

الحوار

مجلة ثقافية فصلية حرة تهتم بالشؤون
الكردية وتهدف إلى تنشيط
الحوار الكوردي — العربي

تصدر في سوريا — قامشلي — عنوان المراسلة :

Alhiwar@mail2world.com

Alhiwar@hotmail.com

صورة الغلاف الأمامي

للفنان خليل عبد القادر

صورة الغلاف الخلفي

لوحة للفنان دلدار فلمز

الآراء الواردة في المجلة تعبر عن رأي أصحابها.

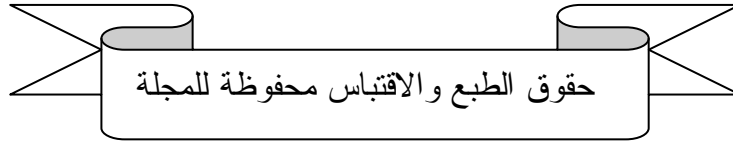
وترحب الحوار بكل المساهمات الواردة إليها.
أفضلية النشر للدراسات والمقالات
الموثقة علمياً.

ترجوا المجلة من القراء الكرام عند إرسال المساهمات مراعاة

ما يلي:

- ١ — الكتابة بخط واضح وعلى وجه واحد للورقة.
- ٢ — الإشارات المرجعية الموثقة تثبت بالترتيب:
اسم المؤلف — عنوان الكتاب — مكان الطباعة
وتاريخها.

- ٣ — الطباعة على الكمبيوتر مع إرسال /الفلوبي/.
المواد الواردة إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها.



الإسلام: مشكلة الأكراد أم مشكلة العالم المعاصر؟

من جنوب شرق آسيا وبنغلادش وصولاً إلى قلب القارة الأمريكية مروراً بالعراق واليمن والصومال، يغلي العالم الإسلامي، ينفجر ويتآكل بالعنف والقتل والعصيان، ويستمد كل هذا العنف والخراب مشروعيته وقدسيته من فتاوى بعض رجالات الدين الإسلامي وساستهم المجهولين الجدد.

المشهد بات واضحاً، روتينياً واعتيادياً، أشلاء الأطفال والعمال الفقراء وطلاب الجامعات تتمزق جراء إقدام انتحاري أو (استشهادي إسلامي) على تفجير نفسه بعدد من الفقراء المسلمين (الكفرة أو العملاء) الأكثر استضعافاً من الفتى المفخخ الضحية، والذي فجر نفسه زهواً على رصيف الطريق السريع المؤدي إلى جنات الخلد، التي وعد به بعض الملاي وسفهاء الزمن العنفي هذا.

ودون الإسهاب في الحديث عن الظاهرة فمن الواضح أننا و خاصة في مطلع الألفية الثالثة أمام مشهد سياسي تبلورت فيه فكرة الإسلام بوصفه حاملاً رئيساً لرؤية العنف والإرهاب، ليس اليوم فقط وإنما طوال تاريخه. ومن لم يكن يصدق ذلك فقد

اقتنع، اقتنع تماماً بعد أن قدم له الإعلام الغربي صور مكثفة وملونة لعديد من أبي حفص وأبي قتادة وعدد كبير آخر من الجلادين والدعاة والمروجين والمشجعين على ظاهرة العنف الإسلامي، وعدد غير قليل من المشعوذين والمشوهين جسدياً ونفسياً، قدمه آلة الإعلام الغربي على أنهم قادة الفكر الإسلامي العنفي المعاصر....

وكل منا، مسلماً كان أم غير ذلك يتساءل بعد كل حدث عنفي وإرهابي مروع، يتساءل بمرارة هل هذا هو الإسلام؟ وهل المسلمون عموماً والعرب على وجه الخصوص لديهم كل هذه القابلية لممارسة العنف والإرهاب، هل الدين الإسلامي وبالتالي أيديولوجية الإسلام السياسي هي التي تمهد الطريق وتخصب تربة الإرهاب هذه؟ أسئلة تبدأ ولا تنتهي مع جريان الدم البشري رخيصاً في هذه الأيام العصبية.

لقد اختلطت المفاهيم وتداخلت الحدود بين المقدس والمدنس، بين المحرم والمباح، والمشكلة باتت ليس بين المسلمين والآخر المجاور أو البعيد، ليست المشكلة بين تصادم الإسلام مع البوذية واليهودية والمسيحية، وإنما المعضلة هي في انتقال التضاد والتناحر بين المسلمين وغيرهم إلى المسلمين أنفسهم. لقد كان من الممكن الحديث عن تناقض الإسلام مع جواره من الأديان

الأخرى سابقاً، أما اليوم فلا، فقد بدأت مشكلة الإسلام مع الآخرين وتفاقت لتطال أطراف ومذاهب الإسلام نفسه، وصولاً إلى الانتحار الجماعي كأفق غير منظور ...

لا يمكن لأي قارئ موضوعي لتاريخ المجتمعات البشرية أن يفتنع بأن الإسلام لوحده يشكل مشكلة العصر السياسية والإيديولوجية، ولا يمكن أن يكون الإسلام وحده دين عنف وإرهاب فكل الأديان التي سبقته كانت أكثر عنفاً ووحشية، ولكن تم تهذيب هذه الأديان وتعديل كتبها المنزلة بالتوافق والتلاؤم مع السلطة السياسية والمجتمعات المدنية التي حملتها و مراكز القوى السلطوية التي تبنتها. الإسلام وحده كدين وقع في فخ السلطة المجردة وابتلت بإدارة المجتمعات في فترة مبكرة من تاريخه، لقد تحول الإسلام أول ظهوره إلى دين إدارة، ودين دولة، ودين سلطة، وبالتالي أعاد بناء وإنتاج إمبراطوريات الشرق الدينية الموعلة في القدم.

إن الإسلام بصيغة أو بأخرى يدفع ضريبة البشرية بأسرها، فهو اليوم الدين الوحيد الذي يحمل لواء الرفض للواقع، رفض الواقع المحلي لكل مجتمع بمفرده وكذلك الوضع الدولي المضطرب... إن الإسلام تحول إلى دين جهاد ورفض وسياسة نتيجة لجملة من العوامل الموضوعية والبنوية، الخارجية منها والداخلية، فقد

تراجع الدور الأوربي التنويري والإصلاحي منذ عقود، وتحولت أوروبا إلى سوبر ماركت كبير لا يهتمها سوى شراء السلع وتأمين البنزين ومشاهدة المباريات: لا فلسفة ولا أفكار ثورية، حتى الاشتراكية الديمقراطية التي كانت تميز العقلانية والتطور الحضاري الأوربي في العقود المنصرمة، لم تعد فعالة ولا تظل بقوة على المشهد الأوربي، ولا يقوم بدوره على الصعيد العالمي. وكأن وظيفتها انتهت مع اختفاء التجربة السوفيتية. وروسيا تتكتمش داخل نمط قومي و وطني منغلق ومريب. أمريكا وحدها تدير وتقود معركة إدارة المجتمعات البشرية وأمريكا لم تكن يوماً قادرة ولا مؤهلة لأن تقود البشرية نحو آفاق سياسية وفكرية أكثر إنسانية ورحابة، أمريكا لا تملك سوى نزعة المغامرة والمجازفة السياسية ذات العمق الاقتصادي والتجاري، فالنزعة التجارية مسألة بنيوية تلاصقها، فهي أصلاً دولة نتاج مغامرة المجتمع البشري بأسره، أنها نتاج مغامرة ملايين البشر الذين هربوا من أوروبا والقارات الأخرى بحثاً عن الربح والحياة الصاخبة بما فيه الجانب السياسي. واستنفر الإسلام والمسلمين منذ عقود وسنين طويلة بدولة إسرائيل (المؤسسة على أرضية أسطورية دينية)...

بهذا المعنى وبهذه الصيغة المختزلة من العرض نعتقد بل نجزم بأن الإسلام والمسلمين زجوا في معركة كبرى هي ليست معركتهم ويدفعون ضريبة أزمة البشرية المعاصرة، أزمة متجذرة ومستفحلة، هي ليست أزمتهم فحسب، وإنما أزمة المجتمعات البشرية ومشكلاتها المتفاقمة مع الفقر والبطالة والاضطهاد القومي والتمييز الديني والمذهبي في سائر أرجاء العلم. وتحولت وحورت هذه المعركة الساذجة إلى مناحي ذات طابع إرهابي.....

لذلك نحن الأكراد وفي خضم ومخاض هذه المرحلة العاصفة، بدأنا نفقد اتجاهنا الصحيح في النظر إلى هذه الظاهرة، وأقصد تحديداً علاقتنا المضطربة اليوم مع العالم الإسلامي، وتنامي التذمر من الظلم المزمن للإسلاميين والقوميين المتستترين برداء الإسلام في الدول المجاورة لكوردستان...

إن ما تعرض له الكورد عبر التاريخ من مظالم على يد (المسلمين) الأتراك والفرس والعرب، حيث تذخر الذاكرة الشعبية الكوردية مؤخراً بحملات الأنفال القومية العنصرية في قالب ديني، حلبجة، إعدامات حرس الثورة الإسلامية لأكراد إيران، قتل القادة الكورد على يد المخابرات الإسلامية الإيرانية، حملات الإبادة الجماعية المنظمة التي تقودها الدولة التركية

العنصرية منذ عشرات السنين ضد الأكراد العزل في بلادهم ووطنهم التاريخي كردستان، وصولاً إلى قطع رؤوس الفتیان وأطفال الأكراد الرعاة البسطاء وعرض صورهم في التلفزيون التركي، حملات التنكيل والاعتقال والحرمان من كافة الحقوق المدنية للأكراد في سورية، وأخيراً الصمت الإسلامي على قتل العشرات من المدنيين الأكراد في اليوم الأول من عيد الأضحى في الأول من شباط عام ٢٠٠٥ وهم يستقبلون المعيدین بعد صلاة العيد مباشرة دون أي تنديد أو أسف من قبل القوى والحركات والمرجعيات الإسلامية في العالم!

وبالتالي يغلب الإحساس بالغبن والأسى عند الأكراد، ويرادوهم شعور عميق بالغربة والتغريب عن المحيط الإسلامي، لدرجة أن طغى شعور قوي عند أوساط واسعة من النخبة الكوردية للانسحاب من هذا العالم الإسلامي الظالم والقاسي والمعادي للأكراد، كرد فعل طبيعي عند هؤلاء الكورد الذين خدموا وضحوا كثيراً في سبيل نشر هذا الدين واستمراره. هذا الشعور لا ينتاب النخب العلمانية فحسب وإنما ينسحب على قطاعات واسعة من الجماهير والأوساط الشعبية البسيطة و الفقيرة.

الإسلام لم يعد مشكلة تطرق أبواب مناطق متباعدة من العالم وإنما هي مشكلة أهل الإسلام وفي مقدمتهم الأكراد، فأشكال العلاقة بين الإسلام والكورد مازال قائماً، والتعامل مع الموضوع برد فعل أني لن يساهم في حل الموضوع في الواقع. فدعوات الانسلاخ عن الإسلام أو الخروج عن العالم الإسلامي بهذه السرعة سيجعل من الشعب الكوردي عارياً ولن يستر عورتنا نحن الكورد أي بديل فكري أو ديني وأيديولوجي، لذلك من المستحسن الاستمرار مع المحيط المسلم والحوار معه، والسعي لبناء علاقات صحيحة، والتعاون لوقف هذه الفورة الدينية العارمة التي تستبطن العنصرية القومية والعنف والانتقام الاجتماعي ونزعات مقاومة الاستعمار والغرب المسيحي جميعاً، وفي صيغة متشابكة ومعقدة.

علينا قراءة تاريخنا والتدقيق في واقعنا لاستشراف أفضل الطرق للدخول في مستقبل أكثر أمناً وعدلاً. ولذلك جاء هذا الملف حول موضوع الكورد والإسلام، وهو بانتظار المزيد من البحث والتطوير والمساجلة.

رئيس التحرير



ولف المصنف: الكورن والاسلام

الكرد والإسلام: جاذبية المبادئ وإيلامية الممارسات

د. عبدالباسط سيّدا

تعود علاقة الكرد مع الإسلام إلى بدايات تاريخ هذا الأخير، بل هناك من يرى أن صحابياً كردياً اسمه "جبان الكردي" كان من بين أصحاب رسول الله (ص)، وذلك إلى جانب بلال الحبشي وسلمان الفارسي وصهيب الرومي^١ ومع اعتناق الكرد للدين الجديد، وتمثلهم لقيمه وعقيدته، باتوا من المدافعين المخلصين عنه، وكانوا على الدوام الجند الأوفياء لأولي الأمر من الخلفاء والولاة المسلمين. ولم يفكروا أبداً - حتى وهم في أوج قوتهم خلال المرحلة الأيوبية على سبيل المثال - من استغلال الأوضاع، والسيطرة على مقاليد الأمور تحت راية الإسلام، كما فعل الآخرون؛ بل أنهم ساعدوا الآخرين على بلوغ مآربهم في ميدان السيطرة، ومن ثم كانت المكافأة هي

- جمال نيز: المستضعفون الكرد وإخوانهم السلمون، من منشورات كوردنامه، لندن ١٩٩٧، ص ١١.

الغدر والقتل. ولعل تصرف أبو جعفر المنصور مع أبي مسلم الخراساني هو أوضح مثال في هذا الميدان.

وقد ظل الكرد باستمرار يفرقون بين جوهر التعاليم الإسلامية وأصالتها من ناحية، وبين سلوكية الخلفاء والولاة وأولياء أمور المسلمين بصورة عامة من ناحية ثانية؛ لهذا لم تدفعهم إساءات حكام المسلمين وظلمهم إلى التشكيك في المبادئ الإسلامية ذاتها التي ظلت بالنسبة إليهم سامية، وكانوا - وما زالوا - يتطلعون بشغف إلى اليوم الموعود، اليوم الذي تُطبق فيه التعاليم الإسلامية بروحيتها النقية، البعيدة عن الأخطاء والجرائم التي ترتكب باسم الإسلام، وهو منها ومن أصحابها براء... أما تفسير هذا الموقف الكردي الذي يقيم فصلاً حاداً بين عالم المثل وعالم المحسوسات، وهو فصل يتقاطع في أوجه كثيرة منه مع نظرية المثل الأفلاطونية الشهيرة، فربما يتم بطريقة ما من خلال العودة إلى الواقع، واقع المجتمع الكردي نفسه، الذي يتميز منذ القديم بطابعه الزراعي؛ والمجتمع الزراعي يتسم عادة بجملة من الخصائص من بينها: الانتظار والتواكل والمحاكاة، فضلاً عن إعادة إنتاج المعهود. أما على الصعيد القيمي، فإن المجتمع المذكور يفرز الكثير من القيم الخاصة به، في مقدمتها النوايا الحسنة، والنقّة بالآخر، والالتزام بالوعود، والتضحية في

سبيل الصديق والحليف. كما أن غياب الكيان السياسي الكردي على مدى أكثر من ألفي عام قد أدى بدوره إلى غياب مفهوم الدولة في الفكر الكردي على مختلف المستويات، الأمر الذي حال بين الكرد والسعي من أجل تسخير الإسلام لصالح التوجهات السياسية الكردية، وهذا ما أقدمت عليه على الأغلب جميع الأمم التي اعتنقت الإسلام. ونشير هنا - في إطار ما يعني منطقتنا بصورة خاصة - إلى العرب، والفرس، والأتراك الذين قدموا إلى المنطقة بعد مجيء الإسلام، وسعوا - الأتراك - إلى امتلاك ناصية القوة، والتغلغل في مختلف الأنحاء، ريثما استتببت لهم الأمور، فانقضوا على الدولة باسم حماية الدين نفسه الذي استمدت منه الدولة المعنية مشروعيتها أصلاً.

أما الإمارات الكردية التي كانت موزعة في مختلف أنحاء كردستان خلال الحكم العثماني، والعثماني - الصفوي لاحقاً، فقد كانت في أساسها مناطق تتمتع بنوع من الإدارة الذاتية مقابل الالتزام بفروض الدولة، سواءً العثمانية أم الصفوية؛ وهذا أمر يكشف النقاب عن الغياب اللافت لمفهوم الدولة في الإرث السياسي الكردي - إذا صح لنا استخدام هذا التعبير - فقد كان التوجه المشترك هو السعي لإدارة المجال الحيوي لمنطقة الإمارة نفسها؛ ولعل هذا الأمر هو الذي دفع بأحمدي خاني إلى

إطلاق صرخته المدوية في رائعته (مم وزين) بخصوص ضرورة الاتفاق؛ فقد وجد الشاعر الحكيم أن عدم الاتفاق بين الأمراء الكرد يلزمهم بخدمة الآخرين، في حين أن مجرد الاتفاق كان من شأنه تغيير الموقف بصورة جذرية، ولصالح الكرد من دون شك.

لقد تميّز المجتمع الكردي باستمرار - كما هو شأنه رهنأً - بتدبّنه المعتدل، غير المحبذ لنزعات التشدد والإكراه؛ بل نستطيع القول أنه قد تحقق نوع من الانسجام بين الإسلام والموروث الثقافي الكردي، ليغدو جزءاً عضوياً فاعلاً من الأخير، ولكن من دون أن يحجب الخصوصية الكردية نفسها التي تتجسد بعض ملامحها في الاعتدال والانفتاح والتواصل والقدرة على التعايش مع الآخر المختلف؛ وهي تتشارك من جهة التوجه مع الإسلام المعتدل، من دون المتشدد الذي لا يستبعد العنف وسيلة لتحقيق مآربه التي تتخطى دائرة الدين، ويتملّكها نزوع سياسي عصبوبي، يستغل الدين وقدرته الروحية لبلوغ رغبات دنيوية تخص أصحاب الشأن الذين قد أتقنوا فنون تحوير المفاهيم، وإفراغها من محتواها القيمي المثالي، لتكون مجرد قوالب إيهامية تُعتمد للإغراء والتعمية، وإشغال الخصوم والمنافسين من أتباع الدين نفسه قبل الآخرين.

وقد تنبه العديد من المفكرين الكرد الإسلاميين - إذا جاز المصطلح- إلى هذا الناحية (منهم الدكتور محمد صالح كَابوري والشيخ عمر غريب)، وطالبوا من دون كلل بضرورة التنبه لمخاطر استغلال الكرد سواءً ضمن إطار الحركة الإسلامية أم خارجها باسم ضرورة التمسك بالمبادئ الإسلامية الخالصة التي تتنبذ العصبية. بما فيها القومية. وما يذهب إليه غريب في هذا المجال هو أن ما نلاحظه من تجاهل في موقف الحركات الإسلامية، من فارسية وتركية وعربية، للظلم الشمولي الذي يتعرض له الشعب الكردي بصورة عامة، ليس مرده هو النقص في المعلومات، أو قصور ذاتي من جانب الكرد أنفسهم، بل هو تجاهل منهجي مقصود، سببه مواكبة أهواء التعصب القومي لكل فريق، والتحاشي الواعي لأي ذكر أو فعل من شأنه الإسهام في توجيه الأنظار نحو محنة الشعب الكردي التي تستوجب - انطلاقاً من التعاليم الإسلامية ذاتها، هذا إذا كان المرء مخلصاً معها- تضافر جهود جميع المسلمين من أجل رفع المظالم، واسترجاع الحقوق، والتعويض عن الأضرار.^٢

- للمزيد حول هذا الموضوع راجع: الشيخ عمر غريب ضمن: راية الإسلام أم راية العملاء، لندن ١٩٩٨، ص ١١-٨٦.^٢

إلا أنه مع ذلك، نرى أن الجهود مستمرة لاستقطاب الطاقات الكردية، ووضعها في خدمة مشاريع إسلامية قومية تخص القوميات الإسلامية الأكبر في المنطقة، وهي التي تقتسم كردستان فيما بينها، وتحرص باستمرار على التعمية وتلطيف الأجواء بعبارات مجاملة خاوية، لا تخدم سوى مشاريع المهيمنين وخططهم الرامية إلى إنكار الحق الكردي، بل وإلغاء الوجود الكردي إذا ما تيسر لهم ذلك. ولعل ما يجري اليوم في كردستان - تركيا يُعدّ مثلاً يؤكد ما نذهب إليه؛ إذ تقوم الحكومة الإسلامية عبر مؤسساتها الاجتماعية والإنسانية والخدمية المتشعبة بعملية تهدئة الأوضاع بين السكان، وتسعى من أجل كسب ودّهم وتأييدهم مقابل خدمات آنية؛ ولكنها في الوقت ذاته تقف بقوة إلى جانب حملات التتريك، وتساهم في عملية إلغاء الشخصية القومية للشعب الكردي هناك؛ وتتفاهم مع القوى الإقليمية على اتخاذ جملة من التدابير الاحترازية التي تخدم الأهداف المشتركة للقوى المعنية، وهي تتمحور حول رفض الاعتراف بالحق الكردي.

والأمر ذاته في كردستان - إيران، على الرغم من الخصوصية المذهبية هناك - فالکرد في غالبيتهم هم من أتباع المذهب السني كما هو معروف - ولكن مع ذلك فإن النظام الإيراني الذي اتخذ

من الإسلام إيدولوجية يتكأ عليها لتوسيع دائرة النفوذ والسيطرة، ويسعى بكل إمكانياته من أجل استمالة من يتجاوب معه من الكرد، ليضعهم في مواجهة المشروع القومي الكردي العادل.

أما في سورية فالوضعية مغايرة إلى حد ما نظراً لتعرض الحركات الإسلامية الأساسية صاحبة التاريخ والتقاليد نفسها للاضطهاد والملاحقة. أما الحركات الأخرى المرتبطة بالدولة فأمرها مكشوف للقاصي والداني، ولم تتمكن بعد - على الرغم من الجهود الحثيثة - من تثبيت أقدامها ضمن المجتمع الكردي في سورية؛ مع الأخذ بعين الاعتبار بأنها قد تمكنت من بناء العلاقات مع مجموعة من الأفراد الذين لم يتمكنوا من التأثير في مجتمعهم، وبالتالي لم تتحول جهودهم إلى حالة ثابتة، يُراعى وضعها في أي تقييم سياسي لخارطة توزع القوى في المجتمع الكردي.

أما في العراق فالوضع أكثر تعقيداً وتداخلاً؛ إذ يحاول النظام الإيراني بشتى السبل استمالة الحركات الإسلامية الموجودة هناك، بل يعمل على إنشاء حركات جديدة، تلتزم خطه، وتسير وفق توجهاته وأوامره؛ وهو يستغل في هذا الميدان حالة التدين العامة في المجتمع الكردي، فضلاً عن تقاعس الحركات

الإسلامية العربية عن بلورة معالم موقف موضوعي من المسألة الكردية، هذا إن لم نقل اتفاقها في العديد من الموضوعات مع التوجهات العصبوية لبعض القوى العربية القومية المتشددة، المنغلقة على ذاتها، غير المستعدة للاعتراف بماهية الأمور، بل أنها ما زالت أسيرة المنظومة المفهومية لأيديولوجيتها اللاعقلانية اللاتاريخية.

أما العامل الأهم الذي قد يساعد الجهود الإيرانية على الانتعاش وتحقيق بعض النجاحات، فهو يتمثل في واقع الفساد المتفشي ضمن الإدارة الكردية في إقليم كردستان - العراق. و ربّ قائل يقول هنا: وما العيب في ذلك، فالفساد منتشر في المنطقة بأسرها، وفي العراق بأكمله. ونحن جزء من المنطقة، ومن العراق تحديداً، لذلك من الطبيعي أن نتعرض لقسم من الأمراض السارية بين الجميع. ولكن هذا عذر أقبح من الذنب، وهو لا يسوّغ ما هو قائم. فنحن جميعاً ندرك مدى التحديات الراهنة، وتلك القادمة. ومهما كانت المخاطر التي تهدد مجتمعات المنطقة، فهي تمتلك كياناتها السياسية، ومعترف بحدودها وحقوقها، في حين أن الجميع يترصد، ويعمل من أجل إلغاء الوجود الكردي وبأي ثمن. واللافت في هذا المجال إن هذا الهدف غير المقدس بطبيعته يمثل قاسماً مشتركاً بين الاتجاهات

القومية العصبوية السائدة في المنطقة، بغض النظر عن الانتماء القومي، والتوجه السياسي من يساري علماني إلى قومي محافظ، مرواً بالديني المتستر بلباس الإسلام، وهو الدين الذي يعتنقه القسم الغالب من الكرد، هؤلاء الذين يعتقدون جازمين أنه يدعو إلى التسامح والتعارف والتواصل والخير والمحبة بين الجميع. أما مخاطر الفساد الأساسية بالنسبة إلى المجتمع الكردي في كردستان العراق، فهي تتشخص في انشغال المسؤولين بهموم ومشكلات هامشية تحول بينهم وبين التركيز على القضايا المؤرقة التي تتصل بمستقبل المنطقة، ومستقبل الكرد على وجه الخصوص. كما أنها تتجلى في عوامل التبرم والشكوى والاختلاف، الأمر الذي يمكن أن يستغل بكل حنكة ودهاء من قبل القوى الإسلامية الموجهة المدعومة من الخارج؛ وهي قوى موجودة تستند إلى خبرات عقود من السنين، أعطت ثمارها في لبنان وفلسطين؛ وما المانع من إعادة التجربة في كردستان؛ خاصة أن عوامل التاريخ والجغرافيا تسهل من تعميق الوشائج، وتوسيع إطارها عبر قوى تستفيد من الأخطاء المترامية، وتستغل حالة التدين السائدة.

إن مواجهة المخاطر الموجودة الفاعلة، وتلك المحتملة لن تتحقق من دون جهود مركزة واعية، تعالج الأخطاء الملموسة، وتتعامل

بعقلية مفتوحة مع التيارات الدينية المعتدلة التي تعبر عن توجهات قطاعات واسعة من المجتمع الكردي، وتدافع عن حقوق الشعب الكردي، انطلاقاً من قناعاتها الإسلامية غير المتشددة القادرة على التحاور والاتفاق مع الاتجاهات والمكونات الأخرى العلمانية والقومية والدينية من غير الإسلامية. وفي المقابل، لا بد من التنبيه لمخاطر الحركات الإسلامية الوافدة التي تتحرك نحو أهداف مرسومة لها من شأنها - فيما لو تحققت - الإساءة إلى العمل الكردي المشروع في ميدان رفع الحيف، وتأمين الحقوق المهضومة التي كان من المفروض أن تكون الهدف المشترك لجميع الحركات الإسلامية في المنطقة، إذا ما كانت تلتزم بالفعل - لا بالقول المضلل - التعاليم الإسلامية السمحاء التي تدعو إلى الإخاء والمساواة بين جميع الشعوب، لاسيما المسلمة منها.

الكورد وتيارات الإسلام السياسي في المنطقة

د. آزاد أحمد علي

• الكورد والإسلام: مقدمات تاريخية

أحاطت بالكورد تاريخياً مجموعة من الظروف، أنتجت خصوصية الحالة الكوردية الراهنة، ويتساءل الكثير من المؤرخين والمهتمين بالشأن الكوردي حول طبيعة وماهية الظروف التي أنتجت الحالة الكوردية الاستثنائية في المنطقة وربما في العالم.

استثنائية الحالة الكوردية تكمن أساساً في عدم قدرة الإمارات الكوردية في القرون الوسطى من تخطي عتبة التبعية وانجاز الاستقلال السياسي في سياقه التاريخي، بمعنى أنه لم تساعد الظروف أياً من الإمارات والممالك الكوردية لترتقي وتتوسع وتتجزأ تطورها إلى سوية الدولة ذات الكيان الإداري والسياسي المستقل. إن عدم تخطي الإمارات الإقطاعية — الدينية هذه العتبة والدوران في فلك الإمبراطورية الإسلامية والخلافة العباسية في بغداد، في مراحل مبكرة أي مطلع الألف الأول الميلادي، بدءاً من الإمارة — الدولة المروانية ومن ثم الأيوبية، وصولاً إلى إمارة بوتان بقيادة العائلة البدرخانية في أواخر

القرن التاسع عشر، إضافة إلى العديد من الإمارات الكوردية الأخرى، هو موضوع يمكن إحالته في المحصلة إلى ظروف اجتماعية — اقتصادية وبالقدر نفسه من الأهمية إلى العوامل الفكرية وبالتالي إلى المعتقد الديني وهو الإسلام تحديداً. فالإسلام مازال حاضراً في الراهن الاجتماعي والسياسي الكوردي بهذه الصيغة أو تلك.

تجمع المصادر التاريخية على أن الأكراد دخلوا الإسلام سلباً، بل كانت المقاومة للدين الجديد ضعيفة وشكلية في أغلب المناطق الكردية وخاصة الجنوبية والغربية منها. والتأكيدات على ذلك تتكرر عند المؤرخين أمثال البلاذري والواقدي وابن الأثير:

((ولما أخذوا الرقة ونصيبين ضم عياض إليه سهيلاً وعبد الله وسار بالناس إلى حران، فلما وصل أجابه أهلها إلى الجزية فقبل منهم. فكانت الجزيرة أسهل البلدان فتحاً. ورجع سهيل وعبد الله إلى الكوفة. وكتب أبو عبيدة إلى عمر بعد انصرافه من الجابية يسأله أن يضم إليه عياض بن غنم إذا أخذ خالداً إلى المدينة، فصرفه إليه، فاستعمل حبيب بن مسلمة على عجم الجزيرة، والوليد بن عقبة على عربها)) (١)

• **سياحة عياض بن غنم في كردستان عام ١٧ للهجرة:**

تصور بعض مصادر التاريخ الإسلامي لوحة كاريكاتيرية لعملية دخول الأكراد الإسلام، ومن الطرافة أن نورد هنا ما نقل عن الواقدي في رواية تصف دخول الأكراد الإسلام في مناطق متعددة من منطقة بوتان، تلك المنطقة الكثيرة القلاع والجبال والتي كانت معروفة في المصادر الأرامية بمنطقة (قردي، قردو) أي كردي، كردو، ولا شك أنها من أحسن المناطق الكردية وأكثرها مناعة على الغرباء. يقول الراوي نقلاً عن الواقدي: "فلما نزل عليها عياض دعاهم إلى الإسلام، فأجاب العقلاء منهم، ومن أبي أقر عليه الجزية ... وزار عياض جبل الجودي وموضع سفينة نوح وكان ملكها يسكن عادياً، نزل على ثمانين (٢) وزار أهل تلك القلاع وكان يملكها الحر بن صالح وكان تحت يده من القلاع كواشي والزعفران، وقلعة قفيز ودربيس وقلناس وبيلون وانشان واسطون وأبدا ووجل والمنظورة وطماري وبان وكوكب والسندية والدير وبابشري وباكوكا وباشهر والشريفة، قال فلما بلغ المراسلة إلى الحر بن صالح أجاب وأطاع وكان يسكن بعادياً فاقبل إلى عياض بن غنم، فاسلم على يديه، وكتب لأهل بلاده عهداً وأمره أن يدعوا

أهل بلاده للإسلام، ثم ارتحل عياض بن غنم إلى الجانب الغربي — أي الغرب من دجلة — "(٣).

يبدو أن عياض بن غنم (الذي زار) مع الملاحظة انه قام — بزيارة هذه القلاع وليس فتحها — وكأنه في جولة سياحية أو أنها كانت قلاعاً إسلامية في الأصل، إذ لم يعترض أو يحتج أحداً على زيارة عياض وجيوشه. فإذا أسقطنا نسبة المبالغة في النص وأخطاء النساخ والأخطاء التاريخية للمؤلف ذاته، فإن ما يتبقى بعد كل هذا التدقيق ذات دلالة معبرة وتوحي لحالة من الاستسلام تستحق التوقف، هذه الحالة مدعمة في مصادر تاريخية أخرى فالبلادري يؤكد على الفتح السلمي لمناطق وقلاع الأكراد: "ولى عمر ابن الخطاب عتبة بن فرقد السلمي الموصل سنة عشرين فقاتله أهل نينوى فأخذ حصنها وهو الشرقي عنوة وعبر دجلة فصالحه أهل الحصن الآخر على الجزية والأذن لمن أراد الجلاء في الجلاء ووجد بالموصل ديارات فصالحه أهلها على الجزية ثم فتح المرج وقراه وأرض باهنري وباعنري وحبتون والحياني والمعله ودامير وجميع معاقل الأكراد." (٤)

على ما يبدو كان المجتمع الكوردي مجتمعاً في انتظار أن يهز أحدهم غصن شجرته الكهلة، وخاصة من خارج وسطه الاجتماعي والجغرافي.

قد يكون من الإجحاف تثبيت صيغة قبول الكورد الإسلام من خلال عدة روايات ونصوص، ولكن كيف لنا أن نتخيل عياض القائد العسكري وهو يشرح تعاليم الدين الإسلامي بالعربية للسكان الأكراد في القلاع الحصينة بأعالي جبل جودي بهذه الطريقة الودية، ولكن الوقائع والمعطيات التاريخية تثبت دخول الكورد في الإسلام ببسر وانتشار الإسلام في هذه المناطق الحصينة طبوغرافياً والسهلة روحياً بهذه البساطة، لا يمكن للإسلام أن ينتشر إلا في سياق تاريخي وحيد كونه دين الذين لا دين لهم، دين تلقفته تلك الجماعات التي اندثرت وانكششت معتقداتهم الأصلية في قوالب جامدة وميتة وغير قادرة على تلبية المستلزمات الروحية والمعرفية لمجتمعاتهم المغلقة. إننا سنفترض عدم وجود مناعة فكرية — دينية كافية في المجتمعات الكوردية المحلية حينئذ من جهة، وعدم وجود إدارة اجتماعية — سياسية متطورة من جهة أخرى. وما ساعد على هذا القبول السريع أيضاً هو الطابع التبليغي الإشعاري للإسلام في بداياته. فالدخول في الإسلام كان يتطلب الدخول في الإسلام وحسب، دون الخوض في التفاصيل التنفيذية. ولكن متى وأين قاوم الأكراد هذا الدين؟ يبدو أنها جاءت في مراحل لاحقة وفي

المناطق التي تدين بالزرادشتية والمسيحية سواء كانت في الجزيرة والخابور أو في مناطق غرب الفرات.

إن الإسلام الذي استقر في المناطق الكوردية بات شديد الانفصال عن طموحات الجماهير إن جاز التعبير في هذا السياق، وكان إسلاماً يدعو للولاء والتبعية للمركز دون السعي لإنتاج إسلام محلي مذهبي كالتشيع الذي تم محاربته من قبل الأيوبيين.

وعلى ما يبدو أن النزعة السنية العثمانوية التي دعى إليها علماء الدين في بدليس وضواحيها بقيادة الملا إدريس البدليسي، ودعم بنيانها شرفخان البدليسي وغيره من النخب الكوردية عصرئذ، هذه النخب التي ساهمت جميعاً في الاستقرار المذهبي السني لصالح العثمانيين من جهة، وتأمين الغطاء الأيديولوجي للخلافة العثمانية من جهة أخرى. إن هذه النزعة كانت الحلقة الأخيرة والمميّزة في مسلسل التهور الكوردي — الصوفي عبر التاريخ.

إن صلاح الدين بوعيه الإسلامي الصرف المنحاز للإسلام السني، كان حلقة وصل مهمة بين المدارس الإسلامية السنية والأخلاقيات الجهادية، كما كرس على الصعيد الكوردي الإسلام الجهادي، ومهد للطرق الصوفية والولاء الأعمى للخلافة العربية وللسلطين المماليك والترك العثمانيين السنة لاحقاً.

فصلاح الدين كظاهرة إسلامية كردية تختزل جزءاً مهماً ومشخصاً من إشكالية علاقة الكورد بالإسلام، والتي لا تكمن في خدمة الإسلام وكسر شوكة الصليبيين وقلب الموازين بين الإسلام والمسيحية في المشرق والتمهيد لاستيلاء المماليك والعثمانيين على العالم الإسلامي ومنطقة الشرق الأدنى فحسب، وإنما في التمهيد لحكم أحفاده مناطق إسلامية عديدة وإعلاء شأن الأكراد سياسياً في القرون الوسطى. إلا أن حكم نريته وأقربائه من القبائل الكوردية تلاشى في حكم الآخرين، أما وسطه العسكري — الاجتماعي الكوردي فقد استعرب وذاب في الوسط العربي تماماً. وبالتالي يمكن القول بأن إسلام الكورد كان مدخلاً موضوعياً لإندماجهم في المحيط العربي التركي الفارسي.

• المرحلة الانتقالية: النزعات الاستقلالية الكوردية عن السلطتين العثمانية والصفوية:

في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بدأت الدولتان العثمانية والصفوية تؤسسان عملياً لدول قومية على أرض الواقع، وبشكل خاص بدأت "الدولة التركية تنرسب" في قاع السلطنة العثمانية، وبرزت دولة أخرى فارسية على خلفية الحكم

الصفوي، وكاننا تتأسسان على أكتاف الكورد وعلى حساب سيادتهم وجغرافية انتشارهم الواسع في الشرق الأدنى. لم تكن المؤسسات الإسلامية الأهلية الكوردية ذات البنى الصوفية تفكر قط في تجاوز السلطنة العثمانية أو الخروج عليها فهذه المؤسسات كانت ذات نزوع صوفي تمارس الدروشة وتستقطب المزيد من المريدين الأكراد البؤساء، كان سقاف أحلام وطموحات شيوخ الطرق الصوفية الكوردية أن يزداد عدد أتباعهم ويتم عبر تبعيتهم تأمين حياة دنيوية كريمة لأبنائهم ولنسائهم ولذريتهم الكبيرة عادة، وما تبقى من امتيازات سيحصلون عليها في حياة الآخرة. لم يكن سقاف أحلام رجال الدين الكورد يتجاوز ذلك الواقع الاجتماعي الروحي، ولم يكن في تصورهم قط الخروج من عباءة السلطنة العثمانية الإسلامية السنية، وما جاء خلاف ذلك هو محض استثناء.

ونتيجة لتنامي الممارسات العرقية واستئثار قلة من حكام الفرس والترک بسلطة الدولتين الإسلاميتين اللتان كانتا تتوارثان بصيغة أو أخرى (الخلافة الإسلامية)، وبسبب إقصاء الكورد وازدياد الممارسات التمييزية بحقهم، ونزعة السلطان محمود الثاني لبسط سلطته على الإمارات الكوردية المستقلة في الربع الأول من القرن التاسع عشر.

قامت حركات وانتفاضات ضد هذين السلطتين وتنامت وتدرجت إلى أن وصلت إلى مستوى الحركات الاستقلالية في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وكانت جل هذه الحركات بقيادة نخب قبائلية أو حضرية متأثرة بالتحويلات السياسية والصراعات الدولية التي كانت تجري بقوة يومئذ في منطقة الشرق الأوسط. ولم يكن دور النخب الدينية فيها فاعلاً إلا أن تأسست حركة كوردية بقيادة الشيخ عبيد الله النهري (عام ١٨٧٩) الذي لمح صراحة بالردة الإسلامية لخلفاء بني عثمان، والتلميح الواضح أيضاً بمشروعية قيام كيان كوردي مستقل منفصل عن الصفيين الشيعة (الكفار) والعثمانيين السنة (المرتدين)، لقد كانت دعوته مرتكزة على وعي فكري — ديني مشوب بالحس القومي وفكراً قومياً مشبعاً بالإسلام (٥).

كما تابع من بعده عدد من رجال الدين الكورد هذا المسار ذات النزعة الاستقلالية وخاصة الشيخ عبد السلام البارزاني. حيث بدأ حدوث شرح بين الإسلام الرسمي العثماني وإسلام النخبة من رجال الدين الكورد المتتورين وبعض الزعامات العشائرية والحضرية التي سعت إلى استقلال كوردستان عن السلطنة العثمانية، مع بروز الرغبة في التحالف والاستتجاد بأوروبا وروسيا المسيحيين، والعمل معاً ضد السلطة العثمانية.

أسس هذا التحول لبداية الوعي القومي الكوردي ولتراجع النزعة الإسلامية الجامعة لشعوب المنطقة في ظل خلافة أو دولة مشتركة.

ومنذ ذلك الحين استمرت حالة الالتباس بين ما هو قومي كوردي وما هو إسلامي في مجمل الحراك القومي حتى أواسط القرن العشرين وظهور الأحزاب الكوردية العلمانية والماركسية، التي عملت بوضوح على نقد التاريخ الإسلامي وسلطاتها التي قمعت الكورد.

• المرحلة المعاصرة: الإسلام السياسي والكورد، الصدام المتوقع:

المرحلة المعاصرة مازالت استمراراً للقرنين الماضيين فإشكالية علاقة الكورد بالإسلام هي سياسية اليوم أكثر مما هي روحية، لذلك اختزلنا هذه العلاقة بالإسلام السياسي على اعتبار أن الإسلام الروحي والطقوسي متجذر في المجتمع الكوردي وليس له تضاد مع إسلام الجوار.

وتكمن إشكالية هذه العلاقة أساساً في أن المسلمين هم الذين اضطهدوا الكورد تاريخياً، على الرغم من أن أوربا مسؤولة مسؤولية كاملة عن اختفاء الكيان السياسي الكوردي الذي كان قائماً على الأرض طوال قرون عديدة بصيغ محلية ونسبية.

لكن من مارس الاضطهاد وحملات الإبادة ضد الكورد هم المسلمون الترك والفرس والعرب، ولم يكن موقف "الإسلام السياسي" المعاصر كافياً لإدانة هذه المأساة، وبصرف النظر عن من مارس الاضطهاد، القوى القومية العلمانية — العسكرية خاصة في تركيا والعراق أم غيرهم.

لأنه من الأهمية بيان أنه لم تقدم التيارات الإسلامية المعاصرة للكورد إبان محنتهم المعاصرة أي دعم أو موقف متعاطف سوى (الموعظة الحسنة)، باستثناء بعض القوى (الشيوعية في العراق كجبهة مضادة لحزب البعث).

لذلك يبدو أن التيارات الإسلامية المعاصرة لم تول المسألة القومية عموماً والكوردية بشكل خاص ما تستحق من الأهمية. بل من المتوقع أن ينطوي مستقبل العلاقة بين الكورد وتيارات الإسلام السياسي المتصاعد في المنطقة على صيغ من التناقض والتناحر والتضاد. لأن الإسلام السياسي المنظم ضمن حركات عننية هو المسيطر حالياً على الحكم في ثلاث دول معنية بالملف الكوردي وهي: إيران (الإسلام السياسي الشيعي الخمينيوي)، والإسلام خفيف الوزن الليبرالي في تركيا (حكومة حزب العدالة والتنمية)، وكذلك فإن العراق يحكم عملياً من قبل القوى السياسية الإسلامية وهي الفاعلة سواء كانت شيعية أم سنية.

ومن المحتمل أن يتصاعد دور القوى السياسية الإسلامية في سورية وأن ينتقل نفوذهم من الشارع إلى الحكم، ومن العمل السري إلى العلن، سواء استمرت السلطة الحالية في الحكم أم لا.

بناء على هذا التشخيص المبسط لمعادلات الواقع السياسي في الدول التي تقسم كردستان وتتنكر لحق الشعب الكوردي في تقرير مصيره السياسي، سواءً ترجم هذا التقرير في المصير على شكل حكم فدرالي أم استقلال تام، وحيث أن برامج وقناعات القوى الإسلامية لا تتضمن أي إقرار بحق تقرير المصير للشعب الكوردي وإنما هي في الغالب تتحدث عن أمنيات وبعض الطروحات الخجولة حول المظلومية الكوردية والعدالة، وحيث أن الخطاب الإسلامي مازال خطاباً نظرياً أحلامياً يطمح إلى لم شمل المسلمين في دولة واحدة، وهي ضمناً تريد من الكورد المسلمين الانتظار ليتعموا بسلطة الدولة الإسلامية العادلة أو الخلافة — الإمارة القادمة، وموضوعياً الخطاب الإسلامي في الدول الأربعة المذكورة هو خطاب انتظار لحل المسألة القومية الكوردية وغيرها من المسائل المشابهة، وبالتالي وبصيغة عملية يشكل هذا الموقف سكوتاً عن وامتداداً لممارسة سياسات الاستعلاء والاضطهاد القومي ضد

الشعب الكوردي. وقد ترجمت وتحققت آليات الاضطهاد ضد الكورد على شكل حملات عنف وإبادة وإعدامات قام بها حراس الثورة الإسلامية الإيرانية وجنود وقوات الأمن التركية التي تدار من قبل حزب العدالة والتنمية الإسلامي.

لقد أثبتت الأحداث والوقائع السياسية في العقود الماضية إن حكم الإسلاميين في كل من إيران وتركيا وممارستهم العملية تجاه الأكراد لم تختلف عن قسوة حكم القوميين الشوفيين من العسكر وخاصة في العراق...

فما الجديد الذي يحمله الإسلام السياسي للكورد في المنطقة؟ على ما يبدو ليس هنالك ما يحمله الإسلام السياسي للكورد سوى صيغ معدلة من الاستعلاء والاضطهاد القومي تحت عباءة الإخوة الإسلامية، فالبرامج النظرية لقوى الإسلام السياسي لا تتضمن أي حل سياسي وعادل للقضية الكوردية، كما أن الذاكرة الكوردية ما زالت مشبعة بالدماء وصور قتل أطفال الكورد من قبل هؤلاء (الأخوة في الدين) في الدول المجاورة. وبناءً عليه فمن المنتظر أن يتسع الشرخ ويتصاعد حدة التضاد ما بين قوى المنضوية في إطار التيارات الإسلامية الصاعدة في المنطقة وبين القوى الديمقراطية الكوردية الداعية للتحرر القومي.

وشكل هذا الصراع لم يتحدد بعد على اعتبار أن آليات الصراع غير واضحة وملتبسة ومتخفية تحت أكثر من قناع حالياً.

إن المجتمع الكوردي هو مجتمع إسلامي بلا شك لكنه ونتيجة لجملة الظروف المذكورة هو أكثر المجتمعات الإسلامية قابلية للديمقراطية والعلمنة والحدائثة ومواكبة التطورات المعاصرة وامتنال التيارات الليبرالية والاشتراكية — الديمقراطية، على اعتبار أنها مستاءة من الاضطهاد المتأني من هيمنة الشعوب الإسلامية المجاورة. ومن المتوقع أن تتعش هذه التيارات العلمانية واللادينية فيما لو تهيأت لها الأرضية والدعم الثقافي والاقتصادي، ومهدت لها الطرق اجتماعياً وفكرياً، إن قوة هذه الاتجاهات العلمانية لا تأتي كرد فعل متوقع على الاضطهاد الإسلامي المنتظر والمحتمل للشعب الكوردي فحسب، وإنما البنية الاجتماعية والاقتصادية والمناخ الفكري قادران على احتضان وتنمية هذه الاتجاهات السياسية المعاصرة.

وهذا لا ينفي وجود وتنامي بعض تيارات الإسلام السياسي في المجتمع الكوردستاني، فقد فاز نهاية عام ٢٠٠٥ تيار إسلامي هو الاتحاد الإسلامي الكوردستاني بحوالي ٩ % من أصوات المقترعين في كوردستان العراق. وهذا الفوز الكبير نسبياً ناتج على الأرجح من أخطاء التيارات الكوردية القومية ومن ضعف

وتراجع التيارات الاشتراكية، وكذلك بسبب ضخ الأموال من قبل الحركات الإسلامية خارج كردستان، ولكن هذا لا يعني بأن هذا التيار سيتراجع مستقبلاً ولا يعني بالضرورة أيضاً نكران حقيقة أنه قد يكسب الشارع الكردي نسبياً، خاصة في المستقبل حسب برامج عملية وبطرق سلمية.

إن فرص انتشار الإسلام السياسي في الوسط الكوردستاني هي أقل بكثير منها في الدول والمناطق الإسلامية المجاورة. وذلك نتيجة لتراكمات التاريخ وأخطاء القوى الإسلامية المعاصرة التي لم تول اهتماماً جدياً ومناسباً لمسألة حق تقرير المصير للشعب الكوردي وإنهاء تسلط السلطات — الدول (الإسلامية) الأربع على شعب كردستان، ولم تقف في مواجهة سياسات إرغام الكورد على الانحلال، بل كانت متفرجة على حملات الإبادة التي تم تغطيتها وشرعتها فقهياً (حملات الأنفال ضد الكورد في العراق)، فالتيارات الإسلامية بذلك لم تكن متفرجة وحسب؛ بل كانت سندا إلى جانب التيارات العنصرية القومية التي عملت على إبادة الشعب الكوردي المسلم (أحفاد صلاح الدين وفرسان الشرق حين اللزوم). لقد ظلت التيارات الإسلامية في الواقع على مسافة بعيدة من معاناة الكورد، وربما انتظرت لحين أن يمحي الشعب الكوردي من على خارطة المنطقة تحقيقاً للانسجام

القومي سابقاً، والخوف كل الخوف أن تستمر هذه المواقف مستقبلاً في سبيل تحقيق أهداف القوى الإسلامية في بناء دولة الحاكمية أو الخلافة على حساب شعب إسلامي عريق، ينزاح موضوعياً إلى خارج هذا العالم المضطرب اليوم.

المصادر:

- ١- ابن الأثير. الكامل في التاريخ. ذكر فتح الجزيرة وأرمينيا، ص - ٥٣٢
- ٢- وهي قرية هه شتيان على قمة جبل جودي، التي يذكر بأن نوح عليه السلام نزل بها.
- ٣- الواقدي، تاريخ فتوح الجزيرة والخابور وديار بكر والعراق. تحقيق عبد العزيز حروفش، دمشق - ١٩٩٦ ص - ٢٣٤
- ٤- البلاذري. فتوح البلدان، مصر ١٩٣٢ - ص - ٣٢٧
- ٥- د. عبد الرؤوف سنو. النزعات الكيانية الإسلامية في الدولة العثمانية، (١٨٧٧-١٨٨١)، بلاد الشام - الحجاز - كردستان - ألبانيا. بيروت ١٩٩٨، الصفحات / ١١٣ - ١٣٥ /

الکرد والاسلاخ عن الإسلام

هشام محمد علي

قد يكون سبب التوجه العام الكردي نحو انتمائهم القومي لا يختلف كثيراً عن السبب الذي دعى الآخرين بالتوجه نحو قوميتهم، سوى بخصوص ما يتعلق بالقومية العربية التي طالما ربط البعض من العرب الذين لازالوا يطرحون أفكارهم كحل لكل بلاء، كما الحال في العراق، بينها وبين الإسلام. هنالك العديد من الآراء وهي السائدة سياسياً تقول بتفضيل غير التوجهات الإسلامية التي تنتشر بين أوساط كردستانية عديدة بسبب أن هذه التوجهات كانت إحدى أهم أسباب عدم امتلاكهم لدولتهم المستقلة لحد الآن، إذ يعتقدون أن امتناع الكرد بالقيام عن أي عمل بسبب انتمائهم الديني كان يعود بالمنفعة إلى العرب والعكس صحيح، فقيامهم بأي عمل لأجل أو باسم الإسلام يذهب للعرب، وهم غالباً ما يتخذون من صلاح الدين الأيوبي نموذجاً للكردي الذي عمل لأجل الإسلام فسجلت أعماله كنقاط لصالح التاريخ العربي والشواهد والمصادر كثيرة. دائماً كان العرب يكررون عن أن عبادة الأكراد "عادة وليست عبادة"، يبدو أن جزءاً من هذا الكلام أثبت صحته عندما بدأ

الجزء الأكبر من الكرد التخلف عن المناداة بانتمائهم الديني على حساب الانتماء إلى مرحلة جديدة عادة وهي الصحوة القومية، التي مازال البعض من العرب يتخبطون بها منذ أن تخلصوا من الاستعمار الأجنبي ولحد الساعة، رغم إدراك العديد من نخبهم الثقافية والسياسية من أنها باتت شبه محنطة. المواطن الاعتيادي تهمة الأظر، ولا علاقة له بالجزئيات والحديثيات، فقد شاع جواب الكردي "فلسطين عربية، أني كردي ما عليّة" حينما يُسأل عن القضية الفلسطينية، فهو يعتقد أن لا دخل له طالما هم ينادون بأنها عربية، وهم لم يلاقوا سوى النكران من العرب (الحديث نسبي) مستشهدين بصمتهم إزاء موت الآلاف، بل ونكران وجودهم كما في سوريا. هنا أود أن أسرد لكم قصة اعتراف صديق عزيز لي وهو مدرس في إحدى الجامعات العراقية، دكتوراه علم اجتماع، بعد نقاش قصير حول انتماء صلاح الدين القومي، ومن يقول بكرديته أو عربيته أجنبي "وليكن صلاح الدين كدياً ولكن هل تنكر أنه قال، أنا خادم العرب".

أسردت هذه المقدمة لأوضح أن لتوجه الكردي نحو قوميته، أو نحو ثقافة طالما كانت غريبة عنه أو نحو أي توجه آخر، يتحمل

العرب الجزء الأكبر من السبب فيه. كثيراً ما ذكرت وسائل الإعلام وذكره الناس، أن الكرد بدؤوا يتحولون إلى المسيحية وأن المنظمات التبشيرية تغريهم بالمال والوعود والهجرة إلى حيث الرفاه، وبعد تقصي الأمر، اتضح لي وجود أناس قد تحولوا إلى المسيحية الإنجيلية المنتشرة في الغرب والتي يرفضها الغالبية من الكرد بل وحتى المسيحيين العراقيين أنفسهم يرفضونها، كونهم من مسيحي المشرق، دون أي مقابل سوى الانتماء. هذه الجماعات تعمل على المسلمين أكثر من عملها على المسيحيين، (ربما صعوبة تقبل المسيحيين أكبر منه عند بعض المسلمين) والمسلم الذي ينتمي إليهم يلاقي النبذ والمقاطعة من أهله وأقرانه ويعامل معاملة الخارج عن الجماعة، وهذا الأمر بالنسبة لمعظم الحالات الموجودة، فهي تصل مرحلة عدم رد السلام عليهم في مناطق معينة. نُشرَ مقال في الموقع الإلكتروني الخاص بمعهد صحافة الحرب والسلام (IWPR) (تقرير الأزمة العراقية المرقم ١٣٠ في ٢٨-٦-٢٠٠٥) جاء فيه ((كثير التحول الديني على الطراز الغربي للمسيحية بعد سقوط نظام صدام حسين، بينما المسيحيون مثل الآشوريين والكلدانيين لا يبحثون عن أعضاء جدد من خلفية إسلامية. قال ماجد رشيد محمد، عضو لجنة الكنيسة الكردية المسيحية، أن

كنيستته كسبت ٢٠٠٠ عضواً جديداً في الأشهر القليلة الماضية حيث أصبح عددها الآن أكثر من ٧٠٠ عضواً)) وتسمى هذه الكنائس (كه نيسه ي كورد زمان/كنسية اللغة الكردية) إذ تجري الطقوس والشعائر الدينية فيها باللغة الكردية. كي تكتمل الصورة رأيت أن الواجب المهني يفرض علي أن احصل على رأي رسمي عما يجري من تحولات في الدين، فحصلت ونقلًا عن صحيفة الواشنطن تايمز ٢٤/٠٥/٢٠٠٦: ٤٣:٢٠ (توقيت غرينتش) عن نيجرفان بارزاني رئيس وزراء حكومة إقليم كردستان قال إنه يفضل أن يرى "مسلمًا يتحول إلى المسيحية بدلاً من أن يصبح مسلمًا متطرفاً" الانتماء إلى الدين (بغض النظر عن أي دين) بدأ يضعف في كردستان/العراق تحديداً بين الشباب، ولا أريد التطرق إلى توجهات البعض نحو المدنية وفصل كل مظاهر الدين من الحياة اليومية، إذ أن هذا الموضوع وحده بحاجة سطور وسطور. قد يسأل أحدهم إن لم يكن المال والإغراءات سبباً لانتماء هؤلاء الشباب لهم فما هو السبب؟ وأقول، قد يكون السبب هو أن هذا المعتقد الجديد لا يشبه الأديان التقليدية من ناحية الواجبات، وهو أقرب إلى حياة مدنية معاصرة، لكن قوانينها مستمدة من "الله"، وقد يكون السبب هو الجزع أو الإحباط والفتل، وقد يكون

البحثُ عن انتماء، وقد يكون فقط بسبب رفض فكرة الإسلام والحاجة إلى بديل، ولكنها بكل الأحوال ليست لأجل تفسير الظواهر الطبيعية التي لا يستطيع العقل تفسيرها.

أتوقع تحول أكبر للشباب بغض النظر عن انتمائهم الحالي في التوجه نحو غير ما يؤمنون به، سواء كان التوجه ليبرالياً أو يسارياً أو نحو مجموعات دينية ذات طابع مدني، وهذا الأمر سيحدث في كل جغرافية تتوفر فيها فرص حرية التعبير والمعتقد، وتحديداً في مناطق الحكام العرب الذين طالما كمنوا أفواه شعوبهم لسنين، حتى باتت فكرة الخلاص منهم هي الأولى في سلم أولويات مواطنيهم، وليكن الثمن ما يكون! ليس التقصي والبحث عن الحقيقة لأجل الهداية، سبباً لتحول من تحول وسيتحول من الكرد عن الإسلام، بل هنالك أسباب كثيرة تقف على رأسهم موقف المسلمين وتحديداً العرب منهم بحكامهم وشعوبهم، من القضية الكردية وشعب كردستان واتهاماتهم المستمرة لهم بخيانة الأمة والعمالة للغرب الذي دعا بحقوق الكرد بعد أن توافقت مصالحه وحل القضية الكردية بعد أن طال انتظار الكرد لالتفاتات عربية أو إسلامية دون جدوى.

• عن الحوار المتمدن

الكورد والإسلام

مارتن فان برونسين

الترجمة عن الإنكليزية: راج آل محمد

تعدُّ اللغة الكردية بعد اللغات العربية والتركية والفارسية اللغة الرابعة في الشرق الأوسط من حيث عدد المتكلمين بها. (١) إذ يتراوح عدد الكرد، وفق أكثر التقديرات تحفظاً، بين ٢٠-٢٥ مليوناً، مما يجعلهم أكبر شعب دون دولة في الشرق الأوسط. لقد لعب عدد من الكرد أدواراً بارزة في تاريخ الإسلام، ولكنهم غالباً لم يثيروا الانتباه لأنهم لم يعرفوا أنفسهم بأصولهم العرقية بشكل واضح؛ وحينما عبروا عن أنفسهم كتابةً فإنهم فعلوا ذلك بوحدة (أو أكثر) من اللغات المجاورة. إن كردستان، المنطقة الجبلية حيث يعيش معظم الأكراد، اعتبرت منذ القديم منطقة حاجزة بين المناطق التي تتكلم التركية والعربية والفارسية في العالم الإسلامي. شكلت كردستان، من الناحية السياسية، الحد الخارجي لكل من هذه المناطق الثقافية — السياسية، ولكن كان لها أيضاً دورٌ هامٌ تجسّد في التوسط بينها. إذ كثيراً ما شكّل المثقفون الكرد جسراً بين المأثورات الفكرية

في العالم الإسلامي، وقد قدّم العلماء الكرد إسهامات بارزة في الثقافة والأدب الإسلاميين في العربية والتركية إضافة إلى الفارسية.

على عكس ذلك كان للإسلام تأثير عميق على المجتمع الكردي، حتى النواحي غير الدينية في الحياة السياسية والاجتماعية تبدو وكأنها قد اصطبغت به ظاهرياً. فقد لعبت شبكة المدارس الدينية والطرق الصوفية، كما في بقية المجتمعات القبلية، دوراً في التماسك الاجتماعي وتغلّبت على الفرقة والانقسام. وليس من الغرابة بالتالي أنه في أجواء تلك المدارس، حيث التقى الطلاب من مختلف بقاع كردستان ودرسوا بالإضافة إلى العربية والفارسية اللغة الكردية، برزت فكرة الهوية "القومية" الكردية. إن الشعراء الأوائل الذين تباهاوا بالتراث الكردي كانوا على صلة وثيقة بـ "المدرسة" ومن خلال تلك المدارس بالذات انتشرت أعمالهم وباتت معروفة. لقد أثمرت الطرق الصوفية عن أنواع من التضامن والتكافل أثرت في التقسيمات القبلية والإقليمية القدر نفسه. فالانتفاضات الكردية الأولى ذات البعد القومي كانت من دون استثناء تقريباً بقيادة شيوخ طرق صوفية.

كان للإسلام في كردستان طابع مميز نتيجة صدام المجتمع الكردي مع التعاليم والممارسات الإسلامية ومع الدول المسلمة التي ضمت أجزاءً من كردستان إليها. إن الصراع بين الهرطقة والأصولية (الذي يوجد في أماكن أخرى من العالم) واضح بشكل خاص في كردستان، وسوف نقوم بتحليل لهذا الصراع كمدخل لدراسة الإسلام بشكله الموجود بين الأكراد.

الهرطقة والأصولية:

وصل الإسلام إلى الكرد في المراحل المبكرة من توسعه، وسرعان ما اندمجت المراكز المدنية القليلة في كردستان - كجزيرة [بن عمر] وأربيل وآمد (ديار بكر) - في عالم المعرفة والحضارة الإسلاميتين. ولكن وبسبب طبيعتها الجبلية، بقيت معظم مناطق كردستان على طرف هذا العالم وأبقت على علاقة متأرجحة مع الإسلام التقليدي المكتسب بالتعلم. من ناحية أخرى برزت بعض مراكز تعلم الإسلام الأصولي في أكثر المناطق عزلة. ولكن، من جهة أخرى، في هذه البيئة الطبيعية بالذات استطاعت الجماعات الدينية المهترقة أن تعيش أطول إذ التجأت إليها الجماعات والأشخاص الذين اضطهدوا لأسباب سياسية

ودينية. (وكما في أماكن أخرى، فإن الانشقاق السياسي والهرطقة الدينية يسيران جنباً إلى جنب).

وهكذا باتت كردستان في حالة تناقض ظاهري؛ فمن جهة أصبحت مركزاً من مراكز الإسلام السني المتشدد (من خلال اعتناق الكرد للمذهب الشافعي المتشدد وليس المذهب الحنفي الأكثر مرونة الذي اعتنقه محيطهم العربي والتركي) ومن جهة أخرى باتت موطناً لإحدى أكثر الجماعات الدينية هرطقة في الشرق الأوسط. فقد ظهر الدينان اليزيدي وأهل الحق في وسط وجنوب كردستان على التوالي. في الوقت الذي لم يكن للسدين الأول مشايخين غير الكرد، وجد الدين الثاني قبولاً كبيراً بين الجماعات الإثنية في إيران، ولكن في كردستان وحدها يقاوم الجهود الرامية إلى أسلمته. إن إيمان وممارسات القزلباش أو العلويين في تركيا اليوم تُظهر نقاط تشابه كثيرة مع معتقدات اليزيديين وأهل الحق. وحتى بين العلويين أيضاً فإن الجماعات الكردية على العموم تكون الأكثر بعداً عن الإسلام التقليدي من الجماعات التركية.

إن التناقض الظاهري الذي ذكره الآن يتجلى في وجود نوعين متناقضين من الإجحاف بحق الكرد. الإجحاف الأول يتمثل في اعتبار الكرد مسلمين سنة مترمّتين ومتدينين متعصبين، والآخر

بالكاد يعترف بإسلامهم. والمثل القائل "مقارنة مع الكافر — وفي رواية أخرى مع الجمل — يُعتبر الكردي مسلماً" يمكن سماعه في اللغات المختلفة للمنطقة. أنواع الإجحاف هذه لا بد وأنها تشير إلى طبقات الكرد المختلفة، أي المدنيين وفي أوقات سابقة إلى الكرد الريفيين عموماً.

ربما يكون مؤشراً ذا دلالة هامة أن أول عالم مسلم ذي أصول كردية تم ذكره في المصادر العربية وهو شخص يُدعى مهدي ب. ميمون عاش في القرن الثاني للهجرة / الثامن للميلاد لا يُوصف بأنه كردي بل ابن لكردي (٢). في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي نجد حالة مشابهة مع جامع أحاديث نبوية في بغداد الذي عُرف بـ "ابن الكردي" (٣). وهذا يُظهر نوعاً من التناقض بين كون المرء كردياً وكونه عالماً مدينيّاً — في المصادر العربية المبكرة يبدو أن مصطلح "الكردي" يشير إلى البداوة. ولكن بعد وقت ليس بطويل نجد عدة علماء يُعرفون صراحة كأكراد (٤) ولكن بعد ذلك نسمع عن مراكز دينية في كردستان تجذب الطلاب من أماكن أخرى. من أوائل المعلمين الكرد الذين حازوا شهرة عالمية هو الصوفي عمار بن ياسر البديسي (توفي حوالي عام ٦٠٠/١٢٠٠) الذي يُعتبر المعلم الأول لـ (نجم الدين كبرى)، مؤسس طريقة الكبراوية

الصوفية(٥).عمار كان جزءاً من شبكة صوفية شملت كل من بغداد والقاهرة وبلدات أخرى في إيران ولكنه عاش وعلم في بدليس.

ويدعي الكثير من الكرد أن الشيخ ذا الشعبية الكبيرة "عبد القادر الكيلاني" (توفي ١١٦٦/٥٦١) صاحب الطريقة القادرية كان كردياً أيضاً، وأنه ليس من جيلان الواقعة في شمالي إيران (كما يُعتقد) بل هو من منطقة تحمل الاسم نفسه في جنوبي كردستان، إلى الغرب من كرمنشاه. لكنه قضى معظم حياته في بغداد ويبدو أن لا أحد من معاصريه اعتبره كردياً.مع ذلك، هناك صلات كردية به فمعلم معلمه كان شخصاً يدعى علي هكاري (توفي سنة ١٠٩٣/٤٨٦) نسبة إلى هكاري في قلب كردستان(٦)، وقد استقرت عائلة ذات نفوذ من الشيوخ والعلماء الكرد وترجع نسبها إلى عبدالقادر في منطقة شمدينان قرب هكاري(٧). إن للطريقة القادرية أتباعاً كثيراً.

ويمثل الشيخ عدي بن مسافر (توفي سنة ١١٦٢/٥٥٧) بخاصة حالة مثيرة إذ أنه يشكل صلة الوصل بين الأصولية والهرطقة في كردستان. وُلد عدي في لبنان ودرس في بغداد حيث يبدو أنه تعرف على الشيخ عبدالقادر الكيلاني. بعد ذلك اختار العزلة في وادي لالش وسط كردستان حيث أسس طريقة صوفية.ويبدو من

كتاباته الباقية أنه كان مسلماً سنياً تقليدياً. ولكن بمرور الوقت، أصبح ضريحه المكان المقدس الأول لـدي اليزيديين، وبات الشيخ عدي نفسه تجسيدا للروح الأكثر قدسية من بين آلهتهم. (٨). إن يزيديي اليوم يشعرون بإحباط شديد حينما يسمعون المستشرقين وهم يصرحون بأن الشيخ عدياً لم يبشر سوى للإسلام السني، الدين الذي عانوا منه الأمرين.

والشيخ عدي ليس حالة نادرة في هذا المجال. فالضريح الذي يعتبر الأكثر قدسية لدى أهل الحق هو للوليّ بابا يادكار في قرية سرنه في جبال دالهُو غرب كرمناشاه. إن بابا يادكار تجسيد لما يسمى بـ haft tan أي الملائكة السبعة التي تُظهر نفسها في كل دور من أدوار تاريخ أهل الحق المقدس. و بابا يادكار، بحسب أساطير أهل الحق، يعتبر ابناً روحياً وخليفةً (سلطان ساهاك)، مؤسس الدين والذي يُعتبر بدوره تجسيدا لله. ولكن ثمة مؤثر على أن بابا يادكار كان خلال حياته شيخاً متصوفاً. فهناك وثيقة "وقف" تشير إلى أن قطعة أرض قد مُنحت له من قبل كردي مسلم في ١٥٢٦/٩٣٣ تمت صياغتها في محكمة شرعية وبحضور شهود مسلمين (٩). أما بالنسبة لـ (سلطان ساهاك) فإن أساطير أهل الحق تعتبره ابناً لشخص يسمى سيد عيسى جاء مع أخيه موسى من همدان واستقرا في منطقة

هورامان. والمثير في الموضوع أن عائلة البرزنجي، أكثر عائلات السنة من الشيوخ والعلماء نفوذاً في جنوبي كردستان، تُرجع نسبها إلى السيد عيسى نفسه (١٠).

وهكذا يبدو أن كلاً من الديانتين اليزيدية والعلي إلهية (أهل الحق) قد ظهرت في جماعة من المتصوفين غير الأصوليين تماماً ممن عاشوا وسط سكان كانوا يؤمنون بأديان ومعتقدات ما قبل إسلامية (إيرانية على الأغلب). هذه الجماعات الصوفية ربما مارست تأثيراً في أسلمة محيط أوسع، ولكن الأجيال اللاحقة أدخلت عناصر محلية أكثر (وربما عناصر أجنبية أيضاً) (١١) في منظومة المعتقدات والطقوس مما أدى إلى التشكيلات الدينية الحالية المميزة.

وقد سُجِلت حالات ردة مشابهة من الأصولية إلى الهرطقة في وقت قريب ترجع إلى القرن الحالي. (١٢) حيث حصل ذلك في العديد من الفروع المحلية للطريقة الصوفية النقشبندية، التي تتصف بشكل عام أنها تكيف الشريعة وفقاً للظروف. إن الميل لأن يكون منصب الشيخ وراثياً لدى كثير من الفروع الكردية للطريقة، قد عزلها عن شبكة الطريقة النقشبندية الكبيرة والتي يبدو أنها سهّلت مثل هذه "الردات". فقد أعلن الكثير من شيوخ برزان عن أنفسهم على أنهم "المهدي" وقادوا ثورات مناوئة

للحكومة، ففي العشرينيات [من القرن الماضي] وصف الشيخ أحمد (الذي وصفته المصادر المعادية بـ "نصف مجنون") نفسه بالإله وحل أكل لحم الخنزير. (١٣) ربما يجب اعتبار هذا التصرف الأخير على أنه انقلاب على السلوك العادي الذي يلزم الحركات المسيحية. وقد ظهرت نزعات تتناقض مع المبادئ الأخلاقية [الإسلامية] عند أتباع شيخ نقشبندي آخر هو عبد الكريم من سركلو في منطقة السليمانية حيث شوهد الرجال والنساء يستحمون سوية في بركة الجامع، بل حتى سُمِحَ للكلاب بالدخول فيها (وهو مناقض تماما للمفهوم الإسلامي عن الطهارة)، وكان الرجال يرتدون كالنساء، واعتُبرت النساء والبضائع ملكيات مشتركة داخل الجماعة. وقد تطور هذا الفرع إلى فرقة مهرطقة عُرفت باسم (حقا) التي لا تزال موجودة حتى الوقت الحاضر. (١٤)

في أوائل القرن السادس عشر وقعت معظم مناطق كردستان تحت الحكم العثماني في أعقاب فترة مضطربة انتقلت خلالها من يد إمبراطورية بدوية إلى أخرى بدءاً بـ (قره قوينليه) و(أق قوينليه) وانتهاءً بالدولة الصفوية الناشئة بقيادة الشيخ إسماعيل ذي الشخصية الكريزماتية. أثناء المواجهة التي وقعت بين الإمبراطورية العثمانية (السنية) بقيادة السلطان سليم الأول

والمهرطقين القزلباش (كما سُمي أتباع الشيخ إسماعيل بسبب القبعة الحمراء التي وضعوها على رؤوسهم)، وقف معظم حكام الإمارات المحلية مع العثمانيين. ومقابل درجة عالية من الحكم الذاتي قبلوا السيادة الرسمية للسلطان العثماني وانضموا إلى العمل العسكري ضد القزلباش (١٥).

إن المؤرخين العثمانيين مجمعون على أن الكرد تحالفوا مع العثمانيين لأنهم مسلمون سنة مخلصين ولذلك كانوا مناوئين بقوة للصفويين المهرطقين. ولكن هذا الادعاء، كما أعتقد، غير صحيح لأسباب كثيرة. إن أغلب الروايات التالية للأحداث تعتمد إلى حد كبير على تلك التي أعطاها شخص توسط في الاتفاقات بين الأسر الكردية الحاكمة والإمبراطورية العثمانية، ألا وهو العالم والدبلوماسي إدريس البديسي. ربما أكد البديسي، وهو كردي، كثيراً على أصولية الكرد الدينية لكي يُقنع السلطان بولاءاتهم السياسية. ونرى التوكيد ذاته على كون الكرد مسلمين سنة مخلصين في كتاب (الشرفنامه)، الذي كتبه بعد قرن تقريباً الأمير الكردي شرف خان البديسي. لقد أمضى شرف خان قسماً من حياته في إيران في خدمة الصفويين، قبل أن يسلم نفسه للسلطان ويُسمح له بالعودة إلى بدليس، وقد كانت له أسباب وجيهة في أن يؤكد على أن الولاءات الدينية تربط الكرد

بالأتراك. ولكن في الواقع هناك مؤشرات على أنه لم يكن هناك فقط أعداد كبيرة من اليزيديين بين أكراد القرن السادس عشر، ولكن أيضاً أتباع لفرق مهرطقة أخرى، بما فيها القزلباش (١٦). في الوقت الحاضر هناك نسبة كبيرة من أكراد تركية من القزلباش-العلويين. وفي الوقت الحاضر أيضاً هناك هوة اجتماعية سحيقة تفصل بين الكرد العلويين والكرد السنة، ولكن يبدو أن الحدود بين العلويين والسنة قد حُدَّت بشكل أقل حدة بكثير في الماضي ومناطق التقاطع للحدود مألوفة نسبياً. يتألف العلويون الأكراد، مثل العلويين الأتراك الأكثر عدداً، من عدد من الطوائف الثانوية المتميزة من حيث طقوسها ومعتقداتها ودرجة تأقلمها مع الإسلام الرسمي. وهناك فروع أخرى للقزلباش في جزء آخر من كردستان، ونعني بهم جماعة "الشبك" المحيرة وقزلباش كركوك. على الرغم من انعزالهم عن علوي الأناضول وتفاعلهم الاجتماعي الشديد مع أهل الحق واليزيديين، لا يزال الشبك يحتفظون بهويتهم القزلباشية وينطبق الشيء ذاته على جماعة كركوك باعتبار أنها لا تزال تحمل الاسم ذاته. (١٧)

ثمة نقاط تشابه كثيرة وجديرة بالملاحظة في المعتقدات والطقوس بين الدين العلوي-القزلباشي (وخاصة بشكله الموجود

بين الكرد) من جهة وديانتنا أهل الحق واليزيدية من جهة أخرى. ففي الأديان الثلاثة هناك طقوس لا يمكن أن يقوم بها أحد سوى أناس معينين ذوو أنساب مقدسة يدعون تحدّهم من قديسين ارتبط اسمهم بإيجاد أساطير هذه الأديان. لقد كان أهل الحق في جنوبي كردستان على اتصال مع اليزيديين والعلويين وقد أخذوا عنهم عناصر وأضافوها إلى معتقداتهم وأساطيرهم. ويبدو أن بعض الجماعات العلوية قد أخذت الكثير عن اليزيدية. ويبدو أن الديانات الثلاثة قد اعتمدت على مآثورات عدد من الديانات الأقدم. (١٨)

الكرد والأقليات غير المسلمة في كردستان:

إن كردستان، مثل معظم مناطق الشرق الأوسط، موزاييك ديني، حيث عاش البدو، والفلاحين وسكان المدينة الذين يتكلمون لغات ولهجات مختلفة من أتباع الإسلام والمسيحية واليهودية ومجموعة كبيرة من الجماعات الدينية التوفيقية جنباً إلى جنب. شكّل المسلمون السنة من متكلمي الكردية الأغلبية، ولكن كان لهم في كل مكان جيران من عقائد ولغات أخرى. في شمالي كردستان، كان الأرمن هم الأبرز، وفي بعض المناطق يشكلون الأغلبية. كانت العلاقة بين الكرد من مربي الماشية والأرمن غير متساوية لكنها تكافلية (١٩) في وسط وغربي كردستان

كانت هناك جماعات كبيرة من المسيحيين الذين يتكلمون الآرامية ينتمون إلى الكنائس السورية الشرقية والغربية (والذين يُعرفون في أوربة باسم الآشوريين أو النسطوريين أو اليعاقبة على التوالي)(٢٠) هذه الجماعات كانت أنداداً لجيرانها المسلمين. فتلك التي في وسط كردستان كانت ذات تنظيم قبلي وشكلت، حتى أوائل القرن التاسع عشر، قوة هامة وهو ما شكل عاملاً حاسماً في السياسة الكردية. وقد كان في أغلب المدن الكردية أيضاً أعداد صغيرة من اليهود وكانت بعض الأماكن الأخرى، كزاخو وبكلا Ba-kale وبارزان موطناً لعدد كبير من السكان اليهود.

ربما كانت الجماعات المسيحية على نفس القدر من عدم التجانس مثل المسلمين، وربما كانت البدع منتشرة بينهم على نفس القدر أيضاً. (وبدعة البوالصة(٢١) التي ظهرت بين الأرمن فيما يسمى حالياً شمال غربي كردستان في القرن الثامن والتي سحقتها البيزنطيون في القرن التاسع هي أكثرها شهرة.) (٢٢) إن العناصر المسيحية واليهودية التي ادعى المراقبون ملاحظتها في الدينين العلوي وأهل الحق، من المحتمل ألا تكون قد استمدت من الأشكال "العليا" للدينين بل من اختلافاتها الشعبية. ربما كانت "الاعتناقات [لأديان جديدة]" متكررة في فترات قصيرة نسبياً، إذ

افتراضنا أن قسماً صغيراً منها فقط قد دوّن. لقد أشار كارستن نيبور Carsten Neibuhr في القرن الثامن عشر أن أعداداً كبيرة من طائفة الشمسية (التي يُعرف عنها القليل جداً) قد ارتدت إلى الكنيسة اليقوبية، كما فعل عدد كبير من اليزيديين فيما بعد (٢٣) إن وجود أعداداً كبيرة من الأرمن واليعاقبة ممن تعتبر الكردية لغتهم الأم تشير أيضاً إلى وجود تاريخ من الاعتناق لأديان جديدة. ففي ديرسم ارتد كثير من الأرمن إلى العلوية، ولكن كانت هناك أيضاً فترة قصيرة من الانتقال من العلوية إلى المسيحية حينما ظهر أن البعثات التبشيرية الأجنبية توفر الحماية.

إن وصول البعثات التبشيرية إلى كردستان - الروم الكاثوليك أولاً، ثم اتبعهم في القرن التاسع عشر البروتستانت من طوائف مختلفة - جعل الموزاييك الديني أكثر تعقيداً وذلك ببروز جماعات إثنية دينية. فالجاليات السورية الشرقية التي ربطت نفسها بكنيسة الروم الكاثوليك وباتوا يُعرفون بالكلدانيين، فيما بعد بنتا نرى الأرمن البروتستانت والكاثوليك جنباً إلى جنب مع الكنيسة الغريغورية، والبروتستانت السوريين الغربيين إلى جانب اليعاقبة. إن النشاط المتزايد للبعثات التبشيرية كان مظهراً من مظاهر تزايد نفوذ القوى الأوروبية في المنطقة، وقد فهمها على

هذا النحو المسيحيون والمسلمون على حد سواء. كان المسيحيون المحليون غير مبالين كثيراً لقبول مكانتهم الثانوية التقليدية، وبالنتيجة، أصبحت العلاقات بين المسيحيين والمسلمين تتسم بمزيد من العداء. وكانت الدولة والمسلمين في المدينة متوجسين من أن المسيحيين ربما يتعاونون مع الأعداء الأجانب. وقد أدى ذلك إلى سلسلة من الصدمات المسلحة والتي وصلت إلى أوجها في مجازر الأرمن لعام ١٩١٥ والتي أدت في النهاية إلى تطهير عرقي كامل تقريباً (أو ردة) المسيحيين. إن مجازر الأرمن بين ١٨٩٤-١٨٩٦، والتي شكلت طوراً حاسماً في هذه العملية، غالباً ما تُعزى إلى قوات الفرق الحميدية الكردية التي أسسها السلطان عبدالحميد الثاني. ولكن الأبحاث الجديدة تؤكد على دور المسلمين المدنيين من أبناء المنطقة في المجازر، حيث مجموعة منها ذات هوية إثنية غامضة. (٢٤) إن التهجير الجماعي وعمليات الإبادة الجماعية لعام ١٩١٥ طردت عملياً الجاليات الأرمنية من كردستان. وقد ترك نسطوريو وآشوريو وسط كردستان معاقلم الجبلية لصالح إيران في تلك السنة أيضاً. وقد جندهم البريطانيون كقوة لمحاربة العثمانيين أولاً ومن ثم وطنوهم في شمالي العراق، وجعلوهم قوة شرطة واستعملوهم، من بين أشياء أخرى، ضد التمردات الكردية

المسلحة. ولكن مجازر ١٩٣٣ (من قبل الكرد المحليين وضباط الجيش الوطني العراقي) حطمت أعداداً منهم، وقضت عليهم كقوة عسكرية. عانى السوريون الغربيون كثيراً أيضاً في الحرب العالمية، وبعد تشكيل الدولة السورية عبرها كثيرون من تركيا واستقروا هناك. والجماعة المتبقية في جبال طور عابدين فقدوا أكثر أفرادها فعالية بسبب هجرة العمال إلى ألمانيا وبالتالي أصبحوا عرضة للاضطهاد من قبل جيرانهم المسلمين، والذي تسبب في هجرة جماعية من المنطقة. (٢٥)

بخلاف المسيحيين فإن يهوديي كردستان كانوا (حتى قيام دولة إسرائيل) لا يُعتبرون متعاونين مع القوى الأجنبية، ولم تكن أعدادهم كبيرة بحيث يشكلون قوة ذات أهمية. كانت علاقتهم مع الكرد على العموم ودية وإن لم تكن متكافئة، وهجرتهم إلى إسرائيل حوالي عام ١٩٥٠ لم تكن بسبب المعاملة التي لاقوها من جيرانهم الكرد. وفي دلالة ذات مغزى فإن الجالية الكردستانية اليهودية في إسرائيل لديها مشاعر قوية تجاه الكرد (٢٦).

لقد أعادت الجاليات السورية الشرقية والغربية تنظيم نفسها بشكل جيد في الشتات في أوروبا وأمريكا الشمالية. لقد انبثقت حركة آشورية علمانية موحدة في أوروبا تسعى إلى توحيد

الجاليتين في أمة واحدة وتشجع العودة إلى بلاد ما بين النهرين ودخلت في نقاش مع الحركة الكردية حول قضايا التعددية السياسية والدينية الإثنية (٢٧) وقد قامت الحركة الكردية بعدة خطوات تعبيراً عن ودهم: ففي برلمان كردستان العراق المستقل والبرلمان الكردي في المنفى هناك ممثلون آشوريون، كما أضافت محطة تلفزيون Med-TV الفضائية الكردية نشرات إخبارية باللغة الآرامية إلى برامجها، وكذلك الحال بالنسبة للتقنوات الكردية الأخرى.

التعلم الإسلامي في كردستان والعلاقات مع العالم الإسلامي الأوسع :

لقد جعلت الجغرافيا من كردستان منطقة حاجزة سياسياً بين الإمبراطوريات المجاورة -اعتباراً من عام ١٥٠٠ تقريباً بين المناطق الداخلية للإمبراطوريتين العثمانية والصفوية، إيران القاجارية فيما بعد. كما كانت منطقة تتقل بين المناطق حيث اللغات الثلاث الرئيسية للإسلام العربية والتركية والفارسية تُحكى وتُكتب. مثل شيوخ القبائل والأمراء الصغار من الكرد، كيف العلماء الكرد أنفسهم مع جيرانهم الأقوياء. فقد كان الكثير منهم يعرفون إضافة إلى الكردية والعربية والفارسية و/أو التركية، وهو ما مكّنهم من لعب دور الوسيط بين المناطق

الثقافية التي حددتها تلك اللغات. وقد أخذتهم مهتهم إلى أكثر من منطقة من تلك المناطق.

ولعل خير مثال على مهنة "دولية" لعالم كردي هو الملا الشهير كوراني (توفي سنة ١٤٨٨). وكان الملا قد وُلد في شهرزور في جنوبي كردستان وتلقى تعليمه الأولي من المعلمين المحليين. مع بلوغه سن الرشد، ذهب لطلب العلم إلى بغداد وديار بكر وحصن كيفا ودمشق والقدس والقاهرة — وهي مدن كانت تسيطر عليها قوى سياسية مختلفة. بعد مغادرته للقاهرة دُعي للدخول في خدمة الدولة العثمانية حيث أصبح المدرس الخاص للأمير محمد، الذي سيصبح في المستقبل السلطان محمد الفاتح، حيث وصل الملا كوراني أخيراً إلى أعلى منصب ديني في الإمبراطورية فأصبح أول مفتي لآستانبول. كما تم تعيين عدد آخر من العلماء الكرد كمدرسين في المدينتين المقدستين مكة والمدينة حيث استطاعوا أن يقوموا بفعالية بدور وسطاء ثقافيين بين المناطق التي تتكلم الفارسية والتركية والعربية. وقد ناقشتُ في إحدى مقالاتي السابقة تأثير العلماء الكرد على جزء بعيد من العالم الإسلامي: جنوب شرق آسيا.

في مدن كردستان أو المدن القريبة منها مثل ديار بكر، وحصن كيفا، وميفارقين (سيلفان)، وماردين، والموصل، وأربيل نجد

مدارس مهيبية حيث يعود تاريخ بناء بعضها إلى أوائل القرن الثاني عشر أو القرن الرابع عشر. بُنيت هذه المدارس في أغلب الأحيان من قبل سلالات غير كردية حكمت تلك المدن والمنطقة. وهكذا أنشأ أفراد من سلالة آرتوكيد (التركية) المدرسة الخاتونية (القرن الثاني عشر) والزنجيرية (القرن الرابع عشر) إضافة إلى عدد من المدارس في ماردين والمدرسة المسعودية (القرن الثاني عشر أو الثالث عشر) في ديار بكر. تُنسب المدرسة الزنجيرية في ديار بكر وبشكل متباين أحياناً إلى سلالة آرتوكيد التركية الحاكمة في القرن الثاني عشر أو إلى حاكم كردي من السلالة الأيوبية في القرن الثالث عشر. (٢٨) وأنشأت السلالات الحاكمة فيما بعد مدارسها الخاصة. ومثل هذه المدارس جذبت طلاباً مثل الملا كوراني، وبصرف النظر عن خلفياتهم العرقية، نجدهم مذكورين في سير العرب والأتراك والفرس إضافة إلى علماء الكرد. هذه المدارس كانت مُعدّة أساساً لتتقيف العلماء الذين سوف يدخلون في مرحلة ما في خدمة الدولة كقضاة أو رجال إفتاء أو مدرسين. في ظل الحكم العثماني دُمجت هذه المدارس تحت تنظيم مُدار مركزيّاً بمناهج ووظائف ثابتة تقريباً تضمن انتقال الطلاب والمدرسين من قسم إلى قسم آخر في الإمبراطورية. (٢٩) ورغم تمركزها

في كردستان، فإنه لم يكن هناك كثير من الخصوصية الكردية فيها.

وقد أقام الحكام الذين احتفظوا بالحكم الذاتي داخل الإمبراطورية العثمانية مدارسهم الخاصة، التي يبدو أنها بقيت خارج نظام التعليم العثماني، ولاسيما في بدليس والجزيرة والعمادية التي كانت مراكز رئيسية للتعليم، وخرّجت علماء مشهورين (٣٠) ولأن الكرد يتبعون المذهب الشافعي بينما المذهب الرسمي للإمبراطورية العثمانية هو المذهب الحنفي، فلا بد أن المناهج في المدارس الكردية كانت مختلفة كثيراً عن المدارس العثمانية، على الأقل فيما يتعلق بالفقه.

الفرق الآخر بين المدارس العثمانية والمدارس الكردية يكمن في المكانة التي أُعطيت للغة الكردية-على الأقل في القرن السابع عشر حيث ارتبط اسم بعض المؤلفين مع تلك المدارس التي قدمت أدباً كردياً مزدهراً. (الأجيال السابقة كانت تكتب حصراً إما بالعربية أو الفارسية.) ملا أحمد جزييري الذي علّم في المدرسة الحمراء في جزيرة [ابن عمر] هو مؤلف ديوان مشهور في الشعر الكردي العرفاني والذي يُقارن غالباً مع حافظ [الشيرازي]. أحمد خاني (توفي في ١٧٠٦ أو ١٧٠٧) أخذ قصة حب "مم و زين" الشعبية، وصاغها في قالب قصيدة طويلة مع

الحفاظ على اسمها، وهو عمل أدبي عظيم متعدد المعاني و اعتبرته الأجيال اللاحقة ملحمة وطنية كردية. إضافة إلى هذا العمل الأدبي، كتب خاني عمليين آخرين موجهين للتعليم الابتدائي وهما: قاموس عربي — كردي مكتوب في قالب شعري عنوانه نوبهار وكتاب آخر بسيط بالكردية حول العقيدة عنوانه (عقيدة الإيمان). يعتبر خاني وجزيري أشهر مؤلفين كرديين في تلك الفترة، ولكنهما ليسا الوحيدين بأي حال من الأحوال. فالرحالة التركي المعروف (أوليا جلبي) الذي زار الكثير من هذه الإمارات في أواسط القرن السابع عشر، يعطي وصفاً حياً عن الحياة الدينية والثقافية في بدليس والجزيرة والعمادية ويتكلم عن علماء يكتبون الشعر بالكردية (٣١).

بالإضافة إلى المدارس الحكومية وتلك التي رعتها الأسر الكردية الحاكمة، كان هناك منذ وقت طويل نوع آخر من المدارس في كردستان، أكثر تواضعاً ولكن أكثر استقلالية، أي تلك المدارس الملحقة بجوامع القرى والتي كان يديرها ملاكي حازوا شهرة واسعة في التعلم. هذه المدارس لم تكن تعلم طلابها من أجل مناصب رسمية ولكن لكي يصبحوا رجال دين (ملالي) لخدمة سكان القرية وربما البلدات الصغيرة. وقد لعب هؤلاء دوراً رئيسياً في نشوء الوعي القومي الكردي وفي تكامل أجزاء

مختلفة من كردستان، فطلاب كل مدرسة كانوا من مناطق وخلفيات اجتماعية مختلفة، والشائج القبلية لم تكن ذات أهمية كبيرة، إضافة إلى ذلك تم تشذيب اللغة الكردية فيها. (٣٢)

فترة الازدهار الثانية للأدب الكردي، والتي بدأت في القرن التاسع عشر في جنوبي كردستان هذه المرة، كانت وثيقة الصلة أيضاً بعالم هذه المدارس. فأول شاعر قومي في اللهجة الكردية السورانية، حاج قادر كوي، وأكبر شاعرين دينيين، مولوي ومهوي، برزوا من هذه البيئة ووجدوا هناك أيضاً أول قراء لهم. فقصاصد مولوي التي كتبت باللهجة الكورانية لا تزال إلى يومنا هذا تلقى رواجاً بين الملاي الكرد. ومن الجدير بالملاحظة أنه، رغم كونه مسلماً أصولياً، يعبر عن أفكار تُذكر بأهل الحق كالإيمان بالتقمص، مثلاً.

كما برز رجل آخر من عالم المدارس الكردية في كردستان الشمالية ألا وهو الشيخ سعيد نورسي (١٨٧٦-١٩٦٠) الذي بات معروفاً كمؤلف لكتابات دينية أصلية ومؤثرة ويعتبر الجد الأعلى لحركة النورسية في تركيا. هناك جانب غير معروف كثيراً من شخصية سعيد نورسي ألا وهو التزامه الصارم ككردى لإنهاض شعبه الكردي وتخليصه من حالة التخلف العامة. إن الفترة الأولى من حياته المهنية، والتي كان من

خلالها مجادلاً شديداً وناشطاً عُرف باسم سعيد الكردي و منهمكاً في الجمعيات القومية الكردية وفي مدرسة كردية في استانبول في ١٩٠٠-١٩١٠، هي التي أُبقيت طي الكتمان بشدة من قبل قيادة النورسية لدرجة أنها وضعت رقابة على كل كتابات سعيد النورسي وحذفت النشاطات الرئيسية من سيرته الذاتية. كان سعيد النورسي شخصية غير عادية وفريدة، ولكن بدمج الالتزام الشديد بالإسلام مع تعلق عميق بالشعب الكردي فإنه يعكس موقفاً كان منتشرًا إلى حد ما بين رجال الدين الكرد.

بعد إقامة الجمهورية التركية بوقت قصير في عام ١٩٢٣ أمرت الحكومة بإغلاق المدارس التقليدية كافة. ويبدو أن الحظر قد كان فعالاً تماماً في غربي تركيا ولكن أخف وطأة من ذلك في الشرق الكردي حيث استمرت الكثير من المدارس بالعمل سراً حتى السبعينيات. لقد قوّي الحظر في الواقع العلاقة بين المدارس والهوية الكردية، والتي قُمعت في الوقت نفسه. (٣٣) لقد كان الملالي الكرد مميزين بين أولئك الذين أبقوا الشعور بالهوية القومية الكردية حياً خلال تلك السنوات التي فرضت فيها الدولة انصهاراً ثقافياً.

الطرق الصوفية وأدوارها الاجتماعية والسياسية:

لقد كانت الطرق الصوفية حاضرة وبقوة في كردستان، والشيوخ المتصوف ربما يكون أكثر تمثيلاً للإسلام الكردي من الخبير الشرعي. إن أكثر العلماء شهرة في التاريخ الكردي كانوا متصوفة، والكثير من هؤلاء المتصوفين كسبوا تأثيراً سياسياً كبيراً. كانت طرق صوفية مختلفة حاضرة في كردستان في فترة أو أخرى، ولكن في القرون القليلة الماضية سيطر على المشهد الطريقتان القادرية والنقشبندية. (٣٤) لقد لعبت الطرق في مراحل معينة أدواراً سياسية واجتماعية هامة لأنها تمثل نوعاً من التنظيم الاجتماعي المستقل عن القبائل (وعن الدولة أيضاً).

إن الطرق الصوفية تشبه، إلى حد ما، مدرسة غير رسمية حيث تعرض مجموعة من الممارسات الروحية المعاصرة والطرق الباطنية التي يمارسها المبتدئ في الصوفية تحت إشراف شخص خبير. وقد طور هذه الطرق مؤسسو هذه الطرق ولكن يُعتقد أنها تعتمد على تعليمات أوصاها الرسول نفسه شفويًا. يُسمح للصوفيين البارعين فقط أن يعلموا هذه الممارسات، وهم ما يُطلق عليهم اسم "المرشد" أو شيخ في كردستان. وهذا ليس لقباً غير رسمي إذ أن المرء يصبح شيخاً بإجازة مكتوبة من معلمه شخصياً، وواحد من شروطها هو

البقاء لفترة طويلة من التعلم تحت إشراف مدرس، والإجازة لا تُعطى بشكل أوتوماتيكي.

في كردستان نلاحظ حول الشيخ الواحد تنوعاً في المريدين. فأكثرهم إخلاصاً يعيش مع الشيخ، في منزله، في "زاوية" أو على الأقل بالقرب منه قدر الإمكان وهم يشاركون في تلاوة الخطب والتأمل اليومي. هناك حلقة أوسع من المريدين الذين أُدخلوا أيضاً إلى الطريقة والذين يجتمعون دورياً تقريباً من أجل صلوات جماعية بإمامة الشيخ أو خليفته. إن الشيوخ الذين لهم مريدون ويعيشون في مناطق نائية عادة ما يعينون خليفة أو أكثر من بين أكثر "طلابه" تقدماً في التحصيل العلمي. إن مجموعة كبيرة من المريدين لا تشارك بشكل فعال في الممارسات الباطنية ويمكن ألا يُقبلوا في الطريقة ولكنهم ينجذبون إلى شخصية الشيخ الكاريزماتية. على عكس العلماء يمكن أن يقوم الشيخ بأعمال الرعي والسحر لإنجاز أعمال من المعجزات. حيث تتم استشارتهم في الأمور الأخلاقية والسياسية، ويتصرفون على أساس أنهم يشفون من الأمراض الجسدية والعقلية، ويهدئون من روع الأقرباء المتخاصمين. ويُعتقد أن مجرد حضورهم يجلب البركة كما يُعتقد أن لهم قوة الشفاعة عند الله.

في كردستان هناك ميل لأن يكون منصب الشيخ متوارثاً. فكل شيوخ الطريقة القادرية في كردستان الجنوبية ينتمون إلى عائلتين فقط، البرزنجية والطالبانية. لقد اتسع مدى الطريقة النقشبندية بشكل سريع في القرن التاسع عشر، جزئياً على حساب الطريقة القادرية وبالتحديد لأن الكثير ممن منحوا الإجازات لم يكونوا من أبناء الشيوخ. فقد درب مولانا خالد ذي الشخصية الكاريزماتية، وهو كردي من منطقة السليمانية، والذي درس مع واحد من أعظم أساتذة الطريقة النقشبندية الهنود، عدد كبيراً من الفقهاء وعين أكثر من ثلاثين شيخاً في مناطق مختلفة من كردستان (إضافة إلى عدد أكبر من الخلفاء الذين تم تعيينهم في أجزاء مختلفة من الإمبراطورية العثمانية). ولكن في الأجيال اللاحقة، أصبحت هناك نزعة بين الكرد النقشبديين لأن يكون منصب الشيخ وراثياً أيضاً. وبالنتيجة تطورت الكثير من فروع الطريقة إلى عشائر مستقلة تقريباً. وربما يمثل البرزانيون أبرز مثال في هذا السياق. لقد جذب شيوخ بارزان مریدين من أصول مختلفة، البعض منهم من أصول قبلية ولكن الأغلبية منهم فلاحون غير قبليين ممن عاشوا من قبل في أو قرب شيوخ قرية بارزان أو استوطنوا هناك فيما بعد. لقد تميزت الجماعة بشعور قوي بالمساواتية والرغبة في قبول الغرباء كأعضاء، ولكن في

أثناء النزاعات مع القبائل المجاورة كانت تتصرف كقبيلة. وجماعة "حقا" التي ذكرت أعلاه مثال آخر في هذا المجال.

إن الطريقة النقشبندية لم تتسع بسرعة في النصف الأول من القرن التاسع عشر، بل زادت أهميتها السياسية أيضاً. فبحلول نهاية ذلك القرن نجد أن شيوخا من الطريقة النقشبندية قد شغلوا مناصب هامة في بقاع كثيرة من كردستان. وهذا الشيء مرتبط بتطورات سياسية رئيسية أخرى في تلك الفترة. ففي العقود الأولى من القرن ألغت الإصلاحات الإدارية آخر الإمارات الكردية المتمتعة بالحكم الذاتي وأخضعت كل كردستان لحكام يتم تعيينهم مركزياً. لقد افتقر هؤلاء الحكام إلى السلطة الأخلاقية التي كانت لدى الأمراء الكرد، ولم يستطيعوا أن يبقوا النزاعات القبلية تحت السيطرة، كما فعل الأمراء الكرد. وقد تميزت العقود التالية بتزايد متواصل في العنف والنزاع، وتفاقت حالة الاستقرار نتيجة سلسلة هزائم ألحقتها القوى الأوروبية بالإمبراطورية العثمانية والنشاطات الواضحة للبعثات التبشيرية بين الجاليات المسيحية المحلية. وهذا الموقف تحديداً هو الذي أقحم الشيوخ كوسطاء في تلك النزاعات. وبحكم سلطتهم المستقلة عن الانتماء القبلي وتجاوز مريديهم للحدود القبلية، فإن الشيوخ كانوا في موقع جيد لحل النزاعات إما من خلال التوسط

بين الأطراف المتنازعة أو ببساطة من خلال فرض حل عليها. وقد أصبح البعض من هؤلاء الشيوخ دهاة سياسيين تمكنوا من فرض سلطتهم على شيوخ قبائل أكبر في مناطقهم. وقد أصبحوا في النهاية أكثر الناس قبولاً للتحدث باسم الكرد قاطبة (٣٥).

لذلك فإنه ليس من باب الصدفة أن تكون أولى الانتفاضات الكردية ذات البعد القومي بقيادة متصوفة أو شيوخ: مثل الانتفاضات الكبرى بقيادة الشيخ عبيد الله (١٨٨٠) وشيوخ بارزان في وسط كردستان، والشيخ سعيد (١٩٢٥) في الشمال، والشيخ محمود برزنجي (١٩١٩، ١٩٢٢ و ١٩٣١) في كردستان الجنوبية إضافة إلى انتفاضات ثانوية أخرى (٣٦) وكان ينبغي على القوميين العلمانيين أن يدخلوا في تحالفات لمدة طويلة مع هؤلاء الشيوخ لأن هؤلاء فقط كانوا قادرين على تعبئة وحشد الجماهير. وهذا الشيء لم يكن فقط في أوقات الثورات. فالشيخ عبيدالله، ابن الشيخ عبدالقادر، الذي استقر في استانبول بعد ثورة تركيا الفتاة لعام ١٩٠٨، لعب دوراً قيادياً في الجمعيات الكردية التي تأسست هناك، وقد كان هو القائد الوحيد الذي تستمع إليه الطبقة العاملة في استانبول، في حين كان المثقفون العلمانيون ذوي الثقافة الحديثة مقطوعي الصلة مع تلك الدائرة الانتخابية.

في القرن الحالي تم توجيه نقد لاذع للطرق الصوفية من جهات مختلفة: من قبل المصلحين المسلمين، من قبل الساسة ذوي الميول التحديثية ومن قبل المثقفين القوميين الكرد أيضاً. رفض الشيخ سعيد النورسي، الذي كان مدرسه يشتملون على شيخ من الطريقة النقشبندية والذي تعبّر كتاباته عن روح صوفية، الفرق الصوفية حينما عملت في كردستان بما في ذلك الممارسات السحرية والخرافية التي ارتبطت بهم والتبجيل اللاعقلاني للشيوخ الوراثيين. (تسمى الحركة النورسية، التي انتظم فيها مريدوه، غالباً ما يسمون في تركيا باسم *tarikats* أو الطريقة الصوفية، ولكن ليس لها قيادة وراثية ولا تنغمس في أعمال "الذكر" أو التلاوة الجماعية.)

اعتبرت تركيا الفتاة وخلفاؤها الكماليون أن الطرق الصوفية مرتع للخرافة والرجعية، وعقبة في طريق التقدم. وكانت جمعيات بعض الشيوخ ذوي الميول القومية الكردية موضع شك أكبر. وقد كانت ثورة الشيخ سعيد القشة التي قصمت ظهر البعير. فقد حظرت الحكومة التركية في غضون أشهر جميع الطرق الصوفية. لقد أضر الحظر بشكل خاص بالطرق الدينية التي كان ينبغي عليها أن تعلق جميع نشاطاتها. ومن المفارقة بمكان أن بعض الشيوخ الكرد، وخاصة أولئك الذين تعاونوا مع

الحكومة، قد حافظوا على مكانتهم الاجتماعية. إن الانتقال إلى ديمقراطية تشارك فيها عدة أحزاب والانتخابات العامة في أعقاب الحرب العالمية الثانية جعلت من الشيوخ مصدراً أساسياً لكسب الأصوات للأحزاب المحافظة حيث أصبح الكثير من الشيوخ الكرد أعضاء في البرلمان. في فترة ما بعد الحرب، كان بعض أشد المنتقدين للشيوخ الكرد هم المثقفون العلمانيون الكرد الذين ألقوا اللوم على الشيوخ في إبقاء سكان القرى جهلاء واستغلالهم اقتصادياً وبيعهم للدولة مقابل مزيد من النفوذ والمال (٣٧).

إن الحظر على الطرق الصوفية في تركيا كان يصبح أقل حدة بشكل تدريجي وبحلول الثمانينيات كان بإمكان الطرق الصوفية أن تمارس نشاطها علانية مرة أخرى. لقد خفّ ارتباط الطريقة النقشبندية بالقومية الكردية وخاصة في المناطق التي يلتقي فيها السكان الأتراك والأكراد، والعلويين والسنة. والواقع أن الكثير من الشيوخ في هذه المناطق انتسبوا، ابتداءً من أواسط السبعينيات، إلى حزب العمل القومي التركي الفاشي رغم أن أغلبية مريديهم في بعض الحالات لا يزالون من الأكراد. في حين جذب بعض الشيوخ الكرد الآخرين أعداداً كبيرة من التلاميذ غير الكرد. ويوجد الآن في استانبول عدة فروع كردية

من الطريقة النقشبندية إما لأن الشيخ نفسه انتقل إلى هناك أو لأن مجموعة من مرّيديه نظمو أنفسهم هناك. (٣٨)

حينما حظرت الطرق الصوفية في تركيا، هاجر قسم من الشيوخ الكرّدي إلى سورية التي اتبعت في ظل الانتداب الفرنسي إسلاماً وسياسات كرّدية أكثر ليبرالية من جارتها تركيا. إن في شمال شرق سورية التي استقر فيها أكراد آخرون اضطروا إلى مغادرة تركيا لسبب أو لآخر، نسبة عالية من الشيوخ لكل مجموعة من السكان. ولا يزال يحتفظ الكثير منهم بأعداد كبيرة من المرّيدين في القسم التركي من كردستان، ويقومون، منذ أن أصبح ذلك ممكناً مرة أخرى، بزيارات سنوية إلى المقاطعات الشمالية للحدود.

القومية الإثنية مقابل الدينية:

يُعد الإسلام بالنسبة لكثير من الكرّدي المسلمين السنة الورعين عنصراً أساسياً من الهوية الكرّدية. إنهم لا يعتبرون اليزيديين كأكراد خالص حتى وإن كان معظم اليزيديين لا يعرفون سوى الكرّدية. وفي بعض الأحيان لا يُعترف بالعلويين الذين يتكلمون الكرّدية أو الزازية كأكراد. إن هذا الرأي ليس هو الغالب دائماً فقد تحدث المؤلفون الكرّدي والترك من القرن السادس عشر — القرن التاسع عشر بحرية عن اليزيديين أو القزلباش الأكراد. وقد

عاملت الإدارة العثمانية عرضياً كلتا الجماعتين على أنهما مسلمون من أجل الضرائب والأغراض القانونية الأخرى — والتي لم تمنع من عمليات اضطهاد من حين لآخر. إن الحدود الاجتماعية الفاصلة بين الجماعات الدينية المختلفة كانت موجودة على الدوام، ولكن الأهمية التي نسبت إليها تغير من وقت لآخر وبشكل كبير. وقد ازدادت في العقدين الأخيرين لدرجة أن بعض الجماعات اليزيدية والعلوية أعلنت عن نفسها كقوميات مميزة، ومختلفة عن الكرد السنة. (٣٩)

لقد لوحظ وبشكل متكرر بأن أول انتفاضة كردية كبيرة في تركيا بقيادة شيخ سعيد في عام ١٩٢٥ كانت انتفاضة للمسلمين السنة من متكلمي اللهجة الزازية والتي عارضها بشكل فعال بعض القبائل العلوية المجاورة التي تتكلم الزازية أيضاً، وأن ثورة ١٩٣٧ في منطقة ديرسم شملت العلويين فقط ولم تلق دعماً من لدن الكرد السنة. وقد وُضعت الهوية القومية الكردية لكلتا الثورتين موضع التساؤل من قبل الباحثين والسياسيين من مشارب مختلفة. ألم تكن هذه انتفاضات سنية مسلمة أو علوية أكثر من كونها ثورات قومية كردية؟ (٤٠) في كلتا الحالتين نجد أن القيادة على الأقل مؤلفة من عدة شخصيات مدنية مثقفة تحمل مثل القومية الكردية العليا، ولكن محاولاتهم لتجاوز حدود

الجماعة من أجل تعبئة الجماهير قد أخفقت. بالنسبة لمعظم المشتركين لم تكن الثورتان مختلفتان كثيراً عن سابقتها والتي مثلت مقاومة ضد تدخل الحكومة المركزية في الشؤون المحلية. وكان الدفاع عن الإسلام دافعاً قوياً آخر في ثورة شيخ سعيد. من ناحية أخرى، ربما كانت ثورة ديرسم قد استعملت رموزاً علوية ولكنها لم تكن أبداً انتفاضة باسم العلوية. لقد تصادف أن كانت الانتفاضة للعلويين ولذلك لم تلق الكثير من التضامن من قبل الكرد السنة.

إن مواقف العلويين من متكلمي الكردية والزازية من الهوية الكردية، التي ارتبطت في نظر الكثيرين بالإسلام السني، بقيت متناقضة في العقود التالية. لقد كان لدى العلويين أسبابهم لأن يكونوا علمانيين، حيث دعم الكثير من المثقفين الكرد العلويين ساندوا الكمالية لأن الأصولية الإسلامية في نظرهم شكلت تهديداً أكبر لجماعتهم. وكان الشبان العلويون في الستينيات والسبعينيات [من القرن الماضي] من الأتراك والكرد يفضلون السياسات اليسارية أكثر من القومية — ولكن في معظم التنظيمات الكردية التي برزت في ذلك الحين، نجد العلويين من القبايين البارزين أيضاً. بعد ثورة شيخ سعيد فقدت القومية الكردية علاقتها الواضحة مع الإسلام حتى الثمانينيات. ورغم

أن الشعور القومي على العموم أقوى بين الكرد السنة منه لدى العلويين وأهل الحق واليزيديين والشيعة، ورغم أن الأغلبية من الكرد السنة من الأتقياء، فإن كل الجمعيات الثقافية والأحزاب السياسية التي نشأت كانت علمانية وبإصرار. من ناحية أخرى، لم يؤكد الكرد النشيطين كمسلمين ملتزمين بهويتهم العرقية الكردية ودخلوا في أغلب الأحيان في صراع مع الحركة الكردية، التي كانت، وخاصة في التسعينيات، متأثرة بقوة بالماركسية. وبزوال الماركسية كقوة سياسية، عاد الإسلام إلى السياسة الكردية كعامل هام في سياسة الهوية الكردية تجاه الإسلام.

وقد لعبت الثورة الإيرانية دون شك دوراً كبيراً في هذه العملية، رغم أن تأثيرها لم يكن مباشراً. في غضون الأشهر الأولى من عمر الثورة، لم يكن أكراد إيران معترف بهم وبرز من بينهم عدد من رجال الدين كناطقين باسمهم ولاسيما الملا عز الدين الحسيني في مهاباد والمتدرب في جامع الأزهر العالم أحمد مفتي زاده في سنندج. ولكن سرعان ما انتقلت السيطرة على الأحداث والقيادة من رجال الدين هؤلاء إلى ساسة كرد علمانيين الذين كانوا قد عادوا للتو من السجن أو من المنفى والذين نجحوا في إعادة تنظيم الأحزاب الكردية (العلمانية

واليسارية) التي كانت في حالة سبات. وكان الحسيني في مرحلة مبكرة قد تحالف مع اليسار الراديكالي وتبنى نهجاً إسلامياً شعبياً اشتراكياً مع التأكيد القوي على حق تقرير المصير لكل الجماعات الإثنية — لغوية في إيران. وحينما أرسلت الحكومة المركزية جيشها وقوات الشيعة غير النظامية للاستيلاء على كردستان كانت هناك حركات مقاومة كردية سنية لمدة قصيرة بقيادة شقيق عز الدين الحسيني في "بانه" والشيخ النقشبنديّ أوصمان في منطقة هورامان، ولكن حينما بدأت حرب العصابات بشكل جدي فقط بقيت القوات العلمانية في الميدان. (٤١)

خلال الحرب العراقية-الإيرانية أعطت إيران الدعم لبعض الأحزاب الكردية العلمانية العراقية (حدك أولاً ومن ثم أوك أيضاً) ولكنها بذلت جهودها من أجل نشوء حركة إسلامية بين أكراد العراق. وقد بذلت العربية السعودية، التي شعرت بأنها مهددة بالثورة الإيرانية، جهوداً مماثلة وإن كان الهدف منها هو إعاقة الجهود الإيرانية. لقد برزت الحركة الإسلامية في كردستان بقيادة الملا أوصمان بن عبدالعزيز من حلبجة في حوالي عام ١٩٨٧ وأصبح عاملاً سياسياً هاماً في أوائل عام ١٩٩٠. ويبدو أنها أرادت أن توازن الجماعات الدينية الإيرانية

والسعودية، رغم أن الملا أو صمان نفسه كانت له علاقات سابقة مع حركة الإخوان المسلمين في مصر الموجهة نحو السعوديين كما هو واضح. دعمت إيران أيضاً الشيخ النقشبندى محمد خالد بارزاني، ابن عم مسعود البارزاني، في إنشاء قوة مسلحة وأطلق عليه اسم "حزب الله الكردي" وهو من طرد أنصار الحزب الشيوعي العراقي والحزب الاشتراكي الكردستاني من منطقة بادينان. وفي التسعينيات برز حزب الله الثوري بقيادة أدهم البارزاني المدعوم من إيران أيضاً، ويبدو أنه قد انشق عن الحركة السابقة. لحد الآن يبدو أن الحركة الإسلامية قد أوجدت قاعدة ثابتة من الدعم الشعبي وأصبحت منافساً حقيقياً للأحزاب العلمانية.

وفي تركيا بدأ تنظيم حزب الله السري، مع ارتباطات بإيران، بالظهور في الثمانينيات. وقد وقف جناح من الحركة بقوة ضد القومية العلمانية ودخل في التسعينيات في صراع عنيف مع PKK حيث تعاونت في أثنائها مع التنظيمات التركية المناوئة للعصيان. ولكن جناح آخر لـ "حزب الله" طور نوعاً من الإسلام يوفق بين الإسلام والقومية الكردية. (٤٢)

في المقابل تبني الـ PKK موقفاً أكثر احتراماً للإسلام. مثل كل الحركات اليسارية في تركيا، لم يكن PKK في البداية

علمانياً فحسب، بل كان ضد الدين تماماً. ولكن عندما وجد مدى ارتباط الكثير من القرويين الكرد بالدين، تخلّى عن موقفه السابق وأوجد فرعين إسلاميين هما اتحاد المتدينين واتحاد الأئمة الوطنيين. وحتى لا يستبعد الكرد العلويين واليزيديين بسبب هذا الاقتراح الإسلامي السني، أنشأ PKK جمعية يزيدية وأخرى علوية.

من بين الحركات الدينية المختلفة في كردستان تركيا، ربما يكون لدى الحركة النورسية [نسبة إلى سعيد النورسي.م] أكبر عدد من الأتباع. ربما تكون الحركة النورسية هي الأهم في كل تركيا، ولكن ظهرت عدد من الانشقاقات فيها مؤخراً وبنيتها عادت القومية إلى قلب الحركة. إن التيار السائد في الحركة (الذي ارتبط بصحيفة Yeni Asya) كان على الدوام بمعزل عن السياسات العملية، وبسبب نظرتة أن الإسلام يتجاوز كل الانقسامات العرقية والقومية قلل من أهمية الجانب الكردي في مؤسس الحركة. في حين اختار جناح آخر من الحركة النورسية بقيادة فتح الله كولن Fethullah Gülen ولسان حاله صحيفة "الزمان" التكيف مع النخبة التركية العسكرية العلمانية والبيروقراطية وتبني موقف تركي قومي واضح. رداً على ذلك بدأت جماعات كردية من النورسية تؤكد على هوياتها القومية

وأظهرت الجانب الكردي في سيرة سعيد النورسي الذي كان قد بقي طي الكتمان حتى ذلك الوقت. أكثر هذه الجماعات راديكالية هي جماعة تُلقب بـ"مد — زهرا" (نسبة إلى مدرسة الزهراء التي أراد سعيد النورسي إقامتها في كردستان مع إشارة إلى أجداد الكرد المفترضين: الميديين). وصحيفتها Dava مثال واضح على اعتناق القومية الكردية، فقد اختارت زعيم أول انتفاضة كبيرة في تركيا، الشيخ سعيد، كسلف لسعيد النورسي، وقد كتبت تقارير متعاطفة مع الحركة الإسلامية في كردستان العراق. وصحيفة نوبهار، الأقل تسيّساً والأكثر فكريّة في المضمون، دعامة أساسية في إحياء الثقافة الكردية. فالمساهمون فيها قرييون من الحركة النورسية، ولكنهم في الوقت نفسه متقنون أكراد. تركز الصحيفة كثيراً على الحوار طالبة شركاء ليس من بين الجماعات الإسلامية الأخرى بالدرجة الأولى، بل بين الجماعات الكردية العلمانية.

إن بروز هذه الجماعات الكردية ضمن الحركة النورسية، بمطالبها التي تتصل بالشعب الكردي كان جزء من فكر وعمل الشيخ سعيد النورسي مثلما كان حماية الإسلام وإحيائه، تبدو وكأنها إشارة إلى اتجاه عام. لقد كانت النظرة السائدة لدى الحركة الإسلامية هي أن استبعاد الإثنية (ولهذا السبب كان

ينبغي رفض كل أشكال التمييز الإثني والإثنيو — قومي أيضاً.) ولكن في الثمانينيات فرضت الهويات القومية والإثنية نفسها على الحركة الإسلامية، على الأقل في تركيا. فمن ناحية حاولت القومية التركية أن تكيف الإسلام على شكل "تركيب تركي — إسلامي"، والذي أصبح تقريباً الإيديولوجية الجديدة للدولة. فأشخاص من أصول تركية أصبحوا أعضاء بارزين في حزب الرفاه الإسلامي، الجناح المؤثر في الحركة النورسية بقيادة فتح الله كولن لم يتبن خطاباً تركياً قومياً فحسب، بل أيضاً وسع نشاطاته في مناطق وسط آسيا التي تتكلم التركية. هذا، من ناحية أخرى، أجبر الإسلاميين الكرد على أن يطالبوا بهوية مميزة خاصة بهم في الحركة الإسلامية. لقد أصبحت السياسة والمجتمع الكرديين أكثر إسلاماً بالنظر لبروز تنظيمات إسلامية — سياسية أكثر، وحقيقة الأمر هو أن الحركات السياسية العلمانية باتت ملزمة أن تعترف وتُظهر احتراماً للإسلام. من ناحية أخرى أصبحت الحركات الإسلامية في كردستان أكثر كرديةً مما كانت عليه في الماضي.

الهوامش:

١- أستعمل "اللغة الكردية" في هذه الورقة بمعناه الواسع لتشمل اللغتين المرتبطتين بها ولكن المميزتين عنها: الزازية والكورانية، حيث يُعد

متكلموها جزءاً من المجتمع الكردي الكبير واعتبروا بالتالي أكراداً. ورغم أنه في السنوات الأخيرة هناك ميل بين المتكلمين بالزازية على اعتبار أنفسهم مختلفين عن الكرد، إلا أن معظم مصادر التاريخ المدونة تعتبر الكردية والزازية والكورانية جزءاً، وإن لم يكن متجانساً، من مركب ثقافي واحد.

٢- مهدي ب. ميمون (توفي بين سنة ١٧٢/١٨٨-٩) قد ذكر في معاجم الأعلام المبكرة وأول تلك المعاجم هي طبقات ابن سعد المجلد السابع ص ٢٨٠ حيث يقول "كان ميمون كردياً". هذه المعلومة قدمها مشكوراً جون نواس John Nawas من جامعة أوتريخت.

3- ابو ناصر محمد، مشهور بـ "ابن الكردي"، ذكر في تاريخ بغداد اقتبسه بابا مردوخ روحاني في (تاريخ مشاهير الكرد) المجلد الأول (طهران ١٣٦٤/١٩٨٥)، ص ٦.

4 - يعدد مردوخ روحاني عدة علماء كرد من القرون الأربعة الأولى للإسلام (ص ١-٢٠) ، ولكن في معظم الحالات يكون مردوخ هو الذي ينسب إليهم القومية الكردية وليس مصادره. إن نسبة كبيرة من هؤلاء يأتون من دناور، وهذا لا يجعلهم كرداً بالضرورة. أقدم مؤلف عُرف بأنه كردي بشكل واضح جاء في كتاب كارل بروكلمان Geschichte der arabischen Litteratur هو أبو يوسف يعقوب ب.أ. الكردي الذي توفي في ١٠٨٢/٤٧٤ ولكنه كتب دراسة عن فقه اللغة وليس كتاباً دينياً.

5 - حول عمار بن ياسر الذي كان أيضاً طالباً لدى أبو النجيب سهروردي انظر Die Fawa'ih al-gamal wa-faatih al-glal des Nagm ad-Din al-Kubra (Wiesbaden:Steiner, 1957) ص ١٩-٢٣. بعد

- أربعة قرون من موته يُذكر الشيخ عمار بن ياسر باعتزاز في كتاب (الشرفنامه) الذي كتبه أمير بدليس، شرف خان - (ed. V. Véliaminof-Zernof, tome I, Petersburg, 1860, p.342; trad. B. Charmoy, tome II/I, Petersburg 1873, p.208)
- 6 - للإطلاع على موجز حياة علي هكاري انظر: مردوخ روحاني: تاريخ مشاهير الكرد، المجلد الأول. بعد عدة قرون نجد علماء في كردستان يتفخرون بنسبهم إلى هذا الصوفي اللامع، مثل الباطني شمسي بدليسي الذي عاش في القرن الثامن عشر. (M. Kemal Gündogdu & Azmi Gündogdu, Sems-i Bitlisi, Ankara, Türkiye Dyanet Vakfi, 1992,p.4)
- 7 - حول هذه العائلة أو أسياذ النهري انظر: باسيل نيكييتين: الكرد: دراسة سوسولوجية وتاريخية (باريس، ١٩٥٦) ص٢١١-٤، ومارتن فان برونسين (سادات نهري أو كيلانزاد وسط كردستان، دورية حول تاريخ الصوفية رقم ١ (٢٠٠٠)
- 8 - Rudolf Frank, Scheich 'Adi, der grosse Heilge der Jezîdîs (Berlin,1911); Philip Kreyenbroek, Yezidism-its background observances and textual traditions (Lewiston, NY: Mellen Research publications, 1995)
- 9 - M. Mokri, "Étude d'un titre de propriété du début du XVIe siècle provenant du Kurdistan", in: M. Mokri, contribution scientifique aux etudes iraniennes (Paris: Klincksieck, 1970), pp303-330
- 10 - سلسلة نسب عائلة البرزنجي مسئل باختصار من السير ادمونز، الكرد والترک والعرب (Oxford University Press, 1957) ص٦٩-٧١. ويناقش ادمونز كذلك شجرة عائلة من أسياذ كاكائي (أهل الحق) التي

تدعي أنها سليلة (سلطان ساهاك) وبالتالي من السيد عيسى (المرجع السابق، ص ١٨٨-٩) قارن محمد رؤوف توكللي، تاريخ التصوف في كردستان، (طهران بدون تاريخ [تقريباً ١٩٨٠]) و ص ١٣٣-١٥٧.

11 - لفت جان بول رو Jean-Paul Roux الأنظار إلى حقيقة وجود أفكار دينية في مجموعة أساطير أهل الحق تعود أصولها إلى التركية: "Les Fidèles de Vérité et les croyances religieuses trucs", Revue de l'histoire des religions 175 (1969), 61-95
12 - كتب البحث في عام ١٩٩٩ كورقة عمل إلى مشروع دراسات المنطقة الإسلامية، طوكيو، اليابان. (المترجم)

B. Nikitine, "Les Kurdes racontés par eux-mêmes", - 13 L'Asie Francaise No.231 (mai,1925)pp148-157; The Kurds, an historical and political study (London: Oxford University Press, 1966)pp.117-118.

14 - هناك ملاحظات أولية في كتاب ادموندمز الآنف الذكر ص ٢٠٤-٦. قارن ذلك مع مصطفى عسكري Awirdaneweyek le bizûtnewey "Heqe" نظرة إلى حركة حقا" حرره محمد ملا كريم (بغداد: الأ، ١٩٨٣).

15 - انظر مارتن فان برونسين، "الفتح العثماني لديار بكر والتنظيم الإداري للإقليم في القرنين السادس عشر والسابع عشر" في كتاب أوليا جلبي في ديار بكر (ليدن، بريل، ١٩٨٨) ص ١٣-٢٨، وللمؤلف نفسه، الأغا والشيخ والدولة البنى الاجتماعية والسياسية لكردستان (لندن، ١٩٩٢) ١٣١-١٦١.

16 - انظر مارتن فان برونسين "Aslini inkar eden haramzadedir!" مناقشة لمسألة الهوية القومية للكرد العلويين" في K.

Kehl-Bodrogi, B. Kellner-Heinkele and A. Otter-Beaujean (eds), *الجماعات الدينية التوفيقية في الشرق الأدنى (اليدن: برييل، ١٩٩٧) ص ١-٢٣.*

17 - أهم مصدر عن الشبك هو : عبد الحميد الصراف، الشبك من الفرق الغلاة في العراق (بغداد مطبعة المعارف، ١٩٤٥) قارن مع مارتن فان برونسين " الشبك وجماعة القزلباش في كردستان العراق"، "Les Annales de l'Autre Islam 5 (1998)185-196. وحول قزلباش كركوك انظر: ادموندز الكرد والترك والعرب ص ٢٦٨-٩.

١٨ - لقد نوقشت نقاط التشابه بين اليزيدية وأهل الحق والعلوية إلى حد ما في: Philip G. Kreyenbroek, " On the study of some heterodox sects in Kurdistan", *Les Annales de l'Autre Islam 5 (1998), 163-184.*

19 - Helmut Christoff, *Kurden und Armenier: eine Untersuchung über die Abhängigkeit ihrer Lebensformen und Charakterentwicklung von der Landschaft. Diss. Hamburg, 1935.*

20 - John Joseph, *The Nestorians and their Muslim neighbours* (Princeton University Press, 1961); Michel Chevalier, *Les montagnards Chrétien du Hakkari et du Kurdistan septentrional* (Département de Géographie de l'Université de Paris-Sorbonne, 1985); John Joseph, *Muslim-Christian relations and inter-Christian rivalries in the Middle East: the case of the Jacobites in an age of transition* (Albany, SUNY Press, 1983)

٢١ - Paulicians طائفة مهرطقة في الشرق أسسها قسطنطين من منانالي (في القرن السابع الميلادي) الذي أقام أول أبرشية له في أرمينيا

حوالي عام ٦٦٠. وقد حُوكم بالموت بأمر من الإمبراطور البيزنطي قسطنطين الرابع، ولكن طائفته لم تخنق بموته. في القرن التاسع تحالفوا مع المسلمين ضد الإمبراطورية البيزنطية ووصلوا إلى أوج قوتهم. رفضت الطائفة، بالإضافة إلى الهرمية الكنسية، العهد القديم وأجزاء من العهد الجديد إضافة إلى السر المقدس للمعمودية، والقربان المقدس، والزواج. وقد كانوا أيضا يقاومون تقديس التماثيل. عن موسوعة Encarta, Microsoft 2003 (بتصرف). (المترجم)

22 - حتى عهد قريب ، أوائل القرن التاسع عشر، كانت هناك جماعة مهرطقة تُعرف باسم تورانكي Thoranki في مقاطعة موش، التي اعتبرها الدارسون فرعا من البوالة Paulicians . ما نعرفه عن هذه الطائفة يعتمد على مصدر وحيد تم الاحتفاظ به. انظر Fred. C. Conybreare, The Key of Truth, a manual if the Paulician Church of Armenia (Oxford: Clarendon Press, 1898).

٢٣ - Carsten Neibuhr, Reize naar Arabië en endere omliggende landen. Vol.2 (Amsterdam, 1780), p376-8 (Dutch translation of vol. 3 of Reisebescherubung nach Arabien und andern umliegenden, Copenhagen, 1778)

Jelle Verheij, "Les frères de terre et d'eau': sur le rôle - 24 des Kurdes dans les massacres arméniens de 1894-1896" , "Les Annales de l'Autre Islam 5 (1998)225-276.

Martin Van Bruinessen, "The Christians of eastern - 25 Turkey, the state and the local power structure", ICMC MIGRATION NEWS no. 3-4 (1979), 40-46; Helga Anschutz, Die syrischen Christian vom Tur Abdin, eine altchristliche Bevölkerungsgruppe zwischen Beharrung,

Stagnation und Auflösung (Würzburg: Augustinus-Verlag, 1984).

٢٦ - الدراسة الأشمل لتاريخ وثقافة اليهود الكردستانيين هو عمل إيريك

برور Eric Brauer (completed and edited by Raphael Parai), The Jews of Kurdistan (Detroit: Wayne State University, 1993).

27 - يمكن تتبع هذه الحركة الآشورية الشاملة في أربع صحف تأسست

حديثاً هي : نصيبين (تصدر في السويد)، فوركونو (السويد)، حمورابي (فرنسا) ورينو هيرو (سويسرا).

Nejat Göyünç, XVI, yüzyılda Mardin sancagi (Istabil: I28 Ü. Edebiyat Fak., 1969), pp.114-6; Sevkert Beysanoglu, Anitlar ve kitabletri ile Diyarbakir tarihi, 1.cilt: Baslangıç Akkiyunlualari kadar (Ankara, 1987), pp.331-4, Cf. Martin Van Bruinessen, "Religious life in Diyarbakir: Isalmi learning and the role of the tariqats", in Van Bruinessen &Boeschoten, Evliya ~alabi in Diyarbekir, pp.45-52.

I.H. Uzunçarsili, Osmanli deletinini ilmiye teskilati - 29 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965) Richard Repp, "Some observations on the development of the Ottoman learned hierarchy", in Nikki R. Keddie (ed.), Scholars, Saints and Sufis (Berkeley: University of California

٣٠ - بعض المدارس التي أنشئت في الجزيرة من قبل الأسرة المحلية

الحاكمة نُوقشت في Abdullah Yasin, Bütün Yönleriyle Cizre

M. والتي أُقيمت في بدليس في (Cizre: Dicle Kitapevi, 1983);

Olus Arik, Bitlis yapilarında Selçuklu rönesansi (Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitutu, 1971)

- ٣١ - قسم كبير من رحلات أوليا في كردستان مفقود في الطبعة المنشورة من سياحتنامه (كتاب رحلات) التي اعتمدت على مخطوطة ناقصة. الأقسام المتعلّفة بـ (بدليس) نُشرت بشكل مقبول من قبل روبرت دانكوف، أوليا جلبي في بدليس (Leiden: Brill, 1990) لتقييم الأجزاء الأخرى حول كردستان، انظر مداخلتني في محضر جلسات مؤتمر برلين حول كتاب (شرفنامه) بعنوان "كردستان في القرنين السادس عشر والسابع عشر كما ظهرت في كتاب أوليا جلبي (سياحتنامه). أيار ١-٣، ١٩٩٨
- ٣٢ - وصف ممتع للمدارس الكردية التقليدية كما كانت في كردستان تركيا حتى السبعينيات [من القرن الماضي] ومناهجها موجود في كتاب زين العابدين زنار في (Stockholm: Xwendina medresê Pencînar, 1993) التي ظهرت منها ترجمة إنكليزية في (Les Annales de l'Autre Islam 5 (1998) وهناك معلومات ممتعة أيضاً في عدد خاص عن "المدرسة" في المجلة الكردية الشهرية نوبهار العدد ٦٤/٣٦ (استانبول، حزيران/تموز ١٩٩٨).
- 33 - كان ينبغي على الآباء الذين يرغبون أن يتلقوا أبنائهم التعليم في المدرسة التقليدية أن يرسلوهم إلى كردستان، وهو ما فعله البعض. أحد هؤلاء الخريجين الترك من المدرسة الكردية هو توران دورسن Turan Dursun الذي كتب كتاباً أسراً حول تجربته هناك في (Kullen, Istanbul: Akyüz, 1990). دورسن الذي أصبح فيما بعد ملحدًا ومجادلاً عنيفاً للدين يكتب باحتقار عن تخلف هذا الوسط، ولكن نوعية مناقشاته (نُشرت في سلسلة كتاب بعنوان: "المحظور في آلام الاحتضار: هذا هو الدين" Istanbul: Kaynak Tabu can çekisiyor: din bu")

Yayinlari تظهر أن التدريب، فيما يخص العلوم الدينية على الأقل، كان صارماً.

٣٤ - مارتن فان برونسين، الحياة الدينية في دبار بكر: التعلم الديني ودور الطرق [الصوفية]، في مارتن فان برونسين ويوسخوتين Boeschoten، أوليا جلبي في ديار بكر، وفي المصدر ذاته "الطريقة النقشبندية في كردستان في القرن السابع عشر. ومارتن فان برونسين، الآغا والشيخ والدولة: البنى الاجتماعية والسياسية في كردستان (London: Zed) Books, 1992.

٣٥ - محاولة لشرح الأبعاد السيولوجية بتفصيل أكثر موجود في كتابي الآغا والشيخ والدولة.

36 - للاطلاع على ثورتي شيخ سعيد وشيخ عبيدالله انظر Robert Olson, The emergence of Kurdish nationalism and Sheikh Said rebellion (Austin: Universtiy of Texas Press, 1989) وثورتي الشيخ أحمد البارزاني والشيخ محمود انظر ديفيد مكديول، تاريخ الكرد الحديث، (London: I.B.Tausris, 1996) [وقد صدرت ترجمة هذا الكتاب عن دار الفارابي-ترجمة راج آل محمد، ط١، ٢٠٠٤] وللاطلاع على ثورات شيوخ بارزان الأولى انظر "Les Nikitine, Kurdes racontes par eux-mêmes

٣٧ - هناك مقالة نقدية مبكرة كتبها محمد أمين بوزارسلان، Islâmiyet açisından seyhlikagalik (Ankara: Toplum Yayinevi, 1964). وأحد الشيوخ الكرد، قاسم كوفرفي ذو الثقافة الأجنبية، كان هدفاً لهجاء لاذع في قصيدة المعية عُفِلت من الاسم (كتبها كمال بورقاي) ونُشِرَت في الصحافة الوطنية الكردية في المنفى بعنوان Serpêhatiyên |ex "Qasim في قصائد كردية (زيورخ، 1972, Ronahi). لقد اشترك

اليساريون الكرد مع الكماليين في احتقارهم لكل ما هو ديني، حيث اعتبروا الشيوخ كإقطاعيين مستغلين وظلاميين، انظر مثلاً سلسلة مقالات C. Aladag "Milli mesele ve Kürdistan'da feodalite-asiret", في المجلة الشهرية Özgürlük Yolu, تموز ١٩٧٥.

38 - ربما كان أكثر الشيوخ الكرد نفوذاً من الذين استقروا في اسطنبول هو عبدالكريم آرفاسي. وهو الجد الأعلى لفرع اسكجي Isikçi، نسبة إلى حسين حلمي اسيق، وهو نقابي ناجح، من الطريقة النقشبندية،

Martin Van Bruinessen, "Nationalisme Kurde et ethnicités intra-kurdes", *Peuples Méditerranées* no. 68-69(1994), 11-37; idem, *Aslini inkar eden haramzadedir!: the debate on the ethnic identity of the Kurdish Alevi*!", in: K. Kehl-Borogı, B.Kellner-Heinkele and A. Otter-Beaujean (eds), *Syncretistic religious communities in the Near East* (Leiden:Brill, 1997), pp1-23.

40 - اعتبرت النخبة العسكرية الكمالية البيروقراطية ثورة الشيخ سعيد تعبيراً عن النزعة الانفصالية الكردية، ولكنها في العلن أكدت أنها إسلامية في المقام الأول. فيما بعد أكد القوميون الأكراد، ولأسباب مفهومة، على الطابع القومي الكردي للثورتين، ولكنهم انتقدوها بوصفها "إقطاعية" و"رجعية". قوميو الزاز، الذين اعتبروا في الثمانينيات أن متكلمي الزازية قومية مستقلة، عرفوها على أنها زازية أكثر من كونها حركة قومية كردية.

Martin Van Bruinessen, "Kurdischer Nationalisme unde Sunni-Schi'I Konflikt", in: Kurt Greussig (ed.), *Geschichte und politik religiöser Bewegungen im Iran* (Frankfurt: Syndikat, 1981), pp372-409; idem, "The Kurds

Between Iran and Iraq", MERIP Middle East Report no. 141 (July-August 1986),14-27

42 - قصة حزب الله معقدة ويعرف عنه في الوقت الحاضر النذر اليسير.

هناك كم جيد من المعلومات عن وسائل الإعلام التركية في Faik : Bulut, Islamci örgütler-2,3rd revised edition (Istanbul: Doruk, 1997),pp.327-331.

مفهوم الحكم في الفقه الإسلامي المعاصر

وضاح محي الدين

شهدت الساحة السياسية العالمية مؤخراً سجالاً واسعاً حول مفهوم التيارات السياسية العربية والإسلامية وأثرها في تكوين الدولة والمجتمع خلال عصر النهضة والتنوير العربي أي خلال ثلاثة القرون الأخيرة من القرن الماضي ولا بد للباحث في هذه القضايا إلا أن يعود مطلعاً بشكل بحثي لإيجاد جذور نظرية للتطرف الذي تتسم به الممارسات الحركية لبعض الجماعات الإسلامية العربية والغير عربية ويعود ذلك إلى نظرية "الحاكمية" التي تطلقها "أبو الأعلى المودودي" / ١٩٠٣ — ١٩٧٩ / مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند عام / ١٩٤١ م / فالحاكمية هي الترجمة الإسلامية لمفهوم السيادة الذي ظهر مع إرهابات تكوّن الدولة الحديثة في أوربا بنهاية القرن ١٣ وبداية ١٤ ميلادي الذي يعني وفق نظرية "جان بودان" أن المُشرّع هو السيد المطلق فما دام الملك هو المُشرّع فإنه السيد لا تنازع سيادته لأن السيادة هي المقدرّة على إعطاء القانون وخرقه دون موافقة الرعايا. وما فعله المودودي بهذا المفهوم بعد ترجمته الإسلامية له أن استبدل بالسيادة المركزية المطلقة للملك سيادة الله "فالحاكمية" يقول المودودي لله وحده وإذا

كان "جان بودان" قد حدد الحاكمية بالقانون الطبيعي فإن المودودي يحدد الحاكمية بقانون الله الطبيعي وإن الفرد المستقل في الدولة الحديثة يقابله مفهوم الجماعة في النظرية الإسلامية. فحقوق الفرد وواجباته تتحدد بدءاً من انتمائه لجماعة من الجماعات بوصفه إما مسلماً أو ذمياً أو مستأمناً تحت حكم الدولة الإسلامية إن كانت الدولة في حالة الحرب أو السلم. إذن فمفهوم الانتماء أو ما يسمى بالمواطنة لا يتم على أساس العرق أو الإقليم أو القومية أو الطبقة بل على أساس العقيدة الروحية "أي الدين" حيث يقول المودودي: ليس لعنصر القومية حظ في إيجاد وتركيب الدولة الإسلامية الشاملة. ومن هنا نجد نوعاً من التشابه والتماثل بين الدولة الإسلامية والدولة الشيوعية فكلا الدولتين يجسد المطلوب والفكرة العظمى في الكون فليس لا حد أن يقوم في وجهها ويستثنى المودودي أمراً من أموره حيث يقول: هذا أمر شخصي. فما لا ريب فيه أن الدولة الإسلامية دولة مهيمنة ومطلقة الصلاحية في أمور رعيته وأساس هذه الهيمنة إنما أساسه هو القانون الإلهي الجامع الذي وكل إلى الحاكم المسلم تنفيذه في الناس. ودولته لهذا الحاكم المسلم دولة حزب خاص مؤمن بعقيدة خاصة وفكرة خاصة به "هذا الحزب يقبل كل من يؤمن به" أما من لم يقبله فلا يُسمح له بالتدخل في

شؤون الدولة. هكذا يكون المودودي قد جرّد المخالف من حقوقه السياسية وبهذه النقطة أيضاً نجد نزاعاً من التماثل في "الدولة الإسلامية والدولة الشيوعية" فالإيمان بالإسلام هو معيار المواطنة كما يرى صاحب نظرية "الحاكمية" أبو الأعلى المودودي. إن نظرية "الحاكمية" تعطي أهمية خاصة لما يسمى في الفقه الإسلامي المعاصر "الشرع ابتداء والشرع انتهاء" فالشرع ابتداء هو حق خالص لله وحد بوصف التشريع له خاصيته الإلهية. في حين أن الشرع انتهاء والمبني على الشرع ابتداء حق البشر ومبني على أحكام الشريعة فيما يسمى الفراغ التشريعي "حسب الفقه الشيعي"، أو دائرة المباح" في الفقه السني. وإن عبارة المجلس التشريعي التي يستخدمها المودودي كثيراً تعني الشرع أبتداء فتشريع البشر عند المودودي هو اعتداء على ألوهية الله وحاكميته للكون. بمعنى أن هذا المجلس التشريعي "يضع القواعد واللوائح لتنفيذ الأحكام الإلهية" ونستطيع أن نطلق عليه اسماً معاصراً هو ومجلس الحل والربط؟ ودولة المودودي تقوم فيها السيادة لله وحده ويؤكد أيضاً إن خصائص الديمقراطية ليست من الإسلام في شيء ويرفض المودودي إطلاق كلمة ديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية بل يقول أن: كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية هي الأصدق

والأشمل كما يؤكد المودودي أنه لا يمكن أن نصنف مجتمعاً ما بأنه مجتمع إسلامي إذا جاء على بصيرة منه وبارادته الحرة يقرر أن الشريعة لم تعد منهاجاً لحياته وحل قضاياها نخلص إلى نتيجة بعد الإطلاع على نظرية "الحاكمية" للمودودي أنها تطلق آليات التفكير على المجتمعات الإسلامية المخالفة لنظريته حيث أن المجتمعات الإسلامية الراهنة حالياً هي إسلامية بالاسم وليس بالفعل "كما يؤكد المودودي" وأنها مجتمعات غارقة في تقاليد الجاهلية وأعمال الشرك والجدير بالذكر والاهتمام أن نظرية الحاكمية أطلقها في أواخر الثلاثينات من القرن الماضي حيث معظم العالم الإسلامي كان يعيش في ظل الاستعمار أو في ظل حكومات بعيدة كل البعد عن مظاهر الديمقراطية المنتشرة حالياً ولو بشكل فيه الكثير من الخداع وخصوصاً في العالم العربي بشكل خاص أن هذه النظرية في مفهوم الدولة والحاكم تقوم إشكالياتها على التساؤل التالي من هو صاحب الحق في السيادة لله أم للحاكم أم الأمة. دخلت هذه النظرية إلى الفقه الإسلامي المعاصر على يد حركة الأخوان المسلمين في مصر وشكلت حالة من الصراع والمواجهة بين الشريعة والقانون الوضعي لكل دولة إسلامية ولكن لو نظرنا إلى مستوى الخطاب السياسي الشرعي عند هذه الجماعة لوجدناه متبايناً كما يؤكد تاريخ

وأيدولوجية جماعة الإخوان المسلمين وقائدها "حسن البنا" المؤسس للحركة /١٩٠٣ — ١٩٤٩/ يقرّ بأن خلافات الملمين بين بعضهم البعض من حيث الخطأ والصواب يختلف من مخطئ ومحاسب ويسلم البنا بالمبادئ الأساسية للحكم الدستوري النيابي ومسؤولية الحاكم وسلطة الأمة وإرادتها معتبرا إن السيادة للأمة أولاً وأخيراً ولكن هذا المفهوم قلب سيد "قطب" على عقبيه بشكل كارثة عام ١٩٥٤ عندما أطلق سيد قطب ومن سجنه أيام جمال عبد الناصر نظرية الأيدولوجية التكفيرية انتقاما من جمال عبد الناصر وسياسته تجاه سيد قطب شخصيا حيث قال سيد قطب // عندما تنقطع شريعة الله في الحكم تنقطع أسباب وجود البشرية فلا بشر دون شريعة الله. وعندما أطلق عبد الناصر شعاراته في بناء دولته مثل ((حتمية الحل الاشتراكي — البعث القومي — الطليعة الثورية)) وكانت شعارات ناصرية تمثلها التيار الناصري آنذاك أطلق سيد قطب ماوازاها في الشارع السياسي الإسلامي فكانت: ((حتمية العمل الإسلامي — البعث الإسلامي — الطليعة الإسلامية)) وفي عام ١٩٤٩ حتى عام ١٩٥٤م قامت حركة تحالف بين الإخوان المسلمين والشيوعيين في مصر وصلت إلى مرحلة تشكيل جبهة مشتركة بين الإخوان والشيوعيين والوفديين وعام ١٩٥٤ دخل سيد قطب السجن وكان

ممثل الأخوان في هذه الجبهة السياسية وبهذا التبدل في حياة سيد قطب من زعيم سياسي إلى معتقل سياسي تغيرت الليبرالية السياسية الإسلامية إلى تطرف "راديكالي" قاده سيد قطب بنفسه ودعا إلى نظرية التفكير أفراداً ودولاً ومجتمعات لقد كان كتاب سيد قطب "معالم في الطريق" الذي ألفه في معتقله سبباً لإعدامه من قبل عبد الناصر ولأن الكتاب شكل حالة أيديولوجية جديدة في فكر الإخوان المسلمين في مصر والوطن العربي وناقض المؤسس الأول حسن البنا الذي دعا للحوار والمشاركة في بناء الأمة وهذا يؤكد أن هذه النظرية "القطبية" ليست نظرية تكفيرية بل هي تطلق آليات التكفير وتحرضها ضد الآخر الغير منسجم أو متوافق مع رأيها يني على مبدأ "كل من خالفني فهو ضدي" ونتوصل على أن التيار الراديكالي التكفيري الذي أوصلته أيديولوجية هذه إلى قتل كل من يخالفه قد بُني على نظرية "الحاكمية" للمودودي وانتشر عربياً على يد سيد قطب اختلف مع عبد الناصر وأدى إلى لإعدامه. فلو لم يعدم هل كانت نظريته التكفيرية قد نامت أم أن هناك رأي آخر.. وأسباباً أخرى للتطرف والتكفير.

خاتمة ورأي: يستطيع الباحث والقارئ الوصول لعدة معايير وحقائق حول هذا الموضوع المهم لدى المسلمين عامة والعرب

خاصة بعد موجة وصفت الإسلام بالإرهاب العالمي التي سادت الإعلام العالمي منذ بداية مطلع التسعينات من القرن الماضي وحتى الآن وزادت بعد حوادث أيلول وحيث أن معظم أحزاب وحركات التحرر العربية لها الصفة الإسلامية مما أقلق الغرب ومصالحه الحيوية فأيقظ المفهوم الإرهابي للإسلام ولكن المستويات الخطابية لهذه الأحزاب والحركات مثل "حزب الله في لبنان وحركة حماس والجهاد الإسلامي في فلسطين والجزائر ومصر والثورة الإيرانية" أثبتت أن لها القدرة على قلب المفاهيم الخاطئة لمفهوم التطرف الإسلامي في حسب نظرية سيد قطب أو النظرية الحاكمة للمودودي وعرقت أن الإسلام له مفهوم ثوري نضالي وهو الإسلام الصحيح ولهذا الإسلام قدرة على إمكانية قيام حوار علماني بكل الاتجاهات ومع كل الأطراف وليس الإسلام بأيدلوجية فقط بل هو يُعنى بكل مناحي الحياة وليس من المعقول أن ننظر إليه بعين واحدة ونظرة واحدة والنص القرآني يؤكد أن الإسلام رحمة للعالمين وليس رحمة لفئة أو مجموعة من الناس "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" فإذا كان رب السماء أطلق على نفسه اسم الرحمن الرحيم فكيف يأتي البشر ويحولوه إلى ديكتاتور لا يقبل الحوار إنهم الحكام يفعلون ما يريدون ولكن لا تفعل ما يريدون.

شخصيات كوردية:**أحمد بارافي**

فاروق حج مصطفى

ينحدر أحمد بارافي من عشيرة البارافية الكردية التي تقطن بدشتا بارافيا (كردستان العراق) وفي مدينتي خانك وخضور بين نهري الدجلة والفرات. وإن كلمة (البارافية) تعني بجانب المياه. ونتيجة لتلك الضغوط العثمانية هاجرت عائلة البارافية واستقرت في مدينة دمشق وتحديداً في حي الأكراد (ركن الدين)، واختارت عائلة البارافي سوريا موطناً دائماً لها،

أما نشأته فقد تربى في جو وطني مفعم بالثورية والجهادية حيث كان سبباً مباشراً لحماس البارافي في مقاومة الوجود الفرنسي في سوريا ولبنان بكل قوة. لم يتخذ مكاناً محدداً للمقاومة بل تحول من منطقة إلى أخرى. الثابت في تنقلاته هو هدف واحد: ضرب تواجد الجيوش الفرنسية على الأراضي السورية، لذلك وعندما أصدرت السلطات الفرنسية في دمشق العفو عن جميع الثوار، استتنت البارافي، لكنه غامر وقدم إلى دمشق برفقة سلطان باشا الأطرش.

والبارافي محل اعتزاز لدى أبناء جلدته، ويفتخرون بما قدمه هذا المجاهد من التضحيات حيث كان رفيقاً ولصيقاً لسلطان باشا الأطرش وللشيخ مصطفى الخليلي زعيم ثورة حوران ومحمد سعيد داري وسعيد العاص وغيرهم، وكونه بطلاً من أبطال الثورة السورية الذين ضحوا بكل ما يملكون لأجل دحر الاستعمار وإجلاله عن الوطن الذي طالما بقي هاجساً

لكل أبنائه فقد كرمه الرئيس السوري الراحل حافظ الأسد وسمّى شارعاً باسمه وخصص راتباً شهرياً لعائلته.

ومن أهم المحطات الجهادية في حياة أحمد بارافي الذي ولد في حي الأكراد (ركن الدين) ١٨٩٨ . ففي فترة الحكم العثماني وبعد أن تخرّج من مدرسة عنبر الثانوية وهي مدرسة وحيدة في تلك المرحلة في دمشق التحق أحمد بارافي وأخوه عبد القادر بسلك الشرطة (أو سلك الدرك كما أطلق عليه الفرنسيون) في وقت كان الأتراك لا يزالون مسيطرين فيه على دمشق وتخرّج كصف ضابط، وعيّن في مخفر الغزالية.

وبعد أن نجحت العشائر العربية والثوار الذين كان يقودهم فيصل الحسين في طرد العثمانيين من دمشق سارع أحمد بارافي (وهو كان في العشرين من عمره مرتدياً زيّ الدرك وبرتبة عريف) فسبق جميع الناس وصعد إلى سطح سراي الحكومة فأنزل العلم التركي ورفع مكانه العلم العربي على سارية سراي دار الحكومة في دمشق وعندما تشكلت حكومة وطنية عيّن العريف أحمد بارافي رئيساً لمخفر الدرك في قطنا

وبعد أن احتل الفرنسيون لبنان وانتشر جيشهم في أرجائه ترك بارافي سلك الدرك وانضم هو وأخوه عبد القادر الذي كان قائداً للدرك في منطقة القنيطرة ومعهم (٥٠) فارساً كردياً من قوميته إلى قافلة الوطنيين الذين بلغ عددهم ١٠٠٠ فارس من العرب والأكراد والشراكس وغيرهم مثل الأمير محمود فاعور (شيخ عشائر الفضل) والمجاهد أحمد مريود والذين يعدون العدة لمقارعة الفرنسيين في داخل الأراضي اللبنانية.

حيث احتل الفرسان منطقة مرجعيون وواجهوا القوى الفرنسية في مناطق لبنانية أخرى مثل راشيا وقرية الصويرة وشتورا وأنحاء البقاع

اللبناني وألحقوا خسائر فادحة بالفرنسيين إلى أن أصدر الملك فيصل أمراً برجوعهم إلى مراكز تجمعهم في قطنا بعد شهرين من مقاومتهم في لبنان، وذلك انتظاراً لما سيقوم به الملك فيصل من تفاهم مع الفرنسيين. وخطط لاغتيال الجنرال الفرنسي غورو في قطنا أثناء قيامه (غورو) بزيارة قطنا، وساعد الثوار بسلاح وأعمال لوجستية مستغلة من وظيفته كدركي وقام بملاحقة الجواسيس وعملاء الجيش الفرنسي، وشارك في ثورة قطنا وثورة جبل العرب كما أنه شارك في معركة زاكية، لكن أكبر معركة خاضها ضد الجيش الفرنسي كانت في بيته الواقع في ركن الدين القابع على سفوح جبل قاسيون المطل على مدينة دمشق، وكانت المعركة التي خاضها من بيته في حي ركن الدين والمحاصر بالقوات الفرنسية من المعارك البطولية المشرفة التي تذكر باعتزاز، فقد استبسل فيها رغم عدم التكافؤ، واستطاع أن يقتل عدداً من المهاجمين بينهم ضابط فرنسي.

بعد أن حدث الشقاق بين الثوار وظهرت الاختلافات، استسلم بعض الثوار للقوات الفرنسية والبعض منهم اتخذ خيار النزوح إلى شرقي الأردن وكان أحمد بارافي من ضمن هؤلاء الثوار الذين نزحوا إلى شرقي الأردن ومن هناك استأذن بارافي وسافر إلى فلسطين من أجل أن يتصل ببعض الشخصيات الوطنية فيها وعاد ثانية إلى عمان إلى أن اجتمع المجاهدون، واتخذوا خيار الرجوع ثانية إلى دمشق بعد أن استكملوا تجهيز العدد المطلوب من الثوار والتقوا جميعاً في منزل زعيم جبل العرب سلطان باشا الأطرش وكان الزعيمان عبد الرحمن الشهبندر ونسيب البكري في انتظارهم في منزل سلطان الأطرش وقرروا مهاجمة محطة

الدبر بعد أن علموا بأن مندوب المفوض السامي الفرنسي يستقل القطار من درعا باتجاه دمشق.

وبعد معركة عين ترما التجأ ثانية إلى شرقي الأردن وبقرار من الأمير عبد الله تم توظيف عدد من هؤلاء في دوائر حكومته رغم اعتراض المستعمر الإنجليزي على القرار وعين بارافي في سلك الدرك إلا أن قرار العفو الذي أصدره المفوض السامي الفرنسي في دمشق بحق الثوار ورغم أنه استثنى بارافي من العفو إلا أنه كان دافعا آخر لترك وظيفة الدرك في شرقي الأردن ورجوعه ثانية إلى بلده دمشق وبرفقة سلطان الأطرش دخل إلى دمشق الأمر الذي أخرج الفرنسيين وأعفى عنه أيضاً.

الحقيقة الغائبة لفرج فودة (١ من ٢)

محمود بادلي

مقدمة لا بد منها:

ربما يسأل سائل، لماذا يستعرض هذا الكتاب في هذه المرحلة بالذات، وقد مرّ على نشره سبعة عشر عاماً وأكثر؟ والجواب عليه سهل وممتع للغاية، ذلك يعود إلى أسباب كثيرة أهمها:

١- إن هذا الكتاب الذي بين أيدينا "الحقيقة الغائبة" للدكتور فرج فودة، له أهمية علمية عظيمة، من النواحي التاريخية والسياسية والفكرية، فهو عبارة عن رؤية فكرية جديدة وتحليلية مستحدثة للوقائع والأحداث تستند إلى حقائق التاريخ موثقة ومؤصلة.

٢- إنه كتاب علمي ذو فكر تحليلي وتنويري في آن واحد، أشتغل عليه الكاتب بكل صدق وجدية، وبجرأة وشجاعة لا متناهية في تحليله للوقائع وتقديم الرؤى في سبيل إيصال تلك الحقيقة التي كانت غائبة - لا بل كانت حاضرة ولكن كان هنالك (جماعات إسلامية لا يرون ولا يسمعون غير أنفسهم وربما لا يرون أنفسهم أيضاً) يعملون جاهدين ليس فقط على تغييبها بل تشفيرها وتشويهها - إلى الأجيال الحاضرة والجيل الذي

٤ - د.فرج فودة، الحقيقة الغائبة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع - الطبعة الثالثة عشر ١٩٨٨م، القاهرة - باريس، تصميم الغلاف للفنان يوسف عبدلكي.

سوف يأتي في الغد، ومن لا يعرف هذه الحقيقة، لكي يتعرف عليها، ومن أجل فتح باب طالما بقي منغلماً على نفسه، وعلينا لسنوات طويلة وهو باب الحقائق التاريخية، هذا الباب الذي ما زال الكثير من الإسلاميين المتطرفين التكفيريين، المتشددين والسلفيين، والإرهابيين القديم والجديد منهم، يحاولون جاهداً منع الحديث عنه، أو عدم فتح ملفاته، وعدم التطرق إليه لا من بعيد ولا من قريب، فهو باب محرم على المفكرين والمتورين والافتراء منه أو تناوله بيد التحليل والإجتهد المستنير، ومن يسهم في ذلك عليه أن يحسب حسابه ويحسم أمره، فإنه معرض للتهديد والوعيد، مهدد بالنار والجهنم، مهدد بالقتل والذبح في أغلب الأحيان، ومن الواجب علينا أن نذكر القارئ بأن مؤلف هذا الكتاب الدكتور فرج فودة، أستشهد قتيلاً على أيدي هؤلاء التكفيريين والمفسدين، لا لشيء فقط لأنه أراد قول الحق، لأنه أراد وضع النقاط على الحروف، لأنه دعا إلى الإجتهد العقلاي المستنير، لأنه دعا إلى التفكير لا التكفير، دعا إلى الحوار وإحياء العقل واستعمال أداة تم تجاهلها على مدى قرون بعيدة وهي المنطق، لأنه دعا إلى الديمقراطية والعدل والمساواة، لأنه دعا إلى العودة إلى جوهر الإسلام وروحه الحقيقي، والأخذ بمضمونه وجوهره لا بقشوره.

ويجب أن نذكر القارئ أيضاً بأنه تم منع الدكتور حامد أبو زيد من الكتابة، وهو ما صرح بنفسه، بأنه لم يعد يتناول الكتابات المثيرة للجدل والتفكير، نتيجة المضايقة والتهديد من قبل هؤلاء التكفيريين.

٣- إنها قراءة جديدة من أجل استنارة العقول حاضراً ومستقبلاً، خاصة وأننا نعيش في القرن الواحد والعشرين، وما زال الكثير من المسلمين

ومنهم الجيل الناشئ لم يتعرفوا بعد على تلك الحقيقة الساطعة في ثنايا هذا الكتاب، قراءة جديدة للخلافة في العصور الثلاثة: الراشدين، الأمويين، العباسيين، والتي تم نقلها لهم في كثير من جوانبها، نقلاً مشوهاً ومنقوصاً عبر المناهج المدرسية والإعلام والمنابر المختلفة بكافة أشكالها، إنه كتاب فكر ورؤية وتصحيح ما تم تشويهه باسم الإسلام والعقيدة والأحاديث الوضعية، من قبل تلك الجماعات التكفيرية، والذي أصبحت قاعدتها تتسع يوماً بعد يوم، ليس في العالم الإسلامي وحده بل في كل بقاع العالم، حتى أصبح الإرهاب مشكلة عالمية، إرهاب الناس المسالمين وتفزيعهم وقتلهم وذبحهم على مرأى العالمين، ونشر أفعالهم الشاذة على التلفاز والإنترنت والصحف، دون ذنب وبلا شفقة ولا رحمة، فما الفائدة التي يجنيها هؤلاء على الإسلام والمسلمين، من قطع الرؤوس وذبح الناس وإعدامهم، وتفجير السيارات، وقتل الكورد على الهوية، وقتل إنسان مسلم أو غير مسلم، باسم الدين والعقيدة والإيمان، هل إلى هذا الحد يخلو الدين الإسلامي من الإنسانية والتسامح والعدل؟!.

إن الإسلام ليس هكذا يا إخوان، فالإسلام وكما يقول الدكتور فرج فودة، أنه دين حق وسماحة، دين حوار وشورى وعدل ومساواة، دين يرفض العنف والقسوة، دين الرحمة والغفران، دين عدم التفرقة ونبذ التعصب، دين يحمل في طياته الكثير من القيم والمبادئ الإنسانية النبيلة.

إن ما يجري اليوم في العراق وفي أفغانستان والسعودية ومصر والعالم كله إنما هو جنون ومرض عقلي وتخلف وجهل بقواعد الدين الصحيح وجوهر الإسلام الحنيف.

وفيما يلي عرض الكتاب متوخين منه إفادة القارئ وإشعال الرغبة في داخله لكي يقرأ النص الكامل للكتاب دون تأجيل أو تردد:

يتحدث د. فرج فودة، شهيد الكلمة الحرة وقول الحق، في بداية فصل الحقيقة الغائبة، متوجهاً بحديثه إلى القارئ، حيث يقول: هذا حديث قصدت فيه أن أكون واضحاً كل الوضوح، صريحاً كل الصراحة، زاعماً أن الوضوح والصراحة في الموضوع الذي أناقشه استثناء، فقد صبت في المجري روافد كثيرة، منها رافد الخوف، ومنها رافد المزايدة، ومنها رافد التحسب لكل احتمال، وخلف ذلك كله يلوح سد كبير، يتمثل في الحكمة التي يطلقها المصريون، والتي تدعو إلى (سد) كل باب يأتيك منه الريح، فما بالك إذا أتاك إعصار التكفير، وارتطمت بأذنك اتهامات أهونها أنك مشكك، وأسئلة أيسرها - هل يصدر هذا من مسلم؟ - وواجهتك قلوب عليها أفعالها، وعقول استراحت لاجتهاد السلف، ووجدت أن الرمي بالحجارة أهون من إعمال العقل بالبحث، وأن القذف بالإتهام أيسر من إجهاد الذهن بالاجتهاد..

هذا حديث دنيا وإن بدا لك في ظاهره حديث دين، وأمر سياسة وحكم وإن صوره لك على أنه أمر عقيدة وإيمان، وحديث شعارات تنطلي على البسطاء، ويصدقها الأتقياء، ويعتقها الأتقياء، ويتبعون في سبيلها من يدعون الورع (وهم الأذكياء)، ومن يعلنون بلا مواربة أنهم أمراء، ويستهدفون الحكم لا الآخرة، والسلطة لا الجنة، والدنيا لا الدين، ويتعسفون في تفسير كلام الله عن غرض في النفوس، ويتأولون الأحاديث على هواهم لمرض في قلوبهم، ويهيمون في كل واد، إن كان تكفيراً فأهلاً، وإن كان تدميراً فسهلاً، ولا يثنيهم عن سعيهم لمناصب

السلطة ومقعد السلطان، أن يخوضوا في دماء إخوانهم في الدين، أو أن يكون معبرهم فوق أشلاء صادقي الإيمان.

في هذا الحديث يريد الكاتب أن يقول للقارئ بأنه يخوض في موضوع قريب إلى ذهنه، ويشير في ذلك إلى الانتخابات السياسية والنقابية في مصر، حين ارتفعت وما تزال ترتفع، رايات مضمونها (يا دولة الإسلام عودي، الإسلام هو الحل، إسلامية إسلامية) - ونحن جميعاً شاهدنا وسمعنا مثل هذه الشعارات في الآونة الأخيرة عندما جرت الانتخابات النيابية في مصر - وهي رايات لا تدري أي دين أم سياسة، حيث أن مصدرها ينطلقون من أن الإسلام دين ودولة، مصحف وسيف، والدين والسياسة في نظرهم وجهان لعملة واحدة، وهنا يضعنا الكاتب أمام وجهتي نظر، كل منهما تقبل الإجتهد، بل وقبل كل ذلك كله، تقتضي الإجتهد، ويقصد بذلك كله إجتهد الفكر بحثاً عن حقيقة غائبة.

حيث أن وجهة النظر الأولى تتمثل في أن المجتمع المصري مجتمع جاهلي أو بعيد عن صحيح الدين، وبين مقولة تجهيل المجتمع، ومقولة الابتعاد عن صحيح الدين، تتدرج مواقف القائلين بين التطرف أصحاب المقولة الأولى، والاعتدال للقائلين بالثانية، لكنهم جميعاً متفقون على أن نقطة البدء بالحل تكمن في التطبيق الفوري للشريعة الإسلامية، وأصحاب وجهة النظر هذه يطرحون خلف ظهورهم خلافهم حول رأيهم في المجتمع الحالي، ويستقرون عند التمسك بدعوة تطبيق الشريعة، مؤكدين أن هذا التطبيق (الفوري) سوف يتبعه صلاح (فوري) للمجتمع، وحل (فوري) لمشاكله.

أما وجهة النظر الثانية، فهي تتناقض كلياً مع وجهة النظر الأولى، وهنا يبادر الكاتب لكي يطمئن القارئ لها، حيث يستطرد قائلاً بأنها لا تتناقض الإسلام بل تتصالح معه، ولا تأتي من خارجه بل تخرج من عباءته، ولا تصدر عن مارق بل عن عاشق لكل قيم الإسلام النبيلة والعظيمة..
 إن وجهة النظر الثانية تستند إلى مجموعة من الفروض يمكن عرضها فيما يلي:

أولاً: إن المجتمع المصري ليس مجتمعاً جاهلياً، بل هو أقرب أحد المجتمعات إلى صحيح الإسلام إن لم يكن أقربها، حقيقة لا مظهرراً، وعقيدة لا تمسكاً بالشكليات، بل إن التمسك الأصل والشديد بالقيم الدينية يمكن أن يمثل ملمحاً مصرياً، والشواهد على ذلك كثيرة، بدءاً من تردد المصريين على المساجد وحماسهم لبنائها، وتنافسهم على مراكز الصدارة في عدد الحجاج من بلاد العالم الإسلامي كله، واحتفائهم بالأعياد الدينية، بل وتحول شهر رمضان إلى عيد ديني قومي لا يمكن تيرير الشغف به، والاحتفاء بحلولة... وانتهاء بما ساهمت به مصر في مجال العقيدة والإجتهد، بدءاً بالليث بن سعد، وفقه الشافعي في مصر، وانتهاء بالأزهر الشريف ودوره كمنارة للفكر الإسلامي.

ثانياً: إن تطبيق الشريعة الإسلامية ليس هدفاً في حد ذاته، بل إنه وسيلة لغاية لا ينكرها أحد من دعاة التطبيق وأقصد بها إقامة الدولة الإسلامية...

وهنا ينتقل النقاش إلى ساحة جديدة، هي ساحته الحقيقية، وهي ساحة السياسة، وهنا يطفو على سطح النقاش سؤال بسيط وبديهي، ومضمونه أنهم ما داموا قد رفعوا شعار الدولة الإسلامية وانتشر أنصارهم بين

الأحزاب السياسية يدعون لدولة دينية يحكمها الإسلام، فلماذا لا يقدمون إلينا - نحن الرعية - برنامجاً سياسياً للحكم، يتعرضون فيه لقضايا نظام الحكم وأسلوبه، سياسته واقتصاده، مشاكله بدءاً من التعليم وانتهاءً بالإسكان، وحلول هذه المشاكل من منظور إسلامي.

ويبدو أن تقديم مثل هذا البرنامج السياسي للحكم يشمل حلولاً لكافة القضايا والمعضلات الاقتصادية والتعليمية والاجتماعية والحقوقية.. الخ، صعباً ما زال يعانون منه دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية، والسبب كما يوضحه لنا الكاتب، يعود إلى عقم الإجتهد، وعجز القدرة.

وهناك عشرات الأمثلة على صدق حقيقة فيما يطرحه الكاتب ومنها ما يتعلق بقوانين الأحوال الشخصية وفي ضمنها قضية حقوق المرأة وحققها في العمل وأزمة الإسكان القائمة من حكم الشقة المستأجرة أو (التمليك) وهي كلها أمور أوقعت العلماء في حيص (وهي الاختلاف بينهم)، وفي بيبص (وهو الخلاف بينهم من ناحية وبين قطاعات كبيرة في المجتمع من ناحية أخرى)، وفي الأحوال الثلاث أي القوانين الثلاثة، وجد العلماء ضالتهم من الانتقال من مالك إلى أبي حنيفة، فإن لم يجدوا انتقلوا إلى فتاوى فقهاء أقل حظاً من الشهرة من أمثال سهل بن معاوية، وهم في كل الأحوال لم يتجاوزوا القرن الثاني الهجري قيد أنملة، أو إن شئنا الدقة قيد عام.

ماذا سيكون الحال إذا تطرق الأمر إلى مجال الاقتصاد، وشغل دعاة الدولة الإسلامية أنفسهم بقضية الإنتاج في المجتمع، وفوجئوا بحجم استثمارات القطاع العام التي تتراوح بين ثلاثين إلى خمسين مليار جنيه، يعتمد تمويلها على مدخرات المصريين في بنوك القطاع العام، والمدخرات في

صورة ودائع، والودائع تستحق فوائده، وآخر اجتهادات القرن الثاني الهجري، والتي لم تعاصر قطاعاً عاماً أو بنوكاً أدخلت العائد الثابت للمدخرات في دائرة الربا، وآخر ما وصل إليه الداعون للدولة الإسلامية هو الركون إلى اجتهادات هؤلاء الفقهاء، وكأنها تنزيل من التنزيل، ماذا سيكون الحال؟..

ثم يتطرق الكاتب إلى الأمور التي تتعلق بالحاكم وأسلوب اختياره، ويستطرد قائلاً: لنبدأ بالحاكم، وبديهي أن أول ما سيتبادر إلى ذهنك هو الشروط التي يجب أن تتوافر فيه، وقد تتصور أن الشروط سهلة، وأنها يمكن أن تتمثل في كونه مسلماً عاقلاً رشيداً إلى آخر هذه الأوصاف العامة، لكنك تصطدم بشرط غريب، تذكره كثير من كتب الفقه، وهو أن يكون (قرشياً)، وقد تتعجب من أن ينادى البعض بهذا الشرط باسم الإسلام، الذي يتساوى الناس أمامه (كأسنان المشط)، والذي لا يعطى فضلاً لعربي على عجمي إلا بالتقوى، وقد يتبادر إلى ذهنك خاطر غريب، وإن كان صحيحاً، يتمثل في أن هذا الشرط قد وضع لكي يبرر حكم الخلفاء الأمويين أو العباسيين، وكلهم قرشي، بل قد يتداعى إلى ذهنك ما قرأته في كتب التاريخ القريب عن الملك فاروق في أول عهده، حين قدمه محترفو السياسة إلى المصريين في صورة الملك الصالح، وظهر في الصورة بلحيته ومسبحة ونصف إغفاءة من عينيه، وتسارع بعض رجال الدين (الطموحين) إلى المناداة به ملكاً (وإماماً) للمسلمين، واجتهاد الأذكىاء منهم في إثبات نسبه للرسول، وتبارى الإعلام في الإعلان عن هذا النسب وتأكيده. (منوهاً الكاتب قائلاً على الرغم مما هو ثابت من أن

جده لوالده هو محمد علي باشا الكبير (الألباني) وجده لوالدته هو سليمان باشا (الفرنساوي)).

[ولكن لزاماً علينا أن ننوه أيضاً بأنه هناك خطأ شائع في نسب واصل محمد علي باشا، وترجيح هذا النسب إلى الأصل الألباني، ولكن الأصح وللحقيقة التاريخية نؤكد بان محمد علي باشا هو من أصل كردي، لكنه إبان الحكم العثماني جاء إلى مصر قائداً للحملة على رأس جنود ألبانيين، وبما أنه كان قائداً للحملة فسر على أنه الباني].

ثم يستطرد الكاتب في حديثه إلى القارئ، لعك مثلي تماماً لا تستريح لهذا الشرط الذي يصنف المسلمين إلى أصحاب دم أزرق وهم القرشيون الحكام، وأصحاب دم أحمر ينتظم الأغلبية، لكنهم يواجهونك بحديث نبوي مضمونه أن الإمامة من قريش، وتتبادر إلى ذهنك في الحال عشرات الأحاديث التي وضعها الوضاعون، والتي وصلوا فيها إلى تسمية الخلفاء العباسيين وتحديد موعد خلافتهم بالسنة واليوم، وهي كلها أحاديث وضعها من لا دين لهم إلا هوى الحكام، ولا ضمير لهم ولا عقيدة، لكنك في نفس الوقت تخشى من اتهامك بالعداء للسنة، خاصة من الذين قصرُوا دراستهم للأحاديث النبوية على أساس السند وليس على أساس المتن (أي المعنى والمضمون ومدى توافقه مع النص القرآني)، ولا تجد مهرباً إلا بتداعيات اجتماع سقيفة بني ساعدة في المدينة، والذي اجتمع فيه لانتخاب سعد بن عبادة، وسارع أبو بكر وعمر وأبو عبادة الجراح إليهم ورشحوا أبا بكر، ودار حوار طويل بين الطرفين، انتهى بمبايعة أبي بكر، وأنت في استعراضك للحوار، لا تجد ذكراً للحديث النبوي السابق، وهو إن كان حديثاً صحيحاً لما جرو سعد بن عبادة سيد

الخزرج على ترشيح نفسه.. ويكفي أن تعلم أن سعد بن عبادة ظل رافضاً لبيعة أبي بكر إلى أن مات، ولم يجد من يأخذ بيده إلى هذا الحديث فيبايع عن رضى وهو الصحابي الجليل ذو المواقف غير المنكورة في الإسلام....

ثم ينتقل الكاتب في حديثه إلى الخلاف والشقاق الذي جرى في اجتماع السقيفة، لما رفض علي قبول تولية أبي بكر ومبايعته على اختلاف في الرواية بين رفضه المبايعة أياماً في أضعف الروايات، وشهوراً حتى موت فاطمة في أغلبها، بل أن أسلوب السقيفة لو كان هو الأصح، لاتبعه أبو بكر نفسه وترك تولية من يليه إلى المسلمين أو أهل الحل والعقد منهم، وهو ما لم يفعل حين أوصى لعمر بكتاب مغلق بايع عليه المسلمون قبيل وفاته دون أن يعلموا ما فيه، وهو أيضاً ما خالفه عمر في قصر الاختيار بين الستة المعروفين، وهم علي وعثمان وطلحة والزبير وابن عوف وسعد، وهو ما اختلف عن أسلوب اختيار علي ببيعة بعض الأمصار، ومعاوية بحد السيف، ويزيد بالوراثه.

أنت هنا أمام ستة أساليب مختلفة لاختيار الحاكم، يرفض المتمزمتون تجاوزها، ويختلفون في تفضيل أحدهما على الآخر، وواقع النظم الإسلامية المعاصرة في عالمنا الحديث دليل دامغ على ذلك، فهناكبيعة أهل الحق والعقد (المختارون) في السعودية مع قصر الترشيح على أفراد الأسرة المالكة، وهناك المبايعة على كتاب مغلق يكتبه الحاكم ويوصي فيه لمن يليه، اشتقاقاً من أسلوب اختيار أبي بكر لعمر، في السودان في عهد النميري، وهناك ولاية الفقيه في إيران، وهناك اعتبار الموافقة في الاستفتاء على الشريعة الإسلامية موافقة ضمنية على الحاكم واختياراً له

في الباكستان، وهناك في كل الأحوال مانع جديد يضاف إلى ما سبق، وهو أن مدة تولية الحاكم في كل الأحوال السابقة مستمرة مدى حياته، ولا عبرة في ذلك بأن البيعة على أساس الالتزام بكتاب الله وسنه ورسوله، وأن الحاكم يعزل إذا خالف ذلك، فما أكثر ما خالف، دون أن يعزل أو حتى يعترض عليه قديماً كان أو حديثاً....

ثالثاً: يثبت الكاتب بأن صلاح المجتمع أو حل مشاكله ليس رهناً بالحاكم المسلم الصالح، وليس أيضاً رهناً بتمسك المسلمين جميعاً بالعقيدة وصدقهم فيها وفهمهم لها، وليس أيضاً رهناً بتطبيق الشريعة الإسلامية نصاً وروحاً، بل هو رهن بأمور أخرى كما يوضحه لنا مستنداً على المنطق كدليل، وعلى وقائع التاريخ، حيث يقول: وليس كالمنطق دليل، وليس كالتاريخ حجة، وحجة التاريخ لدى مستقاة من أزهى عصور الإسلام عقيدة وإيماناً، وأفصد به عصر الخلفاء الراشدين.

يستطرد الكاتب في حديثه حيث يقول: أنت أمام ثلاثين عاماً هجرياً (بالتحديد تسعة وعشرون عاماً وخمسة أشهر) هي كل عمر الخلافة الراشدة، بدأت بخلافة أبي بكر (سنتين وثلاثة أشهر وثمانية أيام) ثم خلافة عمر (عشر سنين وستة أشهر وتسعة عشر يوماً) ثم خلافة علي (أربع سنين وسبعة أشهر).

وحسب الكاتب أنه في العهدين المذكورين كانت هموم الحرب ومشاغلتها أكبر بكثير من هموم الدولة وإرساء قواعدها، حيث أن خلافة أبي بكر قد انصرفت إلى الحرب بين جيشه وبين المرتدين في الجزيرة العربية، وكذلك خلافة علي خلال الأربعة أعوام والسبعة أشهر قد انصرفت إلى الحرب بين جيشه في ناحية وجيوش الخارجين عليه والرافضين لحكمه

في ناحية أخرى، بدءاً من عائشة وطلحة والزبير في موقعة الجمل، وانتهاء بجيش معاوية في معركة صفين ومروراً بعشرات الحروب مع الخوارج عليه من جيشه.

أما بالنسبة لعهد عمر وعهد عثمان، حيث يقول الكاتب أنه يمكن أن نتعرف فيهما على الإسلام الدولة في أزهى عصور الإسلام إسلاماً، وأحد العهدين عشر سنين ونصف (عهد عمر)، والثاني حوالي اثني عشر عاماً (عهد عثمان)، فعمر وعثمان من أقرب الصحابة إلى قلب الرسول وفهمه، والاثان مبشران بالجنة، ولأول منهما وهو عمر مواقف مشهودة في نصره الإسلام وإعلاء شأنه، وهي مواقف لا تشهد بها كتب التاريخ فقط، بل يشهد بها القرآن نفسه، وللثاني منهما وهو عثمان مواقف إيمان وخير وجود، ويكفيه فخراً أنه زوج ابنتي الرسول، أما عن المحكومين، فهم من صحابة الرسول وأهله وعشيرته... وهم في قراءتهم للقرآن يعلمون متى نزلت الآية، وأين، ولماذا إن كان هناك سبب للتنزيل، فهم يعيشون في ظل النبوة ويتأسون بالرسول عن قرب وحب، ولا يبقى إلا الشريعة الإسلامية وهي ما لا يشك أحد في تطبيقها في كل من العهدين، بل إنك لا تتزيد إن أعلنت أن هذا العهد أو ذلك، كان أزهى عصور تطبيقها، ومع ذلك فقد كان عهد عمر شيئاً وعهد عثمان شيئاً آخر، فقد ارتفع عمر بنفسه وبالمسلمين إلى أصول العقيدة وجوهرها، فسعد المسلمون به، وصلح حال الدولة على يديه، وترك لمن يليه منهجاً لا يختلف أحد حوله، ولا نتمثل صلاح الحكم وهيبة الحاكم إلا إذا استشهدنا به، بينما قاد عثمان المسلمين إلى الاختلاف عليه، ودفع أهل الحل والعقد إلى الإجماع على الخلاص منه، إما عزلاً في رأي أهل

الحجى، أو قتلاً في رأي أهل الضراب، واهتزت هيئته في نظر الرعية، إلى الحد الذي دفع البعض إلى خطف السيف من يده وكسره نصفين، أو حصبه على المنبر، أو التصغير من شأنه بمناداته (يانعثل) نسبة إلى مسيحي من أهل المدينة كان يسمى نعثلاً وكان عظيم اللحية كعثمان، أو الاعتراض عليه من كبار الصحابة بما يفهم منه دون لبس أو غموض أنه خارج على القرآن والسنة، ووصل الأمر إلى الدعوة الصريحة لقتله، حيث يروي عن عائشة قولها: اقتلوا نعثلاً لعن الله نعثلاً.

وعلى الرغم من أن عمر وعثمان قد ماتا مقتولين، إلا أن عمر قد قتل على يد غلام من أصل مجوسي، وترك قتله غصة في نفوس المسلمين، وأثار في نفوسهم جميعاً الروع والهلع لفقد عظيم الأمة، ورجلها الذي لا يعوض، بينما على العكس من ذلك تماماً، ما حدث لعثمان عند مقتله، فقد قتل على يد المسلمين الثائرين المحاصرين لمنزله وبإجماع منهم، وكتب التاريخ تحدثنا برواية غريبة فيما يتعلق بدفنه، فالطبري يذكر في كتابه تاريخ الأمم والملوك (لبث عثمان بعدما قتل ليلتين لا يستطيعون دفنه ثم حمله أربعة " حكيم ابن حزام وجبير بن مطعم ونيار بن مكرم وأبو جهم بن حذيفة" فلما وضع ليصلي عليه جاء نفر من الأنصار يمنعهم الصلاة عليه ومنعهم أن يدفن بالبقيع، فدفنوه في حش كوكب (مقابر اليهود)، وفي رواية ثانية (أقبل عمير بن ضابئ وعثمان موضوع على باب فنزا عليه فكسر ضلعاً من أضلاعه)، وفي رواية ثالثة أنهم دفنوه في حش كوكب حين رماه المسلمون بالحجارة فاحتوى حاملوه بجدار دفنوه بجواره فوق دفنه في حش كوكب.

وفي هذا يقول الكاتب، أي غضب هذا الذي يلاحق الحاكم حتى وهو جسد مسجى، وينتقم منه وهو جثة هامدة، ولا يراعي تاريخه في السابق في الإسلام والذود عنه، ولا عمره الذي بلغ السادسة والثمانين، ويتجاهل كونه ميثراً بالجنة وزوجاً لبنتي الرسول، ويرفض حتى مبدأ الصلاة عليه أو دفنه في مقابر المسلمين شأنه شأن أفقرهم أو أعصاهم. وهنا مجموعة من النتائج التي توصل إليها الكاتب، وكما يقول سوف نستعرضها كلها عسى أن تحل معضلة التفسير وأن تجيب على السؤال الحائر وموجزه لفظ لماذا؟

النتيجة الأولى:

إن العدل لا يتحقق بصالح الحاكم، ولا يسود بصالح الرعية، ولا يتأتى بتطبيق الشريعة، وإنما يتحقق بوجود ما يمكن أن نسميه (نظام حكم)، وأقصد به الضوابط التي تحاسب الحاكم إن أخطأ، وتمنعه إن تجاوز، وتعزله إن خرج على صالح الجماعة أو أساء لمصالحها، وقد تكون هذه الضوابط داخلية، تتبع من ضمير الحاكم ووجدانه، كما حدث في عهد عمرن وهذا نادر الحدوث، لكن ذلك ليس قاعدة ولا يجوز الركون إليه، والأصح أن تكون مقتنة ومنظمة، لها قاعدة ونظام رقابة. فعهد عثمان أثبت بأنه لا قاعدة ولا نظام رقابة، بقي متمسكاً بالحكم رافضاً الاعتزال عندما طلب منه، فقد أجابهم بقوله الشهير والله لا أنزع ثوباً سربلنيه الله (أي ألبسنيه الله). وبهذا فقد أعلن عثمان أن نظام الحكم الإسلامي (من وجهة نظره) يستند إلى القواعد الآتية:
خلافة مؤبدة.

لا مراجعة للحاكم ولا حساب أو عقاب أن خطأ.

لا يجوز للرعية أن تنزع البيعة منه أو تعزله، ومجرد مبايعتها له مرة واحدة، تعتبر مبايعة أبدية لا يجوز لأصحابها سحبها وإن رجعوا عنها أو طلبوا المبايع بالاعتزال.

ولأن أحداً لا يقر ولا يتصور أن تكون هذه هي مبادئ الحكم في الإسلام، قتله المسلمون، لكن السؤال يظل حائراً، ومضمونه، هل هناك قاعدة بديلة؟ أو نظام حكم واضح المعالم في الإسلام؟ هل هناك قاعدة في القرآن والسنة تحدد كيف يبائع المسلمون حاكمهم، وتضع مقياساً لتجديد البيعة، وتحدد أسلوباً لعزل الحاكم بواسطة الرعية، وتثبت للرعية حقها في سحب البيعة كما تثبت لها حقها في إعلانها، وتعطي المحكومين الحق في حساب الحاكم وعقابه على أخطائه، وتنظم ممارستهم لهذا الحق؟
النتيجة الثانية:

إن تطبيق الشريعة الإسلامية وحده ليس هو جوهر الإسلام، فقد طبقت وحدث ما حدث، وأخطر من تطبيقها بكثير وضع قواعد الحكم العادل المتسق مع روح الإسلام...

ولعل ما حدث في السودان خير دليل على مغبة البدء بالوجه العقابي للإسلام، وهو ما حدث حين أعلن الحاكم عن تطبيق الشريعة الإسلامية وبدأ في إقامة الحدود في مجتمع مهدد بالمجاعة، الأمر الذي ترتب عليه أن أصبح أنصار تطبيق الشريعة الإسلامية بعد تلك التجربة أقل بكثير من أنصارها قبل التطبيق، فالبدء يكون بالأصل وليس بالفرع، وبالجوهر وليس بالمظهر، وبالعدل قبل العقاب، وبالأمن قبل القصاص، وبالأمان قبل الخوف، وبالشعب قبل القطع.

النتيجة الثالثة:

إنك إن انتقلت من عهد عثمان إلى عهدنا الحاضر، لا تجد شيئاً اختلف أو استجد سواء بالنسبة لحل مشاكل المجتمع، أو بالنسبة لمواجهة السلطة إن انحرفت، من خلال منظور إسلامي.

وذلك بحاجة إلى برنامج سياسي متكامل، ينتظم مفردات المجتمع بما فيها الشريعة في منظومة لا تتناقض مع الإسلام ولا تتصادم مع متغيرات الواقع، برنامج سياسي يقدم الحلول الكفيلة للمشكلات، مثال ذلك الأجور والأسعار والإسكان... ولكن يبدو ذلك صعباً ومستحيلاً إذا تطلب الأمر، لأن الاعتماد على اجتهادات القرن الثاني الهجري يعقد المشاكل بشكل أكبر بدلاً من حلها.

النتيجة الرابعة:

إننا يجب أن نفرق بين الهروب والمواجهة، وبين النكوص والإقدام، وبين المظهرية والجوهر، فالمجتمع لن يتغير والمسلمون لن يتقدموا بمجرد إطالة الحياة وحلق الشارب، والحقا بركب التقدم العلمي لن يحدث بمجرد استخدام السواك بدلاً عن فرشاة الأسنان، أو إضاعة الوقت في الخلاف حول طريقة دخول المراض وهل تكون بالقدم اليمنى أم اليسرى، وميقات ظهور المهدي المنتظر، ومكان ظهور المسيح الدجال. فكل هذه قشور، والغريب أنها تشغل أذهان الشباب وبعض الدعاة بأكثر مما يشغلهم جوهر الدين وحقيقته.. بل دعوة القادة الطامحين إلى إحياء الإسلام، بترك العلوم الوضعية أو الأعمال العلمانية والتفرغ للعبادة. فيستطرد الكاتب قائلاً: هل هذا هو وجه الإسلام الحقيقي، وهل هذا هو ما سنواجه به القرن الحادي والعشرين، وهل هؤلاء الذين يسيئون قيادة

أنفسهم وأتباعهم هم الصالحون لقيادة المجتمع، وهل أقبل منهم أو تقبل منهم دعوتهم للدولة الدينية وهم لا يتمسكون من الدين إلا بالقشور، ولا يعرفون من العقيدة إلا مظهرها الذي لا أصل له في كتاب الله، ولا سند له إلا التأسى بالرسول في مسابرة لعصر غير عصرنا، ولمجتمع يختلف جملة وتفصيلاً عن المجتمع الذي نعيشه، وليتهم تأسوا به وهو يدعو للرحمة، ويستنكر قتل المسلم للمسلم، ويدعو لطلب العلم ولو في الصين، ويستنكر اعتزال العمل للعبادة، ويعدل في قسمته بين الدين والدنيا، ويعلم حكمته الخالدة للأجيال التالية له، ومضمونها أنهم أعلم بشئون دنياهم.

هؤلاء قوم كرهوا المجتمع فحق للمجتمع أن يبادلهم كرهاً بكره، ولفظوه فحق له أن يلفظهم، وأدانوه بالجاهلية فحق له أن يدينهم بالتعصب واتغلاق الذهن، وخرجوا عليه فحق له أن يعاملهم بما اختاره لأنفسهم، معاملة الخارجين على الشرعية والقانون، ووضعوا أنفسهم في موضع الأوصياء على الجميع، وهم أولى الناس بأن يعاملوا معاملة المحجور عليهم، وهم من قبل ومن بعد، أساءوا للإسلام ذاته حين ادعوا عليه ما ليس فيه، وأظهروا منه ما ينفر القلوب، وأعلنوا باسمه ما يسيء إليه، وأدانوه بالتعصب وهو دين السماحة، واتهموه بالجمود وهو دين التطور، ووصموه بالانغلاق وهو دين التفتح على العلم والعالم، وعكسوا من أمراضهم النفسية عليه ما يرفضه كدين، وما نرفضه كمسلمين.

رابعاً: إن الداعين إلى التطبيق الفوري للشرعية الإسلامية، يضمرون عداء لا حد له للديمقراطية، إما عن قصد نتيجة عدم إيمانهم بها، وإما عن حسن نية من الكثيرين الذين يدفعهم حماسهم للشرعية إلى المطالبة

بإقرارها بعرضها على مجلس الشعب، دون أن تناقش على نطاق شعبي واسع، مع تلويحهم بسيف الخروج عن الدين لأعضاء المجلس، إن هم رفضوا أو تأنوا أو ترددوا، ويتجاوز البعض فيحاولون القفز فوق المجلس، متوجهين مباشرة إلى رئيس الجمهورية، ومطالبين له بوضعها - هكذا - موضع التنفيذ الفوري الناجز.

ثم يقول الكاتب أن عداءهم للديمقراطية، واعتراضهم على الكثير من نصوص الدستور، ورفضهم الاعتراف بشرعية جميع الاستفتاءات التي حدثت، وعجزهم عن القدرة في وضع برنامج سياسي كامل، وعدم اللجوء إلى الاجتهاد العقلاي في حل مشاكل المجتمع، ليس إلا وهم وسراب ونوع من الهوى يريدون عبر دعواهم أن يتسلطوا، ويستبدوا، ويغلفوا العقل بغشاء الجهل والتخلف واجتهادات تجاوزها الزمن ولم يعد ملائماً لروح العصر.

فالإسلام كما يقول الكاتب، أعز من أن يهينوه بتصوير المصادمة مع العصر، وأن الوطن أعز من أن يهدموا وحدته بدعاوى التعصب، وأن المستقبل يصنعه القلم لا السواك، والعمل لا الاعتزال، والعقل لا الدروشة، والمنطق لا الرصاص، والأهم من ذلك كله أن يدركوا حقيقة غائبة عنهم، وهي أنهم ليسوا وحدهم.. جماعة المسلمين.

قراءة جديدة في أوراق الراشدين:

في قراءته الجديدة لأوراق الراشدين، يسرد لنا الكاتب الكثير من الأحداث والوقائع ذات الصلة بالفكر والسياسة والتاريخ، بدءاً من عهد أبي بكر إلى آخر عهد خلفاء الراشدين، ويطرق أبواب كثيرة حول كيفية مبايعة أبي بكر، واجتهادات عمر بن الخطاب ومقتله، وقتل عثمان بن عفان،

وقتل علي، لا بل قتل المسلمين بسيوف المسلمين، وهلاك الصحابة بسيوف الصحابة، حيث يقول الكاتب أن دلالات تلك الحوادث بقيت تؤرق أذهاننا حتى اليوم، وأختلف الفقهاء حتى يومنا هذا مع ما لم يتمن أحد أن يناقش، ناهيك عن أن يحدث، وهو (شرعة قتال أهل القبلة)، أي مشروعية قتال المسلمين للمسلمين، وقتل المسلمين للمسلمين، ويحلو للبعض أن ينسب نشأة هذه الظاهرة إلى أوائل عهد علي، كنا نعود بها إلى عهد أبي بكر، حين نتوقف أمام حروب الردة متأملين، مفرقين بين قتال أبي بكر للمرتدين عن الإسلام، وبين قتاله للممتنعين عن دفع الزكاة له أو لبيت المال، ولنا في التفرقة بين الفريقين منطق بسيط، يسلم بارتداد الفريق الأول، ويتحرز في وصف الفريق الثاني بالردة، فقد كانوا ينطقون بالشهادتين، ويؤدون الفرائض جميعاً دون إنكار، ويؤدون الزكاة نفسها لكن للمحتاج وليس للخليفة أو لبيت المال، وكانت حجتهم في ذلك أن الآية الكريمة (خذ من أموالهم)، منصرفة إلى الرسول، موجهة إليه، ولا يجوز أن تتصرف لغيره، لأنها لم توجه لغيره، حتى لو كان هذا الغير خليفة الرسول، ولعلنا ونحن نتأمل ونفرق، وربما نتعاطف، نستحضر في أذهاننا موقف عمر من أبي بكر، وهو يسأله عن حجته في قتل من ينطق بالشهادتين، فيجيبه أبو بكر بما يعني أن للشهادة (حقها)، يقصد بهذا الحق أداء الزكاة لبيت المال، وهو اجتهاد مجهد وجهيد، ولعل عمر كان يستحضر في ذهنه وهو يحاور أبا بكر حديث الرسول عن أن المسلم لا يقتل إلا لثلاث، إن زنى بعد إحصان، أو ارتد بعد إيمان، أو قصاصاً لقتل النفس بغير حق، ولعله كان يرى أن نفي الإيمان عن ناطق الشهادتين،

مؤدي الصلاة، صائم رمضان، حاج البيت إن استطاع لذلك سبيلاً، مؤدي الزكاة إلى المحتاج دون وساطة...

ثم يستطرد فيما يخص اجتهاد أبو بكر، بأنه على حق إذا ناقشنا الأمر من باب السياسة، فلولا ما فعل ما أصبح للإسلام دولة ثابتة الأركان، متينة البنیان، تفتح البلدان، وتنشر العقيدة وتثبت دعائمها، ونؤيد ما يراه البعض من أن قرار أبي بكر كان سياسياً وليس دينياً، وبمعنى آخر كان علمانياً يفصل بين السياسة والدين.

ثم يذكرنا الكاتب بحديث الرسول الكريم، عن أن عمار بن ياسر سوف تقتله الفئة الباغية، وهو حديث ثابت وصحيح، لأن الجميع تذكره حين قتل عمار، تذكره جيش علي فتهلل، وتذكره جيش معاوية فتزلزل، ولم يهدئ روعه إلا رد معاوية المحنك "قتله من أخرجه"، فيقول الكاتب لا شك فأن أحدى الفئتين باغية حسب حديث الرسول، ولو سلمنا بظاهر الحديث لحكمنا على جيش معاوية بالبغي، ولأصبح معاوية باغياً.. الخ، ولو سلمنا بتفسير معاوية، لأصبح البيعة فريقاً من كبار الصحابة لا نجروا على ذكر أسمائهم مقترنة بالبغي، ويتوقف عند اجتهاد أبي بكر، من أن بعضاً من كبار الصالحين مثل واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، كانا أجراً منا حين أطلقا لعقولهم العنان، فأنكروا فعل الفريقين في أصحاب الجمل، وأصحاب صفين، وذكرنا انه "لا تجوز قبول شهادة علي وطلحة والزبير على باقة بقل"، وأوضح من قول واصل وعمرو، قول عبد الله بن عباس لبعدا لله بن زبير (لو كان جيش الإمام على حق فقد كفر الزبير بقتاله، ولو كان جيش عائشة على حق فقد كفر الزبير بتخليه عنه).

ثم يذهب بنا الكاتب إلى اجتهاد عمر، ويصف أن اجتهاده لم يكن قاصراً على التفسير أو التعديل، بل أمتد إلى التعطيل والمخالفة، وفي هذا يستند إلى ما جاء في كتاب (الاجتهاد)، للدكتور عبد المنعم النمر، وجاء كما يلي (سهم المؤلف قلوبهم: وهو سهم قد نص عليه القرآن الكريم في آية توزيع الزكاة " إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم" التوبة / ٦٠ - وكان الرسول "ص" يعطيهم - وهم الكفار - أو ليسوا على إسلام صحيح صادق بل متأرجحين، ليتألف بالعطاء قلوبهم - وطالما استعبد الإنسان إحسان - فيكفوا عن المسلمين شرهم، وليكسب ودهم أو لسانهم، وربما حبهم وإسلامهم، يروي سعيد بن السيب عن صفوان بن أمية قال: "أعطاني رسول الله وإنه لأبغض الناس إلي، فما زال يعطيني حتى أنه لأحب الخلق إلي"، وسار أبو بكر رضى الله عنه في خلافته على ما سار عليه الرسول، حتى جاءه عينية بن حصن، والأقرع بن حابس، فسألا أبا بكر: يا خليفة رسول الله، إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها كلاً، ولا منفعة، فإن رأيت أن تعطينا؟ فأقطعهما أبو بكر إياها، على أنهما من المؤلف قلوبهم، وكتب لهما كتاباً بذلك، وأشهد عليه، ولم يكن عمر حاضراً، فذهب إلى عمر ليشهد، فعارض عمر ذلك بشده، ومحا الكتابة.. فتذمرا وقالوا مقالة سيئة، فقال لهما: "إن رسول الله كان يتألفكما، والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام. إذهبا فاجهدا جهدكم لا يرعى الله عليكما إن رعيتما".

والشاهد هنا، أن عمر أوقف حكماً كان مستقراً في أيام الرسول، وجزء من خلافة أبي بكر، بناء على اجتهاد له، لم يقف جامداً عند حدود النص وظاهره ولا حدود الفعل، بل غاص إلى سببه وعلته، وحكم اجتهاداً منه

في فهم الحكم، على ضوء ظروف الإسلام، حين صار قوياً في غير حاجة إلى تأليف قلوب هؤلاء)..

كلام منطقي، وواضح، وصريح، يترتب عليه سؤال منطقي، وواضح، وصريح أيضاً، مضمونه: هل يجوز لنا أن نتأسى بعمر، فنعطل نصاً، أو نجتهد مع وجوده، ويصل بنا الاجتهاد إلى مخالفته، إذا انعدمت علتة أو تغيرت أسبابه؟

ثم يأتي الكاتب بمثال آخر لاجتهاد عمر، عطل فيه حداً من الحدود الثابتة، وهو حد السرقة، إذا كان السارق محتاجاً، ثم أوقف تنفيذه في عام المجاعة، ولنقرأ ما أورده الدكتور النمر في كتابه بشأن هذا الاجتهاد من عمر (عدم إقامة الحد على السارق: وهذا اجتهاد جديد في إقامة الحد، اجتهد عمر في ألا يقيمه بعد ثبوت السرقة على السارقين.. ووجوب الحد عليهم، في الحضر لا في السفر، ولا في الغزو. فقد روى مالك في الموطأ، أن رقيقاً لحاطب بن أبي بلتعة سرقوا ناقه لرجل من مزينة، فانتحروا، فأمر عمر بقطع أيديهم، ثم أوقف القطع، وفكر في أن يعرف السبب الذي من أجله سرق هؤلاء فلعلهم جياع، وجاء حاطب فقال له عمر، إنكم تستعملونهم، وتجيعونهم، والله لأغرمنك غرامة توجعك، وفرض عليه ضعف ثمنها، وأعفى السارقين من القطع لحاجتهم.. ولم يقف عمر بهذا عند ظاهر النص جامداً، بل غاص إلى ما وراءه...."

كما أن عمر عمل على إيقاف الحدود في السفر مثل ما فعل حذيفة أيضاً، فأوقف الحد على شارب الخمر..).

وهكذا يتضح لنا أن عمر قد اجتهد فألغى سهم المؤلفلة قلوبهم مخالفاً للنص القرآني، وأوقف حد السرقة على المحتاج، ثم عطله في عام

المجاعة، وعطل التعزيز بالجلد في شرب الخمر في الحروب، ونضيف إلى ذلك أنه خالف السنة في تقسيم الغنائم فلم يوزع الأرض الخصبة على الفاتحين، وقتل الجماعة بالواحد مخالفاً قاعدة المساواة في القصاص، ولا نملك ونحن نستعرض ما فعل، في ضوء الملابس المحيطة بكل حادثة، إلا أن نكتشف حقيقتين هامتين، أولهما أنه استخدم عقله في التحليل والتعليل، ولم يقف عند ظاهر النص، وثانيهما أنه طبق روح الإسلام وجوهره مدركاً أن العدل غاية النص، وأن مخالفة النص من أجل العدل، أصح في ميزان الإسلام الصحيح من مجافاة العدل بالنتزام النص، وهذه الروح العظيمة في التطبيق، تخالف أشد المخالفة روح القسوة فيمن نراهم ونسمع عنهم، وتتناقض مع منهجهم المتمزمت، وتوقفهم أمام ظاهرة النص لا جوهره...

ثم يقول الكاتب في سيرة عمر أنه كان رجل دين ورجل دولة بامتياز، أخذ بالاجتهاد المستنير في التحليل والتعليل للآيات والنصوص القرآنية، وهذا ما ميز عهده عن غيرهم من الخلفاء من بعده، حيث يقول في عثمان وما فعل غداة ولايته، انه أطلق الصحابة يذهبون حيث شاءوا وزاد على ذلك بأن أجزل لهم العطايا، وهذا ما لم يفعله عمر في عهده، بل فعل العكس، حيث ألزم الصحابة بالبقاء في المدينة، خشية من أن يفتتن الناس بهم، أو أن يفتتنوا هم أنفسهم بالناس، وأجرى عليهم أرزاقاً محددة ومحدودة، ألزمهم بها..

حيث أن الفتن الكبرى حدث في عهد عثمان، وانتهت بمصرعه، على يد المسلمين، واستمرت طوال عهد علي وانتهت بمصرعه أيضاً، ولا أريد

أن أستعرض التفاصيل هنا، بل سوف أذهب مع الكاتب إلى نتيجتين استخلصهما لنا وهي:

أن من يتصورون أنه من الممكن إعادة طبع نسخة كربونية من عصر الراشدين، في عصرنا الحديث، إنما يركبون شططا من الأمر، وقد يصلون بأنفسهم وبنا إلى نتائج مؤسفة، فليس كل ما كان مقبولا في عهد الصحابة مقبولا وصحيا في عصر غير العصر، ومع قوم غير قوم، وحتى في أفعال الرسول نفسه..

وفي هذا ينقل لنا الكاتب واقعتين شهيرتين:

الأولى في حادثة الأفك المعروفة، حين اتهم البعض عائشة فدعا الرسول علياً لاستشارته (فقال يا رسول الله إن النساء لكثير وإنك لقادر على أن تستخلف وسل الجارية فإنها تصدقك فدعا رسول الله "ص" (بريرة) يسألها فقالت فقام إليها (علي) فضربها ضرباً شديداً وهو إيذاء بدني من علي للجارية بقصد الحصول منها على اعتراف ولم ينكر الرسول شيئاً مما فعله علي، والتفسير (الكربوني) هنا يصل بنا إلى أنه من (السنة) أن يعذب المتهم للحصول على اعترافه ويصبح ما يثار حول تعذيب أعضاء الجماعات الإسلامية في السجون أمراً مشروعاً، وشرعياً بل ومحموداً لأنه تأس بالسلف الصالح..

بينما وجهة النظر المقابلة، المتسعة الأفق الملتصقة بروح العقيدة، تستنكر التعذيب، وترى أن هذا حتى لو كان أمراً مقبولاً في عصر الرسول، لا ينسحب على غيره من العصور، وإذا كانت الحضارة قد أضافت فيما أضافت، مفهوماً واسعاً لحقوق الإنسان، يرفض فيما يرفض أن يعذب متهم للحصول على اعتراف، فإننا نقبل هذا المفهوم من منطلق

إسلامي، ولا نرفضه لمجرد التأسّي بعصر أيا كان هذا العصر، لسببين بسيطين واضحين، أولهما أننا في عصر غير العصر وثانيهما أن الإسلام لا يتنافى مع روح العصر، أي عصر، في كل ما هو إنساني وسمح وعادل..

الواقعة الثانية: بعد وفاة الإمام علي بن أبي طالب بطعنات من عبد الرحمن بن ملجم (دعا عبد الله بن جعفر بابن ملجم، فقطع يديه ورجليه وسمل عينيه فجعل يقول: "إنك يا ابن جعفر لتكحل عيني بمئول مض") أي بمكحال حار محرق" ثم أمر بلسانه أن يخرج ليقطع، بجزع من ذلك، فقال له ابن جعفر: قطعنا يديك ورجليك، وسملنا عينيك، فلم تجزع، وكيف تجزع من قطع لسانك، قال: إني ما جزعت من ذلك خوفاً من الموت، ولكنني جزعت أن أكون حياً في الدنيا ساعة لا أذكر الله فيها. ثم قطع لسانه، فمات)، والرواية يذكرها ابن سعد مضيفاً إليها حرقه بعد موته ويذكرها ابن كثير دون ترجيح ويقتصر الطبري وابن الأثير على الحرق بعد القتل.

والرواية لا تعبر في رأينا عن روح الإسلام أو تعاليمه، حتى لو اقتصرنا على حرق الجثمان بعد القصاص، فقد نهى الرسول عن المثلة ولو بالكلب العقور، ونهى (علي) قبل وفاته في رواية لابن الأثير عن المثلة بقاتله، لكنها تعبر من وجهة نظرنا عن روح عصر، سادته القسوة، وتحجر القلب، غير أن لكل حقيقة وجهين، وما أيسر أن يجد أنصار (الكربون)، تبريراً لفعل عبد الله بن جعفر، وللافتداء به، بإلصاق تهمة الإفساد في الأرض بابن ملجم، والتأسّي بالحسن والحسين، حيث لم يذكر عنهما أنهما أنكرا التمثيل بالجثمان بحرقه بعد القصاص. ولعلنا نتساءل ونحن

تأمل صمود عبد الرحمن بن ملجم، وصبره على قطع أطرافه وسمل عينيه بالحديد المحمي، ثم جزعه عند قطع لسانه (حتى لا تمر عليه لحظة لا يذكر فيها الله)..

هل هناك مثال أبلغ من هذا المثال، على ما يمكن أن يؤدي إليه التطرف عندما يتسلط على الوجدان، فلا يميز المتطرف بين الكفر والإيمان، ويصل به الأمر إلى قتل علي ابن أبي طالب، والتلهي عن المثلثة به بقراءة القرآن والجزع فقط عند قطع اللسان، حتى لا يحرم لحظة من ذكر الرحمن؟.

لا جديد إذن تحت الشمس، وقد لا نجد في زماننا نظيراً لعلي، لكننا نجد كثيراً من أمثال عبد الرحمن بن ملجم.

وهنا يقول الكاتب لنعود إلى هواة النسخة الكربونية، ويستترد في حديثه، أليس الأجدر بهم، رحمة بنا، وبالإسلام، أن نلتزم بالقرآن، وبالسنة في شئون العبادة، وأن نترك في نفس الوقت، مساحة من أذهاننا للتعرف على العصر والالتقاء معه، وقبول ما يأتي به من قيم تتناسق مع جوهره، ولا تتناقض مع الإيمان والعقيدة، وأن نقبل ما نقبل، ونترك ما نترك، بقلب مؤمن وفكر مفتوح، فلا نرفض حقوق الإنسان لأنهل أتت من الأعاجم، ولا نرفض الديمقراطية لأنها بدعة، ولا نرفض عصرنا على إطلاقه، ولا نقبل عصر الراشدين على إطلاقه، ونستخدم العقل في النقل، والكربون في طبع مستحدثات الحضارة، تلك التي لا علاقة لها بالفكر أو العقيدة، وإنما علاقتها وطيدة بالتقدم، ذلك الذي أزعم أنه ليس ركناً من

أركان الإسلام، بل هو الإسلام.

النتيجة الثانية:

أن قواعد الدين ثابتة، وظروف الحياة متغيرة، وفي المقابلة بين الثابت والمتغير، لا بد وأن يحدث جزء من المخالفة، ونقصد بالمخالفة أن يتغير الثابت أو يثبت المتغير، ولأن تثبيت واقع الحياة المتغير مستحيل، فقد كان الأمر ينتهي دائماً بتغيير الثوابت الدينية، وقد حدث هذا دائماً ومنذ بدء الخلافة الراشدة وحتى انتهت، وتغيير الثوابت هو ما نسميه بالاجتهاد، وقد اتفقنا على أنه ليس مطلقاً، لكنه قائم ومتاح، واجتهادات عمر خير دليل على ما نقول، غير أنه في بعض الأحيان تفرض تعقيدات الحياة نوعاً من المخالفات الحادة ليس فيه شيء من تناغم الاجتهاد في ربطه بين الأسباب والنتائج، فتصبح المخالفة صريحة وواضحة لا يمكن تبريرها بالاجتهاد لافتقاده أسبابه، وإنما تبرر فقط بان عدم المخالفة مستحيل أو في أحسن الأحوال غير ممكن، وقد حدث ذلك في عهد الراشدين كما يحدث في كل عهد، ومثاله ما حدث عقب مقتل عمر ابن الخطاب، حين انطلق ابنه عبيد الله ابن عمر، وقتل ثلاثة ظن فيهم التآمر على مقتل والده، ولم يثبت ذلك في حق أحد منهم، وكان احدهم الهرمزان، الذي أسلم وصح إسلامه، وقد واجه عثمان هذا الموقف في بدء ولايته وكان رأي الدين فيه واضحاً، أعلنه علي وأصر عليه، وهو أن يقتل عبيد الله بدم من قتل، لكن عثمان لم يملك إلا المخالفة لأسباب (إنسانية)، فقد تساءل الناس في شفقة، أيقتل عمر بالأمس، ويقتل ابنه اليوم؟، ألا يكفي آل عمر قتل عمر؟، أيفجعون فيه ثم في ولده قبل أن تجف دموعهم عليه؟... منطوق، وإنسانية، وظروف متغيرة.. لكن حكم الدين ثابت وواضح ولا لبس فيه..حكم الدين هو القصاص، ولا بد من قتل عبيد الله..

ويقال أن عمرو بن العاصى أفتى بفتوى بالغة الذكاء والمهارة عندما تولى عثمان، وسأل عمرو أن يخرج من المأزق الصعب، فقال عمرو بما أن الهرمزان لم يقتل في ولايتك، إذن يتولاه الله.. والشاهد هنا أن عثمان حاول التخلص من المأزق بدفع دية الهرمزان من ماله، ولكن علي ظل يتوعد عبيد الله كلما لقيه بأنه إذا تولى فسوف يقتله بدم الهرمزان، وما أن تولى علي حتى هرب عبيد الله إلى جيش معاوية، وحارب عليا إلى أن قتل في معركة صفين..

ويشأن القدر أن يقع علي في نفس المأزق، بل ربما بصورة أعقد، فقد ولى ولم يقدر علي قتلة عثمان لأنهم كانوا مسيطرين على المدينة.. وعندما أعلن معاوية أن مطلبه الوحيد أن يدفع علي إليه قتلة عثمان، فوجئ علي بجيشه يهتف في صوت واحد، كلنا قتلة عثمان، فزاد الموقف تعقيداً، وأصبح مستحيلاً على الإمام علي أن يثار من القتلة أو حتى يحاسبهم..

هي الحياة وليس الجنة، والبشر وليس الملائكة، وخلا عصر النبوة لا يوجد عصر للنقاء المطلق، أو انعدام المخالفة المطلق وكلما تغير العصر أو تقدم، تعددت المتغيرات وزادت المخالفات، وإذا كانت الاجتهادات واسعة، والمخالفات واردة، قبل أن يمر ربع قرن على وفاة الرسول، وفي عهد معاصريه، فكيف بنا بعد أربعة عشر قرناً من وفاة الرسول، ألا نتوقع أن يزداد حجم (المخالفات الاضطرارية)، وأن تتوسع في (الاجتهادات الضرورية)، وأن نقبل بحد أدنى من تطبيقات الدين، أقل بكثير مما قبله سلف أصلح، في عصر أكثر تخلفاً، وأقل تعقيداً، وأحكم انغلاقاً، وأكثر اتفاقاً.. يتبع في العدد القادم

حوار مع المفكر والباحث

الدكتور برهان غليون



إعداد وحوار: بدرخان علي

الدكتور **برهان غليون** مفكر و باحث سوري معروف على صعيد العالم العربي عموماً وهو من مواليد مدينة حمص السورية ١٩45م، أستاذ علم الاجتماع السياسي ومدير مركز دراسات الشرق المعاصر في جامعة السوربون في باريس، دكتوراة الدولة في العلوم الإنسانية وأخرى في علم الاجتماع السياسي.

واضع العديد من المؤلفات بالعربية والفرنسية أهمها: بيان من أجل الديمقراطية، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات- مجتمع النخبة، اغتيال العقل، نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة، الوعي الذاتي، مابعد الخليج أو عصر المواجهات الكبرى، نقد السياسة الدولية والدين، المحنة العربية الدولة ضد الأمة، حوارات من عصر الحرب الأهلية، حوار الدولة والدين مع سمير أمين، العرب ومعركة السلام، العالم العربي

أمام تحديات القرن الواحد والعشرين، ثقافة العولمة مع سمير أمين، النظام السياسي في الإسلام مع سليم العوا، العرب وتحولات العالم، الاختيار الديمقراطي في سورية، العرب وعالم ما بعد ١١ سبتمبر، إضافة إلى العشرات من المؤلفات الجماعية ومن الدراسات والتحليلات السياسية والاجتماعية المنشورة في المجالات العلمية والصحافة اليومية بالإضافة لكتب عديدة باللغة الفرنسية.

عضو في الجمعية الدولية لعلم الاجتماع، عضو في الرابطة الفرنسية للدراسات العربية، عضو في هيئة تحرير مجلة الشعوب المتوسطة، عضو في هيئة تحرير كونفلونس مديريانيين (روافد متوسطة)، باريس عضو في هيئة تحرير الدراسات الشرقية، باريس.....

• في هذا الحوار الذي نجريه معه لا يتسع المجال للحديث عن جميع القضايا الفكرية والاجتماعية والسياسية التي يشغل عليها باحثنا الكبير ، فقط سنحاول إضاءة بعض الجوانب التي لها راهنية سياسية حالياً وما يدور في أوساط الجماهير والنخبة في سوريا، سبق وأن تطرق الدكتور غليون لبعضها في مقالاته وكتابه الهام "الاختيار الديمقراطي في سوريا" الذي يعد وبحق دليلاً سياسياً ومعرفياً للحركة الديمقراطية السورية.....

١- الأستاذ برهان غليون، نرحب بكم على صفحات مجلة "الحوار"، نشكركم جزيل الشكر على منحكم فرصة اللقاء من وقتكم الثمين... ولنبدأ معكم من عبارة لكم عشية أحداث ١١ أيلول الإرهابية في أمريكا

مازلت أتذكرها، كتبت حينها في جريدة الحياة تقولون بأن تبرؤ الرأي العام العربي من الإرهاب موقف طفولي... وفي موضع آخر كتبت: أسامة بن لادن، قبل أن يكون صنيعة المخابرات المركزية الأمريكية، رجل منا وقد صنعه نظمنا الاجتماعية... أين هي مسؤولية الشعوب العربية والإسلامية من المد الأصولي التكفيري و التدميري في المنطقة؟

ج ١- ينبغي تصحيح العبارة هنا. عندما نقول مسؤوليتنا فنحن لا نقصد الشعوب بالمطلق لأن هذا لا معنى له، إنما نقصد مسؤولية المؤسسات التي أقمنا عليها اجتماعنا، كما نقصد الاختيارات الكبرى التي اعتمدها النخب الاجتماعية المسيرة للمجتمع والموجهة له على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية معاً. فهذه المؤسسات والاختيارات التي تمثلها والتوجهات التي تفرض عليها من قبل النخب هي التي تحدد إطار عمل الشعوب والأفراد، وغاياتهم وأساليب عملهم واختياراتهم المحتملة ووسائل تحقيقهم لغاياتهم. وإذا فسدت المؤسسات أو فسدت الاستراتيجيات التي تسيورها، فسد المجتمع نفسه، فسار نحو الصراع أو العنف والاستثمار في القيم السلبية، أو نحو الفوضى والافتتال. فالشعوب محكومة بمؤسساتها والمشاريع الجمعية التي تندرج فيها والقيم التي تحركها، وليس بموروثها البيولوجي أو الثقافي. ولا ينبغي أن نتردد في تأكيد فساد مؤسساتنا، وأكاد أقول جميعاً، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية معاً. وهذا الفساد هو المسئول في الوقت نفسه عن تحويل البلدان إلى مزارع إقطاعية يعث بها أمراء من دون ثقافة ولا ضمير، حسب أمزجتهم الشخصية، خارج أي مفهوم للسياسة والقانون والدين والأخلاق والإنسانية. بقدر ما هي مسؤولة، أعني

المؤسسات الفاسدة، عن تفجير ينابيع الحقد والانتقام وإرادة تدمير المجتمع والانتقال عليه، لدى فئات لم تعد تحتل النظام، ولكنها لا تعرف وسائل ولا طرقاً أخرى لمواجهة غير ما يستخدمه هو ضدها. حركات التمرد والانتقام والعصيان وحمل السلاح هي الابن الشرعي لنظم العسف والفساد والإهانة والطغيان. ومصيرهما معلق واحده بالآخر.

٢- هناك مفارقة كبيرة تبدو لي عند الحديث عن الديمقراطية في سوريا، فللهولة الأولى يبدو وكأنها جس الانتقال/التغيير الديمقراطي في سوريا هو "مالي الدنيا وشاغل الناس" في حين أن أغلبية الشعب السوري لا تكثر لهذه القضية التي تبدو مركزية في خطاب المعارضة السورية (الذين ليسوا سوى مجموعات الصغيرة نجت بأعجوبة من مذبح السياسة حسب تعبيركم في "الاختيار الديمقراطي")، ناهيك عن تخوف قطاعات واسعة هنا في سوريا مواطنين عاديين وناشطين في حقل الشأن العام من أن البديل القادم للنظام القائم حالياً سيكون إما الفوضى (الحرب؟؟؟!!) الأهلية أو إسلام سياسي متشدد (استبداد ديني إسلامي مذهبي الطابع) أو مندوبي حكومات غربية (عملاء)..... ما بين اللامبالاة الشعبية و"الحيادية السلبية" لآخرين وعداء الكثيرين للديمقراطية من جهة وحماس النشاط السياسيين والمتقنين الوطنيين لشعار الديمقراطية من جهة أخرى..، هل هو "الخوف والهروب من الحرية" بتعبير إريك فروم، الساكن في البنية الثقافية والسيكولوجية لإنساننا المستعبد هو الذي يقف خلف هكذا مواقف؟! وكيف يمكن تعزيز ثقة الناس بقبول عقد اجتماعي سياسي جديد يؤسس لسورية المستقبل بدلاً من نظام الاستبداد والفساد والتفكك الاجتماعي والانهيار الاقتصادي؟

ج٢- سكوت الناس وشلل إرادتهم لا يرجعان لخوفهم من الحرية، كما يخاف الأسير الذي اعتاد الأسر من الخروج من قفصه. ربما كان الأمر أعمق من ذلك. فالشعوب العربية والإسلامية لم تعرف الحرية، ولا اختبرت ممارستها، بالمعنى السياسي والمدني الحديث الذي نستخدمها به اليوم، أي من حيث هي حقوق وممارسات فردية ومشاركة في تقرير الشؤون العمومية. فهذا المعنى هو ثمرة الحداثة السياسية التي جعلت الشعب مصدر السلطة وأسست لشرعية شعبية للسياسة، أي انتخابية ديمقراطية، بعد أن كانت شرعية ملكية تبقىها حكراً على الحاكم الملك أو السلطان. وباستثناء فترات قصيرة ومتقطعة لم تعرف مجتمعاتنا حياة سياسية ديمقراطية فعلية ولا سنحت لها الفرصة لتمثل قيم الحرية بمعانيها المدنية والسياسية. بقينا ننظر إلى الحرية من منظار الشريعة والعرف أي بوصفها صفة الشخص غير المملوك من غيره، أي عكس العبد والرقيق. ولذلك لا يبعث الحكم الديكتاتوري مهما استمر وبالغ في تعسفه على الشعور بانعدام الحرية، فنحن نبقى من الناحية الشرعية أحراراً، ولا يثور الرأي العام ضده إلا عندما يرتبط بالظلم، فهذا الأخير مدلولاً واضحاً وسلبياً في الثقافة والوعي الإسلاميين. بل إن الديكتاتورية لا ترى كديكتاتورية، ولا تعبر هذه اللفظة عن شيء مهم في الوعي السائد العام. إن المدلول الديكتاتوري يجد تجسيده في مصطلحات التعسف والطغيان والفساد. فإذا لم تترافق السلطة المطلقة بالفساد لا نسميها ديكتاتورية، ونسامح كثيراً مع تغييبها الحريات، بل ربما نظرنا إليها كسلطة ايجابية إذا ارتبطت بالتطبيق الدقيق للشرعية أو القانون واحترمت قاعدة الإنصاف في تعاملها مع الأفراد فلم تميز بينهم. وهذا هو مضمون

النظرية الشهيرة للعادل المستبد الذي كان يطالب به المصلحون الكبار في العصور الإسلامية، بما في ذلك في عهد الإصلاح الديني الأخير في أواخر القرن التاسع عشر. وأعتقد أن أغلبية النخب العربية والإسلامية لا تزال تعتقد حتى اليوم، بسبب عدم ثقتها بالشعب وجهلها العميق بمعنى الحريات المدنية والسياسية هي نفسها، بأن حكم المستبد المستنير خير من حكم الديمقراطية الذي ربما أتى بحكومات تقليدية معادية للحداثة والتجديد.

والواقع أننا لم نعرف في مجتمعاتنا معنى السياسة الحديثة من حيث هي مشاركة لجميع أعضاء المجتمع في تقرير الشؤون العمومية. لقد كنا معتادين، مثلنا مثل شعوب العالم جميعاً في القرون الوسطى، على تسليم أمرنا لأسيادنا، ملوكاً أو أمراء أو أعيان، في الشؤون العمومية، شؤون الحرب والسلام والحكم والقضاء، وربما حتى الآن، بينما نعتمد في تنظيم شؤون حياتنا الخاصة في كل ما عدا ذلك على تقاليدنا الدينية أو العرفية أو الاثنين معاً. من الطبيعي في هذه الحال أن لا يحرك شعار الحريات الفردية، الذي يعني المشاركة في تقرير الشؤون العمومية، الأغلبية الشعبية التي لم تؤمن يوماً أن من حقها التدخل في ما هو من اختصاص الأعيان. بل ربما كان مثل هذا الشعار سبباً في تنفيرها من السياسة لأنه يبدو وكأنه شرك تستخدمه النخب السياسية المثقفة والحديثة لدفعها إلى الوقوف في مواجهة السلطة وتعريضها للانتقام هذه الأخيرة العنيف. وحتى أولئك الذين استبطنوا معنى الحرية الفردية، وهم أقلية، لا يتجرؤون على المطالبة بها لأنهم يدركون أنه لا أمل في تحقيقها في النظم السياسية العربية الراهنة، وأن المجاهرة بها يمكن أن تعرضهم

لانتقام الحكام تماماً كما كان الأقتان يتعرضون للموت إذا اعترضوا على سياسات أسيادهم الإقطاعيين أو ارتفعوا بتفكيرهم إلى مستوى مناقشة أحكامهم السيادية.

لكن القول أن قلة من النخب السياسية والثقافية الحديثة هي التي تملك الحس العميق بمعنى الحريات الفردية، بقدر ما تطمح إلى المشاركة السياسية، والمعاملة على قاعدة المساواة ورفض العبودية، لا يعني أن قضية الحرية لا تعنى إلا النخب المثقفة الاجتماعية والسياسية، ولا تفيد غيرها. إن إقامة نظام مدني قائم على احترام الأفراد ومشاركتهم جميعاً في الحياة السياسية، وتطوير وعيهم المدني وتعميق شعورهم بالمسؤولية عن مجتمعهم وما يحصل فيه، عن حالته وتقدمه ومستقبله ومصيره، لا يشكل اليوم النظام الوحيد القادر على بناء جماعة سياسية حية وفاعلة ومبدعة فحسب، قادرة على التفاعل والتعاون والتواصل مع المجتمعات المحيطة بها والدفاع عن نفسها ومصالحها. إنه يشكل أكثر من ذلك شرط ولادة مفهوم المصلحة العمومية، أي نشوء رؤية وطنية تساعد الفرد على النظر أبعد من مصالحه الشخصية المباشرة ليأخذ بالاعتبار مصالح الآخرين أولاً، وليضع مصلحته الفردية ضمن قاعدة القانون الذي يشكل مصلحة عمومية، لأنه لا بقاء للمجتمع من دونه، ثانياً. نظام الحرية هو وحده الذي يمنع من استفحال الأنانية البغيضة وما يرتبط بها وتنميه من قيم الوصولية والانتهازية والمحسوبية، أي يخلق داخل كل فرد وعياً بأنه جزء من كل، وأن الحفاظ على توازن الكل الاجتماعي وانسجامه هو شرط لاستمراره في تحقيق مصالحه الخصوصية. وليس هناك أكثر دلالة على ذلك مما نشهده من ارتباط واضح داخل النظم الاستبدادية بين إلغاء

الحرية وانعدام المسؤولية وسيطرة المصالح الأثانية التي تتسبب في تدمير المؤسسات وتعميم الفساد والظلم والاقْتتال معاً.

أما تأسيس عقد جديد ينقل المجتمع من الديكتاتورية والفساد نحو حياة ديمقراطية حقّة فهو مرتبط بمجموع العملية التحويلية التي نسميها معركة الديمقراطية. وهي في نظري معركة تاريخية تستدعي الاستثمار الفكري والسياسي والاجتماعي والأخلاقي والاقتصادي الطويل، الذي يتطلب جهداً متواصلاً وإرادياً كبيراً من قبل النخب الاجتماعية وفي طليعتها المثقفون، تتناقض كلياً مع الانقلابات العسكرية التي عرفناها في السابق، ولا تقتصر على انتظار انهيار النظام الاستبدادي أو الانقلاب عليه. إنها ترتبط بإعادة بناء الوعي ومنظومة القيم وترميم قنوات التواصل والتفاعل والتضامن بين أفراد المجتمع، وقبل ذلك، بين أفراد النخبة الاجتماعية. ومن دون ذلك لن يجلب الانقلاب على الوضع الاستبدادي إلا وضعاً استبدادياً آخر شبيهاً به أو قريباً في صورته منه.

فالديكتاتورية ليست انعكاساً لإرادة شخصية من قبل القائمين عليها، حتى لو ظهرت وكأنها كذلك، ولكنها قائمة على شروط موضوعية وذاتية ومرتبطة ببيئة فكرية وثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية أيضاً.

فشبكات المصالح الأثانية وما تتميز به من بنيات خاصة، هي التي تخلق المستبد الحاكم بأمره، وليس العكس. لذلك إن الخروج من الديكتاتورية لا يتحقق إلا بتغيير يشكل جميع الأفراد ومستويات الحياة الاجتماعية، فهو مسؤولية الجميع، وفي مقدمتهم النخب الاجتماعية. والطريق إليه هو تربية الناس وكل فرد على مبادئ المسؤولية، أي إدراك ترابط مصالح الفرد الخاصة بمصالح الأفراد الآخرين، واستعداده للمشاركة في حمل

المسؤولية. بل إن الديمقراطية ليست شيئاً آخر سوى مشاركة الجميع في تحمل مسؤولية تقرير مستقبلهم المشترك. إذا وصلنا إلى هذا الموقف ونمينا هذا الاستعداد عند الأفراد أصبحنا واقعاً، أو من حيث الواقع، مجتمعات ديمقراطية. فقاعدة الاستبداد الكبرى ومورده هو الاستقالة السياسية، أي التخلي عن المسؤولية وتحديد الفرد لنفسه عن التفكير والعمل في الشؤون العمومية.

٣- ثمة التباسات عديدة حول مفهومي الديمقراطية والليبرالية نظرياً وإجراءياً وقد توسعتم في هذا الموضوع... في حين أن نقاشاً مشابهاً دار حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية في سوريا... هل صحيح أن العلمانية يجب أن تطرح الآن بالترافق تماماً مع الديمقراطية أم أن العلمانية كمطلب سياسي واقعي عند البعض وشعار براق بلا روح ومضمون ثقافي ديمقراطي عند آخرين، يجب أن يؤجل لمصلحة أولوية إقامة نظام ديمقراطي أولاً...؟

ج٣- لا ديمقراطية من دون "علمانية"، أي من دون قبول الأفراد بمبدأ الاحتكام للرأي في تقرير كل ما يتعلق بالشؤون العمومية، بما في ذلك في القوانين والتشريعات التي تحكم النظام الاجتماعي. إذا فرض فريق على المجتمع مبدأ آخر غير الرأي في معالجة الشؤون العمومية، لم تعد هناك ديمقراطية وإنما نظام مرهون بالنصوص المقدسة التي يحتاج تفسيرها إلى تفاهم واتفاق مسبق بين جميع أصحاب العقيدة الدينية الواحدة، وهو أمر مستحيل لأن الاختلاف في التأويل هو جوهر الحياة الفكرية، وهو واقع الحال اليوم في كل مجتمعات العالم وجماعته الدينية. ولا أعني هنا بالنصوص المقدسة الإلهية منها ولكن المنزلة من قبل الحكام الذين

يؤلّهون أنفسهم أيضاً، حتى لو وسموها باسم العلمانية، كما حصل مع النظم الشيوعية. فقد كانت قوانينها توصف بالعلمية، أي التي لا تخطيء، والتي لا يمكن أن يكون موقفنا إزاءها وإزاء منتجها من العبارة الأفاض، إلا موقف التسليم والافتداء. ونستطيع أن نقول الشيء نفسه تجاه بعض الترسيمات القومية التي يعتبرها أصحابها ثوابت لا تتناقش ولا يمكن للمواطنين، قلة كانوا أم كثرة، التشكيك في صلاحيتها أو حتى طرحها على النقاش.

لكن تأكيد هذا المبدأ أو التوقف عنده لا يحل المشكلة أبداً. ذلك أن الاستخدام السياسي، والتعبئة التي حصلت في الصراعات الطويلة السابقة بين الأحزاب والفرق السياسية المتنازعة، قد غيرا معنى العلمانية، بالمفهوم الذي ذكرته للتو، أي إنزال كل ما يتعلق بتنظيم المجتمع من قواعد ومؤسسات ومبادئ وقيم، إلى مستوى الرأي والقبول بتعريضه لنار العقل الكاوية. فأصبح البعض ممن يدافع عنها يطابق بينها وبين نزع الدين السماوي من المجتمع أو السياسة بمعنى النشاط الاجتماعي اليومي، وأخذ البعض الآخر ينظر إليها في مواجهة الفريق الأول على أنها مرادفة للكفر والتخلي عن الدين وأي إيمان واعتقاد، أو على الأقل تحييد الدين من حيث هو التزام عقائدي وأخلاقي، عن الحياة العامة، وبالتالي الانحطاط بالإنسان الآدمي في نظر هؤلاء إلى مستوى البهيمية. هكذا صارت العلمانية سلاح أولئك الذين يريدون وضع حد لنفوذ الدين السماوي وما يرتبط به من تقاليد محافظة في المجتمع، وصار التشهير بها وتشويه معناها وربطها بالدعوة إلى انعدام الدين والأخلاق ومساواة الإنسان والحيوان سلاح أولئك الذين يريدون تطبيق

الشريعة الدينية وإقامة السلطة العادلة والأخلاقية. وشيئاً فشيئاً تحولت إلى مصدر إضافي للنزاع والصدام وسوء الفهم والقطيعة داخل قطاعات الرأي العام بدل أن تكون إطاراً لتجاوز اختلافاتهم العقائدية، لا إلغائها، في سبيل توحيد كلمتهم وإرادتهم السياسية. وعمل تشويه معنى العلمانية وإفساد مضمونها ودلالاتها عبر هذه المعركة السياسية والاستخدامات الأدائية على إساءة سمعتها، وقاد إلى تحييدها من النقاش السياسي، أو استبعادها الإرادي من قبل قسم كبير من أصحاب الرأي الديمقراطي والقومي، لتجنب النزاعات العقائدية الثانوية، والاحتفاظ بأمل توسيع قاعدة التفاهم بين الأطراف والتيارات الاجتماعية على اختلاف فلسفاتها، خاصة بعد فساد المصطلح واختلاط مدلولاته. وهو ما كانت الحركة الوطنية قد فعلته منذ بداية القرن التاسع عشر عندما رفعت شعار الدين لله والوطن للجميع، من دون أن تغامر بفتح النقاش النظري الضروري لتأصيل المصطلح وتأسيسه في الفكر والثقافة العربية الحديثين. فبقي لذلك عائماً ومائعاً من دون معنى واضح ولا مدلول دقيق، وبالتالي موضع نزاع مستمر.

ليس هناك حل لهذا الاختلاط الهائل الذي ارتبط بمفهوم العلمانية وصبغ طريقة تعامل الأطراف السياسية المختلفة معه، وتحمله معاني متباينة ومتناقضة تكاد تقضي عليه، إلا بالعودة إلى الموضوع والقبول بفتح النقاش المعلق أو المؤجل منذ عقود حول العلمانية وإعادة تعريفها وتحديدها، في إطار بناء ثقافتنا السياسية الديمقراطية الجديدة المنشودة. فإذا حررنا معنى العلمانية من استهداف الدين السماوي خصوصاً، كما أوحى به أو نشرته بعض العقائد الماركسية واليسارية والتحديثية

عموماً، واستبعدنا التأويلات اللا إنسانية واللا أخلاقية التي درجت عليها ولا تزال بعض التيارات السلفية الإسلامية، لن يبق منها سوى ما ذكرناه. أعني لن يكون للعلمانية معنى آخر مختلف عن معنى المدنية، بما تعنيه المدنية من أسبقية الاعتماد على الرأي، أي من إخضاع جميع القرارات والأحكام المتعلقة بالشؤون العامة للنقاش الحر والعقلي بين ممثلي الشعب. والتأكيد على استخدام الرأي وإعمال الفكر في كل ما يتعلق بالشؤون العمومية، أي السياسية، والمجتمع الحديث هو مجتمع سياسي أساساً، لا يمكن أن تنفي الدين ولا حق المتدينين في استلهايم القيم الدينية عند صوغهم لآرائهم وأفكارهم السياسية. فليس هناك مبدأ سياسي أو اجتماعي يمكن أن يستبعد الدين أو أن يقرر استبعاده من أن يكون مورداً للأفكار والقيم التي تحرك المؤمنين وتوجه تفكيرهم وأعمالهم وسلوكهم. إن ما يستبعد هو فرض الرأي، سواء أكان من استلهايم الدين أو العقل، على الآخرين، وعدم القبول بقاعدة سيطرة الأغلبية على الأقلية. لكن هذه السيطرة لا تعني سوى حقاً مؤقتاً سياسياً، لا يصبح شرعياً إلا بقدر ما تضمن الأغلبية احترام رأي الأقلية، ولا تقوم بما يحرم هذه الأقلية نفسها من التحول، عن طريق النقاش والحوار والنشاطات السياسية والثقافية القانونية، إلى أغلبية سياسية. والخلاصة أن الديمقراطية لا تقوم من دون علمانية لكن العلمانية لا تعني تبني عقيدة لا دينية ولا استبعاد الدين من الحياة العامة ولا تقييد الحريات الدينية. إنها تعني حياد الدولة ومؤسساتها تجاه الأديان والعقائد وعدم انخراطها فيها أو الاعتماد عليها للتغطية على سياساتها غير المقبولة أو لخرق الشرعية الديمقراطية.

٤- هناك حساسية فائقة لدى البعض من أن أي دعوة للديمقراطية في سوريا تعني بالضرورة سيطرة الإسلاميين المتشددين على نظام الحكم في البلاد... بالمقابل نجد أن الديمقراطية كنظام وثقافة لا تتمتع بسمعة طيبة ورصيد كبير في أوساط الإسلام السياسي بشكل عام... كيف نفسر هذا الالتباس والتناقض وما المخرج من هذه الإشكالية؟

ج٤- ليس هناك تناقض بالضرورة. الفرق الإسلامية المتشددة الحديثة يمكن أن تستخدم أساليب حديثة لتحقيق أهداف قديمة. ويمكن أن تستخدم الديمقراطية لبناء سلطة معادية لها. وهي ليست الفرق السياسية الوحيدة التي تفعل ذلك. فالفاشية فعلته من قبل. لكنني لا أعتقد أن الانتخابات الديمقراطية تعني بالضرورة سيطرة الإسلاميين، وأقل من ذلك الإسلاميين المتشددين. ربما كان ذلك محتملاً منذ عقدين. وهو محتمل في مجتمعات تعاني من أزمة وطنية حادة ودائمة كما هو الحال في فلسطين أو في العراق. لكن في الظروف الطبيعية، وفي بلدان تتمتع بالحد الأدنى من الاستقرار لا يطمح الإسلاميون بالحصول على أكثر من ثلث المقاعد في أي مجلس نيابي محتمل، هذا في أحسن الأحوال. لكن لن يحصل المتشددون ربما على خمسة بالمائة كأقصى حد. وأمامنا أمثلة كثيرة في كل الدول العربية التي حصلت فيها انتخابات مثل مصر وبعض دول الخليج والأردن والمغرب الأقصى وحتى الجزائر وتونس. لكن الإسلاميين الذين سيفوزون ليسوا بالضرورة من النوع المنغلق الذي يرفض التفاهم مع قوى أخرى غير إسلامية. فهم يعرفون اليوم أنه ليس بإمكانهم حكم البلاد لوحدهم.

لكن ما هو أهم من ذلك هو أن أي انتخابات تقوم في سياق عملية انتقال مدروسة من حكم الحزب الواحد إلى حكم تعددي لا تقوم ولا ينبغي أن تقوم عبر انقلاب عسكري وإنما من خلال عملية سياسية يتم فيها التوافق بين القوى السياسية على شروط المرحلة الانتقالية، وبالتالي أيضاً على صوغ قانون للانتخابات يراعي مصالح الجميع ويمنع الأفراد أو الإجحاف بحق القوى المختلفة. ويشكل هذا التفاهم ضماناً قوية ضد الانحرافات أو المخاطر المحتملة لسيطرة الإسلاميين. بالإضافة إلى أن مؤسسات الجيش والأمن في جميع البلاد العربية تشكل، كما هو الحال في تركيا، معقلاً للتيارات غير الدينية. وليس من المطلوب حلها للقيام بالانتقال نحو الديمقراطية.

بالعكس، إن تأجيل الانتقال هذا، بما يرافقه من تراكم التوتر والضغط والاحتقان، هو الذي يضاعف من مخاطر الانفجار والانتقال من دون تفاهم نحو حكم تعددي يصبح فيه الأكثر قدرة على تعبئة المشاعر الطائفية هو الحكم في اللعبة الانتخابية. إن ترك الأمور للصدف هو بالضبط الذي يهدد باستلام الإسلاميين المتطرفين بالفعل، وليس تنظيم الانتقال من خلال عملية تفاهم وطني وتحول تدريجي مضبوط ومتفق عليه. والقصد لو كانت هناك إرادة تحول ديمقراطي بالفعل، لحصل ذلك من دون أي مخاطرة. ولكان من السهل جداً التوافق على مراحل انتقالية تمنع أي انزلاق أو انحراف.

٥- برز نقاش للعلن هذه الأيام حول المشكلة الطائفية في سوريا، بعد أن أصبح مصير النظام القائم موضع جدال وتساؤل وأذكر أن حزباً

سياسياً سورياً كتب ذات مرة أن الطائفة العلوية هي بيد النظام الحاكم وليس النظام بيد الطائفة... وكتبتم أكثر من مرة أن الطائفية لعنة تلاحق المجتمعات العربية وأن الطائفية عبارة عن سوق موازية، سوق سوداء للسياسة وبأن هناك حرباً اجتماعية خفية دائرة داخل المجتمع السوري منذ عقود.... هل الصورة بهذا القدر من السوداوية؟ أين ذهب الإرث المدني المنفتح والسلم الأهلي لمجتمعنا السوري؟ وأين تنتظم الطائفية في المجال الاجتماعي السياسي السوري برأيكم؟

ج٥- لا ينبغي علينا المبالغة في تقدير حجم الطائفية ولا التقليل من مخاطرها أيضاً. الطائفية تلعب دوراً كبيراً في سياستنا اليوم، لكنها ليست خارج السياسية، ولا تأتيها من خارجها، إنها في قلبها، أي في خدمتها. والأطراف التي تستخدم الطائفية ليست طائفية بالضرورة لا في أهدافها البعيدة ولا في اعتقاداتها ولا حتى في سلوكها الرئيسي. إنها تستخدمها للدفاع عن مصالح اجتماعية واقتصادية أو للحفاظ عليها. فهي في جميع الأحوال تابعة للسياسة ولأطراف السياسية. أريد من ذلك أن أقول إذا حصل تفاهم سياسي بين الأطراف المتنازعة، والنزاع القائم في سورية وغيرها هو نزاع سياسي، أي على شكل النظام السياسي وتوزيع السلطة، المرتبط بالضرورة هنا بتوزيع الثروة، بقدر ما إن النظام استبدادي، فمن السهل جداً تحييد الطائفية أو العامل الطائفي واستعادة الفكرة الوطنية وإحيائها لتكون مرجعاً لجميع الأفراد بصرف النظر عن أصولهم المذهبية.

لكن إذا أخفق التفاهم السياسي وأصرت الأطراف المختلفة على مواقفها وحاولت القوى المسيطرة على الدولة أن تجعل من التوزيع الراهن للسلطة قسمة أبدية لا يمكن تعديلها ولا النقاش في أمرها، فهذا يعني الحكم بانسداد النظام السياسي وغياب أي قنوات سياسية لتمرير تيارات الضغوط من أجل التعديل بالطرق السلمية. وفي هذه الحالة سيزداد الاقتناع بأن التعديل في نظام السلطة وتوزيعها وممارستها لا يمكن أن يتحقق من خلال القنوات السياسية السلمية وأن الحرب هي المخرج الوحيد للأزمة. ومتى ما ترسخ منطق الحرب والمواجهة أصبحت الطائفية هي الغالبة على تفكير الجميع، لأن التعبئة الطائفية تصبح الطريق الوحيد لتشكيل قوى قادرة على خوض الحرب أو على منع الخصم من الانتصار فيها. الطائفية ليست السوق الموازية في السياسة فحسب ولكنها البديل الطبيعي للسلم الأهلي. إنها منطق الحرب والمواجهة والاقتتال. لا تصبح ولاءً غالباً عند الأفراد إلا عندما ينهار صرح السلام الأهلي القائم على السياسة، أي عندما ينهار الإيمان بالحلول السياسية لتغيير ما يعتبره جزء كبير من المجتمع حال من الظلم والإجحاف والتمييز الفاحش الذي يستحيل الاحتمال.

ومن هنا، بالرغم من كل ما نشاهده على الساحة العربية أستطيع أن أقول أن حل الأزمة الطائفية أو تجاوزها قائم وممكن في أي لحظة. يكفي تشغيل القنوات السياسية وتجديد الوسائل وأساليب العمل والحلول التفاوضية بين الأطراف الاجتماعية، أي حل أزمة الاحتقان والانسداد السياسي، حتى ينزع فتيل القنبلة الطائفية. الأمر بهذه البساطة.

٦- القضية الكردية كجزء من وضع إقليمي بالغ التعقيد حيث تداعياتها باتت تطرح بقوة على دول المنطقة تركيا-سوريا-إيران والعراق وضع مميز في هذا المجال. فيما لو نظرنا إلى المسألة الكردية من منظور شمولي أي قومي كردستاني على مستوى "إقليم الشرق الأوسط" ما هي آفاق حل هذه المسألة التي تخص حوالي أربعين مليون من البشر، تجمعهم مشاعر وثقافة وأحلاماً مشتركة وماضي وتاريخ مشترك. ويبدو أن الدولة القومية الكردية ليست مطروحة على الأجندة الكردية والإقليمية والدولية، برأيكم كباحث في اجتماع المنطقة، هل هناك أي حل سياسي ممكن عدا ما تطرحه الكثير من القوى السياسية الكردية على أساس أن حل القضية الكردية يتم في إطار البلد المعني؟

ج٦- يخطئ الأكراد إذا تجمدوا في مواجهة حل المسألة القومية على مفهوم الدولة الكردية الواحدة ووقفوا عنده فحسب. وهو الخطأ الذي وقع فيه العرب من قبل فلم ينجحوا لا في بناء دولة ولا في بناء أمة متضامنة ومتعاضدة. القومية لا تتجسد بالدولة وحدها، لكن قبل ذلك في السوعي وفي الثقافة وفي بناء العلاقات الاجتماعية على أسس قانونية وإنسانية. إعادة بناء المجتمع الكردي أو الأمة الكردية من منطلق الثقافة والحضارة الإنسانية وتحسين شروط حياة سكانها ودمجهم وتطوير علاقات التضامن والتعاون في ما بينهم، أهم بكثير من الدولة، وهو المدخل الضروري لقيام دولة قومية أو وطنية بالفعل. في البلاد العربية دول كثيرة لكنها بسبب استلاب النخب العربية للدولة وتجاهل تربية الشعب وتكوينه تحولت إلى دول إقطاعية لا قومية ولا وطنية.

كانت الفكرة الكلاسيكية القديمة تقول بأن الدولة القومية ضرورية لأنها الإطار الوحيد لاتعتاق الشعوب وتحررها. نحن اليوم في مرحلة تراجع وزن الدولة وانحسار فاعليتها في كل مكان مقابل تنامي دور المجتمعات المدنية والمبادرات الخاصة. على الأكراد الاستفادة من ذلك والتعلم من تجارب الآخرين.

لا أعني بذلك أن الأكراد لا ينبغي أن يفكروا في الدولة ولكن أعني أنهم لا ينبغي أن يرهنوا تكونهم القومي بها، وأن يركزوا كل همهم عليها، خاصة وأنه أصبح لديهم اليوم مرتكزات قوية في الحكم الذاتي الذي يشبه الدولة في العراق. وهناك أمل في تغيير في السياسة التركية تجاه الشعب الكردي. وفي اعتقادي، تشكل المشاركة في عملية التحويل الديمقراطي في إيران وتركيا وسورية خطوة أساسية في تحرير الشعب الكردي و إنعتاقه. فسوف يمكن ذلك التحويل الأكراد من تكوين وحدة ثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية عميقة عبر الحدود المختلفة ومن ورائها، تجعل من بناء الدولة نفسها تحصيل حاصل، خاصة وأن المنطقة كلها مدانة بالسير في اتجاه الاندماج والتعاون، إذا لم تشأ السقوط جميعها في الفوضى وعدم الاستقرار. هذا لا يعني أنني لا أدرك عمق الشعور بالإحباط عند النخب الكردية التي ينمو لديها طموح عميق وشرعي لتتسم مناصب المسؤولية السياسية وتجريب حظها في ممارسة السياسة المحلية والعالمية.

٧- باعتباركم تبحثون في الاجتماع السياسي، لماذا لا تعبر مراكز الدراسات و البحوث العربية أي أهمية لمسألة التنوع القومي في منطقتنا

وبلداننا، ونتج بالتالي إهمال وتقصير واضحين وربما مقصود في كثير من الأحيان للقضية الكردية، مما أدى إلى تكريس صورة كردية عن المثقفين والمفكرين العرب باعتبارهم لا يخرجون عن سياسات الأنظمة العربية إلا فيما ندر. ما هو دور المثقف العربي تجاه قضية الأكراد التي هي قضية عربية بمعنى من المعاني حسب قول أحد المفكرين العرب؟

ج٧- السبب هو العقيدة القومية التي سيطرت على العرب في العقود الطويلة الماضية والتي جعلتهم يتمحورون على أنفسهم ويركزون على مشكلات تكونهم كأمة وكدولة واحدة لدرجة لم يعودوا يرون فيها ما هو حولهم أو داخل مجتمعاتهم من تعدد وتنوع ثقافي أو قومي أو حتى ديني ومذهبي. هذه هي القومية، اعني أن كل فكر قومي يقوم على تجاوز الواقع الفعلية لتأسيس أسطورة عن الهوية القومية الطبيعية والأبدية. في هذا المنظور يصبح كل حديث عن جماعات أقلية أو تعددية قومية أو مذهبية خيانة للفكرة القومية المحركة وتأمرا على القضية. جميع القوميين ينزعون إلى التقليل من قيمة التمايزات داخل مجتمعاتهم إن لم يتجاهلوها وينكروها. وإذا صعب عليهم ذلك فليس لديهم حل سوى أن يقمعوها. ولا أعتقد أن هذا لا يسري أيضاً على الحركة القومية الكردية في المناطق التي تكون غالبية فيها. الفكرة الديمقراطية وحدها تفتح أفقنا على معرفة التمايزات والتعددية وإدراكها والاعتراف بها وقبولها، لأن ذلك هو الوسيلة الوحيدة لاستيعاب هذه التمايزات و التعدديات في منظور نظام الحرية. بالمقابل ليس هناك حاجة للاعتراف بها ولا للتسامح معها في منظور نظام الاستبداد والقمع المعمم على الجميع، أقليات و أغليات.

٨- في سوريا باتت القضية الكردية مطروحة على الصعيد السياسي والإعلامي أكثر من أي وقت مضى، واحتل الشأن الكردي مكانة ملحوظة في النقاش العام والحراك السياسي في البلد. كما اختلفت التصورات حول سبل حل المشكلة الكردية، فجاء - على سبيل المثال - في الوثيقة الأولى لإعلان دمشق للتغيير الوطني الديمقراطي (الإطار الأساسي للحركة الديمقراطية السورية بما فيها غالبية القوى الكردية السورية): إيجاد حل ديمقراطي عادل للقضية الكردية في البلاد... على أساس وحدة سوريا أرضاً وشعباً، ما هي تصوراتكم حول أبعاد المسألة الكردية في سوريا وحلها؟ وما هي حدود هذا الحل برأيكم؟

ج٨- في السياسة ليس هناك حلول جذرية، لأن أساس السياسة هو التسوية بين المصالح. ولا يمكن للأفراد أن يطمحوا في إطار العمل داخل التحالف الديمقراطي بأكثر مما قدمه لهم إعلان دمشق، أي الاعتراف بحقوق الأفراد الفردية، من حيث هم مواطنين متساوين مع غيرهم من المواطنين، والجماعية من حيث أنهم يشكلون أقلية ثقافية متميزة بلغتها وثقافتها عن الأغلبية. مثل هذه التسوية تسمح للأفراد السوريين بالعمل مع القوى الديمقراطية الأخرى وتضمن لهم مشاركتهم هذه نفوذاً في النظام الديمقراطي القادم كما تضمن لهم منذ اليوم تضامن القوى الديمقراطية السورية مع قضاياهم السياسية والاجتماعية والقانونية، وفي مقدمها إزالة الظلم الواقع على عدد كبير منهم بسبب حرمانهم من الجنسية، والاعتراف بهم كأقلية قومية ودعم مطالبهم العادلة في جعل هذه الثقافة معترفاً بها والتعامل معها كثقافة شرعية وتأمين وسائل تطويرها وازدهارها.

من الواضح أن هذا الاتفاق هو الأرضية الوحيدة لبرنامج ديمقراطي سوري يضمن في الوقت نفسه حقوق الأكراد الرئيسية ويمكنهم من الحصول على دعم الأغلبية. لا أحد يستطيع أن يمنع أي فريق كردي من رفض هذا الخيار، القائم على العمل في إطار برنامج ديمقراطي سوري، يجمع كل القوى السورية، في سبيل تبني برنامج قومي قائم على المطالبة بالانفصال. وهناك بالفعل من يفعل ذلك. لكنه سوف يخسر دعم القوى السورية من جهة مع العلم بأنه لن يستطيع أن يحقق هدفه، طالما لم يتخذ قرار دولي، وهو لا يزال صعب المنال، كما يدل على ذلك تجنب الحكم الذاتي الكردي في العراق إعلان دولة مستقلة بالرغم من استقلاله الفعلي، بالسماح بقيام دولة كردية تضم أكراد تركيا والعراق وإيران وسورية. وستكون النتيجة عزل الأكراد السوريين عن حلفائهم في الحركة الديمقراطية وتأليب الرأي العام السوري عليهم وتعريضهم للاضطهاد والقمع الأعمى من دون أن تقبل حتى الحكومة الكردية الذاتية في العراق بدعمهم حتى لا تخسر تأييد الولايات المتحدة لها. ولهذا السبب نجد أغلبية الرأي العام الكردي في سورية مع خط الحركة الديمقراطية لا مع خط الحركة القومية الانفصالية.

وهذا هو في نظري الخط الصحيح، وهو لمصلحة الأكراد السوريين كما هو لمصلحة سورية نفسها. إن مشاركة الأكراد في الحركة الديمقراطية هو أفضل ضمانة لهم ولحقوقهم القومية داخل سورية نفسها. ولا أحد يعلم ماذا يخبئ التاريخ. المنطقة كلها على كف عفريت.

الأدب والفن:

يوسف ضياء الدين باشا الخالدي المقدسي (١٨٤٢ ~ ١٩٠٦)
صاحب قاموس (الهدية الحميدية في اللغة الكردية)

جان دوست

ولد يوسف ضياء الدين باشا الخالدي في مدينة القدس عام ١٨٨٤ لعائلة مرموقة، فقد كان والده محمد علي قاضياً في مرعش و أرضروم إبان الحكم العثماني أما جده لأمه موسى الخالدي فقد كان قاضي عسكر الأناضول. كانت هذه العائلة تتصل بنسب ما إلى خالد بن الوليد الذي ادعت كثير من العائلات الكريمة انتسابها إليه، و منها عائلة البدرخانيين الكردية المعروفة. و قد أجمع علماء الأنساب في التاريخ العربي إن ذرية خالد بن الوليد قد انقرضت في الفترات الأولى من التاريخ الإسلامي حتى قال البعض، إن من انتسب إلى خالد فقد كذب. أما نسبة المقدسي فهي نسبة إلى المكان، و هو هنا القدس فالنسبة إلى القدس مقدسي وليس قدسي، و هو نسبة إلى المسجد الذي عرف ببيت المقدس.

نشأ يوسف باشا في القدس و فيها تلقى تعليمه الأولي. ثم أراد متابعة الدراسة في الأزهر إلا أن والده رتب له الدراسة في الكلية البروتستانتية في جزيرة مالطا حيث بقي هناك سنتين و بعدها أرسله أخوه ياسين إلى اسطنبول لدراسة الطب التي لم توافق مزاجه فتركها بعد سنتين ليلتحق

بكلية روبرت كوليدج الأمريكية للهندسة ليترك الدراسة هناك أيضاً بعد سنة ونصف ولكن هذه المرة بسبب وفاة والده ليعود إلى القدس. أصبح رئيساً لبلدية القدس لمدة ست سنوات وقد ساهم في تطوير المدينة وأنشأ كثيراً من المشاريع إلى أن تم عزله. لقد هيا القدر ليوسف باشا صديقاً متنفذاً تقلد وظائف مهمة في الدولة العثمانية، وامتدت الصداقة بين الرجلين طوال عمرهما، ولم يكن هذا الصديق سوى والي سوريا راشد باشا الذي لم يبخل على صديقه المتثقف بشيء. فبمساعده أنشأ يوسف باشا، بعد عودته من الدراسة في اسطنبول، أول مدرسة رشيدية في القدس بعد أن اطلع على نظم و قوانين الدراسة في العاصمة العثمانية. كذلك دعاه راشد باشا بعد أن أصبح وزير خارجية الدولة العثمانية إلى العاصمة ليعمل مترجماً لدى الباب العالي، حيث بقي في الوظيفة ستة أشهر فقط ليتقلد بعدها منصب نائب القنصل العثماني في ميناء بوتي الروسي على البحر الأسود. لكنه سرعان ما خسر المنصب بسبب عزل صديقه من وزارة الخارجية العثمانية.

استغل الخالدي تلك الفرصة للسياحة في البلاد الروسية حيث زار موسكو وبطرسبورغ وكيف وغيرها من المدن إلى أن وصل العاصمة النمساوية فيينا عام ١٨٧٥ ليلتقي بصديقه راشد باشا من جديد، وقد أصبح سفيراً في فيينا. هناك ساعده صديقه السفير ليحصل على وظيفة مدرس اللغة العربية في مدرسة اللغات الشرقية.

عام ١٨٧٧ اختير نائباً عن فلسطين في مجلس المبعوثان العثماني الذي أسسه السلطان عبد الحميد بضغط من الإصلاحيين وعلى رأسهم مدحت باشا. وقد لفت الانتباه خلال ذلك إلى أنه مدافع كبير عن الدستور ومقارع لا يشق له غبار ضد الاستبداد الذي رسخه عبد الحميد في حكمه. بعد حل البرلمان (مجلس المبعوثان) أثناء الحرب مع روسيا، نفي الخالدي مع آخرين، فوصل فلسطين ليصبح مرة أخرى رئيساً لبلدية القدس. وبعد سنوات من الصراعات الداخلية مع منافسيه في تقلد الوظائف سافر إلى فيينا مرة ثانية ليطلع هناك ديوان الشاعر الجاهلي لبيد العامري، ليصبح ذلك الديوان مرجع المستشرق الألماني هوبر في نقل شعر لبيد إلى الألمانية. بعدها عاد إلى بلاده ليتنقل من بلدة إلى أخرى قائماً حتى انتهى به المقام حوالي ١٨٨٤ إلى بلدة موتكي الكردية في بدليس. هناك تعرف إلى اللغة الكردية التي يبدو من الواضح أنها استهوته فقام بعمله الخلاق وكتب قاموسه (الهدية الحميدية في اللغة الكردية) (١) الذي حوى الآلاف من مفردات اللغة الكردية الأصيلة. وقد لقي القاموس بعد طبعه سنة ١٨٩٢ في اسطنبول حفاوة كبيرة من لدن المثقفين الكرد، وقد كتب العديد منهم أشعاراً تؤرخ لصدور هذا القاموس وتمدح مؤلفه مما يدل على الفرحة العارمة التي غمرت قلوب أولئك الكرد وقد رأوا مفردات لغتهم المهملة تضمها دفناً كتاب.

و يرى البعض أن اسم القاموس، ويقصدون من ذلك نسبه إلى السلطان عبد الحميد (الهدية الحميدية)، هو الذي يسره للطباعة والنشر في اسطنبول (٢) ، إلا أنني لا أوافقهم الرأي، لأن ذلك كان عادة متبعة وسنة

قديمة في تأليف الكتب، مثل الحديقة الناصرية، نسبة إلى الشاه ناصر الدين القاجاري، و الدرّة النادرية نسبة إلى نادر شاه الأفشاري، إلخ.... و لو أراد هذا الرجل المتنفذ طبعه في فيينا لتمكن من ذلك دون حاجة إلى المداينة والمناورة، وقد رأينا فيما سبق كيف أنه تمكن من طبع ديوان الشاعر ليبيد في فيينا. وعلى كل حال فإنه قد أسدى إلى المكتبة الكردية واللغة الكردية بشكل خاص معروفاً لا يمكن نسيانه مدى الزمن. أما بالنسبة للنقاش المحتدم حول أصله أهو كردي أم عربي، فالواضح مما تقدم من سيرته أنه فلسطيني ينتمي إلى عائلة عريقة مرموقة لم تدعي النسب الكردي فلا يجوز لنا أن نخلق من عندنا لها نسباً يتصل بالكورد(٣).

إن ما يهمنا في هذا المجال هو تلقي المثقف الكردي لهذا الأثر العلمي الرائع، فقد احتفى به كثيرون من الكورد وغيرهم، و احتفت به الصحافة الأوروبية أيضاً(٤).

ومن الذين احتفوا بالكتاب وصاحبه، الشيخ عبد الرحمن ابن مفتي سيرت ومن أشهر علماء الكرد في عصره كما يقول محمد أمين زكي يقول الشيخ عبد الرحمن في مدح يوسف ضياء الدين باشا من قصيدة له:

وعدت مآثره الحميدة تكتب	عن سيد سبق الكرام سليلا
أعني ضياء الدين يوسف من	بقدومه أضحي البلا محلولا
شمس بأرض القدس شيم ضياؤها	فتنورت منها البقاع شعولا
حق علينا شرح متن ثنائيه	في كل يوم بكرة و اصيلا.

و يورد محمد أمين زكي ابياتا نسبها لمن سماه يوسف ضياء أفندي ابن الشيخ حسن بن مصطفى مفتي سيرت وأظنه نفس الشاعر صاحب الأبيات السابقة و يقول مؤرخا لصدور القاموس:

أحلى كتاب في لغى الأكراد قد جمع الجميع وقد سما ترتيبا
وحوى الأصول الغر غير مغادر في الكشف أفرادا و لا تركيبا
مذ تم إملاء الهدية أرخت أملى الكتاب ابن الخليل أديبا.
إن المصراع الثاني من البيت الأخير أملى الكتاب ابن الخليل أديبا ، يوافق
وفق حساب الجمل الأبجدي تماما العام ألف و ثلاثمائة وعشرة للهجرة
الموافق للعام الميلادي ١٨٩٢ — ١٨٩٣، و هو العام الذي أكده الدكتور
محمد مكري في مقدمة القاموس دون أن يحيل القارئ إلى مصدر معين.
كذلك فقد مدحه الملا عاصم ابن الشيخ حسن أفندي مدرس المدرسة
الصالحية في سيرت بقوله:

بيروي لغى الأكراد يكشف سرها ببيدع نظم للقواعد ماهد
و الكل يشكر في الحقيقة همّة لسليل سيف الله حضرة
خالد

يوسف ضياء الدين باشا الشهم من ورث المفاخر ماجداً عن ماجد.

أما حسن فهمي أفندي المدرس في المدرسة الصالحية في سيرت فقد كتب تقریظاً على الكتاب و مؤلفه و تاريخاً لتاريخ طبعه قائلاً:

كوكب القدس يوسف باشا صادق الدولة الشهير المزية
بارك الله فيه أبدى طريقاً للمعالي، جزاه رب البرية
نادياً طالب الكمال و أرخ: قد كفتنا الهدية الحميدية. (٥)

و في الحين الذي كان أعلام الكرد يشكرونه على خدمته الجليلة للغتهم الكردية المهملة، كان هو يشكر بدوره القنصل الروسي في سوريا وفلسطين على مساعدته بنشر قاموس الهدية الحميدية. ولا يبدو من الرسالة التي أرسلها للقنصل (صورة هذه الرسالة مرفقة بنص المقال وهي منسوخة من موقع عائلة الخالدي) كيف ساعده القنصل بذلك وهل أخذ القنصل نسخاً من الكتاب وأودعها في أرشيف المكتبة الشهيرة في بطرسبرورغ مثلاً؟!

لقد كان الخالدي من أعلام عصره البارزين وكانت له صداقات واسعة، حتى أنه كان على علاقة طيبة بالمفكر جمال الدين الأفغاني الذي كان يتواجد في العاصمة العثمانية أواخر القرن التاسع عشر ويتردد على مجلسه.

بقي يوسف ضياء الدين باشا في اسطنبول مراقباً من قبل جواسيس السلطان إلى أن وافته المنية هناك في العام ١٩٠٦، وذلك حسب وثائق عائلته التي تخالف ما ورد لدى الباحث جليلي جليل من أنه توفي في بدليس.

ملاحظة:

اعتمدنا في المعلومات عن حياة يوسف ضياء الدين باشا، على موقع آل الخالدي الإلكتروني www.khalidi.info الصورة المرفقة بالمقال، هي صورة شمسية للباشا يوسف ضياء الدين، و هي منسوخة من الموقع المذكور.

- (١) نشر الباحث محمد مكري هذا القاموس و تم طبعه في بيروت سنة ١٩٧٥، إلا أن هذه النسخة خلت و للأسف من أي إشارة لحياة المؤلف و كذلك خلت الطبعة من المقدمة المسهبة في مدح عبد الحميد و مبادئ النحو الكردي و أشعار كردية للخاني و غيره إلخ..... إن هذا القاموس بحاجة لتخريج جديد بحيث يطبع كاملاً بهئيته التي طبع فيها أول مرة في اسطنبول قبل أكثر من مئة عام.
- (٢) ينقل الباحث جليلي جليل عن مقال نجم الدين ملا في روزي نوي العدد ١٢ عام ١٩٧٠: لولا وجود اسم عبد الحميد في المقدمة لمنع طبعه!! أنظر . نهضة الأكراد الثقافية و القومية في نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين. نقله عن الروسية بافي نازي و د. د. ولاتو، كدر. دار الكاتب بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٩٨٦.
- (٣) يرى الدكتور عز الدين مصطفى رسول مثلاً أنه من أصل عربي. أنظر المصدر السابق.
- (٤) وردت إشارة إلى هذا العمل في مجلة (المجلة الآسيوية Journal Asiatique) الصادرة عام ١٨٩٣. أنظر كتاب نهضة الأكراد... مصدر سابق.
- (٥) هذه الأبيات و الأبيات السابقة عليها، كلها مستتلة من كتاب مشاهير الكرد و كردستان للمؤرخ محمد أمين زكي. بغداد. ١٩٤٥.

تشكيل كوردي:

دلدار فلمز في معرضه الأخير بمرسم فاتح المدرس



عصام درويش

في مرسم فاتح المدرس عرض الفنان «دلدار فلمز» في الفترة بين ٤ و٣٠ تشرين الثاني الجاري، ٣٨ لوحة بقياسات وتقنيات مختلفة، وهي المرة الثانية التي يعرض فيها الفنان والشاعر «دلدار فلمز» في دمشق.

ويتابع في هذه المجموعة الجديدة من أعماله اتجاها كان قد تبناه منذ البداية ويعتمد على تقريب مناخ قرى الشمال السوري وأهلها المفتوحة على شمس لا تحصى إلى تعبيرات الزمن الحالي وشجونه، يدمج هنا أمكنة وأزمنة شتى متناسيا، كما ينبغي لتعبيري أن يفعل، قضايا المنظور

وواقعية الأشكال والظلال والألوان واختراع الأبعاد والايهامات بالحجم والهواء، إذ يلجأ إلى وضع أشكاله في ذات البعد يعين قريتها وبعدها الحجم الذي تظهر فيه وليست لعب الغياب والوضوح المعتادة، وهذا ما يقربها إلى جو أيقوني خاص، كما يتعايش في لوحته البشر وحيوانات لا تحصى وغالبا بتركيبات من صنعه وأضغاث أحلامه، تندمج وتفترق وتأخذ على سبيل الاستعارة أطراف بعضها في لعبة فانتازية تضفي غرابة على غرابة المشهد الواقعي الأصلية كما نتصورها وتفسره وتؤوله وتتلاعب به. تسبح أشكال «فلمز» في جو أقرب لألوان الجدران العتيقة لبوت القرى الطينية كما لملمسها، وهو يستعمل في خلطة التأسيس للوحاته مواد قريبة لما يستعمله بناؤها: تراب بدرجات الأوكر تقترب في نهاياتها من الأحمر والبنّي، يستخدم في توهيجه نثارة الذهب التي يغيب أكثرها خلف ألوان ترابية شتى، كما نرى عيدان التبغ الصغيرة التي تجمع الخليط وتصلبه وتخلق ملمساً مرتعشا يقربنا من ذاكرة تربط عمارة الطين بدفء الحقول.

ورغم الشحنة الكبيرة التي تنقلها الأعمال والتي تصبينا مباشرة وتخلق توأما مركبا بينها وبيننا إلا أنها لا تستفزنا وإنما تعرض علينا عالمها وأسئلتها وقضاياها الوجودية مثلما تفعل رسومات الكهوف القديمة وكأنما هي رسوم لشعائر دينية منقرضة أو لطقوس خرافية اندثرت، وهي تستخدم على أية حال مواد تصويرية قريبة منها، وهي تسعى بذلك لتقربنا وتضمننا إلى عالمها وكأنما نعيش معها لحظتها في الزمان والمكان.

وتحاول التقنية هنا استيعاب هذا القدر من كثافة التعبير ولتشكل موازياً حقيقياً لقيمته وتزداد أهميتها كلما تقدمت تجربة «دلدار فلمز» الذي يرى إن الرسم هو توازن نفسي وأنه عندما يذهب إلى قرينته في القامشلي يستعيد ذاكرته... ولا شك بأن الخيال يقوم حتى الآن بالجهد الأكبر في هذه التجربة التي يغوص فيها «دلدار» في عالم معقد رغم بساطته الظاهرة، ويقترح له أشكالاً جديدة تليق بجوهره الخفي ويكشف عنه الغطاء ليطلعنا على المخبأ دون أن يصدمننا مقترحا النظر بزاوية أخرى.

رحيل الشاعر

عبد اللطيف خطاب

"الغرنوق الدنف"



بديوان وحيد، فائز بجائزة دار رياض الرئيس للشعر عام ١٩٩١، عنوانه «زول أمير شرقي» وأكثر من مخطوط شعري غير منشور، وبعض القصائد المنسوخة باليد، مثل «الغرنوق الدنف» و «أورشليم»... هذا تراث الشاعر السوري عبد اللطيف خطاب (من مواليد الرقة ١٩٥٩)، الذي رحل بعد صراع مرير مع المرض. تعرف الوسط الأدبي في سورية إلى الشاعر خطاب في أوائل الثمانينات، مع مجموعة من شعراء جامعة حلب الذين اعتادوا المشاركة في ملتقى الجامعة الأدبي (١٩٨٠-١٩٨٦).

وهنا ننشر قصيدته أورشليم، حيث كان الشاعر الراحل قد أرسلها لمجلة الحوار قبل حوالي عامين، وهنا نقوم بنشرها.

أني أنا ربك فألخع نعليك إنك بالواد المقدس طوى

قرآن كريم طه ١٢

يا ربي ليش أخذتو يا ربي ليش أخذتو

وعمرو ما نصح مسلم وعمرو ما كسر سبتو

ياربي ليش أخذتو

• نواح اليهود على الميت في شمال سوريا في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي

من شهايات الشاعر عبد اللطيف خطاب

أورشليم:

الدم الصارخ في البرية

ومن نحن؟

غير أبهة بعصف مأكول؟

ومن نحن؟

غير قراب نستها السنون؟

ريح تعوي، تهددها الأيام.

ومن نحن؟

رجال بكامل هيبتهم يخلعون الرقاب؟

ومن نحن؟

غير الرجال الأبابل؟

رجال إلى آخر القبر؟ رجال بلحي مفضلة بالعويل،

رجال تناسوا غبار السنين الخوالي،

عبروا صوب آخر الموت،

أو

آخر البابليين؟

ومن نحن؟

غير ذل أمام جيوش الصديد؟

نستجدي الله الكلمات العديمة؟

ثم كان:

إن اصطفتت القاعة بعنبر الهواء، وارتج صدى صليل

السيوف الضاجة في خضم الجماجم، وارتجفت عفونة

القدامي،

غير أن الأمير كان يقىء شعباً تلذذه في الصباح الحزين،

وجندت العروش المستباحة بقايا النهر الحرون، واستقصت

قلفة ((السامي)) كي تمور شفاه ((النبايا الصغار))،

وأنقذناه،

غير أن الاغتيال على رتاج المنفذ اليتيم كان يقبع،

واصطفتت القاعة بعنبر الهواء،

وارتمى المتكول في الأخدود،

واستباح الحرسيون بلبلة الألسن،

فيما كانت الدولة الفتية تعيث بخروق شعب آخر،

كان يعوي:

ومن نحن؟

رجال بكامل هيبتهم يخلعون الرقاب؟

ومن نحن؟

وأعرف ما بيننا من سورة الدمع واصطبأغ الحراب،

هزنتي الريح يساقط الموتى،

على رسم الرطب،

أججتني النيران، فارتسمت،

على السفود أشكال الأجنة،

ها أنا أورشليم:

أقول TIN ايخه؟

أقول كيف؟

أم أنبش النسيان؟

لم أنطق رماد الدم؟

قلت:

ادخلي أنساغ قتلاتنا؟

أو ما تبقى من سراب الدم؟

قلت:

سأحثو شرقاً ندى ((حبرون)) عذابا،

سأصلبهم العذب الرؤوم،

وأجنة الإلفه،

((مبتدعاً شلال دم على قطيعي القاتل، مؤآخياً ما بين الموتى،

حيث الجثث مبهرة بالثكالي، سأرجمن قطيعي بلحد الزمن،

وسأعوي على أسوار أورشليم:

من اسكت الريح العديمه؟
وصبغ الأسوار بوادي الملوك؟
سألقت السجيل روي:
أين النواحيون؟
أين شيوخ الدف؟
أم أين القيا ثير؟
مرمرة لأثافي المغروسة في نسغ الموتى،

في أشلاء الجثث،

في إكليل للموتى مجدني طول الأيام ((

عـاويـاً:

سأنوح على اليتامى،
كنت مشرع الأبواب،
فتحت صولجان الريح،
داعبت قطعاً على أصابعي المعدومه،
رسمته بيدي المجدومتين،
سورت الوقت،

وحشرجت المجدوم بالعربات
ولأني اعتدت المشية الولهي على جثث لا أعرفها،
كان الغبار يغطي القطيع المأسور،
وصحت بالسبايا:
أن تيرجن لليلة الأخيرة،

كنت أعوي:

أين الحرسى المسكين؟
من حز هذا الرأس؟
ورمى بالدمع صحائف الصولجان؟
أين المسيبون الذهل؟
شدوت من أيامي الأولى .
وتعلمت الخفر على أيدي الجلادين،
صارعت شخيب الدم،
وابتدعت قرون العذاب،
هرأت تراسيم العناكب، دلقت المداد الأخير،
رميت القلم المكسور، نحت على العهد العتيق،
ذبحت الرجل الأعزل، آخيت ما بين العواقر والدود،
رضعت جنين الموتى؟
نحت على الهيكل نواح المأسور:
كيف يصاعد نواح الأسارى،
ذباحاً مرايا العدم؟
نوحوا علي مثل ملوك العبرانيين،
نوحوا علي فجتتي هيابة وقبري أكيد،
ها أنا،
بأبهة القدامى يا أورشليم،
بأبهة من لقنوني طقوس الدفائن ،
من نثروا ورد الشارون على الزامر داوود،

من تاهوا في غيبه الروح،
شمالاً نجوب الرها،
سراعاً نمضي إلى حتفنا الأولي،
نمضي إلى حيث لا يذهب الذاهبون،
نطأطئ الرأس خجلانين
من أيامنا المرة،
نستصرخ الأعراب:
أودى بي الوجد نواحاً على الذيب، وأباحني الأعراب،
جندلني آشور كي أبكي أرميا
لم أنطق رماد الدم،
رائياً زمناً توغل في مهاوي الروح،
رائياً مهج الخلاق،
ناعياً:
كيف يصاعد الأسارى،
ذباحاً مرايا العدم؟

مدفوناً:

أمشي حليق الرأس يا شمشون.
إليف: في الألفة والألاف، واجتناب الغريب
بيت: في العراء يسكن الموتى.
جميل: جمال الصحارى تشيل الضحايا ، وتشخب بقايا الدم.
دالت: يا الهي! عتبة الدولة المرعبه.

أحبك بسلطة الدستور

عبد الحسين برسم

منذ خطت أصابع أُمي
على جسدي وشم الكتابة
وأمرت حزنها دهلة
على وجنات براءة
اغتالها ظلام بهيئة ضوء وشيح
جمعت لك مطر الحروف
في نهر عتيق..
أقولها الآن..
بعدها وصلت لسن الحب
أحبك .. بسلطة الدستور
أبكي - في حضرة الضوء - عمداً
محت تصفه الحروب
واندرس الآخر بالمجاعات
خوف يعتريني
كلما طرقت السعادة باباً
أفي غد غد
فاكهة محرمة. وأشتهيك
لأهبط من جنة ليس فيها

أنت والعراق

على شفقتك ارسم الفراشات

حياتي سلماً

اصعد للعيون

بمسحوق ألوانها اسند يني بخصلة لهب

لأرمني قشرة القلب العتيقة

فأجنحتي تجهل ما هو الفضاء

ولأخطاي على ود مع ارض

فيا قلب

أفطمني من العشق

فما زلت اشرب منه ولا أرتوي

منتشياً بحمرة

من فم الوردة

ما جاء من خير حرام أو تحريم

فلماذا الجحيم

يذبح الوردة

ويسكب الإبريق

أحبك.. مذ أغرم الأنبياء

بالذات العلى

وارض الرافدين

مذكرات شريد

علي شيخو

ها قد أصبحت لُفاظة مرآة
على بساط الزمن.
مبتور الأحلام...
تتسول ...
عين هنا ...
وشفاه هناك...
وشعر لونه أحمر الطعنات .
رغيف مشتت...
فاقد الحيلة.
ستبحث ، وتبحث ، وتبحث ...
عن موطن قدمك
في تلا فيف الأيام الرحيلة
على أرصفة الذكريات
تنام ملء محاجر اليأس.
ستسقط ألف مرة ومرة
من على منارات الشمس
وستركب قطارات الوهم الخميطة
لكنك لن تلثم
زهرة الجنار
فالبساتين بعيدة

وأنت يتيم الخطوة.
فأحمل حقيبة أوجاعك
حيث حصون وحدتك...
أطلق صهيل جراحك
على مسامع المدى.
فلا الخيل لك
ولا الليل لك!
فخذ البيداء منفىً
لتداعياتك القتيلة .
كفاك ارتعاشا
تحت غيث الغربة
تمسك بخيوط الشمس
قبل أن تضيع
في شوارع جنونك
اسمع صوت الذات
يناديك عبر أبواب الوجود!.
عقود مرّت وأشجارك
تمد أجنحة الظلال...
فوق حلقات القبيلة ..

هوية كلب

جلال سعيد

لم يكن ذلك اليوم عادياً على الإطلاق بالنسبة لبوزان ، فمنذ استفاقته الأولى وصوت أم سالار يضح بالغرفة ، أحرقت القميص ، واتبعت وسيلة الهجوم مؤنباً إياه على عدم شرائه لمكواة جديدة بدلاً من القديمة التي ليس لها مؤشر حراري ، دون أن تدرك ما كان عقلها الباطني قد حفّزها عليه ، هي تكره ذلك القميص الذي كان يزيد من أناقة بوزان ، لم يعر للأمر كعادته الكثير من الاهتمام ، تناول فنجان قهوته اليومية بحركات روتينية وخرج .

سير أغوار المكان بحصانه الحديدي متجهاً إلى حيث متاهة العمل وهمّة، بينما كان يتأمل ألق الطبيعة ويشتم أريج الأرض ، حيث للأديم نكهة الهال الطري ، يبادر كل المارة تحية الصباح بحرارة ، يتجاهل هموم البارحة ويفتح صدره لانبثاق صباح جديد وهموم جديدة ، بخساراته الدائمة وفشله المستمر أمام العقبات الجمة والآلام التي كانت تسببها ، كان قد رست به التجربة إلى نتيجة محققة ، أنه قد يكون دائماً هو الخاسر ، وأي نجاح سيكون هو الطارئ على حياته .

لم يكن قد بقي إلا مسافة قليلة حتى يصل إلى مكتبته البسيطة ، حين رأى كلباً ضخماً إلى حد كبير كذب قطبي شرس ، يستعد للانقضاض وقد جحظت عيناه وانتصبت أذناه ، حاول بوزان الإسراع لكن ركبتيه لم تعد تساعدانه وخارتا عند وصول الكلب ، وفي غمرة الاتهماك والخوف كان

يحاول بكل جهده ركل ذلك المفترس اللعين لكن دون جدوى ، حتى التقط الكلب بفكيه عضلة رجله اليمنى ليسقط بوزان ، وقد خرجت منه صرخة مدويّة هرب على غرارها الكلب ، اجتمع المارة ليشاهدوا آثار الجريمة النادرة والدماء تنزف بغزارة .

أسعف بوزان حينها إلى المشفى الوحيد في البلدة ، الطبيب المناب حاول بكل جدية البحث عن إبرة مضادة ، فتح الكراتين المغلقة ، والأدراج المقللة بأقفالها البدائية ، كم كان أسفه كبيراً حين قال : يبدو أن الممرض هذه المرة قد باع الإبر كلها ، وعاد ليستأنف كلامه : كيف باعها ذلك الأحمق ؟ في المرات السابقة كان يحتفظ بواحدة أو اثنتين على الأقل للاحتياط ، لكن كيف فعل ذلك هذه المرة لا أعلم ؟ طهر مكان العضة ببعض المطهرات ونفّ عليها الشاش.

شكره بوزان وقال له : لا تأسف كثيراً لبيع الإبر ، أشياء كثيرة أكبر من الإبر بكثير تباع دون أن يعرف أحد كيف بيعت ومن باعها ؟ بينما كان بوزان يهّم بالخروج أوقفه الطبيب أين يا أبا سالار؟ الشرطة قادمة ، ارتعدت أوصال بوزان غيظاً وقال ساخراً : وهل الشرطة تقبض على من يعضه الكلاب في هذه الأيام أيضاً ؟

ضحك الطبيب قائلاً: لا.. لا فقط من أجل أن ينظم الضبط بالكلب الذي عضك وصاحبه .

ومن قال لك إنني أريد أن أنظم الضبط أو أشتكي ؟

بمجرد حضورك للمشفى فإن الضبط سينظم لا محالة .

لم يكد ينهي كلامه حتى كان على باب المشفى شرطيان ، طويلان بما فيه الكفاية بوجهيهما السمراوين إلى حد السواد ، يتظاهران بالجدية من

خلال حركاتهم المصطنعة ، وفي يد أحدهما سجل أسود كبير، بادر أحدهما بالقول : أين المجنى عليه الذي عضه الكلب ؟ متقدماً نحو بوزان الذي كانت قدمه اليمنى مكشوفة ومربوط عليها الشاش ، أنت أليس كذلك ؟ ضحك بوزان وقال : نعم ولكن كيف عرفت ؟ نظر فيه وقد تغيرت ملامح وجهه وتصيب العرق من جبينه وكأنه في امتحان .

قال : بعد تأمل وتفكير وقد انشروحت أسارير وجهه بعض الشيء ، من ملامح وجهك ، انفجر الطبيب بالضحك لكن سرعان ما تدارك الأمر منشغلاً بالبحث عن شيء ضائع .

بوزان هل لك أن تروي لنا كيف عضك الكلب ؟

كنت قادماً إلى مكتبي وفي الطريق صادفني الكلب وعضني .

رد احدهم : هكذا بكل بساطة !

أليس لك أعداء ؟ وهل تشك في أحد ما قد يكون تقصد ما حدث لك؟ استغرب بوزان قائلاً : من أنا ؟ أجابه الشرطي : نعم ومن غيرك هنا ،

رد بوزان باستغراب شديد : لا !

هل تعرف لمن كان الكلب ؟ أبداً لا أعرف !

أثناءها دخل عليهم أحدهم وهو يلهث قائلاً : أنا صاحب الكلب ، وأنا آسف جداً ومستعد لكل المصاريف أو أي تعويض كان ، يقول ذلك وعيناه كانتا ترنوان إلى الجرح في قدم بوزان .

انتصب الشرطيان وهما ينظران إلى بعضهما وكأن باب الفرج قد انفتح أمامهما وأخذا يفركا يديهما ببعض ، واتجها نحوه قال أحدهما: وأين الكلب لماذا لم تجلبه معك ؟

ولماذا الكلب ها أنذا ومستعد لكل ما يطلب مني.

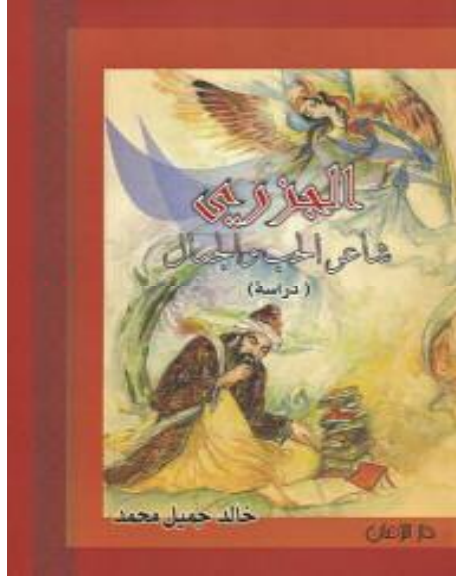
إذن أين هوية كلبك هل هي معك؟ إذا لم تكن معك هيا أجلبها لنا ؟
وقع السؤال كان كالصاعقة عليه ، تسمّر في مكانه ، صفن قليلاً ابتلع
غصة بمسافة سنوات طويلة من الألم ، اختلجت نيرات صوته رفع رأسه
، تسألني عن هوية كلب ولا توجد هوية لمئات من البشر هنا ، خذ هذه
مائة ليرة وطنش عن الهوية.

قامشلو ٢٠٠٥/٥/٣

• "الحصان الحديدي" يكنى به الدراجة عند الأكراد .

إصدارات :

• الجزري شاعر الحب والجمال (دراسة)



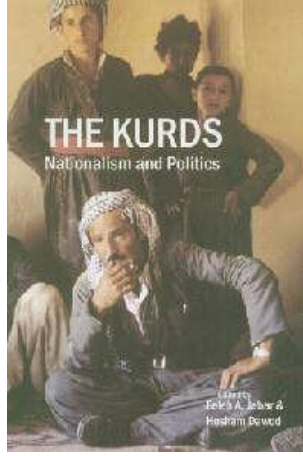
صدر مؤخرا للباحث الكردي السوري خالد جميل محمد كتاب حول الشاعر الكردي الصوفي العملاق، ملا أحمد الجزيري، والذي عاش على الأرجح في سنوات (١٥٧٠ - ١٦٤٠م) في مدينة جزيرا بوتان = جزيرة ابن عمر.

بعد المقدمة والتعريف بالشاعر وخطابه الشعري، يتوزع نص الكتاب على أقسام رئيسة ثلاث: الحب، الجمال، السكر، ومن ثم ثالوث الحب والجمال والسكر.

وأخيرا يختتم الباحث الكتاب بموضوع: المعرفة وثالوث الحب والجمال والسكر.

يعتبر هذا الكتاب من أهم الدراسات التي تطرقت إلى فلسفة وجماليات الشعر الصوفي لدى الشاعر الكردي الكبير أحمد الجزري، بطريقة علمية منهجية...

• الأكراد



كتاب جديد صدر بالإنكليزية عن دار الساقى — ٢٠٠٦، حرره فالح عبد الجبار وهشام داود، اللذان طرحا الأسئلة الملحة في إثنية الأكراد، وقوميتهم، وقيام دولة توحدهم، وتضاف إلى دول شرق أوسطية، قامت، وظلّت تنتظر مصائرهما في شرق أوسط، تلعب به، أقلام ملوثة، فيكبر أو يصغر أو يتفتت، إذ يخضع لمكائد الأقلام، وعبثية ألوان تبهت قبل أن تختفي. كتاب جديد ومتعدد القراءات للوجود الكوردي والتاريخي.

• رواية البلاط

صدرت مؤخراً رواية البلاط للروائي والمهندس المعماري خسرو الجاف. عن دار آرس للطباعة والنشر في أربيل، والتي تعتبر انعطافة

ونقطة نوعية في الرواية الكوردية من حيث الحجم والفترة الزمنية التي تستغرقها أحداث الرواية وكذلك الشرائح والطبقات الاجتماعية التي تزخر أحداث الرواية بأسماء أبطالها، حيث تتكون الرواية من ثمانية أجزاء يبلغ عدد صفحاتها أكثر من (١٥٠٠) صفحة من القطع المتوسط عدا الصفحات المخصصة لقاموس شرح الكلمات من اللهجات الكوردية الأخرى والأسماء الواردة فيها، فالروائي كتب روايته هذه وقد خطط لها أن تكون رواية متميزة من حيث الأحداث التي تتضمنها والأبطال التي تحركها والمناطق التي تجري فيها الأحداث ويتحرك فيها الأبطال والمغزى التاريخي والسياسي من تناول هذه الشخصيات والأحداث.

• حجل نامه

صدر العدد رقم (٩) من مجلة حجل نامه الأدبية، التي تصدر في السويد. وقد خصص هذا العدد للرواية الكوردية في كوردستان الشمالية. إذ تطرقت واستعرضت نتاجات تسع روائيين أكراد ونصوصهم الأدبية وهم: محمود باكسي، محمد أوزون، سليمان دمر، حسن متي، لالش قاسو، مصطفى آيدوغان، فرات جوري، رمزان آلان، ابراهيم سيدو ايدوكان.

كما احتوى العدد على العديد من الدراسات حول الرواية الكوردية وكذلك بيلوغرافيا بجميع الروايات التي صدرت باللغة الكوردية الشمالية (كورمانجي) وعددها ستة وسبعون عملاً روائياً، لتسع وثلاثين روائياً.

المحتويات

- ٣ الافتتاحية هيئة التحرير
ملف العدد: الإسلام والكرد
جاذبية المبادئ وإيلامية الممارسات
- ١١ د. عبدالباسط سيديا
الكرد وتيارات الإسلام السياسي في المنطقة
- ٢١ د. آزاد أحمد علي
الكرد والإصلاح عن الإسلام
- ٣٧ هشام محمد علي
الكرد والإسلام
- ٤٣ مارتن فان برونسين، ترجمة راج آل محمد
مفهوم الحكم في الفقه الإسلامي المعاصر
- ٩٢ وضاح محي الدين
شخصيات كردية: أحمد بارافي
- ٩٩ فاروق حجي مصطفى
قراءة في الكتب والمطبوعات
- ١٠٣ الحقيقة الغائبة لفرج فودة- عرض محمود بادلي
حوارات
حوار مع المفكر والباحث برهان غليون
- ١٣٢ إعداد: بدرخان علي
الأدب والفن
يوسف ضياء الدين باشا الخالدي المقدسي

١٥٣	جان دوست
١٦٠	تشكيل كردي: دلدار فلمز عصام درويش
١٦٢	رحيل الشاعر عبداللطيف خطاب الحوار قصائد:
١٦٩	أحبك بسلطة الدستور عبدالحسين برسم
١٧١	مذكرات شريد علي شيخو قصة:
١٧٤	هوية كلب جلال سعيد
١٧٧	إصدارات
١٨١	المحتويات

القراء الأعزاء: يمكنكم الإطلاع على مجلة "الحوار" وقراءتها على شبكة الانترنت عبر موقعي:

عفرين نت: www.efrin.net

موقع نوروز: www.yek-dem.com