣ ـ وفي بيتين آخرين لخاني مفعمان بالحب والعشق ، مطرزان بآيات الجمال يصف الشاعر ذهاب (زين) لرؤية حبيبها (مم) في السجن ، بعد ان رخص لها أخوها الامير مشاهدته ، لابل واطلاق سراحه من السجن بالمرة [حسب قصة مم وزين المطولة التي لا داعي للاسهاب فيها] يقول خاني :ـ

زين هات و ژ پێشڤه بۆ حەواله

بەدرێ كو ڤەدا ژبەر خوه هاله

بەرقەع كو ڤەدا ژبەر جەمالێ

خورشيد دنوما دگەل هيلالێ(٥)

أي : ـ

جاءت زين ووقفت أمامه

حينما أزال البدر عن نفسه الهاله

أي عندما أزاحت (زين) البرقع عن جمالها

ظهرت الشمس مع الهلال

ولكن الدكتور أخطأ في تفسير الشطر الثاني من البيت الاول فقال

[انها البدر أحاطت نفسها بهاله(٦)] ، في الوقت الذي يجب ان يكون التفسير :

[أزال البدر عن نفسه الهاله] لذا نرى ان الدكتور قد اعطى المعنى المعكوس ، وشتان ما بين [أحاطت نفسها بهاله] و [أزالت عن نفسها الهاله] ووجه الخطأ هو في عدم معرفة الدقة في كلمة [ژبەر خوه] التي تعني الازاحة وليست الاحاطة ، علما أن المعنى العام يتوافق مع الازاحة وليست الاحاطة ، اذ أن خاني يشير بعدها مباشرة الى ازاحة البرقع عن الوجه الجميل الذي يشبهه بالشمس ... كما ان المقام يتطلب الازاحة ، اذ ان حضورها في مجلس حبيبها يفرض عليها من قبل حاكم الحب أن تزيح البرقع عن وجهها ليراها حبيبها الولهان ، لا أن تتحجب وتتبرقع وتحيط نفسها بها كما في التفسير الخاطىء ... وعموما فان عبارة (ژبەرخوه) لايمكن ان تعني غير تفسير واحد وهو الذي أشرت اليه ، وليس هناك ثمة احتمال اخر أو اجتهاد غيره ...

٤ ـ وفي مناسبة اخرى جميلة وفرصة طريفة يصف الشاعر العبقري في عدة أبيات ، حلاة العشق والغرام التي وصلت اليها كل من ستي وزين أختي الامير زين الدين ، بعد ان (تعلقتا) بحب تاژدين ومم (حسب احداث القصة)

ينبري خاني للوصف ، وصف حالتهما بأعلى وأدق درجات التعبير والجمال الاخاذ بتلابيب الشعر ، فيظهر الحالة بأنها بائسة ، فهن في تحير وملل ووصلن الى حالة الوبال ، وان كن كالورود الجميلة اولا وقبل العشق ، ولكن الحاحا من دواعي العشق والالم المضى الذي احدثه تحول اللون الاحمر الشقائقي لخدودهن الى الاصفر الياسميني الزعفراني ... ولنستمع الى خاني نفسه ، وهو ينسج حرير شعره فيقول عن الفتاتين : ـ

يەعني دتەحەييور ومەلالن

مەھ پارە دحالەتێ وەبالن

جەلوا بووين جەوجەمێد دتازە

رەنگێ سەمەنێ بجايێ غازە

كافوورە ميسل عوزارێ قانى

سوورگول گەرياين زەعفەرانى(٧)

وتعني هذه الابيات الثلاثة : ـ

انهن في تحير وملل

كانت الاقمار (ستي وزين) في حالة وبال(٨)

عندما ذبلت الورود الجميلة (ستي وزين)

كان لون الياسمين قد حل محل لون الشقائق

كانت العذار بلون الكافور القاني

وتحولت الورود الحمراء الى اللون الزعفراني

فعندما يروم خاني وصفهن قبل حصول العشق ، يذكر صفات الحمرة والشقائق والورود الجميلة ، ولكن بعد ابتلائهن بداء العشق يصفهن بالوبال والتحير ، لا بل بلون الياسمين ، والياسمين ورده صفراء او بيضاء اللون ، ويصف تغير حالتهن من الاحمر الى الزعفراني الاصفر ...

ونقتطع من هذه الابيات البيت الوسطي والشطر الثاني منه فحسب الذي فسره الدكتور ، اي تفسيره للمقطع :[رەنگێ سەمەنێ بجايێ غازە] بمايلي :ـ [تحولت حمرة الورود الى لون الاتبان][٩] ... وبالرغم من وضوح معنى كلمة (سەمەن) التي هي مختصر للياسمين في الكردية والفارسية ، وكذلك وضوح معنى (غازه) التي هي الشقائق الحمراء ، فانه يحاول جاهدا في تفسيره التفتيش عن عدة معاني لكلمة (سەمەن) ، اذ يضيف الى معناها الاعتيادي ، فيقول انها تعني [التبن ، ذا اللون الاصفر بالتركية] ثم يأتي ليضع [التبن] في محل [سەمەن] الجميلة ويفسرها بلون الاتبان !!. ورغم عدم استطاعتنا الجزم بخطأ هذا التفسير لكلمة (سەمەن) التركية لغويا ، الا ان ما يمكن الجزم به هو المعنى العام للبيت ودقة خاني في الشعروطول باعه ومهارة يراعه في التصوير الادبي ، فلما كان الشاعر يصف الفتاتين الجميلتين بالورود في البداية ، فليس من الممكن وصفهما [بالتبن] او بلون التبن في النهاية ، ان عمق شاعرية خاني تتجلى في هذا البيت من حيث انه في كلتا الحالتين يصف الفتاتين بالورود ، سواء قبل العشق او بعده ، فان كن في البداية ورودا جميلة بلون الشقائق الحمر ، فانهن في النهاية ايضا ورود ، ولكن تغير لونهن فحسب من الاحمر وهو لون الشقائق (غازة) الى الاصفر او الابيض [ياسمين] ولا يمكن لخاني ان يصفهن بلون الاتبان ، ومما يدعم رأيي هذا ، ولا يدع مجالا لغيره من التفسيرات هو البيت الذي يليه والذي يذكر فيه (خاني) لون الزعفران وهو الاصفر ، فيقول ما معناه [تغير لون الورود الحمر «سوورگول» الى اللون الزعفراني] ..

ان مما يضعف من قوة شاعرية أي شاعر ، هو ضعفه في التصوير الفني للشعر ، ولو صور خاني الفتاتين كالصورة التي يروم الدكتور عرضها في هذا المجال لاصيبت شاعرية خاني بشيىء من الضعف ، ولكن قوة تصويره [حسب رأيي] في هذا البيت متأتية من أنه في الحالتين لم يحرج الفتاتين الجميلتين من صورة الورود ، وأنه غير الالوان فحسب ، فان كن حمراوات وبلون الشقائق أولا ، فانهن تحولن الى اللون الاصفر الزعفراني أو الياسميني ثانيا ... والشطر الشعري واضح أشد الوضوح لمن له المام بالكردية ...

كما أن (خاني) والحق يقال ، قلما استعمل المفردات التركية في شعره ، ولا تتجاوز كل مفرداته التركية في شعره بضعة مفردات وما سواها فهي عربية وفارسية ، ناهيك عن أساس الشعر الذي هو بلغته الكردية ... لذا فأن تفسير كلمة (سەمەن) التي هي (ياسمين) بكلمة تركية تعني

(التبن) تفسير ضعيف من أساسه ... وقد تعجبت كيف ان الدكتور عرف وكتب (سەمەن) في الهامش ، بينما رفع الكلمة الضعيفة (تبن) الى المتن ...

اننا لم نخرج هذه التفاسير من عندياتنا ، ولسنا في معرض الدفاع غير المشروع عن خاني ولا يمكن ان يكون هذا من قبيل كيل المديح وتلفيق وترويج الصفات الحسنة واضفاء النعوت الحميدة على شعره بدون وجه حق كما يفعل بعض الاخوة الادباء لدى تقديمهم لشاعر مغمور مثلا !!! بل ان هذا هو ما نراه جزءا من حق خاني علينا ، فما دام قد استقام شعره ووضحت صورته وفهم معناه وعرف مبناه واستدق تصويره وارتفع تعبيره ، وعلا فكره وثقل قدره ، وبرز شأنه وسما أمره ، فلماذا نعالج شعره بتفاسير مضعفه لفكره موهنه لقوة بلاغته ، مربكة لصواب مبتغاه ودقة منحاه ووجاهة رأيه وحسن طويته ...

٥ ـ وفي أبيات اخرى ، يتعرض خاني لوصف لقاء الحبيبين (مم وزين) في حديقة الامير زين الدين فيصف الحب بينهما بتبادل القبلات والمداعبات المختلفة ولكنه يتوقف عندها ، ويشير الى عدم حصول أبعد من تلكم العلاقة بينهما ، فيصف حبهما بأنه بعيد عن النجاسة نابع من المنبع الزلال والطهر والعفة ولقد سبق لي وأن اشرت الى تلكم الابيات في أسطر سابقة من هذه الدراسة ، ولكن ، والمقام لم يكن بهذا الخصوص ، وان كنت قد أشرت في حينه الى غاية خاني من وصف حبهما الطاهر ، أما في هذا الباب والمجال فنهدف الى مناقشة التفسير الضبابي الذي اعطاه الدكتور لتلكم الابيات دون المداولة في الاغراض الاخرى ... ولنقرأ خاني من خلال شعره : ـ

ئەو گەر چ هەبوون ژهەڤ بـ هيڤى
ئەمما نەدچوون قەوى نشيڤى

حوببا ددلان ژ حەددى دەر بوو
سەر حەددێ ظەرافەتان كەمەر بوو

عيشقا كو لسەر حەددێ كەماله
ئاڤا كو ژ مەنبەعێ زەلاله

ئەلبەتته خودێ بكەت حيراسەت
ناكەت چو قبوليا نەجاسەت(١)

وتعني الابيات ما يلي : ـ

رغم أنهما كانا يأملان (في الزواج) من بعضهما
الا أنهما لم ينزلا الى مواقع السوء (في لقائهما)
ورغم أن الحب في القلبين فاق الحدود
الا ان حدود المداعبة لم تتجاوز منطقة الخصر (الكمر)
ان العشق الذي يكون في حدود الكمال
والماء النابع من المنبع الزلال
اذا حرسه الله طبعا
لايمكن له أن يقبل بالنجاسة

لقد ترجمت الابيات بشكل حرفي ووضعت منطقة (الكمر) وهي وسط الجسم حسبما أشار اليها (خاني) بالاسم لكي ينجلي غموض الموضوع للقارىء الكريم ويعني خاني أن المداعبات بينهما كانت في الشفتين والوجه والصدر فحسب ، ولم ينزلا الى ما تحت منطقة الخصر وذلك لطهارة حبهما وبعده عن الحضيض والنجاسة ، بينما يفسر الدكتور البيتين الاولين الذين هما بيت القصيد كما يلي : ـ

(ورغم الشوق العاصف المتبادل)
لم يكونا ينزلان الى الحضيض كليا
كان الحب يخترق من القلبين الحدود
(غير ان القد كان حدا للجمال ذاته)(١١)

فأي معنى يستفيد القارىء من الشطر الاخير من رأي الدكتور وماذا يعني قول « ان القد كان حدا للجمال ذاته » وأين دقة هذا التفسير من التفسير الحقيقي الذي هو [حدود المداعبة لم تتجاوز منطقة الكمر] ليدلل خاني على حسن طوية العاشقين وطهارة حبهما ... وأين المعنى الذي تضمنه الشطر الاول من البيت الاول حسب رأي الدكتور [رغم الشوق العاصف المتبادل] من

المعنى الحقيقي الذي هو [رغم أملهما « بالزواج » من بعضهما] وبوسع القارىء نفسه أن يتأكد من صحة التفسير الذي أعطيته بقراءته للشطرين قيد المناقشة من الاصل الكردي المدون أعلاه ...

٦ ـ وفي بيت آخر طالما أخطأ المستنسخون في ضبطه ، يصف خاني هذه المرة حالة (تاژدين) في ليلة عرسه بعد اقترانه بـ (ستي) ، يصف حالته القلقة غير المستقرة ، قبل دخوله الى غرفة العروس ، وهو في جمع من الاصحاب والاكابر ، فينظر الى شمعة تلهمه وتوحي اليه ببعض الكلمات محفزة له ومشجعة على القيام والدخول الى مخدع العروس فتقول الشمعة لـ [تاژدين] من ضمن ما تقول له في أبيات عديدة ، لا حاجة لذكرها جميعا : ـ

ئاڤی ، تو ڕەوان بە پێشی سەروێ

شێرێ ، تو هەما کەرەم کە خەلوێ[١٢]

ويعني البيت :

أنت ماء ، فسل (من السيلان) امام السرو
أنت أسد ، فتفضل الى الخلوة

ورغم وضوح المعنى والصورة ومعرفة المجلس والمقام من حيث بيان صيغة الخطابة التي تعتملها الشمعة مع (تاژدين) ووصفه بأنه (ماء) يجب أن يسقي (شجرة السرو) وهي كفاية عن (ستي) العروس ، وأنه (أسد) فعليه ان (يبادر الى خلوته) ويعني بها غرفة العروس ، ورغم ان الصيغة هي صيغة مخاطبة لـ (تاژدين) فيما قبل هذا البيت وما بعده من أبيات ، الا ان الدكتور يخطىء في تفسيره فيترجم البيت كما يلي : ـ

فماؤك يسيل أمام السرو

ويا شيرين تفضلي الى الخلوه ـ أنت أيضا[١٣]

ووجه الخطأ في ترجمته ما يلي : ـ

فهو يفسر عبارة [ئاڤی ، تو] حسب مفهوم تقديم الاسم على ضمير التملك أي [ماؤك أنت] ، بينما الصحيح هو [أنت ماء] او تقديم الصفة على الموصوف ، كأن يقال بالكرمانجية الجنوبية [ئەتو ئاوی] ، ولكن بعد التقديم والتأخير تصبح [ئاوی ، ئەتو] ، ولقد دلل السيد بوز أرسلان على ذلك بأن وضع علامة (فارزه) بين كلمتي [ئاڤی] و [تۆ] ليبين الطريقة الصحيحة للقراءة ، وقد ابدع في ذلك ، ولقد دونت أنا البيت ايضا حسب طريقته ...

أما الشطر الثاني فيتضمن خطأ أفدح ، فلقد شاهدت كل النسخ المتوفرة لدي من (مم وزين) مع مخطوطاتها فكانت تكتب في بداية الشطر [شيرى تو] وكما دونته قبل هنيهه ، ما عدا نسخة (رودينكو) التي كتبت (شيرين) في المتن ، وأنزلت (شيّرى) الى الهامش(١٤) ، في الوقت الذي كان يجب عليها ان تكتب (شيّرى) في الاصل و (شيرين) في الهامش ، وبما ان الدكتور لا يثق بالنسخ الاخرى غير نسخه رودينكو ، عليه كان أن ظهر الخطأ ذاك في شرحه ، ولا يمكن أن تكون الكلمة تلك (شيرين) لان الخطاب موجه اصلا الى (تاردين) المقتعد مجلس اصحابه وخلانه ، وهو المطلوب منه أن يتوجه الى غرفة العروس ، وكانني بخاني يحفزه ويشجعه على لسان الشمعه بأحسن ما يمكن ان تصل اليه العبارة الادبية من سمو ورقي وفذلكة كلامية بالغة التأثير عندما يقول له : ـ

أنت ماء ، فسل أمام شجرة السرو (ستي »

أنت أسد ، فتفضل الى الخلوه (غرفة ستي)

وبينما كنت أطالع النسخ المختلفة لـ (مم وزين) للتأكد من كلمة [شيّرى تو] كان يجول في خاطري شيىء يراود مخيلتي ، من أنه قد تكون كلمة (شيّرى) هي (شيّخى) في الاصل وأصابها الارتباك لدى المستنسخين ، وذلك لارتباط الشيخ بالخلوة عادة ، أي ان خاني أراد ان يقول له [أنت شيخ فتفضل الى الخلوة] وخاصة ان خاني يكثر من تلكم المصطلحات الصوفية في شعره ٠٠ ولكن بقيت فكرتي تلك مجلد فكرة طارئة ، لانني لم ابصر في أية نسخة كلمة (شيّخى) ، عليه تجنبت تدوينها في الاصل لعدم توثيقها من قبل المصادر المختلفة ولا أريد أن أسلك سلوكا غير علميا ، فأغير ما شئت من كلمات هنا وهناك الا بعد التأكد من المصادر ٠٠٠ ولنرجع الى الايغال في الخطأ ، فبينما حول الدكتور وعلى ذمة رودينكو (شيّرى) الى (شيرين) عليه اضطر الى استعمال صيغة المؤنث فيما تبقى من البيت ، فحول (تفضل) الى (تفضلي) مشيرا الى ستي ، علما بأن (ستي) نفسها كانت في الخلوة المعهودة في غرفتها ، ولا يمكن لخاني أن يقول لها توجهي الى خلوتك ، بينما هي في (عز الخلوة) وبانتظار الاسد القادم اليها ومما يدعم صحة كلمة (شيّرى) من جانب اخر ، هو ورود المصطلح ذاك في أمكنة أخرى من (مم وزين) ، أذ يقول كل من (مم وتاژدين) في موضع اخر عن نفسيهما وعن الفتاتين ما معناه [اننا أسدان . وهن غزلان ، عار علينا ان نصعد الانين والزفرات بسببهن ٠٠٠](١٥)

٧ ـ وفي بيت اخر يصف خاني دخول (تاژدين) الى غرفة العروس فيصف باسهاب وبلاغة ودقة ما جرى بين العروسين ومن ضمنها قال في بيت من الابيات : ـ

شەكەر ژلەبێد دیەك ڕەڤاندن

سوور گول ژ ڕەخێد دیەك جەڤاندن(١٦)

ويعني البيت : ـ

خطفا السكر من شفاه بعضهما

وجمعا الورود الحمر من خدود بعضهما

وعندما فسر الدكتور هذا البيت ، أصاب المعنى عدا كلمة واحدة وهي [جەڤاندن] التي تعني [الجمع] في الكرمانجية الشمالية ، اذ فسرها هو بـ [زرعا] فقال عن الشطر الثاني : ـ

[وزرعا] الورد الاحمر في خدود بعضهما(١٧)

ولا يمكن ان يستقيم معنى البيت بكلمة [زرعا] ، ناهيك عن وضوح كلمة [جەڤاندن] التي تعني (الجمع) ، اذ لو قصد (خاني) انهما زرعا الورود في خدود بعضهما فهذا يعني أن تلك الخدود لم تكن أصلا حدائق ورود ، بل كانت تربة صالحة لزرع الورود ، ولكن الذي قصده خاني ، وهو واضح من كلمة (جەڤاندن) او (جەماندن) في مناطق اخرى ، ان خدودهما كانت حدائق ورد احمر في الاصل ، كما أن شفاههم كانت قطع سكرية خطفوها من بعضهم ، كما في الشطر الاول وقاما هما بجمع تلك الورود من الخدود بواسطة التقبيل ، وبذلك تتجلى دقة تعبيرات خاني وتعميقه في كل صورة أدبية رسمها بريشته البارعة ... ولقد أخطأ الدكتور في نفس الكلمة وفي موضع اخر من الكتاب فبينما يقول خاني : ـ

. . . . . .

شاهى بجڤن چو غەم نە مينن(١٨)

ترجمه هو ب : ـ

لترتفع أصوات الاعراس وتزول الهموم(١٩)

فكلمة (بجڤن) هي فعل مشتق من المصدر [جەڤـاندن] ، ويعنـــي ويعني الشطر : ـ

لتجتمع الافراح وتزول الهموم(٢٠)

٨ ـ ولنتحول هنيهة عن الحب والعشق والقبلات ، فنَطرق ابوابـــا اخرى ، مما لدى خاني من سعة الدار وفسحة المجلس ، فنرى بيتا من ابياته ، التي يصف فيها (بكر) ، فتان الزمان ، بواب الامير زين الدين ، العقبة الكأداء في طريق حب (مم وزين) ، واذ يصفه خاني بأسوأ النعوت وأقبح الصفات ، يقول في أحد الابيات متحدثا عن الامير زين الدين الذي اتخذ له بوابا يدعـــى (بكر) : ـ

ڕاگرتی ژ بۆ خوه دەرگه ڤانەك

فەتتانێ زەمانی صەی پسانەك(٢١)

ويعني البيت : ـ

عين لنفسه بوابا

فتان الزمان ، ابن الكلب

ولكن الدكتور يخطىء في هذا البيت ، وخاصة في كلمة [پسانەك] الاتية من [پس] وهي تعني [الابن] في الكرمانجية الشمالية ، بالاضـــافة الـــى [كوڕ] المستعملة ايضا لنفس الغرض ، ولكي ندلل على صحة كلمة [پس] في اللغة الكردية الحالية ، فهناك كلمات [پس مام ، پس ئاغا ، پس مير] التي تعني [ابن العم ، ابن الاغا ، ابن الامير] على التوالي ، وهي متداولة في الحديث اليومي لدى الكرد ...

ولدى بحثي عن الاسباب التي دعت الى وقوع الدكتور في هذا الخطا ،

هاوڵاتنامەی کیب

ظهر لي عدم معرفته لكلمة [پصانەك] او پسانەك][٢٢] الموجودة في جميع النسخ بما فيها نسخة (رودينكو) ، أو يمكن أن تكون احدى تلك المخطوطات قد كتبت الكلمة بـ [لسانك] خطأ ، ومن ثم لم يعتمد المؤلف على النسخ الصحيحة وقام بترجمة البيت كما يلي : ـ

وعين لنفسه بوابا

نمام الزمان ، لسانه كالكلب[٢٣]

وحتى المرحوم [گيوى موكريانى] ، كتبها كما قلت ، [صەى پصانەك]، ولكن يبدو انه كان هناك خطأ مطبعي فكتبت له [صەى يصانەك][٢٤] ، أي طارت نقطة من نقط الحرف « پ » الثلاثة وبقيت نقطتان فقط !!! ومهما يكن من امر فلا يمكن أن يكون خاني ضعيفا في التصوير لدرجة ان يقول عن بكر أن [لسانه كالكلب] بل الاصح هو قوله [صەى پسانەك] أو ابن الكلب !!!

٩ ـ ولعل من اهم الاخطاء المرتكبة اطلاقا هي ما يلي : ـ

ففي حوار أدبي جميل بين خاني الشاعر ، وآلة الناي الموسيقية ، يصل الى ذروة الابداع في ادارته للولب الحوار بين الطرفين ، فيفرغ في الحوار كل ما يؤمن به من مبادىء فلسفية ومعتقدات دينية وايمانه بالجبرية كمذهب من مذاهب الاسلام التي يبدو ان الجدال والمناقشة بصددها كانت لما تزل مستمرة في زمانه ، ولنبدأ معه بالتدريج ، ففي فصل الختام من (مم وزين) وفي معرض تبريره لما اقترفه من [آثام وخطايا] !!! وثرثرة كلامية فائقة عن اللزوم ، وفاضلة عن الاحتياج ، ومن باب دفاعه عن نفسه الخاطئة المذنبة [حسب رأيه !!]

يقول لقلمه متسائلا ، لماذا ارتكبت هذه الاخطاء بأسمي وأثقلت كاهلي بالذنوب والاثام ؟؟ فيجيبه قلمه في حوار أدبي بديع ، ان الذنوب ليست ذنوبي، وانما ذنوبك أنت ، فكلما كتبته (أنا القلم) وارتكبته من أخطاء ، انما كانت بارادتك أنت ، وكتابتك واجبارك لي في الكتابة ، فاذا [يا صاحب الافعال السيئة أنت القائل والفاعل والصاحب] ... لذا لا تتهمن أحدا ولا تلومن الا نفسك ، فانظر الى الناي ، تلك الآلة الموسيقية التي تقتطع من القصب ، تفتح الثقوب في رأسيها وعلى طول جسمها ، وينفخ أحدهم الالحان الشجية فيها ، فيا ترى ماذا سيكون ذنب تلك القصبة الجوفاء المثقوبة ، وان كان ثمة من

ذنب ، فسوف لن يكون الا من نصيب ذاك النافخ فيها ، ولا حول للقصبة الجوفاء ولا طول لها في عملها ...

ثم يخلص خاني من هذا الحوار ، [بعد ان ضرب تلك الامثال البارعة] .. قائلا : ـ

[فان مسألتي يا رب ، أنا العبد المسكين المجبر ، شبيهة بالتمام والكمال بمسألة القلم او الناي ، فأنا العبد المسكين اذا لست الا آلة في يدك ، وأنا مجبر على ارتكاب هذه الاخطاء والآثام ، وانك حتى في حالة اعطائك لنا جزءاً من الاختيار ، فقد وهبتنا معها نفسا محتالة أماره بالسوء ، لذا فحتى ذلك الجزء من الاختيار يعود لك وتابع اليك بالتالي ... فأرجو الصفح عني ومغفرة ذنوبي الكثيرة ...](٢٥)

كان هذا موجزا وجيزا للفكرة السائدة في الفصل الاخير من (مم وزين)، بينت خطوطه العامة ، وذلك لتقريبه لذهن القارىء الكريم ، ولم أشأ الاطالة والاسهاب وتدوين جل الابيات الشعرية الكردية ، لضيق هذه الصفحات عن استيعابها ، وازدحامها عن اشتمالها ... ونرجو ان نرى فسحة من الوقت والمكان ، في سانحة اخرى من السوانح التي يهبها الله تعالى لعباده ... وكان هذا الوصف المقتضب ضروريا من جهة اخرى ، لاجل تصحيح الابيات التي نحن بصدد مناقشتها مع الدكتور ..

فيقول لسان حال (الناي) محاورا ومجادلا امشاعر ومنافحا عن نفسه :ـ

گاڤا كو بريم ته ئەز ژ سازى

نه دەنگ دمن هەبوو ونه گازى

ته دوور كرمه ژنك هەڤالآن

مەهجوور كرمه ژملك ومالآن

بەند ووەصەلێد دمن سەروبن

ئەووەل ته كرن بئەمرێ [كُن.] كون(٢٦)

وتعني الابيات الثلاثة : ـ

حينما قطعتني [أنا الناي] من القصب

لم يكن بمستطاعي الصراخ او الصياح

أبعدتني عن أصدقائي

أهجرتني عن الاماكن والمواطن

وجعلت من عقدي وأوصالي مثقوبة

من الرأسين بأمر (كن) أولا

والمناقشة الكبرى بيني وبين الدكتور متوطنة في البيت الثالث فحسب ، فمن المعلوم أن (الناي) يقول : ثقبت جسمي من الرأسين ، ويستعمل الشاعر للرأسين كلمة [سەروبن] الصحيحة ، ولكن لما كانت بعض النسخ تكتب تلك الكلمة بصيغة [سەرابن] التي تعني نفس المعنى ، والصحيحة أيضا والمتداولة في الحديث اليومي والتي هي ليست الا صيغة مخففة لـ [سەروبن]، كأن تكتب الكلمة [خواب] وتقرأ [خاب] ، حينها يخطىء الدكتور فيفسر كلمة [سەروبن] او [سەرابن] بـ [السراب] الكلمة العربية المعروفة ، والتي هي موجات الاثير المرئية بشكل مقلوب كما هو معلوم في علم الفيزياء !!!

ولما كان قد فسرها بالسراب البعيدة جدا عن المعنى ، لذلك يهيىء لها كلمات اخرى فيترجم كلمة [وەصەلێد من] أي أوصالي واجزاء جسمي] ، بـ [الوصل] أي وصال العشاق المعروف ، ويضع الشطر ذاك بالشكل التالي : ـ

[كان بندي ووصلي سرابا][٢٧] !!! فكيف يمكن ان يكون هذا تفسيرا لـ [بەند ووەصێد دمن سەروبن] ، بينما الصحيح هو [تم ثقب عقد وأوصال جسم الناي من الرأسين] ...

أما الشطر الثاني من نفس البيت ففيه خطأ واضح اخر ... فيقول الشاعر [ئەووەل تەكرن بـ ئەمرێ « كن » كون] ، ويستخدم الشاعر الكلمتين الاخيرتين استخداما بلاغيا لطيفا ، علما ان الاولى عربية والثانية كردية !!!

فكلمة « كن » الاولى بالعربية متأتية من أمر الله سبحانه وتعالى [اذا أراد الله أمرا يقول له كن فيكون] ، أما « كون » الثانية فتعني [الثقب] باللغة الكردية ، أي يريد الناي أن يقول ، [أنه تم « ثقب » جسمي حسب أمر الله كن فيكون] ، وبذلك أبدع خاني في وضعه للكلمتين احداهما بعد

الاخرى ، وكل منها بلغة تختلف عن الاخرى وبمعنى اخر .. ولكن الدكتور يترجم هذا الشطر قائلا : ـ [أنت اول من جعلني بأمره كن](٢٨) ، فيا ترى ما الذي يفهمه القارىء من هذا التفسير وأية (كن) تلك التي اوردها الدكتور !! ولأترجم البيت مرة اخرى لكي تتجلى الحقيقة للقارىء : ـ

عقدي وأوصالي ثقبتها من الرأسين

وذلك حسب أمر (كن فيكون)

وعلى وجه المقارنة فقد فسرها الدكتور بـ : ـ

كان بندي ووصلي سرابا

أنت اول من جعلني بأمره (كن)

وفيما يلي ذلك البيت مباشرة ، بيت اخر في نفس الموضوع وعلى لسان الناي أيضا ، يقول الشاعر : ـ

پاشى ته دكر دباغێ عيشقێ

كون كون دلێ من بداغێ عيشقێ

ويعني البيت : ـ

وبعدها وفي روضة العشق

ثقبت قلبي بجمار العشق

ويعني الناي بعبارة [ثقبت قلبي] ، فتح الثقوب على طول جسم الناي وكأنها بفعل جمار العشق !!! علما ان هناك اشارة خفية في كلمة [العشق] الثانية من قبل خاني ، أن الناي أنما يخرج ألحانه الشجية ، في عشق الله سبحانه وتعالى ، في تلميح صوفي قشيب من قبل خاني !!!

وبما أنه يهون الالم على العاشق الصوفي ، لذا فان آستعمال النار والشوي [داخ] لفتح الثقوب يكون أمرا اعتياديا للناي !!!

وفي هذا البيت تعني كلمة [كون كون] المكررة مرتين ، المعنى الكردي لها لاغير ، أي (الثقوب) ، ولكن الدكتور وكيف أنه عاكس المعنى في البيت السابق ، فلقد عاكسها هذه المرة أيضا ، فيقول عن البيت : ـ

وجعلت قلبي بعد ذلك في بستان العشق
(كن كن) بحجرة من العشق(٣٠)

وكأنني به هذه المرة يعتبر (كون كون) الكردية هي [كن كن] العربية المتأتية من [كن فيكون] ، بينما لا يشتمل المعنى في هذه المرة ، المعنى العربي لتلكم الكلمات وانما هي (كون كون) الكردية ...

والاغرب من ذلك أنه يفسر كلمة (داغ) في الشطر الثاني بـ [حجرة] ويبدو أنه ظنها أنها (داغ) التركية التي تعني الجبل وليس الحجرة ، ولكن الصحيح لا هذا ولا ذاك ، اذ لا يستقيم المعنى الا اذا اعتبرت تلك كلمة « داغ » أو « داخ » بمعناها الكردي التي تعني (الحرق) بآلة أو شيىء من الاشياء ، والتي تحولت الى (الالم) ايضا ، والالم ماهو الا نتيجة طبيعية من نتائج الحرق ، كأن يقول في الكردية الجنوبية [داخكرا] او [داخه‌كه‌م] او [داخبار] ، وقد تكتب بحرف الـ (غ) ايضا كأن يقال [داغه‌كه‌م او داغبار] ...

وفي هذا الموضع بالذات يتضح مدى ترابط هذا البيت مع الذي يسبقه للقارىء الكريم ... وكيف أن الناي أراد أن يقول : ـ انك فتحت الثقوب في نهايتي جسمي بأمره سبحانه وتعالى (كن فيكون) ، ثم لم تكتف بذلك ، بل فتحت الثقوب على طول جسمي وأحرقته بجمرات العشق !!!

ولا مجال هنا قطعا لا للسراب ولا لحجارة العشق !!!

١٠ ـ وفي بيت اخر ، من اوائل ذلك الفصل الختامي ، يخاطب الشاعر قلمه ويحاوره قائلا له : ـ

ئه‌ی شاعرێ صاغر وينگونسه‌ر
وه‌ی ساحرێ ساخر وفسوونگه‌ر(٣١)

ويعني البيت : ـ

ايها الشاعر الصاغر المطرق رأسه

أيها الساحر الساخر والاسطوري

اما الدكتور فيفسر كلمة [نيكونسەر] الفارسية والتي تعني [نخوونسەر] الكردية او [سەر نخون] كما يقال في اللهجة الشمالية ، والتي تعني [المطرق الرأس] كناية عن عمل القلم الذي يطرق رأسه أثناء الكتابة ...

يفسرها الدكتور بـ [التائه] ويبدو انه اخذها من كلمة [نيگونسار] الفارسية والتي تعني [التائه] والتي بموجبها لا تستقيم القافية الشعرية لدى خاني ، بأن تتحول احداها الى [نيگونسار] والاخرى الى [فسوونگەر] ، أما في حالة قراءتها بشكل صحيح فتستوي القافية ... وفي الشطر الثاني وبما ان [رودينكو] قد نسيت ان تضع النقطة على كلمة [ساخر] لذا فقد أخرجها الدكتور أيضا على انها [ساحر] رغم وجود [ساحر] اخر في الشطر الشعري ورغم عدم اعطاء المعنى المفيد ، فكتب الدكتور معنى البيت كما يلي : ـ

أيها الشاعر الصاغر ، التائه

أيها الساحر ، يا ساحرا أسطوريا(٣٢)

بينما ورد في جميع النسخ ان الكلمتين هما [ساحر وساخر] ...

١١ ـ وفي نفس الفصل يتعرض خاني في معرض تحدثه عن القلم ، الى أنواع الخطوط التي كانت سائدة في زمانه والتي لا تزال باقية الى الان ، فيبدي رأيه في الحسن منها والقبيح ، في الناعم والكبير فيقول : ـ

هندى وەكو خەت غوبار وهووره

ئەو خەت ژ لەطافەتێ نه دووره

گاڤا كو ژ ڕەنگێ مەشقێ پڕبوو

يا شوبهەتى نەسخ وثولثێ گربوو

ئەو ناسخێ نوسخەيا جەماله

بێ ڕەونەق و ڕوهنى وكەماله

لازم ئەوە دلبەرێد دساده

خەتلێ نەبیتن وەکی قیلادە

خوەش زینەتە خەت ل ماهێ ڕوخسار

هندی ل ڕووان نەبوویە هەفسار(٣٢)

وتعني الابيات : ـ

عندما يكون الخط غباريا ناعما

فلا يكون بعيدا عن اللطافة

وعندما يكون « محتشدا » كالمشق

أو كبير الحروف كالنسخ والثلث

فيغدو ناسخا لنسخة الجمال

عديم الرونق والضياء والكمال

لذا على الحسناوات الرائقات

أن لا يكون الخط في وجوههن كالقلادة

فالخط زينة جميلة في الوجوه القمرية

ان لم يتحول الى « لجام » في الوجوه

فمن المعلوم أن خاني يبدي رأيه في الخطوط ، ثم يتداخل وصفه للخطوط مع وصف الوجوه الجميلة للحسناوات ، والتي يشبه الاوراق البيضاء الصافية بها ، فالخط القبيح على الورقة البيضاء الرائقة ، يشوهها كما تتشوه الوجوه الصبوحية الجميلة للحسناوات ، ان وضعت عليها قلائد قبيحة او وضع اللجام حول الاعناق ... كما انه من المعلوم أن [الغباري ، المشق ، الثلث ، والنسخ] هي أسماء لانواع الخطوط المتداولة في زمانه ، فيمدح الخط الغباري الناعم ، ثم يرى ان تداخل الحروف بغزارة [الحشك] في المشق او كبر حجم الحروف في الثلث والنسخ ، ينسخ نسخة الجمال على الوجه الابيض النقي للورقة ، لانه لا يجوز أن يتحول الخط على الورقة الجميلة الى تركيب يشبه القلادة ، فالخط

زينة جميلة على الورقة ، مالم يتحول الى ما يشبه اللجام او المقود الذي يشوه من جمال الوجه ....

أما الدكتور ولدى تعرضه لترجمة تلك الابيات فقد جانب الصواب في عدة أماكن ، فقال : ـ

وعندما (يكون كبيرا) بلون المشق

[(أو يتثلث كالنسخ)

وفي البيت الاخير يقول : ـ

فالخط زينة جميلة على الوجه القمري

(مالم يكن له في الوجه مثيل اخر)(٢٤)

ففي الشطر الاول من البيت الثاني ، يشير الشاعر الى (غزارة) الحروف على الورقة بالنسبة لخط المشق ، فيقول [پربوو] التي تعني الكثرة والغزارة هنا ، وقد تعني الامتلاء في مواضع اخرى مجازا بينما يقول الدكتور عنها [يكون كبيرا بلون المشق] ..

أما صفة (الكبر) فقد أضفاها خاني على خطي [النسخ والثلث] عندما يقول [گربوو] ، بينما نرى الدكتور يضع عبارة غريبة وهي [يتثلث كالنسخ] ازاءها التي لا تعطي معنى مفيدا ، وعندما لاحظت نسخة (رودينكو) ، رأيتها لم تضع [واو العطف] بين الكلمتين [نسخ وثلث] وظهرت بشكل [نسخ ثلث] ، ولما كان الدكتور لم يكلف نفسه عناء مشاهدة النسخ الاخرى ، فعليه ترجم العبارة [نسخ وثلث گربوو] بـ [يتثلث كالنسخ] العديمة المعنى ... في الوقت الذي يكون المعنى الصحيح والمفيد للعبارة هو [تكبر حروفه كالنسخ والثلث] ... وهما نوعان من الخطوط كما يعرفها الدكتور ايضا ... كما ان كلمة [گربوو] الكرمانجية الشمالية والمستعملة على نطاق واسع وحتى الان ، تعني [گەورە بوو] الجنوبية ، وقد تكون (گربوو) صيغة متطورة ومتقدمة لـ [گەورە بوو] من ناحية تطور اللغة نحو الاسهل والاكثر اختصارا !!!

اما بصدد البيت الاخر ، فأرى ان الارتباك البادي على شرح البيت متأت من عدم معرفة معنى كلمة [هەفسار] التي تعني المقود او اللجام ، والتي فسرها الدكتور بـ [مثيل اخر] ، فقال عن الشطر الاخير من البيت ـ :

[مالم يكن له في الوجه مثيل اخر] ... ولا يستقيم المعنى ولا تعرف الدقة في استعمالات خاني البلاغية وتشبيهاته وكناياته واستعاراته الا بالتوصل الى دقة كلماته ومعانيها المختلفة والصيغ التي وظفها في شعره ...

١٢ ـ وفي بيت اخر ، من تلك الابيات التي يستعملها خاني دائما في فواتح فصوله الشعرية المختلفة في (مم وزين) ، والتي عادة ما يصب فيها ما يعتمل في فكره الثاقب ، فيفصح عن مكنونات قلبه ودواخل نفسه عن العالم والحياة والكون ... والتي عادة ماتكون [تلك الابيات] عميقة الغور ، ضاربة الجران ، يقول عن (خيانة) الدنيا للعشاق والمحبين قديما ومنذ الازل : ـ

میهرا فەلەکێ ئەزەل عەدیمە

کینا فەلەکێ ئەبەد قەدیمە(٣٥)

ويعني البيت : ـ

محبة الفلك « للعاشقين » عديمة منذ الازل

وحقد الفلك « لهم » قديم منذ الابد

علما بأن كلمة (الفلك) هنا ، تعني (الدنيا او العالم) ولا تعني علم الفلك او الفلك (المركب) ، وان كان المعنيان الاخران صحيحين في لغة الضاد ، الا ان المعنى الاول هو المتداول في المجتمع الكردي والادب الكردي القديم والمحدث ... فكم من عاشق ولهان ، وصب غرير ، يخرج الزفرات ويكابد تباريح الالم ، فيعلن لزملائه وخلانه وأصدقاء سره ، حتى في يومنا هذا ، قائلا [فەلەك خائینە] ... أو كما قال الشاعر الكردي المعاصر ، لائما الدنيا والعالم : ـ

ئەی فەلەك فەلەك ئەی زالم فەلەك

کانێ کوردستان ، کا بورجێن بەلەك(٣٦)

ومهما يكن من أمر فليس هذا بيت القصيد ، بل البغية والغاية هي كلمة (ميهر) والتي هي الكلمة الاولى من البيت ، والتي تعني [الحب او المحبة] او (الشمس) في اللغة الفارسية ...

ولا أعلم لماذا فسرها الدكتور وفي اكثر من موضع في كتابه بـ [الابتسامة] فيترجم البيت قائلا : ـ

ان ابتسامة الفلك الازلي قديم

وان حقد الفلك الابدي قديم(٣٧)

ولقد فتشت في اكثر من قاموس ، فلم أر أن (ميهر) تعني الابتسامة ، ولا تعني غير ما قلته آنفا ، والتي يبتغي الشاعر بها [الحب أو المحبة] هنا ، وما (خاني) الا ذلك الشاعر المبدع الذي يضع الكثير من أبياته حسب أسلوب الترصيع البلاغي او مقابلة الكلمات بشبيهاتها في الشطر والعجز ، أو بين البيت والبيت ، لذا فان (ميهر) تقابل (كين) اي الحقد ، بين الشطرين ، كما ان [ئەزەل] تقابل [ئەبەد] ، و [عەديمە] تقابل (قەديمە) ...

١٣ ـ وفي أبيات أخرى ولدى تعرض (خاني) بشكل علمي مدروس وملاحظته ومراقبته لكيفية نمو النبات ووصوله الى درجة النضج واستحصال الاقوات والاغذية منه ، يستمر في شرحه البايولوجي عن كيفية تدوير اللقمة في الفم وتقطيعها من قبل الاسنان ، ثم وصولها الى المعدة ، وامتصاصها في الامعاء واستحصال المفيد من تلكم الاغذية للجسم وطرح الفضلات الضارة منه ... وكأنه في عصرنا هذا يشرح لتلاميذه كيفية ترعرع النبات ، وتكون الاغذية منه ، ثم يكمل موضوعه بشرحه لجهاز الهضم في جسم الانسان ... ونظرا لطول الموضوع شعرا ، نقتطع الابيات التالية : ـ

وەقتێ ڕەسیا و بوویە خۆشە

وی دێ بقوطن ژبۆیی تووشە

ئاشێ دەڤ وچەقچەقا زوبانان

ئاڤا دەهەن وبە رێد ددانان

ئەو چەند ئەوی دەق ددەن دهێرن

ئەو چەندی دشەهرێ تەن دگێرن

تەنووڕێ مەعیدە وی بپێژیت

هەر چی‌کو خرابە ژێ بڕێژیت(٣٨)

وتعني الابيات : ـ

عندما ينضج ويصبح بشكل عنقود(٣٩)

يدقونه من اجل الحصول على الزاد

طاحونة الفم وطقطقة الالسن

ماء الفم وحجارة الاسنان

طالما يدقونه ويطحنونه

وطالما يديرونه في [مدينة الجسم]

يقوم [تنور] المعدة بطبخه

ثم اخراج كل ما كان سيئا منها

كان هذا تصور الشاعر خاني عن عملية الهضم قبل اكثر من ثلاثة قرون، وهو تصور ينطبق مع الخطوط العامة لعملية الهضم الحالية تمام الانطباق... اذ يبدأه بعملية نضوج النبات واستحصال الارزاق منها ، فأنظر الى تشبيهات [خاني] الجميلة ، كيف يشبه الفم بالطاحونه ، وطالما شبه الفم بالطاحونة، فانه لا ينسى تشبيهه ، بل يسير معه لفترة ، ففي داخل الطاحونة (الفم) ، هناك اللسان الذي يدير اللقمة بواسطة طقطقته ، والطقطقة ليست ليست حركة خاصة باللسان ، بل يشبه حركته بطقطقة الطاحونة في حالة العمل ، ثم يستمر مع تشبيهه أيضا فيشبه اللعاب زمن (ماء الفم) بالماء الذي كان يدير الطواحين المائية التي كانت متواجدة في زمن (خاني) ، والتي لا زالت آثار الكثير منها باقية في كردستان الى الان ، حيث كان الماء يجري اليها من عل الى بئر عميق مثقوب من أسفله ، وللماء النازل بقوة من الثقب السفلي ، كان يدير عتلة كبيرة حديدية ، تحرك بدورها احجارا ضخمة تشبه الرحى في شكلها ولكن ليس في ضخامتها ، اذ انها اضخم من الرحى بكثير ، تسمى [بەرئاش] أي حجارة الطواحين التي تسحق الحبوب الكائنة بين كلتيها . وبذلك وبشكل بطيء كان يستحصل الدقيق ، ولقد سألت من بعض الرجال المعمرين عن كيفية عمل الطواحين المائية تلك ، فوجدته مطابقا لما اورده (خاني) في شعره ، ولقد شاهدت بنفسي احد تلك الطواحين الاثرية في دهوك ... فوجدت الوصف مطابقا ...

لنرجع الى موضوعنا فنقول ، ان ماء الفم (اللعاب) هو بمثابة الماء الذي يحرك الطاحونة ، ثم يشبه الاسنان بالحجارة ، وتشبيهه وارد بسبب صلابة الاسنان من جهة ومشابهتها للحجارة ، ثم بسبب طحن الاسنان للاطعمة ، فيضع الاسنان هنا في محل الحجارة المذكورة آنفا لطحن الحبوب ، وبذلك تتناظر الصورتان لدى خاني ، صورة الطاحونة المائية وصورة الفم الحقيقي ، ثم ينتقل الى جهاز الهضم ، [وان كان الفم نفسه هو بداية جهاز الهضم] ، فيقول : تقوم الاسنان بدق وطحن الغذاء ، ثم ينزل الى (مدينة) الجسم ، وتشبيهه للجسم بالمدينة تشبيه جميل ، وذلك لغزارة الاعضاء والاجهزة والانسجة وتناسق عملها في الجسم ، وهي تشبه المدينة الحاوية على مختلف المصانع والمعامل ومراكز الخدمات ، كخدمات التصفية والتوزيع ، ثم يشبه المعدة بالتنور ، لانتفاخه وتوسعه عن مختلف مناطق الجهاز الهضمي ، كما ان المعدة هي المركز الرئيسي لعملية الهضم ، وفي الامعاء يتم الامتصاص ، فيحصل الجسم على المفيد ، ويترك الزائد ليخرج على شكل فضلات [هەرچی کو خرابە ژێ بڕێژیت] ...

كان هذا شرحا موجزا لابيات خاني المذكورة كي يطلع القارىء على حقيقة ما قاله (خاني) ، ولكن الدكتور أخطأ عدة اخطاء جسيمة في هذه الابيات ، بحيث يمكن اعتبارها من أهم الاخطاء المرتكبة ايضا ، ولنكتب اولا ما وضعه هو من تفسير للبيتين الاول والثاني فحسب ، يقول الدكتور :

وعندما ينجو ويغدو ناضجا

سيدقونه من اجل زاد الطريق

طاحونة الفم ولسان الالسن

ماء الثغر وثمار الاسنان(٤٠)

وسنناقش الاخطاء تباعا : ـ

فان كلمة [ڕەسیا] تعني الوصول الى مرحلة النضج وليس [ينجو] التي لا محل لها هنا ، وان كان الدكتور قد خلط بينها وبين كلمة [ڤەڕەسیا] الكرمانجية الشمالية والتي تعني [ينجو او يتخلص] فهناك فرق شاسع بين [ڕەسیا] و [ڤەڕەسیا] ، كما ان [خۆشە] هو عنقود في الفارسية ، وقد يمكن ان تؤول الكلمة تلك بالنضوج من بعيد حسبما ذهب اليه الدكتور !!!

[ئاشێ دەڤ] هي طاحونة الفم ، أما [چەقچەقا زوبانان] فلا يمكن أن تفسر بـ [لسان الالسن] ولا أدري ماذا يعني الدكتور بلسان الالسن ، فان [چەقچەقا زوبانان] هي طقطقة اللسان وهو اسم صوت ... وهو الصحيح في الترجمة والمناسب لشعر خاني كما ذهبنا الى ذلك آنفا ... والخطأ الكبير الذي وقع فيه هو في شرحه لعبارة [بەرێد ددانان] التي هي حجارة الاسنان ، كناية عن عملها المشابه لعمل [حجارة الطواحين] كما مر بنا ... والتي فسرها هو بعبارة [ثمار الاسنان] ، ففي البداية نقول لا توجد للاسنان ثمار ، ولا يعلم احد بوجود ثمار للاسنان او اشارة شاعر او عالم اليها ... وبعد تفكير قليل سيعلم القارىء الكريم ان وجه الخطأ في شرحه هو في تفسيره لكلمة [بەر] على أنها [ثمار] أو [انتاج] والتي تسمى في الكرمانجية الجنوبية [بەرهەم] . وفعلا فان الثمار او الانتاج في اللهجة الشمالية تسمى [بەر] ، ولكن في نفس الوقت فان كلمة [بەر] هي الحجارة حسب نفس اللهجة ، والتي تسمى [بەرد] في اللهجة الجنوبية ، أي أن [بەر] تعني الثمار والحجارة في اللهجة الشمالية ، ولما كان مجال الشعر لا يستوعب كلمة [ثمار الاسنان] ، اذا فلابد انها [حجارة الاسنان] والتي يشبهها [خاني] بحجارة الطواحين المائية التي اشرنا اليها آنفا ...

١٤ ـ وفي بيت اخر يقول (خاني) عن موكب المشيعين لجنازة (مم) في اخريات القصة ، أنه كان مؤلفا من : ـ

جندى وسپاهى وئەميران

دەرويّش وړەعييه وفەقيران(٤١)

أي : ـ

الجندي والسپاهي والامراء

الدراويش والرعية والفقراء

وأنا أبتغي من هذا البيت كلمة [سپاهي] ، ولا أدري أين وجدها الدكتور تعني (الفلاح) وبأية لغة من اللغات ، وكيف وضع هو كلمة (فلاح) ازاء الـ [سپاهي] ؟؟ اذ من المعلوم ان كلمة [سپاهي متأتية من « سپاه أو « سوپا » ، لذا فلابد من ان يكون السپاهي رجلا عسكريا ...

ولدى ملاحظتي (للموسوعة العسكرية) وهو اضخم قاموس عسكري باللغة العربية ، كان قد كتب ازاء كلمة (سپاهي) ما يلي : ـ

[سپاهي ، Sipahi ، كلمة تركية تعني الفارس ، والسپاهيون قوة من الخيالة العثمانيين أنشأها في القرن الرابع عشر للميلاد السلطان العثماني مراد الاول « حكم من ١٣٦٠ الى ١٣٨٩ م »](٤٢) .. كما تأكدت من تلكم المعلومات من مصادر اخرى فثبت لي صحتها ، ماعدا كونها ليست كلمة تركية كما ذكر في القاموس ، بل فارسية ....

١٥ ـ وفي معرض مدح خاني لله سبحانه وتعالى ، واستطاعته ومقدرته والتحكم في خلقه وخلائقه وبديع صنائعه يقول الشاعر : ـ

كوفر وگونەهان بكەى بهانه

لائيقى تە بيتن ئەڤـ شهانه(٤٣)

ويعني البيت : ـ

أنت تجعل من الكفر والآثام حجة

فلتكن لائقة بك هذه المقدرة

ولقد اخطأ الدكتور في البيت وفي الشطر الثاني منه ، وبسبب عدم معرفته لمعنى كلمة [شيهان او شيان او شهان] التي تعني المقدرة والاستطاعة او [توانايى] في اللهجة الجنوبية ، وبسبب التشابه (في الشكل) بين (شيهان) مع (شاهانه) أي الملك والملكية ، لذا فسرها الدكتور حسبها قائلا : ـ

أنت تجعل من الكفر والآثام حجة

أنت الملك ... ويليق بك عمل الملوك (٤٤)

بينما لم يخاطب (خاني) الله سبحانه وتعالى بقوله [أنت الملك] ولايمكن له ان يقول لملك الملوك وخالقهم ، بأنه [يليق بك عمل الملوك] .. بل كبر فيه تلك الاستطاعة والقدرة الشمولية ...

هەوالنامەی کتێب

١٦ ـ وفي أبيات ثلاثة جميلة ، فلسفية ، يبين خاني علاقة العناصر الاربعة [حسب الفلسفة القديمة] مع بعضها البعض وهي [الماء والتراب والنار والهواء] ، فيبين ديناميكيتها في والنار والهواء] ، فيبين دنيا ميكيتها لايمكن لاحدها ان يعمل دون الاخر ، ثم يخلص خاني من هذا الموضوع ، داخلا الى الحياة والكون ومصير البشر ، هذا المخلوق الضعيف العائش فوق سطح هذه الكرة البسيطة ، وأنه ليس أمامه ثمة من مستقبل غير اندثاره وانطماره في باطن الارض ، وان هذه الارض ذات التربة الدقيقة هي المصير والمآل للبشر . اذ ان الافلاك هي مثل الطواحين ، وهي دائمة التغير والفتل والانقلاب ، وكما تهرش الحبوب وتسحق من قبل الطواحين ، فان الطاحونة الكبرى (الدنيا) ، بتغيرها وتوالي لياليها مع نهاراتها ، فعلا ستسحق غلتها أسوة بالطواحين ، وما غلتها الا البشر ، وبذلك يبدع خاني في تداخلاته وترابطاته بين العناصر الاربعة والطواحين المائية ثم الدنيا التي هي الطاحونة الكبرى ، فيقول : ـ

ئاگر ئەمريت هەوا هەوايە

ئاڤ ئەر چكيا هەبا هەبايە

ئەفلاك ميسالێ ئاسيابن

هەموارە بچەرخ وئينقيلابن

دەخلێ ل وى ئاشى ئادەمينە

مەطمورەئێ ئەرزێ ئاردەلينە(٤٥)

وتعني الابيات ما يلي : ـ

ان انطفأت النار فالهواء هواء

وان انقطع الماء فالهباء هباء

الافلاك كالطواحين

هي في دوران وتغير دائمين

وغلة هذه الطواحين هي البشر

الذين سينطمرون في التراب الدقيق

فيبين (خاني) في البيت الاول ، مدى العلاقة بين النار والهواء ، فلو انطفأت النار فالهواء عديم الفائدة (هواء) ، والهواء الثانية تعني (الفارغ والخالي) على وجه الدقه ، ومنها قوله تعالى واصفا المشركين [وافئدتهم هواء] أي فارغة وخالية ، عديمة الفائدة ... وكذلك لو انقطع الماء واصبح غورا فالتراب [الهباء الاولى] سيتحول الى دقائق غبارية في الجو [الهباء الثانية] ، ومنها قوله تعالى أيضا [هباء منثورا] ، ويعني خاني بها ما قيمة التراب ؟؟ لولا وجود الماء ، وبما ان الافلاك كالطواحين وهي في دوران دائم ، وحبوبها او غلة الطواحين هم البشر ، اذا لا محالة انهم سيموتون وسينطمرون تحت التراب الدقيق ، ولكن الدكتور أخطأ ايضا في بعض العبارات من هذه الاشعار ، فبينما يعني الشطر الثاني من البيت الاول [ان انقطع الماء] يقول هو [تقطر الماء] اي المعنى المعكوس، وربما يكون السبب هو في عدم معرفته لكلمة [چكيا] التي تعني الانقطاع في اللهجة الشمالية وخصوصا للماء ، ولا يمكن لها ان تعطي المعنى المعكوس ، وقد يكون السبب هو في خلطه بين كلمتي [چپك] أي القطرة و [چكيا] اي الانقطاع ولكن شتان مابين المعنيين، وكل منهما عكس الاخرى ...

كذلك يقول خاني في نهاية البيت الاخير ، أن البشر سيكونون بالتالي مطمورين في التراب الدقيق ، [مطمورەئێ ئەرزێ ئاردەلینە] في حين يعطي الدكتور لذلك الشطر معنى مرتبكا وغير مفهوما قائلا : [والمطمور في الارض هو الدقيق فيها](٤٦) .. فيا ترى من هو المطمور ومن هو الدقيق ؟؟

١٧ ـ وفي بيت اخر وفي معرض وصف خاني للحياة ، وكيفية ادارة شؤونها ، يخفر خاني الاغنياء على صرف نقودهم في أعمال الخير لكي يكتسبوا الاجر عند الرب ، والسمعة الحسنة لدى الناس ، ويوصيهم الشاعر بعدم خزن النقود والاحوال ، بل عدم الابقاء عليها حتى للورثة ... يقول : ـ

مالّی مەده وارسان تو مەجان

گەردێ تە بقێ هسابا جان(٤٧)

ويعني البيت : ـ

لاتعطي المال للورثة مجانا

ان أردت لنفسك الراحة

بينما يفسر الدكتور البيت قائلا : ـ

لا تعط المال للورثة مجانا

حتى وان عانيت من اجله المشاق(٤٨)

ويبدو عدم الاحاطة بالشطر الثاني واضحا للقارىء الكريم ، اذ أن المعنى المعكوس قد حصل لكلمة [هسايى] التي تعني الراحة ، بينما يفسرها الدكتور بالمشاق ، كما ان تناسق الشطر الاول سيضطرب مع الشطر الثاني لـــدى الاعتماد على تفسير الدكتور ، وبوسع القارىء نفسه التأكد مـــن البيـــت الاصلي ...

١٨ ـ وفي أبيات اخرى ، وفي معرض رسم الخطط والمؤامرات من قبل بكر [في القصة] للامير زين الدين وايغاره لصدر الامير على [مم وتاژدين] ، ولدى تفاقم الامر ، يقوم (بكر) بالقاء النصائح التالية على مسامع الاميـــر فيقول : ـ

خەصمێ كو نەشێى ببى موقابل

دەرمانچى يە ، شەربەتا هەلاهل

لەو لازمە حاكمان دوو فنجان

يەك خاصێ خراب ويێكێ قەنجان

دايەك نەخوەشان ژبۆ وى خوەشكەت

يا دى ژويرا خوەشان نەخوەشكەت(٤٩)

صوتعني الابيات : ـ

ان خصما لا تقوى على مقابلته

ما دواؤه ؟ انه شراب الهلاهل

لذا يلزم للحكام فنجانان

احدهما للسيئين « للاعداء »

والاخر للطيبين « للاصدقاء »

احدهما يشفي لهم المرضى

والاخر يمرض لهم المعافين

ومن المعلوم ان (شراب الهلاهل) ، يأتي في الادب الكلاسيكي الشرقي بمصطلح (سم الهلاهل) أيضا أي (ژەهرا هەلاهل) ، وهو مذكور ومشار اليه من قبل (الجزيري) قبل خاني في شعره ، ويصف شارح ديوان الجزيري، سم الهلاهل بانه (سم قاتل)(٥٠) ورغم وضوح الامر واشارة الدكتور اليها على انها شراب الهلاهل او (شربت) الهلاهل(٥١) ، الا انه أتى في مجال اخر وعلى صفحات مجلة [الكاتب الكردي ـ نووسەری كورد] وفي معرض رده على احد الزملاء الادباء ليشرح المصطلح ذاك بشروحات اخرى خارجة عن الموضوع ، فيقول في المصدر المشار اليه [كانت خطة بكر ان يقتلهم بزهر الهلاهل ، أي بالكلام المعسول والخدع والتيقظ ...](٥٢) علما بأن الموضوع لا يحتاج الى اجتهادات اخرى ، غير دس السم لهم ، ومما يؤكد صحة المرمى ودقة المبنى في توجهنا ، هو ورود ذكر (الفناجين) في البيت الذي يليه ، وما الفناجين الا علامة من علامات الشرب ودس السموم في فناجين شرابهم ، مهما كان نوع الشراب !!

ولا يمكن ان ينطبق هذا على ما عناه الدكتور بالكلام المعسول ، لان الكلام المعسول لا شيىء لايمكن ان يوضع في الفناجين ، وما دام (بكر) يقول للامير يلزم لك فنجانان ، أحدهما للاعداء والاخر للاصدقاء ، يتضح المعنى اجمالا ، ولكن الدكتور يفسر ذلك الشطر الواضح ايضا بقوله عن الفناجين :ـ

لذا يلزم للحكام فنجانان

احدهما سيىء جدا والاخر جميل !!!(٥٣)

علما بأن المعنى واضح ولا حاجة للموارية من قول الشاعر : ـ

ـ يەك خاصێ خراب وێێكێ قەنجان ـ

١٩ ـ وفي بيت اخر ضمن عدة ابيات ، يصف فيها الشاعر اختي الاميرة (ستي وزين) بكل ما توفر له من نعوت الحسن وصفات الجمال فيقول في احد تلكم الابيات : ـ

شەمس وقەمەران قيرانە پێكفە
لەو موشتەرى ئەڤـ جيهانە پێكفە(٥٤)

ويعني البيت : ـ

الشمس والقمر اقترنا معا
لذا فان المشتري هو هذا العالم كله
او « لذا فالعالم بأسره غدا مشتريا »

أي ان اختي الامير كانتا تشبهان الشمس والقمر المقترنان مع بعضهما ، لذا وبسبب هذا الجمال ، رغب العالم كله ان يكون مشتريا للحسن والجمال ، ولو لاحظنا تفسير الدكتور للبيت لرأيناه يقول : ـ

ان المناسبة الشعرية لهذا البيت ، هو « لقاء الحبيبين »(٥٥) اي (مم وزين) ، علما بأن المناسبة ليست هي لقاء الحبيبين ، بل وصف اختي الامير (ستي وزين) في اوائل القصة ، ثم يرى الدكتور ان كلمة (المشتري) الاعتيادية ، هو كوكب (المشتري) فيقول مفسرا البيت : ـ

الشمس والقمر اقترنا معا
وغدا المشتري وهذه الدنيا قرينين(٥٦)

وواضح من البيت الشعري ان الشاعر لم يقصد كوكب المشتري ، بل قصد [الشراء] الاعتيادي ، ولا يمكن لشاعر مثل خاني ، عليم بعلم الفلك في زمانه ، كما شرح الدكتور ذلك بحق ان يقرن الارض مع المشتري ، بهذا الشكل ..

٢٠ ـ وفي أبيات اخرى ، يطلب الشاعر من الله سبحانه وتعالى ان لا يحرمه من شفاعة الرسول الاكرم (ص) ، وذلك نظرا لغزارة آثامه وذنوبه !!! (حسب رأيه) ، فيقول في بيتين : ـ

يەعنى ژ ويلايەتا موحەممەد

مەحرووم نەكەى تو ، يارەببى ئەحمەد

چاوا ژ نبووەتێ بگالە

مەتلەب ژ ويلايەتێ وى حالە(٥٧)

ويعني بالبيتين : ـ

لاتحرم يا ربي (أحمد) من ولاية (محمد)

بما انه يتحدث عن النبوة

فمطلوبه من الولاية هو حاله ـ نفسه ـ

أي ان خاني يطلب منه سبحانه وتعالى ان لا يحرم أحمد « ويقصد الشاعر نفسه ، أحمد خاني » ، من ولاية محمد « ويعني به الرسول الكريم محمد (ص) » ، وان جل حديثه عن الولاية ، هو عن حاله ، أي طلب الشفاعة لنفسه ، أما الدكتور فقد فسر البيت الثاني بشكل مخطوء اذ يقول : ـ

أدر بصرا في النبوة

فمطلوب الولاية هو هذا الحال(٥٨)

وبعد قليل من التفكير ، يظهر ان الدكتور قد اخطأ في كلمة [چاوا] او [چەوا] التي لايمكن ان تعني (العين) او (البصر) كما اشار اليها الدكتور رغم اقترابها الشكلي من كلمة [چاڤ] او [چاو] التي تعني العين ، لذا فلا يمكن ان يفسر الشطر ب [أدر بصرا في النبوة] ، بل ينظر الى تفسيرنا بصددها ...

٢١ ـ وأحيانا ينقل المؤلف بعض الاخطاء على ذمة رودينكو ، رغم يسرها وسهولتها حتى للقارىء الاعتيادي ، ففي البيت التالي مثلا ، الذي يسوقه (خاني) دلالة غزارة دموع (مم) العاشق يقول : ـ

شەتتول عەرەب وفورات وجيحون

هەرسێ تەدگۆ كو پێكڤە ڕابوون(٥٩)

اي : ـ

شط العرب والفرات وجيحون

كأن ثلاثتها فاضت معا

وبما ان رودينكو كتبتها بـ (جيخون][٦٠] فأن الدكتور كتبها [جيخون][٦١] أيضا ، رغم ان جميع المصادر ا لجغرافية المتوفرة ، وجميع نسخ (مم وزين) ماعدا رودينكو تكتبها بـ (جيحون) !!

ونفس الشيىء يقال بالنسبة للبيت التالي : ـ

خالّ ونوقەط وبەياز وحومره

بەيت وحەجەر وطەواف وعومره[٦٢]

اي : ـ

الشامات والنقط والبياض والحمرة

البيت والحجر والطواف والعمرة

الا ان المؤلف يجعل من كلمة (حومره) المتناسقة مع معنى البيت ، يجعلها [خومره][٦٣] على عكس جميع نسخ مم وزين ومؤيدا (رودينكو)[٦٢] فحسب ، رغم ابهام معناها ...

٢٢ ـ وفي بيت اخر ، وفي معرض تحدث الشاعر عن الاموال والنقود ، يدعو الناس الى عدم اعطائها الاهمية والقيمة اللازمة ، ثم يخلص قائلا عن الدنيا والناس ، وتعلقهم بالاموال رغم ذلك : ـ

رەھ شوبھەتی ئێ جیهانا فانی

حفت نادەن تە پاریيەك ژنانی[٦٥]

اي : ـ

كهذه الدنيا الفانية

لايهبوك كسرة خبز بالمجان

هەولێر نامەی کتێب

بينما قام المؤلف بتفسير الشطر الثاني من البيت كما يلي : ـ

فلن يهبوك قرشا تشتري به قرصا من الخبز(٦٦)

فلو كان ظنه ان (پاري) في البيت الشعري هـو (پاره) اي النقـود ، فذلك خطأ ، بل القصد من (پارى) هو (پاروو) في الكرمانجية الجنوبية أي (لقمة) وتعني هنا كسرة الخبز !!! ولم يرد للقرش ذكر !!

٢٣ ـ وفي بيت اخر يقول (خاني) : ـ

حوبلانه لەيالى ئەى مەوالى

كانێ چ دزێن على التوالى(٦٧)

ويعني البيت : ـ

الليالي حبالى أيها الموالي

يا ترى ماذا ستلد على التوالي

بينما فسر هو الشطر الثاني بـ :

أينها وماذا تلد على التوالي(٦٨)

فكلمة (كانێ) هنا لا تعني (كوا) الكرمانجية الجنوبية ، أي (أين) ، وان كانت (كانێ) في أحيان اخرى تعطي المعنى ذاك ، وانما تعني هنا [ياترى]، لذا فان شرح المؤلف يربك معنى ذلك الشطر ويضعف من سياقه وانتظامه !!

٢٤ ـ وفي أبيات اخرى ، وفي معرض تحدث الشاعر ، عن حب الناس والمتصوفة لله ، ورغبتهم في حسنه وجماله ، واتفاقهم على ذلك الحب ، عامـة متصوفة ، رغم اختلافاتهم في الطرق والسبل المؤدية الى ذلك يقول : ـ

گەر شێخێ وگەر مەلا ومیرن

دەرویش وغەنی وگەر فەقیرن

كەس نينە نە طالبێ جەمالێ

كەس نينە نە ڕاغبێ ويصالێ

هن راغبێ حوسنێ لايەزالن

هن طالبێ قالبێ بە طالن

لێكين هەميان يەكە يەقين دۆست

فەرقا كو هەيە ژ فەرقى تا پۆست(٦٩)

وتعني الابيات : ـ

الشيوخ والملالي والامراء

الدراويش والاغنياء والفقراء

ليس منهم من لايكون طالبا للجمال

وليس هناك من لايكون راغبا في الوصال

بعضهم راغبون في حسن (لايزال)

والبعض طالبون للقالب الباطل

ولكن (اليقين) لديهم واحد يا صاحبي

وان كان الفرق من فرق الرأس حتى الجلد

في هذه الابيات الاربعة يشير خاني الى التصوف اشارات واضحة ، اذ يبين ان جميعهم طالبون لجمال الباري وراغبون في وصاله ، ولكنه في البيت الثالث يوضح الفرق بينهم ، فبعضهم اعتياديون واخرون متطرفون ، بعضهم مكتفون بالرغبة في حسن (لايزال) وهم المتصوفة الاعتياديون ، أما المتطرفون فيصفهم بأنهم طالبون [للقالب الباطل] ، وان عبارة [القالب الباطل] لاتعني البطلان والبهتان والزور بمعناها الاعتيادي ، ولكنها (حسب رأيي) ونظرا لشيوع تلك العبارة بين الكرد ، وخاصة الكرمانجية الشمالية تعني الشيء الفائق عن الحد ، أو غير الاعتيادي ، وتستعمل عبارة [قالب بەطال] كثيرا حتى في الحياة اليومية ، فمثلا لو طلب شخص من المخزن حذاء او بدلة كبيرة الحجم ،

فسيقول لصاحب المخزن : اعطني احداها من الـ [قالب بەطال] اي الحجم النهائي غير الاعتيادي ، وانني ارى ان (خاني) استعمل العبارة بهذا المعنى ، لذا كتب في النص الشعري [قالب بەطال]وليس [قالب باطل] ، وهو يعني ان طالبي الجمال وراغبي الوصال من صنفين ، بعضهم اعتياديون ، والاخرون متطرفون ، ويتضح قصده في البيت الرابع اذ يقول :

[« اليقين » لديهم واحد ، وان كان الفرق من فرق الرأس حتى الجلد ...]

ولو قرأنا الابيات الاربعة سوية لاتضح توجهي هذا للقارىء الكريم ، رغم بقاء باب المناقشة مفتوحا بصددها .. فهو يصف الجميع بأنهم راغبون في الجمال والوصال ومع وجود فرق شاسع بينهم ، الا انهم جميعا على (يقين) واحد ، مع الاحتساب لمعرفة معنى كلمة (اليقين) حسب مدلولات المتصوفة وانها واحدة من ارفع الاحوال لديهم !!

الا ان المؤلف فسر هذه الابيات بركاكه وغموض فيقول عن البيتين الاخيرين : ـ

هناك من يرغب في حسن لا يزال

وهناك من يريد القالب الباطل

ولكنهما يا دوست سواء وواحد يقينا(٧)

٢٥ ـ وفي أبيات اخرى يصف (خاني) الخلان والاصدقاء الطيبين بأجمل النعوت ، بل يفصح أن ذلك النوع من الاصدقاء ، لايهمهم ان تعاملهم بالحسنى لانهم طيبون ويستبدلون اساءتك بالاحسان ، فيقول : ـ

ئەی دۆست بدلببە یارێ قەنجان

یا قە نج ببە نەیارێ قەنجان

ئەو قەنجن وقەنجێ دزانن

ئەو ژ غەیری قەنجێ نزانن

هندی کو بوان بکەن جەفایێ

ئەو دێ بکرن بدل وەفایێ(٧١)

وتعني الابيات : ـ

أيها الصاحب كن صديقا للطيبين من القلب

او اصبح عدوا لهم ان اردت

فهم طيبون ويعرفون الطيبة

ولا يعرفون غير الطيبة

وكلما جافيتهم

استبدلوها بالوفاء

والمعنى واضح جدا ، بينما فسر المؤلف الشطر الثاني من البيت الاول بصورة معكوسة فيقول : ـ

أيها الصديق كن صديق الطيبين قلبا

أو سر مع الطيبين ، حقا(٧٢)

ففي الشطر الثاني ، يقول خاني [ببە نەیارێ قەنجان] ، أي

[اصبح عدوهم] بينما قال المؤلف [سر مع الطيبين] ، أما بغية (خاني) فواضحه ، فهو يشرح فكرته في البيت اذ يقول : ـ

[كلما جافيتهم ، استبدلوها بالوفاء ..] ..

عزيزي القارىء ، نرى ان نكتفي بهذا القدر من معالجة الاخطاء الادبية التي وردت في كتاب الدكتور ، وذلك لكي لاندع مجالا للملل والسأم ان يتسربا الى نفس القارىء الكريم ، والا فلا زالت هناك اخطاء باقية في مسوداتي ، ولكن لما كانت هذه أهمها ، ويمكن اعتبارها نماذج لما تبقى من اخطاء أقل أهمية [وان كان المنطق العلمي لايشجع على الابقاء على أي شيىء] لذا نكتفي بهذا القدر من الاخطاء ، آملين ان يكون القارىء الكريم قد أخذ قسطا من الاستمتاع

والفائدة في هذه الدراسة ، وما علينا اذا الا الانتقال الى القسم التالي وهـــو الاخير في هذه الدراسة ...

الهوامش : ـ

١ ـ رودينكو ، ص ٢٠ أو گێوى موكريانى (مم وزين) ص ٢٤ .

٢ ـ د . عزالدين رسول ، أحمدى خانى ، ص ٤٣٥

٣ ـ گێوى موكريانى ، ص ٢٦ او رودينكو ، ص ٢٠

٤ ـ د . عزالدين رسول ، ص ٢٩٤

٥ ـ رودينكو ، ص ١٦٧

٦ ـ د . عزالدين رسول ، ص ٤٦٢

٧ ـ رودينكو ، ص ٦٤

٨ ـ في الاصل [مەهـ پاره] أي قطع القمر .

٩ ـ د . عزالدين رسول ، ص ١٩٩

١٠ـ رودينكو ص ١٢٦

١١ـ د . عزالدين رسول ، ص ٤٤٦

١٢ـ رودينكو ص ٩١ وگێوى موكريانى ص ٨٤ وبوز أرسلان ص ٢٠٠

١٣ـ د . عزالدين رسول ، ص ٤٤٥ .

١٤ـ رودينكو ص ٩١ .

١٥ـ البيت في ص ٦٢ (رودينكو) مثلا .

١٦ـ رودينكو ص ٩٢

١٧ـ د . عزالدين رسول ، ص ٤٤٥ .

هەولێر نامەی کتێب

١٨ـ رودينكو ص ٤٠

١٩ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ٤٥٢ ٠

٢٠ـ قد يحق للقارىء ان يعلن ان بعضا من هذه الاخطاء هي بفعل الترجمة والتي يحق للمترجم ان يخرج من النصوص احيانا الى معاني مقاربة ولكن الدكتور في الحقيقة قد ترجم تلكم الابيات بشكل حرفي تقريبا ، مما سهل من ملاحظة الاخطاء كما وان هذه الاخطاء ليست مقاربة للنص بل بعيدة عنها جدا ومعاني بعضها مغايرة تماما ، ولم أعر في الحقيقة اية اهمية لتلكم المعاني القريبة من النصوص والتي من حق اي مترجم ان يحاور ويداور فيها اثناء الترجمة ٠٠٠

٢١ـ رودينكو ، ص ٩٥ ، وقد كتبت الكلمتين بحرف الصاد أي [صەی پصانەك] وهو صحيح أيضا ٠٠٠

٢٢ـ لا فرق لغوي بين [پسانەك] و [پصانەك] ٠

٢٣ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ٣٠٢ ٠

٢٤ـ مم وزين ، گێوی موكريانی ، ص ٨٩

٢٥ ـ فصل الختام ذلك ، يحتل الصفحات (١٧٨ ـ ١٨١) من نسخة موكرياني ، والصفحة [١٩٤ ـ ١٩٧] من نسخة رودينكو ٠٠

٢٦ـ رودينكو ، ص ١٩٦ ٠

٢٧ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ٤٦٣ ٠

٢٨ـ المصدر السابق ، نفس الصفحة ٠

٢٩ـ رودينكو ، ص ١٩٦ ٠

٣٠ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ٤٦٣ ٠

٣١ـ رودينكو ، ص ١٩٤ ٠

٣٢ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ١٩٨ ٠

٣٣ـ رودينكو ، ص ١٩٤ ٠

٣٤ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ٢٣٩ ٠

٣٥ـ رودينكو ، ص ١٤٠ ٠

٣٦ـ بيت شعري للشاعر الخالد [جه‌گه رخوين] الذي توفي في السويد ، في تشرين الاول من عام ١٩٨٤ ، بعد مدة طويلة من الاغتراب ٠

٣٧ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ٢٩٧ ٠

٣٨ـ مم وزين ، رودينكو ، ص ١٨٩ ٠

٣٩ـ ليس من الضروري ان يكون العنقود ذاك ، عنقود العنب ، بل كل مجموعة من حبات تجتمع مع بعضها على شكل عنقود يدعى [خوّشه] ،

٤٠ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ١٨٨ ٠

٤١ـ رودينكو ، ص ١٧٦ ٠

٤٢ـ الموسوعة العسكرية ، الجزء الثالث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠ ص ٧٦٢ ، مجموعة مؤلفين ٠ وبالنسبة لكلمة [سپاهى] لدى الدكتور ، ينظر كتابه ص ١٣٨ ٠٠

٤٣ـ رودينكو ، ص ٢٩ ٠

٤٤ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ٣١٧ ٠

٤٥ـ رودينكو ، ص ١٨٩ ٠

٤٦ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ٣٤١ ٠

٤٧ـ رودينكو ، ص ١٣٢ ٠

٤٨ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ١٥٥ ٠

٤٩ـ رودينكو ، ص ١٥٠ ٠

٥٠ـ نعني به ، الاستاذ الزفنكي ، انظر ، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري ، الجزء الاول ، ص ٤١٢ ، القامشلي ، ١٩٥٩ ٠
وبصدد (الهلاهل) ، ورد في قاموس (عميد) ، أنه أي (الهلاهل) حيوان خرافي ، ذو سم قاتل للانسان ، قاموس عميد ، الطبعة الثامنة ، ص ١٢٥٤

أما صاحب قاموس [المعجم الذهبي] فيكتفي بقوله عن (هلاهل) بأنه

[ثعبان خرافي ذو سم زعاف] ... أنظر المصدر المذكور ، ص ٦٠٦ .

٥١ـ د . عزالدين رسول ، ص ١٤٤ ، والهامش ص ١٦١ .

٥٢ـ مجلة الكاتب الكردي ـ نوورسەری کورد ، العدد (٨) حزيران ١٩٨٢ ص ١٠٢ .

٥٣ـ د . عزالدين رسول ، ص ١٤٤ .

٥٤ـ رودينكو ، ص ٤٨ .

٥٥ و ٥٦ ـ د . عزالدين رسول ، ص ٢٤٦ .

٥٧ ـ رودينكو ، ص ١٨٠ .

٥٨ـ د . عزالدين رسول ، ص ٤٢٣ .

٥٩ـ مم وزين ، گێوی موکریانی ، ص ١٠٦ مثلا .

٦٠ـ رودينكو ، ص ١١٥ .

٦١ـ د . عزالدين رسول ، ص ٢٩ .

٦٢ـ مم وزين ، گێوی موکریانی مثلا ، ص ٤٥ .

٦٣ـ د . عزالدين رسول ، ص ٤٤٢ .

٦٤ـ رودينكو ، ص ٤٦ .

٦٥ـ رودينكو ، ص ١٣٢ ، وقد كتبت العبارة [پارەیەك ژنانی] بدلا من [پاری یەك ژنانی] ، على خلاف المصادر الاخرى ..

٦٦ـ د . عزالدين رسول ، ص ١٥٥ .

٦٧ـ رودينكو ، ص ٨٠ .

٦٨ـ د . عزالدين رسول ، ص ٣٣٥ .

٦٩ـ رودينكو ، ص ٤٧ ، ٤٨ .

٧٠ـ د . عزالدين رسول ، ص ٣٦٤ .

٧١ـ رودينكو ، ص ١٨٤ .

٧٢ـ د . عزالدين رسول ، ص ٤٢٠ .

ـ القسم الثالث ـ

فكـــر وعقيـــدة ....

في هذا الفصل من الكتاب ، سنتناقش عزيزي القارىء في مسائل اخرى مهمة تختلف عن سابقاتها ، تتغاير في طروحاتها وموضوعاتها ، ولم أشأ الا ان أجمعها في خواتيم هذا البحث ، لانها تتعلق أما بخاني نفســـه وشخصيتـــه واتجاهاته الفكرية والفلسفية والدينية تلك التي طرقها في شعره ، وأثـارت وتثير رحولها جدلا عميقا سوف لن يخبو أوارها في القريب العاجـــل ، كمـا يبدو ...

ففي موضوع من أهم المواضيع ، وهي مسألة تدينه وعقيدته ، كونه عالما متضلعا في علوم زمانه الدينية منها والدنيوية ، يظهر خاني لدارسه بعد دراسة متأنية أنه عالم بجميع العلوم المتداولة في عصره ، وعلى رأسهـــا العلـــوم الدينية ، وأن تدينه وفهمه للدين ومن ثم ولوجه لقضايا العصر والحياة والكون والعالم ، نابعة لا محالة وبدون شك من النظرية الدينية والاجتهادات الاسلامية المختلفة التي كان خبيرا فيها جميعا ، على مختلف مشاربها ومضاربها ، فرقها ومذاهبها ومللها ونحلها ، نظرياتها واجتهاداتها ، بشكل يحير العقل ، ويكاد المرء لا يصدق ان كل تلك العلوم كانت مجموعة في صدر رجل واحد !!!

ولعل من اوضح الصفات وأجلى السمات لدى (خاني) بعد ذلك كلـــه هو تمسكه بجادة الصواب ، واتباعه للمنهجية الاسلامية المدرسية مشيرا الى ذلك في اكثر من مناسبة ، بل الاصح اشارته الى ذلك في كل مناسبة انفتحت امامه في شعره ، وبصدد ذلك فهو يعلن بوضوح انه تابـــع لله ولرسولـــه الكريم (ص) وهو يعتز بكونه من اهل السنة ، بل يدافع عن ذلك في أبيـات صريحة كما سترد بعد قليل ...

ومن ثم فانه لايتوانى عن الاشادة بالخلفاء الاربعة الراشدين (رض) ...

والاهم من ذلك كله ، وبمناسبة كونه من الراسخين في العلوم الدينيـــة بالاضافة الى العلوم الدينية (كما يظهر في شعره) ، فانه يفسر كل تصوراته

ويرجع كل اجتهاداته وتحليقاته في سماء العلم والمعرفة التي كانت رائجة في عصره . شائعة في زمنه ، الى المنهجية الاسلامية ، كما سنشير اليها أيضا ، لذا كان تعمقه ودرايته واطلاعه على كافة المذاهب الدينية ومعرفته بدسانير شتى الفرق والنحل الاسلاميه ، التي بدأت تتهامس وتتجمع وتظهر اعتبارا من العصر الاموي ، وأخذت تتكاثف وتتجسد في العصر العباسي على وجه الخصوص، والتي لابد وان كتبها وآراءها وصلت الى يديه ، ومن تم احاطته بالفلسفة اليونانية القديمة وبالطب والعلوم الاخرى ، وتوظيف أسماء أشهر فلاسفتها واطبائها وايراد آراءهم امثال [سقراط ، أفلاطون ، أرسطو طاليس ، جالينوس، أبقراط ٠٠] في المواقع الصحيحة من شعره ، وبعد ذلك اطلاعه الواسع على الادبين العربي والفارسي على وجه الخصوص ، وذكره لقصص الغرام في ذنيك الادبين مثل قصص [مجنون ليلى ، يوسف وزليخة ، شيخ صنعان ، شيرين وپرويز ، وامق وعذرا ، رامين وويس ٠٠٠ الخ] في (مم وزين) ناهيك عن اطلاعه على الادب الكردي وتقييمه لابرز الشعراء السابقين عليه ٠٠٠ أقول ان كل هذه الامور جعلت منه عالما نحريرا فذا ، تجمعت العديد من العلوم لديه لذا طفحت وظهرت على شعره العتيد ، بل احاطت بقصيده ايما احاطة ، والاصح هو ان شعره بالاضافة الى كونه نموذجا أدبيا فريدا تنضح منه البلاغة والقوة والفن الشعري ، فان تلكم الابيات من جانب اخر تتقطر علما وحكمة ومعرفة وفلسفة ، وهي مثقلة بكل معارف عصره التي أشرنا الى بعضها ٠٠٠ ولقد أجاد الدكتور عزالدين رسول في وصفه للشاعر في اخريات كتابه عندما كتب عنه قائلا : [انه يبدو في مم وزين عالما كبيرا يضم في صدره خلاصة العصور ، ونرى فيه واحدا من الحكماء الافذاذ الذين ذكر عن امثالهم صاحب شرفنامه والتقى بهم السائح التركي أوليا چلبي ٠٠٠][1]

والسؤال الذي اود توجيهه بهذا الخصوص ، هو بعد ان آنسنا هذا التجمع الادبي والعلمي الضخم لدى خاني ، ودقة انتقاله في شعره بين المذاهب المختلفة وايراده لامثلة عنها في قصيده ، هل نشاهد انه متوجه سبيلا خارج اطار معتقده الديني وطريقته الاسلامية الصحيحة التي كان يؤمن بها ويعتنقها ويدعو اليها ، وهل انه وبعد تصريحه بتبعيته لله ولرسوله وللخلفاء الراشدين تعلق بفرق ومذاهب اخرى ، متعارضة مع خطه الاسلامي العام ، فأشاد بها واعتنق مبادئها ؟ أم أن مجرد ذكره لبعض من آراءها ، هي من نوع الاراء المتوافقة مع خطه العقيدي العام ؟؟ ان الجواب على هذا السؤال المتسع ليس من السهولة بمكان ، لتشعب جوانب السؤال نفسه ، ومن ثم

لتنوع الاجوبة عنها ، التي قد يكون الجواب عن فرع من السؤال ، يتطلب تاليف كتاب او اكثر من كتاب ..

لذا فانني أرى ان محاولة ربط (خاني) ببعض من تلكم الفرق والنحل الاسلامية وغير الاسلامية التي سيرد ذكرها بعد قليل ، يشكل خطرا جسيما على فكر خاني ويتعارض مع معتقده الديني الراسخ الذي اعتقده وافصح عنه ، لان من البديهي بالنسبة لرجل وعالم كبير كخاني انه لايمكن التوفيق بين الايمان الذي يعرفه (خاني) والمعتقدات الاخرى الخارجة عن الايمان باي شكل من الاشكال ، فاما ان يكون (خاني) مؤمنا ورجلا دينيا وعالما بالعلوم الاسلامية ، وحسب مختلف التفسيرات والاجتهادات الاسلامية (وهو ما اعتقده) ، او ان يكون معتقدا اعتقادات اخرى ومؤمنا باديان اخرى ، وكان الدين هو غطاؤه فحسب (وهو ما اعتقد بخطئه) ... مع ملاحظة واحدة، وهي ان سعة أفق خاني واطلاعه على كل الاجتهادات والتفسيرات ومعرفته بمختلف البرامج والمبادىء التي نشرتها تلكم الفرق في وقتها ، لايمكن ان تقاس بتفكير رجل دين ساذج بسيط ، أو أي مؤمن اعتيادي !! بحيث نأخذ عليه كل صغيرة وكبيرة ، اذ لابد ان يكون فكر خاني وسيعا فسيحا مستوعبا لمختلف الاراء والمبادىء والاجتهادات ، مهما كان مصدرها ، ولكن بشرط ان تكون متوافقة مع الخط العام للمنهجية التي اتبعها خاني ، أو لا تكون خروجا صريحا على الشريعة التي كان يعرفها (خاني) حق المعرفة !!!

لذا أقول ان مؤلف الكتاب قيد المناقشة ، يتفق معي وفي عدة مواضع من كتابه على اتباع (خاني) لطريق الشرع والسنة ، وان اجتهاداته وتفسيراته وتصوراته عن الحياة والكون نابعة من المنهجية الاسلامية ، ولكن المؤلف يحاول بعد ذلك وفي مواضع اخرى عديدة ، ربط (خاني) بفرق مختلفة ومعتقدات متباينة ، قسم منها يتعارض مع روح الاسلام ، وحسب رأيي انه لايمكن الجمع بين هذين المتناقضين في شخص خاني ، .. وحتى لو كان دافع المؤلف في ذلك هو حسن النية تجاه (خاني) وبيان منزلته واطلاعه على كافة علوم عصره وهو ما اتفق معه ايضا ، الا أن بعض الاراء تلك قد تكون مجلبة للغبار على فكر خاني ومعتقداته الواضحة الصريحة ... وكما قلت آنفا فان الخوض في هذا الموضوع يتطلب الكثير ، وتبتغي معالجته دراسات اعمق وأشمل بكل تأن وتؤده ، ولكنني لا أرى مناصا من بيان خطوطه العريضة من وجهة نظري ، حفاظا على فكر خاني وعقيدته ، ودفعا للملابسات التي قد تكتنف افكار بعض من القراء الكرام .. ولنتحدث عن ذلك تباعا : ـ

فحول اتباع خاني لطريق الشرع والسنة يقول المؤلف الفاضل في كتابه :

[تناول خاني مسائل كثيرة مما تناوله الفلاسفة والمتكلمون وهو ينتسب في اطار العام الى الفكر الاسلامي ، بل يعلن انتسابه فيما سمي بديباجة مم وزين وفي مناجاته مع الله ومع النبي (ص) الى الاسلام اولا والى المذهب السني ثانيا ، اذ يمجد الخلفاء الراشدين الاربعة ...](٢)

وفي موضع اخر من الكتاب يذكر المؤلف عن خاني انه [ينتقل في فهمه وتصويره لهذا الخلق بين آراء الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة ، ورغم اقتباساته العديدة ، فكرا ووصفا فان فهمه لهذه المسألة لا يخرج في اطاره العام عن الفهم الاسلامي او القرآني على وجه الدقة ، وأن جمعه بين الآراء المختلفة هو جمعه بين ما انسجم من هذه الاراء مع الفهم القرآني للمسألة ...](٣)

ولابد ان المؤلف يشير في مثاله الاول ، أي [اتباع خاني لطريق الشرع والسنة] الى الابيات الواردة في مقدمة (مم وزين) والتي تقول : ـ

قورئان وخەبەر چ موعجيزاتن

ئايات وسوەر چ بەييناتن

بوبەكر وعومەر چ خوەش قەرينن

عوسمان وعەلى عەجەب گوزينن

ئەى پادشەهێ بلند پايە

خورشيدێ فەلەك نشين وسايە

نەعتێ تە ب عيلمێ من مەحالە

مەدداح ژبۆ تە ذول جەلالە

شاها زتەرا خوەش ئيسمە [يس]

طاها ژ تەرا طەليسمە [طس](٤)

وتعني الابيات هذه ، الواردة في فصل مدح الرسول (ص) : ـ

القرآن والخبر (الحديث) يا لها من معجزات

الآيات والسور يا لها من بينات

أبو بكر وعمر من قرينين جيدين

عثمان وعلي يالهما من صاحبين مختارين

أيها الملك العالي المقام

يا شمسا بين الافلاك

ان وصفك في علمي محال

فمداحك هو ذو الجلال

(طه) أنت ورمزك هو (طس)

واذا كانت هذه الابيات قليلة ، فانها من ضمن عشرات الابيات بل المئات منها ، وتشكل فصولا كاملة برمتها عقدها (خاني) لمدح الله ووصفه جل وعلا ، ولرسوله الكريم (ص) ، وفيها يطلب الشفاعة والمعذرة عن خطاياه وذنوبه بشكل جليل(٥) ... ناهيك عن الابيات المتناثرة هنا وهناك في (مم وزين) وحول نفس الموضوع ، كما اورد المؤلف أمثلة اخرى حية وصائبة حول كون (خاني) سائرا تحت ظل الشريعة ومتنقلا بين المواضيع المختلفة بذكاء ونباهة ، لا أرى حاجة لذكرها جميعا ...

ولكن المؤلف ظهر في مناسبات ومواضع اخرى باشكال قد تكون متناقضة مع آراءه وأفكاره الاولى ، اذ حاول ان يربط خاني ارتباطات أخرى ، اذ يقول المؤلف في احدى تلك المناسبات : ـ

[ومن هنا يمكننا ان نستدل على ان الاطار السني الذي حصر فيه خاني نفسه ، ان هو الا اطار شكلي انتسابي يخرقه فيلسوفا ومتصوفا متى ماشاء واعتقد ...](٦)

والدكتور هنا يشير الى بعض الابيات الشعرية التي مثلها لهذا الاجتهاد والرأي والتي يقول خاني فيها : ـ

زينهار مەچە ل دوو تەوەللا

داجان نەكەتن ژتە تەبەرِرا

چوونا تە دبیتە خارجییەت

تەرکا تە دبیتە ڕافزییەت

خارج مەبە دابی تو داخل

تەرکێ مەکە دابی تو واصل

ڕەفزێ مەکە تو بدل بە سوننی

ما بالك ویحك انت مني(٧)

وتعني هذه الابيات ما يلي : ـ

أسفٌ لاتذهب بعيدا

لكي لا تتبرأ الروح منك

ذهابك يعتبر (خروجا)

وتركك يعد (رفضا)

لا تكن (خارجا) كي تغدو (داخلا)

لا تتركه كي تصبح (واصلا)

لا ترفض ، بل اصبح (سنيا) من القلب

ما بالك ويحك انت مني

ويعقب المؤلف على هذه الابيات قائلا : [وان كانت في كلمات الخروج والرفض اشارة صريحة الى الخوارج والرافضية واحتماء من الشاعر بالسنة وعدم كرهها من القلب والاعماق ، بل العودة اليها بعد جولة للروح قد تفسر بكونها خروجا ورفضا لا للسنة بل لما هو ابعد منها ، فان كلمة (واصل) رغم ورودها مقابل لفظة (داخل) ، لا تدل في ظني على المريد الواصل رغم ورودها في مبحث جولة الروح ، بل يمكن أن تدل في ثورية أدبية جميلة على أسم شيخ المعتزلة واصل بن عطاء(٨) . وليست هذه بالاشارة الوحيدة التي تربط خاني بالمعتزلة ، بل اننا نجده قريبا الى المعتزلة في مسائل عديدة ...](٩)

هەواڵنامەی کتێب

وابتداء نقول ان في هذه الابيات ، اعلان صريح من الشاعر على رفضه للخوارج والرافضية ، واحتماء منه بالسنة فعلا ، رغم أن الدكتور قد ترجم البيت المتعلق باحتماءه بالسنة بشكل ركيك ، اذ قد كتب ذلك البيت كما يلي :-

[لا ترفض من قلبك السني ...](١٠) في الوقت الذي يقول فيه الشاعر، [ڕەفزێ مەکە ، تو بدل به سوننی] أي [لا ترفض ، بل اصبح سنيا من القلب]، ولكن مع ذلك فالمعنى مقارب للصحة ، أما بشأن ايراد ذكر المعتزلة ، فنقول ان اشارته الى (واصل) ليست مؤكدة كما ذكر ذلك المؤلف أيضا ، ومن الاصح انها اشارة صوفية الى (الوصول) او المريد الواصل ، اذ ان (مم وزين) مليئة بالاشارات والمصطلحات الصوفية التي لايستطيع احد انكارها ، ولكن حتى في حالة ذكره لاسم (واصل) أي (واصل بن عطاء) فلا يمكن ان يكون هذا (خروجا ورفضا لا للسنة بل لما هو ابعد) على حد قول الدكتور ، وحول بيت اخر ورد في (مم وزين) يقول : -

ئەبیات بجەمعێ بوونە دیوان

ئایات بصەنعێ بوونە قورئان(١١)

اي : -

الابيات بجمعها اصبحت ديوانا

والايات بصنعها اصبحت قرآنا

يعقب الدكتور على البيت قائلا بـ [اتفاق خاني مع المعتزلة في مسألة خلق القرآن ...](١٢)

ان هذه المسألة بعيدة الغور ، فرغم ان خاني ينطق بـ (صنع القرآن) وليس بـ (خلقها) ، وهناك اختلاف واضح بين المعنيين ، كما انه لم يكن ليصعب على شاعر حذق كخاني ان يضع كلمة (خلق) بدلا من (صنع) في شعره لو اراد ذلك ، الا انه من الصعوبة بمكان على عالم وشاعر مثل (خاني) ان يفتخر بانتسابه للشرع وللسنة بالذات ، كما ظهر لنا من الابيات السالفة ، وثم (يتهم) بانتسابه للمعتزلة ...

ان (المعتزلة) كأية فرقة اسلامية اخرى كانت لها قواعد مشتركة تتوافق

مع الخط العام للشريعة والسنة ، وان كانت هناك مسائل اخرى لا تتفق معها باجماع العلماء ، اذ ان واحدا من اشهر مبادئها الذي هو (التوحيد) ، لا يمكن ان ينفيه اي عالم ديني ، وبصدد ذلك ورد في أحد المصادر الحديثة [التوحيد : وهو الاصل الاساسي في الاسلام ، فهو ليس من عنديات المعتزلة ٠٠][١٣] ، او [وأما عقيدة المعتزلة في التوحيد والتي ذكرها الاشعري في كتابه « مقالات الاسلاميين » فهي نفس العقيدة التي تدين بها اكبر الفرق الاسلامية على اختلاف مذاهبها وهي ٠٠ ان الله واحد ، ليس كمثله شيىء ٠٠٠][١٤] ، كما ان بعضا اخر من اشهر مبادئهم كالعدل الالهي او الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، انما هي مستنبطة أصلا بشكلها العام من روح الدين الاسلامي ، لا بل ان زعمائها لم يكونوا أصلا الا علماء ومجتهدين مسلمين معروفين في زمانهم ، وهم لم يؤسسوا فرقتهم من خارج الدين الاسلامي !!!

اما المسألة التي نحن بصددها ، وهي مسألة (خلق القرآن) ، التي عرضهم للنفور والكره من المسلمين ، فلقد سببت ضجة عاصفة في وقتها بين العلماء المسلمين وعامة الناس ، وخاصة في العصر العباسي ، ولقد تبوأت فكرة المعتزلة سدة الحكم ، بعد ان احتضنها الخليفة المأمون ابن هارون الرشيد ومن تبعه من بعض الخلفاء ، ولقد وصل الامر بالمأمون حدا ، ان فتح باب المناقشة علنا ولعدة سنوات بين مفكري المعتزلة والعلماء المسلمين في وقته ، ثم حدا به الامر الى فرضها بالقوة وتهديد من لم يقبل بفكرة (خلق القرآن) ، تهديدات من جانب الدين ومن جانب السياسة ، التي كان يجمع قيادة كلتيهما في يده ٠٠٠ ولعل من الجدير بالذكر أن نشير الى ان ابرز المناهضين من رجالات العلم لفكرة (خلق القران) هم كل من الائمة الذين يعتبرون أصحاب المذاهب الاساسية في السنة وهم :

[أحمد بن حنبل ، الشافعي ، مالك ، أبو حنيفة][١٥] ، والتاريخ يحفظ لنا آراءهم وكفاحهم ضد فكرة الخلق تلك ، ولقد وصل الامر حدا ان سجن ابن حنبل وتعرض للتعذيب النفسي والبدني في ذلك العهد ولكن دون ان يتنازل عن فكرته القائلة بالرفض ، ٠٠٠ لا بل تراجع (الاشعري)[١٦] وكان من ابرز مفكري المعتزلة عن الفكرة ، وقام بسوق الادلة التي توهن وتضعف من الفكرة القائلة بالخلق ، ولولا التزامنا بموضوعنا وعدم الخروج عنه ، لاوردت آراءهم ومناقشاتهم جميعا ٠٠٠

ولكن رغم المعارضة التي أبداها بعض من اشهر العلماء في ذلك الزمان لفكرة الخلق ، ظهر في نفس الوقت عدد اخر من العلماء والفقهاء من آمنوا بالخلق رغم انهم كانوا يشكلون الاقلية ، أو أنهم خضعوا للتهديد والوعيد

والخوف من السوط فحسب(١٧) ، وكان معشر العلماء السلفيين يقولون [يكفر من يقول كلام الله مخلوق ، لان كلامه صفة ازلية لله تعالى ...]

ورجوعا منا الى موضوعنا ، ولكي لا نتسبب في اسهاب واطناب لا مبرر لهما نقول :

ان عالما كخاني لابد وأنه كان على هذه الامور ، والصخب والضجيج الحادث حول مسألة الخلق بشكل خاص او المعتزلة بشكل عام ، لذا لا يمكن لعالم مفتخر بانتسابه الى جادة الشريعة ان يرمي نفسه في تلك المتاهات ، وليس من الضروري ان يكون مجرد ذكره لكلمة (واصل) التي ناقشناها ، مدعاة لاحتسابه معتزليا وقائلا بآراءهم ، لذا لا ضرورة أن يوصف موقف الشاعر بأنه [خروج ورفض لا للسنة بل لما هو ابعد منها ..]

وسيظهر لنا بعد قليل ، أمر اخر يتناقض مع هذا ، حتى لو اتفقنا ان (خاني) كانت له بعض الآراء الاعتزالية ، اذ سيقوم المؤلف بربط خاني بالمانوية والزرادشتية واليزيدية ، ولا يخفى على احد ان (خاني) انما كان صوفيا صميميا بشكل لا يقبل الجدل ، ولو تحرينا بدقة عن جميع هذه الامور والمذاهب والاعتقادات لرأينا تناقضات عديدة بينها ، بحيث لا يمكن ان تجتمع لدى شخص واحد ، فلو كان خاني معتزليا واصليا فرضا ، فان المعتزلة كانت على خلاف شديد مع المتصوفة ، من حيث كون المعتزلة خطا فلسفيا يعتمد على (العقل) في تحليلاته ، بينما المتصوفة هو خط (روحي) يعتمد على التقرب الروحي من الله في مراميه وأهدافه ، ومن جانب اخر فان المتصوفة يعلنون حربا لا هوادة فيها على الثنوية او الثنائية وهو المصطلح الذي كان يطلق على الزرادشتية في حينه ، كما ان السنة والشيعة معا لا يرتضون بجميع أقوال المتصوفة واشاراتهم ورموزهم ، ولاجل تحليل مقتضب حول هذه الامور ، نقول سلفا ، ان خاني لم يكن الا مسلما سنيا حسب الشريعة السمحاء ، وقد حاول جاهدا حتى في مسائلة التصوفية عدم الخروج من الاطار العام لمعتقده الديني وسنحاول التوصل الى حقيقة هذا الرأي ، ولكن دون ان نحاول تضييق الخناق عليه وقتل ابداعاته واطلاعاته المتعددة ...

فبعد محاولة ربط (خاني) بالمعتزلة ، نرى توجهات اخرى لدى المؤلف لربط (خاني) بالمانوية والزرادشتية واليزيدية ، فحول ذلك الموضوع يقول المؤلف : ـ

[فليس من الغريب أن تجد لديه اشارات ترجعها الى الاديان القديمة ، والى الاديان التي سادت عند الكرد بصورة خاصة ، والتي ما نزال نجد لها

آثارا عند بعض الفرق والطوائف في كردستان كالمانوية والزرادشتية مثلا ...][18]

ثم يوغل المؤلف ويستدل على رأيه بأن الشاعر [لا يمكن ان يورد كلمة الشمس او يذكر شروقها وغروبها دون احاطتها بهالة من الوصف الادبي والتقديس ، فيصف الشمس تارة بفارس فرسان المشرق او يعتبر شروقها في يوم نوروز انتهاء لدورة الفلك وسعدا وحظا للسماء ...] [19] .

ثم يعقب على ذلك قائلا : ـ [هو الوجد الصوفي أمام الشمس التي ما تزال مقدسة عند اليزيدية والكاكائية وكانت مقدسة عند الزردشتيين والمانويين وهي مقدسة عند جموع المتصوفين ... ان ارتباط خاني المتصوف بالزردشتية واليزيدية يأخذنا الى دراسة اكثر توسعا وعمقا ...][20]

والذي نروم نحن قوله بهذا الصدد ، هو ان مجرد ورود اسم الشمس لبضعة مرات في شعر (خاني) او غيره من الشعراء وبشكل اعتيادي لا يمكن ان يكون دليلا كافيا ومقنعا على ارتباط خاني بالزردشتية والمانوية ، وان الشمس كمصدر رئيسي للضياء والنور يمكن ان يحاط بالتبجيل لدى كل الديانات والمعتقدات ، ولا أعرف لحد الان اية مذاهب او طوائف دينية على مختلف مضاربها ومشاربها [تكره الشمس] او لا يذكرونها في دياناتهم او حتى أدبياتهم ، فيا ترى كم هي عدد المرات التي ذكرت فيها (الشمس) في القرآن الكريم [الذي كان يؤمن به خاني] وأي تقديس وتبجيل نالته الشمس وفي أية مذاهب اكثر مما نالته في القرآن الكريم ، الى درجة ان الله سبحانه وتعالى يقسم بها في فواتح احدى السور فيقول [والشمس وضحاها ...][21] الاية ... فلماذا لا يكون ذكر خاني للشمس (وهو عالم ديني) بشكله المجرد المستنير المستضيء الداخل في صميم معتقده ، ولماذا يحشر بسبب ذكره لها مع المانويين والزردشتيين مع احترامنا لكل المذاهب والمعتقدات ؟؟ وأي ضير يلحق بخاني لو ذكر الشمس بمناسبة نوروز ، او رأى فيه سيد الكواكب، او فارس المشرق ؟؟

هل يفهم من شعره أنه يدعو الى عبادة الشمس والصلاة لها عند شروقها (والعياذ بالله) ؟؟ وهل دعا خاني لعبادة النار والنور مثلا لكي يستشف من دعواته انه كان يدعو لتلك المذاهب والعقائد ؟؟

ان مجرد ذكره للشمس وحتى باحاطتها بهالة من التبجيل ، لا يخرج

أبدا عن فكره وخطه العام(٢٢) ، ولقد قلنا سابقا ان (خاني) يأخذ من الآراء والمعتقدات ما يتفق وينسجم او ما يوجد فعلا في الشريعة ، وحينها لا يمكن ان يشار الى (خاني) بانه مرتبط بكذا وكذا ، لان الشريعة نفسها تتفق في بعض الخطوط العريضة مع معظم المعتقدات والآراء الصادرة من مختلف الطوائف والنحل ، فلو تحرى الباحث عن المعتقدات والنظريات الفكرية قديما وحديثا ، لوجد بسهولة اشتراكا وانسجاما مع بعضها ومع الدين الاسلامي في عدة جوانب ، وأن أشد النظريات الفكرية تطرفا وابتعادا عن الدين ، لابد لوجود قواسم مشتركة بينها وبين الدين نفسه ، ولكن حين ذلك تنظر الجوانب الرئيسية والخطوط الاساسية في الاعتبار ولا تراعى الامور الثانوية ، فلو دعا (خاني) الى الثنوية او الثنائية مثلا لقلنا انه زرادشتي ، ولو دعا الى عبادة الصور والرسوم ، لقلنا انه مانوي مثلا ، ولكن بمجرد ذكره للشمس وحتى اشارته للنور والظلام مع تصريحه الشديد باعتناقه طريق الشرع والسنة ، لا يمكن أن يؤول بأنه ميال لها ، كما ان ذكره الاسمي [مانى وبهزاد] في باب وصفه (الشعري) للرسوم والنقوش الجميلة من باب المبالغة الشعرية والوصف الجميل لا يمكن ان يتسبب في احتسابه مانويا ، ولقد أشرنا سابقا الى سعة علوم خاني ومعارفه وميله للافصاح عن تلك العلوم في شعره او عدم ميله للافصاح بل ورودها عفويا في الشعر ، لان شعره كما قلنا مثقل بعلمه ، لذا لا غرابة لدى شاعر عالم مثل خاني ان يورد ذكر أفلاطون وأبقراط او ماني وزرادشت او جامي ونظامي او ينسج من آراءهم جميعا مع آراءه وافكاره عن الحياة والكون شعرا ، قلما نجد له مثيلا لا في الادب الكردي فحسب ، بل في آداب الشرق عموما ، وأن شاعرا كهذا لا يجب ان يقارن بعابد ساذج او رجل دين بسيط ، لا يعرف الا القليل مما حوله ، فيتجنب ذكر بعض الاسماء خوف الاتهام ، أو خوف الوقع في الضلال والخطأ، ولكن بداعة خاني تكمن في (هضمه) لافكار وآراء اولئك جميعا ، ومناقشتها ومماحصتها ثم الانتهاء برأي فريد في بابه مبينا اعتناقه لجادة الصواب وسواء الشريعة ، وكان موقفه هذا هو الذي دعا الدكتور ان يقول ان خاني : — [عندما يصل الى حالة الخوف الصوفية التي مر ذكرها ، لا يريد الاستمرار بالنسبة لعامة الناس في استشراف مدارك التصوف ، بل يرى اتباع الشريعة هو الطريق الصواب ..](٢٣) وهو رأي لا نقره بل نرى انها ليست حالة خوف لدى (خانى) بقدر ما هي الحالة الحقيقية والنهائية التي يصل اليها بعد (تجوله) بين المبادىء والافكار ، ثم الثبات على الشريعة الصائبة ، وأنه لا يصل في اجتهاداته جميعا الى حالة خرق قواعد الشريعة ، كما سنناقش

هذا الموضوع فيما بعد ...

وفي معرض تحدث المؤلف عن (خاني) وربطه بمختلف الاتجاهات والمعتقدات ، كما بدأنا بها قبل قليل ، يحاول المؤلف ان يجد علاقة وارتباطا بين خاني واليزيدية ، ففي موضع من مواضع الكتاب وحول مسألة (الحية) وورود ذكرها في شعر (خاني) لاكثر من مرة ، يسهب المؤلف في التحدث عن (الحية) ويستخرج استنتاجات شتى من مختلف الانحاء والاماكن محاولا التوصل الى ما عناه (خاني)(٢٤) .. ولكن المناقشة الطويلة وبعثرة الحديث في سبل مختلفة قد تؤدي أحيانا الى الابتعاد عن جادة الصواب ، وفي كثيرة من الحالات لايمكن ان تحشر كل تلك التفاسير وترشح لسوقها في مسألة مألوفة واضحة ...

فقبل ان نتحدث عن علاقة الحية باليزيدية ، التي ربط الدكتور بينهما وبين (حية) خاني ، لنر الموضع الذي ورد فيه اسم (الحية) لدى خاني ، فعلى لسان (زين) العاشقة وهي تحاور أخيها الامير (زين‌الدين) تصف (بكر) المنافق قائلة : ـ

ئەم سوور گولین ئەو ژبۆمە خارە

ئەم گەنجین وئەو ژبۆمە مارە

گول حەفز دبن بـ نوکێد خاران

گەنجینە خودان دبن بـ ماران(٢٥)

أي : ـ

نحن ورود حمراء وهو لنا شوك

نحن كنوز وهو لنا (حية)

الورود تحفظ بأبر الاشواك

والكنوز تصان بالحيات

أي أن (زين) تقول لاخيها الامير ، رغم ان (بكر) كان عائقا مكينا في طريق عشقنا وحبنا ، الا انه بالنسبة لنا كالشوك ونحن ورود حمر ، وان

كنا نحن [أنا ومم] كنزا ، فهو حية تحفظ الكنز وتحرسه وتصونه ، وان كانت الورود الحمر تحفظ أشواكها عن ايدي الفضوليين ، فان الخزائن ايضا تصان بواسطة الثعابين ، وفي القول الاخير اشارة واضحة من خاني الى الحكاية القائلة بأن خزائن قارون [أغنى الاغنياء في عهد فرعون موسى] انما كانت تحفظ وتحرس بواسطة الثعابين(٢٦) وهو (قارون) نفسه الذي تشير اليه الآية الكريمة واصفة ثروته وغناه ... [وآتيناه من الكنوز ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة اولي القوة ..](٢٧) ، كناية عن ثقل عصبة مفاتيح خزائنه!!!

لذا فان وصف (خاني) لبكر بالحية .. وصف طبيعي ، ويحاول خاني أن يسير دائما وفق النهج الصحيح حتى في تصويره لبكر بالحية ، فالحية رغم أنه وصفها ونعتها بحراسة الخزائن ، الا ان الحية سيئة وواجبة القتل بموجب الشريعة أنى شاهدها المؤمن ، ويروى حول ذلك حديث شريف مفاده أن الرسول (ص) قد قال : [ليس منا من اهمل في قتل الحية] ، وذلك للضرر الذي تلحقه بالانسان والاحياء الاخرى ...

وحول ذلك وفي موضع اخر ، عندما يريد « خاني » أن يصف الحكام بوصف السوء ، فلا يرى خيرا من قوله : [حوككام ژ جنسێ شاهمارن] أي [أن الحكام من جنس الثعابين] ، او قوله [عاقل حەزەرێ دكەن ژ ماران](٢٨) أي [العقلاء يحذرون من الثعابين] .. وبالرغم من أن كلا القولين هما في موضع واحد ، وهو وصف الحكام والحذر منهم ، الا ان فيهما تشبيها أدبيا لطيفا بنطبق على المشبه به أي (الحية) ...

أما حول تصوير (خاني) لشجرة (الكنير) الملتفة كالحية حول شاهدي ضريحي مم وزين (على أساس أن تلك الشجرة التي نبتت بين ضريحي العاشقين هي بكر) والتي أشار اليها المؤلف في كتابه(٢٩) ، فلا يخلو التصوير ذاك من ابداعين شعريين من لدن (خاني) ، وان كانت واردة في القصة الفولكلورية قبل خاني ، فالابداع الاول هو دفن بكر مع العاشقين ليدلل الموقف على العمق التراجيدي لقصة العشق تلك ، ولتكون الشجرة (الاسطورية) شاهدة حية على شخوص تلك القصة المعروفة في كردستان والتي اشتهرت بين غير الكرد أيضا من شعوب المنطقة ....

أما الابداع الثاني ، فهو تشبيه تلك الشجرة الملتفة بالحية وهو وصف جميل ، اذ لا يخفى ، ان الحية تعتبر حيوانا جميلا ، نسبة لغيرها من الحيوانات ، فمظهرها الخارجي وفقده للاطراف ، وزحفها على الارض بشكل

سريع وانسيابي جميل ، تساعدها في ذلك عضلاتها الجسمية القوية ، والاضلاع التي تمتد في جسمها حتى النهايات ، ... ورغم هذا كله ، فلا تصل الحية الى مصاف تحاط فيه بالاحترام والتبجيل !!!

ولنرجع الى موضوعنا ونستطلع رأي الدكتور بصدد ذلك ، اذ يربط بين خاني والحية واليزيدية فيقول : ـ [فان معادلة الحية ـ بكر ـ الشيطان واضحة ايضا ، وفي هذه المعادلة ارتباط واضح بين خاني والاسطورة الهندية ومع عقائد اليزيدية عن الحية وتقديسها ، ومع صورة الحية في قصص فولكلورية عديدة وعلى الاخص القصص المنتشرة بين اليزيدية ومن يجاورونهم لحد الان من المسلمين حيث نرى صورة زاهية للحية ، بل نجد ان بعض فروع النقشبندية او شيوخها يمنعون قتل الحية في مناطقهم ...](٣٠)

فأقول اولا ، اننا لا نرى اية علاقة بين تشبيه خاني للحية ووصفه اياها وبين اليزيدية وتقديس الحية من قبلهم ، وان (خاني) لم يقدس الحية اطلاقا كما رأينا ، وذكره لها انما كان اما ايرادا لذكر قصة قارون وتوظيفها في شعره فحسب . أو تشبيه الحكام بالثعابين وتحذير العقلاء منها ، كما رأينا ، فأين وجه التقديس لديه يا ترى ؟؟!!..

أما بصدد تقديس اليزيديين للحية او علاقتهم بالموضوع فسأسرد هنا أسطورة تبين تلك العلاقة كما هي شائعة ... والاسطورة تدعي أن الشيطان لما لعن وأنزل الى الارض ، رغب في دخول الجنة بأي ثمن وبأية وسيلة من الوسائل للانتقام من خصمه اللدود والتقليدي (آدم) عليه السلام ، الذي كان يسكن هو وزوجه (الجنة) والذي تسبب في انزاله من السماء ولعنه الى يوم الدين ، الا انه لم ير وسيلة للدخول ، ولكنه استطاع اخيرا أن يقنع (الحية) بأن يدخل الشيطان (جوفها) وهكذا استطاع اغواء آدم (ع) واخراجه من الجنة ... وهذا هو سبب كره الحية من جانبنا ، ولكن هذا الموقف نفسه هو الذي يحبب الحية الى اليزيديين(٣١) فيقدسونها ويصفونها بصورة زاهية ، كما قال الدكتور ، وأراها فرصة سانحة للقول ان عكس هذا الامر ، أي كره اليزيديين للخس واللهانة وتجنب تناولهم لها ، انما هي بسبب معتقدهم ان اخفاء نفسه بين اوراقهما ، ولكن اوراقهما تجمعت والتفت حول بعضها ومنعت ابليس من الاختفاء !! واخيرا نقول ا نالمنطق العلمي ، وان كان لا يؤمن بالاساطير الا اننا اضطررنا هنا لايرادها لعلاقتها الوطيدة بموضوعنا ...

كما ذكر لي بعض اليزيديين ، أساطير اخرى عن تقديسهم للحية ،

والاسطورة الاولى ، تدعي أن الحية وابليس تعاونا معا على اخراج نوع من الاعشاب كانت في متناول يد (آدم) عليه السلام ، بحيث لو تناولها كان يصيبه الخلود الابدي ، ولما كان (آدم) عليه السلام هو العدو الاول لابليس ، لذا اراد ان يحرمه وبالتالي يحرم نسله من الخلود ، وكانت الحية هي التي استطاعت الحصول على هذه الاعشاب واخراجها من الجنة ، مفيدة في ذلك ابليس ايما افادة ...

والاسطورة الثانية تقول ، انه في وقت طوفان نوح عليه السلام ، ظهر ثقب في السفينة فبادرت الحية الى الالتفاف بجسمها وسدت الثقب ذاك ، وبذلك نجا ركاب السفينة من الغرق ، ومن ثم نالت التقديس لدى البشر ...

أما بصدد علاقة النقشبندية بالامر ، الذين ذكرهم المؤلف ، فلم أعلم لحد الان بطائفة منهم او غيرهم من المسلمين تمنع قتل الحية في مناطقهم !! رغم استفساري عن عدد كبير منهم ومن غيرهم ، ولكن كان هناك من يقول لي ، ان الكرد في كثير من المناطق يمتنعون عن قتل [الحية السوداء] وذلك لمسالمتها وعدم الحاقها الاذى بالناس ، ولانها تقتات على غيرها من الحيات ، لذا اخشى ان يكون الدكتور قد أخذ الفكرة بشكل معكوس ، وهي [ان الناس في بعض المناطق يمتنعون عن قتل نوع من انواع الحيات] وليس [بعض فروع النقشبندية يمنعون قتل الحية في مناطقهم ..] ..

أما العلاقة الاخيرة التي يراها المؤلف بين خاني واليزيدية فهي في قوله : [فان خاني يتفق مع اليزيدية في تقديس الرقم اربعين ، حيث نجد عنده ذلك في مواضع عديدة كما نجده عند اليزيدية ..](٣٢) ..

لقد ذكر خاني الرقم (أربعين) ايرادا واستطرادا في الشعر لمرتين ، كما ذكر (چلەخانه) أي الصومعة الصوفية مرة واحدة ، ولا اعتقد ان في هذا تقديسا للرقم ، بقدر ما هو استطراد شعري كما ان [چلەخانه] هي تلك الصومعة التي ينقطع فيها الصوفي لذكر الله لمدة اربعين يوما ، لذا سميت بال [چلەخانه] ، ويمكن ان تكون تلك الطقوس دخلت مع ظاهرة التصوف الى كردستان ، والتي يعتقد معظم الباحثين في التصوف ، أن لها جذورا وارتباطات مع الديانات الاخرى ، كالبوذية والبرهمية والزرادشتية ، او يذكرون لها تأثيرات متعددة كالتأثير الايراني والمسيحي والعبراني والهندي واليوناني ، لذا فان قدسية الرقم ذاك لدى اليزيدية ، من الارجح انها متأتية من بقايا الديانة الزرادشتية التي كانت سائدة في كردستان قبل الاسلام .

والتي لازالت بعض اثارها شاخصة في الديانة اليزيدية ، كما اختلطت بعقائدهم مبادىء واعتقادات اخرى ، وخاصه بعد ظهور المصلح العظيم الشيخ عدي بن مسافر (شيخ عادي)(٢٣) بينهم ... ولو تحرينا في الديانه اليزيدية عن بعض المبادىء والعقائد ، لرأينا اشتراكا بينها وبين الزرادشتية من جهه ، لا بل بينها وبين الاسلام من جهة اخرى ، ولقد سبق لي وأن قلت ان المعتقدات والديانات وحتى النظريات الفكرية ، لابد من وجود اصول واسس مشتركه بينها ، وذلك لتداخل النظريات الفكرية والعقائدية مع بعضها البعض منذ القديم وحتى الان ، وان الفكر البشري هو متداخل منذ أقدم العصور ، ولكن الاهميه في هذه الحاله تعطى للاسس والمبادىء الرئيسية وليس للامور الجانبيه والثانوية ... وقد يعجب بعض الناس ، لو قلنا ان اليزيديين هم قوم موحدون. أي يؤمنون بالله ويقسمون بالله وأنهم ليسوا عبدة للشيطان كما يظن البعض ، وان علاقتهم بالشيطان هي علاقات اخرى لا مجال لذكرها هنا ، لان البحث هذا ليس مخصصا لذلك أصلا(٢٤) ...

لذا نقول ان ذكر الرقم (اربعين) من لدن (خاني) متأت من سلوكه لطريق التصوف ليس الا ، واذا كان التصوف نفسه منحدرا او مرتبطا بجذور أخرى كما بينا ، فهذا أمر اخر ، ولا أرى (خاني) مرتبطا هنا لا باليزيديه ولا بالزرادشتية أو المانوية كما ذكر !!

بعد هذه الملاحظات المبتسرة التي أوردناها حول ارتباطات خاني بالديانات والمعتقدات الاخرى ، يجدر بنا أن نقترب شيئا فشيئا من جوهر الدين الاسلامي وملاحظاتنا الباقية ستكون حوله من مختلف جوانبه ، وسوف نتساءل بعد قراءتنا لذلك الجانب الخطير من كتاب الدكتور فيما اذا كان خاني (أمينا) في اتباعه لطريق الشرع والسنة ، أم لا ؟؟ الطريق الذي أعلن هو بنفسه على السير فيه مرارا ...

فحول موضوع اتباع (خاني) للشريعة ذكرنا قبلا آراء ايجابية للدكتور حول الموضوع وان (خاني) لم يخرج من الاطار العام للنهج الاسلامي ولكن المؤلف يأتي في احدى المرات ويكتب ببساطة :

[وقد لا يرى خاني بأسا من خرق بعض قواعد الشريعة بقواعد من شريعة العشق في الحياة اليومية ، فعندما يذكر على لسان احدى شخصيات قصته عدم وجود تكافؤ طبقي بين الفتاتين (ستي وزين) من جهة وبين الشابين (مم وتاژدين) من جهة اخرى يبرر ذلك بقوله ....] .. وبعد ان يكتب المؤلف بيتين مترجمين من الشعر (ستقرأها لاحقا) يردف قائلا :

[وان أقر خاني على لسان بطله « عدالة شرط الكفاءة » فانه يعتبر ماتعرض له من أجل الخروج منه نوعا من التضحية من اجل الحبيبة ...](٣٥)

وفحوى القول ، أن (خاني) خرق قواعد الشريعة حسب رأي المؤلف ، بل خرق شرط الكفاءة في الشريعة ، حينما راى أن (زين وستي) هما مقابلتان لـ [مم وتاژدين] .. واستدل على ذلك ببيتين من الشعر ساقهما (خاني) في تلك المناسبة ، ولنعلم اولا ما الذي قاله خاني : ـ

شێخ گۆ كو ددينێ عيشقبازى

بەيعەك هەيە ئەو دبێن تەرازى

بێ شەرتێ كەفا ئەتێ رەوايە

شەرتێ موتەعاقيدان رێزايە(٣٦)

أي : ـ

قال الشيخ ان في دين العشق

بيعا يسمونه التراضي

فهو جائز دون شرط الكفاءة

وشرط المتعاقدين هو الرضا

يرى المؤلف في هذين البيتين أن (خاني) قد تجاوز مبدأ الكفاءة في الشريعة كما ذكرنا ، ثم يعقب عليها ، يوضح رأيه هو في مبدأ الكفاءة(٣٧) ... ولما كان هذا الموضوع يتطلب جملة تعقيبات فقهية وشرعية ، عليه سنتناولها واحدة فواحدة ...

فحول شرط الكفاءة في الاسلام [الكفاءة بشكلها المجرد] رأيان ، فهناك من الفقهاء من لايقر بوجود شرط الكفاءة مطلقا ، أي لا يلزمون الكفاءة في الزواج، مستدلين في ذلك بالآية الكريمة التي تقول [ان اكرمكم عند الله أتقاكم] ، لذا فان التقوى هو علامة الكفاءة في كل شيىء او الحديث الشريف الذي يقول [ان جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه] أي ان الدين والخلق وليس غيرهما هما الصفتان اللتان تعطيان الافضلية للمسلم ، وكذلك يستشهدون بالآيات

هەوالنامەی كتێب

التالية : ـ [انما المؤمنون اخوة] [فانكحوا ما طاب لكم من النساء] [وأحل لكم ما وراء ذلكم] ويقول أحد فقهاء الاسلام مدافعا عن عدم وجود شرط الكفاءة : ـ

[وأهل الاسلام كلهم اخوة ، لايحرم على ابن من زنجية نكاح ابنه الخليفة الهاشمي](٣٨) ...

ورغم ان (الشافعي) يعتبر بشرط الكفاءة الا انه يقول : ـ
[أن الرسول (ص) زوج بناته من غير كفء ..](٣٩)

فنستشف من هذه الاقوال أن هناك جمهرة من الفقهاء ممن لا يعتبرون شرط الكفاءة مهما في الزواج ..

ولكن هناك جمهرة اخرى من الفقهاء وهم أصحاب المذاهب المهمة لاهل السنة ممن يعطون الاهمية لشرط الكفاءة ، والشافعي الذي يعتبر مذهبه أكثر المذاهب شيوعا بين الكرد ، يبين بعض الاسس في مبدأ الكفاءة وهي في حالات [الحرية ، العفة ، النسب ، الدين ، السلامة من العيوب ، والسلامة من الحرف الدنيئة ..](٤٠) ولا يشترط المال والغنى واليسار في الكفاءة !!!

ويشير الشافعي في بحثه المطول عن تلك القاعدة عن أن مبدأ الكفاءة يفيد البنت أكثر من الولد ، وذلك لان الوالد بموجب ذلك المبدأ لا يستطيع اجبار بنته على الزواج خارج ذلك المبدأ ، مما يظهر أن البند ذاك يخدم المرأة بشكل افضل ...(٤١)

ولكن من جهة اخرى ، فلو حدث (التراضي) بين الطرفين ، أي لو رضى كل من البنت والولد ببعضهما ، فان جميع شروط الكفاءة تسقط ، وحينها لايقف أي من الشروط المذكورة في الكفاءة حائلا أمام الزواج ، ويوضح الامام الشافعي مبدأ التراضي ذاك بجلاء اذ يقول : [الكفاءة تعتبر شرطا للصحة عند عدم الرضا والا فليست شرطا لها ...](٤٢) ، لذا فان (التراضي) مبدأ أقوى من الكفاءة ويتفق جميع الفقهاء على ان (التراضي) يوجب الزواج سواء منهم من اعتبر بشرط الكفاءة أم من الذين لم يعتبروه أصلا ، الى درجة أن الفقيه الاندلسي (ابن حزم)(٤٣) يقول : [وان « رضيت » القرشية بالمولى ووفاها صداق مثلها أمر الولي أن ينكحها فان أبى أنكحها القاضي ...](٤٤)

ثم يردف قائلا [وقال مالك والشافعي كقولنا](٤٥) ، لذا نقول ان شرط الكفاءة غير موجود لدى بعض الفقهاء وحتى في حالة وجوده ، فيسقط حسب

شرط (التراضي أو الرضا) ، فكلا المبدأين (الكفاءة والتراضي) مبدآن شرعيان ...

وبوسع القارىء الكريم مراجعة مختلف كتب الشريعة والفقه الاسلامي للوقوف على تفاصيل الموضوع(٤٦) ...

لذا نعود الى موضوعنا ونقول ، ان (خاني) لم يخرق قواعد الشريعة ابدا حسب قول الدكتور لدى ذكره لشرطي الكفاءة والتراضي ، بل سار مع الشريعة كما رأينا . ان سر ابداع خاني وطول باعه وسعة اطلاعه على الموضوع ، يتجلى في قابليته على ايجاز هذين المبدأين الشرعيين في بيتين من الشعر فحسب ، بينما يحتل الموضوع ذاك عشرات الصفحات من كتب الفقه والشريعة ... مما يدلل على ابداعه من جهة وعلى عمق فهمه في المسائل الفقهية الاسلامية عندما يقول : ـ [ان في دين العشق .. بيعا يسمونه التراضي ، فهو جائز دون شرط الكفاءة وشرط المتعاقدين هو الرضا ..] .. أما في حياتنا المعاصرة فقد انتفت الحاجة الى شرط الكفاءة تقريبا وطغى عليه شرط الرضا ، وهو ايضا من صلب الشريعة الاسلامية وليس من خارجه ..

أما بصدد ظاهرة التصوف والمتصوفة وعلاقتهما بخاني ، فمن المؤكد ان (خاني) كان متصوفا ، ومن غير الممكن نفي تلك الصفة عنه ، لان علائم التصوف طافحة في شعره ، ظاهرة في قصيده ، بارزة في فكره ، بل ان (خاني) يقول على لسان أحد ابطال قصته (مم) وهو في السجن : ـ

صوفيمه وصەومەعه نشينم

خوەش طالبێ نووری ڕووی زينم(٤٧)

أي : ـ

أنا صوفي أسكن الصومعة

طالب حقيقي لنور وجه (زين)

واختصارا للموضوع ومنعا للاسهاب الزائد نقول ، ان الدكتور قد أجاد في ابراز الجوانب الصوفية من شعر خاني ، وأشار صائبا الى مختلف المصطلحات الصوفية من مقامات واحوال و .... الخ ، وربط بذكاء بين

أشعار خاني ومختلف الآراء الصوفية في معظم الاحوال(٤٨) ، ولكنني من جانب آخر لمعتقد أن (خاني) حتى في تصوفه لهو نسيج خاص لا يشبه غيره من المتصوفة ، في دقة التقاطه لمختلف الشذرات الصوفية وتنقله البارع بين مقاماتهم وأحوالهم ولكن دون أن يغيب عن (الحياة) ويتيه عن (الطريق) كبعض المتصوفة وليس جميعهم !!! فهو قد أحاط بالتصوف وسار في مدارجها وألم بشعابها ، ولكنه لم يبلغ منها ذروة أو لم يصب منها نشوة تسكره فتصيبه بالشطح ومشبوه الكلام ومضبوب الحديث !!

بل أن (خاني) بذل جهده أن لا يجعل من الشريعة والتصوف نقيضين غير متلاقيين وحاول دائما ان (يخضع) جماح التصوف لقواعد الشريعة السمحاء وكأنني به لم ينس أبدا وعده وتصريحه الصادقين بأنه يسير وفق الشريعة والسنة !!

وقبل الايغال قليلا في بحث التصوف [لان الاسهاب في بعض جوانبه ، ومناقشة مبادئه وآراءه التي له والتي عليه يحتاج الى كتاب منفرد] ، يجدر بنا معرفة شيىء عن مدى ملائمة التصوف والشريعة اولا ومن ثم العروج على بعض من متعلقات خاني بالموضوع ..

ان جمهرة الباحثين عن التصوف يكادوا ان يكونوا متفقين على ان التصوف الاسلامي ظهر وتبلور في القرن الثاني الهجري ، ولم يكن في عهد النبوة وصدر الاسلام ثمة ما يسمى بالتصوف ، بل كان زهدا وورعا وتقوى ، كما يسرد الباحثون آراء شتى حول أصول وأسس وينابيع التصوف ، فمنهم من يردها الى جذورها الشرقية كالفارسية والهندية أي ما موجود في الديانة البرهمية والزرادشتية ومنهم من يراها نابعة من ينابيع غربية يونانية ومسيحية وعبرانية(٤٩) ، ومهما يكن من أمر فمن المعلوم أن التيارات تلك هي التي أثرت في التصوف الاسلامي بالاضافة الى طبيعة الورع والزهد والذكر المتأصلة في جوهر الدين الاسلامي نفسه(٥٠) ..

وان كان التصوف الاسلامي في عصر فتوته وشبابه ملائما وموافقا مع طريق الشريعة والسنة فانه بعد قرنين من نموه وتطوره اي في القرن الرابع الهجري على الارجح وما تلته من قرون ، خرج ببعض الآراء والاقوال والتفسيرات والمبادىء التي وجدت ازاءها جمهرة عريضة من علماء وفقهاء الاسلام على مختلف مذاهبه ، يقفون لها بالند ويصفون التصوف ورجاله المتطرفين (اولئك) بشتى النعوت ومختلف الاوصاف التي تبرز خروجهم عن جادة الصواب ،

ومروقهم من تحت الخيمة الظليلة للشريعة !!

واذا كان بعض من المتصوفة قد ألف كتبا عديدة لبيان طريق الوصول الى الله ٠٠ والفناء ، ووحدة الوجود ٠٠٠ الخ ، من طرائق الصوفية وسبلهم المختلفة وممارساتهم الروحية ٠٠٠ فان العلماء الاخرين المتمسكين بالشريعه والفقه الاسلامي ردوا عليهم ردا ناسيا بكتب مماثلة ، بل وأشد وقعا ، ولو رغب القارىء الكريم في الاطلاع على بعض الكتب التي تشرح طرائق التصوف فما عليه الا قراءة كتب كفصوص الحكم لابن عربي(٥١) ، والطواسين للحلاج(٥٢) واللمع للسراج الطوسي(٥٣) ، أما الكتب التي تتهجم على المتصوفه فهي كثيرة ومنها كتاب [تلبيس ابليس] لابن الجوزي(٥٤) مثلا ٠٠

ولو عقدنا نحن من جانبنا مقارنة بين بعض من آراءهما لخرجت دراستنا هذه عن بغيتها ٠٠٠

وقد تكفينا هنا بعض الاشارات الهادئة المتبادلة بين الطرفين لافادة القارىء الكريم فحسب ٠٠٠ فان المتصوفة من جانبهم ، يصفون مختلف علماء الشريعة والفقه الاسلامي بعلماء الظاهر ، اذ يعتقدون أنهم لا يفهمون من القرآن والسنة والشريعة برمتها الا ظواهر الامور ، أما هم (أي المتصوفة) فهم الذين يغوصون في بواطن الامور حسب رأيهم ، ويتوصلون الى ذلك عن طريق التوجه الباطني الروحي ٠٠ فالصوفية : ـ

[استنبطوا من ظاهر القرآن وظاهر الاخبار معاني لطيفة باطنة وحكما مستطرفة وأسرارا مذخورة ٠٠٠](٥٥) ٠٠٠ أما اهل الشريعة فيقولون ان المتصوفة [يؤولون القرآن والسنة حسبما يتفق مع مزاجهم ٠٠٠](٥٦)

ويقولون أن الدين الاسلامي ليس دين رموز واشارات ومعميات ، بل هو نظام للحياة بأسره ، واذا كان الصوفية يرون في الانقطاع عن الحياة والعزوف عن طيباتها مسلكا من مسالكهم ، فان الرد يأتيهم بأن المؤمن السوي يجب أن يكون متفاعلا مع المجتمع ، ومع الحياة ، يسلك سلوكا حميدا مألوفا بين الناس أسوة بالرسول الكريم الذي كان يصوم ويفطر ، يصلي وينام ، ويتزوج النساء(٥٧) ، وبينما يعلن المتصوفة أنفسهم ، ان طريق التصوف هو طريق للخاصة ، أي لقلة معدودة معلومة من الناس ، ولا يمكن ان يتحول الناس جميعا الى متصوفة ، يظهر ان الشريعة شاملة عامة للجميع ، وهي تخاطب كافة الناس وليس خاصتهم ٠٠٠

لذا واختصارا للموضوع وحسما للكلام الطائل نقول ، أن كثيرة من

آراء المتصوفة مقبولة من لدن جمهرة الفقهاء والعلماء والمشرعين ، طالما كانت موافقة لاصول الدين ، ولا غبار عليها ، خلافا لبعض من الآراء التي صدرت منهم ، والتي لا يمكن قبولها وفقا لمبادىء وأصول الفقه والشريعة ..

أما بصدد آراء الدكتور حول الموضوع هذا ، فقد عقد هو من جانبه فصلا أسماه [الشريعة والتصوف](٥٨) ، تعرض فيه الى مدى توافقهما معا ، واورد بعض الآراء بشأنهما ...

فنقل عن (الغزالي)(٥٩) رأيا مفاده : [من قال ان الحقيقة تخالف الشريعة والباطن يخالف الظاهر فهو الى الكفر أقرب ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصولة ...](٦٠)

وتنويرا لفكر القارىء الكريم نقول ، ان (الحقيقة) في قول الغزالي تعني التصوف ، والباطن اشارة الى التصوف ايضا ، لذا أراد الغزالي أن يبين وحسب مصطلحات عصره ، أن من قال ان التصوف يخالف الشريعة ، وأن التصوف يخالف الفقه والشريعة فهو الى الكفر أقرب ، وكل رأي من آراء المتصوفة غير مقيدة بالشريعة فهي غير محصولة ..

والغزالي شخصية اسلامية فذة ، يتجاذبه المتصوفة من جانب وأهل السنة من جانب اخر ، فهناك من يعتبره متصوفا سنيا ، أو من يعتبره سنيا متصوفا ، ومهما يكن من أمر فهو عالم أراد التوفيق بين ما يمكن توفيقه من التصوف والشريعة ، فهو وان كان في بداياته مادحا للتصوف ، ذاكرا مجاهداتهم ومكاشفاتهم ، محاولا تعميق بعض التوجهات الشرعية بنفحات صوفية ، فانه من جانب اخر انتقد من التصوف ما رآه خارقا خارجا عن الشريعة ، كالحلول والاتحاد(٦١) .. وهو نفس الموقف الذي يقفه معظم فقهاء وعلماء السنة والشيعة في اعتراضهم على جملة أمور صوفية ، كالحلول والاتحاد ووحدة الوجود ...

واذا كان العلماء المسلمون يقبلون منهم معاني مثل [محبة الله ورسوله، والتوكل على الله ، واخلاص الدين له والشكر له ، والصبر على حكمه ، والخوف منه والرجاء له ، وشرح الصدر والخلة والرضا والتوبة والمعصية والمغفرة والصبر ...](٦٢) فلا يمكن لهم أن يقبلوا معاني أخرى [كالحلول والاتصال والالحاق ووحدة الوجود الصوفية] ... رغم تبريرات المتصوفة المختلفة وتفسيراتهم المتعددة لهذه المصطلحات ، ومحاولاتهم لتبريرها وشرحها حسب توجهاتهم ، وأنها من صلب التصوف ، ..

ورجوعا الى موضوعنا الرئيسي ، أروم القول أن (خاني) ايضا وان كان قد عرج في مدارج التصوف ، وانتقل بدقة بين المقامات والاحوال في شعره ، الا انه وقف دون المسالك الاخيرة أي : [الحلول ووحدة الوجود] .. وكأنني به قد سار مع الامام الغزالي في قبوله لمعظم اراء المتصوفه الموافقه للشريعه المتجانسة مع الخطوط العامه العريضة للفقه الاسلامي ، وانكاره لمواقف الغلاة منهم كالحلوليين والوجوديين وهو ما سنتناقش عليه باختصار في الصفحات المقبلة من الكتاب ...

قلنا قبل قليل ، أن (خاني) ساير التصوف وسلك مسالكها ، ولكننا لم نر لديه من جانب اخر أقوال غلاة المتصوفة ، والدخول في معمعة أفكار ، خالفها جمهور العلماء المسلمين ، ذلك الجمهور الذي أعلن (خاني) ولأكثر من مره موافقته له وسيره وفق طريقه ، وداخل اطاره العام ، غير متناسين ابداعات خاني المختلفة في ضروب المعرفة وأنواع المبادىء والافكار ، وغير ضاغطين عليه وحاصرين له داخل قوالب حديدية جامدة ، من غير الممكن الخروج منها .. ولعل أهم موضوعين نرى انهما قوبلا بمخالفة واستهجان العلماء المسلمين لهما من ضمن مبحث التصوف هما القول بالحلول ووحدة الوجود ...

فالحلول كما هو معلوم ، حالة لدى المتصوفة ، يعتقدون بموجبها ان الله سبحانه وتعالى يحل في اجسام بعضهم ، وبالتالي فكل منهم يكوم جزءا للاخر (والعياذ بالله) ، أو يقولون : [ان الحق عز وجل اصطفى أجساما حل فيها بمعاني الربوبية وأزال عنها معاني البشرية ...](٦٢) وبالطبع لا يحصل هذا حتى حسب آراءهم الا بعد رياضات نفسية وروحية عجيبة ومجاهدات ومكاشفات عديدة ، (توصلهم) الى مرتبة ما بعد الفناء في الله ، وهي الحلول ، وبالرغم من ان المتصوفة يحاولون تبرير هذه الاقوال ، وتزكية هذه المصطلحات ، ويفسرونها بشكل مناسب لهم وموافق لآراءهم ولا تبدو مخالفة للشريعة ، الا ان تلك الاقوال الخطيرة مهما كانت تبريراتها وتفسيراتها ، من غير الممكن أن يقبلها عامة المسلمين قبولا حسنا ، ويأخذوها عن طيبة خاطر ، لان الدين كما قلنا قبل أسطر قليلة هو للناس كافة وليس دين الخاصة ، لكي يسمح لهم بسرد تلكم الاقوال ...

ولكي نكون موضوعيين في دراستنا هذه ، نقول ان المتصوفة يعلنون مرارا ان تلك الحالة ليست عمومية ، بل انهم يصلون اليها بعد مكابدات عنيفة ، الى ان يتوصلوا الى افناء الجسد وشهواته وملذاته وأحاسيسه المختلفة ، أي افناء الجانب الحيواني منه ونوازعه الشريرة ، والابقاء على

الجانب الروحاني منه فحسب ، وهو الجانب المتصل بالله ، والذي لايبقى فيه شيىء سوى ذكر الله ... أي ان أجسادهم تموت لكي تنتعش ارواحهم ، وما اشهر قولهم [موتوا قبل أن تموتوا ..] ورجوعا الى موضوعنا نقول ، ان (خاني)حسب رأيي ، لم يوصل نفسه الى تلك الحالة ، أي حالة (الحلول) ، ولم يرتق الى تلك الدرجة ، التي ينفر منها علماء وفقهاء الشريعة ، وقد صرح خاني بابتعاده عن القول بالحلول لأكثر من مرة ، بينما يؤكد الدكتور [رغم تصريحات خاني] بأن الشاعر يؤمن بالحلول ...

فيقول الشاعر في مناسبة وصول (زين) الى زنزانة (مم) بعد ان أذن لها أخوها الامير باخراج (مم) من السجن ، يتحدث خاني شعرا عن اتصال الشمس بالقمر (مم وزين) واقتباسهما معا ، ثم يردف قائلا بلغة الشعر : ـ

ئەی دیدەئێ دل نەبویی مەفتووح
ئینکار نەکەی تەجەللیا ڕووح
دا فوگر نەکەی کوئەف حلوولە
یا نەسخە ، خروجە یا دخولە
دازەن نە بری کو ئەف میسالە
یا قەولێ زەعیفە ویا بەطالە
خەونا تو دبینی ئەف مەقامە
شەئەك ژ شهودێ ناتەمامە(٦٤)

وتعني الابيات : ـ

يا من لم تنفتح بصيرة قلبك
لا تنكر تجلي الروح
لكي لا تفكر أن هذا حلول
نسخ ، خروج أو دخول
ولا تظنن أن هذا المثال

قول ضعيف او باطل

ان (رؤيا) تراها في هذا المقام

شيىء من الشهود غير التام

ففي هذه الابيات الشرية يتجلى فكر خاني التصوفي ، اذ ينفي عن نفسه القول بالحلول والنسخ صراحة ، وينتقد من يظن به ذلك ، واصفا اياه بـأن بصيرة قلبه لمـا تتفتح بعد ، ويرجو ان لا تحتسب أقواله بأنها أمثلة ضعيفة أو باطلة ، وان كان فيها شيىء فانها تعود ولا شك الى الشهود ، أي وحـــدة الشهود ، والتي سنتحدث عنها باختصار فيما بعد ...

وقبل تلك الابيات الشعرية ، نقرأ له أبياتا اخرى بنفس المعنى نسبقها ببضعة صفحات اذ يصف موت (مم) وصعود روحه الطاهرة لقـرب بارئهـا أسوة بما تشير اليه المنهجية الاسلامية فيقول : ـ

فيلجومله ژ مەركەزێ تورابێ

ئەو زەرەرە گەهاندە ئافتابێ

قەطعەن ، نە بـ ئيتتيصال وتەحليل

مەحضەن ، نە بـ ئينفيصال وتەحويل

وان رێ كو برن بجانبێ زات

باقى گەرِيان بـ زاتى زەرِرات(٦٥)

اي : ـ

في الجملة من مركز التراب

وصلت تلكم الذره الى الشمس

ولكن قطعا لا بالاتصال والتحليل

محضا ، لا بالانفصال والتحويل

وعندما أخذوا طريقهم الى جانب الذات

أضحت الذرات باقية بالذات

فنفهم من كل هذا أن (خاني) مهما وصف تجلي الروح ورجوعها الى بارئها ، ومهما ساق من اوصاف التصوف ونعوتها ، فانه يتجنب التعرض لموضوع الحلول ، ولكن الدكتور يستهل الابيات الثلاثة الاخيرة التي اوردناها بما يلي : ـ

[وهنا تبدو فكرة خاني عن الروح واضحة ، وهي فكرة الالحاق والاتصال ، ولكنه ينفي ذلك اطلاقا كي لا ينسب اليه شيىء يخالف الشرع ..](٦٦) .

فالعجب هنا ان (خاني) يقول صراحة [قطعا لا بالاتصال والتحليل ..]

أما الدكتور فيصر على اقحامه في تلك المسألة بشكل يدعو الى التساؤل ... ففي مجال اخر ولدى تحدث الشاعر عن دورة الحياة ، ومتابعته الجنين حتى يولد ويشب ويكبر حتى يفنى فناء مطلقا ، ينفي عن نفسه من جديد القول بالاتصال والالحاق فيقول : ـ

فانى نەبيتن فەنائێ موطلەق

نابينيتن ئەو بەقائێ بيلحەق

فانيتى ژبۆ وى ڕا بەقايە

باقيتى ژبۆ وى ڕا ليقايە

ئەمما نە بـ ئيتيصال وئيلحاق

بەلكن نە بـ ئينفيصال وئيطلاق(٦٧)

وتعني الابيات : ـ

ان لم يفن فناء مطلقا

فلم يلق بقاء بالحق

ان الفناء له هو البقاء

وان البقاء له هو اللقاء

ولكن ليس بالاتصال والالحاق

بل ليس بالانفصال والاطلاق

لذا نرى ان (خاني) ينكر القول بالحلول والاتصال والالحاق بالله تعالى ، أسوة بعلماء الشريعة ، ويؤكد في نفس الوقت ان العبد لا يمكن له بعد موته ان ينفصل عن الله أي عن رعايته ورحمته ، عقابه وثوابه ، واذا متعلقا بالله ، غير منفصل عنه ، الا ان هذا لا يدل على حلوله في الذات الالهية واتصاله به ، وسنتطرق لهذا الموضوع بعد قليل لدى بحثنا عن وحدة الشهود ، وكما هو معلوم فالفناء ووحدة الشهود نظريتان مقبولتان في الشريعة الاسلامية ، ذلك الفناء الذي سنشير اليه وليس غيره ...

لقد كان (خاني) عارفا بدقائق الشريعة وخبايا التصوف ، ولقد تصرف هو بحذق ومهارة في مجال الملائمة والموائمة بين الموضوعين ، ولابد انه كان عارفا بحدود ما تسمح به الشريعة من التصوف ، لذا نقول أن خاني لو كان من المؤمنين والمعتقدين بالحلول ، لقالها بصراحة وكتب عنها بجرأة ، دون خوف أو وجل ، فهو معروف بمواقفه الجريئة في الفكر والدين والسياسة ، لذا فان نفيه لصفة (الحلول) لا يمكن ان يؤول من باب (الخوف) والتردد ، ولكي لايؤلب عليه جمهور الفقهاء والمشرعين ، كما أشار الى ذلك الدكتور في اكثر من موضع في كتابه اذ يقول : ـ

[وعندما يصل « خاني » الى حالة الخوف الصوفية التي مر ذكرها لا يريد الاستمرار بالنسبة لعامة الناس في استشراف مدارك التصوف ، بل يرى اتباع الشريعة هو الطريق الصواب ...] ثم يمثل الدكتور لرأيه ببعض الابيات الشعرية لخاني اذ يقول : ـ

ويكفينا جميلا نحن العوام
ويكفينا ذلك نحن العصاة
ان نعرف الله بحق من البداية
مهما كنا قاصرين ، ناقصين ، واهمين
ثم ان نخافه من قلوبنا حق مخافة
وأن نسأل علماءنا عن ديننا
وكما يقولون لنا أن نكون
الى أن نفنى من وجه الدنيا

وأن نتكىء على ألطاف الباري

فعساه يعفونا من النار

فيا ترى أين الخوف البادي على (خاني) من الشريعة ، وهل ان توجهه وتوجيه الناس الى علماء الدين للسؤال عن أمور دينهم يعتبر خوفا ووجلا !!

وحول نفس الابيات الشعرية يقول المؤلف في موضع اخر من كتابه : ـ

[ويقف « خاني » في حالة الخوف متصوفا] ، ثم يسرد الابيات الثلاثة الاولى التي كتبناها قبل قليل التي يختمها بقوله [ونسأل علماءنا عن ديننا ...](٦٨) ومن غير (خاني) فمن الجدير بنا الوقوف على آراء بعض من العلماء وبعض المتصوفة حول نظرية الحلول : ـ

فالسراج الطوسي هو صوفي معروف ، ولكنه معتدل في أقواله ، يقول عنه د . عبدالرحمن بدوي : [ان استنكار السراج لمذهب الحلولية ، استنكار قاطع وصريح ، وقد دمغ الحلول بأنه كفر صريح وضلال باجماع الامة ..](٦٩) ويقول في مكان اخر [يكاد ابن تيمية يتفق مع السراج ، والسراج من اكبر المدافعين عن التصوف الحق والصوفية الصادقة : ـ

١ ـ فابن تيمية يتفق مع السراج في نقد دعاة الحلول والاتحاد بين الصوفية ودمغهم بالكفر ..

٢ ـ ويتفق كلاهما في انكار دعوى بعض الصوفية ، الفناء عن صفات البشرية في أحوال المواجيد العالية ...](٧٠)

اما الغزالي ، حجة الاسلام ، السني الصوفي المعروف فيتدخل أيضا في تلك المسألة قائلا : ـ

[ينتهي الامر الى قرب يكاد يتخيل منه طائفة : الحلول ، وطائفة : الاتحاد ، وطائفة : الوصول ، وكل ذلك خطأ ...](٧١)

ولو علمنا درجة تعمق الغزالي في التصوف ، وكثرة مديحه لهم ولسلوكهم ، وتأويله وتبريره للكثير من صفاتهم وأحوالهم ، لعلمنا مدى أهمية رأي الغزالي في موضوع كهذا ...

وأراها فرصة سانحة لا قول ، لو قيل لى بمن تشبه (خاني) من المتصوفة ، لقلت بالغزالي دونما مواربة ، فهو أيضا حاول التوفيق بين التصوف

والشريعة وابتعد ونفى عن نفسه بعضا من مشبوه القول وضلال الحديث ومتهوم الكلام ...

وأخيرا فهناك صوفي مشهور اخر هو السهروردي ، الذي يكون شأنه السراج والغزالي وابن تيميه ، يحمل على الذين [يقولون بالحلول ، ويزعمون أن الله تعالى يحل فيهم ويحل في أجسام يصطفيها ...](٧٣)

أما بصدد موضوع [الفناء] الذي أشار اليه (خاني) ، فقد أشار عدد من مشاهير المتصوفة الى [الفناء] ، بل وصفوه بأنه الاساس الذي ترتكن عليه المقامات والاحوال الصوفية ، وهم يقصدون بالفناء ، افناء صفاتهم الجسدية والشهوانية والابقاء على الصفات الروحية فحسب ، والتي تكون على اتصال دائم بالحق « الله عز وجل » ، وثم تصعد الى درجة مشاهدة الحق ، ومن بعد الى اللقاء مع الحق ، ويصف القشيري تلك الحالة : [سعى الصوفية الى اقامة صفة حميمة من الحب بينهم وبين ربهم ، بحيث اذابوا الحدود وكشفوا الحجب وأزاحوا الغشاوة . متوسلين لذلك بالخلاص من أسر الجسد ، وبلوغ درجة الفناء عبر طريق شاق من المجاهدات ..](٧٣) ، ويذكر القشيري ثلاث مراتب للفناء : [الاولى ، هي الفناء عن الناس وصفاتها بالبقاء بصفات الحق ، والثانية ، هي الفناء عن صفات الحق بشهود الحق ، والثالثة ، هي الفناء عن شهود الحق بالاستهلاك في وجود الحق ...](٧٤) .. وهي نفس الدرجات التي أشار اليها خاني ، عندما قال : [ان لم يفن فناء مطلقا ، فلم يلق بقاء بالحق ان الفناء له هو البقاء ، وان البقاء له هو اللقاء ..](٧٥)

أما السراج فيقول ردا على تشويهات بعض المتصوفة بصدد فناء الاوصاف وفناء البشرية ما يلي : ـ [فمنهم من ترك الطعام والشراب وتوهم ان البشرية هي القالب ، والجثة اذا ضعفت زالت بشريتها ، فيجوز ان يكون موصوفا بصفات الالهية ، ولم تحسن هذه الفرقة ان تفرق بين البشرية وأخلاق البشرية ، لان البشرية لا تزول عن البشر ... وأخلاق البشرية تبدل وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق ، وصفات البشرية ليست هي عين البشرية ...](٧٦) ، أما بشأن الفناء عن الاوصاف فقال [وقد غلطت جماعة من البغداديين في قولهم : انهم عند فنائهم عن اوصافهم ، دخلوا في اوصاف الحق ، وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم ، الى معنى يؤديهم ذلك الى الحلول ...](٧٧) بل أن [الذي أشار الى الفناء أراد به فناء رؤيا الاعمال والطاعات ببقاء رؤيا العبد ، لقيام الحق للعبد بذلك ، وكذلك فناء الجهل

بالعلم ، وفناء الغفلة بالذكر ...][٧٨] وهو حسبما نرى نفس ما أشار اليه (خاني) حول الفناء ، بأن أعقب الابيات التي ترجمناها حول [الفناء والبقاء واللقاء] ، بأبيات أخرى ترجمناها قبل قليل وتقول : [بأن الفنـــاء والبقـاء واللقاء ذاك ليس بالاتصال والالحاق ، بل ليس بالانفصال والاطلاق ...]

أما الغزالي الشهير فله أيضا رأيه اذ يقول : [وحظوظ المقربيـن مـن معاني أسماء الله الثلاثة : الاول معرفة معاني الاسماء على سـبيل المكاشـفة والمشاهدة ، والثاني التشوق الى الاتصاف بما يمكن من تلك الصفات الالهية « ليقربوا بها من الحق قربا بالصفة ، لا بالمكان ، فيأخذوا من الاتصاف بهـا شبها من الملائكة المقربين عند الله » ، والثالث « السعي في اكتساب الممكن من تلك الصفات والتخلق بها والتحلي بمحاسنها ، وبه يصير العبد ربانيا ، أي قريبا من الرب تعالى »][٧٩]

لذا نرى أن [الغزالي لا يقر من القرب غير هذا ، ولا يقر أبدا امكـان الوصول ، ناهيك عن الحلول والاتحاد ...][٨٠] .

فاذا عرفنا كل هذا لفهمنا ما يعنيه (خاني) بالفناء المطلـق والبقـاء واللقاء ، ولعرفنا لماذا نفى عن نفسه القول بالاتصال والالحاق ، وان دافعه لم يكن (الخوف) ، بقدر ما كان بيانا لحقيقة ما يفهمه من الفناء ، [ولا شك فـي أن الفناء والبقاء من أهم المقامات التي بني عليها التصوف الاسلامي ، بل ان مدار المقامات والاحوال جميعها ترجع الى هذا المقام بمعانيه المختلفة ، فان غاية ما يشده الصوفي العارف الصادق هو ان يفنى عن نفسه وصفاته ...][٨١]

ان مرحلة فناء الفناء [تتخذ نظرية جديدة عند الجنيد هي نظرية وحدة الشهود التي تتصل اتصالا وثيقا بأصول التوحيد والمعرفة ... بعد ان تصقلها الرياضات والمجاهدات وتتخلص من شوائب البدن وكدوراته ...][٨٢] ، لذا رأينا كيفية اندغام حال الفناء ، الى درجة وصولها للشهود ، مستندة في ذلـك على الآية الكريمة [واذ أخذ ربك من بني آدم ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ، ألست بربكم ؟ قالوا بلى ..][٨٣] ... وهذا كل ما رأيناه لـدى (خاني) اذ يقول : [لا تفكرن أن هذا حلول ، نسخ ، خـروج أو دخـول ، ولا تظنن ان هذا المثال ، قول ضعيف أو باطل ، ان رؤيا تراها في هذا المقـام ، شيىء من الشهود غير التام ..][٨٤] .

بل ان (خاني) يشير في موضع اخر من شعره ، الى الآية الكريمة التي ذكرناها ، والمشهورة بآية [ألست] لدى المتصوفة اذ يقول : ـ

ئەم عاشق ئەگەر ج مەی پەرستین

ئەمما ژ مەیا [ألست] مەستین(٨٥)

ويعني البيت : ـ

ان كنا نحن العشاق محبين للخمر

الا أننا مخمورون بخمرة (ألست)

وحول الفناء توجهت بالسؤال لاحد المتصوفة المعاصرين ، الذي لّه المام كاف بالتصوف فقال لي مامعناه : [ان الفناء في هذه الحالة لدى المتصوفة يمكن تشبيهه بما يلي : ـ هناك حشرة صغيرة تضيىء ظلام الليل ، يمكن مشاهدة ضوئها الضعيف وهي تدور في الظلام الحالك ، ولدى شروق الشمس في الصباح ، يضيع ضوء تلك الحشرة الصغيرة ، ولكن هذا لا يعني انها ليست مضيئة ، بل الاصح هو أن ضوئها (فني) في ضوء الشمس الساطع الباهر ، فهذا النفر من الصوفية يرون أنفسهم المشرقة بنور ربها والساطعة في الظلام ، تفنى أنوارهم في نور الله الازلي ، ولكن هذا لا يعني أنهم اتصلوا بالله قطعا ، بل ان نورهم فني في نوره ، أسوة بالحشرة التي فني نورها في نور الشمس ...](٨٦)

ويفيدنا مبحث الفناء هذا والذي يتحول الى وحدة الشهود في درجاته العليا ، في موضوع اخر ، اذ ان النقطة الاخرى التي لا نعتقد بوجودها لدى (خاني) هي وحدة الوجود ، التي يشير اليها الدكتور فيقول بصددها : [يمكننا أن نضيف في مسألة وحدة الوجود من جانبها الصوفي أبياتا يدمج بها (خاني) وحدة الوجود الفلسفية عنده بوحدة الوجود الصوفية ثم يربطها بوحدة الشهود ..](٨٧)

علما بأن وحدة الوجود ، النظرية التي قال بها الصوفي الشهير (ابن عربي) ، هي الاخرى أسوة بنظرية الحلول والاتحاد مرفوضة من قبل جمهور علماء الفقه والشريعة ، اذ انها خطوة متطورة ومتقدمة من الحلول والاتحاد بالذات الالهية ، وصدور جميع الموجودات عن تلك الذات ، فلننظر فيما اذا كان كان (خاني) مؤمنا بها أم لا ، ولكن تنويرا لفكر القارىء الكريم لنر باختصار ما تعنيه وحدة الوجود الصوفية ووحدة الوجود الفلسفية ، وآراء بعض الباحثين حولهما ...

فعن الاختلاف بين وحدتي الشهود والوجود اولا : ـ [وحدة الشهود تقوم على أساس الاتصال بين العبد وربه وهو اتصال روحي ومعرفة قلبية أساسها المحبة المتبادلة بينهما ، وهذا الاتصال الذوقي الصوفي يؤكد فكرة الثنائية بين الخالق والمخلوق ، بين الله والانسان ، الله الذي يختلف في ذاته وصفاته عن الانسان كما جاء في الكتاب والسنة · ونحن في ميدان وحدة الشهود يجب أن نؤكد هذا باستمرار · بأنه ليس هناك أي شبه على الاطلاق بين الله وما سوى الله ، فالمسافة لا نهائية بينهما ، فالقرب هنا قرب المعرفة والمحبة فقط لاغير · أما وحدة الوجود فقد قامت على اساس فكرتين خارجيتين على العقيدة الاسلامية هما الاتحاد والحلول ، أي اتحاد الانسان بالله ، أو بتعبير أصدق ، محاولة تأنيس الله أي اعطاء الله صفات البشر والمخلوقات وكل ما يفيد التشبيه والتجسيم ··· فالاتحاد هو تشبيه الخالق بالمخلوق ، والحلول هو تشبيه المخلوق بالخالق ، أما الاسلام فلا يؤمن بالاتحاد ولا الحلول ، بل يؤمن بالثنائية بين الخالق والمخلوق ، لان الله « ليس كمثله شيىء » ·

وعلى هذا الاساس المتين في عقيدة التوحيد نستطيع ان نفرق تماما بين نظريتي وحدة الشهود ووحدة الوجود ···](٨٨) لذا نرى انه لا يمكن الجمع أبدا بين وحدتي الشهود والوجود ، وان ما عناه (خاني) صراحة هو وحدة الشهود لاغير ، فاذا كان هو قد نفى عن نفسه الاتحاد والحلول ، فكيف يؤمن بوحدة الوجود ، اذ أن نظرية وحدة الوجود [قد قاربت ان تؤمن بل هي آمنت بامكان اتحاد الناسوت واللاهوت ، وحلول اللاهوت في الناسوت ، وما ذلك الا لان الكائنات جميعها ليست الا صور ومجالى لله التي تعبر عن صفات الجمال والجلال التي نراها بادية في العالم ، وما هي الا صفات للحق حين ظهورها في الخلق ···](٨٩)

ولقد ذكر (خاني) الناسوت واللاهوت في شعره صراحة ، وأشار الى التفريق بينهما ، مخالفا في ذلك نظرية وحدة الوجود وسائرا مع وحدة الشهود ، وهو يشير الى انهما قد زوجتا جبرا واكراها من قبل الله ، رغم انتفاء شروط التقارب والتشابه بينهما ، اذ يقول : ـ

ئەشباح موەسسەمن ژ ناسوت

ئەرواح موەسسەمن بـ لاهوت

ئەڤ ڕووح وجەسەد بجەبر وئیکراه

تەزویج بووین بئەمرێ ئەللاه

ناسوتی ئەگەر چ ڕەنگ سەفاله

لاهوتی ژ پەرتەوا جەماله(٩٠)

وتعني الابيات ما يلي :ـ

الاشباح مرسمة من الناسوت

الارواح موسمة باللاهوت

هذا الروح والجسد جبرا واكراها

تم تزويجهما بأمر الله

اذا كان الناسوت من لون السفال

فان اللاهوت من مشعل الجمال

أما ما يتعلق بوحدة الوجود الفلسفية واختلافها عن وحدة الوجود الصوفية فنشير الى أن :ـ [المهم عند الصوفي في القول بوحدة الوجود الاتحاد بالذات الالهية أو بالواحد ، أما عند الفيلسوف الالهي القائل بوحدة الوجود . فان المهم هو معرفة ترتيب الكون وكيفية تركيبه بصدوره عن الواحد في صدورات متوالية يتدفق بعضها من بعض في مراتب ، فوحدة الوجود عند الفيلسوف الالهي نظرية في الكون ، وعند الصوفي اساس يستند اليه في تجربة الاتحاد ...](٩١) ولنلاحظ من أي نوع ، هي الابيات التي ساقها الدكتور للاستشهاد بوحدة الوجود الصوفية لدى خاني ، ناقلين أصلها ثم ترجمتها :ـ

مەششاطه سیفەت جیهانا دێرین

تەزیین کربوو عەرووسه ئایین

هەریەك ژ نەوال وکۆڵ ودەشتان

ڕەهـ شوبهەتی گوشەیێد بەهشتان

هەر ڕەوزە ڕیازێ خولدێ ئەکبەر
هەر چەشمە ژ عەینێ نابێ کەوسەر
هە کۆهێ ژ ڕەنگێ طورێ مووسا
ژ نەنوارێ تەجەللیێ تەییسا
هەر نەهر ژ ڕەنگێ ئەژدەها بوون
هەر سەبزە ب موعجیزان عەصابوون
هەر دارێ ژفەیزێ نەوبهاری
تێل شوعلەددا ژنوورێ باری
هەر گول ژ میسالێ ئاتەشێ طوور
یەك مەشعەلە بێ قصوور وپڕ نوور
هەر مورغێ سەحەر بخوە کەلیمەك
هەر طوطی وقومری یەك نە دیمەك
هەر نەخل نیدا کونەندە هەوگاه
تەشبیهی شەحەر دگۆ (أنا الله)(٩٢)

وتعني هذه الابيات : ـ

هذه الدنيا القديمة جاءت كالمشاطه
تتزين على عادة العرائس
كل واد وجبل وسهل
أصبح ركنا من أركان الجنان
كل روضة من رياض الخلد الاكبر
كل نبع هو كعين ماء كوثر
كل جبل مثل طور موسى

يلتمع بأنوار التجلي
كل نهر كان كالثعبان
وكل خضرة كانت بمعجزة عصا
كل شجرة من فيض الربيع الجديد
كانت تشتعل بنور الباري
كل وردة كانت كنار طور
مشعلا دون قصور مليئا بالنور
كل طير في الفجر كان كليما بنفسه
وكل ببغاء وقمري كان نديما
وكل نخلة كانت تنادي في كل لحظة
مثل الشجر قائلة : أنا الله

ويعقب الدكتور على الترجمة قائلا : [هذه الابيات التي تمثل ذروة صوفية في تصور وحدة الوجود وصدور الكثرة عن الواحد وهو الله لتذكرنا حتما بما قاله ذو النون المصري قبل خاني : الهي وما اصغيت الى صوت حيوان ، ولا الى حفيف شجرة ، وخرير ماء ، ولا ترنم طائر ، ولا تنعم ظل ، ولا دوي ريح ، ولا قعقعة رعد ، الا وجدتها شاهدة بوحدانيتك ، دالة على انه ليس كمثلك شيىء ..](٩٣)

وبالرغم من ان الدكتور ساق هذا المثال للاستدلال على وجود وحدة الوجود لدى خاني ، الا انه حسب رأيي فعل حسنا ، عندما قارن وشابه أبيات خاني بكلمات ذو النون المصري ، ليدلل على عكس ما قصده وبعد ما نواه ، اذ كما يظهر من كلمات (المصري) ، فانه لا يعني بها الا وحدة الشهود ، اذ يقول بصراحة لله جل وعلا : [الا وجدتها شاهدة بوحدانيتك ، دالة على أنه ليس كمثلك شيىء ..] ، فهو لا يدمج بين الموجودات وبين الله كما هي نظرية وحدة الوجود ، بل يجعلها شاهدة على وحدانيته ، كما ان عبارة [ليس كمثله شيىء] ، كبيرة المعنى واسعة المبنى في العرف التصوفي ، وهي ليست عبارة اعتيادية كما ينطق بها الناس الاعتياديون ، اذ أن الصوفي الذي يقولها ،

انما يلغي من جانبه قطيعا كبيرا من اقوال غلاة المتصوفة ، والذين يؤمنـــون بالحلول والاتحاد مثلا ...

فكذلك الابيات التي مرت لـ (خاني) لا أراها الا وهي لوصف وحدانيته والشهود لذلك ، فكأنما الاشياء التي ساقها جعل منها شهودا للحق ، وكعادة خاني البارعة في الخلط البديع بين أمرين أو اكثر لدى وصفه اياهما ، فانـــه هنا أيضا خلط بين وصف الطبيعة ليدلل على عظمة الخالق من جهة وبيـــن قصة موسى (ع) من جهة أخرى ، وتشبيهاته معروفة في ذلك المجال [الجبل مثل جبل طور ، النهر كالثعبان أو التنين ، الخضرة كعصا موسى ، الوردة كانت كالنار على جبل طور ، كل طائر كان كليما ، النخلة كالشجرة التي نادت قائلة : أنا الله] ، اذ ان بعض التشبيهات من هذه الفقرات ، هي وصف لجمال الطبيعة ، والبعض الاخر مستل من قصة موسى (ع) ، كجبل طور الذي تكلم من عليه موسى (ع) مع الله جل وعلا ، وعصاه التي كان يلقاها [فاذا هي حية تسعى] والشجرة التي نادى الله عز وجل منها موسى (ع) قائلا له [انـي أنا الله] .. وان عبارة [أنا الله] التي قد تستجلب اهتمام القارىء الاعتيادي غير المطلع على الموضوع ، انما هي مأخوذة من قصة موسى (ع) ، حينما ناداه الله ، فنظر الى مصدر الصوت فسمعه وكأنما هو صادر من الشجرة !!!

وتفصل الايتان الكريمتان التاليتان ، المسألة برمتها ، وترفع الغشاوة عن قلوب المتشككين والذين يرتابون في عبارة (أنا الله) : ـ

[بسم الله الرحمن الرحيم ، فلما قضى موسى الاجل وسار بأهله آنس من جانب الطور نارا ، قال لاهله امكثوا اني آنست نارا لعلي آتيكم منها بخبر أو جذوة من النار لعلكم تصطلون ، فلما أتاها نودي من شاطىء الواد الايمـن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى اني أنا الله رب العالمين ...](٩٤)..

لذا واختصارا للحديث ، لا نرى في أشعار خاني أي مجال للقول بوحدة الوجود الصوفية ، ولو تحرينا عن شعره لرأينا عدة مواقع أخرى تنفي عن نفسه القول بتلك النظرية ، ولكن الشعور بعدم جدوى الاسهاب والاطناب يدفعنا الـــى التغاضي عنها ...

ويمكننا الان ان نلخص رأينا حول الموضوع برمته فنقول : ان خانـي هو متصوف ، سلك مدارجهم ، واطلع على مقاماتهم وأحوالهم ، وأشار اليهـا في شعره ، كما أشار الى مختلف الاراء والمبادىء المتداولة في عصره ، ولكنـــه نفى عن نفسه أمرين ، وابتعد عنهما ، لا خوفا بل ايمانا وصدقا ، وهما الحلول

والاتحاد والقول بوحدة الوجود الصوفية ، تلك النظريتان المرفوضتان من قبل علماء الفقه والشريعة ، لان جرأة خاني في مسائل اخرى أهم وأدق ، كتعرضه للمسألة القومية لشعبه ، وتشهيره علانية بالعثمانيين والفرس واضطهادهم لشعبه ، بل تشهيره بأمراء وحكام كردستان لتلك الايام ، ووصفهم بالثعابين ، ووصمهم بالعار والمذلة ، لذا لايمكن أن تكون اشارة خاني في عدة مواضع الى كونه سائرا على طريق الشرع والسنة ، لا يمكن أن تكون (خوفا) منه ورجوعا بعد ايغال ، وسذاجة بعد حكمة ٠٠،٠٠ وحول الموضوع ذاك يقول المؤلف في أحد مواضع الكتاب [ان التصوف سلوكا يدفع خاني أحيانا الى ذروة فلسفية في مسألة الروح ، وتنزله أحيانا الى موضع عابد ساذج متجهد ويضطر الى السكوت ذات مرة أمام تأملاته الفلسفية حائرا : ـ

وحاصل القول اننا لم نر

فردا خبيرا بحكمتك ، تبارك الله

فطالب العرفان وصاحب الادراك

عنك قال (ماعرفناك)

وخاني على جهله ليس بعيدا

أن يضل في حقك ، حقا(٩٥)

ثم يردف الدكتور بعد هذه الترجمة مباشرة قائلا : ـ

[أيمكن أن نضع خاني في هذه الابيات مع الفلاسفة الذين سموا بالا أدرية، ذاك الاتجاه الفلسفي الذي ينفي امكانية الوصول الى معلومات موثوقة حول العالم ، ذلك الاتجاه الذي كثيرا ما يكون محاولة للتهرب من الاجابة على سؤال الفلسفة الاساسي ، هل يمكن معرفة العالم ؟؟](٩٦)

يا ترى ما هو الداعي لادخال خاني في قفص اللا أدرية ، لمجرد قوله [اننا لم نجد فردا خبيرا بحكمتك ، وان طالب الرفان وصاحب الادراك (الرسول ص ، ر ٠ ف] قد قال بعدم معرفتك حق المعرفة] وكم من مؤمن في مشارق الارض ومغاربها ينطق يوميا بمثل هذا القول ، ان أمرا اعتياديا هينا كهذا ، بحيث يستطيع خطيب يوم الجمعة أن يعلنه على المنبر وعلى رؤوس المصلين ، ليس من الصحيح دفعه الى خانة من خانات الفكر والفلسفة ، ولكن لنر اولا

هەولێر نامەی کتێب

ما الذي نعنيه (اللا أدرية) حسب رأي الموسوعة الفلسفية (السوفياتية) ، [اللا أدرية ، نظرية تنكر كليا أو جزئيا امكان معرفة العالم ، وقد كشف لينين الجذور الابستمولوجية للا أدرية ، وقال ان اللا أدري يفصل الجوهر عن مظهره ، وأنه لا يمضي لأبعد من الاحاسيس ، ويبقى بعيدا عن الظواهر ويرفض أن يعترف بشيىء على أنه أصيل بخلاف الاحاسيس ٠٠٠٠ وتنطلق اللا أدرية من محاولة للحد من العلم ، ورفض التفكير المنطقي ، وشد الانتباه بعيدا عن ادراك القوانين الموضوعية للطبيعة ، وخاصة قوانين المجتمع ، وأفضل تفنيد للا أدرية هو الممارسة والتجريب العلمي والانتاج المادي ٠٠٠](٩٧)

فان كنا قد اطلعنا على شيىء من خطوط اللا أدرية ، وبمقارنتها مع أفكار خاني ومبادئه ، لا نملك الا أن نتوجه بجملة من الاسئلة فحسب ، هل يا ترى كان (خاني) من النوع الذي [لايذهب لأبعد من الاحاسيس] ويبقى [بعيدا عن الظواهر] و [يرفض أن يعترف بشيىء على أنه أصيل بخلاف الاحاسيس] وينطو بمحاولة [الحد من العلم] و [رفض التفكير المنطقي] ٠٠٠ وهل كان (خاني) الا من طينة مخالفة تماما للا أدرية ، غير مؤمنا بدور الحواس ، وقد سبقه (الغزالي) قبلا في محاولة للتقليل من دور الحواس ، عندما أشار الى الخداع الموجود في حاسة البصر ، لدى رؤيتنا الكواكب البعيدة بحجومها الصغيرة بينما هي كبيرة الحجم في الحقيقة !!! ولم يكن (خاني) الا مؤمنا صميميا بالعلم وهو الذي يشيد بدوره قائلا : ـ

عيلم وهونەر وكەمال وئيزعان

شيعر وغەزەل وكيتاب وديوان(٩٨)

لذا نقول اختصارا ، أن (خاني) لم يكن قريبا من اللا أدرية ، وأن ما أشار اليه انما هي مشابهة لاشارات مختلف علماء المسلمين وفقهائهم في ذكرهم لمرات عدة ، باستحالة معرفة الله جل وعز ، وقدرته واستطاعته من قبلنا نحن البشر الضعفاء الذين تتقاصر أحاسيسهم « بعكس اللا أدرية » عن ادراك كنهه وسره ومجده ، وقد قال الرسول أولا (ص) بأنه : ـ

[ماعرفناك حق معرفتك] ٠٠٠

واخيرا وليس اخرا وسيرا على الطريقة العجلى للمؤلف في محاولة اقحام خاني بين تيارات وأفكار واتجاهات متعددة ، فلقد أشار الى جانب مهم من

الجوانب الاجتماعية لدى خاني في موضع من مواضع كتابه ، وهي مسالة الزواج لدى خاني ، ورغم انتفاء كل دليل او جزء من دليل لديه ، الا انه يورد ما يلي قائلا : ـ

[فالزواج قد أضحى أمره شيئا ملتصقا بحياة كثيرين من المتصوفة وكان جلهم قد فضلوا الرهينة على الزواج ، وفي حياة كثيرين منهم محبة فاشلة أدت الى حب صوفي سماوي ومن أبرز هؤلاء محي الدين بن عربي الذي أحب فتاة بمكة وكرس لها كثيرا من أشعاره ، ومنهم الشاعر الكردي الشيخ الجزيري الذي أحب شقيقة أمير بهتان (بوتان) ، وكتب لها جل قصائده الصوفية الغزالية ، وعد منبع الهام لخاني أيضا ...

أما بالنسبة الى خاني ، فلا يمكننا التصميم بموقفه الشخصي من الزواج فأخباره معدومة من هذه الناحية ، ولم يأتنا شيىء عن ذريته مما يزيد من احتمال رهبنته ....](٩٩)

فابتداء نقول ان عددا من أشهر مشاهير المتصوفة كانوا متزوجين ، وبالنسبة للجزيري نفسه ، فنحن لا نملك دليلا على عدم زواجه ، وان غزلياته بصدد (سلمى) أو (سلوى) التي قال عنها المؤلف بانها كانت شقيقة أمير بوتان لازالت مثار جدل ومناقشة ، ان كان تغزله بها حبا حقيقيا متعارفا ، أم انه من قبيل الرمز الغزلي الصوفي المتداول لديهم ، أو ان الحسناء المحبوبة تلك ، كانت فعلا شقيقة أمير بوتان ، او شقيقة أي فرد اخر من عباد الله !!

وبالنسبة لخاني ، فاننا لا نملك دليلا على بقاءه عازبا في حياته وتفضيله لصفة الرهينة على الزواج ... ولا نستطيع أن [نزيد من احتمال رهبنته] ... هذا رغما من أن بعدنا عن موطنه الاصلي هوا لسبب في عدم معرفة ذريته ، وليس هناك سبب اخر ، وان وفاة شاعر قبل ثلاثة قرون يبعد من احتمال تعرفنا على ذريته ، فأين ذرية [أمراء بهدينان] الذين دالت دولتهم قبل مائة سنة فحسب ؟؟؟ لاسيما ونحن نعيش في منطقة وبين شعب كان الى القريب يعيش في الامية !! (١٠٠) .

ونتيجة لاستفساري المستمر حول الشاعر ، علمت بوجود أقارب لخاني أحياء يرزقون ، خارج الحدود العراقية ... رغم انتفاء معلومات غزيرة عنهم !!

عزيزي القارىء .. بهذا نكون قد وضعنا نهاية لهذه المناقشات ، آملين

أن نكون قد أسهمنا متواضعين في تنوير جوانب مهمة من عالم خاني المترامي الاطراف ، متجاوزين جوانب اخرى كان يمكن ان تصيبها المناقشات هـــذه ، ولكن دفعا للاطالة والاسهاب ، آثرنا التوقف عند هذه الملاحظات ، واخيرا اود القول ، وايمانا بعلمية العمل الادبي ، ان كتاب الدكتور ، كتاب لا يستغنـى عنه أبدا ، ولقد صرف فيه المؤلف جهودا مشكورة ، وكتب عن خاني أشياء لم يتطرقها أحد قبله ، وكان في ذلك لامعا في بابه ومجاله ، وان هذه الملاحظات من قبلنا ، ما هي الا مداخلات أخوية ومناقشات قلبية ، بقصد اكمال الفائـــدة العميمة ، وان كنا قد أصبنا فيها او في بعضها فما الفضل والشكر الا له تعالى وتكبر ...

ـ تمت ـ

هەوالنامەی کتێب

الهوامش : ـ

١ ـ د ٠ عزالدين رسول ، أحمدي خاني ٠٠ ص ٤٧٠ ٠

٢ ـ المصدر السابق ، ص ٢٥٢

٣ ـ المصدر السابق ، ص ٢٦١

٤ ـ مم وزين ، گيوي موكرياني ، ص ٣٠

٥ ـ مم وزين ، الديباجة المتعلقة بأوصاف الله سبحانه وتعالى ومدح الرسول (ص) وطلب الشفاعة عنه ٠

٦ ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ٢٥٣

٧ ـ مم وزين ، گيوي موكرياني ، ص ١٠٥

٨ ـ واصل بن عطاء ، : ولد عام ٨٠ هـ في المدينة المنورة ، تأسس على يديه مذهب الاعتزال ويقال انه اعتزل مجلس الزاهد المعروف حسن البصري واختلف معه في بعض المسائل الشرعية ، لذا سمي هو وجماعته فيما بعد بالمعتزلة ، توفي عام ١٣١ هـ بالبصرة ، له عدة مؤلفات في المسائل الشرعية وحسب المفهوم المعتزلي ٠٠

٩ ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ٢٥٢ ، ٢٥٣

١٠ـ المصدر السابق ، ص ٢٥٢

١١ـ مم وزين ، گيوي موكرياني ، ص ٧٩ ٠

١٢ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ٣٤٦ ٠

١٣ـ د ٠ موسى الموسوي ، من الكندي الى ابن رشد ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٨٢ ، ص ٣٨ ٠

١٤ـ المصدر السابق ، ص ٣٩

١٥ـ الائمة الاربعة هم : ـ

أحمد بن حنبل : ١٦٤ ـ ٢٤١ هـ

الشافعي : ١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ

مالـك : ٩٣ ـ ١٧٩ هـ

أبو حنيفة : ٨٠ ـ ١٥٠ هـ ، سجن في زمن المنصور وضرب بالسياط حتى مات ، وذلك لرفضه تولي القضاء ٠

١٦ـ الاشعري : أبو الحسن علي بن اسماعيل ، ولد عام ٢٦٠ هـ والتحق منذ صباه بالمعتزلة ، ولزمهم حتى وصل الاربعين من عمره ، والف في تلك الفترة كتبا عديدة في نصرة المعتزلة ، وعلى غره ، اعتزل في بيته ثم خرج معارضا شديدا للمعتزلة ، اذ ارتقى منبر مسجد البصرة ، وأعلن خروجه عن مذهب المعتزلة وتوبته ورجوعه عن ذلك والتحاقه بأهل السنة والجماعة ٠٠٠

١٧ـ كان ثلاثة من الخلفاء العباسيين الذين ارتضوا بالمذهب الاعتزالي ودافعوا عنه أي دفاع ، وامتحنوا وضعطوا وأجبروا الناس على اعتناقه وهم : المأمون والمعتصم ابنا هارون الرشيد والواثق بن المعتصم ويعتبر المتوكل الذي استلم الحكم بعد الواثق ، أول من انهى (محنة المعتزلة) وأبطل مذهبهم ٠٠

أنظر : د ٠ عبدالستار عزالدين الراوي ، ثورة العقل ، بغداد ١٩٨٢ ص ٢٢٢ ـ ٢٣٨ ٠

١٨ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ٢٥٣

١٩ـ نفس المصدر ، ص ٢٥٤

٢٠ـ نفس المصدر ص ٢٥٦

٢١ـ القرآن الكريم ، سورة الشمس ، السورة رقم ٩١

٢٢ـ يجب ان لا ننسى هنا بأن (خاني) الف كتابا في الشعر وليس في المواعظ الدينية والفرق والنحل الاسلامية ، لذا لابد له من شيىء من المبالغة والوصف في أي موضوع يتطرقه ، فحينما يصف حديقة الامير زين الدين ، يقارنها بجنة عدن وعندما يصف حفلة خطبة أخته (ستي) على (تاژدين) يقول بأن أصوات الموسيقى وصلت الى الافلاك ، هكذا هي لغة الشعر ، لكي تثير العواطف وتحرك المشاعر وتطلق عناصر الخيال ، والا فكيف يمكن ان تكون حديقة من الحدائق مهما بلغت من روعتها ، أن تصل الى مطاف جنان عدن مثلا ، او كيف ستصل أصوات الموسيقى الى (الزهرة والمشتري) على حد قول (خاني) وان وصفه للشمس لا يفوق بأي حال من الاحوال ، البلاغة الشعرية المتوقدة لدى

خاني ... لذا فلا يمكن (محاسبة) خاني بهذا الخصوص ، ولا يمكن اعتبار أيما أيماءة منه بمثابة (توجه) من لدنه الى مذهب او معتقد معين ، في الوقت الذي يكون هو (وليس نحن) قد أشار لاكثر من مرة الى العقيدة التي يعتنقها والمذهب الذي يتمذهبه !!

٢٣ـ د . عزالدين رسول ، ص ٤٠٧ .

٢٤ـ د . عزالدين رسول ، احمدي خاني ، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٨

٢٥ـ مم وزين ، رودينكو ، ص ١٧٥

٢٦ـ أشار الدكتور أيضا الى هذه القصة . ص ٣٠٧ من كتابه

٢٧ ـالقرآن الكريم ، سورة القصص ، الآية ٧٧ ، كلمة (مفاتحة) تعني (مفاتيحه) وقد وردت في معظم القراءات القرآنية بشكلها الاول ، والشكل الثاني أيضا وارد .

٢٨ـ مم وزين ، كيوي موكرياني ، ص ١٢٥ ، أو (رودينكو) ص ١٣٥ .

٢٩ـ د . عزالدين رسول ، ص ٣٠٧

٣٠ـ المصدر السابق ، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨

٣١ـ الاسطورة تلك مشتركة بين اليزيديين والمسلمين ..

٣٢ـ د . عزالدين رسول ، ص ٢٥٧ .

٣٣ـ عدي بن مسافر (الشيخ ئادي) : ـ متصوف وعالم ديني كبير ، يقال انه مسافر من منطقة بعلبك ببلاد الشام الى منطقة الشيخان الكائنة بين محافظتي دهوك ونينوى الحاليتين ، وبها اسس مذهبا جديدا ، ونال التقديس والاحترام الشديدين بين أبناء الطائفة اليزيدية التي كانت ولا تزال منتشرة هناك ، وقد بلغ من زهده وورعه ، أن أصبح قبره بعد وفاته ولا يزال مزارا لابناء تلك الطائفة ، توفي عام ٥٥٧ هـ .

٣٤ـ ينظر بشان ذلك كتاب [اليزيدية ـ ئيزدياتى] لمؤلفيه الزميلين (خدرئ سليمان وخليلئ جندي) وتنبع أهمية هذا المصدر من كون المؤلفين مثقفين يزيديين ، مطلعين على أحوال الطائفة اليزيدية أكثر من غيرهما ..

ئيزدياتى ـ مطبعة المجمع العلمي الكردي ، بغداد ١٩٧٩ ، ص ١٧ـ٤٧٠٠ المصدر باللغة الكردية ٠٠

٣٥ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ٤٠٩ ـ ٤١٠

٣٦ـ مم وزين ، رودينكو ص ٧١

٣٧ـ د ٠ عز الدين رسول ، الهامش (٣١) ص ٤٢٧

٣٨ـ ابن حزم ، المحلى ، المجلد العاشر ص ٢٤

٣٩ـ الامام الشافعي ، اعانة الطالبين ، الجزء الثالث ، ص ٣٣٠ ٠

٤٠ـ المصدر السابق ، ص ٣٣٠

٤١ـ المصدر السابق ، البحث مركز في الصفحات من ٣٣٠ الى ٣٤١

٤٢ـ نفس المصدر ، ص ٣٣٠

٤٣ـ ابن حزم ، علي بن أحمد بن سيد ، توفي عام ٤٥٦ هـ ، عالم وفقيه أندلسي مشهور ، له عشرات التآليف في مختلف المعارف ، ومن أشهر مصنفاته ، (المحلى) و (الفصل في الملل والاهواء والنحل) و « طوق الحمامة » ، ويعتبر عالما ظاهريا ، بل هو أشهر عالم ظاهري في الشريعة الاسلامية ، ومن أبرز السائرين في ركبه هو القاضي أبو يوسف الذي تولى القضاء في عهد العباسيين ٠

وتوخيا للدقة العلمية ، ومنعا من الخلط في ذهن القارىء الكريم نقول ، ان مصطلح (الظاهر) أو (الظاهرية) ورد في التراث الاسلامي بشكلين ، اولهما : أن المتصوفة يصفون علماء الشريعة والفقه الاسلامي بعلماء الظاهر أو الظاهرية ، كما سيرد في متن الدراسة بعد قليل ، وثانيهما : بين علماء السنة نفسهم ، فهناك مجموعة من الفقهاء يفسرون الفقه والشريعة حسب ظواهر الامور فقط ، ويؤمنون بما تؤديه الآيات الكريمة والاحاديث الشريفة ، حسب شكلها الحرفي فحسب ، فالفقيه قيد الترجمة (ابن حزم) هو من هذه المجموعة ، بل هو ابرزهم على الاطلاق ٠٠

٤٤ـ ابن حزم ، المحلى ، المجلد العاشر ، ص ٢٤ ٠

٤٥ـ نفس المصدر ، نفس الصفحة ٠

٤٦ـ لو رام القارىء الكريم الاستزادة من معلوماته بذلك الخصوص فعليه مراجعة المصادر التالية مثلا : ـ

أ ـ اعانة الطالبين ، للشافعي ٠

ب ـ الام ، للشافعي ،

حـ ـ تحفة المحتاج ، لابن حجر الهيثمي

ء ـ نيل الاوطار ، شرح منتقى الاخبار ، للشوكاني

هـ ـ الفقه على المذاهب الخمسة ، لمحمد جواد مغنيه

و ـ فقه السنة ، لسيد سابق

ز ـ المحلى ، لابن حزم ،

وعشرات المصادر الاخرى التي تتحدث عن الكفاءة والتراضي ، ولقد اكتفيت بآراء الشافعي هنا ، لان مذهبه هو الاكثر شيوعا بين الكرد ، ولأنه من أبرز القائلين بمبدأ الكفاءة ، كما ذكرت (ابن حزم) لانه عالم ظاهري ، وله آراؤه الخاصة خارج آراء الاربعة الكبار في عدة مواضع فقهيه ٠٠

٤٧ـ مم وزين ، رودينكو ص ١٤٢ ٠

٤٨ـ د ٠ عزالدين رسول ، فصل خاني والتصوف ص ٣٥٩

٤٩ـ د ٠ عبدالرحمن بدوي ، تاريخ التصوف الاسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني ، الكويت ١٩٧٥ ، ص ٣١ ـ ٤٣ ٠

٥٠ـ المصدر السابق ، ص ٤٤ ـ ٤٩

٥١ـ ابن عربي : الشيخ محي بن علي الطائي ، توفي عام ٦٣٨ هـ ، ولد في الاندلس وتوفي بدمشق ، صوفي مشهور له عشرات المصنفات الشهيرة ، اشهرها (فصوص الحكم) و (جامع الاحكام) وهو القائل بنظرية (وحدة الوجود الصوفية) ٠٠

٥٢ـ الحلاج : الحسين بن منصور ، ولد في قرية البيضاء ببلاد فارس ، وصلب في بغداد عام ٣٠٩ هـ ، صوفي المذهب ، اتهم بالحلولية ، اذ عذب بسببها وصلب ، ويعتبر مؤسس المذهب الحلولي انقسمت الآراء حوله ، فمنهم

من نادى بتكفيره ، ومنهم من قدسه واعتبره شهيد التصوف ، كانت له مؤلفات عديدة لم يبق منها غير كتاب (الطواسين) ..

٥٢ـ السراج الطوسي : عبدالله بن علي ، توفي عام ٣٧٨ هـ ، صوفي شهير ، له آراء معتدلة حول التصوف ، سنورد بعضا من آراءه في متن الدراسة ، والتي تدل على انتقاده لمبدأ الحلول الذي يقول به جماعة اخرى من المتصوفه ، أشهر كتبه هو (اللمع في التصوف) ..

٥٤ـ ابن الجوزي : عبدالرحمن ابن الجوزي البغدادي ، توفي ببغداد عام ٥٩٧ هـ ، فقيه وخطيب ومؤرخ ، من أشهر كتبه الداعية الى التمسك بسواء السنة ، والابتعاد عما سوى ذلك هو كتاب [تلبيس ابليس] وفيه انتقادات شديدة للمتصوفة ..

٥٥ـ د . عبدالرحمن بدوي ، ص ٦٠

٥٦ـ المصدر السابق ، ص ٦٢

٥٧ـ اشارة الى حديث نبوي شريف ، مشهور بذلك الخصوص .

٥٨ـ د . عزالدين رسول ، ص ٤٠٤ ـ ٤١٠

٥٩ـ الغزالي : ـ ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد الغزالي ، ولد في طوس سنة ٤٥٠ هـ / ١٠٥٩ م ، نشأ يتيما ودرس بطوس ونيسابور ، له مؤلفات عديدة في التصوف وحول الفلسفة ومختلف العلوم الدينيه ، توفي عام ٥٠٥ هـ / ١١١١ م .

٦٠ـ د . عزالدين رسول ، ص ٤٠٥

٦١ـ ينظر بصدد ذلك كتابه (المنقذ من الضلال) مثلا أو ص ٩٣ ـ ٩٤ من كتاب د . بدوي .

٦٢ـ د . بدوي ، ص ٢٢ .

٦٣ـ ابن الجوزي ، تلبيس ابليس ، دار العلوم الحديثة ، بيروت ، مطبعة

الوسام ، بغداد ، ١٩٨٣ ، ص ١٧٠ ، والرأي ذاك منقول عن السراج الطوسي ، المؤلف الصوفي الشهير ...

٦٤ـ مم وزين رودينكو ، ص ١٦٦ ، ١٦٧ .

وردت كلمة (خەون) في البيت الاخير ، من هذه الابيات ، وتعني (الرؤيا) كما هو معلوم ، ونظرا لتشابه الاملاء الكردي القديم لكلمتي (خەون) و (خوون) فقد فسرها المؤلف بـ (الدم) خطأ ، علما بأن (الرؤيا) هي التي تتوافق مع صحة المعنى في البيت الاخير وليس (الدم) ، ... انظر كتاب المؤلف قيد المناقشة ص ٣٨٠ ، اذ ترجم البيت قائلا : ـ

[ان دما تراه في هذا المقام ، هو شيىء من شهود غير تام] بينما الصحيح هو [ان رؤيا تراها ... الخ] .

٦٥ـ مم وزين رودينكو ، ص ١٥٩ .

٦٦ـ د . عزالدين رسول ، ص ٣٧٦ .

٦٧ـ مم وزين رودينكو ، ص ١٩٢ .

٦٨ـ د . عزالدين رسول ، ص ٣٩٤ ، وص ٤٠٧ مثلا .

٦٩ـ د . عبدالرحمن بدوي ، تاريخ التصوف الاسلامي ، ١٩٧٤ ، ص ٨٨ .

٧٠ـ المصدر السابق ، ص ٩٢ .

٧١ـ الغزالي ، المنقذ من الضلال ، مطبعة الجامعة السورية ١٩٦٧ ، ص١٠٢ .

٧٢ـ د . بدوي ، مصدر سالف ، ص ٩٥ .

٧٢ . ٧٣ ـ عدنان حسين العوادي ، الشعر الصوفي ، بغداد ١٩٧٩ ، ص ٢٠٦ . نقلا عن الرسالة القشيرية .

٧٥ـ سبقت ترجمة هذه الابيات ، ينظر الى الهامش (٦٧) ..

٧٦ـ عدنان العوادي ، الشعر الصوفي ، ص ٢١٠ ٠

٧٧ـ المصدر السابق ، ص ٢١١ ، وكذلك د ٠ بدوي ص ٩٠ ٠

٧٨ـ د ٠ بدوي ص ٨٨ ٠

٧٩ـ د ٠ بدوي ، ص ٩٣ ، نقلا عن (المقصد الاسنى)

٨٠ـ المصدر السابق ، ص ٩٤ ٠

٨١ـ د ٠ محمد جلال شرف ، الحلاج ، الثائر الروحي في الاسلام ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، اسكندرية ، ١٩٧٠ ص ١١٣ ٠

٨٢ـ المصدر السالف ، ص ١١٣ ـ ١١٤ ٠

٨٣ـ القرآن الكريم ، آية الميثاق ٠

٨٤ـ سبق ترجمة هذه الابيات في متن الدراسة ٠

٨٥ـ مم وزين ردينكو ، ص ١٢٦

٨٦ـ حديثي مع السيد أ ٠ ن ٠٠٠

٨٧ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ٤٥٧ ٠

٨٨ـ د ٠ محمد جلال شرف ، الحلاج . الثائر الروحي في الاسلام ، ص ١٠٨ ـ ١٠٩

٨٩ـ المصدر السالف ، ص ١٢٣ ـ ١٢٤

٩٠ـ مم وزين ردينكو ، ص ١٨

٩١ـ د ٠ بدوي ، مصدر سالف ، ص ٢٢

٩٢ـ مم وزين ردينكو ، ص ١١٦

٩٣ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ٤٥٨

٩٤ـ القرآن الكريم ، سورة القصص ، الآيتان ٣٠ ، ٣١

٩٥ـ مم وزين رودينكو ، الابيات بالاصل في ص ٢٢ ، ٢٣ ٠

٩٦ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ٣٥٣ ٠

٩٧ـ الموسوعة الفلسفية ، وضع لجنة من العلماء والاكاديميين السوفياتيين ، باشراف ، م ٠ روزنتال ، ب ٠ يودين ، ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨١ ص ٤٠٢ ٠

٩٨ـ مم وزين رودينكو ، ص ٣٥

٩٩ـ د ٠ عزالدين رسول ، ص ٤١٣ ـ ٤١٤

١٠٠ـ لابد ان ذلك القرار ، قرار (عزوبية خاني ورهبنته) ، من تأهيله وزواجه ، يحتاج الى دراسة أعمق وأدلة أوفر ، وأساس أقوى ، عسانا ان نفلح فيها بأذنه تعالى ٠٠

هەوالنامەی کتێب

ـ المحتويات ـ	صفحة

١ـ المقدمة

٢ ـ مدخل الى الموضوع

٣ ـ القسم الاول ـ ملاحظات عامة

٤ ـ القسم الثاني ـ تصويبات شعرية

٥ ـ تصويبات في المعاني الشعرية

٦ ـ تفسير وتفسير القسم الثالث

٦ ـ القسم الثالث ـ تفسير وتفسير

٧ ـ فكر وعقيدة

٨ ـ المحتويات

صفحة الثامنة كتب

رقم الايداع ١٢٢٥ في المكتبة الوطنية في بغداد لسنة ١٩٨٦

هەولێر بۆ کتێب