

الفصل الخامس

السنوات العصبية

المبحث الاول

سنوات المنفى

مع اندلاع الحرب العالمية الاولى بدأت حقبة التغيير. لم يكن خروج الاتراك العثمانيين من ولاية الموصل في عام ١٩١٨ امراً عرضياً. فقد دشن ذلك الخروج، الذي صار لاحقاً خروجاً نهائياً، حقبة جديدة في الحياة العامة للاكراد. وعلى الرغم من ان السنين العشر التي سبقت خروج العثمانيين شهدت توتراً في العلاقات بين العثمانيين والبارزانيين، كان قد بلغ ذروته في عام ١٩١٤ عندما اقدم والي الموصل العثماني سليمان نظيف على اعدام الشيخ عبدالسلام الثاني، فليس ثمة دليل على ان البارزانيين وجدوا انفسهم سعداء بالخروج المهين للعثمانيين من الموصل. ان لذلك اسبابه بلا شك.

تشكل تلك الحقبة حقبة صعبة من حياة البارزانيين. لم يكن خروج العثمانيين من الموصل مجرد خروج لقوات اجنبية، بل هو في جوهره بداية حقبة تتسم بمر المنطقة كلها، رغماً عنها، نحو عالم جديد وعلاقات جديدة وحضارة جديدة. ومن نافل القول ان ذلك عكس مزاج القبائل التي لم تكن ترغب في تغيير نمط حياتها الرتيبة بشكل مفاجيء.

لقد بدا الظهور المفاجيء للبريطانيين بين الاكراد امراً غير مألوف. خلال الحرب حارب اكراد الشمال مع العثمانيين ضد الروس وحارب اكراد الجنوب معهم ضد البريطانيين في جنوب العراق. وعلى الرغم من ان الاكراد خضعوا للعثمانيين والاييرانيين طوال حقبة طويلة، فأن ظهور البريطانيين اربك تفكيرهم. ان نوعاً من الخضوع الارادي لسلطة العثمانيين ساد بين الاكراد طوال قرون دعمته عوامل راسخة من قبيل الدين والتعود والمستوى الحضاري المتقارب. هذه العوامل والى جانبها عوامل اخرى تتعلق بهشاشة مؤسسات الدولة العثمانية، جعلت الاكراد قادرين على الحفاظ على بنياتهم الاجتماعية وعدم اعتبار العثمانيين تهديداً لتلك البنيات.

اختلف الامر بالنسبة للبريطانيين. وبخلاف العثمانيين الذين اختلفوا عن الاكراد في العرق واللغة والمستوى الاجتماعي، اعتبر البريطانيون غرباء بالكامل في نظر الاكراد. لم يكن البريطانيون مجرد غزاة. ان النقطة الهامة الجديرة بالتمعن هي ان ظهور البريطانيين على عكس ظهور العثمانيين او الايرانيين، اقترن بتهديد البنيات الاجتماعية-الاقتصادية الكردية. وفي حين لم يشكل العثمانيون تهديداً للبنيات الاجتماعية-الاقتصادية الكردية، فأنتهم ضمنوا بسبب ذلك نمطاً من العلاقات مع الاكراد اتسم بشكل عام بالتفاهم. وقد اعطاهم ذلك شرعية دامت طوال قرون ولم تدفع الاكراد الى اعتبارهم غرباء رغم الفوارق الواضحة. وامكن ذلك الاكراد والعثمانيين من انشاء اطار عام للعلاقات اكتسب صفة الدوام رغم بعض فترات التشنج.

بدت شرعية البريطانيين ضعيفة في نظر الاكراد. ولم تؤخذ المسألة على انها مسألة تغيير محتمل بمحتل آخر. لقد شكل البريطانيون تهديداً لكل النظام الاجتماعي-الاقتصادي الكردي واكتسب مسعى القبائل للحفاظ على موروثها الثقافي شرعية اصيلة. ان ادخال الاكراد الى الحضارة قوبل بمقاومة عنيفة. ولاح ان الفرصة التي وفرها ظهور البريطانيين لدخول الاكراد الى الحضارة، وهي فرصة لم تتوفر لهم منذ الف سنة تقريباً، لا اهمية لها بسبب قوة الموروث الثقافي. هنا يكون الصراع بين بنيات اجتماعية-اقتصادية قديمة تقاوم بعنف كل التغيرات السريعة والفجائية وبنيات جديدة لم يتعود عليها الاكراد بعد. ان التهديد الذي واجه اقتصاد الاكراد الزراعي، القائم على اساس الاقتصاد الطبيعي والوحدات الاجتماعية-الاقتصادية المنغلقة والمنفصلة عن بعض، دفع الاكراد بشكل ميكانيكي الى مقاومة الاندماج مع العلاقات الجديدة.

تبدو المقاومة الكردية اصيلة لأنها تكتسب شرعيتها من حرصها على الاحتفاظ بنمط العلاقات القديمة رغم تخلفها. وعلى هذا، فأن تفاقم علاقات القوة التي سادت تلك الحقبة بين الاكراد وبريطانيا، مرده عدم استعداد الاكراد لقبول علاقات جديدة مفروضة من الخارج.

لا تبرز الدراسات الكردية اثر البنيات الاجتماعية-الاقتصادية الكردية في التصدي للبريطانيين. وتتجه جل تلك الدراسات الى ابراز العامل القومي في

المواجهة، وهو عامل لا يمكن تاريخياً الاعتماد عليه كثيراً لأنه لم يكن قد تكامل بعد. وبشكل عام، فإن مقاومة الاجنبي من منطلق قومي لم تظهر بوضوح الا في السليمانية، اما المناطق الاخرى فإن المقاومة لم تستمد قوتها من الروح القومية بل من عوامل اخرى قوامها الحفاظ على العلاقات العريقة الراسخة.

ترتبط القومية بالمدينة وليس بالريف. والقومية كفكرة او كأيدولوجيا لا يمكن ان تكون من انتاج الريف. ان ارتباطها بالمدينة يعطيها تفوقاً لا يوفره الريف. وتعطي الدراسات الكردية الغلبة للعوامل القومية في مواجهة البريطانيين وتهمل بشكل تام ومتعمد العوامل الاجتماعية-الاقتصادية، وهي بعملها هذا تريد ان تبين ان قوة الروح القومية هي التي حركت القبائل للنضال ضد البريطانيين.

وتحت وطأة ظروف اندحار العثمانيين في الحرب والظهور القوي والمفاجيء والمثير وغير المتوقع للبريطانيين، وجد الشيخ احمد نفسه مضطراً الى اتخاذ استراتيجية ترمي الى الحفاظ على البنيات الاجتماعية-الاقتصادية والقيم الاخلاقية التي ورثها عن اسلافه. وقد بدت المعركة ضارية الى ابعد حد بين قيم مهددة او سائرة الى الزوال واخرى بدأت بالظهور. وفي تلك الظروف شرع الشيخ احمد بدعم المحافظة. من الجلي ان كل فعالية تبغي تعزيز المحافظة يقتضي الوضع منها ان تقاوم كل نزوع الى التغيير السريع. تشهد هذه الحقبة تشنجاً مع البريطانيين. ان امتزاج عامل الزينوفوبيا (الخوف من الغرباء) مع العامل الديني الذي يصنف البريطانيين من حيث الدين في اطار يجعلهم غير متساوين في الطهارة الدينية مع المسلمين، حوّل الحركة البارزانية في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين الى حركة تتبنى قيماً مضادة للمدينة والتحديث. هكذا فأنا هنا نقف امام حركة تتصف بمقاومة كل القيم الواردة من المدينة، وهي في مطلق الاحوال قيم لا ترى مصلحة في استمرار القيم الزراعية. وفي حين تعكس القيم الزراعية الاصاله، تعكس القيم المدنية الحداثة الممتزجة بالقيم الواردة من الخارج.

ان اسباب الخلاف الذي نشأ بين القبائل والبريطانيين يعود لعوامل موضوعية ترتبط بشعور عام يرى ان البريطانيين يهددون الحياة التقليدية للارستقراطية القبلية والبنيات الاجتماعية-الاقتصادية المحلية الاصلية. تصور الكتابات

القومية الكردية كل التشنجات التي وقعت في المنطقة بين القبائل وكأنها انعكاس للروح القومية الجياشة. ولا تعطي تلك الكتابات اي تفسير لعدم اقتران حركات القبائل تلك بأية مطالب سياسية. ومن نافل القول انه لا يمكن قطعاً الفصل بين القومية والسياسة لأن الاطار الموضوعي للمفاهيم القومية لا يمكن ان يتحدد الا في النشاط السياسي.

ان الاحساس بالتهديد البريطاني وحد بين الشيخ احمد البارزاني وفارس آغا الزيباري، رغم الخصومة الشديدة بينهما. وتعتقد المصادر البريطانية ان الصراع بينهما قد سوي بوساطة تركية^١. ان ذلك يعكس مدى التزام الزعماء القبليين الاكراد، حتى بعد خروج الاتراك من الموصل، بنصائح الطرف الذي لم يكونوا يرون فيه تهديداً لبيئاتهم الاجتماعية-الاقتصادية. وبحسب وثيقة عثمانية فإن الشيخ احمد اتصل في عام ١٩١٩ بالمسؤولين العثمانيين في شيرناخ وجدد ثقته بالدولة العثمانية وطلب اسلحة لمحاربة البريطانيين^٢.

ان حادثة التحالف المؤقت بين البارزانيين والزيباريين لها مغزى كبير. فبعد تدهور العلاقة بين البريطانيين واثنين من زعماء قبيلة زيبار هما فارس آغا وبابكر آغا، اتصل الزعيمان بالشيخ احمد بارزاني طالبين مدهما بقوات. وبالفعل فقد ارسل الشيخ اخاه مع عشرين من رجاله. واستناداً الى المس غير ترود بيل فإن البارزانيين والزيباريين شكلوا قوة من مئة فرد كمنت لأثنين من الضباط البريطانيين يرافقهما اربعة من الحراس، واحد اشوري وثلاثة اكراد. وبالنظر للتفوق العددي للقوة الكردية، فإنه كان بالامكان اسر الضابطين والحراس الاربعة دون عناء. وعلى الرغم من ذلك، فقد اطلق الاكراد النار على الضابطين وقتلوهما ومعهما اثنان من الحراس. تبع ذلك هجوم على مدينة عقرة ونهبها. وبعد تقلص هامش الامن الى هذا الحد بالنسبة للبريطانيين، قام البريطانيون بأحراق بيوت شيوخ بارزان واغوات زيبار. لم يكن دور البارزانيين كبيراً في ذلك النزاع، لكنه

^١ المس غير ترود بيل، فصول من تاريخ العراق القريب، ترجمة جعفر الحياط، مطبعة دار الكتب، بيروت، ١٩٧١، ص ٢٢٦.

^٢ الموصل وكركوك في الوثائق العثمانية، ترجمة الدكتور خليل علي مراد، مؤسسة زين لاهياء التراث الوثائقي والصحفي الكردي، السليمانية، ٢٠٠٥، ص ١٨٥.

كان كافياً ليجعل الشيخ احمد يضطر هو واخوه الى الفرار واللجوء الى الجبال مثلما فعل كل من فارس آغا وبابكر آغا. لكن تلك الحادثة افهمت البريطانيين انه من الصعب فرض القوة على المنطقة، ففضلوا في النهاية نقل قواتهم من رواندوز الى باتاس³. وفاز البارزانيون والزيباريون بفرصة للحفاظ على حياتهم الخاصة. كان الشيخ احمد يرى انه بأعتبره مثلاً وزعيماً لمجتمع محافظ، تترتب عليه مسؤولية حماية القيم التي عمل اسلافه على ترسيخها. وهو بخلاف كثير من الزعماء الدينيين والقبليين الآخرين الذين رأوا ان الظروف الجديدة تتطلب التكيف معها، ظل ينظر بكثير من الريبة الى قيم عالم ما بعد الحرب العالمية الاولى. وفي مطلق الاحوال فإنه بسبب علاقته الحميمة مع اتباعه لم يصادف عراقيل امام اقناعهم بصواب نهجه.

جلي ان تجربته في مواجهة الدولة لم تكن ثرية. لاحقاً، ادى تسرعه الى تأزيم الوضع، اذ اصطدم مرة اخرى بالبريطانيين، ومعهم هذه المرة العراقيون. وكان السبب يتعلق بأشاعات عن عزم البريطانيين على توطين مجموعات من الآشوريين في منطقتي برادوست ورواندوز.

كان الآشوريون الذين نزحوا الى العراق خلال الحرب العالمية الاولى من منطقة تيارى في جنوب شرق تركيا، قد انتظموا في قوات ليفي ودعموا جهود البريطانيين للسيطرة على الاكراد. كان هاديبهم في ذلك ان يحصلوا على وطن قومي في العراق لكن الجغرافيا والعوامل الجيوبوليتيكية والسياسة الدولية لم تكن تدعم مطلبهم. وابتداءً من عام ١٩٢٦ وضع البريطانيين والعراقيون خططاً لتوطين الآشوريين في برادوست⁴. ولم تتجاوب القبائل الكردية مع تلك الخطة واعتبرت ان توطين مجموعات من الغرباء بينهم مدعاة للتشكك من نوايا البريطانيين والعراقيين. وفي مطلق الاحوال لم يكن الآشوريون يتمتعون بسمعة تجعلهم محبوبين من القبائل ونظر اليهم بأعتبارهم مجرد ذراع للبريطانيين للسيطرة على الاكراد. والخطأ الكبير الذي وقع فيه البريطانيين والعراقيون هو انهم اسسوا خططهم

³ المس غير تروود بيل، فصول من تاريخ العراق القريب، المصدر السابق، ص ٢٢٦-٢٢٧.
⁴ العميد جي كيلبرت براون، قوات الليفى العراقية ١٩١٥-١٩٣٢، ترجمة الدكتور مؤيد ابراهيم الوندواي، مؤسسة زين، السليمانية، ٢٠٠٦، ص ١٩٨.

الخاصة بتوطين الآشوريين بناء على الاكراه ولم يروا ضرورة للاتصال بالقبائل لأقناعهم بصواب رأيهم.

وزاد من تعمييق الازمة ان القبائل اعتبرت ان البريطانيين والعراقيين لن يكتفوا بتوطين الآشوريين وان التوطين مقدمة لطردهم من اراضيهم^٥. وبالنسبة للشيخ احمد فان ما عزز لديه هذه القناعة هو ان معظم المناطق التي اختيرت لتوطين الآشوريين تقع في اطراف المنطقة التي يسكنها البارزانيون. ومن اجل تفادي ما اعتبر آنذاك بمثابة كارثة، حث الشيخ احمد اثنين من الضباط الاكراد في الموصل هما جمال عارف و خليل شوقي على كتابة مذكرة بأسم القبائل تندد بمشروع توطين الآشوريين. وما حدث بعد ذلك عقد الامور كثيراً، اذ اقلت السلطات في رواندوز القبض على خليل شوقي وارسلته الى اربيل. وتأجج الشيخ غضباً عندما وصلته تلك الانباء وهدد بأنه اذا لم يتم اطلاق سراح شوقي في غضون ٢٤ ساعة، فإنه سيبدأ حملة عصيان ضد الحكومة. ورضخت السلطات لطلبه واطلقت سراح شوقي^٦. واستناداً الى سجادي، فان المذكرة، او على الاقل، فحواها قد وصل الى السلطات في بغداد.

تركت هذه الاحداث بصماتها على العلاقات بين البارزانيين والبرادوستيين. لقد اعتبر البارزانيون ان الشيخ رشيد لولان البرادوستي افشى سر المذكرة واطلع السلطات على أنشطة شوقي. واعتبر الشيخ احمد ان ما قام به الشيخ رشيد لولان لايناسب قيم الشهامة فشن الحرب عليه واحرق قراه^٧.

وكان من نتائج الازمة التي قامت بسبب مشروع توطين الآشوريين ان تعمقت الخلافات بين مشيختي بارزان و برادوست. واذا عززت برادوست منذ ذلك الحين علاقاتها مع بغداد، فذاك لأنها كانت الطرف الاضعف في الصراع. لقد اسهمت كل تلك الحوادث في تصوير الشيخ احمد كشخصية مثيرة للقلق في المنطقة. وبدا صعباً على المسؤولين العراقيين والبريطانيين الصبر عليه مدة اطول. وبالتدريج نضجت الفكرة التي تؤيد ضرورة السيطرة عليه قبل ان يثير مزيداً من الاضطرابات. وقطعا لم يكن ذلك سهلاً.

^٥ علائدين سهجادي، شۆرشه كانی كورد، تهتلەس چاپ، تاران، ١٣٨٤ (٢٠٠٥)، ل ١٥٩.

^٦ نفس المصدر، ص ١٩٥-١٦٠.

^٧ العميد جي كيلبرت براون، قوات الليفى العراقية ١٩١٥-١٩٣٢، المصدر السابق، ص ٢٠١.

ان كلا من الكاتب الكردي علاء الدين سجادي الذي ارخ للحركة البارزانية والعميد جي كيلبرت براون آخر قائد بريطاني لقوات اللفي قبل تحويلها الى قوات خاصة لحراسة المطارات العراقية، متفقان على ان الحكومة طالبت الشيخ احمد بدفع ضريبة المواشي على وفق طريقة العد وليس بدفع مبلغ محدد سنوياً وان الشيخ قد وافق على مضمض^٨. ورغم تفاهة الامر، فإن تغيير نظام الضرائب صار رمزاً لعهد تاريخي جديد لم تعد فيه الضرائب تستوفى بشكل اعتباطي. لكنه اضافة الى هذا الجانب الهام من المسألة، كان البارزانيون يحملون ذكريات مرة حول الموضوع نفسه. وقد أثر الشيخ احمد ان يتخذ قراراً بالخضوع للنظام الضريبي الجديد حتى يجنب مشيخته ما تعرضت له من كوارث في عام ١٩١٣ ابان عهد الشيخ عبدالسلام الثاني، عندما قرر العثمانيون اجراء احصاء للمواشي واعادة تنظيم الضرائب على اساس عدد رؤوس الماشية. آنذ اعتبر الشيخ عبدالسلام ذلك مقدمة لفرض ضرائب جديدة على القبائل فأبدى اعتراضه ووضح ان مايدفعونه للدولة من ضرائب هو اكثر مما يجب دفعه^٩. وبلغ عدم التفاهم ذروته عندما اعدم العثمانيون لاحقاً الشيخ عبدالسلام الثاني في الموصل. جلي ان الشيخ احمد لم يكن قد نسي هذه الاحداث التي لم يكن مضى عليها سوى عقد من الزمان واستطاع بحكمته ان يتجنب المصير المأساوي الذي لقيه سلفه. لكنه مع ذلك وجد صعوبة في قبول بناء مخفر للشرطة في مناطق تابعة لمشيخته واعتبر ذلك انتهاكاً لسيادته. ان مفهومه للسيادة لم يكن يرتضي وجود رموز لسلطات اكبر من سلطته. وعلى الرغم من ان عدد افراد الشرطة في المخفر المزمع اقامته لم يكن في افضل الاحوال يتعدى عشرة افراد، فإن الشيخ رفض ان يكون في مناطق مشيخته ما يرمز الى سلطة الدولة. كان البارزانيون قد تعودوا منذ العهد العثماني على ان لا تكون في مناطقهم اية اشارات الى سلطة الدولة. وكان العثمانيون بدورهم يقدرون شعور القبائل ولم يعملوا على انشاء مخافر

^٨ علاءدين سجادي، شورشه كاني كورد، سهرجاهي پيشو، ل ١٥٣.

كذلك: العميد جي كيلبرت براون، قوات اللفي العراقية ١٩١٥-١٩٣٢، المصدر السابق، ص ٢٠١.

^٩ الدكتور عبدالفتاح علي البوتاني، الحركة القومية الكردية التحريرية دراسات ووثائق، دار سبيريز للطبع والنشر، دهوك، ٢٠٠٤، ص ٣١.

للشرطة في المناطق النائية تاركين للقبائل مهمة تحديد نمط سلوكها وحياتها بنفسها.

لكن الذي لم يكن الشيخ احمد يستوعبه هو ان الزمن تغير وان الدولة التي قامت في المنطقة بعد اختفاء العثمانيين لا تستطيع ان تتبع ذات الانماط التي سادت في العهد العثماني.

في عام ١٩٣١ بدأ الشيخ احمد حملة اعتراضاته بسلسلة من الهجمات المفاجئة على مقرات الحكومة واسر اعدادا من افراد الشرطة وسارع الى توجيه ضربة الى قوات من الجيش. وقبل ان يبدأ هجماته، كان قد خلق لنفسه جبهة معادية في بغداد واعتبره العراقيون والبريطانيون رجلاً يصعب السيطرة عليه. وتوضح الانتصارات الاولى التي حققها الشيخ احمد في غضون ايام قليلة ان الدولة لم تكن تنتظر منه ان يفجر الوضع.

وفي الواقع فإن الشيخ احمد قاد حركة ضد الدولة كان قد تقرر مصيرها قبل ان تبدأ. فإنه استناداً الى تقويم الوضع، لا يبدو ان البارزانيين كانوا قد ضمنوا انضمام القبائل اليهم. وعلى الرغم من ان مطالبهم لم تكن سياسية بالمرّة ولم يكن الشيخ احمد قد طرح نفسه كزعيم لثورة قومية، فإن بغداد صعقت لجراته واعتبرت ان منحه الفرصة للظهور كقوة محلية يمكن ان يؤثر سلباً على هيئة الدولة ويكسر شكيמתها. هذه الرؤية تفسر القسوة التي عومل بها التمرد. في هذه الاثناء شاركت القوة الجوية البريطانية بفعالية شديدة في قصف قوات الشيخ احمد واجبرتها على اللجوء الى الجبال^{١٠}.

هنا احس الشيخ احمد انه وقع في ورطة كبيرة ومع مرور الايام اصبح جلياً ان القبائل لن تتحرك لمساندته وان اتباعه اخذوا يملون من هزائمهم. وقد ضاعت جهوده للتوصل الى حل مرض مع العراقيين. ويعزي سجادي اسباب فشل جهوده السلمية الى ان البريطانيين حثوا العراقيين على الاستمرار في تطويقه لأنهم كانوا مصريين على انجاح مشروع توطين الآشوريين الذي لم يكن الشيخ احمد يرتاح له^{١١}.

^{١٠} العميد جي كيلبرت براون، قوات اللفي العراقية ١٩١٥-١٩٣٢، المصدر السابق، ص ٢٠١.

^{١١} علائدين سجادي، شورشه كاني كورد، سهرجاهي پيشو، ل ١٦١.

الامر الذي لا ريب فيه هو ان خلافات الشيخ احمد مع بغداد ومع البريطانيين لم تكن سياسية. وبعد ان اشتد الخناق عليه وايقن انه لم يعد قادرا على الايفاء بشروط ضمان امن اتباعه، حاول ازالة سوء الفهم واشاعة الثقة بينه وبين بغداد لكنه لم يجد التجاوب المطلوب. ان احد اهم اسباب تسييس نشاط الشيخ احمد في الادب السياسي هو ان الارشيف الرسمي لثورة اكتوبر الروسية والادبيات الشيوعية الروسية بشكل عام اضفت طابعاً سياسياً على الاحداث وصورته كجزء من الكفاح السياسي لأكراد العراق. اعتبر الروس ان تورط البريطانيين في معاداة نشاطات الشيخ احمد كاف مجد ذاته لأعتبار تلك النشاطات تستحق صفة التقدمية من منظور معاداتها للاستعمار. لاحقاً، استساغ القوميون الاكراد هذه الفكرة وادخلوا هذه الحقبة ضمن تاريخهم السياسي، على الرغم من ان التاريخ السياسي لا يمكن تأسيسه على تأويلات مبهمة وانه لا يستقيم ادخال كل صراع ضد الدولة ضمن اطار السياسة.

في النهاية عرف الشيخ احمد حدود قدرته وبسبب الفواجح التي المت باتباعه في قراهم اتخذ قراراً يعبر عن الاحباط وضعف ثقته في استمرار المقاومة. في حزيران ١٩٣٢ سلم نفسه ومعه اخوه ملا مصطفى ومعهم اسرهم الى السلطات التركية لكنه كان قبل اقل من اسبوعين من ذلك الاستسلام قد ترك مجموعة مسلحة من اتباعه بقيادة خليل خوشاوي في القرى البارزانية الداخلة في حدود تركيا بموجب خط بروكسل. ولا تعطينا المصادر البارزانية والتركية تفاصيل كثيرة عن حياة البارزانيين في تركيا لكنها في الغالب الاعم كانت تعيسة.

اقل من سنة قضاها الشيخ احمد في تركيا. وفي النهاية تسلمته السلطات العراقية من الاتراك. ان الصورة التي سلم بها الى العراقيين تعطي الانطباع انه كانت قد تمت اتصالات بينه وبين العراقيين عن طريق الاتراك وانه ابدى رغبة ملحة في ايجاد حل للتوتر القائم بينه وبين بغداد. وبهذا المعنى فأن تسليمه للعراقيين لم يكن تسليماً بمعنى الكلمة بقدر ما كان عودة طوعية. وهذا بطبيعة الحال يطرح في الحال سؤالاً حول طبيعة الصفقة التي تمت بينه وبين العراقيين. ان الفترة الواقعة بين اذار او نيسان ١٩٣٣ وبين آب، وهي الفترة التي اسكنته السلطات العراقية في الموصل، فترة غامضة في حياة الشيخ احمد. فالسلطات

تغاضت عن تمردده على الدولة. وان عدم محاكمته يعني انه كان قد تلقى وعودا وهو في تركيا بالعفو عنه وعن اتباعه. وما يرجح هذا الرأي هو ان الشيخ، بحسب ما ذكره ميرزا محمد امين منكوري في مذكراته، فاتح الاتراك بتسليمه الى العراقيين مقابل ضمان حصوله على عفو^{١٢}. ولا نحصل مما كتبه مسعود بارزاني في عام ١٩٨٦ عن تاريخ كفاح والده ملا مصطفى على تفاصيل واضحة حول هذا الموضوع. لكن هناك رغم ذلك اشارة، وردت بشكل يكتنفه الابهام، تدل على ان الشيخ احمد كان قد طلب وهو في الموصل من شراذم مسلحيه ان ينهوا تمردهم. ويستشف من النص المذكور ان الشيخ احمد كان قد حصل فعلاً على وعد من السلطات بالعفو عن اتباعه. ويدل على ذلك، استثناء خليل خوشاوي من العفو بسبب قتله شرطياً^{١٣}.

ظل الشيخ احمد في الموصل ما لا يقل عن خمسة اشهر قبل ان تسمح له السلطات العراقية بالعودة الى بارزان. تشير تلك العودة الى الصفقة التي التزمت فيها الدولة بأصدار عفو عام عنه وعن المتمردين من اتباعه والتزم هو فيها بضبط مسلحيه وعدم التحرش بالدولة وقبول وجود مخافر شرطة وادارة مدنية في مشيخته. في المحصلة النهائية يمكن اعتبار تلك الصفقة اول اتفاق في تاريخ المشيخة يقبل فيها الشيخ بوجود سلطات حكومية في مشيخته الى جانب سلطته الروحية.

لكن ذلك السلام سرعان ما تهاوى، اذ ان السلطات ابعدت الشيخ احمد واخوته وعدد من اقاربه الى الموصل. وليست لدينا تفاصيل عن ذلك التحول. بيد ان ذلك الابعاد القسري وغير المنتظر يوضح ان شروط السلام لم تتحقق لأسباب تتعلق بالمجانين. فبغداد، حتى بعد ان عفت عن البارزانيين، لم تكن تصدق ان البارزانيين اصبحوا ميالين للسلام. اما البارزانيون فقد كانوا يرون ان ضغط الدولة لتجريدتهم من السلاح يمس امنهم وانهم بدون سلاح لن يأمنوا على

^{١٢} ميرزا محمد نهمين مهنگوري، بهسههاتى سياسىي كورد له ١٩١٤-١٩٥٨ بى ١٩٥٨، بهشى دووهم، بلاوكراوه كاتى وهزارهتى رۆشنبيرى، سليتمانى، ٢٠٠١، ل ٣٢.

^{١٣} مسعود البارزاني، البارزاني والحركة التحررية الكردية ١٩٣١-١٩٣٢، منشورات الحزب الديمقراطي الكردستاني، ١٩٨٦، ص ٤٨.

حياتهم من تهديد القبائل المعادية لهم. ومن هنا بدأت حقبة النفي في حياة الشيخ احمد. لا تورد المصادر البارزانية معلومات مهمة عن حقبة الموصل التي دامت ثلاث سنوات تقريباً. في هذه الحقبة احكم العراقيون سيطرتهم على القبائل، لدرجة ان خليل خوشاوي الذي كان مطلوباً القبض عليه لم يعد واثقاً من قدرته على الاختفاء وحاول الفرار الى سوريا لكنه فشل^{١٤}. وابعده من ذلك، نجحت السلطات العراقية في عام ١٩٣٥ في القضاء على تهديدات خوشاوي وقتله. ولأسباب غير واضحة، فإنه في اواخر عام ١٩٣٦ نقل العراقيون الشيخ احمد ورهطه الى بغداد. هناك التقى الشيخ محمود الذي كان قد خاض حرباً فاشلة ضد العراقيين والبريطانيين ثم استسلم في النهاية في عام ١٩٣١. بعد ذلك قامت السلطات بنقلهم الى الناصرية في الجنوب الشيعي لكنها عادت في عام ١٩٣٩ ووزعتهم على آلتون كوبري بين اربيل وكركوك وعلى كفري في جنوب كركوك. ثم نقلتهم لاحقاً الى السليمانية.

تمثل مرحلة السليمانية بداية اقتران نشاط البارزانيين بالحركة السياسية لكن هذا لايسري على الشيخ احمد الذي آثر دوماً أن يظل بعيداً عن السياسة. والنقطة الاخرى الجديرة بالاهتمام هي ان مرحلة السليمانية ساهمت في بلورة الوعي القومي للبارزانيين. ولما كان صعباً الحديث عن حركة قومية لاتكون المتطلبات السياسية مرادفة لها، فأن تزاوج الحركة القومية بمقتضيات السياسة يبدو منطقياً بالكامل. بيد ان الاكثر اهمية من كل هذا هو انه في تلك المرحلة ظهرت الشروط المطلوبة لبروز قيادة سياسية الى جانب القيادة الروحية بين البارزانيين. واذا كان الشيخ احمد قد صان بالكامل سلطته الروحية، فذاك لأنه لم يكن اي من اتباعه قادراً على منافسته. اما السلطة السياسية فلم تكن تجذبه ابداً وقد حالف الحظ شقيقه، ملا مصطفى، في ان يحقق لنفسه السلطة السياسية.

كان ملا مصطفى قد مل دراسة العلوم الدينية في جامع الشيخ سلام بالسليمانية وسأم حياة المنفى المقيتة. وتكشف مقتطفات مهمة من مذكرات ميرزا محمد امين منكوري، ان منكوري اوحى لملا مصطفى بأستعداده لمساعدته

^{١٤} نفس المصدر، ص ٥٢.

للفرار من السليمانية اذا رغب في ذلك. وعلى الاغلب فان ملا مصطفى لم يأخذ الفكرة مأخذ الجد في البداية. في مذكراته يشير منكوري، الذي كان عضواً في حزب قومي سري في السليمانية يدعى "براياتي"، ان حزبه كلفه بمفاتيح ملا مصطفى لتولي رئاسة الحزب وانه اعرب له عن قدرته على تهريبه الى بارزان. ويقول منكوري ان ملا مصطفى الذي لم يكن حتى ذلك الوقت قد مارس السياسة، لم يؤيد فكرة توليه قيادة الحزب ولم يرغب في التمرد على الدولة^{١٥}. لكن ملا مصطفى اخذ بعد ذلك يفكر في الفرار من المنفى. وقد نفذ ذلك فعلاً وفر مع اثنين اخرين الى ايران، بمساعدة من الشخصية القومية اللبرالية المعروفة في السليمانية، الشيخ لطيف برزنجي^{١٦}. لا تفصح المصادر البارزانية عن الغاية من فراره. ومن الصعب ان يكون الشيخ احمد قد حث ملا مصطفى على قيادة عصيان مسلح ضد الدولة لاجبارها على اعادة المنفيين الى بارزان لأن الشيخ احمد لم يكن يرغب في المجازفة وانه لم يكن هناك ما يضمن ان يحقق العصيان المسلح اهدافه المرجوة. وهناك شهادة محايدة تؤيد ذلك. ففي عام ١٩٤٣، بعد فرار ملا مصطفى بأيام، زار معروف جياووك، محافظ السليمانية في العام التالي، الشيخ احمد في بيته، وهناك اكد له الشيخ انه لم يكن مطلعاً على هروب ملا مصطفى^{١٧}.

هناك بهذا الخصوص حادثة ربما تكون قادرة على ازالة بعض الابهام. فأستناداً الى ما سمعه مسعود بارزاني من والده ملا مصطفى، فان الانجليز كانوا قد طلبوا من ملا مصطفى ان يتصل في اربيل بالضباط الاكراد وان يتجه الى بارزان ويقود من هناك تمرداً مسلحاً ضد رئيس الوزراء العراقي رشيد عالي الكيلاني^{١٨}. ولأن هذه الحادثة ترتبط بشخص الكيلاني، فهي تعود الى عام

^{١٥} ميرزا محمد مهدي تهمين منگوری، بهشيك لهياده وهرييه كامم (١٩١٠-١٩٨٨)، گۆقاری رۆقار، ژماره ٤١، سليمانی، ٢٠٠٦، ص ١٦.

^{١٦} ناکۆ عهبدولکهریم مهحمود شوانی، شاری سلیمانی (١٩٣٢-١٩٤٥) لیتکۆلینوهه بهکی میژوی-سیاسی (تیزی دکتۆرا)، زانکۆی سلیمانی، سلیمانی، ٢٠٠٧، ل ٢٦.

^{١٧} معروف جياووك، مأساة بارزان المظلومة، الطبعة الثانية، دار آراس للطباعة والنشر، اربيل، ٢٠٠١، ص ١١٧.

^{١٨} مسعود البارزاني، البارزاني والحركة التحررية الكردية ١٩٣١-١٩٣٢، المصدر السابق، ص ٥٤.

١٩٤٠ حيث كان الانجليز يرغبون في اقضاء الكيلاني عن الحكم مثلما اقصوا علي ماهر عن رئاسة الوزراء في مصر لأنه تسربت اليهم معلومات حول اتصالات سرية بين الكيلاني مع المانيا وايطاليا وعزز شكوك بريطانيا ان الكيلاني امتنع عن قطع العلاقات مع ايطاليا وتردد انه يعمل على اعادتها مع المانيا^{١٩}. عندها، بحسب مسعود بارزاني، لفت ملا مصطفى الانتباه الى انه غير قادر على اتخاذ قرار بهذا الشأن وانه يجب ان يراجع اخيه، الشيخ احمد. ولم يوافق الشيخ احمد على ذلك. وتخلو المصادر البريطانية والعراقية من ذكر اي شيء عن هذا الموضوع.

لا ريب ان البارزانيين عاشوا وضعا مزرياً في السليمانية. في رسالته الى السلطات العراقية، برر ملا مصطفى هروبه بضيق حياته في السليمانية طالبا من بغداد السماح له بالعيش في بارزان^{٢٠}. والحقيقة ان ملا مصطفى كان متبرماً الى اقصى حد وهو في السليمانية. هذا التبرم يبدو شيئاً طبيعياً جداً بالنسبة لشخص تعود ان يحيا بحرية مثل الطيور في الجبال. لقد سبق ان تبرم ملا مصطفى من وجوده في تركيا في عام ١٩٣٢ عندما كان هو واخوته موجودين فيها كلاجئين. ويشير مسعود بارزاني الى حادثة تتعلق بهذا الموضوع لها دلالاتها. ففي عام ١٩٣٢ كان الاتراك قد نقلوا الشيخ احمد الى انقرة، فيما ارسلوا ملا مصطفى الى ارزنجان. وهناك تبرم ملا مصطفى من حياته التعيسة الى اقصى درجة فترك ارزنجان واتجه نحو قبيلة غاردي gardi على الحدود العراقية-التركية^{٢١}. ولم يتطرق مسعود بارزاني الى حصول ملا مصطفى على موافقة الشيخ احمد على ترك ارزنجان والتوجه نحو الحدود.

قبل ان يبدأ ملا مصطفى نشاطه ضد الدولة، سمع بوجود عبدالاله، الوصي على عرش العراق، في ضيافة احد ملاكي الارض الاقطاعيين في ميرك مير

^{١٩} رغيد الصلح، حربا بريطانيا والعراق ١٩٤١-١٩٩١، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٦٧.

^{٢٠} حسن مصطفى، البارزانيون وحركات بارزان ١٩٣٢-١٩٤٧، الطبعة الثانية، دار افاق عربية للصحافة والنشر، بغداد، ١٩٨٣، ص ٥٧.

^{٢١} مسعود البارزاني، البارزاني والحركة التحررية الكردية ١٩٣١-١٩٣٢، المصدر السابق، ص ٤٦-٤٧.

mergemir، وهي منطقة اصطياف الى الجنوب من كيلة شين، فعزم على اختطافه. اما ما كان يبغيه من خطف اكبر مسؤول في الدولة العراقية، فهو على الاغلب مبادلتة مع الشيخ احمد. وفي كتاب مسعود بارزاني عن ملا مصطفى نجد اشارة غير مباشرة الى ذلك. يؤكد بارزاني ان ملا مصطفى عزم على خطف الوصي "ليختصر مهمته ويضمن لها قدراً اكبر من النجاح دون عناء"^{٢٢}.

من المرجح ان ملا مصطفى لم يكن يفكر في تلك المرحلة في انتزاع مكاسب سياسية من بغداد عن طريق احتجاز الوصي، لأنه من الصعب جداً الاعتقاد بأن احتجاز الوصي كان يؤمن له تلك المكاسب. اما احتجازه من اجل مبادلتة مع الشيخ احمد فهي ممكنة ومعقولة. والاشارة التي يوردها بارزاني الى ان ملا مصطفى كان يريد تحقيق هدفه "دون عناء" هامة جداً لأنه في السياسة لا يمكن تحقيق المكاسب دون عناء. ويفضي هذا الى استنتاج ان ملا مصطفى كان قد حدد هدفه منذ البداية، او بعد وصوله الى ايران وجعل هاديه تخلص الشيخ احمد وصحبه من حياة الاسر مهما كلف الثمن. وفي واقع الامر، فإن بارزاني في كتابه يستخدم تعبيراً دقيقاً جداً للتعبير عن رؤية ملا مصطفى لكيفية حل خلافه مع الدولة فيقول انه فكر في "اختصار مهمته" وانه بدلاً من التحرش بالشرطة وتنظيم عملية عصيان مسلح، وهو فعل مليء بالمخاطر وغير مضمون النتائج، فكر في خطف الوصي لأجبار الحكومة على اطلاق سراح الشيخ احمد. لكن ملا مصطفى لم يستطع تحقيق ما كان يصبو اليه.

مهما يكن من امر، فإن ملا مصطفى وصل الى بارزان وجمع انصاره وبدأ نشاطاته ضد مخافر الشرطة. لكن النتيجة لم تكن في صالح الشيخ احمد، اذ سرعان ما نقلته السلطات العراقية الى الحلة وسط العراق. وليس واضحاً لحد الان ما اذا كانت السلطات قد نقلته الى الحلة حالما عرفت بفرار ملا مصطفى ام نقلته بعد ان بدأ ملا مصطفى بهاجمة مخافر الشرطة.

لقد اثبت ملا مصطفى انه قادر على جذب انتباه الحكومة. وبالفعل فإنه هاجم الشرطة في المنطقة وقتل كثيراً منهم. وفي المحصلة النهائية فإن الحكومة

^{٢٢} مسعود البارزاني، البارزاني والحركة التحررية الكردية ١٩٤٣-١٩٤٥، منشورات الحزب الديمقراطي الكردستاني، ١٩٨٦، ص ١٦.

اوفدت اثنين من ملاكي الارض الواحد تلو الاخر وهما وهاب محمد علي آغا جندياني ونوري باويل الى ملا مصطفى. وعلى الاغلب فإنه لم تكن لتلك الاتصالات اي اثر.

وبحسب مسعود بارزاني، فإن ملا مصطفى شن اول هجوم على الشرطة في الثاني من تشرين الاول ١٩٤٣.^{٢٣} اما اخر هجوم له على الشرطة فتم في ٢٩ كانون الاول^{٢٤}. وتبدو فترة التسع والثمانين يوماً هذه هامة جداً لدفع الحكومة لدراسة المشكلة واتخاذ موقف واضح. وعلى الرغم من ان المشكلة بالنسبة لها كانت تكمن في الحركة المسلحة التي بدأها ملا مصطفى، فإن الاعتقاد الذي ساد في بغداد رأى ان حل المشكلة ليس في الجبال بل في الحلة، المنفى القسري للشيخ احمد. ارسل رئيس الوزراء العراقي نوري السعيد وزيره الكردي الاصل ماجد مصطفى الى الحلة وهناك التقى الشيخ احمد. لا تعطينا المصادر الحكومية ولا المصادر البارزانية اية فكرة عن فحوى المباحثات بين ماجد مصطفى والشيخ احمد. ومهما يكن، فإن الشيخ احمد وافق على ارسال ابنه محمد خالد الى ملا مصطفى. وبحسب بارزاني، فإن محمد خالد نقل الى ملا مصطفى توصيات والده^{٢٥}. لكن بارزاني لا يشير الى مضمون تلك التوصيات. ويمكن ان نستنتج من وصول ماجد مصطفى الي ميركه سور ولقائه بملا مصطفى في قرية سبيندار بعد تسعة ايام من تلقي ملا مصطفى توصيات الشيخ احمد، ان الشيخ حثه على وقف نشاطه المسلح ضد الشرطة.

في النهاية فإن الاتصالات التي جرت بين ملا مصطفى ووزير الدولة ماجد مصطفى جعلت ملا مصطفى يصيب الهدف فقد اقنع وزير الدولة بضرورة السماح للشيخ احمد بالعودة الى بارزان مقابل امتناعه عن شن المزيد من الهجمات على الشرطة. كان رئيس الوزراء نوري السعيد واعياً لخطورة تورط الدولة في صراع مسلح مع القبائل في وقت لم تكن فيها نتائج الحرب العالمية الثانية قد توضحت بعد.

^{٢٣} نفس المصدر، ص ٢٤.

^{٢٤} نفس المصدر، ص ٣٧.

^{٢٥} نفس المصدر، ص ٣٧.

حصل الشيخ احمد على فرصة للراحة استمرت من ١٢ شباط ١٩٤٤ حتى صيف ١٩٤٥. تعد هذه الفترة غامضة في حياة الشيخ احمد. وهو على الاغلب لم يكن يرغب في ان يضع نفسه خارج القانون وكان السأم من مرارة تجربة النفي القاسية تحركه للسلام. لكنه ابتداء من حزيران ١٩٤٤، وهو تاريخ استقالة نوري السعيد من رئاسة الوزراء، صار على الشيخ احمد ان يفكر بطريقة اخرى. لم ينظر نوري السعيد الى قضية البارزانيين كقضية سياسية بل اعتبرها مجرد خلاف بين القبائل والحكومة وكان مبرره ان الحكومة تواجه على الدوام تمردات قبلية بين الاكراد في الشمال والشيعة في الجنوب، لكنه كان يرى ضرورة ان يقتزن النظام السياسي بعلاقة مستقرة مع القبائل. واذا واجهته مشكلة البارزانيين، فإنه خضع على الاغلب في سلوكه لثلاث عوامل: اولها هو الوضع غير المستقر في ايران الذي كان يشبه الفوضى حيث كانت الدولة قد فقدت سلطتها على مناطق شاسعة من اقاليمها، بما فيها اجزاء كبيرة من المنطقة الكردية. والثاني هو ظروف الحرب العالمية الثانية التي كانت تتطلب من الحكومة ابداء مزيد من المرونة ازاء تمرد القبائل. والثالث هو ان العراق كان قد خرج لتوه من تجربة التمرد الذي قاده رئيس الوزراء الاسبق رشيد عالي الكيلاني ضد الطبقة السياسية العراقية الموالية لبريطانيا و ضد بريطانيا نفسها. وكان اسوأ ما في تلك التجربة هو ان الجيش لم يثبت أنه قادر على مواجهة بريطانيا وخرج من حربه مهزوماً.

ان المصادر البارزانية لا تتحدث عن اي دور للشيخ احمد في تلك المرحلة. لكن الوثائق التي نشرها مسعود بارزاني في عام ١٩٨٦ تحتوي على اشارات مهمة، لكن بحاجة الى تفاصيل، عن دور كبير للشيخ احمد. ان اثنتين من تلك الوثائق تتضمنان اشارات الى فعالية الشيخ احمد. ان الوثيقة السادسة^{٢٦} وهي رسالة كتبها مصطفى خوشنار، الضابط في الجيش العراقي، في ١٨ اذار ١٩٤٥ يمكن ان تكون تعبيراً مكثفاً عن احترام فائق للشيخ احمد. لا تذكر الرسالة الشخص الذي وجهت اليه، ويدل ذلك على مسعى محموم لأبراز شأن المخاطب. وترد كنية المخاطب في بداية الرسالة بشكل "خدان الاكراد"، واللقب كما هو معروف لم

^{٢٦} نفس المصدر، ص ١٢٦.

يستخدم بين البارزانيين انذاك الا لشخص واحد فقط هو الشيخ احمد. في رسالته يستخدم مصطفى خوشناو التعبير التقليدي للخضوع المشوب بالاحترام، الشائع بين الاكراد، وهو تقبيل اليد. وهذه العبارة لا تستخدم الا لافراد ذوي المقام الرفيع. وتتضمن الرسالة كلاماً عن قضايا تتعلق بالقبائل، اما النقطة الجديرة بالاهتمام فهي الاشارة الى ان الرسالة كتبت رداً على رسالة موجهة الى مصطفى خوشناو. وتعطي الوثيقة السابعة نفس المضمون تقريباً^{٢٧}. فهي بالاصل رسالة كتبها خمسة من ملاكي الارض الوطنيين من قبيلة دزايى في جنوب اربيل الى ملا مصطفى في العاشر من اذار ١٩٤٥ والاشارة المهمة التي تتضمنها هو افصاحها عن تلقي ملاكي الارض المشار اليهم رسالة من الشيخ احمد.

تفصح هاتان الوثيقتان عن نشاط بدأه الشيخ احمد، ربما منذ صيف ١٩٤٤، بكتابة رسائل الى زعماء محليين. وقطعاً، فإنه بدون الحصول على تلك الرسائل التي مضى على كتابتها اكثر من نصف قرن، يصعب تكوين صورة دقيقة عن مضمونها. لكنها على الأرجح تعبر عن عدم اطمئنان الشيخ من المستقبل وعدم ثقته بالقيادة العراقيين. لقد بدت مخاوف الشيخ بعد استقالة رئيس الوزراء نوري السعيد منطقية للغاية لأن حمدي الباجه جي الذي تولى رئاسة الوزراء بعد نوري السعيد لم يكن يرغب في ايجاد حلول سلمية للخلاف مع القبائل ولم يكن مهتماً بالتقيد بنصائح نوري السعيد الذي كان قد دعا في كتاب استقالته الى الاهتمام بالمنطقة الكردية.

تبدو الظروف في تلك الحقبة على درجة عالية من التعقيد. لقد ظهرت وجهات نظر مختلفة داخل حزب هيو القومي اليميني وظهر فيه تيار قوي يتزعمه ضباط اكراد في الجيش العراقي رأوا ضرورة التحالف مع البارزانيين لتنظيم ثورة مسلحة في الجبال. وفي بداية ١٩٤٥ شكل الضباط لجنة الحرية (آزادي) واختاروا لزعامتها ملا مصطفى. ان التمعن في تركيبة لجنة الحرية يبين انها لم تكن حزبا سياسيا بالمعنى الخاص بل كانت في الحقيقة مجرد هيئة قيادية لتوفير متطلبات تنظيم ثورة مسلحة بين القبائل. وقد شكلت اللجنة على الاغلب من ملا مصطفى وستة من

^{٢٧} نفس المصدر، ص ١٠٣.

الضباط الاكراذ الذين تركوا صفوف الجيش العراقي. وتبدو علاقة الضباط الستة مع رئيس حزبهم رفيق حلمي غامضة، ويوضح اقدام الضباط الستة على التحالف مع ملا مصطفى دون الرجوع الى حزبهم، انهم في تلك المرحلة كانوا قد تمردوا عليه. ويلاحظ الدكتور مكرم طالباني في كتابه عن حزب هيوا ان الضباط الستة كانوا يتحركون دون استشارة قيادة الحزب^{٢٨}. وتفيد رسالة بعثها رئيس الحزب رفيق حلمي الى ملا مصطفى الذي كان قد صار رسمياً رئيساً للجنة الحرية، ان حلمي لم يعارض تشكيل اللجنة واقترح ان تصبح اللجنة الجناح العسكري لحزبه. هنا استعمل حلمي كل لباقتته حتى لا تخرج الامور من يديه فقدم اقتراحين مترادفين، اولهما توحيد لجنة الحرية وحزب هيوا وهو ما يمكن عده اعترافاً بأنفصال الضباط الستة عنه وثانيهما قبوله ان يكون المركز القيادي في بارزان وهو ما يجوز اعتباره دليلاً على محدودية سيطرته على الحركة السياسية وعلى اعضاء حزبه.

ابتداءً من ٨ آب ١٩٤٥ عندما خول رئيس الوزراء حمدي الباجه جي وزير دفاعه صلاحية التحرك ضد البارزانيين، صار على البارزانيين ان يستعدوا للحرب. ان فترة الشمان والاربعين يوماً الفاصلة بين بدء القتال في جبهة رواندوز في ٢٥ آب ودخول البارزانيين الاراضي الايرانية في ١١ تشرين الاول اوضحت ان الجيش العراقي مصمم على سحق الثورة. وفي النهاية، وبعد ان تيقن الشيخ احمد ان قبيلته لا طاقة لها على ايقاف الهجوم العراقي اعطى اوامره بدخول الاراضي الايرانية. وبعد يومين من ذلك، اعلنت بغداد رسمياً عن هروب البارزانيين الى ايران وانتهاء الحركات العسكرية ضدهم. لاحقاً اصدر المجلس العسكري العرفي في اربيل، في الاول من كانون الاول، احكام اعدام غيايبية بحق الشيخ احمد واخيه ملا مصطفى^{٢٩}.

اصبح البارزانيون في ايران في مأمن لكن بنياتهم السايكولوجية تعرضت الى انتكاسة عنيفة لأنهم اصبحوا من جديد بعيدين عن وطنهم. قطعاً لا يمكن المقارنة

^{٢٨} الدكتور مكرم طالباني، حزب هيوا، مركز خاك للنشر والاعلام، السليمانية، ٢٠٠٢، ص ١٢١.
^{٢٩} عبدالرزاق الحسيني، تاريخ الوزارات العراقية، الجزء السادس، الطبعة السابعة، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨، ص ٣٠٢.

بين وضعهم في ايران وبين وضعهم في جنوب العراق. وعلى الرغم من انهم سواء كانوا في جنوب العراق او في ايران لم يفقدوا صفتهم كلاجئين في منفى غير اختياري، ولكن لا يجب ان نستهن بأقامتهم في ايران، لأنهم هناك شعروا انهم قادرون على التعبير عن انفسهم والعيش بأدنى احساس من المهانة، وذلك ليس بفضل سبب واحد، بل بفضل اسباب عدة، اولها انهم كانوا بين ابناء جلدتهم من الاكراد الايرانيين، وثانيها انه صار ينظر اليهم كمناضلين من اجل الحرية بعد ان كانوا مجرد متمردين على الدولة، وثالثها، وربما هو الاعم، ان الاكراد الايرانيين بعدما اعلنوا عن تأسيس جمهوريتهم من طرف واحد في مهاباد في كانون الثاني ١٩٤٦ قرروا دمج المقاتلين البارزانيين بقوات الجمهورية.

انشغل الشيخ احمد في تلك الفترة بأعادة تنظيم شؤون قبيلته وترك النشاطات العامة لأخيه ملا مصطفى. في كانون الاول ١٩٤٦ اعاد الجيش الايراني سيطرته على تبريز واسقط حكومة اقليم اذربيجان المدعومة من الروس واندفع لاحقاً متجهاً نحو مهاباد وما لبث ان دخلها بدون قتال في نفس الشهر، وبذلك فقد الاكراد جمهوريتهم وكل المكتسبات السياسية التي حققوها في تلك الحقبة.

هنا اصبح وضع البارزانيين حرجاً للغاية. قرر الشيخ احمد على عجل ان ينسحب بقبيلته الى اشنوية القريبة من مثلث الحدود التركي-العراقي-الايراني وكان يخشى ان يتسبب هطول الثلوج في عرقلة انسحابه. حاول الجيش الايراني تجنب الاصطدام بالبارزانيين. ان ابو الحسن تافراشيان، الضابط اليساري في جيش اذربيجان الذي شارك في انتفاضة الضباط في اقليم خراسان وساعد البارزانيين في حربهم ضد الجيش الايراني بعد سقوط مهاباد، يعطينا تحليلاً دقيقاً لاستراتيجية الجيش الايراني بحسب ما ورد في كتابه "انتفاضة ضباط خراسان" اذ يرى ان الجيش الايراني تجنب الاصطدام بالبارزانيين لأنه كان يعتبر ان مهمته الاساسية هي تطهير المنطقة من بقايا قوات القبائل التي كان يمكن ان تشكل خطراً على القوات الايرانية اذا لم يتم نزع سلاحها. هكذا، فإنه في حين واصل الايرانيون سعيهم لنزع سلاح القبائل، دعوا البارزانيين الى المفاوضة لتقرير مصيرهم. يرى تافراشيان ان القيادة العسكرية الايرانية لم تكن قد حسمت موضوع البارزانيين وانه كان عليها ان تختار واحداً من الحلول الممكنة وهي اما ابادتهم عن بكرة

ابيهم، وقطعاً لم يكن ذلك يتحقق بسهولة، واما اجبارهم بالقوة على ترك الاراضي الايرانية واما التفاوض معهم لأيجاد مخرج سلمي^{٣٠}. وفي النهاية مال الايرانيون الى الخيار الثالث.

عقد اول لقاء بين الجيش الايراني والبارزانيين في بلدة ناغادا الواقعة بين مهاباد واشنوية. ولا تقدم المصادر البارزانية تفاصيل كثيرة عن هذا اللقاء وثمة تضارب في المعلومات بشأنه. وبحسب مسعود بارزاني فإن اللقاء ضم الشيخ احمد وملا مصطفى عن البارزانيين والجنرال همايوني والعقيد غفاري عن الجيش الايراني^{٣١}. اما تافراشيان فإنه يذكر ان اللقاء ضم العقيد غفاري وملا مصطفى فقط^{٣٢}. ومهما يكن فإنه في ذلك اللقاء اقترح الايرانيون ان يرسل البارزانيون ممثلهم الى طهران وهذا يحمل على الاعتقاد بأن الجيش اعتبر المسألة سياسية بالدرجة الاولى وان على رجال السياسة في طهران ان يتفاهموا عليها مع البارزانيين بشكل مباشر. في النهاية وافق الشيخ احمد على ارسال ملا مصطفى الى طهران. ولا تسمح المعلومات المتوفرة بتحديد الصلاحيات التي حولها الشيخ احمد لملا مصطفى في مباحثاته مع الايرانيين.

عندما قبل الشيخ احمد بأرسال ممثلين الى طهران فإنه دل بذلك على انه كان بحاجة الى الوقت. واذا اعتمدنا على المصادر التي تقول ان الايرانيين في ناغادا طلبوا من الشيخ احمد مغادرة الاراضي الايرانية وان الشيخ طلب امهاله حتى الربيع، فإن كل طرف يكون بذلك قد فهم ما يريد الاخر. يعني هذا ان الجيش لو رفض طلب البارزانيين، فإن عليه ان يجهز نفسه لمقاتلتهم وطردهم بالقوة او ابادتهم. لكنه بالتأكيد لم يكن يريد ان يتورط في جبهة اخرى في وقت لم يكن قد احكم قبضته على الجبهات الاخرى. حتى تافراشيان، الذي كان مطلوباً من الجيش لأنه كان في عداد المتمردين، ايد سياسة الجيش واعتبرها صائبة^{٣٣}.

^{٣٠} تهبولخهسن تفره شيان، بارزانيه كان، وهرگيراني بهختيار شه مهي، چاپي دووم، بلاوكراوه كاني بزوتنهوي ففره نكيي كورد، ثمستردام، ٢٠٠٤، ل ٢٣-٢٤.

^{٣١} مسعود البارزاني، البارزاني والحركة التحررية الكردية ١٩٤٥-١٩٥٨، منشورات الحزب الديمقراطي الكردستاني، ١٩٨٧، ص ٤٩.

^{٣٢} تهبولخهسن تفره شيان، بارزانيه كان، سهرچاوهي بيتشو، ل ٢٤.

^{٣٣} نفس المصدر، ص ٢٣.

وعلى اية حال، فإن الجيش الإيراني نقل وفد البارزانيين برئاسة ملا مصطفى الى طهران وهناك التقى ملا مصطفى الجنرال علي رزم آرا رئيس هيئة اركان الجيش والتقى لاحقاً رئيس الوزراء قوام السلطنة. قدم الإيرانيون لملا مصطفى عرضاً لم يتوقعوا رفضه واعربوا عن رغبتهم في إيجاد حل انساني لمشكلة البارزانيين. بدأ المشروع الإيراني جذاباً للغاية. فقد اقترح ان يتم توطين البارزانيين قرب همدان وتوفير الارض لهم لزراعتها ومنحهم الجنسية الإيرانية اذا رغبوا في ذلك. وبحسب سجادي، فأنهم ذهبوا ابعد من ذلك، عندما اعربوا لملا مصطفى انه اذا لم يرغب كل البارزانيين في البقاء في ايران، فأن طهران مستعدة لمنح اللجوء السياسي لعدد يربو على المئة شخص من البارزانيين وغير البارزانيين ممن يخشون على حياتهم فيما لو عادوا الى العراق. وفي النهاية، اعلنوا انه اذا لم يرغب البارزانيون في قبول المقترحين، فأنه من غير الممكن بقاءهم داخل الأراضي الإيرانية وانه سيكون عليهم مغادرتها قبل ٢٢ كانون الثاني ١٩٤٧^{٣٤}.

في هذه الاثناء، ظهرت اقتراحات جديدة في اشنوية. كانت فكرة عودة البارزانيين الى العراق صعبة جداً ولم تكن هناك معلومات عن نتائج مفاوضات ملا مصطفى في طهران. هكذا، فأن آخرين سعوا الى تدبير امرهم وروجوا لأمكانية التوجه الى الاتحاد السوفيتي. وبحسب العقيد بكر عبدالكريم حويزي في مذكراته، فأنه اقنع الشيخ احمد بقبول اللجوء الى الاتحاد السوفيتي وازاء ذلك خوله الشيخ صلاحية الاتصال بالروس^{٣٥}.

في طهران يبدو ان ملا مصطفى قبل المشروع الإيراني لأنه كان يرى انه ما من خيار امام البارزانيين سوى اللجوء الى الاتحاد السوفيتي او العودة الى العراق او البقاء في ايران. وعاد لاحقاً الى اشنوية ليطلع الشيخ احمد على اقتراحات طهران. هكذا اصبح كل شيء منوطاً بقرار الشيخ. رفض الشيخ العرض الإيراني وفضل اللجوء الى الاتحاد السوفيتي لكن مشكلته ان ذلك لم يكن يسيراً لأن الإيرانيين ما كانوا سيسمحون لهم بالتوجه نحو الحدود السوفيتية.

^{٣٤} عهلائين سهجادی، شۆرشه کانی کورد، سهراجهی پيشو، ل ١٤٢.

^{٣٥} به کر عهبدولکههریم حهویزی، گهشتیک به کوماری مههاباددا: بیردهه ریهه کاتم لهوژوهه لاتئی کوردستاندا ١٩٤٤-١٩٤٧، دهزگای چاپو بلاوکردنهوهی ناراس، ههولیر، ٢٠٠١، ل ١٠٨.

بالنسبة لليرانيين، فأنهم اعتبروا ان المشكلة قد حلت ولم يرد في خاطرهم ان يرفض البارزانيون عرضهم، والى ان يتم البارزانيون استعداداتهم للانتقال الى همدان فقد امدوهم بشاحنة من القمح^{٣٦}.

هكذا صار لزاما على الشيخ احمد ان يختار ما بين الاتحاد السوفيتي وايران، فأختار الاولي. لكنه كان بعيداً عن الحدود السوفيتية-اليرانية بما لا يقل عن ٥٠٠ كيلو متر وبدا له انه بحاجة الى الماطلة حتى ينقضي الشتاء ليشق طريقه نحو الشمال. وفي النهاية ضاق اليرانيون به ذرعاً ووعوا انه يرفض عرضهم فأعطوا لقوات الجيش الصلاحيات المطلوبة لأخراج البارزانيين من الاراضي اليرانية. هنا، خسر الشيخ احمد العرض اليراني ولم يوفق في الوصول الى الحدود السوفيتية وصار يتطلع الى العودة الى العراق.

كانت وجهتا نظر ملا مصطفى والشيخ احمد على طرفي نقيض. ففي حين الذي كان فيه الشيخ احمد يبني امالاً على حصوله على عفو من بغداد مثلما كان قد حصل عليه مرتين في الماضي، مرة في عام ١٩٣٢ واخرى في عام ١٩٤٤، كان ملا مصطفى يرى ان الحصول على عفو لا يحل المشكلة لأن كل عفو يقترن بالشرط الذي يبدو ثقيلاً جداً على البارزانيين وهو تسليم اسلحتهم. ان مذكرات تافراشيان، الذي عاش في تلك الفترة بين البارزانيين تزيح الستار عن خلاف قوي حول هذا الموضوع بين الاخوين. يشير تافراشيان الى ان ملا مصطفى كان يردد ان جل ما يريده الشيخ احمد هو ان يعيش بأمان في بارزان دون ان يعي ان العودة الى بارزان تعني تجريد من السلاح. وبحسب ذات النظرة التي تبرز ضرورة السلاح لضمان حياة بلا خوف، أكد ملا مصطفى "اننا اذا فقدنا اسلحتنا، سنصبح رجلاً ضعفاً ويصبح في مقدور الاخرين ان يقرروا مصيرنا"^{٣٧}.

يرجح ان اسباباً سايكولوجية واخرى واقعية هي التي دفعت الشيخ احمد الى رفض المشروع اليراني رغم انه كان يضمن حياة قبيلته. عزا ايوب بارزاني سبب رفض العرض اليراني الى ان الشيخ احمد كان يتشاءم من ايران لأنها تذكره

^{٣٦} تهبو لجه سمن ته فراه شيان، بارزانيه كان، سهرچاوهي بيتشو، ل ٣١.

^{٣٧} نفس المصدر، ص ٢٩-٣٠.

بحادثة اعتقال اخيه الشيخ عبدالسلام الثاني في عام ١٩١٤ في قرية قرب اورمية بأيران وتسليمه الى السلطات العثمانية، ثم اعدامه في الموصل^{٣٨}. وزاد على هذا ان البارزانيين فتك بهم المرض مع دخولهم الاراضي الايرانية وانه في الشهور الستة الاولى من عام ١٩٤٦ اودى تفشي مرض التيفويد بينهم بحياة اكثر من ١٥٠٠ فرد^{٣٩}. كل هذا جعل مجرد التفكير في البقاء في ايران بادرة لا تدل على الخير في نظر الشيخ. وقد تصرف بشكل بدا وكأنه يستلهم من تجارب الماضي غير المحببة الى قلبه، موقفاً يلائم الوضع الذي كان فيه. هذا الموقف، الذي لا يركز على اساس براغماتي، يرمز الى رهافة احساس الشيخ احمد الذي مال الى تفضيل عفو غير مضمون على حياة مستقرة في وطن جديد. ومكمن الضعف هنا يظهر في غلبة العاطفة على العقل.

هذه الاسباب التي لا يمكن انكار تأثيرها على صنع القرار، ربما تكون ثانوية. ولعل السبب الرئيسي لرفض العرض الايراني هو ان الشيخ لم يكن يشق كثيراً بالسياسة الايرانية وانه كان يخشى ان يتم تسليمهم الى العراقيين بعد تجريدهم من اسلحتهم.

وبالنتيجة، خرج البارزانيون من الاراضي الايرانية بعد سلسلة من الاصطدامات مع القوات الايرانية وبدأوا مساعيهم لاستحصال عفو من السلطات العراقية. والوحيد الذي لم يجذب قرار العودة هو ملا مصطفى واذا كان قد اذعن لقرار اخيه فذاك لأنه لم يكن في استطاعته معارضته بحكم كونه خاضعاً لنظام الطاعة الذي يفرض عليه ان يسلم دون نقاش بكل ما يأمر به القائد. لكنه بالمقابل حث تافراشيان والضباط الاخرين على العمل على ثني الشيخ عن قرار العودة الى العراق^{٤٠}.

واذ يأس الشيخ احمد من حصوله على عفو من العراقيين قرر وهو يعي خطورة قراره ان يستسلم للعراقيين لكن قلة من المسلحين بقيادة ملا مصطفى شقت طريقها بصعوبة الى الحدود السوفيتية وحصلت على حق اللجوء.

^{٣٨} لقاء مع ايوب بارزاني في السليمانية في ٢١/٨/٢٠٠٧.

^{٣٩} مسعود البارزاني، البارزاني والحركة التحررية الكردية ١٩٤٥-١٩٥٨، المصدر السابق، ص ٢٤.

^{٤٠} انظر: نهبولمسن تهره شيان، بارزانييه كان، سمرجاهي پيشو، ل ٣٠.

مهما يكن من امر، فإن الشيخ احمد وقد سلم نفسه دون ان يحصل على عفو، كان يسير على سياسة ترمي الى التضحية بالذات من اجل انقاذ المجموع. وهذه السياسة سبقه اليها قاضي محمد، رئيس جمهورية مهاباد، عندما فضل الاستسلام للقوات الايرانية على المقاومة معلقاً الامل على ان يؤدي استسلامه الى تجنيب مواطنيه مخاطر الانتقام. وعلى الرغم من ان هذه السياسة لا يمكن ان تقيّم الا في اطارها التاريخي وفي ضوء نتائجها، فإنها بدت منطقية لكل من قاضي محمد الذي فقد جمهوريته والشيخ احمد الذي فقد الامل في الحصول على مكان آمن لقبيلته. ان تقييم هذه اللعبة الخطرة المقرونة بالانفعال والعاطفة والمسؤولية الابوية يتطلب فهم معنى التضحية بعمق، لكنها في كل الاحوال لن تتحول الى مثال للاقتداء بها. يلفت النظر ان تضحية كل من قاضي محمد والشيخ احمد ذهبت هدراً لأنهما لم ينجحا في تأمين حياة آمنة لأتباعهما مثلما كانا يأملان.

جمع العراقيون البارزانيين في معسكر محاط بالاسلاك الشائكة في ديانا وعاملوهم بقسوة شديدة. وحاول الشيخ احمد عبثاً افهام الحكومة انه وحده فقط يتحمل كل التبعات وانه لا ذنب لقبيلته^{٤١}.

لقد اثارت المأساة التي عاشها البارزانيون ضمير الاكراد فبدأوا بكل السبل المتاحة تنظيم حركة للضغط على الحكومة للتوقف عن ايدائهم. وقد بدأ علماء الدين سجادي رئيس تحرير مجلة "نزار" ابتداءً من نيسان ١٩٤٨ حملة للضغط على الحكومة للعفو عن البارزانيين^{٤٢}. وفي المقال الذي كتبه محمد علي في المجلة ناشد الحكومة اصدار عفو عام عن البارزانيين جميعاً وتأمين حياتهم من اعتداء القبائل المناوئة لهم^{٤٣}. وجمع المحامي ابراهيم احمد، الذي سيصبح لاحقاً سكرتير الحزب الديمقراطي الكردستاني، الذي توفيق لمواطنيين طالبوا الحكومة بالعفو عن البارزانيين^{٤٤}. ولكن سرعان ما تبين ان الضغوط الكردية لن تسفر عن شيء وان

^{٤١} ايوب بارزاني، المقاومة الكردية للاحتلال ١٩١٤-١٩٥٨، دار نشر حقائق المشرق، جنيف، ٢٠٠٢، ص ٣٠٣.

^{٤٢} انظر بهذا الصدد: نزار، العدد ٢ في ١٥ نيسان ١٩٤٨، ص ٤.

^{٤٣} مجلة نزار، العدد ٣، ٣٠ نيسان ١٩٤٨، ص ١٤.

^{٤٤} نزار، العدد ٤، ١٥/٥/١٩٤٨، ص ١٣-١٤.

صدر عفو عام عن البارزانيين مجرد خرافة لأن قصر نظر الحكومة كان قد بلغ حدا انها لم تدعن للمناشدات السلمية بل اتخذت قانون العشائر مبرراً لتمديد محكوميات النفي بارزاني لمدة سنة واحدة. وقد عبرت مجلة "نزار" عن سخطها في مقال قالت فيه "ان تعذيب البارزانيين لا يؤدي الى نتيجة مفيدة بل الامر على عكس ذلك اذ سيسبب النفرة ويفكك اواصر الوحدة التي نحن نبذل الجهود لتقويتها"^{٤٥}.

وفي عام ١٩٥٤ اقترح وزير العدل جمال بباان اعادة البارزانيين الى مواطنهم الاصلية او، اذا تعذر ذلك، توطينهم اما في بيتوين في قضاء رانية او في محمود. اما معروف جياووك فقد كتب في صحف بغداد يقول ان هناك حل واحد لا غير وهو اعادة البارزانيين الى مواطنهم^{٤٦}. وكان جياووك قد اقترح قبل ذلك بثلاث وعشرين سنة، قبل ان تتفاقم مشكلة البارزانيين، التفكير في دمج البارزانيين بالنظام السياسي. وفي رسالة الى رئيس مجلس النواب جميل المدفعي اقترح لحل المشكلة تعيين الشيخ احمد بارزاني عضوا في مجلس الاعيان وملا مصطفى قائمقاما لقضاء الزيبار ومحمد صديق مديرا لناحية بارزان. ولم يتلق اي رد على اقتراحه^{٤٧}.

وقد صدر حكم بالسجن بحق الشيخ احمد الذي نقل الى البصرة ثم لاحقاً الى بغداد. ان اقصى ما ابدته بغداد من مرونة هو اصدارها ارادة ملكية في عام ١٩٥٥ تقضي بالعتفو عن السجناء البارزانيين^{٤٨}. وكان ذلك بعد ان قضاوا ثمان سنوات في السجن، لكنها استثنت الشيخ احمد الذي ظل حتى عام ١٩٥٨ في السجن ولم يخرج منه الا بعد سقوط الملكية وقيام الجمهورية.

^{٤٥} نفس المصدر، ص ١٥.

^{٤٦} معروف جياووك، مأساة بارزان المظلومة، المصدر السابق، ص ١٦.

^{٤٧} نفس المصدر، ص ١١٢.

^{٤٨} ايوب بارزاني، المقاومة الكردية للاحتلال ١٩١٤-١٩٥٨، المصدر السابق، ص ٣٢٧.

المبحث الثاني

السنوات الاخيرة

ان حقبة السنوات الاحد عشر الممتدة من ١٩٥٨ حتى ١٩٦٩ بالغة الاثر في تحديد مآل البنيات الايديولوجية للعقائد البارزانية. وهذه الفترة بالذات هي السنوات الاخيرة من عمر الشيخ احمد بارزاني.

في الرابع عشر من تموز ١٩٥٨ اطاح انقلاب يساري دموي قاده الجيش بالنظام الملكي في العراق وفي نفس اليوم تم اعلان الجمهورية وفي الايام التالية اطلق النظام الجديد سراح كل السجناء الذين اضطهدهم النظام السابق لأسباب سياسية، ومن بينهم بطبيعة الحال الشيخ احمد.

كان الشيخ احمد قد قضى قرابة احد عشر سنة في سجني البصرة وبغداد وخرج وهو يبلغ من العمر ٦٤ عاماً. وقد تركت قسوة العمر وآلام السجن اثارها على صحته ونظرتة الى الحياة. خرج الشيخ من السجن بعد اسبوع من نجاح الانقلاب وبقي في بغداد لعدة ايام التقى خلالها الجنرال عبدالكريم قاسم زعيم الانقلاب ومؤسس النظام الجديد. وبعد اقل من عشرة ايام من خروجه عاد الى بارزان.

تتسم السنوات العشر الاخيرة من حياة الشيخ احمد بأهمية بالغة. ونظرا لكونه مكلفاً برعاية شؤون البارزانيين، فقد انهمك الشيخ في قضيتين اعتبرهما على درجة عالية من الاهمية. اولها ضمان السلام لبارزانيين بعد حقبة طويلة من المآسي والتشتت والعذاب. وثانيهما، وهي القضية الاشد حساسية والتي كان واجبه يفرض عليه ان يوليها اهتماماً خاصاً، البت في مسألة من سيخلفه في مشيخة البارزانيين.

وفي الغالب الاعم فإن الشيخ احمد كان لديه نفس الرأي السائد انذاك، الذي يرى انه بسقوط الملكية صار على الاكراد ان يتطلعوا الى حياة اكثر استقراراً في ظل الجمهورية واقتن ذلك الرأي بتفأؤلية ساذجة وثقة لا اساس لها بالمستقبل.

ومنذ عام ١٩٦١ ابتعد الشيخ احمد بشكل كامل عن السياسة^{٤٩} وسعى بكل الوسائل الى ان يصرف عن البارزانيين اية مآسي جديدة. لقد تركت تجربته في اعوام ١٩٣١-١٩٣٢ و ١٩٤٥-١٩٥٨ اثراً عميقاً في قراره وهو لم ينفك يشدد على ضرورة ضمان علاقات مستقرة مع بغداد. وقامت نظريته بالاساس على التفتيش عن الامن بالتكيف مع بغداد. ووفق هذا فإنه لم يؤيد اي عمل من شأنه الاخلال بالعلاقات المستقرة مع بغداد. وفي عام ١٩٦١ عندما تدهورت العلاقة بين بغداد والاكرد، لم تؤثر فيه النظريات الثورية وظل على اعتقاده بأن الثورات لا تحل المشاكل، بل تعقدها اكثر فأكثر.

نظر الشيخ احمد الى احداث ١٩٦١ نظرة عصبوية وتوقع ان تؤثر على خطة السلام التي ينشدها للبارزانيين. وفي الواقع فإن البارزانيين تورطوا على الرغم من انه لم تكن لهم يد في تفجر الاحداث. وقد بدأت الازمة عندما اطلق عبدالكريم قاسم يد قواته لقمع التمردات التي كان الاقطاعيون الاكرد، ممن تضرروا من تطبيق قانون الاصلاح الزراعي وحصلوا على الدعم الايراني، قد نظموا ضد بغداد. ولا يمكن انكار ان الجيش الذي كان يقوده اما ضباط قوميون واما يساريون، بالغ في استخدام القمع ضد المتمردين لدرجة ان المتمردين حازوا على تأييد الجماهير. وتلقى يساريو الحزب الديمقراطي الكردستاني تلك الاشارة الخطيرة بمحذر بالغ وراعهم ان يسلب منهم الاقطاعيون قيادة الحركة السياسية. واقتضى الامر ان يقرروا بسرعة اما النظر بلامبالاة الى تمرد الاقطاعيين، وهو ما يعني احتمال فقدانهم شرعية قيادة الحركة السياسية، واما انتزاع القيادة منهم وتحويل التمرد الى ثورة قومية. في النهاية، فإن الجناح اليساري التواق الى قيادة الثورة، نجح في انتزاع القيادة من الاقطاعيين وحول الحركة من تمرد رجعي الى ثورة قومية.

لم يكن بوسع البارزانيين ان لا يتورطوا لأن ملا مصطفى كان يعتبر رئيس الحزب الديمقراطي الكردستاني. وزاد من ذلك التورط ان ملا مصطفى بعد ان

^{٤٩} جرجيس فتح الله، زيارة للماضي القريب، دار الشمس للطباعة والنشر، ستوكهولم، ١٩٩٨، ص ٢٠٤.

عاد الى العراق من منفاه في روسيا في عام ١٩٥٨، تحول من رئيس بروتوكولي للحزب الى رئيس فعلي واصبحت القضايا الاساسية معلقة على قراره. ليس هناك ادنى شك في ان الشيخ احمد لم يكن مرتاحاً لقيادة ملا مصطفى للحزب الديمقراطي الكردستاني. لكن احساسه العالي بالمسؤولية القومية حثه على غض الطرف عن ذلك. وبالمقابل، فإنه سعى ما امكن الى ابعاد اتباعه عن السياسة وركز بشكل اساسي على القضايا الروحية.

ويدل موقفه في عامي ١٩٦١ و ١٩٦٣ على انه لم يكن يعبأ بغاية الحرب وانه لم يشغله سوى تأمين السلام لمشيخته. وحشه على ذلك ان مناطق البارزانيين قصفت بالطائرات في الاسبوع الاول من الحرب. اثر هذا سارع الى الاتصال من ميركه سور ببغداد واعرب عن رغبته في السلام. وردت عليه بغداد بقرية طالبة منه تجنب كل نقاش حول السلام الى ان يعيد البارزانيون ما غنموه من اسلحة من قوات الشرطة ويرسل من يمثله للتباحث. ونفذ الشيخ احمد مطالب بغداد وابتعد مناطقه عن مآسي الحرب واثارها عن طريق الدبلوماسية^{٥٠}. ان طلبه من ملا مصطفى بترك بارزان حتى لا تتعرض للقصف، يعطي الانطباع بأن بغداد اشترطت عليه ابعاد ملا مصطفى عن بارزان. واذا كان بدرالدين علي محافظ اربيل قد زار بارزان لاحقاً، فذاك لا ليجري فقط مباحثات مع الشيخ احمد، انما كذلك ليتأكد من التزامه بوعده بأبعاد ملا مصطفى عن بارزان^{٥١}.

وفي عام ١٩٦٣ انهار اتفاق الشيخ احمد مع بغداد بعد سقوط حكم الجنرال قاسم على يد الانقلاب اليميني القومي-البعثي. وتحولت المناطق البارزانية الى منطقة عمليات شأنها في ذلك شأن المناطق الاخرى. وفي النهاية احتلت القوات العراقية بارزان في شهر اب واضرمت فيها النار. وفي كانون الاول اقنع الشيخ احمد الحكومة بوقف هجماتها على مشيخته متعهداً بوقوف مناطقه على الحياد. هكذا رعى الشيخ احمد مصالح البارزانيين وحاول قدر استطاعته ازالة اسباب الجفاء بين بغداد والبارزانيين.

^{٥٠} دكتور عبدوللا غه فور، بارزانم چون ديت، سه چاوهي پيشو، ل ٦٦-٦٧.
^{٥١} شكيب عقراوي، سنوات المحنة في كردستان ١٩٥٨-١٩٨٠، الطبعة الثانية، مطبعة منارة، اربيل، ٢٠٠٧، ص ٦٨.

وعلى الرغم من انه آثر ان يتجنب السياسة، فأن اكبر اثر سياسي له في تلك الحقبه يتعلق بمناشدته علانية ملا مصطفى، الذي كان قد تحول الى زعيم كاريزمي للاكراد، ايقاف الحرب من دون شروط او ضمانات والبدء بالتفاوض مع بغداد. في عام ١٩٦٤ ناشد الرئيس العراقي عبدالسلام عارف، الذي كان قد خرج لتوه منتصراً في صراعه مع البعثيين وازاحهم عن الحكم، الشيخ احمد ان يساعده لتحقيق الامن في كردستان طالبا منه ان يدعو ملا مصطفى الى وقف الحرب والتفاوض مع بغداد. ان الهدف من مجيء الرئيس عارف الى الشيخ احمد لأيقاف الحرب غير جلي حتى الان، فليس هناك ما يشير الى ان ملا مصطفى كان سيرفض وقف الحرب لو لم يتدخل الشيخ احمد. رغب الشيخ احمد ان يسهم في تغيير علاقة بغداد مع الاكراد من علاقة قوة الى علاقة تعاقد. هكذا، ففي رسالة الى ملا مصطفى، تليت من اذاعة بغداد، باتفاق مع الرئيس عارف، ناشده ايقاف الحرب^{٥٢}. وبحسب ابراهيم جلال في مذكراته، فأن الشيخ احمد مارس ضغوطاً على ملا مصطفى لأيقاف الحرب^{٥٣}. والى جانب ضغوط الشيخ احمد، مارس الروس والامريكان، كل من جانبه، ضغوطاً على ملا مصطفى ليوقف الحرب^{٥٤}. وبالنتيجة رضخ ملا مصطفى لتلك الضغوط وبدأت بعد ايقافه الحرب المباحثات مع بغداد.

ثابر الشيخ احمد على تعزيز تأثير القيم الروحية على اتباعه. وفي الحقيقة فأن جهوده تلك لم تكن سوى امتداد للجهود التي كان قد بدأها في اواخر سنوات الاربعينات عندما كان سجيناً في البصرة. حينذاك كان قد اوعز الى العارفين بتراث بارزان الروحي الى تأصيل البنيات الايديولوجية للعقائد البارزانية بين البارزانيين في الشتات^{٥٥}. لقد كان من صلب اهتماماته ان لا يتسبب الشتات

^{٥٢} ميرزا محمد مهدي نهمين مهنگوري، به سهرهاتي سياسيي كورد ١٩٥٨-١٩٨٥، بهرگي به كه م، چاپي دوهم، بنكهي نهدهبي و روناكبيربي گه لاويژ، سليمان، ١٩٩٩، ل ٦٩.

^{٥٣} تيراهيم جهلال، خواروي كوردستان و شورشي نه يلول: بنياتنان و هه لته كاندن ١٩٦١-١٩٧٥، چاپي ستيهم، چاپخانهي ژيار، سليمان، ١٩٩١، ل ١٣٦.

^{٥٤} شكيب عقراوي، سنوات المحنة في كردستان، المصدر السابق، ص ١٣٤.

^{٥٥} ايوب بارزاني، المقاومة الكردية للاحتلال ١٩١٤-١٩٥٨، المصدر السابق، ص ٣٢٥.

وقسوة الحياة في ابتعاد البارزانيين عن جذورهم الروحية. ولاح انه يريد ان يطمئن على تمسكهم بقيمهم. ومن هذا المنطلق حث كوادره على ان يغرسوا تعاليم العقيدة في نفوس البارزانيين ويرفعوا من معنوياتهم. هذه الحملة التي نظمها وهو في السجن، مقيمة في اطارها التاريخي والموضوعي، تفصح عن توجسه من تأثير المحيط الاجتماعي الجديد وعوامل الاحباط ومهانة الانكسار على نفسية اتباعه. ومهما عبرت محاولته عن اليأس في جوهرها، فأنها دعمت جهود بارزانيين الشتات للحفاظ على مثلهم السامية وعززت تطلعهم الى مستقبل افضل.

ان معلوماتنا عن جهود الشيخ في السنوات الاخيرة لتعزيز القيم الاخلاقية ليست مفصلة لكنها كافية لتقييم نتائجها وتحليل مضامينها. ويكشف التمعن في جهوده في تلك السنوات الستار عن جوانب هامة من العقائد والقيم البارزانية.

في هذه الحقبة، وبحسب الدكتور دينيس كوماروف الذي درس كفاح اكراد العراق، روح الشيخ احمد لفكرة ان كل كائن حي هو مقدس^{٥٦}. ومن المؤكد ان هذه الفكرة التي لا يشترط ان تكون غريبة عن البارزانيين، كانت جزء هاماً من برنامج اعادة البناء العقائدي، والفكرة في حد ذاتها لم تكن مجردة لأنها ادت الى امتناع الاتباع، بناءً على اوامر زعيمهم، عن اصطياد الحيوانات البرية والطيور وقطع الاشجار. واستناداً الى المعلومات التي يوردها ايوب بارزاني عن حياة البارزانيين القاسية في مرحلة الشتات التي امتدت من ١٩٤٧ حتى ١٩٥٨، فأن فقراء البارزانيين ممن عادوا الى قراهم عاشوا في تلك الفترة على صيد الطيور والحيوانات البرية^{٥٧}. يعني ذلك ان هذه الفكرة لم تكن قد تحولت بعد الى عقيدة يستوجب الالتزام بها، او انها كانت على الاقل غير رائجة على نطاق واسع. اما في الستينات فأنها صارت جزء من البنيات الايديولوجية وتحولت الى ركيزة معنوية لأحترام الحياة في مختلف اشكالها. وعلى الرغم من ذلك، استثنى الشيخ احمد الخنزير البري الذي يفسد الزراعة ونوعاً من السحالي البشعة التي تمتص دم

^{٥٦} يوري نايبيف (المحرر)، البارزاني وشهادة التاريخ، ترجمة الدكتور بافي نازي والدكتور عبدي حاجي، دار سبيريز للطباعة والنشر، دهوك، ٢٠٠٥، ص ٢٩.

^{٥٧} ايوب بارزاني، المقاومة الكردية للاحتلال ١٩١٤-١٩٥٨، المصدر السابق، ص ٢٢٦.

الماعز وسمح بقتلها^{٥٨}. واستغل خصوم البارزانيين ذلك وزعموا ان الشيخ احمد دعا الى اكل لحم الخنزير المحرم اكله في الاسلام.

ان عقيدة قدسية حياة الكائن الحي متزادفة مع عقيدة استمرار الحياة. ولأن الحياة من وجهة النظر الدينية مقرونة بالروح، فإن قدسية الحياة تعبر في جوهرها عن قدسية الروح واستمرارها. واستمرار الحياة يؤول الى رفض الموت المادي واستمرار الحياة بأشكال متعددة حتى بعد حدوث الموت الفيزيائي. هذه الفكرة تقترب كثيراً من الفكرة العامة لمبدأ التناسخ الذي يرى ان الروح بعد ان تترك الجسد، تستمر في الحياة بشكل او اشكال جديدة. يفضي ذلك الى الاعتقاد بأن هذه الفكرة التي راجت في تلك الحقبة بين البارزانيين هي من بقايا عقيدة التناسخ.

تشكل عقيدة التناسخ جزء من العلوم السرية، بمعنى ان كل ما يتعلق بخفايا خروج الروح من الجسد ومرحلة ما بعد الموت وكيفية دخول الروح الى عالم الارواح يندرج ضمن العلوم السرية. هذه العقيدة دخلت الى العقائد الاسلامية بعد وقوع الفلسفة الاسلامية تحت تأثير الفلسفة اليونانية غير ان البنيات الاصلية للاسلام لم تقبلها. ويوضح تاريخ العقائد انها وجدت قبل الاسلام وسعى التأويل الباطني للقرآن الى الاجاء بأن القرآن يتضمن اشارات الى التناسخ وان العارفين فقط، الذين وهبوا ملكة فهم باطن النصوص المقدسة، وحدهم القادرون على ادراك معانيها وفك طلاسمها. ثم صلة قديمة بين العلوم السرية وعقيدة التناسخ في معظم الطوائف التي تبنت عقائد دينية خاصة تختلف في بعض جوانبها عن عقائد محيطها العام. والطائفة المسلمة الوحيدة التي جاهرت بايمانها بعقيدة التناسخ هي طائفة الدروز الاسماعيلية.

ظهرت عقيدة التناسخ قبل الاسلام بقرون ويمكن ملاحظتها حتى بين طوائف موحدة مثل اليهود. ففي القرن السادس قبل الميلاد وبعد عودة اليهود من بابل، ظهرت طائفة اصلاحية معتدلة بين اليهود عرفت بأسم الفريسيين وهي طائفة اتسمت بالوسطية في عقائدها وانبثقت بسبب الصراع الشرس بين الصدوقيين، وهم طبقة الكهنة اليهود، واليساويين الذين آمنوا بخلود الروح ويوم القيامة.

^{٥٨} لقاء مع بروسك ميركه سوري في السلبيمانية في ١٥/١١/٢٠٠٦.

واكثر العقائد جلباً للانتباه عند الفريسيين هو اعتقادهم بعدم فناء الروح بعد الموت. استناداً الى هذا، اعتقد الفريسيون ان اخيار الناس تعود ارواحهم الى الحياة في اجساد جديدة. كافح الفريسيون ضد الكهنة الصدوقيين واجروا اصلاحا مهما على العقيدة ساهم في تحرر المؤمنين من سلطة الكهنوت عندما روجوا لفكرة يتضمن جوهرها ان الانسان قادر على الوصول الى الله من اي مكان دون ان يكون بحاجة الى الاتصال به من معبد اورشليم وحده^{٥٩}. وتشكل العلوم السرية عنصراً هاماً من اركان عقائد الفريسيين ويغلب على تراثهم ادب شفاهي تناقلوه جيلاً بعد جيل وساهمت افكارهم في ظهور طائفة الاحبار الذين استندوا في سلطتهم الروحية على علومهم السرية وليس على مركزهم الكهنوتي.

هذه الظاهرة سادت في كل الفرق الاسلامية التي اعتمدت على الادب الشفاهي والعلوم السرية. وبطبيعة الحال فإن هذا لا يعني ارتباطها بعقائد الفريسيين، انما هناك نظرية تفترض وجود اطار عام مشترك يجمع بينها ولا يدور الاختلاف حول مضامينها بل حول اشكالها. ومن هذا المنطلق فإن العلاقة بين افكار قدسية حياة الكائنات وخلود الروح وتنقلها من جسد الى اخر بعد الموت علاقة متشابكة يصعب الفصل بينها.

وتشير معلومات مستقاة من البارزانيين الى ان الشيخ احمد حث المتعلمين من اتباعه على مطالعة اداب تتصل بالفلسفة وحدد على نحو واضح مطالبه فشدد على قراءة مؤلفات ثلاثة من الفلاسفة او العارفين على وجه التحديد وهم الحلاج وابن عربي وجلال الدين الرومي^{٦٠}. ان تحديد الاسماء بهذه الدقة من شأنه ان يسלט الضوء على المنحى الفلسفي لأنشطة الشيخ المعرفية. وهذه الاشارة على اقتضاها تتضمن قدراً كبيراً من الاهمية وتفصح عن مغزى كبير وهو ان الشيخ نفسه كان على اطلاع على مؤلفات الثلاثة المذكورين وانه بأعتباره لايرعى شؤون حياة اتباعه الدنيوية فحسب بل يرعى كذلك نقاءهم العقائدي وطهارتهم الروحية ويحرص على ترسيخ قيمهم كل الحرص، فإن مبعاه من حثهم على

^{٥٩} احمد عثمان، الاصول المصرية في اليهودية والمسيحية، المصدر السابق، ص ١٥٠.

^{٦٠} لقاء مع الدكتور عبدالمصور بارزاني في السليمانية في ٢٥/٤/٢٠٠٧.

مطالعة تلك المؤلفات هو توفير كل ما من شأنه ان يدفعهم الى التحول الى رمز تمثل فيه الاخلاق ارقى اشكال القيم. وتعب جهوده في هذا المجال عن احساسه بحاجة العقائد الى تمتين لأنه خشي ان تتغلب عوامل التغيير المادية من سلطة وجاه وثروة، التي يبدو انه كان يرى تأثيرها في تعاضم مضطرد، على الجانب الروحي من حياة مريديه.

ان التقييم الذي يمكن ان نخرج به هنا هو ان اطلاع الشيخ على مؤلفات فلسفية لفلاسفة وعارفين من العصر الوسيط يعطينا فرصة لأفترض انه حاز على درجة عالية من الثقافة الفلسفية. من جانب اخر فإنه على النقيض من هذا الاستنتاج، يعطينا سعيد الديوه جي، مؤرخ الموصل الذي عاش في الفترة ما بين ١٩١٢-٢٠٠٠، صورة قاتمة عن ثقافة الشيخ. لقد ذكر الديوه جي للدكتور عبدالفتاح علي بوتاني في عام ١٩٨٩ انه التقى الشيخ احمد في الموصل عندما كان منفيًا وأنه لمس فيه ضحالة الثقافة^{٦١}. ان التفسير المنطقي الوحيد لهذا التناقض هو ان الشيخ احمد، المحافظ والمتشكك من الغرباء والمتبرم من حياة المنفى، لم يتناقش مع الديوه جي الا في امور تافهة وان الشيخ لم يتح له اية فرصة، من باب الحذر، للتعرف على ارائه.

ان التمعن في آراء الثلاثة الذين روج الشيخ لمؤلفاتهم لدى اتباعه المتعلمين يفضي الى ادراك جوانب اخرى من اراء الشيخ ذاته. وفي مثل هذا التدبير ترتدي تعليمات الشيخ وضوحاً أكبر.

عاش الحلاج في فترة لم تكن فيها حرية الفكر مصانة، فقد اتهمه العباسيون بأعتناق الافكار الاسماعيلية والاتصال مع القرامطة وكان ذلك هو السبب المباشر لقتله^{٦٢}. وكان قد ادعى انه نائب الامام ولوحظ ان مذهبه على صلة بتناسخ الارواح^{٦٣}. وفي الحقيقة فأن الحلاج كان نتاج مزيج من العقائد الهندية

^{٦١} الدكتور عبدالفتاح علي يحيى، الحياة الحزبية في الموصل ١٩٢٦-١٩٥٨، مطبعة وزارة التربية، اربيل، ٢٠٠٣، ص ٣٧٨.

^{٦٢} الدكتور كامل مصطفى الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع، المصدر السابق، ص ٣٦٩.

^{٦٣} جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية، ترجمة الدكتور ابو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا (المانيا)، ٢٠٠٥، ص ١٣٧.

والفارسية واليونانية التي سادت الحقبة السابقة لظهوره. وقد مهد ابو يزيد البسطامي لظهور الخلاج. وبهذا المعنى فإن تأثير البسطامي على الخلاج كبير جدا لأنه لم يكن يخفي انه يكرس طريقة التفكير اليوناني في مسألة المعرفة الالهية التي ابتدأها بطرح مفهوم الفناء^{٦٤}.

اما محي الدين بن عربي فقد اسس في القرن الثالث عشر الميلادي فلسفته على اساس ان اللاهوت والناسوت وجهان لحقيقة واحدة تعم الكون كله وان الله يتجلى في صور الكون. وفسرت هذه النظرية بأنها تصور مبدأ الحلول في فلسفته^{٦٥}. وفي مؤلفه "الفتوحات المكية" اعتبر ابن عربي نفسه مجرد حامل رسائل نصح من الرب الى الناس^{٦٦}. وفي مطلق الاحوال فإن ابن عربي صنف من بين الفلاسفة المسلمين كأول من ابتدع فكرة وحدة الوجود^{٦٧}. لكن هذه الفكرة كانت موجودة قبل ابن عربي بأشكال مختلفة، من بينها الحلول والفناء في الله.

وفي تقديره، ان العارف وهو المصطلح الذي يرمز الى الانسان الذي يمتلك ارادة التقرب من الذات الالهية، قادر على استحصال العلوم السرية التي تتيح له فرصة فهم الحقيقة المطلقة التي تجعله يصل الى مرحلة الفناء، اي الاتحاد مع الذات العلوية. ويلخص ابن عربي رؤيته فيعتقد ان العارفين في مستطاعهم الوصول الى قواعد الشريعة من مصدرها الاصيلي^{٦٨}، ما يعني انهم قادرون على اهمال المحطات التي يمكن ان يحصلوا منها على الحقيقة. وهو كفيلسوف ليس هنالك ادنى شك في اسماعيليته، فقد اخذ اوامر من سيد آلموت بأيران بالتوجه الى دمشق ونشر العقائد الاسماعيلية فيها^{٦٩}.

اما مولانا جلال الدين الرومي (١٢٠٧-١٢٧٣) فإنه عبر عن افكاره الصوفية بشعر باللغة الفارسية وكان قد وقع تحت تأثير درويش صوفي متجول

^{٦٤} ابو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، الطبعة الثانية، دمشق، ٢٠٠٦، ص ٣٤-٣٥.

^{٦٥} محمد عبدالحميد الحمد، اخوان الصفا والتوحيد العلوي، المصدر السابق، ص ١٩٧.

^{٦٦} الدكتور نصر حامد ابو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المصدر السابق، ص ٨٠.

^{٦٧} الدكتور كامل مصطفى الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع، المصدر السابق، ص ٣٧٦.

^{٦٨} الدكتور نصر حامد ابو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المصدر السابق، ص ٢٥٣.

^{٦٩} ابن عربي، كتاب المعرفة، المصدر السابق، ص ١٨ (المقدمة).

يدعى شمس الدين التبريزي قيل انه يملك قوى غيبية الهية. وبالتمعن في اشعار جلال الدين الرومي يتضح انه لم يضيف الى العقائد الصوفية عناصر جديدة وركز في معتقداته على الفكرة الصوفية الكلاسيكية حول اتحاد الانسان بالله وعبر عن عقيدة التوحيد بشكل وحدة اللاهوت والناسوت^{٧٠}.

يكتنف عالم الارواح في الاسلام غموض شديد لأن القرآن الذي يعبر عن تعاليم الذات الالهية بشكل مباشر لم يوفر للمسلمين مواد كثيرة عن عالم الارواح. ولهذا السبب بالذات فإن اية معرفة بالارواح وبالعالمها تدخل ضمن العلوم السرية. وفي حين اكتفى الاسلام السني بحدود المعرفة المصرح بها، فإن العقائد الصوفية او العقائد التي تستمد افكارها من جذورها الصوفية لم تضع اطاراً محدداً للمعرفة ورأت ان باطن القرآن، وتعني بذلك المعاني المخفية للنصوص المقدسة، يتضمن معارف كاملة واجوبة وافية لكل الاسئلة التي يطرحها البشر.

وفي العقائد البارزانية هامش يتضمن معرفة بالعلاقة بين الروح والجسد ومآل الروح بعد الموت. ويمكن للتمعن في اصول العقائد البارزانية ان يوفر مادة مناسبة لأيجاد صلة بينها وبين عقائد سابقة ادعت حصولها على معرفة بالغة القيمة بمآل الروح بعد الموت. ومع ان كل ايمان بفعالية الروح بعد الموت يقترن دوماً بأعلاء شأن الروح، فإن الثابت هو ان الامر ليس مجرد اعلاء شأن. وقد صاغ المشعشعيون رؤيتهم للعلاقة بين الجسد والروح بشكل يسمو بالروح لدرجة ان تقديس الحياة يصبح عقيدة راسخة في مفهومهم. وبحسب اراء سيد محمد بن فلاح المشعشعي في مؤلفه "كلام المهدي" فإن الجسد مجرد وعاء للروح ومجرد خادم له، وان منشأ سلوك الانسان هو الروح وليس الجسد، لكن ذلك السلوك لا يتم الا عن طريق الجسد. ويعيد هذا التعبير الكثير من الاعتبار للجسد مقابل الروح من دون ان يطرح مفاضلة بين الجانبين، فالجسد فان والروح خالدة لأنه بعد الموت يفنى الجسد، اما الروح فلا تفنى لأن منشأها الهية وهي تظهر في حقب متعددة واجساد متعددة^{٧١}.

^{٧٠} انظر بهذا الصدد: جان شو فليبي، التصوف والمتصوفة، المصدر السابق، ص ٦٦-٧٠.

^{٧١} محمد على رنجبر، مشعشعيان ماهيت فكري-اجتماعي وفرايند تحولات تاريخي، همان منبع، صص ٢٣٠-٢٣٣.

تقتن آراء المشعشين حول عالم ما بعد الموت بفكرة مفادها ان الموت لا يطال الرجال العظام وان الموت يصدق فقط على الكفار والفاسين والاشخاص البعيدين عن الله، اما الرجال العظام الذين هم في الغالب اولئك الذين استوعبوا العلوم السرية بكاملها فان موتهم الفيزيائي انما هو مجرد بداية حياة جديدة. وبهذا المعنى فان هؤلاء الرجال العظام هم مثل الانبياء احياء. وهذه الفكرة على وجه التحديد يمكن تلمسها في المدرسة الخورشيدية التي تأسست بين البارزانيين في اواسط الستينات وتزعمها خورشيد، التلميذ الفطن للشيخ احمد (انظر: المدرسة الخورشيدية).

قطعا لم يكن من المنتظر ان يكون مفهوم انتقال الروح من جسد في طريقه الى الموت الى جسد في طريقه الى الحياة مفهوما مجرداً البتة لأن الوظيفة الاجتماعية التي يؤديها مقرونة بسمو الاخلاق وبناء مجتمع مثالي خال من السيئات. وهذه النظرة من هذه الزاوية جلية عند اخوان الصفا الذين تدل ادبياتهم على انهم رفعوا من شأن الروح وحطوا من شأن الجسد. استمد اخوان الصفا مفهومهم لانتقال الروح بعد الموت من فيشاغورس اليوناني. وتشكل البنية الاخلاقية لعقيدة التناسخ عند فيشاغورس شرطا ضروريا لبلوغ اسمى درجات الرقي الروحي لأنه في تقديره ان الروح السيئة بعد ان تغادر الجسد وتصعد الى السماء، يتعذر عليها دخول ملكوت الله^{٧٢}. ويوجب هذا المصير المأساوي ان يشار الانسان في حياته لتنظيم علاقاته مع محيطه الاجتماعي بحيث يتجنب المصير السيء بعد مماته. وقد ساق اخوان الصفا في كتاباتهم التي عرفت بأسم الرسائل ما اعتبروه ادلة على ان الروح تبقى بعد مغادرة الجسد^{٧٣} وفي تعريفهم للموت رأوا انه ليس سوى ترك الروح استعمال الجسد^{٧٤}.

هنالك صعوبة في تحديد رؤية العقائد البارزانية لمفهوم تجدد الحياة بعد الموت. وفي الوقت نفسه لا يمكن اهمال جاذبية الدلالات التي تشير الى مفاهيم بدائية قد

^{٧٢} محمد عبد الحميد احمد، اخوان الصفا والتوحيد العلوي، المصدر السابق، ص ١١٨.

^{٧٣} الدكتور صابر عبده ابا زيد محمد، فكرة الزمان عند اخوان الصفا (دراسة تحليلية مقارنة)، المصدر

السابق، ص ٢٨٦-٢٨٨.

^{٧٤} نفس المصدر، ص ٤٣١.

تكون من بقايا عقيدة التناسخ او قريبة جداً منها. وفي كل الاحوال فإنه لم يتم رصد نشاط من شأنه ان يوحي ان المشيخة جهدت للترويج لمفاهيم واضحة المعالم حول التناسخ. وفي عهد الشيخ احمد جرى التكتّم بشكل كبير على هذا الموضوع. وبهذا الصدد فإن هنالك نقطة هامة من غير الممكن التهاون بشأنها وهي ان الحركة الخورشيدية، وهي حركة قامت بشكل اساسي برعاية الشيخ احمد واستمرت بعده، ووجت بالفعل لمفاهيم ليس صعباً تصنيفها كمفاهيم لها صلة مباشرة او غير مباشرة بموضوع تجدد الحياة بعد الموت وانتقال الروح من جسد الى جسد آخر. وهذا الموضوع ليس غريباً على الاكراد. ففي حين ان الايزيديين، وهم طائفة كردية غير مسلمة، واهل الحق الذين تفصح بنياتهم الايديولوجية عن كونهم طائفة خارج الاطار العام لشروط اعتبارهم مسلمين، وكذلك العرب النصيريون والدروز في لبنان وسوريا، قد جاهروا بوضع عقيدة التناسخ ضمن بنياتهم الايديولوجية، فإن هذا الموضوع لم يجهر به البارزانيون على الاطلاق. وعلى الرغم من ان البنيات الايديولوجية للعقائد الدرزية والبارزانية قريبة جدا من بعض، فإن جهرا احدهما بعقيدة التناسخ وامتناع الاخرى لايشكل اختلافاً كبيراً في البنيات الايديولوجية. هنا ثمة مجال للملاحظة ان جهرا الدروز بتبينهم عقيدة التناسخ له ظروفه الخاصة وقد تم في ظروف تفكك العالم الاسلامي من الناحية السياسية واشتداد الصراع بين الخلافة العباسية في بغداد والخلافة الفاطمية في القاهرة خلال العصر الوسيط. وخلال القرن الماضي كان الدروز الطائفة اللبنانية الوحيدة التي اقامت علاقة خاصة مع البارزانيين وفي بداية السبعينات جمعت بين الزعيم الكردي ملا مصطفى البارزاني والزعيم الدرزي كمال جنبلاط صداقة قوية.

في مؤلفيه القيمين "بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤" الصادر في عام ١٩٨٠ و "المقاومة الكردية للاحتلال ١٩١٤-١٩٥٨" الصادر في عام ٢٠٠٢، لا يورد الباحث ايوب بارزاني، المتضلع في تاريخ الحركة البارزانية، اي ذكر لعقيدة التناسخ. لكن كتاب الدكتور عبدالله غفور المنشور في ستوكهولم في عام ١٩٩٥ يتضمن اشارات واضحة الى ان المدرسة الخورشيدية تضمنت عقيدة التناسخ. والكتاب في جوهره تدوين للملاحظات عن الحياة المعيشية للبارزانيين

دونها المؤلف في اعوام ١٩٧١-١٩٧٣ عندما كان معلما في احدى مدارس بارزان، حيث قضى فيها عشرين شهراً عبر عنها بقوله "لم تكن الحياة اليومية في بارزان سهلة، لكنها شكلت فرصة ثمينة للتحري، لم ادعها تذهب سدى"^{٧٥}. والكتاب الاخر الذي يحتوي على اشارات هامة الى نفس الموضوع هو كتاب ماخمان شيرواني "بارزان واصل البارزانيين" المنشور في لندن في عام ١٩٩٤ لكن هذا الكتاب يعتمد في معلوماته عن المدرسة الخورشيدية على كتاب الدكتور غفور.

استمرت عقيدة التناسخ كعقيدة سرية في كل العقائد الاسلامية الباطنية التي تبنتها، باستثناء عقائد الدروز. ومع ان هذه العقائد لا تقر بأن مفهوم التناسخ ورد اليها من الخارج وترى ان النصوص المقدسة تتضمن اشارات الى مرحلة تسبق عودة الارواح الى خالقها لا يفهمها الا العارفون، فأن الاسلام غير المتأثر بالفلسفة ظل يرى في التناسخ عقيدة لاصلة لها بنياته الايديولوجية. ولم ينفك المسلمون الكلاسيكيون يشيرون الى ان التناسخ مبدأ لا ينسجم مع مبدأ المعاد. وبهذا المضمون فأنتهم برروا رفض التناسخ بشبهة التعارض مع واحد من اهم مبادئ الاسلام.

هنا ثمة خلط في المواضيع. فالتناسخ الذي يصدق عليه تعارضه مع مبدأ المعاد هو التناسخ الذي يجعل تطهر الروح في الحيوات المتتالية بديلاً للمعاد لأن مجرد وجود التناسخ لا يلغي الايمان بمبدأ المعاد بشكل ميكانيكي، وهذا هو ما نلاحظه بالفعل في الفلسفة الفيثاغورية اليونانية، وفي العقيدة الايزيدية وعقائد اهل الحق وعقائد الدروز، التي تجمع كلها بين الايمان بالتناسخ والايمان بمبدأ المعاد. والتناسخ الذي روجت له العقائد الباطنية الصوفية في الاسلام لا يتضمن فصلاً بين الايمان بالتناسخ والايمان بمبدأ المعاد، ذلك ان الفلسفات الباطنية، خلال تأثرها بالعقائد الاخرى، حرصت كل الحرص على استبعاد كل العوامل التي من شأنها تعكير صلتها بالقواعد الاساسية للاسلام وحاولت الحفاظ على علاقات سليمة ومستديمة مع محيطها الاسلامي. لقد كانت الملاءمة هدف تلك الجهود.

^{٧٥} دكتور عبدوللا غفور، بارزنام چون ديت، سهرچاوهي پيشو، ل٥.

وعلى ذلك، رأت تلك الفلسفات ان مفاهيم قدسية الحياة وخلود الروح وتجدها في اكثر من حياة لا ينفي المعاد وان الارواح في المحصلة النهائية ستعود الى عالم الارواح بعد ان تتطهر من مساوئها. حتى في ديانات الهند، تؤمن الديانة البراهمية الى جانب انتقال الروح من جسد الى جسد بوجود الجنة والنار وتعتقد بالاستناد الى قانون الكارما انه بعد الموت الجسدي وبعد فترة بقاء في الجحيم او الجنة، تعود الروح ثانية الى الحياة على مستوى اعلى او ادنى من الحياة السابقة.^{٧٦}

ان التفتيش عن ارقى مفهوم للطهارة هو طابع هذه التحليلات. وعلى هذا، فأن عقيدة التناسخ ارسى قواعد جديدة للبنيات الاخلاقية في تلك الفلسفات واتجهت الى التأكيد على التطهر لأن الارواح السيئة لا يمكن ان تعود الى بارئها وهي مثقلة بالاثام وصار لزاما عليها ان تتطهر. وقطعا فأن هذا يقتضي منها ان تكرر تجربة الحياة حتى تصل الى الدرجة المنشودة من التطهر التي يسمح فيها بدخولها الى عالم الارواح الطاهرة.

ان مفهوم التناسخ وفق الرؤية التي تم عرضها تشكل جزءاً من الخطة المرسومة لاعلاء شأن البنيات الاخلاقية، على انها تظل جزءاً من العلوم السرية التي يتم تناقلها جيلا بعد جيل، وفي الغالب الاعم بشكل شفاهي. هنا نواجه المشكلة العريقة وهي ان العلوم السرية ليست في حد ذاتها علوما للعامة، انما للمصطفين الذين يتم انتقاءهم من بين الالاف بدقة متناهية وحرص شديد. وهذا يفسر لنا السبب في وجود مستويين للمعرفة بين الطوائف التي تعتمد في بنياتها الايديولوجية الباطنية على العلوم السرية: المستوى العام الذي تتوفر فيه نسبة مسموح بها من العلوم السرية لا يثير نشرها اي خطر ولا يعرض الطائفة الى اية مشاكل، والمستوى الخاص الذي يحتكر معرفة ما هو هام واساسي وجدي من العلوم السرية.

^{٧٦} جي. ب. آسمونسن وآخرون، فاتحة انتشار المسيحية في الشرق، ترجمة جرجيس فتح الله، دار ادي شير للنشر والاعلام، اربيل، ٢٠٠٥، ص ٣٦٩-٣٧٠.

لا شك اطلاقاً في ان العقائد البارزانية اعتمدت على علوم سرية، شفاهية او مكتوبة، احتكرها الشيوخ، لأن هذا هو ديدن كل العقائد الباطنية. واذ نسلم بهذا، يستوجب علينا البحث عن فريق من المصطفين بين البارزانيين لأن العلوم السرية لا تستقيم بلا فريق من المصطفين.

يتضمن كتاب ايوب بارزاني "المقاومة الكردية للاحتلال ١٩١٤-١٩٥٨" اشارتين غير مباشرتين الى وجود فريق من المصطفين في المشيخة البارزانية، ظهر اولهما في العقد الثاني من القرن الماضي وتتلذذ على يد الشيخ عبدالسلام الثاني وظهر الثاني في اواخر الاربعينات او اوائل الخمسينات وتتلذذ على يد الشيخ احمد بارزاني.

حتى بداية العشرينات من القرن الماضي لم يكن الشيخ احمد هو الشخصية المحورية في المشيخة، بل ملا عبدالرحمن الذي عرف بين اتباعه بأسم ملاي ملا محمود. ولما كانت الفترة من ١٩٢٠ حتى ١٩٢٦ فترة هدوء نسبي، فقد استغلتها المشيخة لتمتين بنيتها الايديولوجية. ويبدو ان الاهداف التي كان يرمي اليها الجهد الاجتماعي بقيادة ملا عبدالرحمن تتمحور حول تأصيل القيم الايديولوجية في عصر مقبل على تغييرات كبيرة. ان ايوب بارزاني يصف ملا عبدالرحمن بالمرشد^{٧٧} وهي صفة لا تطلق جزافاً ومن الناحية الدينية فهي اطراء لا يناله الا من هو جدير به. واذ تقيّم معارف ملا عبدالرحمن فأنها تحوز على درجة عالية من الرقي. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو من اين استمد ملا عبدالرحمن معارفه؟

من غير الممكن الحصول على جواب مباشر. بيد ان المعلومة التي يهبنا اياها ايوب بارزاني والتي تقول ان ملا عبدالرحمن كان يجلس مكان الشيخ عبدالسلام الثاني^{٧٨} يشكل جواباً على السؤال المطروح. اذا كان ملا عبدالرحمن قد بلغ منزلة صار فيها جديراً بالجلوس مكان الشيخ عبدالسلام الثاني، فأن الافتراض المنطقي الوحيد هو ان شرعيته مستمدة من الشيخ عبدالسلام نفسه، وبالتالي وبشكل تلقائي، تكون معارفه ايضاً مستمدة منه.

^{٧٧} ايوب بارزاني، المقاومة الكردية للاحتلال ١٩١٤-١٩٥٨، المصدر السابق، ص ٥٧.

^{٧٨} نفس المصدر، ص ٧٠.

في كل المشيخات يعمل الارشاد ، الذي يشكل احد اهم ركائز التماسك العقائدي، على تثبيت البنيات الايديولوجية. ومهما بدت هذه المهمة شاقة، فهي ليست صعبة على المجتهدين. وعلى الرغم من الدرجة الرفيعة التي بلغها ملا عبدالرحمن من حيث مستواه المعرفي ومن حيث مركزه الاجتماعي الرفيع بأعتبره حفيدا للشيخ عبدالرحمن، اول شيوخ المشيخة في بارزان، فأن الشيخ عبدالسلام الثاني الذي ليس هناك ادنى شك في تقديره له، لم يعهد له بالمشيخة من بعده، بل اوصى ان تعهد بعده الى احمد، الذي صار بعده شيخ بارزان الخامس. وتوضح العلاقة بين احمد وملا عبدالرحمن انه لم يكن اقل تقديراً له من اخيه الشيخ عبدالسلام. واذا كان ملا عبدالرحمن قد تلقى علومه من الشيخ عبدالسلام، فأن احمد نفسه، الذي آلت اليه المشيخة بعد الشيخ عبدالسلام، يفترض ان يكون تلقى معارفه هو الاخر من نفس المصدر. واذا كانت العلاقة بين الشيخ عبدالسلام الثاني وملا عبدالرحمن ترتدي طابع علاقة معلم بتلميذه المجد، فأن العلاقة بين الشيخ احمد وملا عبدالرحمن ليست كذلك لأن احمد لم يكن استاذاً لملا عبدالرحمن. وينتج عن هذا ان كلاهما استمدا معارفهما من نبع واحد.

ومن فرط ثقته بتقوى ملا عبدالرحمن، ناشده الشيخ عبدالسلام ان يعتني بأحمد عندما تزول المشيخة اليه ولم يجد ملا عبدالرحمن غضاضة في ذلك والتزم بالوصية الى اخر يوم في حياته. ان الحادثة التي يسردها ايوب بارزاني عن احتجاج ملا عبدالرحمن اخوة الشيخ احمد الثلاثة في المسجد كجزء من خطته لأعادة تثقيفهم بأصول العقيدة، ذات دلالة عظيمة بلا شك وتفصح عن حجم السلطة التي حازها في المشيخة وحجم الثقة التي منحها اياه الشيخ احمد.

النقطة الجديرة بالملاحظة هي ان مهمة الارشاد اساساً لم تكن مهمة ملا عبدالرحمن بل مهمة الشيخ احمد. واذا كان ملا عبدالرحمن قد انكب على تلك المهمة في حياة الشيخ عبدالسلام، فذاك لأنه كان تلميذاً مجداً وواعياً لتعليمات الشيخ ولم يكن قطعاً يحظى بعد بالسلطة التي حازها فيما بعد في ظل مشيخة الشيخ احمد. وفي الغالب الاعم فأن تقدير الشيخ عبدالسلام لملا عبدالرحمن كان تقدير معلم لتلميذ مجد. اما تقدير الشيخ احمد له فهو لم يكن قطعاً تقدير معلم

لتلميذ مجد لأن ملا عبدالرحمن لم يتلق معارفه من الشيخ احمد. لكن اسناد مهمة الارشاد اليه وتجنب الشيخ احمد القيام بتلك المهمة، يعني ان الشيخ احمد قفز فوق العوائق التقنية وتوصل الى ان في مقدور ملا عبدالرحمن، على الرغم من انه من حيث التدرج الديني لا يحظى سوى بمرتبة ملا، تجاوز المرتبة الدينية المتدنية وانجاز مهام لا يقدر عليها الا الشيوخ. ان تفوق ملا عبدالرحمن على الشيخ احمد واضح وجلي. ولأكثر من مرة ابدى الشيخ احمد الذي كان قد تولى رئاسة المشيخة لتوه استعداداه للتنازل عن المشيخة لملا عبدالرحمن لكن الملا ابي ذلك^{٧٩}. هذا التفوق العلمي هو السبب الذي حدا بالشيخ عبدالسلام ان يوصي بأن يعتني ملا عبدالرحمن بالشيخ احمد ويرعاه.

لكن التفوق العلمي لملا عبدالرحمن ليس سوى سبب ظاهري لمتانة العلاقة بينه وبين الشيخ احمد. ان السبب الحقيقي هو ان الشيخ عبدالسلام كان قد نقل كل علومه السرية الى ملا عبدالرحمن وانه اصطفى من بين اتباعه كلا من ملا عبدالرحمن واهمده. وقد تسنى له ان ينجز تلك المهمة مع ملا عبدالرحمن، في حين ان ظروف علاقاته المتوترة مع العثمانيين ومشاكل عصره لم تسمح له بنقل كل علومه الى احمد، فأوصى ان يتولى ملا عبدالرحمن اكمال تلك المهمة بدلا منه.

يتحدث ايوب بارزاني عن فئة يسميها "العصبة الخفية" كانت تجمع بين اعضائها روابط قوية ولديها نفس التثقيف الروحي، سعت بزعامة ملا عبدالرحمن الى احياء المشيخة بعد اعدام الشيخ عبدالسلام الثاني وظهور تحبط في الحياة العامة للمشيخة. وقد نشطت العصبة بشكل سري. وعقدت لقاءات سرية لم يحضرها سوى احمد وملا عبدالرحمن في جبل شيرين وفي المنتجعات الصيفية بعيداً عن بارزان^{٨٠}. هكذا، فإن العلاقة القوية بين الشيخ احمد وملا عبدالرحمن ارتدت طابع العلاقة بين تلميذ ومعلمه. وبذلك يكون الشيخ احمد، الذي رتبته الدينية ارفع شأناً من رتبة ملا، قد تلقى معظم معارفه السرية من ملا عبدالرحمن، الذي رتبته الدينية اقل شأناً من رتبة شيخ. واستمر تماسك

^{٧٩} نفس المصدر، ص ٤٠.

^{٨٠} نفس المصدر، ص ٣٩-٤٠.

العلاقة قويا الى درجة ان الشيخ احمد، بعد مقتل ملا عبدالرحمن في عام ١٩٢٧، امضى شتاء ذلك العام خارج بارزان حزنا عليه واعتزل المشيخة مدة طويلة. وفي الاربعينات ويوم ان كان سجيناً في البصرة ساور القلق الشيخ احمد من قوة التهديد الذي يتعرض له تماسك الجماعة. ولم يكن قلقه بلا مبرر. وقد وضع بالفعل خطة نفذها وهو في السجن للحفاظ على النقاء الايديولوجي لاتباعه ومساعدتهم على الصمود. هكذا، اختار ما لا يقل عن ١٧ فرد ممن توسم فيهم القدرة على منع تآكل القيم الروحية للعمل بين البارزانيين في مناطقهم. وهؤلاء الذين يسميهم ايوب بارزاني "كوادر الطريقة"^{٨١} ثابروا على رفع الروح المعنوية للبارزانيين المحبطين وتركوا اثرا سايكولوجيا عميقا عليهم. اما بالنسبة للبارزانيين في الشتات، فقد خول الشيخ احمد احد اكفأ اتباعه، ابن اخته، خورشيد، للعمل بينهم. وخورشيد، وكذلك الآخرون، استخدموا كل امكاناتهم ومواهبهم لاقتلاع اليأس من نفوس الاتباع.

والفئة التي فوض الشيخ احمد افرادها الكثير من صلاحياته لارشاد البارزانيين، جرى انتقاءها بدقة متناهية ومن بين هؤلاء اختار الشيخ لاحقا الشخص الذي رآه جديرا بأن ينقل اليه معارفه الروحية.

كرس الشيخ احمد سنواته الاخيرة لتعزيز القيم الروحية بين اتباعه وسيطرت عليه فكرة اختيار الشخص المناسب لزعامه المشيخة بعده. وكان يعي ان اختيار من سيخلفه امر غير سهل لأن شيخ بارزان المقبل سيواجه جملة مشاكل لم تواجه ايا من الشيوخ السابقين.

وفي الواقع فقد اعترضته ثلاث معرقات، اولها معرقل عام يتعلق بالتحويلات التي شهدتها الحياة العامة وعدم تمكن اي مجتمع مهما بدا متماسكا ومعزولا من مقاومة عوامل التغيير الخارجية القوية والتي تحمل قيما لا تنسجم مع القيم العريقة. هنا كانت العوامل الخارجية هي التعبير التاريخي عن تفتت الاسس التي قامت عليها المحافظة. في تلك الحقبة كانت المشيخة مقبلة على تغيرات كبيرة. فهذه المشيخة انشئت بفضل متانة اسرة اعتمدت في نشر سلطتها على صلابة

^{٨١} نفس المصدر، ص ٣٢٥.

بنياتها الايديولوجية وقد ظلت على الدوام تتمسك بقيم الطهارة الروحية ولم تكن العصرية هدفا من اهدافها في اي وقت.

في تلك الحقبة كانت المشيخة قد بدأت تدخل عصر الانقسامات الاجتماعية وهي ظاهرة حاولت المشيخة عرقلة ظهورها منذ زمن طويل لأنها كانت ترى ان عقيدتها تقوم على قيم المساواة الاجتماعية وقيام مجتمع تكون فيه الفوارق الطبقيّة معدومة او على الاقل غير حادة. وقد رأى الشيخ احمد انه لم يعد سهلا عرقلة ظهور المصالح المادية في مشيخته واعتقد ان مسؤولية الحفاظ على النمط التعاوني في الحياة امر يعنيه بشكل مباشر.

وليس واضحا مدى ايمانه بقدرته على الحفاظ بالقيم الاصيلية في عالم اصبحت فيه الثروة والسلطة والمصالح الانانية تحل محل قيم التآخي والمحبة بالترديد. وليس هنالك ادنى شك في انه بذل كل ما في طاقته لمنع تفكك تلك القيم وسعى لتجنيب المشيخة الوقوع في الفوضى.

ولم يكن ذلك هو المعرقل الوحيد امام خططه. فقد واجهته ظروف تختلف من حيث الجوهر عن كل الظروف التي واجهت الشيوخ قبله. لقد ظهرت في تلك الحقبة، الى جانب قيادته الروحية، قيادة سياسية تمثلت في شخص ملا مصطفى الذي تحول خلال الكفاح الوطني الى زعيم قومي متجاوزا في سلطته سلطة الشيخ احمد الذي لم تكن سلطته تتجاوز اتباعه من البارزانيين.

وفي واقع الامر لا تشهد تلك الحقبة صراعا بين السلطين الدينية والسياسية لأن الشيخ احمد لم يكن يرغب في انتزاع السلطة السياسية من ملا مصطفى ولم يكن ملا مصطفى بدوره يتطلع الى منافسته في زعامته الروحية. ومع انه لم يكن هناك تنسيق كامل في المواقف بين القيادتين السياسية والروحية، فان أي طرف لم ير في الطرف الاخر خصما يجب النيل منه.

من الناحية العملية، لم يكن تنامي دور القيادة السياسية في الحياة العامة بدون تأثير على حياة البارزانيين. وفي حين لم تكن القيادة السياسية معنية بتعاظم او انحسار سلطة الشيخ احمد، الا انها كانت معنية بدرجة كبيرة بمصير المشيخة بعد رحيل الشيخ احمد. وفي مثل هذا الجو كان على الشيخ احمد ان يرتب خططه بحذر بالغ.

الى جانب هذين المعرقلين، فإنه مهما ارتدى تصرف الشيخ احمد من مظاهر القوة، كان عليه ان يولي اهمية فائقة لآراء ابنائه الذين لم يكونوا في الغالب يرحبون بخروج المشيخة من ايديهم.

كل هذه المعرقلات جعلت مهمة الشيخ في اختيار من يخلفه في المشيخة صعبة للغاية. ان شروطه لاختيار الانسب لخلافته كانت تابعة من وعيه بالاهداف التاريخية التي قامت في سبيلها المشيخة. وفي تقديره، ان الشروط الايديولوجية يجب ان تكون في مقدمة كل الشروط الاخرى.

وتحت وطأة كل هذه العوامل، مال الشيخ احمد الى ايلاء اهتمام خاص بخورشيد ابن اخته. وتحمل تصرفاته في تلك الحقبة مؤشرات تدل على انه كان يعده لخلافته فعلا وانه نقل اليه كل علومه الروحية واعتبره المرشح المؤهل ليصبح شيخ بارزان السادس.

وعلى الرغم من ان المدرسة الخورشيدية هي بدون ادنى شك امتداد لمدرسة الشيخ احمد وانها قامت على يديه بشكل اساسي، فإن شرعيتها ظلت عرضة للطعن لعدة اسباب. ومن الغريب ان المدرسة التي اراد الشيخ احمد ان تعبّر عن ديمومة عقائده، لم تحظ بالاجماع المطلوب.

في عام ١٩٦٩ رحل الشيخ احمد عن الدنيا وظل رمزا لضمير المشيخة التي قامت على قيم التآخي والمساواة الاجتماعية وروجت لفلسفة الفقراء بشكل لائق.

المبحث الثالث

المدرسة الخورشيدية

خلال الفترة الاخيرة من حياته لم ينفك الشيخ احمد عن التفكير في الاسلوب الذي يضمن به انتقالا سلمياً هادئاً للسلطة الى الشيخ المقبل. ولا يشير تاريخ المشيخة الى انها واجهت في الماضي اية مشكلة في تعيين الشيخ الجديد. عليه، فإن هذه هي المرة الاولى التي تواجه فيها المشيخة مشكلة من هذا الصنف. لم تعرف المشيخة في تاريخها عرفاً يعطي الاتباع حق انتخاب الشيخ بأنفسهم. وقد ظل هذا الحق محصوراً في الشيخ نفسه الذي يحق له ان يكشف اسم الشخص الذي يرغب في ان يخلفه. هنا ليست المسألة مسألة انتقال للسلطة بل نقل للشرعية الى من يرى الشيخ انه جدير بأن يصبح زعيماً روحياً للجماعة. وقطعا فإنه دون انتقال السلطة وفق هذا التقليد، بناء على توصية من الشيخ السابق، لا يصبح الشيخ الجديد حائزاً على الشرعية المطلوبة. والتجربة الوحيدة التي اتيح فيها للاتباع ان يكون لهم رأي في اختيار المرشد الجديد، جاءت بعد وفاة الشيخ عبدالرحمن في عام ١٨٦٥. لم يكن الشيخ المتوفى اوصى بأستخلاف ولده ملا محمود او اي فرد آخر. وتحت ضغط الاتباع الذين لم يكونوا يفضلون ملا محمود، تولى الشيخ عبدالسلام الاول زعامة المشيخة^{٨٢}. ولم تتكرر تلك التجربة ابدًا. وبحسب عملية الاستخلاف التي جرت في الماضي، يبدو جلياً ان المشيخة لم تعتمد في نقل السلطة الى الشيخ المقبل الا بناءً على توصية، تكون على الاغلب شفاهية، من الشيخ السابق. وتعود جذور هذه الطريقة في الاستخلاف الى الاسلوب الذي اتبعته كل الطرق الصوفية قبل ان يتحول حق الاستخلاف الى حق وراثي. اننا نقف هنا امام حق مطلق للشيخ في ان يستخلف من يشاء. ومن الناحية العملية، فإن هذا الحق على الرغم من اطلاقته فهو مقيد في جوهره. ان

^{٨٢} بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، المصدر السابق، ص ٣٤.

حق الشيخ في اختيار خليفته هو فوق اي اعتبار. على ان الشيخ بالنظر الى كونه يرعى شؤون مشيخته ويحرص على نقائها الروحي ويشعر بالمسؤولية التامة تجاه اتباعه الذين يضعون ثقتهم فيه بشكل مطلق، لا يمكن ان يختار الا من هو الاصلح والاكفأ في تقديره. ويدفعه هذا القيد الى صرف النظر عن اقاربه او ابنائه، اذا لم يكن يثق بقدرتهم على حمل المسؤولية. وينتج عن هذا ان على الشيخ ان يضع مصلحة الجماعة نصب عينيه عندما ينوي اختيار من يخلفه.

وفي مثل هذه الحالة، لا يشترط في عملية نقل السلطة ان تتم بشكل ميكانيكي من الاب الى الابن. مهما يكن من امر، فأن الحق المطلق للشيخ في تعيين من يخلفه في المشيخة اعطاه هامشا كبيرا لنقل السلطة الى الشخص المؤهل الذي يختاره بنفسه. وعلى العكس من كل المشيخات القادرية والنقشبندية الاخرى التي صارت تعتمد في تعيين زعمائها على تقاليد الانتقال السلمي للسلطة من الاب الى الابن كشرط لضمان الديمومة والاستقرار، حافظت المشيخة البارزانية على التقليد العام القاضي برفض انتقال السلطة من الاب الى الابن بشكل ميكانيكي.

وبالنظر الى المسألة من هذه الزاوية، لم تنشغل المشيخات الاخرى بمسألة من يخلف الشيخ لأنها في المحصلة النهائية تحولت الى حق وراثي للأسرة الدينية المتنفذة. ان احد مساويء ذلك يكمن في انه عندما تنتقل المشيخة بشكل ميكانيكي من الاب الى الابن، لا يعد هناك اهتمام كاف في المشيخة بمسألة اعداد الشيخ المقبل ليصبح اهلا للمسؤولية لأن الحد الأدنى المطلوب من الجدارة يكون كافيا لجعله قادرا على خلافة والده. على العكس من هذا، واصلت المشيخة البارزانية الحفاظ على تقليدها التاريخي حتى عام ١٩٦٩ واعتبر الشيخ احمد ان واجبه يحتم عليه ان يستخلف على اتباعه من بعده من يكون جديرا بقيادتهم.

ويبدو ان الشيخ احمد لم يكن مصمما على استخلاف اي من اولاده عثمان ومحمد خالد ونذير أو أخيه الورع سليمان. ان الاسباب التي جعلته يستبعد اولاده واخوته تتعلق على الاغلب بأعتقاده ان بين اتباعه من هو اصلح منهم لتولي المسؤولية. هناك على الاقل اشارتان ضمّنتان في الفترة من منتصف الستينات حتى اوائل عام ١٩٦٩ تحملان على الظن ان الشيخ احمد كان يفكر في تعيين خورشيد خلفا له.

لم يكن خورشيد سليل اسرة ارستقراطية دينية. والحقيقة ان الصلة التي تربطه عاتليا بأسرة الشيوخ البارزانيين لم تكن صلة قوية لأنها كانت صلة من جهة الام وليس من جهة الاب. كانت امه هي السيدة مريم، اخت الشيخ احمد، وقد مات ابوه الذي كانت له زوجة واولاد عندما اقتن مريم، قبل ان يولد خورشيد^{٨٣}. ويبدو ان علاقة الشيخ احمد بأخته مريم كانت علاقة حميمة. وهذا ما حثه على رعاية خورشيد. ان صلة خورشيد بأسرة الشيوخ لم تعطه اكثر من فرصة الاختلاط بهم. ويبدو ان سلوكه اليومي قد ترك اثرا ايجابيا في هوى الشيخ جعله يفكر في اعداده للمستقبل.

ان الاشارات الاولى الى ان الشيخ احمد كان يفكر في رفع شأن ابن اخته هي توصياته لأتباعه بأبداء مظاهر الاحترام له واطاعته^{٨٤}. قد تبدو هذه التوصيات عامة وعادية من حيث الشكل لكنها من حيث الجوهر لا تبدو كذلك لأنه ليس هينا أن يشير الشيخ احمد على اتباعه باحترام فرد منهم والالتزام بتعليماته.

والاشارتان الاساسيتان اللتين يمكن عددهما جديرتين بالتمعن واللتين تفصحان عن تصميم الشيخ احمد، يمكن تلمسها من حادثتين مخطط لهما في عام ١٩٦٨. في ربيع ذلك العام بعد ان جاء الشيخ الى تكية بارزان، طلب من اتباعه فجأة ان يذهبوا الى حيث خورشيد في قرية شري. هكذا نظم الاهالي مسيرة حاشدة، تاركين قريتهم متجهين نحو شري سيرا على الاقدام. ولم يكن القصد من المسيرة واضحا لدى الاتباع لكنهم نفذوا الامر.

جلي ان الشيخ احمد تعمد تنظيم تلك المسيرة متطلعا الى ايصال رسالة غير مباشرة الى اتباعه. في شري، استقبل خورشيد المحتشدين وخطب فيهم خطبة عادية تتعلق بضرورة الالتزام بوصايا الشيخ. تكمن اهمية هذا الحدث في انه اول اشارة واضحة الى ان الشيخ احمد كان يخطط لتهيئة خورشيد للظهور بمظهر الزعيم المقبل للمشيخة.

^{٨٣} دكتور عهبدوللا غهفور، بارزانم چون ديت، سهرچاوهي پيشو، ل ٦٠.
^{٨٤} ماخان شيرواني، بارزان و رهجه لتهكي بارزانيسان: ليكولينهويهكي مهيداني و ميژوي لهسهر بارزان تا بههاري ١٩٧٤، سهرچاوهي پيشو، ل ٦١.

وفي صيف العام نفسه ارسل الشيخ احمد في طلب خورشيد. وعندما اقترب خورشيد من بارزان، خرج الشيخ بنفسه لأستقباله ولم يعيقه عن ذلك المرض الذي كان قد ألم به^{٨٥}. لقد فهم الاتباع ان الشيخ احمد قد صمم على استخلاف خورشيد. وفي الحقيقة فأن هاتين الاشارتين تفصحان عن ان الشيخ كان على وشك اتخاذ قرار تلميه عليه تقاليد المشيخة العريقة.

وعلى الرغم من كل هذا، فأن الشيخ احمد لم يفصح بشكل صريح لا لبس فيه عن عزمه على استخلاف خورشيد. ربما يعني ذلك ان الشيخ لم يكن قد قرر بعد ان الوقت مناسب لاعلان اسم خليفته لأسباب كثيرة. على ان رسائله غير المباشرة الى اتباعه لم تكن غامضة وقد اعطت الانطباع بأن الشيخ يفضل خورشيد. يستدعي هذا ان يكون الشيخ احمد قد بدأ بنقل علومه الى خورشيد طالما كان يرى فيه انه الاصلح للمشيخة. وقد يكون احد اسباب تأخر الاعلان عن استخلافه هو ان عملية نقل العلوم لم تكن قد وصلت الى نهايتها. في العامين الاخيرين من حياته، عانى الشيخ كثيراً من وطأة المرض والشيخوخة ولم يكن قادراً على ادارة الامور وفق ما يشتهي.

ولقد اعطت الاشارات التي بدرت من الشيخ الانطباع بأن خورشيد سيكون الشيخ المقبل. ولم يكن ذلك على كل حال يريح الكثيرين.

بعد رحيل الشيخ احمد في عام ١٩٦٩ اعتبر جزء كبير من البارزانيين انه طالما كان الشيخ الراحل قد عقد العزم على استخلاف خورشيد من بعده، فأنهم يرون ان من واجبهم ان يحترموا رغبته ويعترفوا بخورشيد زعيماً لهم. ولأن الشيخ احمد لم يكن قد اوصى صراحة بتعيين الشخص الذي يخلفه، اما متعمداً لاسباب تتعلق بخوفه من بروز مشاكل محتملة واما لأن المرض لم يمهله، فقد وقعت المشيخة في ازمة شرعية.

اعتبر الشيخ عثمان، ابن الشيخ احمد، انه احق بخلافة ابيه وقد تصرف بالفعل كشيخ معترف به واتخذ التكية مركزاً له ومارس طقوس المشيخة. وحاز على اعتراف جمهور غفير من البارزانيين. اما خورشيد فانه لم يعلن مشيخته على

^{٨٥} نفس المصدر ونفس الصفحة.

الاطلاق^{٨٦}، وذلك لعدة اسباب، منها الخوف. ان نقطة الضعف الاساسية في مشيخة عثمان تكمن في انه لم يستطع على وجه الاطلاق الاجابة بشكل قاطع على السؤال الذي كان يثيره خصومه وهو: اذا كان مؤهلا لأستخلاف والده، فلماذا لم يعهد الشيخ احمد بشكل صريح بالمشيخة اليه؟ ان الحاح الشيخ عثمان على ان يتولى زعامة المشيخة بعد والده يعود الى انه لم يكن يريد ان تخرج زعامة المشيخة من يد الاسرة الدينية. وفي قراره بالجلوس مكان والده فان مبرره اعتمد على القوة والامر الواقع اكثر من اعتماده على الشرعية.

ويبدو موقف خورشيد ضعيفا ايضا. ان حقه في المشيخة لم يكن يرتكز على القوة المطلوبة. وهو وان كانت شرعيته تبدو اقوى من شرعية عثمان فإنه كان يفتقد الى خلتين تركت بصماتها على قراره بعدم اثاره المشاكل. الاولى هي انه لم يكن قادرا على، او راغبا في، تشكيل قوة مسلحة لمواجهة الشيخ عثمان. ان اسبابا اخرى الى جانب عدم رغبته في شق صفوف البارزانيين وتوريطهم في صراع صعب، املت عليه التعامل مع الشيخ عثمان باللين، منها اسباب اخلاقية منعتة من مواجهة نجل الشخص الذي يحظى لديه بأرفع آيات الاحترام والتبجيل. كل هذه الاسباب دفعته الى ايثار الانسحاب من ميدان المطالبة بما اعتبره كثيرون حقه في المشيخة. ان مصدر قوته هو الشيخ احمد، حيا كان او ميتا. لكنه في ظل غياب الشيخ احمد، فإنه بدون وصية واضحة وصريحة لم يجد في نفسه القدرة على مواجهة خصومه.

ان اتباع خورشيد الذين صاروا يعرفون بأسم الخورشيديين، وهي تسمية غير دقيقة على كل حال، لم ينفكوا يرون ان المشيخة قد تم اغتصابها وان الشيخ احمد على الرغم من عدم النص عليها صراحة لخورشيد فإنه كان يعد العدة لأعلانها. وليس اقل من هذا اشارة للاهتمام ان بين البارزانيين من يرى فعلاً ان الشيخ احمد قد نص صراحة على تعيين خورشيد خلفا له وانه قد تم انتهاك التوصية^{٨٧}. تشبه حجة الخورشيديين الى حد كبير حجة الشيعة الذين يرون ان النبي محمد نص

^{٨٦} نفس المصدر، ص ١١٩.

^{٨٧} رسالة خاصة من الدكتور عبدالمصور بارزاني الى المؤلف مؤرخة في ١٧/٦/٢٠٠٧.

صراحة وعلائية على تعيين الامام علي خلفاً له، وذلك في خطبة غدِير خم. ومثلما يعتبر الشيعة خطبة غدِير خم دليلاً قوياً على ان النبي افصح فيها عن ان الشخص الذي سيخلفه في زعامة الجماعة المسلمة هو الامام علي، يعتبر الخورشيديون ان الاشارات التي عبر عنها الشيخ احمد تشكل دليلاً واضحاً على رغبته في ان يخلفه خورشيد في زعامة المشيخة.

هكذا وجدت المشيخة نفسها تواجه وضعاً لم تألفه من قبل. فلأول مرة في تاريخها تظهر مشكلة شرعية الزعامة الدينية. ان ايا من الفريقين لم يستطع ان يقنع جميع البارزانيين بشرعيته، ذلك لأن كليهما كانا بحاجة الى تفويض واضح من الشيخ احمد بأحقيته في المشيخة. ولأن ايا منهما لم يكن حائزاً على ذلك التفويض، فقد تعرضت المشيخة الى ازمة شرعية القيادة. هكذا فإنه من الناحية العملية، انتهت مشيخة بارزان في عام ١٩٦٩ برحيل الشيخ احمد لأن المشيخة التي لا يجمع اتباعها على شرعية زعامتها لا يمكن ان تستمر.

ولتعزيز سلطته، اعتقل الشيخ عثمان خورشيد ونفاه الى منطقة نائية مانعا اتباعه من الاتصال به. ويبدو هذا الاجراء قاسياً لكنه في الوقت نفسه يدل على وجود مخاوف من نفوذ خورشيد. وقد استمر ذلك النفي حتى عام ١٩٧٤^{٨٨}. ويبدو ان سياسة الشيخ عثمان لم تكن تركز على تفادي الازمات. فبعد عامين من اعلان نفسه زعيماً دينياً للبارزانيين، تفجرت الخلافات بينه وبين ملا مصطفى، زعيم الثورة الكردية. لاحقاً، ضمن الشيخ عثمان دعم بغداد له. ويشير عقراوي في مذكراته الى خطط كان يفترض ان تؤدي في النهاية الى سيطرة الجيش العراقي على بارزان، لكن اعتراض محمد خالد على التعاون مع بغداد احبط تلك الخطة^{٨٩}. وابتداءً من ذلك حاز محمد خالد على ثقة ملا مصطفى^{٩٠}. واعطت تلك الثقة الانطباع بأن ملا مصطفى يقبل به زعيماً دينياً للبارزانيين. وقد حاولت بغداد عن طريق دعمها للشيخ عثمان، التقليل من سلطة ملا مصطفى والهائه بصراعات جانبية.

^{٨٨} ماخان شيرواني، بارزان و ره چهله کی بارزانیان: لیکۆلینوهیه کی مهیدانی و میژوویی لهسه ر بارزان تا بهاری ١٩٧٤، سهرچاوهی پینشو، ل ١٢٠.

^{٨٩} شکیب عقراوي، سنوات المحنة في كردستان، المصدر السابق، ص ٣١٣.

^{٩٠} نفس المصدر، ص ٣٦٧.

مهما يكن، يرى الخورشيديون ان مشيخة بارزان استمرت حتى عام ١٩٨٣ وانها انتهت بأعدام خورشيد والاف البارزانيين على يد صدام حسين في مذبحه جماعية.

اعطت المدرسة الخورشيدية قيمة للحياة مؤسسة على المعرفة والعقيدة وهي من هذه الزاوية تشكل تعبيراً تاريخياً عن مدرسة الشيخ احمد وتشكل امتداداً لها. وفي تحليل العلاقة بين الشيخ احمد وخورشيد يكون الشيخ احمد المصدر الرئيسي للمعرفة. ولأن الشيوخ الصوفيين لا ينقلون معارفهم الا الى من تتوفر فيه الشروط المطلوبة، فأن الاعتماد على الاشارات التي توجي بوجود خطة للشيخ تفترض انه كان يبغى من خلالها تعيين خورشيد خلفاً له، يعني بشكل مباشر ان المختار قد توفرت فيه، من وجهة نظر الشيخ احمد، كل الشروط المطلوبة التي تجعله مؤهلاً ليصبح الشيخ المقبل.

ان المؤسس الحقيقي للمدرسة الخورشيدية هو الشيخ احمد. هنا لا يبرز خورشيد الا كأحد شراح وحاملي فكر الشيخ احمد. وتتبدى اهمية قراءة طروحات المدرسة الخورشيدية في انها تفصح بدرجة اوضح عن المفاهيم التي صدرت عن الفكر السابق على خورشيد. ومن هذا المنطلق، فأن تعابير من قبيل المدرسة الخورشيدية او الخورشيديين تصبح مجرد اشارات تعريفية اكثر من كونها دلالة على خط فكري جديد او مختلف عن الخط الفكري السابق او السائد لدى عموم البارزانيين. ان التعبير الذي يفضل ايوب بارزاني استخدامه هو جماعة شري^{٩١}، نسبة الى القرية التي صارت مركز الخورشيديين. ابتداءً من عام ١٩٦٩ فأننا بعد رحيل الشيخ احمد نقف ازاء مدرستين بين البارزانيين: مدرسة عثمان التي قادت أنشطة محرکها الاساسي مفهوم الشرعية القائمة على رابطة القرابة، ومدرسة خورشيد التي كان المحرك الاساسي لأنشطتها مفهوم الشرعية القائمة على رابطة المعتقد. افصح مدرسة عثمان حتى قبل ان تظهر بعد رحيل الشيخ احمد عن تأثير متزايد للنزعات المادية على سلوكها وقد عبرت بوضوح عن ميلها الى ترسيخ تقليد انتقال السلطة الدينية بشكل ميكانيكي من الاب الى الابن، التقليد الذي كان

^{٩١} رسالة خاصة من ايوب بارزاني الى المؤلف مؤرخة في ٢٠/٥/٢٠٠٧.

قد ترسخ منذ زمن طويل في مشيخات نهري وسورجي وبيارة وبرادوست وبين الطالبانيين. ولأن المدرسة الخورشيدية مدينة بظهورها للمبدأ المخالف لهذا التقليد، فأنها لم تروج على الاطلاق لشرعية انتقال السلطة الدينية بشكل ميكانيكي من الاب الى الابن. لقد مالت المدرسة الخورشيدية، نظرا لكونها اكثر التصاقا بالتراث الذي تركه الشيخ احمد، الى جعل القيم الروحية فوق اي اعتبار اخر. وفي سعيهم للحفاظ على قيمهم النقية، امتنع الخورشيديون عن تلقي اية رواتب لقاء حملهم السلاح في الثورة الكردية وكان يطلق عليهم اسم "افراد البيشمركة الذين لا رواتب لهم"^{٩٢}. وربما يبدو امتناعهم عن تلقي الرواتب رمزا لاصرارهم على الاحتفاظ باستقلالهم الاقتصادي بقدر ما يبدو معبرا عن قيمهم الوطنية.

ان محافظة المدرسة الخورشيدية مسألة مفروغ منها. وقد اعتبر الخورشيديون ان هذه المحافظة هي القلعة التي يتحصنون فيها ضد شرور العالم المادي. وفي عالم يتجه نحو مزيد من الانفتاح والاندماج الثقافي، بدت تلك المحافظة نوعا من التمسك بقيم عصر زائل. وعلى الرغم من كل الملاحظات التي يمكن تسجيلها على المحافظة، فأن المدرسة الخورشيدية اقامت صلة قوية بين المحافظة وبين اصالة القيم البارزانية النقية.

وفي فلسفتها في الحياة شددت المدرسة الخورشيدية على القيم الاخلاقية وعلى ثقافة عصر العمل التعاوني واغاثة الملهوف ونصرة الحق.

تتشكل البنية الفلسفية للمدرسة الخورشيدية من اراء تنم عن تواصل مع عقيدة انتقال الروح من جسد الى اخر. وبحسب المدرسة الخورشيدية تقوم البنية الفلسفية على ثلاث مبادئ متصلة مع بعض. الاولى هي انه لا شيء يأتي من العدم لأن العدم يعني العدم (انظر: الاصول الصوفية) وان كل جوانب المعرفة يحظى بها شخص واحد هو الرجل العظيم الذي وصل الى الحقيقة المطلقة. الثانية، هي ان الجسد فان، اما الروح فهي خالدة وان روح الرجل العظيم تنتقل بعد مماته الى جسد من يكون جديرا بأن يصبح وعاء له في الحياة الجديدة. والثالثة، هي ان

^{٩٢} المصدر السابق.

الشخص الذي يحل محل الرجل العظيم يحمل كل صفاته. وفي تعليقه على هذه المسألة يرى الدكتور غفور، الذي استقى معلوماته شفاهياً من البارزانيين، ان البارزانيين يعتقدون ان موت شيخهم ليس سوى موت ظاهري وانه يحيا بينهم في جسد جديد^{٩٣}.

ان نظرية احتكار رجل واحد لجوانب المعرفة ليست شيئاً جديداً، فهي سائدة في كل المدارس الصوفية ويعتمد قوامها على المساواة بين المعرفة والشرعية، اذ لا يحظى بشرعية قيادة الجماعة الدينية الا من حاز المعرفة. ويتفق هذا مع كون المعرفة هنا ليست معرفة بالعلوم الدينية لأن العلوم الدينية يمكن ان يحظى بها اي طالب مجتهد في المدارس الدينية، بل المقصود هو الجانب السري من العلوم الدينية التي تتصل بمواضيع دمج الناسوت باللاهوت والوصول الى الحقيقة المطلقة.

وإذا كان الحصول على العلوم السرية امراً شاقاً، فذاك لأنه لا يتم الحصول على هذه المعرفة من المدارس الدينية العلنية بل يقتضي الحصول عليها جهداً كبيراً وصلة قوية جداً بأحد الحائزين عليها من الشيوخ الصوفيين. وعادة ما يكون مصدر العلوم السرية شخص واحد. وتكمن المشكلة في ان ما هو مسموح للشيخ الكشف عنه من العلوم السرية ليس كثيراً وان على الشيخ ان يمتنع عن كشف اي سر للعوام لأن مستواهم المعرفي لا يعطيهم القدرة على فهمها. وان البوح بالاسرار الالهية قد يورط الجماعة في مشاكل كثيرة مع محيطها الاجتماعي ومع المؤسسات الدينية القائمة. هكذا فأن سعي الشيخ للبوحة بالاسرار الالهية الى افراد من فريق المصطفين عمل مطبوع بالتأني وعدم التسرع، اذ انه حتى بين المصطفين افراد لن يكونوا جديرين بنقل العلوم السرية اليهم. وتجري هذه العملية بحذر شديد وتستغرق سنين طويلة ولن تصل الى النتيجة المرجوة الا بعد ان يقتنع الشيخ بأن احد المصطفين او بعضهم صاروا جديرين بأن يبوح لهم بأسرار العقيدة. من جانب اخر، فأن علاقة الشيخ بفريق المصطفين لا يمكن اختصارها فقط في رغبته بنقل معارفه الروحية اليهم، لأن هذه المسألة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألتين

^{٩٣} دكتور عمبدوللا غفور، بارزائم چون ديت، سهرچاوهي پيشو، ل ٦٢.

اخرتين لا يكون الشيخ بحاجة الى اطلاع فريق المصطفين عليها. تتعلق المسألة الاولى بعملية نقل السلطة الروحية الى الشيخ المقبل. وهذه النقطة تكتسب اهمية قصوى في كل المشيخات والطرق الصوفية لأن كل شيخ او صاحب طريقة لا ينفك يقيم صلة بين نقل المعارف ونقل السلطة الروحية. ان الترابط بين النقلين قوي للغاية، اذ لا يكون الشيخ على استعداد لنقل كامل معارفه الدينية الى اي فرد الا اذا كان يرغب في تعيينه خلفا له او اذا كان يريد ان يحفظ عنده تلك المعارف حتى يطمئن من عدم ضياعها. والمسألة الثانية تتعلق بالنظرية التي ترى في سلسلة الزعماء الروحيين امتدادا لشخص واحد. يعني ذلك عمليا ان كل شيخ، بأعتباره امتدادا للشيخ الذي سبقه وبأعتباره قد حصل منه على كل معارفه السرية، هو في الوقت عينه الامتداد الروحي له. هكذا، فأن روح الزعيم الديني السابق تحل بعد موته في جسد الزعيم الروحي الذي يحل محله.

ان نظرية "الرجل العظيم" الخورشيدية مستقاة من فلسفة ابن عربي التي تتحدث عن الانسان الكامل. وبحسب ابن عربي فأن الانسان الكامل يجمع بين عالم الارواح وعالم الاجسام، اي انه يجمع بين العالمين الميتافيزيقي والمادي. وهو بالاضافة الى ذلك يشارك الملائكة في العلم الضرورة ويتميز عنهم بالعلم العقلي. يعبر عن ذلك ابن عربي بقوله ان الانسان الكامل "هو الحضرة الجامعة الشاملة لجميع الاسماء الالهية. كما انه جامع لحقائق الاكوان كلها، يعلم كيفيات حركاتها وسكناتها وانفاسها، وما يكون منها، وعليها لأنها هو، وهو هي. وبجمعيته للاسماء الالهية كان له الحكم عليها والتصرف فيها، وكان لها الانقياد اليه"^{٩٤}.

ان جوهر فكرة الانسان الكامل يقوم على التفاوت في مراتب الوعي والمعرفة بين البشر. وبحسب هذا يكون الانسان الكامل هو من يصل الى مرتبة ترقى حتى تصل منزلة معرفة الله عن قرب. ويخصص ابن عربي مساحة واسعة للمعرفة كأحد شروط تحول الانسان العادي الى انسان كامل يتمكن من معرفة الله بشكل مثالي. ويعلق حسين مروة على ذلك بأنه من الناحية النظرية يمكن ان يكون كل

^{٩٤} ابن عربي، المعرفة، المصدر السابق، ص ١٨٦.

انسان مؤهلاً للوصول الى مرتبة الانسان الكامل، اما من الناحية العملية فأن الانبياء واقطاب الصوفية الكبار وحدهم يصلون الى تلك المرتبة^{٩٥}.

يتضمن التاريخ الديني للبارزانيين حادثتين يمكن اقامة صلة بينها وبين ما تم بحثه. يشير ايوب بارزاني في دراسته عن التاريخ السياسي للبارزانيين الى ان الشيخ احمد ابدى استعداداه للتنازل عن المشيخة لملا عبدالرحمن لأنه يراه اجدر منه بها وقد ابى ملا عبدالرحمن ذلك (انظر: سنوات المنفى). في تحليل هذا النص، تجب ملاحظة ان الشيخ احمد الذي كان قد حل لتوه محل اخيه الشيخ عبدالسلام الثاني في زعامة المشيخة، لم يكن حتى تلك اللحظة يعي انه يشكل امتدادا روحيا للشيخ السابق. ويتضمن النص ما معناه انه حتى ذلك الوقت لم يكن ملا عبدالرحمن قد نقل علومه السرية، بتوصية من الشيخ السابق، الى الشيخ احمد. ومن وجهة النظر الشرعية، كان ملا عبدالرحمن يرى انه مهما علا شأنه لن يكون جديرا بتولي المشيخة طالما يشكل الشيخ احمد امتدادا روحيا للشيخ السابق وانه اذا ارتضى ان يتولى المشيخة فإنه يكون بذلك قد قطع سلسلة الامتداد الروحي وتجاوز حدوده الشرعية. ومن شأن هذا التحليل ان يوضح لنا سببا غير مرئي، الى جانب السبب الاخلاقي، الذي حث ملا عبدالرحمن على عدم قبول المشيخة.

اما الحادثة الثانية فتتعلق بأعتقال خورشيد وابعاده عن اتباعه كجزء من مقتضيات حسم الصراع على السلطة الدينية بين الشيخ عثمان والمدرسة الخورشيدية. ان الامتناع عن قتل خورشيد ليس له سوى تفسير واحد وهو اقتناع منافسيه بأنه يشكل امتدادا روحيا للشيخ احمد. وعن طريق الابقاء على حياة خورشيد، حافظ الشيخ عثمان على الاطار الاخلاقي لعلاقته بذكرى والده الراحل. ان مصادر بارزانية تشير الى ان خورشيد نجا مرتين على الاقل من الاغتيال في عهد الشيخ احمد^{٩٦}، لكن تاريخ المشيخة لا يشير الى اية محاولة لأغتياله بعد رحيل الشيخ احمد. ان صراعات اخرى على السلطة الدينية في

^{٩٥} حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، الجزء الثاني، المصدر السابق، ص ٢٧٩-٢٨٠.

^{٩٦} رسالة خاصة من الدكتور عبدالمصور بارزاني الى المؤلف مؤرخة في ١٧/٦/٢٠٠٧.

الفترة نفسها قد حسمت بالقتل، منها قتل ملا جوج الذي قاد حركة دينية بين البارزانيين في بداية السبعينات ماتزال تعاليمها غامضة حتى الان^{٩٧}. وعندما تعقد المقارنة بين مدى التهديد الذي كانت تشكله حركة ملا جوج وبين مدى التهديد الذي كانت تشكله حركة خورشيد، يبدو جليا ان التهديد كان يأتي من حركة خورشيد وليس من اية حركة اخرى.

ان نظرية الرجل العظيم في المدرسة الخورشيدية هي في جوهرها ترويج لمبدأ او نظرية خلود الزعيم، وهي نظرية تمتزج في اغلب الاحيان مع المساعي التي يبديها زعيم الجماعة لأثبات وتمتين شرعيته وتعزيز سلطته. ومع ذلك لا يمكن القول بأن القصد من ترويج النظرية هو مجرد دافع مادي. ويفترض انه لابد من وجود ارضية سايكولوجية وايدولوجية تيسر للنظرية اداءً جيداً لوظيفتها الاجتماعية. وفي هذا الاطار ادعى بابك بعد تولي زعامة الجماعة بعد جاويدان، ان روح جاويدان قد حلت فيه (انظر: نظام الطاعة). وهذا الادعاء الذي لاقى الرضى من جانب اتباعه، جعله قادراً على ان يسمو بالتجربة التاريخية لكفاح جماعته ضد العباسيين ويبرز نفسه كأصلح امتداد روحي لجاويدان.

تعطي نظرية خلود الزعيم الانطباع بأن هناك سلسلة من الرجال العظام يستمد كل منهم شرعيته من الزعيم السابق له وانهم مجرد مظاهر متعددة لزعيم واحد لا يموت بل يتجدد في كل مرة بأسماء مختلفة. ويعني الخلود هنا الفناء الفيزيائي للبدن واستمرار الروح في الحياة في شكل جديد. هنا يصبح الجسد مجرد لباس او وعاء للروح وبذلك تتجدد الحياة من خلال دورة جديدة وتجربة جديدة للروح.

بين الاكراذ زعيمان فقط حازا على لقب "الخالد" هما ملا مصطفى بارزاني والشيخ محمود برزنجي. ان مؤسسة الاعلام في الحزب الديمقراطي الكردستاني وهو حزب يقوده ويسيطر على مفاصله الاساسية بارزانيون من اسرة ملا مصطفى، لم ينفك يروج لملا مصطفى باعتباره "البارزاني الخالد" بينما يطلق البرزنجيون على

^{٩٧} ماخاڠ شيرواني، بارزانو ره چه له كي بارزانيان: ليكوليني موه به كي مهيداني و ميژوي لسهه بارزان تا بههاري ١٩٧٤، سهه چاره ي پيشو، ل ٦٢.

الشيخ محمود برزنجي الذي قاد كفاح الاكراد في عشرينات القرن الماضي ضد بريطانيا لقب " الشيخ الخالد ". والبرزنجيون يرون انهم من نسل سلطان سهاك^{٩٨}، الذي يعد في عقائد الكاكائية التجسد الالهي الرابع في التاريخ، بمعنى ان الاله او روحه قد حلت في المرة الرابعة في جسد سلطان سهاك وكان مع سلطان سهاك خمسة ملائكة هم بنيامين، داود، بير موسى، مصطفى داودان ووزبار^{٩٩}. وتفسح البنيات الفلسفية للكاكائية هامشا كبيرا لمبدأ تجدد الحياة، اي انتقال الروح من جسد الى جسد وفي تقديرهم ان الروح تنتقل بعد سبعة ايام من فناء الجسد الى جسد جديد وتبدأ دورة جديدة للحياة^{١٠٠}. والخلط الذي يبرز هنا سببه ان الاسرة البرزنجية الحالية ليست من الطائفة الكاكائية بل هي اسرة سننية تتبع المذهب الشافعي. والتاريخ الديني للاسرة البرزنجية العريقة تاريخ معقد ويفترض مؤرخوها المعاصرون انها من حيث النسب ترجع الى الامام الشيعي السابع موسى الكاظم وانها قدمت من همدان في اواسط القرن الثالث عشر^{١٠١}. ويتجنب هؤلاء المؤرخون الذهاب اكثر من هذا وهم لا يرون ان هذا التحليل متبوع بأقرار غير مباشر ييارسانية او علي الهية نسب الاسرة البرزنجية. وبالنظر للتشابه الكبير في البنيات الايديولوجية لكل من الكاكائية والعلي الهية، فأن اعادة اصول الاسرة البرزنجية الى الطوائف العلي الهية في همدان او لرستان له مبررات قوية. وفي تحليله للعلي الهية، لا يضع مينورسكي اية فروق بينهم وبين اهل الحق^{١٠٢}. وربما يكون للغزو المغولي دور في هجرة مؤسسي الاسرة البرزنجية الى كردستان. كل هذا يفضي الى الاعتقاد بان اصول العقائد البرزنجية ليست سننية، بل يارسانية او علي الهية. وما يوضح ذلك هو ان التركمان في مناطق طوزخورماتو وبشير وتسعين وداقوق ظلوا يميلون الى برزنجية، وحتى اوائل القرن العشرين كانت

^{٩٨} دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الثالث، المصدر السابق، ص ١٠٣.

^{٩٩} الدكتور نوري ياسين الهرزاني، الكاكائية دراسة انثروبولوجية للحياة الاجتماعية، المصدر السابق، ص ٨٠.

^{١٠٠} نفس المصدر، ص ٧٧.

^{١٠١} نفس المصدر، ص ٤٣.

^{١٠٢} ف. ف. مينورسكي، الاكراد ملاحظات وانطباعات، ترجمة الدكتور معروف خزندار، مطبعة النجوم، بغداد، ١٩٦٨، ص ٥٦.

مرجعيتهم تكمن في برزنجة وليس في النجف. لاحقا تشيع هؤلاء التركمان وجعلوا النجف مرجعيتهم بدلا من برزنجة. وفي الحقيقة فإن اغلب هؤلاء التركمان يعودون باصولهم الى قبيلة قراقوينلو التي شاع الايمان بالتناسخ بين صفوفها. قطعاً لو لم تكن برزنجة يارسانية او علي الهية، ما كان يتفق ان تكون مرجعية للتركمان لأنه لا يناسب اية طائفة شيعية ان تكون مرجعيتها سنية. ذلك يعني ان هناك تحولان: فقد تحول التركمان اليارسان او العلي الهيون الى شيعة اثني عشرية، فيما تحولت العقائد البرزنجية الى سنية^{١٠٣}. هكذا يدل استخدام لقب " الشيخ الخالد " لأشهر زعيم سياسي في هذه الاسرة الدينية على انه مهما كان الابتعاد عن جذور العقائد فعلاً، فإنه غير قادر على استئصال تأثيراتها بشكل مطلق. وفي هذا المجال يكشف مسح الحياة الاجتماعية الكردية ان بقايا نظرية خلود الزعماء الكبار لا تزال حية في سلوك الاكراد. ويدل على ذلك ان الريفيين الاكراد يشجبون في حياتهم الاجتماعية سب الرجال الكبار المتوفين.

ويفهم من النص الذي استقاه الدكتور غفور شفاهايا من البارزانيين، ان هناك مستويان لانتقال الروح من جسد الى جسد احدهما المستوى الاعلى ويختص بالاسرة المقدسة والآخر لعموم المواطنين وهو المستوى الادنى. ففي حين تنتقل ارواح العامة بعد الموت الى اجساد جديدة حسب مركزهم الاجتماعي، تكون اجساد الشيوخ المقدسة قد تم احتكارها للروح التي تضمن الاستمرارية في ابدان جديدة، بمعنى ان قداسة اجساد الشيوخ تجعل الارواح العادية تمتنع عن استخدامها في حياة جديدة. هكذا، يكون انتقال الروح من جسد الى جسد بالنسبة للعامة بمثابة تجدد للحياة، في حين يكون بالنسبة للشيوخ استمراراً للحياة.

ان الفرق بين التجدد والاستمرار يعد طفيفاً. لكن هذا من الناحية اللغوية. اما من الناحية العقائدية فإنه يبدو كبيراً جداً لأن استمرار السلالة المقدسة في اشكال جديدة ينجم عنه خلود السلالة، في حين ان تجدد الحياة بالنسبة للمواطنين العاديين لا ينجم عنه خلود سلالتهم ولا اكتساب اية شرعية محددة.

^{١٠٣} انظر: محمد جميل بندي الروزياني، مدن كردية قديمة، وزارة الثقافة، السليمانية، ١٩٩٩، ص ٢٥-٣٣.

ووجود مستويات متباينة لانتقال الروح من جسد الى جسد يبدو طبيعياً في اكثر المدارس الصوفية التي يدخل التناسخ في بنياتها الايدولوجية. وفي فلسفة مثل فلسفة الاشراق للسهروردي الذي وقعت فلسفته تحت تأثير الفلسفات اليونانية والارانية والشرقية القديمة^{١٠٤}، يلاحظ وجود ثلاث مستويات. الاول هو المستوى الذي تصل فيه الروح الى السعادة الكاملة وتصعد دون عناء الى عالم النور، والثاني هو المستوى الذي تكون فيه الروح حائزة على سعادة متوسطة تكون كافية لجعلها تتصل بعالم الانجم والكواكب. اما المستوى الثالث فهو المستوى الذي تظل فيه الروح شقية وتنتقل فيه الى اجساد الحيوانات^{١٠٥}.

ان تصور المدرسة الخورشيدية لخلود الروح يربط بين الروح المقدسة والاجساد المقدسة من وجهة نظر ترى ان الارواح الطاهرة لا تستقر الا في اجساد طاهرة. هكذا فإن اقتران طهارة الروح بطهارة الجسد يمكن ان يكون احد مميزات المدرسة الخورشيدية فيما له صلة بانتقال ارواح الشيوخ المقدسين من شيخ الى شيخ اخر ضمن الاسرة المقدسة. يوفر هذا التحليل المواد الضرورية لوضع اطار عام للتناسخ وفق التصور الخورشيدي. وعلى هذا، فإن المدرسة الخورشيدية في نظرتها الى موضوع انتقال الروح من جسد الى جسد تعطي الاولوية لاستمرار الاسرة المقدسة التي تنتقل ارواح شيوخها من جيل الى اخر ضامنة بذلك خلودها الابدي.

من حيث البنية العقائدية المتصلة بموضوع انتقال الروح من جسد الى اخر، هناك مدرسة قريبة جدا من المدرسة الخورشيدية هي مدرسة آلموت الاسماعيلية. في آلموت صرح الامام حسن الثاني في مراسيم ما عرف هناك بأسم يوم القيامة، انه امتداد لسلسلة طويلة من الرجال المقدسين وانه ظهر لهم من قبل بعدة اسماء تارة بأسم بهرام جاويد، وتارة اخرى بأسم كيوان ورجاوند وتارة بأسم اردشير جاويد^{١٠٦}. وفي اثنين من تلك الاسماء يتكرر اسم جاويد الذي يعني "الخالد".

^{١٠٤} آن ماري شيميل، ابعاد عرفاني اسلام، ص ٤٢٨.

^{١٠٥} دكتور على محمد آقا محمدي، ماني مانيگري صوفيگري، انتشارات فرهاد، تهران، ١٣٨٤، ص

٣٥٥.

^{١٠٦} پل امير، خداوند آلموت حسن صباح، ص ١٢٢.

ان نظرية استمرار الاسرة الاسماعيلية المقدسة بدت جذابة للشعب لدرجة انه حيكت عنها اساطير حتى في القرن التاسع عشر، اشهرها الاسطورة التي تتعلق بموت آغا خان الاول حسن علي شاه في بومباي بالهند في عام ١٨٨٠ وفيها يروى ان آغا خان قال لأتباعه انه سيجدد حياته في الذوبان في حوض التيزاب وانه سرعان ما يخرج منه سالما في هيئة شاب وسيم. وتقول الاسطورة انه في المراسيم المقامة القى آغا خان نفسه في حوض التيزاب وتحلل جسده، ولم يلبث بعد ذلك ان خرج منه شابا وسيما واعلن انه هو نفسه آغا خان الاول في يرعان الشباب. هذه الاسطورة شبيهة بقصة موت حسن صباح الذي اعلن انه سيموت في حوض التيزاب وتنتقل روحه بشكل حمامة الى الجنة. واذ دخل حوض التيزاب وتحلل جسده، جهز له اتباعه حمامة اطلقوها لتكون دليلا على صدق ادعائه^{١٠٧}. وعلى الرغم من ان قصة حوض التيزاب نتاج خيال خصب لمؤلفي القصص الاسطورية، فهي تعبّر بوضوح عن نظرية استمرار حياة الاسر المقدسة عن طريق انتقال ارواح زعمائها من جسد الى جسد اخر في اطار الاسرة المقدسة جيلا بعد جيل.

ان تأمل المبررات التي تستند اليها مدرستا ألموت وخورشيد حول طبيعة الحياة الخالدة يسمح بمقارنتها بالمدرسة الصفوية. ان الاعتدال هو السمة التي تغطي على مبررات مدرستي ألموت وخورشيد. وهذا ما لا نجده في المدرسة الصفوية. وبحسب الرؤية التاريخية، يرجع ظهور التحولات الايديولوجية الجوهرية في المدرسة الصفوية بعد تبنيها المذهب الشيعي الى عهد الشيخ جنيد، الشيخ الخامس في الاسرة الصفوية. هذه الاسرة، تماما مثلما حدث في ألموت وبارزان، رفعت شأن دورها في الحياة العامة وقد تدرج زعمائها من شيوخ خانقاهات الى ملوك كبار. ان رصد الفترة التي حكم فيها جنيد يوضح انه في هذه الفترة بالذات تركزت البنيات الايديولوجية المميزة وكشف في عهده ان قوام العقيدة الدينية الصفوية هو تجسد الله في الاسرة الصفوية^{١٠٨}. آمن جنيد الذي تخلى عن لقب شيخ واتخذ

^{١٠٧} فلاديمير ايفانوف، ألموت ولاماسار، المصدر السابق، ص ١١٢.

^{١٠٨} دكتور منوچهر پارسادوست، شاه اسماعيل اول پادشاهى با اثرهاى ديرپاى در ايران وايرانى، ص

لقب سلطان بالحياة الخالدة^{١٠٩}. وحتى بعد مقتله اعتبره اتباعه حيا^{١١٠}. وفي عهد اسماعيل الاول الذي اتخذ لقب شاه، بلغ تقديس الاسرة اعلى مرتبة وذكر الشاه اسماعيل الاول في اشعاره ان فاطمة امه وعلي بن ابي طالب ابوه وانه احد ائمة الشيعة الاثني عشر وان روح الائمة الاثني عشر قد حلت فيه واعتبر نفسه من الخالدين. واستنتج مينورسكي من دراسة اشعاره ان الشاه اسماعيل الاول واجداده اعتبروا انفسهم مظهرا لتجسد الله في اجسادهم^{١١١}.

ان صلة الاكراد مع معتقد التناسخ قديمة لا يمكن تحديدها تاريخيا لكنها في الغالب تعود الى العهود التي انتشرت فيها المانوية والمزدكية والخرمسية. ويكشف التمعن في دراسة هذا المعتقد عن عالم تتباين فيه مظاهر التناسخ وتتباين كذلك مقاصده. ومن هذا المنطلق يكون لتناسخ فيشاغورس والهنود والمانوية مقاصد اخلاقية وتطهيرية واخروية وهي خالية تماما من عقيدة تجسد روح الله في اجساد بشر مختارين. اما التناسخ المتبع عند الخرمسية فقوامه تجسد الله او روحه في المخلوقات^{١١٢}.

تحت وطأة هذه المقارنة، يتضح ان للمدرسة الخورشيدية مقاصد اخلاقية وتطهيرية من التناسخ. ومهما كانت درجة حث الافراد على تجنب الشرور كبيرة، فان النتيجة في المحصلة النهائية تعود بالنفع على المجتمع ككل. هنا تكون المسألة في جانبها الاخلاقي، المثلة في التزام الفرد بتجنب الشرور، مقترنة بجانبها المادي، وهي مصلحة المجتمع. وفي الوقت الذي يكون فيه جهد الفرد لتجنب الشرور يرمي الى تجنب الشقاء بعد الموت، يكون المجتمع قد حصد النتائج المادية لذلك الجهد خلال حياة الفرد. وبذلك يكون المقصد الرامي الى تعزيز البنيات الاجتماعية قد حقق نتائجه.

^{١٠٩} محمد علي رنجبر، مشعشعيان ماهيت فكري-اجتماعي وفريند تحولات تاريخي، ص ٩٦.

^{١١٠} دكتور منوچهر پارسادوست، شاه اسماعيل اول پادشاهي با اثرهاي ديرپاي در ايران وايراني، ص ١٣٩.

^{١١١} نفس المصدر، ص ٤٥٦-٤٥٧.

^{١١٢} دكتور غلامحسين صديقي، جنبش هاي ديني ايراني در قرنهای دوم وسوم هجري، ص ٢٥٠.

هناك ايضا جانب اخر للمسألة يتصل بتعزيز خضوع الجماعة الطوعي للأسرة المقدسة لأن الايمان بأستمرار الحياة بأشكال متنوعة في الاسرة المقدسة يعزز الميل الى ترسيخ الخضوع الطوعي وكلما كانت درجة ذلك الخضوع الطوعي كبيرة، كلما كانت البنيات الاجتماعية قد بلغت درجة اكبر من التماسك والمتانة.

ومن حيث المقاصد التطهيرية، توفر هذه العقيدة فرصة جديدة للارواح المتدنية للتطهر وان الارواح التي ضاعت منها فرصة تجنب الشرور في حياتها، ستكون قادرة على ان تتطهر في حياة جديدة. وفي هذا قدر وفير من الرحمة لأن من شأن ذلك ان يعطي الامل للخاطئين لأصلاح ذواتهم والتطهر من ذنوبهم. وهنا لن يكون الموت عائقا امام اصلاح الذات والتطهر ولا يكون نهاية لكل شيء، بل فرصة وبداية جديدة لحياة جديدة خالية من الشرور.

