

الفصل الثالث

البنيات الاجتماعية

المبحث الاول

سوسيولوجيا العلاقات

لا تعطينا المصادر المتوفرة صورة واضحة عن الاسلوب الذي اتبعه شيوخ تكية بارزان في نشر عقائدهم. وفي مطلق الاحوال فأن اصرار تكية بارزان على ايجاد طريق مستقل للترويج لعقائدها يشكل عاملا هاما في تشكك محيطها من نواياها. وقد دفع ذلك الارتياح الاطراف الاخرى الى اتخاذ موقف حاد تجاهها. ويمكن تصور ان فشل التكية في اقامة سلام راسخ مع محيطها مبعثه ان بارزان لم تفهم ان جيرانها كانوا يريدون منها ان تلتزم بحدود سلطتها وانها اذا تخطت تلك الحدود ستواجه مشاكل عصبية. وهو ما حدث بالفعل.

ان التمعن في سياسة بارزان يوضح انها اتخذت تدابير فهم منها انها ترمي الى اضعاف نفوذ مشيخة نهري في الشمال وسلطة مؤسسة الاقطاع في قبيلة زيبار في الجنوب. ولأسباب غير معلومة لم تكن مشيخة نهري تستلطف تكية بارزان منذ عهد سيد طه النهري الاول. واستمر فتور العلاقات فترة طويلة تحول فيها اتباع كل مشيخة الى خصوم لبعض^١.

بالنسبة لمشيخة نهري، قلما ابرزت الحقب التاريخية مشيخة قوية ومرهوبة مثلها. واذا ما اجرينا مفاضلة بين المشيختين، سنلاحظ ان الكفة ترجح نهري من كل النواحي. اشاع شيوخ نهري ان اصولهم تعود الى الشيخ عبدالقادر كيلاني، مؤسس الطريقة الصوفية القادرية. وسواء كان ذلك صحيحا ام غير صحيح، فأن التيقن من صحته امر شاق. وقد حققت اسرة نهري نجاحا منقطع النظير في نشر عقائدها وعلى يديها تحولت نهري، القرية المغمورة، الى مركز ديني راقى للدراسات الروحية. والنقطة الاخيرة هامة جدا في تحديد الاختلافات بين نهري

^١ بازيل نيكيتين، كوردناسي، سمرجاهي بيتشو، ل ٤٠-٤٢.

وبارزان، اذ ان بارزان لم تبلغ من حيث العلوم الدينية ما بلغته نهري على الاطلاق وقد ظل شيوخ بارزان لحقبة طويلة يتلقون علومهم من نهري. وهناك ايضا نقطة اختلاف هامة جدا ترتبط بالمركز الطبقي. لقد ظلت بارزان ملتزمة على الدوام بقضية الفقراء وظل هاجسها تعديل العلاقة بين مؤسسة الاقطاع والفلاحين. اما نهري فقد مثلت الارستقراطية الدينية-الزراعية ولم تكن ترى ان مؤسسة الاقطاع تنتهج اية سياسة للقمع الاجتماعي. يشار بهذا الصدد الى ان اسرة نهري كانت اسرة من ملاكي الاراضي وتمتلك ٢٠٠ قرية موزعة على كل من ايران والدولة العثمانية^٢، في حين ان شيوخ بارزان لم يملكو حتى قرية واحدة. وقد حققت مشيخة نهري امنا نسبيا في مناطق نفوذها وحمى اتباعها من اللصوص وقطاع الطرق وبلغ نفوذها الروحي اصقاعا شتى من كردستان وما وراء القفقاس وداغستان والاناخول^٣. ومع تحويلها من الطريقة القادرية الى الطريقة النقشبندية في عهد سيد طه الاول في منتصف القرن التاسع عشر، ازداد نفوذها الروحي وتزايد عدد اتباعها. وفي عهد الشيخ عبيدالله شميزيني، الامير النقشبندي الثالث في المشيخة بعد كل من سيد طه الاول والشيخ محمد صالح، حاولت المشيخة ان يكون لها دور في العلاقات الدولية. لكن هذه المحاولة جرت عليها الولايات وكانت بداية تدهور نفوذها. وعاد ذلك بالفائدة على مشيخة بارزان التي انتعشت بعد نفي العثمانيين لأسرة نهري الى الحجاز.

وبالنظر لكون العقائد البارزانية مرتبطة اساسا ببنيات صوفية صلبة، فأن ميلها الى تغليب العلاقة مع المسحوقين يبدو منطقيا بالكامل. هنا تتعارض العقائد البارزانية بشكل كامل مع عقيدة كالمهياية لا تتضمن بنياتها اية تجربة صوفية وتشكل مجرد حركة ارثوذكسية لتنقية الدين من الشوائب. وعلى النقيض تماما من العقائد البارزانية، خلت الوهابية من الرؤية الاجتماعية وروجت لما مفاده ان الانقسام يكون على اساس الدين وليس على اساس الوضع

^٢ نهشروان مستهفا ثمين، كوردو عهدهم (ميثري سياسي كورده كاني نيران)، چاپى دووهم، سهنتهري ليكولينهوى ستاتيبي كوردستان، سليمانى، ٢٠٠٥، ل ١٨٤.

^٣ محمد همد جهمه باقى، شورشى شيخ عوبهيدوللاى نهري (١٨٨٠) لهبهلگهنامى قاجاريدا، دهزگاي چاپو بلاوكردهوى موكربانى، هبولير، ٢٠٠٠، ل ٤٧.

الاجتماعي ودفعها ذلك الى ان تتوقف عند حد الالتزام بالعقيدة بالشكل الذي كانت عليه في مصادرها الاولى. وبعكس ذلك، قدمت العقائد البارزانية رؤية مختلفة وطرحت نظرية قوامها الاساسي اجتماعي. وعلى الرغم من ان كلتا العقيدتين تتفقان على مبدأ العدالة المثالية، المستمد بالكامل من الاسلام، فأنهما تختلفان في تعريفه.

تستمد الوهابية تعريفها للعدالة من مفاهيم ابن حنبل وابن تيمية التي تجرد العدالة من مضمونها الاجتماعي وتتكشف محافظيتها الراسخة في كونها ترى ان الالتزام بقبول الانقسام الاجتماعي احد شروط التقوى وان التبرم من حدة الانقسامات الاجتماعية يشكل تجاوزا على المعاني الخفية لانقسام الناس الى فقراء واغنياء. تتضمن العقائد البارزانية مفاهيم مناقضة لدعوى الوهابية. وطبقا لتلك العقائد، ليس هناك سلام اجتماعي دون تقسيم عادل للموارد. ويفضي الاقتناع بهذا المبدأ الى اسباغ قدر من الشرعية على كل عمل يستهدف تحقيق العدالة المثلى عن طريق اساليب تعكر السلام الاجتماعي. ورغم ان هذا يعبر بشكل ما عن تشدد العقائد البارزانية، الا انه يبدو اكثر انسجاما مع مجتمع تعود على ثقافة القوة. ان ذلك يعني ان العقائد البارزانية منحت ارادة التغيير ما تحتاجه من شرعية.

هكذا، فإنه بسبب التزامها بالبعد الاجتماعي لمفهوم العدالة، وهو في جوهره بعد مادي، فشلت مشيخة بارزان، على العكس من مشيخة نهري، في تحقيق السلام الاجتماعي بين اتباعها، ومعظمهم فلاحون مسحقون، وبين ارسنقراطيي محيطها ومعظمهم ملاكي اراضي يشكلون تاريخيا ونظريا الطبقة التي اعتمدت في ثرائها على جهد الفلاحين.

كررت العقائد البارزانية التجربة السابقة للمسيحية والاسلام. لقد قدمت كل من المسيحية والاسلام التزاما اخلاقيا بالوقوف الى جانب الفقراء والمضطهدين. وشكل الفقراء والمعدمون والعبيد، التواقون الى عالم اكثر عدلا واكثر سلما، معظم الاعضاء المنتمين في بداية الدعوة. وقبل ان يخف الالتزام بدعم الفقراء بعد دخول الاغنياء الى الديانتين، كان الطابع الاجتماعي اكثر وضوحا. ويكمن سر نجاح مشيخة بارزان في دعمها للفقراء، وعلى وجه الخصوص الفلاحين، الذين ذاقوا

قساوة اقطاعيهم وبدت العقائد البارزانية كمنقذ لهم من عالم مليء بالاضطهاد مثلما بدت المسيحية والاسلام في بداياتهما كمنقذ للمعدمين والفقراء من التهميش الاجتماعي وقسوة الحياة.

ويستنتج من حديث جرى بين الشيخ عبدالسلام الثاني وقائمقام العمادية بالوكالة في عام ١٩٠٤ ان مشيخة بارزان رأت انها مخلوة من السماء بأداء رسالة مقدسة تتجسد في رفع الغبن عن المضطهدين. ويمضي ذلك بطبيعة الحال الى اعتبار ان المشيخة رأت من واجبها قيادة كل الفئات المحترقة والمهمشة في المجتمع وتأجيج شعورهم الطبقي والديني وتحويلهم الى قوة فعالة. وهذا مثله في ذلك كمثل التداير التي اتخذها كل من الشيخ جنيد والسلطان حيدر ومن بعدهما الصفويون، حيث نجحوا بتفوق في تشكيل جيش عقائدي منضبط الى اقصى درجة من جماهير الصوفيين والدرائش والفئات المحترقة والمهمشة في المجتمع. والفئات الاجتماعية التي يسميها الجرتي، مؤرخ مصر الشهير، بالحرفيش من باب الاحتقار في بداية القرن التاسع عشر، هي بالضبط تلك التي حظيت بالرعاية القسوى من جانب مشيخة بارزان.

في حديثه مع المسؤول العثماني في العمادية، اعتبر الشيخ عبدالسلام ان رسالته تكمن في انقاذ المضطهدين. وعبر عن ذلك بقوله "اننا لم نفعل اكثر من اننا انقذنا امة مقهورة من ايدي اناس جبارين واعطيناهم حريتهم"^٤. وعلى الرغم من ان تلك الكلمات المثيرة لا تشكل بحد ذاتها اطارا لبرنامج عمل متكامل ورؤية واضحة، فانها تعكس بوضوح ميل المشيخة الى تأييد المضطهدين. وبما ان الحركة البارزانية كانت قد بلغت في عهد عبدالسلام الثاني اوج عزها الروحي، فان تلك الكلمات تعبر بالفعل عن الاهداف النهائية للحركة. ويلاحظ ان مشيخة بارزان بدأت نشاطاتها في ظروف كان فيها امل الحصول على الارض وتعديل العلاقة مع ملاكي الاراضي يعد ملهم الجماهير الفلاحية. ورأى عبدالسلام الذي كان يعي اهمية الارض بالنسبة للفلاحين، ان محاربة الاقطاع "واجب ديني" ويرقى الى مستوى "التخليص من الرق"^٥.

^٤ صديق الدمولوجي، امارة بهدينان الكردية او امارة العمادية، الطبعة الثانية، دار آراس للطباعة والنشر، اربيل، ١٩٩٩، ص ٨٣.

^٥ نفس المصدر، ص ٨٤.

ليس من شك انه يمكن اعتبار الحركة البارزانية من عدة جهات حركة فلاحية. وفي بعض الفترات وباعتبارها حركة يشكل الفلاحون جيشها الاساسي، فقد بدا مصيرها مرتتها الى حد كبير بمدى قدرتها على تقديم انجازات للفلاحين. وقد ابتعدت الحركة البارزانية عن ان يكون لها رؤية سياسية ولم يكن لها قطعا رؤية مدنيية. ويؤكد طابعها الفلاحي حرصها على حصر نشاطها في الشؤون التي تهم الفلاحين.

عبرت العقائد البارزانية عن مقتضيات الحياة التي كان الفلاحون يرغبون فيها. هكذا، فإنه ابتداء من عام ١٨٩٦، وهو العام الذي تلتته حقبة من السلام بعد ان حقق البارزانيون امنهم اثر كسر شكيمة قبيلة زيبار وحلفائها، بدأت تتضح طبيعة التنظيم الاقتصادي-الاجتماعي الذي فكرت فيه مشيخة بارزان والذي تجسد قوامه المادي في التشارك في الموارد العامة واقامة وحدات اقتصادية-اجتماعية-عسكرية خاصة. ويدخل هذا النمط ضمن الحياة التعاونية التي قام اساسها على تحرير المنتج من قيود الانتاج المادية وتحويله من اجير او عامل في خدمة مالكي الارض الى مالك صغير للارض او جزء من نظام اقتصادي قائم على الغاء الملكيات الكبيرة والتشارك في استغلال الارض. تعود اول محاولة لتنظيم التشارك في الموارد العامة الى النصف الثاني من العقد الاخير للقرن التاسع عشر، عندما بدأ فلاحو قرية دوري بالغاء الملكية الخاصة واقامة كوميون اقتصادي لكن الشيخ محمد اوقف تلك المحاولة^٦ لأنه رأى ان اوان المكاشفة لم يذف بعد (انظر: التقيية). مهما يكن من امر، فإن المشيخة عزمته بعده على تنفيذ برنامجها وبدأت بأقامة تنظيمها الاقتصادي-الاجتماعي مع بدايات القرن العشرين.

تعود افكار التشارك في الموارد العامة في جزء منها الى التعاليم الاولى للاسلام. لكن هذه التعاليم لم تستطرد حول هذا الموضوع وحصرت التشارك بشكل خاص في الموارد المائية والمراعي الطبيعية ومواد التدفئة واستثنت منها الارض رغم كونها احد اهم ادوات الانتاج المادي في الحضارات الزراعية. هكذا فإن

^٦ بي رش، بارزان و حركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، المصدر السابق، ص ٨٣.

التشارك في انتاج الارض لم تربطه صلة قوية بالاسلام التقليدي. وعلى العموم، فإن اصول عقائد التشارك في الفرق التي سنحت لها فرصة تطبيقه، مأخوذة بالاساس من الفلسفة اليونانية وبالتحديد من كتاب "الجمهورية" لأفلاطون، كما هو الحال في العقائد الاسماعيلية. وسنوضح هذا الشأن في ختام البحث.

ثمة قواسم مشتركة كثيرة بين حركة بابك الخرمي والحركة البارزانية. بيد انه يجب الا نتجاهل ان بينهما كذلك فروقا جوهرية. والقواسم المشتركة تقتصر على الجوانب الاجتماعية دون الدينية. واذا تم اقضاء الابعاد الدينية لحركة بابك، وهي ابعاد لها مدلولاتها التاريخية، فإن الحركة البارزانية يمكن اعتبارها بشكل ما امتدادا تاريخيا لها.

تتضمن الحركة البابكية بصرف النظر عن كونها حركة فلاحية ثورية، جوهرين لا وجود لهما في الحركة البارزانية. فقد تضمنت حركة بابك دوافع سياسية ذات صبغة قومية تسعى الى كسر احتكار العرب للسلطة. هنا، يتداخل العامل القومي مع الديني لأن هزيمة الفرس امام العرب لم تسفر فقط عن سقوط دولتهم بل ادت كذلك الى فقدانهم دينهم. وفي كل الاحوال فإن البنيات الايديولوجية التي قامت عليها الحركة البابكية غير واضحة بشكل كاف ولكن يمكن تقييم صلابتها تلك البنيات الايديولوجية بالاعتماد على معيار تأثيرها على الجماهير. ان استمرار الحركة لمدة ٢٢ سنة وفي حقبة لم تكن فيها الدولة العباسية قد دخلت مرحلة العجز بعد، يستشف منه قدرة الحركة على حشد المؤيدين واستبسال اتباعها في الحرب.

والجوهر الآخر الذي لا نجده في الحركة البارزانية هو ان حركة بابك كانت في مضمونها حركة احياء لأديان قديمة مثل المزدكية او انها كانت على اقل تقدير مرتبطة بماضي الفرس الحضاري-الديني. وان ما ذكره مؤرخو الاسلام بهذا الصدد ليس مجرد تحامل على الحركة بل يتضمن قدرا كبيرا من المصادقية.

وما يجمع بين الحركتين هو الطابع الاجتماعي. في الحركة البارزانية شكلت قضية الارض قضية محورية. وقبل هذه الحركة بألف عام تقريبا كان بابك قد اثار نفس القضية. وقد انشأت كلا الحركتين، كل في منطقتها، وحدات اقتصادية-اجتماعية-عسكرية قائمة على اساس استثمار الارض وردع الارستقراطية

الزراعية. بالنسبة للحركة البابكية، فإن الترويج لحق الفلاحين في امتلاك الارض دعمته مبررات ثقافية قوية وما اتيح لقادة الحركة البابكية في هذا الشأن لم يتح لقادة الحركة البارزانية بالشكل المطلوب. ففي المزدكية وكذلك في العقائد الخرمية التي انتمت اليها حركة بابك، لم تكن الدعوة الى التشارك في الثروة غريبة ولم يكن هناك اصرار على الملكية الخاصة^٧. اما مشيخة بارزان فقد واجهت مشكلة رسوخ الملكية الخاصة في الثقافة الدينية وعدم تناول النصوص المقدسة قضايا من قبيل التشارك في انتاج الارض او الغاء الملكيات الكبيرة.

هكذا يلوح لنا ان كلا الحركتين تشتركان في تعريف واحد للعدالة قوامه الغاء الملكية الخاصة للارض او الغاء الملكيات الاقطاعية وهو ما يفيد انتزاع الارض من ايدي الارستقراطية الاقطاعية. ويبدو ان مبادئ بابك لم ترق للفلاحين الفرس والاكراد فحسب، بل شاعت حتى بين الارمن بدليل ان الحركة حظيت بتأييد الفلاحين الارمن الذين دخلوا بأعداد غفيرة في جيش بابك^٨. لقد وعى بابك اهمية الارض في حركته. وثمة اشارات واضحة عند الطبري واغلب المؤرخين المسلمين تؤكد ان بابك كان من الناحية الطبقيية ينتمي الى اسرة فلاحية^٩.

وعلى نفس النمط، فإنه عند المقارنة يمكن ان نلاحظ ان التنظيم الاقتصادي-الاجتماعي-العسكري الذي اقامته مشيخة بارزان لاتباعها لا يختلف كثيرا من حيث الجوهر عن التنظيم الاقتصادي-السياسي الذي اقامه القرامطة في جنوب العراق وشرق شبه الجزيرة العربية وعن التنظيم الذي اقامه اسماعيليو ايران من الفرع النزاري بقيادة حسن صباح في اواخر القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر.

^٧ خيال امرهوى ودكتور سيد على مهدي نقوي، عقايد مزدك، چاپ دوم، مؤسسه مطبوعاتي عطائي، تهران، ١٣٥٢هـ.ش، صص ٦٢-٦٣.

^٨ الدكتور عبدالرحمن محمد العبد الغني، ارمينية وعلاقتها السياسية بكل من البيزنطيين والمسلمين، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ١٩٨٩، ص ١٠٤.

^٩ دكتور غلامحسين صديقي، جنبشهای دينی ايرانی در قرنهای دوم و سوم هجري، چاپ دوم، شرکت انتشاراتی پاژنگ، تهران، ١٣٧٥، ص ٢٨٨.

في كل هذه النماذج تبدو قضية الارض بارزة بوضوح. المسألة هي ان هذه النماذج بلورت رؤية ايديولوجية تزاوجت مع نظام اجتماعي-اقتصادي خاص ومع نظام دفاعي تلبية لمقتضيات الامن الخارجي. في جنوب العراق حقق القرامطة انجازات هامة. فبعد كفاح صعب اسفر عن فقدان مالكي الارض الارستقراطيين سلطتهم، اعاد القرامطة النظر في علاقات التبعية القائمة وشرعوا ببناء هيكلية اجتماعية واقتصادية جديدة تتلاءم مع عقائدهم وتنسجم مع الشروط الضرورية للمساواة. عمليا، انهى القرامطة اضطهاد مالكي الارض للفلاحين والغوا عملية السخرة الاقطاعية وسعوا الى تقليل الفوارق بين الطبقات الاجتماعية. وهنا، فأنا نشهد اول ظهور فعلي بينهم لوحدة اجتماعية-اقتصادية-عسكرية قائمة على اساس الاكتفاء الذاتي في الانتاج والدفاع الذاتي من الناحية العسكرية ونوع من الحياة الجماعية. ويمكن ان نفهم من العبارة التي وردت على لسان المقريري في "اتعاظ الحنفا" والتي قال فيها "انه لم يمتلك احد منهم الا سيفه وسلاحه"^{١٠} انه يشير الى قيام مجتمع مسلح.

في البحرين وشرق شبه الجزيرة العربية اقام القرامطة نظاما متطورا للحياة الجماعية. وهناك على وجه التحديد تم الغاء نظام الضرائب على الارض وجرى اقامة نظام قائم على الارادة. وحتى تضمن الدولة قدرتها على تقديم الخدمات العامة، عزز نظام الضرائب الجديد برسوم تستوفى من السفن والحجاج وصيادي اللؤلؤ والمواطنين. وتدل الاجراءات التي قامت بها الدولة في عهد الحسين بن بهرام المعروف بأسم ابو سعيد الجنابي على ان السياسة الاقتصادية للدولة رغم نجاحها في توفير دعم مالي عام فأنها لم تكن غاية في حد ذاتها. لقد اقام الجنابي نظام مالية جماعي واقدم على اجراءات عززت الحياة العامة. هناك لجأت الدولة الى تدبير كان له ابلغ الاثر في ايجاد الاطار النفسي الملائم لتطوير الانتاج، اذ قامت بتوزيع الارض على كل من يستطيع استثمارها^{١١}.

^{١٠} المقريري، اتعاظ الحنفا، تحقيق الدكتور جمال الدين الشيال، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٧، ص١٥٧.

^{١١} الدكتور مصطفى غالب، الحركات الباطنية في الاسلام، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون سنة الطبع، صص ١٧٠-١٧٣.

ثمة اشارات تجعلنا نميل الى ان القرامطة انشأوا هناك نمطا بسيطا من الديمقراطية وهي قطعاً لم تقام بناء على حماس عابر اذ ان الجنابي انشأ مجلس شوري من ١٢ عضو لدراسة القرارات الواجب اتخاذها^{١٢}. ولا يجب ان نغفل انه كانت هناك وحدات اجتماعية-اقتصادية-عسكرية خاصة. ومن نافل القول ان القرامطة طبقوا ما تعلموه من الاسماعيلية حول نزع ملكية الارض الكبيرة وتوزيعها مجاناً على الفلاحين^{١٣} وهاديين في ذلك ممتزج برؤية عامة للعالم وبقناعة ترى ضرورة اقامة العدالة الاجتماعية في مجتمع زراعي يشير المؤرخ الاسماعيلي الايراني ناصر خسرو الى انه ضم ثلاثين الف فلاح^{١٤}.

ومن الواضح انه في كل الاماكن التي اتيح فيها انشاء بنيات جديدة اجتماعية-اقتصادية، وعند الضرورة، عسكرية، سادت قبل ذلك حقبة بلغ فيها التبرم من البنيات القائمة حد الاستعداد للتيان بما من شأنه تحقيق قدر محدد من التغيير. ويمكن ملاحظة ذلك بجلاء في كل من جنوب العراق وشرق شبه الجزيرة العربية وآلموت ولاحقا، بعد مئات السنين، في بارزان. تبدو المحافظة هنا فكرة لا اهمية لها. ان العمل بدون روح اقتحامية لا ينسجم مع الرغبة في ايجاد اطار اجتماعي جديد للعلاقات العامة. لقد حققت التحركات في كل من آلموت وبارزان نتائج على نفس المستوى من النجاح تقريبا وبرزت بسبب ذلك بنيات جديدة حلت محل تلك القديمة. وتلتقي كل من حركات القرامطة وآلموت وبارزان في انها نجحت في خلق بنيات جديدة على اساس اخراج منطقة محددة من هيمنة مؤسسة الاقطاع. وقطعا لم يكن ليتم ذلك لولا اتباع سياسة القوة وجعل الشعب المحرر يدافع عن بنياته الخاصة.

ان التمعن في البنيات الاجتماعية-الاقتصادية التي اقامها اسماعيليو ايران الذين صاروا يعرفون بالفرع النزاري للاسماعيلية في منطقة آلموت في اواخر القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر، لا يظهر فروقا جوهرية مع بنيات

^{١٢} المصدر السابق، ص ١٥٢.

^{١٣} المصدر السابق، ص ١٦٦.

^{١٤} ناصر خسرو، سفرنامه، ترجمة يحيى الخشاب، مطبوعات معهد اللغات الشرقية، القاهرة، ١٩٤٥،

ص ٢٢٥.

القرامطة الاجتماعية-الاقتصادية. وحتى بعد مرور سبعة قرون على تلك البنيات لا تلاحظ فروق جوهرية بين بنيات آلموت وبنيات البارزانيين الاجتماعية-الاقتصادية. وفي مطلق الاحوال، فإن هناك تشابه كبير بين مؤسسة الاقطاع السلجوقية ومؤسسة الاقطاع الزيبارية وتلتقي كلتا المؤسستان في قيامهما على اساس القمع الاجتماعي. ويدور الاختلاف حول هوية المضطهدين (بالكسر). ففي نواحي شمال وشمال شرق ايران كان السادة الحكام ينتمون عرقيا الى الاتراك، بينما كان الفلاحون ينتمون في معظمهم الى الفرس. اما في نواحي زيبار، فقد جمعت المضطهدين والمضطهدين هوية عرقية وثقافة واحدة. ويبدو ان امتزاج العامل القومي بالعامل الطبقي في آلموت قد اجح المشاعر اكثر وجعل الحركة السياسية اكثر ديناميكية واشد عنفوانا.

لقد واجه النصر الذي حققه حسن صباح في آلموت واطرافها على الاقطاعيين السلاجقة المشكلة الاصعب بعد ان اخرج الاسماعيليون مناطق شاسعة من سيطرة مؤسسة الاقطاع السلجوقي وصارت المسألة لا تتعلق بتحقيق العدالة والمساواة قدر تعلقها بكيفية تنظيمها. وقد توفق الاسماعيليون في حل تلك المشكلة عن طريق اقامة بنيات اجتماعية-اقتصادية-عسكرية قابلة للحياة استندت في اقتصادها العام على نوع من الحياة الجماعية والمشروعات التعاونية مثل تطوير انظمة الري وتشبيد القلاع وتنظيم الضرائب الدينية وتوزيع الدخل والثروة^{١٥}.

بين الاكراد لم ينفرد البارزانيون وحدهم بأقامة نمط من الحياة الجماعية وتعديل العلاقة بين مؤسسة الاقطاع والفلاحين لصالح الفلاحين. يلاحظ في هذا الصدد وجود تشابه في الاهداف العامة بين البارزانيين ونحلة حقبة التي يقطن معظم افرادها مناطق قريبة من السليمانية.

لكن مقارنة التدابير التي اتخذها شيوخ بارزان لنشر عقائدهم مع تلك التي اتخذها شيوخ حقبة توضح بشكل جلي وجود اختلافات جوهرية في اسلوب العمل. وعلى وجه الخصوص، لا نلاحظ بين اتباع حقبة ميلا قويا لأقامة مشيخة على الطراز الذي اقامه البارزانيون. كما ان شيوخ حقبة بدوا اكثر تجاوبا للحفاظ على

^{١٥} د. فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الاسماعيليين، المصدر السابق، صص ٢٢٥-٢٢٦.

السلام الاجتماعي ومالوا الى اقامة نسيج من العلاقات المستمرة الوثيقة مع محيطهم. ان ميل زعماء الحقبة الى عدم الترويج لسياسة استخدام القوة في تسوية مشكلة الارض بين فلاحهم واقطاعهم واضح جلي. ويؤكد هذا ان مامة رضا، الزعيم الروحي للحقبة، استخدم سلطته الروحية لانتزاع الارض من مالكي الارض الكبار بدون اي لجوء الى القوة وقام لاحقا بتوزيعها على الفلاحين^{١٦}. ونجاح مامة رضا في هذا المجال دونما حاجة الى استخدام القوة، يثبت قدرته على التوفيق بين المطالب المتنافرة. وفي هذه المعركة الاجتماعية حقق مامة رضا بالسلم ما حققته مشيخة بارزان عن طريق استخدام القوة. بيد انه تجب ملاحظة ان زعماء حقبة، لأسباب تتعلق بالعامل الاجتماعي، لم يواجهوا مقاومة شرسة من ملاكي الارض الارستقراطيين. وقد بدا اولئك الملاكون اكثر ميلا للمهادنة. وجلي ان خضوع ملاكي الارض لسلطة شيوخهم الروحية مرده انهم كانوا وفلاحهم يقدرون عاليا السلطة الروحية لزعماء حقبة. هكذا فإنه تم حسم النزاع بينهم وبين فلاحهم داخل الاطار الاجتماعي الواحد. ويعني ذلك ان زعماء حقبة تفادوا زيادة حدة الانقسامات الطبقية، في حين ان مشيخة بارزان كرست مشروعها بالاساس عن طريق حسم الاختلافات الاجتماعية بالقوة ونتج عن ذلك انه لم يكن ممكنا هناك ان تتم التسوية داخل اطار اجتماعي واحد.

اقام الحقبة بنيات اجتماعية-اقتصادية قوامها الحياة الجماعية. ومن حسن الحظ ان تلك البنيات لم تكن بحاجة الى ردها بينيات عسكرية مثلما حدث في بارزان. لقد حقق شيوخ حقبة لاتباعهم خضوعا اراديا. ويفسر ذلك قوة العلاقة المستمرة بين الشيوخ واتباعهم ونتج عن ذلك ان زعماء حقبة نجحوا الى حد بعيد في مواجهة المشاكل المتزايدة التي طرحتها الظروف غير المستقرة.

وعلى العموم، فإن رؤية الحقبة الاجتماعية لم تكن دوما موحدة. فقد ابدى الفرع الحمة سوري من الحقبة ميلا اكثر راديكالية نحو الحياة الاجتماعية. وقد سادت الحقبة التي بدأ اتباع الزعيم الروحي حمة سور فيها بنشر عقائدهم الراديكالية انتقادات حادة للافكار المحافظة السائدة في التعاليم التقليدية

^{١٦} روثوف محمد زوهدي، بؤ لههقه كهوتنه تهقه، چاپخانه تهلهوادس، بهندا، ١٩٨٥، ص ١٧٨.

للحقة. واطهر همه سور التزاما اكبر بالنظم الاخلاقية الصارمة وميلا اكبر لتحقيق عدالة اكثر تجذرا.

يشكل توزيع الثروة والموارد وتأسيس المليات العامة وانتزاع الارض من مؤسسة الاقطاع البنية التحتية للعقائد التي تتطلب بنياتها نمطا محداً من الحياة الجماعية. اما البنية الفوقية لقيم وثقافات هذه العقائد فتتمثل في مبادئ تعبر عن النقاء الايديولوجي والطهارة المثالية مثل العدالة والتآخي والتآلف باعتبارها مقومات تدعيم التماسك الاجتماعي الداخلي. يقوم اساس كل المبادئ الداعمة للبنية الفوقية الاجتماعية على فكرة ان المجتمع الذي نشأت فيه بنيات جديدة يختلف عن المجتمع السابق وان جوهر العلاقات العامة، مقيمة في هذا الاطار، يستند على نظرية قوامها ان الافراد لم تعد تحكمهم علاقات اكرهية بل علاقات اخوية لا مصالح متنافرة الى حد التنافر والتصارع فيما بينهم.

وهذه الفكرة بالذات ليست غريبة عن الاسلام. ففي العام الاول للهجرة قام النبي محمد بعمل كان له ابلغ الاثر في تعزيز اللحمة الاجتماعية في مجتمع يشرب الاسلامي الوليد، اذ انه آخى بين اتباعه بأن جعل لكل فرد من المكين اخا يثريها. وهذه العملية التي دخلت التاريخ بأسم "المؤاخاة" كانت التعبير التاريخي لضرورة تخفيف حدة الفروق بين المكين واليشريين. تاريخيا، تمثل عملية المؤاخاة اول اشارة صريحة الى انقسام مجتمع يشرب الى مجموعتين من المسلمين: الانصار وهم اليشريون من قبيلتي الاوس والخزرج، والمهاجرون وهم المكين الذين تركوا طواعية او كرها مكة الوثنية.

يمكن ان تكون كل المؤاخاة التي دعت اليها المجموعات الايديولوجية لاحقا، امتدادا ادبيا لمؤاخاة يشرب، مع ضرورة ملاحظة ان مؤاخاة يشرب رمت في اساسها الى تفخيم العوامل الايديولوجية المتعلقة بالطهارة والنقاء العقائدي وترجيحها على كل ما عداها من فروق.

واذا كانت عمليات المؤاخاة التي ظهرت بعد مؤاخاة يشرب، قد اهتمت الى ابعد الحدود بوحدة المصالح المادية، رغم عدم اهمالها اثر العوامل غير المادية، فذلك لأنها ظهرت في ظروف مختلفة عن ظروف يشرب او وسط حضارات زراعية او في

بيئات لم يكن ممكنا اهمال دور الارض كأداة الانتاج الرئيسية في اطار مؤسسة الاقطاع الشرقي.

هكذا تبدو فكرة التآخي كفكرة اصيلة في الاسلام وعزز اصالتها تأكيد النصوص القرآنية المقدسة على اهميتها. وفي الظروف التي ظهر فيها تآخي يشرب، بدا التآخي مجردا بالكامل، لا اثر للعوامل المادية فيه على وجه الاطلاق، واتخذ طابع تنظيم العلاقات على مستوى الفرد اكثر من اتخاذه طابع تنظيم العلاقات على المستوى العام. اما في المجموعات التي دعت الى الحياة الجماعية فأن ارتباط التآخي الاجتماعي بالعوامل الاقتصادية امر واضح. وقد رأيت اكثر هذه المجموعات ان انتفاء حاجة البشر الى الصراع على الثروات يشكل الشرط الرئيسي للتآخي وانه ما من سيادة حقيقية للتآخي بدون تقسيم عادل للثروات والموارد. وهذه هي الفكرة التي سيدعو اليها الشيوعيون ابتداء من القرن التاسع عشر انطلاقا من نظرية انه ما ان يتلاشى صراع البشر على الثروات حتى تسود الاخوة الحقيقية بينهم.

وبحسب ذات النظرة، يمكن ان يفهم من العقائد البارزانية ان الثروات وملكيات الارض الكبيرة تفرز العداوة والبغضاء وان تحرر الانسان من التكالب على الثروات يجعله اكثر توافقا. في هذا الاطار، فأن هناك صلة بين الفقر وبين الطهارة. وفي هذه العقائد تستند مبادئ التآخي الى مبادئ الطهارة المثالية، وهنا فأن العلاقة بين الفقر والتآخي تصبح اقوى من العلاقة بين الثراء والتآخي. وهذا الاقتران بين مفهوم الفقر، وهو اقتصادي في جوهره، وبين مفهوم التآخي وهو اجتماعي من حيث وظيفته، يهد لتأسيس مجتمع قائم على اقل قدر من الانقسامات الطبقيية. تفسر هذه الفكرة العوامل التي ادت الى ان تنتشر المسيحية والاسلام في بداية ظهورهما بين الفقراء والعبيد اكثر من انتشارها بين الطبقات الميسورة ويفسر كذلك العوامل التي دعت الى انتشار العقائد البارزانية بين الفقراء والمعدمين في البداية.

ان المصادر المكتوبة التي تتحدث عن كيفية انتشار العقائد البارزانية شحيحة جدا. لكن مشيخة بارزان استطاعت ان تطور النواة الاولى التي نشرت عن طريقها عقائدها الدينية. وليس هناك ادنى شك في ان شيوخ بارزان لم يكن

بمقدورهم في بداية ظهورهم اهمال قوة مؤسسة الاقطاع الزيباري ولم يتح لهم الاعراب، بلا توجس، عن رؤيتهم الخاصة. بهذا المعنى، وحتى تتجنب القمع، اتخذت المشيخة اقصى درجات الحذر في نشر عقائدها ووجدت ان الاصلح لها هو العمل كجمعية سرية اكثر من العمل كمجموعة عقائدية جماهيرية. وفي الغالب الاعم، فأن التمعن في اسلوب عمل منظمات الفتوة التي انتشرت في بيئات مختلفة من العالم الاسلامي واتخذت طابع التنظيمات الاجتماعية-الدينية وكان جل اعضائها من الدراويش والفقراء^{١٧}، يجعلنا نميل الى ان اسلوب عمل البارزانيين الاوائل يشبه الى حد كبير اسلوب عمل تلك المنظمات.

هكذا، فأن النواة الاولى للعقائد، مثلما هو الحال دوما في كل الايديولوجيات غير المقبولة في محيطها والتي تحمل خصائص لا تتلاءم بشكل كاف مع الخصائص العامة التي تعود عليها الجمهور، قد ظهرت بين الفقراء. بدأ نشر العقائد في عهد الشيخ عبدالرحمن في منتصف القرن التاسع عشر. ويشير بي رش، وهو الاسم المستعار للكاتب البارزاني ايوب بارزاني، الى ان الشيخ عبدالرحمن كون اول حلقة مريدين وان عددهم كان ضئيلا بيد انهم ابدوا استعدادا كبيرا لاستيعاب التعاليم ونشرها^{١٨}. لم يتقبل العقائد سوى الفقراء. وتلك سمة مميزة على اية حال وتعطي انطباعا يفيد بشكل كاف بوجود صلة قوية بين العقائد وتفكير جمهور الاتباع وطبيعة مصالحهم. حتى في المناطق الخارجة عن سلطة مؤسسة الاقطاع الزيباري، لم ينضم الى البارزانيين سوى الفقراء. وتعطينا عقرة مثالا حيا على ذلك. ان انتشار تلك العقائد في عقرة، وهي مدينة خارج سلطة مشيخة بارزان، يحمل دلالة خاصة. هناك لم يحالف البارزانيين النجاح في نشر عقائدهم الا في حي گورافا gureva، وهو الحي الاشد فقرا في المدينة^{١٩}.

بدت فكرة التآخي القائمة على اساس الحياة الجماعية والطهارة الاجتماعية وتلاشي الاضطهاد والفروق فكرة خلافة الى اقصى حد، ليس بين الفلاحين الذين

^{١٧} راجر سبيشري، ئيراني سهردهمى سهفوى، وهركيترانى سهلاحددين ناشتى، بنكى زين، سليمانى، ٢٠٠٦، ل ٢٧٥.

^{١٨} بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، المصدر السابق، ص ٣٣.

^{١٩} المصدر السابق، ص ٣٩.

تقولوا الى الايمان بعقائد مشيخة بارزان فحسب، بل بين الفلاحين في المجتمعات الزراعية في كل مكان.

في جنوب العراق افترض القرامطة ان الحياة الجماعية تتطلب وجود مالية عامة وان التآخي العام لا يستقيم طالما ظلت هناك انقسامات طبقية حادة واستغلال اقتصادي رهيب. وفي ظل نظام عرف عندهم بنظام "الالفة" اقيمت علاقات عامة لتعزيز التماسك الاجتماعي في الوحدات الاجتماعية-الاقتصادية-العسكرية. ويستفاد من تقرير للمقريزي حول نظام الالفة انه قام اساسا على مبدأي المالية العامة للانفاق على الفقراء والتساوي في ملكية الارض.^{٢٠}

وفي آلموت ادى التخفيف من الانقسامات الطبقية الحادة الى انتشار ثقافة التآخي ونتج عن ذلك ان الاسماعيليين صاروا يستخدمون كلمة "رفيق" لمناداة بعضهم البعض^{٢١}. ولا يختلف المضمون الاجتماعي لكلمة "رفيق" الآلموتية عن المعنى الايديولوجي لكلمة "رفيق" التي سادت بين المجموعات الشيوعية الاوربية منذ القرن التاسع عشر. وهناك اشارات تحثنا على الاعتقاد بأن ثقافة التآخي بالشكل الذي سادت في آلموت او بأشكال اخرى محلية، قد شاعت في بعض الحقب بين الاكراد. ويدل على ذلك ان كلمتا "كاك" و "برادر" تستخدمان في لغة السوق لمناداة الغرباء. تعني كلمة (كاك) اخ، اما (برادر) فهي تعني (صديق) في الكردية الحديثة لكنها في الاصل تعني "اخ" وهي تعطي هذا المعنى في اللغة البهلوية ووردت فيها بشكل baratar^{٢٢} وماتزال تعطي هذا المعنى في الفارسية الحديثة.

وعلى العموم فإن فكرة وجود صلة بين الفقر والتآخي اوجدت ثقافة تآخي الفقراء وحول الفقر من ظاهرة اجتماعية الى ظاهرة روحية. وتنقل كتب الصوفيين

^{٢٠} المقريزي، اتعاظ الحنفا، المصدر السابق، ص ١٥٧.

^{٢١} دكتور فرهاد دفتري، تاريخ وعقائد اسماعيليه، ص ٤٠٦.

^{٢٢} دكتور محمد معين، فرهنگ فارسى، جلد اول، مؤسسه انتشارات امير كبير، چاپ هيجهدم، تهران،

١٣٨٠ (٢٠٠٢)، ص ٤٩١.

حديثاً عن النبي محمد قال فيه ((الفقر فخري وبه افتخر))^{٢٣}. ليس البارزانيون وحدهم الذين اعلوا شأن الفقر في عقائدهم، اذ يشاركهم في هذا الرأي طوائف اخرى. ويمكن ملاحظة وجود ميل فطري لدى مجموعات اهل الحق الى تقدير الفقر. وجوهر تلك الفكرة هو ان الطريق الى الله يمر عبر الفقر وان الفقراء يتمتعون فطرياً بنوع من الطهارة وسمو السريرة تجعلهم اقرب الى الله من الاغنياء. وثمة فكرة اخرى شائعة بينهم، مكملة للفكرة الاولى، ترى ان السلاطين سيعاقبون في يوم القيامة. وربما يكون سبب هذه الفكرة هو ان اتباع هذه الطائفة كانوا حتى بداية القرن العشرين من الطبقات الدنيا ومعظمهم من القبائل الرحالة واهل القرى وسكان الاحياء الفقيرة من المدن والدرابيش ولم تضم صفوفهم اية فئات ثرية^{٢٤}.

في اللغة الكردية تستخدم كلمة "كاك" للدلالة على الاخ. ورغم انه من الصعب جدا تعيين زمن محدد لظهور هذه الكلمة او تعبيرها عن هذا المعنى، فإن ارتباط معناها بالاخوة لا ريب فيه. وترتبط نخلة الكاكائية، وهو الاسم المحلي لطائفة اهل الحق في كردستان العراق، بمفهوم التآخي ومفهوم المجتمع القائم على الفضيلة والتكاتف. ان مفهوم الكاكائية للتآخي مرتبط بالمبدأ العام ويفضي ذلك الى منح المفهوم بعدا عاما بحيث يصبح كل اتباع الكاكائية اخوة في الدين، على غرار المفهوم المسيحي او الاسلامي للاخوة الذي يجعل كل المسيحيين او كل المسلمين اخوة لبعضهم البعض. اما على النطاق الضيق، فثمة تآخي اقل شأناً يقتصر على رجل واحد وامرأة واحدة او عدد من الرجال وعدد من النساء بحيث يجري التعامل فيما بينهم كأخوة واخوات حسب عهد متفق عليه^{٢٥}. ولا ريب ان هذا العهد يمكن ان يكون مؤقتاً او تلزمه ظروف خاصة بالعلاقة بين الرجل والمرأة. على ان كلمة "كاك" التي التصقت بطائفة الكاكائية ظهرت بين مجموعات اخرى من اهل الحق

^{٢٣} دكتور سيد ضياء الدين سجادي، مقدمه اي بر ميانى عرفان وتصوف، سازمان مطالعه وتدوين كتب علوم انسانى دانشگاهها (سمت)، چاپ دهم، تهران، ١٣٨٣ (٢٠٠٥)، ص ٢٣.

^{٢٤} دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الثالث، ص ١٠٣.

^{٢٥} جون س. كيسست، الحياة بين الاكراد: تاريخ الايزيديين، ترجمة عماد جميل مزوري، دار سبيريز للطباعة والنشر، دهوك، ٢٠٠٥، ص ٩٤.

قبل ان تصبح معلما للكاكائية. وبين المشعشين، وهم مجموعة من اهل الحق حكموا مناطق من كرمنشاه و لرستان وخوزستان وجنوب العراق، يلفت الانتباه ان رضا الثاني من سلالة سيد محمد نوربخش احد مؤسسي عقائد اهل الحق، عرف بين اتباعه وفي كتاباتهم بأسم كاكه ردا وثمة اشارات الى انه عاصر سيد محمد مشعشع المعروف بأسم شاه خوشين. وجلي ان اسم (رضا) قد تحول الى (ردا) بفعل تأثير لهجات مجموعات السكان اللر واللك في تلك المنطقة. وثمة اشارات واضحة الى ان قبره يقع على الطريق بين مدينتي خرم آباد واليشتر في اقليم لرستان بأيران^{٢٦}.

ويقترَب مفهوم التآخي الكاكائي من مفهوم التآخي السائد عن الايزيديين. يقوم مفهوم التآخي بين الايزيديين على دعامتين ترتبط الاولى بالعلاقات الداخلية والآخرى بالعلاقات الخارجية، وبالتحديد مع المسلمين. وبصدد العلاقات الداخلية، يختار كل فرد ايزيدي، رجلا كان او امرأة، اخا او اختا له من طبقة رجال الدين^{٢٧}. ولا يمكن قطعا فهم اسباب اللجوء الى هذا الاختيار الا في اطار فائدته لتعزيز التماسك الاجتماعي الداخلي وترسيخ سلطة رجال الدين. وبصدد العلاقات الخارجية، يميل الايزيديون الى ايجاد علاقة على نمط التآخي بينهم وبين المسلمين، في الغالب خلال اجراء طقوس الختان، غايته ايجاد علاقة مستمرة ومستقرة مع عائلة من خارج اطار الدين الايزيدي. ويسمى هذا التآخي بأسم كريف^{٢٨}.

وعند الدرور، كما عند البارزانيين، يكتسب مفهوم التآخي طابعا في غاية الصرامة وهي تشكل القاعدة الاخلاقية لكل علاقة اجتماعية. ويلزم التآخي اي درزي بأن يكون عوننا ونصيرا لأي فرد من طائفته^{٢٩}. يلفت النظر ان الدرور يطلقون على انفسهم اسم "الاخوان"^{٣٠}.

^{٢٦} سياوش دلفاني، تاريخ مشعشعيان (اهل حق)، بحر العلوم، قزوین، ١٣٧٩، ص ١٨٣-١٨٥.

^{٢٧} جون س. كيست، الحياة بين الاكراد: تاريخ الايزيديين، المصدر السابق، ص ٩٤.

^{٢٨} الدكتور خلف الجراد، اليزيدية واليزيديون، المصدر السابق، ص ١٣٠.

^{٢٩} الدكتور مصطفى غالب، الحركات الباطنية في الاسلام، المصدر السابق، ص ٢٥٩.

^{٣٠} الدكتور حسن امين البعيني، دروز سوريا ولبنان في عهد الانتداب الفرنسي ١٩٢٠-١٩٤٣، المركز العربي للبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٤.

لاريب ان العقائد البارزانية التي كانت الغالبية العظمى من معتنقيها من الفقراء، اعتبرت ان الفقر يتضمن قدرا هائلا من القوة الروحية. ونتج عن تفعيل تلك القوة الروحية ان البسالة التي ابداهها الفقراء ساهمت في خلق جو مشبع بالنزعات المتدفقة وبأستعداد لامتناه لمواجهة مؤسسة الاقطاع. وسواء كان ذلك مخططا له منذ البداية ام انه جاء نتيجة لسير الاحداث، فأن المشيخة تجاوزت الى ابعد الحدود مع اتباعها واستطاعت ان تسمو بالتجربة التاريخية وتحقق نصرا في اطار محدد لصالح اتباعها الفقراء.

ان احترام الفقراء هو في الاصل فكرة مسيحية استعارها الاسلام. وتعطينا آيات الانجيل صورة واضحة عن موقف المسيحية من الاغنياء وتراكم الثروة. وبحسب الاية ١٩ من الفصل السادس من انجيل متى فإن الامر "لا تكنزوا لكم كنوزا على الارض"^{٣١} لا يحتل اي تأويل. والاية ٢٤ من نفس الفصل التي تنص على "لا تقدرن ان تعبدوا الله والمال"^{٣٢} صريحة في عدم امكان الجمع بين عبادة الله وجمع الثروة. واستنادا الى الاية ٣٥ من الفصل التاسع عشر تذهب المسيحية ابعد من ذلك، اذ يطلب المسيح من الشاب الغني ان يبيع كل ما يملك ويوزعه على الفقراء ويتضمن النص المقدس الذي يقول "يعسر على الغني دخول ملكوت السماوات"^{٣٣} ما مفاده ان الوصول الى الله يمر عبر الفقر وانه يصعب الجمع بين الترف والايمان الحقيقي. وهذه الفكرة انتقلت بمضمونها الى الاسلام ويمكن ان نعد الاية ٣٤ من سورة التوبة انعكاسا للآيات الانجيلية المذكورة، اذ انه في حين يدعو الانجيل الى تخلي الاغنياء عن ثروتهم، يدعو القرآن الى ان "الذين يكنزون الذهب والفضة"^{٣٤} لن يكون بمقدورهم دخول ملكوت الله. في كلتا الديانتين نلمس وجود دعوة الى تخلص الاغنياء من ثروتهم. لكن الاسلام عدل الفكرة لاحقا بعد ظهور صعوبات في كيفية تطبيقها وبرز انه من الممكن الجمع بين الترف والايمان الحقيقي وان ثروة الاغنياء قابلة للتطهر اذا ما ادى الاغنياء زكاتها، وهو ما يعني استخراج قدر منها بنسبة ٢,٥% وتوزيعها على الفقراء. وتبدو هذه الفكرة

^{٣١} الكتاب المقدس، العهد الجديد، انجيل متى، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٠.

^{٣٢} نفس المصدر ونفس الصفحة.

^{٣٣} نفس المصدر، ص ٣٥.

اقل راديكالية من الفكرة المسيحية لكنها عمليا اكثر اعتدالا واكثر استجابة لمصالح المجتمع بأغنيائه وفقرائه. على ان مضمون الاسلام حتى بعد استبدال تحريم تراكم الثروة بالزكاة، احتفظ بنزعاته الصوفية الاولية والح على ان قوة الايمان تبدو اكثر رسوخا عند الفقراء مما هي لدى الاغنياء.

تقترب تفاصيل الحياة اليومية لمشيخة بارزان كثيرا من النزعات الصوفية التي سادت الاسلام في مرحلته الابتدائية. ومن هذا المنظور، فإن العلاقة بين الفقر والايمان تظل اقوى من العلاقة بين الغنى والايمان. وفي هذا المجال هناك ميل متعمد للابقاء على مظاهر الفقر بأعتباره احد اهم شروط الايمان ودليلا على النقاء الروحي. واستنادا الى هذه الرؤية، وبالشكل الذي يتماشى مع النزعة الصوفية ويقلل من هيمنة المظاهر الدنيوية على الحياة الروحية، لم يأكل الشيخ عبدالسلام الاول (الذي حكم المشيخة من ١٨٦٥ حتى ١٨٨٤) الخبز المعمول من القمح لأنه عد ذلك الخبز خبز الاغنياء واعتقد ان تشببه بالاغنياء في طعامهم يعد مثلبة لا يصح أن يقع فيها شخص في مركزه. ولم يكتف عبدالسلام بذلك، بل انه آل على نفسه الا ينام على فراش وثير ولم يبن لنفسه قصرا ونهى زوجته عن اقتناء الحلي الذهبية^{٣٤}. في اطار المفاهيم الصوفية، لا يعد تصرف عبدالسلام غريبا وسلوكه يشبه الى حد كبير سلوك الجماعات الصوفية القبطية في بداية القرن الاول الميلادي حيث تنازل افرادها طواعية عن ثروتهم وخرجوا الى البرية وعاشوا حياة النساك لا يأكلون الا الخبز ولا يشربون سوى الماء^{٣٥}. ولم يتوقف الامر عند هذا الحد عند البارزانيين، اذ ظهرت بينهم فئة من الزهاد، نباتية بشكل مطلق، حتى انها غالت في ذلك لدرجة ان افرادها لم يأكلوا الا ما هو نباتي فطري، اي ما لا ينتجه الانسان من ثمر الارض^{٣٦}.

وبهذا المعنى، يمكن اعتبار العقائد البارزانية فلسفة الفقراء في اساسها. بيد ان كلمة "فقير" لا تتضمن فحسب المعنى المادي الذي يركز على نقص الموارد المادية، بل تتضمن كذلك المعنى الصوفي الذي يشير الى الحاجة لمعرفة الله واعتبار

^{٣٤} بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، المصدر السابق، ص ٣٧.

^{٣٥} احمد عثمان، الاصول المصرية في اليهودية والمسيحية، مكتبة الشروق، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٦١.

^{٣٦} بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، المصدر السابق، ص ٥٧.

ان الانسان مهما بلغ من الغنى يظل فقيرا لأن ما لديه لا يبلغ ابدا ما لدى الله. وبجانب كلمة "فقير" كلمتان اخرتان تعطيان نفس المعنى تقريبا وترتبطان بفلسفة الفقر وهما كلمتا "درويش" و "قلندر". والكلمة الاولى مرادفة لكلمة "صوفي" لكنها تتصل ايضا بالتسول الذي هو ظاهرة مرتبطة بالفقر. لكن المعنى الروحي لكلمة "درويش" لا يرتبط بالبحث عن معونة الاخرين، انما يرتبط بالبحث عن الحقيقة المطلقة التي تستدعي التجول والتحقق. اما "قلندر" فهي تعطي معنى "الفقير المتجول" او "الفقير المتسول" وتعطي في لهجة اكراد اربيل ودهوك معنى "المسكين" او الشخص الذي يحتاج الى العطف. وبحسب المقريزي، فإن فئة القلندريين ظهرت اول مرة في دمشق حوالي عام ١٢١٣^{٣٧}. لكن الاصل غير العربي للكلمة يوضح ان ظهور القلندريين يسبق التاريخ الذي ذكره المقريزي. ووجه الاختلاف بين القلندريين والفقراء الاخرين يكمن في ان القلندريين تعمدا ابداء اجسادهم ومارسوا في ذلك نوعا من تطويع الجسد للروح وحلقوا رؤوسهم وشعر الوجه باستثناء الشارب وامتنعوا عن ممارسة الجنس^{٣٨}. ومن بين الطوائف الدينية، يقترب الفرع الحمه سوري للحنة كثيرا من القلندريين باعتبار ان الحمه سوريين دعوا الى عدم الانجاب.

في التحليل النهائي، فإن الحركة البارزانية كانت اداة كفاح الفلاحين وانتفاضاتهم ضد مؤسسة الاقطاع ونتج عن هذه الحركة ظهور بنى اجتماعية-اقتصادية-عسكرية جديدة وقوامها دينيا عقائد دعت الى العدالة المثلى وتضمنت افكارا مثالية ونظاما اخلاقيا صارما وقيما اجتماعية خاصة بالمساواة والعمل الجماعي. وهذه الافكار ظهرت في حركات اخرى قبل الحركة البارزانية، منها حركة الاخيات (جمع اخ العربية) التي نتج عنها ظهور الدولة العثمانية. ومن حيث الاصول الايديولوجية، استندت حركة الاخيات على ثقافة التآخي وتمجيد الفقراء وتحقيق العدل المثالي. وبحسب المؤرخ الروسي نيكولاي ايفانوف، فإن الدولة العثمانية هي نتاج انتصار الانتفاضات الشعبية التي قامت بها حركة

^{٣٧} سينسر ترمينجهام، الفرق الصوفية في الاسلام، ترجمة الدكتور عبدالقادر البحراوي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٧، ص ٣٩٨.

^{٣٨} نفس المصدر، ص ٣٩٩.

الاخيات وهدفها مقاومة الارستقراطية البيزنطية وكبار ملاكي الارض في الاناضول. وقد تضمنت عقائد العثمانيين الاوائل افكارا مثالية طوباوية حول المساواة وتأييد الحرية واغاشة الملهوف ورفض علاقات القنانة والعبودية بين الفلاحين وملاك الارض. ولاح آنذاك ان حجم القسوة الموجودة في انظمة ادارة العثمانيين الاوائل اقل بكثير مما هو في انظمة البيزنطيين والصفويين في ايران والماليك في مصر^{٣٩}. والنقطة الجديرة بالاهتمام هنا هي ان البنيات الايديولوجية للدولة العثمانية وقعت تحت تأثير حركات دينية محددة. وفي هذا الاطار نلاحظ ان الايديولوجية العثمانية الاسلامية اعتمدت بالاساس على الفرق الصوفية والدرائش، وبالتحديد الطريقة البكتاشية^{٤٠}. والمعروف عن الطريقة البكتاشية انها حركة متفرعة عن الحركة البابائية التي انتشرت في كردستان الشمالية على يد بابا اسحاق وتضمنت عقائدها خليطا من الافكار الاسماعيلية والصوفية وانشأت نظاما اخلاقيا قوامه العدالة الاجتماعية والمساواة الطوباوية.

ومن خلال مسألتين تتعلقان بالموقف من المرأة والموقف من الاقليات الدينية، وبالتحديد المسيحيين واليهود، يمكن فهم الاطار العام لسوسيولوجيا العلاقات عند البارزانيين بشكل اوضح. على النقيض من جيرانها، ابدت مشيخة بارزان قدرا اكبر من الاحترام للمرأة وتركزت الاصلاحات الاجتماعية في عهد عبدالسلام الثاني في جزء منها على انصاف المرأة. وعلى الرغم من ان الاصلاحات الاجتماعية ذات الصلة بشؤون النساء لم تصل حد مساواة النساء بالرجال ولم تخرج عن نطاق المحافظة واقتصرت على اعادة تنظيم العلاقات الداخلية بشكل يخفف من العلاقات الاكراهية ويزيد حظوظ العلاقات الطوعية، فأن كل ذلك كان كافيا لاتهام البارزانيين بالخروج عن نطاق التقاليد العريقة. لقد حافظ البارزانيون في كل اصلاحاتهم الاجتماعية على روح المحافظة ووعوا بدقة العلاقة الوثيقة بين الخضوع الارادي وتماسك النسيج الاجتماعي. وفي عرفهم ان للتطور الاجتماعي حدودا لا يجب تخطيها لأن ذلك يعني نسف القيم العريقة. وفي

^{٣٩} نيقولاي ايفانوف، الفتح العثماني للاقطار العربية ١٥١٦-١٥٧٤، ترجمة يوسف عطا الله، الطبعة الثانية، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١٨.

^{٤٠} نفس المصدر، المقدمة بقلم الدكتور مسعود ضاهر، ص ٣٨.

مجتمع لم يكن يفهم بعد معنى التطور، بدأ خروجاً عن المألوف إلى أقصى حد ان ينظم الشيخ محمد البارزاني في تكيته القاء دروس في يومي الثلاثاء والجمعة على جمع غفير من الاتباع يضم رجالاً ونساء^{٤١}. وبمقاييس عصرنا الحالي تبدو هذه المسألة تافهة للغاية، لكن الأمر لم يكن كذلك بمقاييس ذلك العصر.

ومهما كان مستوى الإصلاحات البارزانية الاجتماعية بشأن المرأة، فإنها تظل متخلفة بالمقارنة مع الإصلاحات الاجتماعية التي أجراها الدروز، فقد بدأ البارزانيون أكثر ميلاً إلى المحافظة ولم تبدر منهم ما من شأنه أن يشكل العتلة التي تتسبب في تقدم اجتماعي فعال. ومن الجلي أن ميل الدروز إلى عدم الجمع بين أكثر من زوجة وجعل الطلاق شبه محرم بينهم^{٤٢}، يرمز إلى طبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة، القائمة في أساسها على مبدأ توفير قدر أكبر من المساواة بين الرجال والنساء. ومن الجلي أن هذا هو ما لا نجده عند البارزانيين.

ولا يبدو الحقبة أقل محافظة من البارزانيين. ويلاحظ أن التعلق بتراث الإسلام الكلاسيكي من حيث موقع المرأة في المجتمع يشكل ظاهرة مشتركة. لكن الحقبة، مثلهم مثل البارزانيين، ساهموا في إيجاد بنى اجتماعية تقوم على إشراك المرأة في الانتاج الزراعي إلى جانب الرجل. وعلى الرغم من أن ذلك لم يصل على العموم حد الإقرار بحق النساء في اقتصاد مستقل، فإن إقرار الشراكة الاجتماعية في ظروف لم تسمح بتجاوز المحافظة، يعد خطوة إيجابية. ويفهم من استعداد شيوخ حقبة لتزويج بناتهم من أتباعهم ورجال من العوام^{٤٣}، أن الزعماء الروحيين في حقبة لم يروجوا لأي نظام طبقي وأنهم سعوا إلى توسيع الأطوار العام للعلاقات الاجتماعية وبدت الفروق الطبقيّة في نظرهم مجرد فروق هامشية. وبالنتيجة، حصل شيوخ حقبة من هذه السياسة على علاقات مستمرة ومستقرة وودية مع أتباعهم. لكن العلاقات الاجتماعية، لا عند الحقبة ولا عند البارزانيين، لم تختلط مع الميثولوجيا. وتظهر البنات الروحية للبارزانيين والحقبة خالية تماماً من البعد الأسطوري. ولا ينطبق هذا على الكاكائية الذين تتضمن بنياتهم الروحية قدراً

^{٤١} بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، المصدر السابق، ص ٤٤.

^{٤٢} مجد عزام، الموحدون الدروز بين الخطأ والصواب، المصدر السابق، ص ٩٨.

^{٤٣} رهتوف محمهد زوهدي، بو لهدهقه كهوتنه تهقه، ههسان سهرجاهه، ل ١٠٦.

كبيرا من البعد الاسطوري. ويكاد الكاكائيون، من بين كل الطوائف الدينية في كردستان العراق، ينفردون بشراء الجانب الاسطوري في عقائدهم، حتى في الجوانب التي تتعلق بسوسيولوجيا العلاقات.

عند الكاكائية يمتزج تقدير المرأة بالميثولوجيا، على غرار ما هو حاصل في المسيحية. ومقابل مريم البتول في المسيحية، نجد جلالة خانم في العقائد اليارسانية. وكما ان ولادة المسيح من دون اب من مريم البتول تعد فعلا خارقا للطبيعة، فأن ولادة مبارك شاه المعروف بأسم شاه خوشين اللرستاني من دون اب من جلالة خانم بنت ميرزا آمان حاكم اقليم لرستان في ايران في عام ١٠١٥ تعد كذلك فعلا خارقا للطبيعة. ولا ريب ان كلا الحديثين رغم اقترانهما بخوارق الطبيعة، تسببا في اتهامات شنيعة طالت كلا السيدتين. بيد ان ايمان الاتباع بأمكانية حدوث معجزات على هذا المستوى من السمو، اسبغ نوعا من القداسة لا على الحدث المولود فحسب، بل كذلك على الام. وفي مثل هذه الحوادث، التي لا تنسجم بطبيعة الحال مع قوانين الطبيعة التي نعرفها، يصبح التشكيك في طهارة الام في نظر الاتباع خروجاً من الاطار العام للعقائد السائدة. وبدلاً من التشنيع عليها، تتحول المرأة الى تجسيد للطهارة الروحية والقدرة الالهية. وعلى عكس المسيح، لم يولد شاه خوشين من روح الله، كما هو الشائع في المسيحية والاسلام، بل ولد من شعاع الشمس الذي تسرب الى رحم جلالة خانم^{٤٤}. وتشير النصوص اليارسانية المقدسة الى ان روح الله حل في جسد شاه خوشين عندما بلغ اثنين وثلاثين عاماً من عمره^{٤٥}. ومثلما قاد المسيح الذي هو من غير اب اتباعه المؤمنين، فعل شاه خوشين الشيء نفسه وصار زعيمهم الروحي.

وبحسب سرنجام Serencam، الكتاب المقدس عند اليارسان، فأن الزواج يعد واجبا دينيا. بيد ان مؤسسة الزواج، كما هو الحال عند البارزانيين، لا تتضمن علاقات اكرائية. كما ان اليارسان لا يميلون الى تعدد الزوجات لكنهم لا

^{٤٤} تديوب رؤستم، يارسان لينكولينهويه كي ميژوي-ديني سهبارت به كاكايي، سدرچاهي پيشو، ل ٩٧.

^{٤٥} نفس المصدر، ص ٩٨.

يمنعونه، ويبيحونه اذا كانت الزوجة عاقرا لكنهم يشترطون رضى الزوجة اذا قرر الزوج الزواج من امرأة اخرى^{٤٦}.

فيما يخص الاقليات الدينية، وبالتحديد المسيحيين واليهود، لم تبد العقائد البارزانية ما من شأنه ان يوصف بالتعصب الديني ازاءها ولم تتبن المشيخة طروحات تزكي اي نوع من العدا للاقليات غير المسلمة. لقد بدت بارزان في هذا المجال مسالمة وحريصة الى ابعد الحدود على علاقاتها مع الاقليات. والتمعن في سلوك المشيخة يوضح ان نظرية تفوق الاسلام الروحي على المسيحية واليهودية لا تأخذ مساحة واسعة من اهتمام المشيخة وتكاد هذه المسألة تبدو وكأنها مسألة ثانوية غير جديرة بالاهتمام.

وعلى العموم، فأن الاكراد ابدوا تسامحا جديرا بالتقدير ازاء المسيحيين واليهود ولم يتضمن سلوكهم العام ما من شأنه ان يكون تهديدا لحياة الاقليات الدينية. وبصورة اجمالية، يمكن ملاحظة ان كل العقائد الصوفية لم تتورط في صراعات مع المسيحيين واليهود ولم تجد ان من شيمها خوض صراع عقائدي معها، رغم الاختلاف معها في تأويل النصوص المقدسة والطروحات الدينية والسلوك العام. ان النقطة الجديرة بالاهتمام هنا هي ان شيوخ بارزان الاوائل، من بين كل القرى الموجودة في المنطقة، اختاروا بارزان للاستيطان فيها، تلك القرية التي ضمت الى جانب المسلمين، مسيحيين ويهود، وكان عدد اليهود فيها اكبر من عدد المسيحيين والمسلمين^{٤٧} (انظر: بارزان والبارزانيون). ان الدافع وراء اختيار بارزان للاقامة فيها غير واضح لحد الان. على ان من المنطقي ان اختيارها لم يأت من باب الصدفة وان الشيوخ الاوائل اختاروها لأنها الانسب لنشر عقائدهم وتثبيت زعامتهم الروحية انطلاقا منها.

وخلال التوتر في العلاقات بين الشيخ عبدالسلام الثاني والسلطات العثمانية، يوضح لجوء الشيخ البارزاني الى المسيحيين مدى قوة علاقات الثقة التي كان قد اقامها معهم. ويستفاد من لجوئه اللاحق الى الروس، الاعداء اللدء للعثمانيين،

^{٤٦} سهديق بوره كيهي، كاكه ييه كان و ريو رجه كيهان، وهزاره تي روشنبيري، سليمانى، ٢٠٠١، ل ٤٢-

٤٣.

^{٤٧} بى رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، المصدر السابق، ص ٢٤.

انه لم يكن يجد ضرا من التعاون مع دولة عرفت عند المسلمين بأنها تمثل اشد المذاهب المسيحية تطرفا.

لكن السنين التالية شهدت توترا في علاقات البارزانيين بالمسيحيين، سيما بعد ظهور الانجليز في ولاية الموصل ابتداء من عام ١٩١٨، الامر الذي نتج عنه بروز وضع وجد فيه الاكراد ان المسيحيين يصطفون فيه مع الانجليز ويتقاربون مع سياستهم. ومن منطلق ديني، خفف زعيم البارزانيين الروحي، الشيخ احمد، من حدة تشنج علاقاته مع خصومه التقليديين من قبيلة زيبار وارسل قوة بقيادة محمد صديق لدعمهم في قتالهم ضد الانجليز. وفي معركة بيرا كبرة في عام ١٩١٩ اشتبك الزيباريون والبارزانيون بالقوات البريطانية وسرعان ما سيطروا على بلدي بيرا كبرة وعقرة^{٤٨}. لاحقا، اثار البارزانيين شائعات عن عزم البريطانيين توطي الاشوريين في القرى البارزانية وادى تصديق تلك الشائعات الى تشكك البارزانيين في نوايا الاشوريين (انظر: سنوات المنفى).

^{٤٨} الدكتور فرست مرعي، انتفاضة بهدينان الكردية ضد الاستعمار البريطاني سنة ١٩١٩، مؤسسة بانكي حق للنشر، انقرة، ٢٠٠٦، ص ٨٠-٨٢.

المبحث الثاني

مفهوم الملة

يتداول البارزانيون مصطلح "ملة" لتعريف انفسهم كجماعة متميزة عن محيطهم^{٤٩}. وهم لا ينفردون بأستخدامه، فالسورجيون ايضاً يستخدمونه بنفس المعنى. وهذا المصطلح مأخوذ اصلاً من العربية ويعني (الشريعة والدين) وهو يستخدم للإشارة الى الجماعة الدينية مثل الملة الاسلامية او الملة اليهودية، وفي اللغة العربية يعطي المصطلح معنى السنة والطريقة الدينية^{٥٠}. ويرتكز مفهوم الملة على جماعة بشرية تنظم حياتها وفق نظام ديني واجتماعي واقتصادي محدد. وفي المفهوم العثماني القديم يتضمن مصطلح "ملة" اشارة الى المجموعات والاقليات غير المسلمة في الدولة العثمانية. وفي نهاية القرن الثامن عشر يمكن ان نلاحظ ان تغيراً قد طرأ على مضمون المصطلح، اذ اصبح يستخدم في التركية كمرادف لمصطلح "الامة"^{٥١}.

استخدم الاكراد مصطلح "ملة" بمفهومه العام الذي يرمز الى وجود جماعة يجمعها دين مشترك وشريعة في الحياة مستمدة من ذلك الدين. وفي عصر استيقاظ الروح القومية الكردية، استخدم الاكراد المصطلح للدلالة على "الامة" منذ بدايات القرن العشرين. وفي الاربعينات ضاق الاطار العام للمصطلح وبدأ يستخدم للدلالة على "الشعب". وفي بداية السبعينات خف استخدامه لسببين،

^{٤٩} لقاء مع خضر بارزاني، المختص في الشؤون الاجتماعية للبارزانيين، في السليمانية في ٢٧/٥/٢٠٠٧.

^{٥٠} ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثالث عشر، الطبعة الثالثة، تحقيق امين محمد عبدالوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار احياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص ١٨٨.

^{٥١} دكتور بورهان ياسين، له تيميراتورية تهوه بز دولته تي نه تهوه يي: پهريتهوه له فه رمانه وايي عوسمانيهوه بهرهو توركيای مؤديرن، وهر كيتراي ريبيوار خالد، كوفاري سهنتهري ليكولتنيهوهي ستراتيجي، ژماره ١، سالي شانزههم، سليمانى، ٢٠٠٨، ل ٢٠.

الاول هو اشتداد ساعد الحركة الثقافية التي حاولت تمتين الهوية القومية عن طريق اخراج المصطلحات الدخيلة من لغة الكتابة، والثاني هو تزايد حاجة الثقافة الى التمييز بين مصطلحي "الامة" و "الشعب". ومع منتصف السبعينات زال استخدامه في الادبيات بشكل كبير.

ما معنى ان يشكل البارزانيون ملة ؟ ان اول استخدام لمصطلح ملة في الاسلام حدث في عصر النبي محمد وترجع نصوص القرآن المعنى الذي يشير الى ان ملة ترمز الى مجتمع ديني متميز. وبالمعنى الذي يستخدمه البارزانيون لمصطلح ملة، فإن الايزيديين وهم طائفة غير مسلمة، يشكلون ملة، وكذلك اهل الحق وطوائف الشبك والحقة والعلويون. عموماً، ترمز ملة الى مجتمع ديني له شريعة تختلف عن شريعة محيطه الاجتماعي، او تكون حياته الدينية والاجتماعية والاقتصادية مختلفة من عدة اوجه عن محيطه العام. وبهذا المعنى يقترب مفهوم الملة من مفهوم الاقلية الدينية.

ان كل المجتمعات التي تشكل ملة تقوم على اساس منظومة من القيم الاخلاقية والاجتماعية والثقافية تجعل افراد الملة على صلات متينة ببعض. ولهذا السبب فإن تنظيم الجماعة على اساس ان افرادها يشكلون ملة، يتضمن اعطاء الجماعة هويتها الخاصة التي تميزها عن محيطها. بهذا المعنى شكل النبي محمد ملة مسلمة في مكة وعمل على توسيعها اقلياً في يثرب بعد الهجرة من مكة. ان مبرر الملة هو الحفاظ على شريعة حياة قد تكون مهددة من محيطها العام بسبب اختلافها او خلافها معه. وفي جهوده لتمتين مفهوم الملة، سعى النبي محمد الى تعزيز الاواصر الاجتماعية بين اتباعه عن طريق المؤاخاة، وذلك بعد ان قرر ان يكون لكل مهاجر من مكة اخ من احد قبيلتي الاوس والخزرج، وهي العملية التي دخلت التاريخ كرمز لتمتين الملة المسلمة. لقد سعت تلك الخطوة الى الغاء التناقضات بين الجماعتين الاساسيتين في الاسلام وهما المهاجرون والانصار. وفي المراحل اللاحقة اخذت سياسة النبي محمد، مقومة في ضوء تبلورها التدريجي، ترمي الى فصل الجماعة المسلمة عن اليهود والمسيحيين بشكل نهائي وجعل ايمانهم اعلى من ايمان اليهود والمسيحيين ومنزلتهم عند الله اعلى من منزلتهم. وفي السنوات الاخيرة من حياته، حين صار الاسلام منظومة متكاملة من القيم

الروحانية، المتميزة بشكل تام عن اليهودية والمسيحية، أصبح الاسلام هو الميثاق الاجتماعي القوي الذي ينظم حياة المسلمين وعلاقاتهم مع محيطهم. ان النقطة الهامة الجديرة بالتمعن في كل الجماعات التي تشكل ملّة، هي اختلافها مع محيطها الاجتماعي. وهذه الفكرة مأخوذة اصلاً من اليهودية والمسيحية وقد انتقلت لاحقاً الى الاسلام. وتعتمد فكرة الاختلاف عن المحيط على منظومة من القيم اعطت للجماعة هوية خاصة. ولأن لكل اختلاف بنياته الخاصة، فقد تحتم ان يكون له ايضاً رموزه. هكذا، فإن اليهودية اتخذت من الختان رمزاً لفصل اليهود عن الجماعات الاخرى، وسار الاسلام لاحقاً على نفس المنوال. واتخذ البارزانيون من العمامة الحمراء رمزاً للاختلاف عن محيطهم (انظر: العمامة الحمراء).

لا ريب ان تأكيد الجماعات المنتظمة كملة على عامل الاختلاف من شأنه ان يفضي الى ان يتعود الفرد على العوامل المميزة وان يتعمق احساسه بحاجته الى تلك الجماعة. والالحاح الذي تتمسك به تلك الجماعات لتمتين عوامل الاختلاف يبدو جزءاً من اهتمامها بهويتها الذاتية كملة خاصة. وبحسب هذه الرؤية يمكن تحليل بعض التقاليد التي تجعل الجماعة منسجمة اكثر مع نظام القيم الذي تؤمن به. وقد لاحظ الدكتور عبدالله غفور الذي عاش بين البارزانيين في النصف الاول من سبعينات القرن العشرين لمدة تقرب من عام ونصف العام، ان البارزانيين لا يحتفلون بالعيد الا في اليوم التالي لأعلانه رسمياً^{٥٢}. ويعني ذلك انهم، على الاقل حتى منتصف السبعينات، لم يكونوا يحتفلون بالعيد مع المسلمين السنة. وهذه العادة تشبه ما هو شائع عند الشيعة من حيث انهم لا يحتفلون بالعيد الا في اليوم التالي لأحتفال السنة به حتى يتجنبوا الاحتفال مع السنة في يوم واحد. وعلى الرغم من التشابه في هذا الموضوع بين البارزانيين والشيعة، فإن هنالك خصوصية بهذا الشأن، اذ ان البارزانيين تركوا هامشاً لأحتمال ان يحتفلوا بالعيد مع المسلمين السنة في نفس اليوم اذا صادف ان رأوا الهلال بأعينهم. آنئذ يصبح من حق المشيخة ان تحتفل بالعيد في اليوم التالي حتى لو صادف احتفال المسلمين

^{٥٢} دكتور عميدوللا غفور، بارزائم چون ديت، سمرچاوهي پيشو، ١٩٩٥، ل ٤٣.

السنة به. ومع ذلك، فقد يؤدي ذلك الى ان يحتفل البارزانيون بالعيد احياناً قبل يوم من احتفال المسلمين السنة به اذا صادف ان رأوا الهلال ولم يصادف ان يراه المسلمون في المناطق الاخرى. ان القاعدة العامة هي انه عندما يحدد المهر الشرعي صحة المطلب، لا ينتظر البارزانيون ان يعلن المسلمون الاخرون اليوم المحدد للعيد. هنا يصبح كل قرار بهذا الشأن معلقاً على الطبيعة وليس على الاعلان الشرعي.

ان الجماعات التي يقوم قوامها الاجتماعي على مفهوم الملة، تقوم احياناً بتوفير المبررات الايديولوجية اللازمة لتمتين التزام افرادها بالعوامل المميزة. ويعطينا كل من علوي كردستان الشمالية وكاكائية كردستان الجنوبية مثالين جليين في هذا الشأن. فقد زعم العلويون ان اطلاق اللحية والشارب يعزز حظوظهم في تحقيق الاهداف. وحتى يكون تصميمهم قويا بشكل يكفي لدفعهم الى اطلاق لحاهم وشواربهم، اشاع زعمائهم ان كل شعرة من لحى العلوي وشاربه تتعلق بها حورية من الحوريات الحسنات^{٥٣}. ويمكن ملاحظة ان الاناشيد المقدسة عند الكاكائية تقرر بين الوظيفة الدينية والوظيفة الاجتماعية وبعضها يعمل لصالح الفكرة التي ترى ان اي فرد من اليارسان لا يحضر الطقس المعروف بأسم سرباردن في المعبد، يصبح خارج الاطار العام للجماعة. وثمة تصوير بارع في النشيد الخاص بهذه المناسبة يقيم صلة قوية بين حاجة الفرد الى الجماعة وحاجته الى القيم الروحية. ولحثهم على الالتزام بالطقس، يرمي النشيد الى ان يرسخ في وجدان المجتمعين ما مفاده ان كل من لم يؤد فروض الطقس المقدس لن يعترف به يارسانيا في يوم الحساب^{٥٤}.

ان المجتمعات القائمة على مفهوم الملة، تواجه التحدي الكبير الذي يتمحور حول كيفية الحفاظ على نقائها الروحي واحساسها بالطهارة والسمو والرفعة وشكل الاستمرار باعتبارها ترى في ذاتها تعبيراً عن خلود القيم السامية. وطالما كان

^{٥٣} محمد رسول هاور، كوردو كوردستاني باكور لهسه رة تاي ميژووهه هه تا شهري دوهه مي جيهان، بهرگي يه كهه، ناوه ندي چاپه مني و راگه ياندي خاك، سليمانى، ٢٠٠٠، ل ٩٣.

^{٥٤} تديوب رۆستهم، يارسان ليكۆلينه وهيه كي ميژويى دىنى سهبارت به كاكهيه، سهرچاوهي پيشو، ٢٠٠٦، ل ١٦٧.

الاحساس بكونها نقية يطغى على علاقاتها، فأن هذه المجتمعات تجد بالمقابل ان الاختلاط مع مجتمعات اقل نقاء منها سيكون ذو اثر ضار عليها. ويسري الاحساس بالنقاء لا على الاحياء فقط، بل حتى على الاموات. ونلاحظ ان المسيحيين الاوائل التزموا بعدم معاشره الاجانب وفصلوا حتى مقابرهم عن مقابر غير المسيحيين. وانتقل هذا الاجراء لاحقاً الى الاسلام وصار للمسلمين مقابر خاصة ولم يسمحوا بدفن موتى غير المسلمين في مقابرهم.

وانطلاقاً من المبدأ القائل ان الجماعات السامية تتضرر بأختلاطها بالجماعات الدنيا، صارت المجتمعات القائمة على مفهوم الملة تحذر من التماذي في علاقاتها الاجتماعية. وفي اليهودية لا يحق لليهودي ان يأخذ امرأة من جماعة غير محتونة لأن الختان في العرف اليهودي يرمز الى النقاء وان اخذ اليهودي امرأة من جماعة غير محتونة يعني احتمال التعرض للتأثير السيء لثقافة الجماعة غير المختونة. والى هذا العامل الديني بالذات يعود سبب امتناع اليهودي عن الاختلاط بالفلسطينيين.

وحتى تحافظ الجماعة على نقائها، تضع حدوداً معينة للتزواج من الخارج او قد يصل تشدها الى حد منعه. ولضمان عدم الاختلاط، سعت بعض العقائد الى اعتبار ذلك جزءاً من الوصايا المقدسة. ففي سفر عزرا بالتوراة ترد النظرية التي ترى ان الرب امر اليهود بعدم التزواج مع الشعوب غير المختونة. وفي مسعاه لتحقيق ذلك اعلن عزرا لليهود ان ارتكابهم ذلك الأثم قد يدفع الرب الى افنائهم^{٥٥}. ويتخذ الاسلام نفس موقف اليهودية، اذ لا يسمح للمسلم ان يتزوج من الجماعات غير الموحدة لكنه يبقي هامشاً من المرونة يعطي فيه الحق للرجل المسلم في ان يتزوج من امرأة مسيحية او يهودية دون ان يسمح للمرأة المسلمة ان تتزوج من غير المسلم.

جدير بالتمعن ان الجماعات المتشددة تعطي اهمية قصوى لمسألة منع الزواج المختلط. وليس من قبيل الصدفة ان يكون الحاخام مائير كاهانا قد اقترح على البرلمان الاسرائيلي مشروع قانون يعاقب على الزواج المختلط^{٥٦}.

^{٥٥} الكتاب المقدس، العهد العتيق، المجلد الاول، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣، الفصل التاسع، الايات ١٥-١، ص ٧٩٨-٨٠٠.

^{٥٦} سامي الذيب، مؤامرة الصمت ختان الذكور والاناث، دار الاوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق، ٢٠٠٣، ص ٥٢.

يضم الاقليم الذي يتواجد فيه البارزانيون ثلاث ملل هي البارزانيون والنسطوريون واليزيديون. وتلتقي هذه الملل الثلاث في انها لم تنفك تشدد على ضمان امنها عن طريق تعزيز علاقاتها الداخلية ويركز تاريخها الاقتصادي على العلاقة مع الطبيعة اكثر من العلاقة مع المحيط.

هذه الصرامة متعارف عليها بشكل اقوى عند اليزيديين الذين يشكلون ملّة غير مسلمة. يقوم التعريف اليزيدي للهوية على اساس ان اليزيدي يجب ان يكون من ام ايزيدية واب ايزيدي^{٦٠}. وهذا التعريف يبدو اقل تشدداً عند البارزانيين الذين يعتبرون ان البارزاني يمكن ان يكون من اب بارزاني وام غير بارزانية. وبحسب التعريف اليزيدي، فإن الزواج المختلط عموماً لا يلقى القبول لأنه يفكك المقومات الدينية والاجتماعية لمفهوم الملّة بطابعها اليزيدي.

ان القاعدة العامة هي ان كل الجماعات المنظمة بشكل ملّة تواجه حدوداً لا يمكن تخطيها بشأن الاندماج مع المحيط الاجتماعي والعالم الخارجي وان كفاها في سبيل الحفاظ على خصائصها الذاتية له الاولوية من حيث اهدافه العامة. وبمقدار ما تكتسب الملل القوة من حيث التماسك الاجتماعي، وذلك بتشيدها على الخصائص الذاتية، فإنها تواجه بنفس القدر صعوبة في التكيف مع محيطها الاجتماعي. وبسبب هذا الوضع، تتوارث هذه الملل خصومات طويلة الامد مع محيطها يصعب حلها.

لقد واجهت المجموعات الثلاث توتراً في علاقاتها مع محيطها. ومن المعلوم ان هذا التوتر ترك اثاراً عميقة على نمط الحياة الاجتماعية والاقتصادية للمجموعات الثلاث. ان تورط البارزانيين في علاقات متوترة وفقدان عامل الامن في علاقاتهم مع محيطهم، هو الدافع الاساسي وراء التركيز على تأسيس وحدات مسلحة دائمة والتوجس من تهديدات الخصوم. على نفس الشاكلة واجه كل من الاشوريين واليزيديين علاقات متوترة مع محيطهم. وللهبنة على المدى الذي بلغته عداوات الاشوريين مع محيطهم، يكفي جلب الانتباه الى ان الاشوريين

^{٦٠} عبدالرزاق الحسني، اليزيديون في حاضرهم وماضيهم، المصدر السابق، ص ٨٨.

اعتبروا المغول المتوحشين محررين^{٦١}. ويكمن الفرق في نموذجهم، بالمقارنة مع نموذج البارزانيين والايزيديين، في انهم على النقيض من البارزانيين والايزيديين، اتاحت لهم الفرصة لأقامة علاقات مع قوى من خارج المنطقة، وذلك بحكم كونهم مسيحيين وبسبب تطلع الاوربيين الى الظهور بمظهر حماة المسيحيين المضطهدين في الدولة العثمانية. هكذا، فإنه منذ ١٥٣٥ بعد التوقيع على الاتفاقية العثمانية-الفرنسية صار من حق الاشوريين ان يحتموا بالفرنسيين^{٦٢}. وانطلاقاً من هاجس الامن، قرر الاشوريون ان يتحالفوا مع الروس دون الالتفات الى كونهم نسطوريين وكون الروس على المذهب الارثوذكسي. وتفصح الاشارات التي بدت منهم منذ حرب القرم عن استعدادهم حتى للتخلي عن مذهبهم النسطوري التاريخي واعتناق المذهب الارثوذكسي^{٦٣}. ويشكل ذلك دلالة اكيده على ميلهم لأعطاء الاولوية للأمن على حساب العقيدة.

ابدت المجموعات الثلاث تماسكاً مدهشاً ضد التهديدات الخارجية. وفي بعض الحقب اضطر بعض شيوخ بارزان الى الاختفاء وقد لجأ الشيخ عبدالسلام الثاني الى القفقاس ليتجنب ملاحقة العثمانيين. ان اثنتين من هاتين المجموعتين، وهم الاشوريون والايزيديون، تعرضت الى ما هو اسوأ من مجرد الملاحقات، اذ ان تاريخها يضم حقبة تعرضت فيها الى مذابح جماعية قاسية. وكما واجه الاشوريون في القرن التاسع عشر مذابح الامير بدرخان، واجه الايزيديون قبلهم بثلاثة عقود من الزمن على الاقل حملات شرسة ضدهم قادها ولاية الموصل الجليليون^{٦٤}. وقد خطط محمد باشا امير امارة سوران للقضاء عليهم لدوافع دينية وشن حملة اضطهاد واسعة ضدهم في النصف الاول من القرن التاسع عشر^{٦٥}.

^{٦١} قسطنطين بيتروفيتش ماتيفيف بارمتي، الاشوريون والمسألة الاشورية في العصر الحديث، ترجمة ح. د. م،

الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٨٩، ص ٣١.

^{٦٢} نفس المصدر، ص ٣٣.

^{٦٣} نفس المصدر. انظر بهذا الشأن الباب الرابع، صص ٦٥-٨٢.

^{٦٤} عدنان زيان فرحان، الكرد الايزيديون في اقليم كردستان: دراسة سياسية، اقتصادية واجتماعية

من بداية القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الاولى (١٨٠٠-١٩١٨)، المصدر السابق،

ص ٥٤.

^{٦٥} نفس المصدر، ص ١٠٦-١٠٨.

داخلياً، اقام الاشوريون والاييزيديون نظامهم الاقتصادي على اساس الاقطاع وشدد الاييزيديون على اندماج السلطتين الدينية والقبلية ومن بين المجموعات الثلاث، بدا الاشوريون اكثر تحرراً في الانفتاح على العالم الخارجي. لكن الوحدات الاقتصادية-الاجتماعية التي اقامها البارزانيون بدت اكثر متانة من تلك التي اقامها الاشوريون والاييزيديون لسبب يتعلق بطبيعة نظامهم الاقتصادي. لم يعتمد البارزانيون نظاما اقتصاديا قائما على اساس الاقطاع بل على اساس تجزئة الاقتصاديات الكبيرة الى اقتصاديات صغيرة يذهب ايرادها الى الفلاح الصغير وليس الى القطاعي. ومن حيث الانتاج، بدا الاشوريون والاييزيديون موفقين اكثر لتحويل جزء من اقتصادهم الى اقتصاد بضاعي، اي اقتصاد من اجل السوق. وهذه الخلة لا يمكن ملاحظتها عند البارزانيين الذين ظلوا متخلفين عن الاشوريين والاييزيديين في اقتصاد السوق، لأن الاشوريين اقاموا علاقات سوق مع تركيا وايران وروسيا^{٦٦}، في حين اقام الاييزيديون علاقات سوق متطورة مع ماردين والموصل وبغداد^{٦٧}. وعلى وجه العموم، ظلت الموصل لحقبة طويلة سوقا لمنتجات الاييزيديين.

وبحسب الظروف التي عاشتها كل ملة، بدا البارزانيون اوفر حظاً من المجموعتين الاخرتين من حيث انفتاح العلاقات الاجتماعية. فبعبكس المجموعتين الاخرتين لم يكن هناك من الناحية الدينية ما يعيق اي اندماج بين البارزانيين وغيرهم من المسلمين. ان شرط الاندماج الاجتماعي هو التوافق. وهذا الشرط لا يسري على الاشوريين ولا على الاييزيديين لأنهم ليسوا مسلمين. لكن الاشوريين بالمقارنة مع الاييزيديين كانوا اوفر حظاً لأنهم على الرغم من انهم لم يسمح لرجالهم بأخذ زوجاتهم من النساء المسلمات، فإنه كان يسمح للمسلمين بأن يتزوجوا من النساء الاشوريات. اما التزاوج بين المسلمين والاييزيديين فإنه لم تسمح به لا الديانة الاسلامية ولا الديانة اليزيدية. وحظر الاسلام على المسلمين ان يتزوجوا من النساء اليزيدييات الا بعد تحولهن الى الاسلام. ولم يكن اختلاق

^{٦٦} قسطنطين بيتروفيتش ماتيف بارمتي، الاشوريون والمسألة الاشورية، المصدر السابق، ص ٦٠.

^{٦٧} عدنان زيان فرحان، الكرد اليزيديون في اقليم كردستان، المصدر السابق، ص ٢٠٥

مبررات تدعم المطالب بسلب الايزيديين حق الحياة امر صعبا من وجهة النظر الاسلامية المتشددة. لكل هذه الاسباب كان الايزيديون اكثر الجماعات تعرضاً للاضطهاد لأن ثقافتهم لم تكن تنسجم لا مع الاسلام ولا مع المسيحية. ان عنصر الحاجة الى الامن يملأ حيزا كبيرا من اهتمامات المجموعات الثلاث. وبسبب هذه الحاجة فإن المجموعات الثلاث اسست الى جانب وحداتها الاقتصادية-الاجتماعية الخاصة، وحدات مسلحة تضمن قدرتها على الدفاع عن بنيتها الايديولوجية.

وغالبا ما تجد المجموعات المنظمة على شكل ملة صعوبة في الاندماج مع محيطها الاجتماعي. وهذه الاطلاقية تسري على وجه العموم على المجموعات التي تشكل مجتمعا خاصاً على مساحة من الارض تعد وطنيا اجتماعيا لها. وفي هذه الحالة يمكن ان تصبح عوائق جغرافية من قبيل الانهار والجبال حدوداً طبيعية للوطن الاجتماعي. وكلما دعمت المقومات الجغرافية الوطن الاجتماعي كلما تعزز الاحساس بالهوية الملية.

قبل الف واربعمئة عام قال النبي محمد "لا يتوارث اهل ملتين". هذه الجملة العميقة في مغزاها تتخطى معناها الظاهري لأنها لا تتوقف عند قضية الميراث فقط بل تلخص بكلمات قليلة طبيعة العلاقة بين المجموعات المنظمة على شكل ملل وتبرز عمق الهوية بينها، اجتماعيا ودينياً.

توضح تجارب من قبيل التجربة الدرزية والعلوية والبارزانية انه لا يصعب ظهور ملل اصغر داخل الملة الاكبر. والاسلام بأعتباره ملة كبرى غير مقيدة بالحدود القومية، نتجت عنه ملل محلية في حقب مختلفة. وفي الاقاليم التي يغلب عليها الطابع الجبلي مثل كردستان وسوريا ولبنان والناضول وايران ظهرت ملل صغيرة لم تخرج عن الاطار العام للاسلام او ارتدت رداء الاسلام، حافظت بمهارة على مقوماتها الايديولوجية ودعمت بنيتها الاجتماعية.

ومع كل عوامل القوة التي تشد افراد الملل بعضهم الى بعض وتعمل على تمتين اللحمة الاجتماعية بينهم، فإن الملل بأعتبارها ظاهرة اجتماعية تقع على المدى الطويل تحت تأثير عوامل التطور العام وبطراً التغيير على بنيتها الايديولوجية والمادية. لقد شهد مفهوم الملة البارزاني تطورا من حيث جوهره

الاجتماعي. ان المفهوم البدائي للملة يسري على كل الافراد دون استثناء حيث تكون الفوارق الطبقية بين الافراد في ادنى مستوى. هنا تكون المساواة غاية في ذاتها وتكون صراعات الافراد بلا معنى. هذه المرحلة التي تشكل المرحلة المثالية للعدالة الاجتماعية بين البارزانيين، دامت منذ قيام المشيخة في اواسط القرن التاسع عشر حتى اواسط الستينات من القرن العشرين.

ابتداءً من اواسط الستينات نستطيع ن نلاحظ ان مفهوم الملة قد اصبح ضيقاً بحيث لم يعد يشمل الجميع، ذلك ان الفوارق التي تؤول اليها كل المجتمعات بدأت تظهر بين البارزانيين بعد ان بدأ عالم السياسة يغذي الفوارق الاجتماعية ويجعل المساواة المثالية التي عرفتها المشيخة جزءاً من تراث الماضي. هكذا فقد مفهوم الملة معناه العام وصار يشمل الاكثرية الساحقة من الافراد. وككل نظام اجتماعي تقوم دعائمه على الفوارق وليس على المساواة، صارت الاكثرية تمثل الملة، اي البنية الاجتماعية التحتية للمجموعة، وهي تضم بين صفوفها كل الفئات التي لا يسمح مركزها الاجتماعي بأعتبارها فئات ثرية، اما الاقلية فصارت الفئة التي استثمرت مركزها الديني والاجتماعي والسياسي لتحقيق المكاسب. وفي تشبيهه موفق، يرى الدكتور عبدالله غفور ان الفئة الاولى من البارزانيين تقابل فئة "كرمانج" في قبيلة ديزايي^{٦٨}. ويفيد معنى "كرمانج" الطبقة الفقيرة التي تخدم الاقطاعيين الاثرياء. وفي الاطار الاجتماعي الاعم، ترادف "كرمانج" معنى "مسكين" مقابل "آغا" في النظام الاقطاعي الكردي القديم.

ولأن المجموعات القائمة على اساس الملة منظمة وفق ضوابط معينة، فأن دخول الفرد الى تلك المجموعات يقترن بشروط معينة. ان النظام الذي ابتدعه شيوخ بارزان توسعي، بمعنى انه يمتد افقياً ليضم افراداً جدد ممن قرروا التوقف عن الاعتراف بسلطة ارستقراطيي قبيلة زيبار والاعتراف بشكل طوعي بسلطة مشيخة بارزان. هذا الانتقال الطوعي من الخضوع القسري لسلطة زيبار الى الخضوع الارادي لسلطة مشيخة بارزان يمثل في جوهره نقلاً ارادياً للشرعية من سلطة غير محببة الى سلطة محببة وتخلياً ارادياً عن القيم القديمة وقبول القيم الجديدة.

^{٦٨} دكتور عبدولللا غفور، بارزانم چون ديت، سمرچاوهي پيشو، ل ٢٨.

في العقائد البارزانية يقتزن كل قبول لأعضاء جدد في المجموعة بمفهوم التوبة. وهذا المفهوم يقابل مفهوم الشهادة في الاسلام. وكلاهما طقسان في غاية البساطة.

تبرز اهمية التوبة كونها اول خطوة لأنضمام الفرد الى الجماعة. وبحسب المتصوف ابو نصر السراج فإن رحلة الوصول الى الحقيقة المطلقة تتألف من سبع مراحل تبدأ بالتوبة. واذا كان الفرد لا يستطيع ان يصل الى الحقيقة المطلقة من تلقاء نفسه، فذاك لأن قدراته محدودة وهو بأمس الحاجة الى من يدعم متطلباته الروحية ويرشده الى الطريق الصحيح. هنا يبرز دور المرشد لأن الفرد لن يحقق مراده الا عن طريق الالتحاق بمرشد يدلّه على الطريق القويم وان اول شروط وثوق المرشد به هو ان يتوب على يديه حتى يتطهر من اثامه السابقة ويتعهد بالحفاظ على نقائه الروحي^{٦٩}.

في حياة النبي محمد كانت البساطة هي الطابع السائد في طقوس الدخول الى ملة الاسلام واستمرت هذه البساطة بعده. واشترط على العضو الجديد حتى يصبح عضواً في ملة الاسلام، اي حتى يصبح مسلماً حقيقياً، ان يقر بوحدانية الله ونبوة النبي محمد. واطلق على هذا الطقس البسيط الذي يتضمن مجرد النطق بجملة من احد عشرة كلمة، اسم الشهادة.

ومن حيث البنية الايديولوجية ومن حيث مراعاة ظروف الحياة الدينية في عصر النبي محمد، تعني الشهادة التخلي عن اعتبار ان الله هو رب الارباب، مثلما كان يعتقد المكيون، واعتباره الاله الواحد الاحد حيث لا الهة اخرى الى جانبه. وعلى كل حال، لم يكن الاقرار بهذا الشرط عسيراً على العرب الوثنيين لأن العرب لم يكونوا ينكرون وجود الله اصلاً ولا يجدون حرجاً في تيجيله. وحول هذا الموضوع، تكمن نقطة خلافهم الجوهرية مع النبي محمد في انهم كانوا يرون انه يوجد الى جانب الله الذي هو رب الارباب الهة اخرى اقل شأناً منه، يستوجب التقرب منها واحترامها. وبدل ورود اسم الله بشكل "هلاه" في نقوش الصفا التي

^{٦٩} الدكتور خليل ابراهيم السامرائي، دراسات في تاريخ الفكر العربي، المصدر السابق، ص ٢٨٤.

يعود تاريخها الى خمسة قرون قبل ظهور الاسلام على عراقية الاسم المقدس^{٧٠}.
وتعبيراً عن احترامهم الفائق لعظمة الله رب الارباب في معتقدتهم، فإن العرب في
الوقت الذي صنعوا اصناماً لكل الالهة المعروفة، امتنعوا عن صنع صنم لله لأن
وجهة نظرهم كانت ترى ان رب الارباب، بأعتباره اعظم من كل الالهة الاخرى
وخالقها وخالق الكون كله، ليس بحاجة مثل الالهة الاخرى الى صنم يرمز له.
والخلاف الجوهري الثاني بين العرب الوثنيين والنبي محمد يتعلق بالشرط
الثاني من الشهادة الذي يشترط ضرورة الايمان بنبوته النبي محمد. وهذا الخلاف،
نظراً لتعلقه بعدة عوامل، اوجد علاقة متوترة بين جمهور مكة وساداتها الوثنيين
وبين النبي محمد.

هذا المفهوم البسيط للطقس الذي رافق تخلي الفرد عن ملته السابقة ودخوله
في ملة جديدة هي الاسلام، ينطبق من حيث العموم على الطقس الذي اختارته
العقائد البارزانية لقبول اعضاء جدد في الجماعة.
ونظراً لأنه لم يكن على الشخص الراغب في الانضمام الى الجماعة البارزانية
النطق بالشهادتين بأعتباره مسلماً اصلاً، ابتدعت المشيخة مفهوم التوبة مقابل
مفهوم النطق بالشهادتين. وتتضمن التوبة وهي الطقس السائد في اكثر الطرق
الصوفية، من حيث الجوهر ما معناه طلب المغفرة عن الآثام التي ارتكبها العضو
الجديد في حياته السابقة.

هذه التوبة، التي احد اهم شروطها ان تتم على يد الشيخ، تعبر في جوهرها
عن استعداد العضو الجديد للتخلي بشكل طوعي عن عموم قيمه السابقة وقبول
قيم جديدة تركز على عضويته في الجماعة الجديدة والبدء بحياة جديدة على ضوء تلك
القيم. ويكون العضو الجديد في الجماعة فعالاً ومقبولاً بمقدار ما يقبل اعتناق
القيم الجديدة.

ان اشتراط ان تتم التوبة على يد الشيخ يتضمن اقراراً من العضو الجديد
بقبوله الشيخ مرشداً روحياً له. وهذه الآلية لقبول الاعضاء الجدد استخدمها

^{٧٠} الدكتور فيليب حتي وآخرون، تاريخ العرب، الجزء الاول، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع،
بيروت، ١٩٤٩، ص ١٤١.

النبي محمد في حياته واورثها للمسلمين من بعده. وصار في مقدور غير المسلمين، ممن رغبوا في الانضمام الى الاسلام، ان يعلنوا اسلامهم على يد اي مسلم، ولاحقاً صار من حقهم ان يشهروا اسلامهم دونما حاجة الى مسلمين يتوبون على ايديهم. هذه الميزة ساعدت على انضمام اعداد غفيرة الى الاسلام. هكذا، فإنه حتى في حياة النبي محمد لم يقتن كل قبول لأعضاء جدد في الجماعة المسلمة بضرورة ان تتم العملية مباشرة على يد النبي. لقد اعطى النبي محمد الصلاحية لأصحابه ان يتوب الوثنيون على ايديهم اذا غاب او حين كان يرسلهم في مهام تتعلق بنشر العقيدة. ومن الجلي ان كثيرين من الاعضاء الجدد، التواقين الى درجة ارفع من الطهارة الروحية، فضلوا ان يسلموا على يد النبي وليس على يد من هم ادنى مرتبة منه. حدث ذلك بلا شك بناءً على رغبتهم وكان يمكن ان يسلموا على يد اي مسلم اخر مشهود له بصحة اسلامه.

وقد سارت المشيخة على هذا النهج لكنها في التفاصيل ظلت قاصرة عن السمو بتجربتها الذاتية الى مستوى تجربة النبي محمد. يعود ذلك بشكل اساسي الى ان المشيخة لم تمنح الا للشيخ الحق في ان يتوب الناس على يديه، اي حق قبول اعضاء جدد في الجماعة. ولا ريب ان ذلك اثر كثيراً على فعالية عملية انضمام اعضاء جدد لأنه صار للشيخ وحده ان يقبل ضم اعضاء جدد وليس احدا غيره، اما اذا غاب لأي سبب فإن ذلك كان كفيلاً بأيقاف عملية قبول اعضاء جدد في الجماعة.

ان اعلان التوبة هو المصطلح الذي يناسب عملية انضمام اعضاء جدد الى الجماعة البارزانية. وبالفعل، كان على العضو الراغب في الانتماء الى الجماعة ان يعلن التوبة على يد الشيخ. ويرجع ان الفترة الواقعة بين ١٨٦٥ و ١٨٨٤ وهي المدة التي استخلفها الشيخ عبدالسلام الاول هي الفترة الحاسمة في تحول الفلاحين من قبيلة زيبار الى العقائد البارزانية. وبحسب ايوب بارزاني، فإن تهافت فلاحى زيبار على تكية بارزان لأعلان التوبة والتحول الى العقائد البارزانية، اثار هلع الطبقة الارستقراطية في زيبار والقبائل الاخرى وحثهم على الدس ضد بارزان لدى السلطات العثمانية. ومن حسن الحظ ان السلطات العثمانية، بعد ان حققت في

الشكاوى المقدمة، لم تقتنع بحدوث ما يخالف اصول الدين^{٧١}. وبحسب ما يستخلص من النص الذي كتبه ايوب بارزاني، فإن طقس اعلان التوبة اضافة الى انه كان يتم على يد الشيخ عبدالسلام الاول، كان يتم من حيث الموقع في تكية بارزان ذاتها.

ومع ان ايوب بارزاني يتطرق الى موضوع اعلان التوبة خلال سرده لأنشطة الشيخ عبدالسلام الاول وظروف عصره فإنه لا يخوض في تفاصيل هذه العملية الهامة. مهما يكن من امر فإن اعلان التوبة لم يتضمن في الغالب الا اعم سوى تقاليد بسيطة تتناسب مع المستوى الثقافي المتدني للفلاحين الاميين. وتتضمن تلك التقاليد من حيث الجوهر اعتراف العضو الجديد بشيخ بارزان مرشدا روحيا له والتعهد بالخضوع التام له والايان بالبنيات الايدولوجية لعقائد المشيخة بشكل عام. واستنادا الى ان العملية هي اعلان توبة، فهي في جوهرها عمليتان مترادفتان، الاولى هي طلب العضو الجديد الغفران عن كل الاثام التي ارتكبها في حياته السابقة قبل ان ينضم الى الجماعة البارزانية وتعهده بعدم اتيان اي اثم جديد، والثانية هي قبول الشيخ ضمه الى الجماعة كعضو كامل الاهلية.

ان اقرب اساليب التوبة للعقائد البارزانية هو الاسلوب الذي ابتدعه الشيخ صفي الدين اردبيلي الذي يمكن ان تكون طريقته الصوفية قد وصلت الى المنطقة عن طريق المتصوفة المتجولين السائرين على خطاه.

ولد الشيخ صفي الدين اسحاق اردبيلي في عام ١٢٥٢ في احدى قرى اردبيل بأيران. وقد نقل اليه الشيخ زاهد كيلاني كل علومه واعده لخلافته. وعى الشيخ صفي ضرورة اقامة بنيات صوفية جديدة، وما ان حل محل الشيخ كيلاني حتى شرع بالترويج لطريقة صوفية جديدة عرفت لاحقا بأسم الطريقة الصفوية، وهي الطريقة التي اعطت اسمها بعده للدولة التي اقامها الشاه اسماعيل الاول الصفوي. ذاعت طريقة الشيخ صفي خارج كيلان واذربيجان وصار لها اتباع كثر في كردستان وسوريا^{٧٢}. وانطلاقاً من اعتبار الشيخ صفي امتدادا للشيخ زاهد

^{٧١} بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، ١٩٨٠، ص ٣٦.

^{٧٢} دكتور منوچهر پارسادوست، شاه اسماعيل اول پادشاهى با اثرهاى ديرپاى در ايران وايرانى، ص ١١٩.

كيلاي، فأن هناك اراء ترى ان المؤسس الحقيقي للطريقة الصوفية يجب ان يكون الشيخ زاهد كيلاي وليس الشيخ صفي لأن الشيخ صفي استقى كل علومه من الشيخ كيلاي وان طريقته ليست سوى امتداد لطريقة سلفه مع بعض التعديلات^{٧٣}.

مهما يكن من امر، فأن الطريقة التي ابتدعها الشيخ صفي والتي لا يمكن انكار خضوعها للتأثيرات العميقة للشيخ كيلاي، جاءت ببعض الاساليب الخاصة بها واهمها الاساليب التي تختص بكيفية ضم الفرد الى الجماعة.

اعتقد الشيخ صفي انه لا يجوز ضم بأي فرد الى جماعته الا بعد ان يتطهر من ذنوبه السابقة. وعلى الفرد في هذه الحالة ان يتوب على يد الشيخ ويتعهد بعدم الاقتراب بأي شكل من الاشكال من المعصية^{٧٤}. ومن التمعن في التعاليم التي ازم الشيخ صفي اتباعه بها، يفهم انه شدد على قيمة الارادة واراد ان يسمو بتجربة التابع بحيث يتجرد بشكل تام من الاعتماد على جهد الاخرين لضمان عيشه. وعلى هذا فإنه على النقيض من العقائد الصوفية التي فصلت العبادة عن العمل، حاول الشيخ صفي ان يوازن بين العبادة والعمل وحث اتباعه على الابتعاد عن التسول وحب اليهم العيش من اتقان حرفة او عمل ما. ومن كردستان الشمالية نشر احفاد الشيخ صفي عقائدهم بعد ان استقر الشيخ جنيد فيها قادما من اردبيل في عام ١٤٤٨ مع اتباعه المخلصين من الدراويش الذين تأسس منهم لاحقا جيش القزلباش^{٧٥}. ومن كردستان وضعت اللبانات الاولى للدولة الصوفية التي اسسها لاحقا الشاه اسماعيل الاول. هكذا فأن الشيخ صفي في السلسلة الصوفية يقابل الشيخ تاج الدين في السلسلة البارزانية.

وثمة اراء ترجع نسب الاسرة الصوفية الى الاكراد وتعتقد ان جد الشيخ صفي، فيروز شاه، كان من اكراد سنجان وان الاكراد كانوا منذ القرن العاشر منتشرين

^{٧٣} ايليا پولويچ پتروشفسكى، اسلام در ايران از هجرت تا پايان قرن نهم هجرى، ترجمه كريم كشاورز، چاپ هفتم، انتشارات پیام، تهران، ١٣٦٣، ٣٨٤.

^{٧٤} دكتور منوچهر پارسادوست، شاه اسماعيل اول پادشاهى با اثرهاى ديرپاى در ايران وايرانى، ص ١٢٠.

^{٧٥} نفس المصدر، ص ١٣٣.

في اذربيجان وآران. وهاتان المنطقتان كانتا تحت تأثير الامتداد الكردي طوال قرون. يدل على ذلك ان السلاجقة عندما استقروا في اذربيجان وكردستان وآران وشرق الاناضول اصطدموا مع الامارات الكردية المبعثرة، ومنها الامارة الروادية التي كانت تسيطر على اجزاء شاسعة من اذربيجان وكان احمديل من الاسرة الروادية يحكم مدينتي تبريز واردبيل. ان اول منطقة انتشرت فيها الطريقة الصفية خلال حكم القرّة قوينلو التركمان هي المنطقة الشاسعة الواقعة بين اردبيل ومغان، وهي منطقة كانت تقطنها قبيلة جاكولو chakirlu التي تعد، بالاعتماد على ما ذكره ابن عربشاه، قبيلة ذات اصول كردية^{٧٦}.

ومن حيث المضمون والمثال التاريخيين، فإنه مثلما كانت الحركة الصفية نتاج حركة التوبة، فقد كانت الحركة البارزانية ايضا نتاج هذه الحركة. وان تعاضم حركة التوبة في عهد الشيخ عبدالسلام الاول يشكل البداية الحقيقية لظهور المشيخة البارزانية وظهور البارزانيين كعامل لا يستهان به على المسرح، ذلك ان هذه الحركة وضعت الاسس لتحول التكية الى مركز قيادة وتحول البارزانيين من اقلية ضئيلة الشأن الى مجموعة متميزة في عقائدها الدينية. وبهذا المعنى، فإن الملة بحسب التعريف الذي مر ذكره، هي نتاج حركة التوبة لأن حركة التوبة هي التي ادت الى تحول دراماتيكي نتج عنه الانتقال من العقيدة الى الجماعة، اي من المستوى الادبي المجرد الى المستوى المادي العام. ويشكل هذا الانتقال المصدر التاريخي لقوة العقيدة.

ومثلما تحولت الطريقتان الصفية والبارزانية في ظروف واوراق واماكن مختلفة من عقيدة الى جماعة بعد تنامي حركة التوبة، فإن التمعن في التاريخ الاسلامي يوضح ان لهذه العملية جذورها. ان اول حركة توبة في الاسلام ظهرت في اواخر القرن السابع الميلادي وهي حركة التوابين الشيعية. والى حد ما يمكن تشبيه التوابين البارزانيين الاوائل بمجموعة التوابين الشيعة الاوائل التي ظهرت بعد مقتل الامام الحسين في عام ٦٨٠ ميلادية. وبحسب ذلك فإنه في حين كان

^{٧٦} فاروق سومر، نقش ترکان اناتولی در تشکیل وتوسعه دولت صفوی، ترجمه دکتر احسان اشراقی ودکتر محمد تقی امامی، نشر گسترده، تهران، ١٣٧١، ص ٥-٦.

التوابون الكوفيون اول مظهر للجماعة التي صارت تعرف فيما بعد بجماعة الشيعة والتي ارتبط افرادها فيما بينهم بروابط سياسية وآراء دينية وتشكلت منهم تنظيمات عسكرية لمحاربة الدولة الاموية^{٧٧}، صار التوابون البارزانيون الاوائل، اي الذين تدفقوا للتوبة على يد الشيخ عبدالسلام الاول، يعدون اول مظهر لجماعة دينية في طور التكون.

هنا يجب الا يغيب عن البال ان بين الحركتين تباين كبير يتعلق بأسباب النشوء. لقد تأسست حركة التوابين الشيعية كنتاج لشعور الخجل من مقتل الامام الحسين وقد ساد كل الذين اسسوا تلك الحركة او شاركوا فيها احساس بالتعاس عن مناصرة الامام الحسين في معركة كربلاء. وبسبب هذا نتجت عن حركة التوابين حركة سياسية-اجتماعية-دينية حددت اهدافها بوضوح وتركت اثارها على المسار التاريخي لتطور الجماعة الشيعية. اما حركة التوابين البارزانية فأنها ارتدت طابعاً آخر، وهي قبل كل شيء لم تنشأ كنتاج شعور بالاثم بل عبرت عن الحاجة الى حياة اكثر مساواة ونتجت عنها حركة اجتماعية-دينية اعطت للجماعة تفاؤلاً اكبر بالمستقبل. وتحت راية المشيخة، بنى التوابون البارزانيون لأنفسهم حياة جديدة مختلفة عن حياتهم السابقة ومدعومة ببنيات اجتماعية-اقتصادية-دينية جديدة.

يرمز طقس التوبة في جوهره الى التطهر ومن وجهة النظر الصوفية المجردة يتضمن ما معناه ان الفرد لا يستطيع ان يضمن عضوية جماعة قائمة من حيث بنياتها الايديولوجية على اساس الحفاظ على طهارة العقيدة ما لم يتطهر من ذنوبه السابقة. وعندما يتطهر على يد الشيخ، يصبح جديراً بأن يكون عاملاً فعالاً لتحقيق الاهداف المطلوبة.

^{٧٧} الدكتوراة سميرة مختار الليثي، جهاد الشيعة في العصر العباسي الاول، هيئة انصار اهل البيت، قم، ١٩٨٣، ص ٢٧.

