الإسلام واحدًا ومتعددًا

إسلام الأكراد

د. تهامي العبدولي

دار الطليعة - بيروت

حقوق الطبع محفوظة
لدار الطليعة للطباعة والنشر
و
رابطة العقلانيين العرب
ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٣١٤٦٥٩/ ٠١
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo. com

الطبعة الأولى
تموز (يوليو) ٢٠٠٧

الإسلام واحدًا ومتعددا

إسلام الأكراد

إنموذجًا لإسلام الأقليات
(قراءة في تداخل الديني والقبلي والقومي)

د. تهامي العبدولي

رابطة العقلانيين العرب

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

«الإسلام واحداً متعدّداً»

سلسلة دراسات بإشراف

د. عبد المجيد الشرفي

شكر

أنجزتْ هذه الدراسة ضمن فريق بحث «الإسلام واحداً ومتعدداً» الذي يشرف عليه الأستاذ الدكتور عبد المجيد الشرفي. وقد تفضّل بمراجعته وإبداء آراء سديدة فيه، كما كان للأستاذة آمال قرامي فضل لمّا راجعت الصيغة الأولى، فلهما منّي جزيل الشكر.

الإهـداء

إلى من كان فكرهم نوراً يضيء عتمة المستبدين
وكانت صدورهم مقام المساكين،
إلى من تمزدوا وسكنوا الجبال...

مقدّمة

يبدو لبعض "مشبّهة العصر" أنّ المسلمين، حيثما كانوا، هم المسلمون، وأنّ الفوارق بينهم ليست ذات بال، بل هي وهمية، ومن ثم ينتهون إلى خلاصة شبه حتمية هي أنّ المسلمين طائفة واحدة تعبّر فعلاً عن جوهر حلم أعظم هو "أمة المسلمين". ويظن بعضهم أنّ العربي المسلم صنو الكردي المسلم والفارسي المسلم وغيرهما، وليس من داع إلى نقاش المختلف بينهم، ذاك الذي شكّل على مرّ التاريخ عائقاً أمام الاندماج. وفي الحقيقة فإنّ فكرة "الجسد الواحد وأسنان المشط" تسقط وتتبدّد أمام واقع يظهر الاختلاف والتمايز والتشظي، بسبب وجود خصوصيات إثنية تمثّل بالفعل حداً مانعاً نافياً ممكنات تصور مستقبل مشترك ومصير مشترك.

تاريخياً كان الإسلام ومازال ديناً بسمات عربية جغرافياً ولسانياً وثقافياً، وهو قد تشكّل ضمن هذه الأطر، ولم يستطع التخلّص من تلك السمات الأولى. ورغم تشكله على ذلك النحو، فإنه لم يكن أصيل المنبت عربيّه، أو لم يكن بدءاً من دون أصل في الزمن. وحقيقة الأمر أنّ تحويلاً معيّناً أو تصحيحاً طرأ على عقائد السابقين وأحياناً أخرى حدث فيها استبدال، مهما كان المصطلح أو ما سيكون. فضمن ما يعرف بالتركيبية أو التلفيقية Syncretism حدث ما حدث وظهر الإسلام. وفي ظهوره ذاك تلبّس بخصوصيته القرشية وهي

ليست العربية، فلاحقاً ستُوصف بالعربية، وبحد السيف فُرض شيء من "القرشية"، قد يكون ذلك انحرافاً عن المبادئ السامية فيه، ولكن هذا ما حدث في التاريخ. كانت العصبية الواحدة قد استبدت باسم العقيدة وسادت بها، وكلما غلبت عصبية أخرى استبدت الجديدة بالدين وسادت به على رقاب الناس. في البدء كان المشكل الأساسي في تلبس الديانة بمنبتها العصبي حتى غطت العصبية أصول الديانات الأخرى التي كانت أصلاً قد تأسست عليها. وبذلك فقدت تدريجياً القدرة على التأثير في الآخرين وجذبهم إليها، وارتد الآخرون عنها لإحياء قديم ظُنّ أنه ولّى من دون رجعة. وفي الحقيقة هناك قانون ثقافي قلّما انتبهنا إليه، بيانه «أنّ الثقافي لا يندثر، بل يتحول شيئاً فشيئاً نحو صيغة جديدة، وهو لا يفقد أصوله الثاوية الأولى». فبحفر دقيق نقف على مكونات دنيا في طبقاته الخفية، وفي المتخيل دائماً يقبع ما اعتقدنا أنه اندثر.

إنّ المثال الحي والدليل هو **إسلام الأكراد**، فهو إسلام قد يوصف ظاهراً بأنه "إسلام جامع"، وكأنّ الكردي في تديّنه يماثل العربي في شبه الجزيرة والبربري في المغرب والفارسي في إيران، ونعلم في المقابل أنّ الترك يقولون «إنّ الأكراد مسلمون فقط فيما لو قورنوا بالمشركين».

علينا أن نعيد تفكيك أجزاء الصورة وأن نتخلّص من وهم الإطار، إذ يكشف لنا المشهد الراهن ما لا نتوقع ولا نحتسب. فالأكراد غير مكتفين بالإسلام، ولعلّه لم يُشبع حاجتهم الثقافية فيما مضى واستمر الأمر كذلك حتى اليوم، لذلك نبشوا أو اجترحوا في الجديد أحاديد سربوا من خلالها روحاً قديمة أصيلة فيهم، قد يقال

عذلوها كي تساوق الإسلام، والحق أنّ العكس هو الذي حصل، فهم عذلوا الإسلام كي يكون دينهم بهيئة تدينهم الموروثة وهي عنوان هويتهم وتاريخهم، وهل يمكن التخلص من هوية هي الذات؟! أليس للزرادشتية حظ في فلسفة الصوفية؟ أليست اليزدية صيغة ثنائية من زرادشتية وإسلام، وكذلك هي صيغة تدين جماعة أهل الحق. وما تشيُّعُ الكرد؟ أليس جنوحاً نحو أصل قديم وتخلصاً من صيغة طارئة وافدة بإلزام مجموعة لم تعرف الهجعة ولم تستكن لأحد إلا بما يخدم العشيرة؟[1].

يخبرنا التاريخ والتشخيص الدقيق للمعيش السياسي الثقافي أنّ الكرد وُظّفوا ضد بعضهم بعضاً، وما امتشقت سيوف كما امتشقت بين الأكراد لتريق دماً كردياً، وأنّ الطائفة منهم نحرت الأخرى لمّا تحالفت مع جماعة حاكمة باسم العصبية العربية أو العثمانية أو التركية الطورانية أو الفارسية. وباسم الدين القرشي المتلبس بالعربي ثم العثماني أبيد منهم الآلاف في حرب ضد الروس فيما بين ١٩١٤ و١٩١٨، ليهجّروا بعد ذلك إلى الأناضول. وما شفع لهم إسلامهم، بل أوقع العثمانيون بينهم وبين الأرمن، وكذا كان أمرهم لمّا استغلهم مصطفى كمال أتاتورك في حربه ضد اليونان وكان يحثهم على قراءة «إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً»، ثم سرعان ما انقلب عليهم فنكّل بهم، حرّق قراهم وأباد زرعهم، ومن ١٩٢٤ إلى ١٩٣٧ فعل بهم ما لم يفعل العدو بعدوه[2].

---

(١) سنحلل هذا لاحقاً في مواضعه فيما يأتي من البحث.

(٢) ثمة مراجع تكفي في الاستدلال على ذلك منها خاصة شميدت دانا آدمز، **رحلة إلى رجال شجعان في كردستان**، ترجمة جرجيس فتح الله المحامي، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٧٢؛ وفوزي أحمد، **خناجر وجبال**، مصر، ١٩٦١.

ومنذ نصف قرن حتى الساعة مازال العرب والفرس والأتراك يبيدون الأكراد وكأنهم جسم غريب لا يستحق البقاء، بل لم تُدن دولة إسلامية واحدة ما حدث لهم، بقدر ما دافع عنهم من كان الكرد أنفسهم يحاربونهم باسم الإسلام ويعدّونهم كفاراً، ولم يُمنحوا حرية كما مُنحوا في دول مسيحية حرية اللغة والثقافة، ورابطات الدفاع عن الكرد في فرنسا وألمانيا قد لا تُعدّ ولا تُحصى.

لقد كتب كاتب كردي: «الهيئات الإسلامية تبكي على المسلمين في العالم كمسلمي الفلبين وهذا حقّ، ولكنّها لا تذكر كردستان والأكراد الذين أبيدوا مع أنّ كردستان أقرب وهذا غير حق»[1]. ولعل فيما أوردنا دليلاً على أنّ الإسلام كان ومازال يعني بالنسبة إلى الأكراد الترادف الحاصل بينه وبين العروبة، ولذلك ليس غريباً أن ظهرت في التاريخ صيغ بديلة عن الإسلام، وليس مستغرباً أن يلجأ مثقفون أكراد اليوم إلى التخلّص من التديّن الإسلامي وأن يعدلوا عنه إلى إحياء عقائد تمثل أصلاً بديلاً عن أصل مفروض يعتبرونه موهوماً إلى حد، بقدر ما اتصلوا به لُفظوا، أو أذلهم أهله.

ومن المفارقات في حياتنا، نحن العرب، أننا كنا ومازلنا نعتبر أنّ شرط نهضتنا التي لم تحدث، هو التحرر من الغرب، وبقدر رغبتنا في التحرر ازددنا استلاباً، لأنّ الغرب قدر معرفي وحداثي لا مفرّ منه، وكان علينا أن نبحث عن سبيل أخرى. ويبدو أنّ الأكراد يتخذون الموقف نفسه، وبوعي أو من دون وعي هم يكررون الخطأ نفسه، والمفارقة هي نفسها، إذ يشترطون لتكوين دولة معاصرة التحرر من

---

(١) ملا علي كردي، **كردستان والأكراد**، بيروت، دار الكاتب، ١٩٩٠، ص ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

العرب، أو التحرّر من الترك أو التحرّر من الفرس بواسطة الغرب، فكأنّهم يفرّون من هؤلاء إليه. ولعلهم، بعدها، إن قُيّض لهم التحرر أن يشترطوا التحرر من الغرب لتكوين أمّتهم. في هذه الحال، وكما هو ظاهر، إنهم يقبلون على تأسيس أمة/ دولة بوعي معطوب، إذ ليس هيّناً التخلص من عدو بإرادة للخضوع لآخر بإرادة ووعي، وليس هيّناً كذلك العدول عن جماعة نحو أخرى، فالتاريخ مشترك والهوية متعددة والثقافة متواشجة متشابكة.

إن العدول يجب أن يكون نحو الذات، بتأسيس الذات العارفة بتاريخها، المدركة مكوّنات هويتها، أي إنّ عليهم امتلاك الذات أولاً وأخيراً.

الفصل الأول

في المفهوم ومشكلة الكتابة حول الأكراد

«ليس ثمّة ما هو أقلّ تحديدا، وأكثر تشتّتاً ممّا هي هويّة كل واحد. ليس ثمّة ما يصعب أن نحرزه أكثر من وجهنا حين لا توجد مرآة تعكس صورته».

جان ـ فرانسوا ماركيه، **مرايا الهوية**

١ ـ في مفهوم الاثنية

يبدو أنّه من العصي تحديد هذا المفهوم لسببين على الأقل، **الأول** أنّ ما ينطبق على هذه المجموعة لا ينطبق بالضرورة على أخرى، وعندئذ فإنّ الخطر يكمن في التعميم، ونعلم أنّ سلامة المفهوم وشرعيته تُكتسب من إمكان انطباقه على أحوال وأوضاع كثيرة .**الثاني** أنّ المجموعة متغيرة دائماً وما يصحّ في وصفها اليوم قد لا يصحّ غداً، لأنّ السمات الاثنية متحوّلة فيما خفي، ساكنة فيما ظهر، أي إنّ المعتبر قارّاً قد يكون موهوماً إلى أبعد الحدود، فليس من شيء «متغيّر أكثر من ذاك الذي نظنّ أنّه ثابت».

أ ـ القومية والمبدأ

لتحديد المفهوم نحتاج إلى فهم القومية أو النزعة القومية باعتبار الارتباط المتين بين الاثنية والفكرة القومية، إذ نحن في المحصلة سننتهي إلى أنّ المجموعة الاثنية هي المجموعة القومية التي ما زالت لم تتمكن بعد من تحقيق توحدها القومي. إنّ النزعة القومية مبدأ سياسي يعتقد من خلاله أنّ الوحدة السياسية تتم على أساس قومي بما يؤدي إلى الانسجام بين القومي والسياسي، وعادة ما تتجلى في عاطفة مبدئية قد تتطور بفعل الاستمرارية إلى حركة. يفعّلها انتهاك المبدأ الذي يؤدي إلى غضب جماعي، وإذا تحقق المبدأ يؤدي إلى الرضا. ويشترط دائماً ألاّ «تتقاطع الحدود السياسية مع الحدود الاثنية»[1].

إن انتهاك المبدأ القومي يحدث في حال وحيدة أن يكون القائمون الحاكمون سياسياً من غير الأغلبية المحكومة، فيما يرى غيلنر Gellner، ولكنّ المشكل يظهر في حال أخرى بالنسبة إلى ما نسميه الأقلية الاثنية. فمن الطبيعي أنّ الحاكمين من غير الأقلية متحيّزون للأغلبية كما هو حال مثالنا المدروس (العرب ـ الأكراد)، ولذلك فإنّ المبدأ في حد ذاته يُنتهك باستمرار، وذلك ما سيجعل الخصوصية وسيلة لحماية المبدأ.

إنّ من شأن الدولة دائماً أن تحمي المبدأ، «فالدولة هي شبكة المؤسسات المعنيّة بشكل خاص بفرض النظام»[2]، ومن البيّن أنّ المجموعة الاثنية تتوحّد سياسياً بالدولة، أي بنظام الدولة، ولا يمكن

---

(١) Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, London, Cornell University Press, 1983, p. 1.

(٢) *Ibid.*, p. 4.

لأية قومية مهما كانت أن تحقق ذاتها ووجودها وتعبّر عن كيانها القومي خارج الدولة ومن دون الدولة، «فوجود وحدات سياسية ممركزة... ومسلّم بها ويتعامل معها على أنها معيارية يُعدّ الشرط الضروري للقومية»[1]. ومن شأن العلاقة بين النظام/ الدولة والقومية أن تؤدي بنا إلى تبيّن مفهوم المجموعة الاثنية، فهي كل مجموعة تعتقد في مبدأ التطابق بين الوحدة السياسية والقومية وتسعى إلى تحقيق ذلك من خلال الدولة، ويجب أن يكون المبدأ نابعاً من حاجة موضوعية إلى الانسجام. ففي أحوال معينة، وُجدت في التاريخ جماعات سياسية أصرّت على فرض انسجام على مجموعاتها الاثنية، وجعلتها تحت سيطرة سلطات مهووسة بالأيديولوجيا القومية[2]. وعلينا أن نميّز بين المجموعة النشيطة الفعّالة قومياً والمجموعة الساكنة، الأولى هي التي أخذت طابعاً حركياً وبدأت تبحث عن تجسيد الخصوصية الثقافية في الدولة، أمّا الثانية فهي تلك التي قبلت بالانضواء مع مجموعات أخرى ضمن دولة، لكنها مهيأة دائماً للانفصال عن الدولة. وفي الغالب يُعدّ النوع الثاني نوعاً كامناً ويكون نوع اجتماعه زراعياً، والمجتمع الزراعي ليس مناسباً للمبدأ القومي[3]، وكذلك هو المجتمع القبلي بشكل عام لأن التحالفات آنيّة ومتحولة وفق المصلحة، بل إنّ وجوده يقتضي «إبقاء الخيارات والارتباطات مفتوحة»[4].

---

(١) *Ibid.*, p. 4.

(٢) *Ibid.*

(٣) يرى غيلنر أن الانتقال إلى مجتمع قومي يتزامن مع انتقال المجتمع إلى مجتمع صناعي منسجم ونعتقد أنه وفق هذا القانون يعسر في الوقت الحالي أن يتمكن الأكراد من تحقيق المبدأ، راجع: *Ibid.*, p. 39.

(٤) *Ibid.*, p. 13.

ب ـ المصطلح وتطور المحتوى المعرفي

لقد ظهر مصطلح "**الاثنية**" في الغرب في حدود ١٧٨٧، وتغيّر محتواه المعرفي على مدار القرنين الماضيين، وأخذ أحياناً منحى سلبياً، وكانت الاثنيات هي المجموعات غير المسيحية أو المسماة "وحشية" على اعتبار أنّ المتحضرين هم فقط أهل الحضارة اليهودية المسيحية. وفي حدود عام ١٩٥٠ تداخل مع مصطلح "القبيلة" للدلالة على غير المستقرين من الرّحّل، وبشكل معين، الاثنيّون هم من لم يعرفوا في ذلك التاريخ المرحلة الكولونيالية، وهم إلى حد كبير المتوحشون. وعموماً فإنّ الشعور الاثني هو ذلك الذي يهمّ مرحلة ما قبل الاستعمار، مرحلة سيرورة تكوّن الأمة، أي هو الوعي بالانتماء إلى مجموعة ذات خصائص لغوية ثقافية سياسية موروثة عن ماض مشترك. وعادة ما تعمد كل مجموعة يحكمها هذا الهاجس إلى تصويب تاريخها وتشريعه، وهي تعيد تأويله أيديولوجياً باسم قرابة اجتماعية متوهمة أو يعاد بناء المجموعة من خلال أساطير الأصل المفترض. ومع حدث دخول الاستعمار تمّت التسوية بين القبيلة والإثنية قصد نفي فكرة الأمة، خاصّة أنّ المستعمر كثيراً ما عمد إلى استبعاد مصطلح "إثنية"، مستعملاً "قبيلة" و"جهة" لغايات سياسية[١].

تستند المجموعة الإثنية دائماً إلى جملة من السمات والرموز المشتركة، فمن خلالها تقدم نفسها وتميزها كي يتعرّفها الغير على

---

(١) Catherine Coquery Vidrovitch, «Du bon usage de l'ethnicité», *Le Monde Diplomatique*, Juillet 1994, pp. 4 - 5.

ذلك النّحو، ويمكن القول أيضاً إنّها كل الخصائص الثقافية والرمزية المشتركة بين المجموعة التي تجعلها متفرّدة، وبهذا المعنى فالإثنيّة هي التي تغذّي شعوراً بالهوية والانتماء، والتعبيرات الناتجة عن ذلك[١].

إنّ ما بيّنا يعني أنّ الأقلية/ الإثنية مفهوم لا علاقة له بالعدد بل بالمعنى السياسي، أي إنّ الأقلية أقلية من حيث ضعف مشاركتها في السلطة لمّا هضمت حقوقها مجموعة أخرى، ونحن نعي أنّ المصطلح حين أُطلق في الغرب كان يهم أقليات من حيث العدد تقيم في دول تهيمن فيها أغلبية عرقية. لا ينطبق ذلك على الأكراد، فهم لا يمثلون أقلية في منطقة كردستان موحدة، وقد كان لتشتتهم بين دول متعددة في المنطقة دور في وسمهم بالأقلية. يضاف إلى ذلك أنّ مشاركتهم في الحكم ضعيفة أو تكاد تكون منعدمة في دول تسودها عناصر أخرى.

ج ـ شروط التحقق

توجد جملة من الشروط تدفع الإثنية إلى تحقيق المبدأ أي «جعل الثقافة ضمن الدولة منسجمة مع السياسة»، من بينها اشتداد الاستبداد والحيف، فذلك يجعل المجموعة الاثنية تشرع في الانتقال نحو محاولة التحقيق المذكورة، و يُعدّ الاستعمار أيضاً دافعاً نحو إرساء دولة وفق أساس قومي. و من أهمّها خاصة انتفاء مفهوم المواطنة في

---

(١) Gérard Bouchard, «Ouvrir le cercle de la nation, activer la cohésion sociale; Réflexion sur le Québec et la diversité», in *Les nationalismes au Québec*; Les presses de l'université Laval; Québec, 2001, p. 319.

دولة تتعايش فيها عناصر مختلفة[1]. فإذا كانت المواطنة، وهي «علاقة اجتماعية قانونية تقوم بين الأفراد والمجتمع السياسي/ الدولة، حيث تقدّم الدولة الحماية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للأفراد عن طريق القانون والدستور الذي يساوي بين الأفراد، ويلتزم الأفراد بالولاء للدولة ويلجؤون إلى قانونها للحصول على حقوقهم»، غائبة في نظام حديث معين، فإنّ رغبة المجموعة الاثنية في التخلّص من تسلّط مجموعة أخرى وهيمنتها يصبح مشروعاً. وبهذا المعنى فإنّ المواطنة هي الحدّ المانع لكل تطلّع قومي، وهي ضمان الاندماج لنفي التناقض الممكن بين الهويات، وفي نفس الوقت يعتبر غيابها مخلاً بالاندماج ومحرّكاً للشعور القومي.

قد لا نتمكن فعلياً من وصف مجموعة بأنها إثنية تسعى إلى تحقيق قوميّتها من دون ملاحظة ما يلي:

- احترام الأصل والرابطة ورفعها لتكون مقدّسة. فالسّمة الأولى للدلالة القومية الاثنية هي اعتبارها مقدّسة على نحو معيّن، وكل مجموعة اثنية تنظر إلى أصلها نظرة تقديس، وما يجمعها حوله حقاً هو نظرة الاحترام والتبجيل. ثمّ مجابهة داخلية مع قوة لا يمكن تفسيرها وهي تؤدي إلى الانجذاب والاحترام والتقديس والخوف، إلى أن تصبح بشكل من الأشكال ديناً على دين أو أعلى منه.

- القلق على الأصل والقومية. فكلما انتهك المبدأ أو طُعن فيه نشأ قلق يؤدي إلى رد فعل معين، وبذلك يصبح ذلك القلق خيطاً ناظماً لتحيين المبدأ والتذكير به كلّما أغفل، إنه يقوم دائماً بالتحفيز.

---

(١) مثال العراق مهم في الغرض.

عندئذ ترتقي القومية المبنية على الأصل المفترض إلى حدّ الهاجس الملازم.

ـ تأسيس الأساطير والمرويّات والتواريخ الضرورية التي تشد حياة المجموعة، وهي شيئاً فشيئاً تصبح فوق عضوية تؤكد فكرة الأصل وتؤلف بين أفراد المجتمع؛ إنها تصبح سلطة تحمي طقوساً تمنع المعنى القومي من الذوبان، من ذلك أسطورة الخلق والأصل والسيرورة والأساطير التفسيرية للأحداث والملاحم وغيرها... إنها أساطير مساعدة على التحرر من كبت تعيشه المجموعة.

منذ حرب ١٩٩٠ يمكن اعتبار المجموعة الكردية في شمال العراق مجموعة محلّية تتمتع بحكم ذاتي سياسياً. ومن الواضح أنّ سعيها إلى تأسيس دولة خاصة على أساس قومية كردية يتزايد يوماً بعد يوم، كما أنّ انتماءها إلى الدولة العراقية والتركية بصفة خاصة متوتّر قلق، فمرّة تُظهر رغبة في الانضواء تحت الدولة، وأخرى تُظهر رغبة مضادة في الخروج والاستقلال. ولكن دون ذلك عقبات كثيرة، لعلّ الظاهر منها التشتت بين أربع دول، تركيا وإيران وسوريا والعراق، مما يقتضي التقريب بين أطراف المجموعة وتحقيق رضا تلك الدول. وما زالت المجموعة الكردية في الوقت الحاضر وحدات محلية متفاوتة الوعي بقوميتها وخصوصياتها الاثنية، وهي محتاجة إلى التعرف على ذاتها أولاً قبل التفكير في تفعيل المبدأ، وذلك أمر نستدل عليه في العناصر اللاحقة.

٢ ـ في مشكلة المراجع والكتابة

إنّنا نميّز جيّداً بين الدفاع عن حرية شعب مضطهد ضمن المتاح

والكتابة عنه كتابة تستهدف التحقّق ممّا كان قد حدث، بعرضه وتحليله بإيجاز، وتسعى في نفس الوقت إلى تقديم تفسيرات دقيقة.

إنّ أوّل ما يطالعنا في دراسة تاريخ الأكراد و دراسة اجتماعهم القديم والحديث والمعاصر وعاداتهم وتقاليدهم وأديانهم أو ثقافتهم عموماً هو مشكلة المراجع، وهي لا تتعلق بندرة المراجع أو كثرتها بل بتحوّل الوجود الكردي في حد ذاته إلى مسألة سياسية في تلك المراجع. فقد تم احتزال أغلب قضاياه في الشأن السياسي دون غيره. وهو ما يعسّر التمييز بين الموضوعي والأيديولوجي، وبين الواقعي والخيالي، كما يعسّر التمييز بين كتابة تأريخية وكتابة تضامنية في مؤلفات غير الأكراد.

يمكن تصنيف المكتوب حول الأكراد ثلاثة أصناف: **كتابة الاستشراق** وهي استكشافية، و**الكتابة الكردية** حول الأكراد، وهي تمثل لحظة تعرّف تاريخ الذات وتمثّل تاريخيتها، و قد كانت صيغت ضمن مسار تبلور وعي قومي، واتصلت بالصنف الثالث وهو **كتابة العرب** حول الأكراد التي تظهر أحياناً كتابة حول عنصر غريب وأخرى كتابة حول عنصر من "الأمة". وبين هذه الأنواع الثلاثة اختلافات تفوق الحصر، نشير إلى بعضها كلما كان ذلك مهماً في متن البحث[1]. وبما أنّا لا نتقن اللغة الكردية فإنّنا استفدنا فقط من المترجم منها إلى العربية والإنجليزية والفرنسية أو ما كتبه أكراد مباشرة بالعربية.

أ ـ كتابة الاستشراق

ليس غريباً أن الأكراد لم يتعرّفوا تاريخهم إلا من خلال كتابة

(١) سنجمع بين الصنفين الثاني والثالث في عنصر واحد إجرائياً.

الاستشراق، كما هو شأن العرب في علاقتهم بتاريخهم في القرن الثامن عشر خصوصاً، فقد كان لابد من طرف خارجي يقوم برسم صورة المجموعتين. ورغم أنّ المنطقي أن تكون عين الآخر أكثر موضوعية فإنّ ذلك لم يمنع وجود شيء من التناقض والقصور. والفرق الأساسي بين علاقة العرب بتاريخهم وعلاقة الكرد بتاريخهم يتمثّل في أنّ العرب قدّموا صورة عن أنفسهم منذ بداية تاريخهم الإسلامي أو قدمها عنهم بعض المتعربين، ثم ظلّوا يواصلون تأسيسها إلى اليوم بصرف النظر عن دور العامل الخارجي، فبقدر استمرارهم في الوجود استمرت كتابة التاريخ. وحين تعرفوا على أنفسهم في القرن الأخير من خلال الكتابة الاستشراقية أعادوا تقييم الذات من منظورهم الشرقي وواجهوا المستشرق أو عدّلوا الصورة بالتجميل أو الرد والطعن. مثل هذا لم يحصل عند الأكراد، فهم لم يباشروا كتابة تاريخهم إلا بعد ثلاثينات القرن العشرين إذا ما استثنينا ما كتب البدليسي في **الشرفنامه**، وإلى حد اليوم لا نقف لهم على تاريخ مكتوب مكتمل، ومازالت ثقافتهم شفوية. لا يُعدّ مثل ذلك هنة مزرية، بل هو تأخر في الوعي التاريخي بخصوصية الذات، يعود في جزء كبير منه إلى أسباب خارجة عن نطاق المجموعة الإثنية.

ويمكن القول إنّ ما دوّنه الأكراد في العشرية الأخيرة من القرن العشرين كان اعتماداً على الكتابة الاستشراقية والكتابة العربية، وقد جاء أحياناً كثيرة من دون تمحيص علمي، وما دُوّن لم يكتب بلغة كردية متفق عليها أو كُتب بلغة كردية دون أخرى هي تلك الغالبة في كردستان العراقية، وأغلب ما كُتب كان بلغة أوروبية هي ليست لغة الأمة المفترضة ولن تكون بديلاً عن اللغة الأم. فما كتبه

باحثون كرد عن تاريخهم كان أغلبه بالفرنسية والإنجليزية والألمانية لمّا كانوا وما زالوا بصدد إثبات الذات السياسية بوصفهم أقلية مضطهدة أو بصدد عرض وضعهم البائس أمام الغرب، قبل الوعي بضرورة كتابة التاريخ المرتبط أصلاً بالوعي القومي وبلغة قومية. ولذلك كان اتخاذهم لغة أجنبية للتأريخ سبيلاً نحو التعريف بقضيتهم. ذلك يعني أنّ ما كتب في الغرض ربما كان بانفعال سياسي وضمن تحالفات مع أطراف مساندة أو جاء رد فعل على متعصبين من قوميات أخرى كالعصبية العربية والتركية والفارسية. فسلوك بعض "البعثيين" ضمن مراكز السلطة في العراق معروف، وتصرف بعض الكماليين أو بعض دعاة الأممية الدينية في نظام ولاية الفقيه لا يحتاج إلى بيان أكثر من عيانه.

كان المفروض تحقيق وعي عقلاني واضح بدقة المرحلة، وتَمثّل خصوصية اللحظة التاريخية في تاريخ المجموعة، إذ هي تُمثّل منعطفاً مهمّاً لا يقوم على تراكم بقدر ما يبدأ بتحديد مبادئ أساسية في التأسيس. إنّ رسم الأكراد صورة عن أنفسهم لم يكن اعتبارياً بل تجاذبته وما زالت تتجاذبه إلى اليوم أيديولوجيات مختلفة وتخترقه هواجس المصير. ومن الواضح علمياً أن الأخطاء التي ترتكب في البداية قد تصبح أوهاماً ترتقي إلى حد الحقائق التاريخية تُرسى عليها كل التصورات اللاحقة، فتتضاعف الأخطاء.

مما لاشك فيه أن المستشرقين كانوا أول المبادرين إلى كتابة تاريخ الشعوب غير الأوروبية زمن النهضة. وبصرف النظر عن اختلافنا حول تقييم الأسباب الداعية إلى ذلك، استعمارية أو موضوعية علمية، فإنّ لهؤلاء فضلاً عظيماً لا يمكن إنكاره في التعريف بالمغمور وكشف

الخفي بمنهج علمي سُمّي تجوّزاً "منهج الاستشراق" أو "رؤية الاستشراق"، ظنّاً أنّ كتابة الاستشراق مخصوصة بمقاربة مختلفة عن غيرها أو مخصوصة بمنهج لا يتصل بالمناهج العلمية السائدة. وما الأمر كذلك، فالمستشرقون كانوا مؤرخين وعلماء اجتماع وأنتربولوجيين، وهم قد طبّقوا مناهجهم تلك فيما درسوا وخبروا ولاحظوا.

إنّنا مدينون في هذا المقام لمقالاتهم في الموسوعات وكتبهم في الشأن االكردي، فهي تمثل خطوة مهمة وأساسية نحو التعرّف على التاريخ الكردي من جهة، وكيفية الحياة الاجتماعية، مهما وصفت بالضيق، من جهة أخرى. وفي خصوص المجتمع الكردي بالذات لم يكن قد استبد بالمستشرقين هاجس تجميع صور مختلفة عن مجتمعاتهم بل الاكتشاف الشامل. وكثير منهم، من حيث حسبوا أو لم يحسبوا، بتعرفهم خصائص اللغات الكردية وتاريخ الأكراد وعوالمهم الخاصة حدّدوا ما يميّزهم إلى حدّ كبير عن جيرانهم، أي إنهم كانوا بذلك يحددون ملامح الهوية الأساسية الكردية ويحددون جغرافية أرض الأكراد المعروفة في المتداول الشفوي بين الناس بكردستان. لا شك في أنّ هناك أخطاء قد أرتكبت، ولكنها ليست أخطاء جسيمة أحدثت تغييراً جذرياً في فهم تاريخ المجموعة. ولأنّنا أصلاً تعرفنا تاريخها من خلال ما كتبوا، فأنّى لنا أن نحكم جازمين على ما كتبوا وليس لنا عمّا كتبوا بديل حتى الساعة، أو خبر يقين وتحقق متين من نصوص قيل إنّها وجدت ولم توجد أصلاً.

كانت الصورة الاستشراقية عن العرب والأكراد هي الصورة نفسها على الإجمال، فالمستشرقون كانوا واعين بأنّ التاريخ مشترك وأنّ الكثير مما وصفوا به الأكراد ينطبق على الشرقيين عموماً، ومن

ثم لم تنفصل الصورة الكردية عن الصورتين العربية والفارسية إلا إلى حدود معلومة، وكان الواجب على بعضهم تبيّن السمات الخاصة بدقة[1]، فهي نفسها تفضي إلى تبيّن المفارقات. إنّ هؤلاء الرحّلة الوصّافين لم يترددوا في وصف الشعب الكردي بأنه قبائل وعشائر وعائلات إقطاعية ومجموعات مختلفة بلغات مختلفة، وهم في وصفهم ذاك كانوا ينطلقون موضوعياً من واقع معاين، ومازال ذلك الوصف نفسه صائباً إلى اليوم لمّا كان التوصيف مبنياً على دراسة الجزء الواحد منفصلاً.

في المجمل كانت نتيجة تلك الكتابة بيّنة، فالمستشرق نمّى لدى الكردي وعياً قومياً وبصّره به أو منحه الوعي بالهوية الجماعية، تلك التي كانت إلى زمن معيّن ضيّقة محلّية مقتصرة على العشيرة أو القبيلة أو الطريقة أو الطائفة الدينية. إنّ الإحساس باتساع المدى الثقافي وتجاوزه للأطر التقليدية ثم الوعي به يتأتّيان دائماً من احتكاك بالآخر ومن تعرّف صورة الذات في مرآة غريبة.

إذن يمكن التأكيد أنّ كتابة الاستشراق شكّلت منبع وعي جديد عند الأنتلجنسيا الكردية. وإذا كان الإسلام قد منح الأكراد الوعي بالذات الجماعية الدينية بناء على المشترك بينهم وبين العرب والترك والفرس في المنطقة، وهو إلى حد معيّن كان وعياً قاصراً عن إدراك الهوية مكتملة، فإنّ الكتابة الاستشراقية ولّدت وعياً نخبوياً ولّد بدوره وعياً بالذات الجماعية الاثنية، حتى صار بإمكان الأكراد نبذ الذات الدينية من أجل قيام مجتمع قومي دون وأدها. وعلينا أن نؤكّد أنّ

(١) لا تنطبق هذه الملاحظة على بعض دراسات المستشرقين المهمة كما سنبين لاحقاً.

الإسلام قد يكون شكّل عائقاً أمام تعرفهم على هذه الذات القومية في شكلها السياسي المعاصر لأن تعاليمه أصلاً كانت تحث على الانصهار والذوبان في الكل الديني الأعم. من هنا كان الاستشراق في الغالب فعلاً فكرياً يُعرّي هوية طائفية ويكشف تحتها هوية أخص هي الأولى بالنسبة إلى الاثنية. وكان بعد ذلك أنّ الاستبداد القومي ضاعف الوعي لدى الأكراد بخصوصية ثقافتهم، ووفّر ممكنات وعي قومي جنيني. كما كان للأطراف الخارجية الامبريالية دور في تدويل المسألة سياسياً، من دون أن نغفل أنّ ذلك لم يكن قط سبباً في ظهور الوعي القومي بل لعله كان سبباً مانعاً أحياناً كثيرة.

إذا كان فهمنا صائباً على هذا النحو، فإنّ الكتابة الاستشراقية بهذا المعنى أصل في الوعي الاثني الكردي لا يمكن إلا البدء منه[1].

إنّ كتابة الاستشراق تظهر دائماً كتابة معلومات بالأساس أو وصف حال يرتقي أحياناً إلى بحث عن الأصول، يبدو ذلك فيما كتب مينورسكي Minorsky في **دائرة المعارف الإسلامية** حول الكرد وكردستان[2]، وقد ارتكز بحثه على أصل الأكراد، فانتهى إلى اعتبارهم من الشعوب الإيرانية، ثم تناول تحركهم الجغرافي من الشرق الإيراني إلى الغرب، وخصّص حيّزاً للاهتمام بلغتهم. ويظهر

---

(١) تحسن مراجعة الحوار المترجم إلى العربية عن مجلة **ره هه ند** الكردية بعنوان «صورة الكورد أمام القراءات الاستشراقية العروبية الدينية»، مجلة **النهج**، عدد ٢٨، ص ص ١٩٧ ـ ٢١٠. ولكنّ الغريب أنّ المحاور آراس فتاح وصف الخطاب الاستشراقي بأنه يفتقر إلى المنهجية المعرفية وهو وصف يجانب الصواب.

(٢) Minorsky. V., «Kurdistan and Kurds», *EI*, London, 1927.

ذلك أيضاً في ما كتب درايفر Driver حول انتشار الأكراد منذ القدم ومشكلة الأصل والتسمية[١]، وأديانهم[٢] وتاريخهم العام[٣]. وكذلك هو شأن ما كتب سفرستيان Safrastian في **دائرة المعارف البريطانية** (١٩٤٤) حول أصلهم وأصل ديانتهم[٤]. وقد كتب كثير من الدارسين في اللغة الكردية وتاريخها من وجهة نظر فيلولوجية ولسانية مثل سيدني سميث[٥] Sidney Smith، وسووان[٦] Soane، وويلهالم[٧] Wilhelm، وزوكرمان[٨] Zukermann.

وكان للروس مساهمة قيّمة في دراسة المجتمع الكردي وتاريخه ولغته، وحسبنا هنا أن نحيل إلى ما كتب فليشيفسكي، **الأكراد**، (موسكو ـ لينتغراد ١٩٦١)، وما كتب أكوبوف، **التاريخ النقدي لمسألة الأكراد**، وبارتولد في المجلد السابع من **المؤلفات**[٩]، وليرخ، **دراسات**

---

(١) Driver. G. R, «Dispersion of the Kurds in Ancient Times», in *J. R. A. S.* 1921, pp. 563 - 572.

(٢) Driver, «The Religion of the Kurds», in *B. S. O. S*, 1922, pp. 197 - 215.

(٣) Driver, «Studies in Kurdish History», in *B. S. O. S*, 1922, pp. 491 - 513.

(٤) راجع خاصة ما كتبه بعنوان *Kurds and Kurdistan*, London, 1948.

(٥) راجع حوله مقدمة يحيى خشاب لكتاب **شرفنامه** للأمير شرف خان البدليسي، ص ص ٣-٢٠، وقد جمع فيها أهم أقوال سميث وغيره في المسألة وفي تاريخ الكرد عموماً.

(٦) Soane. E. B, *Grammar of the Kurmanji or Kurdish Grammar*, London 1919.

(٧) Wilhelm, Eugene, *La Langue des kurdes*. Paris, 1903.

(٨) Zukermann. I, *Eléments de Grammaire kurde*, Moscou, 1962.

(٩) راجع حول هؤلاء، أرشاك بولاديان، **الأكراد من القرن السابع إلى القرن العاشر الميلادي وفق المصادر العربية**، مترجم، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٤، ص ص ٥ ـ ٣٠.

حول الأكراد وأسلافهم الخالديين الشماليين، في ثلاثة أجزاء[1].

ولا يمكن لدارس التاريخ الكردي والمجتمع الكردي إلا أنْ يتوقف عند ثلاث دراسات مهمة، تباعدت أزمنتها ولكنّها ضرورية في الكتابة عن الأكراد. الدراسة الأولى للروسي الفرنسي نيكيتين Nikitine (١٨٨٥ ـ ١٩٦٠)، وهي بعنوان: **الكرد، دراسة سوسيولوجية وتاريخية**[2] في اثني عشر فصلاً مشفوعة بملاحق، كان قد أنهاها سنة ١٩٤٣، وقد كتب لويس ماسينيون Massignon مقدّمة طبعتها الأولى سنة ١٩٥٦. وفيما نعلم أنّ مجموعة قامت بترجمة هذا الكتاب سنة ١٩٦٧ وقد صدرت عن دار الروائع ببيروت في ٢٤٠ صفحة. والكتاب في أصله يضمّ ٣٦٠ صفحة، ولعلّ ذلك ما دفع الكردي نوري طالباني إلى إعادة ترجمته بطلب من المستشرق الفرنسي توماس بوا Thomas Bois الذي وصف الترجمة بالمشوّهة فيما ذكر المترجم[3]. ولابد من التذكير بأنّ نيكيتين يُعدّ أحد أهم المتخصصين في الشأن الكردي، فهو إثنوغرافي قضّى ثلاث سنوات في مدينة أرومية، وهناك تعلم الكردية وتعرف كردستان إيران وتفاوض مع العشائر الكردية وجمع وثائق مهمّة في الغرض. كان نيكيتين قد باشر الكتابة عن الأكراد عام ١٩٢١،

---

(١) نشرت هذه الأجزاء في السنوات ١٨٥٦ و١٨٥٧ و١٨٥٨، راجع ترجمة عبدي حاجي، منشورات مكتبة خاني، حلب، ١٩٩٤.

(٢) Nikitine. Basile; *Les Kurdes, étude Sociologique et Historique*, éditions Aujourd'hui, Paris, 1956.

(٣) صدرت الترجمة عن دار أخيل للطباعة والنشر، اليونان، عام ١٩٩٨، ثم صدرت طبعة جديدة للترجمة نفسها عن دار الساقي، لندن، عام ٢٠٠١. وقد قارنا بين الأصل والترجمة فبدت لنا الترجمة جيدة، ولكننا لم نطلع على الترجمة اللبنانية. راجع ملاحظات المترجم، ص ص ٩ ـ ١٠.

ونشر حوالي عشرين مقالاً حول الأكراد في دوريات علمية متخصصة[1]، وهي تتعلّق عموماً بهيئة اجتماعهم العامة، وبالمسيحية، والحياة الخاصة في العائلات الكردية، والأغراض الدينية في النصوص الكردية، والقصص الشعبي الكردي، والإقطاع الكردي والسنيين الأكراد، ونظام الطرق في كردستان، والفولكلور الكردي، والمشكلة الكردية، والشعر الغنائي الكردي، وغير ذلك[2]. إنّ هذه الدراسة بالنسبة إلينا مرجع أساسي لا يمكن الاستغناء عنه لشمولها من جهة ولدقتها من جهة أخرى، كما أنّها تُعتبر إلى حد معين من النوع الأنتروبولوجي الذي لا يكتفي بالنصوص بل يعني المكتوب بالمعاينة.

الدراسة الثانية للفرنسي توماس بوا Thomas Bois بعنوان **معرفة الكرد**[3]، في أحد عشر فصلاً. وكان بوا قد بدأ دراسته في رهبنة الدومينيكان فيما بين عامي ١٩١٩ و١٩٢٧، ثم أرسل لاحقاً إلى الشرق لدراسة المجتمع الكردي، وهناك تعلم العربية والكردية وعاش مع الأكراد في سوريا والعراق وإيران. وهذه الدراسة في رأينا تكمّل دراسة نيكيتين السابقة، فصاحبها، إضافة إلى تقديمه دراسة شاملة عن تاريخ الكرد وأصلهم وأديانهم ولغتهم[4]، أكمل تاريخ الفترة الممتدة

---

(١) منها *Revue du Monde Musulman, Revue d'ethnographie et des traditions populaires, Asie Française, Oriental Studies.*

(٢) راجع تلخيص هذه المقالات في مقدمة الترجمة العربية لنوري طالباني، م س، ص ص ٢٦ ـ ٣٠.

(٣) *Connaissance des Kurdes*, Ed Khayats, Beyrouth, 1965.

(٤) صدرت ترجمة هذا الكتاب بالعربية عن دار الفكر ـ دمشق، عام ٢٠٠١، بعنوان **تاريخ الأكراد**. وقد ترجمه الكردي محمد تيسير خان.

بين عامي ١٩٤٣، تاريخ انتهاء نيكيتين من الكتابة، و١٩٦٣، تاريخ انتهاء الدراسة عنده.

لا غنى لدارس الشأن الكردي عن هذه الدراسة، فيما نعتقد، فهي تجمع بين التأريخ والجغرافيا والبحث في أنظمة الاجتماع فيما تعلق بالعلاقات الاجتماعية والأسرة والدين والعادات والأساطير والأدب، مع عرض للمشكلة الكردية. وللكاتب مقالات كثيرة حول الفولكلور الكردي وعلاقته بالروح الكردية وغيرها مما يعد دراسة نفسية اجتماعية، إضافة إلى بعد تأريخي ظاهر[١]. ولكنّ كتابه المذكور يبقى خلاصة مقالاته أو صيغتها التأليفيّة.

أمّا الدراسة الثالثة، فهي رسالة دكتوراه ومجموعة من المقالات أنجزها في فترات متباعدة أحد أهمّ المتخصصين المعاصرين في الشأن الكردي هو عالم الاجتماع الأنتربولوجي الهولندي مارتن فان برونسن M. V. Bruinessen الذي حاضر حول الأكراد والإسلام[٢]، واهتم اهتماماً خاصاً بعلاقة المسلمين الأكراد بالأقليات غير المسلمة في كردستان وبعلمائهم وفقهائهم، وبالطرُق الصوفية ودورها الاجتماعي والسياسي، وبالصيغة الاثنية الدينية للقومية الكردية[٣]. واهتم كذلك

---

(١) مثال ذلك *L' âme des Kurdes à la lumière de leur folklore*, Beyrouth, 1946. وقد صدرت دراساته في مجلات منها *Bibliotheca Orientalis* (ليدن)؛ *L'Afrique et L'Asie; Orient de Paris; Les cahiers de l'est.*

(٢) *The Kurds and Islam*, Islamic Area Studies, Working Paper Series, No 13, March, 1999, Tokyo, Japan. ونشر أيضاً في *Les Annales de L'Autre Islam*, N° 5, Special Issue, Paris.

(٣) انظر أيضاً «The Debate on the Ethnic Identity of Kurdish People», in K. Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele and A. Otter-Beaujean, *Syncretic Religious Communities in the Near East*, Leiden, Brill, 1997.

بالقبائل الكردية وعلاقاتها بالدول في المنطقة[١]، ودرس التحرّك الكردي في العالم وحراكهم الاجتماعي وهجرتهم وتدويل المسألة الكردية، وتابع أنشطتهم اللغوية والثقافية في أوروبا، ورصد التحوّل في نشاطهم السياسي وظهور الوعي القومي عندهم[٢]. وأبدى اهتماماً بالغزو العثماني لدياربكر وتنظيم المقاطعة الريفية الإداري في القرنين السادس عشر والسابع عشر، واهتماماً بالحياة الدينية في هذه المنطقة متوقّفاً عند دور الطرق الصوفية[٣]. ووقف على خصائص الطريقة النقشبندية في كردستان في القرن السابع عشر[٤]، وقدّم تفسيراً اجتماعياً للبنيتين الاجتماعية والسياسية من خلال رتبتي الآغا والشيخ في كردستان[٥]. والدراسة الأخيرة هي في أصلها أطروحة دكتوراه

---

(١) قدم محاضرة بعنوان «Kurds, States and Tribes» في ندوة SOAS بلندن حول Tribes and Powers in The Middle East في ٢٣ ـ ٢٤ يناير/ كانون الثاني ١٩٩٩، وقد صدرت ترجمتها الفرنسية في *Revue Annuelle de Recherches* N° 1, 2000, pp 9 - 31 وغير هذا كتب في الإسلام الراديكالي الأندونيسي والعلماء والطرقية في أندونيسيا وتأثير الوهابية كما كتب حول الإسلام في أوروبا العربية.

(٢) *The Kurds in Movement: Migration, Mobilizations, Communications and the Globalization of The Kurdish Question*, Islamic Area Studies, Working Paper Series, N° 14, March 1999, Tokyo, Japan.

(٣) «The Ottoman Conquest of Diyarbekir and the Administrative Organization of the Province in the 16th and 17th Centuries», in M. V. Bruinessen and H. Boeschoten, *Evliya çelebi in Diyarbekir*, Leiden, Brill, 1988, pp. 13 - 28.

(٤) «The Naqshbandi Order in 17th Century Kurdistan», in M. Gaborieu et Thierry Zarcone (ed); *Naqshbandis: Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique Musulman*, Istanbul. Paris, Isis 1990, pp. 337 - 360.

(٥) *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* , London, Zed Books, 1992.

قدّمها سنة ١٩٧٨ في جامعة أوترخت Utrecht وراجعها قبل طباعتها سنة ١٩٩٢ .

وفي دراسته للقومية الكردية أولى عناية خاصّة بتكوّنها الجدلي بين الطوائف الكردية وخصوصية الحركة الكردية وكذلك بصراع الأكراد والأتراك[١]، كما كتب مقالات أخرى في نفس الغرض. ويمكن القول عموماً إنّ برونسن قدّم إضافة مهمة في دراسة بنية المجتمع الكردي اجتماعياً ودينياً وسياسياً، وبيّن وجوه التعالق بين تلك المستويات. وكانت دراساته تخصّ في الغالب المستويين التأريخي والاجتماعي، فعبر التاريخ نظر في ماضي الأكراد، وبالتحليل الاجتماعي فهم تشكّل اجتماعهم وحراكهم.

وغير هذه الدراسة كثير، نحيل فيه خاصّة إلى دراسة معاصرة للباحث الفرنسي فيليب بولونجي Ph. Bolanger بعنوان **مصير الكرد**[٢]، وهي لا تختلف كثيراً في مضامينها عن دراسات برونسن. ولعلّ أهمّ ما فيها تركيز صاحبها على الخلافات القائمة بين الأكراد أنفسهم، في مثل عدم اعترافهم بالتنوّع اللغوي الكردي[٣].

كما نحيل أيضاً إلى كتاب الصحفي الأمريكي جوناثان رندال Jonathan C. Randal وهو بعنوان **بعد تلك المعرفة، أي عفو؟ لقاءاتي في كردستان**[٤]، ولئن لم يكن يهمّنا مباشرة باعتبار اشتغاله

---

(١) M. V. Bruinessen, «Kurds, Turks, and the Alevi Revival in Turkey», *Middle East Report*, N° 200, Summer 1996. See also: «Nationalisme Kurde et Ethnicités intra-kurdes», in *Peuples Méditerranéens*, N° 86 - 69, 1994, pp. 11 - 37.

(٢) Philippe Bolanger, *Le Destin des Kurdes*, L Harmattan, Paris, 1998.

(٣) Cf. *Ibid.*, pp. 240 ff.

(٤) Jonathan C. Randal, *After Such Knowledge, What Forgiveness? My Encounters With Kurdistan*, Westview Press, Boulder, 1999.

بالقضية السياسية، فإنّ الاستفادة تحصل عند الرغبة في فهم القضية الكردية في هيئتها المعاصرة ومشكلة التنازع السياسي. والكتاب في ٣٥٦ صفحة جمعت خلاصة خبرة حقيقية من قبل مراسل صحيفة **واشنطن بوست** الذي قضى في الشرق أكثر من ثلاثة عقود محاولاً فهم ما يحدث، منذ ما قبل حرب لبنان الأهلية إلى ما بعد حرب الخليج الأولى (١٩٩٠). اهتم رندال بجملة من القضايا يجمعها التاريخ والسياسة عن "دولة لا توجد"، مثل الصورة المحمولة عند الغرب عن الأكراد أو "كردستان المتوحشة" ومثل خذلان الغرب وأمريكا لهم[١]، والعلاقات بين الأكراد أنفسهم في العراق وتركيا وإيران، من أيام مصطفى البرزاني زعيم ثورتهم في العراق إلى صديقه عبد الرحمن قاسملو زعيمها في إيران، المغتال في فيينا على يد المخابرات الإيرانية سنة ١٩٨٩، إلى عبد الله أوجلان زعيمها في تركيا، إلى الهيئة الجديدة للحكم الإقليمي في شمال العراق مع جلال طالباني ومسعود البرزاني. وما يستحق النظر حقاً هو لقاؤه مع قاسملو الذي وصفه بأنه زعيم يختلف عن غيره من المذكورين سلفاً، بل لعله الوحيد منهم الذي لو قُيّض له النجاح في ثورته لجمع الأمة الكردية وتجاوز شقاقها. ومن المفيد كذلك الاطلاع على ما كتب عن علي الكيماوي، الأخ غير الشقيق لصدام حسين، مهندس مجزرة حلبجة لأن الكاتب كان شاهد عيان على ما حدث[٢]. في المجمل، لئن بيّن

---

(١) راجع في المرجع نفسه حول كيسنجر فصلاً بعنوان «Kissinger, Missionary Work Among a Hill Tribe»، ص ص ١٤٥ ـ ١٨٢؛ وعن موقف الغرب راجع *Ibid.*, pp. 3 - 10.

(٢) *Ibid.*, pp. 203 - 250.

رندال بما لا يدع مجالاً للشك أنّ الشقاق هو في الأكراد أنفسهم، وأنه ما باع أحد الأكراد كما باعوا هم أنفسهم، بل أحياناً ما أرخص ما به باعوا أنفسهم، حتى إنّ الكتاب قد يكون "حكاية عن الغدر والخيانة" من داخل الأكراد أنفسهم أو من قبل متآمرين عليهم، فإنّ كتابته لا تخلو من مآزق، فهو مثلاً لم يعالج مفهوم الدولة الاثنية الذي يتبناه الأكراد وهو ما زال قيد الوهم، ولم يبيّن كيف لوحدة اجتماعية مبنية على التفوق العرقي أن تؤسس دولة ديمقراطية إنسانية من دون أن تتأثر بالدكتاتوريات السائدة في المنطقة، ورغم الموضوعية الظاهرة يُغفل عن قصد أو من دون قصد ـ وهو الشاهد الموضوعي ـ حدث تهجير عرب عراقيين أو قتلهم من طرف قوى سياسية كردية عام ١٩٩١ في شمال العراق، ولم يكن لهم من ذنب سوى أنهم عرب وكأنّ الدائرة تدور من دون اتعاظ بالماضي: «قتلني أهلك أمس فأقتلك اليوم»[١].

وثمة نوع خاصّ من الكتابة تحسن الإشارة إليه وهو جزء من الرؤية الاستشراقية يختصّ بتاريخ الإمارات، وأهمّ مثال عليه كتاب **جمهورية ١٩٤٦ الكردية** لوليام أيغلتن[٢] Aegleton، وقد أنهى كتابته فيما يبدو من مقدمته سنة ١٩٦٢. ومن الواضح أنّ الكتاب يخبرنا عن لحظة تاريخية مهمة في تاريخ المجموعة الكردية، هي لحظة إقامة أوّل جمهورية كردية في مهاباد بإيران سنة ١٩٤٦. والكتاب في مقدمة

---

(١) راجع في الغرض Chris Hedges, «Power, Politics and the Kurds: A Tale of Betrayal», *The New York Times*, October 22, 1997.

(٢) William Aegleton Junior, *The Kurdish Republic of 1946*, Oxford University Press, 1963 وقد ترجمه إلى العربية جرجيس فتح الله، بعنوان **جمهورية مهاباد، جمهورية ١٩٤٦ الكردية**، صدرت الترجمة أولاً عن دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٢، ثم عن دار آراس للنشر، أربيل ـ العراق، ١٩٩٩.

وسبعة عشر فصلاً، بهتمنا منه المقدمة والفصلان الأوّلان، إذ تناول فيهما المؤلف تاريخ الأكراد إلى الحرب العالمية الثانية، وفي سياق تحليله لأسباب قيام جمهورية مهاباد وسقوطها نجد ملاحظات مبثوثة عن إسلامهم وعشائرهم وبعض طرقهم.

لعلّ ما يميّز دراسات المستشرقين المذكورة أعلاه هو ما يلي:

- **الحد الأدنى من الموضوعية المطلوب توفّره في البحث العلمي**. فهي كتابة غير متأثرة بالصراع العربي - الكردي أو الصّراع التركي - الكردي أو الإيراني - الكردي. إنّ المستشرقين لم يتّخذوا مواقف معيّنة ضد الأكراد أو معهم، لكنّ ذلك لا ينفي إعجابهم في مواطن كثيرة بالشعب الكردي، وهو أمر لا يُخلّ بموضوعية البحث بقدر ما يوحي بشك في الصرامة العلمية سرعان ما يتبدد بتعرّف الأحكام والنتائج. كان المستشرقان نيكيتين وبوا، وهما الموظفان في الدولة الفرنسية، يعاصران استعمار الغرب لكل المشرق ورغم ذلك لم ينحازا إلى الاتجاه الغربي الاستعماري. أما برونسن، فرغم كتابته أيام مجزرة حلبجة وحملات الأنفال العسكرية العراقية[1] وزمن القتال بين

(١) قصف الجيش العراقي مدينة حلبجة الكردية عام ١٩٨٨ بالسلاح الكيمياوي وراح ضحية القصف ٥٠٠٠ إنسان بريء، ونلت ذلك عمليات الأنفال التي ذهب ضحيتها آلاف الأكراد ولم يتحرك المجتمع الدولي لمجرد الإدانة. وفي نفس الوقت يحسن التذكير للأمانة العلمية بأن الطرفين المتحاربين أواسط التسعينات في كردستان: الاتحاد الوطني الكردستاني (جلال طالباني) والحزب الديمقراطي الكردستاني (مسعود البرزاني)، تسببا في قتل أكثر من أربعة آلاف وجرح مئات الآلاف وتشريد آخرين وخطف مجموعات وسجن أخرى في إمارتي أربيل حيث البارزاني والسليمانية حيث الطالباني. كما قتلت ميليشيات البرزاني كثيراً من أكراد تركيا بالتنسيق مع القوات التركية. وحارب الطرفان معاً

حزب العمال الكردستاني والجيش التركي، فإنه لم يتخذ موقفاً مع هذا أو ذاك، واستطاع باقتدار جدير بالتنويه ألا يتأثر بالأحداث. ولعلّ خبرتنا بالشعب الكردي ومعايشتنا له في سوريا وشمال العراق وتركيا تؤكّدان لنا صعوبة التخلي عن مساندتهم وعسر الحياد تجاههم، خاصّة أن الباحث يعيش ذلك الوضع الإنساني المتأزّم وجدانياً قبل أن يفكّر فيه معرفياً. كان ذلك حين شاهدنا أحداث القامشلي بين العرب البدو والأكراد، التي امتدت إلى دمشق (قدسيا) في الأسبوع الأخير من مارس/ آذار عام ٢٠٠٤ وكان للشوفينيين من الجانبين دور مهم في تأجيجها. وإن كنّا على دراية بأنّ انتقال الأحداث إلى دمشق كان بفعل شوفيني كردي في جانب منه، ولاعتبارات وجدانية عصبية قومية في جانب آخر، قد تُفهم بخصوصية التحول التاريخي المفتعل بفعل قوى خارجية. وفي المقابل كان لجمع كردي وعربي وطني سوري دور إيجابي جداً في تهدئة الأوضاع.

ـ **الاتجاه التفسيري**. وهو يظهر في محاولة تجاوز عرض الحدث أو الوصف الاجتماعي نحو ربطه باشتغال النسق الاجتماعي كُلاً، ودلالة ذلك على هيئة الاجتماع الكردي. ذلك ما جعل بعض الدارسين يرسم صورة عن المجتمع الشرقي المسلم عموماً، وفي الوقت نفسه

حزب العمال الكردستاني PKK بحجة أنه حزب يساري وساهما مع القوات التركية في قمع مناضليه، وفي المقابل ساهم حزب العمال الكردستاني في ترويع سكان القرى شمال سوريا وجنوب شرقي تركيا وتدمير قرى بكاملها بحجة تعاونها مع العدو. ذلك ما أخبرنا به العديد من مناضلي هذا الحزب الذين تعرفنا عليهم في دمشق وحلب واسطنبول بعد أن تخلوا عن هذا الحزب. ورغم ذلك يظل أوجلان رمزاً مثله في ذلك مثل البرزاني وجلال الطالباني، فللنضال ضروراته الخاصة.

يبرز التميّز والتفرّد بسمات خاصة، لم يستطع التاريخ المشترك والانصهار الاجتماعي طمسها، وهو الإكراهي أحياناً كثيرة، والطوعي أحيانا قليلة. إنّ التضامن العشائري القبلي الكردي مثلاً يُمثّل جزءاً من نمط اجتماعي عامّ يخصّ المنطقة في الظاهر، ولكنّه في ما خفي يدلّ دلالة قصيّة على نمط لا يمكن أن يوصف إلا بأنه كردي نتدبّره من الواقع المعاين مثلما نجد علاماته في تاريخ المجموعة. وكذلك هو إسلامهم الذي يأخذ شكل التديّن الشرقي العام ولكنّه في الآن نفسه إسلام كردي خاص.

- **الجمع بين وجهتي النظر الزمنية والتزامنية ومحاولة استخلاص قوانين التطور**. فمثلاً برونسن بدأ من التاريخ في اتجاه الحاضر، وحرص على فهم الحدث ضمن زمانه وتأثيره في سيرورة التطور، كما حاول التوقف عند تغيرات أشكال الاجتماع وأنواعه، ودرس في نفس الوقت نظام الاستمرارية ونظام البنية الآنية.

ب - الكتابة العربية والكردية

في المسألة الكردية بالذات تصبح الكتابة العربية صنفاً معرفياً يلتقي مع النوع الأول في خصائص ويختلف في أخرى. فمن البديهي أنّ تاريخ العرب والأكراد تاريخ مشترك إلى حدود سقوط الدولة العثمانية، ومن ثم فإنّ كتابة التاريخ العربي كانت في جزء كبير منها كتابة للتاريخ الكردي. لكنّ لحظة التقسيم الاستعماري مهمة في فهم التطورات اللاحقة. فحين عمد الغرب الاستعماري إلى تقسيم الشعب العربي إلى دويلات ومجموعات بقصد منع تطور الشعور بالانتماء القومي، كان وهو يعترف بالعنصر العربي يتجاهل عملياً العنصر

الكردي، رغم الدراية الكافية بأنّ هذه المجموعة الاثنية مختصة بموقع جغرافي مُختلَف حول مساحته وحدوده. كانت القضية الكردية مغيّبة عن الأحداث الدولية منذ معاهدة لوزان عام ١٩٢٣ التي ألغت اتفاقية سيفر لعام ١٩٢٠، وكان قد تم فيها الاعتراف بحكم ذاتي للأكراد يمكن أن يتطور لاحقاً إلى استقلال في جنوب شرق تركيا. ومنذ ذلك التاريخ لم يحظ الأكراد باعتراف دولي إلا عام ١٩٩١، وأخيراً بعد احتلال العراق[١] عام ٢٠٠٣.

لقد وقعت الأطراف العربية والتركية والفارسية في خطيئة غبن الأكراد، ثم بدأت الأزمة تتفاقم تدريجياً. ففي وقت كانت فيه تلك الأطراف تسعى إلى تأسيس مبادئ أممها وفكرة قوميتها ضمن سيرورة تاريخية سياسية معيّنة احتاجت إلى استراتيجية معطوبة على حساب الكرد، فتأسست شوفينياتها باغتيال حرية الآخرين، وأنشئت أدبيات في الغرض جاء فيها الطرح سياسياً من دون أدنى اعتراف بالمجموعة الكردية. وفي المقابل ظهرت كتابة كردية موازية سقطت في نفس المطبّ. لقد ظهر إذن نوع من الكتابة في هذه المواطن مهموم بقضيته الوطنية، محموم في رؤيته الآخر.

يهمّنا من تلك الكتابات أكثرها تمثيلاً بلسان عربي وهو كتاب محمد طلب هلال **دراسة عن محافظة الجزيرة من النواحي القومية الاجتماعية السياسية**[٢]، وقد جاء حافلاً بالتحامل وبالدعوة إلى عقيدة

---

(١) راجع عبد الحسين شعبان في: سالار أوسي، **الكرد في الوعي الثقافي العربي**، دار أبعاد، لبنان، ٢٠٠٢، ص ٩١.

(٢) هو ملازم أول ورئيس الشعبة السياسية بالحسكة ولا نعلم عن الكتاب سوى أنه طُبع على نفقة الشعبة السياسية من دون تاريخ. وقد وجدنا في النسخة المتوافرة =

غريبة لا تعترف بالآخر وتعتبره مناوئاً بالضرورة للقومية العربية. وفي خصوص الكتابة الكردية التي لا يمكن اعتماد أغلبها لتأثرها بالصراع وعدم موضوعيتها، نذكر ما كتب عصمت شريف وانلي في خصوص حرب تحرير كردستان العراقية[1] وحول المشكلة الكردية في سوريا[2]، وكذلك هو شأن كتابته في خصوص اضطهاد حزب البعث العربي السوري الشعب الكردي[3]، وهو في جانب كبير منه غير موضوعي. وبالمثل هو كتاب فرهاد بربال **دراسات في تاريخ الكورد**[4] وكتاب صلاح بدر الدين **غرب كردستان**[5].

إنّ مجمل ما كتب على هذا النحو مما أشرنا إليه وكثير غيره أهملناه لم يكن غير كتابة سياسية تطلق التهم ولا تستهدف كتابة تاريخ تفهمي ولا تعتمد تحاليل، بل تعتمد أحكاماً غير معللة.

أمّا في خصوص الكتابة التأريخية الموضوعية التي يمكن الاستفادة منها بعد نقدها فيهمّنا أن نحيل إلى بعضها. ومن أهمّها نذكر مصدراً أساسياً في تاريخ الكرد هو كتاب **شرفنامه** أي "كتاب شرف"

= عندنا مقدمة أضيفت إلى النص الأصلي بخط اليد كتبها عصمت شريف وانلي في نوفمبر/ تشرين أول ١٩٦٨ مزدرياً فيها مضمون الكتاب، ولكن الغريب أن وانلي هو نفسه من كتب قبل تلك الفترة كتباً تدل على الشوفينية الكردية كما هو مثبت في الهامشين التاليين.

(١) Vanly. I. Cheriff, «The War of Liberation of Iraqi Kurdistan», in *Revolution*, N° 4 - 5. Aug - Sept, 1963.

(٢) *The Kurdish Problem in Syria*, Published by C. D. K. P. R 1968.

(٣) *The Persecution of The Kurdish People by the Baath Party in Syria*, K.P 1969.

(٤) صدر عن دار كاوا، ألمانيا، ١٩٩٨، ترجمته تهزه فائق الجاف.

(٥) صدر عن دار كاوا، بون، ألمانيا، ٢٠٠٠.

وقد كتبه بالفارسية الأمير شرف خان البدليسي[1] في أواخر سنة ١٠٠٥ هجرية الموافق لـ ١٥٩٦ ميلادية. ويحتوي الكتاب على مقدمة وأربع صحف وخاتمة، اختصت المقدمة ببيان أنساب طوائف الأمة الكردية وشعوبها وأصلها ومنشئها وتطوراتها. أما الصحيفة الأولى فهي في خمسة فصول تهم ذكر ولاة كردستان وحكامها المستقلين، أي الذين كانوا قد أعلنوا السلطنة والأكراد الذين حكموا مصر والشام. وقد اهتم البدليسي في الصحيفة الثانية، وهي كذلك في خمسة فصول، بحكام كردستان الذين لم يعلنوا الاستقلال، إلا أنهم انفردوا بضرب السكة وإعلان الخطب على المنابر. وقد جاءت الصحيفة الثالثة في أمر حكام كردستان وأمرائها الآخرين، وهي في ثلاث فرق أو

(١) ترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية ونشر في سان بترسبورغ في روسيا عام ١٨٦٠ وقد كان الفضل للمستشرق فيليامينوف زرنوف في التعريف به وقد كتب مقدمته بالفرنسية، وترجمه إلى الكردية الشاعر مثيل فردوسي المعروف بهزار موكرياني وطبع في النجف عام ١٩٧٢، وترجمه إلى العربية محمد علي عوني مترجم ملك مصر، وصدر في القاهرة في جزأين عن دار إحياء الكتب العربية عام ١٩٣٦. ونحن نعتمد في هذه الدراسة ترجمة معاصرة ستصدر قبل نهاية ٢٠٠٥، وهي محلاة بخرائط ورسوم. وقد مكننا القائمون على دار المدى مشكورين من هذه الترجمة منضدة مخرجة قبل طباعتها نهائياً، وهي في ٧٢٦ صفحة، وقد أنجز هذه الترجمة محمد جميل ملا أحمد الروزبياني عام ١٩٩٩، ونجد فيها مقدمة المترجم للطبعة الثانية في عشر صفحات ومقدمة الطبعة الأولى لمحمد جميل الروزبياني التي كانت معدة أصلاً للمجمع العلمي العراقي، ومقدمة الترجمة المصرية وتمهيدها بقلم محمد علي عوني في خمس صفحات، ثم ترجمة المقدمة الفرنسية التي كتبها زرنوف في عشر صفحات، ومقدمة علمية حول أحدث الآراء والمباحث في الكرد وكردستان في سبع صفحات، كتبها محمد علي عوني للترجمة المصرية.

أقسام فصّل فيها القول في شأن الأمراء في كل الإمارات الكردية.

وكانت الصحيفة الرابعة وقفاً على ذكر أمراء بدليس وحكامها وهم أصلاً أجداد المؤلف، وهي تحتوي على فاتحة وأربعة سطور وذيل، وقد عرض خاصة أسباب زوال الحكم في بدليس. أما الخاتمة ففي أحوال السلاطين العثمانيين ووقائع ملوك إيران وطوران[1].

وما يهمّنا من **الشرفنامه** هو المقدمة، حيث نتعرّف أصل الأكراد والأساطير المروية في الغرض ونجد الخبر حول إسلامهم و نحلهم وعاداتهم. لكنّ هذا الكتاب يثير بعض التحفظات، فلئن سلمنا بما يشير إليه المؤلف في خصوص تأليفه في موضوع لم يسبقه إليه أحد هو موضوع تاريخ الأكراد، وهو على كل حال أمر ثابت إلى حد الآن، فإنّ فضل السبق ليس حجة أبداً في الدقة. وسواء أثنى عليه المستشرقون أو الأكراد أو العرب أو غيرهم فإنّ ذلك لا يبرر الاطمئنان إليه. ويمكن اعتماد ثلاث حجج في عدم التعويل عليه تعويلاً تاماً، والاطمئنان إليه، خاصة في ضوء غياب مؤلفات أخرى سابقة أو معاصرة له تخصّ نفس الموضوع، ولعلّ الأولى من ذلك كله الاطمئنان إلى ما كتب سابقوه من المؤرخين المسلمين من دون إحالة إلى أصولهم لأنّ الجامع بينهم كان التفكير في كتابة ما يسمّى

(١) الحركة الطورانية نسبة إلى بحيرة طوران في آسيا الوسطى التي تنسب إليها الشعوب الناطقة بالتركستانية، وقد حملت هذا الاسم الحركة القومية التركية التي تشكلت في أواخر القرن التاسع عشر بتأثير الحركة القومية الألمانية، وساهمت هذه الحركة في تقويض أركان الدولة العثمانية برفض مفهوم الوحدة الدينية والدعوة إلى الوحدة العرقية لجميع الشعوب الناطقة بالتركستانية من حدود الصين حتى البلقان. راجع سليم مطر، **جدل الهويات**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٣، هامش ص ١٩.

بالتاريخ الإسلامي وهو مشترك.

ـ **الحجة الأولى** تتعلق بمصادر المعلومة، فهي شرقية غير محددة يقيناً. كما أنها في الغالب الأعم عن روايات شيوخه أو من مذكراته ومحفوظاته[1] أو من أفواه الأكراد، ولم يقدم مقاييس واضحة في تحديد الشيخ الثقة. كما لا يمكن اعتماد تاريخ الذاكرة والحافظة ما لم نتأكد بدقة من وجود دلائل على اشتغال "مائزة" جيدة، ولا يمكن الاطمئنان غالباً إلى كلام أهل المجموعة الاثنية لما في ذلك من تلبس بالتضخيم والحنين إلى ماض والعدول عن الحق لأجل تأسيس الذات القومية. ومن الطبيعي أنّ هذه المجموعة قد تصنع تاريخها وتتزيّد فيه وتكيّفه وفق تطلعاتها وباعتبار الظروف التي تعيش.

ـ **الحجة الثانية** لغوية، فالكتاب مؤلف بالفارسية، لا بالعربية أو الكردية، وليس من سبب واضح يدفع إلى كتابة تاريخ المجموعة الاثنية بلغة غير لغتها الأصلية أو اللغة الجامعة بينها وبين أقوام أخرى سوى عدم الدراية بالتاريخ من أفواه الأكراد أنفسهم. كما أنه قد جمع حوادث من تواريخ عربية وفارسية وتركية من دون أن يحيل إليها، ولم يثبت معرفته بتلك اللغات أو لم يشر مرة إلى أنه عارف بها، ولم نجد مؤلفي التراجم يشيرون إلى ذلك[2].

ـ **الحجة الثالثة** حجة معرفية، فالبدليسي إذا كان شاهد عيان على وقائع معيّنة، ممّا يجعله يصفها وصفاً دقيقاً، فإنه في النقل من مؤلفات الكتّاب والمحرّرين الآخرين كان «قليل الاحتياط والتيقظ عند سرد

---

(١) راجع مقدمة زرنوف، ص ٣٠، مخطوط دار المدى، دمشق، سوريا.

(٢) راجع مثلاً **كشف الظنون** لحاجي خليفة الذي أفرد له حيزاً لا بأس به من الترجمة من دون أن يؤكد معرفته باللغات.

حوادث هذا القسم، ففي بعض الأحيان كان يخلط الوقائع ويغلط في ضبط الأعلام ويقع في فوضى لا مفر منها»[1].

إنّ ما يجعل الكتاب أهم ما كتب في تاريخ الأكراد كما اعتبر بعض المستشرقين و بعض العرب وبعض الأكراد كونه المصدر الوحيد في الغرض، فلا أحد كتب في الغرض على نحو من التنسيق والشمول كما كتب البدليسي، ولكنّ ذلك يجب ألاّ يحجب عنا جوانب القصور فيه، ففي أفضل الأحوال يمكن اعتباره كتاب تاريخ الإمارات الكردية في عصر البدليسي ليس غير، وما زاد على ذلك في كتابه فلا بد من التحري فيه. أمّا كونه يحمل تاريخ أمة فذلك لا حظّ له من الصحة إن رغب الأكراد في التعويل عليه بوصفه مصدراً أساسياً، إنه فقط مصدر أوّلي.

يمكن كذلك الإشارة إلى كتاب **خلاصة تاريخ الكرد وكردستان** وقد ألّفه في الثلاثينات المؤرخ الكردي (أصيل السليمانية) محمد أمين زكي (ت ١٩٤٨)، وترجمه إلى العربية محمد علي عوني وصدر في جزأين[2] بعنوانين مختلفين، جاء الأول بعنوان «خلاصة تاريخ الكرد وكردستان» والثاني «تاريخ الدول والإمارات الكردية في العهد الإسلامي». وقد حاول تحديد نسب الكرد وأصلهم منتهياً إلى أنهم من الشعوب الهندية الأوروبية، واعتبرهم في النهاية من الشعوب الضاربة في القدم. ثم تناول خصائص المجموعة وسلوكها كما اهتم بتاريخ الكرد وكردستان في العهد الإسلامي مؤكداً أن تاريخ هذه المجموعة

---

(١) زرنوف، م. ن، ص ٣١.

(٢) ألف كتاباً آخر بالكردية حول مشاهير الكرد وكردستان أو الملوك المنسية أسماؤهم، وقد ترجمته ابنته إلى الفارسية بعنوان **شهرياران كمنام**، عام ١٩٥٠.

توضح أكثر بفتح المسلمين الدولتين الفارسية والرومانية. ومما لاشك فيه أنّ كتاب محمد أمين زكي يُعتبر مرجعاً أساسياً للتعرف على تاريخ الأكراد والمنطقة بعد عصر البدليسي، وكأنّ الكتابين معاً، بشيء من النقد والتمحيص والمراجعة، قد يمثلان خلاصة تاريخية شاملة إلى حدود عام ١٩٣٨، وهو ما يبرر اعتمادهما من قبل معظم المستشرقين.

تحسن الإشارة أيضاً إلى كتاب مهمّ في الغرض لزبير سلطان قدور بعنوان **القضية الكردية من الضحاك إلى الملاذ**، وهو كتاب شامل يخص تاريخ الأكراد. وقد حاول فيه التوقف عند أسطورية المنشأ الكردي منتهيا إلى أنهم مزيج من الشعوب لا يمكن الجزم في أصلهم الواحد. ثم عرض علاقتهم بالإسلام اعتماداً على المصادر العربية، ليخلص فيما بعد إلى كردستان والحركة الكردية وتطورات القضية الكردية عارضاً أهمّ الأحزاب ومختلف الرؤى والمواقف السياسية من القضية الكردية[١].

ويجدر الاهتمام بكتاب **القضية الكردية والقومية العربية** لمحمود الدرّة، الصادر عن دار الطليعة ـ بيروت، وقد اهتم فيه بأصل الشعب الكردي ثم تاريخ الكرد السياسي وتوطين النازحين من تركيا، وما يهمّنا أساساً ممّا كتب هو الفصل السابع الذي تناول فيه بالدراسة والتحليل وجود الفرقة اليزدية في العراق ومختلف ثوراتها.

وقد يكون من المفيد كذلك الاهتمام بكتاب بدرخان السندي **المجتمع الكردي في المنظور الاستشراقي**[٢]. والكتاب في مجمله ليس

---

(١) صدر عن دار الكشاف، دير الزور، سوريا.

(٢) الكاتب كردي وكان أستاذاً في جامعة بغداد سابقاً، وقد صدر الكتاب عن دار آراس، أربيل، كردستان، ٢٠٠٢.

تقويماً للكتابة الاستشراقية بل عرض تفسيري لهيئة المجتمع الكردي من خلال المنظور الاستشراقي. وقد حاول المؤلف تبويب المواضيع فأخبر عن صفات الكرد وحياتهم القبلية وعن الزواج والعائلة ودور المرأة. واهتم بالأوضاع السياسية والمعتقدات والشخصيات الكردية والتجارة والاقتصاد والرعي والزراعة والفن والحرب والسلاح ثم خلص إلى التوقف عند العمارة الكردية.

ويمكن اعتبار كتاب أرشاك بولاديان **الأكراد من القرن السابع إلى القرن العاشر الميلادي وفق المصادر العربية**[1] من أهم الدراسات المعاصرة التي اهتمت بالحضور السياسي والاجتماعي والاقتصادي للكرد حتى بدايات القرن الخامس الهجري من خلال المصادر العربية. جاء الكتاب في ثلاثة فصول، كان **الأول** حول الأكراد في ظل الخلافة العربية في القرنين السابع والثامن، وقد اهتم فيه بالفتوحات العربية والأكراد في العهد الأموي. وفي الفصل **الثاني** اهتم بالخلافة العباسية والأكراد فيما تعلق بعلاقة الأكراد بأوائل الحكم العباسي وفي النصف الأول من القرن العاشر، ثم فيما تعلق باعتناق الأكراد الإسلام. ثم ركز الاهتمام في الفصل **الثالث** على القبائل الكردية في الموصل والجزيرة وفي الجبال وخورستان ولورستان وفارس، ليخلص فيما بعد إلى مهنهم ولغتهم. ومن الواضح أنّ بولاديان لم يعتمد فقط المصادر العربية بل أغنى البحث بنتائج دراسات المستشرقين، الروس منهم على وجه الخصوص، وكان يستفيد من هذه المراجع في لغتها الأصلية وليس عبر الترجمة إلا فيما ندر.

---

(١) تُرجم إلى العربية من قبل مجموعة من المترجمين وصدر عن دار التكوين بدمشق، عام ٢٠٠٤.

نخلص إلى أربع نتائج أساسية موضوعية في هذه الدراسة:

ـ **الأولى**، إنّ الفتح العربي أحدث تغييرات أساسية في نمط حياة الأكراد.

ـ **الثانية**، إنّ الفتح في حد ذاته كان سبب نزعات إقليمية تعود إلى تغير التركيبة الإثنية في الموصل والجبال لما استوطنت قبائل عربية هناك وأضرت بمصالح السكان الأكراد.

ـ **الثالثة**، تسبّب نمط الاجتماع الجديد ومقتضيات الاستمرارية في دخول العنصر الكردي القوات النظامية للخلافة وظهور قوات مأجورة أخرى في الإمارات الإقطاعية.

ـ **الرابعة**، إنّ شكل الإسلام الكردي كان قبلياً وقد دار حول الإقطاع والإمارة.

يمكن كذلك التوقف عند كتاب علي الشعيبي **كردستان بين الوهم والحقيقة، دراسة في تاريخ الكرد وكردستان**[1]، وقد نقد فيه الدراسات المتطرفة من الجانبين العربي والكردي، كما أعاد فيه قراءة تاريخ الأكراد وتحركهم الجغرافي وإسلامهم وشرح أسباب تكاثرهم في شمال سوريا، خاتماً بدعوة الكرد والسوريين إلى التعقل والتفاهم درءاً للخطر الإسرائيلي.

ولابد من الإشارة إلى كتاب جامع لفايز سارة بعنوان **أقليات في شرق المتوسط**[2]، والكتاب في مجمله لا يخص الأكراد دون غيرهم من الأقليات القومية بل يهم الأكراد وحلم الدولة، والشركس بين

---

(١) صدر في دمشق عام ٢٠٠٤ وأغفل الناشر الإشارة إلى اسم الدار.

(٢) صدر عام ٢٠٠٠ عن دار مشرق. مغرب، دمشق، سوريا.

الاندماج والهوية، والتركمان في علاقتهم بالسياسة، والأرمن ومسألة البقاء، والآشوريين وضعف حضورهم السياسي. وفيما كتب عن الأكراد قدّم لمحة عامة عن وجودهم وعدد السكان في سوريا والعراق وتركيا وإيران، وأهم أحزابهم وجمعياتهم، وكانت معلوماته في العرض معاصرة تعود في أغلبها إلى التسعينات من القرن الماضي. وعموما فإنّ هذه الدراسة رغم إيجازها تقدّم فكرة عامة أساسية عن نزوع الأكراد في الشرق وصراعهم من أجل تأسيس الدولة الكردية.

أمّا ما لم نشر إليه من كتب في العرض فليس لعدم أهميته بل لأن ما عرضنا كاف للتعرف على التاريخ الكردي أو لأن ما كتب كان مكرراً، ولذلك فإن الاكتفاء بما أحلنا إليه يفيد في رسم صورة تاريخية كاملة عن أصل هذا الشعب وكيفية حياته وتقاطع أديانه وخلفيات صراعه مع العرب والأتراك والإيرانيين. وسيجد قارئ هذا العمل تكثيفاً في الإحالات إلى مراجع من لغات مختلفة لعله بذلك يستفيد منها في إجراء مقارنات وتعرّف وجهات نظر مختلفة.

الفصل الثاني

الأصل الأسطوري ودخول الإسلام

«إن الأساطير ضرورية للحفاظ على حياة المجموعة الخاصة، فهي تتلى من أجل تأكيد الأصل فوق الطبيعي...».

John B. Noss, *Man's Religion*.

١ ـ في الأصل والأسطورة

أ ـ الأصل

اختلف الدارسون، مستشرقين وعرباً وكرداً، في أصل الكرد وتاريخ ظهورهم الأول، وإذا استثنينا الحالمين أو كتّاب تاريخ الأهواء، لا نجد دارساً موضوعياً واحداً جزم إلى حد الآن بأصل واضح للكرد. ولعل ذلك ما دفع كثيراً من المؤرخين الأكراد إلى البحث في تاريخ الشعوب البائدة وتلقف العبارات المتصلة بالمدخل (ك ر د) واعتبارها دليلاً على أصل مفترض[١]. فعبارات زينوفون Xenophone القائد

(١) كتب أيغلتن في هذا الغرض: «إن ذوي الخيال الرومنسي الخصب المؤرخين =

والرحالة اليوناني (٤٠٠ ق م) والمؤرخ هيرودوتس Herodotus (٤٨٤ ـ ٤٢٠ ق م) أو غيرهما لا يذكر عليساً أنه اعتبارها دليلاً صارماً على وجود الكرد في ذلك الزمان. ولا عبارة "باكتوانى" و "الكردوخي" و "كيرتيو" أو "كيرتي" تدل على الكرد[1]، ولا "أريماسبس" قد دل قطعاً على أربيل[2] لأنها عملية افتراضات. وعلى نحو غموض الكلمة والتعبيرات الصوتية الطارئة عليها، وهو ما كان قد فرض على بعض الدارسين محاولة إرجاعها إلى أصول أولى، يبدو غموض الحضارة، فهي مرة الكاشية وثانية العيلامية وثالثة الميدية[3]. ومفاد أن ذلك ليس ثابتاً، لم يكن ممكناً إثبات أن الكرد قبائل آرية قدمت إيران من الشمال في زمن غير معلوم قبل الميلاد، وانصهرت تحت امبراطورية

وأصحاب المآثر الكردية من المتخصصين بواصلون البحث بين الشعوب الباقية في ممالك مجهولة يمكن رد أسمائها إلى كلمة كرد بعد تبديل أحرى فيها. م. س، ص ١٠.

(١) انظر اختلاف العلماء في الغرض واتفاقهم على أن الاسم ليس دليلاً علمياً على الشعب الذي يسمى به، في بكنين، م س، الفصل الأول ص ٢٢. ويهمنا هنا أن نذكر ببعض ملاحظات نولدكه Nöldeke في رأيه أن البحث في أصل الكلمة قد إلى نتائج خيالية مثال ذلك أن Kurd بالفارسية تعني بطلاً أو فارساً وعلى ذلك فهم أبطال أو فتيان. وكان السوفياتي مار Marr اعتقد أن هناك صلة بين Kurd و Kart الأرمنية التي لها معنى Kurech أي الذئب، وهو بذلك يؤكد فرضية تأثير البيئة الجغرافية بوصفها شكلاً من النظام الاجتماعي. م. س، ص ص ١٠ ـ ١١.

(٢) انظر تحريفات فرهاد بيرنال للأقدام في **دراسات في تاريخ الكرد**، م س، ص ١٢، وراجع نقد أيفلش، م س، ص ١١.

(٣) الكاشيون أو القسيون احتلوا بابل في حدود ١٥١٥ ق م، وحكموا في بابل حتى قضى عليهم العيلاميون سنة ١١٨٥ ق م.

كورش الأخمينية[1] في جبال إيران الغربية، ثم توغلت تدريجياً نحو الغرب، أو هم من أمة "الجوتو" وأقدم من اليونانيين. وفي نفس الغرض توجد فرضية تفيض تفيد أنّ الكرد من أصل سامي وسومري وافدي، وقد نزحوا واختلطوا بالقبائل الأصلية، ثم خضعوا للقبائل الآرية. ورغم كلّ الاضطراب الظاهر في دراسة الأصول، فإنّ من المعقول جداً اعتبارهم من القبائل الجبلية المنتمية إلى العرق الأرموندي أو القفقاسي[2].

إنّ الثابت الوحيد الذي لا يرقى إليه شك هو وجود أرض تعرف بكردستان، أي أرض الكرد أو أرض الجبليين. لكنّ تحديد هذه الأرض غير ثابت ومتعذّر نظراً إلى توسعها وتقلّصها حسب تحركات المجموعات الكردية المتنقلة دوماً من موسم إلى آخر. وليس كل موقع انتشرت فيه المجموعة هو تابع لكردستان بالضرورة، كما أنه ليس كل موقع هُجّرت منه لا ينتمي إلى كردستان. إنّ ما يمكن تأكيده أنّ كردستان إقليم مهم من حيث المساحة التي تحتاج إلى ضبط دولي، وهو يشمل حيزاً مكانياً مهمّاً من تركيا وغرب إيران والقسم الشمالي للعراق إلى حدود أعلى الجزيرة السورية من جهة العراق[3]. وعلى

---

(١) أسسها كورش حوالى ٥٥٠ ق م، وقد أفلت هذه الدولة بهزيمة داريوس الثالث أمام الإسكندر المقدوني الأكبر في موقعة أربيلاس في حدود ٣٣٠ ق م. راجع أيفلتن، م س، ص ١٢.

(٢) راجع عشتار البرزنجي، «جدل الهويات»، في سليم مطر، **جدل الهويات**، م س، ص ٥٥.

(٣) في مقدمة وصفها بالعلمية كتب مترجم **شرفنامه** الكردي محمد علي عوني: «يكون تحديد كردستان بالضبط والتفصيل كما يأتي: من الشمال، جمهورية أرمينيا الخاضعة لروسيا، ومقاطعات أرضروم وقارص وطرابزون التابعة

كلّ فإن ما كان أشار إليه ابن خلدون في **المقدمة** بقوله: «وفي شرق بلاد حوزستان جبال الأكراد، متصلة إلى نواحي أصبهان، وبها مساكنهم، ومحالاتهم وراءها في أرض فارس، وتسمى الزّموم»[1]. قد يناقض ما يذهب إليه بعض الباحثين اليوم في خصوص أرضهم، فلا هي على هذا النحو من السعة ولا هي تصل ما يعرف بأرض العرب، وقد يكون قوله خاصاً بأكراد فارس فقط دون غيرهم. ومن المفيد أيضاً الإشارة إلى أنّ الأكراد، وهم شعوب أربعة "كرمانج وكوران ولور وكلهر"، ليسوا وحدهم قاطني هذه الأرض، إذ تشاركهم تلك الأرض بعض الأقلّيات الأخرى، نذكر منها خاصة التركمان والآشوريين.

أمّا اللغة فليس حولها هي الأخرى اتفاق، فقد قيل هي في الأصل بهلوية، تشعّبت إلى لهجات أربع كرمانجية وجورانية ولورية وكلهرية، ويختص كل شعب من الشعوب المذكورة سابقاً بلهجة[2] أو هي لغة جامعة، وفي نفس الوقت هي لهجات لا يفهم متكلّموها بعضهم بعضاً. ذلك ما انتهى إليه أيغلتن بقوله: «إنّ اللغة الكردية متفردة، تنتمي إلى المجموعة الآرية من قسم اللغات الهندوأوروبية،

= تركيا، ومن الشرق ولاية أذربيجان الإيرانية والعراق العجمي ومقاطعة فارس، ومن الجنوب ولاية حوزستان الإيرانية والعراق العربي وبادية الشام، لواء دير الزور، ومن الغرب نهر الفرات وبعض الولايات الشرقية من الأناضول»، ومن الواضح أنه يحدد التحرك الجغرافي للأكراد لا كردستان، راجع ترجمة محمد جميل الروزبياني **لشرفنامه**، م س، ص ص ٣٩ ـ ٤٠.

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق إبراهيم شوح، الدار العربية للكتاب، ص ص ١١٠ ـ ١١١.

(٢) محمد علي عوني، م. س، ص ٤٥.

وتختلف عن الفارسية في نحوها وصرفها ومفرداتها، ويمكن تقريب مفهوم تباين لهجاتها بقولنا إنّ لهجة كرد كرمنشاه هي عند الإيراني غير مفهومة بقدر ما هي مغلقة على كرد جبال تركيا. وإذا نفذنا إلى قلب هذه اللهجات المتعددة أمكننا أن نرسم خطاً يفصل الأجزاء الرئيسة الشمالية عن مثيلتها الجنوبية في موضع يكون فيه الفرق اللغوي أظهر ما يكون»[١]. ولئن سلّم توماس بوا بأنّ الكردية هندية أوروبية فإنّه أخبرنا عن لهجتين رئيسيتين هما الكرمانجي والصوراني، ثم أضاف ثالثة هي الغورانية، وهو ما يجعل التفاهم بين متكلّمي تلك اللهجات عصيّاً[٢].

قد لا يخالجنا أدنى شك في أنّ الأكراد أنفسهم يعلمون أنّ الكردية ليست واحدة، وعليهم البحث عن تأسيس لغة قومية واحدة، ذلك ما اعترف به موضوعياً بعض الأكراد، فهذه اللغات في تنوعها تتشابه على نحو الحال بين العربية والسريانية والعبرية والفارسية، فالصورانية تسود في السليمانية وأربيل، والبهدنانية أو الكرمانجية في المنطقة المحاذية لتركيا، أي في دهوك، وبالزازائية يتكلم أكراد تركيا أو قسم منهم، أمّا الكرمانشاهية فتسود في إيران[٣]. إنّ التنوع اللغوي مشكلة لا يعترف بها الأكراد[٤] ويعرضون عنها، وأولئك الذين أدركوا ذلك يعملون منذ مدة على

---

(١) أيغلتن، م س، ص ١٣.

(٢) Bois, *op. cit.*, ch 10, pp. 115 - 117.

(٣) راجع عشتار البرزنجي، «جدل الهويات»، في سليم مطر، **جدل الهويات**، ص ٥٣. وراجع أيضاً البدليسي، م س، ص ٨٢.

(٤) P. Bolanger, *op. cit.*, p. 241.

تطوير نموذج أو منوال أو فصحى كردية هي الكرمانجي[1].

أمّا في خصوص أصلهم، فلقد ذهب بعض المؤرخين المسلمين القدامى إلى اعتبارهم عرباً، فرجّح المسعودي «أنهم من ربيعة ومضر، اختصموا قديماً فانفردوا وانصرفوا إلى الجبال والأودية، دعتهم لذلك الأنفة وحاربوا من هنالك الأمم الساكنة بالمدن والعمائر من الأعاجم والفرس، وانحرفوا عن لسانهم، وصارت لغتهم أعجمية. ومن الناس من يرى أنهم من مضر بن نزار، وأنهم ولد كرد بن مرو بن صعصعة بن هوازن، وانفردوا في قديم الزمان لدماء كانت بينهم وبين غسان»[2]. وكذلك هو رأي المقريزي حين نسبهم إلى كرد بن مرو بن صعصعة، أو من ولد عمرو بن ماء السماء أو هم من بني حميد بن طارق عوداً إلى قصي بن كلاب. ولعلّ الأمر يُشكل أكثر حين نعلم أن قبيلة المروانية الكردية تنسب نفسها إلى الخليفة الأموي مروان بن الحكم، وأنّ قبيلة الهكارية تدّعي الانتساب إلى عتبة بن أبي سفيان[3]. وكذلك ينسب أمراء جزيرة بوتان أنفسهم إلى خالد بن الوليد فيما ذكر البدليسي، وقبيلتا الجاف والبهدنيان بالعراق انتسبتا إلى الحسين بن علي بن أبي طالب، وغيرهما كثير. وليس لذلك من تفسير سوى أن تلك القبائل قد تكون أموية حقاً، وأثناء البطش العباسي التحقت بالجبال و"تكرّدت" خوفاً من الملاحقة، أو هي قبائل كردية نسبت نفسها إلى غير أصلها بسبب رغبتها في الانتساب إلى أصل شريف مقدّس اعتباراً لأهمّيّة ذلك في الاجتماع الإسلامي.

---

(١) Bruinessen, *The Kurds in Movement*, p. 12.

(٢) المسعودي، **مروج الذهب**، ج١، ص ٣٤.

(٣) انظر زبير سلطان قدوري، م س، ص ص ١٨ ـ ٢١.

ضمن هذا التنازع حول الهوية، لعلّ الأسلم عملياً البدء باعتبار الكردي «من أقرّ بكرديّته» على نحو ما أشار إليه أيغلتن[1] على صواب، أو اعتبار التاريخ الكردي يبدأ من لحظة البحث عن الأصل، وهي لحظة قصية الدلالة على الوعي بخصوصية المجموعة إثنياً. فبمقدار الشك في الأصل لا يمكن نفي الرغبة الجماعية الكردية في تأسيس وطن خاص، ولا يمكن إغفال أنّ تاريخهم في القرون الأخيرة واحد وأنّ مصيرهم واحد، وأنّ ثقافتهم بشكل عام ذات خصائص مشتركة سنعود إليها بالتفصيل. في المجمل، رغم هذا التعثّر في إثبات الأصل، لا يمكن أبداً نفي وجود هذه المجموعة إثنياً، ورغم غموض تاريخها فإنّ وجودها دليل تاريخها، ولعلّ في عبارات المؤرّخين العرب اعترافاً، وفي ثنايا الأسطورة إشارة، وأصل الأسطورة إحالتها إلى الأصل وتفسيرها وجود الأشياء.

ب ـ أسطورة البدء

اعتماداً على ما ذكر البدليسي في مقدمة «بيان تراجم ولاة كردستان وكيفية الأحوال التي كانوا عليها» أنّ الضحاك خامس السلاطين الفيشدادانيين[2] على إيران وتركيا كان شديد الظلم والاعتساف، وقد أصيب بسرطان، إذ نتأ على كتفيه عرقان آلماه ألماً نفد معه صبره ووهنت به عزيمته، وقد تحيّر الأطباء في دوائه، حتّى طلع عليهم شيطان في زيّ طبيب وأوعز له أنّ علاجه في مخّ البشر الفتيان، يدهن به السرطان. ولمّا أخذ بذلك اتفق أن خفّ ألمه، وكان

(١) أيغلتن، م س، ص ١٠.

(٢) اسم أقدم أسرة إيرانية حكمت إيران حسب المترجم.

كل يوم يساق شابان تراق دماؤهما حتى يُجعل مخّاهما دواء، واستمر ذلك دهراً إلى أن قيّض للمكلف أن يعدل إلى ذبح شاب بدل شابين، معوضاً مخّه بمخّ شاة يمزجه بمخّ المذبوح، ثم يُطلق الشاب الثاني على أن يتعهّد بهجر الوطن واللجوء إلى الجبال العالية الحصينة. وكان بعد ذلك أن اجتمع في تلك الجبال خلق كثير بلغات شتى فتزوّجوا وتناسلوا وازداد أولادهم وأحفادهم وسمّوا أخيراً الكرد. ولمّا قضوا أمداً طويلاً بعيداً عن المدن صاروا أقرب إلى الوحشة والجفوة أحدثوا لأنفسهم لغة وأوجدوا في تلك الأماكن عمراناً وزراعة، وصار بعضهم أصحاب أموال ومواش، ثم انحدروا نحو السهول الخصبة. وقال بعض المؤرخين إنّ الجن والعفاريت تزاوجوا مع بني الإنسان، فنشأ منهم الشعب الكردي"[1].

إنّ ما سبق ذكره يعني أنّ الأكراد في التصور المؤسطر فرع من الجن، يدعم ذلك ما جاء في خبر آخر حول جاساد أو "جسد الشيطان"، فقد بدر منه بعد رحيل الملك سليمان بن داود أن راود جواريه، فكانت المؤمنات منهن يستعذن بالله من شره، أما المنافقات فكن يُسلّمن أنفسهن، فلمّا رجع سليمان وجدهن حاملات منه فقال

(١) البدليسي، م س، ص ٨١. وراجع توماس بوا Bois ، م س، الفصل الثاني، ص ٨. يوضح بوا في هذا الغرض أن المستشرق Morier بيّن أنّ سكان DemaVend كانوا حتى أوائل القرن التاسع عشر يحتفلون بعيد الكرد بمناسبة ذكرى انتصار فريدون على الطاغية زحلق أو الضحاك (Zahlak/Az-Dahak) وهو ملك أتى سوريا وقاتل الملك الفارسي جمشيد Jamshid وانتصر عليه وحلّ مكانه على العرش. ويشير إلى أنّ الطباخين كرمائيل وأرمائيل هما اللذان أنقذا شاباً من اثنين. راجع أيضاً أيغلتن، م س، ص ١٢.

«أكردوهن إلى الجبال والأودية». وقيل أيضاً إنّ سليمان أراد أن يزيد عدد حريمه بأربعمائة جارية جميلة من الغرب، وحدث أن اعترضهن نفر من الجن في الطريق إليه واستولوا عليهن واعتدّوا بأمر كبير الجن جاساد، وعندما بلغ الخبر سليمان أطردهن، إذ لم يعدن جديرات بملكه، وبذلك الوصال حملن بالأكراد[1].

إنّ من بين وظائف الأسطورة، أية أسطورة، تفسير ظهور الأشياء والإحالة إلى الأصول، وأسطورة الأصل أو الأسطورة السببية التكوينية بالذات Eschatological تقدم تفسيراً خيالياً لأصل عادة معينة أو اسم أو مادة[2]. وكذلك هي هذه الأسطورة باختلاف بعض مكوناتها، فمن البيّن أنّ ما يمكن تسميته بأسطورة الضحاك يوفّر لنا جملة من المعاني[3] تحتاج إليها المجموعة الثقافية الكردية:

- **المعنى الأول**، هو الانتماء الطبيعي الثابت عندهم يقيناً، فليس من كردي يشك في أنّ أصله جبلي، وهو ما يمكن التحقق منه في الزمن الحاضر من خلال المكان، فجبال كردستان شاهدة على الزمن القديم. ومن ثمّ لا يمكن لأحد في المنطقة منازعتهم هذا الانتماء أو على الأقل خاصيّة الاقتران بعنصر الطبيعة.

- **المعنى الثاني** يكمن في ذلك التطابق المفترض عندنا بين الاسم

---

(١) راجع تعليق مترجم **شرفنامه**، هامش ١٣، ص ٨٩، وراجع أيضاً، م س، الفصل الثاني، ص ص ٨ ـ ٩. وراجع أيضاً عرض زبير سلطان، م س، الفصل الأول، ص ص ٩ ـ ١٣.

(٢) راجع في هذا S. H. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Introduction, p. 6.

(٣) حول الأسطورة بوصفها صيغة تنتج المعنى راجع كتابنا **أزمة المعرفة الدينية**، دار البلد، ط ٢، ٢٠٠٥، ص ص ٢١ ـ ٢٢.

الحاضر والاسم القديم وهو ما يجعل من التسمية في حد ذاتها دليلاً على الأصل. فالتسمية تقدّم معنى الاستمرارية التاريخية، وليس الحاضر غير سليل ذلك الماضي، وكلّ تثبيت تسمية هو تعيين لا يرقى إليه شكّ. وعندئذ يغدو الاسم نافياً كلّ افتراض. إنّ الاتفاق على أن العرب هم أول من أطلق تسمية الأكراد على هذه المجموعة يناقض لا محالة فرضية أصول أسمائهم القديمة، ولذلك نذهب مذهباً آخر. فالعرب لم يطلقوا الاسم إلا ولهم به علم، ولعلّه كان انتهى إليهم من المتداول بين الناس شفوياً في تلك المنطقة. ومن ثمّ يبدو القول بأن العرب أوّل من سماهم قولاً ضعيفاً والصحيح أنّهم أول من تداول الاسم.

ـ **المعنى الثالث**، هو معنى الوجود، «فمن وجهة نظر الوعي الأسطوري لا يصحّ في حال من الأحوال القول عن الأسطورة إنها اختلاق أو لعبة خيال... فهي منطقياً مقولة ضرورية للإدراك والوجود عموماً»[1]. وعلى هذا الأساس لا يعتبرها الكردي في المتخيل والوعي الجماعي وجوداً مثالياً، إنما هي بالنسبة إليه «واقع معيش مادي ملموس حياتياً، واقع جسدي حتى حيوانية الجسد»[2]. وحين يحتفل الكردي بـ'عيد الكرد' بمناسبة الانتصار على الضحاك لا يخالجه أدنى شك في كونه حدثاً تاريخياً، وحتى إن شك فإنه يحافظ على الاحتفال به دورياً لأنه بالنسبة إليه يقدّم معنى ويساهم في إدماج المجموعة اجتماعياً. رغم أسطورية الضحاك، فهو يظل جزءاً من

(١) ألبكسي لوسيف، **فلسفة الأسطورة**، ترجمة منذر حلوم، دار الحوار، اللاذقية، ٢٠٠٠، ص ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٢) م ن، ص ٥١.

التاريخ يتمّ تمثله على أنه لحظة أولى في تاريخ الأكراد وله دور لا يقلّ أهمية عن أدوار لاحقة. إنّ المجموعة الاثنية تفتقد وثائق تاريخية تُثبت تاريخها وعندئذ يشكّل عرض الزمن الأسطوري والحدث الأسطوري السابقين للتاريخ بديلاً عن الوثيقة، فلها في ذلك حياة[1].

من المفيد أيضاً التوقف عند الجانب المغرض في الأسطورة. فتحقير الأصل في خصوص ميلاد الأكراد من اغتصاب أو من جنّ يصدر إما عن موقف أيديولوجي مناوئ أو يُصنع نتيجة سلوك تلك المجموعة، فيدفع أخرى إلى التقوّل عليها. ومن البديهي أنّ نسج أسطورة حول الأكراد حدث بعدي لاحق قد تلبّس بمواقف معيّنة من العنصر الكردي، وهو رغم كل شيء يدل على صعوبة التثبت من أصلهم. وكثيراً ما عزت الذاكرة الإسلامية ظهور مجموعات إلى أساطير تحقيرية مشابهة، خاصة وأننا نجد في المقابل ما يعدلها إيجاباً. فبعض الرواة اعتبر الأكراد أهل شجاعة وحماسة وشدة وغيرة غريزية، وآخر أرجع نسبهم إلى أصل عربي واختلف مع آخرين في أمر النسب، فمنهم من نسبهم إلى ربيعة بن بكر بن وائل، ومنهم من نسبهم إلى مضر بن نزار، أو نسبهم إلى ربيعة ومضر، وفي الحسبان أنّهم بعد زمن انفصلوا عن العرب قديماً لدماء كانت بينهم وبين غسّان[2]. ونجد في ترجمة البدليسي لبعض أمراء الجزيرة ما يثبت أنّهم من نسل خالد بن الوليد، فلقد «جاء في أقوال الثقات المبهجة

---

(١) Claude Levi - Strauss, *Myth and Meaning*, Routledge and Kegan Paul, 1978 pp. 25 - 35.

(٢) راجع مقدمة يحيى الخشاب لترجمة سيد علي عوني لـ **شرفنامه**، م س، ص ٣.

للقلب، وفي مسودات الرواة المثيرة للعقل ما صحّ من ان سلسل نسب حكام الجزيرة تنتهي بالصحابي البطل خالد بن الوليد وأنّ أول شخص تولّى من أجدادهم حكومة الجزيرة كان يدعى سليمان بن خالد»[1].

إنّ ذلك الغموض الذي كان يلف الأصل يبدأ بالانزياح شيئاً فشيئاً، وهو يلازم صيغة عامة تهمّ كتابة تاريخ المجموعات داخل إطار أعمّ هو الخلافة الإسلامية. فيُعتق الأصل من الأسطورة ويُعلّق على الشخصية التاريخية المعروفة، وهنا يحدث ما يمكن أن نسمّيه الوعي بالتمجيد في تاريخ ديني مشترك، فلم يعد الأصل سلبيّاً بل تُستهل لحظة التجميل، وهي لحظة طبيعية في كل تاريخ. ربما علينا أن نعي هنا التحوّل من الشفوية إلى الكتابة، فكل تسجيل يرافقه تخلّص من شوائب علقت بالأصل. قد لا يكون ذلك متعلّقاً بالأكراد حصراً لأنه يهم التاريخ الإسلامي مجملاً، وهو تاريخ يفترض أن تساهم في بنائه مجموعات صريحة النسب أو شريفة أو لها ذكر محمود وفضائل تجعل اندماجها في الكل العام يزيد المجموعة الإسلامية مجداً على ما يُظنّ.

إن نسبتهم إلى العرب هي في حد ذاتها جزء من هذا التوجه، أي إنها تدخل في باب التجميل، فهم ليسوا من الغرباء، بل من نسل جاء منه الرسول، افترق عن العرب ثم عاد بظهور الحق. إنها إذن اللحظة المضادة في كل كتابة. فبعد استبعاد في أحوال معينة تبدأ لحظة الاستعادة والتقريب، وبذلك أصبح الأكراد في التاريخ الإسلامي حصراً جماعة مسلمة من أصل مجيد، وهم في الأصل مجموعة ثقافية

(١) راجع **شرفنامه**، بداية الفصل الرابع حول ذكر حكام الجزيرة.

كم غدت أحياناً غريبة. لنتأمل جيداً، فهذا الفعل يعكس حاجة الجماعة الإسلامية الراغبة في إحداث الإدماج، فهي تعمل على طرد كل موانع الصهر أو ما يحول دون جريان التاريخ مجرى واحداً، وكذلك هي الجماعة الكردية لا تعمد إلى بيان تميّز ما دام التاريخ مشتركاً، بل هي نفسها توثق السمات المشتركة وتعمل على إظهارها دورياً كلّما أمكن ذلك، حتى تتمكن من التماهي في الكل المنسجم ظاهراً. ولذلك كما تبيّن لاحقاً لا أحد سيتحدث عن صلاح الدين الأيوبي مثلاً بوصفه كردياً بل بوصفه قائداً مسلماً، وأحياناً بالمعنى نفسه بوصفه عربياً لتغفل كرديّته. كانت اللحظة التاريخية تقتضي الاستمرارية في التأريخ بما يدلّ على كل المكونات وعلى كل المجموعات، ولاحقاً بحدوث الخلاف وبظهور عوامل التنافر والتفرد تعمل المجموعة ذاتها على نبذ ما كان دليل عروبتها أو تُتلف المشترك وتتخلّص منه بظهور الوعي الاثني. إنها بكلّ بساطة تُحيي كلّ دليل تميّز راغبة في المفارقة، وهي نفسها تعمل بخلاف ما كانت تعمل به، تحاول بيان غربتها عن المجموعة العامة، وبدل التقريب الذي كان، يبدأ الاستبعاد الذاتي من أجل إثبات الخصوصية.

هكذا يمكن أن نقرر في مستوى البحث عن الأصل أنّ الخبر عن إسلام الأكراد وعن قوميّتهم يجب أن يؤخذ فيه بعين الاعتبار هذا الانتقال من التقريب بقصد التماهي إلى الاستبعاد الذاتي المقصود بقصد الانفصال وتأسيس هوية المجموعة الاثنية. إنه الانتقال من الانتماء إلى هوية جماعية دينية إلى هوية عرقية محددة. وبناء على ذلك فإنّ كتابة تاريخ المجموعة الكردية فيما سنرى ينسم إلى حدود ما قبل سقوط الدولة العثمانية بالسمات الدينية ومقتضياتها، ثم يتوشّى

فيما بعد بالشكل الاثني وخصوصياته. في لحظة سابقة كان الدين أصلاً في الخبر عن الذات ليغدو لاحقاً متعلقاً بالذات وخصائصها المتميزة. لنقل إن الجماعة الكردية اغتربت بالدين فيما مضى وكانت، في عصور ذلك، وهي تأتلف مع مجموعات أخرى، تمانع كي لا تضيع ذاتها، ولقد كان الخروج على السلطة المائلة قانوناً من خلاله تعيش لحظات استرجاع الذات الاثنية لتؤسس تاريخاً خاصاً.

٢ ـ دخول الإسلام ومقاومة اغتراب الذات بالدين والإيلاف الموهوم

أ ـ دخول الدين الجديد

في الفصل الثامن وتحت عنوان صغير «من الوثنية إلى الإسلام» كتب توماس بوا عن إسلام الأكراد: «اعتنق الأكراد جميعهم الإسلام في القرنين العاشر والحادي عشر. ويمكن اعتبارهم منذ ذلك الزمان مسلمين بشكل عام وغالبيتهم من السُنّة»[1]. وفي رأيه أنّ الدين الإسلامي قد حلّ محلّ الديانة الزرادشتية واستأصلها. وأهمّ ما في قوله هذا خبره عن صيغة سماها "الإسلام بشكل عام" وهي صيغة غير دقيقة، يضاف إلى ذلك أنّ القول بسنية الأكراد يحتاج إلى مراجعة، فتطور الإسلام الكردي كان يمثل تطور الإسلام السياسي، كما كان بخصوصية كردية إقطاعية بالأساس في المستوى السني. أمّا كونهم وثنيين فذلك يتوقف على فهمنا للوثنية لأنّ الزرادشتية في رأينا هي،

(١) Bois, *op. cit.*, ch 8, «Les Kurdes sous Le croissant», pp. 87 - 102.

بشكل معيّن من النوع التوحيدي إن اعتمدنا التقسيم التقليدي أي التوحيد إزاء التعدد، وهي لم تُستأصل قط. علينا إذن أن نعيد ترتيب الأحداث لمزيد من الفهم.

قبل الغزو[1] الإسلامي للمنطقة كان الأكراد زرادشتيين، وكان نبيهم ونبي فارس عموماً زرادشت (٦٦٠ ـ ٥٧٣ ق.م) قد ظهر في العهد الميدي[2]. وقبل الزرادشتية كان الأكراد مجوساً، والمجوسية Mazdeism في حقيقتها أصل في الزرادشتية[3] Zoroastrianism،

---

(١) أستعمل مصطلحاً علمياً دقيقاً، فالفتح مصطلح تقول به الطائفة المؤمنة والغزو مصطلح علمي يعني التوسع بالقوة لغايات اقتصادية. لكنه قد يتلبس بمظهر ديني، وعموماً أكان المسلمون فاتحين أم غازين فإن مصطلح غزو أقدم من سواه واستعمل في عهد الرسول، واللاحقون بشيء من التقديس سمّوا هذا النوع من العنف التاريخي فتحاً كي يشرعنوا توسع الإسلام.

(٢) ظهر الميديون بعد الكالديين في الفترة ٧٠٠ ـ ٥٤٩ ق م ، ويذهب بعض الدارسين من دون حجج علمية صارمة إلى أن الميديين أقرب إلى الأكراد. أما الباحثون الأكراد فبعضهم متيقن أن الأصل ميدي، والحق أن الميديين حكموا المنطقة الفارسية وكردستان، وأسسوا مملكة قوية من الخليج العربي الفارسي حتى البحر الأسود، وكانت بينهم وبين البابليين علاقة مهمة.

(٣) لا يميز الدارسون بين المجوسية والزرادشتية باعتبار أن زرادشت كان معلم المجوسية، وزرادشتيته تصحيح لعقائد المجوس. كما أنّ تعرفنا على المجوسية كان من خلال تعاليمه في كتاب **الأفستا**. وفي الحقيقة هناك اختلاف كبير حول أيهما أسبق المجوسية أم الزرادشتية، وثمة ميل إلى اعتبار المجوسية أسبق، والواضح أنهما لا تتطابقان تمام المطابقة، و ما فهمه بعض القدامى مثل الشهرستاني وحتى المعاصرون مثل العقاد وحامد عبد القادر ومحمد إبراهيم الفيومي هو استمرار العقائد المجوسية في الزرادشتية إلى الحد الذي أصبح الحديث فيه عن المجوسية يضاهي الحديث عن الزرادشتية، وكأنْ لا فرق معتبراً بينهما لأن المجوس أنفسهم صاروا زرادشتية. لمزيد من التدقيق =

قامت على تقديس الكواكب والنار. وفي الاعتقاد المجوسي أنّ النار جوهر علوي، وهم بتعظيمهم لها يحققون الخلاص منها في اليوم الآخر. وهم يعتقدون بوجود إلهين، أهورا مزدا إله الخير وأهريمان إله النار وبينهما صراع ينتهي بغلبة إله الخير حتماً، والنور والظلمة يمتزجان ثم لاحقاً سينخلص النور من الظلمة. والمجوس فرق متعددة متأثرة بديانة قبلها هي الحنانية، نسبة إلى الإله مثرا إله الشمس، وهي ديانة تقوم على الصراع بين الخير والشر والثواب والعقاب في الآخرة. وسنعود إلى هذه العقائد لاحقاً لبيان التركيب الذي حدث بين الإسلام وهذه الأديان السابقة.

اختلف المؤرخون في شأن تاريخ إسلام الأكراد وظروفه، ولكن المرجح أنه كان على عهد عمر فيما بين ٦٣٧ و٦٤٤ م ، ووفق رواية الطبري فإنّ منطقة الجزيرة، وهي في الشمال الشرقي السوري، قد فُتحت سنة ١٩ هـ، والأمر مرتبط بغزو العراق كلاً ثم بفارس لاحقاً باعتبار وجود كردستان في الوسط بين هذه البلدان[1]. وعموماً تم الأمر بداية بفتح الموصل، الحصن الغربي، ثم نينوى الحصن الشرقي، ووضعت الجزية على الناس. وعن ابن الأثير «أنّ عتبة بن فرقد قد فتح الحرج وباهندار وباعذار وواسن وجميع معاقل الأكراد وفردى وبارندي وجميع أعمال الموصل التي صارت للمسلمين»[2].

ويبدو أنّ الرواية الكردية تميل إلى القول بأنّ الغزاة المسلمين

راجع خالد السيد محمد غانم، **الزرادشتية، تاريخاً وعقيدة وشريعة**، دار حصوات، دمشق، ٢٠٠٥، ص ص ٢٠ ـ ٢٣.

(١) انظر **تاريخ الطبري**، ج ٤، ص ص ٥٣ ـ ٥٦.

(٢) **الكامل في التاريخ**، ج ٢، ص ١٦.

في البداية لاقوا عسراً في فتح كردستان، وكان كثير من الأكراد قد تحالفوا مع الفرس، مما جعل الغزاة يؤجلون الفتح، ثم تناهى خبر الدين الجديد إلى الأكراد فاستقدموا من يخبرهم عنه، وأسلموا طوعاً[1]. بخلاف ذلك ذكر بوا أنه بعد احتلال تكريت وحلوان عام ٦٣٧ م، زحف سعد بن أبي وقاص نحو الموصل فاحتلّ مناطق الكرد من المرج إلى بانوهادرا فهيبتن ثم دازن وغيرها. لكنّ تلك الانتصارات لم تمكّن المسلمين من بسط نفوذهم كلية، وكان عليهم الانتظار حتى سنة ٦٤٣ م ليفرض عتبة بن فرقد السلمي السيطرة على شهرزور وبيرود ولاحقاً بالاسجان سنة ٦٤٥ م. ويخبرنا البلاذري أنّ عتبة حين استولى على شهرزور والصامغان وداراباذ كان قد قاتل الأكراد وقتل منهم خلقاً كثيراً، وفي رواية ابن خلدون وضع على الناس الجزية والخراج[2]. وبعد فترة قصيرة لم تتجاوز سنتين، أي في حدود ٦٤٢ ـ ٦٤٤ م استولى العرب على الري وقوس وطبرستان وخراسان وكرمان وسجستان، وكان للكرد دور مهم في مقاومة العرب في فارس وخوزستان وأذربيجان، وقد لقي حذيفة بن اليمان مقاومة من جيش المرزبان في أردبيل ممّا ألجأه إلى الاتفاق معه على ٨٠٠ ألف درهم على ألاّ يقتل ويسبي ولا يهدم بيوت النار و لا يعرض لأكراد البلاسجان وسبلان وساتروذان، ولا يمنع أهل الشيز من الاحتفال بأعيادهم وإظهار ما كانوا يظهرونه[3].

وفي عهد عثمان كان لابد من تجديد الغزو وتثبيت الإخضاع،

---

(١) راجع ملاّ علي كردي، **كردستان والأكراد**، ٧٤ ـ ٧٥.

(٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ج٢، ص ١١٩؛ والبلاذري ، ص ٣٤١.

(٣) البلاذري، ص ٣٣٤. وراجع أرشاك بولاديان، م س ، ص ص ٤٨ ـ ٤٩.

فسكان أذربيجان نقضوا العهد، فسار إليهم الوليد بن عقبة، وإلى الران والبيلقان خرج سلمان بن ربيعة الباهلي فيما بين ٦٤٥ و٦٤٦ م، فصالحهم ووضع عليهم الجزية والخراج. وحين غزا الرساتيق دعا أكراد البلاشجان إلى الإسلام، لكنهم حاربوه، فلمّا غلبهم وضع عليهم الجزية[١]. ثم حدث خروج على الدولة الناشئة في أكثر من مكان، كان ذلك في أعوام ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥٣ م (٢٩ هـ وما بعدها)، وقد قمع الخارجين والي البصرة أبو موسى الأشعري الذي أعلن الجهاد ضدهم. وفي دينور حيث انتفاضة الكرد هناك خرج هاني الحمداني وأخضعهم[٢]. في المجمل بعد غزو حلوان، كان لابد من حمل الكرد على الإسلام في مدينة الموصل وأنحائها حيث يقيمون، ولم يمض وقت حتى أخضعت الجيوش الإسلامية كرد المرج وباهنذرا وباعذرا وحبتون وداسن وبازبدي وغيرها، وبذلك تم غزو كردستان العراق[٣]. ونتج عن ذلك تحوّل القبائل العربية نحو الاستقرار في تلك الأماكن ضمن ما يعرف بسياسة التمصير. ومما لا شك فيه أنّ الغزاة كانوا في البداية يواجهون قوتين الإيرانية والكردية تحت لواء الدولة الساسانية، وكانت المواجهة أصلاً ضد العنصر العربي. ثم كانت المعركة الفاصلة بعد ذلك في نهاوند بقيادة نعمان بن المقرن عامي ٦٤١ و٦٤٢ م التي مكنت العرب من بسط السلطان على إيران، إذ سرعان ما سقطت

---

(١) راجع الاختلافات بين المؤرخين حول الأماكن والقواد وقارن بين ابن الأثير، ج ٣، ص ٤٤، والبلاذري، ص ٢١٠.

(٢) الطبري، ج٤، ص ٤٤.

(٣) راجع ابن الأثير، **الكامل**، ج ٢، ص ٣٦٤ وما بعدها؛ والبلاذري، **فتوح البلدان**، ص ٣٣٩؛ وأرشاك بولاديان، م س، ص ص ٤٢ ـ ٤٣.

همذان ودينور وغيرها ووضعت على المتساكنين الجزية[1].

ما من شك في أن دخول الإسلام المناطق الكردية لم يكن باليسر الذي وصفه بعض المؤرخين المسلمين، صحيح أنّ الإقناع قد تم أحياناً، ولكنه أتى لاحقاً أو جاء خصيصاً في سياق غير الغزو، حين أراد أصحاب الدين الجديد تغيير دين الأكراد وصرفهم عن الزرادشتية وما رسب من المجوسية. إنّ الصلح في حد ذاته يدل دلالة قصية على أنّ العرب واجهوا مقاومة عنيفة وأنهم كانوا يستعملون القوة كلّما لم يقبل "الآخر الديني" الإسلام، كما أنّ الجزية تؤكد أنّ الكرد خُيّروا دفع ضريبة الحماية بدل تبديل دينهم. ويبدو أنّ بعض السكان المحليين كانوا يفرون تاركين ما ملكوا وأرضهم، كما أنّ بعض عمليات الإبادة كانت تتمّ رغم تحقيق الغزاة النصر. ومن ثم يمكن أن نفهم الصلح ضمن الحاجة إلى الأمن[2]، وذلك ما نفسر به لاحقاً جدلية الخروج والخضوع المستمرة.

ولعل ما يستحق الاعتبار حقاً عند دراسة الإسلام عند الأكراد هو القول التركي الذي أورده نيكيتين واصفاً الإسلام الكردي: «الكرد يعتبرون مسلمين فقط فيما لو قورنوا بالمشركين»[3]. وليس يهمّنا منه الطعن في إسلام هذه المجموعة بل دلالته على التركيب، وهي الخاصية التي تعتبر في هذه الحال وسيلة إبراز ملامح الهوية الأساسية كما سنبيّن لاحقاً.

---

(١) راجع ابن الأثير، **الكامل**، ج ٣، ص ص ٦ ـ ٧؛ الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج٣، ص ص ١٢٣ ـ ١٢٦.

(٢) راجع أرشاك بولانديان، م. س، ص ٥١، فيما أورد عن كولسينكوف، **الفتح العربي لإيران**، موسكو، ١٩٨٢، ص ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٣) نيكيتين، م. س، الفصل ١١.

ب ـ جدلية الخروج والخضوع والبحث عن المصلحة داخل المذهب أو خارجه

يجب الإقرار منذ البدء باستعصاء التصنيف المذهبي والطائفي، ولكن بما أننا نتناول دين مجموعة اثنية بالعرض والتحليل فإننا نلتزم بالتصنيف المعهود ونبدي ملاحظاتنا الناقضة في متن كلّ عنصر.

ـ المصلحة تدور مع الخوارج

بعد وفاة عثمان ووقوع ما يعرف بحدث الفتنة الكبرى وظهور الخوارج فرقة وظهور التشيّع طرأت بعض التطورات في تاريخ الأكراد عموما. فحين سعى الخوارج في بداية حركتهم إلى المساواة استهدفوا الأرستقراطية وأهل الإقطاع، ولذلك لقيت مبادئهم الترحيب، وسرعان ما انتشرت في العراق وكردستان، وقد «شاركت فيها جميع القوى المحلية المعادية للعرب، وبهذا الشكل فإن فرقة الخوارج كانت من أولى الطوائف في الإسلام (التي) كان نهجها السياسي والاجتماعي يعبّر تعبيراً عميقاً عن التناقضات الداخلية في المجتمع الإسلامي»[1].

ولقد بدأ الاتجاه الخارجي في الانتشار بين الأكراد في السنوات الأولى للفتنة، واستمر في الانتشار على عهد علي، وحالما توفي علي سنة ٦٦١ م وقعت معركة بين جماعة فروة بن نوفل وجيش معاوية، يرجح أنها كانت في شهرزور، حيث الأكراد[2]، وعلى الأغلب كان الأكراد من أنصار فروة. وفي شهرزور وماسبذان ظهرت

(١) أرشاك بولاديان، م س، ص ٥٧.

(٢) ابن الأثير، **الكامل**، ج٣ ص ٢٠٦.

بعض مجموعات من الخوارج، ويفترض أن مناطق الأكراد الجبلية كانت مأوى للخوارج، مما ساعد على تسرب الفكر الخارجي بين الكرد[١].

في العهد الأموي، أيام خروج المختار الثقفي على الأمويين، لم تلاق هذه الحركة الترحاب من الأكراد، ولذلك أرسل الثقفي حذيفة اليماني والياً على حلوان سنة ٦٨٥م وطلب منه إخضاع الأكراد[٢]. وعلى عهد الحجاج بن يوسف أصبح سويد بن عبد الرحمن والياً على حلوان وماسبذان في عامي ٦٩٦ ـ ٦٩٧ م، وظهرت جماعة مطرف بن المغيرة بن شعبة الخارجية، فقاومها الوالي بمساعدة الأكراد، ثم أرسل الحجاج جيشاً للمؤازرة ضد مطرف قيل اشترك فيه أكراد[٣]. وإذا كان بعض الأكراد قد شاركوا في جيش الحجاج، فإن جماعة أخرى منهم ثارت مع عبد الرحمن بن الأشعث على الحجاج في سجستان من ٧٠٢ إلى ٧٠٥م وقاومت جيوش الحجاج والخليفة عبد الملك، ثم نشطت في بلاد فارس ولاحقها الحجاج هناك وأخمد تمردها[٤].

ولاحقاً حاول الخليفة عمر بن عبد العزيز استمالة الشيعة والخوارج وتحقيق نوع من المصالحة داخل الدولة، فاتجه نحو شهرزور بغية التحالف مع الأكراد وإضعاف الخوارج وقد نجح في

---

(١) أرشاك بولاديان، م. س، ص ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) الطبري، ج٦، ص ٣٤.

(٣) ابن الأثير، ج٤ ص ٦٣؛ الطبري، ج٦، ص ص ٢٩٠ ـ ٢٩٦.

(٤) المسعودي، **مروج الذهب**، ج٣، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨؛ الطبري ج٦ ، ص ٣٦٨؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص ص ٣٣١ ـ ٣٣٢؛ ابن قتيبة، **عيون الأخبار**، ص ٢٢٩؛ الطبري، ج ٦، ص ٤٤٨.

ذلك، وأصبح الأكراد من موالي عمر متخلين بذلك عن الخوارج[1]. وفي عهد مروان بن محمد عاود الخوارج نشاطهم وتحصنوا بالجبال حيث الأكراد. وفي حدود عام ٧٤٤م قامت في شهرزور ضد الخليفة مجموعة بقيادة الضحاك بن قيس، واستولى على الكوفة والموصل وما جاورها[2]. وبعد ذلك تحالف الأكراد مع أبي مسلم الخراساني، وخرجت نهاوند وحلوان وشهرزور وكرمنشاه وخانقين عن سلطة الخليفة فيما بين عامي ٧٤٨ ـ ٧٤٩ م، وبذلك أصبحت كل المناطق الكردية تحت إمرة الثائرين الجدد أي العباسيين[3].

ويمكن القول عموماً إنّ الأكراد في العهد الأموي «انطلاقاً من مصالحهم الخاصة كانوا يميلون إلى الحركات التي تعادي الخلافة الأموية خاصة الخوارج. وليس من قبيل الصدفة أن تجد الحركات المعادية للأمويين أنصاراً لها في المناطق الكردية»[4]، ولكنهم في نفس الوقت كانوا لا يثبتون على ولاء، وقد ظلت تحالفاتهم مفتوحة قابلة للتغير. فأحياناً كثيرة تحالفوا مع الأمويين، وهم الذين حملوهم على الدخول في الإسلام، مثلما كانوا كثيري الخروج عليهم. ولقد كان التحالف والتحالف المضاد ميزة تحرّكهم السياسي القبلي، ثم استمر لاحقاً كذلك.

في العهد العباسي، لم تجد السلطة حرجاً كبيراً في تأمين

(١) أرشاك بولاديان، م. س، ص ٧٥.

(٢) ابن الأثير، **الكامل**، ج٤، ص ص ٣١٩ ـ ٣٢٠؛ الطبري، ج٧، ص ص ٣١٨، ٣٤٩، ٣٤٨، ٣٥٥، ٣٥٠.

(٣) ابن الأثير، **الكامل**، ص ص ٣١٩ ـ ٣٢٨.

(٤) أرشاك بولاديان، م س، ص ٧٩.

اعتراف الأكراد بالقائم الجديد في الخلافة بعد الأمويين، لكنّ نشاط الخوارج من جديد شكّل مأزقاً، لمّا كان الأكراد يخرجون معهم على الولاة حيناً بعد آخر. وقد سجّل ابن الأثير ذلك مشيراً إلى انتفاضتهم التي أخمدها خالد البرمكي في الموصل عام ٧٦٥ م[١]. واستمرّ خروجهم في سنة ٧٧٤ م، خاصّة لمّا نزلوا من الجبال إلى الجزيرة والموصل وبدؤوا الاستيطان.

وتواصل الخروج على سلطة الدولة في عهد أبي جعفر المنصور الذي أرسل إليهم مرة أخرى خالد البرمكي فردّهم إلى كردستان[٢]، ليستمرّ ذلك الخروج دورياً بعد ذلك. ثم إنهم ساندوا الثورة الخرّميّة بداية من ٨١٦م، وهي ثورة كانت بشكل من الأشكال ضد الإقطاع العباسي، فوجد فيها الأكراد ملجأ من جهة ومذهباً قد يمكنهم من بعض عدل من جهة أخرى، كما وجدت الحركة مجالها في الجبال حيث الأكراد. وذُكر أنّ الموالين للحركة في الجبال بلغ مائتي ألف[٣]. وتشير بعض الأخبار إلى أنّ بابك الخُرّمي وجد مساندة مهمة من بعض القبائل الكردية ومن بعض الحكام، مثل عصمت الكردي حاكم مدينة مرند، إحدى مدن أذربيجان، وقد قُتل نهاية الثورة الخرّمية[٤]. وقامت إثر ذلك ثورة مهمة على العباسيين قادها ابن فاهارجاس سنة ٢٣٤هـ/ ٨٣٩م ضدّ الخليفة العباسي المعتصم فيما ذكر بوا[٥] وابن

---

(١) ابن الأثير، **الكامل**، ج٥، ص ص ٢٥ ـ ٢٦.
(٢) راجع زبير سلطان، م. س، ص ص ٣٠ ـ ٣١.
(٣) الطبري، ج٨، ص ٦٦٧ ـ ٦٦٨؛ المسعودي، ج٣، ص ٣٥٥.
(٤) اليعقوبي، ج٣ ، ص ١٩٩؛ الطبري، ج٩، ص ١١.
(٥) بوا، م س، ص ٩٠.

الأثير والمسعودي، فاستولى على ما بين الموصل وأذربيجان وأرمينيا، ولم يتسنّ قمع الثائرين إلا سنة ٨٤٠ م[١]. وفي عام ٨٦٦م اتحد الأكراد في الموصل مع مُزاور الخارجي، ثمّ تمكّن في عام ٩٠٦م محمد بن بلال من قبيلة هاصباني الكردية من التحكّم في نينوى[٢]، وكذلك تمكّن ديزام بن إبراهيم من استنفار أكراد قاموا بحملات على أذربيجان[٣].

وفي العقد السادس بعد المائة الثامنة تحرك الخوارج "الشراة" بزعامة مُساور بن الحُميد الشاري، فتحالف معه الأكراد والعرب، واستولوا على الموصل، ثم تكريت ونصيبين وسنجار والخابور. وبعد وفاة مساور الشاري سنة ٨٦٧ م، تولى القيادة حيناً الكردي محمد بن خُرزاد الشهرزوري، ثم آل الأمر إلى هارون البجلي، لكنّ ابن خرزاد أصرّ على تزعّم الحركة بوصية من مساور، فاقتتل مع البجلي وانتصر، ثم ما لبث أن قتله الأكراد الجلالية في شهرزور[٤]. وسنة ٨٧٢م أرسل الخليفةُ مسرور البلخي لقمع التحرك، فأوقع الهزيمة بالعرب وبأكراد البعقوبية[٥].

إجمالاً يمكن التأكيد أنّ الأكراد لم يكونوا أصحاب عقيدة خارجية ثابتة، بقدر ما كانت المصلحة تفرض عليهم التحالف مع

(١) ابن الأثير، ج٥، ص ٢٥٨؛ ابن خلدون، ج٣، ص ٢٦٧؛ أرشاك بولاديان، م. س، ص ص ٩٨ ـ ١٠٣.

(٢) Bois، م. ن، ص ٩١.

(٣) راجع كل ذلك عند بولاديان، م. س، ص ص ٨٨ ـ ٩٢.

(٤) ابن الأثير، ج ٦، ص ص ٣٥ ـ ٣٦؛ وراجع أيضاً ابن خلدون، **المقدمة**، ج٣، ص ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

(٥) ابن الأثير، ج ٥، ص ص ٣٣٤ ـ ٣٦٧.

الخوارج، كما كانوا يرغبون في مساواة اجتماعية افتقدوها في هذا الحكم أو ذاك. وليست تسميات المؤرخين "اليعقوبية"، "الشراة" أو "خوارج اليعقوبية" مطابقة لما كان، بل هي تدل في الغالب على التحالف، فتُحمل المُتحالف على الانتساب إلى الحليف أو عُدّ من أتباع مقالته السياسية، ولكنّه في الأصل ليس منها في شيء[1]. يمكن الاستدلال على ذلك بتحالفات أخرى، أهمها ما حدث سنة ٨٩٤م، زمن المعتضد في الموصل، لمّا تحالف العرب والأكراد، وتعاهدوا على الموت على دم واحد[2].

في مستوى حركي سياسي آخر تردّد الأكراد بين مساندة الحركات الثائرة والولاء للخليفة، مثال ذلك ما حدث أيام ثورة الزنج من ٨٦٩ إلى٨٨٣م لمّا تحالف بعض منهم مع علي بن محمد، فقد ذكر الطبري أنّ والي خوزستان الكردي محمد بن عبيد الله بن أزاد مرد تعاون مع الثائرين منذ بداية الثورة، ثم تنازل للثائرين عن منصب الولاية[3]، ولكنّه سرعان ما اتخذ فيما بعد موقفاً مضاداً، وعادى الزنج. وفي سنة ٨٨٠م اقتتلوا مع قبائل الدرنان الكردية، فانهزم جيش الزنج لمّا خانه محمد الكردي، ولكنّه لاحقاً سنة ٨٨٢ تحالف مع الخليفة[4].

---

(١) راجع ملاحظات أرشاك بولاديان في الغرض، م س، ص ١١٩؛ وراجع المسعودي، ج٢، ص ٢٥١.

(٢) ابن الأثير، ج٦، ص ٧٧.

(٣) الطبري، ج٩، ص ٥٢٧. راجع أيضاً أرشاك بولاديان ، م س، ص ص ١٠٢ ـ ١٠٥.

(٤) الطبري، ج ٩، ص ص ٥٥٤ ـ ٥٧٨.

ـ تشيع الأكراد

لا يمكن إثبات تشيع الأكراد في مراحل أولى من التاريخ الإسلامي بدقة ووضوح، مثلما لم يكن بالإمكان الاستدلال على أنهم خوارج، وما صح في علاقتهم بالخوارج، وهي قائمة على المصلحة، يصح في وصف علاقتهم بالشيعة. وينبغي النص على أن بعضهم تشيع من دون أن يعرف تاريخ ذلك بدقة، رغم أن المعروف عنهم اليوم سنة أغلبهم. وثمة أقلية منهم لا يمكن تعدادها اليوم هي شيعة جعفرية تُعتبر معتدلة في العراق[1]، رغم ما في مقياس الاعتدال من عمومية. ومنهم المتأولة العائدون في الأصل إلى بعض القبائل الكردية، ومنهم الغُلاة وهم "العلي إلهية" الذين يعتقدون في حلول روح الله في علي[2]، وسنعود إلى هؤلاء لاحقاً لاعتقادنا أنهم يعتبرون عن الشيعة، ويمثلون مذهباً خاصاً يتصل بالزرادشتية أكثر من اتصاله بالتشيع.

إننا في هذا المستوى من البحث نفصل التركيز على تحالفهم مع العباسيين واتصالهم بجماعات شيعية. ففي العهد العباسي وكما بينا سابقاً كان الأكراد حلفاء الخوارج، لكن ذلك لم يمنع تحالفهم مع القرامطة، فمع حلول سنة ٨٩٠م بدأ نشاط الحركة القُرمطية الإسماعيلية في الكوفة، ولم تكد تمضي سنتان على ظهور الحركة حتى التحق بها بعض الأكراد. إذ تعاون جعفر بن حميد الكردي أحد

---

(١) محمد أمين زكي، **خلاصة تاريخ الكرد وكردستان**، م س، ص ص ٣٠٣ ـ ٣٠٧.

(٢) ملا علي كردي، **كردستان والأكراد**، م س، ص ١١٠.

حكام منطقة حمص مع القرامطة، فذلك ما يبدو من رسالة أوردها الطبري، وهي من صاحب الشامة، قائد الحركة الثاني بعد موت ابن زكرويه، وقد وجهها إلى حليفه الكردي عام ٩٠٢ م[١].

فيما بين عامي ٩٤٠ و٩٤٤ م تأسست الدولة الحمدانية بحلب، وفي البداية كانت العلاقة بينها وبين الأكراد علاقة عداء، وقد قامت سنة ٩٠٥ م، على عهد أبي الهيجاء بن حمدون والي الموصل، حركة كردية يقودها ابن بلال، الذي هاجم نينوى. ولكن بعد سنة لم يتسنّ للحركة النجاح، فطلب قائدها الأمان ودان للحمدانيين، أما سكّان جبال داسن فقد تمّ عقد صلح معهم[٢]. لم تستمرّ تلك المصالحة، فسنة ٩٠٧م انتفض الأكراد في الموصل بقيادة الكردي المتغلّب، ثم سرعان ما فشلت الانتفاضة[٣]. وسنة ٩٠٨ م انتفض الكردي عبد الله بن إبراهيم المسمعي في أصفهان، ولاحقاً تُوفيَ وعُيّن والياً على فارس وكرمان، ولمّا عُزل سنة ٩١٣ عاود الانتفاض عام ٩٢٦م[٤]. وهكذا تتواصل الانتفاضات وحملات الإخضاع في السنوات ٩١٣ و٩٢١ و٩٢٥ م بين السلطة من جهة وقبيلتي المدرانية والجلالية الكرديتين[٥] من جهة أخرى.

وسنة ٩٢٧م خرج الكردي المعروف بالضحّاك في قلعة الجعفري

---

(١) راجع نص الرسالة في الطبري، ج١٠، ص ١٠٥.
(٢) ابن الأثير، ج٦، ص ص ١١٠ ـ ١١٣؛ ابن خلدون، ج٣ ص ٣٦٥؛ أرشاك بولاديان، م س، ص ص ١٣٤ ـ ١٣٥.
(٣) الطبري، ج١٠، ص ١٣٧.
(٤) ابن خلدون، ج٣، ص ٣٨٧؛ ابن الأثير، ج٦، ص ١٣٨.
(٥) ابن الأثير، ج٦، ص ص ١٦٩، ١٩٠، ١٨٣.

على السلطة، وكان قد تحالف مع ملك الروم، وفي هذا ما يشير إلى أن بعضهم قد تنصّر، ومما لا شك فيه «أنّ تغيير الديانة قد أملته رغبة الإقطاعيين الأكراد في إقامة علاقات مع العالم المسيحي لضمان المحافظة على مصالحهم الطبقية وممتلكاتهم»[1]. ويمكن كذلك ذكر انتفاضة الكردي ديسم بن إبراهيم الكردي سنة ٩٢٨ م الذي بسط نفوذه على أذربيجان وما حولها في حدود سنة ٩٣٥ م، ثم سكّ النقود باسمه سنة ٩٣٧ م مما يدلّ على تمكّنه[2]، ولم تتمكّن السلطة نهائياً من القضاء عليه إلا سنة ٩٥٨م بعد انتفاضات كثيرة في سوريا والعراق انتهت إلى هزائم متعددة.

عموماً يمكن التأكيد أنّ علاقة الأكراد بالتشيع غير واضحة تماماً في التاريخ الإسلامي، رغم أنّ بعض اللحظات التاريخية قد تدلّ على اتصال معيّن، مثال ذلك أنّ علاقة نشأت بينهم وبين الديلم في بداية القرن التاسع، وأنّ انتماءهم للإمارات المستقلة في الأطراف جعلهم يعتنقون المذهب الشيعي ظاهراً ولعلّ ذلك قد يكون قسرياً. نذكّر أنه في حدود سنة ٩٣٠م أصبحت القبائل الكردية تحت إمرة الديلمي مرداويج الذي أصبح لاحقاً عامل الخليفة على غرب إيران[3]، وبعد ذلك أصبح الأكراد تحت حكم البويهيين بداية من ٩٤٥ م. إنّ ذلك يعني أنّ اختلاطهم بالعنصر الفارسي كان سبب القول بتشيعهم في البداية، وعلينا الحذر آخذين بعين الاعتبار الانقلاب السني على التشيع في عهد المتوكل ومصلحة الأكراد وعلاقتهم بالإقطاع، كما

(١) أرشاك بولاديان، م س، ص ١٣٧.
(٢) ابن الأثير، ج ٦، ص ص ٢٦٦ ـ ٢٦٩.
(٣) أرشاك بولاديان، م س، ص ١٥٣.

علينا التأكد من أن الفرق التي قيل إنها شيعية تركّب التشيع على الزرادشتية وعلى عقائد أقدم، ولعلّ الأصوب أن نسمّيها الفرق ذات "العقائد الجامعة".

ـ استمرارية إسلامهم في شكل سني غالب

كان توماس بوا قد خلُص إلى نتيجة بيّناها سابقاً مفادها أنّ الأكراد عموماً سنّيّون وبعضهم خوراج وبعضهم شيعة، لكنّ العسر يظل قائماً بالنسبة إلينا في تصنيف اليزدية، مثلما يهمّ مسألة اعتبار بعضهم مسيحيين من كلدان وآشوريين، وهم ليسوا طوائف أخرى بل أكراد[1]. لفضّ هذا الإشكال هل علينا أن نعتمد رأي المتخصص مينورسكي الذي اعتبرهم قد اعتنقوا المسيحية بعد الزرادشتية قبل الإسلام، خاصّة أنّ المسيحية قد سادت المنطقة فترة من الزمن؟ وهل من اليسير الانتقال من دين إلى دين من دون المحافظة على أصول منه، ونعلم أنّ كل دين، أنتروبولوجياً، يمنح المجموعة الإثنية خصوصية في الهوية قد لا تُمحى؟

في العصر الأوّل لم يكن العصر عصر الشعور القومي، بل عصر التعاطف الديني، ففي مبدأ الإسلام انضمت إليه العناصر الأخرى واحتفظت بتقاليدها وخصوصياتها، ثم حدث لاحقاً انفصال الفرس بدولة منشقة عن الإسلام التقليدي. ولئن لم يكن ذلك انفصالاً عن الدين، فهو على نحو معيّن، كان نتاج تطور مذهب، شكّل بديلاً عن الكل، أو ارتقى إلى مرتبة الأصل. وفي البداية كان الإسلام في شكله الظاهر بخصوصية حجازية مركزية، ولكنّه فيما خفي كان متلبّساً

---

(١) راجع عزيز الحاج، **القضية الكردية في العشرينات**، ص ٢٣١.

بخصوصية طرفية، تظهر تلك الخصوصية أكثر في الارتباط العشائري. كان الأكراد منذ البداية أصحاب ولاء أصيل لا يعلو عليه ولاء هو الولاء التقليدي العضوي الجوهري للعشيرة، حيث لا انتماء إلاّ إليها. ومازالوا إلى اليوم كذلك مهما بدر من بعض مثقفيهم سلوك علماني أو كوني حتى في العصر الحاضر[1]. لذلك كانوا يسهمون في تحركات تحفظ لهم مراكز مهمة في الدولة، فتردّدوا بين ولاءات ظاهرة فرقية أو سياسية لهذا الطرف أو ذاك حسب مصلحة العشيرة، فهم مرة كانوا مع الأمويين وأخرى مع العباسيين، وكذلك هو ترددهم بين المذاهب أو العناصر من بويهيين إلى ديلم إلى سلاجقة. في تلك المراحل الأولى ما كانت الوحدة الكلية للإثنية لتعنيهم خاصة إلى حدود ما قبل تكوّن جمهورية المهاباد عام ١٩٤٦. وفعلاً، كان قبولهم الإسلام وفق مصلحة عشائرية وعلى ذلك النحو استمرّت تحالفاتهم.

إن العشائرية والفكرة الإسلامية النافية للقومية قد منعتا تأسيس دولة كردية، لكن ذلك يجب أن يفهم بوضوح ضمن الصيغة التي تم على أساسها تلقي الإسلام، إنها صيغة العشيرة والإقطاع المرتبطين بالمصلحة، «فالشرائح الفوقية للعشائر التقليدية وأمراء الأراضي كانوا أوّل من أسلم، وأقاموا علاقات وثيقة مع السلالتين الأموية والعباسية، (ثم) دخلوا تحت اللغة والثقافة العربية، وعملوا على ربط أسمائهم ونمط حياتهم وجذورهم بالعرب، وتمت تسمية البلاد بمصطلحات عربية... وقد وصلت العلاقات ووحدة المفاهيم إلى مستوى متقدم، وتمّ توطين العرب حتى وصلوا إلى سفوح جبال طوروس وظهر

(١) ليس هذا سلبياً، بل دليل على اشتعال الولاء وتأثيره في المتخيل وتجذّره في الوعي إلى أن صار شبه غريزي.

الانصهار في اللغة والثقافة بشكل متطور لا يستهان به»[1].

إنّ سنيّة الأكراد الغالبة لم تمنعهم من تجاوزها، ففيما يذكر نيكيتين أنهم حملوا ضغينة إزاء الأتراك السُنّة، مثلما كان الأمر مع الفرس الشيعة، لأن ما طغى على ذهنيّتهم ليس الإسلام الجديد وتعاليمه العامة، بل ما ورثوه من أصول العشيرة والجبل المتعلق باستقلالهم الدائم، مع رفض صارم للقوة المدينية الآتية من السهل. إنهم لم يقبلوا التحوّل، وصراعهم مع السنّة الأتراك والشيعة الفرس لم يكن له اتصال ألبتّة بالصراع التقليدي بين المذهبين كما هي الحال في صيغته العربية[2].

ولعلّ تغيير التحالف باستمرار مراعاة لمصالح العشيرة جعل المؤرخ المسلم لا يفهم ضرورة اجتماعهم فهماً صائباً. فبقدر ما أخبر عن قوتهم وبأسهم أخبر في المقابل عن الصفات الهجينة وشوّه الصورة، فهم متقلبون منقلبون لا يستقرون على حال، وكانوا سبب اضطراب في بعض مراحل التاريخ الإسلامي الذي ينظر إليه دائماً على أنه التاريخ السويّ. فالضحّاك، الذي هو النمرود عند العرب، إليه يعود أصل الكرد، والكرد هم أعراب فارس الذين قالوا عن إبراهيم «حرّقوه وانصروا آلهتكم»[3]. وفي الخصام بين بهرام وكسرى تهجين للأكراد، فكسرى ابن زانية مربى في خيام الأكراد[4]. وذُكر كذلك أنّ

---

(١) عبد الله أوج آلان، **من دولة الكهنة السومرية نحو الحضارة الديمقراطية**، طبع صوت كردستان، ٢٠٠٢، ص ص ٤٠١ ـ ٤٠٢.

(٢) انظر نيكيتين، م. س، الفصل الحادي عشر.

(٣) **تاريخ الطبري**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت ـ لبنان، ج١، ص ص ٢٤٠ ـ ٢٤١. والتهجين كذلك للأعراب.

(٤) م ن، ج٢، ص ٣٩

الهرمزان القائد الفارسي استعان بالأكراد على المسلمين في حرب عليهم، ولما صالحه العرب أغار عليه الأكراد لولا أن دافع عنه العرب[1]. وفي أخبار سنة تسع وعشرين يذكر الطبري أن أهل إيذج والأكراد كفروا[2]، وسنة ثمان وثلاثين خرجوا على علي بن أبي طالب، وسنة ثلاث وأربعين كفروا مرة أخرى في جبال فارس، وسنة ست وستين لما استولى عبد الله بن الزبير على العراق وما بعدها أمر سعد بن حذيفة بقتال الأكراد، وسنة سبع وسبعين وقفوا مع الدولة الأموية ضد مطرف بن المغيرة الذي خرج على الحجاج[3]، وسنة تسعين عثوا على عامة أرض فارس، وسنة ثمان وخمسين ومائة هجرية انتشروا في الموصل، وغير ذلك من الأخبار كثير ذكره الطبري في **تاريخه** والبلاذري في **فتوح البلدان** والبكري في **المسالك والممالك**. كان تاريخهم إذن متميزا بالتحالف والتحالف المضاد حسب المصلحة العشائرية ولم تكن له علاقة بمذهب أو دين. أما اعتبارهم محاربين في سبيل الإسلام وهو الذي منحهم الهوية الواضحة على رأي أيغلتن الابن[4] أو جعلهم معروفين في العالم على رأي زبير سلطان قدور[5] فليس صائباً، فذلك ساهم فقط في وسمهم بسمات دينية معينة. إنّ العكس هو الذي حصل، فخصائص هويّتهم هي التي طبعت الإسلام عندهم بطابع خاص كما سنبيّن لاحقاً.

(١) م. ن، ج٢، ص ٧٨.
(٢) م. ن، ج٤، ص ٢٦٥.
(٣) م. ن، ج٥، ص ١٢٣.
(٤) أيغلتن، م س، ص ١٤.
(٥) زبير سلطان، م س، ص ٢٧.

إنّ كلّ ذلك لا يمنع من تبيّن هيئة تدين عامة توسم بالشعبية قبل أن تصنف ضمن مذهب إلا ظاهراً، فهم قد تمسّكوا بشعائر الإسلام وقدسوا الرسول وآل بيته وسارع الكثير منهم إلى الانتساب إلى البيت النبوي، وأخبروا عن صحابي كردي يعرف بجابان الذي رُويت عنه بعض الأحاديث واعتزوا به اعتزاز الفرس بسلمان الفارسي[1]، ولكنهم كذلك مارسوا الإسلام على نحو خاص ساهم في تأكيد الهويّة العشائرية والموروث السابق.

لقد وصف البدليسي هيئة التدين العامة قائلاً إن «الأمّة الكردية جميعها تتمذهب بالمذهب الشافعي وهم يبذلون الجهد في ترويج الشرائع الإسلامية واتباع سنن النبي وصحبه وخلفائه والإذعان لأوامر العلماء وأداء الفرائض الدينية... وفي الأقطار الكردية ولاسيما في أنحاء العمادية كثيرون من أهل العلم والمعرفة، لهم العناية التامة بتحصيل العلوم العقلية ودراسة الفنون النقلية، وبالأخص الحديث والفقه والصرف والنحو والكلام والمنطق والبلاغة، بل سائر فروع هذه العلوم المتداولة»[2].

تلك عموماً هيئة تدين سنّية في الظاهر شعبية الممارسة تسود كل المناطق الإسلامية، لها سمتان:

ـ **سمة عملية** حيث يسري الإسلام بين الناس بأشكاله العامة الخالية من التعقيد، والمهم عندهم أنّ الحياة مستمرة في شكلها الرعوي وأنّ الإسلام يضفي معنى عاماً على الحياة، والارتباط به ارتباط شكلي. فقد يبدو للملاحظ أنّ الإسلام عميق متغلغل في

---

(١) م ن، ص ٢٨.

(٢) البدليسي، **شرفنامه**، ص ص ٨٢ ـ ٨٣.

النفوس، وأن الكردي ملتزم بتعاليم الإسلام دون سواه، وحين يُرتكب خطأ قد يبدي الكردي تعلقاً بالنص وحرفيته، ولكنّ تلك الحال ليست قارة ولا هي دائمة. وقد يبدو تأثير التعاليم الإسلامية في المرأة أكثر منه في الرجل الكردي، لكنّ ذلك لم يكن أيضاً بشكل كامل، فالمرأة الكردية بها حنين إلى طقوس أبعد في القدم وخرافات وأساطير مستمدة من تراث المنطقة. يبدو ذلك خاصة في مرض الأطفال وحياتهم وموتهم، وفي فهم الغنى والفقر والسعادة والشقاء والحظ[1]، حيث تصبح تمائمية حقاً.

ـ **سمة مدرسية**، فهو إسلام مدارس فقهية شافعية، إنّه إسلام يأخذ عن الرجال ضمن بنية عشائرية شبه رسمية وتقنين مدرسي وانضباط ليس صارماً أحياناً كثيرة. ففي كل قرية يوجد مسجد وإمام ما عدا المناطق المعزولة تماماً والجبلية الوعرة. والإمام يؤدي الدور الكلاسيكي المعروف، فهو يؤمّ الناس ويخطب خطبة الجمعة ويعقد عقد النكاح ويطلّق ويساهم في طقوس الموت، وهو في القرى الكردية ذو سلطة متميزة دينية اجتماعية سياسية، ويقدّم مساعدة في أحوال اجتماعية معينة[2] أي يجمع الأدوار الثلاثة. بمعنى آخر للإمام الدور الثقافي الجامع، فهو يحكم بين الناس والقبائل بما يعوّض أحياناً المحاكم المدنية، والشرع في هذا يمثل مرجعاً دينياً دنيوياً في آن، ولكنه ذلك المرجع الذي تلبّس بصيغة عشائرية.

يستمر الإسلام في حياة الأكراد المسلمين عن طريق المدرسة التقليدية، ففي القرى توجد المدارس الأهلية المجانية التي يتولى

---

(١) راجع ملا علي كردي، **كردستان والأكراد**، م. س، ص ٨٤.

(٢) م ن، ص ٨٥.

إدارتها والتدريس فيها إمام القرية "الملا"، والطالب يحفظ القرآن ويختمه، ويتكفّل أهل القرية بطعامه. فكلّ عائلة تتكفّل بوجبتين يومياً لطالب من الطلاب الذي يذهب إلى بيت الكفيل ليُحضر بنفسه طعامه، ثم يتحلّق الطلاب بعد ذلك لتناول الطعام جماعياً، وإذا زاد الطلاب على عدد معين يشترك جميعهم في أكل ما توفّر من وجبات. والوجبات اثنتان على الطريقة البدوية، فطور وعشاء، ففي وقت الغداء يكون الناس في مزارعهم ولا يعودون إلا مساء. وللإمام ثلث الزكاة من أهل القرية في كردستان خاصة[1].

إنّ طالب الفقه يسمّى عموماً "الفقيه" عند الأكراد، وفي المدرسة يوجد نوعان من الطلاب، نوع يسمى "فقي" أي الفقيه وهو كالمبتدئ لا يتلقّى علمه من الإمام مباشرة، ونوع يسمّى "مستعيداً" أي الذي بلغ درجة عالية من فهم الدروس ويكون متمكّناً من العربية، ويتلقّى علمه مباشرة من الإمام، وهو يُدرّس النوع الأول أي الفقي.

أمّا طريقة التدريس فهي على نحو الموجود في الأزهر والزيتونة والقرويين، يقبع الطالب على ركبتيه على حصيرة ويواظب على واجباته الدينية ويبسمل ويحمدل ويصلّي على نبيّه قبل بداية كلّ درس. ويفترض في الإمام أن يدرّس بالكردية وأن يكون متبحّراً في العربية وعلوم الفقه، فهو يقرأ النصوص بالعربية ويشرحها بالكردية. وعلى نفس منوال العرب حيثما كانوا، العلوم عندهم صنفان: علوم الدين والشريعة، يدرس فيها الفقه والتوحيد والتفسير والحديث وأصول الفقه، وعلوم الآلة من صرف ونحو ومنطق ووضع وبلاغة... والكتب

---

(١) م ن، ص ٨٨.

هي تلك المخطوطات الصفراء نفسها، وحتى إن بليت لا تتغير. نذكر منها في الفقه الشافعي: **المنهاج** للنووي (ت ٦٧٦هـ) وعليه شروح مثل مجلدات ابن حجر وشرح الرملي، ويدرّس الفقه الحنفي من خلال **حاشية** ابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ). وفي التوحيد تدرّس منظومة **نهج الأنام** للسعردي باللغة الكردية **وشرح الباجوري على منظومة جوهرة التوحيد ومتن العقائد النسفية** لعمر النسفي (ت ٥٢٧هـ) **وشرح العقائد النسفية** للتفتازاني (ت ٧٩١هـ). أما في التفسير، **فتفسير الجلالين** للمحلّي (ت ٨٦٤هـ) والسيوطي (٩١١ هـ) **وتفسير** البيضاوي (٩٨٥ هـ) **والكشاف** للزمخشري (٥٣٨ هـ). وفي التصوف: **إحياء علوم الدين** للغزالي (٥٠٥ هـ) **والرسالة القشيرية** للقشيري (٤٥٦هـ)، وفي الصرف: **التصريف العزي** لعزالدين الزنجاني (ت ٦٥٥هـ)، **وشرحه** للتفتازاني، وفي النحو: **متن العوامل** للجرجاني (٤٧١ هـ)، **والظروف** باللغة الكردية **والتركيب** باللغة الكردية. وتُعدّ كتاب **الفوائد الضيائية** لعبد الرحمن الجامي (ت ٨٩٨ هـ) على **كافية ابن الحاجب** من أهم الكتب ورتبته قبل الكافية، لأن صاحبه متصوف صاحب بركة عندهم. وفي المنطق: **الإيساغوجي** Isagogé أو **الكليات الخمس** للأبهري (٦٦٣ هـ)، وهو في الأصل لفرفيريوس. **وشروح الإيساغوجي وشروح الشمسية**، أما في البلاغة فأهمها **مفتاح العلوم** للسكاكي (ت ٦٢٦ هـ)[1]. ومن البيّن أنّ الطالب الكردي غير قادر على إتقان تلك العلوم على نحو ما يتقن الطالب العربي، اعتباراً لحاجز اللغة، وشكلية المواظبة، فالطالب حاضر فعلاً ولكنه لا يتمثل الدروس تمثلاً دقيقاً. ويعتبر حضوره الشكلي نوعاً من تأكيد الانتماء

(١) راجع ملا علي كردي، م س، ص ص ٩٠ ـ ٩٤.

إلى المدرسة الإسلامية السنية خاصة، إن كان حقاً واعياً بدقة الفروق بينه وبين غير السني.

وبعد إكمال الطالب تحصيل العلوم المذكورة يقرّر ملا القرية تخريجه عالماً دينياً مهيأ للإمامة والتدريس والإفتاء، فيشتري للطالب العمامة والجبة، ويمنحه إجازة علمية في حفل خارج القرية، يدعى إليه، إضافة إلى الأهالي، أهل القرى المجاورة. ويحضر مختار القرية الذي يعد الطعام، ويذبح الذبائح للحاضرين. ومن مراسم الحفل أنه لا يجوز للطالب لبس العمامة إلا يوم التخرج ليجلس أمام الملا، وعندها يقرأ الإمام الإجازة العلمية ذاكراً سلسلة دروسه وشيوخه. ويقبّل أهل القرية بعد ذلك يد الشيخ المجاز الجديد، ثم يرحل بعد ذلك عن القرية إلى قرية أخرى ليُدرس الطلاب هناك[1].

لقد أخذ التدين السني الكردي طابعاً رسمياً في خصوص التقيد بالمذهب الشافعي المراعي للإجماع والرافض الرأي وغير المتوقف على إجماع أهل المدينة، بل الإجماع في كل عصر من العصور. ومن الشافعية الأكراد المشهورين محيي الدين العقلاني، مؤسس مرصد مراغة جنوب تبريز، وابن الصلاح الشهرزوري (ت ٦٣٤هـ/ ١٢٤٥م)، وهو مؤسس مدرسة الحديث بدمشق. وفي القرن الثامن عشر صنفت مصنفات باللغة الكردية في تعاليم الإسلام، منها كتاب **شعر في آداب الصلاة والعبادات** لشاعر بوطان، و**خلاصة التشريع الإسلامي** ألفه الشيخ عبد الله الزهري (ت ١٨٢٠)، ودروس في **الشريعة والأصول** ألفه الأمير كمران بدرخان عام ١٩٣٨، وقبل هو

---

(١) م ن، ص ٩٦.

نفسه ترجم إلى الكردية كثيراً من الأحاديث وترجم القران ونشره في أجزاء.

إن مجمل المصنفات المذكورة وطقوس التخرج تعطينا فكرة واضحة عن مدى تأثير الشكل العام لتلقي العلم في البلدان الإسلامية المركزية في كردستان، لكن ذلك لا يعني أنه ليس متلبساً بالعادات الكردية. فالذهاب خارج القرية هو احتفالية كردية خاصة لا علاقة لها بطريقة الإجازة التي تتم حصراً في المسجد في الصيغة المدرسية الكلاسيكية الإسلامية، و ليس له من معنى سوى الرغبة في طلب المباركة خارج فضاء ديني طارئ نحو فضاء أقدم، أو هو ارتحال جزئي نحو أصول قديمة حيث أصل العشيرة، وحيث الاحتفال على طريقة البيروز.

قد يفسر ذلك بدخول الإسلام وتوسعه نحو السهل قبل الجبل في كردستان، بل يمكن القول إنه باستثناء بعض المدن كشيزر وأربيل ودباربكر التي سرعان ما تلقفت التعاليم الإسلامية ودخلت الحضارة الإسلامية بشكل عام، وباعتبار طبيعتها الجبلية، ظل الإسلام مقتصراً على تلك المراكز. ولقد كان اتصال الأطراف بتلك المناطق سطحياً عرضياً، ولم يتغلغل في تلك الأوساط تغلغلاً مؤثراً، ولذلك حافظ سكان الجبل والأطراف البعيدة عن السهل على علاقة مزدوجة مع الصيغة السنّية الإسلامية الامتثالية المعتبرة قويمة. فمن جهة ظهرت بعض مراكز التعليم الديني السني في المناطق المعزولة، ومن جهة أخرى ظهرت في نفس الفضاء الجغرافي الطوائف غير الامتثالية للسنية المذهبية، فالعناصر الخارجة عما يعدّ صيغة قويمة وجدت الملجأ هناك، ولذلك كانت المعارضة

السياسية والتعددية الطائفية تجريان معاً[1]. ذلك يعني بدقة أنّ الصيغ التقليدية العامة لم تنجح في اختراق الموروث، ولم تشكل بديلاً إلا حيناً من الزمن. وليس خافياً أنّ الجنوح إلى المحافظة على شكل فروي عشائري في الدرس، أو في طقوس التخرج، لا يهم سلطة العارف الفقيه بل هو قبل كل شيء يعني سلطة "الملا" ـ وفق التسمية الكردية المرتبطة بشيخ العشيرة والإقطاعي ـ وتلك أدوار ثانوية لم تمس الجوهر الاجتماعي قط. إنّنا نكاد نجزم اليوم في العراق وسوريا الشمالية الغربية ألا دروس بهذا الشكل إلا وهي مغفلة، وليس ذلك بسبب دخول التعليم الحديث، وإنما لأن طبيعة الاجتماع الكردي لا تقبل ذلك النوع الإلزامي من الدروس. بل إن بعض مدرّسي العربية شمال سوريا يخبرنا أنّ الطلاب الأكراد هم الأكثر انفلاتاً من الدرس حالما يبدأ الموسم الفلاحي، فليس بهم حاجة إليه بدخول أوان القطاف والحصاد.

وفي خصوص طقوس التكريس، كان الأكراد ملتزمين بالصلاة إناثاً وذكوراً، خاصة الكبار منهم، ولكنهم اليوم أقل التزاماً، وما زالت الجمعة تقام في حواضرهم أو في القرى في مساجد صغيرة تسمى ميزجافي Mizgefi[2]. أما الزكاة الواجبة فيبدو أنها مغفلة اليوم، وقد عوضتها الصدقات، وهي تدخل ضمن طقس الهبة القبلي ولا تدل أنتروبولوجياً على تدين بل هي دليل تضامن قبلي. وفي خصوص رمضان، فإنّ أداءه مختلف من مجموعة إلى أخرى، فلئن صام الكرد في البوادي، فإنّ من سكن منهم المدن الكبرى كدمشق وبغداد هو

---

(١) M. V. Bruinessen, *The Kurds and Islam*, p. 2.

(٢) Bois, *op. cit.*, ch 8, pp. 90 - 91.

أقلّ التزاماً. ويبدو أن سكان أربيل ودهوك هم اليوم أكثر التزاماً برمضان من سكان السليمانية لأن حزب البرزاني حزب محافظ، في حين أن حزب الطالباني - ظاهراً - حزب علماني[1]. وبشكل عام يعيش طقس رمضان نفس الأزمة التي يعيشها في الدول العربية، فهو شهر استهلاك وتذكر تقاليد أكثر من كونه شهر تدين حقيقي.

أما الحج، فهو يعيش نفس الوضع القلق، فبعد أن كان الأكراد يسعون إلى حج البيت قديماً أو في بداية هذا القرن، أصبح الراغبون في ذلك منهم قلة، الدليل على ذلك غياب لقب "حجي" عند المعاصرين منهم، ولعل صعوبة العيش وغلاء تكاليف السفر تعدّ عائقاً أمام الحج. وليس هناك شك في التزام الأكراد بالختان، غير أنّ كثيراً منهم فيما تعلّق ببقية المحرمات، من خمر وغيرها، غير حافلين بالتحريم على نحو ما يعيشه مجاوروهم[2]، وهم في ذلك ليسوا منفردين، فالرغبة في اختراق المحرمات كانت في لحظات معينة من التاريخ ميزة في كل العالم الإسلامي، كم كانت رغبة في تجاوز الدين أصلاً، ولكنها اليوم تشهد موجة معاكسة.

وفيما تعلق ببعض الطقوس غير الملزمة، التي سرت بين الناس في حكم الملزم نذكر المولد النبوي، الذي كان أكثر أهمية أيام حكم صلاح الدين الأيوبي. وقد كان مظفر الدين كوكبوري (ت ١٢٣٣م)، صهر صلاح الدين، قد أولاه اهتماماً خاصاً، فكانت معجزات الرسول محمد تُحسَّد، وكان الملالي قد ألّفوا أناشيد في الغرض، منها أناشيد

(١) لقد راقبنا صيام الأكراد في دمشق والقامشلي في رمضان خلال وجودنا هناك عامي ١٩٩٩ و٢٠٠٥.

(٢) راجع بوا. م. س، ص ٩٥.

ملا باته (ت ١٤٥٩م)، ومنها، حديثا، اناشيد عثمان افندي سنة ١٩٠٠، وأحمد رامز سنة ١٩٠٤، والشيخ محمد خال بالسليمانية عام ١٩٣٧، والملا رشيد مفتي إربيل عام ١٩٥٢[1].

(١) م ن، ص ٩٦.

الفصل الثالث

الدّين المركّب

«في قرية ما، جميع الرّجال يمكن أن يقسّموا إلى جماعة تحلق لنفسها وأخرى يحلق لها الحلاّق. ولكن ماذا عن الحلاّق نفسه، هل يحلق لنفسه أم يحلق له حلاّق؟... كذلك هم رجال الدين في وضع الحلاق بشكل ما».

Gellner, *Nations and Nationalism*

إنّ خاصية التركيب تظهر في توليفة معينة حاصلة من اللقاء بين الأديان، حيث يتم تركيب شعائر وعقائد على أخرى. وهذا تماماً ما حدث بين الإسلام ودين الأكراد السابق. ويهمنا من الأمر النظر في علاقة الإسلام بالزرادشتية واليزدية، ورغم أنّ بعض الدارسين يعتبرون بعض الطوائف الكردية مسيحية مثل الكلدان والأرمن والآشوريين، خاصة أنها تقيم في مناطق كردية، وتتكلم الكردية، فإن ذلك يظل مسألة خلافية، وليس لنا دليل واضح حتى هذه الساعة على أنهم من الأكراد، ولعل ذلك يتطلب دراسة خاصة ليس هنا موضعها.

١ ـ الإسلام والزرادشتية

أ ـ في مستوى الاعتقاد

فهم المسلمون من الزرادشتية أنّ زرادشت كان قد «أنكر الوثنية وجعل الخير المحض من صفات الله، ونزل بإله الشر إلى ما دون منزلة المساواة بينه وبين الإله الأعلى، وبشّر بالثواب وأنذر بالعقاب. وقال بأن خلق الروح سابق لخلق الجسد، وحاول جهده أن يقصر الربانية على إله واحد، موصوف بأرفع ما يفهمه أبناء زمانه من صفات التنزيه»[١]. وقد ذهب بعضهم إلى حد القول إن التوحيد يظهر من نعته إله الخير أهورامزدا بأسمى أوصاف السمو والألوهية الحق[٢]. واعتبروا أنّ الريبة دخلت تعاليمه حين جعل في العالم إلهين (التقسيم الإسلامي= الله + شيطان) على أساس ثنوي أهورامزدا للخير وأهريمان للشر، وكأنه جعل لله شريكاً، والإلهان في صراع مستمر. والغلبة آيلة إلى إله الخير. وقد تحوّل الأكراد بذلك الاعتقاد الجديد عن ديانة السابقين الذين عبدوا الماء والهواء والتراب. وكان الزرادشتية يولون اهتماماً بالنار رمز الطهارة، فاحتفظوا بها متقدة يومياً، وعادة ما يأتي الكهنة لإيقادها خمس مرات في اليوم بخشب الصندل[٣]. والنار جوهر ووسيط يعدل الصليب في المسيحية، وزهرة اللوتس عند

---

(١) راجع **موسوعة العقاد الإسلامية**، توحيد وأنبياء، ١/ ١٠٧.

(٢) حامد عبد القادر، **زرادشت الحكيم**، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٦، ص ٩١، والعقاد، م س، ص ١٠٩.

(٣) راجع داوود الحلبي الموصلي، **الفنديداد**، ترجمة عن الفرنسية، مطبعة الاتحاد الجديدة، الموصل، ١٩٧٢، ص٣.

الهندوس، والهلال عند المسلمين، وهي في تصورهم من روح الرب[1]. وعموماً ثمة اتفاق على أنّ زرادشت وحّد الله وكذّب ديانة السابقين[2].

ويمكن، إلى حدود معلومة، اعتبار المسلمين القدامى والمعاصرين قد فهموا الصيغة العامة للتوحيد الزرادشتي، رغم عدم معرفتهم بالجزئيات والدقائق، والأهم من كل ذلك هو انتباههم إلى الأصل التوحيدي المشترك. ويجب التدقيق، في هذا المستوى، والموروث التوحيدي اليهودي المسيحي الإسلامي مدين للزرادشتية، فعلى سبيل المثال لم يعرف اليهود عدداً من العقائد مثل الإيمان بخلود الروح والبعث والثواب والعقاب واليوم الآخر إلا بعد اطلاعهم على الزرادشتية، ومثل ذلك وغيره يظهر بوضوح في سفر أيوب الذي يبدو مترجماً عن الزرادشتية[3]. ومنه خاصة ما تعلق بالصفات الإلهية التي تظهر في فضائل القديسين الستة (= Amesha spentas) وفي مفهوم الشر (= Anro Mainyus)[4] وكذلك هي المسيحية، مدينة للزرادشتية ببعض التصورات والمفاهيم كالبعث وعالم الآخرة. وقد اعترف بعض المسيحيين بذلك، فالمواد الأكثر أهمية في الاعتقاد الكاثوليكي ترجع في المرتبة الأولى إلى الزرادشتية، وإضافة إلى عقيدتي البعث والخلود

---

(١) راجع بهمن سوراجي بناجي، **الديانة الزرادشتية أو اليزدية**، ترجمة توفيق الحسيني، دار بترا، دمشق، ١٩٩٦، ص ص ١١٩ ـ ١٢٥.

(٢) راجع الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج١، ص ١١٥؛ وراجع أيضاً ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج١، ص.

(٣) راجع R. P Masani, *Le Zoroastrisme, Religion de la vie bonne*, 1939, pp. 5-10.

(٤) لفهم هذه المصطلحات راجع Zoroastre, *Avesta, Le livre sacré des anciens Perses*, Présentation Guy Rachet, Paris, 1996, T. 1, pp. 300 - 301.

تأتي أهم العقائد محورية وهي «أن الفضيلة هي في الأساس ثواب في ذاتها» و«أن الشر عقاب في ذاته»[1].

أما في خصوص الإسلام، فلشن بان بكل وضوح أن سيرة الرسول إنما هي في جزء كبير منها تكرار لسيرة زرادشت على نحو معين[2]، في مثل الثبات على الدعوة ونزول الوحي وتكليفه بالدعوة وتعنت قومه وهجرته، واعتباره خاتم النبوة، وصاحب كتاب، فإن العقائد والعبادات والطقوس وبعض الحدود تكاد تكون واحدة. ففي مستوى العقائد يتجلى التشابه أو شبه التطابق في عقيدة الإيمان، إذ لابد من الإيمان بإله واحد متعال، ويقتضي ذلك الإيمان إنكار التعدد «إني ملتزم بتحطيم الديفا، الآلهة الزائفة، ومؤمن بمزدا الذي أخبر به زرادشت وأتبع شريعته، إنه خالق الكون، الحكيم الطيب الطاهر ذي الجلال»، بهذا المعنى يمكن الحديث فعلاً عن مطابقة فعلية بين عقيدة الإيمان الزرادشتية والشهادة في الإسلام، كما يقتضي الإيمان التصديق باليوم الآخر والعقاب[3]. ومن دون تعمق، وهو ما لا يقتضيه غرض الدراسة، نحيل في ذلك إلى حدث إبراهيم الخليل مع أصنام قومه وعلاقة الرسول كذلك مع الأصنام في مكة[4].

---

(١) م ن، ص ص ٨ ـ ١٢.

(٢) راجع Masani, *op. cit.*, pp. 15 - 20; Jean Varenne, *Zoroastre, Le Prophète de l'Iran*, éditions Dervy, Paris, 1996, pp. 15 - 40; G. Widengren, *Les Religions de l'Iran*, Payot, Paris, 1968, pp. 79 - 108.

(٣) راجع **اليسنا**، التشديدين الثاني عشر والثالث عشر في Zoroastre, *Avesta*، م س، ص ٥٥.

(٤) راجع كتابنا **النبي إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية**، دار المدى، دمشق، ٢٠٠١.

إنّ إله زرادشت بكل المعاني هو يهوه أسفار العهد القديم[1] وأسماؤه هي أسماء إله المسلمين، فهو الخالق الواهب القوي القدوس المهيم العارف المبارك الحكيم الصانع المنزه القهّار العادل القاضي البصير الشافي...[2]. أمّا عقيدة النار فمرتبطة أصلاً بفكرة النور والإشراق الإلهي أو الشرارة الإلهية، وهي لا تعبد في ذاتها بقدر ما هي رمز الرب، وعلى ذلك النحو هو الاعتقاد اليهودي. والنار رمز التطهر والحكمة والمعرفة، بل هي الرمز الأقدس للإيمان والأسمى للألوهية، ولذلك يجب أن تبقى متوقدة أبداً في المعابد ليلاً نهاراً وقودها خشب الصندل. ولقد أكد ماساني أنّ خلطاً حدث بين مفهوم العنصر ومفهوم الروح في زمن لاحق، فللنار مكانة هامة في المعتقد الزرادشتي، ولكنها مكانة تابعة فقط. إنها رمز النور الخالد ومخلوق من مخلوقات أهورامزدا، ولا نجد في أي موضع ما يفرض عبادتها، رغم ما شاع عن الزرادشتية من كونها ديانة عبادة النار. والزرادشتيون يتوجهون إلى الشمس بالدعاء يجلونها ويكبرونها وهي قبلتهم في الصلاة، وكذلك يقرؤون الأدعية أمام الأنهار والعيون، ولكنّ كلّ إجلال لا يُعدّ عبادة واعترافاً بألوهية[3].

يُفهم مما سبق أنّ هناك اتصالاً بين النار في الدين الإسلامي والدين الزرادشتي يهم علاقة النور بالله من جهة وعلاقة النار بالتطهر، وهنا علينا أن نعي أن الوعيد بالنار ليس غير حمل على تطهر، وإن بقسوة، لأنّ غاية العقاب على الخطأ تجاوزه والعودة إلى الطهارة المطلوبة، وليست النار غير وسيلة ذلك.

---

(١) راجع: م ن، ج ١، فصل ١ و٣.

(٢) Masani, *op. cit.*, ch. 4.

(٣) *Ibid.*, ch. 8.

توجد عقيدة أخرى لا نفهم إلا بوصفها مسألة فكرية، ولكنها من المسائل التي حسم فيها زرادشت ولم يقع حولها جدل بعده، تلك مسألة الخير والشر، وهي موصولة بالعقاب والخلاص، ولعلّ اتصالها هذا هو ما جعلها تُعتبر عقيدة قبل أن تكون مسألة أو مقولة. فزرادشت يرى أنّ الشر نقيض الخير، ووجوده وجود مستقل في ذاته، والخير والشر لا ينوقفان عن الاعتمال في ذات الإنسان، وتاريخ صراعهما هو تاريخ العالم. والإنسان يشترك مع روح الخير سبنتا مينيو spenta mainyu لمحاربة روح الشر أنجرا مينيو Angra mainyu. وهكذا تغدو الحياة حرباً مستمرة ضد قوى الشر، وكلما استطاعت الإنسانية تجاوز الشر سمت عن الحضيض نحو الكمال. إنّ روح الخير، الملك، في رؤية زرادشت هو ابن أهورامزدا، ومن عبره وحكمه يحصل الإشراق الإلهي ويتجلى كل فعل طيب وتظهر كل معرفة. ومن الواضح أنّ روح الشر يضلّ الناس بتدريبهم على الفساد، وظهوره لهم في هيئة سيّد عليهم. ولقد كان انجرا مينيو يندفع دائما ليُضلّ النبي عن الطريق المستقيم كما كان يسعى إلى صرفه عن طريق الرب، لكنّ النبي انتصر عليه بالصلاة[1].

إنّ مهمة الإنسان هي بالفعل الاستخلاف في الأرض، ويطلب أهورامزدا الإله أن يتطهر البشر، وأن يختاروا الخير ويقاوموا الشر. فاعتماداً على العقل وعلى الحرية، يتمكن الناس من الاختيار والتغلب على الخداع، وهنا يكمن خلاص الإنسان في أن يختار طريق الرب وأخلاقه وأن يتبع تعاليم النبي، وعندها يسمو بنفسه. إننا أمام فكرة

(١) راجع Jean Varenne, op. cit., pp. 185 - 194، وراجع **اليسنا**، النشيد الحادي والثلاثين، م. س، ص ص ٨٠ ـ ٨٢.

الاستخلاف كما أقرت في الإسلام، وفكرة الضلال وعلاقتها بالشيطان، والخلاص في الفكر الإسلامي، وهما فكرتان تتصلان بعقيدة أخرى هي الإيمان بالآخرة.

الطبيعة الإنسانية، في الزرادشتية، ثلاثية: مادية وحيوية وروحية، أي جسد وحياة وروح، والعناصر الروحية أسبق في الوجود ولذلك فهي خالدة، وهي تشترك مع العناصر المادية في الحياة لتفارقها عند الموت. والمطلوب، بغية الوصول إلى الخلاص، تحقيق طهارة الروح وطهارة الجسد، فعلى ذلك يحصل الثواب والعقاب. في الدنيا يجزى الإنسان بالنعم وفي الآخرة له أهم منها. وبما أن الله قد زوّد الروح بكل ما تحتاج إليه لتنتصر على الشر مثل الحكمة والذكاء والعقل والفكر وحرية الاختيار والفعل والرؤيا والدين المنزل، فإن الواجب ألا يخطئ الإنسان. ولذلك ليس للزرادشتي من شفيع في الخلاص، بل ما كسبت روحه الخيّرة، أي إنّ الإنسان منقذ نفسه وصانع جنته أو جحيمه وفق مبدأ "ما تزرع تحصد" و"الشر بالشر والخير بالخير". يدخل الإنسان بعد موته الجنة أو الجحيم وفق أفعاله، على نحو ما وعد الإله وأنذر. ففي اليوم الرابع من الوفاة تعبر الروح صراط الشينفات cinwat[1] الواصل بين عالم الدنيا وعالم الآخرة. وأرواح التقات، متبعي تعاليم زرادشت، تعبر بيسر لتدخل الجنة vahishta، وهي درجات، جنة الفكر الثاقب، وجنة القول الإلهي، وجنة العمل الصالح، وجنة الأنوار الأبدية. في حين أنّ أرواح الضالين المخالفين تظل في مقام الحياة الأسوأ. وبين المقامين، مقام الجنة ومقام النار، يوجد مقام أوسط، هو ذاك الخاص بالمنزلة

(١) حول المصطلح راجع ملحق المصطلحات في: Zoroastre, *Avesta*, p. 302.

بين المنزلتين، منزلة الذين عادلت سوءاتهم حسناتهم. في المجمل يحدث البعث الجماعي أو "القيامة" إثر اصطدام كوكب بالأرض فتذوب العناصر وينتهي أهريمان إله الشر، ثم يجمع أهورامزدا الناس للحساب، ودخول عالمي الجنة والنار يكاد يكون مماثلاً لما أورد المسلمون من تصورات حولهما.

ولا تتوقف الحياة هناك بل تتصل بالمنتهى المجيد، فالغاثا Gatha الذي يشير إلى لحظة تنتهي فيها الدورة الكونية[1]، يتوقف فيه الخلق ويبلغ تطور الكون غايته على نحو ما تصوّر أهورامزدا ونظم في مبدأ الخلق، وحينئذ ينهض آخر المخلّصين ساوشيان ليطهّر الكون، ويحدّده على أكمل صيغة، ويمحو كل أعمال أنحرا مينيو الفاسدة، وتفاد كل أرواح الأشرار خارج الجحيم، بعد أن اغتسلت، وتطهرت، وأكملت جزاءها. ثم تتحلّى أرواح الأبرار ليكتمل البعث النهائي Rista khez، ويدخل العالم دورته الجديدة ومرحلة السعادة اللانهائية. إنه عالم لا مرض فيه، ولا موت ولا كبر، ولا فناء[2].

إنّ تصور الآخرة والثواب والعقاب وما اتصل بهما ليس غريباً على كل مسلم، إذ نكاد نعثر على مكونات التصور نفسها، مما يعني أنّ الفكر الإسلامي المؤسس على هامش النص المعرفي الأصل "القرآن"، كان ينهل من التصور الزرادشتي أو المتداول الشفوي عنه في المنطقة. قد لا يكون الفكر فحسب، بل ربما كان الأمر أوسع. وإذا كان الأمر على هذا النحو من الاتصال في العقائد فإنّ علينا أن نقرّ أربع نتائج مهمة:

---

(١) *Ibid.*, pp. 75 - 88.

(٢) راجع ما سبق ذكره في الفصلين الحادي عشر و الثاني عشر في Masani, *op. cit.*

- **الأولى**، إنّ ما يمكن أن نفسر به تحول الأكراد عن ديانتهم الأولى وشدتهم في الدفاع عن الإسلام هو عدم غربة العقائد الإسلامية عن عقائدهم، وإسلامهم في النهاية يمثّل في المتخيّل شيئاً من استمرارية العقائد نفسها، وهو ما يعني أنّ الموحّد الزرادشتي وجد في التوحيد الإسلامي صيغة مستنسخة من توحيده فعقد الاستمرارية من دون أن يجد حرجاً في ذلك.

- **الثانية**، إنّ تقبل الإسلام لم يعن ألبتّة تنابذاً بين دينين بل هو استمرار لنفس التقليد إلا ما خصّ فرقة اليزدية.

- **الثالثة**، إنّ الاستمرارية، وقد وجدت طبيعياً في مستوى العقيدة، لم تمنع وجود تركيب معيّن نشير إليه في الطقوس.

- **الرابعة**، مثلما يحدث في أغلب الأديان تظهر صيغة نافرة من الجديد أو موهمة بالجديد متمسكة بالتقليد الأقدم تمثلها طائفة غير امتثالية هي اليزدية. وذلك يفهم من قانون ثقافي أنه لا يمكن الحديث إطلاقاً عن موت عقائد بل هي تختفي وتقبع في الذاكرة، فإذا ما حيت بعد زمن تلبّست بموروثها وبالسائد، حتى إنه ليعسر تصنيفها.

ب ـ في مستوى العبادة

لا نجد في تعاليم زرادشت أثراً لتكليف سوى بالصلاة وهي دعاء إلى أهورامزدا. وقد ذهب بعضهم إلى أنه جعلها خمس صلوات يتوجه فيها المتعبدون إلى النار أو الشمس باعتبارهما وسيطين، عند طلوع الشمس والظهر والغروب ومنتصف الليل والفجر[1]. ولم يفرض زكاة وصوماً، كما لم تتضمّن تعاليمه تضحية بالحيوانات والقرابين

---

(1) راجع حامد عبد القادر، **زرادشت الحكيم**، م س، ص ١٩١؛ وراجع نوري =

على نحو ما كان في الديانة القديمة[1]. يمكن عموما الانتباه إلى ذلك التشابه بين عدد الصلوات وأزمنتها في الزرادشتية والإسلام مما يعني عقد الاستمرارية ضمن نسق توحيدي شرق آسيوي، ولعل ذلك و يمكن من دحض رؤية تقوم على اعتبار النسق التوحيدي نسقا متوسطيا[2]. وليس على الزرادشتي صوم لأن الديانة قامت أصلاً على المجاهدة الروحية التي تتطلب تيقظ الجسم والروح، وفي الصوم إرهاق مانع التركيز ومعطل العقل وموهن البدن. أما الصوم الحق فهو صوم عن الذنوب والمعاصي. على أن الزكاة اختيار وهي ليست فرضاً، وكان زرادشت قد أقر الدعوة إلى الصدقة كما نصت عليها نصوص الفيديداد.

وفي خصوص عبادتهم للنار فهي محل اختلاف، والراجح كما أشرنا سابقاً أنها وسيط مقدس بينهم وبين أهورامزدا أو هي ابنته «يا أيتها النار يا ابنة أهورامزدا امنحينا سعادة خالصة، امنحينا مرشداً معلماً»[3]. وفي الأصل لم يدع زرادشت إلى تقديس النار ولا إلى عبادتها بل حاول أن يقرب صورة أهورامزدا في أذهان متبعيه برمز أرضي هو النار ورمز سماوي هو الشمس، وتطورت هذه النظرة إلى تقديس ثم إلى عبادة[4].

= إسماعيل، **الديانة الزرادشتية**، منشورات علاء الدين، دمشق، ١٩٩٩، ص ص ٧٧ - ٧٩.

(١) راجع Masani, *op. cit.*, pp. 130 - 140.

(٢) راجع هذه الفرضية في J. Lambert, *Le Dieu distribue*, CERF, 1995.

(٣) راجع بهمن سوراجي، **الديانة الزرادشتية أو اليزدية**، ص ١٥٥.

(٤) خالد السيد محمد عامر، **الزرادشتية تاريخاً وعقيدة وشريعة**، خطوات للنشر، دمشق، ٢٠٠٥، ص ١٧٧.

ج ـ الطقوس الاجتماعية

تحسن الإشارة في الغرض إلى طقس الزواج، والغاية منه
ستمرار النسل وتعمير الكون ونصرة الخير والحث على اتباع تعاليم
الزرادشتية ضمن المجتمع الزرادشتي، وليس للغريب أن يدخل الديانة.
والزوج والزوجة صنوان متساويان في روح واحدة لا ينفصلان، وليس
ثمة طلاق، فليس من دليل في **الفنديداد** على لفظ طلاق أو معناه[1].
ورغم الاختلاف في شأن تعدد الزوجات فإنّ الثابت أن لا نص في
الأفستا يقر التعدد، وهم ملتزمون بزوجة واحدة. وقد تكون العلاقات
اللاحقة أدت إلى تعدّد[2] رغم أنّ زرادشت تزوج ثلاثاً. يشترط الزواج
بلوغ ١٥ سنة، وليس في المحرمات والقريبى أي الابنة والأخت
والعمة والخالة. ويكون بمهر، وعادة ما يُحدّد المهر بألفي دينار فضة
بيضاء، وبدينارين من الذهب الخالص، ويبدأ بمباركة تمهيدية، ثم
تطرح بعض أسئلة على شاهد عائلة الزوج وشاهد عائلة الزوجة وعلى
الزوجين، وهي تتعلق بالقبول. ويتلو ذلك خطبة يلقيها أحد الكاهنين
المكلف بإقامة الطقس دينياً، تقف فيها على نصح للزوجين بالتآلف،
وعلى دعوة إلى اتباع الحكمة، ودعاء لهما بالذرية الصالحة، ثم يُنثر
عليهما بعد ذلك حبّ الأرز بوصفه رمز الخصوبة والنماء، لتظل المرأة
ذات مكانة عليّة في المجتمع ما لم تخطئ. ومن الواضح أنّ جملة هذه
الطقوس استمرت بشكل أو بآخر لاحقاً في الممارسة الإسلامية، وإن
طرأ عليها أحياناً بعض التعديل.

---

(١) جهمن سوراجي، م س ، ص ٩٥.
(٢) م ن، ص ٩٦.

ويرتبط طقس الولادة أصلاً بتفضيل أهورامزدا الزواج على العزوبة وتفضيله الذرية لاستمرار النسل والحياة. وعادة ما تبقى النار متوقدة في البيت خلال الأشهر التسعة الأولى من الولادة، فهي تطهر المكان. وبعد الوضع تجتنب الأم ملامسة النار والماء والبارسمان، وهو الوعاء الخاص بالطقس، أما إذا ولد الجنين ميتاً فإنّ ذلك يفرض العزل الثني عشر يوماً[1].

أما طقوس الجنازة فقسمان، يتعلق أحدهما بالجثمان، فبعد الوفاة مباشرة يسارع الناس إلى تغسيل الميت وتكفينه بثياب نظيفة، ويلفونه بخيط مقدس وهم يصلون، ويضعونه في زاوية أمامية من الحجرة، وينثرون عليه رملاً، وتوضع يدا الميت متشابكتين، وبعد تسجيته على أرض جافة يتقدم حمّال محترف ويرسم حوله ثلاث دوائر بحديد مدبب تحديداً لموقع الجثمان على الأرض، وذلك كي يمنع الاقتراب منه ويطرد كل دنس. ثم يُؤتى بكلب ذي علامتين فوق عينيه أو «كلب بأربع عيون»، يُعتقد أنه يُدرك إن كان في الجثة بقية حياة، فإن فارقتها الروح نظر إليها الكلب نظرة ثاقبة، وإن لم تفارقها حوّل نظره عنها. في حجرة الميت يوضع موقد نار متقدة، تُذكى بخشب الصندل والبخور، يجلس أمامها كاهن يتلو نصوص **الأفستا** ويتعهد النار. وبعد ذلك يأتي حمّالان يلبسان الأبيض ويسيران بالجثمان على نعش غير خشبي كي لا ينقل الجراثيم، ويتجهان إلى برج عال بالنهار كي يتعرض الجثمان لأشعة الشمس. ثم تُؤدى صلاة الوداع، ويلقي الأهل نظرة أخيرة على الفقيد منحنين أمامه بعد أن يلقي الكلب نظرة ثانية.

وبما أنّ الواجب ألاّ يُدنس الجسد الذي فارقته الروح النار

---

(١) راجع Masani,op. cit., Vol. 2, ch. 1.

والماء والهواء والتراب لا يُحرق الميت ولا يُدفن ولا يُغرق، بل يوضع الجثمان على ربوة عالية أو برج تحت الشمس كي تنهشه الطيور الجارحة، بعد نزع أكفانه، فقد جاء إلى الدنيا عارياً ويعود عارياً. بعد ذلك يُصفّق أحد الحماليين علامة على انتهاء المراسم، ويهض الجالسون لصلاة أخيرة قصيرة كانوا يدؤوها قبل الجنازة. أمّا الروح فتظل ثلاث ليال في جسدها تنشد البركة والرضا من أهورامزدا، وإن كانت روح شرّير تظل تستذكر آثامها. وحين تُدرك مساوئها تنوح متسائلة عن أي مكان تعود إليه. وطيلة الأيام الثلاثة الأولى ينبغي استكمال جملة من الشعائر بصحبة الكاهن وأهل الفقيد، مع إقامة صلاة التوبة والغفران في منزل المُتوفّى، ثم تُتلى **الفنديداد**. وفي نهاية اليوم الثالث تقام صلوات خاصة، يُحسن إثرها الحاضرون من أهل الفقيد إلى البؤساء. وفي فجر اليوم الرابع تصل الروح العالم الآخر عبرة الصراط. ونجد في الزرادشتية تواصلاً بين الميت وأفراد عائلته، وروحه تظلّ ترفرف عليهم وتهتمّ بهم، وحين يمجّدونه ويتذكرونه خيراً ويسعدونه بعمل صالح، تسعى إلى إدخال البهجة على حياتهم[1].

يظهر مما سبق عرضه أنّ طقوس الغسل والصلاة والتكفين قد استمرت في الممارسة الإسلامية، وغيرها كثير يُؤدّى في مناطق كثيرة في العالم الإسلامي، إن تدبّرناه ظهر لنا ما يدعو إلى مراجعة القول بأصالة هذا الدين أو ذاك، وهو قول لعلّ غايته كانت استبعاد دين وإقصاءه[2]. لكنّ ذلك لا يحجب عنا حدود التناسخ والالتقاء التي تدل على خضوع الأديان مجتمعة لبنية تكاد تكون واحدة.

(1) *Ibid.*

(2) إن التشابهات كثيرة تحتاج إلى تخصيص بحث لها.

د ـ طقوس التكريس

ثمة طقوس أخرى تُصنّف ضمن ما يعرف بطقوس التكريس، مثل الطهارة، وهي مهمّة في الزرادشتية لأن الفكر السليم يستمد صفاءه من طهارة الجسد. ولذلك فإن كل الأتباع، رجالاً ونساءً، مطالبون بالتطهر بعد ملامسة الدنس، وهم يعملون على تطهير كل الفضاء الذي يسكنون. والطهارة أربعة أنواع، منها ما يعرف **بالبادياب**، تتمّ بصب الماء على أعضاء الجسد ثم عقد الخيط المقدس، وهي في أحوال أربع في اليوم، بعد النهوض من النوم صباحاً، وبعد قضاء حاجة، وقبل الطعام وقبل تلاوة الصلوات (الصلوات أدعية). وما يعرف **بالناهن** أو الحمام وهو شكل راق من الطهارة يقام في حال خاصة بمساعدة كاهن، ويضاف فيه إلى البادياب التدليك بورق الرمان وشرب القاماز المقدس أو بول الثور، ثم تؤدى صلاة التوبة ويُتطهر بحمام ختامي. وتتطهر المرأة هذه الطهارة بعد الولادة، وكذلك يتطهر الأتقياء في الأيام المقدسة نهاية السنة. ويعرف النوع الثالث **بالبارشنوم**، وهو أسمى طهارة قصد التخلص من نجاسات معروفة بخطرها تسبب العدوى (ملامسة ميت ومريض). ويُحجر المتطهر تسعة أيام، يساعده في الطهارة كاهنان، وهي تقام في الخلاء حيث لا ماء ولا نبات ولا نار حتى لا تتلوث. ويُعدّ هذا الطقس إلزامياً لكل من يريد الكهانة، كما يتطهّر هذه الطهارة الكاهن الراغب في التعبد في معبد النار. أما النوع الرابع فهو **الريمان سي شوي**، وهو تخفيف في التطهر لاحق لأزمنة التأسيس، يتم بعد ملامسة الجثث، وهو بمثابة وضوء ثلاث مرات، ويساعد المتطهر كاهن، وهذا النوع لا يختلف كثيراً عن النوع الثاني[1].

(١) *Ibid.*

هـ ـ طقوس دخول الدين أو التعليم

ويوجد نوع آخر من الطقوس يعرف بطقوس دخول الدين، ويتمثل في تعليم الطفل في سنّ السابعة مبادئ معيّنة للدخول في الزرادشتية ومبادئ أخرى للدخول في الكهنوت الزرادشتي. وعلامة الانتماء إلى الدين هي لباس الطفل القميص المقدّس المسمّى سودره والخبط المقدس، وعليه، بعد ذلك، أداء الصلاة واتّباع كل شعائر العبادة الزرادشتية. وقبل هذا الطقس يوجد طقس جزئي يسمى بطقس الإعداد حيث يخضع الطفل لطقس طهارة الناهن[1]. أما طقوس التأهيل لدخول الكهنوت فمحصورة في أبناء الكهنة، حيث يخضع المُؤهّل لطهارة البارشنوم مرتين ويتلو **اليسنا** مراراً معيّنة مرتدياً ملابس خاصّة[2]. في حين أنّ طقوس التكريس مختصّة بتكريس النيران المقدسة ومعابد النار وتكريس أبراج الصمت المتعلقة بالموتى والرب[3].

و ـ في الحدود

تحسن الإشارة كذلك إلى بعض الحدود حتى نعرف لاحقاً اتصال الأحكام الإسلامية بها ونتبين مستويات التركيب. فحد الزنى ـ إن كان اغتصاباً ـ الجلد ثمانمائة سوط وعصا، وإن كان برضا لا حرج عليه، ويترتب عليه عدم الإجهاض، والنفقة على المرأة ووليدها حتى يبلغ السابعة. ويعاقب من كفّن الميت بثوب جديد، ومن حمل ميتاً

---

(١) لمزيد من التدقيق راجع المرجع نفسه (الجزء الثاني، الفصل الثالث)، وقارن بطقس التعميد.

(٢) راجع المرجع نفسه الفصل نفسه، وقارن هذا الطقس بنظام التأهيل المسيحي.

(٣) م. ن.

وحده، ومن دفن الميت لأنه في الأصل لا يدفن. ومن لا يفي بعقد يُجلد حسب العقد، ومن اعتدى على غيره ضرباً أو تهديداً فيُجلد كذلك، ومن قتل يُجلد، ويعاقب من آذى الكلب، ويعاقب الكاذب على أهورامزدا، ومن مس الزوجة وهي حائض، والطبيب إن أصاب مريضاً بجرح يُقتل أو تقطع أصابعه أو يعطي الدية[1].

في المجمل يجب الإقرار بالمشترك بين الزرادشتية السابقة والإسلام اللاحق وإرجاع تفسيره إلى خاصية الثقافة، في كونها اتصالية استعارية بنائية ونمائية. فلا نص ينفصل عن نص ويتأسس من فراغ، ولا نص يأتي مكتملاً، بل ينمو بالتدريج، ولابد من سيرورة تكميل تجعل النصوص متواشجة متناصة. فالإسلام كما الزرادشتية قال بوجود خالق أعلى ومنحه تسعة وتسعين اسماً، ومنحته هي قبله مائة واسماً، وأقر بوجود الملائكة والشياطين والبعث والحساب والجنة والنار والمنزلة بين المنزلتين، وأمر مثلها بالصلوات الخمس وأداء الزكاة وشرع الزواج على نحو ما شرعت بنفس الروح، ومنعه في القربى والمحارم، وكانت للديانتين حدود متشابهة في الكبائر، كما اجتمعتا على الأخلاق الفاضلة والعمل. أما ما كان اختلافاً فليس ذا أهمية، بما أنّ النموذج واحد في مثل أنوثة الملائكة وذكورتها، أو أنّ المرض والشر من الشيطان، أو البعث الفردي قبل البعث الجماعي، وأنّ الملائكة تحاسب دون الله...

نخلص من هذا العرض المقتضب لأهم طقوس الديانة الزرادشتية إلى تبين جملة من مستويات التركيب يحسن أن نصنفها صنفين:

- **الصنف الأول**، صنف استعاري، على اعتبار أنّ الدين اللاحق

(١) خالد السيد محمد غانم، م س، ص ص ٣٤٦ ـ ٣٤٨.

بمنعير من تراث توحيدي سابق، فهو إذن تركيب استعاري، فيه شيء من التعديل. ليس أدلّ على ذلك من عدد الصلوات ومجمل التشابهات البيّنة من الطقوس المشتركة.

ـ **الصنف الثاني**، صنف استبدالي حيث تتغير المكونات ماهوياً، ولكنّ الوظائف واحدة والبنية واحدة، في مثل لباس القميص المقدس الذي يقابله الختان في الإسلام.

لم يجد الكردي حرجاً في أن تتجاور مجمل طقوسه مع طقوس الإسلام، ثم أن تتراكب لاحقاً على غيرها، ويبدو أن ذلك كان سبيلاً إلى التشبث بذاتية كردية. ففي الظاهر سرعان ما قبل الأكراد الدين الجديد، ولكنّهم في الأصل وجدوا تشابها فركّبوا ثم لازموا بين الأمرين، لكنّ الديانة القديمة ستظهر متميّزة في اليزدية. ولئن كان الإسلام ديناً انتشارياً فإنّ الزرادشتية ليست كذلك، إذ لا تقبل انضمام من لم يكن من أبوين مجوسيين[1]، وعلى ذلك بقيت اليزدية لاحقاً.

إنّ التوحيد والإيمان بالنبوة والعمل الحسن والقول الحسن والنية الحسنة وبقاء الروح مقابل فناء الجسد ووجود الثواب والعقاب والمعاد في يوم القيامة[2] وما ارتبط به من صراط، إنما هي أصول سوّغت أصلاً التركيب الذي يتجلى كأفضل ما يكون في الصيغة الزرادشتية الإسلامية نتيجة لقاء دينين وتأسس صيغة تركيبية هي اليزدية حتى بدت ديناً جديداً قد لا يشكّ باحث في أصالته.

---

(١) لقد عاملهم الإسلام بوصفهم أهل كتاب لكن لا تنكح نساؤهم ولا تؤكل ذبائحهم.

(٢) راجع أسعد السحمراني، الصابئة، الزرادشتية، اليزيدية، دار النفائس، بيروت، ١٩٩٧، ص ص ٥٤ ـ ٦٢.

٢ ـ دين اليزدية المركّب

أ ـ في التسمية والأصل

اختلف المؤرخون القدامى والباحثون المعاصرون في شأن اليزديّة، فرجّح بعضهم أنها فرقة صوفية إسلامية، أسس طريقتها المعروفة "العدوية" الشيخ عدي بن مسافر (٤٨٧ ـ ٥٥٨ هـ)[١]، ثم طوّرها بعده أخوه صخر الذي هاجر إلى لالش أو ابن أخيه أبو البركات بن صخر بن مسافر (ت ٦٢٠ هـ) الذي كان قد صحب عمّه، وتخرّج عليه في زاوية لالش، وقد رزق ولداً سماه حسناً، درس على يد ابن عربي في الموصل، والسهروردي في حلب. ويُعدّ حسن المؤسس الحقيقي للطائفة[٢]، فهو صاحب كتاب **الجلوة لأرباب الخلوة**، وقد قتله حاكم الموصل بدر الدين لؤلؤ سنة ٦٤٤ هـ في مناظرة مع الفقهاء. ونتيجة التنكيل بالعدويّين وتوطّد نفوذ الأسرة العدوية بين الأكراد انقطعت صلتهم بالمسلمين تدريجياً، ثم حرّم عليهم شيخ الطائفة شمس الدين العدوي الإربلي (ت ٨٧٤ هـ) الكتابة بالعربية، وأمرهم بالتقية[٣].

---

(١) لمعرفة سيرته واتصاله بالجيلانية راجع Bruinessen, *The Kurds and Islam*, p 4.

(٢) راجع في الغرض أسعد السحمراني، **الصابئة الزرادشتية اليزدية**، م س، ص ص ٦٥ ـ ٦٧.

(٣) راجع ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، تح إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٩٤، م ٣، ص ٢٥٤؛ وابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٢، دار المعارف، بيروت، ١٩٧٧، ص ٢٤٣؛ وابن العبري، **مختصر تاريخ الدول**، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٨٣؛ وجورج حبيب، **اليزدية بقايا دين قديم**، دار البتراء، دمشق، ١٩٩٦، ص ١٢٥.

لقد عرف بعض الباحثين اليزديّة بأنهم أكراد، سكنوا الموصل وسنجار وحلب، وهم «مبتدعة عبدوا الشيطان»، قالوا بالتناسخ، وكتموا نحلتهم. وبعد موت شيخهم زادوا أشياء باطلة، وغلوا في شيخهم، وفي يزيد، وأدخلوا ما اقتضته مصلحتهم ووافق هواهم، وما زالوا ينقصون ويزيدون فيه قرناً بعد قرن حتى أخرجوا من جملة الإسلام[1]. وليس خفياً على الدارس ما في هذا التعريف من إغراض.

إنّ إرجاع أصل التسمية إلى يزيد بن معاوية الأموي ثاني خلفاء بني أمية أمر ليس عليه دليل[2]. صحيح من حيث المبدأ أنّ شيوخهم من الأمويين ولكن لا علاقة لذلك بيزيد[3] إلا ما أتى لاحقاً. كان بعض الباحثين، اعتماداً على آراء باحثين سابقين، أكثر دقة من سواه حين لم يعتبر اليزدية فرقة صوفية، بل ديانة أو شكلاً متطوراً من الزرادشتية، وقد ربط الاسم "يزدية" بالاسم الفارسي يزدان الذي يعني بالكردية والفارسية إله، أو هو من يزد المدينة الفارسية، جنوبي طهران، حيث يوجد إلى اليوم معبد النيران الزرادشتي[4].

في المجمل، ثمّ اتفاق يكتسب حجية أوثق، فالإزداهيون أو

---

(١) أحمد تيمور، **اليزدية ومنشأ نحلتهم**، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٥٢ هـ، ص ٢٣.

(٢) راجع خلف الجراد، **اليزدية واليزيديون**، دار الحوار، الاذقية، ١٩٩٥، ص ١٥. وإننا نستغرب كيف يقر أسعد السحمراني برأي اليزدية في أنفسهم وينقله. م. س، ص ٧١.

(٣) راجع صديق الدملوجي، **اليزدية**، مطبعة الاتحاد، الموصل، ص ص ١٦٣، ١٦٤، ١٧٣ .

(٤) راجع خلف الجراد، م س، ص ١٥؛ ومحمد أمين زكي، **خلاصة تاريخ الكرد وكردستان**، ص ص ٢٩٠ ـ ٢٩٣.

اليزدانيون من منطقة يزد الزرادشتية، وخلال التطورات الدينية الحاصلة بظهور اليهودية والمسيحية والإسلام لازم بعض الأكراد اليزدانية أو الأزداهية المرادفة للزرادشتية عند الفرس، وهي قد تطورت لتصبح ديانة وتستقلّ بمعتقدات خاصة.

ولقد رفض بعض الباحثين العرب واليزديون التسليم باعتبار اليزدية أكراداً، واستدلوا على عراقيّتهم، وكأنّ العراقية عنصر. فمن جهة هم متعددو الأصول، فيهم العرب والأكراد والسريان وغيرهم، وهو ما يفسر بانتشار الديانة الزرادشتية بين سكان المنطقة عموماً قبل التحول إلى يزدية، وهم من جهة أخرى أصحاب انتماءين مثل بعض أفخاذ القبائل العربية في قبيلة الجبور وربيعة والبيات وغيرهم، ومثلهم في ذلك مثل بقية الطوائف في المنطقة، كالدروز والعلوية والإسماعيلية، اضطروا إلى وراثة معتقدات في المنطقة من مسيحية ومانوية، كما تقبلوا ثقافات الأقوام التي فرضت نفسها في المنطقة خاصة العرب والأكراد[1].

إنّ هناك جدلاً حول نسبتهم إلى الأكراد، فمقابل إصرار الأكراد على ذلك لأسباب سياسية وجغرافية يحاول أميرهم اليوم نفي ذلك والتشبّث بهوية عراقيّة جامعة رافضاً "التكريد" و"التعريب" و"التفريس"[2]. ولموقف الأمير كذلك دلالة سياسية، فنفي الخصوصية العرقيّة يعني البحث عن استمرارية بخصوصية عقائدية تكون أضمن في حال وجود نزاع.

ولابد من التنبيه إلى أن هناك شبه إجماع على أنّ الغزو الإسلامي

(١) سليم مطر، **جدل الهويات**، م. س، ص ص ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٢) راجع: م ن، ص ص ٢١٧ ـ ٢٢٥، والنص لأمير الطائفة أنور معاوية.

قد ألجأهم إلى البحث عن حلفاء لهم في الدولة الإسلامية، ولعلهم وجدوه عند يزيد الذي منحهم الحرية في الاعتقاد مقابل الاستعانة بهم عسكرياً، وربما من ثم اعتبروا أتباع يزيد[1]. تتضح المسألة أكثر باعتماد نتيجة في بحث مهم لهوشنك بروكا بيانها أن الإيزيدية (كما سماها) «مرت بمرحلتين أساسيتين، يعتبر مجيء الشيخ عدي منعطفاً حاسماً وفاصلاً بينهما: المرحلة الأولى ما قبل العدوية، وهي المرحلة الأكثر أصالة وتجسيداً لروح الإيزيدية، والمرحلة ما بعد العدوية التي شهدت تغيرات بل شطحات طفروية وظهور أجسام غريبة في جسد الخلية الإيزيدية»[2].

وقد استعمل باسيلي نيكيتين، على صواب تسمية يزدية، بدل يزيدية، بناء على ما انتهى إليه المستشرق مار. فهم أتباع الديانة القديمة السابقة على الإسلام والتي دان بها الأكراد، ويتوزعون في مناطق الموصل وجبل سنجار غربيها، وفي دهوك وزاخو وديار بكر وحلب وماردين وجبل الطور وأرمينيا السوفياتية قرب تفليس[3]، وهم اليوم حوالى ٢٠٠ ألف (وربما يزيدون على ذلك بكثير[4]) يتوزعون بين

---

(١) راجع درويش حسو (باحث يزيدي) **الازداهيون اليزيديون**، ألمانيا، بون، ١٩٩٢، ص ص ١٥ ـ ١٨.

(٢) هوشنك بروكا، **دراسات في ميثولوجيا الديانة الإيزيدية**، ألمانيا، ١٩٩٥، ص ١٠.

(٣) راجع عرضه نظرية مار واتفاقه معه في الفصل الحادي عشر، نيكيتين، م. س.

(٤) يشير سليم مطر إلى أنهم ٣٠٠ ألف، ٨٥ بالمائة منهم مقيمون في سنجار غرب الموصل والباقون في قريتي الشيخان وباعذرا شرق الموصل، وقلة موجودة في سوريا وأرمينيا وتركيا، م. س، ص ٢١٥، ويشير أحدهم إلى أنهم نصف مليون، م ن، ص ٢٣١.

العراق ٧٥ ألفاً، وسوريا ١٥ ألفاً، وتركيا ٢٠ ألفاً، وأرمينيا ٦٠ ألفاً[١]. ومما لا شك فيه أن اليزدية أكراد أقحاح تجنبوا الاختلاط بغيرهم باعتبار منع الزواج من الأجنبي، وقد سُمّوا كذلك نسبة إلى يزدان الإله أو يزد المدينة.

وكانوا قد رفضوا أيضاً الأكراد المسلمين الذين خرجوا عن دين زرادشت، ولغتهم الكرمانجية، وفي الأصل هم جماعة من الأكراد رفضوا الإسلام واقتتلوا مع أبناء قومهم الذين أسلموا، وبذلك يعتبرون الفرقة الكردية الرافضة الإسلام، تلك التي تحصّنت في الجبال[٢]. أما سبب نسبتهم إلى يزيد فهي سياسية اقتضتها الظروف لمّا اضطهدوا من قبل العرب المسلمين ومن قبل الأكراد المسلمين الذين كانوا يسترقّونهم[٣].

ب ـ في الاتصال بين اليزدية والزرادشتية

يظهر مستوى التركيب الأول فيما بين اليزدية والزرادشتية، وسببه سيرورة الاستمرار، يظهر فيه تعديل بسيط أو تغيرات طرأت بحكم التطور. وتلتقي الديانتان في بعض العقائد، ففي الزرادشتية أهورامزدا إله الخير والنور ينتصر في النهاية على أهريمان إله الشر والظلمة، ويقابله في اليزدية اللّه ـ خودي ـ يزدان الخالق القادر الخالد في الأزل. وإذا

(١) راجع أسعد السحمراني، م. س، ص ص ٧٤ ـ ٧٥؛ ومحمد ألتونجي، **اليزيديون، واقعهم، تاريخهم، معتقداتهم**، الدار السلفية، ١٩٨٨، ص ص ٥٣ ـ ٥٥.

(٢) راجع ملا علي كردي، م. س، ص ٧٥.

(٣) راجع م. ن، ص ٧٦؛ وهوشنك بروكا، م س، ص ص ١٨ ـ ٢٠؛ وتيكيتين، م س، ص ن.

كانت مجموعة الأميشاسبانتا أو رؤساء الملائكة الخالدون الخيرون قد خلقهم أهورامزدا ليشرفوا على أفعال كثيرة وهم يعملون بعقل واحد، فإن من يقابلهم في اليزدية إنما هو طاووس ملك رئيس الملائكة، وقد خلقه الله من نوره ليشرف على أعمال الملائكة الآخرين وهو وكيله في الكون، وهم يهابونه تجنباً لشرّه، ويقدّسون الطاووس ويرسمونه في أماكن عباداتهم كما يرسم المسيحيون الصليب[1].

وفي الزرادشتية مجموعة "اليازاتات" وهم الملائكة العاديون يساعدون المجموعة الأولى، وتقابلهم في اليزدية مجموعة الملائكة السنة، وهي تساعد طاووس ملك الذي يستمد نفوذه من الإله خودي[2]، وهو على رأسهم بمثابة الملك الأكبر. وثم من يعتبر هذه المجموعة مجموعة الملائكة السبعة، خاصة أن العدد سبعة يطابق عدد أيام الأسبوع[3]. وإذا كانت الزرادشتية تقوم على عبادة إله واحد وتخشى أهريمان إله الشر، وتدفعه عنها بالعمل الحسن، وهو ما جعل بعض الدارسين يصنفها ضمن الديانات الثنوية أو الوحدانية المشوبة Henotheism، فإن من الجائز أن تصنف اليزدية ضمن نفس النوع. فاليزديون يعبدون إلهين أحدهما إله الخير وهو الشمس وهم يسجدون لها شروقاً وغروباً، وثانيهما إله الشر وهو الملك طاووس الذي يقدسونه اتقاء شره[4].

---

(١) هم يعتقدون كذلك أنهم ورثوا الطاووس منذ زمن النبي إبراهيم.

(٢) راجع هوشنك بروكا، م. س، ص ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٣) راجع جيمز آ. راسل، «اليزيديون»، ترجمة سليم حمدان، مجلة النهج، عدد ٣٨، ربيع ٢٠٠٤، ص ٢٠٤.

(٤) ملا كردي، م س، ص ص ٧٨ ـ ٧٩. نلاحظ أن مسألة عبادة طاووس ملك مسألة خلافية.

إنّ تعاليم زرادشت المدونة في **الأفستا** تُكرّر بشكل أو بآخر في كتاب **الجلوة** المنسوب إلى الشيخ عدي، ومصحف **رش** أي الكتاب الأسود، الذي يعتقد أنه كُتب بعد وفاة شيخهم بمائتي سنة[١]. نستدل على ذلك بالتطابق في المبادئ الثلاثة، الأفكار السليمة، والكلام الجيد السليم، والأعمال الجيدة السليمة، وهي المبادئ نفسها التي دعت إليها اليزدية لاحقاً، وهم كذلك يعتبرون اللّه الخالق الواحد ويعتقدون في الملائكة ورعايتها في الدنيا[٢].

ج ـ في الاتصال بين اليزدية والإسلام

نقرأ في كتاب **الجلوة** أنّ «الكتب الموجودة بيد الخارجين عن الملة ليست حقيقية وهي محرّفة، بدّلوا فيها وزاغوا عنها، ونسخ كل مرسل منهم شريعة الآخر وأبطلها»، و«كتب الأجانب، اليهود والنصارى والمسلمين، اقبلوا منها ما يوافق ويطابق سنّتي وما يخالفها فلا تقبلوه لأنهم غيّروه»[٣]. من خلال هذا المقطع نفهم المستوى الثاني من التركيب فيما بين الإسلام واليزدية، فهو في أصله يعود إلى استمرارية في النسق التوحيدي بين الزرادشتية والإسلام. وما يعنينا بالذات هو تضمين بعض الطقوس الإسلامية والمعتقدات في الاعتقاد والممارسة اليزدية. فاليزدية يرون أن شيخهم قد أسقط عنهم الصوم

---

(١) ليس الأمر واضحاً في خصوص الكتابين. لمزيد من التدقيق راجع خلف الجراد، م س، ص ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٢) راجع خلف الجراد، م س، ص ١٩.

(٣) انظر نص كتاب **الجلوة ومصحف رش** في محمد عبد الحميد الحمد، **الديانة اليزيدية بين الإسلام والمانوية**، سوريا، ٢٠٠١، ص ص ١٦٤، ١٦٥. وراجعهما كذلك في خلف الجراد، م س، ص ص ٤٧ ـ ٥٤.

والصلاة والعبادات الخاصة بالمسلمين أو خفّف بعضها وعدّل[1]، وهم في المجمل يؤدون الأركان الخمسة في الإسلام من شهادة وصلاة وصوم وحج وزكاة.

إنّ الشهادة هي الاعتراف بالخالق والإيمان به، وهم يُقسمون بالله وطاووس ملك والشيخ عدي والشيخ عبد القادر الجيلاني والخرقة السوداء ولابسيها ورؤوس أصحابها[2]. ولم يُكلّف كل اليزدية بالصلاة، وإنما المتدينون المنقطعون دون غيرهم عليهم أداؤها، وأهم صلواتهم عند الشروق والغروب، وقد أشار بعض الباحثين إلى أنها في الوقت الحاضر ثلاث، الفجر والإشراق وصلاة الأموات، ويتوجه المُصلّي نحو المشرق ويواجه الشمس ثم يسجد مقبّلاً أقرب بقعة عليها أشعة الشمس ثم يتلو دعاء الصباح[3]. ولعلّ ما يشي بأنها قد تكون ديانة كردية هو جعل بعض الأدعية على العدوّ التركي من جهة والدعاء لإقامة العرش في كردستان من جهة أخرى. ولهم كذلك صلاة منتصف شعبان، وتُسمى صلاة ليلة القدر حيث تقام خمس صلوات من المساء حتى مطلع الفجر عوضاً عن صلاة كاملة[4].

أما عن الصوم فهو إمساك عن الطعام والشراب طول النهار، ويخص العامة ثلاثة أيام من السنة، هي الثلاثاء والأربعاء والخميس من شهر كانون الأول/ ديسمبر، وليس الصوم ثلاثين يوماً كما هو عند المسلمين، وهو يخص المتدينين المنقطعين دون غيرهم ويدوم ثمانين

---

(١) راجع في الغرض الديوه جي سعيد، اليزيدية، بغداد، ١٩٧٣، ص ١٣٩.
(٢) خلف الجراد، م س، ص ١٤٥.
(٣) راجع مقتطفات من الأدعية في أسعد السحمراني، م س، ص ص ٨٤ ـ ٨٥.
(٤) راجع محمد عبد الحميد الحمد، م س، ص ٢١٩.

يوماً، هي على مرحلتين، الأولى من العشرين من كانون الأول/ ديسمبر، والثانية من العشرين من تموز/ يوليو. وآدابه كآداب صيام المسلمين، ما عدا أن النية قد تعوّض الصوم أحياناً[١]. وبخلاف الزرادشتية التي لم تحفل بالصوم وأعرضت عنه، استمدت اليزدية فكرة الصوم من الإسلام أو لعلها استمدته من المانوية التي أقرت صيام يومين في الانقلاب الصيفي يومي ١٥ و١٦ من الشهر السادس، ويومين من الانقلاب الربيعي، ثم ثلاثين بعد ذلك.

أمّا الحج فقد تغيّر موضعه، فلم يعد إلى مكة، بل إلى مرقد الشيخ عدي بن مسافر بعين سفني بجبل لالش، في مركز قضاء شيخان في الموصل. ويبدأ الحج اليزدي في الثالث والعشرين من أيلول/ سبتمبر وينتهي في الثلاثين منه، أو حسب رأي آخر، وهو الراجح، يبدأ من الأسبوع الأخير من آذار/ مارس وينتهي مع عيد رأس السنة اليزدية، وقد قيل سمح بإقامته في الخريف حتى لا يكون مع عيد رأس السنة، ومن لم يزر المرقد ولو مرة في عمره كافر، رغم أن الحج عندهم لمن استطاع إليه سبيلاً، ويجوز لليزدي أن يذبح للطاووس الجوال مستغنياً عن الزيارة[٢]. وكل حاج عليه بالاغتسال، ولا فرق عندهم بينه وبين حج الكعبة التي تعدل المرقد في الاعتقاد اليزدي، وجبل لالش كأنّه جبل عرفات ونبعه بمثابة نبع زمزم[٣] ويقال

(١) لمزيد من التدقيق راجع أسعد السحمراني، م س، ص ص ٨٥ ـ ٨٧ وراجع خلف الجراد، م س، ص ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٢) درويش حسو، م س، ص ص ٩١ ـ ٩٢.

(٣) راجع الدبوه حي سعيد، م س، ص ١٦٧؛ وأسعد السحمراني، م س، ص ٨٨؛ ومحمد عبد الحميد الحمد، م س، ص ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

ن الشيخ عدي ضرب الصخر بعصاه فتفجرت عيناً، ثم قال للماء «زم زم» فسميت كذلك، وعلى ذلك هي الرواية الإسلامية المتعلقة بإسماعيل. وقد قُدّس جبل لالش لأنه موطن نزول الملك طاووس لأول مرة، وهو يعتبر أقدس موضع على الأرض، بل هو الجنة عند بعضهم لأن لالش السماء واقع مباشرة على لالش الأرض[1].

وعلى طريقة المتصوفة لهم زيارات للمراقد المقدسة، ويضم العرفد رفاة القديسين منهم وهو محجّ الأتباع، ومن أهم هذه المراقد كما أشرنا سابقاً مرقد الشيخ عدي بجبل لالش، المحج الأكبر، وهو أحد الوديان المقدسة و ذو عيون جارية، وفيه يتجسد طقس العبور، فحالما يصل اليزدي الجسر يخلع حذاءه، وفيه يُحرّم القول القبيح والفسق وشرب الخمرة وصيد الطيور في الحرم، وداخل المعبد تنار القناديل، وتبخر الغرفة.

ومن المراقد كذلك مرقد الشيخ محمود حنيفة في بعشيقة، يُزار يوم الجمعة الأول بعد عيد رأس السنة اليزدية، وفيه يقام طقس الإنشاد من قبل القوالين، ويطوف الأتباع حول المزار حتى مطلع الفجر، ثم تقام حلقات الرقص بحضور الأمير وكبار الشيوخ، وتُنحر الثيران البيضاء والخراف، ويقدم الطعام للزوّار ويحضر هذا العيد المسلمون والمسيحيون. ويوجد كذلك مزار الشيخ شرف الدين بسنجار، وهو مزار عشيرتي جوان وخوركان، وكان التحكيم في الخلافات العشائرية يتم عنده.

وفي السفح الشرقي من جبل مقلوب يقع مرقد الشيخ محمد

---

(١) انظر الشبه بأسطورة نزول البيت العتيق ياقوتة حمراء من السماء في الفكر الإسلامي.

رشان، وهو يقصد خاصة للاستسقاء، ويشرف عليه البابا شيخ، ومرقد الشيخ قضيب البان المنتسب إلى الإمام علي، وكان صاحب الشيخ عدي والشيخ عبد القادر الجيلاني، وهو كردي موصلي زاهد. ويمكن كذلك ذكر مزار السيدة نفيسة ببعشيقة، وهي صاحبة شجرة تين، يقصدها المصابون بحمّى يتضرعون كي يشفوا[١]، وغير ذلك من المزارات كثير[٢].

أما زكاة اليزدية فهي، فيما يرى بعض الدارسين، ضريبة على المريد، لمّا كان ملزماً بدفع نسبة معينة من إنتاجه سنوياً إلى شيخه، فللشيخ عُشر غلة أملاك مريديه ومحصولهم، وللبير (الكاهن) نصفها، وللمربي نصف ما للبير، وللفقير نصف ما للمربي، وللقوال نصف ما للفقير، ولا رسم للكواجك (المتنبئين)على المريدين[٣]. ويرى آخرون أنّ الزكاة عمل خيري أو صدقة غير محددة يقدمها اليزدي سنوياً إلى بيره أو شيخه، ولها فائدة أنّها تمكّن من اندماج اجتماعي أقوى. وعادة ما يجمع القوّالون المرافقون للطاووس هذه الزكاة حين يزور طاووس ملك المناطق اليزدية، ثم توضع في بيت ماله الخاص، وتوزّع مع الخيرات الأخرى المجموعة في لالش وفق حصص، أولاها للأمير، والثانية للعاملين ومشايخ لالش، والثالثة مخصصة للمقامات اليزدية والمزارات المقدسة، والرابعة للفقراء والمحتاجين وأبناء السبيل[٤].

ولابد من الإشارة إلى هرمية المجتمع اليزدي، فقديماً لم تعرف

---

(١) محمد عبد الحميد الحمد، م س، ص ٢٣٦،

(٢) راجع حولها خلف الجراد، م س، ص ص ٦٠ ـ ٦٢.

(٣) عبد الرزاق الحسني، **اليزيديون في حاضرهم وماضيهم**، ص ٨٦.

(٤) درويش حسو، **الأزداهيون اليزيديون**، ص ص ٩١ ـ ٩٢.

اليزدية سوى طبقتين: طبقة المريدين وهم عامة الناس، وطبقة البيرة (جمع بير) وهم كهنة الدين، أمّا الهرمية الطبقية اللاحقة فقد ظهرت بعد المرحلة العدوية. وفيما بعد ظهرت طبقة الأمراء Mir، وهم من نسب ميكائيل، وهو ملك من مجموعة الملائكة الستة. وللأمير حق السيادة الدينية والدنيوية، وله المنزلة الأهم في الحكم في اليزدية. ثم طبقة البسميريين Pismir، وهم أهل الأمير وأقاربه دون الأمراء، وبعدها طبقة الشيوخ ولهم مكانة دينية، فهم القيّمون على الشأن الديني اليزدي، لهم حق القراءة والكتابة، وهؤلاء درجات على رأسهم البابا شيخ. وطبقة البيرة، وهم شيوخ الطريقة أو الكهنة، يربون الأجيال اليزدية تربية دينية، ويغسلون الميت، ويتلون الأدعية لشفاء مرضاهم وتطهيرهم، وهم كذلك درجات. ثم طبقة المريدين، وليس لهؤلاء مكانة روحية تذكر، يتشكلون من عامة الناس، ولكل مريد شيخ وبير، وهم بمنزلة العبيد بالنسبة إلى الشيوخ. وطبقة القوالين، وهم مرتلو الأدعية والمنشدون الدينيون، ثم طبقة الكواجك، وهم العارفون المتبصرون بعلوم الغيب والمتنبئون. وأخيراً طبقة الفقراء، وهم النساك المتعبدون[1]. ومن الواضح أن هذه الهرمية تجمع بين التقسيم الصوفي والتقسيم الزرادشتي.

د ـ التركيب المتعدّد

إنّ طقوسهم مستمدة من الصيغتين الإسلامية والزرادشتية في أغلبها، وإلى حد ما من الصيغة المسيحية، خاصة فيما تعلق

---

(١) راجع **هوشنك** بروكا، م س، ص ص ٨٧ ـ ١٤٢؛ وخلف الجراد، م س، ١٥٣ ـ ١٥٤؛ ومحمود الدار، **القضية الكردية**، م س، ص ص ١١٣ ـ ١١٤.

بالتعميد. ففي خصوص الزواج، الذي نفرت منه المانوية واستهجنته، احتفل به اليزدية، وأولوه أهمية خاصة كما هي الحال في الزرادشتية والإسلام. ويحصل الزواج مبدئياً بالاتفاق بين الطرفين في مواسم الزيارة، وخاصة في عيد "الجماعية" حين يلتقي أبناء الطائفة، وعادة ما يسمح بغزل خفيف وبتلاطف بين اليزدي واليزدية[1]، ثم تأتي بعد ذلك لحظة المكاشفة بين الطرفين وعائلتهما. وإذا حدث منع أو رفض يحُق للشاب اللجوء إلى "الخطيفة" على الطريقة الشركسية، فيهرب بالفتاة إلى إحدى القرى، ويتزوجها وفق الشرع اليزدي من دون مهر ومن دون صداق، ثم يتوسط بعضهم بين العائلتين للمصالحة، ليقام الزواج فيما بعد، لكنّ عادة "الخطيفة" أُبطلت اليوم[2].

وإذا كان الأمر بين الطرفين باتفاق تتم الخطبة على الطريقة الإسلامية ضمن طقس احتفالي معين، وفي الأثناء يقدم أحد المشايخ رغيف خبز يتقاسمه العروسان إشهاراً لعقد الزواج على الطريقة المسيحية، أو يسفّان تراباً من مرقد الشيخ عدي المقدّس يحفظه عادة رؤساؤهم. وبعد عقد القران تبدأ مراسم الزفاف بحضور الأقارب وتلبس العروس برقعاً أحمر، ويُوزّع على الحاضرين العرق والنبيذ. ويحق لليزدي أن ينكح من النساء مثنى وثلاث ورباع كما هي الحال في الإسلام، شرط أن توافق الزوجة الأولى، وإذا رفضت يُعدّ زواجه حراماً. وإن رزق أولاداً من الأولى يُحرّم عليه أن يتزوج عليها وهي موجودة، ولكن يجوز له ذلك إذا طلّقها، كما يُحرّم عليه

(١) عبد الرزاق الحسني، م س، ص ٨٩؛ وخلف الجراد، م س، ص ١٢٤.
(٢) صديق الدملوجي، **اليزيدية**، الموصل، ١٩٤٩، ص ص٢٧١، ٢٩٩.

الزواج من زوجة أخيه وزوجة عمه وأخت زوجته[1].

إن طقوس الزّواج في المستوى الشرعي تقوم على الطريقة الإسلامية مثل ضرورة عقد النكاح وشرط الرضا وأن تكون الفتاة بالغة، فوق ١٥ سنة. وفي حال الطلاق يهجرها أربعين يوماً، وإن طلبت الزوجة الطلاق، تُطلّق طلاقاً بائناً، وعلامة ذلك ثلاث حُصيّ يرميها الشيخ، أمّا إن كان من عامة الناس فطلاق واحد، حتى تتأكد الهرمية دينياً ويتميّز الشيخ عن البقية. وتسقط حقوق الزوجة عن زوجها، لتتزوج غيره بعد عام، وتلك عدّة طلاقها، ويتم الأمر بحضور شيخ، ويجوز لمن كان من العامة إرجاعها دون ثلاث مرات، أما الخاصة فيستكفون من ذلك، وللزوجة أن تتزوج إذا تغيّب زوجها أكثر من سنة.

وتوجد جملة من الضوابط الأخرى المنظمة للزواج، فهو يُمنع في نيسان/ ابريل توقيراً للأنبياء الذين تزوجوا فيه، ويُحرّم يوم الأربعاء إلا على طبقة الكواجك، ويُحرّم كذلك أن يكون من غير أبناء الطائفة حفاظاً على نقاء الدم ومنعاً لتضييع النسب وتأكيداً للانتماء الطائفي، تماماً كما هو شأن الطائفة الدرزية. وليس للفتاة أن ترث والدها بعد الزواج. وفيما بين الطبقات ثمة ضوابط أخرى، فأبناء الشيوخ يتزوّجون من بنات نفس الطبقة حصراً، أما الأمراء فيستثنون من ذلك، فلهم اليد الطولى في الزواج. و يُحرّم على طليقة الأمير الزواج، لتظل في "سجنه" إلى أن تموت.

أما عن الزنا، فليس على الزانية حرج كبير إن زنت مع ابن الطائفة، ولكنّ جزاءها القتل إن زنت مع غير ابن الطائفة، لكنّ الزاني

---

(١) راجع درويش حسو، م. س، ص ٩٩؛ وخلف الجراد، م. س، ص ص ١٢٥ ـ ١٢٧.

إن كان من غير الطائفة وزنى مع يزدية يُقتل، وإن كان يزدياً عوقب من دون قتل، وإن زنى مع ثيّب وجب إرضاء وليّها. وفي العادة يُحرّم على اليزدي النظر إلى من لم تكن من الطائفة، فهي نجسة لا يجوز النظر إليها والتقرب منها[1].

وفي خصوص طقوس الولادة فهي أقرب إلى المسيحية منها إلى الإسلام، وبعضها يُعدّ جزئياً من طقوس الإدخال. فكلما ولد يزدي ينقطع والده عن مباشرة عمله مدة أسبوع، ولا يُخرج شيئاً من بيته، أما المولود فيغسل من دنس الولادة، ويكون ذلك بنفس طريقة التعميد المسيحي، إذ يحمّم الشيخ الطفل في العين قرب مرقد الشيخ عدي ثلاث مرات بعد أسبوع من عمره. ومن كانوا في مناطق قاصية على العين والمرقد عُمّدوا بماء مجلوب من العين البيضاء في لالش، أو بمياه عادية بها تراب مقدّس جُلب من مرقد الشيخ عدي. وعادة ما يقوم القوّالون بزيارات إلى المناطق للقيام بهذه الطقوس. ومضمون القول في التعميد أنّ المعمد صار عبداً للّه وشهيداً لطريقته. وإذا كان المولود ذكراً يُرسل شعره في انتظار حفل "البسك" أي خصلة الشعر، ليقوم الشيخ بقص خصلة من الشعر، وتتم التضحية بخروف. ويعتبر قص الشعر من المحرمات في الاعتقاد اليزدي.

أما طقس الختان، وهو طقس يهودي إسلامي الأصل، فيتم ما بين سنّ الثالثة والسابعة، وأثناء الختان يتخذ أهل المختون كريفاً، أي قريباً، يضع الطفل في حجره، فإذا سال دم على ثيابه أصبح كريفاً

(١) راجع خلف الجراد، م س، ص ١٨٢؛ ودرويش حسو، م س، ص ص ١٠٢، ١٠٥؛ وصديق الدملوجي، م. س، ص ٢٩٩؛ وعبد الرزاق الحسني، م. س، ص ٩٥.

مأموناً جانبه أخاً لا يناله ضيم، ويجوز أن يكون الكريف مسلماً، ولا يجوز ذلك للمسيحي أو اليهودي، رغم الاختلاف في المسألة، فبعضهم رأى جواز ذلك. واليزدية عموماً يتحاشون أن تكون الكرافة بينهم حتى لا يصبح الكريف محرماً[1].

وفي خصوص طقوس الموت، واعتباراً لقولهم بالتناسخ، يأتي الشيخ إلى اليزدي مع أخيه وأخته الأبديين[2] عند الاحتضار ويذيب شيئاً من تراب تربة الشيخ عدي في قليل من ماء "زمزم"، ويصب منه في فم المحتضر كما هو شأن المسلمين، ويرش أخرى على وجهه، وإن لم يكن له أخ وأخت عوضهما أحد الأقارب، وقام مع الشيخ بتغسيله وتكفينه، ثم يذرّ على أقدامه بعضاً من تراب كما يذرّ المسلمون الكافور، ويُعصب رأسه بمنديل أبيض، وتُحشى منافذ جسمه بقطن، ويُلبس أفخر ثياب بيضاء على نحو ما يفعل المسيحيون... ثم يرفع على عودين مطهرين بماء العين ويحمل إلى قبره. ويتقدم الجنازة القوالون بضرب على الدف و عزف على الشبابة، وإذا كان الراحل شيخاً أو عيناً أطلقت النار إكباراً لموته، وبُخّرت الأماكن تعطيراً لروحه، أما إذا كان عروساً أو في سن الزواج فيلبسونها أفخر ثياب ويضعون عليها بعض حُليّها، وحالما يوضع الميت في القبر تفك ربطة الرأس ويقوم الشيخ بتلاوة "السره مركه"، أي الدعاء. وعلى طريقة المسلمين يوجه الميت نحو الشرق، ويدفن نهاراً قبل الغروب في مقبرة يزدية بالضرورة، وفي صبيحة اليوم التالي

---

(١) خلف الجراد، م. س، ص ١٣٠؛ ودرويش حسو، م. س، ص ٩٤؛ والحسني، م. س، ص ١٠٥.

(٢) الذين اتخذهما لآخرته حسب العادة اليزدية.

يزور الأقارب قبره لقراءة الأدعية، ويتقبل الأهل التعازي طيلة الأيام الثلاثة الأولى.

وفي نهاية الأسبوع تنظم للميت احتفالية الأسبوعية المعروفة بـ"الحفتكة"، وتذبح له الذبائح، ثم يزورون قبره، بعد ذلك، في الأربعين ويعيدون الذبح بعد عام تكريماً لروحه[١]. وفي الاعتقاد اليزدي يطلب من أحد الكواجك (الشواف المتنبئ) أن يتعرف مصير روح الفقيد، فقد يراه استنسخ في جسم فرد من ملته، إن كان من الصالحين، أو يرى روحه دخلت جسد كلب أو حمار أو جسد مريض، إن كان من أهل السوء[٢]. وليس لهم اعتقاد في الجنة والنار، وإنما القيامة عندهم قيامتان، الصغرى حين تتيقظ النفس الجاهلة وتؤمن بربها، والكبرى حين ترتفع الأرواح إلى الله في غيب لا يدرك لتنال السعادة الدائمة[٣].

ولليزديين طقوس أخرى لسنا في حاجة إلى ذكرها وإنما يرجع إليها في مجمل ما أحلنا عليه من مراجع حول هذه الطائفة.

وتحتوي شريعتهم[٤] على جملة من المحرمات، منها تحريم تعلم القراءة والكتابة إلا من كان من سلالة الحسن البصري الذي كان كاتب الشيخ عدي، ويجد هذا المنع شرعيته في خشية اطلاع الأغراب على

---

(١) خلف الجراد، م س، ص ١٣٢.

(٢) محمد عبد الحميد الحمد، م س، ص ٢٣٣.

(٣) م ن، ص ٢٣٤.

(٤) للبردبة ما يعرف بالحد والسد وهو جملة قوانين وأحكام يقوم عليها المجتمع اليزدي راجع حولها: سعيد الأحمد، **اليزيديون: أحوالهم ومعتقداتهم**، ج١، طبعة بغداد، ١٩٧١، ص ص ٤٩ ـ ٥٥.

أسرار الديانة. ومنذ أربعينات القرن العشرين، بدأ شيوخ الطائفة يسمحون لأبنائها بالتعلم في المدارس الحديثة، وقد تغير الأمر اليوم برمته فهم دارسون متعلمون. وهم يحرمون كذلك دخول مساجد المسلمين ومدارسهم الدينية بسبب استعاذة المسلمين من الشيطان، فذلك يخالف الاعتقاد اليزدي، وقد جاء في المحرمات في مصحف رش، نص واضح: «حُرم علينا الخس لأنه على اسم نبينا، والخاسية واللوبياء والصبغ الأزرق، ولا نأكل السمك لأجل احترامنا ليونان النبي، والغزال لأنه غنم أحد أنبيائنا، أما الشيخ عدي وتلامذته فلا يأكلون لحم الديك احتراماً لطاووس ملك... والشيخ وتلاميذه لا يأكلون القرع، وحرام علينا البول وقوفاً، ولبس الثياب قعوداً والاستخلاء في الأدبخانه (الكنيف)، والغسل في الحمام، ولا يجوز أن نلفظ كلمة شيطان لأنه اسم إلهنا، ولا كل اسم يشبه ذلك مثل قيطان وشط وشر، ولا لفظة ملعون، لعنة، نعل وما أشبه»[1]. ولا يأكل اليزديون ما سُمّد من الخضروات ببقايا الحيوان. ومن المحرمات السرقة والغش والخداع وخيانة الصديق والزوجة، والزنا. ويُحرّم عليهم حلق الشاربين والبصاق على الأرض وعلى وجه إنسان أو حيوان. وليس لليزدي أن يلقح فرسه من حمار، ولا أن يلبس الأزرق كما هو حال الصابئة، ولا يحلق الواحد منهم عند غير اليزدي، ولا يقتل ولا يكذب. ولا يجوز رضاع اليزدي من غير يزدية أو التبول في الماء والنار. ولا شك في أن هذه المحرمات صارت اليوم شكلية وهي غير مطبقة[2].

(١) راجع النص في محمد عبد الحميد الحمد، م س، ص ١٦٧؛ وفي خلف الجراد، م س، ص ٥٣.

(٢) خلف الجراد، م. س، ص ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

أمّا أعيادهم فكثيرة، منها نخص بالذكر عيد الأضحى، فهو في أول يوم من عيد الأضحى الإسلامي، ويسمى كذلك عيد الحج أو عيد القربان. والأصل في تقريره عيداً ما اتصل بالرواية الإسلامية حول إبراهيم وإسماعيل ومسألة الفداء، ولكن الرواية اليزدية تتميز عن الإسلامية بأن الملك فخر الدين، وهو الملك نورائيل من مجموعة الستة، قد نبّه إبراهيم وأنذره، وفداء الذبيح كان بكبش ما زالت صورته في خزينة الرحمن في باعذرا، مقر الإمارة اليزدية شرق الموصل. والنبي إبراهيم عندهم كردي يزدي يُنسب إلى درويش آدم وسلالته. وفي المروي المتداول بينهم أنّ إبراهيم هاجر من بلاد الأزداهيين إلى فلسطين، ولعلها أور العراقية. ويذهب اليزديون، يوم العيد، إلى مرقد الشيخ عدي للحج، وهناك يدعون اللّه ليغفر لهم ذنوبهم، وينشدون أناشيدهم الدينية، ويصعد الجاويش (المطوف) بطبق من الرقاق جبلاً على وادي لالش، (= جبل عرفات)، ويرتقي حجراً في القمة، ويرمي طبق الرقاق من علٍ، فيتدافع الحجيج لتلقف قطعة من الخبز يجرون بها نحو نبع الماء على مسير ربع ساعة، ومن يبلّها قبل غيره ينال جائزة الأمير. وفي الأيام الأخيرة من الحج يلهون ويغنّون ليلاً، وعند صباح اليوم الأخير يتصافحون[1].

ومن أعيادهم كذلك عيد رأس السنة (سري صال) في أول شهر نيسان الشرقي (١٣ يوماً قبل الغربي)، ويقابل اليوم ٢١ آذار/ مارس، ويُسمى كذلك عيد النوروز وعيد الاعتدال الربيعي. وشهر نيسان/ أبريل عندهم شهر حرام، لا يتزوجون في نصفه الأول، ولا يحفرون

(١) م ن، ص ١٧٩؛ ودرويش حسو، م س، ص ١١٤. ولمعرفة مزيد من الدقائق راجع محمد عبد الحميد الحمد، م س، ص ٢٢٣.

أرضاً ولا يقيمون بناء ولا يكتبون عقوداً. ويجب أن يكون العيد يوم الأربعاء، لأنهم يعتقدون أن طاووس ملك هبط من أجلهم إلى الأرض في مثل هذا اليوم ليخلّص موسى من كيد الفراعنة[1]، ويعتقدون أن الملائكة، ليلة رأس السنة، تنزل لتجلس مع أبناء الطائفة وتبارك منازلهم، على نحو ما يسميه المسلمون ليلة العرش، والكون كله يسجد للخالق بنزول طاووس ملك. ويتميز هذا العيد كذلك بالرقص الجماعي والغناء والنحر. والراجح أنّ هذا العيد تلبّس لاحقاً بالديانة اليزدية، فهو في الأصل كان وما زال عيداً للربيع والخصب، وقد يكون منذ سومر وبابل عيد التّوْر، وكان عند السومريين يعرف بزكموك وعند الآشوريين والبابليين يعرف بأجيتو. فيوم العيد، يتحرر تموز، إله الخصب الذكر، من قبره في ظلمات الأرض، ليظهر إلى السطح ويخصب عشتار، آلهة الأنوثة والأرض، وعندها تنبثق الحياة ويظهر الربيع، ثم يتم الاحتفال رقصاً وغناء وشرباً، ويُنحر ثور أبيض[2].

وعندهم عيد الجماعية، وهو عيد غفران الذنوب، وعيد الأزدي أوعيد يزيد، وهو اليوم الرابع بعد صيام ثلاثة أيام، ويقال ولد فيه يزيد، وعيد بلندة، وهو في الخامس والعشرين من كانون الأول الشرقي، يستقبلون فيه تساقط الثلوج، وهو مثل عيد الميلاد المسيحي إذ ولد فيه الشيخ عدي، وعندهم كذلك عيد خضر إلياس في أول خميس من شباط الشرقي، يصومون فيه أياماً احتراماً للنبي إلياس، وهو شبيه بالعيد المسيحي الخاص بالمار جرجس. وعندهم كذلك

---

(١) درويش حسو، م. س، ص ١٠٦؛ وعبد الرزاق الحسني، م. س، ص ١١٣؛ وخلف الجراد، م. س، ص ١٦٩.

(٢) راجع، نصرت مردان، في جدل الهويات، م. س، ص ٢٥٨.

عيد المُحيي، وهو عيد ليلة النصف من شعبان أو ليلة القدر. وغير هذه الأعياد يراجع في المراجع التي نحيل إليها[1]. وإننا نجد تركيباً بين اليزدية والإسلام في كثير من التصورات منها نذكر خاصة قصة آدم والطوفان وغيرها مما تحسن مراجعته في المراجع التي أحلنا إليها سابقا كذلك.

٣ ـ أهل الحق والعلي إلهية، صيغة أخرى للتركيب

أ ـ أهل الحق

يبدو التركيب أيضاً في عقائد جماعة تعرف بأهل الحق، وقد صنفها بعض الدارسين ضمن الطائفة الشيعية الإسماعيلية، رغم الاختلافات بين المذهبين. وفي المجمل ظهرت هذه الجماعة في وسط كردستان وجنوبها. وبخلاف اليزدية التي ليس لها أتباع خارج كردستان وخارج الاثنية الكردية، وجدت جماعة أهل الحق صدى لدى مجموعات إيرانية، ولكنها في كردستان على وجه الخصوص مازالت تمانع وتقاوم للحفاظ على خصوصية معيّنة. وثمة تشابه كبير بين اعتقاداتها وطقوسها واعتقادات القزلباش والعلويين الأتراك وطقوسهم[2].

يؤله أتباع هذه الجماعة الخليفة الرابع، فالله عندهم قد تجسد

---

(١) راجع خلف الجراد، م. س، ص ص ١٨٠ ـ ١٨٤؛ وراجع محمد عبد الحميد الحمد، ص ص ٢٢٠ ـ ٢٢٤؛ وراجع عبد الرزاق الحسني، م. س، ص ص ١٢٠ ـ ١٢٤.

(٢) M. V. Bruinessen, *The Kurds and Islam*, p. 3.

في سبعة أجسام منها جسم علي، رمزهم المقدس، وعلى ذلك فإن نسله مقدس. ويبدو أن هذه الطائفة قد نمت بين الأكراد في لورستان، ثم في شهرزور عن طريق مبارك شاه بابا خوسن، ويعتقد أن السلطان سوحاق Sohak قد أعاد بناء عقائدها عام ١٣١٦م، وهو أحد أصهار قبيلة الجاف الكردية Jaffs، وكان قد بنى في هورامان Heuraman نياز خانه، حيث يتم تقديم الأضاحي والنذر، وأسس في برديفر Perdiver مراكز لإرشاد أهل الطائفة. وكانت له حاشية متكونة من مجموعات ثلاث، تتألف كل واحدة من سبعة معاونين، وهم السبعة الخالدون والسبعة المنزهون والسبعة الصالحون، وتُختار تلك المجموعات من علية القوم وكبارهم ليكونوا أدلاء. والسلطان سوحاق أو ساحاق عند أتباعه هو ابن السيد عيسى الذي كان قد جاء من حمدان واستقر في هورامان. ويبدو أن عائلة الشيوخ الكردية السنّية المعروفة "برزان" تنسب نفسها إلى السيد عيسى[١]، وهو ما يؤكد أن علاقتهم بأهل السنة طيبة، وهم يوقرون بابا يادجار Baba yadcar (ت ١٥٩٦م) في مدينة ساران غرب كرمنشاه، ويعتبرون زيارة قبره شرطاً من شروط الحج، وهو من يتجسد فيه أحد الملائكة السبعة الذين يظهرون في العالم في كل دور من تاريخ أهل الحق المقدس. وبابا يدجار هو كذلك الابن الروحي للسلطان ساحاق مؤسس العقيدة وقد تجسد الله فيه، وثمة دلائل على أنه كان يعتبر شيخاً متصوفاً[٢]. ورجاؤهم من

---

(١) Bruinessen، م ن، ص ٥. وراجع أيضاً C. J. Edmonds, *Kurds, Turks and Arabs*, Oxford Univ. Press, 1957, pp. 69 - 71.

(٢) يثبت برونيسين Bruinessn.*op. cit.*, p. 5، أن الشيخ بابا يادجار وُهب أرضاً وقفاً سنة ٩٣٣ هـ / ١٥٢٦ م من قبل سني كردي.

موسى وإلياس والمسيح وخاصة داود، ويؤمنون بالتناسخ على نحو اليزدية.

ومن طقوسهم توزيع الخبز واللحم المسلوق على الحاضرين في مجالسهم الدينية، ويحتفلون بالعيد الكبير بحلول انقلاب الشمس الشتوي، ويستعدون لذلك بالإغراق في السُكر كي يمشوا على النار، وهم يقولون بالاستسلام، أو إيكال الأمر إلى المرشد، فمن خلاله يطّلع ابن الطائفة على الأسرار الروحية. ومن أعيادهم عيد برخ بران، أي ذبح الخراف، وهم يصومون ويحتفلون بالنيروز. ولقد أكد نيكيتين أن «عقيدتهم عن أصل الشر ليست واضحة، وتحل مشكلة العقاب والثواب من خلال فكرة التناسخ»، فالمخطئ يبعث من جديد لحياة أسوأ، أما أرواح الصالحين فتعود إلى السماء. وأماكن الحشر عندهم في الآخرة إنما هي دنيوية مثل زنجان وشهرزور وقزوين[1]. و من بين القبائل المشهورة المنتمية إلى أهل الحق قبيلة الكاكاي Kakai في لواء كركوك وخانقين وقصر شيرين، وكثير منهم يقيم على الحدود العراقية الإيرانية، وفي ديار بكر التركية، وخربوط وجبال درسيم حيث يقيم زعيمهم الروحي، ولعلهم يتجاوزون اليوم مليون نسمة[2].

ب ـ العلي إلهية

ثمة جماعة أخرى تعرف بـ"العلي إلهية"، هي ليست من أهل

---

(١) نيكيتين، م س، الفصل الحادي عشر، ص ٢٢١.

(٢) راجع م. ن، الفصل الحادي عشر، وراجع بوا، م. س، الفصل الثامن، ص ص ١٠٠ ـ ١٠٢. وراجع Minorsky. V, «Notes sur la secte des Ahlé Haq», *Revue du monde Musulman*, Nº 40 - 41 (1920), pp. 19 - 30; Nº 44 - 45 (1921). pp. 210 - 235.

الحق، وربما كان أتباعها القزلباش/ حمر الرؤوس من الغلاة الشيعة القائلين بعبادة علي، فهم يعتبرون الملائكة الخمسة وسائط بين الإله والإنسان، ويعتقدون بوجود اثني عشر وزيراً لله وأربعين نبياً، أحدهم سلمان الذي تعتقد فيه طائفة أهل الحق أيضاً. ويزورهم زعماؤهم سنوياً، وخاصة السيد المرشد لإقامة الاحتفالات الدينية، ويقوم الديدي Dede بجمع الضرائب. وهم يصومون اثني عشر يوماً من رمضان احتراماً للأئمة الاثني عشر، وثلاثة أيام أخرى، ويصلون مرة في اليوم، ويعبدون الشمس عند الشروق والمغيب، ويقدسون النار ويقدمون الأضاحي على ينابيع الأنهار، وليس لديهم كتاب مقدس ويوقرون الكتب السماوية الثلاثة[1].

٤ ـ العلويون الأكراد

أ ـ عسر التصنيف

لا يمكن أن يكون الخبر عن الأكراد وافياً من دون تناول طائفة منهم تعرف بطائفة "العلويين" Alevis/ Alevelik، منتشرة بين تركيا وشمال العراق وإيران، وتعداد العلويين حوالى ٢٠ مليون في تركيا وبعض الآلاف في العراق وثلاث ملايين بين إيران وتركمانستان وأوروبا. لكن هذه الطائفة ـ إن كانت أصلاً طائفة ـ عصية على التصنيف لثلاثة أسباب:

ـ **الأول**، أنّ هذه المجموعة جعلت مطالبها في مثل مطالب

---

(١) بوا، م س، ص ١٠٢.

المجموعة الاثنية السياسية، فهي تعتبر نفسها أقلية مضطهدة محرومة من المشاركة في الحكم، خاصة في تركيا.

ـ **الثاني**، أنّ لها من الخصائص المشتركة ما يؤهلها لأن تكون نحلة شيعية، وعلى ذلك فهي اثنا عشرية، تؤسس رؤيتها على أساس تقديس علي، ولكنها متميزة بطريقة هي البكتاشية وكأنها طريقة نائبة عن الدين، بل هي الدين نفسه.

ـ **الثالث**، أنها قد تكون فرقة/ مذهباً في الإسلام مثل أهل السنة والشيعة والخوارج رغم تماس عقائدها مع عقائد الشيعة.

وعموماً فإننا نجد من المبررات العلمية ما يرجح اعتبارها فرقة، بدأت نحلة شيعية وتطورت نحو الفرقة، وسنعرض أهم مبادئها بوصفها الفرقة العلوية التي تقوم إزاء الفرق الثلاث المعروفة وتختص بخاصيات عقائدية، لنعود لاحقاً إلى الاهتمام بأصل إسلامها بوصفه إسلاماً طرقياً، في العنصر المخصص لدراسة الطرقية في كردستان.

ب ـ الأصل والتوزع

العلويون مجموعة مشتركة من مجموعات إثنية متعددة، فمنهم الطاظا أو الأكراد الكرمانجيون، ومنهم الترك والتركمان الأغلبية، وهم يتجمعون في وسط الشرق التركي، وفي بعض مدن الجنوب التركي، أو بعض المدن الكبرى مثل اسطنبول وأنقره وأزمير التي نزحوا إليها بعد السنينات من القرن الماضي، وفي أذربيجان الإيرانية، وبعض قرى تبريز، وهم كثيراً ما يختلطون بالعلي إلهية وبأهل الحق. وفي ألمانيا توجد مجموعة علوية بكتاشية، وقد هاجر عدد منهم من تركيا إلى ألمانيا. ويجب أن نسجل هنا ذلك الارتباط العضوي بين العلوي

والبكتاشية فلا يمكن الحديث عن علوي غير بكتاشي. ومن الواضح أن هناك صعوبة في تمييز عدد الأكراد العلويين من غيرهم، إذ حدث تماه بين العرق والمذهب، وهذه من الحالات الفريدة في تاريخ المذاهب حين يصبح المذهب دليل عرق جديد، فإذا سألت أحدهم من أي أصل أنت فإنه يجيبك أنه علوي مغفلاً عرقه الحقيقي.

في الأصل ليس هناك فرق بين الشيعة والعلويين، فجميعهم كانوا في البداية من أتباع علي، ولكن التمييز حدث لما دخل العنصر التركي في الإسلام. والإسلام العلوي أصلاً كان قد نشأ في وسط آسيا ثم أخذ شكله الفرقي في الأناضول. ففي حدود العام ٨٠٠ م قدم الإمام الثامن علي الرضا خراسان (تركمانستان والشمال الشرقي الإيراني حالياً) بسبب الاضطهاد السني، ولم يمض وقت حتى صار له أتباع من خراسان وتركستان، ولاحقاً عن طريق أتباعه التحق به كثير من الأتراك. وفيما بين ٨٦٠ م و ٩٣١م قامت في جنوب بحر قزوين دولة علوية بقيادة حسن بن زيد سليل الإمام الحسن بن علي، تحدث عنها وعن العلويين الأتراك في تلك المنطقة لأول مرة الرحالة أبو دلف سنة ٩٤١م.

وكان أحد أتباع الرضا المتأخرين أصلان بابا قدر، درّس الشيخ أحمد يسفي التركستاني، وتمكن التلميذ من جمع أتباع فاق عددهم مائة ألف، وقد عرف عنه سماحه للمرأة بالمشاركة في الصلاة وبقية الطقوس الدينية كما الرجل، وشيئاً فشيئاً انتشر أتباعه في المناطق البلقانية المجاورة. ومن أتباعه كان الحاجي بكتاش (١٢٠٩ ـ ١٢٧١م) الذي قدم الأناضول وأسس زاوية يُرشد فيها مريدين دراويش، وعلى اسمه سُمّيت "البكتاشية" التي أصبحت طريقة كل العلويين، وربما

منذ ذلك الحين تميّز العلويون عن الشيعة الاثني عشرية وصارت لهم سمات دينية خاصة[١].

في بداية القرن السادس عشر اشتد الاضطهاد العثماني للعلويين فاضطروا لمساندة الشاه إسماعيل الأول الذي كان أتباعه يعرفون بالقزلباش، وحين خسر الحرب سنة ١٥١٤ م تضاعف حقد العثمانيين[٢] عليهم واشتدت الحملات والاغتيالات والخطف، حتى كان السلطان سليمان الحكيم ينتظر بفارغ الصبر لحظة يُمحى فيها القزلباش من التاريخ، وقد جعلهم ذلك ينقلبون إلى سنيّين أو يلتحقون بالجبال. ومع مجيء أتاتورك إلى الحكم سانده كثير منهم، لكنّ عودة السنيين إلى السلطة في تركيا في النصف الثاني من القرن العشرين أخّر الاعتراف بهم كقوة سياسية ودينية. وهم اليوم يعانون من ثلاثة أنواع من الغبن: **الأول** غبن ديني، فوزارة الشعائر التي يتحكم فيها السنيون تمنع بناء دور العبادة الخاصة بهم، وتكوين أتباعهم أو مرشديهم، وقد دفعهم ذلك إلى تأسيس مركز الإرشاد حول الإسلام العلوي AIDHB الذي لم تعترف به السلطة حتى الساعة[٣]. **والثاني** غبن ثقافي وتهميش، يبدو من عدم الإحالة على إسلامهم في الكتب المدرسية الدينية وإهمالهم في كتب التاريخ، مما يعني في رأيهم إهمالاً للثقافة التركية الأصيلة. أما **الثالث** فهو غبن إداري، ففي المناصب العليا

---

(١) ثمة من الدارسين من يعتقد أن العثمانيين كانوا في البداية علويين.

(٢) لم يكن العثمانيون أنفسهم يعتبرون أنفسهم من الترك، وهم تفرّسوا وتعرّبوا ليرفعوا أصلهم إلى أصل عثماني حادث. وفي المقابل يعتبر العلويون أنفسهم الترك الحقيقيين.

(٣) انظر موقع www.alewiten.com/droit.htm .

والحيوية في الدولة لا نجد علويين، كما لا نجد منهم من هو في السلطة التنفيذية في مثل دوائر الشرطة أو في مراكز المحافظات، بل إن السنيين يتحكمون في جهاز الداخلية ويمارسون القمع.

ولقد اضطهد العلويون في القرى الريفية في الوسط الشرقي التركي وهي «أرض استكرهوا على البقاء فيها والتخفي»، ورغم أنّ نشاطهم الديني مسموح به. فمقارنة بالسنيين، الذين يعتبرون العلويين من المهرطقة، هم يعانون من التدخل في شؤونهم الداخلية في مثل مضامين تعاليمهم، وهم لا يحظون مثل السنيين بمعونات مادية وامتيازات تنظيمية، وكانت السلطات التركية قد شيدت جوامع سنية في قرى علوية، وهو ما يعتبره العلويون نوعاً من التحرش والاعتداء، وسواء قبل أتاتورك أو بعده فهم عانوا من الكره السني لهم، الذي تحول أحياناً إلى قمع وبطش.

وفي تاريخ تركيا المعاصر كثير منهم انضم إلى التيار اليساري السياسي العلماني في الحزب الجمهوري وفي التيار اليساري المتطرف. وفي الثمانينات تحرك جناح يساري يعرف بـ"كيزيل يول" Kizil Yol وأعلن الثورة لأجل "جمهورية اشتراكية شعبية في علويستان" Alevistan، ولقد وصل القمع إزاءهم منتهاه في مدينة سيفاس في ٢ يوليو/ تموز ١٩٩٣ لمّا أحرق السّنيّون ٣٦ علوياً ومعهم أنتربولوجي ألماني كانوا يحضرون ندوة ثقافية في نزل، وكان ذلك على مرأى من رجال الأمن الأتراك[١].

(١) لمعرفة الكثير عنهم راجع المواقع التالية على شبكة الانترنت: European & German Alevi Federation www.alevi.com.

Almanya Alevi Gencler Birligi, www.aagb.net.

ج ـ طقوس متصلة ومتميزة

ما من شك في أن العلويين، وهم غير العلويين السوريين، ينسبون إلى علي، وهم في الأصل اثنا عشرية لاعتقادهم في علي وأبنائه ورفضهم الخلفاء الآخرين. إذ يلحون في الشهادة على إلحاق علي، فالله لا إله إلا هو، ومحمد رسوله، وعلي الإمام المقدس. وثمة مراتب في الاعتقاد العلوي لابد من الإشارة إليها، أولاها مرتبة الخمسة، محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين، و مرتبة الإثني عشر المتعلقة بالأئمة، ومرتبة الأبرياء الأربعة عشر وهم أبناء الأئمة الذين قتلوا وكانوا أطفالاً أبرياء، ثم مرتبة الأربعين وهم الأربعون الذين ينظمون الكون ويظلون مختفين وحين يموت أحدهم يعوضه أحد الثلاثمائة. وتسمى صلاتهم الـ"دجم" Cem وتعني الاجتماع/ التجمع، وهي لا تتم في المسجد، فهم لا يختلفون إليه، بل تُؤدّى في مكان خاص يعرف بدار أو مكتب أو مجلس الاجتماع وهو مكان العبادة الخاص بهم، ويؤمّهم الديدي Dede (الكبير) الذي يطلع الأتباع على التعاليم ويعلمهم كيفية التكفير عن الذنوب. إنها صلاة عمادها زيارة أحد أعضاء مجلس الأربعين بعد معراجه السماوي[1]، في بدايتها يوزع الديدي المهمات الإثنتي عشرة التي كان قد تم تحديدها في حفل الأربعين Kirklars، وهي متعلقة بالمرشد الديدي الذي يؤم الأتباع في الصلاة ويأمر بإقامتها، والرهبار Rehber وهو الديدي مساعد المرشد، والأوزان Ozan المهلل أو صاحب الذكر، والسوبرجدجي Supurgedgi الكناس، والدليلدجي delildji ويهتم

(١) قارن بما عند الدروز، فشيخ العقل يعدل كبيرهم ودار الاجتماع هي بمثابة المجلس الدرزي.

بالشموع، والقوزدجو Gozdju المهتم بالنظام في الصلاة، والكابيدجي kapidji مراقب الباب الذي يقود المتأخرين عن الصلاة إلى الأماكن في الصفوف، والصفرجي أو الكوربنجي واللوكمدجي المهتم بالطعام، والميدانجي Meydanji من يجلس على المائدة، والسودجي Sudji ساقي الحاضرين الماء تذكيراً باستشهاد الحسين، والبيكيدجي Peyikidji الداعي إلى الصلاة والمعد لها، والسمهدجي Semahdji الذي يهتم بالسماع Semah أي الرقص مع الموسيقى والذكر أو ما يشبه الحضرة.

وتشتمل تلك الصلاة على الابتهال والتراتيل وقراءة الفاتحة والدعاء للرسول والأئمة والدعاء طلباً للخلاص والمغفرة ودعوة للتوحيد وبيانه، ثم المعراج السماوي واجتماع الأربعين وجوقتهم أو حضرتهم المباركة واستذكار كربلاء والتضرع لآل البيت[1]. وإضافة إلى الصلاة تقام طقوس أخرى تفرد لاستذكار الحسين. وهم مثل الصوفية يعمدون إلى الزفير أو التنهيدات Nefes والذكر الديني مع ما يسمى Baglama وله مصطلح خاص هو deyis أي القول. والتراتيل الخاصة بالحسين تسمى مرثية Mersiye، وتراتيل معراج الرسول هي بيراسلاما Miraçlama، والتراتيل الخاصة بالأئمة الاثني عشر تسمى Duvaz Imam، وتراتيل النبوة والولاية تسمى دور Devriye، وثم تراتيل النوروز في الحادي والعشرين من الشهر الثالث وهي تذكر ببلاد علي في الكعبة، وكأن النيروز الزرادشتي الكردي نقل إلى معنى

(1) راجع: Cler Jérome, During Jean, *The Djem Alevi Ceremony*, Turkey, 1998, ch1; Irène Melikoff, «La Cérémonie du Ayin-i Djem» (Anatolie Centrale) in *Bektashiya: études sur l'ordre mystique des Bektashis et les groupes relevant de hadji Bektash*. Istanbul, Isis, 1995, pp. 65 - 70.

آخر أو هو دمج مع سواه. أما ما تعلق بيوم نزول الوحي وزواج علي من فاطمة فتسمى تراتيل Nevruziye النوروزية[1] وهو الوجه الآخر للاحتفال بالنيروز.

والعلويون يصومون عشرة أيام من محرم في ذكرى استشهاد الحسين، وثلاثة تسمى مسوم يو باك Masum-pak، وثلاثة أيام أخرى مدد موروثات Madad muruwwat، ومن ثلاثة إلى تسعة أيام من شهر الصيام لاستشهاد علي ولنزول القرآن، وثلاثة أيام من الشهر نفسه على شرف النبي الخضر Hizir، ويصومون ٤٨ خميساً من السنة القمرية. أما الحج إلى مكة فليس ملزماً عندهم، لأنهم يعتقدون أن اللّه حاضر في كل إنسان، وفي المقابل هم يزورون مقامات الأولياء ويزورون أضرحتهم، وخاصة ما تعلق بسلوك طريق الحاجي بكتاش وصولاً إلى ضريحه.

أمّا كتابهم المقدس فهو القرآن، ولهم كذلك كتب مقدسة باللغة التركية يرجعون إليها، مثل كتاب **خلاصة العقيدة العلوية**، و**الوصايا** وبعض ما دُوّن من أقوال أيمّتهم. يمكن القول إنهم موحّدون فيما لو قورنوا بغير الموحدين، فاللّه عندهم في الإنسان: «الإنسان يوجد في اللّه واللّه يوجد في الإنسان». وهم يرفضون تلك المفاهيم الإسلامية العامة مثل تعدد الزوجات والجنة وجهنم والصلاح ورمضان والحج. ويبدو أنّ اعتقادهم المعاصر متأثر أيما تأثر بالمفاهيم الإنسوية المعاصرة والكونية، ولذلك بقدر ما كان قدامى العلويين يرون العلوية

---

(١) انظر www.alevi.tk.

وانظر خاصة: Irène Melikoff, *Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l' Islam populaire en Anatolie*; Istanbul, Isis, 1992.

Alevism اعتقاداً دينياً يراها المعاصرون فلسفة. وهذا هو السبب في احتداد النقاش في السنوات الأخيرة في تركيا حول مدى شرعية اعتبار العلوية مذهباً إسلامياً. والحاجي بكتاش هو من أوائل التيولوجيين بالنسبة إلى العلويين ويونس إيمري وبير سلطان عبدل هما المعلمان الثانيان. والعلويون مثل الصوفية يعمدون إلى الموسيقى الدينية والرقص لتأكيد اعتقادهم في اللّه[1].

وغير هذه الفرقة التي تشترك مع غيرها في عقائد منسوبة إلى الشيعة، نجد في المناطق الكردية نحلاً كثيرة مثل الشاباك Shabaks، وهم بين يزدية وشيعة غلاة، والسارلي Sarli على ضفاف نهر الزاب، والباجوراني Bajoraniعلى الحدود مع الفرس، والشمسية Shamsiyé عبدة الشمس الذين أقاموا في ماردين، ولعلهم أصبحوا من المسيحية اليعقوبية، وليس لنا في شأنهم من أخبار سوى ما ذكر الأب برا[2].

إنّ مجمل تلك الجماعات المذكورة سلفاً، كانت قد ظهرت في مجتمع أصيل ما زالت عقائده مستمرة في المُتخيّل الاجتماعي إلى اليوم ولم تنقطع، ومن ثم فإن استمرار العقائد والطقوس وتركيبها مع الجديد الطارئ ليس غريباً، ولعل هذا في حد ذاته ما يجعل التصنيف عسيراً على كل دارس يرومه دقيقاً، كما يجعل التصنيفات القائمة قلقة. ومن البيّن كذلك أن الحديث عن فرق ومذاهب بصرامة علمية ودقة تامة ضمن نسيج المجتمع الكردي

(١) J. Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London & Hartford, 1937, ch 1.

(٢) برا، م. س، ص ١٠٢.

ليس ممكناً كما هي حال الحديث عن وحدات مكونة أخرى منها القبيلة والعشيرة، إذ المؤثر هو عامل الانتساب إلى قبيلة لها أرض قبل كل شيء آخر، وإن لم تكن مستقرة في أرض، فإن لها على الأقل جملة وشائج عبر القرابة أو المصالح.

الفصل الرابع

الإسلام الطرقي الكردي

«يعيش الشيخ والمريد علاقة تأرجح وازدواج ... وإنّه يظلّ ممكناً الانتقال من طاعة الرئيس المطلقة نحو التخلص منه بشكل أو بآخر، وبذلك يتم التغلب مؤقتاً على ذلك المشكل إلى أن تأتي دورة أخرى».

عبد الله حمودي، **الشيخ والمريد**

إننا لا نجد في هيئة التدين الكردية سمة فلسفية صوفية، فطبيعة الإسلام القبلي لا تمكّن من نمو فلسفة دينية، وقد يكون من المعقول جداً الانتباه إلى أن الفكر الفلسفي كان وما زال وقفاً على الحواضر والمدن دون البوادي أثناء نشأته وتطوره، لكنّ ما ظل يميز البادية الإسلامية بشكل عام هو هيئة التدين الطرقية. ولقد كان من السهل جداً على صاحب طريقة أن يجد أتباعاً ومريدين في البادية لأن رؤية أهلها وأهل القبيلة بشكل عام للأشياء ليست رؤية تجريدية بل عملية. فحالما يشعرون بعملية الطريقة ونفعها في شؤونهم اليومية يلازمونها، وينفضون عن صاحبها في أحوال معيّنة، خاصة حين تفقد طابعها

العملي. وعموماً فإن استمرارها في الزمن يثبتها، ويجعل الخلاص منها ومن هيمنتها أمراً عسيراً، لأن ذلك الاستمرار يكرّسها مؤسسة قوية فوق اجتماعية، فيخضع لها الأفراد طوعاً أو بالتوارث من دون عقلنة، وأحياناً كثيرة تصبح من بين لوازم الهوية. وعادة لا علاقة لصاحب الطريقة بالمكان الثقافي الاجتماعي الذي تترعرع فيه، فأغلب الشيوخ، في الأصل، من فضاء غير الفضاء الذي سادت فيه طريقتهم، ولكنهم أصابوا حظاً في الفضاء الجديد، فلمفهوم الغربة دور، وللوفود والهجرة أهمية يجب أن تؤخذ في الحسبان.

١ ـ في بنية الطريقة ونشأتها

أ ـ في بنية الطريقة

إنّ شيخ الطريقة في البوادي هو الممثل الفعلي للإسلام، وهو أهم ممن تعيّنه سلطة الدولة رسمياً، لأن سلطته الدينية الاجتماعية تحجب سلطة الثاني. وكثير من العلماء اليوم والسياسيين في المشرق ما زالوا يلزمون النفس بحضور حلقات الشيوخ وتحقيق انتماء لطريقة معينة. ذلك يعني أن للطريقة دوراً اجتماعياً وسياسياً[1]، وهي متصلة في آن بالقبيلة والأحزاب والدولة.

للطريقة في الظاهر نظام خاص، ولكنها في الحقيقة تدور على القبلي كما سنبين لاحقاً. ففي مستوى أول تظهر كأنها مدرسة غير رسمية تمنح المريدين جملة من المعارف الروحية وتؤهلهم لسلوك

(١) Brunessen, *op. cit.*, p. 16.

الطريق الصوفي بإشراف صاحب التجربة أو المرشد الذي يسمى في كردستان "الشيخ"، والشيخ نفسه لا يصبح شيخاً إلا بعد الحصول على إجازة مكتوبة موقّعة من شيخه، ولا تمنح الإجازة إلا بعد التأكد من تحقيق المريد التجربة، أي إن الإجازة ليست آلية بل هي اختبارية[1]. وأتباع الشيخ أنواع منهم المريد المنقطع الذي يعيش في منزل شيخه أو الزاوية أو يكون قريباً منه يتعلم يومياً ذكراً وتأملاً، ومنهم المريد غير منتظم الحضور وغير المنقطع يأتي لحضور الحلقات العامة بإدارة الخليفة ممثل الشيخ. وثمة مريدون لا يقطنون قرب الزاوية والمقام، يتلقون المعرفة الصوفية في أماكن بعيدة، يقوم عليهم خلفاء هم المتقدمون من المريدين.

ويوجد نوع آخر ليس نشيطاً كالأنواع السابقة ولا يشارك في التمارين الروحية الوجدانية، وقد لا ينضم إلى الطريقة ولكنه منبهر بطريقة الشيخ ومتعلق بزعامته. وبخلاف العلماء يؤدي الشيوخ وظائف رعوية وينجزون خوارق، ولهم كرامات وبركة. وهم في كردستان إلى اليوم ما زالوا يؤدون أدواراً سياسية ويداوون ويحكّمون بين الأهل والأتباع ويتوسطون بين الأتباع واللّه، بل هم شفعاء للناس[2]. ويؤول منصب الشيخ في كردستان إلى اللاحق عن طريق الوراثة في أغلب الأحيان، فمثلاً يكون الشيخ من عائلتين دون غيرهما هما الطالباني والبرزاني بالنسبة إلى القادرية والنقشبندية[3]. والأمر أكثر تشدداً عند

---

(١) *Ibid.*

(٢) *Ibid.*, p. 17.

(٣) ذهب برونيسين إلى أنّ منصب الشيخ القادري حكر على العائلتين في جنوب كردستان ولكننا نعلم أنّهما اليوم لا تنتميان إلى نفس الطريقة، *Ibid.*, p. 17.

البرزانية، وأحياناً تسيطر العائلتان على طريقة واحدة، خاصة في جنوب كردستان.

لقد حاولت عائلة البرزاني مثلاً اجتذاب أتباع من القرويين غير المنتمين إلى قبيلة معيّنة ممن كانوا يعيشون بجوار قرية برزان. وتتميز الجماعة البرزانية بقدرتها على قبول الوافدين باعتبار كفاءتها في تحقيق المساواة بين جميع أفرادها، غير أنها في أحوال الخلاف مع القبائل المجاورة تسلك سلوك القبيلة، متجاوزة بذلك العائلة والطريقة. وهذه حال خاصة نرى فيها العائلة تتصرف أحياناً بوصفها عائلة أو طريقة أو قبيلة[1].

ب ـ نشأة الطريقة وتطورها في كردستان

ظهر التصوف في وقت مبكر بين الأكراد، ولكنه لم يكن مؤثراً على نحو ما كان تصوف الاتجاهات الكبرى. ولقد أخبرنا توماس بوا نقلاً أن أبا الوفا الحلواني، شيخ فرقة الكالميني، نال لقب تاج العارفين في أوائل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي ، وكان له مريدون وأتبع أمراء في العراق. وقد كانت جبال الأكراد عموماً فضاء الزهاد والمتعبدين، وكان منهم الشيخ عدي بجبال هكاري[2]. في البداية لم يحدث انتقال نحو الطرقية في شكل شعبي، ولكن ما شاع بين الكرد هو فكرة التصوف كما هي متداولة بين فرق الصوفية. ومن الناحية العقائدية لم يحظ التصوف الطرقي الشعبي بتأييد علماء الدين السُنّة الرسميين في كردستان

(١) *Ibid.*

(٢) بوا، م س، ص ٩٥.

ولكنه اجتماعياً لاءم الوسط الكردي وأصبح قوياً[1].

في كردستان تنظّم الطريقة حسب التدرج العشائري، فالشيخ مرجع الطريقة يفسر سلوكها، ويعمل على نشرها بين الناس، ويجذب إلى بيته المريدين، وأفضل هؤلاء يصبح خليفته بين العشائر[2]. لقد جعل ذلك كردستان مشدودة بنظام مزدوج، نظام القبيلة وهرميته ونظام الطريقة وهرميتها، وهما على نفس الأسس. إنّه ببساطة نظام الشيخ/ رئيس القبيلة أو نظام القبيلة/ الطريقة، وبهذا المعنى فإن للقبيلة إدماجاً مضاعفاً، تؤمّن الأول القبيلة وتؤمّن الثاني الطريقة.

٢ ـ الطرق السائدة الفاعلة

أ ـ الطريقة القادرية

كانت هذه الطريقة أول طريقة أصابت حظاً بين الأكراد، وقد أسسها الشيخ عبد القادر الكيلاني (ت ١١٦٦م)، الذي يعتبره بعض الأكراد كردياً، وفي الظن أنهم ينتسبون إلى علي بن أبي طالب فهو الرأس في سلسلتهم. وفي زمن قصير انتشرت هذه الطريقة بين المجموعة الكردية، وأصحابها إلى اليوم كثر وأهل حظوة، ومشايخهم من عائلات إقطاعية معروفة مثل عائلة الطالباني، وهي عائلة جلال طالباني رئيس العراق الحالي وزعيم الاتحاد الوطني الكردستاني، ولها أتباع في كركوك والسليمانية، ومثل عائلة البريفكي في العمادية، ومنها

---

(١) نيكيتين، م س، فصل ١١.
(٢) م ن، فصل ١١.

نقيب الأشراف وشيخ مشايخها في بغداد فيما ذكر بوا زمن كتابته[1]، وكذلك أسرة شمدينان المنتسبة إلى الشيخ الجيلاني، وما زال قبر نجله الشيخ عبد العزيز مزار الأتباع في هركي، لكن بعض الأتباع انتقلوا إلى النقشبندية مثل أحفاد الملا حاجي. وذلك يؤكد الدوران مع المصلحة مثلما يؤكد عملية الانتماء، فهم حالما أقاموا في قرية "ديماني سوفيا" حيث النقشبندية تخلّوا عن الأولى[2].

ب ـ الطريقة النقشبندية

أسسها بهاء الدين (ت ١٣٨٩م، وأصله من بخارى)، وكانت في الأصل قد تأسست قبل القادرية خارج كردستان، ثم سرت لاحقاً في كردستان. ويعتبر أصحابها أنّ الرأس في سلسلتهم هو الخليفة أبو بكر، وفي نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر، أصبح الكردي "مولانا خالد" شيخها، وهو من قبيلة الجاف، وقد قيل إنه زار دلهي بالهند بحثاً عن طريق الخلاص، والتحق بحلقة الشيخ عبد الله الدهلوي كبير شيوخ الطريقة الذي عرّفه على الطريق النقشبندي، ثم عاد بعد ذلك إلى السليمانية. ورغم أنه لاقى صدّاً من أتباع القادرية، فقد استطاع أن يجمع حوله أتباعاً وأن يضم إلى طريقته كثيراً من أتباع القادرية. ولم يمض وقت طويل حتى أصبحت النقشبندية أكثر أهمية وتكاثر أتباعها وفاقت غيرها، ولعل التنافس بينها وبين القادرية كان سبب الاقتتال في السليمانية[3]. ولما كانت عائلة البرزاني تمثل هذه

---

(١) بوا، م س، ص ٩١.

(٢) نيكيتين، م س، فصل ١١

(٣) بوا، م س، ص ٩٥؛ ونيكيتين، م س، الفصل ١١.

الطريقة منذ ثلاثة قرون، فقد تنامى دورها السياسي في القرن العشرين خاصة لما قاد مصطفى البرزاني (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩) الانتفاضات المتالية بقصد الاستقلال.

أما خارج كردستان فتوجد الطريقة التيجانية التي أسسها في تونس أحمد التيجاني (ت ١٨١٥م)، ولها أتباع معدودون من الأكراد في الأناضول، وقد تأثرت بسياسة أتاتورك وضعفت[1].

ج ـ البكتاشية

يهمنا أن نشير إلى طريقة ثالثة تهم الأكراد والأتراك وغيرهم، إنها البكتاشية التي لها أتباع كثر من الترك ومن بعض الأكراد العلويين، وقد فضلنا ألا نصنفهم في المذهب الشيعي بحكم التحول الطارئ على عقائدهم فيما لو قارناهم بالاثني عشرية رغم أن الكثير من الدارسين يصنفونهم ضمن الطائفة الشيعية. والحق أنها طريقة تركّب عقائد شيعية على صوفية على مسيحية على أخرى من أديان قديمة في المنطقة وتطول أحياناً البوذية والشنتوية.

يجد الباحث عسراً في تبيُّن الدراسات الموضوعية عن البكتاشية اليوم، فمنذ نهاية الثمانينات تكاثر عدد العلويين البكتاشيين الذين كتبوا في الغرض، وقد أفضى ذلك إلى ظهور نوع من الكتابة خاص بالعلوية والبكتاشية، تمحورت حول تعريف العلوية والهوية العلوية، وشارك فيها زعماء روحيون للطائفة البكتاشية. وكانت الغاية الخروج بالجماعة من دائرة مغمورة إلى دائرة مشهورة وبقعة ضوء. لكنّ هذا الزخم في الكتابة لم يخضع لنقد بنّاء، وقد تخلّلته الأيديولوجيا

---

(١) بوا، م س، ص ٩٦.

وهواجس إثبات الذات والقلق على المصير، ولذلك تظل عين الاستشراق أوفى وأكثر موضوعية من دون إغفال ما جادت به تجارب أبناء الطريقة من تدقيقات ينبغي فهمها ثم الاستفادة منها[1].

كان شيخ الطريقة حاجي بكتاش Haji Bektash (ت ٧٣٨ هـ/ ١٣٣٧م) أحد المتصوفة الدراويش الرحالة، تركي الأصل من خراسان في شمال شرقي إيران، وكان أحد مريدي الشيخ أحمد يسفي Ahmet Yesewi (ت ١١٦٦م)، وفي تلك الفترة كانت الحروب الصليبية قائمة في الشرق. ولقد عرف عن الشيخ أحمد أنه أحد الذين ألّفوا بين الديانات السابقة للإسلام والشامانية التي كانت سائدة في معتقدات الأتراك، وهي تُعدّ بمثابة ممارسات سحرية، والمعتقدات الإسلامية الطهرانية، ولم يكن ذاك أيضاً بمعزل عن الثقافة الفارسية. ولقد كان حاجي بكتاش يرفض الحيف الاجتماعي الذي كان يتعرض له القبليون من ذوي الأصول التركية Turkic غير السلجوقية، ولذلك انخرط في الانتفاضة الاجتماعية ضد الحكام السنّة السلاجقة التي تزعمها بابا إلياس حوالى ١٢٤٠م. وفي حدود ١٣٣٠م كوّن السلطان مراد الأول

(١) تحسن مراجعة ما يلي من الكتب:

- John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London & Hartford, 1937.

- Irène Mélikoff, *Hadji Bektach: Un mythe et ses Avatars, Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden, Brill, 1998.

- ————, *Sur les traces du soufisme turc...*, Istanbul, 1992.

- M. V. Bruinessen, «Kurds, Turks, and the Alevi Revival in Turkey», *Middle East Report*, 1996.

- ————, *Mullas, Sufis, and Heretics, The Role of Religion in Kurdish Society, Collected Articles*, Istanbul, Isis Press, 2000.

مجموعة الجنود الجدد المعروفة بالانكشارية شديدة الولاء للحاكم العثماني، وهم من السجناء المفرج عنهم والأطفال غير المسلمين المعتبرين من الذميّين دافعي الجزية.

كان هؤلاء يسمون أبناء الحاجي بكتاش، وكان السلطان سليم الثالث بداية من ١٧٨٩ قد دعاهم بفرسان الحاجي بكتاش. واعتباراً لعلاقة البكتاشية بالانكشارية والسلطة العثمانية لم يحدث أن نوهضت من قبل، ولكن بداية من سنة ١٨٠٨، حين وصل محمد الثاني إلى سدة الحكم، انتبه إلى خطر الانكشارية وتشددهم، ولذلك بدا له أنّ إحياء قوة الإمبراطورية العثمانية يبدأ من قمعهم وقمع البكتاشية، وقد كانت لقرون مضت تشرف على إنتاج ملاّحات الإمبراطورية وتتحكم فيها مالياً، وكان ذلك الملح يسمى ملح الحاجي بكتاش. وما لبث بعد ذلك أن انتقلت أملاك البكتاشية إلى دراويش النقشبندية[1]. وقد وافقه في أمر ضرورة إبادتهم رجال الدين السُنّة وكثير من شيوخ الطرق الأخرى. ولم يجد البكتاشيون حريتهم من جديد إلا لاحقاً في القرن العشرين إبان إصدار الدستور، ليضطهدوا من جديد لمّا ألغى أتاتورك كل الطرق سنة ١٩٢٥، مما دفع شيوخها إلى الهجرة نحو ألبانيا ومواصلة نشاطهم في بعض أحياء تيرانا. وبعض منهم، من العلويين البكتاشيين، ركب موجة العلمانية السائدة في تلك الفترة لأنها كانت منفسهم إزاء القمع الديني الذي كانوا يعيشون. ولقد أشيع عن البكتاشية في تلك الفترة أنها فرقة مبتدعة وأهلها من أكلة الخنزير،

---

(١) لقد قيل إن محمد الثاني كان قد أقسم أن يقطع رأس سبعين ألف بكتاشي، ولمّا لم يتسن تحصيل المطلوب أمر بقطع الرؤوس عن الجثث في المقابر حتى يكتمل العدد.

وأنها مفسدة للأخلاق، ولذلك ساهم أهل السّنة بحماس كبير في اضطهادها. ولعلّ السبب الأرجح هو معرفتهم بشيوعها بين العامة، ممّا أضعف سلطتهم من قبل[1] وبضعفها مستقبلاً.

كانت البكتاشية طريقة تركيبية انتقائية، بصرف النظر عما قيل عنها من كونها نحلة هرطقة وتمحُّل. يظهر التركيب فيها من خلال العقائد والطقوس الشرقية القديمة والمستمدة كذلك من المسيحية. ولعل الأصح أنها تركيب عجيب من الهندوسية والإسلام، التحم بعقائد في الأناضول من تقاليد شعبية وبيزنطية وقبل مسيحية. فهم يعتقدون بعمق في الأخوة: «لنكن خلاّناً إلى الأبد، لنأخذ الحياة ولنجعلها سهلة، لنكن أحباء ومحبوبين، فلا أحد يملك هذا الكون». ويعتبر البكتاشيون طريقتهم استجابة للحاجة إلى تجربة دينية ليس فيها فصل بين الإنساني والإلهي وبين الإنسان وعالمه الخارجي.

وتستمد البكتاشية كذلك بعض عناصرها من الأرواحية animism، فالله على قمم الجبال، في الأنهار وفي الكهوف على نحو ما هو الأمر في دين الشنتو الياباني. وكل تعاليم البابا/ الشيخ تدعو إلى التسامح والتواضع والبساطة واللطف. كانت هذه الطريقة وما زالت في أدبياتها النظرية تحثّ على التخلص من النفاق وتجاوز الملكية الخاصة. والرحمة الإلهية عندهم تشملهم من دون وسيط أو شفيع ولا تتأتى أبداً عن طريق طقوس التوّسط وعن طريق الشفعاء أو الأئمة. والبصيرة أهم من العقيدة، ولذلك فالحياة هي اندفاع ذاتي نحو

(١) Anthony Weir, *The Bektashi Order of Dervishes*, dissident editions, got from Internet.

الحكمة وتعاليم الجماعة. وتلك هي أصول الحكمة البوذية[1].

إنّ البكتاشية متّصلة بالفكر الشيعي أكثر من اتصالها بالفكر السني، يبدو ذلك الاتصال خاصة في مستوى العلاقة ثلاثية الأطراف: الله، محمد، علي. ولذلك عدّ كثير من الدارسين البكتاشية فرقة شيعية مبتدعة متهافتة، رغم الأصول العقائدية المشتركة. وهي تماماً كبقية فرق الشيعة، تنزّل علياً مرتبة عالية في القداسة، فهو دون الرسول، أو بعده، وهي تحتفل بعاشوراء تذكيراً بمعركة كربلاء. وتتصل من جهة أخرى بالزرادشتية في الاحتفال بعيد النيروز بوصفه عيد ميلاد علي، وتتصل بالتصوف الفلسفي من خلال فكرة وحدة الوجود، إذ عند أصحابها توق إلى وحدة الوجود وتوق إلى إيمان يعتمد القلب لا الكتاب أو الكرامات. وتتجسد تلك الفكرة في رؤية الله وعلي ومحمد وحدة واحدة، لكنّ ذلك لا يرتقي إلى تبسيط معيّن قد يدفع إلى اعتبارهم من المثلّثة. لعلّ ما ذكرنا يضعف فكرة اعتبارها فرقة شيعية أو صوفية، فلها من الخصائص والمميزات ما يجعلها فرقة مختلفة ذات عقائد مركّبة مستمدة من أصول مختلفة. لكنّ الأصل في اعتبارها مبتدعة يكمن في تجاهلها بعض التعاليم والأحكام التي يأخذ بها أهل السنة، مثل تعاطي أهلها الخمر وأكل الخنزير وسفور المرأة وعدم استقبال مكة أثناء الصلاة.

يعتقد البكتاشيون مثل الزرادشتية واليزدية أنّ القوة العليا هي روح الخير المقدسة، وهي تظهر في الأفراد في أزمان مختلفة، وعلى ذلك يُبجّل المسيح عندهم بوصفه تجسيد الروح المقدسة. ولهم اتصال بالمسيحية من جهة الطقوس السنوية الخاصة بالاعتراف بالذنوب للبابا

(١) راجع John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, op. cit, pp. 20-35.

أو للأب في الكنيسة. ويبدو أنّ السمة المشتركة بين البكتاشية والصيغة الفلسفية الأثينية هي الوحدة الروحية للمرشد والمريد. ويبدو أنّ مرجع الأفكار البكتاشية عموماً هو من جهة **القصيدة المثنوية** لجلال الدين الرومي شيخ المولوية، و**الفتوحات المكية** و**فصوص الحكم** لمحيي الدين بن عربي، وأحياناً أخرى تتصل بفكر الغزالي، مع الاحتفاظ بالفكرة الأساسية أنّ الإسلام ظاهر وباطن، وهم يتوقون إلى الثاني. وعلى نحو المولوية فإنّ أتباع البكتاشية من علية القوم وأعيانهم ومن طبقة الحكام وعامة الناس، ويسلكون الطريقة الصوفية المعروفة من مريد إلى محب إلى درويش إلى بابا/ الأب شيخ التكية والمرشد، وأعلى منه رتبة الديدي أي الأب الأكبر. اثنا عشر من هؤلاء يصبحون الآباء البابوات Dedebaba، وهم يمثلون السلطة العليا في البكتاشية ويقيمون في مقام حاجي بكتاش وسط الأناضول، وكأنّهم يسيرون وفق مبدأ العدد في الاثني عشرية من جهة، ووفق هرمية المقامات في اليزدية من جهة أخرى.

ويعتبر البكتاشيون المرأة والرجل متساويين، وقد شجعوا المرأة على الدخول معهم في الطريقة مريدة أو مرشدة. وقد ألّب ذلك عليهم السنّيين، ورغم ذلك لم يتردّدوا في هذا الأمر وحافظوا على المساواة بين الجنسين[1].

٣ ـ التنازع حول السيادة

لقد كان واضحاً أمام الباحثين المتخصصين في الشأن الكردي أنّ

(١) راجـــــع Irene Melikoff, *Hadji Bektash: Un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, op. cit., ch I.

الشعب الكردي متأثر أيما تأثر بشيوخ الطرق، وثقته بهم ثقة عمياء. ويرقه عُزي ذلك إلى غياب السلطة العليا المنظمة للاجتماع الكردي أو الافتقار إلى تدريس علم حديث. والحقّ أنّ علم الطريقة له الأولوية، وأتباع الطريقة مفضلون على غيرهم في كردستان ولهم دور أهم من المثقفين المعاصرين[1]. وما من شك في أنّ ذلك كان سبب استغلال الشيوخ سلطتهم، وتنامي نفوذهم، وكان ضامن استمراريتهم. ونعلم جيداً أنهم كانوا يتحالفون مع قبائل أو عشائر متعددة لإعادة تجديد الولاء، خاصة في حال تهديد نفوذهم. وليس هذا خاصاً فقط بكردستان، بل إنّ توسيع الولاء وتجديده آليتا استمرار الطرق حيثما كانت.

في الثلث الأخير من القرن العشرين بدأت ظاهرة الطرقية تفقد تأثيرها وحضورها، خاصة لمّا ظهرت الأحزاب الكردية الثلاثة المعروفة، الوطني والديمقراطي وحزب العمال. ويمكن التأكيد أنّ الحزب احتوى الطريقة، ولكن بشكل خاص، فهو لا يعلوها ولا يقوم مقامها بقدر ما يوظّفها لخدمته مثلما يتأسّس وفق بنيتها.

عموماً تسيطر الآن البكتاشية في تركيا، والطريقتان القادرية والنقشبندية اللتان تهماننا أكثر تسيطران الآن في كردستان العراق، وهما تؤديان دوراً اجتماعياً وسياسياً وتتّصلان بالقبيلة بقدر ما تنفصلان به عنها، خاصّة أثناء عدوان خارجي كما في حال الجهاد[2]. يُفهم

---

(١) بوا، م. س، ص ٩٧.

(٢) راجع Bruinessen, «Shaiks, Mystics, saints and politicians», in *Agha , Shaik and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*, London. Zed Books, 1992, pp. 203 - 264.

ذلك من مشاركتهم في الحرب المقدسة المعلنة من قبل سلطة القسطنطينية ضد روسيا وضد المسيحيين النسطوريين من رعايا الدولة العثمانية. ولئن لم يكن الدين دافعاً أساسياً فإنّ الفروسية القبلية كانت حاضاً بمثل ما كان للعامل الإثني دور مهم، فالغاية بيان الأفضلية مقارنة بالترك. وثمة عامل آخر يجب عدم إهماله هو الغنيمة، فتأييد الحرب المقدسة والمشاركة فيها هو ارتزاق قبل كل شيء[1].

كان الجهاد في ظروف معيّنة يفقد وظيفته الدينية الأساسية، فهو أحياناً كثيرة وسيلة لتجديد الولاء للطريقة، يظهر ذلك من السيرة الاجتماعية الدينية للشيخ محمد، وهو أحد شيوخ برزان الذي ظُن أنه مهدي، وكان قد ساهم في التنكيل بمعارضي الحرب المقدسة بقصد إقصاء المناوئين لطريقته. وفي المقابل علينا أن نأخذ بعين الاعتبار موقف الأكراد المناهضين للعثمانيين، وقد كانوا مهيئين لاستقبال الروس نكاية في الأتراك[2]. غير أنّ النتيجة كانت على غير ما حُسب، فالعثمانيون تخلّصوا من كثير من الأكراد الذين نكّل بهم الروس، ولذلك قد يُفهم إعلان الجهاد بالرغبة في التخلص من "المشاغبين" في الداخل، أو من مرض اثني اجتماعي ينخر إمبراطورية لم يعد لها من سلطة الإمبراطورية سوى الاسم.

في المجمل يحسن الانتباه إلى الملاحظات التالية عند دراسة الطرقية الكردية:

- إن الطرقيّة في المنطقة الكردية ظاهرة مرتبطة أيّما ارتباط بالاقتصاد والسياسة، واستمرارها في العائلة هو لأجل الاحتفاظ

(١) راجع في هذا الغرض: نيكيتين، م س، فصل ١١.
(٢) م ن، ص ن.

بالثروة، فالعطايا الجزيلة السنوية والموسمية التي يقدمها الأتباع الأغفال للنقشبندية أو القادرية تُعدّ وسيلة عيش أساسية لعائلة الشيخ. وبالتقدم في الزمن، واعتباراً للتوريث، يصبح الدور الأساسي للطريقة تأكيد النفوذ الاقتصادي. أما بقية الأدوار كالتحكيم والتدخل الاجتماعي فثانوية. وقد أفضى ذلك بدوره إلى سيادة تسلط وحكم في الناس على جهل واتصال بالسلطة المركزية لغايات مصلحية، مما أدى إلى تأسس حزبين سياسيين مركزيين في كردستان. أما سياسيّاً، فإنّ كثيراً من الشيوخ كان لهم دور في إذكاء نزعة التحرر والتنبيه إلى القومية الكردية، فتمرد الشيخ عبيد الله سنة ١٨٨٠ وشيوخ برزان في كردستان الوسطى، والشيخ سعيد سنة ١٩٢٥ في الشمال، والشيخ محمد البرزنجي سنوات ١٩١٩ و١٩٢٢ و١٩٣١ في الجنوب له أبعاد قومية ظاهرة[١].

لقد أكد توماس بوا أنّ «شيوخ النقشبندية كانوا وراء الدعوة إلى الجهاد والحرب المقدسة في أرومية في الحرب الأولى، والتمرد المسلح الذي تلا ذلك في تركيا والعراق، وذلك هو حال الشيخ سعيد في بيران والشيخ محمود في السليمانية والشيخ أحمد في برزان. وقد تبين أنّ الغايات السياسية كانت السبب الرئيس لتلك الحركات»[٢].

كان ابن الشيخ عبيد الله سيد عبد القادر قد ساهم بعد ١٩٠٨ في تأسيس أوّل جمعية كردية في اسطنبول، وقد كان الزعيم الوحيد

---

(١) لمزيد من التفاصيل، انظر: Robert Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Shaykh Said Rebellion*, Texas Press, 1989.

David MacDowall, *A Modern History of the Kurds*, I. B. Taurus, London, 1996.

(٢) *Ibid.*, p. 57.

الذي يستجيب له العمال الأكراد، وفي المقابل فإنّ المثقفين العلمانيين لم يجدوا نفس الحظّ مع الجمهور نفسه. ورغم ذلك لاقت الطرقية نقداً من داخل دائرتها، فالمصلح سعيد نورسي، أحد الذين درسوا على شيوخ النقشبندية، رفض الطرق في كردستان، واعتبر أنّ الممارسات السحرية والتوسط الموهوم والتمائمية التي كانوا يمارسونها أخّرت تطور المجموعة الكردية. غير أنّ هذا الموقف لم يثن أتباعه عن تأسيس حركته على أساس طرقي في تركيا من دون أن تعتمد نظام التوريث في الزعامة على النحو الطرقي، ومن دون أن تنخرط في حلقات الذكر. والظاهر أنّ الشيوخ كانوا ـ وهم يتعاونون مع النظام في تركيا أو العراق أو غيرها من دول المنطقة حيث يقيم الأكراد ـ يرغبون في الحفاظ على مراكزهم الاجتماعية، وتلك منافذ على السلطة أو وسائل استمرارية. لقد تأكّد ذلك خاصّة بعد الحرب الثانية حين استفاد الشيوخ من الأصوات في الأحزاب المحافظة، فبعضهم أصبح عضواً في البرلمان التركي. ولقد لاقى عدد من هؤلاء نقداً شديداً من النواب الأكراد العلمانيين متّهمين إياهم بالعمل على تجهيل الشعب الكردي واستغلاله اقتصادياً[1].

أيّام الحكم الكمالي في تركيا، تمّ إلغاء الطرقية فاختفى نشاط الطريقتين المذكورتين ظاهراً، وهاجر بعض الشيوخ إلى سوريا لأن الحماية الفرنسية كانت تسمح بهامش من الحرية الدينية افتقدوه في موطنهم، أو بالأحرى كانت توظّفهم لتجهيل الناس كي تمكّن استعمارها. ومن جهة أخرى، رافق المهجرين الأكراد إلى الشمال الغربي السوري عدد كبير من الشيوخ، سادوا بين المجموعات السكنية

(١) Bruinessen, *op. cit.*, p. 19.

الجديدة[1]. وفي حدود ثمانينات القرن العشرين عاودت الطريقتان النشاط علناً، غير أنّ نشاط النقشبندية أخذ يضعف تدريجياً بين الأكراد، خاصة في مناطق العبور حيث يلتقي الترك والأكراد والعلويون والسنة. وعلينا الإشارة إلى أنّ عدداً من الشيوخ الأكراد انتسبوا في بداية السبعينات إلى الحركة القومية التركية، وقد استطاع غيرهم جذب أتباع مهمين من غير الأكراد. وإلى اليوم ما زال أتباع بعض فروع هذه الطريقة من الأكراد ممثلين في اسطنبول، لأن الشيخ نفسه يقوم بزيارتهم هناك أو لأن الأتباع انتظموا على ذلك النحو[2].

- إنّ الطريقة ظاهرة مرتبطة بالعشيرة والقبيلة والعائلة، فنحن نعلم أنّ التدرّج الهرمي عصب المجتمع التقليدي، من العائلة التي تحكم، في اتجاه العشيرة التي منها العائلة ثم في اتجاه القبيلة، وهو ما يعني أنّ المشيخة تستمرّ في العائلة الأقوى وهي تجمع السلطتين الروحية والزمنية، ويجب أن تكون تلك العائلة بالضرورة من العشيرة الأقوى ومن القبيلة الأقوى. فمثلاً عائلة طالباني تستمر فيها المشيخة القادريّة وهي من عشيرة زنكنه، وكذلك هو شأن عائلة برزاني بالنسبة إلى النقشبندية. ورغم كلّ ذلك يجب أن نعي أنّ الطريقة ليست مؤسسة في حد ذاتها وتطلب لذاتها، بل هي مؤسسة/ آلة من خلالها ترفد العائلة أو العشيرة أو القبيلة سلطتها بين الناس، وهذا الاستنتاج نفسه ينطبق على الحزب رغم صيغته الحداثيّة.

- إنّ الطريقة ضد الاستعمار حماية للمصلحة، فالشيوخ كانوا

---

(1) *Ibid.*, p. 20.

(2) Bruinessen, «Nationalisme kurde et ethnicités intra kurdes», in *Peuples Méditerranéens*, nº 68 - 69; pp. 11 - 37.

مندفعين في الظاهر بالحميّة الدينيّة ضد أي تدخل أجنبي، فمثلاً عملت عشائر زيباري وشيرواني ومزوري، وهي عشائر متعصبة وذات شوكة، على جمع الأسلحة وتقديمها إلى الشيخ محمد وساهمت في المقاومة بخمسة آلاف مسلح[1]. وقد كانوا في ذلك مخالفين لموقف الشيعة الذين فتدوا شرعية الجهاد. لكنّ حماسهم للجهاد لا ينفي رغبتهم في الحفاظ على نفوذهم وسيادتهم في الناس، من خلال نفوذ الخلفاء أو الوكلاء. وقد وُجد عدد من الشيوخ غير مبالين بالجهاد المقدّس أو ممتنعون عن الدعوة إليه، وانتهى الأمر إلى قتلهم من قبل السلطة التركية، نذكر من بينهم بعض شيوخ برزان والشيخ بابا القادري في مكريان. ويبدو أنّ المستعمر عندهم ليس فقط الوافد الأجنبي الروسي أو الإنجليزي أو الفرنسي، بل هو كذلك الحاكم التركي، فأحياناً كثيرة «ينشط الدراويش لإرساء إسلام طهري روحي ولكنّ ذلك يأخذ طابعاً عدائياً ضدّ السلطان وضدّ الإسلام السنّي»[2].

ـ إنّ الطريقة سلطة اجتماعية وقانونية، وهي تكون كذلك في حال ضعف تدخل الدولة، وفي حال أخرى تكون سلطة اعتبارية. فكلّما تراجع تدخل الدولة اجتماعياً تعاظم دور الطريقة وكلّما قامت الدولة بدورها المطلوب تراجعت سلطة الطريقة. هذه قاعدة ضرورية لفهم انحسارها وتوسعها ولفهم تنامي سلطتها وتراجعها. إنّ سلطة الطريقة القانونية تتجلى في التحكيم بين الناس ضمن دائرة النفوذ القبلي العشائري وبين القبائل في إطار أعم. فمثلاً حين نشب نزاع بين مشايخ بيجيل وبارزان وعشائرهما بسبب خطف فتاة، حكّم بينهما

(١) نيكيتين، م ن، فصل ١١، هامش ٣٤.

(٢) م ن، الفصل ١١، ص ٣٤٩.

الشيخ محمد صديق نهري[1]. ولعل ما يساعد الطريقة على التحكيم هو محاولة الشيوخ تجاوز القبيلة وإظهار سلطة أوسع. وفعلاً، فإنّ الطريقة بقدر ما تبدو متصلة بالقبيلة والعشيرة والعائلة تبدو أحياناً في مقام أرفع وتتحكم إلى حدّ معيّن في القبائل، كما أنّ انتماء قبائل متعددة إلى نفس الطريقة يمكّنها من أداء ذلك الدور. إنّ التحكيم يتم بالتوسط وبيان الحقّ أو بفرض صلح وحل[2]، لكنّ المشكل يظل قائماً في حال نشوب صراع بين شيوخ من طرق مختلفة، مما يستوجب تدخل الدولة عندئذ، وعلى هذا الأساس ننتبه إلى محدودية سلطة الطريقة ضمن نطاق الدولة المتحكّمة. وعموماً نتوقع أن الحال في كردستان العراق ستظل كما هي إذا لم تحل الدولة المعاصرة محل هذه الأشكال القديمة.

---

(١) م ن، الفصل نفسه.

(٢) Bruinessen, *op. cit.*, p. 18.

الفصل الخامس

من القبيلة إلى الإسلام السياسي

«بعض الفئات المثقفة تحتقر الممارسة الشعبية، ولا تعيرها اهتماماً، في حين يقاوم آخرون لاحتكار الاتصال بالمقدّس والخلاص...».

Gellner, *Nations and Nationalism*

١ ـ الدور الاجتماعي ومشكلة الولاء

أ ـ الدور الاجتماعي

يقرّ كثير من الدارسين أنّ القبيلة تجمّع بشري أصغر من الدولة، تحتكم إلى نواميس في تنظيم علاقات أفرادها، وتقيم تصوّرات معيّنة حول رؤيتها الكون، وهي تنحو نحو الثبات أكثر من التغير. والحق أنّ هذا لا ينطبق تماماً على القبيلة الكردية، فهي بقدر ثبات بنيتها تخضع لتحول مستمر. ولعلّ الثابت الوحيد هو البنية التنظيمية الشكلية المتجلية في هرمية السلطة، وهي عملياً غير متصلة بالعصبية. إنّ الميزة الأساسية التي تتجلّى لدارس القبيلة الكردية هي المرونة المفضية إلى

القدرة على الانصهار في نظام أوسع، في طريقة أو في دولة أو في أي نظام ديني كما كان الحال في نظام الخلافة. كانت تلك المرونة تضمن سهولة الخروج على طرف والرجوع إليه والتحالف معه من جديد، لأنّ القبيلة ظلت تخفي بدائلها باحتراس شديد[١]. من تلك البدائل نجد الطريقة الصوفية قبل غيرها، ومن البيّن أنّ الحزب يُعدّ كذلك أحد البدائل المعاصرة. إنّها بدائل لا تبدو قارة ثابتة، بقدر ما هي متاريس للاحتماء والمحافظة على الكيان. ولسنا نعلم إلى أي حد يمكن للقبيلة الكردية أن تنصهر في الدولة الكردية المرتقبة، وأن تضحّي بكيانها من أجل كيان أوسع رفضته سابقاً، وإن كنا نكاد نجزم أنّ الدولة المرتقبة لن تكون قادرة على تفكيك القبيلة بل ستقوم عليها بصيغة من الصيغ على نحو ما حدث في العراق.

في كردستان ثمة ثلاثة أنواع من القبائل: القبيلة المرتحلة دوماً، وهي اليوم تكاد لا تُذكر، والقبيلة نصف المرتحلة، والقبيلة المستقرة، والصنف الأخير قائم اليوم في الشرق. ونكاد لا نعثر اليوم في الدراسات على دليل يمكّن مثلاً من تصنيف عشائر البلباس في السليمانية أو الهركي في أربيل أو السورجي في الموصل ضمن الصنف المرتحل.

كان الارتحال صيفاً في اتجاه المرتفعات، وشتاءً في اتجاه المنخفضات، وكان يتمّ بين العراق وتركيا وإيران، لكنّه أصبح اليوم ممنوعاً[٢]. إجمالاً، إنّ الحال اليوم هي حال مجتمع زراعي قبلي

(١) Gellner Ernest, «Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'Islam Marocain», *Annales E S C*, Mai - Juillet, 1970, p. 699.

(٢) شاكر خصباك، **الكرد والمسألة الكردية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٩، ص ص ٧٨ ـ ٧٩.

عشائري، فقد ضعف الترحال وحلّ محله استقرار نسبي، والأكراد يسكنون قرى تشرف على مزارعهم، وبذلك أصبح الخروج إلى المزرعة بديلاً عن الارتحال الفصلي.

ومثلما أشرنا سابقاً، فإنّ صرامة القبيلة وسلطتها بدأت تتخلخل تدريجياً، غير أنّ ذلك لا يمنع ظهور الحاجة إليها في لحظات العدوان والخلافات بوصفها قلعة الاحتماء ومتراس الدفاع في آن واحد. ولعلّ أهم ما يضعف قوة القبيلة وحضورها في ضمير الجماعة هو أن تخطاها المصلحة الشخصية الإقطاعية أو السياسية، ولكنّ ذلك قد لا يصل إلى حد نفي الولاء نفياً مطلقاً، إذ يظلّ شيء من الولاء الأساسي يتجدّد دورياً[1]. ويبدو أنّ القبيلة قد لا تقوم ضرورة على رابطة القرابة والنسب، بل الأولى منهما الاشتراك في الأرض والمساكنة.

يدير رئيس القبيلة أو شيخها شؤونها، وهو أحد أفراد السلطة التي كانت حاكمة في الإمارات الكردية المتشكّلة في التاريخ، ومستشاروه رؤساء العشائر الأخرى من غير عشيرته، ويُسمّى أفراد الأسرة الحاكمة الأغوات ولهم نفوذ هام. وتقوم القبيلة على أساس أبوي ذكوري، من دون أن يمنع ذلك وجود حالات استثناء، ففي حلبجة مثلاً كانت عادلة خان سيدة القبيلة، وفي السليمانية كانت حفصة خان[2].

---

(١) إننا نختلف مع خصباك في هذه المسألة إذ ذهب إلى انتهاء الولاء القبلي في حدود ما كان كتبه سنة ١٩٥٩ ، ولكن يبدو أنّ مرحلة ما بعد التسعينات تثبت العكس. وكذلك فإنّ لقاءنا بالأكراد في القامشلي، شمال غربي سوريا، يؤكد استمرارية الولاء بل إنّ الحزبين الرئيسين في كردستان يقومان على أساس قبلي.

(٢) شاكر خصباك، م ن، ص ص ٨٠، ٨٤.

تتمثل مهمة شيخ القبيلة الأساسية في تنظيم العلاقات الداخلية والخارجية والتحكيم بين الأفراد، ولذلك يجب أن يتحلّى بمجموعة من الصفات مثل الحكمة والكرم والشجاعة، ولكنّ ذلك ليس صارماً تمام الصرامة. فبما أنّ الرئاسة تؤول إلى أفراد العائلة الحاكمة بالتوارث فإنّ مسألة الشروط في الرئيس تصبح بعد فترة معينة حبراً على ورق وليس لها حظّ من التطبيق. يضاف إلى ذلك أنّ انتخاب رئيس للقبيلة ليس وارداً في حال انعدام أهليّة المائل، والسلطة قد تؤول إلى قبيلة أخرى عن طريق القوة. واعتباراً للتراكم التاريخي ليس الرئيس اليوم رئيساً بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل هو صاحب أملاك وأراض أي الإقطاعي والآغا الحقيقي والسيد على مجموعة من العمال والمزارعين. وهكذا فإنّ سلطة الإقطاعي اندمجت مع سلطة رئيس القبيلة، أو إنّ الأخير أصبح خاضعاً لسلطة الأول، فلم تعد العلاقة محددة بالشرط القبلي بل بالشرط الإقطاعي. لكنّ ما ذكرنا لا ينفي أنّ بعض رؤساء القبائل ما زالوا يأخذون نصيباً من المحاصيل الخاصة بغير أرضهم تصل إلى الثلث وأحياناً النصف.

علينا أن نشير إلى أمر أساسي أنّ الأكراد اليوم قلّما يلجؤون في سوريا أو العراق إلى مراجعة دوائر الدولة لفض المشاكل والنوازل، بل يلجؤون إلى نظام التحكيم السائد عرفياً، إلى الآغا أو رئيس القبيلة إن وجد أو شيخ الطريقة. والسبب بسيط، فبيروقراطية الدولة لا تناسب المنحى العملي الذي يريده القبليّون، كما أنّ المحكّمين التابعين للدولة يظلّون أغراباً[1]، نستثني القرويين الذين يقبلون تحكيم

(١) Leach, E. R, *Social and Economic Organization of Rawunduz Kurds*, London, p. 12.

الدولة بحكم غياب مرجعية بينهم أو تحلحلها لمّا غادروا قبائلهم الأصليّة، ويبدو أنّ سلطة المختار هي الممثلة للدولة بينهم[1].

منذ زمن لم يكن بإمكان الدارس أن يتحدّث عن قرويين وهو يخبر عن قبيلة، لكنّ ذلك أصبح ممكناً الآن، فما يجب الانتباه إليه أنّ من لا ينتمون إلى قبائل وهُجّروا من قبائلهم سكنوا قرى في كردستان، ومن ثم حدث تشكل اجتماعي جديد، يعبّر عنه هذا التجاور بين القرية والقبيلة. وقد ظلت القرية أكثر استقراراً، وأهلها قد ينضمون إلى قبيلة أو يحافظون على استقلال، وهم محترفون للزراعة، يزرعون أرض المالكين الغائبين. ومن ثم تظهر هذه المفارقة: المالك المتنقل والقروي المستقر العامل في الأرض. وفي ذلك دلالة معاصرة على تحرّك ربّ العمل وثبات مصنعه على الطراز الرأسمالي المعاصر. إنّه في النهاية شكل اجتماعي جديد يوحي ببداية الانتقال نحو مجتمع صناعي، ولكن وفق خلفية اجتماعية زراعية، ليست الصناعة فيه صناعة مطابقة بل اقتضت بحكم التطور إيجاد توافق بين نمطين. هناك إذن رابطان يجب أن نوليهما أهمية عند دراسة القبيلة الكردية: رابط القرية ورابط القبيلة، وتشقهما العلاقة الإقطاعية على طراز صناعي.

ب ـ مشكلة الولاء

يبقى السؤال الأهم، هل كان للإسلام أثر في بناء القبيلة والسلطة والتحكيم؟

مما لاشك فيه أنّ الولاء عند الأكراد هو قبل كل شيء ولاء

---

(١) راجع شاكر خصباك، م. س، ص ٨٣.

للقبيلة والعشيرة، والتجربة الإسلامية أصلاً لم تستطع التحوّل بالمسلمين نحو مجتمع "العالمين" الموعود، لأنّ الاستمرار السياسي قام على أساس قبلي كما بيّنا سابقاً، ولم يكن لفضل التقوى دور يذكر. يؤكّد نيكيتين في هذا الغرض أنّ «غريزة المحافظة على العشيرة تحدّد سلوك الكردي... فهو منصهر في بوتقة العشيرة، والنظام السائد فيها هو القانون الأعلى... والكردي في الوقت نفسه ذو عقلية مقيدة بالحدود العشائرية تمنعه من إدراك فكرة تأسيس دولة وطنية ثابتة واستيعابها»[1]. ولا شك في أنّ هذه الملاحظة تنطبق على حاضر الأكراد، مع الانتباه إلى الفرق بين الرغبة والحقيقة الموضوعية. ويمكننا تعميم هذا الرأي ليشمل تاريخ علاقة الكردي بالإسلام، ففكرة الدولة الإسلامية كانت تتقوّض دائماً باسم المصلحة العشائرية والقبلية.

في الفترات الإسلامية المتتالية، من الأمويين إلى العباسيين إلى البويهيين والديلم والسلاجقة ثم العثمانيين، لم يقرّ للكرد قرار مع طرف لأنّ الوعي بالمجموعة قومياً لم يتبلور، كما أنّ تحركهم كان دائماً بمنطق القبيلة الواحدة أو العشيرة أو اتحادات مصلحية جزئية وضيقة. والحال اليتيمة التي كان فيها للأكراد دور نوعي مهمّ في التاريخ، كانت على عهد صلاح الدين الأيوبي مؤسس السلالة الأيوبية من ١١٦٩ إلى ١٢٥٠م، غير أنّ الاستفادة من ذلك لم تحدث، فنشاط صلاح الدين كان أوسع من القبيلة باسم الإسلام، إضافة إلى استعانته بالمسلمين كافة على اختلاف أعراقهم.

(١) م ن، فصل ٨، ص ٢٨٧.

إنّ سيادة الفكرة الإسلامية النافية للقومية قد تكون حقاً منعت تأسيس الدولة[1]، ولكنّ الأهم من ذلك أنّ الفكرة الإسلامية أصلاً سادت بما يخدم القبيلة، أو لنقل بوضوح إنّ القبيلة استهلكت الإسلام بقدر ما يخدم القبيلة واستهلكت الطريقة الصوفية على ذلك النحو أيضاً. كان المبدأ دائماً كلما تعارضت المصلحة العشائرية القبلية مع الإسلام فإنّ المصلحة أولى، وعلى ذلك إذا تعارضت فكرة القومية مع القبيلة دُحضت، وفُسح المجال أمام القبيلة. بهذا المعنى فإنّ الإسلام في ارتباطه بالقبيلة الكردية أو ارتباطها به منع نشوء الفكرة القومية بالقدر الذي كان فيه عاملاً مساعداً على استمرارية القبيلة، وفي هيئته السياسيّة المعاصرة وتلبّسه بالعنف لعلّه أصبح حائلاً فعلاً دون نشوء القومية الكردية كما نستدل على ذلك فيما يأتي.

٢ ـ الإسلام السياسي

إن مسألة الإسلام السياسي في كردستان متشابكة ولا يمكن الإدلاء فيها برأي واضح جازم لسببين على الأقل:

ـ **الأوّل**، أنّ قسماً من الحركات الإسلامية ما زال ناشئاً، فأغلبها لم يفصح بعد عن مشاريعه، أو ما زالت توجهاته غير واضحة، وينبغي أن ننتظر مدة من الزمن للتعرف على نشاطها ومشاريعها ومن ثم اختبارها وتقويمها. يضاف إلى ذلك أنّ تأثرها بالقبيلة جعلها تقوم على التحالف والتحالف المضاد، وبعضها لم يثبت بعد على حلف، شأنها في ذلك شأن القبيلة. أمّا كونها حركة إسلاميّة قبلية، أي تقوم على

---

(١) راجع رأي نيكيتين في المسألة، م ن، ص ٢٨٩.

القبيلة وترتبط بها على نحو مخصوص، فذلك ما نحاول تبيّنه فيما يأتي.

ـ **الثاني**، أنّ مشهد احتلال العراق يؤكّد أنّ تلك الحركات متصلة بحركات أخرى يسود نشاطها أغلب مناطق العالم الإسلامي، وهو ما يجعل اعتبارها حركات إسلامية كردستانية ذات خصوصية أمراً عسيراً. فالاحتلال في أصله يُربك كل البنى والتشكيلات السائدة، وله أثر في استقرارها وفي تطوراتها، خاصة أنّه قد يجهض مشاريعها كما قد يجعلها تغيّر استراتيجيات عملها ويجعلها حينيّة.

تكثر الحركات الإسلامية في العراق ولا تعد، ولذلك ينبغي تصنيفها، ولا يوجد معيار واضح في الغرض، ولعل اعتماد فكرة المحليّة لتمييز حركة معيّنة عن غيرها من الحركات الطارئة المتوسعة العالمية قد يبدو مفيداً.

أ ـ الحركة المحليّة

ـ **حزب الاتحاد الإسلامي الكردستاني** الذي يتزعمه صلاح الدين محمد بهاء الدين، وقد كان في الأصل حركة تحوّلت لتأخذ بنية حزبيّة، ثم أصبح الحزب الثالث من حيث النفوذ، وهو ينافس الحزبين الكرديين المعروفين. وأخيراً اعتبر زعيمه أنّ الحزبين الديمقراطي الكردستاني بزعامة البرزاني، والاتحاد الوطني الكردستاني بزعامة الطالباني، يستغلان النفوذ بشكل غير ديمقراطي ويكمّمان المؤسسات المنتخبة. ولهذا الحزب خمسة مقاعد في الجمعية الوطنية العراقية خارج قائمة التحالف الكردستاني التي كان معها واستقلّ عنها، وله تسعة مقاعد في المجلس الوطني الكردستاني الذي يضم ١١١ نائباً. وعموماً يعدّ برنامجه برنامجاً سياسوياً دينياً، من خلاله يحاول

أصحابه بيان عدم علاقتهم بالعنف[1]، وهذا أمر يمكن نفيه، فالحزب مع حركة أنصار السنة والجماعة الإسلامية كانا أهدرا دم الكاتب الكردي مريوان حلبجي صاحب كتاب **الجنس والشرع في الإسلام**، إذ اعتبرا ما فيه إساءة إلى الشرع والأنبياء. ويبدو تشدّد الحزب مثلاً في مطالبة ممثله في هيئة صياغة مسودة الدستور الكردستاني خليل إبراهيم بتاريخ ٢٤ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦ بأن يكون الإسلام المصدر الأساس للتشريع، محتجاً بأنّ ٩٥ بالمائة من الأكراد مسلمون، رغم أنّ المسوّدة تحفظ للإسلام حقّه وتعتبر الشريعة الإسلامية أحد المصادر الأساسيّة للتشريع.

إنّ هدف الحزب الظاهر هو بناء دولة كردية مرجعيتها الأساسية الإسلام ضمن حيّز اثني إسلامي سنّي، مع ما في ذلك من تناقض. وما يحسب لهذا الحزب هو تدخله الاجتماعي لفائدة أنصاره من الشعب الكردي، وهو ما لا نجده عند بقية الحركات التي هي عبارة عن حركات جهادية مسلّحة. ويبدو أنّ هذه الجماعة/ الحزب بدأت تكسب مواقع مهمّة في المشهد السياسي والجامعي، وهو ما أحرج الحزب الديمقراطي الكردستاني وجعله يهدّد أهل الطلاب بمنع أبنائهم من التوظيف[2] في حال انتمائهم إلى الاتحاد الإسلامي الكردستاني.

ـ **حزب اللّه الكردي الثوري**، جماعة تكوّنت من حزب اللّه الكردي والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق سنة ١٩٩٨ في شمال العراق بقيادة أدهم برزاني أحد أقارب مسعود البرزاني، ولا

---

(١) حول برنامجه راجع Kurdistan Islamic Union, in Wikipedia. 29/12/2005.

(٢) Michael Rubin, «The Islamist Threat in Iraqi Kurdistan», in *Middle East Intelligence Bulletin*, vol 13, N° 12. Dec 2001. (Internet).

علاقة لها بحزب الله اللبناني. وفي الأصل فإنّ حزب الله الكردي تنظيم كردي تركي سنّي ظهر سنة ١٩٨٠ كردّ فعل على عنف ممارسات حزب العمال الكردستاني الموجهة ضد المسلمين الأكراد في الجنوب الشرقي لتركيا، حيث يسعى هذا الحزب الآن إلى إقامة دولة إسلامية مستقلة. وقد بدأ الحزب نشاطه "التدميري" بتفجير محلات بيع الخمور والمواخير وبعض المنظّمات المعتبرة غير إسلامية في منتصف عام ١٩٩٠. وعام ٢٠٠٠ قتل الجيش التركي حسين فيليوقلو قائد هذه الحركة في منزل باسطنبول، وهو ما أدّى إلى جملة من العمليات الإرهابية المضادة على مدار السنة ضد السلطة في تركيا، ولاحقاً اكتشفت السلطات حوالي ٧٠ جثة لرجال أعمال وصحفيين كانت الحركة قد عذبتهم إلى حد الموت في منتصف عام ١٩٩٠. وفي كانون الثاني/ يناير سنة ٢٠٠١ اغتالت الحركة رئيس الشرطة في دياربكر[١].

ـ **الحزب الإسلامي الكردستاني**، هو حزب كردي سنّي تأسس سنة ١٩٧٩ بقيادة محمد صليح مصطفى، وكانت غايته الأساسية إقامة دولة إسلامية في الجنوب الشرقي التركي، وعند أتباعه أنّ تلك الغاية مقدسة. وقد شرعوا في الدعاية لأيديولوجيا إسلامية وقومية، ثم لاحقاً سعوا نحو التسلح وإحداث حال من الفوضى في تركيا وشلّ المؤسسات الحكومية وتحقيق ثورة قومية، وهم يزعمون أنّهم سيؤسسون مستقبلاً دولة إسلامية في كردستان[٢].

---

(١) - Kurdish Hizbullah: A Case Study of Radical Terrorism, in www.turkishweekly.net
- Patterns of Global Terrorism. 2002 Report, in www state gov.

(٢) Statement of the National Platform of North Kurdistan, in www.hartfordhwp.com/archives 51.

ـ **المنظمة الإسلامية الكردية**، وهي حزب سياسي في كردستان العراق، وفي انتخابات ٣١ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٥ فاز الحزب بـ٠,٧ ٪ أي بمقعدين على ٢٧٥ مقعد[١].

ـ **التجمع الإسلامي الفيلي العراقي** بقيادة مقداد البغدادي. وهو، مثل الرابطة الإسلامية الكردية الفيلية، حزب عراقي شيعي كردي، وهما معاً شاركا مع التحالف العراقي المتحد في انتخابات ٢٠٠٥[٢].

ـ **منظمة خبات (النضال) بكردستان الإيرانية**، وهي منظمة كردية قومية تنشط بوصفها معارضة إسلامية، وترغب في الاستقلال الذاتي داخل إيران. وقد أسّسها مجموعة من رجال الدين الأكراد سنة ١٩٨٠ بعد نجاح الثورة الإيرانية، ومشروعها الأساسي يدور حول رؤية إسلامية قومية كردية، وقد ساهم البشمركة/ الفدائيون المحاربون إلى حد كبير في الدفاع عنها ودعمها، وقد نهضوا لرد هجمات نظام الخميني فمات منهم عدد كبير[٣].

ب ـ الحركة الطارئة الوافدة

كثيرة هي الحركات التي تصنّف ضمن هذا الصنف، وهي تتميز بالانشقاق المستمر، منها نذكر:

ـ **جيش أنصار السنة**، ويتركّز نشاطه في شمال العراق، تأسس في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣ بقيادة أبو عبد الله الحسن بن محمود. ومن أهم "إنجازاته" تفجير مقر الاتحاد الوطني الكردستاني والحزب

---

(١) www.electionworld.org/iraq.htm.

(٢) http://home.bip.net/faili.kurd.

(٣) www.khabat.org.

الديمقراطي الكردستاني، ورغم التحاق كثير من الأكراد به فهو منظم من الخارج، ووافد على العراق. قاوم حكومة إياد علاّوي التي نصّبها الاحتلال الأمريكي ثم جلال طالباني وجماعته ويقاوم الاحتلال الأمريكي ويجمع الراديكاليين العرب والأكراد السُنّة، وله علاقات وطيدة بأنصار الإسلام وجماعة الزرقاوي وجيش محمد والتوحيد والجهاد، ولذلك ربطت الحكومة العراقية هذه الجماعة بالقاعدة[1].

ـ **أنصار الإسلام**، جماعة كردية عربية سنيّة تأسست في منتصف الثمانينات، وقيل سنة ٢٠٠١، وهي عبارة عن اندماج بين جماعة جند الإسلام التي يقودها أبو عبد الله الشافعي وحركة إسلامية أخرى يقودها نجم الدين فرج المعروف بـ"ملا كريكار"، ويبدو أنّ القائدين قد تدربا في أفغانستان. وعلى الأغلب لها علاقة بتنظيم القاعدة لأنها تعد الحركة الأكثر راديكالية النشيطة بكردستان العراقية. وهي تنشط خاصة في بياراه والمناطق المحاذية للحدود الإيرانية، وقد دخلت في حال حرب منذ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ مع الاتحاد الوطني الكردستاني، وهي مسؤولة عن اغتيال فرنسوا الحريري أحد الشخصيات المهمة في الديمقراطي الكردستاني، وبرهان صالح الحاكم الممثل للحزب الوطني الكردستاني في كردستان العراقية. ولكنّ هذه الحركة بقدر ما هي مناوئة حالياً للوطني بزعامة الطالباني لم تعد في مواجهة مع الحزب الديمقراطي.

في سبتمبر/ أيلول ٢٠٠٢ تم إيقاف الملا كريكار في هولندا

(١) Al-Marashi, «Iraq's Hostage Crisis. Kidnappings, Mass Media and the Iraqi Insurgency», in *Middle East Review of International Affairs*. Vol 8 , N° 4.
Jaish Ansar al-Sunna, in Wikipedia, 29/12/2005.

للتحقيق معه في علاقة الحركة بالقاعدة وبصدام حسين، فنفى ذلك وفنّد قدرة حركته على صناعة الأسلحة الكيميائية، وكانت الولايات المتحدة في شباط/ فبراير ٢٠٠٣ طالبت مجلس الأمن باتهام أنصار الإسلام بالربط بين القاعدة والسلطة العراقية واعتبارها مجموعة إرهابية. وبعد احتلال العراق قصفت الطائرات الأمريكية في آذار/ مارس ٢٠٠٣ منطقة كرمال القريبة من الحدود العراقية الإيرانية حيث توجد جماعة أنصار الإسلام وجماعة كردستان الإسلامية[١].

ـ **الحركة الإسلامية في كردستان**. يقودها ملاّ علي عبد العزيز الذي أمر بتدمير المقابر الكردية في حلبجة، واتفق في ذلك مع جماعة أخرى تسمّى "الرابطة". من أهم تلك المقابر نذكر قبر شمسة خان، نهية خان، صبيحة خان، جمال باق، حسان باق، وكانت هذه المقابر لم تُمسّ منذ زمن، وهي مقدسة عند الأكراد وعنوان تاريخهم. وفي نفس الفترة خُرّب حوالى ١٥٠ محلاً تجارياً، واضطر المالكون لمغادرة القرية مع عائلاتهم خوفاً على حياتهم، وكانت الحركة تأمل في تغيير تسمية جامع القرية من جامع باشا إلى تسمية إسلامية. وبسبب الترويع ما زال سكان حلبجة يخشون العودة إلى قريتهم، وأغلب المقيمين هناك هم من «عائلات الحركة ومن القتلة واللصوص في حماية الملا علي».

ولا توجد في حلبجة اليوم قاعات سينما وأماكن تسلية، وعلى المرأة أن «تتجلبب من الأعلى إلى الأسفل»، ويسمح أبناء الحركة لأنفسهم بدخول بيوت الناس بحثاً عن المشروبات الكحولية لمصادرتها، وهم يروّعون الناس ويهدّدون من يفتح محلاً لبيع الكحول

---

(١) Ansar al-Islam, in Wikipedia, 29/12/2005.

أو دار سينما بالقتل، والويل لكل امرأة أجنبية لا تغطّي رأسها. وعند صلاة الجمعة تُقفر حلبجة من المارة لأن الساكنين مجبرون على حضور الصلاة. ويبدو أنّ بعض أحفاد الوهابية في العربية السعودية يموّلون بناء المساجد بالتنسيق مع الحركة ويدعون للحركة السلفية، وهناك جامع سعودي يعلو البقية ويحجبها، وآخر من أفخم الجوامع في أربيل. وبقدر "رواج" حركة بناء المساجد الوهابية لم نجد في القرية مصنعاً واحداً أسّسته الحركة أو أسّسه الوهّابيون لتشغيل الفقراء.

ورغم أنّ الحزبين الكرديين، الوطني والديمقراطي، لم يؤسسا مكاتب لهما في حلبجة، وهو ما كان يجب أن يتمّ ولم يتمّ، بنت هذه الحركة مكاتب "لنهب" الناس مادياً وفكرياً[1]. ويذكر في الغرض أنّ قوات الملا علي تتقاضى ما قدره مليونان وثمانمائة ألف دولار من الحكومة المحلية لحزب الاتحاد الوطني الكردستاني مقابل مصالحة أو اتفاق غير معروف، ويُقال أيضاً إنّ الملا علي يشتري آلاف الهكتارات من الأراضي والعقارات لفائدته، وهو من أغنى أعيان المنطقة. وكل أبنائه يديرون معه الحركة ويمثّلونها في باكستان وإيران ولندن.

ويمكن اعتبار مثل هذه الحركة واحدة من مجموعات الاستفادة، ففي عام ٢٠٠٠ كتب السازاني Sazani، وهو أحد المنشقّين عن حركة الملا علي، كتاباً هو **جواب إلى عائلة وخدمها** ووضع على الغلاف صورة الملا علي مع مومس في مكتبه في لندن، وكان يريد الاستدلال على مافيوية الحركة. وفي انتخابات ١٩٩١ بعد أن اعتبرت المنطقة الشمالية محظورة على الجيش النظامي العراقي تمكنت الحركة

(١) Michael Rubin, «The Islamist Threat in Iraqi Kurdistan», *Middle East Intelligence Bulletin*, vol. 13, nº 12 Dec. 2001.

الإسلامية من كسب ٦ بالمائة من الأصوات مقابل ٤٥ بالمائة للوطني و٤٦ بالمائة للديمقراطي.

ومن غير المعروف ما إذا كان لهذه الجماعة علاقات بمثيلاتها النشيطة الآن في العراق مثل قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين التي يتزعمها أبو مصعب الزرقاوي والموالية لقاعدة بن لادن، وجيش المجاهدين العشائري المشكل من عسكريين سابقين ورجال دين سلفيين، وهو ينشط ضد الاحتلال الأمريكي بقيادة العراقي أبو جندل الشمري، والجيش الإسلامي في العراق المكوّن من ضباط استخبارات وضباط جيش، وجيش الطائفة المنصورة وهو تنظيم سلفي متصل بالقاعدة، وفصائل المقاومة الجهادية وجيش محمد، وهما تشكيلان إسلاميان عشائريان ينظمهما بعثيون ورجال من الحرس الجمهوري وينشطان مع جماعة سعد بن أبي وقاص ضد آليات الاحتلال، ويتمركزون في الرمادي والأنبار، والجبهة الإسلامية للمقاومة العراقية المعروفة أيضاً بكتائب صلاح الدين، وقد تشكلت من رجال دين جمعوا حولهم شبان وضباط العسكر البعثي، وكتائب ثورة العشرين المسلحة النشيطة حول بغداد وفي الفلوجة والرمادي والتي تقوم بعمليات ضد الأمريكان والشرطة العراقية.

ـ **حركة حماس**، انطلق نشاطها في كيفري وكالار ودرباندیكان وشمشمال، وهي حركة متعصبة من جماعة التفسير الحرفي للنص، بدأت في صراع عنيف مع الاتحاد الوطني الكردستاني المعتبر علمانياً، وهو على العكس من ذلك طائفي بامتياز، كان ذلك عامَيْ ١٩٩٣ و١٩٩٤، وبعدها استقرّوا في كرمال وحولها. وكانت هذه الحركة قد انشقت نهائياً عن الحركة الإسلامية لمّا تعاونت مع الحزب الوطني

الكردستاني، إذ تعتبر أنّ كل تعاون مع العلمانيين مخالف للإسلام. يقود هذه الحركة عمر بارزياني أحد المقاتلين في أفغانستان. وفي حدود عام ٢٠٠١ اندمجت هذه الجماعة في حركة التوحيد تحت اسم 'جبهة التوحيد الإسلامي'.

- **حركة التوحيد**، يقودها ملاّ عبد العزيز غاني بازازي، نشأت في أربيل، وقد حظرها الحزب الديمقراطي الكردستاني الحاكم هناك، فانصهرت معها حركة حماس لمّا لم تنصرها الحركة الإسلامية ضد الديمقراطي الكردستاني. بدأت هذه الجماعة تؤسّس معسكراً من خلاله تنطلق عمليات إرهابية، فكان بعض أفراد الحركة يرشّون النساء السافرات بالحمض (الأسيد) الحارق. وقد طارد الحزب الديمقراطي الكردستاني أعضاء الحركة، فدفعهم لتغيير الموقع نحو قرية حاجي عمران. وكان عضوان منها هما ملاّ أبو بكر هولري وأبو قتادة زارا أفغانستان لربط علاقة مع بن لادن. وفي تموز/ يوليو ٢٠٠١ أرسلت الحركة مجموعة من أفرادها إلى أفغانستان للتدرب في معسكرات القاعدة. وخاضت الحركة حرباً ضد العلمانيين ونفذت اغتيالات ضد الكثير من أفراد الحزبين الحاكمين في الإقليم، وقد انتهى الأمر إلى موت عشرين مقاتلاً من الحركة وإيقاف أكثر من ٢٠٠٠ من المنتمين إلى التنظيم.

- **وحدة سوران الثانية**، كانت هذه المجموعة إلى حدود عام ٢٠٠٥ تتكوّن من حوالى ٤٠٠ مقاتل مسلح، وهي تعدّ من أهم الوحدات المقاتلة في الحركة الإسلامية عموماً، وفيها نحو ٦٠ عربياً من المتدرّبين في أفغانستان يقاتلون معها. هي من المجموعات المسلّحة جيداً وتملك أسلحة ثقيلة كقاذفات الصواريخ الأرضية

ومدفعية ١٠٦ ملم، وهي تعسكر في بيطاراه قرب الحدود الإيرانية في تولاً. وقائد المجموعة هو أسد محمد حسن، وفق تسميته العربية، ولكنه في الأصل آسو هولري، وقد كان عضوا في الحركة الإسلامية منذ ١٩٩١ وعضو مجلسها المركزي منذ ١٩٩٧. وتعدّ هذه الحركة مناهضة للديمقراطي والاتحاد الوطني، وقد أصبحت أخيرا تناهض قيادات الحركة الإسلامية. وفي عام ١٩٩٨ أسست هذه الجماعة جبهة سياسية سمّتها "العصبة الإسلامية المركزية" بقيادة آسو هولري وبعض "العربان" وتركماني يُسمى أبو خبي براشاك. وبعد أن انفصلت وحدة سوران عن الحركة الإسلامية واستقلت لم يمض وقت حتى انصهرت في جبهة التوحيد الإسلامية.

ـ **حركة الوحدة الإسلامية**، ظهرت عام ٢٠٠٠ منشقّة عن الحركة الإسلامية التي يقودها الملا عبدالعزيز، ويقودها الملا صيديق، ولكنّ الملا علي بابير انسحب من الحركة مع أتباعه لاختلافات شخصية مع صيديق، وأسّس جماعة "الجامعة الإسلامية"، وهي ليست الجماعة الإسلامية الكردية، وهي حركة تخترقها القاعدة وتغذي الصراعات فيها.

ـ **جند الإسلام**، وهي حركة تتمركز في بيطاراه قريباً من الحدود الإيرانية وتتحكم في المنطقة المحاذية لتولاً ومدن ميلا وشينارا وخاك كلان وخربان وزردلهالا وهنادي ودرقشيخان وبلخا وميشلا وبلياناو. وقد تشكّلت بدمج وحدة سوران الثانية وجبهة التوحيد الإسلامية، وكان ثلاثة من العرب المتدربين في أفغانستان شهوداً شرعيين على ذلك، وهم أبو عبد الرحمن، وهو ممثل بن لادن في الإشراف على التوحيد والإعلام في كردستان، وأبو وائل وهو خبير في التدمير، وأبو

الدرداء وهو مدرّب في الإرهاب والاغتيال. وبعد الاتفاق حوّل ثلاثتهم إلى جند الإسلام مبلغاً مالياً دعماً لتحركهم، وإلى الحركة حوالى ٦٠ من جملة ٦٠٠ مقاتل في جند الإسلام تدربوا في أفغانستان ومن بينهم ٣٤ كردياً. ويُذكر أنّ لها اتصالات بالحركة الإسلامية في الأردن، كما أنّ صدام حسين قد يكون أمر بأن يتحول مقاتلون عرب سنة إلى جند الإسلام من الموصل بقصد تقوية الحركة في كردستان والحيلولة دون نشوء القومية الكردية[1] أو تطورها. ولها أيضاً أسلحة متطورة مثل الكاتيوشا ومدافع ١٠٦ ملم ومضادات دبابات وطائرات وقاذفات صواريخ ومدافع هاون وغيرها. ومقاتلو الحركة موزعون على ست كتائب: نصر والقدس وفتح وبدر وفدائيون وصلاح الدين. إنّ قائد جند الإسلام عبد الله الشافعي هو الملا ووريا هاولري الكردي العراقي من مدينة قوار قرب أربيل، كان ارتحل إلى أفغانستان سنة ١٩٩٣ وعاد في الأثناء ثلاث مرات إلى كردستان للإعداد لتنظيم حركي، ويقال كذلك إنّه قاتل في الشيشان. وللحركة مكاتب حكم مرتبطة بمجلس يعرف بمجلس الشريعة، من خلالها تصدر القرارات وتتم الإجابة على الأسئلة الشرعية، ولها كذلك هيئة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهيئة لمراقبة تطبيق الشريعة الإسلامية، ومجلس قيادة المجاهدين ومراقبة الإعلام والإذاعة، وقسم للعلاقات العامة. وكانت الحركة عام ٢٠٠١ قد أصدرت بياناً في المناطق التي تتحكم فيها، تتضمن جملة من التوجهات: إعلان الجهاد المقدس ضد العلمانيين والمجدّفين، تطبيق مشيئة اللّه وإرادته، تحريم أي لقاء مع الأحزاب العلمانية، تأسيس إدارة إسلامية وفق شروط الإسلام السني،

(١) راجع تقرير عباس البدري، في **الشرق الأوسط**، لندن، ٢٨/ ١١/ ٢٠٠١.

دمج كل الأحزاب الإسلامية وجعلها خاضعة لمراقبة جند الإسلام، لا حكم مقبول إلا الحكم الإسلامي.

وعلى طريقة حركة طالبان لمّا دمرت تمثال بوذا في باميان، دمّرت جماعة جند الإسلام معبدين كاكائيين لنحلة كاكائية ما زالت تقيم طقوساً ما قبل إسلامية. واغتالت أيضاً مجموعة من المسؤولين الأكراد والعلماء المسلمين المعتدلين. وكان الاتحاد الوطني الكردستاني بعد اغتيال الحركة مجموعة من رجاله قد ردّ بعنف على الحركة ورفض وجود جماعة إرهابية في كردستان، ووقعت معركة بين الطرفين في حلبجة بتاريخ ٨ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠١ انتهت بمقتل بعض قوّاد الحركة العرب مثل السوري "أبو عبد الرحمن" ممثّل أسامة بن لادن الخاص في المنطقة، وأبو ياسر العراقي من بغداد. ورغم ذلك لم يتمكّن الاتحاد الوطني الكردستاني ولا الديمقراطي الكردستاني والبشمركة من القضاء على أفراد الحركة.

كانت الحركة أصلاً مدعومة من طرف خارجي دعماً مالياً ولوجستياً، ولعل الغالب على الظن أنّ أطرافاً سعودية وهابية تقف وراء الدعم إضافة إلى حركة القاعدة، خاصة أنّ بن لادن ومساعديه يرون في كردستان قاعدة لمحاربة الولايات المتحدة وتركيا. ويبدو أنّ الأمن الإيراني سهّل ظهور جند الإسلام وتسلّلهم عبر أراضيه على ما يرى بعض قادة الاتحاد الوطني الكردستاني[1]. وعموماً فإنّ هذا التنظيم نموذج تنظيم مؤسساتي على الطريقة الطالبانية الأفغانية.

---

(١) مجمل المعلومات المذكورة عن Michael Rubin, «The Islamist Threat in Iraqi Kurdistan», in *Middle East Intelligence Bulletin*, December 2001.

ج ـ الإسلام السياسي مانعاً

يعسر علينا أن نميز في العراق اليوم بين العنف والمقاومة، وبين الحركة الناشئة لأسباب خاصة، ضمن سيرورة تطور المجتمع الكردي واعتباراً لمحافظته، والحركة الدخيلة الوافدة التي ظهرت امتداداً لأخرى في الخارج أو لأسباب مصطنعة وتطورات طفيلية.

والعراق اليوم يعيش حالاً من العنف التاريخي ستفضي في النهاية، لا محالة، إلى بناء دولة حديثة، فحالما يتم التخلص من الاحتلال الأمريكي ستبنى الدولة على أسس أقوم. ومن المنطقي أنّ هذا العنف ليس ناتجاً من حيث المبدأ عن نظرية الفوضى الخلاقة التي يدّعي الأمريكان تطبيقها في المنطقة، فالعنف التاريخي شيء والفوضى شيء آخر، لأنّ العنف التاريخي لحظة يعيشها المجتمع المقموع المضطهد في ظروف تاريخية معيّنة، وضمن سيرورة حتمية يبحث فيها عن إعادة توازن كان قد فقده، والاحتلال ليس غير عامل مساهم في تسريع حدوثه. أمّا الفوضى فهي شلل تام وتعطّل في السيرورة والحركة حيث لا مخرج ولا تجدّد.

ومن البيّن أنّ العنف الحاصل اليوم هو انقلاب على الفوضى الطارئة، لأنه في ذاته منظم على طريقة أصحابه يريد تحويل مسار مفروض أجنبي أو يقاومه ويمانع بغية إرساء مسار مضاد قد يتسم هو الآخر بالاستبدادية الدينية. فعادة ما يعبّر المجتمع عن نفسه بأشكال عنف معيّنة بقصد التخلص من وضع استمر وطال. صحيح أنّ هذا العنف موجّه نحو المستعمر ونحو الذات في نفس الوقت، ولكنّه في كل الأحوال يستهدف أمراً واحداً هو الدفاع عن رؤية محصّلها أنّ تلك الأجزاء من الذات فاسدة على نحو فساد العدوّ بما يجعلها عدوّاً،

ولذلك ينبغي التصحيح أو التعديل أو تحصيل بديل ممكن أو بدائل وخيارات. إنّ العنف التاريخي إذن بحث عن بدائل ممكنة عن سائد متدهور، في حين أنّ الفوضى لحظة تعطل تاريخي، وكل ذلك له أثر كبير في كردستان العراق وما جاورها.

لعلنا لا نبالغ إذا استنتجنا أنّ الإسلام بشكل أو بآخر في صيغته الحركية قد يحول دون نشوء القومية الكردية وتأسيس الدولة المأمولة، خاصّة أنّ مجمل الحركات الإسلامية في كردستان تتصل بحركات تمتد في كل العالم الإسلامي مثل حركة الإخوان والقاعدة وغيرهما. وواضح اليوم أنّ احتلال العراق قد أدّى إلى دخول العناصر الغريبة الوافدة من حركات إسلامية سياسية وأخرى تكفيرية، وهي بدورها تساهم في إقناع الأتباع من الأكراد بعالمية الإسلام وضرورة اختراق الوحدة الكردية والبحث عن تواصل أوسع، من دون أن يجعلنا هذا غافلين عن أنّ الحركات المحليّة خصوصاً إنما تكرّر تاريخ العشائر بانشقاقاته وتحالفاته وتحالفاته المضادة. وإن لم تكن من نفس النموذج، فهي على الأقلّ تشتغل على المنوال نفسه أو هي الحركة على هيئة العشيرة.

علينا أن نقرّ إذن أنّ الحركات الأصولية في كردستان وافدة وهي ليست نتاج سيرورة طبيعية في المجتمع الكردي، وهي بشكل أو بآخر ظهرت متأثرة بمثيلاتها خارج كردستان، ويبدو أنّ هناك تلبساً بين الأصولية الوافدة المكونة على أساس شبكة عابرة للقوميات والدول والأصولية الإسلامية الناشئة المحلية ضمن العشيرة والقبيلة. وفي كل الأحوال يجب الاعتراف بتأثير ظاهرة الإسلام السياسي والأصولي في التشكيلات المحلية من حيث الظهور والتنظيم وأحياناً البرامج

والتوجهات، إنّه اختراق للمجتمع الكردي على نحو معين سبّب تصادماً وتوتراً بين الشيخ والأصولي المحارب من جهة، وسبّب تشابكاً جديداً للمصالح من جهة أخرى[1]. حين تأخذ الحركة الإسلامية هي الأخرى طابع العشيرة وشكلها وتُنظّم على أساسها فإنّ الروابط الاقتصادية تظهر بوضوح. قد يدفعنا ذلك إلى عدم اعتبارها حركة بل مجموعة استفادة اقتصادية، ولكنّ تلك سمة خاصة بالحركة الإسلامية في كردستان، وقد تكون كذلك سمة حركات في أماكن أبعد.

(١) راجع فالح عبد الجبار، «العراق تصادم القبيلة والأصولية الوافدة»، **الحياة**، ١٢/٢/٢٠٠٦.

الخاتمة

إنّ التاريخ الكردي المعاصر يُفهم على أساس عشائري، والحركات الدينية كما الأحزاب شكل من أشكال[1] التجمع العشائري. وهو ما يعني أنّ البنية الأساسية للمجتمع لم تتغير رغم كل الظروف الطارئة. ولكن ألا يمكن أن يمثّل الشكل الحركي الإسلاموي السياسوي انقلاباً على الهوية الكردية؟ ألا يؤكد ذلك أنّ توجه الحركة الإسلامية مناهض للثقافة المحلية والتاريخ الخاص؟ أليس كلّ ذلك عائقاً أمام استمرارية تشكل القومية الكردية؟ ثم أليس فعل الترويع والنهب والتخريب تدميراً للذاكرة الكردية، وإذا اغتيلت الذاكرة ضاعت الهوية؟

أ ـ مسألة ثقافية أم مسألة سياسية وهواجس أخرى

في نهاية القرن الماضي، وخاصة في العقدين الأخيرين منه، راجت فكرة التعددية الثقافية في الأدبيات السياسية الغربية، واتصلت أيما اتصال بحقوق الإنسان. قبل ذلك لم يكن الغرب، غرب الحرية وغرب الامبريالية، ينظر نفس النظرة إلى الأقليات، ومازالت مجموعة منه حتى اليوم تمارس نفس الممارسات، منها خاصة النظام الفرنسي

(١) راجع Harem Jaff, «Islamic Terrorist Groups of Terror in South Kurdistan», in www.kurdishMedia.com.

في علاقته بأهل كورسيكا والنظام البريطاني في علاقته بالإيرلنديين، أما في روسيا فالقضية أدهى وأمر في خصوص اضطهاد المجموعات القوقازية. كان الغرب يعتبر الأقلية مشكلة ينبغي إدماجها قسراً في المجتمع ويجب احتواؤها بكل السبل، وكان المنطق الثقافي السائد هو الإيلاف وتذويب الاختلاف، ولم يكن ينظر إلى الاثنيين بوصفهم مواطنين في الدولة، بل في أفضل الأحوال ينظر إليهم على أنهم مواطنون من درجة ثانية وتُعدّ ثقافتهم متخلفة. إنّهم بالنسبة إلى النظام السياسي السائد في الدولة مشكلة سياسية. ماذا يعني ذلك؟

إنّ الأقلية مشكلة سياسية لأسباب ثلاثة موهومة:

ـ **سبب سيادي**، فحصولها على الحقوق السياسية والمدنية الوافية والثقافية يعني إمكان انفصالها وتهديدها لوحدة الدولة، ولذلك يحاول القيمون الحاكمون دائماً اعتبارها مسألة محلية وشأناً داخلياً يُمنع تدويله، خاصة إذا كانت ممتدة في دول مجاورة، وهو حال الألبان مثلاً وحال الأكراد في العراق وتركيا.

ـ **سبب مصلحي**، فمشاركتها في القرار السياسي والاقتصادي بشكل اعتباري يمثل تهديداً لمصالح أغلبية كانت تجد في غياب الأقلية منفذاً لتسويق مصالح معيّنة وبنائها على حساب مصلحة الآخرين.

ـ **سبب ثقافي اثني**، متصل بالأولين. فلغة الاثنية وثقافتها، ومن ضمنها الدين، كلما سمح لها بالتعميم اكتسحت السائد في النسيج الاجتماعي وأثرت فيه، وهو ما سيجعلها إن عاجلاً أو آجلاً قادرة على اكتساح فضاءات كانت مغلقة في وجهها وظلت على مدار سنين حكراً على المجموعة الحاكمة.

إن هذه الأسباب مجتمعة تؤكد وجود ما يمكن أن نسميه بالرّهاب الإثني Ethnophobia في مجتمعات غير متوازنة بطبيعتها، إذا اعتبرنا، كما يعتبر الساسة وهما، أنّ الاثنيّة تُعدّ دائماً تهديداً للمصالح أو للدّولة أصلاً. وبذلك يمكننا إلى حد بعيد أن نفسر سبب غبن القومية الكردية في العراق وتركيا وإيران، وهو غبن تجاوزه الغرب منذ عشريتين على الأقل، رغم أنه كان سببه. فاليوم تغيرت طريقة معاملة الأقليات في الدول الغربية، «فقد قبلت المبدأ القائل إن أقلياتها القومية سوف تستمر في الوجود بوصفها هويات مختلفة على امتداد الزمان، وأن شعورها بتميزها القومي وتطلعاتها القومية في طريقها إلى الحل، وهذا الحل أخذ في أغلب الأحوال شكل الفدرالية متعددة القوميات، وهو ما يعني خلق إقليم فدرالي داخل الدولة تتمتع فيه تلك الأقلية بحكم ذاتي، ولغتها هي إحدى اللغات الرسمية للدولة داخل الإقليم أو في كل جسم الدولة»[1]. مثال ذلك الأقلية السويدية في فنلندا، والبورتوريكيون في الولايات المتحدة، والكاتالونيون والباسك في إسبانيا، والاسكتلنديون في بريطانيا، والفرنسيون في كيبك بكندا.

إنّ القومية الكردية تصنّف ضمن القومية المنتشرة أو الموزعة بين أكثر من فضاء سيادي، وهي لذلك أقلية في فضاء واحد اعتباراً للتقسيم الاستعماري الحادث بعد سقوط الدولة العثمانية، وأكثرية بالضمّ اعتباراً لامتداد جغرافيتها واتصالها. ولهذه القومية خصوصية أنها

---

(١) ويل كيمليكا، **التعددية الثقافية الليبرالية: النماذج الغربية والتوجهات العالمية**، كُتيب يحوي نص محاضرة أُلقيت بمكتبة الأسد، سوريا، في ٦ نيسان/ ابريل ٢٠٠٦، ص ٢.

ليست وافدة على فضاء ثقافي غير فضائها بل هي مرتبطة بشعب أصلي قديم في أرضه، ومن ثم فإن حقها في المكان حق تاريخي أصيل لا يمكن إنكاره. وربما كانت الأنظمة المشرقية تعوّل على الدمج القسري أو الموت الطبيعي أو الإبادة أو الاستيعاب[1]، ولكنّ ذلك لم يحدث، لأن القومية الكردية قومية نشيطة.

القومية الكردية إذن ذهبت ضحية توجهين سياسيين، التوجه الغربي الاستعماري بعد حدث التقسيم في الشرق وعدم منحهم كياناً خاصاً ثم التوجه الخاص بالدولة المسماة وطنية في الشرق، وهي وريث شرعي للاستعمار، كرس سياساته وعامل الأكراد بوصفهم أقلية وحاول دمجهم قسراً ومحو ثقافتهم وهويتهم. ثم تطوّر المشكل على النحو التالي: ففي البداية كانت سياسة الغرب مبنيّة على التمييز بين الأعراق، ولذلك غُبن الأكراد، ثم في نهاية القرن لمّا تم تبنّي معايير لا تميز بين الأعراق في الغرب لم يوازه الشيء نفسه في المشرق. ثمة إذن غبن مضاعف، وبتطور الغرب وتغير مفاهيمه السياسية دخلت القومية الكردية مرحلة جديدة، ولكنها مرحلة غير اعتبارية وغير سوية، إنها أيديولوجية مفتعلة بكل المقاييس. لقد استهلك الغرب الأنظمة الوطنية الشوفينية في الشرق، ورأى أن دور بعضها انتهى، والآن هو يجرب دوراً آخر مع مجموعة أخرى ويستخدم آلية أخرى "الإثني أولى للمرحلة"، ذلك سيمكّن القومية الصاعدة لا محالة من امتيازات، ولكن سيحكم الطوق عليها كي يستغلها، وعن طريقها يحكم القوميات التي كانت سائدة. يحدث هذا الآن بوضوح في العراق، بشجّع الأمريكان الأكراد على القصاص، وتعمّ الفوضى في

(١) قارن بالوضع في أوروبا في ويل كيمليكا، م ن، ص ٢.

غير الديار الكردية، والخاسران الوحيدان هما القوميتان المتناحرتان. وما لم يفهمه الأكراد حتى الساعة «أنني أُكلت يوم أُكل الثور الأبيض».

يجب أن نستبعد أنّ الوعي الإنساني السوي عاد إلى الغرب بعد شقائه، فكل ما في الأمر أنّ الغرب غيّر سبل الاستغلال وأخذ يبحث عن بيادق جدد. أسئلة عديدة تُطرح: أين كان وعي الغرب الشقيّ لمّا قصفت حلبجة ولمّا باشر نظام البعث العراقي حملات الأنفال؟ ولِمَ اكتفى الغرب بالإدانة؟ وأية شركات باعت الأسلحة الكيميائية؟ كلما تدبرنا الإجابة على مثل هذه الأسئلة وغيرها عرفنا أنّ «وراء الأكمة ما وراءها».

إنّ المسألة الكردية في الشرق مسألة حق وتاريخ وهي عادلة بكل المقاييس، هي مسألة قومية ناهضة آن الأوان أن تعبّر عن وجودها ضمن دولة أو ضمن حكم ذاتي فدرالي. ليس المهم الشكل القانوني للدولة، ولكنّ المهم أن يتأسّس الشكل بما يمنع الغبن ويسمح بالتجلي الثقافي اعتبارياً. تثوي الأشكال الثقافية في طبقات عميقة، تختفي، لكنها لا تموت أبداً وستظهر وتحيا في الأزمان أقوى وأعتى من ذي قبل. وعلينا هاهنا أن نذكّر أنّ الوعي الحالي بالقومية غير اعتباري وهو معطوب إلى حدّ، ويجب أن تتخلّص هذه القومية من كونها ورقة سياسية يعاقب بها الغرب من "مرقوا" أو من تمردوا عليه. للقضية وجود موضوعي يجب ألاّ يضخّم ويفتعل سياسياً، وإذا سمح الغرب للأكراد بأن يؤسّسوا حكماً في الشمال العراقي يخرج إن كثيراً أو قليلاً عن سلطة الدولة الأم، فإنه لن يسمح بذلك في تركيا الحليفة الوفية له الراغبة فيه والتي تريد أن تغيّر جلدتها، ولن يسمح بذلك أبداً

في حال قُبلت تركيا في الاتحاد الأوروبي لأنّ المبادئ السياسية تدور في الغرب على المصلحة ولا تدور إطلاقاً مع الحريّة إلا بشرط تغيّر موضع المصلحة وأطرافها.

«حين ابتعدت الديموقراطيات الغربية عن نموذج الدولة الأمة المركزية وبدأت ترفض الأيديولوجيا القديمة القائلة: دولة واحدة، أمة واحدة، ولغة واحدة، و(أصبح) لديها اليوم شعوب أصلية أو أقليات قومية هي عملياً دول متعددة القوميات، وهي تعترف بوجود شعوب وأمم داخل حدود الدولة، ويتم التعبير عن هذا الاعتراف بسلسلة من حقوق الأقليات التي تشمل الحكم الذاتي واستخدام لغة الأقلية لغة رسمية، والاعتراف بحقها في امتلاك الأرض...»[1]، فإنّ ذلك كان، ضمن رؤية جديدة، دليل اعتراف بأنّ فكرة المركزية رأسمالياً لم تعد تُؤتي أكلها، ومن ثم فقد كان البديل فكرة التعددية الثقافية، وبذلك تجنبت الدولة الغربية السقوط في مأزق التنازع الداخلي. في تلك اللحظة التاريخية كان هناك اقتناع بضرورة قطع الطريق على نمو الوعي الإثني الجنيني ومنعه من التطور الذاتي نحو تحقيق الانفصال الكلي وإرساء دولة "الاثنية"، إنها عملية إجهاض وعي قومي طبيعي تمكّنت من خلالها الدولة المركزية ذاتها من إعادة ترتيب الداخل وتركيز نوع آخر من السيطرة والتحكم. وبهذا المعنى فإنّ فكرة التعددية ذاتها ليست بريئة، ومشكلة الشرق أنه تأخر في فهمها...

(١) ويل كيملبكا، م ن، ص ٦. وراجع كذلك كتابه Will Kymlica, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press, 1995, pp. 20 - 25.

ب ـ أيديولوجيات الجماعات المحلية أم أيديولوجيا الدولة القومية؟

لقد بيّنا فيما سبق أنّ تشكل القومية الكردية تأخر نتيجة تحالف أنظمة الدولة الوطنية مع الغرب الامبريالي إلى حدود الثمانينات من جهة، ونتيجة عدم تطور الوعي لدى الأنظمة في الشرق بأهمية الحقوق القومية للاثنية الكردية، وفي الحالين هي ضحية سياسة الغرب. لكنّ ذلك يجب ألا يحجب عنا العامل الذاتي، فله من الأهمية ما يجعله حالياً أهم العوائق، إن لم يتمّ تداركه، خاصة أنّ القومية الكردية نشيطة الآن وقد تحصّل ما تنشده.

يجب أن نفهم صيغ الاجتماع الكردية الحالية بأنها في أحوال معينة، قد تصبح موانع أساسية وعوائق أمام تكوين الدولة. فالقبيلة والعشيرة والعائلة صيغ اجتماع أساسية ورغم أنها لا تخترق النسيج الاجتماعي ولا تمزّقه، بل تؤلف كلاً منسجماً، وتؤدي وظائف ضمن النظام الاجتماعي، فإنها ما لم يتحقّق شرط تخطّيها نحو جامع أعم في حال الرغبة في تأسيس دولة تصبح بالفعل سلبية. توجد خصوصية معينة في المجتمع الكردي كان يجب الانتباه إليها، فذلك التنوع لا يمنع الانصهار أو الاندماج الاجتماعي، فبقدر ما تؤسّس القبيلة نظاماً خاصّاً تساهم في تحقيق النظام الاجتماعي العام، وبقدر ما يقوم الحزب على العائلة أو الطريقة فإنه يظلّ يعمل على إدماج المجموعة الإثنية اجتماعياً ويمنع التفكك. المشكلة تكمن فقط في كونه قد لا يمكن من بناء الدولة القومية من دون أيديولوجيا أوسع وأشمل.

إنّ المجتمع العربي، مثالاً، ما زال حتّى اليوم يقوم على هذه

الصبغ، ورغم ذلك لم يتفكّك، وصيغة الحكم فيه قبليّة عائلية أو طائفية وقد لا نستثني من ذلك أيّة دولة عربيّة. يكمن الفرق فقط في مدى تدخل تلك الصبغ في تصريف السلطة، ويبقى الجامع المشترك بين شعب ينتظم سياسياً في هيئة دولة ، وشعب لم يؤسس دولة بعد (حال الأكراد) في المشرق العربي كامناً في غياب التنظيم العقلاني للمجتمع، وذلك أمر ليس غريباً، فإذا لم تحقّقه الدولة الوطنية المستقلة في المشرق، فكيف يمكن أن يحقّقه شعب لم يتحدّد مصيره بعد، ولم يعرف بعد سبيلاً واضحة نحو صيغة قانونية معاصرة لاجتماعه. في حال المجتمع الكردي تصبح تلك الهيئات الموسومة بـ"التقليدوية" أسس الحفاظ على الهوية الثقافية وموانع أساسية من الذوبان والانصهار في الغير شرط أن تبقى مفتوحة وقابلة لإنتاج أيديولوجيا عليا جامعة.

إنّ بنية السلطة في المجتمع الكردي تدرجية هرمية[1] تسلطية، فذلك ما يتجلى في أشكالها المتنوعة الطائفية أو الطرقية أو في المستوى الأعلى أي القبيلة، وحتى ضمن الحزب ذاته، وهو فيما أشرنا سابقاً يقوم على الأشكال نفسها. والأيديولوجيات داخل هذه الأشكال بقدر ما تنسجم أحياناً تتعارض أخرى، وكلّما تعارضت المصالح حدثت خلخلة معينة فيسقط تحالف ليظهر آخر على أنقاضه أو منفصلاً عنه ومع أطراف جدد. في المقابل تحتاج القومية الناهضة إلى حد أدنى من الوحدة، وحدة المصلحة العليا ووحدة القرار ووحدة القيادة. علينا أن نفهم أنّ التعارض في صيغته الظاهرة حاد جداً بين الأشكال التقليدية المحافظة المتأسّسة على القبيلة والعشيرة والطريقة

(١) راجع هذا المفهوم في كتابنا **أزمة المعرفة الدينية**، م. س، المدخل.

والمذهب الديني، والحزب المعتبر منوّراً. ذلك ما نتبيّنه مثلاً من اختلاف الدرجة النضالية بين الأطراف الكردية، فالقبيلة وما كان على منوالها أقل نضالية تحت راية القومية الكردية فيما لو قارناها بنضالية حزب العمال الكردستاني، فثمة مصلحة ضيقة قد تعارض المصلحة القومية.

إنّ القرار موزع بين مجموعات كثيرة بما لا يخدم القومية، بين شيخ القبيلة وشيخ الطريقة ورئيس الحزب وأمير الجماعة الإسلامية والملا أو آية الله والفقيه ورئيس الجماعة المناضلة، ولا توجد قوانين منظّمة للعمل السياسي، فغاية الأمر وجود أعراف محددة بالطائفي أو الطرقي. يضاف إلى ذلك أنّ الواجب نحو القومية ومن ثم الدولة المنشودة ليس الدافع الأول بل قبله الواجب نحو الدوائر الأدنى مثل القبيلة والطريقة والطائفة والحزب. وما دامت لا توجد سلطة تقوم بالتحكيم بين الجميع ولم ترتق بالوعي نحو "المواطنة"، فإنّ العوائق أمام بناء الدولة كثيرة. إن ما يسود في الإقليم بشقيه، في أربيل أو السليمانية، هو الطاعة وليس القانون، والفرق كبير بينهما. فالطاعة مفهوم تقليدي مرتبط بالأشكال التقليدية البائدة وهي سلوك غير مؤسساتي يرتبط بالكاريزما والمتخيل والديني والمقدس، أما القانون فهو المجسد للدولة وهو النابع عن اشتغال مؤسساتي. نعم قد تمكّن الطاعة تدريجياً من بناء القوميّة، ولكنّها لن تؤول أبداً إلى شكل ديمقراطي، والمجموعات قد يأكل بعضها بعضاً، لأنّ الطاعة أصلاً موزعة بين رؤوس كثر، وقد يجد الكردي نفسه في النهاية أمام شكل استبدادي كان طول حياته يقاومه.

لا مفرّ لنا من الاعتراف بأنّ القبيلة قديماً وحالياً قامت وما زالت

تقوم ضد القومية، والطائفة الدينية والطريقة، وهما تسندان القبيلة أو تنفصلان عنها تحدان من النزوع القومي وتحدان من نمو "الروح الجماعية"، وتنتجان أيديولوجيا غير الأيديولوجيا المطلوبة. والمبدأ القومي في هذه الحال مقصى كأشد ما يكون الإقصاء. نحن نعلم أنّ ما يولّد الدولة الأمة هو القومية وليس العكس، وما يظهر حالياً أنّ الأكراد يريدون البدء من الدولة ثم تنمية الشعور القومي، وهذا خطأ إن ارتكب سرعان ما يؤدي إلى الانهيار. القومية في البدء شعور ضمن الثقافة المشتركة ينمو بإرادة وأيديولوجيا جامعة... ولن ينمو «ببنية مركبة سابقة لمجموعات محلية، تدعمها ثقافات شعبية يعاد إنتاجها محلياً من قبل المجموعات الصغيرة نفسها»[١].

وبعد، هل تمثّل أشكال التدين الكردي عائقا أمام القومية؟

في ظل الصيغة المذهبية الإسلامية والصيغة الطائفية والصيغة الطرقية في كردستان، وهي صيغ تقليدية لانتظام الجماعات الكردية، يتخطى القائمون عليها الإثنية ولا يرتبطون بدولة أو بأمة، والصيغة الإسلامية الشعبية «المتصلة بالأضرحة والذرية المقدسة، كانت فرعية في اثنيتها وفرعية في سياستها، تخدم الوحدات (القبائل) ذات الدفاع الذاتي المحلي والإدارة الذاتية»[٢]، ولم تحدث للإسلام شكلنة formalization مطلوبة لتجاوز المحلي والجماعاتي والشعبي، وهو أمر مطلوب في الحال القومية. إنّ الصيغة الشعبية مناسبة للمجتمع الزراعي ولكنها قاصرة عن أداء مهمتها القومية ضمن طموحات كردية معاصرة، كان ينبغي أو ينبغي الآن كي يكون الدين داعماً القومية أن يصبح "ديناً

(١) Ernest Gellner, *National and Nationalism*, p. 90.

(٢) *Ibid.*, p. 122.

قومياً" ويتجاوز ملكية الجماعات.

إنّ لكل طائفة عَلَمها كما أنّ لكل حركة عَلَمها، وذلك ما يعرقل عملياً مسألة توحيد العَلَم الذي هو في النهاية صيغة ترميز تجمع ولا تفرق. صحيح أنّ العَلَم العراقي المرفوض الآن من قبل رئيس الإقليم هو نفسه العلم الذي كان مسعود البرزاني قد انضوى تحته متحالفاً مع الجيش العراقي لإعادة بسط نفوذه على مناطق كان جلال طالباني قد احتواها سنة ١٩٩٦، ولكن رغم كل ذلك فهو أمر لابد منه في لحظات تأسيس حرجة، وقضية العلم والنشيد الوطني مقدمتان أساسيتان ضروريتان وليستا هامشيتين كما يظن البعض.

ج ـ التشابك الأيديولوجي: الأصولية والقبلية والعقلانية الوهمية

قد يبدو للوهلة الأولى أنّ الحركة الأصولية المحلية أو الوافدة في كردستان هي التي تحرس صرامة المعتقد وصلابته، وأنّ جوهر الدين عندها العقيدة وممارسة الشعائر الطقسية، وتلك العقيدة محكمة ودقيقة بشكل نهائي من دون تأويل تقتضي التزاماً تاماً. ليس الأمر في حقيقته كذلك، فمجمل ممارسات الأصولية كما بيّنا سابقاً هي أبعد ما تكون عن ذلك، فلا شيء محكم ولا شيء دقيق وكل التوجه جماعاتي سلطوي. بعبارة أخرى إنّه «الالتزام بموقف يتأصل فيه العبث»[1]، فالالتزام ليس نحو العقيدة، بل نحو الجماعة الأصولية حيث التعبير عن الولاء لها ولقيمها التي تدافع عنها، وهي الجماعة

(١) Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, London, New York, Routledge & Kegan Paul, 1992, pp. 2 - 3.

الدينوية السياسوية، أمّا سياق التدين المفروض فهو يساوي تماماً "العضوية" في الجماعة، وكلّ منكر لتلك العضوية أو رافض هو "مرتدّ كافر". هنا بالذات يظهر لنا كيف تصبح الجماعة بديلاً عن العقيدة وتقوم مقامها، إنّها لا تُلزم باتباع العقيدة بل تُلزم بالعضويّة في الجماعة. كان الدين في كردستان، وربّما إلى ما قبل وفود الأصولية مرتبطاً باحتفالات المجتمع المحلي، ورمزيّته ليست خاصّة متفرّدة بل هي متواشجة مع الطقس الاجتماعي عموماً، أي إنّ الإيمان لم يكن يعني الالتزام بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل يبدو في الاحتفال وفي الصيغة الطقسية ضمن الإطار العام ليس غير، ولكنّه مع الجماعة الأصولية فقد ذلك الاتصال الطبيعي مع المجتمع المحلي وصار فوقيّاً مفروضاً في أجزاء قد تبدو منه. إنّه فقد حقاً طابعه الاجتماعي المحلّي وأصبح غريباً، ولو لم يكن قد أصبح على هذا النحو لما فُرض بالقوة لمّا رفضه المجتمع المحلّي. كان ملكاً مشاعاً فإذا به يصبح حكراً على جماعة.

في المجتمع القبلي والقروي على حد سواء، أي في الصيغة التقليدية للاندماج الاجتماعي وفي الصيغة القروية البديلة للارتحال، الناس أقلّ التزاماً بالصرامة الدينية وأقلّ تمسكاً بالشعائر، فارتباطهم شكلي وهمومهم عمليّة، واحتفالاتهم لم تكن من خلال الرؤية الدينية للحياة، وهو ما يعني أنّ مضمون الدين كان اجتماعياً[1]. وحين وفدت الأصولية ألزمت بصرامة على طريقتها وشروطها وجعلت مضمون الدين غيبيّاً، ومن هنا سرّيت سلطتها وسادت في بعض المدن

(١) ربما تماماً كما هو حال المجتمع الصناعي كما يبين غيلنر وليس على نقيضه، *Ibid.*, p. 4.

الكردية، لأنها تريد أن تكون السلطة التنفيذية للعقيدة. ستسن الجماعة أو قل هي سنّت المعيار المتعالي للإلزام بصلاح معيّن، تؤسس هي من خلاله شكلاً سلطوياً أعلى من القبيلة والدولة، ثم تفرضه بقوة السلاح، وهو فعلياً يعبّر عنها ولا يعبّر عن أي شيء آخر.

تبقى المفارقة بيّنة، فالحركة الأصولية وهي ترسي طهرانيتها النصيّة تحث الجسد الاجتماعي على الالتزام والنضال من أجل تطبيق فهم معيّن للشريعة، غير أنّ الحياة العادية للناس تقوّض ذلك. فهم لا يجدون فيها ما يقيم حدوداً بين عشائرهم وطوائفهم وما يسوّغ احتفالاتهم الموسمية وطقوسهم الخاصة، أي إنها لا تمنحهم نمطية حياتهم المعهودة[1]، ومن ثم تحدث تلك الممانعة لتبدأ المقاومة. وبقدر ممارسة الأصوليّة القوة يزداد الرفض الداخلي لوجودها في القبيلة حتى إن تأسّست عليها، وهو لا محالة رفض سيعبّر يوماً ما عن وجوده ويلفظ هذا الجسد الغريب عنه. إنّ تلك التشكيلات الاجتماعية كانت قد أصبحت عضوية في المجتمع، هي تعود إلى زمن قديم، أيام كانت السلطة المركزية تحاول إثبات وجودها، وحين فشلت اضطرت إلى الحفاظ عليها، بل دعمها. وما لم تنجح السلطة المركزية في تجاوزه لن تنجح الأصولية كذلك في اختراقه، وإن نجحت فإلى حين، وسنرى كيف أنها ستتفتّت مستقبلاً بالتدريج، لأنّ شرط وجودها لم يكن من داخل النسيج الاجتماعي نفسه[2]، بمعنى

---

(١) *Ibid.*, p. 13.

(٢) يخبرنا غيلنر عن تآكل جماعات العون المحلية في اليمن الشمالي. كانت ملاحظته تلك زمن كتابة كتابه في نهاية الثمانينات وبداية التسعينات، ولكنّ الحقيقة أنّ تلك الجماعات نفسها عادت اليوم كأقوى ما تكون. راجع *Ibid.*, p. 14

آخر لم تكن الحركة الأصولية حركة شعبية كما هي حال الطريقة مثلاً، بل نخبوية طهرية. صحيح أنّها قامت على القبيلة ولكنّ شرط ظهورها كان خارجياً، وما كان كذلك لن يدوم. إنّ أيديولوجيا الأصولية لم تتخطّ القبيلة نفسها، وقد ركّبت وافداً على قديم عضوي، ولذلك سيُعدل عنها إلى ذلك الأصل، والحال التي يمكن فيها تجاوز القبيلة يجب أن تكون عامة في كلّ كردستان، وذلك ما يجب أن تقوم به الدولة إن وجدت.

إنّ هناك تنازعاً حاصلاً حول من يحمي الدين، القبيلة أم الحركة الأصولية أم الحزب. ولاشك في أنّ القبيلة تعتبر نفسها اجتماعياً أولى، وأنّ الحركة تعتبر أنّ أحقيّتها من جهة مرجعيتها في الفهم، في حين يظلّ الحزب، الذي يفترض أنه أعلى، قائماً بالتحكيم على أساس منزلته في الدولة. في العادة يدور النزاع بين القبيلة والحركة فقط بمعزل عن الحزب، لكنّ واقع الأحزاب في كردستان مختلف، فبوصفها قائمة على الطريقة والقبيلة، تبدو طرفاً في الصراع بما يخدم القبيلة والعشيرة، أي هي طرف ضمن القبيلة أو العشيرة. بين الحركة والقبيلة لا يوجد تناسب في القوة عملياً، فالأولى قوية وقاسية ولكنها ليست ذات مناعة اجتماعية[1] ولا تمنح تلك المناعة، كما أنّها تقوم بتدخل اجتماعي معيّن لفائدة «ملايين الرجال والنساء يعيش أغلبهم فقراً مدقعاً ويتعرّضون لأقسى أنواع القهر والقمع، وتمكّنهم من التكيّف مع هيئة جماعية جديدة ليس لها شخصيّة مميّزة... وتفسّر حرمانهم باعتباره عقاباً لأنهم ضلّوا عن الصراط المستقيم»[2]. لكنّ

---

(١) مرة أخرى نختلف مع غيلنر في المسألة، راجع *Ibid.*, p. 63.

(٢) *Ibid.*

ذلك لا يصمد طويلاً لأنه سيؤول لفائدة القبيلة التي تمنحهم المناعة الاجتماعية لأنها هيئة اجتماعية، بخلاف الحركة التي تؤكد فقط المناعة العقيدية. وفي كلّ الأحوال لن تتحوّل الحركة إلى صيغة اجتماعية، ولذلك كما رأينا فإنّ بعض الحركات في كردستان مثل "الحركة الإسلامية في كردستان" بقيادة ملاّ علي عبد العزيز تحاول أن ترتبط بالقبيلة قدر الإمكان أو العشيرة لتصبح حركة القبيلة أي حركة تمنح المناعة الاجتماعية.

إنّ الحزب، وهو في الأصل منظّم تنظيماً عقلانياً، لا يظهر كذلك في كردستان، فوجود الحزب المعاصر يقتضي على الأقل معرفة تحليليّة غير السائدة تقليدياً تسمح بفهم الواقع فهماً حداثياً من دون العودة إلى المرجعية المهيمنة. الحزب في كردستان من نوع خاص، إنّه قبلي عشائري طائفي طرقي وهو الآخر لم يتخلّص من وهم مرجعيته أو إطاره، لأنّه مرهون لمرجعية دينية أو أخرى غريبة لا تراعي حقيقة الواقع المستقلة، ذلك حال الاتحاد الوطني الكردستاني "القادري" "اليساري" بزعامة جلال الطالباني، أو الديمقراطي الكردستاني "النقشبندي" "المحافظ" بزعامة مسعود البرزاني، أو حزب العمّال الكردستاني "الماركسي". إنّ القيم وأشكال المعرفة التي تنشرها هذه الأحزاب ليست صالحة للجميع رغم انبنائها على أسس تقليدية، ولا يجد فيها الجميع أنفسهم ولا تمكّن من فهم موضوعي للوضع الاجتماعي العام.

لنقل بوضوح إنّ الحركة الأصولية والحزب، وهما الآن يتصارعان في كردستان حول السيادة بين الأكراد، يجدان عسراً حقيقياً في فرض طاعة وانضباط من دون إكراه ومن دون قوة السلاح، على

الأقل في الوقت الحاضر. ولعلهما مستقبلاً يضطران إلى الاقتتال اقتتالاً أكثر ضراوة مما كان، ولكنّ فشلهما معا في ترويض المجتمع القبلي العشائري وحمله على الطاعة يُعزى إلى سبب رئيس كونهما لم يفهما تركيبة المجتمع وخصوصيته، أي أنه لا يقوم على نفس النوع المعرفي الذي يدعوان إليه. فالحد الموهوم من العقلانية الحزبية والحد الأعلى الموهوم من نصية دينية حرفية متكلسة وغير متسامحة لا يساهمان حقاً في تأمين توازن كانت تؤمّنه القبيلة وما زالت. إنّ الخرافة والطقوس الدورية والتسامح العفوي والحميّة الطبيعية والاختلاف داخل النسيج الاجتماعي يصادرهما الحزب والحركة دونما وعي بأنّهما مما لابد منه في مجتمع من هذا القبيل. لا يمكن لأي طرف أن يكون "أنواريّاً" خالصاً أو أصولياً مغالياً خالصاً في مجتمع تعوّد على خلق بدائله المعرفية وثقافته العامة من ذاته وفق أصيله الثاوي في متخيّله وسلوكه غير الواعي. ففي مجتمعات كالمجتمع الكردي يصعُب الإقناع بتنظيم عقلاني من دون محرضات ذاتية يخلقها الحزب في الناس، كما يصعُب الارتداد نحو عصور مظلمة أفلت...

إنّ المعنى في مجتمع متمركز على ذاته ينبجس في ثقافة أصيلة مكينة وليس من وافد ثقافة مغايرة، وهو لا يفرض بل يُتمثّل ويُختبر بالقياس إلى الحاجة الثقافية التي تفرضه هو بعينه ودون غيره...

هكذا نعتقد في المحصلة أنّ التطلع القومي الكردي كي يصبح ناجزاً لابد من أن يحقّق الشروط التالية:

- تخطي النزعة القومية للنزعة القبليّة والجماعاتية المحليّة.
- بناء الروح الجماعية القومية بناء على المشترك الثقافي.
- تخليص الدين، في حال الرغبة في الاستفادة من قوته

المعنوية، من الطابع المحلي الضيق وجعله مُشْكِلَناً.

- إنتاج أيديولوجيا الدولة القومية وليس إيديولوجيا القبيلة أو الجماعة وتوجيه العلاقات الرمزية نحو "الوطن/ الدولة".

- حماية المبدأ القومي ومنع انتهاكه.

- امتلاك الذات الكردية أولاً وأخيراً.

إنّ القومية، أية قومية، تولد من تمرد معيّن هو تمرد على سيادة أو على أيديولوجيا، ولا يمكن للقومية أن تنمو وأن تصبح حرة إلا شرط أن تكفر بوضع تعيشه لتتجاوزه. إنها كانت أسيرة منطق ورؤية لم تصنعها وكانت تعيش عصراً قومياً غير عصرها، ولذلك فهي لابد أن تعيش عصرها هي. ستعتق نفسها من تديّن مخصوص وأيديولوجيا محلية، ترمّز ما يجمع بين جماعاتها وتجعل الولاء للمشترك العام أولى وقد تلغي المختلف وهو مكمن الغنى. ستحتاج القومية الكردية أو هي بالفعل محتاجة اليوم إلى شيء من الفوضى، لأنها ستغتال أشياء راسبة في المتخيل كما ستغتال أشياء من مألوف الناس، ولأنها تعمل على التخلص من ظلام نحو الأنوار، ستستبعد وستلجم وستقتل وستغتال، ففي أرضها بدأ تاريخها وسيبدأ الضباب في الانقشاع.

كل شيء من أسطورة ودين وتقاليد وعادات قابل للكسر والتثبيت والاستبعاد والإحياء، إنه ليس وضع التأويل بل وضع إرجاع الـ"ما كان" ليصبح موضوعياً ممسكاً به ومعيشاً على الملأ. تلك ضرورة قاسية تخوّل "الأمة" الحكم والسلطة. خذ مثالاً على ذلك ما يسمى اليوم بـ"تكريد" المدن العراقية. فلقد خضعت مدن كردية أيام النظام البعثي العراقي للتعريب، كما خضعت أخرى للتتريك وللتفريس في تركيا وإيران، وليس غريبا اليوم أن يحدث استرجاع أسماء تلك المدن

بتكريد مضاد[1] وبتجاوزات كثيرة، وذلك قد يفهم على أساس إضفاء السمة الإثنية اللغوية على المكان من جهة، وعلى أساس سيرورة الإحياء لنظام التسمية من جهة أخرى، وسيمسّ ذلك أيضاً أسماء الأعلام فيُستعاض عن الأسماء العربية بكردية. في كل الأحوال سيحدث ضرر، وأي ضرر هو، عرقلة الفرد وتقييد حريته من أجل مكاسب عامة... وسيكفر الناس يوماً بالقومية المنشودة كما كفر غيرهم بها، إذا لم تُرس على أساس سليم هو "حرية الإرادة ثم الفعل"، وإن لم يحدث ذلك ستظل الهواجس هي هي، ويراوح الإنسان مكانه كي يأكل ذاته.

(١) راجع حول "تكريد" بعض المدن العراقية جريدة **الزمان** البغدادية، عدد ١٢٧٧.

قائمة المصادر والمراجع

أ ـ بلسان عربي

ـ آ. راسل جيمز، «اليزيديون»، ترجمة سليم حمدان، مجلة **النهج** عدد ٣٨، ربيع ٢٠٠٤.

ـ ابن الأثير عز الدين ، **الكامل في التاريخ**، تحقيق، عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٩٥.

ـ الأحمد سعيد ، **اليزيديون، أحوالهم ومعتقداتهم**، طبعة بغداد، ١٩٧١.

ـ أحمد فوزي، **خناجر وجبال**، مصر ١٩٦١.

ـ أدمز شميدت دانا، **رحلة إلى رجال شجعان في كردستان**، ترجمة جرجيس فتح اللّه المحامي، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٢.

ـ ألتونجي محمد ، **اليزيديون، واقعهم، تاريخهم، معتقداتهم**، الدار السلفية، القاهرة، ١٩٨٨.

ـ أوجآلان عبد اللّه ، **من دولة الكهنة السومرية نحو الحضارة الديمقراطية**، طبع صوت كردستان، ٢٠٠٢.

ـ أيغلتن الإبن ويليام، **جمهورية مهاباد، جمهورية ١٩٤٦ الكردية**، ترجمة جرجيس فتح اللّه ، دار آراس للنشر، أربيل، العراق ١٩٩٩.

ـ بدر الدين صلاح، **غرب كردستان**، دار كاوا، بون، ألمانيا، ٢٠٠٠.

ـ البدري عباس، **الشرق الأوسط**، لندن، ٢٨/ ١١/ ٢٠٠١.

ـ البدليسي شرف خان، **الشرفنامة**، ترجمة محمد جميل ملا أحمد الروزبياني،

مخطوط، دار المدى، دمشق.
- بربال فرهاد، **دراسات في تاريخ الكرد**، ترجمة تهرزه فائق الجاف، دار كاوا، ألمانيا، ١٩٩٨.
- بروكا هوشنك، **دراسات في مثيولوجيا الديانة اليزيدية**، ألمانيا، ١٩٩٥.
- البلاذري أبو الحسن أحمد بن يحيى، **فتوح البلدان**، مراجعة رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧.
- بولاديان أرشاك، **الأكراد من القرن السابع إلى القرن العاشر الميلادي وفق المصادر العربية**، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٤.
- تيمور أحمد، **اليزدية ومنشأ نحلتهم**، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٥٢ هـ.
- الجراد خلف، **اليزدية واليزيديون**، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٩٥.
- الحاج عزيز، **القضية الكردية في العشرينات**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٤.
- حبيب جورج، **اليزدية بقايا دين قديم**، دار البتراء دمشق، ١٩٩٦.
- ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة، ١٣٢١هـ.
- الحسني عبد الرزاق، **اليزيديون في حاضرهم وماضيهم**، دار الكتب، بيروت، ١٩٨٠.
- حسو درويش، **الازداهيون اليزيديون**، ألمانيا، بون، ١٩٩٢.
- الحمد محمد عبد الحميد، **الديانة اليزيدية بين الإسلام والمانوية**، سوريا، ٢٠٠١.
- خصباك شاكر، **الكرد والمسألة الكردية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٩.
- ابن خلدون عبد الرحمن، **المقدمة**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٦.
- ـــــ، **المقدمة**، تحقيق إبراهيم شبوح، الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٦.
- ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٩٤.

- الدّرة محمود، **القضية الكردية والقومية العربية**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٥.
- الدملوجي صديق، **اليزيدية**، الموصل، ١٩٤٩.
- الديوه جي سعيد، **اليزيدية**، بغداد ، ١٩٧٣.
- زكي محمد أمين ، **خلاصة تاريخ الكرد وكردستان**، القاهرة، ١٩٣٩.
- سارة فايز ، **أقليات في شرق المتوسط**، دار مشرق ـ مغرب، دمشق، ٢٠٠٠.
- السحمراني أسعد ، **الصابئة، الزرادشتية، اليزيدية**، دار النفائس، بيروت، ١٩٩٧ .
- السندي بدرخان ، **المجتمع الكردي في المنظور الاستشراقي**، دار آراس، أربيل، كردستان، ٢٠٠٢.
- السيد محمد غانم خالد ، **الزرادشتية تاريخاً وعقيدة وشريعة**، خطوات للنشر، دمشق، ٢٠٠٥.
- سوراجي بهمن ، **الديانة الزرادشتية أو اليزدية**، ترجمة توفيق الحسيني، دار بترا، دمشق، ١٩٩٦.
- شعبان عبد الحسين، مقال في سالار أوسي، **الكرد في الوعي الثقافي العربي**، دار أبعاد، لبنان، ٢٠٠٢.
- الشعيبي علي ، **كردستان بين الوهم والحقيقة، دراسة في تاريخ الكرد وكردستان**، دمشق، ٢٠٠٤ ، د ن.
- الشهرستاني، **الملل والنحل**، القاهرة ١٩٦٨.
- الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، لبنان.
- عبد الجبار فالح، «العراق تصادم القبيلة والأصولية الوافدة»، **الحياة**، ١٢/ ٢/ ٢٠٠٦.
- عبد القادر حامد، **زرادشت الحكيم**، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٦.
- العبدولي تهامي، **النبي إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية**، دار المدى، دمشق، ٢٠٠١.

- ـــــ، **أزمة المعرفة الدينية**، دار البلد، ط ٢، ٢٠٠٥.
- ابن العبري، **مختصر تاريخ الدول**، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٦.
- فتاح آراس، «صورة الكورد أمام القراءات الاستشراقية العروبية الدينية»، مجلة **النهج**، عدد ٢٨.
- ابن قتيبة الدينوري، **عيون الأخبار**، تحقيق يوسف الطويل ومفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤.
- قدوري زبير سلطان ، **القضية الكردية من الملاذ إلى الضحاك**، دار الكشاف، دير الزور، سوريا.
- ابن كثير، **البداية والنهاية**، دار المعارف، بيروت، ١٩٧٧.
- كردي ملا علي ، **كردستان والأكراد**، دار الكاتب، بيروت، ١٩٩٠
- كولسينكوف، **الفتح العربي لإيران**، موسكو، ١٩٨٢.
- لوسيف أليكسي، **فلسفة الأسطورة**، ترجمة منذر حلوم، دار الحوار، اللاذقية، ٢٠٠٠.
- المسعودي علي بن الحسين، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق يوسف أسعد داغر، بيروت، ١٩٦٥.
- مطر سليم ، **جدل الهويات**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٣.
- الموصلي داوود الحلبي ، **الفنديداد**، ترجمة عن الفرنسية، مطبعة الاتحاد الجديدة، الموصل، ١٩٧٢.
- نوري إسماعيل، **الديانة الزرادشتية**، منشورات علاء الدين، دمشق، ١٩٩٩.
- هلال محمد طلب ، **دراسة في محافظة الجزيرة من النواحي القومية الاجتماعية السياسية**، الشعبة السياسية لحزب البعث، سوريا، د ت.
- اليعقوبي أحمد بن أبي يعقوب، **تاريخ اليعقوبي**، طبعة بيرما، بريل، ١٩٨٩ .

ب ـ بلسان أعجمي

- Aegleton William Junior, *The Kurdish Republic of 1946*, Oxford University Press, 1963.
- Al-Marashi, «Iraq's Hostage Crisis, Kidnappings, Mass Media and the Iraqi Insurgency», in *Middle East Review of International Affairs*, V 8, No 4.
- Bois Thomas, *Connaissance des Kurdes*, Ed Khayats, Beyrouth, 1965.
- ————, *L'Ame des Kurdes à la lumière de leur Folklore*, Beyrouth, 1946.
- Bolanger Philippe, *Le Destin des Kurdes*, L Harmattan, Paris, 1998
- Bouchard Gérard, «Ouvrir le cercle de la nation, activer la cohésion sociale, Réflexion sur le Québec et la diversité», in *Le nationalisme au Québec*, Les presses de l'université Laval, Quebec, 2001.
- Bruinessen. M.V, *Agha, Shaikh and State, The Social and Political Structures of Kurdistan*, London, Zed Books, 1992.
- ————,«Kurds, Turks, and the Alevi Revival in Turkey», *Middle East Report*, No 200, Summer 1996.
- ————, *Mullas, Sufis, and Heretics, The Role of Religion in Kurdish Society*, Collected Articles, Istanbul, Isis Press, 2000.
- ————, «Nationalisme Kurde et Ethnicités intra-kurdes», in *Peuples Méditerranéens*, Nº 86 - 69, 1994.
- ————, «The Debate on the Ethnic Identity of Kurdish People», in K. Kehl-- Bodrogi, B. Kellner-Heinkele and A. Otter-Beaujean (eds), *Syncretic Religious Communities in the Near East*, Leiden, Brill, 1997.
- ————. *The Kurds and Islam*, Islamic Area Studies, Working Paper Series, Nº 13, March, 1999, Tokyo, Japan.
- ————, *The Kurds in Movement : Migration, Mobiliza-*

مكتبة الرافدين للكتب
الالكترونية
https://t.me/ahn1972