

## الفصل الرابع

### الرموز وعوامل التماسك



## المبحث الاول

### نظام الطاعة

حتى عام ١٩٦٩، وهو العام الذي رحل فيه آخر اقوى زعيم روحي للبارزانيين، الشيخ احمد، ظل نظام الطاعة عند البارزانيين، من بين كل المجموعات الدينية الكردية، من اقوى النظم واكثرها صرامة. وعلى الرغم من ان الشيوخ في العقائد البارزانية امتلكوا الكاريزما وحازوا القداسة التي يفرضها المركز الديني، ورغم ان هذه الميزات مشتركة في كل شيوخ بارزان منذ ان حول الشيوخ تكية بارزان الى مركز للقوة، فان ما يميز الشيخ احمد عن سابقه هو امتلاكه قدراً اكبر من الكاريزما ومقاما مقدسا اكثر سموا من سابقه. ونتج عن هذا ان نظام الطاعة في عهده امتاز بمدة اكثر في الصرامة.

ان صرامة نظام الطاعة البارزاني هو احد اهم سمات العقائد البارزانية. ونظام الطاعة نظام قيمي يتم بموجبه اخضاع ارادة الفرد ونمط حياته واسلوب تفكيره ونظرته الى الحياة، كرها او طوعا، لأرادة فرد او جماعة او مؤسسة بالاستناد الى منظومة متكاملة من القيم والمعتقدات والقواعد المنظمة لتحقيق اكبر قدر من الانضباط والتماسك.

ومن المعلوم ان مشيخة بارزان دعمت سياستها بنظام طاعة صارم وحققت في هذا المجال نجاحات فاقت نجاحات جيرانها. ويتضح ذلك من مقارنة نظام طاعتها بنظم الطاعة المتبعة في الارستقراطيات الدينية القادرية والنقشبندية.

لم تنتج مشيخة نهري نظام طاعة صارم على النمط الذي انتجته مشيخة بارزان. تأسست مشيخة نهري بفضل جهود اسرة زعمت ان نسبها يرجع الى الشيخ عبدالقادر كيلاني<sup>١</sup> وزاوجت بين السلطة الدينية والسلطة المادية وانتجت

<sup>١</sup> محمد حممه باقى، شورشى شيخ عوبهيدوللاى نهري (١٨٨٠) لدهلگهنامى قاجاريدا، سدرجاهى پيشو، ل ٤٣.

ارستقراطية دينية قوية. اعطى الطابع الديني للسلطة شيوخ نهري مبرراً لدفع اتباعهم الى الخضوع الارادي. هكذا، قام نظام الطاعة في مشيخة نهري على المزوجة بين المبررات الدينية والقوة المادية. يمكن ملاحظة ثلاث خصائص ساهمت في صياغة نظام الطاعة في مشيخة نهري وهي تحدد في الوقت نفسه جوهر الفروق بين نظامي الطاعة في كل من نهري وبارزان. فأولاً، اعتمد جزء هام من سلطة نهري على الثروة المادية. وبالإضافة الى كون شيوخ نهري من كبار ملاكي الارض كما سبق الاشارة اليه، فإن توفير ماليات ضخمة بشكل مستمر لتجسيد مظاهر الارستقراطية يشبث قوة اقتصادهم وحسن ادارته. وبحسب اللورد كورزون الذي عمل في الفترة ما بين ١٨٨٩-١٨٩٠ مراسلاً لصحيفة "تايمز" اللندنية في ايران، فإن نهري كانت تستضيف في عهد الشيخ عبيدالله ما لا يقل يومياً عن ٥٠٠ ضيف<sup>٢</sup>. ثانياً، من الثابت ان نهري ابقت على نظام الفروق الطبقيّة ولأن شيوخها جمعوا ما بين السلطة الدينية والثروة المادية فإنه لم يكن من مصلحتها، بطبيعة الحال، تأجيج المشاعر الطبقيّة. وفي مطلق الاحوال، فإن المسؤولية في نهري قامت على ارادة شيوخها. وتشير فقرات هامة من مذكرات وفائي، الشاعر الذي عاصر الشيخ عبيدالله، الى سكوت الشيخ محمد صالح الذي حكم المشيخة بعد الشيخ طه الاول (المتوفى في عام ١٨٥٣) عن انتهاكات جرت في عهده ضد الفلاحين من جانب ملاكي الارض<sup>٣</sup>. ثالثاً، كل هذا، الى جانب عوامل اخرى متصلة بالبنيات الايديولوجية لشيوخ نهري، جعل نهري تبتعد عن فلسفة الفقراء في سلوكها الاجتماعي. وعلى الرغم من ان نهري في عهد الشيخ عبيدالله، آخر اعظم شيوخها واشهرهم، التزمت بدعم الفقراء اكثر من السابق، فإن ذلك لم يصل حد تعديل العلاقة بين الفلاحين ومالكي الارض لصالح الفلاحين. وبحسب وفائي، فإن الشيخ عبيدالله كان يقضي وقته في "استرداد حقوق الفقراء"<sup>٤</sup>. ولا مرأ ان التزام

<sup>٢</sup> جرج ن. كرز، ايران وقضيه ايران، جلد ٢، چاپ دوم، ترجمه غ. وحيد مازندراني، مركز انتشارات علمي و فرهنگي، تهران، ١٣٦٢ ش، ص ٧٠١.

<sup>٣</sup> وهفائي، بيرهه در بيه كاني وهفائي، وهرگيراني محمد حمه باقى، ههولير، ١٩٩٩، ل ٣٧.

<sup>٤</sup> نفس المصدر ونفس الصفحة.

الشيخ عبيدالله بأنصاف الفقراء واضح وجلي وان مجموع الفقراء الذين كانوا بحاجة الى من يعيد اليهم حقوقهم اطلقوا عليه من باب الود اسم (الاب)°. وجلي ان الشيخ عبيدالله كان يجد ان حسن معاملة الفلاحين الفقراء فضيلة اخلاقية وانه كان يشعر بالراحة بدفاعه عنهم، على ان ذلك لا يعني انه كان يؤيد تغيير علاقات الانتاج القائمة بينهم وبين مالكي الارض.

مهما يكن، فإنه على الرغم من ان المزاجية بين السلطات الدينية والسلطة المادية عززت نظام الطاعة الذي استحدثته نهري، فإن هذه المزاجية بقدر ما سعت الى تعزيز السلطتين، عززت في نفس الوقت الفروق الطباقية بين الفقراء ومالكي الارض الاغنياء. وفي النهاية، فإن تلك المزاجية لم تخف الطابع غير المتوازن للعلاقة بين المشيخة واتباعها. وكان تضعف نظام الطاعة مع بداية اندماج السوق المحلية بالسوق الرأسمالية الاوربية وما اسفر عنه من انتقال تدريجي من الاقطاعية الى الرأسمالية، هو النتيجة الطبيعية لوضع متسم بعدم التيقن من شرعية استمرار العلاقة غير المتوازنة بين فقراء الفلاحين ومالكي الارض. ومجمل القول هو ان شيوخ نهري انشأوا علاقات اكرامية مغلقة بمظاهر الابوة والعدالة والسلام الاجتماعي ونتج عن ذلك ان نظام طاعتهم فشل في التوفيق بين مقتضيات السلطة الدينية ومصالح السلطة المادية.

والى الجوار من البارزانيين، انشأت قبائل زيبار وبرادوست وسورجي انظمة طاعة تدعمها المقومات المادية. بيد ان الارستقراطيات التي حكمت تلك القبائل اختلفت في تبرير سلطتها. بالنسبة لأرستقراطية زيبار، فقد اقامت علاقات اكرامية قوية ولم تظهر فيها اية مزاجية بين السلطتين الدينية والمادية وبسبب ذلك قام نظام طاعتها اساساً على العلاقات الاكرامية على وجه الاطلاق. اما ارستقراطيته برادوست وسورجي فقد سعتا الى اقامة علاقات متشابكة مع اتباعها. ولا تعطي البنيات التي قامت في برادوست دوراً كبيراً للعوامل الايديولوجية. هكذا، فإن المحصلة النهائية هناك لم تسفر عن مزاجية قوية بين السلطة الدينية والسلطة المادية. اما السورجيون فقد افلحوا في المزاجية بين

° دكتور جهليلي جهليل، راپيريني كورده كان (١٨٨٠)، وهرگيراني دكتور كاوس قهفتان، چاپخانه زهمان، بهغدا، ١٩٨٧، ل ١٠٧.

السلطتين الدينية والمادية واستمدت الارستقراطية السورجية قوتها من تلك المزاجية. بيد ان الارستقراطيتين في كل من برادوست وسورجي لم تفلحا في انشاء نظام طاعة صارم رغم انه يمكن التأكيد على ان ارستقراطية سورجي بدت اكثر نجاحا من ارستقراطية برادوست في هذا المجال، وذلك لأن ارستقراطية سورجي اتخذت طابع الارستقراطية الدينية بدرجة اكبر مما اتخذته ارستقراطية برادوست. وقد اثر بقاء مضمون العلاقة كعلاقة اكرهية بين الارستقراطيتين واتباعهما، مثلما حصل في نهري، على الاحترام العام لمبررات الطاعة. وادى ذلك الى انتاج نظام طاعة قائم على علاقات غير متوازنة بين فقراء الفلاحين ومالكي الارض. ان نظام الخضوع الجماعي يتميز بكونه يتضمن نمطين مترادفين من العلاقات في آن واحد هي العلاقات الاكرهية والعلاقات الطوعية. وقد ادت المزاجية بين السلطة الدينية والسلطة المادية الى مزاجية بين العلاقات الطوعية والعلاقات الاكرهية. فمقابل السلطة الدينية وجدت علاقات خضوع ارادي ومقابل السلطة المادية وجدت علاقات خضوع اكرهية. ويكمن الفارق بين العلاقات في كون الاولى علاقة خضوع، اما الاخرى فهي في جوهرها علاقة اخضاع. وطالما كان التوازن هو السمة الغالبة على علاقات الخضوع الارادي والاخضاع الاكرهية فأن شروط حفظ السلام الاجتماعي تظل قائمة. وعلى النقيض من ذلك، فأن الاخلال بالتوازن لصالح العلاقات الاكرهية، وهي النتيجة التي آلت اليها الامور في معظم الارستقراطيات الدينية بفعل تنامي العلاقات الرأسمالية في المناطق الزراعية، قد ادى الى تنمية ميول العنف وتقلص هامش الثقة في العلاقة بين الطرفين.

وإذا كانت كل الارستقراطيات الدينية قد واجهت في النهاية تنافر الاطر التاريخية المتناقضة، فذلك لأن ذلك هو النتيجة الطبيعية لأية علاقات غير متوازنة لأن تنامي الوعي بالمصالح الطبقيّة المتناقضة جعل نظرة الاتباع الى السلطة المادية للارستقراطية الدينية يكتسب بعداً طبقياً وحول الالتزام بالزعامة الروحية الى مجرد التزام ادبي او شكلي.

وبالتمعن في النتيجة التي وصلت اليها الارستقراطيات الدينية، يتضح ان مشيخة بارزان على العكس من كل الارستقراطيات الزراعية والدينية المحيطة

بها وتلك البعيدة عنها، نأت بنفسها لأسباب تتعلق بنمط بنياتها الذاتية عن تشكيل ارستقراطية دينية.

هنا لا يتعلق الامر بالارستقراطيات الدينية في المناطق المجاورة للبارزانيين، بل ان كل الارستقراطيات الدينية الاخرى لم تفلح في انشاء نظام طاعة صارم. وعلى شاكلة البنيات الايديولوجية التي قامت في نهري، اقام النقشبنديون في مشيخة بيارا، جنوب شرق السليمانية، بنيات ايديولوجية مشابهة اوصلت سلطة الارستقراطية الدينية، خصوصا في عهد الشيخين حسام الدين وعلاء الدين، الى اوجها. وعلى نفس الشاكلة فان القادرية، وهي طريقة صوفية منسوبة الى الشيخ عبدالقادر كيلاني وانتشرت بين الاكراد على نطاق واسع قبل ظهور النقشبندية، شهدت في خضم تطورها تحولا في شكل سلطتها وزوجت منذ اواسط القرن التاسع عشر بين السلطة الدينية والسلطة المادية وتحولت على غرار الوهابية التي صارت الايديولوجية الرسمية للامراء السعوديين، الى الايديولوجية الرسمية للامراء البابانيين في اقليم السليمانية وكفت منذ بدايات القرن العشرين عن كونها فلسفة الفقراء. ووصلت الطريقة الطالباية، المتفرعة عن القادرية، الى النتيجة نفسها.

هكذا، فانه في حين ظهرت ارستقراطيات دينية في محيط بارزان وفي المراكز النقشبندية والقادرية جنوب نهر الزاب الصغير، لم تظهر في بارزان ارستقراطية دينية. وكان لذلك تأثيره على خصائص نظام الطاعة في العقائد البارزانية. لقد ادى السعي لتعزيز السلطة الدينية الى تورط شيوخ بارزان في صراع قاس مع محيطهم لأن بارزان لم تكن قادرة على التوسع الا بضم اتباع جدد اليها. وهذا في المحصلة النهائية يعني عملياً تجريد مؤسسة الاقطاع من قوى انتاجها. وجلي ان العقائد البارزانية لم تشهد دجما للسلطين الدينية والمادية ولم يتحول شيوخها الى ملاكي ارض. ان الظاهرة التي نلاحظها في نهري سواء في عهد القادري او في عهد النقشبندي وكذلك في السليمانية القادرية وبيارة النقشبندية وكذلك عند الطالبيين، والتي تم فيها دمج سلطة الشيوخ الدينية بسلطتهم المادية كملاكي ارض والذي نتج عنه اسباغ الطابع الديني على مؤسسة الاقطاع، لا نجد لها اثرا في مشيخة بارزان. ويعني ذلك ان بارزان لم تنتج اي نوع

من العلاقات الاكراهية وصار خضوع اتباعها خضوعاً ارادياً خالصاً. هكذا، فإنه في حين لم تتورط المشيخة خلال توسعها التدريجي الافقي في صراع مع الفلاحين على الارض، استطاعت ان تقنع اتباعها بأن خضوعهم الارادي الصارم لمشيئة الشيوخ سيحقق لهم الحرية. ويبدو واضحاً ان ظروف الصراع الذي قام بين بارزان وخصومها ساهم الى ابعاد الحدود في تشكيل بنيات صارمة لنظام الطاعة.

ولكن رغم ذلك يصعب القبول بهذا التفسير وحده لصرامة نظام الطاعة البارزاني. ان هناك اسباباً اخرى اكثر تأثيراً هي انعكاس للبنيات العقائدية الخاصة، بلورت نظام الطاعة الصارم في المشيخة.

يرتبط الامر هنا بالنظرية التي ترى ان ثمة افراداً من الروحانيين منحوا القدرة على ربط الناس باللاهوت، اي ربط العالم السفلي بالعالم العلوي، واستحقوا بسبب تلك الموهبة الممنوحة سلسلة من النعوت الدينية التي عكست منزلتهم بين اتباعهم كأصحاب منزلة سامية. وقد اقام الشيوخ البارزانيون سلطتهم على اساس ان تلك السلطة تتعدى حدود العالم المادي. وهذه النظرية ليست غريبة على العقائد الاسماعيلية لكنها ليست فكرة اسماعيلية محضة لأنها تتصل بجذور اعمق تعود الى الافكار الغنوصية التي انتقلت الى الاسماعيلية عن طريق الفلسفة اليونانية. وهذه النظرية قوامها ان الزعيم الروحي ليس مجرد زعيم روحي بل هو مخلص لأتباعه من شرور العالم المادي.

ووفق هذا، وسعت مشيخة بارزان هامش النظرية على اساس ان تخليص الاتباع من مؤسسة الاقطاع يتجاوز كونه مجرد تخليص من الاضطهاد المادي. وفي هذا المجال، فإن شيوخ بارزان افلحوا في اقناع اتباعهم بأنهم لم يخلصوهم من مضطهدهم في العالم المادي فحسب بل ضمنوا لهم كذلك الحياة الابدية في العالم العلوي.

هكذا، فإنه عند مقارنة العقائد البارزانية بعقائد الارستقراطيات الدينية يمكن ان نلاحظ ان التزام بارزان بأنقاذ اتباعها من شرور العالم المادي اكبر من التزام الارستقراطيات الدينية بتحقيق هذه المهمة. ويتضمن التزام بارزان معنى المسؤولية، في حين ان التزام الارستقراطيات الدينية الهش بذلك لا يتضمن سوى النزر اليسير من المسؤولية. والسبب الذي جعل تداول مفهوم "المخلص" صعباً في



الارستقراطيات الدينية هو ان المخلص يقيم علاقة وثيقة بين تحرر الفرد من شرور العالم المادي وبين ضمان دخوله الى ملكوت السماوات. وهذه الفكرة صوفية الى اقصى حد ولا تتلاءم مع حياة الترف والعيش الرغيد السائدة في الارستقراطيات الدينية.

يعد مفهوم "المخلص" جذوره في الغنوصية وهي دين يستند على الفلسفة في فهم العالم. انتعش الغنوص-الافلوطيني المحدث في القرن الثاني للميلاد في البلدان الخاضعة للإمبراطورية الرومانية. وقامت بنياته الفلسفية على ان الوجود كله نتج من النور المشع المنبعث من جوهر الكينونة الالهية وان ذلك النور المقدس كلما كان ينحدر نحو الاسفل كان يفقد الكثير من لقه وانه من اقل الانوار تألقاً واقلها طهارة تكوّن العالم المادي الذي نعرفه. هنا، نجد ان الغنوصية حاولت اظهار العالم المادي كعالم مليء بالشرور والعالم العلوي كعالم سامي مليء بالطهارة والقدسية واعتبرت بمزيد من التشاؤمية ان عالم الروح مرادف لعالم النور وان عالم المادة مرادف لعالم الظلام، ومن هنا جاء تأكيدها على ضرورة العزوف عن الترف المادي والتوجه الى الزهد والانعزال<sup>٦</sup>. وانتقلت هذه النظرة لاحقا الى المسيحية ثم الى الاسلام. وفي ما له صلة بالاسلام، يمكن ان نلاحظ ان كلمة "دنيا" التي تتضمن معنى احتقاريا وتعطي معنى "الاسفل" في قاموس المصطلحات الدينية للاسلام، اما يقصد بها "العالم المادي".

يظهر مفهوم "المخلص" في كل الكتب الغنوصية وتتضمن كل تلك الكتب الوعد بظهور مخلص يقود اتباعه الطاهرين الى الخلاص الابدي<sup>٧</sup>. وابتداء من القرن الثاني الميلادي حدث نوع من التزاوج بين الغنوصية والمسيحية ويفصح عن ذلك ان الغنوصيين اتخذوا تعاليم الانجيل دليلا على صدق دعاواهم. وتتضمن الاناجيل نصوصا مقدسة يرد فيها اسم "المخلص" الذي يتجسد في المسيح. ويلوح ان كثيرا من المدارس الغنوصية وجدت في المسيحية تعبيرها التاريخي وهو ما حث الكثيرين من الغنوصيين على التحول الى المسيحية باعتبار ان المسيح هو المخلص

<sup>٦</sup> نارتور كريستينسين، تيرانى سهردهمي ساسانيه كان، ودرگيراني سهلاحددين ناشتى، بنكهى ژين، سليمانى، ٢٠٠٦، ل ٤٦.

<sup>٧</sup> نفس المصدر، ص ٤٧.

الموعود<sup>٨</sup>. ويمكن افتراض ان ورود فكرة "المخلص" في الاناجيل حدث كنتيجة للتأثر بالمفاهيم الغنوصية حول هذا الموضوع.

وليست المسيحية وحدها التي اخذت مفهوم المخلص من الغنوصية فقبل ذلك او بعده او بعد تزواج المسيحية مع الغنوصية وربما عن طريق المسيحية، ظهر مفهوم المخلص في العقائد الزرادشتية. وعلى العموم، فإن الزرادشتية، مثلها في ذلك مثل الغنوصية والمسيحية، لم تورد تفاصيل دقيقة حول المخلص. وبحسب الزرادشتية فإن زرادشت ظهر بعد ثلاثة الاف سنة من خلق العالم وان العالم بعده لا يبقى سوى ثلاثة الاف سنة اخرى. ووجه الخلاف بينها وبين المسيحية هو ان المخلص في المسيحية هو المسيح ذاته، اما في الزرادشتية فإن المخلص يتجدد كل الف سنة وانه في بداية كل الف سنة يظهر مخلص (سوشيانس) من صلب زرادشت يحارب ويقود اتباعه<sup>٩</sup>. ويفهم من اطلاق تسمية "مخلص الجنس البشري" على زرادشت في الاقاليم التي شهدت تمازجا بين الثقافات<sup>١٠</sup> كونه دليلا على قوة التأثيرات الغنوصية.

ان سلسلة طويلة من العقائد ابتداء من الزرادشتية والمسيحية حتى الاسلام ولاحقا الاسماعيلية، تأثرت بدرجات متفاوتة بالغنوصية. وفي ما له صلة بمفهوم المخلص، تختلف مبررات الظهور في المسيحية عنه في الاسلام. ففي حين ترى المسيحية ان المسيح "افتدى" البشر بعد الخطيئة الاولى وخلصهم من اللعنة الابدية، يرى الاسلام ان ظهور النبي محمد هو نتيجة عطف الله وان الله اعطى فرصة اخيرة للبشر بأرساله آخر الانبياء ليضمن خلاصهم الابدي.

ان تأثير الغنوصية واضح جلي في كل العقائد التي ظهرت فيها عقيدة المخلص بدرجات متفاوتة. وبرز احتقار العالم المادي كرمز لأعلاء شأن العالم غير المادي، الطاهر، السامي. وعندما يصبح هذا الاطار ثابتا، يبدو جليا ان الغنوصية تمثل فلسفة الفقراء الذين لا تهمهم ثروات العالم المادي. والغنوصية، مقيمة من خلال الاهداف التي وضعتها لنفسها، لا تبغي الا الترويج لقدرة

<sup>٨</sup> نفس المصدر ونفس الصفحة.

<sup>٩</sup> نفس المصدر، ص ١٩٠.

<sup>١٠</sup> نفس المصدر، ص ٤٥.

الانسان على الوصول الى الحقيقة المطلقة. وهي في تعريفها بنفسها ترى انها الطريق الى خلاص الانسان وانها تمثل علم الحقيقة<sup>١١</sup>. وتحقيق ذلك ليس بحاجة الى طقوس دينية ولا اكليروس ديني. وهذا هو ما جعل الغنوصية في ذاتها فلسفة دين بلا طقوس وبلا اكليروس. لكن الغنوصية ترى انه ليس كل البشر قادرين على الوصول الى الحقيقة المطلقة ويستدعي ذلك ان البشر بسبب تباين قدرتهم على تحقيق ذلك، بحاجة الى مرشدين يقودوهم الى طريق الخلاص. ومن هنا ظهرت فكرة المخلص. لا ريب في ان المخلص يتمتع بأقصى درجات القداسة، لا بصفته مقدسا، بل لكونه الصلة بين عالم المادة وعالم الروح ويمتلك قيمة تضمن له القدرة على الاتصال بالعالم الميتافيزيقي.

كل هذه الميزات اعطتها الغنوصية للمسيحية كدين وللمسيح كمخلص. وقد بدأت كل من الزرادشتية والمسيحية والاسلام بعقائد تزدرى العالم المادي وتحفظ لنفسها بقدر كبير من الميول الصوفية. لكن حاجة الزرادشتية الى دعم الملوك وحاجة المسيحية الى ضم الشعوب الوثنية ودعم روما وحاجة الاسلام الى كسب مكة لضمان الانتشار، خفف من الميول الصوفية وحول تلك الديانات الى ديانات ذات طقوس معقدة.

ان الشروط التي وضعتها الغنوصية للمخلص انتقلت لاحقا الى عقائد الشيعة وبلغت عند الاسماعيلية اوجها. ويظهر من التمعن في طبيعة العقائد البارزانية ان هذه العقائد تتضمن نظرية المخلص بشكل كامل تقريبا ويمكن ملاحظة ان البنيات الايديولوجية للعقائد البارزانية تسبغ صفة المخلص على زعمائها الروحانيين من خلال التقديس اللامتناهي وتعزيز نظام الطاعة الى اقصى حد واقرار دور ايسكاتولوجي للشيخ.

بحسب ذلك، جسدت العقائد البارزانية شخصية المخلص في شيوخها. تنبع قداسة المخلص من مقتضيات القدرة على الاتصال بالعالم الميتافيزيقي. ان الاتصال بعالم ما وراء المادة في كل العقائد التي روجت لفكرة المخلص مبدأ غامض في حد ذاته ولا يمكن معرفة كيفية تحقيق ذلك الاتصال. وعلى العموم،

<sup>١١</sup> نفس المصدر، ص ٤٨.

فأن هذا الموضوع يدخل في اطار الاسرار الخاصة بكل عقيدة ومن الصعب في كل الاحوال حل طلاسمه.

ان هناك علاقة وثيقة بين فكرة المخلص وبين نمط الحياة في البنيات الاجتماعية القائمة على نوع من الحياة الجماعية. والصيغة المجردة لتلك البنيات الاجتماعية يوضح وجود تشارك في الموارد العامة والغاء القنانة وعمل السخرة او الغاء الملكيات الكبيرة للارض واعادة توزيعها، اضافة الى اخلاق اجتماعية ذات طبيعة خاصة. لكن هذه البنيات الاجتماعية تكون مدعومة من بنيات اخرى دينية تتميز عن غيرها من البنيات الدينية بأنها تفتقد الى الاكليروس او طبقة رجال الدين ولا وجود لأي نوع من التراتبية في هيكلها العام وهي كذلك ليست بحاجة الى طقوس وفرائض دينية.

تجسد هذه البنيات التصور الاسماعيلي الفلسفي لمجتمع الجنة على الارض. وهذا النمط من المجتمعات قام بالفعل في جنوب العراق وشرق شبه الجزيرة العربية على يد القرامطة وكذلك في ألموت بأيران على يد الاسماعيلية النزارية. وكما في كل العقائد التي ظهرت فيها فكرة المخلص، فإنه في العقائد البارزانية أيضاً يمارس المخلص دوره كتعبير عن البعد الفلسفي لأرادته. هكذا، فإن الاطار الذي ارتدى فيه الزعماء الروحيون في مشيخة بارزان طابع المخلص، يصور عملهم كمنقذين لأتباعهم من التهافت على الثروة المادية وواضعين الفرائض الدينية عن كاهلهم بأعتبارهم مؤمنين بقدره زعيمهم الروحي على تحمل مسؤولية خطاياهم وضمان الصفح عنها في العالم الميتافيزيقي. وهذه الفكرة قريبة جداً من فكرة المخلص المسيحي لأن المسيح تحمل لوحده وزر خطيئة البشر وطهرهم بذلك من النجاسة. وقوة هذه الفكرة مستوحاة من ان المسيح طالما كانت له القدرة على الاتصال بالعالم الميتافيزيقي وطالما كان قد اطلع على الحقيقة المطلقة وعرف كل الاسرار التي حرم البشر العاديون من معرفتها، فإن الايمان به كاف للخلاص. ان الاقتصار على الايمان بالمسيح بأعتباره نبياً كشرط للخلاص انتقل الى الاسلام في بداية ظهوره، اذ ان الاقتصار على الايمان بنبوة النبي محمد ظل لوقت طويل خلال الحقبة المكية كافياً لتحول الوثني الى مسلم. ويكمن الفرق بين الديانتين حول هذه النقطة في المحيط الذي ظهرت فيه، اذ انه في حين ظهرت

المسيحية في محيط مؤمن اجمالاً بوحداية الاله يهوه، ظهر الاسلام في محيط متعدد الالهة. وهذا يوضح ان المسيح لم يكن بحاجة الى دعوة اليهود الى الوحدانية باعتبار انهم موحدون اصلاً وان جل ما ركز عليه في دعوته هو اقناعهم بنبوته هو. وهذه المهمة واجهت النبي محمد بشكل اصعب لأنه صار لزاماً عليه الدعوة الى مبدئين مترادفين هما وحدانية الله ونبوته هو.

يمكن ملاحظة ان فكرة المخلص موجودة حتى في الطريقة النقشبندية، انما بشكل مخفف. في النقشبندية تظهر فكرة المخلص لا بشكل "مخلص" بل بشكل "مرشد". وينتج عن الفرق بين طبيعة "التخليص" وطبيعة "الارشاد" فرق في درجة التزام التابع ودرجة مسؤولية المرشد. كما ان التخليص من حيث الاثر السايكولوجي اكثر وقعاً من الارشاد. وثمة فرق آخر يتعلق بطبيعة العمل لأن الارشاد النقشبندي يأخذ طابعاً اخلاقياً اكثر مما يأخذ طابعاً ايسكاتولوجياً لأن المرشد يخلص التابع من مساوئه ويوصله الى معرفة الرب<sup>١٢</sup>. وحول هذه النقطة بالذات هناك فرق بين العقائد النقشبندية والعقائد البارزانية لأن الشيوخ في العقائد البارزانية يتولون مسؤولية معرفة الرب نيابة عن الاتباع. وفي مطلق الاحوال فإن النقشبندية ساهمت في اعلاء شأن الزعيم الروحي في العقائد البارزانية بتأكيدهما على الدور الادبي للمرشد الروحي. ونتج عن ذلك ان نظام الطاعة البارزاني عرف مزيداً من القوة.

لم تروج مشيخة بارزان لأي اكليروس ديني وبسبب ذلك لم تظهر فيها طبقة رجال دين. وعلى اية حال، فإن انعدام الاكليروس هو السمة العامة في كل العقائد الاسلامية التي ظهرت في المنطقة. وبأستثناء الايزيدية التي يعتقد ان تاريخ ظهور التصنيف الديني الحالي للمراتب فيها يعود الى القرن الثاني عشر الميلادي، فإن العقائد المحلية بين الاكراد لم تشهد اي تصنيف ديني او اي طبقة خاصة برجال الدين. ومهما يكن، فإن الايزيدية لا صلة لها بالاسلام ويعتقد

<sup>١٢</sup> الدكتور محمد احمد درنيقة، الطريقة النقشبندية واعلامها، المصدر السابق، طرابلس، ١٩٨٧،

الايديون ان الشيخ عدي بن مسافر، وهو شخصية غامضة في تاريخ المنطقة، هو الذي تولى تنظيم ذلك التصنيف<sup>١٣</sup> او انه ربما يكون اعادة تنظيمها من جديد. في هذا المجال، تبدو العقائد البارزانية امتدادا اصيلا للاسماعيلية. ومن الزاوية ذات الصلة بالاكليروس، فأن مقارنة العقائد البارزانية بكل من المسيحية والاسلام يظهر تشابها واضحا. ومثلما بدأت المسيحية وكذلك الاسلام من بعده بلا اكليروس، فقد بدأت العقائد البارزانية بلا اكليروس. وطوال فترة دعوة المسيح، لم يروج المسيح طوال حياته كنسبي لأي اكليروس او تصنيف ديني ولم يتشكل من حواريه الاثني عشر الذين رافقوه في تجواله لنشر دينه، اية طبقة دينية. والواضح انه اختارهم لا ليشكل منهم اكليروسا بل ليعلمهم اسس الديانة الجديدة. وقد استغنى المسيح حتى في اوج حركته الدينية عن اكليروس مساعد وظل حتى النهاية الوحيد القادر على تحديد الاطار الخاص للتعالم السماوية والاتصال بالعالم الميتافيزيقي.

والنقطة الجديدة بالتمعن هي ان المسيح واجه بلا اكليروس اكليروساً قوياً من اليهود مؤلفاً من رؤساء الكهنة وطبقة الفريسيين. وتعنى جميع تفاسير الانجيل بالصراع بين المسيح والاكليروس اليهودي. ويشار الى ان الحراس الذين القوا القبض على المسيح لم يكونوا، حسب بعض تفاسير الانجيل، من الجنود الرومان بل من حرس الهيكل المقدس وكانت مهمة الجنود الرومان مصاحبة حرس الهيكل للتأكد من ضبط الامن<sup>١٤</sup>. ويوضح ذلك مدى استشراء العداء بين المسيح وطبقة رجال الدين اليهود. لكن المسيحية لم تبق بعد المسيح بلا اكليروس وابتداء من القرن الاول الميلادي ظهرت بوادر اكليروس خاص بالمسيحية بعد كتابة الاناجيل وتصديق اربعة منها.

الشيء نفسه يسري على الاسلام. ان بدايات الاسلام خالية من الاكليروس الديني. وعلى امتداد ٢٣ سنة وهي عمر الدعوة التي بدأها النبي محمد من

<sup>١٣</sup> الدكتور مو فرمان، ضوء على فلسفة الديانة اليزيدية، مجلة الثقافة الجديدة، العدد ٢٤٣، ١٩٩٢، ص ١١٠.

<sup>١٤</sup> الدكتور بروس بارتون وآخرون، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، الطبعة الرابعة، ترجمة وليم وهبة وآخرون، جمعية الكتاب المقدس العالمية، لندن، ٢٠٠٢، ص ٢٢٣١.

مكة لترويج الاسلام، لم تتضمن البنيات الدينية للاسلام اي نوع من الاكليروس الديني ولا اية تصانيف دينية. وطوال هذه الفترة ظل النبي محمد يرفع شؤون البنيات الدينية دونما حاجة الى طبقة من رجال الدين. وفي هذا المجال تبدو الظروف التي سنحت للنبي محمد مختلفة عن تلك التي سنحت للمسيح لأن الاسلام ظهر في بيئة خالية اصلا من الاكليروس الديني. ولم يكن خدم الكعبة يشكلون طبقة دينية بمعنى الكلمة بل مجرد موظفين متطوعين في غالبيتهم. وعلى العموم فإن مكة، من وجهة النظر الدينية، باعتبارها مدينة حج اساسا وبدون سلطة عامة<sup>١٥</sup>، لم تكن بحاجة الى طبقة كبيرة من رجال الدين بل الى خدم يتولون مهاماً محددة خلال موسم الحج من قبيل الحجابة، وهي الاحتفاظ بمفاتيح الكعبة، والرفادة التي تعني اطعام فقراء الحجاج، والسقاية التي تتضمن تأمين الماء. وهذه الخدمات ظلت تطوعية وجرى تداولها بالتوافق باستمرار بين ممثلي البطون الارستقراطية في مكة. ولم ينظر المسلمون الى عبدالمطلب، جد النبي محمد، ولا الى عمه ابو طالب، الذين توليا قبل الاسلام<sup>١٦</sup> مهمتي اطعام فقراء الحجاج وتأمين الماء للحجاج كرجال دين وثنيين.

لهذا السبب لم يواجه النبي محمد معارضة من طبقة رجال الدين الوثنيين بل واجه المعارضة من طبقة الارستقراطيين التجار الذين كان استخفاف الدين الجديد بتعدد الهتهم واصنامهم يقلل من شأنهم كخدم لعاصمة العرب الدينية ويضر تجارتهم مع سوريا واليمن. وحتى في السنوات العشر التي قضاها النبي محمد في يثرب، لم يعرف الاسلام طبقة من رجال الدين. وعلى الرغم من معارضة الاسلام لظهور اكليروس ديني، فإن حاجة الاسلام بعد النبي محمد الى خدام ومفسرين ومرشدين ودعاة وقضاة وائمة صلاة وخطباء جوامع ومفتيين وصوفيين ودرائش اوجد نمطاً من الاكليروس مهمة افراده الحفاظ على النقاء العقائدي للاسلام ورعاية الشؤون الدينية للمسلمين. هنا تحولت مهمة خدمة الدين الى مهنة او نمط محدد من الحياة.

<sup>١٥</sup> الدكتور علي حسين الخربوطلي، تاريخ الكعبة، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٦، ص ٥٩.  
<sup>١٦</sup> الدكتور سيد عبدالعزيز سالم، تاريخ العرب قبل الاسلام، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ١٩٩٧، ص ٣١٦-٣١٨.

ان التمعن في سلوك النبيين المسيح ومحمد في استغنائهما عن الاكليروس يظهر انهما تصرفا بطريقة املتها الظروف السائدة في عصرهما ولم يتقاسم اي منهما معارفه الدينية مع احد رغم انهما عملا كثيرا على نشر عقائدهما. ونتج عن ذلك انهما ظلا حتى النهاية قادرين على ضبط كل القضايا المتعلقة بديانتيهما. وهما، بأعتبارهما ملهين، عززا قداستهما عن طريق ايصال رسالة السماء الى اتباعهما وترسيخ اطلاقية قدرتهما ومحدودية قدرة الاتباع العاديين.

عند المقارنة، فإن العقائد البارزانية لا تعزز مادتها الذاتية بشيء. بيد ان الاختلاف يكمن في ان المسيحية والاسلام بدأتا كديانتين بلا اكليروس وانتهتا بعد رحيل مؤسسيهما كديانتين تحتفظ كل واحدة منهما بأكليروس خاص. ولا تختلف العقائد البارزانية مع المسيحية والاسلام في انها بدأت مثلهما بلا اكليروس، لكنها تختلف عنهما في انها استمرت بلا اكليروس حتى النهاية. ان ذلك افضى الى ان كل زعماء العقائد البارزانية ظلوا حتى عام ١٩٦٩ يتوارثون القداسة كما هي ويحتفظون بنظام طاعة في منتهى الصرامة والانضباط.

وكما بدأ الاسلام بلا اكليروس، بدأت العقائد التي تفرعت عنه بلا اكليروس ايضا، وبالتحديد التشيع. لم يعرف الشيعة اي اكليروس ديني طوال الحقبة التي تمتد من تولي علي بن ابي طالب، الامام الشيعي الاول، مقاليد الخلافة حتى رحيل حسن العسكري، الامام الشيعي الحادي عشر. ومع الاعلان عن غيبة محمد المهدي، الامام الشيعي الثاني عشر، الذي يفترض انه سيعود في مستقبل غير معروف لنصرة اتباعه، بقي الشيعة بلا ائمة معصومين من صلب الامام علي وفاطمة بنت النبي محمد. وابتداء من القرن العاشر الميلادي زاد احساس الشيعة بضرورة وجود طبقة من رجال الدين لخدمة معتقداتهم. والحقبة التي تلت الاعلان عن غيبة الامام المهدي والتي استمرت قرابة قرن تقريبا، كانت هامة جدا في تهيئة الارضية المناسبة لتشكيل اكليروس شيعي لكن العامل الحاسم في هذا المجال هو ظهور النجف. تأسست النجف في عام ١٠٠٢ على يد عضد الدولة البويهى<sup>١٧</sup>. وجلي ان الحقبة البويهية ساهمت كثيرا في تبلور الاكليروس الشيعي

<sup>١٧</sup> عبدالله فهد النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، المصدر السابق، ص٤٧.



في النجف التي تحولت الى مقر المجتهد الاكبر للشيعة لأن البويهيين شجعوا تأجيج المشاعر الشيعية عن طريق مراسيم احياء ذكرى عاشوراء، ذكرى مقتل الامام الحسين واصحابه في سهل كربلاء على يد الامويين. ومع تحولها الى مركز للدراسات الدينية غير خاضع لسلطة الحكومة، صارت النجف لاحقاً رابع اقدس مدينة في العالم الاسلامي بعد مكة والمدينة والقدس.

ويعد ظهور الصفويين في بداية القرن السادس عشر عاملاً هاماً في تعزيز سلطة الاكليروس الشيعي اذ انه بتأثيرهم وحماهم الايديولوجي، اقام الشيعة احد اقوى الاكليروسات الدينية في التاريخ.

وينفرد الاسماعيليون رغم ماضيهم الشيعي بأنهم لم ينشأوا اية طبقة من الكهنوت الديني. ورغم انهم يتفوقون مع الشيعة الاثني عشرية على ظهور المهدي، فأنهم على النقيض منهم لم يروا ضرورة لأعتبار ان الحقبة التي تسبق ظهور المهدي بحاجة الى اكليروس ديني. ويعود السبب في ذلك الى ان مهديهم يختلف عن مهدي الشيعة الاثني عشرية وان عودته مؤشر على ظهور شريعة جديدة في العالم. ويستدل من تفوق الاسماعيلية التنظيمي على التشيع الاثني عشرية قبل ظهور المغول في القرن الثالث عشر الميلادي، على صلابتها بنياتها الايديولوجية دونما حاجة الى تنظيم اكليروس ديني.

ان التمعن في نظام الطاعة يفصح عن جوانب هامة من البنيات الايديولوجية للزعامة الدينية عند البارزانيين. ومن النافل القول ان احد اعظم عوامل صرامة نظام الطاعة يتعلق بتقديس الزعامة الدينية. والتقديس ليس حالة مجردة بل بحاجة الى مبررات وادوات. وقد اسبغت مشيخة بارزان مزيداً من القداسة على زعاماتها ولا ريب ان ذلك عزز نظام الطاعة الى ابعد الحدود. والتقديس في حد ذاته مسألة هامة. والنقطة الجديرة بالدراسة هنا تتعلق بالاجابة على سؤال: ما هو مصدر القداسة في العقائد البارزانية؟

في القرن الثاني عشر اثار الشهرستاني، الذي هو واحد من اشهر مؤرخي وعلماء الاديان في عصره، في كتابه "الملل والنحل" نقطة جديدة بالاهتمام ربط فيها بين الدين ودور الفرد، وهذه المسألة لم يتطرق اليها احد قبله ولم تشر كثيراً من الاهتمام بعده. وخلال تحليله للكيسانية، وهي مجموعة ايدت حق محمد بن الحنفية

في الامامة، اعتبر انها تقوم على نظرية قوامها ان "الدين طاعة رجل"<sup>١٨</sup>. وعلى الرغم من ارتباط الجملة بالكيسانية فأن مضمونها يشكل صورة عن العصر الذي قيلت فيه لأنه في ذلك العصر مارس الزعماء الدينيون والسياسيون دورهم في ايجاد حجج دينية لتبرير سلوكهم وشرعنة دعاواهم لضمان طاعة اتباعهم. وبحسب الشهرستاني، فأن الطاعة تغلبت على الدين لدرجة التخلي عن القواعد الشرعية الكلاسيكية من صلاة وصوم وزكاة وحج بناء على اوامر الزعيم<sup>١٩</sup>. ومن وجهة النظر الدينية، لا تكون الطاعة الا لأشخاص يرى اتباعهم انهم يمتلكون مبررات القداسة. ويعني هذا بكل تأكيد ان التزاوج بين الطاعة والقداسة يتضمن ادلة الخضوع الارادي للأفراد.

ومن هذا التزاوج يتفرع موضوع العصمة الذي يشكل في حد ذاته مظهراً هاماً من مظاهر القداسة واحد شروطها. ولا يبدو موضوع العصمة موضوعاً مستقلاً لأنه بدوره يتداخل في موضوع العلاقة بين الناسوت واللاهوت. هكذا فأن القدسية لا تستقيم دون عصمة، والعصمة لا تستقيم دون الاعتقاد بقدرة الزعيم الروحي على الاتصال بالعالم الميتافيزيقي. وتعطي العصمة مبرراً قوياً لتصور علاقة متينة بين الناسوت الارضي واللاهوت العلوي. وسنرى من نماذج العصمة في الاسلام ان العصمة تشكل العامل الاساسي في تأثير الزعيم الروحي على اتباعه.

يختلف مصدر القداسة في المسيحية اختلافاً بينا مما هو في الاسلام. وعلى الرغم من ان مصدر القداسة في المسيحية والاسلام واحد، وهو الله، فأن مصدر القداسة في المسيحية لا يكمن فحسب في نبوة المسيح بل ايضا، الى جانب ذلك، في اشياء اخرى، اهمها ان المسيح ظهر بناء على نبوءة التورات. لكن المشكلة هنا تكمن في ان اليهود كانوا ينتظرون المسيح ملكاً لهم وهم في نظرتهم هذه قدموا الملوكية على النبوة. ولحل هذا الاشكال، ارجع متى، احد اهم كتبة الانجيل، نسل يسوع المسيح الى داود مثلما نصت النبوءة التوراتية، على ان ذلك لم يكن في

<sup>١٨</sup> الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الاول، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٤٧.

<sup>١٩</sup> نفس المصدر ونفس الصفحة.

الحقيقة حلا للمشكلة بقدر ما كان تعقيدا لها، لذلك فإنه استدرك وبين ان الملوكية المذكورة في التوراة ليست ملوكية حقيقية بالمعنى المتعارف عليه بين الناس، بل هي ملوكية رمزية وعبر عن ذلك في انجيله بأن المسيح لم يرسل ملكا ارضيا وانما ارسل ملكا سماويا وان مملكته اعظم من مملكة داود وان ملكه لن ينتهي مثلما انتهى ملك داود<sup>٢٠</sup>.

يتفق الاسلام والمسيحية على ان المسيح هو روح الله لكنهما يختلفان حول طبيعته، اذ يصر الاسلام على طبيعة الناسوتية رغم كونه روح الله، اما العقائد المسيحية فهي متباينة فيما بينها حول كونه من طبيعة واحدة (لاهوتية) او طبيعتين (لاهوتية-ناسوتية). ورغم قداسة المسيح فإن الانجيل يخلو من الحديث عن عصمته، وذلك لأن هذه الفكرة لم تظهر الا في الاسلام.

ومجسب الدكتور كامل مصطفى الشيبسي في دراسته العميقة عن صلة التصوف بالتشيع فإن العصمة موضوع لم تتطرق اليه الاسفار الدينية اليهودية والمسيحية ولم يتناوله المسلمون الاوائل في جدالهم مع المسيحيين وان القرآن نفسه لم يتطرق الى عصمة الانبياء بشكل صريح<sup>٢١</sup>. لكن عصمة النبي محمد لم تكن محل شك لدى اتباعه وقد كرس النبي محمد عصمته بالاستناد الى الوحي وكون سلوكه مطابقا لما اختاره الله له. هكذا فإن مصدر القدسية عند الانبياء هو الله وان علاقة الانبياء بالعالم الميتافيزيقي منحتم السلطة لتسيير اتباعهم الذين لا يملكون القدرة على الاتصال بالعالم الميتافيزيقي الا عن طريق الانبياء.

ان تقديس الانبياء حالة خاصة لأن اختيارهم لم يتم بناء على رغباتهم انما بناء على رغبة الله. ورغم ان عصر الانبياء انتهى برحيل النبي محمد في عام ٦٣٢ ميلادية فإن العقائد التي ظهرت في عالم ما بعد النبوة استمرت بالترويج لما مفاده ان الزعماء الروحيين، اذا كانوا معصومين، قادرون مثل الانبياء على الاتصال بالعالم الميتافيزيقي. هكذا نجد ان تقديس الزعماء الروحيين في عالم ما بعد النبوة يستند على قدرتهم على الربط بين اللاهوت والناسوت. ولأن درجتهم الدينية لا تصل الى درجة الانبياء، فإن قدرتهم على الاتصال بالعالم الميتافيزيقي

<sup>٢٠</sup> الدكتور بروس بارتون واخرون، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، المصدر السابق، ص ١٨٦١.

<sup>٢١</sup> الدكتور كامل مصطفى الشيبسي، الصلة بين التصوف والتشيع، المصدر السابق، ص ٣٨٥.

تظل نظرياً اقل من قدرة الانبياء، على ان خدماتهم هي في كل الاحوال استمرار لعصر النبوة.

تتجلى مظاهر العصمة في نظام الطاعة. وبالقدر الذي تكون فيه العصمة مكونا اساسيا للبنيات الايديولوجية، يكون انعكاسها على نظام الطاعة اكبر. وقد طور الشيعة مفهوم العصمة ونقلوها من الانبياء الى ائمتهم. وهذه الفكرة لم تكن موجودة في عهد الامام علي ولا في عهد الائمة الاربعة الذين تلوه. هكذا، فإن مصدر قداسة الائمة الخمسة الاوائل من الشيعة يختلف عن مصدر قداسة الائمة الباقيين. ولا يتضمن معنى القداسة بالنسبة للامام علي، على الرغم من كونه مؤسس السلالة الاثني عشرية في نظر اتباعه، معصوميته او قدرته على الربط بين اللاهوت والناسوت. ويسري الشئ نفسه على ولديه الحسن والحسين.

اعتمد الشيعة في تقديس الامام علي على ان النبي محمد نص على توليه زعامة المسلمين مثلما فعل النبي موسى عندما فوض يوشع بن نون قيادة اليهود من بعده وجعل توارث الكهانة في اسرة يوشع<sup>٢٢</sup>.

ولاسبغ القداسة على سلالته، لم يكتف الشيعة بالاعتماد على حق الامام علي في الخلافة بل الحوا على مصدر اخر. ولتحقيق ذلك ربطوا اصل سلالته بالنبي محمد عن طريق فاطمة، بنت النبي محمد، واكدوا على اصالة الفرع الفاطمي والبيت الحسيني لأنه يجمع بين الانتساب الى الامام علي وفاطمة بنت النبي محمد. ونتج عن ذلك النظرية التي صاغها الامام محمد الباقر، الامام الشيعي الخامس، التي ترى ان ابوة الامام علي وحدها غير كافية لأسبغ الشرعية على السلالة المقدسة وانه يجب ضم النسب الفاطمي اليها<sup>٢٣</sup>. وبموجب ذلك تم حرمان محمد، ابن الامام علي من زوجته الثانية، خولة، من حق المطالبة بالامامة.

<sup>٢٢</sup> احمد الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى الى ولاية الفقيه، الطبعة الثالثة، دار الشورى، لندن، ٢٠٠٥، ص ٦٩.

<sup>٢٣</sup> نفس المصدر، ص ٧١.

بعد الاعلان عما عرف في الادبيات الشيعية بالغيبة الكبرى للامام الثاني عشر، صارت المشكلة تكمن في مدى شرعية الاكليروس الديني في عالم ما بعد اختفاء الائمة المعصومين. وسرعان ما صاغ الشيعة مبدأهم القاضي بأن مجتهدى الشيعة الذين يحتفظون لأنفسهم بكامل سلطة الامام الثاني عشر في القضايا الفقهية، لكن درجتهم لا تصل قطعاً الى درجة الائمة، هم في الواقع نواب الامام الغائب. وهذا التبرير حافظ على حرارة الايمان الديني الشيعي والتزامها بالزعامة الروحية لأن المجتهد صار في نظر اتباعه ناطقاً بأسم الامام الغائب. لكن نواب الامام لم يعد بإمكانهم ادعاء العصمة لأن هذه الميزة كانوا قد اعطوها للائمة المقدسين الاثني عشر فحسب وحرّموا انفسهم منها، وبسبب ذلك لم يعد بإمكانهم الادعاء بقدرتهم على الاتصال بالعالم الميتافيزيقي او ادعاء القدرة على ربط الناس باللاهوت. لكن هذا لا يسري على الاسماعيلية. عند الاسماعيلية ترتبط فكرة القداسة بتصنيف الناس الى درجات وفيه يمثل النبي الاسم الاول في لائحة الدرجات وهو يحوز بلا ريب السلطة المطلقة في الجماعة بأعتباره ممثلاً لرسالة السماء. ويليه في الرتبة الامام. ووجه الاختلاف بين الدرجتين يكمن في ان الامام يتزعم جماعته في عالم ما بعد النبوة. وجوهر التصنيف الاسماعيلي يتلخص في ان طبقة الروحانيين، التي تشمل عدداً من الدرجات المتباينة، هي الطبقة التي يليق بها ان تقود الناس الى الخلاص. وهذه الفكرة هي بالاساس غنوصية انتقلت عبر الفلسفة اليونانية الى الاسماعيلية ومنها الى كل العقائد التي تأثرت بها او تفرعت منها. وبحسب التصنيف الغنوصي يقسم البشر الى ثلاثة انواع، ارقاها هي طبقة الروحانيين الذي ينتمي اليها افراد ذو صلة بالعالم الميتافيزيقي، وهؤلاء يكفل لهم النجاة ويلمون بأسرار المعرفة بالكامل. اما الطبقتين الاخرتين فهي طبقة الماديين الذين لا يساعد تركيبهم على الصعود فوق العالم المادي، والاخرى هي الطبقة الوسطى التي من خصائصها قابليتها للارتفاع والسقوط، اي النجاة والهلاك، بحسب درجة خضوعها لطبقة الروحانيين<sup>٢٤</sup>.

<sup>٢٤</sup> يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الثالثة، دار القلم، بيروت، ص ٢٤٥.

وتدل نظرية الحجج التي صاغتها الاسماعيلية على نظرة ديناميكية الى كيفية تنظيم المبررات الايديولوجية لعمل الدعاة في اماكن متفرقة. مهما يكن، فإن نظرية الحجج نظرية غامضة ويعتمد قوامها على وجود اثني عشر رجلا يسمون حجج يمثلون المذهب الاسماعيلي ويبشرون بمبادئها ويمتلكون القدرة على ربط الناسوت باللاهوت وهم عمليا يعتبرون انفسهم نوابا للامام المهدي الغائب. ويذكر المقريري ان عدد هؤلاء الحجج "ابدا اثنا عشر رجلا في كل زمان"<sup>٢٥</sup>. وتتضمن القدرة على ربط الناسوت باللاهوت مصدر سلطتهم لأنه بموجب ذلك يكونون قادرين على تلقي التعليمات من العالم الميتافيزيقي، وهؤلاء بالتالي يصبحون مصدرا للتشريع. وهذه الفكرة موجودة في التصوف ويشير اليها ابن عربي، وهو صوفي عاش في اواخر القرن الثاني عشر واوائل القرن الثالث عشر، بقوله ان النقباء هم "اثنا عشر نقيبا في كل زمان ومكان لا يزيدون ولا ينقصون على عدد بروج الفلك الاثني عشر برجا كل نقيب عالم بخاصية كل برج"<sup>٢٦</sup>. وتفصح المعلومات المتوفرة عن الغاء الفرائض في آلموت بأيران عن حاجة الزعماء الروحيين الى مبررات قوية لضمان طاعة الاتباع. في عام ١١٦٤ اعلن الامام حسن الثاني لأتباعه انه تلقى اوامر من الامام المهدي الغائب تقضي بعدم اداء الفرائض. ويوضح ذلك الاعلان طبيعة العلاقة بين حسن الثاني والامام المهدي الذي يعطي اوامره من العالم الميتافيزيقي لأتباعه عن طريق حسن الثاني. هنا، لا يتعلق الامر بحسن الثاني كنائب للامام بل يتعلق بقدرته على ربط الناسوت باللاهوت والاتصال بالعالم الميتافيزيقي. ويعني اعتماد حسن الثاني على رسالة من الامام المهدي لألغاء الفرائض ان سلطاته الروحية لا تجيز له، دون الاعتماد على سند روحي اكبر، اصدار فتوى ترك الفرائض. وهذه الفكرة واضحة جلية في آلموت اكثر من وضوحها حتى عند زعماء القرامطة الذين كانوا يزعمون انهم يعملون بأوامر من المهدي المستور<sup>٢٧</sup>. لكن الفكرة ذاتها غير واضحة عند البارزانيين لأن الطريقة التي اعلن فيها شيخ بارزان الغاء الفرائض ماتزال غير

<sup>٢٥</sup> المقريري، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والاثار، الجزء الثاني، تحقيق الدكتور محمد زينهم ومديحة الشرفاوي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٣٠.

<sup>٢٦</sup> ابن عربي، الفتوحات المكية في معرفة الاسرار الملكية والمالكية، الجزء الثاني، المصدر السابق، ص ٧.

<sup>٢٧</sup> د. فرهاد دفترى، مختصر تاريخ الاسماعيليين، المصدر السابق، ص ٩٦.

معروفة. مهما يكن، فإن اعلاننا من هذا القبيل لا يتم دون ثقة الاتباع بقدرة شيخهم على ربط الناسوت باللاهوت لأن ملكة الاتصال بالعالم الميتافيزيقي هي الشرط الاساسي الوحيد لصدق مبررات الغاء الفرائض. وبدون هذه الميزة لا يمكن قيام اي نظام صارم للطاعة.

توضح عدة نماذج تاريخية ان السلطة المطلقة لزعماء العقائد لا تستقيم دون قدرة على ربط الناسوت باللاهوت. وفيما عدا الانبياء، الذين يبدو مبرر ومصدر سلطتهم مفهوما وجليا، فإن سلطة من هم دون مستوى الانبياء من زعماء العقائد، بحاجة الى مبررات قوية للحصول على نظام طاعة صارم. ويعطينا نموذج بابك الخرمي مثالا قويا على ذلك. ادعى بابك ان روح استاذه جاويدان قد حل فيه<sup>٢٨</sup>. ولا ريب ان الدافع الوحيد لذلك الادعاء هو الحصول من ذلك على سلطان اكبر لأن بابك كان بحاجة الى شرعية تحوله فرض الطاعة على اتباعه ولم يكن ذلك يتحقق لولا الزعم بأنه امتداد لجاويدان وان دليله على ذلك هو حلول روح جاويدان فيه. وشكل ذلك الادعاء عاملا اساسيا في نظام الطاعة الذي اقامه، رغم ان معلوماتنا عن عقائد جاويدان وزعامته الروحية والسياسية وشروط نظام طاعته ماتزال ضئيلة للغاية. وفي مطلق الاحوال فإن حركة بابك ليست الوحيدة التي اعتمدت على الاسطورة لتعزيز نظام طاعتها لأن حركات اخرى، منها الحركة الصفوية، سارت على المنوال نفسه.

تتميز الصفويون عن غيرهم في مصدر القداسة بأنهم زاوجوا بين القداسة الدينية والاسطورة بشكل مبرمج. وقد بذل الصفويون مجهوداً كبيراً لفرض التشيع بالقوة على السنة وان السبب الوحيد للنجاح منقطع النظر الذي حققوه خلال جيل واحد هو درجة القسوة التي استخدموها ضد كل السكان السنة الذين عارضوا الانتقال من التسنن الى التشيع. اقام الصفويون نظام طاعة بالغ الصرامة وشكلوا من الدراويش جيشاً من اكثر الجيوش انضباطاً في تاريخ الحروب. منذ عهد المغول، الذي ترك ذكريات مؤلمة جدا عن المذابح الجماعية والقسوة البالغة، لم يشهد الشرق جيشا افراط في استخدام القسوة ضد السكان مثلما فعل جيش القزلباش الصفوي.

<sup>٢٨</sup> ابن الاثير، الكامل في التاريخ، الجزء الخامس، تحقيق الشيخ خليل مأمون شيحا، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٣٤٥.

اعتبر الشاه اسماعيل الاول نفسه ابنا للامام علي والسيدة فاطمة بنت النبي محمد<sup>٢٩</sup>. وهذه البنوة غير البيولوجية تشبه الابوة غير البيولوجية لله بالنسبة للمسيح في العقيدة المسيحية. ولكي يرسخ الشاه اسماعيل قداسته جاهر بأنه رمز الله وسره<sup>٣٠</sup>. وهو ما يعني اعلان قدرته على ربط الناسوت باللاهوت. وكأي نظام طاعة صارم يستمد قوته من الشرعية المطلقة، لم تكن اوامر الشاه اسماعيل ترد. ويدل على ذلك ابلغ دلالة ان جيش القزلباش هو الجيش الوحيد في تاريخ الشرق الاسلامي الذي ضم بين صفوفه فريقاً من آكلي لحوم البشر الذين كانوا ينقضون على اي فرد يأمر الشاه اسماعيل بأكله ويبدأون بتقطيع اوصاله واكل لحمه دون تردد<sup>٣١</sup>.

ومن بين كل نظم الطاعة المذكورة، يبدو نظام الطاعة في النقشبندية، وهي طريقة صوفية اسسها الشيخ بهاء الدين محمد نقشبندي البخاري المعروف بأسم شاه نقشبند وانتشرت بين الاكراد على يد مولانا خالد شهرزوري، اقل حدة واكثر تركيزاً على الضوابط الاخلاقية. ان مصدر القداسة في النقشبندية التي تعتبر العقائد البارزانية فرعاً منها، يستمد قوته من كون البنيات الايديولوجية ترى انها الاطار المحدد للوصول الى الله. وبهذا المعنى، يقول شاه نقشبند ان "طريقنا اقرب الطرق الى الله"<sup>٣٢</sup>. وتتضمن الجملة التي تلي ذلك ايماءات تتصل بمضمون فكرة المخلص الغنوصية، ذلك ان النقشبندية تحاول ان تكون عقيدة خلاص. ويوضح ذلك ان شاه نقشبند يركز في الجملة المكتملة على ان كل من لم يتصل بعقيدته انما هو "على خطر من دينه"<sup>٣٣</sup>. هكذا، فأن التأثير الغنوصي على النقشبندية لا ريب فيه. ولأنها بالاساس عقيدة خلاص، فأن الايمان بالعقائد النقشبندية، مثلما هو الحال في العقائد البارزانية، تصيح الوسيلة الوحيدة للخلاص.

<sup>٢٩</sup> هاشم كهرمى، ناين ودهسهلات لهپرۆسى ميژوى روحانيهتى شيعدا، سهرچاوهى پيشو، ل ٩٥.

<sup>٣٠</sup> نفس المصدر ونفس الصفحة.

<sup>٣١</sup> نفس المصدر، ص ٩٦.

<sup>٣٢</sup> الدكتور محمد احمد درنيقة، الطريقة النقشبندية واعلامها، المصدر السابق، ص ٢٤.

<sup>٣٣</sup> نفس المصدر ونفس الصفحة.



هنا، يبرز دور الزعيم الروحي الذي يتحول الى "برزخ"<sup>٣٤</sup> بين اتباعه وبين العالم الميتافيزيقي للخلاص. ولأن مصدر القداسة لا يستقيم دون ارتباط برمز اسمى، فأن النقشبندية ترى ان الشيخ انما هو نائب النبي محمد<sup>٣٥</sup>. وفي هذه النقطة تتفق النقشبندية مع القادرية<sup>٣٦</sup>. ويعني ذلك في جوهره ان طاعة الشيخ لا تختلف في شيء عن طاعة النبي.

يستند نظام الطاعة النقشبندية على حاجة الفرد الى مرشد وتتمثل مهمة المرشد في تطهير اتباعه على طريقة التصوف المسيحي وحثهم على ازدياء العالم المادي<sup>٣٧</sup>. لكن نظام الطاعة النقشبندية يعزز مادته الذاتية بنفسه بشكل اخلاقي وبالاستناد الى تعزيز نظام البطرياركية في العلاقة بين الشيخ المرشد والاتباع. وفكرة ان يكون للفرد شيخ فكرة قديمة في التصوف وقد عبر عنها ابن عربي بشكل متشدد جداً عندما اعتبر ان من لا شيخ له، فالشيطان شيخه<sup>٣٨</sup>. وهنا تظهر اهمية الابوة المعنوية للشيخ التي هي قريبة جداً من مفهوم ابوة الله المعنوية للاتباع المؤمنين في المسيحية واعطائها الافضلية على الابوة البيولوجية<sup>٣٩</sup>، ذلك ان النقشبندية، بعكس كل العقائد الصوفية، تعطي هامشاً اكبر للعلاقة الروحية بين الشيخ واتباعه وتعتمد على فلسفة الحب في نظام طاعتها اكثر من فلسفة القوة. هنا يمكن ان نلاحظ ان العقائد البارزانية تبتعد عن العقائد النقشبندية ولا تنسجم معها وهنا ايضا يزول الارتباط بين المجانين ويحل محله الاختلاف.

ليس في العقائد البارزانية اي فكرة عن فناء الاتباع في زعيمهم الروحي، ذلك ان فكرة الفناء تعتمد على فلسفة الحب. وبالتمعن في البنيات الايدولوجية

<sup>٣٤</sup> نفس المصدر، ص ٤٤.

<sup>٣٥</sup> نفس المصدر، ص ٤٣.

<sup>٣٦</sup> الدكتور مكرم الطالبياني، الشيخ عبدالرحمن الطالبياني العالم المتصوف وشاعر العشق الالهي ومرشد الطريقة القادرية الطالبيانية، الجزء الاول، مركز خاك للنشر والاعلام، السلبيمانية، ٢٠٠٣، ص ٦١.

<sup>٣٧</sup> الدكتور محمد احمد درنيقة، الطريقة النقشبندية واعلامها، المصدر السابق، ص ٤٢-٤٣.

<sup>٣٨</sup> جان شو فليبي، التصوف والمتصوفة، المصدر السابق، ص ٩٩.

<sup>٣٩</sup> الدكتور محمد احمد درنيقة، الطريقة النقشبندية واعلامها، المصدر السابق، ص ٤٥.

للعقائد النقشبندية في ما له صلة بنظام الطاعة، نلاحظ ان ثمة تزاوجاً بين الحب والطاعة. وهذه الفكرة الصوفية موجودة في العقائد المسيحية. وطالما ان الشيخ المرشد في العقائد النقشبندية هو الطريق الى الخلاص، فأن الحب الذي يمهّد الطريق الى الطاعة يدفع الاتباع الى الفناء في محبة الشيخ، وفي عرفهم انه بدون فناء في الشيخ لا يصل الاتباع الى الفناء في الله اطلاقاً<sup>٤٠</sup>. وينتج عن ذلك ان المرشد في النقشبندية في مستطاعه ان يمنح الامل لأتباعه بالفناء في الله طالما التزموا بمحبته التي هي مقدمة للفناء في العالم الميتافيزيقي.

اضافة الى كل ما ذكر عن نظام الطاعة، هناك جانب اخر يتعلق بالاندماج في معنى العالم الميتافيزيقي، وهو ما يشكل البعد الايسكاتولوجي للموضوع برمته، ويختص بدور الزعيم الروحي في يوم القيامة، عندما لا يكون هناك عالم مادي ويكون العالم الميتافيزيقي هو العالم الوحيد الموجود. في العقائد البارزانية ثمة هامش ايسكاتولوجي يتعلق بدور الشيخ في يوم القيامة. وجوهر الدور يكمن في قدرة الشيخ على الشفاعة لأتباعه لدخول الجنة<sup>٤١</sup>. وتتضمن هذه المسألة مستويين. ففي العالم المادي يكون الشيخ قد رفع عن اتباعه الفرائض الدينية ورعى شؤون حياتهم اليومية، اما في العالم الميتافيزيقي، وبالتحديد في يوم القيامة، فأن مهمة الشيخ تكون ضمان ادخال اتباعه الجنة. واهمية هذا الجانب في نظام الطاعة حاسم جداً لأن مصير الاتباع مرهون برضى الشيخ عن سلوكهم. وفي مطلق الاحوال فأن الخروج عن الاطار المحدد لنظام الطاعة في العقائد البارزانية يؤدي الى خسارة الاتباع نصيرهم في العالم المادي وخسارة شفيعهم في العالم الميتافيزيقي يوم القيامة. ويعزز الاعتقاد بضرورة عدم الاتيان بفعل من شأنه ان يفقد التابع نصرة الشيخ، صرامة نظام الطاعة المتبع.

ومفهوم "الشفيع" في العقائد البارزانية مندمج مع مفهوم "المخلص" وامتداد ايسكاتولوجي له. ووجه الاختلاف بينهما يكمن في انه يفترض ان دور المخلص مكرس في العالم المادي، في حين ان دور الشفيع يظهر بعد فناء العالم المادي وقيامه الاموات وحاكمتهم في العالم الميتافيزيقي.

<sup>٤٠</sup> نفس المصدر ونفس الصفحة.

<sup>٤١</sup> بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، المصدر السابق، ص ٤.

في الاسلام تدخل الشفاعة ضمن اطار الدور الايسكاتولوجي للنبي محمد. ويرى الاسلام ان الشفاعة تختص بالنبي محمد دون سائر الانبياء الذين يعترف الاسلام بنبوتهم. والغرض الاساسي الذي تقوم عليه فلسفة الشفاعة هو تعزيز نظام الطاعة بأعتبار ان اقرار الدور الايسكاتولوجي للنبي محمد في العالم الميتافيزيقي يعزز نظام الطاعة في العالم المادي.

لكن مجموع المسلمين لم يلتزموا بالكامل بهذه الفكرة. فالشيعة الاثني عشرية الذين يرون في السلالة المقدسة للامام علي رمزاً لعهد تاريخي مقدس، اعطوا مستويين للشفاعة، احدهما عام محتص بالنبي محمد دون غيره والاخر خاص محتص بالامام علي. وبحسب هذه النظرية، فأن النبي محمد يشفع لسائر المسلمين يوم القيامة، اما الامام علي فإنه يشفع لأتباعه فقط دون غيرهم. وقد وسع الشيعة الهامش الضيق للمستوى الخاص للشفاعة ليشمل كل الائمة الاثني عشر المقدسين ابتداءً من الامام علي وانتهاءً بالامام محمد المهدي، ويعبر عن ذلك الشيخ المفيد بقوله "ينجي الله بشفاعتهم كثيراً من الخاطئين"<sup>٤٢</sup>.

اما فهم موقف الاسماعيلية من الشفاعة ففيه بعض الصعوبة لسببين: اما لأن الاسماعيلية لم تتناول هذا الموضوع بالتفصيل واما لضياع كثير من المصادر الاسماعيلية حول هذا الموضوع بعد الغزو المغولي وانحسار المد الاسماعيلي. بيد ان هناك اسباباً تدعو الى الاعتقاد بأنه ربما تكون الاسماعيلية تبنت نظرية الشيعة الاثني عشرية في الشفاعة لكون بنياتها الايديولوجية تلتقي مع البنيات الايديولوجية الشيعية في موضوعي رجعة المهدي (رغم الخلاف حول شخصه ومهمته) وقداسة ابناء الامام علي من فاطمة وكونهم وارثي النبي محمد. على انه يمكن افتراض انه ربما تكون الاسماعيلية قد جردت النبي من هذه الخاصية لأن الاسماعيلية، بخلاف التشيع الاثني عشري، ترى ان المهدي سيعود بشريعة جديدة تحل محل كل الشرائع الموجودة. ويعني هذا انه لا يستبعد ان يحتكر المهدي الاسماعيلي المستويين العام والخاص من الشفاعة او على الاقل يتقاسمه مع النبي محمد. ويتناول كتاب اسماعيلي المؤلف مجهول هذه المسألة بشكل غامض ويرى "انه

<sup>٤٢</sup> الشيخ المفيد، اوائل المقالات، الطبعة الثانية، دار المفيد، بيروت، ١٩٩٣، ص٤٧.

لا يقدر على الشفاعة ويقبل منه الا من اقام في مرتبة من مرتبة العالمين الروحاني والديني<sup>٤٣</sup>.

وليس هناك دليل قوي على ان العقائد الصوفية اعطت حق الشفاعة للمتصوفة ولا يستنتج من الاشارات الصوفية المبتسرة والمبهمه حول الشفاعة ما يفيد ان المتصوفة اعطوا لأنفسهم دوراً ايسكاتولوجيا الى جانب النبي محمد. وبدلاً من ذلك، نلاحظ ان بعض المتصوفة، مثل ابو طالب المكي، يوسعون نطاق الشفاعة مثلما فعل الشيعة ويروجون لنظرية ترى ان الانبياء بالدرجة الرئيسية ثم العلماء ثم الشهداء لهم حق الشفاعة يوم القيامة<sup>٤٤</sup>. وهذه الصيغة في مجملها غامضة لأنها تذكر الانبياء بالجمع مما يعني ان الميزة لا تختص بالنبي محمد لوحده بل بسائر الانبياء الاخرين، ثم ان تعبير العلماء يشمل كل الفئات الروحانية، بما فيها بطبيعة الحال المتصوفة. وعلى اية حال، فأن مثل هذا النص المبهم، وغيره من النصوص المبهمة، لا يؤثر سلباً على الموقف العلن للتصوف الذي يرى ان الشفاعة هي من اختصاص النبي محمد. وتتمثل اهمية النص المأخوذ من ابو طالب المكي في انه يدل دلالة واضحة على وجود اراء مختلفة بين المتصوفة حول الموضوع.

ويغلب على مفهوم الشفاعة في العقائد البارزانية المستوى الخاص. ويعني هذا ان الشيخ البارزاني يشفع لشيئته فقط ولا يشفع لغيرهم لأن شفاعته غيرهم منوطة بالنبي محمد. وهناك اصلاً لمبدأ الشفاعة في العقائد البارزانية، يرتبط احدهما بالعقائد الشيعية لأن مفهوم الشفاعة في العقائد البارزانية يشبه مفهوم الشفاعة في العقائد الشيعية. ووجه الاختلاف لا يكمن في الدور الايسكاتولوجي للشافعين، بل يكمن في شخوص الشافعين انفسهم. ففي حين يشفع الامام علي وابناؤه يوم القيامة لشيئتهم، يشفع شيوخ بارزان لأتباعهم. والاصل الثاني يرتبط بالعقائد الصوفية، وبالتحديد تلك التي تمنح حق الشفاعة الى مجموعات اخرى من الروحانيين الى جانب النبي محمد، مثلما يدل على ذلك مقولة ابو طالب المكي.

<sup>٤٣</sup> رودولف شتروطمان، اربعة كتب اسماعيلية، المصدر السابق، ص ٤٢.  
<sup>٤٤</sup> الدكتور كامل مصطفى الشيبسي، الصلة بين التصوف والتشيع، المصدر السابق، ص ٤٠١.

ان مفهوم الشفاعة يقترن بمفهوم اخر هو مفهوم العصمة<sup>٤٥</sup>. والحقيقة هي ان الشفاعة مجرد انعكاس للعصمة وان احد الشروط الاساسية للشفيع هي ان يكون معصوما. هذا التزاوج بين مفهومي الشفاعة والعصمة يسبغ مزيدا من الاحترام على الشفييع ويعزز نظام طاعته. يلفت النظر ان الفكر الاسلامي يجعل العصمة لطفًا من الله يحمل المعصوم على فعل الخير ويزجره عن ارتكاب الذنوب<sup>٤٦</sup>. ولما كان هذا الشخص يعتمد على لطف الله ويمتلك ملكة تمنعه من الشرور، فأن نظام طاعته يكتسب كل شروط المتانة.

---

<sup>٤٥</sup> الرزينة ر. لالاني، الفكر الشيعي المبكر: تعاليم الامام محمد الباقر، ترجمة سيف الدين القصير، دار الساقى بالاشتراك مع معهد الدراسات الاسماعيلية، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١٠٢.

<sup>٤٦</sup> الدكتور حسن حميد عبيد الغرابوي، العصمة في الفكر الاسلامي، دار طيبة ومكتبة اضواء البيان، دمشق، ٢٠٠٧، ص ٢٦.

## المبحث الثاني

### العمامة الحمراء

من بين كل القبائل، يعتنق البارزانيون وحدهم عمامة حمراء. يحمل اللون الاحمر مدلولات تتصل بجذور العقائد البارزانية. وقد ظلت هناك فكرة خاطئة، لم تثبت صحتها على الاطلاق، تربط بين شعار الاحمر كشعار للبارزانيين وبين الشيوعية. بيد ان هذا الربط لا اساس له من الصحة على الاطلاق. حتى بين البارزانيين، وعلى وجه الخصوص الشبان منهم، ثمة من يرى ان اختيار العمامة الحمراء يرتبط بمرحلة عودة البارزانيين من المنفى في روسيا في عام ١٩٥٨. على ان هذه الفكرة تطرح عن جهل اكثر مما تطرح كتأييد لتأثير الشيوعية في البارزانيين، وهي لا تستند على مرتكزات قوية لان البارزانيين اتخذوا العمامة الحمراء شعاراً لهم قبل لجوئهم الى روسيا في عام ١٩٤٧. عليه، فأن خطل الربط بين شعار البارزانيين وشعار الشيوعية لا يحتاج الى ادلة.

ان اول اشارة واضحة الى العمامة الحمراء وردت في عام ١٩٠٩ في قصيدة تمجد معركة قادها الشيخ عبدالسلام الثاني البارزاني ضد اقطاعيي قبيلة زيبار<sup>٤٧</sup>. مهما يكن، فأن الشعار الاحمر يرتبط في العقائد البارزانية بعقيدة طبقية وبظروف محددة. في عام ١٨٩٥ واجهت مشيخة بارزان اكبر تحالف ضدها تألف من الارستقراطية الاقطاعية لقبيلة زيبار القوية ومشيخة بجيل السورجية ومشيخة نهري بزعامة محمد صديق نهري وبرادوست التي شكلت فيما بعد مشيخة لولان البرادوستية وعدة قبائل اخرى<sup>٤٨</sup>. وقد مارس المتحالفون ضغطاً شديداً على بارزان وتمكنوا لاحقاً، بعد سلسلة من المناوشات، من احتلال بارزان نفسها.

<sup>٤٧</sup> يمكن الرجوع الى القصيدة في: بي رش، بارزان وحركة الوعي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، ١٩٨٠، ص ١١٥-١١٦. في هذه القصيدة ورد تعبير "ذوو العمامة الحمر" مرتين.

<sup>٤٨</sup> نفس المصدر، ص ٧٤.

كانت المشكلة الكبرى بالنسبة لبارزان انها نشأت في محيط معادي وقد واجهت المشيخة خصما قويا تمثل في الارستقراطية الاقطاعية التي كان يقودها اقطاعيو قبيلة زيبار الاقوياء. لكن استمرار بارزان بالتعلق بالقيم منحها قوة اضافية وجعلها تكسب اغلب المضطهدين من الفلاحين المعدمين الى جانبها. وجعلها ذلك مرهوبة الجانب.

ان بداية انتهاء عهد الستر، اي انتهاء التقية، بدأ في عهد الشيخ محمد ابن الشيخ عبدالسلام الاول. كان الشيخ محمد قد حقق للمشيخة احتراماً كبيراً عن طريق القوة. وقد مر اتباعه في عهده بمرحلة انتقالية من التقية، اذ ساء ان يرى اتباعه يوزعون اخلاصهم بين التكية البارزانية والارستقراطية الزيبارية، واقنعهم انه لا يستوي ان يكون ولاءهم للتكية مساوياً لولائهم لزيبار. وعن طريق المطالبة بأنهاء الخضوع لقطاعيي زيبار، جعل الشيخ محمد تكية بارزان المركز الوحيد الذي يأخذ منه اتباعه قيمهم الروحية. وكان ذلك في الحقيقة بداية انتهاء عهد الستر. ومن هنا جرى التمهيد لعصر المكاشفة الذي أصبح فيه بارزان مركزاً وحيداً للقيم.

واصل الشيخ عبدالسلام الثاني رسالة الشيوخ الذين بدأوا الصراع مع ارستقراطي زيبار. ومن حسن حظه ان جبهة اعدائه سرعان ما اصابها الانشقاق. فبسبب الصراعات الداخلية بين البيوتات الارستقراطية المتنافسة في قبيلة زيبار، مال بعضها الى الشيخ عبدالسلام للتخلص من مشاكل اكبر. وبدت تلك فرصة للقضاء على نفوذ الارستقراطية. وللوصول الى الغاية التي رسمها لنفسه، اباح الشيخ عبدالسلام تحالفه مع جزء من اقطاعيي زيبار ضد الجزء الاكثر شراسة والاكثر نفوذاً وممكنه ذلك من تحقيق فوز واضح.

هنا نجد ظروفًا ملائمة لخوض كفاح يعتمد على سياسة القوة. فالصراع الطبقي، الذي اساسه هنا اقتصادي، بين الفلاحين المعدمين وبين الارستقراطيين الاقطاعيين مالكي الارض والثروة والسلطة بلغ اوجه. وعزز كفاح الفلاحين العقائد التي كانت تنبثق من بارزان والتي روجت لما معناه انه ليس من حق الاقوياء والاثرياء اضطهاد الفقراء وان من حق المضطهدين الذين يتم سرقة جهودهم ان يشوروا في وجه مضطهديهم. اثار بارزان منذ عهد الشيخ محمد

حركات فلاحية منادية بالانصاف. وبلغت تلك الحركات الفلاحية في عهد عبدالسلام الثاني قمة تنظيمها وقوتها ووقعت صدامات دموية عنيفة بين الفلاحين واقطاعيهم في قبائل شيروان ومزوري. وثمة اشارات الى حدوث فظائع ارتكبت ضد الاقطاعيين. وتشير حدة تلك الفظائع الى حدة ميل الفلاحين الى استخدام العنف ضد مضطهديهم.

اعطت فلسفة بارزان في الحرية الفلاحين المضطهدين دافعا الى التحرك. وفي الوقت الذي اتسمت فيه انتفاضات الفلاحين بسمة تقدمية اجمالا، فأنها ارتبطت في نفس الوقت بميل شديد الى استخدام العنف لانهاء الصراع، وهو ميل اثار غضب الشيخ عبدالسلام<sup>٤٩</sup> الذي يبدو انه لم يتوقع، رغم تأييده لاستخدام العنف، هذا الميل المتطرف لاستخدام العنف ضد الاقطاعيين من جانب الفلاحين المنتفضين.

ان الميزة الاساسية لحركات الفلاحين تلك هي انها لم تكن تحت قيادة برجوازية، كما هو الشائع في الثورات الديمقراطية، ويعني ذلك بطبيعة الحال ان عدم وجود قيادة مدنية للحركات الفلاحية حصر الصراع الاساسي على موضوع الاستيلاء على الارض ولم يساهم بشكل ملحوظ في تحويل الانتاج الزراعي الى انتاج بضاعي، اي انه لم يتحول الى انتاج من اجل السوق.

مهما يكن، فإن انعدام وجود قيادة مدنية للحركات الفلاحية لا ينزع عنها صفة الشرعية. انتهت الحركات الفلاحية، المدعومة من مشيخة بارزان، ضد ارستقراطيي زيبار بانتصار حاسم على الاقطاعيين. وتلك الانتصارات اقامت مشيخة بارزان امنا على اساس ضمان اخلاص الفلاحين المتحررين من السلطة الاقطاعية.

كرس الشيخ عبدالسلام مشروعه بمظاهر خارجية. ففي وقت كان فيه اتباعه يزدادون ويحوز فيه على دعم اكبر من الفقراء، اتخذ غطاء الرأس الاحمر شعارا لاتباعه. يرتبط اختيار هذا الرمز بوضع لم تعد فيه مشيخة بارزان مجردة على اخفاء عقائدها ويعني ذلك انها عهد الستر والدخول بوضوح في عهد العلن دون خشية من اية اضطهادات.

<sup>٤٩</sup> بي رش، المصدر السابق، ص ١١٦.



يقابل الرمز الاحمر في العقائد البارزانية عادة الختان عند المؤمنين، وبالتحديد عند اليهود والمسيحيين الاوائل والمسلمين. ان الغاية الرئيسية من الختان في الاديان الثلاثة هو التمييز بين المؤمنين وغير المؤمنين مع ملاحظة ان هذه العادة تكتسب في اليهودية بعدا اكبر من مجرد التمييز بين المؤمنين وغير المؤمنين. في اليهودية يرتبط الختان بعهد بين الله (الاله يهوه في العقائد اليهودية) واتباعه من المؤمنين اليهود. تعبر عن ذلك الاية ٤٥ من سفر التكوين بطرحها قول الرب مخاطبا النبي ابراهيم (هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك: يختن كل ذكر منكم. فتختنون القلفة من ابدانكم ويكون ذلك علامة عهد بيني وبينكم)<sup>٥٠</sup>. وقد استمر المسيحيون الاوائل على هذه العادة باعتبارها علامة عهد بين الله والمؤمنين المسيحيين حتى ابطالها بولص ضمن تعديلاته على الطقوس المسيحية. وانتقلت العادة من اليهودية الى الاسلام. ورغم ان المسلمين لم يعبأوا كثيرا بكونها علامة عهد بينهم وبين الله مثلما هي الحال في اليهودية، الا انها باعتبارها علامة تمييز بين المسلم وغير المسلم من وثنيي العرب لم تفقد مضمونها.

وكما وجد اليهود والمسيحيون الاوائل والمسلمون انه من المناسب ان تكون لهم تدابير من قبيل عادة الختان للتمييز بينهم وبين غيرهم من غير المؤمنين، وجدت المشيخة البارزانية ضرورة في ان تتخذ تدابير مناسبة للتمييز بين اتباعها المؤمنين بالعقائد البارزانية وبين غيرهم من غير المؤمنين بتلك العقائد.

مهما يكن من امر، فأن نتائج الختان كأنعكاس لعهد بين الله واليهود في اليهودية والمسيحية الاولى وكعادة مقتبسة من اليهودية للتمييز بين المسلمين وغيرهم في الاسلام، لم تتوقف عند الحدود التي توختها كل عقيدة دينية، بل سارت ابعد من ذلك لاحقا وصارت رمزا وشرطا للطهارة. يعني ذلك ان الرجل المختون اصبح من الناحية الدينية طاهرا، اما غير المختون فصار نجسا. وحسب التورات فأن الرجل غير المختون نجس ويطلق اسم الاغلف على غير اليهودي وهي

<sup>٥٠</sup> الكتاب المقدس، العهد العتيق، المجلد الاول، الفصل السابع عشر، الآيات ١٠-١١، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣، ص ٣٠.

تتضمن معنى الرجل غير الطاهر الذي لا يحمل علامة الانتماء الى شعب الله المختار<sup>٥١</sup>. ويسري نفس الشيء على الاسلام الذي جعل الختان شرطا ظاهريا للتحول الى الاسلام ورمزا للطهارة. ومثلما يكون الرجل الاغلف في اليهودية نجسا، فهو كذلك في الاسلام.

يؤدي رمز الاحمر في العقائد البارزانية نفس المهمة التي يؤديها الختان في اليهودية والاسلام، فهو بالاساس رمز للتمييز بين المؤمنين وغير المؤمنين. وبالتأكيد فإن التمييز الذي يؤديه الختان للتفريق بين جماعتين غير منسجمتين، هو اكثر حدة من التمييز الذي يؤديه رمز الاحمر في العقائد البارزانية للتفريق بين البارزانيين وغير البارزانيين لأن التفريق في اليهودية والمسيحية الاولى والاسلام هو بين مؤمنين في اطار الدين وغير مؤمنين من خارج الاطار الديني، اما التمييز الذي يؤديه رمز الاحمر في العقائد البارزانية فهو بين مؤمنين بالعقائد البارزانية وغير مؤمنين داخل اطار الدين الواحد.

ومثلما افضى الختان في اليهودية والمسيحية الاولى والاسلام الى نتائج ذات طابع اجتماعي وسايكولوجي، فإن اختيار رمز الاحمر في العقائد البارزانية ادى الى نفس النتائج. في كلا المثالين، ادت اداة التمييز بين الجماعة الدينية الواحدة وبين غيرهم الى احساس بالافضلية والتعالي والانتماء الى جماعة ارقى وانقى.

بررت التورات حاجتها الى التمييز بين اليهود وغيرهم من الشعوب بوجود امر رباني يقضي بفرض الختان على اليهود واعتبار ذلك علامة عهد بين الرب وبينهم باعتبار ان اليهود احتكروا العلاقة مع الرب وان الرب يعتبرهم رعاياه الوحيدين. وقدمت المسيحية الاولى نفس التبرير. ورغم ان الاسلام لم يقدم تبريرا واضحا فإن الالتزام بالختان يتضمن التزاما ضمنيا بالمبرات الواردة في التورات حول الموضوع. اما في العقائد البارزانية فلا تبرير لاتخاذ الاحمر رمزا للتمييز بين البارزانيين وغيرهم. لم تقدم المشيخة تفسيراً لضرورة التمييز بين اتباعها وغيرهم لكنها رأت ضرورة ذلك التمييز بدون ادنى شك. والامر المؤكد هنا هو ان اختيار رمز الاحمر له جذوره التاريخية التي ترتبط حتما بالعقائد التي يؤمن بها البارزانيون.

<sup>٥١</sup> سامي الذيب، مؤامرة الصمت ختان الذكور والاناث، المصدر السابق، ٢٠٠٣، ص ٥٠.

ان الامعان في تاريخ النصف الاول من القرن الهجري الاول يوضح ان الاحمر لا يرمز الى شيء محدد مرتبط بالعتيدة. لكنه في عدة امثلة واقعية يرتبط بالحرب وبخمسة من الشخصيات الاسلامية: سماك بن خراشة المعروف بأبو دجاجة الانصاري من بني ساعدة وخالد بن الوليد والفضل بن ابي سفيان وزبياد بن ابي سفيان بن الحرث وعمهما حمزة.

لا يرتبط ابو دجاجة بأية رؤية فكرية ولا يستدل من سيرة حياته الا كونه واحدا من المحاربين الاشداء ضد الوثنية ومن المؤمنين ايمانا لا يتزعزع بالاسلام. وهو مدين للنبي محمد بذكر اسمه في سجل الابطال اذ حاز على مباركته من بين ابطال اكفاء وحصل على سيف من النبي شخصياً وعد ان لا يضرب به مسلماً وان يضرب به الوثنيين حتى ينحني. ولم يكن حصول ابو دجاجة على سيف من النبي مكسبا هيئنا وتعني مكافأته بالسيف انه كان يستحق ذلك التكريم وان النبي توسم فيه القدرة على رفع رأس الاسلام لأنه تجسدت فيه صفة كان الاسلام بأمس الحاجة اليها: العتيدة الراسخة والاصرار على مناهضة الوثنية حتى تدميرها بالكامل. وتغلب على سيرة ابو دجاجة ايمانه بالقوة لترسيخ البنيات الايدولوجية للاسلام. وتذكر المصادر التي تؤرخ لسيرة النبي محمد ان ابو دجاجة كان يتعصب بعصاة حمراء عندما كان يعزم على الحرب<sup>٥٢</sup>.

في الامثلة الاخرى يبتعد اللون الاحمر عن الاشارة الى الكفاح ضد الوثنية ويرتبط اكثر برؤية عسكرية ترمي الى ضمان التوسع الاسلامي. هنا تقترن الامثلة بالحرب بين المسلمين والبيزنطيين في سوريا الجنوبية، وهي الحرب التي عدها المسلمون مقدسة لانها تساهم في نشر دينهم خارج الصحراء. لا تعطي المصادر انطباعاً بان المسلمين استخدموا اللون الاحمر كرمز عام لتجسيد كفاحهم ضد البيزنطيين لكنه برز بشكل فردي كرمز غير محدد المعالم. ان رواية الواقي التي تشير الى ان خالد بن الوليد حمل بعصاة حمراء على الجنود البيزنطيين لا تقترن بالعصاة الحمراء بأية مدلولات خاصة<sup>٥٣</sup>. وخالد بن الوليد واحد من المع القادة العسكريين المسلمين وقد دفعت حنكته العسكرية النبي محمد الى تسميته

<sup>٥٢</sup> محمد بن سعد بن منيع ابو عبدالله البصري الزهري، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ص

٥٥٦.

<sup>٥٣</sup> ابو عبدالله بن عمر الواقي، فتوح الشام، دار الجليل، بيروت، ص ٢١٩.

بسيف الله المسلول. بيد ان استخدام العصابة الحمراء ربما يكون عادة شائعة في الحروب في تلك الفترة لأسباب لا نجد انفسنا مطلعين على تفاصيلها بدقة ويدعم ذلك ان الواقدي يذكر ثلاثة قادة عسكريين اخرين وهم كل من الفضل بن ابي سفيان وزياد بن ابي سفيان بن الحرث وعمهما حمزة كانوا يعصبون رؤوسهم بعصابة حمراء خلال الحرب ضد البيزنطيين<sup>٥٤</sup>.

عند الشيعة يتداخل اللونان الاسود والاحمر ليكتسب كل منهما قيمة الرمز الادبية. يتضمن الاسود اشارة الى مأساة الائمة الثلاث الاساسيين الاوائل والى تجربة مؤلمة مليئة بالاضطهاد والمطاردة والتصفيات. ورغم ان العباسيين سبقوا الشيعة في اتخاذ الاسود شعارا لهم، الا ان ذلك لا يتضمن نفس المعاني التي يتضمنها شعار السواد الشيعي. ومن المرجح ان الاسود صار دلالة على الشيعة في وقت متأخر، قد يكون بعد اختفاء العباسيين من المسرح السياسي او على الاقل بعد تضعف نفوذهم السياسي. ومهما يكن من امر، فإن الشيعة نظرا لتكرار تجاربهم المريرة، نظروا بسوداوية شديدة الى التاريخ ولم يلتزموا الا في عصور متأخرة بمنح اتباعهم املا في مستقبل اكثر اشراقا.

وعلى العكس من الاسود الذي يعبر عن سوداوية مقيتة، يتضمن الاحمر محتوى ميشولوجيا مفعما بالامل في ايجاد عالم اكثر مساواة واكثر عدلا، كما انه فوق هذا يتضمن قيمة لا حدود لها لروح الاصرار على الوصول الى الاهداف المحددة. ورغم ان كلا الشعارين يعبران عن الاحساس الا ان الفرق يكمن في تعبير كل منهما عن احساس مختلف اذ تطفى على الاول السوداوية وعلى الثاني تفاؤلية مشوبة بالاصرار والحيوية.

لا تعبر الميثولوجيا الشيعية، التي تكمن مهمتها في دفع الاتباع الى الايمان بجمية النصر النهائي مهما طال الزمن، اية اهمية للشعار الحقيقي والاساسي للشيعة وهو السواد. ان اهتمامها يتركز بشكل خاص على اللون الاحمر. وفي مناسبتين على الاقل يتضمن الاحمر في الميثولوجيا الشيعية معنى الكفاح ضد الذين تسببوا بمواقفهم في اثاره الشكوك في صحة اسلامهم.

هكذا، فإنه في معركة صفين وهي المعركة التي جرت في عام ٦٥٧ بين جيش علي الامام الشيعي الاول وجيش معاوية بن ابي سفيان زعيم الارستقراطية المكية قرب الشاطيء الايمن لنهر الفرات، اضفت الميثولوجيا الشيعية قيمة

<sup>٥٤</sup> المصدر السابق، ص ٢٦٥.

رمزية على العصاة الحمراء اللون التي تعصب بها اتباع الامام علي. ان جوهر الفكرة في العصاة الحمراء يكمن في ان الذين تعصبوا بها مثلوا اعلى درجات السمو الاخلاقي والنقاء العقائدي وان منافسيهم في جيش معاوية لم يكن فقط فهمهم السطحي وسعيهم وراء المكاسب المادية وحبهم للمال والسلطة هو الذي حط من قدرهم، انما اضافة الى ذلك فان وقوفهم كأعداء للامام علي وعدم الاعتراف بشرعية سلطته جردهم من كل القيم والشروط الواجب توفرها في المسلم. وعزز قوة هذه الفكرة في الميثولوجيا الشيعية ان صفين لم تنته بمنتهى ومهزوم وان النتيجة التي آلت اليها الاحداث لاحقا اسفرت عن هزيمة المباديء السامية امام جيوت الشر.

ان هذا التصور بكل تداعياته وتفصيله ونتائجه تكرر بعد اقل من ربع قرن في معركة كربلاء. وكما ان معركة كربلاء صارت من الناحية العملية امتدادا لمعركة صفين وكما ان طرفي النزاع اورثا احقادهما لابناءهم، حرصت الميثولوجيا الشيعية على جعل كل القيم والاشارات في معركة صفين تنتقل الى معركة كربلاء. في عام ٦٨٠ وجد الحسين، الامام الشيعي الثالث ومثل النقاء العقائدي بعد ابيه الامام علي، ان ارثه الاسري يحشه على القيام بنشاط سياسي يعيد لأسرته حقها في انتزاع السلطة من يزيد الخليفة الاموي الثاني. ودفعته التقارير التي وصلت اليه من الكوفة الى جمع اتباعه والتوجه الى العراق لقيادة تمرد مسلح ضد الدولة، لكنه عندما وصل الى هناك ادرك انه لم يعد بإمكانه التباهي بأخلاص اتباعه العراقيين. وفي سهل كربلاء واجه جيش عبيد الله بن زياد، والي الامويين على الكوفة، ورغم ادراكه ان ميزان القوى ليس لصالحه فإنه لاسباب تتعلق بقيمه القبلية وعقيدته الثورية، آثر المواجهة على الانسحاب. وانتهت المعركة الى كارثة واييدت قوات الحسين عن بكرة ابيها.

وكما في صفين كذلك في كربلاء اضفت الميثولوجيا الشيعية بعداً رمزياً على العصاة الحمراء. هنا، تعصب الحسين واتباعه بعصاة حمراء وواجهوا بشجاعة نادرة نفس قوة الشر التي واجهها الامام علي قبل حوالي ربع قرن في صفين. ان المواجهة هنا، كما في صفين، مواجهة بين طرفين يلتزم احدهما بالحق والنقاء العقائدي بينما يلتزم الاخر بتمثيل عالم الشرور المادية. وبلغت الميثولوجيا

الشيعة في سرد تفاصيل مقتل الحسين قمتها خلال العهد البويهي عندما تحولت ذكرى الفاجعة الى مراسيم وطقوس خاصة<sup>٥٥</sup> ساهمت بتذكير الاجيال الشيعة بأن مهمتها في الحياة تتركز في الاقتصاص من قتلة الحسين مهما كان الثمن. في المراحل اللاحقة طورت الميثولوجيا الشيعة مفاهيمها وبعد ان استقر التشيع بفرعيه الاثني العشري والاسماعيلي على تبني نظرية الامام المهدي، اقامت الميثولوجيا الشيعة بنيتها على اساس ايجاد علاقة متينة بين التاريخ المساري للشيعة وبين ظهور المهدي في وقت غير معلوم ليعيد للعالم طهارته المفقودة. وفي تلك الميثولوجيا يحقق المهدي للشيعة ما عجزوا عن تحقيقه في الماضي. والدور الذي يلعبه المهدي هو دور المنتقم. ويبدو ذلك واضحا في طروحات النجفي الذي يجعل المهدي يدخل الكوفة ويهدم مساجدها الاربعة<sup>٥٦</sup>. وخلال سردها لظهور المهدي، تعيد الميثولوجيا الشيعة استخدام نفس الرموز والاشارات التي استخدمتها في معركتي صفين و كربلاء. وبموجب ذلك يصبح هناك عامل مشترك بين علي، الامام الشيعي الاول، وبين الحسين، الامام الشيعي الثالث، وبين المهدي، الامام الشيعي الثاني عشر. ويتمثل ذلك العامل المشترك في العصاة الحمراء. وبطريقة لا تخلو من دراماتيكية يسرد النجفي عن الباقر، الامام الشيعي الخامس، ان المهدي سيظهر في خراسان يقود اثني عشر الف فارس معتمرا عصاة حمراء<sup>٥٧</sup>.

هنا نجد ان رمز العصاة الحمراء يختلف من فترة لآخرى. لقد حفلت الحقبة التي سبقت معركة صفين بالفوضى وعدم وجود اجماع على شرعية الامام علي. وترمز العصابات الحمراء في صفين الى الطرف الذي يمثل الطهارة الثورية والنقاء الايديولوجي. ومهما كان الرمز هنا مشبعا بالصوفية فإنه يتضمن كذلك استناده الى قدر معين من القوة التي تتطلبها عملية ادارة الصراع. اما في

<sup>٥٥</sup> غلامحسين مصاحب، دايرة المعارف فارسي، جلد دوم، بخش اول، مؤسسه انتشارات امير كبير، تهران، ص ٢١٩١.

<sup>٥٦</sup> بهاء الدين علي بن عبدالكريم بن عبدالحميد النجفي، منتخب الاضواء المشيرة، مؤسسة الامام الهادي، قم، ١٩٩٩، ص ٣٤١.

<sup>٥٧</sup> نفس المصدر، ص ٣٤٣.

كربلاء، فإن العصاة الحمراء وان كانت ترمز الى الجانب الذي يمثل الطهارة الشورية الا انها تبدو رمزاً لقتال يائس اكثر من كونه رمزاً للاقدام الشوري. لكن هذا الرمز ككل الرموز التي تتحول الى رموز مقدسة بعد موت اصحابها، صار في الميثولوجيا الشيعية اشارة الى الاصرار على العقيدة وعدم الاستسلام، وبذلك حولت الميثولوجيا هزيمة الحسين الى نصر اسطوري لأن الحسين الذي قتل في المعركة تحول الى بطل خالد عبر العصور ورمز مجرد للشورية والطهارة. هنا تتحول الهزيمة الى نصر والمقتول الى مقاوم للفناء. اما عند النجفي، فإن العصاة الحمراء تكتسب اهمية اخروية لأنها ترتبط بالمرحلة الاخيرة من استمرار العالم المادي، وهو يحدثنا عن ((الكنز)) في قرية طالقان وعن ظهور المهدي وهو متعصب عصاة حمراء. وهذا الظهور الفجائي للمهدي يرمز الى المرحلة التي ينتصر فيها الحق على الباطل لأن المهدي هاديه اعادة الطهارة الى عالم فقد تلك الطهارة منذ زمن طويل ومعاقبة الاناس الذين تسببوا في نشر الظلم وقيادة اتباعه الى حيث يليق بهم.

لكن الميثولوجيا الشيعية تضطر بعد النجفي الى استعارة تعابيرها للاشارة الى اشخاص سيظهرون بعد ذلك بقرون ليخدموا القضية الاساسية للشيعية. هكذا نجد ان نوعاً من تبادل الادوار يظهر وانه في ((روضات الجنات)) ينقل خوانساري نبوءة عن الامام علي لا تختلف في مضمونها عن النبوءة التي ينقلها النجفي عن الامام الباقر. ويكمن الفرق في ان الشاه اسماعيل الصفوي يحل محل المهدي ويصبح ((الكنز)) لا في طالقان بل في اردبيل وان الشاه اسماعيل يدخل تبريز وعلى رأسه عصاة حمراء<sup>٥٨</sup>. ان مقارنة بنيات العقائد البارزانية مع بنيات العقائد الواردة في الميثولوجيا الشيعية يوضح ان نموذج الشعار الاحمر للبارزانيين اقرب الى نموذجي صفين واسماعيل الصفوي منه الى نموذجي الامام الحسين والمهدي وان النموذجين الاخيرين تنتج عنها مشاعر مرتبكة لأن اولهما انتهى بكارثة وثانيهما لا يتجاوز الاطار العام للاسطورة. اما نموذجاً صفين واسماعيل الصفوي

<sup>٥٨</sup> خوانساري، روضات الجنات في احوال العلما والسادات، المجلد الاول، مكتب اسماعيليان، قم، ١٣٩١ ق، ص ١٠٧.

فأنهما يمزجان القوة بالعقيدة ويجعلان حرارة الايمان الديني معيارا للاخلاص وحق الحياة.

ان علاقة الاكراد مع التشيع علاقة تتسم بشكل عام بالغموض. وعلى الرغم من طغيان الغموض على علاقات الاكراد بالتشيع الا ان الاكراد لم يسلموا من التأثير القوي للعقائد الشيعية عليهم وبالاخص العقائد الاسماعيلية. وفي العصور الوسيطة يمكن ان نلاحظ ان اقرب امارتين شيعيتين الى الاكراد هما امارتا الموصل ونصيبين. وقد حكم الاولى آل حمدان وحكم الثانية آل المسيب الذين استولوا في العهد البويهي على الموصل وامتد سلطانهم الى حلب<sup>٩</sup>. وبسبب صلابة البنيات الايديولوجية للشيعية فان تأثيرها وصل الى الاكراد. وقد عززت المكاسب السياسية التي حصل عليها الشيعة في فترات متقطعة من قدرتهم على دمج معتقداتهم بالعقائد المحلية للبيئات الثقافية المختلفة.

تركت الميثولوجيا الشيعية اثرها على تنظيم دور الارادة في نطاق المساعي التي تبذل في سبيل التحرر الاجتماعي. وكما جعلت الميثولوجيا الشيعية الشعار الاحمر رمزا للجانب الذي هاديه ضمان الحقوق وتأكيد نبل المقاصد، فان هذه الميثولوجيا بجوهرها المثالي انتقلت الى الحركات السياسية التي اعطت للحياة قيمة شمولية عن طريق شرعنة مواجهة استبداد الدولة. ويتضح ذلك من خلال تمرد بابك الخرمي.

ان اللون الاحمر كشعار للحركة الخرمية يشكل تعبيرا مكثفاً عن جوهر الحركة. وقد تمكنت هذه الحركة التي عطلت قدرة الدولة العباسية على التفاخر بكونها تجسيدا لأرادة الله من اخراج مناطق شاسعة من سيطرة الدولة والخط من هيبة خليفة بغداد والتشكيك في شرعيته وقيمه الدينية. ظهرت الحركة الخرمية بقيادة بابك الخرمي في النصف الاول من القرن التاسع الميلادي وهي تشكل في كثير من النواحي حركة فلاحية انتشرت بشكل واسع في اذربيجان واقليم الجبال.

وكما ان الحركة البارزانية في زمن الشيخ عبدالسلام الثاني عبرت عن حاجة الفلاحين الاساسية الى العدالة والقيم الروحية، فان الحركة البابكية جسدت ذلك بوضوح في الاقاليم التي ظهرت فيها قبل الحركة البارزانية بأكثر من الف سنة،

<sup>٩</sup> الشيخ محمد حسين المظفري، تاريخ الشيعة، مكتبة بصيرتي، قم، صص ١٠٤-١٠٥.



معبرة عن قيم اجتماعية تجسدت بعد ذلك في اوضح صورة في اهداف الحركة البارزانية. وليس من قبيل الصدفة ان يكون للحركتين نفس الشعار المتمثل باللون الاحمر. عرف البابكيون بأسم الحمر في اغلب الاحيان<sup>٦٠</sup> ويعطي ذلك انطباعا بأن انصار الحركة جسدوا شعارهم في شكل غطاء للرأس او رايات او قلنسوات او صدريات حمراء. وتعطينا المصادر التاريخية السريانية ادلة قوية على عمق انتشار هذه الحركة بين الاكراد اذ تشير الى ان نشاط الحركة المكثف في عشرينات القرن التاسع الميلادي بلغ الشاطيء الشرقي لنهر دجلة<sup>٦١</sup>.

حتى بعد قرون من اخماد الحركة البابكية يمكن ملاحظة ان عقائدها الثورية توارثتها حركات اخرى بصيغ مختلفة وفي ظروف تختلف عن الظروف التي سادت في القرن التاسع. ان تحليل البنيات العقائدية للحركة القرمطية وهي حركة استمدت معظم افكارها من الحركة الاسماعيلية، يوصلنا الى بقايا تأثير للحركة البابكية على الحركة القرمطية. ويوضح ذلك ان المؤرخ البغدادي ابن الجوزي الذي ظهر بعد بابك الخرمي بما يقارب الثلاثة قرون، عكس في كتابه "المنتظم" ما معناه ان القرمطية ليست سوى امتداد لحركة بابك وتبرز في كتابه الاشارة الى ان القرامطة، كما الخرمية، عرفوا كذلك بالمحمرة<sup>٦٢</sup>، ويتضمن ذلك اضافة الى التسليم بوجود علاقة ايديولوجية قوية بين القرامطة والحركة البابكية، كون القرمطية قد استعارت اسم او شعار بابك الاحمر كرمز لعقائدها.

عند طوائف اخرى، وبالتحديد عن طائفة اهل الحق، لا يخرج تقديس اللون الاحمر عن اطار الضرورة. هنا لا يتحول الاحمر الى رمز مطلق، واستخدامه يختلف عن استخدامه كشعار مثلما هو حاصل عند الخرمية وكوسيلة للتمييز بين الاتباع وغير الاتباع كما عند اتباع الشيخ حيدر والصفويين والبارزانيين او كتعبير عن جبهة الحق كما في الميثولوجيا الشيعية، لكنه قطعاً لا يخلو من القيم السامية.

<sup>٦٠</sup> ارشاك بولاديان، الاكراد من القرن السابع الى القرن العاشر الميلادي وفق المصادر العربية، ترجمة مجموعة من المترجمين، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٤، ص ٩٥.

<sup>٦١</sup> نفس المصدر، ص ٩٦-٩٧.

<sup>٦٢</sup> حسن بزون، القرامطة بين الدين والثورة، المصدر السابق، ص ١١٨.

يعتمد اهل الحق على الاحمر لا كشعار ولا كرمز مطلق انما كلقب. وهذا الامر له دلالة خاصة وهو متناسب تماما مع البنيات العقائدية لاهل الحق. ان اربعة على الاقل من زعماء اهل الحق او قادة الطوائف التي تقترب في عقائدها من عقائد اهل الحق يتخذون لقب سور "الاحمر". وتتضح اهمية اتخاذ "سور" لقباً مقدساً كونه يمثل عند الشيعة في ميثولوجيتهم وعند عامة الناس لقباً للامام علي<sup>٦٣</sup>. ومن بين زعماء اسرة آتش بيكي bigi في طائفة اهل الحق اشتهر سيد مبارك بلقب مفخم هو شاه قرمزي "الاحمر". وابتداءً من سيد محمد فلاح مشعشع مؤسس الطائفة الدينية المذكورة حتى محمد بيك الثاني، لا نجد غيره يعرف بالاحمر. ورغم انه اكتسب هذا اللقب بسبب لون بشرته الميل الى الحمرة، فإن اتباعه لم ينظروا الى ذلك الا باعتبارها اشارة الى ميزته الروحية التي تجعله تجسيدا لذات الامام علي<sup>٦٤</sup> وتعبيراً عن ضرب من القوة الحارقة التي تمثل قوة الحق. يعبر عن ذلك اشعار وضعها اتباعه في مدحه تتسم باوصاف مفرطة في المبالغة ترى فيه الشخص الذي "سيسيطر على العالم من البر حتى البحر"<sup>٦٥</sup>.

وما تزال بين الكاكائيين في منطقة هورامان اسرة عريقة تحمل لقب مير سور (الامير الاحمر) وتنتسب الى سيد محمد مير احمد ابن الشيخ عيسى اخو سلطان سهاك ويتضمن الكتاب المقدس للكاكائية، سرجم، نصوصاً من اشعاره<sup>٦٦</sup>. ويتكرر نفس اللقب عند اسحاق بن محمد بن احمد بن ابان النخعي زعيم الطائفة الاسحاقية العلوية في العراق في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي<sup>٦٧</sup>.

ان الغموض كان الطابع السائد دائماً في علاقة الجماعات السرية باللون الاحمر كرمز لعقائدها. وفي القرن الخامس عشر تحولت اللفظة التركيبية قزلباش التي تعني ذوي الرؤوس الحمر الى اشارة خاصة لجماعة عقائدية على درجة عالية

<sup>٦٣</sup> سياوش دلفاني، تاريخ مشعشعيان (اهل حق)، ص ٩٨.

<sup>٦٤</sup> نفس المصدر، ص ٩٧.

<sup>٦٥</sup> نفس المصدر، ص ٩٨.

<sup>٦٦</sup> سهديق بؤره كدي، كاكه يويه كان و ريو رجه كديان، وه زارده تي روشنييري، سليتماني، ٢٠٠١، ل ١٣-

<sup>٦٧</sup> ١٤.

<sup>٦٧</sup> الشيخ جعفر السبحاني، تاريخ الاسماعيلية، دار الاضواء، بيروت، ١٩٩٩، ص ٤١٨.

من الانضباط والطاعة والتعصب الديني سعت تحت ضغط الحماس الصوفي الى فرض عقائدها بأقصى درجات القوة على السكان الخاضعين لسلطانها. ويمثل غطاء الرأس الاحمر الذي ارتداه القزلباش اقرب مثال تاريخي الى غطاء الرأس الاحمر الذي اتخذه البارزانيون رمزاً لهم.

ان ملاحظة ان اول ظهور لغطاء الرأس القزلباشي الاحمر كان في مناطق من كردستان الشمالية يكتسب اهمية بالغة. ولا يقلل من قيمة هذه الاهمية ان ظهور غطاء الرأس القزلباشي الاحمر كان بين القبائل التركمانية التي شكلت فيها بينها نظاما من الاتحاد القبلي المتين. لعبت تلك القبائل دورا حاسما في ظهور الدولة الصفوية المتشددة. ان سيورة ذلك الحدث تم وفق آلية معقدة للغاية وغير واضحة المعالم. وليس هناك معلومات كافية عن الطريقة التي تحولت فيها تلك القبائل التركمانية الى الاسلام والمرجح ان ذلك التحول لم يكن تحولا كلاسيكياً وانه سبقتة ورافقتة عقائد لم تكن على صلة قوية بالمفاهيم التقليدية للاسلام.

ومن الواضح ان تلك القبائل التي استقرت في تلك المناطق منذ العهد السلجوقي وقعت تحت تأثير الحركة البابائية التي تزعمها بابا اسحاق الذي يعتقد ان افكاره كانت خليطاً من العقائد الشيعية-الاسماعيلية والصفوية. وفي الغالب الاعم فأن افكار بابا اسحاق التي دعت الى انشاء بنيات ايديولوجية قائمة على اساس المساواة والعدل والنقاء الروحي استقرت بعمق في نفوس السكان من الاكراد والتركمان. وتدل سعة المنطقة التي سادتها الحركة البابائية الممتدة من طرطوس حتى آماسيه، على قوة الانتشار الافقي للعقائد البابائية. زعم بابا اسحاق ان اصوله تعود الى منطقة سيمساط او شمشاط الواقعة على الجانب الايمن من نهر الفرات<sup>٦٨</sup> وهي منطقة ارتبطت تاريخياً بسوريا وسادت فيها الثقافة اليونانية خلال العهد الروماني لكنها الان جزء من ولاية اورفة في تركيا.

يمكن ملاحظة ان كلمة "بابا" تتجاوز معناها اللغوي. وهذه الكلمة شائعة على نطاق واسع بين الاكراد وتعني "الاب". لكن هناك استخدام آخر للكلمة على نطاق اضيق يعطي معنى "المسكين" او "المعدم". ودمج كلا المعنيين، يمكن الحصول على جانب من الافكار الاجتماعية للحركة البابائية. تؤدي كلمة "بابا"

<sup>٦٨</sup> محمد حمدي، پژوهشي دقيق اهل حق، تاريخچه، عقايد، فقه، مؤسسه فرهنگي وانتشاراتي پاژينيه، تهران، ١٣٨٤ ص ٥٠.

الملاصقة لأسم اسحاق هنا، وظيفة الدلالة على "الزعيم" او "القائد". ويلاحظ ان اللقب يمنح المتلقب سلطة اجتماعية تعزز وظيفته كقائد للجماعة. ان دمج دور الاب على المستوى الاجتماعي مع دور الزعيم على المستوى الديني او السياسي يعطي الحركة زحماً متدفقا ويعزز التزام الانصار بالبرنامج الذي يضعه لهم الزعيم. ان الميل الى فرض الوصاية الابوية (الباترياركية) على المجتمع يستمد قوته بالاساس من النظام العشيري السائد الذي كان يعطي رئيس القبيلة سلطة باترياركية. وهذا الدمج للجانب الاجتماعي من الكلمة بالجانب الديني او السياسي يتطابق مع الدمج الذي أنشأه بابا الفاتيكان خلال القرون الوسطى للجانب الدنيوي بالجانب الديني لوظيفة البابا كزعيم ديني-سياسي للمسيحيين في العالم.

ان جذور هذه الفكرة موجودة بعمق بين البارزانيين. فالشيخ عبدالسلام الثاني كان يلقب بأسم "باب" اي الاب في اللغة الكردية<sup>٦٩</sup>. وحتى عام ١٩٦٩ ظل الشيخ احمد بارزاني يمثل دور الاب على المستوى الاجتماعي ودور الزعيم الديني على المستوى العقائدي. ولأسباب تتعلق بتعارض المصالح بين القيادتين السياسية والدينية، فشل البارزانيون بعده في دمج الاجتماعي بالروحي. وقد سعت القيادة السياسية الى توسيع مفهوم "الاب" ليشمل الشعب كله وليس العشيرة فقط. ويتضح ذلك من ملاحظة ان الادبيات السياسية رددت تكراراً وصف ملا مصطفى بارزاني بـ "ابو الاكراد".

يشير المضمون الثاني للكلمة الذي يعطي معنى "مسكين" الى رؤى اجتماعية داخل الحركة قائمة على تعزيز اللحمة الاجتماعية وانشاء اواصر اخوية بين الافراد الذين يعدون مساكين، اي لا يملكون ثروة مادية بل يتشاركون وفق نظام للتشارك في وسائل الانتاج العامة دونما حاجة كبيرة الى تعزيز الدور الاقتصادي للملكية الفردية.

وبين الاكراد الايزيديين يحظى لقب بابا بقدر كبير من الاحترام الاجتماعي لكنه يقتزن في الغالب بلقب مفخم هو "شيخ" ويتشكل من كليهما لقب مفخم آخر هو بابا شيخ. ومن ملاحظة ان "شيخ" تمثل الطبقة الارقي في سلم النظام الطبقي

<sup>٦٩</sup> لقاء مع خضر بارزاني، المختص بالشؤون الاجتماعية للبارزانيين، في السليمانية في ٢٧/٥/٢٠٠٧.

الايديدي، فأن اقتتان "بابا" به دون غيره من الالقاب يؤكد مدى اهمية الكلمة في تفخيم الدور الاجتماعي لطبقة الشيوخ. وعلى نفس المنوال ، يقتن لقب "بابا" عند السادة البرزنجية كذلك بأحترام اجتماعي كبير. وليس مصادفة ان نجد القابا، حتى بين الاكراد السنة، تدخل فيها كلمة "بابا" كمكون اساسي مثل بابا شيخ الذي يجسد مضمونا يتسع لدمج الوظيفة الاجتماعية بالوظيفة الدينية. وقياسا على كل هذا، فإنه يمكن الربط بين المعنى الذي تجسده كلمة "بابا" حسب مفهوما البابائي مع كلمة "بابان" التي اتخذت لقباً لأسرة ارستقراطية حكمت مناطق شاسعة من كردستان الجنوبية حتى النصف الاول من القرن التاسع عشر خلال العهد العثماني. ويلاحظ ان المصادر التاريخية تشير الى ان كلا من مؤسس الامارة في القرن السادس عشر الامير بير بوداق ومؤسس اخر سلالة ارستقراطية حاكمة في الامارة فقي احمد داريشمانه اتخذ لقب بابا<sup>٧٠</sup>. ويمكن ان يعني ذلك ان كل الامراء الذين حكموا الامارة اتخذوا نفس اللقب.

ان الجزم بالاصول الكردية لبابا اسحاق صعب للغاية واذا صح انتسابه الى منطقة سيمساط فأن الجغرافيا تدعم كونه كرديا الى حد ما. بيد ان هناك اراء ترجع اصوله الى خراسان وترى ان اصول تلميذه، حاجي بكتاش، تعود ايضا الى خراسان<sup>٧١</sup>. اما اذا كان بابا اسحاق هو نفس سلطان سهاك الذي نعرفه فأن الشكوك حول اصوله الكردية تتبدد لأن سلطان سهاك خلف نصوصا يقر فيها بأصوله الكردية<sup>٧٢</sup>.

ليس هناك دلائل على مصير بابا اسحاق وليس هناك دليل قوي يثبت صحة الشائعات التي راجت حول مقتله خلال اضطرابات الحركة البابائية. ويؤكد كثيرون بينهم ابن بيبي في كتابه عن تاريخ السلاجقة فرضية مقتله ويرجع اخرون ان يكون فر الى جبال زاكروس. وثمة نظرية جديدة بالتأمل روج لها الدكتور سعيد

<sup>٧٠</sup> دكتور عهبدوللا عدلياوهي، كردستان له سهرده مي دهوله تي عوسمانيدا، سهنته ري ليكولنيسه وهى سترايجيى كردستان، سليمانى، ٢٠٠٤، ل ٤٦-٤٧.

<sup>٧١</sup> دكتور مصطفى كامل الشيبى، تشيع وتصوف تا اغاز سده دوازدهم هجرى، ترجمه على رضا ذكاوتى قراگزلو، مؤسسه انتشارات امير كبير، چاپ سوم، تهران، ١٣٨٠، ص ٣٥١ و ٣٥٦.

<sup>٧٢</sup> صديق صفى زاده، دوره هفتوانه (جزوى از نامه مينيوى سراجام)، كتابخانه طهورى، تهران، ١٣٦١ ش، ص ٧٣.

خان كردستاني ترجح ان يكون سلطان سهاك، مؤسس جماعة اهل الحق العلوية في جبال زاكروس، وحاجي بكتاش الذي يفترض انه تلميذه، مجرد شخص واحد بزعم انه بعدما فرغ سلطان سهاك من مهمته في زاكروس اختفى بشكل مريب وظهر فجأة في كردستان الشمالية بأسم حاجي بكتاش<sup>٧٣</sup>.

ان التمعن في عقائد الحركة البابائية تثير الاحساس بأن العقائد البارزانية قريبة جداً منها. ظهرت الحركة البابائية كحركة دينية ودعت الى نوع من الاشتراكية البدائية والتآخي الاجتماعي واعتمدت معياراً خاصاً لتنظيم العلاقة بين الخالق واتباعه قام على اساس عدم الحاجة الى اداء الفرائض الدينية. بدأت الحركة البابائية كحركة علوية لكن فروعها طورت افكارها حسب البيئات المحلية واتجه بعضها الى التشيع. والعامل الذي اجمعت عليه كل الفروع هو اساسها الصوفي ومبادئها الباطنية.

ورثت البكتاشية الحركة البابائية ودخل محمد بن ابراهيم بن موسى خراساني التاريخ بأسم حاجي بكتاش وكتلميذ لبابا اسحاق. طور حاجي بكتاش عقائده الصوفية وابتدع طقوساً خاصة بال دراويش تقاد فيها الشموع وفرض على اتباعه غطاءً خاصاً للرأس حتى يتميزوا به عن غير المؤمنين بطريقته الصوفية. وساهم في انتشار عقائد الحركة البابائية بين تركمان الاناضول ان عدداً من القبائل التركمانية الرحالة، خصوصاً شاملو، استعارت من المجاميع الباطنية في حلب وسيواس عقائدها النصيرية-الاسماعيلية وعملت على تطويرها.

تركت الحركة البابائية اثارها على الحركة الصفوية التي ظهرت لاحقاً. ومن مظاهر ذلك التأثير غطاء الرأس القزلباشي الاحمر الذي اخذته الحركة الصفوية من الحركة البابائية<sup>٧٤</sup>.

وعلى الرغم من ارتباط القزلباش بالصفويين، فإنهم ظهوروا اول مرة في كردستان الشمالية بين القبائل التركمانية التي كان يرأسها الشيخ جنيد. تشير القلنسوة المخروطية الحمراء للقزلباش، بالطريقة التي ظهرت عند الصفويين،

<sup>٧٣</sup> محمد علي سلطاني، سه گفتار تحقيقي در آين اهل حق، نشر سها، تهران، ١٣٧١، ص ٢٢.

<sup>٧٤</sup> صدر حاج سيد جوادى وبهاء الدين خرمشاهى، دايرة المعارف فارسى، ج٣، سازمان دايره المعارف تشيع، تهران، ١٣٦٨، ش، صص ٩-١٠.

بشكل اكيد الى التشيع الاثني عشري وكانت تصنع في الغالب من الصوف او الوبر وكانت ذات رأس مدبب وتحتوي على اثني عشر شقاً كتب على كل منها اسم احد الائمة الاثني عشر المعروفين لدي الشيعة الجعفرية.

وقبل ان تتحول القلنسوة الحمراء الى رمز رسمي للدولة، كانت مجرد رمز للدراويش الذين مارسوا مهمة التبشير بعقائدهم. ويجب ملاحظة ان القلنسوة الحمراء لم تكن في البداية معقدة بالشكل الذي ظهر عند الصفويين. وفي الغالب انها لم تكن في البداية تحتوي على شقوق ترمز الى ائمة الشيعة الاثني عشر. وهذا يعني انها من الاضافات اللاحقة.

ليس هناك تاريخ دقيق لظهور القلنسوة الحمراء بيد انه من المرجح انها ظهرت خلال الحركة البابائية ثم لاحقاً في زمن الشيخ جنيد والد السلطان حيدر. ان براعة الشيخ جنيد والسلطان حيدر تكمن في قدرتهما على تشكيل جيش من الدراويش الاوفياء الذي صاروا يعرفون بأصحاب القلنسوات الحمراء. ان عقائد الشيخ جنيد والسلطان حيدر غير واضحة حتى الان لكن عقائدهما في الغالب تمازجت مع عقائد الحركة البابائية مع ميل متزايد نحو العلوية. وهناك اشارات الى ان عقائد السلطان حيدر كانت تتوافق مع عقائد الحركة الجلالية في الاناضول وهي حركة قامت على اساس تقديس الامام علي واعتمدت على طروحات اسماعيلية ونصيرية وبابائية واتخذ دراويشها القلنسوة الحمراء المخروطية علامة لهم<sup>٧٥</sup>. يوضح ذلك انه في ذلك العصر اتخذت مجموعات شتى، يمكن ان تكون كلها فروعاً من الحركة البابائية، القلنسوة الحمراء شعاراً لها.

عبر القزلباش عن افكارهم بقوة ولعبوا دوراً كبيراً في تشكيل الدولة الصفوية. ويشكل تاريخهم رغبة قوية في تقديس الامام علي الى حد تأليهه. ويبدو ان عقائدهم اصابها التغيير. فقد تحولوا لاحقاً من الايمان بعقائد تدخل في نطاق تأليه الامام علي وانتفاء الحاجة الى اداء الواجبات الدينية الى الايمان بعقائد ساعدت في التخفيف من الاصرار على تأليه الامام علي ولكن ليس لدرجة انزاله الى رتبة البشر العاديين. هذا التحول خفف من غلواء التأليه لكنه اتجه نحو الترويج لمبدأ الحلول كحل فلسفي وسط بين التخلي عن تأليه الامام علي وبين

<sup>٧٥</sup> محمد كريم يوسف جمالي، تشكيل دولت صفوي وتعميم مذهب تشيع دوازده اصامى به عنوان نتهها مذهب رسمي، ص ١٥١.

تنزيل قدره الى منزلة البشر العاديين. هكذا اعتقدوا بأن الله قد تجسد في الامام علي وان ذلك اعطاه القوة الكافية لاقتلاع باب خيبر حتى يصبح في مقدور المسلمين اقتحام المدينة وابداء اليهود. وثمة مجاميع من بقايا التركمان القزلباش من التي تعود اصولها الى مناطق سيواس وأماسيه وتوقات في تركيا وتعرف بأسم روملو في غرب ايران، تجزم بأن السلطان اسماعيل الصفوي كان التجسيد الالهي للامام علي<sup>٧٦</sup>.

استخدم السلطان حيدر تعبيراً جديراً بالتأمل في تسمية القلنسوة الحمراء اذ عرفها بأنها تاج القزلباش<sup>٧٧</sup>. اعطى الاسم المنتخب مزيداً من الهيبة للقلنسوة الحمراء وترك اثرا نفسيا كبيرا على اتباع السلطان حيدر. ادت القلنسوة الحمراء وظيفتها بدقة اذ ميّزت بين اتباع السلطان حيدر وبين غير الاتباع واوحت كذلك بطبيعة المهام التي تقع على عاتق صاحب القلنسوة بأعتبره ثوريا يعمل على نشر عقيدته الصحيحة بالوسائل التي يراها ضرورية.

اتخذ الصفويون القلنسوة الحمراء رمزا للنضال المتدفق في سبيل الاهداف المقدسة. ان الظروف والاسباب التي دفعت الصفويين الى اتخاذ القلنسوة الحمراء شعارا لهم غير واضحة بشكل دقيق. وجلي ان الصفويين اعتبروا انفسهم ضمير النقاء الايديولوجي وحراس المبادئ الدينية الامناء ورأوا انفسهم يجسدون المبادئ السامية للتشيع. وقد استطاعوا ان يطوروا بنياتهم الايديولوجية ويتحولوا الى التشيع الجعفري. ومن الجلي انهم اخذوا معهم خلال عملية التحول بعض اثار المرحلة السابقة والتي تجسدت بشكل واضح في القلنسوة الحمراء وورثوا اسم القزلباش.

ان التزام الصفويين بالتأكيد على انتسابهم الى السلطان حيدر مسألة جديرة بالملاحظة. ولاسباب مزيد من القداسة والهيبة على شعارهم فأنهم اطلقوا عليه اسماً مهيباً هو التاج الحيدري وهو لقب يجمع بين الانتساب الى السلطان حيدر والتاج كرمز للسلطة والقوة. ويرتبط اتخاذ القلنسوة الحمراء كشعار في العهد الصفوي بالتزام الصفويين بالتمييز بين اتباعهم وغيرهم. بالنسبة لجماعة

<sup>٧٦</sup> محمد محمدى، پژوهشى دقيق اهل حق، ص ٥٨.

<sup>٧٧</sup> دايرة المعارف فارسى، جلد اول، بخش دوم، ص ٢٥٤٨.



كالصفويين ترى في ذاتها تجسيدا لأرقى انواع السمو الخلقى والديني، تبدو مسألة التمييز بين الاتباع وغيرهم مسألة في غاية الاهمية. ان المفهوم الصفوي للتمييز بين الاتباع وغير الاتباع يتجاوز مجرد التمييز بين الشيعة والسنة وهي مسألة كان الصفويون يولونها اهمية مبالغ فيها، كما انها في جوهرها محاولة للتمييز بين المؤمنين وغير المؤمنين لان الفكرة السائدة لدى الصفويين هي الفكرة التي وردت في معظم الكتب الشيعية الكلاسيكية المتطرفة والتي جوهرها ان عدم الايمان بكمال التراتبية الشيعية الاثني عشرية وانكار ظهور الامام الثاني عشر من جديد يدخل في باب الكفر. هذه الفكرة وان جاءت متأخرة في التدوين في كتب الشيعة الا انها شكلت العصب الرئيسي في البنية الايديولوجية الصفوية التي قامت اساسا على اخراج غير الشيعة من اطار الاسلام.

بيد انه رغم ذلك ثمة عامل اخر لا يجب اهماله يتعلق بالصراع المحتدم بين الصفويين والعثمانيين وتأثيره على اقتناع الصفويين بضرورة ان يكون لهم شعار يميز اتباعهم عن اتباع العثمانيين.

دل اتخاذ القلنسوة الحمراء شعارا للصفويين على الرغبة في اعطاء الميل الديني مظهرا خارجيا وهو الميل الذي اتخذ فيما بعد طابعا سياسيا بسبب احتدام الصراع بين الصفويين الشيعة والعثمانيين السنة. ان اكثرية الكتاب الايرانيين وبينهم الدكتور جمالي الذي كتب بدقة عن تشكيل الدولة الصفوية يرون ان الصفويين اختاروا القلنسوة الحمراء للتمييز بين الشيعة والسنة، فيما يربط بعض الكتاب الغربيين بين الشعار الصفوي وبين ميل الصفويين الى تمييز الاثراك الايرانيين عن العثمانيين او الشيعة الايرانيين عن السنة العثمانيين، اذ انه مقابل غطاء الرأس العثماني الاخضر المعروف بـ(يشيل باش) اتخذ الصفويون القلنسوة الحمراء شعاراً لهم. ورغم انه من الصعب معرفة تاريخ ظهور غطاء الرأس العثماني الاخضر في اسيا الصغرى الا انه يرجح ان اول ظهور قوي له يعود الى زمن حملة السلطان سليم الاول على شيعة اواسط الاناضول التركمان في بداية القرن السادس عشر<sup>٧٨</sup>.

<sup>٧٨</sup> محمد كريم يوسف جمالي، تشكيل دولت صفوى وتعميم مذهب تشيع دوازده امامى به عنوان تنها مذهب رسمى، ص ٨١-٨٢.

وثمة ظاهرة يمكن ملاحظتها عند التدقيق في سجلات الدولة العثمانية تفصح عن ميل العثمانيين الى اعتبار اي استخدام للون الاحمر دليلا على العداء لهم. وضمن هذا الاطار، نلاحظ انه في عصر السلطان سليمان القانوني ان العثمانيين وقد ساءهم انتقال قبائل من التركمان الورساق من طرسوس وادنة الى ايران، دونوا اسماء تلك القبائل في سجلاتهم الرسمية بالخط الاحمر باعتبارهم من اعداء الدولة العثمانية الالاء<sup>٧٩</sup>.

اعطى الصفويون الاوائل شعارهم ضربا من القداسة. وتحت تأثير العنفوان الديني المفعم الى ابعد الحدود بالتعصب، ادعى الصفويون ان الشيخ حيدر والد الشاه اسماعيل الصفوي جاءه في الحلم من عالم الغيب وامر ان يطلب من اتباعه ارتداء القلنسوة الحمراء التي ترمز الى اخلاص الاتباع اللامتناهي للائمة الاثني عشر<sup>٨٠</sup>.

يتكرر مفهوم القداسة عند الصفويين في شكل تبجيل الحركة السياسية التي قادها الشاه اسماعيل الاول والتي انتهت لاحقا الى دمج الدين بالدولة، والمذهب بالسياسة. وكمعى لتحويل الميثولوجيا الصفوية الى امتداد للميثولوجيا الشيعية، جرى دمج الحقيقة بالاساطير. ويبدو ان مروجي العقائد الصوفية علقوا اهمية كبيرة على تصوير كفاح الصفويين كتعبير عن كفاح الشيعة الاوائل في مسعى لتعزيز صلابة البنيات الايديولوجية التي قامت عليها الحركة الصفوية. ويفسر ذلك، السبب الذي دفع منظري الصفويين الى وصف الشاه اسماعيل الاول بالكنز والى اعتباره هو وكفاحه امتدادا لكفاح وشخصية الامام علي ويتحدد كل هذا في اطار خاص يصور الشاه اسماعيل الاول باعتباره تجسيدا ميثولوجيا للامام علي وهو يخرج من اربيل وعلى رأسه عصا حمران، تماما كما فعل انصار الامام علي في صفين وانصار الامام الحسين في كربلاء حسب الميثولوجيا الشيعية. هنا، يدل استخدام العصا الحمراء على الربط بين الشاه اسماعيل الاول وكفاح الامام علي وابنه الحسين على مدى الحرص على جعل الحركة الصفوية امتدادا

<sup>٧٩</sup> نفس المصدر، ص ٩٤.

<sup>٨٠</sup> هاشم حيجازى فخر، شا ئيسماعيلى يه كه م و جهنگى چالديران، وهرگيترانى كه مال رهشيد شهريف، خانه وهرگيتران، سليتمانى، ٢٠٠٢، ج ٤٣.

لحركة الشيعة الاوائل، لا فقط كحركة ترمي الى مواجهة عالم مليء بالشور، انما ايضا كحركة تعبر عن كل المظاهر الخارجية لكفاح الشيعة الاوائل، خصوصا في صفيين وكربلاء. وتكتسب العصاة الحمراء هنا معنى رمزيا لانها تشير الى الاهداف التي سيرتها الصفييون من كفاح الشيعة الاوائل. وفي الحديث المنسوب الى الامام علي والمنشور في كتاب (روضات الجنات في احوال العلما والسادات) يقول الامام علي جملة بلغت من الكمال حدا جعلها تسبخ اقصى درجات الشرعية على الحركة الصفية وزعيمها حيث يقول ((ان لنا بأردبيل كنز واي كنز ليس بذهب ولا فضة لكنه رجل من اولادي يدخل تبريز مع اثني عشر الفا راكبا بغلة شهباء وعلى رأسه عصاة حمراء))<sup>٨١</sup>.

في النهاية، ربما كان من المجدي ان ندرس جذور كلمة "سور" التي تعني الاحمر في اللغة الكردية وكذلك مرادفاتها. تعود جذور هذه الكلمة الى sur في اللغة البهلوية<sup>٨٢</sup>. وينطق اكراد الشمال الذين ينتمي اليهم البارزانيون هذه الكلمة بشكل sor بينما ينطقها اكراد الوسط بشكل sur، في حين نجدها عند اكراد الجنوب المتأثرين ثقافيا باللغة الفارسية اكثر من غيرهم بشكل "سورخ" وهي نفس الطريقة التي ينطق بها الفرس هذه الكلمة. وتبدو طريقة نطق الكلمة عند اكراد الشمال والوسط اكثر قربا الى الاصل البهلوي مع فارق في حركتي o و u.

الى جانب sur و sor العريقتين، يستخدم الاكراد كلمة (آل) ايضا للدلالة على الاحمر. وتوجد هذه الكلمة في اللغة الفارسية بصيغتي (آل) و (الا) وكلتا الصيغتين تعطيان معنى واحدا هو الاحمر الفاتح. وعلى الاغلب فان للكلمة بصيغتها جذورا تعود الى الكلمة البهلوية آروس<sup>٨٣</sup> arus. وبسبب طغيان (سورخ) في الفارسية و(sur) و(sor) في الكردية فقد تضاءل استخدام (آل) في

<sup>٨١</sup> محمد علي رنجبر، مشعشعيان ماهيت فكري-اجتماعي وفرايند تحولات تاريخي، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران، ١٣٨٢، ص ٢٠٦-٢٠٧.

<sup>٨٢</sup> دكتور بهرام فرهوشي، فرهنگ فارسي بهپهلوي، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ١٣٨١، ص ٣٠٥.

<sup>٨٣</sup> دكتور محمد معين، فرهنگ فارسي، جلد اول، چاپ هيجهدم، مؤسسه انتشارات امير كبير، تهران، ١٣٨٠، ص ٨٠.

الفارسية والكردية لكن هذه الكلمة عادت الى الفارسية والكردية خلال النصف الثاني من القرن الرابع عشر والنصف الاول من القرن الخامس عشر خلال الحقبة التي سادت فيها قبيلة قرا قوينلو التركمانية. ظهرت (آل) في لغة قرا قوينلو التركية المغولية بشكل (آلا) وبنفس المعنى القديم للكلمة في اللغتين الفارسية والكردية.

هنا يمكن ملاحظة ان الاكراد اعطوا معنيين مختلفين لـ (آلا) المأخوذة من التركية المغولية مع الاحتفاظ لانفسهم بإمكانية الدمج بينهما لتشكيل معنى جديد.

كَيْفَ الاكراد (آلا) التركية المغولية مع حاجاتهم فأستخدموها كما في السابق بشكل (آل) للدلالة على الاحمر. ويتفق اثنان من اكبر قواميس اللغة الكردية على ان (آل) ترمز بشكل خاص الى الاحمر الفاتح ويشير احد القاموسين الى ان الكلمة تستخدم بهذا المعنى عند اكراد الشمال<sup>٨٤</sup>. اما (آلا) بشكلها التركي المغولي فقد اعطاها الاكراد معنى يختلف عن جوهرها فصارت لا تعني (الاحمر) بل تعني (الراية). يعني ذلك من حيث الجوهر ان الكلمة انفصلت عن معنيها البهلوي والتركي المغولي وان الاكراد اعطوها معنى يقترب من الاشارة الى اللون الاحمر، وما ذلك الا مظهر من مظاهر الحاجة الى كلمة تدمج بين المعنيين. ان سيورة التحول في المعنى لكلمة (آلا) يتضمن عناصر جديدة بالتأمل لأن الكلمة التي تعطي معنى الاحمر صارت تعني (الراية) ما يعني ان الكلمة عبرت عن حاجة اساسية في الاشارة الى كلمة تتضمن معنى الراية الحمراء.

ترتبط كلمة (آلا) بشكل خاص بقرا قوينلو، وهي قبيلة من الاترك المغول اقامت لها سلطة واسعة في مناطق شاسعة من اذربيجان وكردستان والعراق. وعند الامعان في الاماكن التي شكلت مصايف القرا قوينلو في مناطق مثل

<sup>٨٤</sup> انظر: گيوي موكراني، فرهنگي كوردستان، دهزگای چاپ و بلاگردنه وهی ئاراس، ههولير، ١٩٩٩، ل ١٣.

وكذلك: ههزار، ههنبانه بۆرينه فرهنگ كردي-فارسي، چاپ دوم، انتشارات سروش، تهران، ١٣٧٦، ص ١٠.

شمال بحيرة وان نجد انها من حيث التسمية وصفت بالحمرء من قبيل آلا طاق وآلا داغ<sup>٨٥</sup>.

اقام القرا قوينلو نظاما اجتماعيا يستند على ثقافة ذات بنيات غامضة. ويجب التأكيد هنا على ان ثقافة قرا قوينلو تشكل جزءاً اساسياً من الثقافة التي استند عليها الصفويون لاحقاً عند تأسيس بنياتهم الايديولوجية. حكم القرا قوينلو مناطق شاسعة من كردستان طوال ٩٠ عاماً تقريباً وظلت ميولهم الدينية غير واضحة الا انهم في كل الاحوال لم يكونوا من السنة. واذا كان المؤرخون يعدونهم من الشيعة الاثني عشرية فذاك لأنهم تحولوا فيما بعد الى مذهب الشيعة الاثني عشرية واندجوا بالصفويين على انه من الصعب اعتبار ميولهم الابتدائية ميولاً شيعية اثني عشرية بل يمكن عدّها خليطاً من الميول العلوية القريبة جداً من ميول فرق مثل اهل الحق وساد بينهم الاعتقاد بألوهية الامام علي او تجسد الله في الامام علي بن ابي طالب<sup>٨٦</sup>. وشكل التقديس المفرط لشخصية الامام علي شروطاً ملائمة للتحويل لاحقاً الى التشيع الاثني عشري والتخلي عن المظاهر المفرطة وغير الضرورية للتقديس.

ان تحويل كلمة تعطي معنى اللون الاحمر الى كلمة لاتعطي هذا المعنى وتتخذ معنى جديداً، يستدعي الاستنتاج انه يكون قد شاع بين الاكراد، في بعض المناطق على اقل تقدير، استخدام الراية الحمرء رمزا لمعتقد اجتماعي محدد وان اللون الاحمر ظل رمزا لمعتقدات مطورة عن الاسلام ومزوجة برؤى فلسفية ونظرات خاصة الى عالمي المادة وما وراء المادة.

بالاضافة الى كل ما ذكر، تظل هناك نقطة جديرة بالتمعن. يعمد بعض البارزانيين الى دفن العمامة الحمرء مع الميت. وتوضع العمامة الى جانب الجثمان في القبر ولا تتبع هنا اية طقوس خاصة<sup>٨٧</sup>. يلفت النظر ان هذه العادة ليست عامة

<sup>٨٥</sup> دكتور حسين مير جعفرى، تاريخ تحولات سياسى، اجتماعى، اقتصادى و فرهنگى ايران در دوره تيموريان وترکمانان، انتشارات دانشگاه اصفهان، ١٣٧٥، ص ٢٩٥.

<sup>٨٦</sup> ميهداد نيزه‌دى، تاين و تايفه تاينيه كان له كوردستاندا، وهرگيراني كامهران فههمى، گوڤارى سه‌نته‌رى ليكۆلينه‌وى ستراتيجى، ژماره ٣، سالى هه‌رتهم، تابى ١٩٩٩، سليتمانى، ل ٧٧.

<sup>٨٧</sup> لقاء مع خضر بارزاني، المختص بالشؤون الاجتماعية للبارزانيين، في السليمانية في ٢٧/٥/٢٠٠٧.

بين البارزانيين ولا تعطي المصادر الشفاهية البارزانية اية توضيحات عنها. لكن عادة دفن المتاع الخاص مع الميت سادت قبل ظهور الاسلام وهي تشكل اشارة الى اعطاء دور ايسكاتولوجي (اخروي) للمتاع الخاص الموضوع في القبر مع الميت. عرف المصريون القدماء هذه العادة على نطاق واسع وجرى اعتبار ذلك جزء من ايمان المصريين بحياة ما بعد الموت.

وتشير الجرار المكتشفة في كردستان الى ان قدامى الاكراد دفنوا مع الميت في جرار كبيرة متاعه الخاص. وفسر المختصون هذه العادة باعتبارها دلالة على وجود فكر ايسكاتولوجي بين الاكراد قبل ظهور الاسلام. هذه العادة لا تختص فحسب بالمصريين والاكراد. ففي عام ١٨٧٨ دلت اكتشافات الضابط الفرنسي ليون كاهون في ضواحي مدينة اللاذقية في سوريا على وجود عادة دفن المتاع الخاص مع الميت. روجت تلك الاكتشافات لتصور مفاده ان تلك المدافن تختص بجنس ساد منطقة واسعة من سوريا وكردستان وتركيا واليونان ومقدونيا<sup>٨٨</sup>. بظهور الاسلام اندثرت هذه العادة لأن تعاليم الاسلام لم تترك اي هامش لاعطاء اي دور ايسكاتولوجي للمتاع الخاص في مرحلة ما بعد الموت. يفضي هذا الى القول ان هذه العادة هي من بقايا العادات القديمة، وهي اذ فقدت مضامينها القديمة فأُن بقاءها كعادة اجتماعية لا يخل بالاطار العام للاسلام.

---

<sup>٨٨</sup> ليون كاهون، رحلة الى جبال العلويين عام ١٨٧٨، ترجمة مها احمد، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ٢٠٠٤، ص ١٠٢-١٠٦

## المبحث الثالث

### خدان

يشير لقب خدان (بضم الخاء) الذي اشتهر به الشيخ احمد بارزاني، نقاشات مستفيضة. ان من الجلي انه من بين كل شيوخ بارزان اشتهر الشيخ احمد بهذا اللقب. ان معلوماتنا عن الكيفية التي تم بها اختيار لقب خدان والترويج له معدومة. بيد انه يمكن النظر الى اختيار اللقب كدلالة في حد ذاته على تجاوز المضمون الديني-الاجتماعي للقب "شيخ" القديم.

يقتن لقب خدان بالشيخ احمد الذي بلغت الحركة البارزانية اوج عزها الروحي في عهده وبلغت درجة قداسته حدوداً لم يألفها اي من الشيوخ السابقين. ولأن العقائد البارزانية لا تستند على آداب مكتوبة، فأن الاعتماد على دلائل قطعية لا يبدو سهلاً. لكن الادب الشفاهي البارزاني رغم ذلك يوضح ان لقب خدان الذي اقتن بالشيخ احمد كان معروفاً ولكن ليس على نطاق واسع قبل تولي الشيخ احمد المشيخة. وعلى الرغم من اقتران اللقب بالشيخ احمد، فأن هناك دلائل على ان شيوخا آخرين قبله قد استخدموه. وما كتبه صديق الدمولوجي في مذكراته في عام ١٩١٤، التي نشر اجزاء منها في عام ١٩٥٢، بخصوص شنق الشيخ عبدالسلام الثاني في الموصل يكتسب قيمة توثيقية لأنه يسرد فيها بدقة متناهية لحظات اعدام الشيخ وثلاثة من اتباعه. ان احد الاتباع الثلاثة، محمود، وكان في العشرين من عمره، هتف بجرأة واقدام قبل شنقه: "يجيا خدان بارزان"<sup>٨٩</sup>. هذه الجملة، ناهيك عن كونها تعبر عن الولاء لشيخ بارزان، تفصح عن حقيقة هامة وهي ان استخدام لقب "خدان" لم يقتصر على الشيخ احمد وان اللقب قد استخدم قبله. ويتسجيل الدمولوجي تفاصيل تلك اللحظات القاسية في مذكراته، صرنا واثقين من ان اثنين على الاقل من شيوخ بارزان قد استخدموا هذا اللقب.

<sup>٨٩</sup> صديق الدمولوجي، اشارة بهدينان الكردية، المصدر السابق، ص ٩٣.

تجدر الإشارة الى ان لقب خدان اكتسب شهرة اكثر من تلك التي اكتسبها لقب الاب. يختلف لقب (خدان) الذي اتخذه الشيخ احمد لنفسه عن لقب (الاب). ان لقب (الاب) على عكس لقب خدان لم يثر في الحقيقة اي جدل. وعندما يقيم لقب (الاب) على اساس الوظيفة الاجتماعية التي يؤديها، فإنه يبدو منطقياً جداً. اما (خدان) فإنه اذ يقيم على اساس الوظيفة التي يؤديها اجتماعياً، لا يسلط على الموضوع ما يحتاجه من ضوء.

ليس واضحاً ما اذا كان لقب (خدان) يعبر عن خصوصية تفرد بها بعض زعماء المشيخة. لكن خصوم البارزانيين استغلوا تعدد المعاني اللغوية للقب للظن في صحة البنيات الايديولوجية للعقائد البارزانية.

تعطي كلمة (خدان) في اللغة الكردية معنى (خاون) (بفتح الواو) اي صاحب او مالك، وهي بهذا المعنى المجرد لا تشير اية شبهات ولا يفهم منها سوى التعظيم. لكن التقارب الواضح بين كلمة (خدان) وكلمة (خدا) (بضم الخاء) التي تعني الرب، اثار شكوكاً في صحة المقصود اللغوي للقب عند البارزانيين.

في اللغة الكردية تقتصر كلمة (خدا) على معنى الرب ولا تعطي اية معان اخرى. وهي بذلك لا تماثل كلا من اللغتين العربية والعربية. ففي العربية نرى ان لفظة (رابي) تعني الرب وهي في نفس الوقت بحسب القاموس العربي-العربي تعطي معاني اخرى مثل حاخام، معلم، وزير، ضابط، سيد. وفي العربية تطلق كلمة رب على الملك وعلى السيد. وقد استخدمت الكلمة في الانجيل، في كل الترجمات العربية، كلقب للمسيح دون ان يعني ذلك تأليهه. هكذا فإنه في الترجمات المصرية الكاثوليكية والبيروتية اليسوعية لأنجيل يوحنا، وردت كلمة (رب) كلقب للمسيح، اما في الترجمة البروتستانتية البريطانية فقد استخدمت كلمة (معلم) و (سيد) بدلاً من (رب) وفي الترجمة المصرية الكاثوليكية استخدمت في اماكن متفرقة كلمة (سيد) بدلاً من (رب).<sup>٩٠</sup>

<sup>٩٠</sup> سعد رستم، التوحيد في الاناجيل الاربعة وفي رسائل القديسين بولس ويوحنا، دار الاوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق، ٢٠٠٢، ص ٢١٩-٢٢١.



وبحسب ابن منظور فإن العرب قبل ظهور الاسلام اطلقوا لفظة الرب على الملك دون ان يقصدوا تأليهه<sup>٩١</sup>. وفي القرآن ترد كلمة (رب) بمعنى السيد في الآيات يوسف والتوبة وآل عمران.

في العربية نجد ان كلمة "رب" تقابل Lord في الانكليزية و "بعل" و ادون Adon في اللغات السامية الاخرى. ان "بعل" تعطي معنى رب ومالك في نفس الوقت في اللغات السامية، وفي العربية تعطي معنى "زوج" لكن "بعل" الواردة في الاية ١٢٢ من سورة "الصافات" بالقرآن، بحسب تفسير الطبري، تعطي معنى "رب" في لهجة اليمن<sup>٩٢</sup>.

وفي الكردية الحديثة فإن كلمة (خدان) بعكس كلمتي (رب) العربية و(رابي) العبرية لا تعطي سوى معنى واحد هو صاحب او مالك. لكن افتراض ان تكون كلمة خدان في الاصل، مثلما هو الحال مع (رب) العربية و(رابي) العبرية، تعني الرب الى جانب معنى صاحب او مالك، يبدو اعتيادياً للغاية وانه مثلما تعطي كلمتا (رب) العربية و(رابي) العبرية معنى الرب والسيد في وقت واحد، يمكن ان تكون خدان تعطي نفس المعنى، فتقصد الرب والسيد في الوقت نفسه دون ان يقترب ذلك من تأليه الزعماء.

على الرغم من ان (خدان) و(خاون) تشكلا في الكردية الحديثة كلمتين مترادفتين، فإنه يمكن افتراض ان كليهما يعودان الى الكلمة المركبة العريقة خداوند (بضم الخاء وفتح الواو) التي تعني الرب. وهنا يمكن ملاحظة ان كلا من (خدان) و(خاون) تضم اجزاء من كلمة (خداوند). ولا ريب ان الاكراذ يستخدمان كليهما بمعنى واحد. هنا يشكل الزاب الكبير الحدود الجغرافية لنفوذ كلا الكلمتين لأنه في الوقت الذي يستخدم اكراذ شمال الزاب الكبير كلمة (خدان) يستخدم اكراذ جنوب الزاب الكبير كلمة (خاون). وبحسب الدكتور محمد معين فإن (خداوند) تعطي معنيين، فهي تعني معنى الرب من جهة ومعنى صاحب او مالك من جهة اخرى. وهي بهذا المدلول تؤدي نفس الوظيفة التي تؤديها كلمتا (رب) العربية و(رابي) العبرية، وقد كانت تطلق على الملوك<sup>٩٣</sup>.

<sup>٩١</sup> ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، مادة: رب.

<sup>٩٢</sup> الدكتور جواد علي، تاريخ العرب قبل الاسلام، الجزء الخامس، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٥٥، ص ٢٤-٢٥.

<sup>٩٣</sup> دكتور محمد معين، فرهنگ فارسي، ص ١٤٠١.

ولكن يمكن أيضاً افتراض ان يكون لكل من الكلمتين جذر مختلف. وهنا يمكن افتراض ان تعود كلمة (خدان) بأصولها الى كلمة (خداوند) وتعود كلمة (خاون) بأصولها الى كلمة (خاوند) العريقة. وتعني (خاوند) صاحب او مالك لكنها بدجها باللاحقة كار gar فأنها تعطي نفس المعاني التي تعطيها كلمتا (خداوند) و (خداوندكار).

وفي الكردية الحديثة لاتعطي كلمة (خاون) او (خاوند) معنى الاله لكن دمج خاوند باللاحقة كار gar يجعلها تعطي معنى الاله وهنا تستخدم اللاحقة كار للتفخيم، فيما يؤدي دمج (خدا) باللاحقة (وند) الى تشكيل كلمة مركبة بشكل (خداوند) تعطي هي ايضاً معنى الرب مفخمة. وان كلامن (خداوند) و (خاوندكار) المستخدمتان في الكردية الحديثة تقتصران على معنى الرب الاله وحده، لكنه في العصور التي لم تكن فيها اللغة الكردية قد تمايزت بشكل لغة مستقلة عن اللغة الفارسية، فان هاتين الكلمتين كانتا تعطيان، الى جانب معنى الرب الاله، معنى (صاحب) الى جانب استخدامها كلقب مفخم للملوك دون ان يكون القصد من وراء ذلك اسباغ صفات الالهية عليهم.

والجماعة الدينية الوحيدة التي منحت كلمة (خاوندكار) طابعاً فلسفياً هي جماعة اهل الحق الذين انتجوا ادباً دينياً ثرياً للغاية. وعند اهل الحق تعني خاوندكار خالق العالم وهي التجسد الاول للاله. ونلاحظ في "الفرقان" احد اهم الكتب المقدسة عندهم، ان خاوندكار والسلطان سهك لهما مكان خاص وانه في عصر بايي غيببت ظهر الاله في صورة خاوندكار. والنقطة الجديرة بالتأمل هنا هي ان خاوندكار اهل الحق يقتن بعقيدة التناسخ لأن الاله يتجسد في سبعة صور، وكذلك الملائكة، وهذا ما يجعل اسم بنيامين يتكرر، بأعتبره احد دورات التناسخ المتتابعة، في عهد خاوندكار<sup>٩٤</sup>.

اما اسماعيليو ايران فأنهم استخدموا في العصر الوسيط كلمة خداوند بمعنى سيد واتخذوه لقباً لزعمائهم في قلعة الموت ولم يقتن اللقب بالتأليه على الرغم من ان الكلمة تعطي في معانيها معنى الاله. ويشار في المصادر الفارسية الى

<sup>٩٤</sup> دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الثالث، ص ٩٥-٩٩.

المحجج الثلاث والأئمة الخمسة الذين حكم كل منهم الدولة الاسماعيلية النزارية في ايران بأسم خداوند آلموت، اي سيد آلموت<sup>٩٥</sup>. وبهذا المعنى فأن لقب (خدان) البارزاني يساوي لقب (خداوند) الاسماعيلي في آلموت. لاحقاً، بعد سقوط آلموت وزوال الدولة الاسماعيلية النزارية في ايران، اتخذ (خداوند) كأسم او لقب لزعيم اسماعيلي عرف بأسم خداوند محمد ظهر في مناطق الديلم وعمل، ولكن دون ان يوفق بالدرجة التي يأملها، على توحيد الاسماعيليين في بداية القرن الخامس عشر<sup>٩٦</sup>.

ان اقرب معنى للقب (خدان) الذي شاع كلقب للشيخ احمد، هو كلمة "سيدنا" وهو اللقب الذي كان، الى جانب خداوند، يخاطب به حسن صباح الذي بشر بالتعاليم الاسماعيلية منذ ١٠٩٤ وكسب احترام وتقدير اتباعه. ومن حيث المعنى التفخيمي الذي يساوي بين خدان وسيد، لا يبدو لقب سيدنا غريباً بين الاكراد. وبرز اشارة الى شيوع هذا اللقب يمكن ملاحظته بين قبيلة برزيكان التي اسست امارة شبه مستقلة في شهرزور واجزاء واسعة من كردستان الايرانية. وبحسب الدكتور فرست مرعي، الذي قدم في عام ٢٠٠٠ بحثاً قيماً عن الامارات الكردية في العصر العباسي الثاني، فإنه في عام ٩٦٠ اسس حسنوية بن حسين برزيكاني الامارة التي دخلت التاريخ بأسم الامارة الحسنوية<sup>٩٧</sup>. واستناداً الى التفاصيل التي يوردها هلال الصابي عن الامارة الحسنوية، فأن الوزير البويهبي ابو علي بن حمولة لم يكن مستعداً لمناداة الامير بدر بن حسنوية بلقب (سيدنا)<sup>٩٨</sup>. ويستشف من ذلك ان لقب (سيدنا) الاسماعيلي كان شائعاً بين الاكراد البرزيكانيين وانهم استخدموه قبل ان يستخدمه الاسماعيليون في آلموت. ان استخدام لقب (سيدنا) يفضي بشكل اوتوماتيكي الى اعتبار ان الاكراد البرزيكانيين كانوا انفسهم اسماعيليين وانهم تحالفوا مع البويهبيين الذين تحولت

<sup>٩٥</sup> د. فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الاسماعيليين، المصدر السابق، ص ٢١٦.

<sup>٩٦</sup> نفس المصدر، ص ٢١٩.

<sup>٩٧</sup> الدكتور فرست مرعي، الامارات الكردية في العصر العباسي الثاني، دار سبيريز للطباعة والنشر، دهوك، ٢٠٠٥، ص ١٣٦.

<sup>٩٨</sup> نفس المصدر، ص ١٧٢.

طائفة منهم الى الاسماعيلية بعد ان تمكن المتصوف الاسماعيلي هبة الله الشيرازي من ادخال الامير البويهري ابو كاليجار الى المذهب الاسماعيلي<sup>٩٩</sup>. ويدل دفن الامير بدر في النجف على نزعته الاسماعيلية<sup>١٠٠</sup>.

لاشك في ان اتخاذ لقب خدان اضى بعدا اكبر على قدسية مشيخة احمد. ان احمد الذي يمكن ان نعهه النموذج الاصيل لعراقة العقائد البارزانية، فاز-بأخذه ذلك اللقب-مرتين. مرة بأعتبار ان اتخاذ اللقب علنا انما هو امتداد للمكاشفة التي كان قد بدأها سلفه الشيخ محمد بشكل محافظ وحذر. ومرة بأعتبار ان اتخاذ اللقب امتداد للشرعية التي حازها من الشيخ عبدالسلام الثاني الذي كانت الدائرة المحيطة به تناديه بلقب خدان. وفي المحصلة النهائية، فأن خدان استخدم عند الاتباع بمعنى (سيد) او (عظيم)، وبحسب هذه النظرة فقد ساهم، سوسيولوجيا، في زيادة تقديس الشيخ احمد ولم يقتنر بأية نزعات تأليهية.

من النافل القول ان الشيخ احمد الذي تولى ادارة المشيخة في عام ١٩١٤ بعد ان اقدم الاتراك على اعدام شقيقه الشيخ عبدالسلام الثاني، وجد ان اتخاذ لقب "خدان" يخدمه، ليس فحسب لأنه امتداد للمكاشفة والشرعية، بل لأنه ايضا يعزز دمج وظيفتيه الدينية والاجتماعية ببعض وبالتالي يعزز نظام الطاعة المعمول به عن طريق تحويل علاقة التبعية الى علاقة مالكية لأن اللقب يتضمن ما معناه ان الشيخ الذي ينظم شؤون اتباعه الدينية صار-وهذا هو الهم هنا- ينظم مملوكيتهم. وهذه المملوكية هي بلا شك مملوكية ادبية وليست مادية. ان هذه الاطلاقية في العلاقة تجعل الشيخ يسمو فوق اتباعه بدرجات بأعتبره ليس فقط منظما لشؤونهم الدينية بل كذلك مالكا لكل ما يتعلق بهم من شؤون في الحياة الدنيوية والاخروية ويجمع في شخصه مفاهيم الحقيقة المطلقة كلها. ورغم ذلك فأن مالكية الشيخ هنا لا تعطي بالضبط المعنى الحرفي للكلمة وهي في ذلك تختلف عن العلاقة بين ربوبية الاله وعبودية الاتباع لكنها تقترب كثيرا من نظام الطاعة في الاسلام الذي حث الاتباع على الربط بين كمال دينهم وحبهم للنبي. ومن

<sup>٩٩</sup> نفس المصدر، ص ١٨٠.

<sup>١٠٠</sup> نفس المصدر، ص ١٧٧.

بعض النواحي يمكن تشبيهه مالكية الشيخ الادبية بملوكية المسيح الادبية. فكما ان المسيح لم يكن، في تبريرات اتباعه، ملكاً ارضياً كما كانوا ينتظرونه في التورات، بل ملكاً سماوياً، فإن الشيخ لم يكن مالكا مادياً وانما مالكا مجازياً. لم يفهم البارزانيون من لقب خدان سوى معنى (العظيم) او (السيد). وقد فهم الآخرون، من غير خصوم البارزانيين، نفس المعنى. يدل على ذلك رسالة تعود الى عام ١٩٤٥ كتبها مصطفى خوشناو، النقيب في الجيش العراقي الذي التحق بالحركة البارزانية واعدمته السلطات العراقية في عام ١٩٤٧ بسبب ذلك. لم يذكر خوشناو اسم الشخص الذي وجه اليه رسالته واكتفى بذكر كنيته فخاطبه بأسم (خدان كردان). وخوشناو، الذي لم يكن من اتباع الشيخ احمد، لم يقصد من ذلك سوى التبجيل والاحترام. وقد استخدم اللقب بمعنى (عظيم) او (سيد). ويكمن الفرق بين استخدام خوشناو للقب وبين استخدام الاتباع البارزانيين له، ان خوشناو بأعتباره قومياً لبراليا اضى عليه طابعاً سياسياً واعطاه معنى (عظيم الاكراد) او (سيد الاكراد) من منظور حاجة الاكراد القومية الى زعيم سياسي بارز وليس من منظور حاجتهم الى زعيم ديني.

يلفت النظر في رسالة خوشناو، التي نشرها مسعود بارزاني لأول مرة في عام ١٩٨٦، انه عرض فيها عبوديته للشيخ احمد. وهو قطعاً لم يقصد العبودية الحقيقية بل قصد العبودية الادبية. وهذا النوع من التذلل هو دوماً من باب الادب وليس من باب المهانة (انظر: سنوات المنفى).

