



فصلية محكمة يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة



ملف العدد
الأكراد، تاريخهم، ثقافتهم

Kalamoon

for Cultural, Social and Political
Studies and Researches

مركز حرمون للدراسات المعاصرة

مركز حرمون للدراسات المعاصرة هو مؤسسة بحثية وثقافية وإعلامية مستقلة، لا تستهدف الربح، تُعنى بشكل رئيس بإنتاج الدراسات والأبحاث المتعلقة بالمنطقة العربية، خصوصًا الواقع السوري، وتهتم بالتنمية الثقافية والتطوير الإعلامي وتعزيز أداء المجتمع المدني، ونشر الوعي الديمقراطي وتميم قيم الحوار واحترام حقوق الإنسان، إلى جانب تقديم الاستشارات والتدريب في الميادين السياسية والإعلامية للجهات التي تحتاج إليها. يعمل مركز حرمون للدراسات المعاصرة لتحقيق أهدافه من خلال مجموعة من الوحدات التخصصية (وحدة دراسة السياسات، وحدة الأبحاث الاجتماعية، وحدة مراجعات الكتب، وحدة الترجمة والتعريب، وحدة المقاربات القانونية، وحدة النشر والإصدارات، وحدة الدراسات الاقتصادية)؛ وعدد من برامج العمل (برنامج المبادرات السياسية، برنامج الإعلام والصحافة، برنامج دعم الحوار وتنمية الثقافة، برنامج مستقبل سورية، برنامج الشهادات والتوثيق، برنامج التأهيل والتدريب، برنامج جوائز المركز). ويعتمد المركز آليات متعدّدة في إنجاز برامج، كالمحاضرات وورشات العمل والندوات والمؤتمرات والدورات التدريبية والنشر الورقي والإلكتروني. أُسس مركز حرمون للدراسات المعاصرة على أيدي أكاديميين ومثقفين وإعلاميين وفنانين سوريين يسعون لتقديم الفائدة في نواحٍ متنوعة؛ ويتألف مجلس أمناء المركز من أحد عشر عضوًا: الدكتور خضر (كربا)، الدكتور يوسف سلامة، الدكتور يوسف بريك، الأستاذة واحة الراهب، الدكتور مروان قبلاان، الدكتور حازم نهار، الأستاذة ديمة عز الدين، الأستاذ سمير سعيّفان، الأستاذ حبيب عيسى، الأستاذ عبد الحكيم قطيفان، الأستاذ غسان الجباعي.



مجلة قلمون للدراسات والأبحاث

مجلة "قلمون" للأبحاث والدراسات الفكرية والاجتماعية والسياسية هي مجلة بحثية علمية محكمة فصلية تصدر كل ثلاثة أشهر عن مركز حرمون للدراسات المعاصرة، لها رقم دولي معياري (ISSN: 25481339). وتُعنَى المجلة بنشر الأبحاث والدراسات الفكرية والاجتماعية والسياسية ومراجعات الكتب، ويتضمن كل عدد منها ملفًا رئيسيًا ومجموعة من الأبواب الثابتة. وتستند "قلمون" إلى أخلاقيات البحث العلمي وقواعد النشر المعتمدة عالميًا، وإلى نواظم واضحة في العلاقة مع الباحثين، كما تستند إلى لائحة داخلية تنظم عملية التحكيم. تطمح "قلمون" إلى طرق أبواب جديدة عبر إطلاق عملية فكرية بحثية معقدة أساسها أعمال النقد والمراجعة وإثارة الأسئلة، وتفكيك القضايا، وبناء قضايا جديدة اعتمادًا على التجاوز والتخطي الدائمين. وتولي "قلمون" التفكير النقدي أهمية كبرى بوصفه أداة فاعلة لإعادة النظر في الأيديولوجيات والاتجاهات والمقاربات المنهجية المختلفة لقضايا الفكر والواقع، وتهتم المجلة ببناء حوار تجسيري بين المفكرين والباحثين السوريين والعرب، المعاصرين والسابقين. ويشير اسم المجلة "قلمون" إلى التنوع والاختلاف؛ فكلمة "قلمون" في اللغة العربية تعني ثوبًا يتراءى، إذا طلعت عليه الشمس، بألوان شتى، فضلًا عن إشارتها إلى منطقة جغرافية في سورية ولبنان.



مركز حرمون
للدراستات المعاصرة
Harmoon Center
For Contemporary Studies



للدراستات والأبحاث الفكرية
والاجتماعية والسياسية

فصلية محكمة يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة

العدد الثاني - آب/ أغسطس 2017

لا تعبر آراء الكتاب بالضرورة عن اتجاهات يتبناها
«مركز حرمون للدراسات المعاصرة» أو «مجلة قلمون للدراسات والأبحاث»

Kalamoon

for Cultural, Social and Political
Studies and Researches

مدير مركز حرمون للدراسات المعاصرة

حازم نهار

رئيس التحرير

يوسف سلامة

سكرتير التحرير

حسام السعد

أعضاء الهيئة الاستشارية

أحمد برقوقي

أحمد حاجي صفر

جاد الكريم الجباعي

خضر زكريا

ريمون معلولي

عزيز العظمة

يوسف بريك

أعضاء هيئة التحرير

بدر الدين عرودكي

رشيد الحاج صالح

عبد الباسط سيدي

عبد الله تركماني

عزام أمين

مناف الحمد

منير الخطيب

الغلاف واللوحات الداخلية: خضر عبد الكريم

الإشراف اللغوي: سلاف علوش، سماح حكواتي

الإخراج الفني: كرم الكسيري، مجدي داؤد

الناشر

مركز حرمون
لِلدِّرَاسَاتِ المَعَاوِرَة
HARMOON CENTER
FOR CONTEMPORARY STUDIES



هاتف

+974 44 885 996

الدوحة، قطر:

+903 4232 65 112

غازي عنتاب، تركيا:

صندوق البريد: 22663 الدوحة، قطر

27000 غازي عنتاب، تركيا

البريد الإلكتروني: info@harmoon.org

الموقع الإلكتروني: www.harmoon.org

البريد الإلكتروني:

الموقع الإلكتروني:

جميع المراسلات باسم رئيس التحرير

على البريد الإلكتروني الآتي:

kalamoon@harmoon.org

ISSN 26023784



9 770260 237843

كُتَّاب العدد

بحسب ترتيب المشاركة

يوسف سلامة



- حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة المعاصرة.
- عضو مجلس أمناء مركز حرمون للدراسات المعاصرة.
- مدير معهد الجمهورية لمنهجيات البحث العلمي في مركز حرمون.
- عمل أستاذاً للفلسفة الغربية في جامعة دمشق، وباحثاً وأستاذاً في المعهد الفرنسي لدراسات الشرق الأدنى سابقاً.
- له عدد من المؤلفات المنشورة.

عبد الله تركماني



- حائز على شهادة الدكتوراه في التاريخ المعاصر.
- باحث في مركز حرمون للدراسات المعاصرة.
- نشر ثمانية كتب، كان آخرها: (مقدمات ربيع الثورات العربية ومآلاتها).

عبد الباسط سيدا



- حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة في جامعة دمشق 1991.
- حائز على شهادة الماجستير بإشراف الدكتور صادق جلال العظم.
- يعمل في مضماري التدريس والبحث.
- شارك في مؤتمرات عدة حول التاريخ القديم لسورية، وحاضرها، ومستقبلها.
- له عدد من الكتب والأبحاث المنشورة.

	هوشنك أوسي - من مواليد الدرياسية، الحسكة. - كاتب وباحث في المركز الكردي السويدي للدراسات يكتب باللغتين العربية والكردية. - نشر في صحف ومجلات عربية عدّة. - ترجمت مقالاته الى الإنكليزية والتركية - له ست مجموعات شعرية ورواية. - مقيم في بلجيكا.
	محمد علي أحمد - باحث ومترجم سوري - له عدد من الدراسات والترجمات حول الأرشيف العثماني - يحمل إجازة في الجغرافيا من كلية الآداب بجامعة حلب
	دحام عبد الفتاح - من مواليد عامودا - الحسكة (1942). - يحمل إجازة في اللغة العربية. - عمل مدرّساً لما يزيد على 25 عاماً. - كان يمارس نشاطه الأدبي باللغة العربية ثم تحول الى الكردية، وتعمق في دراستها، وكتب بها حوالي 12 كتاباً يدور معظمها حول خصائص اللغة الكردية ومسائل الخلاف فيها.

جان دوست

- شاعر وروائي ومترجم كردي سوري من مواليد عين العرب كوباني 1966.
- هاجر عام 2000 إلى ألمانيا، واستقر فيها، وحصل على جنسيتها.
- له عدد من الروايات والترجمات والدواوين الشعرية.
- حاز جوائز عدة في الشعر والرواية والقصة والترجمة.
- ترجم إلى العربية ملحمة مم وزين كاملة.

حيدر عمر

- من مواليد جبل الكرد/ عفرين، 1952.
- باحث وناقد كردي سوري.
- له أبحاث ودراسات وكتب منشورة باللغتين الكردية والعربية، تتناول الأدب الكردي.

علاء الدين عبد الرزاق جنكو

- أستاذ مشارك بجامعة التنمية البشرية في إقليم كردستان ورئيس قسم القانون.
- حاصل على شهادة الدكتوراه في الشريعة والقانون، تخصص الفقه المقارن.
- شارك في عدد من المؤتمرات الدولية والملتقيات العلمية.
- له مجموعة من المقالات والبحوث العلمية والكتب المنشورة.

أحمد حسن

- مترجم وباحث كردي سوري من مواليد كوباني 1970.
- حائز شهادة ماجستير التأهيل والتخصص في الترجمة- قسم اللغة الفرنسية من جامعة حلب.
- حائز إجازة في الأدب الفرنسي من جامعة دمشق ع.
- عضو هيئة تحرير في موقع مدارات كرد للدراسات والترجمة.
- له عدد من الترجمات والأبحاث المنشورة باللغتين العربية والكردية.

	رياض علي - حاصل على إجازة في الحقوق ودبلوم الدراسات العليا في القانون الدولي من جامعة دمشق. - قاض مدني في سورية منذ عام 2003 حتى عام 2013. - عضو مجلس إدارة المركز الكردي السويدي للدراسات. - له عدد من المقالات والأبحاث المنشورة.
	روزين شيخ موسى - حاصلة على درجة الدكتوراه في الفلسفة المعاصرة من جامعة دمشق - معيدة في جامعة صلاح الدين- العراق 2005-2007 - محاضرة في فلسفة التربية في كلية التربية جامعة الفرات فرع الحسكة /سورية - لها عدد من الكتب والأبحاث والمقالات المنشورة
	عمر رسول - باحث سياسي ومترجم وشاعر - عضو هيئة تحرير في موقع مدارات كرد للدراسات والترجمة. - حاصل على الإجازة في اللغة الإنكليزية من جامعة دمشق - له عدد من الأبحاث والمقالات والترجمات المنشورة - معتقل رأي سابق.
	وسيم الشرقي - يحمل إجازة في الدراسات المسرحية من المعهد العالي للفنون المسرحية بدمشق. - له مقالات نقدية في المسرح والموسيقى السورية، وبحث بعنوان "صورة الوطن في الأغنية السورية المستقلة". - صدرت له رواية بعنوان "الحاجب" عن دار الساقب اللبنانية عام 2015.

	مناف الحمد - حائز على بكالوريوس في الهندسة الكهربائية. - حائز على بكالوريوس في الاقتصاد. - حائز على شهادة الماجستير في إدارة الأعمال. - يعد رسالة دكتوراه في الفكر الإداري في الإسلام. - درس علوم اللغة العربية والتشريع الإسلامي في الأزهر. - باحث في مركز حرمون للدراسات المعاصرة. له عدد من المؤلفات والأبحاث المنشورة.
	خديجة حلفاوي - باحثة في الشؤون الاقتصادية والسياسية العربية - حاصلة على إجازة في العلوم الاقتصادية وماجستير في الاقتصاديات المالية. - أستاذة في التعليم الخصوصي في المغرب
	بدر الدين عروDKي - كاتب ومترجم سوري. - حاصل على الدكتوراه من جامعة باريس - عمل في معهد العالم العربي بباريس بين عامي 1983 و2012. - نقل من الفرنسية إلى العربية ما يزيد على ثلاثين كتاباً لكبار الروائيين وعلماء الاجتماع والتاريخ والفكر الفلسفي والآداب.



طاولة حوار

الفنان التشكيلي خضر عبد الكريم

من مواليد عامودا 1967

معتقل سياسي من عام 1987 ولغاية 1993

عضو شبكة مدربي حقوق الانسان في العالم العربي

مدرب في التفاوض وحل النزاعات

أقام 9 معارض فردية داخل سورية في دمشق وحلب والحسكة والقامشلي واللاذقية

وشارك في أكثر من 70 معرض جماعي في معظم المحافظات السورية

المحتويات

أولاً: كلمة العدد	يوسف سلامة	11
ثانياً: المقالات		
1- الجامعة السورية	يوسف سلامة	15
2- نحو تجديد الثقافة السياسية	عبد الله تركماني	27
ثالثاً: ملف العدد		
1- الوجود الكردي في سورية تاريخياً واجتماعياً	عبد الباسط سيدا	35
2- الحياة المدنية والسياسية الكردية في سورية بين عامي 1898 و2017	هوشنك أوسي	61
3- الكرد والعشائر الكردية في الأرشيف العثماني	محمد علي أحمد	103
4- حول لغة الكرد السوريين ومجالهم الثقافي	دحام عبد الفتاح	137
5- موجز تاريخ الأدب الكردي في سورية	جان دوست	155
6- أدب الفولكلور الكردي	حيدر عمر	181
7- إسهام الكرد في الحياة الروحية والدراسات الإسلامية في سورية	علاء الدين جنكو	229
8- الحياة الدينية والثقافية للإيزيديين الكرد السوريين	أحمد حسن	257
9- موقع الكرد في الثورة السورية: شراكة أصيلة وضرائب باهظة	رياض علي	289
10- دور المرأة في المجتمع الكردي في سورية: مقارنة تاريخية	روزين شيخ موسى	313
11- الكرد والاعتقال السياسي في سورية 1920-2017	عمر رسول	329
رابعاً: الدراسات		
ظاهرة المدائح النبوية في مدينة دمشق: التعبير الفني والأثر الاجتماعي	وسيم الشرقي	381

خامساً: ورشة عمل

419	إشراف مناف الحمد	المرأة الكردية (الدور والمنزلة وفقاً للمتغيرات المختلفة)
-----	------------------	--

سادساً: قراءة في كتاب

449	مراجعة خديجة الحلفاوي	1- الأكراد واللغة والسياسة: دراسة في البنى اللغوية وسياسات الهوية
463	مراجعة بدرالدين عرودكي	2- المسألة الشرقية الجديدة

سابعاً: إصدارات المركز

477	إعداد بدرالدين عرودكي	إصدارات مركز حرمون للدراسات المعاصرة
-----	-----------------------	--------------------------------------

كلمة العدد

يوسف سلامة

(مجلة قلمون) هي إحدى المنصات التي تعبر عن موقف (مركز حرمون للدراسات المعاصرة) من القضايا شتى، وبصورة خاصة ما يتصل منها بالشأن السوري. فالهم الأول لحرمون ومنصاته أن يلقي الضوء على المشكلات السورية، وأن يقترح حلولاً لها عندما تكون مقاربتها أمراً ممكنًا. ومن هنا كان ما تظطلع به (مجلة قلمون) من دور متكامل مع الرؤية العامة للمشهد السوري كما يراه حرمون.

والسبيل المنتهج من جانب (قلمون) في مقارنة الشؤون السورية هو سبيل الصراحة والمكاشفة والشفافية. وعليه فمهما كانت القضية -التي يتخذها عدد من أعداد (قلمون) موضوعاً للملف- محرجة أو شائكة، فستوفر لدينا الشجاعة لطرح العناصر كلها التي قد تكون موضع خلاف بين السوريين، بالصراحة كلها، والوضوح والشفافية أيضًا. وسيمتلك الكتاب حرية التعبير عن أفكارهم بعيداً عن كل قيد، إلا قيد الضمير الأخلاقي والمهني. فقلمون منصة حرة ومفتوحة لوجهات النظر كلها حول القضايا السورية، مهما كانت الأنظار حول القضية الواحدة متباينة ومختلفة.

و(قلمون) مجلة محكمة، تولي المتطلبات الأكاديمية في الكتابة والنشر والتحكيم الصارم للمواد المنشورة العناية والاهتمام كلها. ومع ذلك فإن سياستنا التحريرية تحتفل بالحرية الشخصية للكاتب حتى عندما تُعزّز آراءه الحجة المنهجية والأسانيد المرجعية التي لا بدليل لغيابها إلا تعليق الحكم على ما يريد الكاتب إثباته من رأي أو واقعة. يشهد على ذلك ملف العدد الأول من (قلمون) الذي كرّس لتكريم المفكر السوري الراحل (صادق جلال العظم)، إذ لم نحذف قولاً أو حرفاً لكاتب إلا بالتشاور معه، وفي الحالات النادرة التي وقع فيها، كانت ضرورة التأكيد والتركيز هي الداعي لذلك. لذا نؤكد لقراءنا وكتابنا أن سياستنا التحريرية قائمة على احترام الآراء كلها، على الرغم من صعوبة الملفات السورية وتعقيدها وتفرّق آراء السوريين حولها، تبايناً وتناقضاً.

وفي هذا العدد من (قلمون) خُصص الملف (لإسهامات السوريين الكرد في الحياة السورية خلال المئة عام الأخيرة)، تعبيراً عن اهتمامنا بالقضية الكردية التي أثارت كثيراً من المناقشات والمنازعات بين السياسيين والمثقفين. وكثيراً ما كان بعضها غير مستند إلى الوقائع بقدر استناده إلى الأحكام المسبقة والمواقف القومية الشوفينية من الأطراف كلهم.

لقد سبّب الإحصاء الاستثنائي لعام (1962) جرّحاً لم يندمل بعد في الحياة السورية، وليس في حياة الكرد وحدهم، ما نجم عنه من تجريد كثيرين من الجنسية السورية، فخلق لبعض السوريين الكرد ما عرف بمشكلة (أجانب الحسكة)، وما ارتبط بها من (مكتومي القيد)، وما ترتب على ذلك من مشكلات وآلام للأفراد والعائلات متعلقة بالحياة

الشخصية والشؤون الصحية والتعليمية. والأهم من ذلك كله حرمان مَنْ نُزِعَت الجنسية منهم مِنْ (حق المواطنة السورية)، وما يرتبط بها من حقوق دستورية. وستكشف قراءة الملف كثيرًا من الشكاوى والتفصيلات المتعلقة بالملكية والحزام العربي وغيرها.

لقد شارك في هذا الملف حوالي عشرين كاتبًا ومثقفًا سوريًا كرديًا. وقد توزعت إسهاماتهم بين الملف وورشة العمل التي اتخذت المرأة الكردية موضوعًا لها. وسواء تعلق الأمر بالملف أم الورشة، فقد تحدث الكتاب والمثقفون بكامل الحرية من دون قيد على فكرهم أو معقب.

لقد جاء الملف غنيًا وحافلًا بما عالجه من موضوعات واهتمامات غطت كثيرًا من الجوانب المهمة في الحياة الكردية. فقد انصبت الأبحاث الثلاثة الأولى في الملف على الوجود التاريخي للكرد في سورية، وعلى دورهم في الحياة المدنية والسياسية، بينما اضطلع البحث الثالث بتصوير منزلة الكرد في الأرشفة العثمانية.

وأما الأبحاث الثلاثة التالية، فقد دارت حول اللغة الكردية -نحوًا وصرفًا- والأدب الكردي المدون باللغة الكردية والفولكلور الكردي على التعاقب. وقد أسهب البعثان التاليان في كشف دور الكرد في الحياة الثقافية السورية. فبحث أولهما في الإسهامات الروحية في الحياة الإسلامية، في حين بحث الثاني في الحياة الروحية والثقافية للكرد الإيزيديين.

وقد انفرد كل واحد من الأبحاث الثلاثة الأخيرة، بمعالجة قضية قائمة بذاتها. رصد أولها العلاقة بين الكرد والثورة السورية، بينما انصب الثاني على دور المرأة في المجتمع الكردي في سورية. وتعرض ثالثها بالمناقشة لواحدة من أهم القضايا التي تميل المجتمعات المتعددة قومياً وإثنيًا، إلى إخفائها والتستر عليها، ولكننا في (حرمون) و(قلمون) لا نبنى مثل هذا المسلك. ولذا كانت مسألة (الكرد والاعتقال السياسي) مسرّحًا قال فيه الباحث ما شاء من قول.

ولا يمكن لنا أن نختم هذه الافتتاحية من دون الإشارة إلى المقالين غير المحكمين، الواردين في مستهل هذا العدد. فقد بحث أولهما في مفهوم (الجامعة السورية)، وهي الصيغة المقترحة من الكاتب للتعايش بين السوريين في دولة موحدة، وبحث ثانيهما في (أهمية الثقافة السياسية) وضرورة إحيائها في الحياة السورية.

وقد احتوى العدد، أخيرًا، على دراسة بالغة الأهمية حول الإنشاد الديني في دمشق. في هذا البحث كُشِفَت الأوجه المتعددة للتداخل بين السلطة السياسية وهذا النشاط الديني ذي الطبيعة الثقافية والوظيفة السياسية.

نؤكد في خاتمة هذه الافتتاحية أن الباحثين الكرد قد قالوا في هذا الملف ما أرادوه كله، وما ظنوا أنه صواب كله، لا بل إنهم قد جاوزوا القول في كثير من الأحيان إلى الشكوى، وجاوز بعضهم الشكوى إلى البوح الذي كان مرّ المذاق. ومع أن الشكوى محلها القضاء، والبوح محلها الأدب، فإن قلمون قد حرصت على الاستماع والإصغاء، احترامًا للمشاعر والأفكار التي تدور في قلوب أفراد واحد من المكونات السورية وعقولهم وتقديرًا لها.

لقد سخرت (قلمون) عددها الثاني ليعرض السوريون الكرد جوانب من مظلومياتهم. والقصد من ذلك تجاوز المظلوميات إلى الحوار المدني والسياسي بين المكونات السورية جميعها، واستحداث عقد اجتماعي جديد يُخْرِج

البلاد السورية من كبوتها بالوصول إلى وطن موحد يحقق للجميع شروط الحياة اللائقة بالكرامة الإنسانية. ومن جانبنا، نرى أن السبيل المفضي إلى ذلك يبدأ بوضع المظلوميات جانباً، والشروع في التحضير لمؤتمر سوري تجتمع فيه المكونات كلها لصوغ ميثاق وطني جديد يحفظ لسورية وحدتها وسيادتها ضمن دولة حديثة تحترم حقوق الإنسان وخصوصية المكونات، وتؤمن بالديمقراطية والتعددية السياسية والثقافية.

ختاماً، سيظل الهم السوري هو شاغلنا الأول، وستظل الدعوة إلى الحوار بين المكونات السورية كلها مطلبنا الذي لا نمل عرضه وطلبه من الجميع. فخرج الشعب السوري من الكارثة الرهيبة التي فرضها النظام الاستبدادي على البلاد لن يكون ممكناً إلا بتقديم العنصر (السوري) أولاً، وأن يكون العنصر الثقافي ثانياً. فيكون المواطن منا سورياً عربياً أو سورياً كردياً، أو سورياً آشورياً وتركمانياً وأرمنياً وشركسياً. بعيداً من كل حديث عن سورية الكبرى أو الهلال الخصيب.

المقالات

الجامعة السورية

يوسف سلامة

المحتويات

15.....	أولاً: الخصائص النوعية للثورة السورية.....
17.....	ثانياً: الأيديولوجيا ومعيار المطابقة.....
19.....	ثالثاً: نقد الأيديولوجيات السائدة.....
23.....	رابعاً: الجامعة السورية: الوظيفة والماهية.....

قد يظن بعضهم أن الأفكار الجديدة تولد في عقل المفكر بصورة مفاجئة وعلى نحو تلقائي. وليس من شأن ظن كهذا إلا حرمان القارئ المشاركة في المتعة الناجمة عن ملاحظة حركة الذهن -وهو يبني المفهوم أو الفكرة- ابتداءً من لحظة الاهتمام الأولى وحتى لحظة الولادة، معبراً فيها عن المفهوم أو الفكرة في إطار لغوي قابل للفهم والنقد.

ولم يكن لمفهوم (الجامعة السورية) إلا أن يكون ثمرة لمسار طويل من انخراط الذهن في تأمل عميق ومؤلم لمجريات الثورة السورية، إخفاقاً ونجاحاً. وبما أنه من المتعذر على الخبرة الحية أن تصبح قابلة للفهم والتمثيل إلا بالتعبير عنها من خلال (إطار منطقي)، فإن مفهوم (الجامعة السورية) قد مر في أربع مراحل مترابطة ومتكاملة، قد ضمها حدس واحد أو رؤية أيديولوجية شاملة. ومن شأن العرض الآتي أن يكشفها خطوة خطوة.

أولاً: الخصائص النوعية للثورة السورية

الثورة السورية، التي اندلعت في الخامس عشر من آذار/ مارس عام 2011، ثورة أصيلة توافرت لها جملة الشروط التي جعلتها تتخذ صورة انتفاضة شعبية على النظام السياسي السوري المستبد والفاقد لصور الشرعية كلها؛ السياسية والاجتماعية والأخلاقية. وما كان لها أن تكون كذلك إلا تكيفاً مع نجاح هذا النظام في تحويل ملايين السوريين إلى جزر منفردة، يعسر على الجميع التواصل مع الجميع بسبب السطوة الوحشية لأجهزة الأمن، فتحول كل فرد سوري نتيجة ذلك إلى حبيس ذاته. يضاف إلى ذلك تلك الحروب الضارية التي شنها النظام السوري على الأذكياء والمبدعين والموهوبين، إلى أن وضعوا إبداعاتهم ومواهبهم في خدمة استبداد النظام وقمعه الطائفي والعشائري. وهكذا تعذر على السوريين إنتاج فعل سياسي يتجاوز مفهوم الانتفاضة الشعبية.

ومع ذلك، للثورة السورية بعد حضاري إنساني يتمثل في التطلع إلى تحقيق الانعتاق الذاتي للذوات البشرية، وإطلاق طاقاتها الحرة في ميادين شتى من الحياة، تلك الطاقات التي عطلها النظام حتى كاد البشر يتحولون إلى بقايا إنسانية قد ضخ فيها الاستبداد مضموناً مناقضاً لكل ما هو إنساني، ومجافياً لكل ما تقضيه الكرامة الإنسانية من حرية وعقلانية وقدرة على اختيار المعنى والماهية للذين من حق كل فرد أن يعين انطلاقاً منهما ذاته بصورة حرة، ومن دون أي قيد أو أي صورة من صور الإجبار والإكراه والتعسف.

وأما التشوهات التي لحقت بالثورة -وهي الصور المختلفة للأسلمة وما اقترن بها من صور الاستتباع السياسي والعسكري للأطراف الإقليمية والدولية- فترجع في حقيقتها إلى الجهد المنظم للقيادة العشائرية والطائفية في دمشق، وإلى السلطة الشيعية التي نصبها الإيرانيون في بغداد، وإلى الجهد الجبار الذي بذلته طهران في باكستان وأفغانستان وغيرهما من البلدان الإسلامية، وتمخض في جملته عن إغراق الوطن السوري بميليشيات شيعية متخلفة، الأمر الذي واجهته أطراف أخر بتكوين ميليشيات سنية لا تقل تخلفاً عن نظيرتها الشيعية. ويعلم الجميع كيف أطلق النظام السوري ألوف المعتقلين من إرهابيي القاعدة بعفو رئاسي رسمي، بينما أقدم العراقيون على فعل الشيء نفسه متذرعين بهرب المسجونين الإسلاميين. ذلك كله يعني أن (الأسلمة) مهما كانت صورتها لا تزيد على كونها قشرة أريد لها أن تكون بديلاً من المضمون الإنساني والحضاري للثورة السورية.

وعلى الرغم من المحاولات كلها لتلطيح سمعة الثورة السورية ودمغها بوصمة الإرهاب من جانب النظام وحلفائه، فإن الإنجاز الأهم في الثورة السورية يبقى متمثلاً في كشفها أن (الفكرة الجامعة) التي فرضها النظام على الشعب السوري بالحديد والنار -ما يقرب نصف قرن- قد أصبحت فكرة ميتة، ويتعذر على أي عاقل أن يدعو إلى أن تحكم سورية والسوريين بها من جديد. وفي هذا الإطار، لا تشير المناقشات المتعثرة حول (الانتقال السياسي) في مراحل التفاوض كلها في جنيف، إلا إلى شيء واحد هو موت الأفكار التي حكم النظام بها سورية من جهة، وإلى تجاوز وعي السوريين جميعاً هذه الأفكار من جهة أخرى.

إن تركيز المناقشات في مفهوم (الانتقال السياسي) و(الدستور الجديد) يشير إلى أن المجتمع الدولي مجمع على أن النظام السياسي وطريقته في الحكم قد أصبحت مناقضة ومتناقضة مع الوقائع الجديدة التي خلقتها الثورة السورية. وليس ثمة ما يعوق اليوم تحقيق (الانتقال السياسي) وصوغ الدستور الجديد) إلا المزاد العلني الذي جعل النظام بموجبه (سورية) رهينة لمصالح القوى الإقليمية والدولية، برجاء إبقائه في السلطة نظير ما يتنازل عنه من سيادة وطنية.

إن رعاية (المجتمع الدولي) على الرغم من الصعوبات التي تواجهها كلها، فكرة (الانتقال السياسي)، تعني أن الجميع يعترفون بالحاجة الملحة إلى استحداث (فكرة جامعة) جديدة تسمح للسوريين أن يحكموا أنفسهم وفقاً لمثل مستمدة من المبادئ الديمقراطية والحرية السياسية والعدالة الاجتماعية المتوافقة مع القانون الدولي، والمراعية لمواثيق (حقوق الإنسان). وهذه الرعاية تشير أيضاً إلى أن الجهاز النظري والمقولات الرئيسة التي يتكون منها أسلوب الحكم السابق متناقضة مع القيم الحضارية والإنسانية التي حركت السوريين في دعوتهم إلى إسقاط النظام.

والخلاصة، إن التطلع إلى فكرة جامعة جديدة يبرهن ببساطة على أن الشعب السوري يأبى إلا أن يتخطى أفكار البعث التي أسس عليها استبداد النظام السوري. وبعبارة أخرى، من حق السوريين، بل من واجهم، أن ينصب فكرهم على إبداع (فكرة جامعة جديدة) أو بالأحرى (أيديولوجيا)، أو نظام سياسي جديد أكثر انسجامًا وتوافقًا مع الحقائق والوقائع التي خلقتها الثورة السورية عبر سنواتها الست السابقات. وفي ضوء ذلك أصبحت مهمة الإنتلجنسيا السورية - فلاسفة ومفكرين وساسة ورجال قانون واقتصاد وعلماء اجتماع ودين وغيرهم - أن يعملوا متضافرين على صوغ (منظومة أيديولوجية) يكون من شأنها عقلنة الحياة ضمن أنماطها الجديدة. وما هذه (المنظومة) إلا ما نطلق عليه في هذا السياق مصطلح الفكرة الجامعة. وليس بوسعنا الشروع في التحدث عنها إلا بعد أن نعرض الطريق، أو بالأحرى المنهج الذي لا بد من اتباعه في تكوين هذه (المنظومة الأيديولوجية) أو ما نفضل أن ندعوه بـ (فكرة جامعة).

ثانيًا: الأيديولوجيا ومعياري المطابقة

قُضي على الإنسان -بحكم طبيعته ذاتها- ألا يكون قادرًا على الوصول إلى العالم الذي يعيش فيه -بل إلى المعطيات كلها التي لا انفكاك له عنها- إلا عبر أفكاره، أو بالأحرى عبر (الكليات الذهنية) أو الفكرية التي لا يستطيع من دونها تنظيم عالمه والسيطرة عليه وتفسيره أو تغييره إلا من خلال هذه الكليات. ومن الواضح هنا أن مصطلح (العالم) يحيل على صور التجربة الممكنة جميعها، سواء أكانت خبرات فردية أم اجتماعية أم تاريخية أم نفسية أم غير ذلك مما لا حصر له من الصور المحتملة للخبرة الإنسانية. إذ لا يمكن لهذه الخبرات -من حيث هي جزئيات- أن تكون منطوية على أي دلالة أو معنى مالم تصبح على علاقة تفاعلية مع الكليات المشار إليها سابقًا.

وما لا ينبغي التورط فيه الوهم الذي يمضي إلى القول عن هذه الكليات: إنها تدل على موجودات عقلية مفارقة، وجودها سابق على التجربة، أو هو سابق على انخراط العقل الإنساني في معاينة العالم بثرائه وغناه. ولو كان الأمر بخلاف ذلك لم يكن من الممكن للذهن أن يُركَّب معطيات الخبرة الإنسانية من خلال التفاعل بينها وبين تلك الكليات، أو لنقل المقولات المنظمة للتجربة الإنسانية والخبرة البشرية في ميادينها المحتملة شتى.

والطبيعة الحقيقية لهذه (الكليات) أو (العموميات الذهنية) التي تنظم الخبرة وتخلع عليها كل ما فيها من دلالات، لا تريد على كونها مجموعة من الاستعدادات أو القابليات التي لا تستطيع أن تمارس وظائفها إلا إذا احتكت بالمعطيات التي تقوم بتنظيمها وإعادة تركيبها، وتواصلت وتفاعلت معها على نحو يمنح الخبرة الإنسانية ما فيها من دلالة من ناحية، ويجعلها، من ناحية أخرى، جزءًا من المحرز الإنساني في المجال التطبيقي والتجريبي.

غير أن (الكليات الذهنية) لا تستطيع ممارسة تأثيرها القيمي والتفسيري إلا بعد أن تصاغ في أطر قيمية وأبنية عقلية يمكنها أن تستخدم في الحوار بين البشر وفي الدفاع عن المصالح المتباينة للشرائح الاجتماعية داخل هذا المجتمع أو ذاك. إذ لما لم تكن حياة الناس الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لتعقلن إلا من خلال الأفكار والكليات، وجد الناس

أنفسهم مضطرين إلى التعبير عن مصالحهم -المتناقضة أو المتماثلة- من خلال أطر ذهنية تفسر هذه المصالح، وتسوغها، وتخلع عليها نوعاً من العقلانية والشرعية في أطر فكرية مناقضة في تبنيتها لمصالح شرائح اجتماعية أخرى منافسة ومعارضة للشرائح الأولى.

هذه الأطر الذهنية التي تسوغ الصيغ المتباينة للمصالح المتناقضة، وتفسرها، وتدافع عنها، هو ما درج الفلاسفة على تسميته (بالأيديولوجيا). وهذا يعني أن المصلحة أو جملة المصالح لا تقدم فجأة وصريحة. ذلك لأن للأيديولوجيا وظيفة أخرى تتمثل في قدرتها على تقنيع المصالح، وتسويغها وعرضها على أنها تمثل المصلحة العليا لأفراد المجتمع جميعهم. والحقيقة مختلفة عن ذلك الاختلاف كله. فكل أيديولوجيا تدافع عن مصالح شريحة اجتماعية محددة في إطار مقنّع يدعي أنه يمثل القيم الإنسانية التي يجدر بالبشر كلهم تبنيتها.

وهذا يعني أن (الأيديولوجيا) -على نحو ما- هي صورة من صور (الوعي الزائف)، وذلك راجع إلى ما تنطوي عليه من مقدرة على (التقنيع) ومن ميل إلى الانحياز. ولكن هذا لا يعني أن الأيديولوجيا لا بد أن تكون زائفة جملة وتفصيلاً. بل يعني أن كل أيديولوجيا إنما تنطوي على قدر من الانحياز بسبب إعلانها لمصلحة فئة اجتماعية على مصالح الفئات الأخرى كلها.

وهنا لا بد من التمييز في صميم كل أيديولوجيا، بين ما يمكن تسميته (بالوعي المطابق) وبين ما يمكن تسميته أيضاً (بالوعي الزائف). ومن ثمّ يمكن الإشارة إلى بعض المعايير التي قد يكون من شأنها إرشادنا إلى التمييز بين تجليات الوعي الزائف والوعي المطابق. فكلما كانت الإيديولوجيا أقرب إلى (روح العصر) كلما كان من المحتمل أن تكون متسمة أو محققة لقدر أكبر من المطابقة أو التطابق مع الوقائع المعاشة التي تلقى القبول بصفة عامة في هذا العصر أو ذاك. وكلما كانت الأيديولوجيا تدافع عن مصلحة عدد أكبر من البشر أو شرائح اجتماعية واسعة كان وصفها بالمطابقة محتملاً بدرجة أكبر، شرط ألا تكون الأكثرية تفكر على نحو مناقض (لروح العصر) وهو المعيار الأول. وحسبنا أن تتصف الأيديولوجيا أو (الفكرة الجامعة) بالمقدرة على الوفاء بمتطلبات هذين الشرطين أو المعيارين حتى تكون أقرب إلى تحقيق شروط الوعي (المطابق).

وترجع أهمية مفهوم (الوعي المطابق) إلى كونه يمثل نوعاً من الضمان أو الثقة النسبية بالأيديولوجية المطروحة أو لنقل (بالفكرة الجامعة) التي قد تكون مطروحة على بساط البحث في حقبة من حقب الصراع التي يمر بها مجتمع ما كما هو الحال اليوم بالنسبة إلى المجتمع السوري.

وبما أن الأيديولوجيا تتعلق بالصراعات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فهذا يعني أنها لا تنفك -بحال من الأحوال- عن مفهوم (المصلحة)، ولذا فإنها الوسيلة التي لا بد منها في الدفاع عن مصلحة الفئات الاجتماعية. ويتخذ هذا الدفاع صورة تسويق أخلاقي وسياسي لمنظومة المصالح التي تتبناها وتدافع عنها الفئات الاجتماعية المختلفة.

وهكذا تتحول الأيديولوجيا -ببساطة- من الوصف والتفسير إلى التقويم الأخلاقي والسياسي الذي ينتهي بالأيديولوجيا إلى أن تصبح إطاراً قيمياً معقداً يخلع على المصالح المتباينة قيمة أخلاقية تسمح بقبولها والارتقاء بها إلى مستوى (الحق) من الناحية القانونية. ولم يكن ذلك ممكناً إلا بفضل فكرة (الوعي المطابق) الذي يعني أنه ليس من الضروري أن تكون الأيديولوجيا -على الأقل في نظر المدافعين عنها- إلا على قدر محدود من الزيف. ومع ذلك فإن الأيديولوجيا، بسبب اقترانها بالمصالح، لا بد أن تكون منطقية على قدر من الزيف قائم في صميم كل أيديولوجيا. ولكن لا بد من الانتباه إلى الحقيقة التي نبهنا إليها سابقاً، وهي أنه كلما كانت الأيديولوجيا أقرب إلى الوعي المطابق -ولا يكون ذلك إلا باحترامها للمعايير التي تحدثنا عنها سابقاً- شكل هذا العنصر قدراً من التحصين للأيديولوجيا من الانزلاق إلى (الوعي الزائف).

هذا الحديث عن الأيديولوجيا، وكيفية تكوينها، ومراحل تركيبها، وعناصر هذا التركيب الذي أفضى بنا إلى التحدث عن بعض المعايير التي تمكننا من الحكم على درجة الصدق أو الزيف في الأيديولوجية، من خلال مفهومي (الوعي المطابق والوعي الزائف)، هو ما سنقوم بتطبيقه على تصورنا عن (الجامعة السورية) في محاولة نقدية تستهدف الدفاع عن هذه الفكرة باستخدام المفاهيم ذاتها التي نتكهن بوساطتها من التعرف إلى درجة الزيف أو الصدق المتضمنة في فكرتنا. وفي هذا السياق سيكون سؤالنا المطروح هو: إلى أي حد تمثل (الجامعة السورية) وعياً مطابقاً بالعصر وبأوضاع التي يحياها السوريون في سورية وفي بلدان اللجوء والمنافي البعيدة في أوروبا والأميركتين، أو هل كان تصورنا عن هذه الفكرة الجامعة أقرب إلى الوعي الزائف بالوقائع التي دفعت بنا إلى إنتاج مثل هذا التصور؟

غير أننا لم نصل بعد إلى هذه المرحلة من البحث. إذ يجب علينا قبل ذلك أن ندلي ببعض الإشارات السريعة حول فكرتين جامعتين وجهتا الحياة في منطقتنا منذ عصر النهضة العربية في منتصف القرن التاسع عشر وحتى الآن.

ثالثاً: نقد الأيديولوجيات السائدة

لو ألقينا نظرة على الأيديولوجيات التي طرحت في عصر النهضة العربية الحديثة وما بعدها الذي يؤرخ لانطلاقه في منتصف القرن التاسع عشر، لوجدنا أنفسنا في مواجهة أيديولوجيتين تمحور حولهما النشاط السياسي والثقافي. وهما: (فكرة الجامعة الإسلامية) التي تنطوي ضمناً على مشروع خلافة إسلامية والثانية (فكرة القومية العربية) أو (الجامعة العربية) التي جرى تبنيها -لاحقاً- من بلدان المشرق العربي: مصر وسورية والعراق.

وفي ما يتصل بمفهوم (الجامعة الإسلامية) لا يخفى على أحد أن هذا المفهوم يعود بجذوره إلى الإمبراطورية التي أسسها العرب بعد انتصار الإسلام في الجزيرة العربية، وتأسيس الدولة الأموية التي امتد نفوذها من إسبانيا غرباً إلى حدود الصين شرقاً. ومن الواضح أننا هنا في مواجهة مشروع إمبراطوري يستهدف -بصورة أو بأخرى- إعادة إنتاج التاريخ القديم أو الذاكرة العربية في واقع جديد هو الحاضر العربي. وقد ارتبط هذا الحلم بفكرة مقارعة الاستعمار وتحرير بلدان العالم الإسلامي من سلطان الغزاة الأوروبيين.

وعلى الرغم من الحماس الذي أبداه جمال الدين الأفغاني لهذه الفكرة ومن بعده (عبد الرحمن الكواكبي) في كتابه (أم القرى) وغيرهما، فإن الشخص الوحيد الذي حاول تجسير هذه الفكرة لمصلحته هو السلطان (عبد الحميد الثاني). لقد حاول هذا السلطان (عثمناً) الفكرة لعله يقضي على الإصلاحات العصرية التي سبق (لمدحت باشا) أن أدخلها في أساليب الحكم في السلطنة في منتصف القرن التاسع عشر. ولكن الفكرة لم تنتج شيئاً يذكر، لأنه كان قد سبق للسلطنة أن أصبحت رجلاً مريضاً تتربص به القوى الأوروبية الصاعدة آنذاك الفرصة لتقاسم ممتلكاته.

ولم يكن حظ الملك (فؤاد الأول) في عام 1920 في مصر بأفضل من حظ سابقه، فسرعان ما أخفق في إعلان نفسه خليفة على مصر والعالم الإسلامي، ولهذا الأمر حيثياته وتفصيلاته.

وما كان لهذه الفكرة أن تثمر شيئاً لأنها قد كانت بمنزلة صورة فارغة من كل مضمون. ذلك أن العنصر الأساس المكون لها هو الأفكار والذكريات والعواطف مع غياب لكل عنصر واقعي يمكن له أن يندمج بالصور الذهنية والنفسية. فبلدان العالم الإسلامي معظمها في ذلك الحين كانت مستعمرة وغارقة في جهلها. ثم إن الأمية كانت سائدة ومنتشرة، وهي الأسر الأكبر للعقل الذي قيد الرجال والنساء في ذلك العصر. ذلك كله وغيره حرم هذه الفكرة حتى الاقتراب من مفهوم (الوعي المطابق).

ولو نظرنا اليوم إلى (فكرة الجامعة الإسلامية)، لوجدناها أشد افتقاراً إلى عناصر الوعي المطابق. وحسبنا أن ننظر إلى الرموز المحتملة لهذه الفكرة حتى نتبين أن (الوهابية) لا تريد على كونها إسلاماً صحراوياً بدوياً معرقلاً لكل تقدم. أما الإخوان المسلمون، فإنهم يرفضون الديمقراطية من دون تردد، ولا يؤمنون بمبدأ المواطنة بوصفه أساساً للمساواة في الدولة الحديثة.

والمرء في حل من الحديث عن (القاعدة) و(تنظيم الدولة الإسلامية) في ما أرى. إذ يكفي أن نتذكر أن أهم شرط (للوعي المطابق) أن تكون الأيديولوجيا متوافقة مع روح العصر. ولا أظن أن أيّاً من الاتجاهات المذكورة سابقاً تربطه رابطة جدية بما تعيشه الإنسانية اليوم من تقدم في ظل شرعة حقوق الإنسان والحياة الديمقراطية.

وما قلناه عن الصور المتخلفة للوعي السني ينطبق على (الوعي الشيعي) المتعين في إسلام (ولاية الفقيه) الذي لا يقل تخلفاً عن نظيراته السنية. وهو مفروض عنوة على الشعب الإيراني صاحب الحضارة العريقة.

ومع ذلك يمكن القول: تنفرد ولاية الفقيه الراهنة بميولها الإمبراطورية العدوانية العنيفة المتمثلة في العمل على تشييع العالم الإسلامي تمهيداً لإخضاعه لسلطتها وسيادتها. وما تخريب سورية والعراق وتدمير مواطن أهل السنة وممتلكاتهم فيهما إلا الخطوة الأولى الممهدة لفرض التشييع حتى على الطوائف الإسلامية من غير أهل السنة.

وفي أي حال، فإن فكرة (الجامعة الإسلامية) -سواء أكانت سنية أم شيعية- هي فكرة إمبراطورية لأن الغزو أحد مكوناتها الرئيسية. إنها لا تستهدف المحافظة على العالم الإسلامي والمسلمين الذين يعيشون في كنفها -على سبيل

الافتراض- بل هي تتطلع إلى غزو العالم بجملته وأسلمته أيضًا، لا فرق في ذلك بين أن تكون هذه الجامعة سنية أو شيعية. ولو افترضنا أنهما سيطرتا على العالم مناصفة، فلن يكون إلا الجهاد المتبادل بينهما إلى أن تفني إحداهما الأخرى.

وليس هذا بالأمر المستغرب، فهو من طبيعة كل جامعة دينية. ولقد سبق لمثل هذا الصراع أن خبرته المسيحية في العصور الوسطى عندما انقسمت الكنيسة على نفسها إلى كنيسة شرقية وأخرى غربية. وقد خبرت المسيحية هذا الصراع مرة أخرى بين الكنيستين في مرحلة الحروب الصليبية. ذلكم هو الشأن بالنسبة إلى كل فكرة جامعة تتخذ من الدين -أي دين- أساسًا لها.

أما الأيديولوجية الثانية، فهي فكرة (القومية العربية)، أو ما ندعوه بـ (الجامعة العربية)، فقد بدأت في الظهور في منتصف القرن التاسع عشر تقريبًا، وقد تبلورت تمامًا في مطلع القرن العشرين. ومن المعروف أن هذه الفكرة قد عبرت في بادئ أمرها عن رفض التتريك والعثمانية. وقد توافق مع ذلك بزوغ (وعي قومي عربي بالذات) كشف إحساس العرب بالتمايز عن الأتراك المقترن بضرب من الاعتزاز بالماضي الإمبراطوري للعرب استنبطوا منه -خطأ- إمكان بعث أمجاد هذا الماضي بما فيه من سطوة وهيمنة.

ومن هنا نشأت فكرة (البعث) بكل تأكيد. فكما أن الموتى لا يبعثون من قبورهم، فكذلك هو الأمر لبعث الأمم وما أبدعته من حضارات وثقافات.

فإبان عصر النهضة في أوروبا لم يخطر لأي مثقف أوروبي أن يكون بعث بعض التقاليد اليونانية والرومانية في الفن والأدب وبعض صور الحياة أن يعني عودة (أثينا) أو (روما) إلى الحياة من جديد. كل ما حدث هو أن ما جرت استعادته أو بعثه سرعان ما جرى تجاوزه في فن جديد، وفي أدب مستحدث، وفي علم غير مسبوق أسس لظهور (عقلانية جديدة) سمحت بإنتاج رؤية جديدة للكون والطبيعة والإنسان مستقلة الاستقلال كله عن الرؤية اللاهوتية للعصور الوسطى.

وبعكس ما حدث في عصر النهضة الأوروبي ظل العصب الحي في أيديولوجيا القومية العربية متمركزًا في فكرة البعث والإحياء: بعث الماضي، وإحياء ما اقترن به من أمجاد. وهذا ما يفسر اهتمام فلاسفة القومية العربية بفكرة المقومات، وهي جملة العناصر المستمدة من الماضي من مثل اللغة والتاريخ المشترك. بل إن أحد هؤلاء الفلاسفة قد مضى إلى تصور الأمة العربية بوصفها (كيانًا رحمانيًا روحيًا) تخبو جذوته، ولكنها لا تنطفئ أبدًا. وذلك لأنها قابلة للاشتعال والانبعث في أي وقت تتوافر فيه العناصر الروحية الدافعة لإيقاد هذه الجذوة من جديد.

وما يدعو إلى العجب أن تغيب فكرة (المصلحة) -الفردية والجماعية- في أيديولوجيا سياسية تريد أن تغير الواقع ببعث أفضل ما استطاع العرب إنجازه في يوم من الأيام. وافترقت هذه الأيديولوجية إلى مفهوم حدثي عن الإنسان لحساب رؤية تقليدية عنه. زد على ذلك غياب أي تصور عن التنمية البشرية، وحل محلها محض تصور مادي عن الاقتصاد. والأعجب من ذلك كله أن تكون الوصفة الوحيدة التي يمكن للعرب استخدامها في حل مشكلاتهم، وعلى رأسها تحرير فلسطين هي فكرة الوحدة. وبذلك أصبح كل شيء معلقًا على توحيد العالم العربي، ما أدى إلى غياب مفهوم (الدولة)

وبروز مفهوم (القطر) عوضاً عن ذلك. وهكذا تحولت الكيانات العربية إلى أقطار تنتظر التوحيد بدلاً من أن يتحول كل منها إلى دولة. وبذلك شعر الجميع براحة الضمير تجاه التمزق والهزائم التي تسبب بها جنرالات الأقطار العربية الذين وضعوا أيديهم على أهم ثلاثة مراكز أو أقطار عربية. وباسم الوحدة العربية دمروا الشروط الضرورية كلها لقيام الديمقراطية، ومجتمع العدالة، وحقوق الإنسان. ومن ثم كانت الكوارث التي دفعوا بنا إليها حروباً أهلية وصراعات طائفية وعشائرية في الداخل، وهزائم لا حصر لها في الخارج.

والسؤال الذي لا بد من طرحه هو: هل ثمة سبيل اليوم إلى وصف (الفكرة العربية) بالقدرة على توفير الشروط التي تسمح لنا أن نصفها بأنها (وعي مطابق)؟ وهل تستطيع هذه الفكرة الإجابة عن الأسئلة المطروحة على الشعوب التي تحيا في هذه المنطقة من العالم على سبيل الخروج مما تعانيه من تمزقات وطنية، وحروب أهلية، ودكتاتوريات عسكرية، وإخفاقات تنموية واقتصادية، ومن تعددية إثنية ودينية، ومن تنوع طائفي حتى داخل الدين الواحد؟ هل يمكن لنا بالاعتماد عليها أن نرسي قواعد جديدة للحياة تضمن وحدة البلد الواحد، وترسي الأمن فيه، وتعيد اللحمة بين مكوناته البشرية والثقافية والدينية، وأن تنسج علاقات مع القوى الإقليمية والدولية تتسم بشيء من الاستقرار يغني المكونات المتعددة عن التحالفات مع هذه القوة الإقليمية أو الدولية؟ هل تستطيع هذه الفكرة أن تقدم مشروعاً لا يتجاهل المكونات غير العربية والديانات غير الإسلامية والطوائف غير السنية في سورية على سبيل المثال؟.

يبدو أن الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها لا بد أن تكون بالنفي، وهذا ما يفتح الباب للقول: إنها لم تعد تقدم (وعياً مطابقاً) للوقائع. فهي تفترض أن الماضي يتكرر، وهذا تصور زائف. ثم إنها -في الحقيقة- صورة من صور (الجامعة الإسلامية) ما دامت الفكرة العربية لا تتطلع إلى شيء، في نهاية المطاف، إلا إلى تحقيق (الرسالة الخالدة) للأمة العربية. وهذا هو الجوهر المشترك بين الجامعتين الإسلامية والعربية.

رابعاً: الجامعة السورية: الوظيفة والماهية

في ضوء ما تقدم، ألا ينبغي البحث عن (فكرة جامعة) جديدة على الأقل بالنسبة (إلى الوطن السوري) الذي يمتد جغرافياً بين درعا جنوباً والقامشلي شمالاً، وبين البحر الأبيض المتوسط غرباً والحدود العراقية شرقاً؟!

وما يسوّغ هذا المسعى هو أن ثمة ضرورياً من العناصر الأيديولوجية الجديدة أخذة في التكون والتبلور استجابة للتحديات الجديدة الناجمة عما يعصف بالإقليم كله من دمار وخراب وحروب همجية تغذيها المصالح الإقليمية، وتحاول القوى الدولية أن تحتفظ بالهيمنة على المشهد بأكمله.

وبناءً على ذلك كله، ألا يحق لنا -نحن السوريين- أن ننخرط في إنتاج أفكار من شأنها أن ترسم سبل العيش المشترك المفضي إلى مستقبل يتسم بالاستقرار السياسي والاقتصادي والتنمية المستدامة في الصعد كلها؟.

ليس هذا من حقنا فحسب، بل إن فعله يرقى إلى درجة الواجب. والشروع في ذلك مشروط بقدر كبير من الشجاعة، لنتمكن من التفكير النظري والفلسفي الذي يستبعد -موقتاً- دور الفاعلين الإقليميين والدوليين في مجرى ما يحدث اليوم في سورية. على أن هذا الاستبعاد (الفرضي والموقت) لدور الفاعلين الإقليميين والدوليين لا بد من العودة إليه، ومناقشته بكل تأكيد في الوقت الملائم.

وفي الإجابة عن السؤال: ما (الجامعة السورية) التي سيدور الحديث عنها ههنا؟ نقول: الجامعة السورية محاولة لاكتشاف صورة من صور (الوعي المطابق) مصوغ في إطار أيديولوجي، ما يزال محتاجاً إلى التطوير والتوسيع والتطبيق، وإلى أن يجري التوافق حوله من المكونات السورية شتى، وذلك بقصد الانتقال من (الأيديولوجيات الإمبراطورية) -سواء اتخذت صورة الجامعة الإسلامية أم الجامعة العربية- إلى (أيديولوجيا وطنية)، أو إلى ما نفضل التعبير عنه (بالجامعة السورية) التي نحاول من خلالها -بوصفنا سوريين- أن نبني بلداً، وأن ننتج وطناً موحداً قوياً وعادلاً ومنصفاً، وفي إمكانه توحيد أبنائه جميعهم، بإثنياتهم المختلفة، ودياناتهم المتنوعة، وطوائفهم المتباينة.

هذه هي الماهية العامة لفكرتنا عن (الجامعة السورية). إنها مشروع أيديولوجي يستهدف تنمية (الوعي السوري) بذاته بوصفه (وعياً وطنياً) يجمع بين العرب والكرد والسريان والأشوريين والتركمان والأرمن والشركس وغيرهم. ثم إنه لا يستهدف التقريب بين الإثنيات واحترامها فحسب، بصرف النظر عن حجمها -كبراً وصغراً- بل التقريب أيضاً بين المنتسبين إلى الديانات والطوائف السورية جميعها، من دون أن تكون (الجامعة السورية) معنية بمناقشة أي من الجوانب العقائدية والإيمانية التي تخص أي دين أو طائفة. كل ما تستهدفه الجامعة السورية هو تسهيل الحوار، وجعله ممكناً بين المنتسبين إليها، مع الأخذ بالحسبان أن مصلحة أي سوري اليوم -مهما كانت الإثنية التي ينتسب إليها أو الديانة التي يتبعها- العثور على وسائل الحوار والتواصل التي تمكن من بناء وطن واحد وجامع والعيش في كنفه بسلام. ومن شأن ذلك أن يمكن الجميع من العمل على خلق أفضل الأحوال المنتجة للتنمية البشرية المستدامة، التي تتخذ من الإنسان الفرد، بحد ذاته، هدفاً لها. وجلي أنه لا سبيل إلى تحقق هذا الهدف إلا بتوفير الشروط الضرورية لاحترام الشخصية البشرية والكرامة

الجامعة السورية

الإنسانية لكل فرد بوصفه شخصية حرة، حقه في النقد والانتقاد لا يحده حد، على افتراض أن الحرية ذاتها لا أحد لها إلا الحرية، ولا شيء غير الحرية.

ومن ذلك يستبين أن مهمة الجامعة السورية التصدي لمجموعة من المهمات هي ذاتها التي تؤلف مضمون هذه الجامعة. وقبل أن نجمل هذه المهمات من واجبنا أن نبين أنه ليس ثمة علاقة أو رابطة من أي نوع بين تصورات (أنطون سعادة) لسورية الكبرى أو الهلال الخصيب وما تتطلع إلى إنجازه الجامعة السورية من أهداف سياسية واجتماعية وثقافية وحضارية وروحية وقانونية وإنسانية، وهي العناصر التي يتطلع إليها هذا المشروع. ولذا نبه إلى أن من شروط استقبال الذهن لهذا المفهوم -أولاً وقبل كل شيء- الانصراف تماماً عن الأفكار التي يروج لها (الحزب السوري القومي الاجتماعي). فتفكيرنا هنا مركز تماماً على سورية (الوطن الصغير) الذي تركه لنا سايكس - بيكو. ومشروعنا هذا يتطلع إلى الانخراط في محاولة جديدة لبناء هذا الوطن بعد أن دمره الاستبداد السياسي بحكمه المديد مرات ومرات. وليس الدمار الذي ألحقه نظام الأسد الابن بالوطن السوري في رد فعله على ثورة الكرامة والحرية، إلا الصورة الأخيرة من صور تدمير الإنسان وتحطيم الأوطان.

ولعرض مضمون ما نعنيه بالجامعة السورية، علينا بادئ ذي بدء أن نبين أن المفاهيم الرئيسة المكونة لتصورنا عنها تنطوي على ازدواج واضح يجمع بين المفهوم أو الماهية المكونة لهذا التصور والإجراءات والعمليات التي لا تتحقق هذه الماهية إلا بها. بعبارة أخرى، نحن في مواجهة مفاهيم عامة تنطوي على تعريفاتها الإجرائية ولو بصورة إجمالية. والخلاصة هي أن المفاهيم المستخدمة في بناء مفهوم الجامعة السورية هي نفسها ما ينبغي فضه بالتعينات التاريخية لهذه المفاهيم.

ومن الممكن عرض المفاهيم التي أشرنا إليها على النحو الآتي:

1. إرادة العيش المشترك: وهنا يجب الانطلاق من المصالح المتبادلة والمتكاملة بين مكونات الشعب السوري جميعها. هي القاعدة التي تضمن وحدة هذه المكونات وتفاعلها المفضي إلى إنتاج كيان سياسي واجتماعي وأخلاقي وروحي متجاوز لما يتصف به كل مكون بصورة منفردة. وهذا الكيان هو (الجمهورية السورية). والجولان جزء لا يتجزأ من هذه الجمهورية.

2. الجامعة السورية مفهوم جيوسراتيجي: وظيفة هذا المفهوم حفظ وحدة الأراضي السورية الواقعة بين درعا جنوباً والقامشلي شمالاً، ومن البحر الأبيض المتوسط غرباً حتى آخر نقطة جغرافية واقعة على الحدود السورية العراقية شرقاً. والجولان أرض سورية يجب العمل بالوسائل كلها ليكون تحت السيادة السورية من جديد.

3. وحدة الأراضي السورية: ينص مفهوم (الجامعة السورية) صراحة، على أن كل شبر من الأرض السورية هو ملك للسوريين جميعهم، ومن ثمة فإنه ليس من حق أي مكون من المكونات السورية الانفراد بالادعاء بأن هذا الجزء أو ذاك من الأراضي السورية تعود ملكيته إليه وحده من دون بقية السوريين. فدمشق للسوريين كلهم وليست

للعرب أو لسكانها مهما كانت المكونات التي ينتمون إليها. وكذا الأمر بالنسبة إلى اللاذقية وحلب والقامشلي والأراضي السورية كلها. فهذه الأراضي تشكل وحدة واحدة غير قابلة للتقسيم أو التجزئة تحت أي سبب أو مسمى.

4. الجامعة السورية رؤية أيديولوجية: من مهماتها الاضطلاع بوظيفة تقديم الأسس والمسوغات التي تسمح للمكونات السورية جميعها بالتعرف إلى أنفسها بوصفها مكونات ذات خصائص معينة من الناحية الثقافية من جهة، ولكنها من جهة أخرى تهيئ الشروط الضرورية لخلق الوحدة السياسية في ما بين هذه العناصر البشرية المكونة للجمهورية السورية.

5. المواطنة: مبدأ المواطنة المتساوية الذي ستقوم عليه الجمهورية السورية الجديدة، هو الضامن لمتعة السوريين كافة بحقوق متساوية، سياسيًا وقانونيًا واجتماعيًا وثقافيًا.

6. العلمانية: والعلمانية التي تعني فصل الدين عن الدولة مبدأ مكمل وضامن وموجه للحياة السياسية والعلاقات المدنية بين الأفراد في حياتهم الشخصية ومعاملاتهم القانونية.

7. حرية العمل السياسي: الجامعة السورية مفهوم يضمن حرية العمل السياسي للأفراد والأحزاب المرخصة قانونيًا في أراضي الجمهورية السورية كلها. وهذا يعني أن من حق أي حزب سياسي أن تكون الجغرافيا السورية بأكملها ميدانًا لنشاطه، شرط ألا تتخذ الأحزاب طابعًا إثنيًا أو دينيًا.

8. مسألة الأقليات: من شأن المبادئ السابقة أن تجعل مفهوم (الجامعة السورية) مفهومًا قادرًا على التعامل مع مسألة الأقليات السورية الدينية والإثنية. فبمقتضى هذا المفهوم يصبح السوريون جميعهم أكثرية أو أقلية. فالفكرة الموجهة لهذه الجامعة هي التوازن في ما بين المصالح، مصالح الأفراد ومصالح المكونات. وبمقتضى ذلك لا يتخذ أي قرار إلا بالاستناد إلى صورة من صور إجماع ممثلي المكونات السورية جميعها في المجالس التمثيلية والتشريعية.

9. الحرية الشخصية: الحرية الشخصية وحرية الضمير والاعتقاد أحد المبادئ الجوهرية للجامعة السورية. والسوريون بوصفهم أفرادًا متساوون في امتلاك هذا الحق وممارسته. ومن ثم لا يحق لأحد أن يفرض أفكاره أو معتقداته على الغير مستخدمًا أي صورة من صور الإكراه أو الضغط أو العنف، حتى إن بدت بعض الأفكار سامية ومقدسة في نظر أولئك الذين يسعون لفرضها بطرائق لا تنسجم مع القوانين الضامنة لحرية الاعتقاد والضمير.

10. حرية التعبير: ومن المبادئ الرئيسة التي تعلي الجامعة السورية من شأنها حرية التعبير السياسي، من خلال الحياة الحزبية والكتابة الصحفية في وسائل الإعلام والاتصال شتى. يضاف إلى ذلك حرية التعبير الثقافي واستخدام اللغة التي تخص هذا المكون السوري أو ذاك. وفي هذا الإطار يحق لكل مكون سوري استخدام لغته في التعليم والإعلام فوق أرض الجمهورية السورية بأكملها في حدود القانون.

الجامعة السورية

تلكم هي أهم الأفكار والمبادئ والمفاهيم النازمة لتصورنا عن الجامعة السورية. ونعتقد بإخلاص وصدق أن هذا المفهوم ينطوي على قدر كبير من الاتساق مع روح العصر والانسجام مع متطلبات الحياة الديمقراطية ومراعاة المبادئ الأساس لحقوق الإنسان. ولهذه الأسباب مجتمعة فهو مفهوم من الممكن وصفه بأنه (وعي متطابق) -أو على الأقل أقرب ما يمكن إلى المطابقة- مع جملة الوقائع التي تعصف اليوم بالوطن السوري. نعني بذلك أن هذا المفهوم يستجيب - بصورة بناءة- للمقتضيات الرئيسة التي تسمح للسوريين، إن حققوا نوعاً من الإجماع عليها، الشروع في مناقشة أهم هذه المشكلات والعمل بدأب وصبر على إيجاد الحلول الملائمة لما ألّم بالوطن السوري. سيظل بناء أي نوع من الإجماع شرطاً ضرورياً لمواجهة مقتضيات المراحل المقبلة من أزمات الوطن السوري وما أكثرها.

نحو تجديد الثقافة السياسية

عبد الله تركماني

المحتويات

28	سمات الثقافة السياسية الحديثة.....
29	مركزات تجديد الثقافة السياسية.....

انخرطت في الشأن السياسي العام طوال خمسة عقود، ولمست قصور الثقافة السياسية لدى أغلب المنخرطين في التيارين القومي واليساري، ما جعلني أتساءل عن الثقافة السياسية السائدة لدى هذين التيارين، بمرجعياتها ومؤسساتها ونماذجها ورموزها وإعلامها وخبرائها، لأنها تمتاز بالمكابرة وتبجيل الذات والثبات على الخطأ والتستر على الآفات والهرب من المحاسبة، فضلاً عن القفز فوق الوقائع، والخوف من المتغيرات، والتعاطي مع المستجدات بالقديم المستهلك، بل بالأقدم أو الأسوأ من المفهومات والتقاليد أو الوسائل والأدوات والمؤسسات.

وكان لي ذلك بفضل متابعتي المعمقة لكتابات إلياس مرقص وياسين الحافظ وعبد الله العروي في أيام الشباب، وكذلك بفضل اشتغالي على طروحة الدكتوراه حول "الأحزاب الشيوعية في المشرق العربي والمسألة القومية"، في أيام الكهولة.

في سورية مشكلة العمل السياسي -في وجهه من وجوهها- نابعة من مشكلة الثقافة السياسية التي تتصف بغياب الحس السياسي في التعامل مع الاتجاهات السياسية المغايرة، أي غياب القدرة على حل المشكلات بالتحاور والتشارك، وغلبة الحدية في التعامل مع الخصوم السياسيين، بدءاً من التنديد بهم وتهميشهم، وانتهاءً بتخوينهم. ثم إنّ القيادات السياسية معظمها تفتقر إلى القدرة على استيعاب المتغيرات في البيئتين الإقليمية والدولية، والتركيز على المشكلة الرئيسة، وتحديد الأولويات. ثم إنّ الثقافة السياسية الحقيقية غدت مغيّبة ومستهجنة، فتلاعبت العواطف بأهواء كثير من السياسيين السوريين، وطغت عليها شعارات واهية، وتحكمت السرعة في قراراتها، ما أدى إلى تشخيص خاطئ للمشكلات، وطرح حلول غير صالحة لا تقود إلا إلى الفشل.

ومما يؤسف له أنّ رصيد التجربة السياسية السورية يكشف أنّ أغلب أحزاب المعارضة ظلت محكومة في وعيها وفي تجربتها بالتحرك ضمن مدار مشكلة السلطة، في حين غابت مشكلة المجتمع في رهانات التغيير لديها.

نحو تجديد الثقافة السياسية

وهكذا، تعدد أوجه القصور في الثقافة السياسية؛ فمن جهة، تهيمن الأدلجة العميقة على العقل السياسي السوري، ما جعله لا يهتم إلا بالعموميات، وينسى التفاصيل. ومن جهة ثانية، أسهم تنامي ظاهرة "العائلية السياسية"، في تحويل الأحزاب السياسية أطراً مغلقة نابذة لأي مشاركة شبابية مبدعة وناقدة. ومن جهة ثالثة، فإن إعادة إنتاج الصراعات السياسية الراهنة من منظور طائفي مغلق يدل على أنّ العقل السياسي السائد يستند في آليات اشتغاله إلى عصبية ما قبل وطنية، وهذا يجعله، في ظل هيمنة التأخر التاريخي، أكثر استبداداً وأحادية. وفي ذلك يكمن دمار الإنسان، وضياح الوطن، وانقسام الجغرافية، وصراع الولاءات في بحثها عن شرعية خارجية.

ومن جهة رابعة، خلو مناهج التعليم مما يبني ثقافة سياسية سليمة في النشء، تبصره بما له من حقوق وما عليه من واجبات، أي التربية المواطنة، تلك الثقافة التي تجعل الشخص يعبر عن رأيه تعبيراً حرّاً، ويقرر قراراً مستقلاً ينبع من ذاته لا من شعارات الآخرين أو تحت ألويتهم.

ولعل التحدي الأكبر الذي أنتجته ثورة الشعب السوري أمام فرص العمل السياسي الحقيقي، بعد الحرب والدمار والتهجير، يتعلق بتسارع الحوادث وتغيّرها المستمر، وإدخال سورية في حالة الاستثناء، ما يجعل الفاعل السياسي المرتجى لا يملك ترف التعالي على المتغيّرات والمستجدات اليومية، بل على العكس تماماً، قد يكون تنسيق مواقف مشتركة تجاه ما يحصل على الأرض في سورية أولاً، وسير العملية التفاوضية في جنيف ثانياً، وحال السوريين في بلاد الشتات ثالثاً، المدخل الأصح للبدء في سبر فرص العمل السياسي المجدي. ففي مستوى الخارج، هناك ضرورة سياسية ملحة للنظر إلى الشتات السوري بوصفه توسعاً للمعنى البشري لسورية.

سمات الثقافة السياسية الحديثة

في السياسة الرشيدة التي تدير الشأن العام بما يعظّم الفرص ويقلل الأخطار، تكون المساومة واللقاء في منتصف الطريق بين الأطراف هي السياسة الهادئة، وليس الحرد، والانتقام، وإدارة الظاهر كلياً. ويكون الانشغال في توسيع مربع الأصدقاء، وتقليل الأعداء أو تحييد ما أمكن منهم، وتتميز هذه الثقافة السياسية بأنها:

- 1- إنسانية، من حيث اتجاهها إلى توعية الإنسان بحقوقه وواجباته، بهدف ما يحقق له ماهيته وجوهره.
- 2- تنويرية وعقلانية، من حيث تأسيسها على مفهومات الحرية والتسامح والاختلاف والكرامة والمساواة والديمقراطية، بقصد تنوير الأفكار والأذهان والسلوكات والعلاقات.
- 3- نقدية، من حيث نزوعها إلى إعادة النظر في مختلف القيم والمبادئ والسلوكات التي تتنافى مع قيم العصر.
- 4- عصرية، من حيث ضمانها تفتح شخصية المواطن على المحيط الذي يعيش فيه، أفراد ومؤسسات وقوانين، والتفاعل الإيجابي معه.

5- قانونية، من حيث اقتناعها بضرورة تمفصل السلطات الثلاث: التشريعية، التنفيذية، القضائية. وضرورة

انبثاق السلطة التشريعية من انتخابات حرة ونزيهة وتعددية، تمارس دورها في تشريع القوانين ومراقبة السلطة التنفيذية ومحاسبتها. أما السلطة القضائية، فيجدر بالثقافة السياسية العصرية أن ترسخ مفهوم استقلاليتها التامة عن أي مؤثرات خارجية على إطار القانون والعدالة القضائية.

ثم إنّ الحياة لا تستقيم في الدولة الحديثة من دون مجال خاص لكل فرد، لا سلطان عليه، فيه، إلا للدستور والقانون. ويرتبط ذلك الاحترام للمجال الخاص، وتقييد تدخل السلطة العامة فيه استناداً إلى دعاوى أخلاقية أو دينية أو غيرها، بمفهوم الإنسان في الدولة الحديثة. فالإنسان في هذه الدولة كائن عاقل بكل ما تعنيه الكلمة، وقادر من ثمّ على تقدير الصواب والخطأ، ومسؤول في هذا الإطار عن تصرفاته واختياراته وسلوكه، لكن أمام القانون من دون غيره.

إنّ الثقافة السياسية الجديدة التي ننشدها ونتطلع إليها، هي تلك الثقافة التي تعزز التطور الديمقراطي والحقوق في سورية المستقبل، وتحول دون بروز السياقات الثقافية والاجتماعية والسياسية المؤسسة والمفضية إلى تجديد الاستبداد.

مركزات تجديد الثقافة السياسية

من جملة الأهداف التي ثار الشعب السوري لأجلها العمل على امتلاك السياسة، وإعادتها إلى المجال العام، بوصفها فاعلية اجتماعية. وحين كان النضال السلمي يتجذر ويتوسع، كان التركيز على استثمار هذا النشاط وتوظيفه في حماية نفسه، والانتقال إلى ضفة السياسة. وإن كانت الأشهر الأولى من الثورة السورية قد حملت جيناً واعداءً، حين ولدت تيارات سياسية كثيرة، عبّرت عن نفسها، إلا أنها سرعان ما ماتت أو تعطلت، بفعل تصاعد العنف الوحشي للنظام، واتجاه الثورة نحو التسليح الذي ترك كل شيء للعسكرة، ولما بعد إسقاط النظام، لينشأ لدينا عسكر من دون سياسة، فكان أن طغى العسكري حين امتلك القوة من دون وعي سياسي يوجهه، وذلك كله بالتوازي مع شيوع نظرة دونية للسياسة في أوساط الشباب والناشطين بعد الأداء الهزيل للكيانات السياسية مجتمعة.

ثم إنّ كثيراً من التناقضات والتوترات السياسية والاجتماعية الداخلية، لا يمكن معالجتها من دون ثقافة سياسية متجددة، تؤسس لنمط جديد من العلاقة والتواصل بين مكونات المجتمع وقواه، قوامها التسامح والحرية وسيادة القانون وقيم حقوق الإنسان. فكثير من مشكلات سورية في حاجة إلى رؤية وحلول جديدة، تتجاوز النمط التقليدي في معالجة هذه المشكلات. فأزمات السلطة وعلاقتها بالمجتمع وتعبيراته المتعددة، وطبيعة الموقف من تعدد المكونات السورية، في حاجة إلى ثقافة سياسية جديدة، تعيد صوغ العلاقة على أسس جديدة بين السلطة والمجتمع، ثم إنه لا يمكن تجاوز معضلات التمييز الطائفي والقومي من دون ثقافة سياسية تعيد إلى التنوع كينونته ومتطلباته، وترسي دعائم المواطنة وأسس الوحدة وفق رؤية وثقافة لا تلغيان الخصوصيات الثقافية لكل مكّون أو شريحة في المجتمع، بدل أن تشرع في الانكفاء والانحباس في الذات.

نحو تجديد الثقافة السياسية

وعليه، لا بد من تغيير الثقافة السياسية السائدة، وذلك من خلال العناصر الآتية:

1- استثمار تأثير ربيع الثورات العربية في الثقافة السياسية، فمع الثورات تغيرت القوالب الثابتة للثقافة السياسية السائدة، وتبدلت، وحلت محلها ثقافة سياسية جديدة، شكّل الفضاء العمومي منطلقاً لها، تنهل من قاموس ديمقراطي غير معهود، من قبيل حلول شعارات الحرية والكرامة الإنسانية والعدالة، وتفكيك ثقافة الخوف، وتكسير أنماط الخضوع والخنوع، والتحرر من أسيرة الاستعباد وأغلاله. فمع الثورات الميدانية بدأ عهد جديد يتصرف فيه الفرد بوصفه مواطناً له كلمته ورأيه، وله دوره وفاعليته، مشاركاً في الثورة على الظلم والطغيان أو في اختيار الحكام.

2- تكريس ثقافة "المصالحة التاريخية" و"التوافق السياسي" في تدبير المرحلة الانتقالية، بما يخدم بناء دولة الحق والقانون والمؤسسات، وكذلك التعبئة السياسية وتجنييد الفاعلين كلهم بغض النظر عن هوياتهم السياسية والمدنية، وهذا يقع في صميم السيرة الديمقراطية.

3- تحصين قيم الثقافة السياسية والبناء الديمقراطي يستند إلى جملة من الموجبات والأساسيات والاشتراطات: استنهاض الوعي السياسي الديمقراطي الذي يمثل منبع التفكير والسلوك الديمقراطي، وتأتي في مقام ثانٍ التنشئة السياسية من خلال استحضار دورها المحوري في التربية والتأطير وغرس قيم ثقافة المواطنة. وفي المنحى نفسه تبرز أهمية مصالحة المواطن السوري مع السياسة ومحوريتها من خلال تعزيز المشاركة السياسية.

لقد حررت الثورة الإرادة السياسية للسوريين، غير أنّ التمكين للوعي السياسي وللثقافة الديمقراطية أمر ما زال باهت الحضور في المشهد الانتقالي السوري، إذ إنّ معظم الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني معنية بالاستقطاب، أكثر منها بتوجيه السلوك السياسي للمواطنين، وإعادة تأهيلهم، لتمثّل ثقافة المواطنة، ومقتضيات العيش المشترك في مجتمع تعددي. من هنا، فنحن في حاجة إلى وعي سياسي تنويري، يعيد المنزلة إلى قيمة الحرية والمواطنة المسؤولة في آن، عسى أن تؤسس معالم المجتمع الديمقراطي السوري المنشود. ومن أجل تجديد الثقافة السياسية في سورية يمكن الإشارة إلى أهم القواعد والمبادئ:

1- عدّ ساحة الفعل السياسي مفتوحة دوماً على قوى ومجموعات ذات تصورات فكرية ومشارب سياسية متباينة، خاصة بعد ست سنوات من الثورة السورية التي أفرزت قوى اجتماعية ورؤى ووسائل عمل لم تكن معهودة قبلها. وسيكتشف الشعب السوري حاجته إلى أحزاب سياسية مدنية تعقد مؤتمراتها على الملأ، وتعيد انتخاب قياداتها ديمقراطياً، والأكثر من هذا فإنّ السوريين سيدركون -بالتدريج- أنهم لن يحتاجوا في الضرورة إلى النحزب المغلق، ففي وسعهم أن يكونوا مؤيدين لهذا الاتجاه أو ذاك وفقاً للتجربة وصدقية البرامج المطروحة.

2- ضرورة التزام الخطاب العقلاني والواقعي في العمل السياسي، لما يتيح ذلك من إمكان الإحاطة بالواقع الشامل، والتعرف إلى العوامل المؤثرة في سيرورة تطوره.

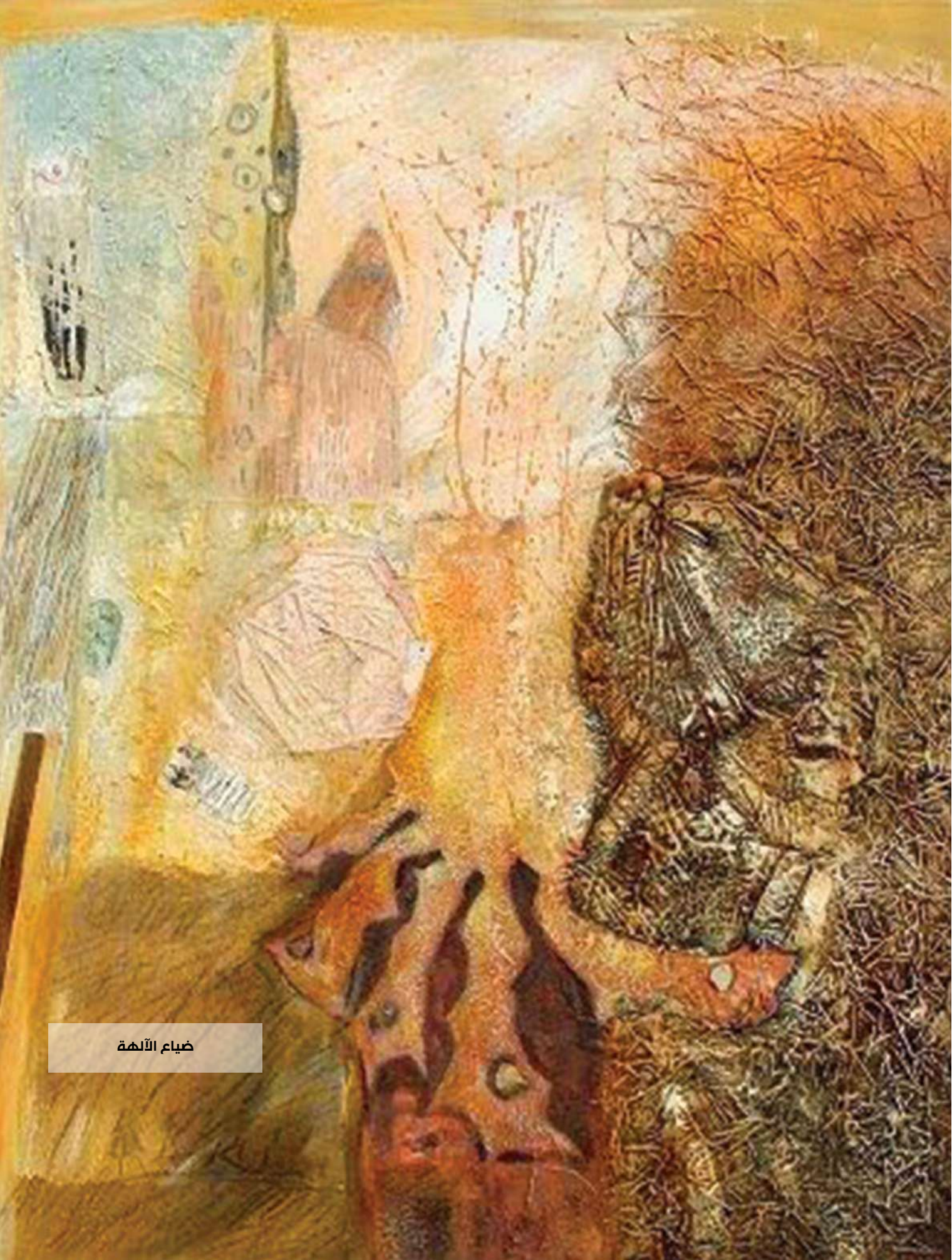
3- اعتماد ثقافة الحوار، انتصاراً لفكرة أو دفاعاً عن موقف وحماية لمصلحة خاصة أو عامة.

- 4- الاستعداد الواضح لتمكين الشباب والنساء تحمّل مسؤولية قيادة العمل السياسي، بوصف ذلك شرطاً أساساً من شروط تجديد سورية وضمان مستقبلها. والرهان هو أن تتغيّر في ضوء المتغيّرات، فكرياً وعملاً، رؤيةً ومنهجاً، حيث تتغيّر به عما نحن عليه، لكي نحول الواقع، ونسهم في تحويل سوانا عبر مشاركتنا في سورية الجديدة.
 - 5- التنمية السياسية التي تتيح المجال لاستيعاب المتغيّرات، والتكيف مع التحولات الاجتماعية، خصوصاً المؤسسات الحديثة للمجتمع المدني، ما يقتضي توافر العقلانية، والاندماج، والتكامل الوطني، والمأسسة، والتعبئة، والمشاركة.
 - 6- فكرة التلاؤم بين الأهداف والوسائل وضبط إيقاع الخطاب السياسي على هدى إمكانات الممارسة الفعلية، وفي مقدمتها استحضار درجة الاستعداد الشعبي العام للفعل، والقدرة على التأثير في مسار الحوادث ضمن موازين قوى محددة.
 - 7- تعميم الوعي السياسي، وتفعيل دور المواطن في الحياة العامة أمران ضروريان، يسهمان في جعل العمل السياسي فعلاً مدنياً جماعياً بامتياز، لا تنهض به النخب فحسب، ولا يحتكره الحكام والقادة من دون سواهم.
- وعليه، نؤكد مجموعة جوانب مترابطة للتغيير الذي يمكننا من القطيعة مع التأخر والانطلاق إلى مسارات التحرر من المحنة السورية:

- 1- مبدأ الحرية والاختيار، لأنّ الحرية ترتبط بالمسؤولية وتنفي الحتمية أو الجبرية، وتجعل إلقاء الضوء على فعل الاختيارات الممكنة تاريخياً ضرورة، وصنع الاختيار انطلاقاً من الوعي بمعطيات الواقع والذات.
- 2- النسبية والتنوع والاعتراف بالآخر، فكل حقيقة نسبية، ولكل فكرة تجلياتها الجزئية، ومن حق المجتمع السوري أن يطّلع على الخيارات المتاحة كلها، تلك التي تبلورت بحرية، وأن يختار من بينها.
- 3- ثقافة الامتياز والإنجاز، إذ إنّ الفائزين في المنافسة الحضارية هم من يسعون لتحقيق أعلى معدلات وأرقى مستويات الأداء في مجالات الحضارة المختلفة، وبخاصة مجالات الإنتاج والاقتصاد والثقافة.
- 4- المؤسساتية، إذ تحتاج الثقافة السياسية السورية احتياجاً أساساً وعميقاً إلى استيعاب أهم منجزات الحداثة وهي المأسسة، بما تنطوي عليه من تمييز الخط الفاصل بين الشخصي والعام في ما يتعلق بالدور والملكية والسلطة، والاتصال والديمومة في أداء الوظائف، والدقة البالغة في تعيين الاختصاص والتمييز بين الأدوار، وتقسيم العمل، وإحداث التكامل بين الوظائف والاختصاصات عبر آليات مستقلة -نسبياً- عن الأشخاص.
- 5- استعادة ثقافة المساواة والحق، فمثلاً لم ننجح بعد في إقرار حق المرأة في المساواة، وما زالت الضرورة والحتمية متعثرتين في الوعي وفي الممارسة على السواء، ونظن أن تحرير المرأة والإقرار بحقوقها في المساواة هو شرط مهم لتحرير عقولنا جميعاً، بل لتحرير تاريخنا من الركود.
- 6- جدلية التعاون والتنافس، إذ يجب أن نغرس في الثقافة السياسية السورية فكرة أنّ التطور رهن بالتنافس والتعاون معاً، ومن ثم أولوية النضال السلمي من أجل حل التناقضات حلاً عادلاً، ومن دون إخلال بالحق.

نحو تجديد الثقافة السياسية

إنّ الممارسة السياسية لا يمكنها أن تترسخ إلا في ظل بنية ثقافية تقوم على المساواة وحرية العمل السياسي للقوى والتنظيمات السياسية المختلفة، كذلك لن يكون بالإمكان إرساء قواعد ممارسة تنمية سياسية حقيقية وتكريسها في إطار بنية سياسية ملائمة، إلا عندما ترتقي بنية الثقافة السياسية إلى مستوى قواعد العمل الديمقراطي وأساسه بمبادئه وقيمه ومضامينه التي تركز على الإيمان بالمواطنة، ما يشير إلى أنّ التنمية السياسية تتضمن -في أحد جوانبها- تنمية روح المواطنة والمشاركة والولاء للوطنية السورية الجامعة، من خلال جعل الأفراد مواطنين فاعلين ومشاركين نشطين في إدارة شؤونهم العامة، كونها تعمل على تنمية قدراتهم على إدراك مشكلاتهم بوضوح، إضافة إلى تنمية قدراتهم على تعبئة الإمكانيات المتاحة كلها لمواجهة هذه المشكلات مواجهة علمية وواقعية، وتجذير الممارسات السياسية وتطويرها لتصبح أكثر ديمقراطية.



ضياع الآلهة

ملف العدد

الوجود الكردي في سورية تاريخياً واجتماعياً

عبد الباسط سيدا

المحتويات

ملخص.....	36
أولاً: الجذور والأبعاد التاريخية للمسألة الكردية في سورية.....	37
ثانياً: الواقع الإداري والاجتماعي للمناطق الكردية في سورية.....	44
1- الواقع الإداري.....	44
2- الواقع الاجتماعي.....	50
خلاصات أو ملاحظات لا بد منها.....	51
1- مغالطة المجتمع الكردي القبلي.....	51
2- هشاشة زعم الوجود الكردي الطارئ في سورية.....	52
3- مكونات المسألة الكردية في سورية.....	55
الملحق.....	56
الاتفاق الفرنسي - التركي.....	56
المواد التي تناولت المسألة الكردية في معاهدة سيفر.....	59
المصادر والمراجع.....	60
أولاً: المصادر.....	60
ثانياً: المراجع.....	60

الوجود الكردي في سورية تاريخيًا واجتماعيًا

ملخص

يعود تاريخ المسألة الكردية في سورية الحديثة إلى بدايات تشكل الكيان السياسي باسم دولة سورية. وهي واحدة من المسائل التي لم تتمكن الأنظمة المتعاقبة من معالجتها ضمن إطار مشروع وطني سوري عام كان من شأنه طمأنة المكونات السورية كلها، بإشراكها في الواجبات والحقوق، والتوزيع العادل للثروات والفرص بين الجميع. وقد حاول الحكم البعثي بالوسائل كلها إنكار وجود هذه المسألة، وسعى بالمشروعات المختلفة والإجراءات الاستثنائية لتغيب الوجود القومي الكردي بالتجريد من الجنسية، وسلب الأراضي، وفرض التعريب القسري، والتعتيم الإعلامي، والتشكيك الشمولي.

وقد جاءت انتفاضة قامشلي في 12 آذار/ مارس 2004، لتؤكد حجم المسألة المعنية، وعمق جذورها، الأمر الذي أدى إلى تركيز الأضواء عليها إقليميًا ودوليًا، وفي المستويات المختلفة الرسمية والشعبية.

وفي خضم الثورة السورية المستمرة، احتلت هذه المسألة من جديد مركز الصدارة في المشهد السوري، وباتت موضوعًا لتقاطعات وطنية- إقليمية- دولية. ونظمت كثيرًا من اللقاءات والندوات والمؤتمرات في كثير من الدول من أجل الوقوف على أبعاد هذه المسألة، ومعرفة حدة تشعباتها، وإمكان الوصول إلى توافقات عادلة بين المكونات السورية المختلفة.

ونحن سنتوقف من جانبنا في القسم الأول من هذا البحث عند المكونات التاريخية لهذه المسألة، وذلك بالعودة إلى المباحثات والاتفاقات التي جرت بعد الحرب العالمية الأولى بين الحلفاء من جهة، وفرنسا وتركيا من جهة ثانية.

أما في القسم الثاني، فسنتناول أهم المراكز الحضرية في المناطق الكردية في سورية. ونحاول تقديم صورة موجزة عن طابع المجتمع الكردي السوري بصفة عامة.

وسنعمد في دراستنا المنهج التاريخي النقدي، إلى جانب المنهج الوصفي بغية إمطة اللثام عن كثير من القضايا المشكلة. وتقديم صورة موضوعية ضمن حدود الإمكان لواقع حال المناطق الكردية السورية قبل الثورة، وذلك بافتراض أن المتغيرات التي طرأت على الوضع الكردي بعد الثورة، وبخاصة في السنين الأخيرة، ما زالت متفاعلة غير مستقرة، وهي متغيرات لها علاقة مباشرة بالصراع الداخلي السوري من جهة، والصراعات الإقليمية والدولية في سورية وعليها من جهة أخرى.

أولاً: الجذور والأبعاد التاريخية للمسألة الكردية في سورية

كانت المعطيات جميعها تشير عشية الحرب العالمية الأولى 1914-1918 إلى أن أيام الإمبراطورية العثمانية قد باتت معدودات، الأمر الذي أدى بكل طرف إلى شحذ الهمم والدخول في مفاوضات سرية علنية ثنائية، متعددة الأطراف؛ وذلك بغية الحصول على قسط من الميراث المغربي. أما بالنسبة إلى كردستان، فقد كانت مقسمة آنذاك بين الإمبراطورية العثمانية والدولة الإيرانية وارثة الإمبراطورية الصفوية (بموجب جالديران 1514)⁽¹⁾. كان القسم الأكبر منها خاضعاً للإمبراطورية العثمانية التي هُزمت في الحرب، هذا القسم الذي غدا -شأنه شأن بقية المناطق التي كانت خاضعة للإمبراطورية المعنية- موضوع مناقشات ومفاوضات طويلة معقدة رافقت الحرب وأعقبتها. وما يهمنا هنا بصورة خاصة هو ما جرى من حديث ومباحثات واتفاقيات حول المناطق الكردية في العراق وسورية، نظرًا إلى ارتباط ذلك بصورة مباشرة بموضوعنا هنا.

فقد كانت ولاية الموصل إضافة إلى المناطق الجنوبية الغربية من كردستان بموجب اتفاق سايكس - بيكو جزءًا من منطقة الانتداب الفرنسي، لكن هذا الاتفاق خضعت لتعديلات عدة نتيجة الأطماع البريطانية في ولاية الموصل، إذ كانت رائحة النفط بدأت تفوح، إضافة إلى الثروة المائية، فضلاً عن الموقع الاستراتيجي المتاحم لتركيا وإيران والقرب من روسيا التي كانت قد أصبحت سوفياتية في المراحل الأخيرة من الحرب 1917.

جرت مناقشة هذه التعديلات في مؤتمر الصلح الذي انعقد في باريس عام 1919، واتخذ قراراً مبدئي -بناء على اقتراح من الرئيس الأميركي ويلسن- يقضي بسلخ أرمينيا، وكردستان، وسورية، وميسوبوتاميا، وفلسطين، وشبه الجزيرة العربية عن تركيا. الأمر الذي دفع بالمؤرخ الأميركي هوارد إلى القول: «بأن الدول الأوربية الكبرى قد أعلنت في 30 كانون الثاني/ يناير 1919 نهاية الإمبراطورية التركية»⁽²⁾.

وكانت هناك مناقشات واسعات حول مشروع القرار هذا في مجلس العشرة في 30 كانون الثاني/ يناير 1919، اتضح من خلالها جانب مثير للفضول «حيث تبين أن عبارة (كردستان) لم تكن موجودة في المشروع الأول الذي تقدم به المجلس، وقال لويد جورج (رئيس وزراء بريطانيا في ذلك الحين) حرفيًا بعد إدخال تعديل على مشروع الوفد البريطاني: مما يؤسف له أنه أغفل بلدًا داخلًا في عداد تركيا لأنه ظن أن ميسوبوتاميا وأرمينيا تغطيان عليه، لكنه أبلغ بأن الأمر ليس

(1) حول هذه المعارك والمعارك الأخرى بين الصفويين والعثمانيين، والمعاهدات التي كانت بينهما ولا مست مباشرة الموضوع الكردي راجع:

م. س. لازاريف وآخرون: تاريخ كردستان 1999. د. عبيد حاجي (مترجم)، (دهوك، دار سبيري، 2006)، ص 80-82.

(2) م. س. لازاريف: المسألة الكردية (1917-1923). د. عبيد حاجي (مترجم)، (دار الرازي، بيروت، 1991)، ص 146.

الوجود الكردي في سورية تاريخيًا واجتماعيًا

كذلك. وهذا ما يتعلق بكردستان التي تقع بين ميسوبوتاميا وأرمينيا، لهذا فإنه يقترح إن لم تكن ثمة اعتراضات بضم «كردستان أيضًا» إلى المشروع، ولم يعقب ذلك أية اعتراضات»⁽³⁾.

وقد استمع المؤتمر المذكور إلى وجهة نظر كل من الزعيم الأرمني أوتيس أهارونيان والأمير فيصل بن شريف مكة حسين بن علي حليف بريطانيا الذي دعا إلى استقلال «شعوب آسيا الناطقة باللغة العربية»⁽⁴⁾. وقدم الجنرال شريف باشا سفير الإمبراطورية العثمانية سابقًا في السويد مذكرة حدد فيها (المطالب المشروعة للأمة الكردية) بناء على وجهة نظره، وانحصرت هذه المطالب في تأسيس دولة كردية مستقلة وفق مبادئ تقرير المصير المعلنة في (البنود الأربعة عشرة لمبادئ الرئيس ويلسن)⁽⁵⁾. في حين دعا ممثل تركيا المهزومة فريد باشا «إلى ضرورة إبقاء الجزء الأكبر من كردستان تحت سيطرة الدولة التركية، بالإضافة إلى الممتلكات الآسيوية الأخرى التابعة لها»⁽⁶⁾. فرد عليه بلفور وزير خارجية بريطانيا حينئذ قائلاً: «بما أن تركيا هاجمت عمدًا ودون أية ذريعة أو استفزاز الحلفاء، وهُزمت فقد كان على الدول المنتصرة أداء واجب صعب وهو تقرير مصير الشعوب المختلفة في الإمبراطورية التركية المتعددة القوميات»⁽⁷⁾.

من ناحية أخرى، طالب الوفد الإيراني في مؤتمر باريس بالمناطق الواقعة في آسيا الصغرى حتى الفرات (أي كردستان وديار بكر والموصل إضافة إلى ما وراء القفقاس ومرو وهوى)⁽⁸⁾. وهذا فحواه أن الدولة الفارسية تجاوزت الدولة التركية في مطالبها الخاصة بكردستان، إذ كانت تريد كردستان كلها، الأمر الذي حدا بالمؤتمر إلى رفض حتى الاستماع إلى الوفد الإيراني⁽⁹⁾ نفسه.

ونظرًا إلى تعارض المطامح القومية مع المطامع الاستعمارية بل تناقضها، وتباين وجهات النظر بخصوص رسم الحدود، واستشفاف إرادة الشعوب، ورغبة في إيجاد صيغة من التوفيق المقبول بين الفرقاء مختلفهم، اقترح ويلسن -الرئيس الأميركي آنذاك- تشكيل لجنة دولية مهمتها دراسة الوضع ميدانيًا في المناطق التابعة للدولة التركية، وذلك بغية التعرف عن كثب إلى أحوالها ورغبات شعوبها، ومن ثم تقديم المقترحات بشأن المستقبل، وبخاصة ما يتصل منها بمسألة الانتخابات.

(3) م. س. لازاريف، المسألة الكردية (1917-1923). د. عبيد حاجي (مترجم)، دار الرازي، (بيروت، 1991)، ص 145-146.

(4) م. س. لازاريف، المسألة الكردية (1917-1923)، ص 150.

(5) م. س. لازاريف: المسألة الكردية (1917-1923)، ص 150.

(6) م. س. لازاريف: المسألة الكردية (1917-1923)، ص 150.

(7) لويد جورج: حقيقة مفاوضات الصلح، ج1، ص 206. نقلاً عن لازاريف، المسألة الكردية، ص 153.

(8) لازاريف، المسألة الكردية، ص 153.

(9) لازاريف، المسألة الكردية، ص 153.

رفضت فرنسا إرسال وفدها إلى اللجنة المقترحة، بينما عبرت بريطانيا عن عزمها على المشاركة، لكنها اقتدت لاحقاً بفرنسا رغبة منها في كسب ودها في ما يتصل بمطامعها في فلسطين وميسوبوتاميا. وهكذا لم يبقَ في اللجنة سوى الوفد الأميركي الذي ضم كلاً من هنري كنج وشارلز كراين، «قامت اللجنة في العاشر من حزيران/ يونيو ولغاية 23 تموز/ يوليو بزيارة فلسطين وسورية (مع لبنان) وكيليكية لإجراء استفتاء للسكان، وقد سلم في 28 آب/ أغسطس تقرير لجنة كنج - كراين إلى الوفد الأميركي في باريس»⁽¹⁰⁾.

واستناداً إلى هذا التقرير -الذي تضمن مقترحات شتى تناولت أوضاعاً مختلفة في المنطقة، نعى هنا بما يخص المسألة الكردية منها- قدّم عضو الوفد الأميركي في مؤتمر باريس البروفسور ألبرت ليبى مذكرة تضمنت برنامجاً لحل القضية الكردية، جاء فيها «أنه يجب منح الأكراد المنطقة الجغرافية الطبيعية بين أرمينيا المقترحة في الشمال، وميسوبوتاميا في الجنوب، وبين الفرات ودجلة على الحدود الغربية وبين الحدود الفارسية من الشرق ويجوز منح هذه الأراضي الواقعة تحت حكم انتدائي صارم الإدارة الذاتية لإعدادها للاستقلال أو لاتحاد فدرالي مع جارتها على أساس اتحاد له إدارة ذاتية واسعة»⁽¹¹⁾.

لكن هذا التوجه لم يكن ينسجم مع الأطماع البريطانية والفرنسية في نفط ميسوبوتاميا وكردستان، إضافة إلى رغبتهما في إيجاد حاجز أمني بين مستعمراتها في كل من سورية وميسوبوتاميا «التسمية التي كانت تطلق في وثائق الحلفاء على المنطقة الواقعة جنوبي ولاية الموصل - العراق».

ولما تأكدت المطامع البريطانية شيئاً فشيئاً بالنسبة إلى ولاية الموصل، كان الرد الفرنسي واضحاً، وتمثّل ذلك في المذكرة التي بعث بها كليمنصو إلى رئيس وزراء بريطانيا في ذلك الحين لويد جورج، في 2 كانون الأول/ ديسمبر عام 1919 وجاء فيها: «بما أن الأمر يتعلق بفرنسا فإن إعطاء الموصل كتعويض أمر ضروري يلح عليه البرلمان الفرنسي والصناعة الفرنسية بنفس القدر، بإقامة المساواة التامة في استثمار المصادر النفطية في ميسوبوتاميا وكردستان.. وتعطى لهذه المسألة أهمية كبيرة نظراً لفقدان النفط تماماً في فرنسا وحاجة البلاد إليه»⁽¹²⁾.

وهكذا استمر إجراء المباحثات، وتبادل المذكرات إلى حين عقد مؤتمر سان ريمو عام 1920 الذي بدأ أعماله في 19 نيسان/ أبريل بمناقشة مسائل عدة من بينها المسألة الكردية، وبناء على اقتراح من لويد جورج، جرى الاعتراف في

(10) لازاريف، المسألة الكردية، ص 156.

(11) لازاريف، المسألة الكردية، ص 158.

(12) لازاريف، المسألة الكردية، 164.

الوجود الكردي في سورية تاريخيًا واجتماعيًا

هذا المؤتمر بمصالح إيطاليا الخاصة في جنوب الأناضول، وبمصالح فرنسا في كيليكية وفي الجزء الغربي من كردستان المتاخمة لسورية، وحتى جزيرة ابن عمرو (جزيرة بوطان)، وبمصالح بريطانيا إلى الشرق من نهر دجلة⁽¹³⁾.

مهّد مؤتمر سان ريمو بصورة فعلية للتوقيع على معاهدة سيفر من ضواحي باريس في 10 آب/ أغسطس عام 1920. في سيفر حصل الشعب الكردي (على الاعتراف العالمي بالدولة)⁽¹⁴⁾. وقد حظيت المسألة الكردية على العموم بأهمية خاصة، وقد تمثل ذلك في تناولها ضمن الفصل الثالث (كردستان) -المود 62-64- في الجزء الرئيس من المعاهدة بعد فصلي (القسطنطينية) و(المضائق)⁽¹⁵⁾.

إلا أنه بدا واضحًا منذ البداية أن بريطانيا لم تكن راضية بمعاهدة سيفر التي لم تضع النقاط على الأحرف تمامًا في ما يتصل بمخططاتها الاستعمارية، ورغبتها في السيطرة على نفط المنطقة، ومن ثم التحكم بطريق الهند. وقد كان يقابل عدم الرضا هذا تباين وجهات نظر أركان الإدارة البريطانية بخصوص ملامح مستقبل المنطقة، لذلك ارتأى ونستون تشرشل -الذي كان قد تسلّم للتو منصب وزير المستعمرات بدلًا من منصب وزير الحرية- «عقد مؤتمر خاص لتناول قضايا الشرق الأدنى». وقد انعقد هذا المؤتمر في القاهرة في 12 آذار/ مارس عام 1921 بمشاركة رؤساء الإدارة البريطانية في العراق، وفلسطين، وشرق الأردن، ومصر وكبار الضباط في القوات البريطانية المسلحة المتمركزة في الشرق الأوسط وكذلك خبراء ماهرون من شبكة الاستخبارات الإنكليزية مثل لورانس، ونوئيل، والرئد بانغ، وغيرتروديل، وغيرهم⁽¹⁶⁾.

تداول المشاركون في المؤتمر مسائل مختلفة ذات علاقة بتوجهات السياسة البريطانية في الشرق الأدنى، وقد حظيت المسألة الكردية باهتمام لافت للنظر في المناقشات، وقد كان مصدر ذلك الاهتمام هو انبعاث رائحة النفط من منطقة الموصل، وقد اختلفت آراء المشاركين حول كيفية التعامل مع قضية الموصل، لكنها تمحورت جميعها حول أهمية المنطقة بالنسبة إلى بريطانيا، وضرورة إيجاد صيغة من العلاقة معها تقطع الطريق على الدولة التركية التي كانت تريد من ناحيتها فرض سيطرتها على كردستان، رغبة منها في الاحتفاظ بالورقة الكردية لنفسها، تمهيدًا لابتلاعها بصورة نهائية إذا تسنى لها ذلك. بينما كانت الإدارة البريطانية تريد هي الأخرى من جهتها استباق الأمور، ووضع فرنسا أمام الأمر الواقع الذي من شأنه إلزامها بالموافقة النهائية على ضم الموصل إلى منطقة الانتداب البريطاني. وهذا ما عبّر عنه تشرشل بدعوته إلى ضرورة التقارب بين العراق وكردستان بإشراف المندوب السامي البريطاني، ليكونا مستقبلًا دولة واحدة خاضعة

(13) لازاريف، المسألة الكردية، 174.

(14) لازاريف، المسألة الكردية، 203.

(15) لازاريف، المسألة الكردية، ص 204-205. للاطلاع على نص هذه المواد راجع الملحق.

(16) لازاريف، المسألة الكردية، ص 212.

لبريطانيا، وأعلن «أن ثمة تشابهاً تاماً بين وظائف الحاكم العام في جنوب أفريقيا (بالنسبة إلى اتحاد جنوب أفريقيا وروديسيا) والمندوب السامي البريطاني بالنسبة إلى ميسوبوتاميا وكردستان»⁽¹⁷⁾.

وقد كانت المعاهدة الأنكلو- فرنسية التي جرى التوقيع عليها في باريس في 23 كانون الأول/ ديسمبر 1920 - قد مهدت لهذه الخطوة، إذ اتفقت الدولتان البريطانية والفرنسية بموجبها على تحديد حصتيهما من أراضي الانتداب في كل من سورية والعراق، «واعتباراً من هذا التاريخ بدأ اسم كردستان الجنوبية الغربية بالظهور، وذلك أن الحدود الجديدة ضمت جزءاً من الأراضي الكردية إلى سورية»⁽¹⁸⁾. لكن الوليد الجديد لم يكن قد اكتمل بعد، الأمر الذي اقتضى إجراء عملية قيصرية ثانية في إطار مؤتمر لندن الذي انعقد في المدة ما بين 21 شباط/ فبراير و14 آذار/ مارس عام 1921. والأمر الذي أثار الانتباه في هذا المؤتمر هو أن وزير خارجية المجلس الوطني التركي الكبير سامي بك ترأس الوفد التركي الموحد الذي كان يمثل كلاً من حكومة مصطفى كمال في أنقرة، والإدارة العثمانية في إسطنبول، وهذا ما كان في حد ذاته مؤشراً في غير مصلحة المسألة الكردية. إذ إنه دل على وجود رغبة لدى الحلفاء في الوصول إلى توافق مصلحي يرضي كل طرف ضمن الإمكانيات المتاحة، وهذا ما كان بطبيعة الحال على حساب الطرف الأضعف.

جرت في إطار المؤتمر المذكور سلسلة من المناقشات، خصت مستقبل الأوضاع في المناطق غير التركية التي كانت خاضعة للدولة العثمانية. وقد استأثرت المسألة الكردية باهتمام كبير في المداولات، نظراً إلى موقع كردستان الفاصل بين مناطق النفوذ والانتداب في كل من إيران، والعراق، وسورية، وتركيا، فضلاً عن مجاورة كردستان لأراضي روسيا السوفياتية آنذاك، العدو المنتظر.

لم يتوصل مؤتمر لندن إلى شيء محدد سوى إبراز ضرورة النظر في معاهدة سيفر. لكن الذي حدث هو قيام كبير سامي بك بإبرام جملة من الاتفاقات مع عدد من ممثلي الدولة المشاركة، وذلك على هامش أعمال المؤتمر. وما يهمنا هنا يتمثل في الاتفاق الذي عقده مع وزير خارجية فرنسا آنذاك بريان. ذلك الاتفاق الذي اتسم بطابعه العسكري والسياسي والاقتصادي. وحصلت فرنسا بموجبه على اعتراف بالنفوذ في كيليكية وجنوب شرق الأناضول، مقابل الحد من تواجداتها العسكري هناك؛ وتضمن الاتفاق في الوقت عينه (رسم الحدود التركية السورية)⁽¹⁹⁾. ولعله ليس من الصعوبة بمكان «أن نلاحظ أن هذه الاتفاقية سواء من حيث جانبها الجغرافي أم السياسي- الاقتصادي، قد مسّت المناطق الكردية في سورية،

(17) لازاريف، المسألة الكردية، ص 214.

(18) لازاريف، المسألة الكردية، ص 264.

(19) لازاريف، المسألة الكردية، ص 270.

الوجود الكردي في سورية تاريخيًا واجتماعيًا

«وأصبحت المسألة الكردية وللمرة الأولى موضوعًا مباشرًا للمفاوضات التركية - الفرنسية، وحصل الفرنسيون على إمكانية التغلغل في المناطق الكردية الواسعة الغنية»⁽²⁰⁾.

هنا نستطيع القول: بأن الملامح شبه النهائية لحدود كردستان سورية أو المناطق الكردية في سورية قد بدأت تتضح شيئًا فشيئًا. فبعد أن تحددت تخومها الشرقية نتيجة الاتفاق الإنكليزي - الفرنسي، ها هي حدودها الشمالية ترسم بموجب الاتفاق المبدئي بين كل من بريان وبكير سامي بك، ذاك الاتفاق الذي مثّل في واقع الحال مسودة معاهدة الصلح التركية - الفرنسية، معاهدة فرانكلين بويون⁽²¹⁾ التي وُقعت في أنقرة بتاريخ 20 تشرين الثاني عام 1921، وهي المعاهدة التي أكدت بصورة لا غبار عليها سقوط معاهدة سيفر، وأنهت حال الحرب بين فرنسا وتركيا، ثم إنها تضمنت تخليًا فرنسيًا عن نظام سيفر، وأقرت باعتراف فرنسا بحكومة أنقرة الكمالية، إضافة إلى ما تقدم، جرى الاتفاق بموجب هذه المعاهدة على رسم الحدود بين تركيا وسورية، وأصبحت أنطاكية تابعة لتركيا، بينما باتت إسكندرونة تابعة لسورية مع إجراءات خاصة.

إلى جانب ذلك، انسحبت فرنسا من كيليكية «ومن المناطق الواقعة إلى الشمال من الحدود التركية - السورية، وبقيت سكة حديد بغداد المهمة من الناحية الاستراتيجية والممتدة من تشوبان بك (محطة الرعي) وحتى نصيبين داخل الحدود التركية. ونالت تركيا حق نقل المعدات العسكرية عبر الخط الحديدي الذي يمر في الأراضي السورية»⁽²²⁾.

وفي المقابل حصلت فرنسا على امتيازات في جنوب شرق الأناضول. وقد كان لهذه المعاهدة تأثير مباشر على القضية الكردية بصورة عامة، إذ إنها «أبعدت إحدى أعضاء دول الحلفاء الرئيسة من نظام سيفر، وبالتالي حكمت على معاهدة سيفر نفسها وموادها الكردية بفشل محتوم»⁽²³⁾.

لكن التأثيرات التراجيدية لهذه المعاهدة كانت محلّيًا أوضح للعيان، إذ قضت بخلخلة بنيوية في المجتمع الكردي في المنطقة، وفصلت عرى القرابة بين الأسر، وأحدثت خلخلة كبرى في أوضاع المنطقة على مختلف الصعد، خصوصًا على الصعيد الاقتصادي، إذ باتت المناطق التي ألحقت بسورية معزولة عن مراكزها الاقتصادية، الأمر الذي أثر بصورة سلبية في نموها الاقتصادي اللاحق، وحتى في توازنها المجتمعي، ومستواها الثقافي والتعليمي، وعلى صعيد امتلاكها للوعي المدني، إذ إن المناطق الريفية الزراعية منها والرعوية هي التي أصبحت في الجانب السوري، بينما ظلت المراكز الحضرية والمدن الكبرى في الجانب التركي.

(20) لازاريف، المسألة الكردية، ص 270.

(21) للاطلاع على نص هذه المعاهدة راجع الملحق.

(22) لازاريف، ص 274.

(23) لازاريف، ص 274.

لقد مست هذه المعاهدة بصورة مباشرة كردستان الجنوبية الغربية «وأقرت بصورة نهائية السيطرة الفرنسية على جزئها السوري. ووطدت المواقع العسكرية والسياسية لحكومة الكماليين في المناطق الجنوبية من كردستان تركيا، وفي آن واحد أصبحت لدى تركيا إمكانية تحسين مواقعها العسكرية - الاستراتيجية وبشكل ملموس على حدود كردستان الجنوبية»⁽²⁴⁾.

وأعطت المعاهدة المذكورة دفعة حيوية للحكومة الكمالية التي أعدت نفسها في ظل الأوضاع الدولية المستجدة للمطالبة بإلغاء معاهدة سيفر، وهي التي كانت قد ألزمت الدولة التركية بضرورة الموافقة على الاعتراف بالدولة الكردية بحسب المواد 62، 63، 64 من القسم الثالث من المعاهدة المذكورة، وذلك إذا عبّر الشعب الكردي عن رغبته في إقامة مثل هذه الدولة. لكن الصورة الآن قد تغيرت، فتركيا التي كانت الخصم التقليدي لروسيا القيصرية، كانت قد تحولت في عهد مصطفى كمال إلى صديق لروسيا السوفياتية. أما على الصعيد الداخلي، فقد كانت مسألة السلطة قد حسمت لمصلحة مصطفى كمال الذي ألغى في 1 تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1922 السلطنة، ومعها حكومة الباب العالي، في حين كان الخليفة عبد المجيد الذي ترك شأنه محض رمز ديني ينتظر نهايته. وهكذا غدت حكومة الكماليين حكومة المجلس الوطني التركي الكبير، سيدة وحيدة من دون منازع، تتحكم في مجمل أوضاع البلاد. وبعد مرور عام، أعلنت أنقرة في تشرين الأول/ أكتوبر عام 1923 عاصمة رسمية للجمهورية التركية؛ (وفي أوائل آذار/ مارس عام 1924 ألغيت الخلافة)⁽²⁵⁾. هذه المعطيات، إضافة إلى تلك الخاصة بكل من بريطانيا وفرنسا، مهدت السبيل لعقد مؤتمر لوزان عام 1923، الذي تجاهل مسألة الدولة الكردية.

وهكذا فتحت صفحة مأسوية بالنسبة إلى الواقع الكردي أرضاً وشعباً، فعلى صعيد الأرض قسمت كردستان إلى أربعة أجزاء بعد أن كانت مقسمة إلى جزأين قبل الحرب، وعلى صعيد الشعب، توزع الشعب الكردي بين أربع دول ذات أنظمة اجتماعية واقتصادية، وثقافية، وسياسية مختلفة، الأمر الذي أحدث شروخاً عميقة في الجسد الكردي، وأدى إلى تباين نوعي في مستوى النمو والوعي، وما كان يزيد في مأسوية الوضع اتفاق الدول الأربع وإصرارها على إلغاء الشخصية الكردية القومية بشتى السبل، بدءاً من الكلام المعسول الفضفاض الخالي من أي مضمون واقعي، وانتهاء بالكيماوي، والأنفال وإعلان الجهاد على (الأكراد الكفار).

لكن الوضع بالنسبة إلى كردستان سورية كان هو الأكثر إبلاماً، إذ ألحقت بموجب الاتفاق الإنكليزي- الفرنسي الخاص بالحدود العراقية - السورية، والاتفاق الفرنسي - التركي بشأن ترسيم الحدود التركية - السورية، ثلاث مناطق كردية في سورية الكيان السياسي الحديث، هذه المناطق تبدو منفصلة بعضها عن بعض إذا ما نظر إليها المرء من الجنوب، لكنها من الشمال والشرق ترتبط بصورة عضوية بكردستان تركيا وكردستان العراق، الأمر الذي يؤكد مرة أخرى مدى اعتبارية التقسيم الاستعماري للمنطقة، والبعد الكارثي للنتائج التي ترتبت عليه، هذه النتائج المتفاقمة حتى يومنا هذا.

(24) لازاريف، ص 274.

(25) لازاريف، ص 274.

الوجود الكردي في سورية تاريخيًا واجتماعيًا

ثانيًا: الواقع الإداري والاجتماعي للمناطق الكردية في سورية

1- الواقع الإداري

مصطلح المناطق الكردية في سورية/ كردستان سورية يشمل المناطق الآتية: الجزيرة، كوباني (عين العرب)، عفرين. الجزيرة؛ وهي المنطقة الكردية الأكبر في سورية، ترتبط إلى الشرق بكردستان العراق، وإلى الشمال بكردستان تركيا. كانت المنطقة الكردية في القسم العلوي منها تابعة لولاية ديار بكر، وفي ما بعد لولايتي ديار بكر وماردين⁽²⁶⁾. يسكنها حوالي مليون كردي، إلى جانب المكوّنات الأخريات، من مثل العرب، السريان، الكلدان، الأرمن، والأشوريين. في حين إن الكرد هم أقلية في الجزيرة السفلى بالنسبة إلى العرب، وفي سبيل المحافظة على الطابع الأقوامي في المنطقة من الحكومات السورية المتعاقبة، كان الإصرار الدائم على الربط الإداري بين الجزيرة العليا ومناطق واسعة من الجزيرة السفلى، لتكوّن في المحصلة المنطقة الإدارية المعروفة بمحافظة الحسكة.

المدن والبلدات الكردية الرئيسة في الجزيرة من الشرق إلى الغرب هي:

دير بك؛ وهي اليوم مركز المنطقة التي تعرف رسميًا بالمالكية، وتضم ناحية ÇILAXA (الجوادية) وتل كوجر GIRÊKOCERA (اليعربية)، إضافة إلى QERE ÇOX والرميلان، حيث حقول النفط الشهيرة في أقصى الشمال الشرقي من سورية. وترتبط بدير بك أكثر من 150 قرية كبيرة نسبيًا، مقارنة بالقرى الأخرى في الجزيرة. حاليًا تعرف بدير بك رسميًا -كما أسلفنا- بالمالكية، وهو الاسم المعرب الذي أطلق عام 1957. ومن الجدير بالذكر هنا أن مركز المنطقة انتقل إلى دير بك عام 1936، وقبل هذا التاريخ كانت قرية عين ديور السياحية الشهيرة على ضفة دجلة الغربية هي المركز، بينما كان القضاء يسمى حينئذ قضاء دجلة⁽²⁷⁾.

كانت المنطقة قبل التقسيم ورسم الحدود تتعامل اقتصاديًا مع جزيرة بوطان والموصل وزاخو. إلا أنه بعد التقسيم بدأت حكومة الانتداب تركّز على دير بك التي تستمد اسمها من دير مسيحي صغير، ما زال هيلكه العام قائمًا إلى اليوم. ولكن في أواخر الخمسينيات ارتأى مدير المنطقة -ويبدو أنه كان من أسرة عدنان المالكي- أن يعرّب الاسم، فاقترح ذلك على السلطات المختصة، وكان الاسم الجديد المالكية بموجب المرسوم 346- 24 آذار/مارس 1957، وهذا الاسم لا

(26) للمزيد حول هذا الموضوع، ووفقًا لما ورد في الأرشيف العثماني، راجع:

Tahir Sezen, OSMANLI YER ADLARI, T.C. BAŞBAKANLIK DEVLET ARŞİVLERİ GENEL MÜDÜRLÜĞÜ, Yayın Nu:21, Ankara- 2006

طاهر سazan، أسماء الأماكن العثمانية، (أنقرة: منشورات المديرية العامة لأرشيف الدولة التركية، 2006)، محمد علي (مترجم)، مخطوط، ص 319.

(27) أحمد شريف مارديني، محافظة الحسكة: دراسة طبيعية، تاريخية، بشرية، اقتصادية، تحولات وآفاق مستقبلية، (دمشق، 1986)، ص 220.

يستخدم سوى في المعاملات الرسمية، في حين إن المواطنين يتداولون فيها بينهم الاسم الأساس. تتميز منطقة ديريك بهضابها، وترتبطها الخصبة إلى جانب أمطارها الغزيرة، وهي تعد من منطقة الاستقرار الأولى، وفق المصطلحات التي تستخدمها دوائر الزراعة السورية، بمعنى أن الزراعة البعلية فيها مضمونة. الثروة المائية في المنطقة لا بأس بها، خصوصاً إذا وضعنا في حسابنا وجود نهر دجلة، إضافة إلى الوديان الأخرى، وطبيعة المنطقة تجمع بين خصائص السهل والجبل. عدد الكرد في المنطقة يقدر بنحو 200 ألف نسمة، حوالي ثلثهم في مركز المنطقة، والباقي في القرى التابعة لها (28).

وتبلغ مساحة المخطط التنظيمي لمدينة ديريك 250 هكتاراً.

إلى الغرب من ديريك بحوالي 70 كم، تقع بلدة تره سبي التي خضع اسمها للتعريب مرتين؛ المرة الأولى كانت عندما ترجم اسمها إلى العربية حرفياً، فغدا (قبور البيض)، الأمر الذي لم يشف غليل المسؤولين عن التعريب الأول، فاتفقوا في ما بينهم على أن يكون الاسم الجديد للبلدة هو القحطانية. عدد سكان تره سبي والقرى التابعة لها حوالي 70 ألفاً، منهم نحو 20 ألفاً في مركز البلدة، في حين إن الباقين يتوزعون في القرى التابعة لها.

إلى الغرب من تره سبي بحوالي 30 كم تقع مدينة القامشلي، العاصمة الإقليمية الفعلية لمنطقة الجزيرة. يضم مركز المدينة نحو 300 ألف نسمة (25)، أما القرى التابعة لها فهي تضم أكثر من 150 ألفاً. نسبة السكان الكرد في المدينة هي حوالي 70 في المئة، أما النسبة الباقية فتضم السريان والعرب، إضافة إلى المكونات الأخريات من مثل الأرمن والكلدان والآشوريين.

مدينة القامشلي حديثة نسبياً، أنشأها الفرنسيون لسد حاجة المنطقة إلى مركز إداري، تجاري بعد عملية رسم الحدود التي فصلت منطقة الجزيرة عن الجزيرة بوطان ونصيبين، إضافة إلى ماردين.

وقد استمدت المدينة اسمها من نبات القاميش -قامر (القصب) الذي كان يغطي ضفاف نهر جغجغ الذي يقسم المدينة إلى قسميها الشرقي والغربي. تعد مدينة القامشلي عقدة المواصلات الرئيسة بين منطقة الجزيرة والمناطق الداخلية، إذ فيها إضافة إلى المطار، ومحطة القطار الجديدة التي تربطها بدمشق واللاذقية، ممرًا بدير الزور والرقعة وحلب. إلى جانب المحطة القديمة التي كانت تربطها سابقاً بحلب وبغداد بوساطة سكة خط قطار الشرق السريع، وهي التي أصبح القسم الأكبر منها تابعاً لتركيا بموجب الاتفاق الفرنسي - التركي المشار إليه سابقاً.

(28) الأرقام المعتمدة هنا تقريبية، تستند إلى الأرقام الرسمية، إلى جانب آراء كثير من المهتمين. أما بالنسبة إلى الأرقام الرسمية فيلاحظ أنها تكتفي بإبراز عدد أولئك المسجلين فقط على لوائح المدينة، من دون أن تراعي الوجود الواقعي لأعداد غفيرة من سكان المناطق الريفية التي هاجرت إلى المدينة لأسباب مختلفة. من جهة ثانية، لا بد من الإشارة إلى أن الأرقام الرسمية لا تأتي على ذكر الكرد (الأجانب) هؤلاء الذين ترتفع نسبتهم في منطقة ديريك - المالكية إلى حد كبير، وذلك مقارنة ببقية مناطق الجزيرة.

الوجود الكردي في سورية تاريخيًا واجتماعيًا

تعدّ القامشلي المركز التجاري والصناعي الأهم في منطقة الجزيرة، ثم إنها فضلاً عن ذلك تضم أهم المراكز الصحية في المنطقة. ونظراً إلى حيوية المدينة بالنسبة إلى الكرد، استقرت فيها قيادات الفروع الأمنية في محافظة الحسكة، على الرغم من أن الحسكة هي مركز المحافظة، وليست القامشلي.

القامشلي مدينة مهمة، شأنها في ذلك شأن المدن الكردية الأخرى، سواء في محافظة الحسكة أو في محافظة حلب، إلى درجة أن المرء يدرك منذ الوهلة الأولى مدى الفرق الشاسع في التعامل بين المناطق الكردية والأخرى العربية داخل سورية. هذا على الرغم من أن المناطق الكردية، خصوصاً الجزيرة، هي التي تمد الاقتصاد السوري بثروات أساسية تمثل عماد الاقتصاد الوطني، ونخص بالذكر: النفط والحبوب بأنواعها، والقطن، فضلاً عن المنتجات الزراعية الأخرى، إلى جانب الثروة الحيوانية.

تتبع منطقة القامشلي ثلاث نواحٍ هي: عامودا، تربه سبيي تل حميس. إضافة إلى أكثر من 200 قرية بينها قرى كبيرة مثل: تل معروف التي كانت إلى وقت قريب المركز الأقوى للطريقة النقشبندية في المنطقة. مساحة المخطط التنظيمي لمدينة القامشلي 2000 هكتار⁽²⁹⁾.

إلى الغرب من القامشلي، بنحو 30 كم تقع مدينة عامودا التي تبعد في اتجاه الغرب نحو ثمانية كيلومترات عن أوركيش/ تل موزان عاصمة الحوريين⁽³⁰⁾. المدينة التي يعود تاريخها المثبت في ذاكرة المعمرين إلى أكثر من ثلاثة قرون، إذ هناك أسر كثيرة في المدينة يعدد المسنون فيها أسماء أجدادهم حتى الرقم الثامن والتاسع وربما العاشر أحياناً. ثم إن مقابر المدينة تشهد على تاريخها، إذ يعود تاريخ مقبرتها الحالية إلى عام 1929، وهو العام الذي توفي فيه الملا عبيد الله (سيدا)، وكان أول من دفن فيها، في حين إن المسنين لا يعرفون شيئاً عن بدايات المقبرة الأقدم. من المعالم الأثرية في المدينة، تلها الشهير Girê Shermola، وجامعها المعروف في المنطقة كلها، إذ كانت تتبعه مدرسة دينية، تخرج منها منذ بدايات القرن العشرين وحتى منتصف الستينيات عشرات من حملة الإجازة العلمية في الفقه والشريعة وعلوم التفسير، فضلاً عن النحو والصرف والبلاغة والمنطق، بلغت هذه المدرسة أوج ازدهارها في العشرينيات من هذا القرن بإشراف المرحوم العالم ملا عبيد الله هيزاني (سيدا). إذ كان يتوافد طلاب العلم من مناطق مختلفة من كردستان إلى المدرسة، ونذكر من طلاب هذه المدرسة المرحوم العالم ملا عبد الحليم إسماعيل الذي كان ضليعاً في المذاهب الفقهية الإسلامية الأربعة، وكان معروفاً لدى العلماء المسلمين في كثير من الدول الإسلامية. ثم إن الشاعر الكردي الشهير جكرخوين (ملا شيخموس) هو نفسه من بين طلاب هذه المدرسة، إضافة إلى كل من ملا عبد اللطيف إبراهيم، وملا شيخموس قرقاتي رحمهم الله جميعاً. عدد سكان منطقة عامودا حوالي 150 ألف نسمة، بينهم نحو 50 ألفاً في المدينة نفسها، أما البقية

⁽²⁹⁾ هذه المعطيات مستمدة من واقع المنطقة قبل الثورة السورية، وقد تغيرت هذه المعطيات كثيراً في المدة الأخيرة نتيجة واقع الهجرة سواء الخارجية منها أم الداخلية.

⁽³⁰⁾ حول تاريخ أوركيش ومنزله راجع:

جرون فيلهلم، الحوريون: تاريخهم وحضارتهم، د. فاروق إسماعيل (مترجم ومعلق)، ط1، (حلب: دار جدل، 2000)، ص 33-34.

فهم يتوزعون على البلديات والقرى التابعة لها، وعددها حوالي 150 قرية. نسبة الكرد في منطقة عامودا هي 98 في المئة، أما البقية فهم عرب ومكونات أخريات. وما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن تل عامودا أصبح في الجانب التركي من الحدود، وذلك بموجب الاتفاق الفرنسي - التركي سالف الذكر. في حين إن الطريق التي كانت تربط عامودا بماردين أصبحت غير سالكة بفعل التقسيم، علمًا بأن هذه الطريق ما زالت تعرف حتى الآن بين السكان بطريق المدينة Riya Bajêr وتوجد طرق أخريات تسمى: Riya Darê، أي طريق داري التي كانت تربط عامودا بقرية داري الشهيرة بآثارها التاريخية القديمة، وهي تقع اليوم نتيجة التقسيم في الجانب التركي من الحدود. تستمد عامودا حيويتها من كونها المركز الإداري التجاري للمنطقة الزراعية الخصبة التي تحوط بها، ففيها توجد المحلات التجارية التي تلبي حاجة المستهلكين، إضافة إلى الورشات الصناعية التي تخدم القطاع الزراعي، وتسد الحاجات المنزلية.

إلى الغرب من عامودا تقع بلدة الدرباسية التي تبعد عنها 26 كم، وهي ناحية مرتبطة بمنطقة رأس العين. سابقًا كانت قرماني هي مركز الناحية. تقع في مواجهتها درباسية فوق الخط كما يسميها سكان المنطقة Dirbêsiya Serxetê. وهي الواقعة في الجانب التركي من الحدود بموجب اتفاق رسم الحدود. يفصل بين المدينتين الخط الحديدي، والألغام المزروعة في الحدود. منطقة الدرباسية زراعية في المقام الأول، وهي موطن العشائر الكيكية التي قسّمت ما بين تركيا وسورية. ويبلغ تعداد سكان المنطقة حوالي 150 ألفًا، منهم نحو 30 ألفًا في مركز الناحية والقرى الملاصقة لها، من مثل: تليلون وجطلي وكربتلي، أما الباقي فيتوزع بين أكثر من 100 قرية تابعة لمركز الناحية. ترتبط البلدة مع عامودا بطريق موازية لسكة الحديد. وترتبط بطريق مع مدينة الحسكة التي تقع إلى الجنوب منها بمسافة قدرها 70 كم، ومع مدينة رأس العين التي تقع إلى الغرب منها بمسافة 70 كم. نسبة الكرد في منطقة الدرباسية حوالي 80 في المئة، أما البقية فهم عرب ومكونات أخريات من مثل السريان.

Serê Kanyê سري كاني (رأس العين): هي إداريًا مركز المنطقة، كانت مرتبطة سابقًا قبل ترسيم الحدود بويران شار Wêran Şehir. تتمركز فيها أسرة إبراهيم باشا ذات الدور الكبير في المنطقة أيام السلطة العثمانية، خصوصًا في عهد السلطان عبد الحميد. فقد كانت المنطقة الممتدة حتى جبل عبد العزيز مسجلة بوصفها مراعيًا باسمها، أما نفوذها الحيوي فقد شمل مساحات أبعد من ذلك. تشتهر منطقة رأس العين بينابيعها التي تعد مصدر الخابور، ومن هنا كان اسمها سري كاني، هذا الاسم الذي عرّب حرفيًا فغدا رأس العين، إلا أن غزارة ينابيع المنطقة قد انخفضت في السنوات الأخيرة بنسبة كبيرة، وذلك نتيجة المشروعات المائية التركية الكبيرة، والحفر العشوائي للآبار الارتوازية. عدد سكان المنطقة أكثر من 150 ألف نسمة، منهم حوالي 40 ألفًا في مركز المدينة، أما الباقي فيتوزع في القرى التابعة، وعددها يربو على المئة. توجد في المنطقة ثروة مائية جارية مهمة، تتمثل في نهر الخابور، إضافة إلى الينابيع الكبريتية، هذا إلى جانب الثروة المائية الباطنية. المنطقة زراعية في المقام الأول، وزراعتها مروية بصورة أساس. أهم محصولاتها: الحبوب والقطن، إلى جانب الأشجار المثمرة. وفضلاً عما تقدم، تشتهر المنطقة بطابعها الأثري إذ تضم المنطقة تل حلف الشهير الذي يعد فخاره واحدًا من أبرز ما عُثِر عليه من فخار العصور القديمة، وبه يؤرخ لمرحلة مهمة من مراحل التاريخ ما قبل

الوجود الكردي في سورية تاريخيًا واجتماعيًا

المكتوب. ثم إن المنطقة كانت ذات أهمية خاصة في عهود المبتانيين والحثيين والأفوام التي أتت من بعدهما، ويشار هنا إلى تل فخيرية الذي يظن حتى الآن أنه يضم موقع عاصمة المبتانيين وأشوكاني⁽³¹⁾.

وأخيرًا نأتي إلى مركز المحافظة، الحسكة المدينة التي بدأ الاهتمام بها في عهد الفرنسيين، وكبرت بصورة ملحوظة في السنوات الأخيرة، عدد السكان في منطقة الحسكة حوالي 500 ألف نسمة. المنطقة تضم الحسكة المدينة، ومجموعة من النواحي والبلديات من مثل: تل تمر، تل براك، الشدادة، الجبسة، مركدة، إضافة إلى أكثر من 150 قرية. نسبة الكرد في المدينة نفسها حوالي 40 في المئة، أما النسبة الباقية فهي تضم العرب والسريان والأشوريين والأرمن والكلدان والجاجان. تتصف القرى التي تقع شمال مدينة الحسكة بطابعها الكردي، في حين إن نسبة الكرد تقل بصورة ملحوظة في القرى الواقعة إلى الجنوب والشرق من المدينة. المدينة حديثة نسبيًا، وقد اهتمت بها الحكومة بصورة لافتة للنظر على حساب مدينة قامشلي، المدينة الكبيرة والمهمة بالنسبة إلى موقعها. مساحة المخطط التنظيمي للحسكة هي 800 هكتار. تشتهر المدينة بنهر الخابور الذي يجري في وسطها، لكنه -مع الأسف- تأثر بالجفاف إلى حد بعيد. تعد الحسكة المركز الإداري للمنطقة، وقد حرصت الحكومات المتعاقبات باستمرار على اعتماد المركزية الإدارية الصارمة في تسير المعاملات. وكانت في الوقت ذاته حازمة أمام مطالبة الأهالي بضرورة إحداث محافظة القامشلي، أسوة ببقية المحافظات الأخرى المستجدة من مثل طرطوس والرقّة، علمًا بأن اتساع المنطقة وأهميتها الاقتصادية، يستلزمان مثل هذا التقسيم الإداري؛ فابن ديريك مثلاً عليه أن يسافر مسافة 200 كم من أجل الحصول على توقيع إداري أو ما شابه، لكن السلطات كانت متشددة في رفضها هذا المطلب على الرغم من مشروعيتها ومعقوليتها، انطلاقاً من هواجسها الشوفينية التي تريد قطع الطريق بصورة نهائية أمام إحداث محافظة يكون الكرد فيها الأغلبية السائدة بصورة لا تدع المجال لأي شك، وذلك تحسباً لأي احتمالات مستقبلية.

أما المنطقة الكردية السورية الثانية فهي منطقة كوباني التي استمدت اسمها من اسم الشركة الألمانية التي أنشأت خط القطار السريع في عام 1912، ولكنه -الاسم- غدا لاحقاً عين العرب في إطار سياسة التعريب المتبعة تجاه المناطق الكردية. وقد سألت بنفسني عددًا من المسنين في المنطقة في أثناء زيارتي الكثيرة لها عن حكاية هذه التسمية الأخيرة، وما أجمعوا عليه هو أنه كان يوجد في المنطقة نبعان: الأول كان يسمى كانيا مرشدي أي نبع مرشد، (مرشد ببنار بالتركية)، في حين سمي الثاني بكانيا عربا - نبع العرب، (عرب ببنار بالتركية)، لأن العرب الرحل كانوا يأتون صيفاً مع مواشيهم إلى المنطقة من بوادي الرقة، وكان النبع مصدر مياههم، وهذا معناه أن سكان المنطقة الكرد هم الذين أطلقوا اسم عين العرب على نبع يقع ضمن منطقتهم هم. وما عرفته من أولئك المسنين أن الشيوخ العرب في تلك المرحلة كانوا يقررون بالوضع، ويعترفون بكون برية كوباني تابعة للمنطقة الكردية منذ البدايات. المنطقة كانت تابعة سابقاً لأورفة، ولكن

(31) راجع: جرنوت فيلهلم، ص 62-63.

بعد تقسيم الحدود أصبحت كوباني مركزاً للمدينة الحديثة. تتبع المنطقة إدارياً محافظة حلب، وكانت كذلك خلال العهد العثماني⁽³²⁾. وتضم حوالي 300 ألف نسمة، بينهم أكثر من 70 ألفاً في مركز المدينة، بينما البقية تتوزع في نحو 200 قرية تابعة لها. تفصل بين كوباني والجزيرة تل أبيض التي يسكنها مزيج من العرب والكرد والمكونات الأخريات، وهناك كثير من القرى الكردية بين كوباني وتل أبيض، وبينها وبين الرقة، لكن المنطقتين كلتيهما (الجزيرة وكوباني) ترتبطان بالمناطق الكردية في تركيا، وتلتقيان من خلالها، الأمر الذي يؤكد مرة أخرى مدى قسوة التقسيم وتعسفه.

تقع مدينة كوباني/ عين العرب إلى الشرق من نهر الفرات على مسافة 30 كم. والمنطقة بصورة عامة هي امتداد لسهل سروج الذي يقع اليوم في الجانب التركي. تشتهر المنطقة بزراعة الحبوب خصوصاً الشعير. وكذلك القطن والأشجار المثمرة من مثل المشمش واللوز والفسق الحلي.

وأخيراً نأتي إلى منطقة عفرين التي استمدت اسمها من نهر عفرين. كانت المنطقة تابعة إدارياً في السابق لكلس مركز القضاء الذي بقيت بموجب التقسيم بموجب الاتفاق الفرنسي- التركي في الجانب التركي. في عهد الانتداب الفرنسي شكّل قضاء جديد باسم كرداغ/ جبل الكرد، وذلك بموجب القرار رقم 33، في 4 أيلول/ سبتمبر 1922، وكان يضم في ذلك الحين أربع نواح هي: (1- الحمام. 2. قاطمة. 3- راجو. 4- بلبل)⁽³³⁾. تتكون منطقة عفرين في يومنا الراهن من سبع نواح هي: عفرين المركز، شران، معبلي، بلبل، راجو، جنديرس، شيخ الحديد. إضافة إلى نحو 400 قرية ونحو 160 مزرعة. يقدر عدد سكان منطقة عفرين بنحو 500 ألف نسمة. المنطقة جبلية، تجمع بين مناخ الجبل والمتوسط قربها من البحر.

وتجدر الإشارة هنا إلى كثير من سكان المنطقة هاجر منها إلى القسم الشمالي من كردستان التابع حالياً لتركيا، في حين إن قسماً آخر لا يستهان به توجه نحو مدينة حلب بحثاً عن فرص عمل أفضل، وذلك نتيجة واقع الإهمال الذي تعانيه المنطقة، شأنها في ذلك شأن بقية المناطق الكردية الأخرى. تشتهر منطقة عفرين بالزيتون والزيت الكرديين، إضافة إلى الأشجار المثمرة خصوصاً الفستق الحلي، والمشمش، والعنب، إلى جانب الخضروات والحبوب والبقوليات، ثم إن طبيعة المنطقة خلابة ساحرة، تمتلك إمكانات سياحية كبيرة، فضلاً عن كنوزها الأثرية وبخاصة في منطقتي كفر جنة والنبي هورو⁽³⁴⁾.

(32) راجع حول هذا الموضوع:

طاهر سazan، ص 289 و 458.

الوثيقة رقم 231 من المجلد 344، 30 آب/ أغسطس 1913.

(33) جميل كنه، نبذة عن المظالم الفرنسية، ج1، (حلب، مطبعة الوطن العربي، 1967)، ص 4.

(34) للمزيد من الاطلاع على واقع منطقة عفرين بجوانبه التفصيلية المختلفة راجع:

د. محمد عبدو علي، جبل الكرد: دراسة تاريخية اجتماعية توثيقية، (د. ن، 2003).

2- الواقع الاجتماعي

المجتمع الكردي السوري في أصوله مجتمع ريفي- عشائري زراعي مع بؤر حضرية إذا صح التعبير. وذلك نتيجة واقع التقسيم الذي حصل في المنطقة بعد الحرب العالمية الأولى كما أسلفنا من قبل. ولكن الواقع الجديد دفع بسكان المنطقة إلى الاستقرار الزراعي بصورة أشمل، كما أدى في الوقت ذاته إلى ظهور تجمعات سكانية جديدة، سرعان ما تحولت إلى مدن، حلت مكان المدن التي ظلت في الجانب التركي، وذلك لتلبية حاجات المنطقة من جهة، وتلبية متطلبات سلطات الانتداب الفرنسية الأمنية والإدارية منها والاقتصادية. ولكن الطابع العشائري ظل له وزنه لبعض الوقت.

ومع تطبيق الإصلاح الزراعي أيام الوحدة السورية - المصرية 1958، وتعاضل حجم المدن المستحدثة، تراجعت أهمية العشيرة على صعيد الدور الموجه في المجتمع. وحلت محلها الأسرة الكبيرة، أو نظام العائلات، وبخاصة في المدن التي ظلت على علاقة وثيقة مع الريف. إذ إن أغلبية سكانها كانوا يمتلكون الأراضي الزراعية في القرى المحيطة، بل كان قسم كبير منهم يمتلك البيوت أيضًا، ويتنقلون بصورة دورية بين القرية والمدينة. وهذا ما أدى بدوره إلى سيادة العلاقة الاجتماعية المحافظة في تلك المدن. ثم إن الريف المحيط بات أكثر انفتاحًا نتيجة التواصل المستمر مع المدن.

المجتمع الكردي بصورة عامة مجتمع متدين محافظ، ولكنه غير متزمت، ويتجلى ذلك في حالة الاختلاط بين الجنسين في المناسبات الاجتماعية والمواسم الزراعية والحياة العامة، وحتى في العمل السياسي. ربما تختلف الصورة من منطقة إلى أخرى، ولكن الاتجاه العام غير المتشدد هو السائد. ولعله من اللافت هنا أن نلاحظ خلو المجتمع الكردي تقريبًا من ظاهرة الإسلام السياسي. وبالتوافق مع هذا التوجه، يتسم المجتمع الكردي بانفتاحه على أتباع الأديان والمذاهب الأخرى جميعها. واحترامه لدور العبادة الخاصة بهم، واحترام المناسبات والطقوس الدينية الخاصة بهم. بل هناك مشاركة اعتيادية في كثير من هذه المناسبات.

هذا مع العلم أن الأغلبية الساحقة من كرد سورية هم من المسلمين السنة، ومن المذهب الشافعي تحديدًا. هناك أقلية محدودة من أتباع المذهب العلوي في منطقة عفرين. وأقلية محدودة من أتباع الديانة الأيزيدية في مناطق قبور البيض/تربة سبي والحسكة وعامودة ورأس العين/ سري كاني وعفرين.

يحتفل الكرد السوريون بمناسباتهم الدينية والقومية، خصوصًا عيد نوروز، الذي يعدّ بداية السنة الكردية الجديدة، ويصادف موعد الانقلاب الربيعي 21 آذار/ مارس.

الشعور بالهوية القومية لافت وقوي لدى الكرد السوريين، وما يعززه أكثر يتمثل في سياسات الاضطهاد المزودج التي مارسها النظام السياسي، وبخاصة في مرحلة البعث بحقهم. ومن هنا نلاحظ الانتشار الواسع للأحزاب الكردية ومنظمات المجتمع المدني والفاعليات المجتمعية التي تأخذ بالمنحى القومي.

أما على صعيد النشاط الاقتصادي والوضع المعيشي، فالزراعة بفرعيها المروي والبعلي هي العمود الفقري للاقتصاد في المناطق الكردية المختلفة، إلى جانب الثروة الحيوانية. أهم المزروعات هي الحبوب بأنواعها التي تشتهر بها منطقة

الجزيرة، والقطن، والسمسم والكمون والخضروات والفواكه، والزيتون الذي تشتهر به منطقة عفرين. أما القطاع الزراعي فهو يقتصر على المشاغل والورشات الصغيرة التي توفر مستلزمات الإنتاج الزراعي بالدرجة الأولى، إلى جانب الحاجات المنزلية. وهناك قطاع خدمات مقبول نسبياً، يخدم العملية الإنتاجية، ويقدم الخدمات للمواطنين في المستويات المختلفة. لا توجد مشروعات اقتصادية كبرى خاصة أو حكومية في المناطق الكردية. ومن هنا كان ذلك الثقل للطبقة الوسطى التي حافظت على التوازنات المجتمعية، وأسهمت في المحافظة على صيغة من الاعتدال في المواقف والآراء.

غير أن هذه الصورة في مجملها قد تغيرت كثيراً في وقت الراهن في أوضاع الثورة والمتغيرات التي حدثت في المناطق المعنية. هناك حالة هجرة مخيفة، وبخاصة بين الجيل الشاب، الأمر الذي أدى إلى خلخلة قوية في البنية المجتمعية. ثم إن أحوال الحرب أفزت مجموعة من الفئات التي استفادت من واقع الحرب، مقابل تراجع الوضع المعيشي لأغلبية السكان، الأمر الذي دفع كثيرين نحو الهجرة سواء الهجرة الخارجية أم الداخلية نحو الأرياف⁽³⁵⁾.

خلاصات أو ملاحظات لا بد منها

1- مغالطة المجتمع الكردي القبلي

جرت العادة بين جمهور من الدارسين للتاريخ الكردي العام -انطلاقاً من دوافع يُشك في جدارتها العلمية- على تناول المجتمع الكردي بصورة عامة بوصفه محض قبائل تعيش على الرعي والزراعة الموسمية غير المستقرة. فهم لا يشيرون من قريب أو من بعيد إلى الحياة المدنية في المجتمع الكردي. ولا يتحدثون عن المدارس الدينية الكردية التي يعود تاريخها المعروف لدى المسنين من أبناء المنطقة إلى ثلاثمائة عام على الأقل. ويتحاشى هؤلاء عن قصد في معظم الأحيان تناول الاستقرار الزراعي الكردي منذ القديم، هذا فضلاً عن تطور النشاط التجاري بين الأكراد، وإتقانهم الحرف المختلفة، فضلاً عن اهتمامهم الجاد باكتساب المعارف العلمية، إلى جانب الإسهام الفاعل في التنظيمات السياسية والاجتماعية، والإصرار على الاحتفاظ باللغة الكردية السليمة، والسعي إلى تطويرها من خلال الأدب والنقد، وما إلى ذلك على الرغم من المحظورات جميعها.

(35) للمزيد حول الواقع الاجتماعي والمعيشي للسكان في المناطق الكردية راجع:

1. د. محمد عبدو علي، جبل الكرد: دراسة تاريخية اجتماعية توثيقية، (د.ن، 2003).
2. د. أحمد محمود الخليل، الشخصية الكردية، ط1، (أربيل: مطبعة الموكرياني، 2013).
3. د. أحمد محمد خليل، سياحة في ذاكرة جبل الكرد (كرداغ)، ط1، (دمشق: دار الزمان- دمشق بالتعاون مع مؤسسة سما- دبي، 2010).
4. محمد جمال باروت، التكون التاريخي الحديث للجزيرة السورية: أسئلة وإشكاليات التحول من البداوة إلى العمران الحضري. ط1، (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

الوجود الكردي في سورية تاريخيًا واجتماعيًا

هذا كله يترك جانبًا، بغية إفساح المجال أمام وجهة نظر لا أساس لها من العلمية فحواها أن المجتمع الكردي هو محض جملة من القبائل المتخاصمة المتصارعة التي لم تستقر بعد، ثم إنها عاجزة عن تحمل أي أعباء إدارية، أو مستلزمات المجتمع المدني المعاصر الضرورية.

ومن أجل تغطية هشاشة هذه الآراء المتهافنة أصلاً، يعود أصحابها إلى مرجع قديم مشكوك في علميته وصدقيته، يتحدث عن الكرد في القرن الثامن عشر أو ربما قبله، ليمارسوا نهجاً انتقائياً، يختارون بموجبه ما يلائم توجهاتهم غير العلمية. لذلك ليس غريباً أن نجد ثبوتاً كاملاً لدى هؤلاء بأسماء العشائر الكردية التي ينسبون إليها ما يحلو لهم من صفات. متناسين أن هذه العشائر قد باتت منذ وقت طويل محض ذكرى لا دور لها في الحياة الواقعية بتشعباتها اليومية، وبخاصة على الصعيد السياسي، إذ تضم التنظيمات السياسية أبناء العشائر المختلفة التي كانت. فهؤلاء وجدوا أن الرابطة القومية أعم وأشمل من أي رابطة أخرى، لذلك التزموا، وعملوا من أجلها. وفي ما يخص المناطق الكردية في سورية، يلاحظ أن سكانه عرفوا الاستقرار الزراعي منذ القرن الثامن عشر على الأقل، وذلك استناداً إلى المعطيات المتوافرة حالياً، وبخاصة ذاكرة الأجيال، ثم إنهم أتقنوا الحرف جميعها، ولعل الورشات الصناعية الموجودة بكثرة في المدن والبلدات الكردية كلها، إلى جانب العدد الهائل من خريجي الجامعات، والكتاب، والأدباء، والفنانين بالمعنى الأوسع لهاتين الكلمتين الأخيرتين، لعل ذلك كله يستحق إعادة النظر في زعم قبلية المجتمع الكردي الذي يتكئ عليه بعضهم بقصد التنصل من ضرورة الاعتراف بحقوق هذا الشعب، وذلك بالتشكيك في وجوده أصلاً.

2- هشاشة زعم الوجود الكردي الطارئ في سورية

ينطلق كثير ممن يتناولون المسألة الكردية في سورية من موقع رغوي إنكاري في كتاباتهم وتصريحاتهم من الزعم القائل: إن ظهور الكرد في سورية «كان نتيجة هربهم من الظلم التركي، فوجدوا في سورية ملاذاً آمناً، وكرماً عربياً، كان الأحرى بهم الاعتراف بفضله، لكنهم اختاروا التنكر بكل معانيه، وطالبوا بما ليس لهم؛ خاصة حديثهم عن وجود جزء من كردستان في سورية».

قبل الأشياء كلها، لا بد من الملاحظة أن هؤلاء يشددون على الجزيرة وحدها، وكأنهم يريدون الترويج لزعم مفاده أن الوجود الكردي في كردستان سورية ينحصر في هذه المنطقة وحدها، من دون كوبياني وعفرين اللتين تضمنا حوالي 800 ألف كردي، فضلاً عن القرى الكردية الكبيرة في منطقة الباب وإعزاز وحلب⁽³⁶⁾، والوجود الكردي الكبير في مدينتي حلب ودمشق، وريف دمشق، والمحافظات السورية معظمها، إن لم نقل جميعها. أما في ما يتصل بموضوع

(36) للاطلاع على أسماء القرى الكردية في منطقتي الباب وإعزاز يمكن العودة إلى:

علي عبد الله كولو، التوزيع الإداري للمناطق الكردية في سورية. مركز اسبار.

دراسات-سورية/568814816198518/التوزيع-الاداري-للمناطق-الكوردية-في-سوريا/http://www.asbarme.com/ar/articles/

الهجرة، فهؤلاء يتجاهلون سوء نية واقع المنطقة قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها. فهؤلاء يختزلون التاريخ والجغرافيا والحقوق الكردية المشروعة بمزاعم لا تتطابق مع الوقائع، ولا تمثل أساساً لأي مقارنة موضوعية من شأنها المساهمة في معالجة المشكلة.

وبافتراض أن موضوع هجرة الكرد إلى سورية يتكرر كثيراً، وهناك من يربط بين تلك الهجرة والمخططات الاستعمارية، فسنتناوله بشيء من التفصيل بغية التوضيح.

تعرض الكرد في أثناء الحرب العالمية الأولى 1914-1918، في المنطقة الممتدة من الحدود الروسية إلى بدليس، إلى ضغط مزدوج من الجيش الروسي المقتحم من جهة، والجيش التركي الذي كان يرهق السكان من جهة ثانية، فقد كان هذا الأخير يجند الرجال ويسيطر على كل شيء في سبيل الحرب، تجاه هذا الوضع الصعب والمعقد، اضطر الناس في المنطقة المشار إليها إلى ترك قراهم وممتلكاتهم إنقاذاً لأرواحهم، فتحركوا في الاتجاهات جميعها. قسم محدود من هؤلاء توجه نحو الجنوب، وهم في ذلك كانوا يبحثون عن ملاذ آمن ضمن حدود وطنهم الذي لم يكن قد قسم بعد. فاستقروا في المدن والقرى الكردية إلى الشمال والجنوب من سكة قطار الشرق السريع التي تفصل اليوم بين تركيا وسورية في منطقة الجزيرة - أنجزت هذه السكة في عام 1912- لكن استقرار هؤلاء لم يستمر طويلاً، إذ إن البنية الاجتماعية لم تستوعبهم، بل ظلوا بالنسبة إليها محض عناصر هامشية تحوم حول المجتمع، ولا تجد سبيلاً أمامها لتتحول إلى عنصر يأخذ دوره ضمن شبكة العلاقات الاجتماعية التي كانت قائمة حينذاك، على الرغم من اشتراكهم في المنبت القومي نفسه. وما ترتب على ذلك تمثل في التعامل معهم على صعيد المعيار الاجتماعي بوصفهم أدنى مرتبة من سكان المنطقة الأصليين، وهذه مسألة معروفة، نجد نماذج لها في مناطق الأزمات المختلفة، نشير هنا على سبيل المثال لا الحصر إلى وضع اللاجئين الفلسطينيين بعد عام 1948 في كل من سورية ولبنان ومصر، ونشير إلى النازحين السوريين من الجولان إثر حرب 1967 والمهجرين اللبنانيين في أثناء الحرب الأهلية اللبنانية 1975-1990 لذلك عاد القسم الأكبر من هؤلاء إلى مناطقهم، إلى بيوتهم وأماكنهم حال انتهاء الحرب، نتيجة عجزهم عن التكيف مع المناخ الجديد، وصعوبة تحملهم للنظرة الدونية من أبناء جلدتهم الكرد الذين لم يكن الوعي القومي بمفهومه المعاصر قد تأصل بينهم بعد بما يكفي. إلى جانب ذلك، كان هؤلاء المهاجرين معظمهم قد تركوا وراءهم أراضي خصبة، وبيئة اعتادوها في المستويات المختلفة، وبخاصة الاجتماعية والمناخية منها. وفي المقابل لم يجد هؤلاء في المنطقة وسيلة إنتاج ملائمة، تمكنهم من تأمين مصدر معيشي ملائم. لذلك ارتأوا العودة لدى أول فرصة سنحت لهم. مجموعة صغيرة محدودة العدد هي التي بقيت، وذلك بفعل أوضاع كل أسرة، لكنها كانت تمتلك مشروعيتها الكاملة في البقاء، إذ إن هجرتها كانت داخلية، ضمن إطار وطنها، شأنها في ذلك شأن هجرة العرب بين الأقطار العربية. لكن هذه المجموعة ذاتها فوجئت في ما بعد بعملية التقسيم في العشرينيات من القرن الماضي، هذا التقسيم الذي كان في البداية ضريبياً، إذ استمر الناس في التنقل عبر طرفي الحدود من دون أي تدقيق حقيقي، ولكن مع الوقت اشتدت الإجراءات، وباتت المسألة أكثر ضبطاً وحرماً، لذلك فضل قسم من هذه المجموعة العودة إلى منطقته الأولى، بعد أن أدرك أن الصلات بينه وبين ذوي القرى ستقطع نهائياً إن استمر في

الوجود الكردي في سورية تاريخيًا واجتماعيًا

البقاء. كثيرون من هؤلاء كانوا يمتلكون الجنسية السورية، لكنهم استغنوا عنها وعادوا أدراجهم إلى قراهم، ولم يكونوا في أي يوم من الأيام عناصر «مؤامرة استعمارية كبيرة تهدد عروبة الجزيرة العليا المحاذية للحدود مع تركيا» -الكردية أصلاً- كما يحلو لأصحاب عدد من الكتابات اللامسؤولة الترويج له. ويستطيع أي مهتم (قادر) أن يعود بنفسه -في ما إذا سمح له- إلى السجلات المدنية في مدن الجزيرة، ليتأكد بنفسه من عدد هؤلاء الذين غادروا ممن امتلكوا الجنسية السورية بطرائق مشروعة، كونهم كانوا في المنطقة قبل تأسيس الدولة السورية.

أما الادعاء الآخر القائل إن الكرد في سورية هم من أولئك الكرد الذي لاذوا بسورية في منتصف العشرينيات، في إثر إخفاق ثورة الشيخ سعيد بيران عام 1925، فهو أمر مردود، لأن العدد الذي وصل إلى سورية من الكرد في هذا التاريخ كان محدوداً للغاية، معظمهم كانوا من الفاعليات السياسية المثقفة التي توجهت إلى أبناء شعبها في المناطق الكردية السورية، كي تلتقط أنفاسها، وتعد العدة لعمل جديد. وهذا ما أقدمت عليه حقيقة. لذلك عاد القسم الأكبر من هؤلاء لاحقاً ليستشهد أو ليعتقل، في حين إن قسماً آخر استفاد من العفو الذي أصدره الحزب الديمقراطي التركي لدى استلامه السلطة في أنقرة عام 1950، ومن هؤلاء (أفراد ينتمون إلى قبيلة جيتو وخليكا سلان) (37).

وبمناسبة الحديث عن ثورة الشيخ سعيد بيران نعيد إلى الأذهان الدور الفرنسي المناهض لتلك الثورة، فنقل «الجيش التركي بواسطة السكة الحديدية من أنقرة إلى ديار بكر عبر سورية لم يكن ممكناً لولا مساعدة الفرنسيين، وعلينا ألا ننسى أن سورية كانت آنذاك مستعمرة فرنسية. ولو كانت فرنسا قد منعت الجيش التركي من المرور عبر سورية لربما نجحت ثورة الشيخ سعيد. أو لربما أتيحت لها فرصة تسجيل نصر على الأقل» (38).

وحينما قدم عدد من رجالات الثورة إلى سورية، كان مستوى الوعي القومي قد تقدم نسبياً، وذلك بفعل تطور الحوادث المتلاحقة بعد الحرب العالمية الأولى؛ وشعور الناس بأن أموراً كبيرة يجري ترتيبها من حولهم. لذلك استقبلوا القادمين بترحيب خاص، وقدموا لهم ما كانوا يستطيعون من تسهيلات، إلا أن هؤلاء لم يكن في ذهنهم البقاء مطلقاً، بل كانوا يتطلعون نحو انتفاضات جديدة تعيد الحق إلى أصحابه، نذكر من هؤلاء الأمير جلادت بدرخان الذي ظل حتى أواخر أيامه يحلم بوطن كردي، ويعمل من أجله بالسبل المختلفة.

أما الهجرة الثالثة التي يجري الحديث عنها أحياناً فهي التي كانت إلى لبنان عبر سورية في الثلاثينيات والأربعينيات. إذ اضطر عدد من الكرد تحت وطأة الاضطهاد نتيجة السياسة الكمالية في تركيا، وبفعل الأوضاع المعيشية الصعبة في تلك المرحلة؛ إلى ترك قراهم والبحث عن وضع أفضل، فتحركوا جنوباً نحو منطقة الجزيرة علّهم يجدون هناك استقراراً نسبياً، ريثما تنجلي الأمور في منطقتهم. وهؤلاء معظمهم كانوا ينتمون بصلبة القربى إلى الكرد القاطنين هناك. الأغلبية العظمى من مجموعة المهاجرين هذه كانت من منطقة جبال أومريان التي كانت قد أنهكتها المصاعب المعيشية، إلى

(37) إسماعيل بيشكجي، كردستان مستعمرة دولية، زهير عبد الملك (مترجم). (السويد، 1988). ص 306.

(38) إسماعيل بيشكجي، كردستان مستعمرة دولية، ص 55.

جانب الاضطهاد الحكومي، والخلافات المستمرة بين الآغوات، تلك الخلافات التي كانت تؤدي بالمنطقة إلى الدوران في حلقة عنف لا نهاية لها، فنزل هؤلاء إلى (بن ختي) تحت الخط -بصورة اعتيادية- وكانت حركتهم نحو الجنوب قبل التقسيم مألوفة وأكثر سهولة. إلا أن إقامتهم لم تدم طويلاً في منطقة الجزيرة، لذلك اختاروا التوجه إلى لبنان، إذ كانت الأوضاع المعيشية تبدو أفضل، وإمكانات الحصول على عمل ما كانت أكبر⁽³⁹⁾.

3- مكونات المسألة الكردية في سورية

المسألة الكردية أو القضية الكردية -وهو المصطلح المستخدم من الأحزاب السياسية الكردية- في سورية هي حصيلة تفاعل نتائج التقسيم الاعباطي الذي تعرضت له منطقتنا بعد الحرب العالمية الأولى مع عجز الحكومات السورية المتعاقبات، وبخاصة في مرحلة حكم البعث الطويلة نسبياً، من التأسيس لمشروع وطني سوري، كان من شأنه طمأنة المكونات السورية كلها بالاعتراف بخصوصياتها، وحقوقها، ولا سيما حقها في المشاركة الفاعلة في الحكم ومؤسسات الدولة، والاستفادة من مشروعات التنمية، وامتلاك الفرصة العادلة لتطوير ثقافتها وفعاليتها المجتمعية، واستخدام لغتها في التعليم والنشر ووسائل الإعلام. فقد استمر النظام البعثي، وبخاصة في المرحلة الأسدية، في عناده وإصراره على رفض الاعتراف بالوجود الكردي في سورية، متجاهلاً حقائق التاريخ والجغرافيا، ولم يكتف بذلك بالرفض الأيديولوجي اللاتاريخي بل طبق المشروعات العنصرية كلها التي كان يريد من خلالها تحقيق صيغة من المواءمة بين تطلعاته العقائدية والواقع العياني على الأرض. ونشير هنا -على سبيل الذكر لا الحصر- إلى مشروعات الحزام والإحصاء والتعريب القسري، والقوانين والمرسومات الخاصة بالمناطق الكردية.

وذلك كله أسهم في تعقد الوضع، ولكن بقيت القضية قائمة فاعلة من دون أي حل.

وفي يومنا الراهن باتت هذه القضية تطرح بجدية ضبابية لافتة في ضوء المتغيرات الجديدة. وباتت ورقة يستخدمها الآخرون لبلوغ مآربهم بمنأى عن الكرد والسوريين عموماً.

ولكن في الأحوال جميعها تبقى القضية الكردية في سورية قضية وطنية سورية رئيسة على الرغم من أبعادها الإقليمية والدولية، وحلها الأمثل لن يكون إلا بالمشروع الوطني السوري المتكامل الذي يطمئن الجميع، ويعزز إجراءات الثقة بصورة واقعية لا مجاملاتية خاوية. مشروع يعترف بالحقوق والخصوصيات، ويقطع مع المقاربات العقيمة التي كانت حتى الآن. فالمسألة في جوهرها ليست مسألة الأحق والأقدم، بل هي مسألة المكون السوري الثاني في التعداد السكاني الذي كان باستمرار موضوعاً للنبد والقهر والتغيب والصهر.

(39) للمزيد حول هذا الموضوع راجع:

أحمد محمد أحمد، أكراد لبنان وتنظيمهم الاجتماعي والسياسي، (بيروت، مكتبة الفقيه، 1995).

الوجود الكردي في سورية تاريخيًا واجتماعيًا

الملحق

الاتفاق الفرنسي - التركي

أنقرة، تشرين الأول/ أكتوبر 1921.

«لقد تم التوصل بين حكومة المجلس التركي الكبير والجمهورية الفرنسية إلى ضرورة عقد اتفاقية في ما بينهما. وقد كلف لإنجاز هذا الأمر عن المجلس الكبير وزير الخارجية والنائب السيد يوسف كمال بك. وعن الجمهورية الفرنسية الوزير السابق السيد هنري فرانكلين بويون. وقد منحا كامل الصلاحيات من أجل إنجاز هذا الموضوع.

بعد المداولة ومقارنة الوثائق، اتفق السيدان المشار إليهما على المواد التالية:

- 1- يؤكد الطرفان المشاركان في هذه الاتفاقية على أنه بمجرد التوقيع عليها سيتم إبلاغ الجيش والمؤسسات المدنية والمواطنين بالمستجدات المترتبة عليها.
 - 2- بناء على هذه الاتفاقية، سيقوم الطرفان بإطلاق سراح أسرى الحرب، والمساجين، من المواطنين الفرنسيين أو الأتراك، من قبل الجانبين.
- يتكفل الطرف الذي يقوم بإطلاق سراح السجناء الموجودين لديه بنفقات إيصالهم إلى أقرب نقطة من موقع تسليمهم إلى الطرف الآخر. ويشمل مفعول هذا الاتفاق جميع السجناء، سواء من المحكومين أو الموقوفين، وبغض النظر عن مدة محكوميتهم أو مدة بقائهم في السجن.
- 1- ستقوم القوات الفرنسية بعد التوقيع على هذه الاتفاقية، بناء على المادة الثامنة منها، بالانسحاب إلى جنوب الخط الحديدي (خط قطار الشرق السريع)، في حين إن القوات التركية تنتقل إلى شمال الخط المذكور وذلك في غضون شهرين على الأكثر.
 - 2- ستكون هيئة مشتركة تتألف من الطرفين، يناط بها مسؤولية اتخاذ القرارات بخصوص تحديد المناطق التي سيتم الانسحاب منها، وتلك التي سيتم الاستقرار فيها، وذلك ضمن المدة الزمنية المشار إليها في المادة الثالثة.
 - 3- بعد استقرار كل طرف في الأراضي المخصصة له، سيعلم الطرفان العفو العام.
 - 4- تلتزم حكومة المجلس التركي الكبير بمراعاة حقوق الأقليات الواردة في الميثاق الوطني التركي. وذلك استناداً إلى ما اتفق عليه من مبادئ تتناول حقوق الأقليات، بين دول الحلفاء وخصومهم.
 - 5- في ما يتعلق بمنطقة اسكندرونة، سيكون هناك نظام إداري خاص. وسيكون في استطاعة المواطنين من أصول تركية الاستفادة من جميع الطاقات بغية تطوير ثقافتهم، وستحظى اللغة التركية هناك بمكانة رسمية.
 - 6- سيتم رسم الخط الوارد ذكره في المادة الثالثة كما يلي: يبدأ خط الحدود من خليج اسكندرونة من نقطة تقع جنوب بانياس، ويتجه نحو ميدان اكبس (محطة القطار تبقى في الجانب السوري، بالإضافة إلى المنطقة المحيطة بها).

وبموجب هذا الخط ستبقى نقطة دسو (هكذا ورد الاسم في النص التركي) في الجانب السوري، في حين إن كارينا وكلس ستكونان في الجانب التركي (في منطقة ميدان اكبس). ثم يتجه الخط الحدودي نحو الجنوب الغربي حيث يلتقي مع محطة الراعي. بعد ذلك يسير مع سكة القطار (قطار الشرق السريع). وستبقى هذه السكة من محطة الراعي إلى نصيبين في الجانب التركي؛ ومن هناك يسير الخط المذكور على الطريق التي توصل بين نصيبين وجزيرة ابن عمرو، ليصل إلى دجلة. ستكون نصيبين إلى جانب جزيرة ابن عمرو بالإضافة إلى طريق التي تربط بينهما في الجانب التركي. ولكن من حق الدولتين (الموقعيتين) الاستفادة من الطريق المشار إليها على قدم المساواة. أما بالنسبة للمحطات الرئيسة والفرعية الواقعة ما بين محطة الراعي ونصيبين، فهي تعتبر جزءاً من سكة الحديد نفسها، لذلك ستكون لتركيا.

بعد التوقيع على هذه الاتفاقية، ستتشكل لجنة تضم ممثلين من الطرفين، مهمتها رسم خط الحدود بين الدولتين، وذلك في غضون شهر.

1. سيعد قبر سليمان شاخ جد السلطان عثمان (مؤسس الإمبراطورية العثمانية) المعروف بالمقبرة التركية في قلعة جابر أرضاً تركية، بالإضافة إلى المنطقة المحيطة به. وسيكون من حق تركيا وضع الحراس ورفع العلم التركي هناك.

2. توافق حكومة المجلس التركي الكبير على التنازل عن جميع امتيازاتها بخصوص استثمار خط القطار من بوزاني إلى نصيبين، بالإضافة إلى جميع المؤسسات التابعة لها، الموجودة في ولاية أضنة، إلى جانب سائر امتيازات العمليات التجارية وما يتصل منها بالاستخدام، على أن تسلمها إلى شركة فرنسية توافق عليها الحكومة الفرنسية.

من حق الدولة التركية أن تنقل قواتها العسكرية على خط قطار الشرق السريع في المنطقة الواقعة ما بين ميدان اكبس ومحطة الراعي. (الخط يقع ضمن الأراضي السورية). وفي المقابل، من حق سورية أن تقوم بنقل قواتها العسكرية من محطة الراعي إلى نصيبين على الخط الحديدي نفسه، وذلك على القسم الواقع ضمن الأراضي التركية. ولن تكون هناك من حيث المبدأ أية فوارق بين الطرفين من جهة تعرف استخدام هذه السكة والخطوط المتفرعة عنها. (أي لن يكون هناك امتياز لطرف على حساب الطرف الآخر). وإذا ما اقتضت الضرورة بتجاوز هذا المبدأ؛ فسيكون حينئذ من حق الدولتين العمل بما تتفقان عليه في ما بينهما، والتحقق منه. ولكن في حال عدم الاتفاق على المبدأ المشار إليه، سيتصرف كل طرف وفق ما يراه مناسباً.

3. بعد التصديق على هذه الاتفاقية، ستقوم تركيا وسورية، بتشكيل لجنة مشتركة مهمتها وضع اتفاقية جمركية بين الطرفين، على أن يتم تحديد شروط ومدة تطبيق الاتفاقية المقترحة من قبل اللجنة المعنية. ولكن الى حين التوصل إلى اتفاقية من هذا القبيل، سيتمتع الطرفان بحرية الحركة المعفاة من الرسوم الجمركية.

الوجود الكردي في سورية تاريخيًا واجتماعيًا

4. سيتم تقسيم مياه نهر قويق بين حلب والمناطق الواقعة إلى الشمال منها في الجانب التركي، وذلك بما يراعي حقوق الطرفين ويرضيتهما.

5. سيكون من حق السكان المستقرين وأنصاف المستقرين الاستفادة كالسابق من المراعي وتملكها على جانبي خط الحدود المشار إليه في المادة الثامنة. ومن أجل تأمين مستلزمات الانتفاع المذكور، سيكون بإمكان هؤلاء الانتقال عبر طرفي الحدود بحرية مع قطعان حيواناتهم وأدواتهم وآلاتهم ومنتجاتهم، بالإضافة إلى ما يحتاجون إليه من بذار، من دون أن يدفعوا أية رسوم جمركية، أو تلك التي تخص المراعي. وسيدفع هؤلاء الضرائب لتلك الدولة التي يتبعونها (بصورة رسمية) من دون دفعها للدولة الأخرى (التي ينتقلون إليها بصورة مؤقتة).

20 أكتوبر 1921

أنقرة على نسختين

يوسف كمال YUSUF Kemal

هنري فرانكلين بويون Henri Franklin Bouillon

المصدر: حسن بيركي ديلان: سياسة تركيا الخارجية، 1929-1939 الترجمة من التركية الى الكردية: أحمد فريد، ومن الكردية إلى العربية: عبد الباسط سيدا. مخطوط.

ملاحظة: تمت الموافقة على هذه الاتفاقية في 18 شباط 1926. وقد وقع على التصديق من الجانب التركي توفيق رشدي آراس. ومن الجانب الفرنسي السفير الفرنسي في اسطنبول. وفي اليوم عينه صادق كل من تركيا وبريطانيا والعراق على اتفاقية مماثلة فيما بينهم، وذلك بخصوص الحدود بين تركيا والعراق.

المواد التي تناولت المسألة الكردية في معاهدة سيفر

نورد فيما يلي نص المواد الثلاثة التي ضمنها معاهدة سيفر، وهي تلك المواد التي تناولت وضع الشعب الكردي وآفاقه آنذاك. وقد اعتمدنا النص العربي الذي أورده زهير عبد الملك في كتابه «الأكراد وبلادهم كردستان بين سؤال وجواب»⁽⁴⁰⁾، وذلك بعد مقارنته بالنص الإنكليزي الذي اعتمده

Maxime, R, in: Chliand. G. (ed.) 1980 People without Country, The Kurds and Kurdistan, translated by Michael Pallis, London. PP43-43

«المادة 62- تتولى هيئة، تتخذ مقرها في اسطنبول، مكونة من ثلاثة أعضاء تعينهم حكومات كل من بريطانيا وفرنسا وإيطاليا، التحضير، أثناء الأشهر الستة الأولى التي تعقب تنفيذ هذه الاتفاقية، لوضع خطة لمنح حكم محلي للمناطق التي تسكنها غالبية من الأكراد والتي تقع إلى شرق الفرات وإلى جنوب الحدود الأرمنية التي ستحدد فيما بعد، وإلى شمال الحدود بين تركيا وسورية وبلاد ما بين النهرين، وعلى النحو المحدد في المادة 27 من القسم الثاني (2و3). وفي حالة عدم توافر إجماع في الآراء بصدد أي قضية، يحيل أعضاء الهيئة المذكورة كل إلى حكومته.

ينبغي أن توفر الخطة ضمانات كاملة لحماية الآشوريين والكلدانيين والجماعات العرقية أو الدينية الأخرى في المنطقة. ولهذا الغرض سترور المنطقة هيئة مكونة من ممثلي بريطانيا وفرنسا وإيطاليا وبلاد فارس والأكراد لكي تتولى تحديد أي تعديل -إن وجد- ينبغي إدخاله على الحدود التركية أينما تلتقي مع الحدود الفارسية وذلك على النحو الموضح في هذه المعاهدة.

المادة 63: توافق الحكومة العثمانية من الآن على قبول وتنفيذ القرارات التي تتخذها الهيئتان المقرر تشكيلهما في المادة 62 أعلاه خلال ثلاثة أشهر من تاريخ إخطارها بتنفيذ تلك القرارات.

المادة 64: وإذا ما طلب السكان الأكراد في المناطق المحددة في المادة 62 في غضون سنة واحدة من تاريخ تنفيذ هذه الاتفاقية من مجلس عصبة الأمم وأعربت غالبية سكان تلك المناطق عن رغبتها في الاستقلال عن تركيا، وإذا ما ارتأى المجلس أن هؤلاء السكان مؤهلون للاستقلال وأوصى بمنحهم إياه، توافق تركيا من الآن على قبول مثل هذه التوصية، وتتنازل عن جميع حقوقها وامتيازاتها في تلك المنطقة. وستكون تفاصيل هذا التنازل موضوعاً لاتفاقية خاصة تعقد فيما بين تركيا والدول الحليفة الكبرى.

وإذا تم التنازل، لن تعترض الدول الحليفة الكبرى إذا ما سعى الأكراد الذين يقطنون في ذلك الجزء من كردستان والذي يقع حالياً ضمن ولاية الموصل لأن يصبحوا مواطنين في الدولة الكردية المستقلة حديثاً».

(40) (السويد، 1999)، ص 160-161.

الوجود الكردي في سورية تاريخيًا واجتماعيًا

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- 1- بيركي ديلان. حسن، سياسة تركيا الخارجية 1929-1939، أحمد فريد (مترجم من التركية)، عبد الباسط سيدا (مترجم من الكردية)، (مخطوط).
- 2- سazan. طاهر، أسماء الأماكن العثمانية، (أنقرة: منشورات المديرية العامة لأرشيف الدولة التركية، 2006)، محمد علي (مترجم)، مخطوط.
- 3- علي. د. محمد عبده، جبل الكرد: دراسة تاريخية اجتماعية توثيقية (د.ن، 2003).
- 4- كنه. جميل، نبذة عن المظالم الفرنسية. (حلب: مطبعة الوطن العربي، 1967).
- 5- لازاريف. م. س، وآخرون، تاريخ كردستان 1999، د. عبدي حاجي (مترجم)، (دهوك: دار سيريز، 2006).
- 6- المسألة الكردية (1917-1923)، د. عبدي حاجي (مترجم)، (بيروت: دار الرازي، 1991).

ثانيًا: المراجع

- 1- أحمد. أحمد محمد، أكراد لبنان وتنظيمهم الاجتماعي والسياسي، (بيروت: مكتبة الفقيه، 1995).
- 2- باروت. محمد جمال، التكون التاريخي الحديث للجزيرة السورية: أسئلة وإشكاليات التحول من البداوة إلى العمران الحضري، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).
- 3- بيشكجي. إسماعيل، كردستان مستعمرة دولية، زهير عبد الملك (مترجم)، (السويد، 1988).
- 4- خليل. د. أحمد محمد، سياحة في ذاكرة جبل الكرد (كرداغ). ط1، (دمشق: دار الزمان- بالتعاون مع مؤسسة سما- دبي، 2010).
- 5- فيلهلم. جرنوت، الحوريون: تاريخهم وحضارتهم، د. فاروق إسماعيل (مترجم ومعلق)، ط1، (حلب: دار جدل، 2000).
- 6- مارديني. أحمد شريف، محافظة الحسكة - دراسة طبيعية، تاريخية، بشرية، اقتصادية، تحولات وآفاق مستقبلية. (دمشق، 1986).

الحياة المدنية والسياسية الكردية في سورية

بين عامي 1898 و2017

هوشنك أوسبي

المحتويات

62	مقدمة.....
63	الوجود والوعي القومي.....
67	الحياة المدنية الكردية.....
67	1 - على الصعيد الوطني السوري.....
68	حضور نسائي.....
69	في السياسة.....
71	2 - على الصعيد القومي الكردي.....
75	مجلتا (الحرية) و(الوجدان).....
77	الحزب الكردي الأول.....
82	كرد سورية من عام 1958 حتى عام 1970.....
85	الانشقاق الأول.....
86	كرد سورية من عام 1970 حتى عام 2011.....
89	متاهة الانشقاقات ودوامتها.....
90	ضيف ثقيل الظل.....
92	إيجابيات العمال الكردستاني وسلبياته.....
93	حزب الاتحاد الديمقراطي (PYD).....
95	الاندماجات والتحالفات.....
95	التحالفات.....
98	العلاقة بين القوى الكردية والعربية.....
99	مرحلة الثورة.....
100	أوامر أوجلان.....
101	غياب الإرادة السياسية.....
101	الخلاصة.....
102	المصادر والمراجع.....

ملخص

تحاول هذه الدراسة تناول جذور الحياة المدنية والسياسية الكردية وطبيعتها في سورية، في امتداد ما يزيد على قرن، ومعرفة مدى التشابك بين ما هو مدني وسياسي، وما هو قومي كردي ووطني سوري فيها، إلى جانب تسليط الضوء على التحولات والمتغيرات التي طرأت في هذه الحياة على صعد الأهداف والبرامج والسياقات. فضلاً عن الإشارة إلى الحضور الكردي في الحياة المدنية والسياسية الوطنية السورية، بوصفنا سوريين، وحجم المظالم اللاحقة بالكرد، ومستوياتها، ومحاولات النخب الكردية في سورية تأكيد وجودهم القومي والجغرافي والديمقراطي الأصل في سورية، في مواجهة حملات الإنكار والصهر والتغيب والتشويه التي طالت وجودهم وهويتهم وحراكهم ونضالهم الوطني والقومي، من الحكومات السورية المتعاقبة ونخبها الثقافية، ومن بعض المحسوبين على معارضة هذا النظام أيضاً. إلى جانب رصد جوانب من تفصيلات الحياة السياسية الكردية، بما لها، وما عليها، والمؤثرات والعوامل الإقليمية التي أثّرت فيها منذ 1927 ولغاية 1945، ومن 1957 ولغاية 1970، وصولاً إلى 2017.

مقدمة

دأبت الحكومات البعثية المتعاقبة دأباً حثيثاً على نفي الوجود القومي التاريخي للشعب الكردي في سورية بوصفه مكوناً رئيساً من مكونات الشعب السوري، بهدف إنكار وجود قضية كردية في هذا البلد. وحاولت تعزيز هذا النفي في الوعي السياسي والثقافي العربي، وتكريسه في مناهج التربية والتعليم ووسائل الإعلام، مع جرعات من التشويه والتضليل للواقع الكردي السوري. جرى ذلك بالتوازي مع تنفيذ مشروعات عنصرية بحق الشعب الكردي في سورية، تتعلق بالتجريد من الجنسية وحقوق المواطنة، وعمليات التعريب وطمس الهوية القومية والثقافية. ذلك كله، لأن الاعتراف بهذا الوجود، يترتب عليه استحقاقات وطنية وديمقراطية لا مناص من إيفائها دستورياً.

لا يمكن تناول الحياة السياسية الكردية في سورية بمعزل عن محيطها الإقليمي الكردستاني، وضمن الأوضاع المحلية السورية وشرق الأوسطية والدولية. حال الكرد السوريين في ذلك كحال العرب السوريين الذين تأثروا وبتأثرون بما جرى ويجري في مصر والحجاز والعراق وغيرها، سواء في المدة العثمانية وما بعدها من انتداب ثم استقلال، وحتى يومنا هذا. مضافاً إلى ما سبق؛ الحياة المدنية الكردية في سورية أسست للحياة السياسية، وتواشجت معها عميقاً.

الوجود والوعي القومي

قبل تشكّل الدول الحديثة في الشرق الأوسط، بعد التوقيع على اتفاق (سايكس - بيكو) سنة 1916، درجت تسميات عدّة أطلقت على المناطق الشماليّة والشماليّة الشرقيّة من سورية، من مثل (كرديستان سورية) أو (المناطق الكرديّة في سورية) أو (المناطق ذات الأغليّة الكرديّة) أو (شمال شرق سورية). هذه المناطق، كان يغلب على الكثافة السكانيّة فيها الطابع الكردي. ويرى ديفيد مكدول في كتابه (تاريخ الأكراد الحديث) إنه في «سنة 1918 ربما كان عدد الأكراد في الجزيرة يفوق عدد العرب بقليل. ولكن ابتداءً من عام 1920 فصاعدًا وصل كثير من الأكراد القليلين هربًا من القوات المسلحة التركية. وبشكل خاص خلال تهديّة القبائل بين 1925-1928 (...) وفي الوقت نفسه، وصلت أعداد أكبر من المسيحيين، وبشكل خاص الأرمن. ولكن كان هنالك أيضًا كلدان وسريان، بل وحتى من الأرثوذكس الشرقيين. وسنة 1933 طلب نحو 8000 آشوري اللجوء من العراق واستقر البعض منهم في وادي الخابور في الجزيرة»⁽¹⁾. وبعد مضي حوالي 17 سنة على الانتداب الفرنسي في سورية، وصف التقرير الفرنسي السنوي المقدم لعصبة الأمم سنة 1937، التوزّع السكاني في محافظة الجزيرة على النحو الآتي: «42 ألف من العرب المسلمين. أغلبهم كانوا رعاة بشكل رئيسي، من أقلية متزايدة من المتمركزين في القرى. و82 ألف من الأكراد وكانوا قرويين تقريبًا. و32 ألف من المسيحيين، سكان مدن بالدرجة الأولى، يعملون في مختلف صنوف التجارة والأعمال»⁽²⁾. ما يعني أن عدد الكرد كان أكثر من عدد العرب والمسيحيين معًا في ذلك الوقت. أما بالنسبة إلى منطقة عفرين، فكانت -وما زالت- ذات أغلبية كردية ساحقة. وهي مناطق زراعة واستقرار، وليست مناطق سهلية ورعي، قياسًا بمنطقة الجزيرة. ويرى مكدول «أن أكراد كرداغ (جبل الأكراد) سكنوا هذه المنطقة منذ قرون»⁽³⁾. ومن ثمّ، الكرد في مناطق شمال سورية كانوا الأغلبية، قبل الانتفاضات التي شهدتها تركيا من 1938-1925. من دون إغفال أن هذه الانتفاضات أسهمت في زيادة عدد الكرد في هذه المناطق مع زيادة حركة النزوح، ولكن ليس بذلك المستوى المبالغ فيه. علمًا بأن حركة النزوح المسيحية الأرمنية والسريانية والأشورية، كانت أكبر كثيرًا من حركة نزوح الأكراد وأكثر كثافة. ومع ذلك، لم يصبح المسيحيون أغلبية في المنطقة، طبقًا للتقرير الفرنسي سالف الذكر. ويجري التركيز على حركة النزوح الكرديّة، وتجاهل حركة النزوح المسيحيّة (الأرمنيّة، السريانيّة، الأشوريّة، الكلديّة)⁽⁴⁾، لأسباب سياسيّة. من جهة أخرى، السلطة القوميّة - الدينيّة؛ السريانيّة - الأشوريّة، فقدت حكم المنطقة منذ مئات السنين. وثمة عوامل كثيرة أدّت إلى ذلك، منها ما هو ديني، إذ إن أتباع الديانة المسيحيّة من سريان

(1) ديفيد مكدول، تاريخ الأكراد الحديث، راج آل محمد (مترجم)، ط1، (لبنان، بيروت، دار الفارابي)، ص 695-696

(2) ديفيد مكدول، تاريخ الأكراد الحديث، ص 697

(3) ديفيد مكدول، تاريخ الأكراد الحديث، ص 691

(4) يذكر ديفيد مكدول في كتابه (تاريخ الأكراد الحديث) أنه في عقب معاهدة أنقرة، تشرين الأول/ أكتوبر 1921، بين فرنسا وتركيا التي تخلّت فيها فرنسا عن كيليكيا للقوات القوميّة التركية، عبّر حوالي 10 آلاف أرمني إلى سورية. وكانت هنالك موجة أخرى في أواخر 1922، ودخل حوالي 30 ألف مسيحي إلى سورية في أواسط 1923. وفي نهاية عام 1923 دخل نحو 100 ألف مسيحي إلى سورية. وعلى الرغم من أن أكثرهم استقروا في أماكن أخرى، كان هنالك نحو 30 ألف مسيحي في الجزيرة سنة 1930.

وكلدانيين وأشوريين، صاروا أقلية دينية ضمن أكثرية دينية مسلمة. وبات الأكراد يمثلون أحد دعائم حكم المنطقة بوصفهم مسلمين. بدليل أنه بعد أن بسط الدين الإسلامي سيطرته على سورية والعراق، من ثم سقوط القسطنطينية بيد الأتراك العثمانيين في 29 أيار/ مايو 1453، وسيطرتهم على سورية، والعراق ومصر سنة 1516، واعتماداً على مبدأ عقائدي ديني، لا يمكننا العثور على والي مسيحي في عهد الخلافة الراشدة أو الأموية أو العباسية أو الأيوبيّة أو العثمانية على إمارة سريانية - آشورية مسيحية في العراق، وسورية ومصر، باستثناء لبنان الذي تمتّع فيه المسيحيون بهامش من الحرية والسلطة الإدارية، بخاصة بعد اعتناق أمراء الأسرة الشهابية الدين المسيحي، واستلامهم حكم جبل لبنان سنة 1771. وبناء عليه، تعاملت السلطات الإسلامية المتعاقبة مع السريان والأشوريين والكلدانيين بوصفهم (أهل كتاب) فقهاء، و(أهل ذمة) قانونياً. وصحیح أن العثمانيين منحوا بطارقة الكنائس المسيحية هامش إدارة الشؤون الدينية والاجتماعية والثقافية للملّة (أرمن، سريان، موارنة، أقباط: كاثوليك، أرثوذكس) إلا أن ذلك بقي ضمن سلطة الكنيسة، وخاضعاً للقانون العام للدولة العثمانية⁽⁵⁾. بخلاف الأكراد الذين كانت لهم دويلات وإمارات تتمتع بالحكم الذاتي تقريباً، حتى قبل الحكم العثماني، من مثل (الشدادية) أسسها محمد بن شداد بن قرطى سنة 951م، وسقطت على يد الكرج (الجورجيين) سنة 1174م، وإمارة بني حسنويه التي أسسها حسنويه بن حسين البازركاني سنة 959م، وسيطر عليها البويهيون سنة 1015م، والإمارة المروانية، أسسها أبو عبد الله حسين بك دوستك، واستولى عليها السلاجقة سنة 1096م. كذلك كانت هنالك إمارات كردية مستقلة إبان الحكم العثماني من مثل (أردلان، بابان، السورانية، البهدينانية، والبوطانية)⁽⁶⁾.

من ثمّ، المعطى التاريخي، والإداري والديمقراطي، لا يتناقض مع إطلاق تسمية (كردستان سورية) على هذه المناطق، وهذا ما يراه الباحث عبد الباسط سيدا⁽⁷⁾، أو إطلاق اسم (المناطق الكردية في سورية)، وفي أضعف الإيمان، المناطق ذات الأغلبية الكردية في سورية. ويرى الباحث والدبلوماسي والمؤرخ الروسي م. س. لازاريف أنه «بعد الحرب العالمية الأولى أصبح جزء من كردستان تابعاً لسورية التي كانت تحت الانتداب الفرنسي (...) طالب الكماليون {نسبة إلى كمال اتاتورك} الذين شجعتهم نجاحاتهم في الحرب الوطنية، بالجزء الشمالي من سورية الذي يعيش فيه الكرد. فضلاً عن كردستان الجنوبية {كردستان العراق}. وأعلنت تركيا أن حدودها تمر عبر ذلك الجزء من الطريق القديم الذي استولت عليه سنة 1922-1924، وتعاضمت دعاوى تركيا الإقليمية نحو سورية بعد قمع ثورة الكرد سنة 1925 في تركيا، وبالتالي أرادت استعادة الأراضي التي يسكنها الكرد. والأهم من ذلك، الحيلولة دون ظهور بؤر جديدة لحركة الكورد التحررية في

⁽⁵⁾ للمزيد عن الوجود الكردي في الشام، راجع دراسة الباحث محسن سيدا (لمحة عن تاريخ الكرد في بلاد الشام) موقع مدارات كورد. 2013/6/16.

لمحة-عن-تاريخ-الكرد-في-بلاد-الشام/ <http://www.medaratkurd.com>

⁽⁶⁾ (تاريخ الكرد في العهود الإسلامية) د. أحمد محمود الخليل. دار الساق في بيروت ودار آراس في أربيل. ط1 - 2013. ص 230 ولغاية 236.

⁽⁷⁾ راجع دراسة (كردستان سورية أم مناطق كردية في سورية) عبد الباسط سيدا. المركز الكردي السويدي للدراسات. 2017/4/12

<https://www.nlk-s.net/2-سورية-أم-مناطق-كردية-في-سورية/>

الأراضي الواقعة تحت الانتداب. ولم يتم التوصل إلى اتفاق إلا في حزيران 1929، الذي تضمن تسوية جزئية للنزاع مع فرنسا حول الحدود التركية - السورية، وبموجبها أصبح شريط ضيق من الأرض التي يسكنها الكورد تابعاً لسورية»⁽⁸⁾.

ومع ذلك، يرفض بعض النخب القومية العربية الحاكمة والمعارضة في سورية، تسمية (كردستان) بوصفها مختلقة وغير واردة في المصادر التاريخية. علماً أن كلمة (كردستان) الكردية، وترجمتها في اللغة العربية؛ (بلاد الأكراد) أو (أرض الأكراد)، هذا الوصف الجغرافي - الإثني - الإداري، وارد بكثرة في المصادر التاريخية العربية⁽⁹⁾. بمعنى، يقبلون تعبير (أرض الأكراد، بلاد الأكراد) ويرفضون المعنى الكردي (كردستان). وإذا كان الأتراك السلاجقة اعترفوا بوجود مساحة جغرافية تسمى كردستان، وكذلك العثمانيون، وحتى مصطفى كمال أتاتورك مؤسس الجمهورية التركية، قبيل ضبط الحدود وتحديدها بين سورية وتركيا والعراق، بناء على اتفاق (سايكس - بيكو) وما نجم عنها، ومن ثمّ، المناطق الكردية الداخلة ضمن الحدود الطبيعية والسياسية لسورية، يمكن عدّها كردستان سورية. وعليه، ليس بالضرورة أن تكون تسمية (كردستان) ككلمة كردية صرفة، واردة في المصادر التاريخية العربية، حتى يجري الاعتماد على هذا الاسم الجغرافي - السياسي ذي الدلالة القومية، وافترض أن جزءاً من كردستان صار داخل أراضي سورية. فاسم أميركا حتى قبل 1507 لم يكن معروفاً ومتداولاً⁽¹⁰⁾. كذلك اسم السعودية، وبلدان كثيرة.

والمقصود بكردستان سورية أو المناطق الكردية في سورية أو المناطق ذات الأغلبية الكردية في سورية هي: الجزيرة - محافظة الحسكة. ومنطقة كوباني (عين العرب)، ومنطقة عفرين في ريف محافظة حلب. وتجدر الإشارة إلى الوجود الكردي الكثيف في أحياء (أشرفية والشيخ مقصود) في حلب، وفي أحياء (ركن الدين، وزورفا)، (مزة الجبل: خزان، مدرسة) في دمشق، وفي ريف دمشق: النشائية، خربة الورد، صحنايا. ويوجد بعض الكرد، بنسبة أقلّ في مناطق (تل أبيض) التابعة لمحافظة الرقة، و(الباب وإعزاز ومنبج) التابعة لريف حلب⁽¹¹⁾. وفي محافظات الرقة، اللاذقية⁽¹²⁾، وفي حماة وريفها (الغاب)، وفي درعا، توجد بعض القرى والأسر الكردية. ولا توجد إحصاءات دقيقة لعدد الكرد في سورية، إلا أن

(8) تاريخ كردستان - م. س. لازاريف وآخرون. د. عبيد حاجي (مترجم). دار سبيريز - كردستان العراق. ط2. ص 234-235

(9) للمزيد بهذا الخصوص، راجع دراسة الباحث محسن سيدا (الكرد في الجزيرة السورية حسب المصادر العربية الإسلامية) 2017/4/13. المركز الكردي السويدي للدراسات.

<https://www.nlk-s.net/الكردي-في-الجزيرة-حسب-المصادر-العربية/>

(10) سمر كرم، (اسم أميركا) يعود إلى خطأ رسام خرائط ألماني. (DW عربية) 2007/4/29.

<http://www.dw.com/ar/a-2459332/اسم-أمريكا-يعود-إلى-خطأ-رسام-خريطة-ألماني>

(11) علي مسلم، الكورد في منطقة الباب (الجغرافيا - عدد السكان - الواقع السياسي)، 2016/6/14. موقع مدارات كورد.

<http://www.medaratkurd.com/الكردي-في-منطقة-الباب/>

(12) المنسيون الكورد في جبل الأكراد، موقع روجافا نيوز 2015/3/19.

<https://rojavaneews.com/arabic/index.php/ku/item/2945-rojava-news>

الحياة المدنية والسياسية الكردية في سورية
بين عامي 1898 و 2017

بعض التقديرات غير الرسمية تشير إلى أن نسبتهم تبلغ من 10 إلى 13 بالمئة من سكان سورية، ما يعادل 2 إلى 3 مليون شخص. وعليه، هم ثاني قومية في البلاد بعد القومية العربية. وكرد سورية معظمهم مسلمون سنة شافعية، مع وجود نسبة قليلة جداً من الأيزيديين والعلويين.

وبحسب ديفيد مكدول فإن الوعي القومي الكردي في سورية «وجد تعبيره الرسمي الأول بتسليم عريضة إلى المجلس التأسيسي السوري في حزيران/ يونيو سنة 1928، مطالبة باستعمال اللغة الكردية جنباً إلى جنب لغات أخرى في التعليم في المناطق الكردية الثلاث {الجزيرة، كوباني، عفرين}، وبتعيين مدراء حكومة أكراد في هذه المناطق الثلاث. وتم رفض الطلب»⁽¹³⁾. ويذكر مكدول أيضاً: «في أيلول/ سبتمبر 1938 عُقد مؤتمر الجزيرة العام برئاسة حاجو آغا الذي ناشد فرنسا إعطاءه حكماً ذاتياً تاماً. وعد المندوب السامي الفرنسي بنظام خاص للجزيرة، وفي السنة التالية 1939، فصلت الجزيرة ذات الاغلبية الكردية، (مثل جبل الدروز في جنوبي سورية، واللاذقية بعلوبها في المناطق النائية) عن أراضي سورية»⁽¹⁴⁾.

ولئن كان من الصعب تناول الوعي القومي العربي في الدول المغاربية (ليبيا، تونس، الجزائر والمغرب) أو في السودان واليمن، بمعزل عن تناول بدايات تكوّن هذا الوعي في دول المشرق (سورية، لبنان، العراق...)، كذلك من الصعب تناول تكوّن الوعي القومي الكردي في سورية، بمعزل عما كان عليه في الأجزاء الأخرى من كردستان (تركيا، العراق، وإيران).

أول إرهاصات الوعي القومي الكردي بدأ أدبيّاً، بملحمة العشق الشعرية الكردية المعروفة (مم وزين) التي ألّفها الشاعر الكردي المتصوّف ملا أحمد خاني (1651-1707)، حين شكى في ملحمة من تشرذم الإمارات والقبائل الكردية وتطاحنهما، وأنه «لو كان للكرد زعيم واحد، لتحوّلوا إلى سلطنة ودولة، يدين لها الترك والعجم والعرب بالولاء وفروض الطاعة...»⁽¹⁵⁾. هذا الشعور والميل القومي، عبّر عن نفسه في ما بعد من خلال انتفاضات كردية على السلطنة العثمانية أيضاً، بدأت بانتفاضة بدرخان باشا في إمارة بوطان سنة 1847، ثم انتفاضة يزدان شير (ابن عم بدرخان باشا) سنة 1855، فانتفاضة الشيخ عبيد الله النهري سنة 1880. وسبب فشل الانتفاضات والثورات الكردية كلها، هو نفسه التشتت والانقسام الذي كان عليه الكرد منذ مرحلة وجود أحمد خاني (1651-1707) وحتى هذه اللحظة.

(13) ديفيد مكدول، تاريخ الأكراد الحديث، ص 694

(14) ديفيد مكدول، تاريخ الأكراد الحديث، ص 698-699.

(15) أحمد الخاني، مم وزين: ملحمة شعرية، إيجان دوست (مترجم). (دمشق، 1995 دمشق، وبيروت، 1998، ودهوك، 2006. وط2، دمشق، 2010. والقاهرة، 2014).

الحياة المدنية الكردية

1- على الصعيد الوطني السوري

كان الكرد في سورية من مؤسسي الصحافة السورية، إذ قام أحمد عزت باشا العابد⁽¹⁶⁾ بإصدار أول صحيفة غير رسمية في 9 آب/ أغسطس 1878م بعنوان «دمشق»، وهي جريدة أسبوعية سياسية واجتماعية، صدرت باللغتين العربية والتركية، نشرت سلسلة من المقالات السياسية التي عنيت بسبل تعزيز الحياة الدستورية في البلاد. ونتيجة شغل أحمد عزت باشا صارت الجريدة تصدر بصورة غير منتظمة، لغاية عام 1887م.⁽¹⁷⁾

ومن الصحف التي أصدرها الكرد في العهد العثماني واستمرت حتى حكم الأمير فيصل، وكذلك في عهد الانتداب الفرنسي على سورية، وكان لها دور بارز و متميز في نشر الوعي الوطني ومقاومة الاستعمار؛ صحيفة «المقتبس» التي أصدرها محمد كرد علي⁽¹⁸⁾ في 17 كانون الأول/ ديسمبر 1908م. إذ عمل محمد كرد علي في بداية نشاطه الصحافي مع أحمد عزت باشا العابد في تحرير صحيفة «دمشق» ثم انتقل إلى القاهرة 1905، وأصدر فيها مجلة أدبية شهرية بعنوان «المقتبس»، ثم عاد إلى دمشق، وأصدر بالتعاون مع شقيقه أحمد كرد علي أول جريدة يومية في سورية باسم «المقتبس»، وأنشأ مطبعة لطباعة صحيفته، وكانت (المقتبس السياسي أول جريدة يومية صدرت في دمشق)، وأعاد إصدار مجلة المقتبس الشهرية التي كان قد أصدرها بالقاهرة⁽¹⁹⁾.

أصدر محمد كرد علي مع أخيه أحمد كرد علي صحيفة (الأمة)، وهي من الصحف السياسية المهمة، التي تميزت بتنوعها، وبرصانتها، وجراتها، وبمواقفها الوطنية. وأشرف عليها أحمد كرد علي إشرافاً مباشراً، وتولى رئاسة تحريرها، نظراً إلى انشغال محمد كرد علي بمجمع اللغة العربية⁽²⁰⁾.

ومن الصحف التي نشرها الكرد أو شاركوا في نشرها وتحررها في سورية جريدة (جحا) الأسبوعية، التي كانت تصدر كل يوم أحد لصاحبها ومدير تحريرها (محيي الدين شمدن)، وصدر العدد الأول منها في 11 شباط/ فبراير 1911م في

(16) أحمد عزت باشا العابد، ابن محي الدين أبو الهول المشهور بـ (هولو باشا: الوالي الكردي على بلاد الشام وأمير الحج الشامي) ابن عمر ابن عبد القادر العابد الكردي. والد أول رئيس منتخب للدولة السورية محمد علي العابد أصبح كاتباً ومستشاراً للسلطان العثماني عبد الحميد الثاني، من أهم أعماله بناء فندق فيكتوريا في دمشق، ومد الخط الحديدي الحجازي، ومن أعماله الأدبية ترجمة المجلد الأول من تاريخ جودت باشا، وكتاب «حقوق الدول» لمؤلفه حسن فهمي باشا من التركية إلى العربية

(17) فارس عثمان، دور الكرد في الصحافة السورية في دمشق، 2017/4/21. موقع مدارات كورد <http://www.medaratkurd.com> دور الكرد في الصحافة السورية في دمشق.

(18) راجع مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والاستراتيجية، المملكة المتحدة، لندن.

http://www.asharqalarabi.org.uk/markaz/m_rijal-m-k.htm

(19) الفيكونت فيليب دي طارازي، تاريخ الصحافة العربية، (بيروت، المطبعة الادبية 1913)، ص 198

(20) د. شمس الدين الرفاعي، تاريخ الصحافة السورية 1918-1947: من الانتداب الفرنسي حتى الاستقلال، ج2، (دار المعارف، مصر).

دمشق، وفي عامها الثاني تحول امتيازها إلى خير الدين الزركلي⁽²¹⁾. وبقي محيي الدين شمدن مديرًا ومسؤولًا عن تحريرها، وأصبحت صحيفة أسبوعية جامعة، تنشر الفكاهة والنقد. وبعدها أصدر خير الدين الزركلي في دمشق صحيفة (الأصمعي) في 18 آذار/ مارس 1912 التي أغلقتها السلطات العثمانية، نتيجة مواقفها الوطنية، وبعد الحرب العالمية الأولى أصدر الزركلي جريدة يومية في دمشق بعنوان (لسان العرب) مع إبراهيم العمر في 15 تشرين الأول/ أكتوبر 1918، وبعد إغلاقها ومنعها من الصدور أصدر يومية أخرى هي (المفيد)، مع يوسف حيدر في 25 كانون الثاني/ يناير 1919.

سنة 1914 كانت تصدر في حمص جريدة باسم (جرباب الكردي) لصاحبها توفيق جانا⁽²²⁾. وأصدر خليل الأيوبي في 27 نيسان/ أبريل 1916 جريدة (الشرق)، وكان رئيس تحريرها الشيخ تاج الدين الحسني وشكيب أرسلان، تميزت (الشرق) بولائها للدولة العثمانية. وفي 30 أيلول/ سبتمبر من العام نفسه أصدر خليل الأيوبي جريدة (الشرق المصور) ملحقًا لجريدة الشرق. وفي 1 كانون الثاني/ يناير 1924 أصدر إسماعيل حقي الخربوطلي صحيفة (الحاكمية) في دمشق. وفي 29 أيار/ مايو من العام نفسه أصدر صحيفة أخرى باسم (وادي بردى)، كانت تصدر في يومي الاثنين والخميس، واستمرت سنتين. وصدرت في 3 نيسان/ أبريل 1909 في دمشق جريدة هزلية هي (حط بالخرج) لصاحبها محمد عارف الهبل، واستمرت بالصدور مدة طويلة، وفي عام 1924 آلت ملكيتها ورئاسة تحريرها إلى هاشم خانكان، الذي أصدر في 11 تموز/ يوليو 1927 صحيفة سياسية باسم (لسان الأحرار).

وفي الأول من أيلول/ سبتمبر عام 1928 عادت أسرة كرد علي إلى ميدان الصحافة من خلال صحيفة (القبس) التي تولى رئاسة تحريرها عادل كرد علي، الأخ الأصغر لمحمد كرد علي، وكانت تمثل الكتلة الوطنية في دمشق.

حضور نسائي

نازك مصطفى العابد، ولدت عام 1887 في دمشق من أسرة كردية عريقة، والدها مصطفى ابن محيي الدين (هولو) باشا العابد، الشقيق الأكبر لأحمد عزت باشا العابد، والد محمد علي العابد أول رئيس جمهورية للدولة السورية. اهتمت بالتصوير والموسيقى والتمريض والإسعاف. نشرت مجموعة من المقالات في مجلتي (العروس) و(الحارس). وأسست جمعية نور الفيحاء لمساعدة ضحايا الثورة. ثم أصدرت في عام 1920 مجلة (نور الفيحاء) وهي مجلة أدبية اجتماعية، اهتمت بشؤون المرأة وتحررها، وأسهمت في تأسيس النادي النسائي الشامي الذي ضمّ نخبة سيدات الشام، وفي تأسيس مدرسة ومكتبة بنات الشهداء، كذلك أسهمت في إنشاء مصنع للسجاد، وخصصت ريعه لمصلحة الأيتام. وفي أثناء وجود

(21) خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي من أصل كردي (ولد 9 من ذي الحجة 1310 هـ — 25 حزيران/ يونيو 1893م في بيروت، وتوفي من ذي الحجة 1396 هـ / 25 نوفمبر 1976) كاتب ومؤرخ وشاعر وقومي سوري.

(22) الفينيكيت فيليب دي طرازي، (أمين دار الكتب والآثار في بيروت. وعضو المجمع اللغوي العربي)، تاريخ الصحافة العربية، ج 4، (بيروت، المطبعة الأميركية، 1933)، ص 50.

لجنة كينغ - كراين 1919 في دمشق حرّضت سيدات دمشق على التوقيع على العرائض المطالبة باستقلال سورية، وتقدّمت صفوف النساء في تظاهرات دمشق، ما أثار إعجاب مستر كراين. وقبل أن يغادر البلاد طلب منها أن تختار عددًا من الطالبات، لينفق من ماله على تعليمهن في الكلية الأميركية للبنات. ومنحها الملك فيصل رتبة نقيب في الجيش السوري نتيجة لمواقفها البطولية.

ومع انتشار أنباء استعداد فرنسا لغزو سورية، وإنذار الملك فيصل بالمغادرة، بادرت إلى إنشاء مستشفى للجرحى، وهيأته في بضعة أيام. رافقت وزير الحربية يوسف العظمة إلى ميسلون، وأظهرت شجاعة قلّ نظيرها، فكانت تخترق حاسرة الوجه بلباسها العسكري صفوف الثوار، تحفز الهمم، وتوقد حماس المدافعين. وعندما أصيب يوسف العظمة هرعت إليه، وحاولت إسعافه، ولكن إصابته كانت بالغة، فأسلم روحه بين يدي نازك العابد.

وبعد دخول المستعمر الفرنسي إلى دمشق أبعدت إلى إسطنبول لمدة عامين (1920-1922) ثم نفيت إلى الأردن، وبعد العفو عنها عادت إلى دمشق، واستقرت الغوطة الشرقية، وعند اندلاع الثورة السورية الكبرى تنكرت بزي الرجال، وأسهمت في كثير من معاركها في الغوطة، ولقبت بجان دارك الشرق، وجعلت الرحالة والكاتبة الإنكليزية «روزيتا فوريس» من مواقف نازك العابد حبكة لروايتها «سؤال» التي نشرتها عام 1922.

تزوجت المفكر اللبناني محمد جميل بيهم عام 1929 وانتقلت إلى بيروت فأُسست في لبنان جمعيات عدة منها (جمعية المرأة العاملة) وأسست ميثمًا ومدرسة لبنات شهداء لبنان، وفي عام 1957 أسست لجنة للأُمّهات تعمل على رفع مستوى الأم اللبنانية، وفي عام 1959 انتخبت رئيسة لها. توفيت نازك العابد في عام 1959، ودفنت في مقبرة العائلة في باب الآس في حي الميدان في دمشق⁽²³⁾.

كذلك الأميرة روشن بدرخان (1909-1992) سنة 1925 سافرت إلى مدينة الكرك الأردنية واستقرت هناك. وعملت مديرة مدرسة. وكتبت في الصحافة الفلسطينية حول المسألة العربية وما يجري في سورية من حوادث، وذكر أنباء الثوار السوريين ضد الحكومة الفرنسية⁽²⁴⁾.

في السياسة

كانت للشخصيات الكردية حضورها في الحياة الوطنية السياسية في سورية، ويمكن أن نورد بعض النماذج تمثيلاً وليس حصراً: إبراهيم سليمان آغا هنانو (1869-1935) كان ممثل منطقة حارم، في المؤتمر السوري العام، وقاد ثورة الشمال على الانتداب الفرنسي. وشارك في المؤتمر عبد الرحمن اليوسف عن دمشق. وشارك فيه خالد البرازي عن مدينة

(23) فارس عثمان، «دور الكرد في الصحافة العربية»، موقع مدارات كورد، 2017/4/21. <http://www.medaratkurd.com> دور الكرد في الصحافة السورية في دمشق.

(24) دلاور زكي، أطيف الماضي، الشيخ توفيق الحسيني (مقدم ومراجع)، (لبنان/بيروت، دار أميرال، 2009). ص 104.

الحياة المدنية والسياسية الكردية في سورية
بين عامي 1898 و 2017

حماة. في الكتلة الوطنية السوريّة كان هنالك حضور لعادل كرد علي الذي ترأس جريدة (القبس) الناطقة باسم (الكتلة).

من جهة أخرى، عرض الأمير جلاّد بدرخان «على الثوار العرب في فلسطين سنة 1936 مساعدتهم بتقديم الرجال والسلاح، فضاغ اقتراحه بين الأخذ والرد. وفي عام 1948 اقترح على الحكومة السورية أن يؤلف فرقة من الأكراد تُعين العرب على صد الهجمات الخارجية. فلم تأخذ الحكومة باقتراحه»⁽²⁵⁾.

كذلك أدّت شخصيّات تنحدر من أصول كرديّة أدوارًا مهمّة في الحياة السياسيّة السوريّة، وتبوّأت مناصب عالية في الدولة. ولكن ليس بوصفهم كردًا، أو يمثلون الكرد، بل بوصفهم سوريين، أو أكراد مستعربين. حتى إن بعضهم كان ينتمي إلى تيّارات وأحزاب قوميّة سوريّة. وعلى سبيل الذكر لا الحصر: محمد علي العابد (1867-1939) أول رئيس سوري، وحسني الزعيم (1897-1949) رئيس جمهوريّة سنة 1949، ومحسن البرازي (1904-1949) رئيس وزارة، وفوزي سلو (1905-1972) رئيس جمهوريّة. وأديب الشيشكلي (1909-1964) رئيس جمهوريّة، وإبراهيم هنانو (1869-1935) قائد ثورة الشمال السوريّة على الانتداب الفرنسي، وخالد بكداش (1912-1995) زعيم الحزب الشيوعي السوري.

على الصعيد الفنّي والإبداعي، كان -وما زال- للكرد السوريين حضور لافت، وبصمة واضحة في الحركة الثقافيّة السوريّة، بخاصّة في حقول الدراما والسينما والفن التشكيلي. وعلى سبيل الذكر لا الحصر: عبد الرحمن آل رشي، وخالد تاجا، ومنى واصف، وطلحت حمدي، وعبير شمس الدين، وكاريس بشار، وجيانا عيد، ولقمان ديركي، ووائل رمضان، وبسام الملا، ورياض ديار بكرلي⁽²⁶⁾، وداوود شيخاني، ونهاد سيريس، ونهاد قلعي (الخربوطلي)، وغيرهم، كذلك في حقل الفن التشكيلي: فاتح المدرّس، وعمر حمدي (مالفا)، وبشار العيسى، وبهرم حاجو، وزهير حسيب، ونهاد الترك، وعبد الكريم مجدل بيك، وحسكو يوسف، وعدنان عبد الرحمن، وغيرهم، وفي حقل الشعر برز الشاعر والروائي سليم بركات.

⁽²⁵⁾ دلاور زنكي، أطياف الماضي، الشيخ توفيق الحسيني (مقدم ومراجع)، (بيروت، دار أميرال، 2009)، ص 76.

⁽²⁶⁾ موقع قناة سكاي نيوز عربية. 2014/15.

2- على الصعيد القومي الكردي

الكرد شعب جبلي، وكانت بلادهم مسرحاً للحروب بين الإغريق والفرس (الإخمينيين)⁽²⁷⁾، بين الرومان والأرمن⁽²⁸⁾، وبين الساسانيين والرومان⁽²⁹⁾، بين العرب المسلمين والرومان من جهة، والمسلمين والفرس من جهة أخرى⁽³⁰⁾. ثم هجمات المغول والتتار على المنطقة، وحروب المغول والخوارزميين⁽³¹⁾. وبين السلاجقة والرومان، والعثمانيين والرومان، والعثمانيين والسلاجقة، وبين العثمانيين والصفويين⁽³²⁾. والعثمانيين والروس. وبين الأكراد أنفسهم، وبين الأكراد والدولة التركية. وبين الأكراد وإيران، والأكراد والأنظمة المتعاقبة على الحكم في بغداد... إلخ. ومع هذه الحروب كلها، حافظ الأكراد على وجودهم ولغتهم وهويتهم. و«تطور الكرد بالتفاعل مع طبيعتهم الجبلية الصعبة التي فرضت أنماطاً قبلية، ساعدتهم على الاحتفاظ بهويتهم، لكنها عزلتهم إلى حد كبير عن المدنية»⁽³³⁾. وإذا كان النظام العلماني، أسهم في إجراء نقلة نوعية في الحياة الاجتماعية في تركيا، فمن المفترض أن ينعكس ذلك في المجتمع الكردي في هذا البلد أيضاً. إلا أن المجتمع الكردي في سورية، كان أكثر اعتدالاً وانفتاحاً على صعيد العلاقة بالمرأة، ومسائل التدين، قياساً بالمجتمع الكردي في العراق وتركيا. ومثلما كان الكرد فاعلين ومؤثرين في الحياة المدنية والسياسية الوطنية السورية، كذلك كانت الحال على صعيد الحياة المدنية القومية الكردية الخاصة بهم ضمن المحيط السوري العام. ويمكن عدّ انطلاقة مجلة (هاوار) سنة 1932 بداية التأسيس للحياة المدنية الكردية على الصعيد القومي في سورية. ففي «26/10/1931 حصل جلادت بدرخان من وزارة الداخلية السورية على رخصة إصدار جريدة هاوار، تحت الرقم: 6224. وفي 15/5/1932 قدّم العدد الأول من المجلة إلى مطبعة الترقّي بدمشق. واستمرّ صدورها لغاية 15/8/1943، حيث صدر منها 57 عدداً»⁽³⁴⁾. هذه المجلة كانت توزّع في دمشق، وحلب، والجزيرة، وعفرين، وكوباني، والباب، وحمص، وحمّة، ودرعا. وكذلك في العراق، البصرة، بغداد، الحبانية، كركوك، السليمانية، هولير، دهوك، العمادية، زاخو، وكانت تصل إلى إيران وتوزّع في المدن الكردية والعاصمة طهران، وتصل إلى لبنان ومصر والحجاز وأميركا.

(27) د. أحمد محمود الخليل، تاريخ الكرد في العهود الإسلامية، ط 1، (بيروت، دار الساق، وكردستان العراق، دار آراس، 2013). الفصل الثالث: تاريخ الكرد قبل الإسلام. ص 112. 114. وينقل الخليل عن هيرودوت وعن ول ديورانت بخصوص الدور الكبير للميديين (أجداد الكرد) في الجيش الإخميني ضد اليونانيين.

(28) أحمد محمود الخليل، تاريخ الكرد، ص 118-119.

(29) أحمد محمود الخليل، تاريخ الكرد، ص 121.

(30) أحمد محمود الخليل، تاريخ الكرد، 148 - 155.

(31) أحمد محمود الخليل، تاريخ الكرد، ص 201-202-203.

(32) أحمد محمود الخليل، تاريخ الكرد، ص 224-225-226-227-228.

(33) د. طاهر حسو الزبياري، «بنية المجتمع الكردي»، موقع الجزيرة نت، 2006/5/32.

(34) دلاور زنكي، أطياف الماضي، الشيخ توفيق الحسيني (مقدم ومراجع)، (بيروت، دار أميرال، 2009). ص 74.

<http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/00546bbf-037d-4fbd-842f-25c2f8ac04cb>

المشتركون في هذه المجلة من كرد العراق، كانوا ضعف عدد كرد سورية. والعسكريون من كرد العراق كانوا ضعف عدد المدنيين. ومن بين المشتركين رجال دين مسلمين ومسيحيين وأيزيديين. ويبدو من أسماء لائحة المشتركين أن الزعيم الكردي الملا مصطفى بارزاني كان من ضمنهم، بصفته العادية، لأن المجلة توقفت سنة 1943 قبل بروز زعامته في المشهد السياسي الكردي. لكن الأكثر لفتاً للانتباه أن هنالك مشتركين مسيحيين سريان وأرمن وآشوريين⁽³⁵⁾. وهذا يعكس مدى اهتمام الكرد بالانفتاح على السريان والآشوريين والأرمن والتعريف بالثقافة والصحافة الكردية، ومدى اهتمام نخب هذه المكونات بالثقافة والصحافة الكردية، ومقدرة تلك النخب على قراءة اللغة الكردية أيضاً، في حينه⁽³⁶⁾.

وفي 1942/4/1 أصدر بدرخان العدد الأول من مجلة (روناهي) واستمرت حتى 1945. وبلغت أعدادها 28⁽³⁷⁾. «كان نشر الكتب والمجلات باللغة الكردية مسموحاً في ظل الانتداب الفرنسي لسورية، ولكن عندما أصبحت سورية دولة مستقلة، بدأت العرقلة أمام النشر»⁽³⁸⁾. ومن 1943 ولغاية 1946 أصدر كاميران بدرخان مجلة (روزا نو - اليوم الجديد) بالكردية والفرنسية، وصدر منها 73 عدد⁽³⁹⁾.

بالتوازي مع بدء صور مجلتي (هاوار) و(روناهي) في دمشق، اتجه الكرد إلى تأسيس جمعيات مدنية معنية بالأمور الخدمية والتوعية القومية والترويج للغة والثقافة الكردية، فتأسست في محافظة الحسكة - الجزيرة سنة 1932 جمعية (التعاون ومساعدة الفقراء)⁽⁴⁰⁾، ونشرت الجمعية في الصفحة الأولى من العدد الثاني من مجلة (هاوار) 1932/6/1، تعريفاً بنفسها وأهدافها، ودعت الميسورين الكرد إلى تقديم الدعم والمساعدة لها⁽⁴¹⁾. وفي منتصف الثلاثينيات تأسس في عامودا

(35) ومن خلال لائحة أسماء المشتركين نرى أسماء المشتركين في مجلة هاوار الكردية من المسيحيين السريان والآشوريين والأرمن في مركز محافظة الحسكة: سركنت حنا سفر، ملك لوكو شليمون بدوي (قرية تل هرمز - ناحية تل تمر)، صموئيل كلبانا (قرية تل رمان، ناحية تل تمر). وفي القامشلي: خواجه صموئيل شكري، خواجه سعيد زهدو، التاجر يعقوب شمعون. تربه سبي (القطحانية): خواجه بولوس لحدو، خواجه بولوس إيليا (قرية شلهومية). وفي عاموده: هاروش خاجادوريان. والدرباسية: خورين فرمانيان. رأس العين: حبيب مريمو. حلب: آدور قباقيان، هراية باباسيان. وفي حمص: خليل حورية.

أما في العراق، فأسماء المشتركين في بغداد: متى حنا جزراوي. أفرام هندو، سمعان فرجو جزراوي. الحبيانية: ماجور زيا. ملك ياقو ملك إسماعيل. والعمادية (کردستان): المطران حنا أرادن، والأستاذ شمعون (معلم مدرسة كاني ماسي)، رواندوز: المطران مار يوسف (مطران شمدينان).

(36) دلاور زنكي، أطياف الماضي، الشيخ توفيق الحسيني (مقدم ومراجع)، (بيروت، دار أميرال، 2009)،

(المشتركون في مجلة هاوار) من ص 183 ولغاية ص 209

(37) دلاور زنكي، أطياف الماضي، ص 74.

(38) ماضي وحاضر نشر الكتب باللغة الكردية في سورية) بحث أعدّه م. مالميسانج لمصلحة مؤسسة نيكست بيج 2006 (Next Page) عمر رسول (مترجم)، موقع مدارات كورد الإلكتروني 2016/12/14. <http://www.medaratkurd.com> ماضي وحاضر نشر الكتب باللغة الكردية.

(39) دلاور زنكي، أطياف الماضي، ص 74.

(39) دلاور زنكي، أطياف الماضي، ص 95.

(40) ومن ضمن أعضائها: حسن حاجو آغا، وعارف عباس، والشاعر جكرخوين، والدكتور أحمد نافذ، وعبد الرحمن علي يونس، وحمة بيك، وأمين بريخاني، وعثمان صبري... وآخرون.

(41) دلاور زنكي، أطياف الماضي، ص 37.

(نادي شباب عامودا)، أشرف عليه أحد وجهاء المدينة؛ محمد علي شويش. وإدارة الشاعر جكرخوين. وكان النادي يدرّس اللغة الكردية. ولديه مدرسة، وزى موحد للطلبة، وتأدية تحية العلم الكردي ورفعته آنذاك، بحسب الكاتب والباحث دلاور زنكي في كتابه (أطراف الماضي). ويذكر زنكي أن هذه الجمعية كانت تشارك في النشاط المناهض للاحتلال الفرنسي. لذا أحرق مقرها، وحُظرت من الفرنسيين سنة 1937⁽⁴²⁾.

وتأسس في العاصمة دمشق (نادي هنانو) الثقافي، ترأسه بهاء الدين وانلي، وكذلك تأسس (يكتيتا خورتان)؛ (تحاد الشباب) سنة 1939 في دمشق. ومع انضمام نادي (صلاح الدين) و(نادي هنانو) إلى هذا الاتحاد، تغيّر اسمه إلى (نادي كردستان)، وكان ناديًا رياضيًا يهتم بالشباب وتعليمهم اللغة الكردية⁽⁴³⁾. وفي مدينة حلب، تأسست جمعية ثقافية سنة 1951، معنية بنشر الثقافة واللغة الكردية، من أعضائها رشيد حمو، شوكت حنان، محمد علي خوجة، وقادر إبراهيم. واعتقلتهم السلطات السورية وقتذاك بناء على ذلك، واقتيدوا إلى سجن المزة العسكري في دمشق. وبعد خروجهم من السجن، انتسبوا إلى الحزب الشيوعي السوري، ولكن سرعان ما دبّ الخلاف بينهم حين رفض الحزب نشر مطبوعاته باللغة الكردية، أسوة باللغتين العربية والأرمنية، فانسحبت المجموعة من الحزب الشيوعي أيضًا، لتنضم إلى الحزب الكردي السوري الوليد سنة 1957⁽⁴⁴⁾.

وسنة 1953 تأسست في مدينة القامشلي جمعية (وحدة الشباب الديمقراطيون الأكراد). من ضمن بنود برنامجها

1. النضال من أجل تحرير كردستان وتوحيدها.
2. النضال من أجل التخلص من سيطرة الاستعمار والرجعية.
3. النضال من أجل الديمقراطية طريقًا إلى حقوقهم القومية.
4. المطالبة بالدراسة باللغة الكردية في مدارس كردية.
5. السماح لهم بفتح جمعيات ونواد ثقافية واجتماعية كردية.
6. دعم حقوق المرأة في المجتمع⁽⁴⁵⁾. واستمرت الجمعية في نشاطها حتى شباط/ فبراير 1958. حين حُلّت نفسها، وانضم أعضاؤها إلى الحزب الديمقراطي الكردي في سورية الذي تأسس سنة 1957.

⁽⁴²⁾ دلاور زنكي، أطراف الماضي، ص 39

⁽⁴³⁾ دلاور زنكي، أطراف الماضي، ص 36. كان المعلق الرياضي السوري عدنان بوظو لاعبًا في هذا النادي.

⁽⁴⁴⁾ راجع الموقع الإلكتروني للكاتب والباحث الكردي محمد ملا أحمد

http://www.mihemedede-mele-ehmed.com/web/pirtukenMME/pirtuk_arabic.php?arID=39

⁽⁴⁵⁾ محمد ملا أحمد، «نشوء التنظيمات السياسية الكردية في سورية»، الموقع الرسمي على شبكة الإنترنت،

http://www.mihemedede-mele-ehmed.com/web/pirtukenMME/pirtuk_arabic.php?arID=37

ويظهر من البرنامج كآته برنامج حزب سياسي لا منظمة مجتمع مدني. ومن نشاط هذه الجمعية الاحتفال بعيد النوروز احتفالاً سرّياً 1954-1955، وإحياء ذكرى جمهورية مهباد⁽⁴⁶⁾ سنة⁽⁴⁷⁾ 1954.

سنة 1955، تأسست جمعية (إحياء الثقافة الكردية - Encumen)⁽⁴⁸⁾. وبحسب دلاور زنكي، فإن هذه الجمعية لم يكن لها أي نشاط يذكر، وحلّت نفسها، بعد مضي عام واحد على تأسيسها. وسنة 1956، تأسست جمعية (المعرفة والتعاون الكردي) في منزل الكاتب الكردي د. نوري ديرسمي في حلب. ومن مؤسسيها: نوري ديرسمي، والأميرة روشن بدرخان، وحسن هشيار، وأوصمان أفندي، وحيدر كينجو، بهدف تقديم المساعدة للفقراء. وبطريق الصحفي الكلداني - العراقي يوسف ملك، توطدت العلاقات بين هذه الجمعية وحزب (أيوكا) القبرصي اليوناني الذي كان يناهض تركيا⁽⁴⁹⁾. وكانت الجمعية ذات توجه قومي سياسي أيضاً إلى جانب كونها جمعية خدمية اجتماعية. أصدرت الجمعية في المجال الثقافي:

1. كتاب (قبرص وبربرية الأتراك) ليوسف ملك.
2. كتاب جينوسايد (الإبادة الجماعية) لكاميران بدرخان.
3. إرسال مذكرة من 18 صفحة إلى مؤتمر (باندونغ) المنعقد في القاهرة بعنوان: (نداء الشعب الكردي إلى الشعوب الأفروآسيوية).
4. كتاب (الرد على الكوزموبوليتية) لحسين شينوي، وترجمة روشن بدرخان.
5. (كفاح الأكراد) لصامد كردستاني.
6. (ديرسيم في تاريخ كردستان) لنوري ديرسمي.
7. (النظام الداخلي للجمعية: ريؤل).

(46) اسمها جمهورية كردستان في مهباد، أعلن عنها في 1946/1/22، وترأسها الزعيم الكردي قاضي محمد، وكان وزير الدفاع فيها الملا مصطفى بارزاني، والد مسعود بارزاني؛ رئيس إقليم كردستان العراق حالياً. ومهباد هي إحدى كبرى المحافظات الكردية في إيران، وكانت عاصمة الجمهورية. تأسست هذه الجمهورية في أوضاع مضطربة، إذ استفاد الزعيم الكردي القاضي محمد من توغل القوات السوفياتية في إيران وهوب الشاه رضا بهلوي وتنصيب ابنه محمد رضا بهلوي مكانه. وحظيت بدعم من جوزيف ستالين. وبعد وصول إيران إلى إبرام تفاهات واتفقات مع السوفيات، بدعم وضغط أميركي، انسحب الروس، وأقفوا دعمهم للکرد، فانهارت الجمهورية، واعتقل رئيسها القاضي محمد، وأعدم مع مجموعة من رفاقه في يوم 1947/3/31، في الساحة نفسها التي أعلن فيها تأسيس الجمهورية. وعليه، فإنها لم تدم أكثر من 11 شهراً.

(47) دلاور زنكي، أطياف الماضي، ص 40.

(48) أسسها عثمان صبري وعبد الحميد درويش ومجيد درويش ومحمد صالح درويش وآخرون.

(49) دلاور زنكي، أطياف الماضي، ص 41-42.

ويرى زنكي أنه جرى تجنّب إطلاق اسم حزب على جمعيّتهم لسببين؛ أولاً: معارضة الحزب الشيوعي النشط في المناطق الكرديّة آنذاك، لأيّ فكر وتوجّه قومي كردي. والثاني: لم يكن ثمة قانون للأحزاب في سورية وقتذاك. واستمرّت الجمعيّة بين عامي 1956-1958، وحلّت نفسها بطلب من الحزب الديمقراطي الكردي في سورية، كي ينضم أعضاؤها إلى الحزب⁽⁵⁰⁾.

منذ استقلال سورية عن فرنسا منع حُظر النشاط السياسي والاجتماعي الكرديّ كله. وانتقل الحراك السياسي والثقافي الكردي من الطور العلني في زمن الانتداب الفرنسي إلى الطور السريّ الملاحق في زمن الاستقلال وحكوماته. وعاد الكرد إلى الإمكانات الفرديّة للنشر والطباعة تحت طائلة الملاحقة. فأصدر الكاتب والمؤرخ الكردي حسن هشّار في مدينة القامشلي مجلة (آكاهي - Agahî: النبا) بنفسه، وقام وحده بأعمال المجلة كلها، من كتابة على الآلة الكاتبة، وتوزيعها سرّاً. تراوحت صفحات المجلة بين 15 إلى 33 صفحة، بقياس (20X40) سم، صدر عددها الأوّل سنة 1966، وصدر منها 19 عددًا، بمعدّل 100 نسخة فقط لكل عدد، وتوزّع في أوضاع شديدة الصعوبة كأنها منشير سريّة⁽⁵¹⁾. ثم صدرت بعدها مجلة (كولستان: الحديقة) سنة 1968، ثم مجلة (كلاويج: نجمة الصباح) سنة 1979 ولم تكونا مستقلّتين، بل تتبعان لجهات سياسيّة كرديّة.

مجلتا (الحرية) و(الوجدان)

غداة إعلان حلف بغداد سنة 1955، ووجود العراق فيه إلى جانب تركيا الأتاتورية وإيران الشاهينشاهيّة وبريطانيا وأميركا وباكستان فيه، اتجهت أنظار مصر عبد الناصر إلى الورقة الكرديّة، فافتتحت القسم الكردي في الإذاعة المصرية أو (الإذاعة الكردية في القاهرة). جاء ذلك بعد أن افتتح الاتحاد السوفياتي السابق -وعلى الحدود مع تركيا وإيران، وتحديدًا في يريفان، عاصمة أرمينيا- القسم الكردي في إذاعة يريفان في 1/1/1955. وقتذاك، كان المزاج العربي العام، البعثي والناصرية، مناهضًا لحلف بغداد. وفي وقت كانت الثقافة الكردية ممنوعة في سورية في الحقبة الوطنيّة (1954-1958) افتتحت إذاعة تبث بالكرديّة من القاهرة. ويرى الكاتب والباحث الكردي العراقي ووزير الثقافة السابق في إقليم كردستان فلك الدين كاكائي أن هذه الإذاعة كانت مناهضة لحلف بغداد وتأييد القضية الكردية (في العراق وتركيا)⁽⁵²⁾.

وقبل هذه الإذاعة، وفي العاصمة اللبنانية بيروت، كرّس الكاتب والصحافي العراقي الكلدوآشوري يوسف ملك (1899-1959) صفحات مجلتي (وجدان)⁽⁵³⁾ و(الحرية) لمقالات الكتاب الكرد وقصائدهم التي تدعو إلى تحرير كردستان تركيا

(50) دلاور زنكي، أطراف الماضي، ص 43.

(51) دلاور زنكي، أطراف الماضي، ص 47.

(52) جريدة (الزمان)، العدد 1286، (2002 - 8 - 14).

(53) صاحبها ورئيس تحريرها فؤاد بلوي، والمدير المسؤول إسكندر البستاني، ورئيس تحرير القسم الخاص: يوسف ملك.

والعراق وإيران. ولكن تجنّبت المجلّتان الحديث عن كردستان سورية أو وجود قضية كرديّة في سورية. بعكس ذلك، كان هنالك نفي، ومديح مفرط للسلطة السورية آنئذ، علمًا بأن السلطات السورية كانت تمنع نشر الكتب والمجلات الكردية وطبعها، وتمنع نشاط الجمعيات المدنيّة والأهليّة الكردية. لا شك في أن يوسف ملك كان شخصيّة ديمقراطيّة ومتنوّرة، وعلى الرغم من علاقاته الوطيدة مع جلادت وكاميران بدرخان، وإطلاعه على وقع الكرد في سورية وقتذاك، إلّا أن ما جمعه الكاتب الكردي دلاور زنكي من مواد منشورة في مجلتي (وجدان) و(الحرية) ونشرهما بالاشتراك مع أحمد شهاب في كتاب (أدب المقاومة (وثائق)) لا يوجد فيها أيّ إشارة إلى وجود قضية كرديّة في سورية. ما عدا إشارة هامشيّة بسيطة في مقالة طويلة نشرت للدكتور عصمت شريف وانلي بوصفها محاضرة له ألقاها في جامعة لوزان في سويسرا. وجلّ التركيز فيها كان على تركيا والقضية الكردية هناك⁽⁵⁴⁾. ونشرت مجلة (وجدان) محاضرة وانلي (1924-2011) المولود في دمشق، عن الكرد والقضية الكردية⁽⁵⁵⁾، وكأنّ النصّ المنشور مقال مكتوب للمجلّة، وليس محاضرة أُلقيت أمام جامعة سويسريّة، لأن اللغة المستخدمة في الهجوم على الغرب وبريطانيا والهجوم على حلف بغداد، شديدة النبرة وتغازل نظام عبد الناصر⁽⁵⁶⁾.

(54) دلاور زنكي وأحمد شهاب (معدان)، أدب القضية: وثائق، ط1، (برلين، 2011).

(55) نشرت المجلة المحاضرة في ثلاث حلقات و3 أعداد خاصّة: 20 أيلول/ سبتمبر، 1 تشرين الأول، 3 تشرين الأول، 1956.

(56) دلاور زنكي وأحمد شهاب (معدان)، أدب القضية، ص 13 إلى 23.

الحزب الكردي الأول

الأجواء والمناخات المعادية لحلف بغداد، وما نشرته مجلتي (وجدان) و(الحرية) وما كانت تبثه الإذاعة الكرديّة في القاهرة، والجمعيات والأندية الكرديّة التي كان ظاهرها مدني اجتماعي ثقافي، وباطنها قومي سياسي، ذلك كله مهّد الطريق لتأسيس أول حزب سياسي كردي في سورية سنة 1957. وقبل الخوض في هذه التجربة وتفرّعاتها المستمرة حتّى الآن، لا مناص من العودة ثلاثة عقود، وتحديدًا في 1927/9/5 إذ انعقد مؤتمر جمعية (خويون) (الاستقلال) في بحدون ببيروت. وكان جلاد علي بدرخان رئيسًا للجمعية، وشقيقه كاميران بدرخان، المسؤول المالي⁽⁵⁷⁾. تأسست هذه الجمعية - الحزب بهدف دعم انتفاضة جبل آغري (1927-1930) في كردستان تركيا بقيادة الجنرال الكردي السابق في الجيش العثماني إحسان نوري باشا (1896-1976). لكن سُحقت الانتفاضة، ولم تحقّق الجمعية أيًا من أهدافها، بخاصّة القيام بأعمال مسلّحة ضدّ تركيا، ثم اندلعت انتفاضة أخرى سنة 1937 في منطقة ديرسم الكرديّة العلويّة في تركيا بقيادة سيد رضا، وسُحقت هي أيضًا بالحديد والنار، وقصفت مدينة ديرسم بالطيران، واعتقل زعيم الانتفاضة، وأُعدم سنة 1938.

وجاء في برنامج (خويون) والنظام الداخلي له:

تأسيس علاقات أخوية دائمة، ومناسبات جيدة مع الحكومة الإيرانية والشعب الفارسي الشقيق. 2- تأسيس العلاقات الأخوية والجيدة والدائمة مع حكومتي العراق وسورية، والاكتفاء بالحقوق التي خولتها صكوك الانتداب وغيرها من المعاهدات الدولية للأكراد في هذين القطرين، وعدم مطالبة حكومتيهما بأي حق سياسي سوى ما تقدم⁽⁵⁸⁾. ويرى الباحث والمؤرّخ الكردي محمد ملا أحمد أن البند الثاني (كان ترضية لفرنسا وبريطانيا)، ويضيف: «إن موقف خويون، الراضخ لرغبات فرنسا، تسبب في تأخير نضال الأكراد السياسي في سورية من أجل حقوقهم القومية، إلى ما بعد خروجها من سورية، (مع وجود التهيئة النفسية عند العشائر الكردية في سورية، للانخراط في نضال قومي، من أجل حقوقهم القومية في سورية... لذا تأخر النضال من أجل الحقوق القومية في سورية، إلى بداية الخمسينات من هذا القرن الماضي»⁽⁵⁹⁾.

(57) دولار زنكي، أطراف الماضي، ص 93.

(58) مقررات المؤتمر التأسيسي لجمعية خويون، موقع الكاتب والباحث الكردي محمد ملا أحمد.

http://www.mihemedede-mele-ehmed.com/web/pirtukenMME/pirtuk_arabic.php?arID=219

(59) مقررات المؤتمر التأسيسي لجمعية خويون، موقع الكاتب والباحث الكردي محمد ملا أحمد.

ومع ذلك، تركيز جمعية (خويون) على تركيا وضرورة تحرير كردستان سورية، ودعوتها إلى علاقات جيدة مع حكومات سورية والعراق آنذاك، لا يمكن عدّ ذلك -بأي حال من الأحوال- تنكراً للوجود القومي والتاريخي الكردي في سورية، لأسباب عدة، منها:

1. كثير من قيادات (خويون) كان مثقفًا ومطلعًا على التاريخ الكردي، ويدرك ما أسفرت عنه التفاهات والاتفاقات الدولية المتعلقة بتقسيم منطقة الشرق الأوسط.
2. الظلم والقمع والحييف الذي لحق بالكرد وقتذاك، كان آتياً من الحكومة التركية. ونظام مصطفى كمال (أتاتورك) هو الذي خدع الكرد بالوعود، وخدع الأوروبيين، في ما يتعلق بالموضوع الكردي، ونسف اتفاق (سيفر)⁽⁶⁰⁾، وفرض وتكريس وترسيخ اتفاق (لوزان). وحتى هذه الأخيرة، تنصّل أتاتورك من تنفيذ بعض بنودها⁽⁶¹⁾.
3. وقتذاك (1927-1945) كان الكرد في سورية يحظون بهامش من حرية التعبير عن الهوية القومية والثقافية، سواء في مستوى الإعلام والنشر والحراك المدني. هذا الهامش، حاولت (خويون) أو رموز (خويون) الاستفادة منه

⁽⁶⁰⁾ بعد هزيمة العثمانيين في الحرب العالمية الأولى، وفي إطار المحافظة على السلطة وقطع الطريق على حكومة مصطفى كمال في أنقرة، وبالتوازي مع مساعي استمالة الأقليات القومية في السلطنة بخاضة الكرد والأرمن، ونوع من تبرئة الذمة من مذابح الأرمن، وقّعت حكومة إسطنبول برئاسة علي رضا باشا يوم 1920/08/10 على معاهدة سيفر التي نصّت على الاعتراف بأرمينيا، وبالعراق وسورية تحت الانتداب الفرنسي والبريطاني. ونصّت البنود 62، 63، 64 من الفقرة الثالثة على منح المناطق الكردية الحكم الذاتي، واحتمال حصول كردستان على الاستقلال، والسماح لولاية الموصل بالانضمام إلى كردستان، طبقاً للبند 62. ونصّت البنود الثلاث على الآتي: 62- تشكل الحكومة لجنة يكون مقرها القسطنطينية - إسطنبول - تتألف من أعضاء ثلاثة تعيّنهم الحكومة البريطانية والفرنسية والإيطالية. وعلى هذه اللجنة أن تضع في غضون ستة أشهر من التوقيع على هذه المعاهدة مشروعاً للحكم الذاتي المحلي للمناطق التي تسكنها أغلبية كردية والواقعة شرق الفرات وجنوب الحدود الجنوبية لأرمينيا، كما ستقرر في ما بعد، وشمال حدود تركيا مع سورية، وبلاد ما بين النهرين. 63- توافق الحكومة العثمانية من الآن على قبول القرارات التي تتخذها الهيئة المقرر تشكيلها وتنفيذها في المادة 62 أعلاه خلال ثلاثة أشهر من تاريخ إخطارها بتنفيذ تلك القرارات 64-.. في غضون سنة واحدة من هذا التاريخ، إذا ظهر الشعب الكردي القاطن ضمن المناطق المحددة في المادة 62، إن أغلبية سكان تلك المناطق يرغبون في الاستقلال عن تركيا، وإذا رأى المجلس (مجلس عصبة الأمم) أن هؤلاء جديرون بهذا الاستقلال، وإذا أوصى بأن تمنح لهم، فعلى تركيا أن توافق على تنفيذ مثل هذه التوصية، وأن تنازل عن حقوقها وامتيازاتها كلها في تلك المناطق.

رفضت حكومة أنقرة هذه المعاهدة، وعدّتها إذلالاً للسلطنة العثمانية وظلماً بحقها، وتخاذلاً من حكومة إسطنبول والسلطان محمد وحيد الدين، وأن الفريق الحاكم في إسطنبول قد خان الوطن. ففي 1922/10/30 قدّم مصطفى كمال مشروع قرار إلى البرلمان يطالب فيه بإلغاء السلطنة واتهام السلطان بالخيانة العظمى. ووافق البرلمان على ذلك في 1922/11/01 بفصل السلطنة عن الخلافة وإلغاء الأولى!

⁽⁶¹⁾ نسف اتفاق لوزان ما جاء في معاهدة سيفر، بتقديم التنازلات المتبادلة بين تركيا والإنكليز والحلفاء في ما يخصّ المسألة الكردية. ولم يُذكر في نصّ المعاهدة أي شيء عن استقلال الأكراد وحقوقهم القومية، سوى ما جاء تلميحاً في المواد 38، 39، 44 من الفصل الثالث. إذ جاء في المادة 38: تعهد الحكومة التركية بمنح جميع السكان الحماية التامة والكاملة، لحياتهم وحرّيتهم، من دون تمييز في العرق والقومية واللغة والدين. وفي المادة 39: لن تصدر أي مضايقات في شأن الممارسة الحرة لكل مواطن تركي لأي لغة كانت، إن كان ذلك في العلاقات الخاصة أم في العلاقات التجارية، أم في الدين والصحافة، أم في المؤلفات والمطبوعات، من مختلف الأنواع أم في الاجتماعات العامة. وتقول المادة 44: إن تعهدات تركيا هذه، هي تعهدات دولية، لا يجوز نقضها، في أي حال من الأحوال، وإلا فيكون لكل دولة من الدول الموقعة معاهدة لوزان، والدول المؤلفة منها عصبة الأمم، الحق في الإشراف على تنفيذ تركيا هذه التعهدات، بدقة، والتدخل ضدها، لحملها على تنفيذ ما تعهدت به أمام العالم.

وبعد إعلان مصطفى كمال - أتاتورك ولادة الجمهورية التركية في 1923/10/29، وضمّانه دعم الغرب والقوى العظمى، وتغاضيه عن مذابح الأرمن وحقوق الأكراد، بدأ أتاتورك التنصّل مما جاء في معاهدة لوزان، ووعوده للكرد. بدأت مرحلة مرة ومظلمة في حياة أكراد تركيا.

والمحافظة عليه وتوسيعه. وهامش الحرية ذاك، كان ممنوحاً من سلطة الانتداب الفرنسي أكثر من كونه آتياً من الحكومات السورية الخاضعة لسلطة الفرنسيين.

4. سلوك (خويون) كان سلوك أي حزب سياسي، لا يريد فتح الجبهات جميعها ضده، بعد أن حدد لنفسه جبهة معينة، هي الجبهة التركية. وهذا لا يعني أن هذا السلوك، هو تأكيد نفي الوجود القومي التاريخي والجغرافي للکرد في سورية. ويمكن أن نجد مثيلاً لسلوك جمعية (خويون) في أيامنا هذه. المعارضة السورية التي تحالفت مع نظام صدام حسين تحاشت ذكر مظالم العراقيين والقمع والاضطهاد الذي كانوا يتعرضون له من بعث العراق. كذلك الأمر بالنسبة إلى المعارضة العراقية المتحالفة مع نظام حافظ الأسد، تحاشت ذكر أي مظلمة من مظالم الشعب السوري، بهدف المحافظة على العلاقة مع نظام الأسد الأب. كذلك (الائتلاف) السوري لقوى الثورة والمعارضة، ونتيجة علاقاته مع النظام التركي، يتحاشى ذكر أي مظلمة من مظالم الشعب التركي، بل يغازل النظام في أنقرة، محافظة على العلاقة مع تركيا. هذا سلوك سياسي، قائم على المصالح. بدليل، حين ذهب الفرنسيون وبدأت تتعالى نبرة التعاطي القومي العروبي مع الكرد، بدأت معها بوادر التفاتة الكرد السوريين نحو الهوية القومية، والوجود القومي الكردي في سورية الذي وصل إلى مرحلة التعبير عن نفسه سنة 1957 في تأسيس أول حزب سياسي كردي سوري.

ومن ثم، من الطبيعي أن تعود جذور الحركة السياسية الكردية في سورية إلى سنة 1927 حين تأسست جمعية (خويون) في لبنان -بحسب ما أسلفنا- إذ اتخذت من سورية والمناطق الكردية فيها قاعدة انطلاق نحو تركيا. وكان لمجموعة من الشخصيات الكرديّة التي هربت من ظلم الدولة التركية وطغيانها إلى سورية الدور البارز في تأسيس الوعي القومي السياسي لدى الشعب الكردي في سورية، من مثل الأمير جلادت بدرخان، وعثمان صبري، وشيخ محمد عيسى ملا محمود، وحسن هشيار، وقدري جان، وقدري جميل باشا، والدكتور نوري ديرسمي وممدوح سليم بك، جكرخوين، وآخرين.

وتأسيساً على النشاط الثقافي والمدني للکرد في سورية، سالف الذكر، وضمن أجواء ومناخات منتصف الخمسينيات، بدأت تتبلور فكرة تأسيس حركة كردية سورية. وبدأت تدور المناقشات بين مجموعة من الشخصيات الكرديّة⁽⁶²⁾، بغية تأسيس الحزب. وكان وقتها جلال طالباني في دمشق، وتواصل مع هذه المجموعة. وتشير كثير من المصادر إلى أن الحزب تأسس في دمشق يوم 14/6/1957، أعلن عنه في حلب، وحمل اسم (الحزب الديمقراطي الكردستاني في سورية: (بارتي ديمقراطي كردستان سورية)، وشعاره (تحرير وتوحيد كردستان)، أسسته مجموعة من الوطنيين الكرد، متنوّعي الاتجاهات والمشارب؛ من قوميين، يساريين، متديّنين. ومن ثم، الحزب الكردي الأول، لم يكن نتاج حقبة متخلّفة أو مجتمع متخلّف، وأسسّه أناس متخلّفون، بل استند إلى أرضيّة ثقافيّة، ونشاط مدني مقبول، وضمن أوضاع مهيتة. إلا أن

(62) عثمان صبري (1905-1993)، والشيخ محمد عيسى قره كوثي (1924-2001)، ونورالدين ظاظا (1919-1988)، وعبد الحميد درويش (1936-)، وحزمة نويران (1927-1996)، انضم إليهم محمد علي خوجة (1927-) ورشيد حمو (1925-2008) ن وآخرون.

الولادة لم تكن كردية سورية صرفة، بل ذات توجهٍ عابر للحدود، وتحت تأثير كرد من أصول تركية، وخضوعاً لتأثير ومصالح كرد العراق.

ولئن كانت المصادر التي أرخت لتلك المرحلة، ما زالت شحيحة، فضلاً عن تكثف بعض من الرعيل الأول من الساسة الكرد السوريين على بعض تفصيلات نشأة الحزب الكردي الأول في سورية سنة 1957، تبقى القراءات حول نشأة هذا الحزب متعددة، وبحاجة إلى مزيد من البحث والدرس والتدقيق والتمحيص. إذ ثمة فرضية تقول: إن الحزب الديمقراطي الكردستاني في العراق، طلب معونة التيارات القومية الحاكمة ومساندتها في سورية، لمواجهة النظام الملكي في بغداد. وكان جلال طالباني وقتها، عضواً في اللجنة المركزية للحزب الديمقراطي الكردستاني العراقي، برئاسة الزعيم الكردي الراحل الملا مصطفى بارزاني (1903-1979)، ولديه علاقات جيدة مع القوميين العرب في سورية ومصر، من نصريين وبعثيين. فوافقت التيارات القومية العربية على دعم الحركة الكردية في العراق، لمواجهة نظام نوري السعيد (1888-1958)، وحلف بغداد، شرط أن يؤسسوا حزباً كردياً في سورية، تكون مهمته إثارة القلاقل في تركيا التي كانت أحد أقطاب حلف بغداد، وعلى علاقة بإسرائيل، وحليفة أميركا. وعليه، بدأ كل من طالباني وعبد الرحمن ذبيحي (1920-1988). ناشط سياسي كردي إيراني، وبعد أن أخذوا الضوء الأخضر من عبد الحميد سراج (1925-2013). كان مسؤولاً أمنياً، قبل أن يصبح نائب عبد الناصر في عهد الجمهورية المتحدة، سنة 1958) بدأ الاتصالات بالنخب السياسية والثقافية الكردية السورية. وتمخضت عن تشكيل حزب، حمل اسم (الحزب الديمقراطي الكردستاني السوري). وشعاره (تحرير وتوحيد كردستان). ما يعزز هذه الفرضية إيفاد الحزب للشيخ محمد باقر ملا محمود (1936-2008) إلى كردستان تركيا، لتكوين خلايا الحزب هناك، والتواصل مع الشخصيات الكردية التركية بهذا الخصوص، لكنه فشل في هذه المهمة.

هذه الفرضية، يعززها ويدعمها ما جاء في مقدمة الطبعة الثانية من كتاب (مسألة كردستان: 60 عاماً من النضال الكردي المسلح ضد العبودية)⁽⁶³⁾، لقدرى جميل باشا، (زار سلوبي)، إذ كتب البروفيسور عز الدين مصطفى رسول في مقدمة هذه الطبعة ما يأتي: «كانت سورية في عام 1956 تعيش عهداً عرفناه نحن بالعهد الوطني والديمقراطي. إذ كانت تقف شامخة ضد حلف بغداد، وتفتح صدرها للوطنيين العرب، وتساعد المعارضين للحكومات المرتبطة بالغرب الاستعماري. وفي عام 1957، كان جلال الطالباني قد وضع اللبنة الأولى للحزب الديمقراطي الكردي في سورية، قبل سفره للغاية نفسها إلى موسكو (وقتها كان ملا مصطفى بارزاني موجوداً في الاتحاد السوفياتي السابق). وأنهى للمسات الأخيرة بعد عودته من موسكو، ومغادرته سراً إلى العراق... عندما افتتحت الإذاعة الكردية في القاهرة، كنا نذهب (قدرى جان وأنا) إلى موقع السفارة المصرية (هيئة تنسيق الوحدة)، ونسجل مواد إذاعية، كانت ترسل إلى القاهرة يومياً. في عام

(63) كانت هذه الطبعة العربية الثانية في بيروت عام 1997، وتقديم البروفيسور عز الدين مصطفى رسول، وتنقيحه.

1957، أقام السيد جلال الطالباني معنا ما يقارب العام، قبل سفره إلى موسكو وبعده. وكان على اتصال بجميع الوجوه الكردية. وعمل على تأسيس الحزب الديمقراطي الكردي في سورية⁽⁶⁴⁾.

وذكر الكاتب والباحث العراقي صلاح الخرسان في كتابه (التيارات السياسية في كردستان العراق) ما يأتي: «كان جلال طالباني قد توجه أواخر عام 1957 إلى موسكو ليمثل البارتي في مهرجان اتحاد الشبيبة الديمقراطي العالمي (...). وخلال عودته السرية إلى العراق، وكانت عن طريق سورية، التقى جلال طالباني في دمشق بكل من كمال فؤاد والدكتور عبد الرحمن الذبيحي، وهما من كوادر البارتي، حيث قام الثلاثة بزيارة العديد من السياسيين السوريين، منهم ميشال عفلق، عميد حزب البعث العربي الاشتراكي»⁽⁶⁵⁾. ويبدو أن الخرسان اعتمد على الحوار المطول الذي أجراه الصحفي اللبناني ورئيس تحرير (الشرق الأوسط) حاليًا غسان شربل مع جلال طالباني، ونشرته مجلة (الوسط) التي كانت تصدر في لندن. إذ قال طالباني، عن لقائه الملا مصطفى بارزاني في موسكو سنة 1956: «نقلت له خبر لقائي مع عبد الحميد تصابحجي، وكيفية تشديد النضال داخل العراق وضد حلف بغداد والتهديدات التركية لسورية، فطلب أن أستمري في هذا الاتجاه. وبالفعل فور رجوعي إلى سورية التقيت بعض رفاقنا، ومنهم كمال فؤاد وهو حاليًا مسؤول اللجنة العاملة في المكتب السياسي للاتحاد الوطني الكردستاني، وكان في طريقه للدراسة في ألمانيا، وهو أساسًا كادر متقدم في الحزب الشيوعي وكان قد التحق حديثًا بحزبنا، والأستاذ المرحوم عبد الرحمن بنريحي (ذبيحي)، وزرنا معًا العقيد عبد الحميد السراج والأستاذ ميشال عفلق والأستاذ أكرم الحوراني. عند زيارتنا للأستاذ ميشال عفلق تحدث معنا بعموميات لم نفهم منها شيئًا. وعلى عكس ذلك جاءت زيارتنا إلى الأستاذ أكرم الحوراني، في شقته المتواضعة في المزرعة (من أحياء دمشق)، وكان آنذاك رئيسًا للبرلمان السوري. رجل واضح وبسيط، استقبلنا بحفاوة، وحكى لنا أن هناك كثير من الفلاحين الأكراد في منطقة حماه عرفهم عندما اشتغل في الحزب العربي الاشتراكي، وكانت له علاقات جيدة بهم، ووعد بتعاون حزبنا سواء في سورية أم في العراق. أما العقيد عبد الحميد السراج، رئيس المكتب الثاني، فطرحنا عليه فكرة العمل المشترك، ومهمة ترتيب لقاء بين الرئيس جمال عبد الناصر وملا مصطفى البارزاني، عند زيارة الرئيس إلى الاتحاد السوفياتي، من أجل الاتفاق بينهما على العلاقة العربية - الكردية والوضع في العراق. في حين دعا عبد الحميد السراج إلى تركيز نشاط الأكراد السوريين على العمل والتوجه إلى داخل تركيا، وهي الخطة السارية حاليًا (1998)⁽⁶⁶⁾، بافتراض أن أكثرية الأكراد السوريين يتحدرون من تركيا، وأعرب عن استعدادهم لدعمهم في تشكيل حزب وتزويدهم ما يريدون. أما أكراد العراق،

(64) قدرى جميل باشا، مسألة كردستان: 60 عامًا من النضال الكردي المسلح ضدّ العبودية، (نزار سلوي)، ط2، (بيروت، 1997)، ص 17 - 19.

(65) (التيارات السياسية في كردستان العراق: قراءة في ملفات الحركات والأحزاب الكردية في العراق) 1946 - 2001. ط 1: 2001؛ مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر - بيروت. ص 61 - 62.

(66) يقصد طالباني بعبارة: (وهي الخطة السارية حاليًا؛ (تاريخ إجراء الحوار 1998» بالعلاقة بين نظام الأسد الأب وحزب العمال الكردستاني، الذي كان وما زال يربط كرد سورية بالأوضاع في تركيا والقضية الكردية في تركيا، ويليههم عن قضيتهم الرئيسة والمركزية في سورية. يعني أن ما يجري في مرحلة التسعينيات وحتى الآن، حاول طالباني ورفاقه في الحزب الديمقراطي الكردستاني العراقي فعله نهاية الخمسينيات، عبر الحزب الكردي السوري. {الكاتب}.

فقال إذا كانت عندكم رغبة في العمل المسلح فسنندعمكم. قلت نعم نحن نستطيع لكننا نحتاج إلى السلاح فوافق. كانت هذه أهم محاور اتفاقنا، وكنا نهدف إلى زيادة الضغط على نوري السعيد. التقينا بعد ذلك بالمرحوم كمال الدين رفعت، أحد الضباط الأحرار المصريين، وكان يزور الشام آنذاك، وبحثنا معه في علاقاتنا مع مصر. وقدما له طلبات من أجل إيصالها إلى القيادة المصرية، أبرزها فتح إذاعة كردية في القاهرة، واستقبال وفد كردي، وترتيب لقاء مع ملا مصطفى لدى زيارة الرئيس عبد الناصر للاتحاد السوفياتي. وبعد ذلك تلقينا جواباً مفاده أن الرئيس عبد الناصر وافق على هذه الطلبات، وبالفعل افتتحت إذاعة كردية في القاهرة في عام 1957. وجرى الاستعدادات لإرسال وفد كردي، تألف آنذاك من إبراهيم أحمد والسيد محمد سعيد الخفاف من أجل التنسيق مسبقاً للقاء عبد الناصر وملا مصطفى⁽⁶⁷⁾.

في ضوئه، يبدو جلياً دور طالباني في تأسيس الحزب الكردي الأول في سورية، وطبيعة التأسيس ومكوناته، وأن هدفه كان التوجّه نحو تركيا. في مطلق الأحوال، هذا الدور، وهذه المكونات، ما زالا بحاجة إلى مزيد من المراجعة والتدقيق. ومع ذلك، لم يكن العامل الخارجي في تأسيس الحزب الديمقراطي الكردي في سورية انتقاصاً من القضية الكردية في سورية، كما يحاول بعضهم تفسير الأمر، لأن الأحزاب والجمعيات العربية أيضاً، قبيل انهيار السلطنة العثمانية، وحتى الثورة العربية سنة 1916 والانفصال عن السلطنة العثمانية، ما كانت لتجري لولا الدعم الخارجي. ثم إن الحزب الشيوعي السوري كان مرتبطاً بالشيوعي السوفياتي، و(الإخوان) في سورية، كانوا مرتبطين بـ(الإخوان) في مصر، وكذا الحال بالنسبة إلى الأحزاب الناصرية السورية المرتبطة بالحزب والنظام الناصري في مصر، من دون أن نغفل عن أن هنالك فرضيات عدة حول حجم التدخل الخارجي في وصول جمال عبد الناصر للسلطة في مصر، ووصول البعثيين للسلطة في العراق وسورية أيضاً.

كرد سورية من عام 1958 حتى عام 1970

في السنة الأولى والثانية من دولة الوحدة بين سورية ومصر، كانت الأحزاب محظورة، إلا أن الحزب الكردي كان ينشط نشاطاً شبه علني. لكن، سرعان ما انقلبت الطبقة الحاكمة في سورية سنة 1960 على الحزب الكردي. بعد زوال مسوغات وجود الحزب؛ وهي سقوط النظام الملكي في بغداد، وإبطال مفعول حلف بغداد، وإعلان الملا مصطفى بارزاني الثورة على النظام العراقي سنة 1961، والخشية من أن تنتقل العدوى الكردية إلى كردستان سورية، إضافة إلى أن الحزب فشل في إحداث قلاقل داخل تركيا. لذا، اعتقل كثير من قيادات الحزب الكردي في شباط/ فبراير 1960 سرياً، في زمن حكم عبد الناصر في سورية الذي يُفترض بأنه صديق الأكراد. ولا توجد مصادر تشير إلى أن القيادة الكردية العراقية ممثلة في الملا مصطفى بارزاني وجلال طالباني، تدخلت لدى نظام الحكم في الجمهورية العربية المتحدة بهدف

(67) غسان شربل، «حوار مع جلال طالباني: فتح لـ "الوسط" دفاتر الثورة الكردية والعراق. جلال طالباني يتذكر قصة العثور على ملا مصطفى البارزاني في موسكو 3»، مجلة الوسط اللندنية، ج3، العدد 357. 1998/11/30، ص 22-27.

الإفراج عن القيادات الكرديّة السوريّة المعتقلة بالطريقة نفسها التي تدخلت فيها هذه القيادات لتأسيس حزب كردي في سورية، بحسب ما أسلفنا.

المزاج القومي العام الذي كان مسيطراً على المشهد السياسي السوري، بخاصة العربي منه، في المدة الفاصلة بين 1952 و1960، كان منقسماً على نفسه بين مشروعين قوميين عروبيين؛ الأول بعثي بقيادة ميشيل عفلق (1910-1989) وأكرم الحوراني (1911-1996) وصلاح البيطار (1912-1980)، والثاني ناصري، ممثلاً بوجود شخصيات وقيادات عربية تميل إلى فكر الرئيس المصري جمال عبد الناصر وتجربته (1918-1970). وعلى الرغم من الاختلاف بين هذين التيارين العروبيين إلا أنه كان ثمة اتفاق غير معلن بين البعثيين والناصريين السوريين، باتخاذ موقف سلبي من الكرد في سورية. فبعد انفصال دمشق عن الجمهورية العربية المتحدة في 1961/9/28، بانقلاب عبد الكريم النحلاوي (1926-)، شكّل مأمون الكزبري (1914-1998) الحكومة، وكانت خليطاً من القوميين والبعثيين، استمرت حوالي شهرين من 1961/9/29 ولغاية 1961/11/20. ثم أتت حكومة عزت النص، واستمرت أقل من شهر. ثم كلّف رئيس الجمهورية ناظم القدسي (1905-1998) معروف الدواليبي (1907-2004) بتشكيل حكومة استمرت من 1962/12/22 ولغاية 1962/3/28. ثم أتت حكومة بشير العظمة (1910-1992) من 1962/4/16 ولغاية 1962/9/14. واختتمت هذه المرحلة بحكومة خالد العظم (1903-1965) التي استمرت من 1962/9/17 ولغاية 1963/3/8، وأطاحها حزب البعث بانقلاب عسكري. في تلك المرحلة تناالت على سورية خمس حكومات، كل واحدة تحاول أن تثبت أنها أكثر قوميّة والتزاماً بالعروبة سابقتها، إضافة إلى محاولة تأكيد هذه الحكومات أنها لا تقلّ قوميّة عن نظام عبد الناصر الذي كان يحكم مصر، فضلاً على أن هذه الحكومات كانت أقرب إلى الائتلافية، منها إلى حكومة الحزب الواحد. ولكن منذ انقلاب حزب البعث، دخلت سورية في نفق الحزب الواحد. في تلك المرحلة القلقة والانتقالية، بدأ الحزب الكردي السوري يستقطب الجماهير الكرديّة، وتوسع دائرة نشاطه. وفي أول انتخابات برلمانيّة شهدتها سورية بعد انفصالها عن مصر التي جرت في 1-12/1961، شارك الحزب الكردي السوري بمرشحين مستقلين، هما الشيخ محمد عيسى قره كوثي وزعيم الحزب نورالدين زازا. أتت هذه الانتخابات غداة اندلاع ثورة أيلول/ سبتمبر سنة 1961 في كردستان العراق بقيادة ملا مصطفى بارزاني على الحكومة العراقيّة، ما زاد من مخاوف الحكومة السوريّة من احتمال تشكيل الكرد السوريين خطراً عليهم مستقبلاً. لذا صدرت مذكرة الضابط في المخابرات السياسية محمد طلب هلال⁽⁶⁸⁾. وتبعها قرارات وإجراءات ومشروعات... عنصريّة معادية لكرد سورية، ومنسجمة مع تلك المذكرة. إضافة إلى ملاحقة قيادات الحزب الكردي والزج بهم في السجون

⁽⁶⁸⁾ محمد طلب هلال: ضابط في وزارة الداخلية السورية تخرج برتبة ملازم أول في 1961 في عهد الانفصال ليتقلد المناصب العسكرية والسياسية إذ وصل إلى رتبة عميد متقاعد. ليتبوأ العضوية الموقّعة للقيادة القطرية، وشغل منصب نائب رئيس مجلس الوزراء، ووزيراً للزراعة في 1970 ثم نائباً لرئيس مجلس الوزراء وزيراً للصناعة عام 1971 وشغل منصب سفير سورية في بولونيا بين عامي 1972 و1979. مات يوم الأربعاء 2011/2/9 عن عمر ناهز 80 عاماً، وقد نعته القيادتان القومية والقطرية لحزب البعث السوري.

ومحاكمتهم. ومن ثمّ لا يمكن قراءة المذكرة التي أصدرها ضابط المخابرات السياسية في منطقة الجزيرة محمد طلب هلال (2011)، في 11/12/1962 بمعزل عن هذه التطوّرات والأجواء المشحونة. تلك المذكرة كانت عبارة عن دراسة من النواحي القومية والاجتماعية والسياسية، تضمّنت ما يشبه مخطط تطهير عرقي للمنطقة من سكّانها الأكراد⁽⁶⁹⁾.

صدرت هذه الدراسة بعد صدور المرسوم التشريعي رقم (93) في 23/8/1962، حين كان ناظم القدسي رئيساً للدولة وبشير العظمة يرأس الحكومة، وقضى المرسوم بإجراء إحصاء استثنائي في محافظة الجزيرة يوم 5/10/1962 جرى بموجبه

(69) جاء فيها:

- 1- أن تعتمد الدولة إلى عمليات التهجير إلى الداخل، مع التوزيع في الداخل، ومع ملاحظة عناصر الخطر أولاً فأول ولا بأس أن تكون الخطة ثنائية وثلاثية السنين، تبدأ بالعناصر الخطرة تنتهي إلى العناصر الأقل خطراً... وهكذا.
- 2- سياسة التهجير: أي عدم إنشاء مدارس، أو معاهد علمية في المنطقة لأن هذا أثبت عكس المطلوب إثباتاً صارخاً وقوي Wh.
- 3- إن الأثرية الساحقة من الأكراد المقيمين في الجزيرة، يتمتعون بالجنسية التركية. فلا بدّ من تصحيح السجلات المدنية، وهذا يجري الآن، إنما نطلب أن يترتب على ذلك إجلاء كل من لم تثبت جنسيته، وتسليمه إلى الدولة التابع لها. أضف إلى ذلك يجب أن يدرس من تثبت جنسيته دراسة معقولة، وملاحظة كيفية كسب الجنسية، لأن الجنسية لا تكسب إلا بمرسوم جمهوري. فكل جنسية ليست بمرسوم، يجب أن تناقش، تبقى من بقي، أي الأقل خطراً، وتنزع من تنزع عنه الجنسية، لنعيده بالتالي إلى وطنه. ثم هناك تنازع الجنسيات، فإنك تجد أحدهم يحمل جنسيتين في آن واحد، أو قل ثلاث جنسيات، فلا بدّ والحال هذه أن يُعاد إلى جنسيته الأولى وفي كل حال، فالمهم ما يترتب على ذلك الإحصاء والتدقيق من أعمال إذ يجب أن تقوم عمليات الإجلاء حالاً.
- 4- سد باب العمل. لا بدّ لنا أيضاً من مساهمة في الخطة من سدّ أبواب العمل أمام الأكراد حتى نجعلهم في وضع، أولاً غير قادر على التحرك، وثانياً في وضع غير مستقر مستعد للرحيل في أي لحظة. وهذا يجب أن يأخذ به الإصلاح الزراعي، أولاً في الجزيرة، بأن لا يؤجر، ولا يملك الأكراد، والعناصر العربية كثيرة وموفورة بحمد الله.
- 5- شن حملة من الدعاية الواسعة بين العناصر العربية مركزة على الأكراد، بتهئية العناصر العربية أولاً لحساب ما، وخلخلة وضع الأكراد ثانياً، بحيث يجعلهم في وضع غير مستقر.
- 6- نزع الصفة الدينية عن مشايخ الدين عند الأكراد، وإرسال مشايخ عرباً أقحاحاً بخطة مرسومة، أو نقلهم إلى الداخل، بدلاً من غيرهم، لأن مجالسهم، ليست مجالس دينية أبداً، بل وبدقة العبارة مجالس كردية، فهم لدى دعوتنا إياهم، لا يرسلون برقبات ضد البرزاني، إنما يرسلون ضد سفك دماء المسلمين، وأي قول هذا القول.
- 7- ضرب الأكراد ببعضهم، وهذا سهل، وقد يكون ميسوراً بإثارة من يدعون منهم بأنهم من أصول عربية، على العناصر الخطرة منهم، ويكشف هذا العمل أوراق من يدعون بأنهم عرباً.
- 8- إسكان عناصر عربية وقومية في المناطق الكردية على الحدود، فهم حصن المستقبل، ورقابة في الوقت نفسه على الأكراد، ريثما يُهَجرون، ونقترح أن تكون هذه من (شَمَر) لأنهم أولاً من أفقر القبائل بالأرض، وثانياً مضمونين قومياً مئة في المئة.
- 9- جعل الشريط الشمالي للجزيرة منطقة عسكرية كمنطقة الجبهة، بحيث توضع فيها قطعات عسكرية مهمتها إسكان العرب، وإجلاء الأكراد، وفق ما ترسم الدولة من خطة.
- 10- إنشاء مزارع جماعية للعرب الذين تسكنهم الدولة في الشريط الشمالي، على أن تكون هذه المزارع مدرية ومسلحة عسكرياً كالمستعمرات اليهودية على الحدود تماماً.
- 11- عدم السماح لمن لا يتكلم اللغة العربية بأن يمارس حق الانتخاب والترشيح في المناطق المذكورة.
- 12- منع إعطاء الجنسية السورية مطلقاً لمن يريد السكن في تلك المنطقة، مهما كانت جنسيته الأصلية (عدا الجنسية العربية) ...الخ. هذا، وإن هذه المقترحات ليست كافية، بل أردنا منها إثارة المسؤولين بحسب خبرتنا، لتكون تباشير مشروع خطة جذرية شاملة، لتؤخذ للذكرى بالחסبان.

تجريد عشرات آلاف من العائلات الكرديّة من الجنسيّة السوريّة، ما يعني أن المناخ والمزاج السياسي المعادي للکرد كان موجوداً لدى الأوساط الحاكمة حتّى قبل صدور مذكرة محمد طلب هلال. بينما يرى كثير من المراقبين الكرد، أن الحكومات السوريّة التي تلت حكومة العظيمة وحتّى تاريخ اندلاع الثورة السوريّة منتصف آذار 2011، كانت تتعاطى مع الكرد السوريين سياسياً واقتصادياً وثقافياً وأمنيّاً، طبقاً لما طالب به هلال في مذكرته سالفة الذكر.

في حين إن بعض السوريين كانوا يلتزمون الأعذار لمذكرة هلال، وآخرون ينفون وجودها. ويسوغون مرسوم الإحصاء الاستثنائي بأنه شمل الكرد الفارين من تركيا إلى سورية فحسب. وهذه كانت حجة المرسوم، وحجة الحكومات المتعاقبة، ومنصوص عليها في مذكرة هلال نفسه.

الانشقاق الأوّل

في عقب اعتقال قيادات الحزب الكردي مطلع 1960، بدأت تظهر بوادر الشقاق في الحزب. وكان محور الخلاف بين القيادة يتركز في كيفية مواجهة القاضي عبر الإجابة: هل نحن حزب سياسي، وشعاره توحيد وتحرير كردستان أم نحن جمعية ثقافية تهدف إلى إحياء اللغة والثقافة الكردية؟⁽⁷⁰⁾. وبدأت الصورة تنقلب؛ إذ تنازلت بعض القيادات عن هوية الحزب وشعاره، من مثل نور الدين ظاظا وعبد الحميد درويش، وقالوا في أثناء المحاكمة؛ «إنهم ليسوا حزباً سياسياً يطالب بالانفصال - الاستقلال، بل هم جمعية ثقافية اجتماعية»⁽⁷¹⁾. بينما أصرّ الجناح الآخر بقيادة عثمان صبري على اسم الحزب وشعاره. وعلى الرغم من أن صبري لم يكن مع هذا الشعار في المرحلة التأسيسية، إلّا أنه أصرّ عليه داخل السجن، نوعاً من الكيد للطرف الآخر الذي أصرّ على شعار «تحرير وتوحيد كردستان» في المرحلة التأسيسية، وتنازل عنه في أثناء المحاكمة. وتزامن هذا الخلاف مع بداية الخلافات في الحزب الديمقراطي الكردستاني في العراق بين المكتب السياسي بقيادة إبراهيم أحمد والملا مصطفى بارزاني. وعلى الرغم من ذلك، ألف الحزب الكردي السوري وفداً مؤلفاً من حميد درويش وخالد مشايخ بهدف الوساطة بيني الجناحين ورأب الصدع الحاصل في الحزب الديمقراطي الكردستاني العراقي. والتقى مشايخ بالملا مصطفى بارزاني وإبراهيم أحمد سنة 1963، ولم تثمر الوساطة شيئاً⁽⁷²⁾.

الخلاف في الحزب الكردي السوري، استمر حتى بعد الإفراج عن قيادته. وصار ينشط منقسماً ومتصارعاً، باسمين: (الحزب الديمقراطي الكردي في سورية - اليسار)، عقد مؤتمره الأوّل في 1965/8/5، بقيادة عثمان صبري. و(الحزب

⁽⁷⁰⁾ نور الدين زازا في فيديو نادر، يشرح فيه بعض تفصيلات المحاكمة وسبب رفض فكرة الانفصال، ويبيّن أن هدف حزبهم هو توعية الشعب الكردي والنهوض به قومياً وثقافياً فحسب، وأن القضاة كان لديهم أدلة قوية تعطيهم الفرصة لإصدار حكم الإعدام بحقهم.

⁽⁷¹⁾ راجع: دلاور زنكي، أدب القضية، (محاكمة المتهمين بإقامة دولة كردية) تقرير إخباري عن سير المحاكمة، ص 87

⁽⁷²⁾ من حديث مطوّل مع خالد مشايخ في كردستان العراق - نيسان/ أبريل 2017، سينشر لاحقاً.

<https://www.youtube.com/watch?v=3CuuD3hHsoY>

الديمقراطي الكردي في سورية – اليمين)، بقيادة عبد الحميد درويش، عقد أيضًا مؤتمره سنة 1965 في دمشق، وانتخب درويش رئيسًا. وفي سنة 1968، طُرد صبري من قيادة اليسار، بمكيدة من صلاح بدرالدين، بعد أن اتهم بالعمالة لتركيا. الالاف في الأمر أن الخلاف في الحزب الكردي السوري سبق الخلاف في الحزب الكردي العراقي. وتزامن تعمق الخلاف في الحزبين الكرديين في سورية والعراق، ووصله إلى درجة القطيعة والشقاق النهائي سنة 1965-1966 مع الخلاف والصراع الذي نشب بين جناحي حزب البعث في سورية والعراق.

كرد سورية من عام 1970 حتى عام 2011

في سنة 1970 أراد الملا مصطفى بارزاني حلّ الخلاف بين جناحي الحزب الكردي السوري، ودعاهما إلى مؤتمر (ناوبردان) في كردستان العراق. وفصلت قيادتا التيارين، وأخضع بعضهم للإقامة الجبريّة. وفي المؤتمر، فرض بارزاني قيادة جديدة مؤقتة للحزب، ونُصب وجه قبلي كردي هو الحاج دهام ميرو (1921-2010) منصب رأس هذه القيادة. وافق كل من عبد الحميد درويش زعيم تيار اليمين، وصلاح بدر الدين زعيم تيار اليسار على نتائج المؤتمر. وعفى عنهما بارزاني بعد أن أعلن درويش أنه تخلى عن العمل السياسي، بينما قال صلاح بدر الدين إنه سيتجه إلى أوروبا.

وذكر خالد مشايخ في حوار مطوّل أجرته معه في نيسان/ أبريل 2017؛ إن الملا مصطفى بارزاني لم يفرض دهام ميرو على الحزب، بل كان ميرو خيار عبد الحميد درويش، إذ إن الأخير كان بين خيارين لا ثالث لهما: إمّا الشيخ محمد عيسى أو دهام ميرو، فاختار الأخير، لأسباب يطول شرحها⁽⁷³⁾.

وبعد عودة الأطراف المختلفة من كردستان العراق إلى سورية، أعلن عبد الحميد درويش حزبه، باسم: (الحزب الديمقراطي التقدمي الكردي في سورية)، ولم يعترف بقيادة ميرو، وبدأ يهاجم الملا مصطفى بارزاني. وكذلك فعل صلاح بدر الدين، إذ أعلن حزبه، حزب اليسار الكردي في سورية، ولم يعترف بقيادة ميرو، وصار يهاجم بارزاني. وحين أعلن نظام أحمد حسن البكر قانون الحكم الذاتي سنة 1974، أرسل جناح عبد الحميد درويش برقية تهنئة إلى النظام العراقي، منتقدًا من يعارض هذا القانون. من جانب آخر، حاول زعيم التيار اليساري، صلاح بدرالدين، في أثناء وجوده في لبنان، وعن طريق حركة (فتح) الفلسطينية، حاول التواصل مع السفارة العراقية. بافتراض أن (بعث العراق) الحاكم، كان على خلاف حاد مع (بعث سورية)، وعلى استعداد لدعم معارضي الأسد الأب في حينه. ومن جهة أخرى، النظام العراقي على خلاف مع ملا مصطفى بارزاني الذي فرض زعيمًا قبليًا على رئاسة حزب سياسي كردي سوري، ما عُدَّ إهانة لقيادة هذا الحزب.

(73) من حوار مطوّل ومسجّل مع خالد مشايخ سينشر لاحقًا.

من هنا، خرج جزء مهم من الحركة السياسية الكردية من تحت عباءة الحزب الديمقراطي الكردستاني العراقي، بقيادة الملا مصطفى بارزاني، وبدأت أولى إرهابات العلاقة مع نظام سياسي إقليمي جار لسورية ومعادٍ لنظامها الحاكم، هو النظام العراقي. في حين بقيت القيادة الموقتة المرحلية للحزب الديمقراطي الكردي في سورية بزعامة دهام ميرو على ولائها للديمقراطي الكردستاني العراقي وزعامة بارزاني.

حول مؤتمر (ناويردان) تحدّث السيد ميرو في أحد اللقاءات التي أجريت معه في شباط/ فبراير 2010 وقال: «ضم المؤتمر رفاقاً من طرفي البارتّي (اليمن واليسار) قبل انشقاقه، ومن بعض الشخصيات الكردية الوطنية المستقلة، وكنت واحداً منهم، تم تسميتهم من كردستان العراق». وبخصوص القيادة الموقتة المنبثقة من ذلك المؤتمر، ذكر ميرو أنها تألفت «من ١٣ شخصاً، تحدّدت مهمّته في توحيد طرفي البارتّي، واستعادة وحدة الحزب. ٤ أعضاء يمثلون اليسار، و٤ أعضاء يمثلون اليمن، وه أعضاء مستقلين. حسب ما أذكر، كانت أسماء أولئك السادة: من طرف اليسار (عصمت سيدا، يوسف ديبو، جت ملا محمد، شفيق علو). ومن طرف اليمن (تمر مصطفى، إبراهيم صبري، فيصل هادي آغا، رستم ملا شحمو). ومن المستقلين (شيخ محمد عيسى، سليم يوسف حاجو، درويش ملا سليمان، صادق، دهام ميرو). وتم تسمية لجنة استشارية مؤلفة من خمسة أعضاء لهذه القيادة، هم (محمد ملا فخري، عبد الله ملا علي، خالد مشايخ، كنعان عكيد، مجيد حاجو)»⁽⁷⁴⁾.

عقد الحزب الديمقراطي الكردي في سورية مؤتمره الثاني في منطقة بامرني في خريف 1972، وانتخب ميرو سكرتيراً للحزب، كونه حظي بتزكية من ملا مصطفى بارزاني، إضافة إلى لجنة مركزية مؤلفة من «كنعان عكيد، نذير مصطفى، حميد سينو، إلياس رمكو، شيخموس باقي، محمود صبري، مصطفى إبراهيم، هوريك، زكريا، شيخ أمين كلين» بحسب ميرو⁽⁷⁵⁾.

الموجة الثانية من الاعتقالات التي طالت القيادات الكرديّة السوريّة، كانت سنة 1973، إذ اعتقل زعيم الحزب الديمقراطي الكردي في سورية، دهام ميرو ومجموعة من قيادات حزبه ضمّت: «محمد نذير مصطفى، كنعان عكيد، خالد مشايخ، محمد فخري، عبد الله ملا علي، وشيخ أمين كولين»، بعد إصدار الحزب بيان يندد بمشروع الحزام العربي الذي أطلقه النظام. ولم تشمل حملة الاعتقالات هذه عناصر جناحي صلاح بدر الدين، وعبد الحميد درويش وقيادتهما.

ومع تشكل الاتحاد الوطني الكردستاني بزعامة جلال طالباني سنة 1975، حاول كل من صلاح بدر الدين وعبد الحميد درويش كسب ودّ الاتحاد، وعدّ الحزب الكردي العراقي الجديد بوصلتهما الأيديولوجيّة، لمعاكسة الكتلة الثالثة: (القيادة الموقتة) التي كانت تعدّ الملا مصطفى بارزاني مرجعيتها الأيديولوجيّة والسياسيّة. ومن ثمّ كرّس الانقسام السياسي

⁽⁷⁴⁾ حوار مع دهام ميرو. موقع ولاتي مه الكردي. 2010/192. نقلاً عن مجلة (الحوار)، العددان 60-61.

⁽⁷⁵⁾ حوار مع دهام ميرو. موقع ولاتي مه الكردي. 2010/192. نقلاً عن مجلة (الحوار)، العددان 60-61، شتاء 2010.

⁽⁷⁴⁾ حوار مع دهام ميرو. موقع ولاتي مه الكردي. 2010/192. نقلاً عن مجلة (الحوار)، العددان 60-61، شتاء 2010.

⁽⁷⁵⁾ حوار مع دهام ميرو. موقع ولاتي مه الكردي. 2010/192. نقلاً عن مجلة (الحوار)، العددان 60-61، شتاء 2010.

الكرد السوري، وتحوّل إلى ثلاث كتل: كتلة دهام ميرو، وكتلة صلاح بدر الدين، وكتلة عبد الحميد درويش. ومذّاك بدأت الانشقاقات في الحركة السياسية الكردية في سورية تتنازل، ليصل عدد الأحزاب الكردية الآن إلى ما يزيد على 25 حزبًا ومجموعة سياسيّة. وبالتزامن مع هذا الانقسام في منتصف السبعينات، بدأ النظام السوري تطبيق مشروعه العنصري الثاني، بعد إجراء الإحصاء الاستثنائي، وهو مشروع (الحزام العربي) الذي هدف إلى إجراء تغيير ديمغرافي في المنطقة بتعريب أسماء القرى والمدن، واستقدام العائلات العربية من محافظات الرقة ودير الزور وتوطينهم في المناطق الكردية.

بعد اعتقال ميرو، انتخب عبد الحميد سينو (1940-1984)، إذ صار الحزب في مواجهة الملاحقات الأمنية، واعتقل سينو أيضًا في خريف 1975، وأودع السجن. وأفرج عنه وعن رفاقه سنة 1980، بعد اندلاع أعمال العنف بين النظام وجماعة (الإخوان المسلمين).

في نهاية السبعينيات ومطلع الثمانينيات، كان النظام مشغولاً بصراعه مع جماعة (الإخوان المسلمين)، واتخذ الكرد آنذاك موقفًا محايداً من الصراع. ولكن (الأخوان) فسّروا ذلك بأنه اصطفاغ إلى جانب النظام، بافتراض أن أغلبية أكراد سورية مسلمون سنّة، ويجب أن يكونوا مشاركين في صراع الجماعة ضد النظام السوري (العلوي).

في تلك المرحلة، خفّت الملاحقات الأمنيّة بحق قيادات الحركة الكردية، مع بقاء النظام على إنكار وجود قضية كردية في سورية، وعدم الاعتراف بوجود شعب كردي يعيش في سورية. إضافة إلى صراع النظام مع الإخوان، ثمة أسباب آخر لتخفيف النظام السوري قبضته الأمنيّة بحق كرد سورية، منها:

- 1- تطوّر علاقات النظام مع قياداتي الحزب الديمقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني الكردستاني، العراقيين، في إطار دعم نظام الأسد للمعارضة العراقية.
- 2- دخول حزب العمال الكردستاني (التركي) في خط الصراع السياسي والأيدولوجي مع أحزاب الحركة الكردية في سورية. واستقطاب الكردستاني آلاف العناصر من هذه الأحزاب إلى صفوفه، وإشغال حزب أوجلان الكرد السوريين بساحة نضاليّة في تركيا، هي ليست ساحتهم الأساس.
- 3- الانقسامات في الأحزاب الكردية نفسها.

ذلك كله، كان من شأنه طمأنة النظام السوري بأن الوضع الكردي في سورية تحت السيطرة، ولا يمثل أيّ خطر عليه. ولكن بقيت آلة الدعاية والإعلام التابعة للنظام الأسد، على مواصلة تشويه صورة الأكراد، في داخل سورية وخارجها، بوصفهم (انفصاليين، خونة، معادين للقومية العربية، على علاقة بإسرائيل، يريدون سلب جزء من الوطن وإلحاقه بدولة أجنبية).

موجة الاعتقالات الثالثة التي شنها النظام على الناشطين الكرد كانت سنة 1991، وطالت أعضاء حزب الوحدة الكردي في سورية (يكيّتي) حين نشر الأخير بيانات وملصقات منددة بالإحصاء ونتائجه وبسياسات نظام الأسد الأب وممارساته بحق الشعب الكردي في سورية.

سنة 1990، خفف الأسد الأب من قبضته على انتخابات البرلمان السوري، وسمح لبعض التيارات السياسية غير المنضوية في (الجبهة الوطنية التقدمية) بإرسال مرشحيها إلى البرلمان السوري. فتشكل وقتذاك تنسيق مشترك بين الأحزاب الكردية، مهّد في ما بعد لإعلان (التحالف الديمقراطي الكردي في سورية) من ستة أحزاب سنة 1992. رشّحت الأحزاب الكردية ثلاثة من قياداتها هم كمال أحمد درويش (1939-1996)، سكرتير الحزب الديمقراطي الكردي في سورية (البارتي)، وعبد الحميد درويش (1936-) سكرتير الحزب الديمقراطي التقدمي الكردي في سورية، وفؤاد عليكو (1950)، القيادي في حزب الاتحاد الشعبي الكردي في سورية (بزعامه صلاح بدر الدين وقتذاك) في انتخابات 1990. ونجح الثلاثة على لائحة المستقلين في دخول البرلمان، إلّا أن وجودهم كان كغياهم، إذ لم يُسمح بمناقشة أي من حيثيات القضية الكردية في سورية، ولا الإحصاء والمجرّدين من الجنسية، ولا منح الحقوق الثقافية والسياسية للكرد السوريين. واكتفى النواب الكرد الثلاثة بتسجيل الوجود تحت قبة البرلمان لمدة أربع سنوات. وظهرت مشاركة هذه الأحزاب في الانتخابات، وكأنّها نوع من عرض القوة والعضلات في مواجهة التمدد التنظيمي والجماهيري لحزب العمال الكردستاني بين الكرد السوريين. حاول الكرد مرّة أخرى المشاركة في الانتخابات التشريعية سنة 1994، إلّا أن النظام عاد إلى عاداته القديمة في فرض الوصاية والتحكّم حتى بلوائح المستقلين، وحال دون وصول الكرد إلى البرلمان.

متاهة الانشقاقات ودوامتها

ويمكن الإشارة إلى أن الأحزاب الثلاثة (اليسار، اليمين التقدمي، القيادة المحلية الموقّعة-البارتي) والأحزاب المنشقة عنها التي نشطت في المرحلة الفاصلة بين 1970 و2011 كانت:

1. الحزب الديمقراطي الكردي في سورية (البارتي)؛ انشق عنه محمد باقي الشيخ محمد قره كوي في 15/6/1974، وأسس الحزب الديمقراطي الكردي السوري، ثم انشق عن (البارتي) محيي الدين شيخ آلي سنة 1981 وأسس حزب العمل الكردي في سورية، ثم انشق إسماعيل عمر عن (البارتي)، وأسس حزب الوحدة الديمقراطي الكردي في سورية سنة 1988، ثم انشق (البارتي) جناح نصر الدين إبراهيم، وأسس حزبًا يحمل الاسم نفسه. ثم تعرّض (البارتي) إلى انشقاق جديد بقيادة عبد الرحمن ألوجي الذي أسس لنفسه حزبًا، ثم انشقت عن جناح نصر الدين إبراهيم مجموعة أخرى، وأسست حزبًا بالاسم نفسه.
2. الحزب الديمقراطي التقدمي الكردي في سورية؛ انشق عنه ثلاثة أجنحة، جناح (عزيز داود، وطاهر سفوك) سنة 1992، ثم انشق تيار فيصل يوسف من (التقدمي)، وشكل (تيار الإصلاح) الكردي. وانشق عنه حزب بالاسم نفسه (تيار الإصلاح) أمجد عثمان. أما عزيز داود فشكّل حزب (المساواة الكردي)، وانشق عنه طاهر سفوك، وشكّل (الحزب الوطني الكردي الديمقراطي في سورية).
3. حزب (اليسار الكردي في سورية)، في مؤتمره المنعقد يوم 1/1/1975، طرد صلاح بدر الدين بتهمة الخيانة والعمالة للنظام العراقي، وانتخب عصمت سيدا سكرتيرًا للحزب. انشقت مجموعة من اليساري وأسست

حزب الشغيلة الكرديّة في سورية، بزعامة صبغت الله هيزاني. وفي عام 1989 تولى يوسف ديبو رئاسة حزب اليسار بعد وفاة عصمت سيدا. وفي عام 1993، انتخب خير الدين مراد سكرتيراً للحزب، فانشق محمد موسى محمد ويوسف ديبو وشيخموس موسى، وأسسوا حزباً بالاسم نفسه (اليساري الكردي). ثم انشق عنه صالح كدو، وأسس حزباً بالاسم نفسه، بعد اندلاع الثورة في سورية.

شكل صلاح بدر الدين سنة 1980 (حزب الاتحاد الشعبي الكردي في سورية) وترأسه حتى 2003. انشق عنه فؤاد عليكو سنة 1991 وأسس حزباً بالاسم نفسه، ثمّ غيره إلى حزب يكيّتي الكردي في سورية. انشقت عن الحزب مجموعة، وأسست حزب يكيّتي الكردستاني في سورية.

4. تيار المستقبل الكردي في سورية تأسس في 29 أيار/ مايو من عام 2005، برئاسة مشعل التمو (عضو المكتب السياسي السابق في حزب الاتحاد الشعبي الكردي). في 2007 انسحب مؤسسو (التيار) معظمهم احتجاجاً على تفرد التمو. وفي 2011/10/7 اغتيل التمو في مدينة القامشلي، ثم انشق الحزب على نفسه بين (تيار) يقوده سيامند حاجو الموجود في أوروبا، و(تيار) بقيادة نارين متيني الموجود في القامشلي.

ضيف ثقيل الظل

في نهاية السبعينيات ومطلع الثمانينيات عاد كرد تركيا عبر حزب العمال الكردستاني إلى سورية، وضربوا بجذورهم التنظيمية والسياسية والعسكرية والثقافية في المجتمع الكردي السوري، ودخلوا في صراع سياسي وأيديولوجي مع أحزاب الحركة الكردية السورية، وانزلقوا أحياناً إلى ممارسة العنف الجسدي ضد هذه الأحزاب في مطلع التسعينيات. وفي السياق ذاته، دخل العمال الكردستاني في صراع نفوذ مع الحزبين الكرديين الرئيسيين في كردستان العراق؛ الاتحاد الوطني والديمقراطي الكردستاني، داخل الأراضي السورية. ونجح العمال الكردستاني في استقطاب آلاف الكوادر والعناصر من الأحزاب الكردية، لأسباب عدة:

1. حال التخبط والفراغ التي كانت تعيشها أحزاب الحركة الكردية السورية، نتيجة الانشقاقات العدمية. وتراجع صدقية هذه الأحزاب لدى المواطن الكردي. وذلك لأن كل حزب كان ينشق عن الآخر، يطرح البرنامج نفسه، والشعارات نفسها، بل يتبنى الاسم نفسه أحياناً، وضمن بيان الانشقاق، دوماً كان شعار: (توحيد الحركة الكردية) حاضراً.

2. الشعارات البراقة والوردية، الثورية والقومية الكبرى التي طرحها العمال الكردستاني، كان لها سحرها الذي جذب آلاف الشباب والفتيات الكرد السوريين إلى صفوفه. إضافة إلى النموذج التنظيمي المختلف والجديد للعمال الكردستاني، وإفساحه المجال أمام المرأة، ومنحها دوراً مهماً على الصعيد العسكري والسياسي والإداري - التنظيمي. في حين إن الأحزاب الكردية السورية، كانت أقرب التجمعات القبلية التي كان

أغلب زعاماتها وجهاء قبائل وعشائر كردية معروفة. ومن ثمّ، الشعارات، والتضحيات التي كان يقدمها العمال الكردستاني، والقتال وسحر البندقية، ذلك كله كان من شأنه إحداث بالغ الأثر النفسي والعاطفي في قطاعات واسعة من الشباب الكرد، المستاء من الحال المزرية لأحزاب الحركة الكردية السورية. وبناء عليه، كان الانتساب للعمال الكردستاني بمنزلة رد فعل نقدي تجاه واقع الحركة الكردية في سورية على الأصعدة كافة. إذ رأى الشباب الكردي السوري في العمال الكردستاني أنه البديل الذي ربما يحقق لهم أحلامهم وأهدافهم وطموحهم القومي، وسط عجز الأحزاب الأخر عن ذلك.

3. دعم النظام السوري للعمال الكردستاني، واستضافة زعيمه عبد الله أوجلان في دمشق، ومنحه حزبه حرية الحركة والتنقل في سورية ولبنان، ما دام هذا الحزب يريد توجيه كرد سورية نحو الحرب مع تركيا، وحرف أنظارهم عن المظالم التي يعيشونها في سورية، نتيجة سياسات النظام السوري وممارساته. وقد أكد أوجلان ذلك في حوار مطوّل مع الكاتب والصحافي السوري نبيل ملح، نشر في كتاب بعنوان: (قائد وشعب - سبعة أيام مع آبو)، وقام الحزب بطبعه في دمشق صيف 1996 باسم دار نشر وهمية (أخيل - أثينا) ثم وزّعه على قواعده الشعبية. هذا الكتاب أثار صدمة بين مؤيدي الكردستاني، وتسبب في إحداث لغط كبير، ما دفع أوجلان إلى إرسال تسجيل صوتي، يحاول فيه تسويغ موقفه وتصريحاته، وعدّها تكتيكاً مرحلياً، وليس استراتيجية الحزب.

وكانت سنوات 1989-1990-1991 سنوات الانفجار الجماهيري للعمال الكردستاني بين كرد سورية. وكلما سقط شهيد من شباب الكرد السوريين، وأجريت له مراسم عزاء، حلّ محلّه عشرة أشخاص آخرون، بحيث صار الدم يجذب مزيداً من الدم. بالتوازي مع ذلك، كل شخص ترك صفوف الحزب لأسباب مختلفة، كان يتعرض للتهديد والتخوين والتجريد الاجتماعي وصل أحياناً إلى درجة القتل أو الإجبار على مغادرة المدينة أو القرية التي كان يقطنها.

في الانتخابات البرلمانية سنة 1990، دخل العمال الكردستاني منافساً لقائمة الأحزاب الكردية السورية، بطرح مرشحيه مرشحين (مستقلين)، فخرس منطقة الجزيرة، إذ فاز عبد الحميد درويش وفؤاد عليكو وكمال أحمد درويش، ولكن فاز العمال الكردستاني في المناطق الكردية الأخريات في ريف حلف (كوباني، عفرين)، ونجح في إيصال 6 أشخاص إلى البرلمان السوري.

أما في الانتخابات البلدية التي شهدتها سورية سنة 1991، وأيضاً دخلها العمال الكردستاني في منافسة (التحالف الوطني الديمقراطي الكردي في سورية) (ائتلاف الأحزاب الكردية السورية) فاز الكردستاني ببلديات كثير من المدن الكردية.

كان العمال الكردستاني ينظر إلى برامج الأحزاب الكردية ومطالبها على أنها (متواضعة) و(إصلاحية) و(دون المستوى) و(تنازل عن الحقوق) بل إن الكردستاني كان يعد الحكم الذاتي تنازلاً وتخاذلاً وخيانة، وأن مطالبه ثورية وقومية لا تنازل أو بديل عنها؛ الاستقلال والحرية والاشتراكية.

إيجابيات العمال الكردستاني وسليباته

صحيح أن الخلافات بين أحزاب الحركة الكردية كانت شديدة وعميقة، إلا أن هنالك إيجابيات لوجود العمال الكردستاني في سورية، منها أن الخلاف مع أداء هذا الحزب وسياساته، كان محلّ اتفاق واجتماع بين أغلبية الأحزاب الكردية السورية، باستثناء الحزب الديمقراطي الكردي السوري (PKKS) بزعامة محمد باقي ملا محمود، ومن بعده نجله جمال ملا محمود. هذا الحزب وقف على الحياد، وتجنّب الدخول في صراع مع العمال الكردستاني، إضافة إلى ما سلف، ثمة ما يمكن عدّه إيجابيات العمال الكردستاني في سورية:

1. قدّم الكردستاني نموذجاً جديداً للعمل التنظيمي الحزبي الكردي، قوامه الالتزام التام والانضباط الصارم، والتفاني في العمل، والتضحية بالغالي والنفيس، في مسعى تحقيق شعار الحزب أو أهدافه، أيّاً كانت.
2. إفساح المجال واسعاً أمام المرأة، واستقطابها وتسخير طاقاتها وتوجيهها، بخاصة على الصعيد العسكري.

أمّا أبرز سلبات العمال الكردستاني:

- 1- إدخال ممارسة العنف في تقاليد العمل السياسي الكردي السوري، في أثناء إدارة الاختلافات، وهذا ما لم يكن موجوداً في امتداد عمر الحركة الكردية السورية، على الرغم من حدة الخلافات والانشقاقات في صفوف هذه الحركة.
- 2- اللعب على العواطف وتأجيج المشاعر القومية والأيدولوجية إلى الحدود القصوى، وإشاعة ذهنية التخوين، وممارسة التهريب النفسي والفكري على المختلفين، ما انعكس سلبيّاً في العلاقات الاجتماعية حتى ضمن الأسرة الواحدة.
- 3- التشديد على التجنيد وتحصيل الأموال، وعدّ المجتمع الكردي السوري منجمّاً يدرّ على الحزب المقاتلين والأموال، وفرز المجتمع قياساً بالمسافة التي يقف الفرد فيها من الحزب؛ بين منشق - خائن، ومعارض أقلّ خيانة، وجاهل وغافل، لا يعي الأهمية والضرورة التاريخية للحزب والقائد، ولا يدرّكها، وقومي بدائي يتنازل عن حق الاستقلال، ويطالب بالحكم الذاتي والحقوق الثقافية، وقومي وطني ثوري، بضحيّ ويناضل من أجل الاستقلال والحرية والاشتراكية، وهكذا دواليك.
- 4- تشريع إدخال عملاء النظام ضمن الحراك، بحجّة أنه يجب الاستفادة منهم في خدمة الحزب، وأن الحزب بهذه العلاقة يسعى لإعادة تأهيل كل من وقع تحت تأثير ثقافة النظام وتربيته وتطويره. وفي الآونة الأخيرة، بعد استلام حزب العمال الكردستاني عبر فرعه السوري - حزب الاتحاد الديمقراطي - للسلطة من النظام السوري في المناطق الكردية، زج الأطراف العربية والمسيحية الموالية للنظام السوري كلها في هذه السلطة، بأمر من النظام السوري، وانصياع تام من الحزب.

- 5- تشريع الأعداء والمسوغات، والتماسها للعلاقة مع الأنظمة التي تقمع الكرد في سورية وإيران والعراق. وأن الحزب يفكر ويقرر نيابة عن المجتمع والشعب، وأن القائد يفكر ويقرر نيابة عن الحزب، والحزب والقائد هما اللذان يريان رؤية عميقة وواضحة أين تكمن مصلحة الشعب الكردي.
- 6- رفع الحزب الشعور القومي لدى القطاعات المالية له إلى الحدود القصوى، درجة التطرف. وأن مشروعه السياسي والأيدولوجي هو الحل الوحيد والأنجع لمشكلات الكرد وكردستان كلها. وبعد اعتقال زعيم الحزب أوجلان سنة 1999، بدأ أوجلان مراجعته النقدية، وتخلّى عن شعارات الحزب وأهدافه كلها التي تأسس عليها. وصار ينظر إلى الشعارات القومية على أنها متخلفة وبدائية. ويعدّ الدولة القومية الوبال الوخيم الذي جرّ على الشعوب والمجتمعات الكوارث والحروب. وطرح بديلاً من ذلك، مفهوم أو شعار الدولة الديمقراطية التي تعيش فيها الأمة الديمقراطية...، على أن ذلك هو الحل الوحيد والأكثر نجاعة والأكثر عقلانية وموضوعية وواقعية، ولا مناص أمام الكرد من تبني ذلك، إذا ما أرادوا أن يكون لهم مكان في المستقبل. ومن ثمّ، خلال خمس عشرة سنة ماضية، ميّع العمال الكردستاني الوعي والشعور القومي الكردي، واستبدل به شعوراً حزبياً أيدولوجياً شرساً، قائماً على أفكار ومشروعات سياسية طوباوية وملتبسة. بحيث بات هاجس الكردستاني هو فرض هذه الأفكار وتكريسها وغرسها في المجتمع الكردي عموماً سواء بالإعلام أم مناهج التربية والتعليم أم عبر أنظمة الحكم والإدارة التي تتحكّم بها سلطته. هذه الأفكار، في ظاهرها معتدلة، لكن أساليب فرضها متطرفة.

حزب الاتحاد الديمقراطي (PYD)

بعد اختطاف أوجلان واعتقاله، طالب حزبه بإعلان هدنة طويلة الأمد، وسحب المقاتلين خارج الحدود. وحل الحزب، وتشكيل أربعة أحزاب كردية تابعة للعمال الكردستاني. وتنفيذاً لأوامر أوجلان، تأسس في عام 2002 حزب الحل الديمقراطي الكردستاني (PCDK)، فرع العمال الكردستاني في العراق، وسنة 2004 تأسس حزب الحياة الحرة الكردستاني (PJAK) فرع العمال الكردستاني في إيران، وسنة 2003 تأسس حزب الاتحاد الديمقراطي (PYD)، فرع الكردستاني في سورية. وكل المؤتمرات التأسيسية لهذه الأحزاب الثلاثة، جرت في معقل العمال الكردستاني في جبال قنديل. بينما كان الحزب الرابع موجوداً أصلاً في تركيا، وهو حزب الشعوب الديمقراطي، الواجهة الرسمية والقانونية للعمال الكردستاني في تركيا. وهذا الحزب هو تنمة الحزب الرسمي الأول الذي أعلن تأسيسه العمال الكردستاني في تركيا سنة 1990 باسم حزب العمال الشعبي (HEP) وحُظر، ليتحوّل إلى حزب الديمقراطية (DEP)، ثم إلى حزب الشعبي الديمقراطي (HADEP)، ثم حزب ديمقراطية الشعب (DEHAP)، ثم حزب المجتمع الديمقراطي (DTP)، ثم حزب السلام والديمقراطية (BDP) وأخيراً؛ حزب الشعوب الديمقراطي (HEP)، وهذه التنويعات في الأسماء كلها هي لتيار واحد، يمثل الجناح العلني الرسمي للعمال الكردستاني.

من 2003 وحتى 2011 قبل اندلاع الثورة السوريّة، تعرّض حزب (PYD) لحملة قمع وملاحقة أمنيّة سوريّة شرسة، استهدفت عناصره وقياداته، أسفرت عن اعتقال حوالي 1400 شخص، وفق تسريبات الصحافة التركيّة، بافتراض أن ذلك ثمرة التنسيق الأمني السوري - التركي آنذاك. واعتقلت عائشة أفندي، زوجة رئيس الحزب صالح مسلم الذي هرب إلى معسكر تابع للحزب تحت سيطرة الكردستاني، موجود في كردستان العراق. ولقي عدد من عناصر (PYD) مصرعهم تحت التعذيب الوحشي في السجون السورية. من عام 2002 وحتى عام 2011، كان الموجة الرابعة من الاعتقالات التي طالت الناشطين الكرد والقيادات الكردية في سورية، وشملت الآلاف، معظمهم من الموالين للعمال الكردستاني وفرعه السوري (PYD).

سنة 2004 انشقت مجموعة من حزب (PYD) من ضمنهم المسؤول عن إدارة الحزب كمال شاهين (اغتاله العمال الكردستاني في 2005/2/17)، ومسؤول منظمة الحزب في سورية فوزي شنكالي، وأسست هذه المجموعة حركة جديدة باسم حزب (الوفاق الديمقراطي الكردي السوري). وانشقت من (الوفاق) مجموعة أسست (الاتحاد الوطني الحر) بقيادة عبد الفتاح دهير سنة 2008. وفي 12 حزيران/ يونيو 2009، وقّع الوفاق على اتفاق مع (تيار حرية كردستان سورية) و(حركة 12 آذار الوطنية) حول تشكيل إطار أو اتحاد بين تنظيماتهم إلا أن الاتفاق فشل.

وفي سنة 2010 انشق (الوفاق) على نفسه، وأصبح (حزب الوفاق الكردستاني- سورية) برئاسة نشأت محمد، و(الوفاق الديمقراطي الكردي السوري (تيار الإصلاح» برئاسة حجي عفريني ثم عاد الأخير إلى صفوف حزبه الأم؛ (PYD).

وضمن هذه المعمعة والفوضى، هنالك تنظيمات ومجموعات صغيرة أخرى، وهمية معظمها، أو عبارة عن بضعة أشخاص، لا يمكن إحصاء عددها، وذكر أسمائها، منها:

1. حزب الشيوعي الكردستاني: نجم الدين ملا عمر.
2. الاتحاد الليبرالي الكردستاني: فرهاد تيللو.
3. حزب التجمع القومي الكردستاني: محمد عباس.
4. حزب السلام والديمقراطية: طلال محمد.
5. حزب الديمقراطي الكردي في سورية: عبد الكريم سكو.
6. حزب الاتحاد السرياني: بسام إسحاق.

الاندماجات والتحالفات

إلى جانب فوزى الانشقاقات الداخلية، كانت هنالك بعض محاولات التوحد أو خلق تحالفات سياسية ولو مرحلية، لم تدم طويلاً، منها:

1. في عام 1990، اندمج حزب إسماعيل عمر مع حزب محيي الدين شيخ آلي، ومجموعات يسارية منشقة، والمتبقي من حزب الشغيلة الكردية (آزاد علي وإسماعيل حمي)، وشكلوا الحزب الديمقراطي الكردي الموحد في سورية. انضم إليهم حزب الاتحاد الشعبي الكردي في سورية -فؤاد عليكو وحسن صالح، ومجموعة صديق شرنخي، وأسسوا حزب الوحدة الكردي في سورية- يكي تي. ثم انشق فؤاد عليكو عنهم، وأسس حزب يكي تي الكردي في سورية، سنة 2000.
2. سنة 2005 اندمج حزب (الاتحاد الشعبي الكردي في سورية) بزعامة مصطفى جمعة، وحزب اليسار الكردي بزعامة خير الدين مراد، ليشكلوا حزب آزادي الكردي في سورية، ثم انسحب جناح مصطفى جمعة من الحزب، ليشكل حزباً بالاسم نفسه. وأعادت مجموعة من كوادر حزب الاتحاد الشعبي الكردي في سورية -مجددًا- تكوين حزب بهذا الاسم نفسه.
3. مطلع الثمانينيات أسس صالح كدو ومحمد نيو الحزب الاشتراكي الكردي في سورية. ترك نيو الحزب والحياة السياسية، وانضم كدو سنة 2002 إلى الحزب التقدمي بزعامة عبد الحميد درويش، ثم انشق عنه، لينضم إلى الحزب اليساري بزعامة محمد موسى، لينشق عنه أيضاً، ويؤسس حزباً بالاسم نفسه: اليساري الكردي في سورية.
4. تألف الاتحاد السياسي في نهاية 2012 من أربعة أحزاب كردية، وهي (البارتي: جناح عبد الحكيم بشار وقتذاك)، وجناح حزب آزادي (جناح مصطفى أوسو، وجناح مصطفى جمعة)، وحزب يكي تي الكردي في سورية. ثم تحول هذا (الاتحاد) إلى حزب الديمقراطي الكردستاني - سورية، وأعلن عنه في أربيل/ هولير عاصمة كردستان العراق في سنة 2014.

التحالفات

5. تأسس التحالف الديمقراطي الكردي في سورية في 1 شباط/ فبراير 1992 من أربعة أحزاب، هي: (الحزب الديمقراطي الكردي في سورية (البارتي) بزعامة كمال أحمد درويش وقتذاك، والحزب الديمقراطي التقدمي الكردي في سورية بزعامة عبد الحميد درويش، والحزب اليساري الكردي في سورية بزعامة يوسف ديبو وقتذاك، والحزب الديمقراطي الكردي السوري، بزعامة ملا محمود شيخ باقي) ثم انضم إليهم حزب الاتحاد الشعبي الكردي في سورية بزعامة صلاح بدر الدين، والحزب الديمقراطي الكردي الموحد في سوري، بزعامة إسماعيل عمر.

في إثر الصراع الدموي الذي نشب في كردستان العراق بين الاتحاد الوطني الكردستاني بزعامة جلال طالباني والحزب الديمقراطي الكردستاني، بزعامة مسعود بارزاني (1994-1998)، انتقل الصراع والخلاف إلى التحالف الكردي في سورية، لتنشق عنه مجموعة من الأحزاب وتشكلت الجبهة الوطنية الديمقراطية الكردية في سورية، وذلك سنة 1996، وضمت: (الحزب الديمقراطي الكردي في سورية (البارتي) - كمال أحمد درويش، الحزب الديمقراطي التقدمي الكردي في سورية - عزيز داوود، الحزب اليساري الكردي في سورية - خير الدين مراد، الحزب الوطني الديمقراطي الكردي في سورية - طاهر صفوك. وانضم إليهم لاحقاً: حزب الاتحاد الشعبي الكردي في سورية بزعامة صلاح بدر الدين).

6. لجنة التنسيق الكردية في سورية، تكونت في عام 2006 من ثلاثة أحزاب هي: حزب آزادي الكردي في سورية، بزعامة خير الدين مراد، وحزب يكتي الكردي في سورية بزعامة فؤاد عليكو، وتيار المستقبل الكردي في سورية، بزعامة مشعل التمو.

7. في عام 2009، تكون المجلس السياسي الكردي في سورية، وضم 8 أحزاب: 1- الحزب الديمقراطي الكردي في سورية (البارتي)- عبد الحكيم بشار. 2- الحزب اليساري الكردي في سورية- محمد موسى محمد. 3- حزب يكتي الكردي في سورية- إسماعيل حمي، وقتذاك. 4- حزب آزادي الكردي في سورية- خير الدين مراد. 5- الحزب الديمقراطي الكردي في سورية (البارتي)- نصر الدين إبراهيم. 6- الحزب الديمقراطي الكردي السوري- جمال شيخ باقي. 7- حزب المساواة الديمقراطي الكردي في سورية- عزيز داود، وقتذاك. 8- الحزب الوطني الديمقراطي الكردي في سورية- طاهر صفوك.

8. المجلس العام للتحالف الديمقراطي الكردي في سورية. هذا التحالف تكون في عام 1992 -كما ذكرنا- لكن انشق عنه حزباً: اليسار- محمد موسى، والبارتي- نصرالدين إبراهيم، ويتألف من حزبين فقط، وهما: 1- حزب الوحدة الديمقراطي الكردي في سورية، بزعامة محيي الدين شيخ آلي. 2- الحزب الديمقراطي التقدمي الكردي في سورية، بزعامة عبد الحميد درويش.

9. بعد انطلاق الثورة السورية في منتصف آذار/ مارس 2011، تكون إطار آخر اسمه؛ (مجموع أحزاب الحركة الكردية في سورية)، وضم أغلبية الأحزاب الكردية باستثناء تيار المستقبل الكردي.

10. المجلس الوطني الكردي في سورية، تأسس في 2011/10/26، وضم أحد عشر حزباً. وفي عام 2012 زاد عدد الأحزاب فيه إلى 15 حزباً، ثم بدأت تنسحب منه أحزاب، وتنضم إلى (الإدارة الذاتية الديمقراطية) التي أعلنها حزب الاتحاد الديمقراطي من جانب واحد. وانسحبت أطراف آخر من المجلس الوطني الكردي، زعمت الوقوف على (الحياد)، ولكنها أكثر ميلاً لهذه (الإدارة الذاتية) مقارنة بالمجلس الوطني الكردي.

11. مجلس شعب غربي كردستان: إطار تشريعي أعلنه حزب الاتحاد الديمقراطي في 2011/12/16، ردًا على تأسيس (المجلس الوطني الكردي في سورية). وجمع تحت سقفه 335 عضوًا، يمثلون المنظمات الحزبية

التابعة للحزب. حلّ المجلس نفسه، وتحوّل إلى حركة المجتمع الديمقراطي (TEVDEM). بمعنى آخر، تحوّلت المؤسسة التشريعية إلى ما يشبه حزباً سياسياً في 2014/8/7⁽⁷⁶⁾.

12. تحالف القوى الديمقراطية الكردية في سورية: تأسس في 2011/12/22 من أحزاب صغيرة، لم تكن موجودة في (المجلس الوطني) الكردي أو في (مجلس غربي كردستان).

13. الهيئة الكردية العليا في سورية: إطار جمع (المجلس الوطني الكردي في سورية) و(مجلس شعب غربي كردستان)، بتأثير اتفاق عُقد بين الطرفين في أربيل برعاية رئيس إقليم كردستان العراق مسعود بارزاني في 2012/6/11. لكن هذه (الهيئة) لم تُفعل. وتبادل الطرفان الاتهامات بخصوص التعطيل. وبعد مضي سنة وتيف على الاتفاق سالف الذكر، أعلن حزب الاتحاد الديمقراطي في 2012/7/19 استيلاءه على المناطق الكردية في سورية. وانفرد الحزب في تغيير اسم المنطقة إلى (روجافا) بوصفها منطقة (إدارة ذاتية ديمقراطية). وفي 13 آب/ أغسطس 2013 أعلن (الاتحاد الديمقراطي) البدء بالمرحلة الثانية من (الإدارة الذاتية الديمقراطية) في مؤتمر صحفي، وذلك (بتشكيل هيئة تشريعية مكلفة بتشكيل الهيئة الإدارية الانتقالية للمنطقة)⁽⁷⁷⁾. وبالتزامن مع إعلان المعارضة السورية تشكيل الحكومة الانتقالية، أعلن (الاتحاد الديمقراطي) في 2013/11/12 تشكيل مجلس عام للإدارة الذاتية) ووسّمت بـ(المرحلة)⁽⁷⁸⁾. وبعد مضي مدة، أعلن الحزب تأسيس (مجلس سورية الديمقراطية) في 2015/12/9، وانتخب رئاسة مشتركة تضم هيثم مناع عن حركة (قمح) وإلهام أحمد عن حزب (الاتحاد الديمقراطي)⁽⁷⁹⁾. جاء ذلك أيضاً بالتزامن مع عقد مؤتمر الرياض للمعارضة السورية الذي أقرّ فيه (الهيئة العليا للتفاوض مع نظام الأسد). انسحب مناع من هذا (المجلس) احتجاجاً على إعلان الفدرالية من طرف واحد.

(76) تغيير اسم مجلس الشعب إلى مجلس حركة المجتمع الديمقراطي TEV-DEM

في آب/ أغسطس 2014, 08

<http://buyerpress.com/?p=4965>

(77) إعلان المرحلة الثانية من إعلان الإدارة الذاتية

<http://anfarabic.com/akhr-l-khbr/mshrw-ldr-lmrhly-ldmqrt-swry-lmstqbl-bdin-mn-rwj-af>

(78) الإعلان عن الإدارة الذاتية المحلية في المناطق الكردية

<http://anfarabic.com/akhr-l-khbr/tshkyl-mjls-m-llsyr-b-ml-ldr-lmrhly>

(79) مجلس سورية الديمقراطية

<http://www.syriainside.com/articles/66> مجلس سورية الديمقراطية

العلاقة بين القوى الكردية والعربية

لا تأتي المصادر الكردية على ذكر وجود علاقة بين الأحزاب الكردية بقوى المعارضة السورية في مرحلة الستينيات والسبعينيات. كانت القوى الحاكمة في سورية من 1960 وحتى 1963 تنظر إلى الأكراد نظرة عداوة قائمة على إنكار الهوية الكردية والوجود الكردي، وتحاول استهدافها، كما ذكرنا آنفاً. واستمرت الحال على وتيرة أشد من 1963 وحتى 1974، بعد انقلاب حزب البعث، وفرضه نفسه قائداً على الدولة والمجتمع، ثم انقلاب حافظ الأسد على قيادة حزبه، وتشكيله قيادة جديدة بمقاس نظامه؛ بمعنى أن الحكم في سورية خلال انقلابات 1961-1963-1970، الثابت الوحيد والمشارك بين الحكومات المتعاقبات هو الموقف السلبي من الكرد السوريين وقضيتهم وحقوقهم. إذ استمر مشروع التعريب و(الحزام العربي) في زمن حافظ الأسد، حلقة من سلسلة المشروعات العنصرية التي استهدفت البيئة الكردية في سورية على أكثر من مستوى سياسي، واقتصادي، وثقافي، وديمقراطي. ومع ذلك يمكن قراءة مواقف الأحزاب السورية - الحاكمة منها والمعارضة - مع المسألة الكردية في مستويين؛ الأول، عدائي قائم على الإنكار والصهر والتذويب في البوتقة العربية، تبناه حزب البعث. والثاني قائم على تجاهل هذه القضية بوصفها قضية قومية وطنية، قضية مظالم فردية وجماعية تخص شعباً مميزاً، تبناه الحزب الشيوعي بتفريخاته السورية كلها (خالد بكداش، ورياض الترك، ويوسف فيصل...)، ذلك أن الحركة الكردية نافست الأحزاب الشيوعية في السيطرة على الجماهير الكردية التي كانت قطاعات واسعة منها مؤيدة للأحزاب الشيوعية، وصارت موالية للأحزاب الكردية في سورية ما كان يزجج الأحزاب الشيوعية. وأشار البحث إلى بعض الجوانب بهذا الخصوص.

مشاركة الكرد السوريين في تمرد جماعة الإخوان المسلمين وعصيانها في مستوى الأفراد، تكاد تكون شبه معدومة، وموقف الحركة الكردية المحايد آنذاك، عدته (الجماعة) اصطفاً إلى جانب نظام الأسد الأب، في حين إن حضور الشباب الكرد في حزب العمل الشيوعي كان لافتاً، لأن الحزب كان لديه برنامج متقدم في ما يتعلق بالقضية الكردية في سورية.

بعد موت الأسد الأب، وتنصيب نجله خلفاً له، وبدء ظهور بوادر أمل في انفتاح السلطة على المجتمع والقوى المعارضة، والسماح للمنتديات آنذاك، كانت بدايات التواصل والحوار بين النخب السياسية والثقافية الكردية والشخصيات والقوى السورية المعارضة للنظام. وشارك الكرد في لجان إحياء المجتمع المدني، وشاركوا في الندوات الحوارية المتعلقة بحاضر سورية ومستقبلها، وكان الكرد جزءاً مهماً مما أطلق عليه وصف (ربيع دمشق)، وجرى بعض اللقاءات السياسية في دمشق⁽⁸⁰⁾، وبدأت تناقش القضية الكردية في حلقات وجلسات وموائد مستديرة في المنتديات السورية، بخاصة (منتدى

(80) لقاء بين التحالف الوطني الديمقراطي الكردي في سورية والحزب القومي الاجتماعي حزيان/ يونيو 2003. موقع عامودا. كوم.

جمال الأتاسي للحوار الديمقراطي) في دمشق⁽⁸¹⁾. ومع اندلاع انتفاضة 12 آذار الكردية في القامشلي، وامتدادها إلى الأحياء الكردية في دمشق وحلب، وحملة القمع الدموية التي مارسها نظام البعث بحق الكرد السوريين، وأسفرت عن مقتل ما يزيد على 30 شخص، وجرح العشرات، واعتقال ما يزيد على 2000 مواطن كردي سوري. تعاملت القوى السورية المعارضة مع هذا الحدث بنظرة لم تختلف كثيرًا عن الطريقة التي سوّق لها النظام، ما عدّه الكرد خذلانًا غير مسوّغ.

في عام 2005، أسهم الكرد في تشكيل (إعلان دمشق)، إذ وقّعت عليه أحزاب (التحالف الكردي الديمقراطي في سورية) وأحزاب (الجبهة الكردية الديمقراطية في سورية) و(تيار المستقبل الكردي في سورية)⁽⁸²⁾.

مرحلة الثورة

كان للكرد مشاركات دائمت في الاعتصامات أمام محكمة أمن الدولة في دمشق⁽⁸³⁾ قبل اندلاع الثورة السورية. كذلك شارك الكرد في الثورة منذ أيامها الأولى، بمثل الاعتصام أمام وزارة الداخلية بدمشق في 2011/3/16⁽⁸⁴⁾. وعمّت التظاهرات المدن الكردية، وبدأت التنسيقيات الشبابية تتكون، وتدير هذه التظاهرات، وتقودها بالتعاون مع التنسيقيات الشبابية العربية، فلحقت بها الأحزاب الكردية أيضًا، بعد أن شاب موقفها بعض التردد في بداية الثورة. وشارك الكرد في تأسيس المجلس الوطني السوري في 2011/10/2. ومن ضمن المشاركين في تأسيسه القياديان البارزان مشعل التمو وعبد الباسط سيدا. كذلك شاركوا في تأسيس الائتلاف الوطني لقوى المعارضة والثورة السورية في 2012/11/11، ثم انضم (المجلس الوطني الكردي) إلى (الائتلاف) بعد إبرام اتفاق بين الجانبين⁽⁸⁵⁾. كذلك كان للكرد مشاركة في تأسيس (هيئة التنسيق الوطنية لقوى التغيير الديمقراطي) في 2011/10/6. وشغل صالح مسلم، رئيس (الاتحاد الديمقراطي) منصب نائب المنسق العام لـ (الهيئة) حسن عبد العظيم.

(81) الطاوله المستديرة الثانية في دمشق حول القضية الكردية في سورية - 2004/1/11. المصدر نفسه،

http://www.amude.net/munteda/nuce/seminar_siyasi_sam.html

(82) مركز كارنيغي للشرق الأوسط: إعلان دمشق

<http://carnegie-mec.org/syriaincrisis/?fa=48515>

(83) «اعتصام أمام محكمة أمن الدولة في دمشق المطالبة بإنهاء الأحكام العرفية وإطلاق المعتقلين»، جريدة القبس الكويتية، 2005/5/16.

<https://alqabas.com/155632/>

(84) «اعتقال الكاتب لؤي حسين وتدهور صحة المعتقلة هرفين أوسي»، موقع إيلاف، 2011/3/23.

<http://elaph.com/web/news/2011/3/640236.html>

(85) الموقع الرسمي للائتلاف السوري

http://www.etilaf.org/html/مكونات_الائتلاف/المكون_القومي/المجلس_الوطني_الكردي

أوامر أوجلان

بالعودة إلى مطلع الثورة السوريّة، ومقارنة ما جرى في هذه السنوات بما طالب به زعيم الكردستاني أوجلان من سجنه في جزيرة إيمرالي، يتبيّن أن مجريات العلاقة كلها بين الكردستاني ونظام الأسد كانت وفق تسلسل وترتيب منسجمين تمامًا مع تعليمات أوجلان وأوامره، إذ صرح زعيم الكردستاني في أثناء لقائه بمحاميه يوم 6/ 4/ 2011 قائلاً: «على الأسد أن يلتقي بالتنظيمات الكرديّة. فهناك حزب الاتحاد الديمقراطي (PYD)، فإذا أجرت سورية الأسد إصلاحات ديمقراطيّة، فإننا سندعمها، إذ يمكن الاعتراف بالحقوق الثقافيّة والإدارة الذاتيّة، ضمن هذه الإصلاحات، فمثلاً يمكن إدارة البلديات، ويمكن فتح المجال أمام الأكراد ليديروا شؤونهم بأنفسهم، ويتم الاعتراف بهويتهم، فهم إن فعلوا ذلك، سندعمهم (...) فإن آل الأسد يعرفون نمط مقاربتني من القضية»⁽⁸⁶⁾.

وفي 13/ 4/ 2011، قال أوجلان: «يجب أن يلتقي الأسد مع PYD كممثل رسمي وسياسي وليس مع العشائر (في إشارة منه إلى ممثلي العشائر الكردية وقتذاك). ويجب الحديث معهم من أجل الحل والتفاهم. وإذا قبلت سورية هذه المطالب فسيتّم إعطاء الأسد الدعم (...) وإذا تحرّكت الدولة على العكس من ذلك، وقامت بخطوات مؤقتة واتخذت منهجاً سياسياً مماطلاً، فإن الشعب الكردي بقيادة PYD سيناضل إلى جانب المعارضة العربية على قاعدة الإدارة الذاتية الديمقراطية»⁽⁸⁷⁾.

وقال أوجلان في لقائه محاميه يوم 4/ 5/ 2011: «هل ينضم الكرد أيضاً إلى الاحتجاجات وكيف؟ يمكن أن تكون هنالك أرضية للمفاوضات. يجب أن يقولوا للأسد ما يأتي: «إذا جاءت منظمة الإخوان المسلمين إلى السلطة، فستقوم بالمذابح ضدنا (يقصد الكرد والعلويين)، لهذا السبب، فإننا سنبنّي وحدات دفاعنا الذاتي الشعبي. يمكن أن يتفاوضوا ويصلوا إلى حل مع الأسد على أساس ديمقراطي»⁽⁸⁸⁾.

السنوات السبع (2003 - 2010) من القمع والاضطهاد الذي تعرّض له حزب (PYD) من جانب النظام السوري، وضعت هذا الحزب في صدارة الأحزاب المعارضة لنظام الأسد، وغطت هذه السنوات سنوات التحالف كلها بين العمال الكردستاني والنظام السوري (1980 - 1998)، قبل إبرام اتفاق أضنة الأمني بين أنقرة ودمشق. فهذان العقدان من الوئام والتحالف كانا على حساب كرد سورية وقضيتهم. ومن ثمّ، الكتلة الجماهيريّة الموالية لحزب (PYD) حالياً، في الأصل

⁽⁸⁶⁾ الموقع الرسمي لقوات الدفاع الشعبي الكردستاني - الجناح العسكري للعمال الكردستاني

http://www.hezenparastin.com/ar/index.php?option=com_content&view=article&id=1150:2011-04-10-07-07-01&catid=67:2009-10-08-17-42-55&Itemid=123

⁽⁸⁷⁾http://www.hezenparastin.com/ar/index.php?option=com_content&view=article&id=1157:2011-04-16-12-58-15&catid=67:2009-10-08-17-42-55&Itemid=123

⁽⁸⁸⁾http://www.hezenparastin.com/ar/index.php?option=com_content&view=article&id=1187:2011-05-08-19-24-47&catid=67:2009-10-08-17-42-55&Itemid=123

تابعة للعمال الكردستاني، وينظر إليها الأخير بوصفها من ممتلكاته. وما زالت هذه الكتلة تمتلك ميلاً معارضاً للنظام السوري، غير معلن عنها. لذا، لا يثق نظام الأسد بأن يتولّى قيادة هذه الكتلة، كردي سوري بل يفضل أن يقودها كردي تركي من العمال الكردستاني. وهذا ما هو حاصل الآن في المناطق الكردية السورية، إذ يدير الأمور من وراء الكواليس قياديون أكراد من تركيا وحزب الاتحاد الديمقراطي والإدارة الذاتية التي أعلنها الحزب، هي واجهة، ومحض ديكور، لا يمتلك الحزب الأوجلاني السوري حرية اتخاذ القرار من دون الرجوع إلى قيادة العمال الكردستاني في جبال قنديل.

غياب الإرادة السياسية

الأحزاب الكردية السورية كلها تزعم أنها تنأى بنفسها عن سياسة المحاور الكردستانية ومصالحها الإقليمية، وأنها تريد خلق حالة كردية سورية وطنية أصيلة، تعتمد مبدأ: (كردستان سورية أولاً)، ولكن سرعان ما تنزلق في هذه المحاور، وربما بحكم التاريخ والجغرافيا، مضافاً إليهما مكونات التجربة السياسية الكردية في سورية وتاريخها، فإن القرار السياسي الكردي السوري مرهون أو رهين إرادة مصلحة الكرد خارج سورية، سواء في العراق أم تركيا. والحال من بعضه مقارنة بالمعارضة العربية السورية أيضاً في الانقياد إلى المحاور الإقليمية.

الخلاصة

الحياة المدنية والسياسية الكردية في سورية؛ الوطنية منها والقومية، خلال مئة عام ماضية، كانت غنية ومتداخلة ومتشابكة مع الحياة المدنية والسياسية في سورية، إيجاباً أو سلباً. ومثلما كان الشعب الكردي ونخبه السياسية والثقافية، فاعلين ومؤثرين في صناعة تاريخ سورية الحديث، كذلك حالهم الآن، وسيبقون هكذا لاحقاً أيضاً. والتعريفات التقليدية البعثية أو ذات المنشأ البعثي للمسألة الكردية في سورية، لا مناص من أن تصبح طي الماضي المسموم والمؤلم لهذا البلد. ولولا هذا الشكل من التعاطي مع قضية الشعب الكردي في سورية، لربما ما كان القرار السياسي الكردي السوري أسير مصالح وأجندات القوى الكردستانية غير السورية، ورهينها.

ومع كل حالة التخبّط والتشظّي الداخلية الكردية في سورية، يبقى المشهد الكردي السوري مسيئاً، وأكثر تماسكاً وتنظيماً من حال قرينه العربي المعارض لنظام الأسد. وأهم ميزة أو خصيصة للحركة السياسية الكردية في سورية، أنها لم تنتج حركات إسلامية، لا معتدلة ولا متطرّفة، كذلك لم تنتج حركات يسارية متطرّفة، تراول العنف، باستثناء حزب الاتحاد الديمقراطي الآتي من بيئة عنفية مارست الحرب والقتال ضد تركيا طوال ثلاثة عقود. وهذه الظاهرة طارئة وليست أصيلة في الحياة السياسية الكردية في سورية. ولن تصبح أصيلة، ما دامت مستمرة في استخدام العنف في معالجة الخلاف السياسي، سواء مع الأطراف الكردية السورية، أو الأطراف العربية عمومًا.

الحياة المدنيّة والسياسيّة الكرديّة في سورية
بين عامي 1898 و 2017

بالنتيجة، الحياة المدنيّة والسياسيّة الكرديّة في سورية، بما لها وما عليها، هي جزءٌ أصيل ورئيس من الحياة المدنيّة والسياسيّة السوريّة. وطبيعي أن تخضع هذه الحياة لحالات تأثر وتأثير؛ داخليًا وإقليميًا، بالنظر إلى ما مرّت به سورية والمنطقة من اهتزازات وتحولات في صُعد مختلفة.

المصادر والمراجع

1. الخاني. أحمد، مم وزين: ملحمة شعرية، جان دوست (مترجم). ط1، (دمشق، 1995/ بيروت، 1998/ دهوك، 2006/ القاهرة، 2014)، ط2، (دمشق، 2010).
2. الخليل. د. أحمد محمود، تاريخ الكرد في العهود الإسلاميّة، ط1، (بيروت، دار الساقى/ أربيل، دار آراس، - 2013).
3. الرفاعي. د. شمس الدين، تاريخ الصحافة السورية 1918-1947، (مصر، دار المعارف).
4. جميل باشا. قدرى، مسألة كردستان: 60 عامًا من النضال الكردي المسلح ضدّ العبوديّة، ط2، (بيروت، 1997).
5. د.م، التيارات السياسيّة في كردستان العراق: قراءة في ملفات الحركات والأحزاب الكرديّة في العراق 1946-2001، ط1، (بيروت، مؤسسة البلاغ للطباعة النشر، 2001).
6. زنكي. دلاور، أطراف الماضي، الشيخ توفيق الحسيني (مقدم ومراجع)، (بيروت، دار أميرال، 2009).
7. وأحمد شهاب (معدّان)، أدب القضية: وثائق، ط1، (برلين، 2011).
8. طارازي. فيليب، تاريخ الصحافة العربيّة، (بيروت، المطبعة الأدبية، 1913).
9. لازاريف. م. س، وآخرون، تاريخ كردستان، د. عبدي حاجي (مترجم). ط2، (كردستان العراق، دار سبيريز).
10. ماكحول. ديفيد، تاريخ الأكراد الحديث، راج آل محمد (مترجم)، ط1، (بيروت، دار الفارابي).

الكرد والعشائر الكردية في الأرشييف العثماني

محمد علي أحمد

المحتويات

104	الملخص التنفيذي.....
105	مقدمة.....
107	أولاً: الكرد في الجغرافيا العثمانية.....
107	كرد سورية في أرشييف الدولة العثمانية.....
108	سروج.....
109	أرسلان طاش.....
110	كرداغ/ عفرين.....
111	الرقعة.....
112	حمص وحماة.....
112	اللاذقية وجبال الساحل السوري.....
113	تجمعات كردية أخرى في الأرشييف العثماني.....
113	عمليات تهجير الكرد في الأرشييف العثماني.....
116	ثانياً: الكرد والجيش العثماني في وثائق الأرشييف.....
117	موقف الكرد من التجنيد في الجيش العثماني.....
119	حركات العصيان والتمرد الكردية المسلحة.....
119	مسألة بيراجيك في الوثائق العثمانية.....
122	ثالثاً: العلاقات العشائرية الكردية في الأرشييف العثماني.....
122	العلاقات الكردية - الكردية.....
123	علاقة البرازية بالكيكان.....
124	علاقة البرازية بالعشائر المللية.....
126	العلاقات الكردية مع العشائر العربية وغيرها.....
126	السلب والإغارة و(الأشقياء).....
129	الكرد والمسألة الأرمنية.....
132	رابعاً: الحياة العامة للكرد في الأرشييف العثماني.....
135	خاتمة.....
136	المصادر والمراجع.....

الكرد والعشائر الكردية في الأرشيف العثماني

الملخص التنفيذي

ترد في الأرشيف العثماني الذي يتضمن ملايين الوثائق مئات النصوص والمراسلات والأوراق الرسمية المتعلقة بالكرد في شؤون عسكرية وسياسية واجتماعية مختلفة.

تسلط هذه الدراسة الضوء على جانب مهم من تاريخ الشعب الكردي، وتوثق أصالة وجوده في الجغرافيا السورية من خلال الوثائق العثمانية، خصوصاً أن الأبحاث المتعلقة بالكرد السوريين خلال مدة الحكم العثماني قليلة للغاية عمومًا، وتلك المتعلقة بالكرد في الأرشيف العثماني يمكن القول إنها نادرة.

تركز الدراسة على وثائق الأرشيف العثماني التي تتحدث عن الكرد، وعلى وجه الخصوص الكرد السوريين، وتوثق أماكن توزيعهم الجغرافي في كثير من المناطق، والفرمانات والقرارات المتعلقة بتهجيرهم، وعلاقتهم بالجيش العثماني التي تراوحت بين الانضمام والتحاشي والصدام العسكري، من خلال حركات تمرد وعصيان.

وتسلط الضوء على وثائق الأرشيف العثماني المتعلقة بالعلاقات العشائرية الكردية - الكردية من تحالفات وخصومات واقتتال، والعلاقات الكردية - العربية وحالات الإغارة والسلب المتبادلة، وموقف الكرد من المسألة الأرمنية بين متعاطف ومناوئ.

كذلك تتناول الدراسة الوثائق التي تعطي لمحات عن الحياة العامة للكرد خلال العهد العثماني من الشؤون الإدارية والتعليمية والقضائية وغيرها.

وتعتمد الدراسة المنهج التاريخي في البحث، من خلال تناول وقائع تاريخية تتعلق بالشعب الكردي، وتقدم القرائن عليها بالدرجة الأولى من وثائق الأرشيف العثماني التي استخرجت أغلبها من مديرية الأرشيف في إسطنبول، وترجمت، وكذلك بعض المصادر والنصوص التاريخية الأخرى التي تشترك في الموضوعات نفسها، ثم تحليل هذه القرائن، وبناء الاستنتاجات.

وأتبع في هذه الدراسة مبدأ التدرج من الخاص إلى العام، إذ جرى التركيز على عشيرة البرازية الكردية مثالاً رئيساً في فصول البحث معظمها، بوصفها حالة نموذجية لعشيرة كردية عاشت في ظل الدولة العثمانية، وإسقاط الاستنتاجات المترتبة على دراسة كل جانب يتعلق بهذه العشيرة في المجالات العسكرية والسياسية والعلاقات، على الكرد عمومًا، بالاعتماد على التشابه الكبير في خصائص العشائر والتجمعات الكردية معظمها.

ولا تدعي هذه الدراسة أنها ألّمت بجوانب موضوع البحث كلها أو صواب ما ذهبت إليه من استنتاجات صواب حتمية، نظرًا إلى وجود ملايين الوثائق العثمانية التي ما تزال بانتظار التصنيف، قبل أن تصبح متاحة أمام الباحثين، ما يعني بطبيعة الحال احتمال وجود وثائق تتعلق بالكرد في الأرشيف العثماني، قد تحمل معلومات غير التي جاءت في الدراسة.

مقدمة

تركت الدولة العثمانية التي استمرت بين مد وجزر، من القرن الرابع عشر إلى بداية القرن العشرين الميلادي إرثاً ضخماً من الوثائق، يطلق عليه (الأرشيف العثماني).

ويعد الأرشيف العثماني ثالث أكبر أرشيف في العالم، يحتوي على 150 مليون وثيقة متنوعة على الأقل، تتناول جوانب مختلفات من الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في العهد العثماني، وكماً هائلاً من المراسلات الداخلية والخارجية، إلى جانب الخرائط والصور والمخطوطات⁽¹⁾ التي تحمل تواريخ تتوزع في مئات السنين من عمر الدولة العثمانية.

وعلى الرغم من أن حوالى نصف الأرشيف فقط قد صُنّف بصورة أساس من دائرة الأرشيف العثماني التابعة للمديرية العامة لأرشيف الدولة في رئاسة الوزراء التركية، إلا أن هذا الجزء قدم خامّة بحثية غزيرة للمهتمين بتاريخ الدولة العثمانية وأقاليمها والشعوب التي كانت تعيش في كنفها.

ويعد أرشيف رئاسة الوزراء التركية في إسطنبول الذي يضم أرشيف الدولة العثمانية إلى جانب أرشيف الجمهورية التركية منذ تأسيسها عام 1923، الأضخم والأكثر تنوعاً وتنظيماً من بين مراكز عدة للأرشيف العثماني، من مثل أرشيف (طوب قايي) في إسطنبول، وأرشيف البحرية، وأرشيف الخارجية.

وليس مستغرباً أن نجد في الأرشيف العثماني وثائق كثيرة ومتنوعة، تتعلق بالأقاليم والولايات العربية والبلدان شرق الأوسطية التي كانت ضمن الجغرافيا العثمانية، وكذلك ما يتعلق منها بالمكونات القومية والدينية المتنوعة التي كانت تقطن فيها، إذا ما أخذنا بالحسبان أن الإمبراطورية العثمانية امتدت على أراضي 39 بلد، بحسب التقسيمات السياسية الحالية، من البلقان غرباً إلى القوقاز شرقاً.

ولعل المدة الزمنية التي تغطيها وثائق الأرشيف العثماني، في ما يتعلق بالمنطقة العربية - شرق الأوسطية، تزيد أهمية هذه الوثائق، لأنها تتزامن مع مرحلة تشّتت الكيانات العربية وضعفها، وانعكاس الوضع السياسي في الناتج الفكري، ليغدو شحيحاً - إن صح التعبير - مقارنة بالمرحلة الذهبية قبيل انهيار الخلافة العباسية.

(1) نجاتي أقطاش وعصمت بينارق، الأرشيف العثماني، صالح سعداوي (مترجم) (إسطنبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 1986)، ص

الكرد والعشائر الكردية في الأرشيف العثماني

ولأن مناطق وجود الكرد⁽²⁾، كانت في مجملها -تقريباً- ضمن أراضي الدولة العثمانية، فمن الطبيعي أن ترد كلمة (أكرد) أو (كرد) في صيغة الجمع، ما يزيد على ألف وثمانمئة مرة في وثائق أرشيف الدولة العثمانية المتاحة اليوم التي فُرِزَت وصُنِفَت.

ولم تكن دلالات هذه الكلمات في الأرشيف العثماني محصورة بالكرد شعباً أو جماعة بل شملت أيضاً إشارات إلى أسماء علم لأشخاص أو أماكن، بمثل كرداغ⁽³⁾ أو كرد مصطفى أو كرد علي وغير ذلك.

إلا أن أغلبية هذه الوثائق، تتحدث عن وقائع وحوادث مرت بالشعب الكردي أو قسم منه أو تشير إليها في ظل الدولة العثمانية، والأغلب منها لم يلقَ ما يستحق من البحث والدراسة والتوثيق. بعض هذه الوقائع والحوادث، يذخر بها الموروث الشعبي الكردي الذي نقل مشافهة في الحكايا والأغاني والأهازيج الشعبية.

والوثائق التي يرد فيها ذكر الكرد في أرشيف الدولة العثمانية، تغطي مرحلة زمنية طويلة نسبياً، فأول وثيقة⁽⁴⁾ مؤرخة منها تعود إلى أواسط القرن العاشر الهجري - القرن السادس عشر الميلادي، إضافة إلى عدد من الوثائق غير المؤرخة (لا تحمل تاريخاً من المصدر) التي يمكن الاستدلال على تأريخها من مقارنة الحوادث والأعلام الواردة فيها بمصادر أخرى.

هذه الوثائق المتعلقة بالكرد في الأرشيف العثماني، تقدم معلومات مهمة عن التجمعات والمدن الكردية في الدولة العثمانية، وعلاقة الكرد بالجيش العثماني والمواجهات بينهما، إلى جانب العلاقات العشائرية الكردية - الكردية، والكردية مع العشائر العربية وغيرها، علاوة على إعطاء فكرة مقبولة عن نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية المختلفة للكرد في العهد العثماني.

⁽²⁾ يتركز انتشار الكرد حالياً في كل من شمال وشمال شرق سورية وجنوب شرق تركيا وشمال غرب إيران وشمال العراق، إضافة إلى تجمعات متفرقة في أرمينيا وأذربيجان وأفغانستان وغيرها من الدول شرق الأوسطية، ولم يكن الوضع مختلفاً في العهد العثماني. انظر: التوزيع الجغرافي للمجموعات الكردية المختلفة، الموقع الإلكتروني لمشروع جوشوا للمجموعات الإثنية.

<https://joshuaproject.net/listings>

⁽³⁾ Kürtler dağı وتعني جبل الكرد أو الأكرد، وهناك منطقتان تحملان هذه التسمية في سورية، واحدة في حلب - عفرين، والأخرى في محافظة اللاذقية.

⁽⁴⁾ الوثيقة تحمل الرقم 291 من المجلد 8 رمز الخزانة {DVNSMHM.d...}، A، تاريخ 12 جمادى الأولى 967 هـ، وتتحدث عن معاملة مالية لأحد الإنكشاريين الكرد.

أولاً: الكرد في الجغرافيا العثمانية

ليس من الصعوبة بمكان تحديد مواقع التجمعات السكانية الكردية خلال العهد العثماني، بالاطلاع على المراسلات والفرمانات والأوامر الإدارية الكثيرة المتعلقة بهذا الشعب في الأرشيف العثماني.

وعلى سبيل المثال، تقدم وثائق الأرشيف العثماني أدلة قطعية على الوجود الكردي في الجغرافيا السورية الحالية، ومنذ قرون عدة على الأقل.

ولا بد هنا من ذكر الطبيعة العشائرية الطاغية على الكرد خلال الحكم العثماني، في صفة اشتركوا فيها مع جيرانهم من العرب أيضاً في الجغرافيا السورية الحالية.

لذا، فأغلب التجمعات السكانية - الكردية والعربية - كانت عشائرية، تعتمد الانتجاع الفصلي، الأمر الذي تقتضيه تربية المواشي، وهي المهنة التي كانت سائدة بين العشائر آنذاك إلى جانب المدن والبلدات والقرى بطبيعة الحال.

كرد سورية في أرشيف الدولة العثمانية

كانت أراضي الجزيرة العليا، على طول الحدود الشمالية السورية التركية - التي تمثل منطقة انتقال من الصحراء العربية إلى منطقة جبال طوروس، وما زالت حتى اليوم ذات كثافة سكانية كردية، ويذكر أبو عبيد البكري في كتابه المسالك والممالك، أن الكرد ينتشرون في «أرض دينور وهمدان وبلاد أذربيجان وبلاد الشام وبأرض الموصل إلى جبل جودي»⁽⁵⁾، ويعدّ ابن عربشاه، أن أرض الجزيرة (السورية) هي جزء من (بلاد الأكراد)⁽⁶⁾، وتؤكد حولية⁽⁷⁾ عثمانية تعود إلى أواسط القرن التاسع عشر الميلادي أن إيالة كردستان العثمانية كانت تشمل أجزاء واسعة من شمال شرق سورية الحالية⁽⁸⁾.

ولا تتسع هذه الدراسة للخوض في الوثائق العثمانية التي تتحدث عن الإمارات والمدن والتجمعات الكردية جميعها في سورية خلال العهد العثماني التي تناولتها كثير من الدراسات والأبحاث سابقاً بمثل إمارة بدرخان باشا⁽⁹⁾ (1812-

(5) أبو عبيد البكري، عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي، المسالك والممالك، أنديان فان ليوفن وأندري فيري (محقق ومقدم)، ج1، (تونس، الدار العربية للكتاب والمؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، 1992)، ص574.

(6) ابن عربشاه، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الله الدمشقي الأنصاري، المعروف بابن عربشاه، عجائب المقدور في أخبار تيمور، ط1، (د.م، مطبعة القاهرة، 1885)، ص99.

(7) تسمى (سالنامه)، وهي الحوليات الرسمية التي كانت تنظم من الدولة العثمانية عن أهم الحوادث والقرارات خلال سنة واحدة.

(8) يرد في سالنامه الدولة العثمانية للعام 1274 هـ، 1858، أن «إيالة كردستان كانت تضم 49 قضاء، من بينها جزيرة ابن عمر ونصيبين الملاصقة لمدينة القامشلي السورية الحالية».

(9) مالميسانز، البدرخانيون في جزيرة بوطان، دلاور زنكي وكولهار بدرخان (مترجمان)، (بيروت، مطبعة: أميرال، 1998)، هوامش ص 35.

الكرد والعشائر الكردية في الأرشييف العثماني

1848) التي كان مركزها بوطان⁽¹⁰⁾، وشملت ما يعرف اليوم بمنقار البط والجزيرة السورية حاليًا كاملة، وإمارة إبراهيم باشا المللي⁽¹¹⁾ التي امتدت لمسافة 50 كم جنوب مدينة رأس العين التابعة للحسكة حاليًا وحتى نهر الفرات غربًا. في ما توثق المصادر العثمانية -إلى جانب تلك التي كانت في إيالة كردستان أو في الجزيرة السورية- مدناً وتجمعات سكانية كردية أخرى، لم تزل حقها من البحث والدراسة، ولم يسلط عليها الضوء بالقدر الكافي، من مثل سروج⁽¹²⁾، وأرسلان طاش⁽¹³⁾، والرقّة، إلى جانب البلدات والتجمعات السكانية الكردية الأخرى في حلب وعفرين ووسط سورية والساحل.

سروج

لا يرد في الأرشييف العثماني ذكر قضاء سروج في دفاتر أو سجلات خاصة، إنما نصادف اسم هذا القضاء في سياق الحديث عن أمور عسكرية أو وقفية أو تعليمية أو إدارية في سجلات متفرقة متناثرة في مدة تزيد على قرنين من الزمن. وفي ما يبدو، فإن قضاء سروج قد تنقل في التبعية الإدارية بين سنجق الرقة وسنجق أورفا، فيحسب التصنيفات الإدارية الواردة في الأرشييف العثماني، نجد أنه كان قضاءً تابعاً لسنجق الرقة -ولاية حلب عام 1846، ليتحول إلى قضاء تابع لسنجق أورفا- ولاية حلب عام 1867، لينتهي به المطاف قضاءً تابعاً لولاية شانلي أورفا في عهد الجمهورية عام 1924⁽¹⁴⁾. وأولى وثائق الأرشييف العثماني⁽¹⁵⁾ عن الكرد في سروج، تتناول شؤوناً وقفية، تتعلق بتكية الشيخ مسلمة السروجي⁽¹⁶⁾، من تعيين خدام للتكية وتسليم مخصصات للقائمين عليها⁽¹⁷⁾.

(10) بوطان أو جزيرة بوطان أو جزيرة ابن عمر، على الحدود السورية التركية العراقية، جنوب شرق تركيا حاليًا.

(11) ترد تفصيلات إمارة إبراهيم باشا المللي في باب لاحق.

(12) مدينة سروج Suruc تقع حاليًا داخل الأراضي التركية، ملاصقة لمدينة عين العرب/ كوباني شمال سورية، وتتبع ولاية شانلي أورفا، وقبل اتفاقات ترسيم الحدود السورية التركية بداية القرن العشرين كانت ضمن ولاية الشام.

(13) قرية أرسلان طاش أو شيران، تتبع مدينة عين العرب/ كوباني (نحو 4 كم شرقاً)، وتسمية أرسلان طاش هي تسمية إدارية تعود إلى الحقبة العثمانية ومعناها الحرفي باللغة التركية (الحجر الأسود)، أما اسمها الدارج فهو (شيران) ويعني الأسود باللغة الكردية، إشارة إلى الأسود البازلتية التي كانت موجودة فيها.

(14) انظر: طاهر سazan، أسماء الأماكن العثمانية، محمد علي أحمد (مترجمًا)، (أنقرة، منشورات المديرية العامة لأرشييف الدولة التركية 2006)، ص 458.

(15) وثائق الأرشييف العثماني الواردة في هذه الدراسة جميعها التي ترد فيها أرقام الوثائق ومجلداتها وخزاناتها وتواريخها، مستخرجة ومترجمة من معد البحث.

(16) أبو نعمة مسلمة بن نعمة السروجي توفي سنة (466 هـ) دفن في قرية تبعد مسافة نصف ساعة عن سروج في جنوبها إلى الشرق، انظر: كامل بن حسين بن محمد بن مصطفى البالي الحلبي، الشهير بالغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب، ج 1، (حلب، دار القلم، 1926)، ص: 434.

(17) الوثيقة ذات الرقم 17 من المجلد 1663 تاريخ 1113هـ — 1701 عن منح (براءة نامة) جديدة للشيخ محمد أفندي من خدم زاوية الشيخ مسلمة السروجي، وأخرى لشيخ الزاوية، وفي وثيقة أخرى تدرج ضمن العنوان نفسه برقم 113 من المجلد 9 تاريخ 1273هـ، نجد أن الدولة العثمانية تقرر تسليم الشيخ علي أفندي والحاج علي أفندي من أتباع زاوية مسلمة السروجي عهدتهم ومخصصاتهم بحسب ما هو متعارف عليه.

وعلى الرغم من قلة الوثائق التي تتحدث عن الكرد في سروج بين وثائق الأرشيف العثماني خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين، إلا أننا نجد تزايداً ملحوظاً في هذه الوثائق في القرن الرابع عشر التي تتحدث عن حروب وحركات تمرد وتنقلات إدارية وتعيينات⁽¹⁸⁾، يرد عدد منها في فصول لاحقات.

أرسلان طاش

يملك كثير من الكرد من أهالي هذه القرية والقرى المجاورة لها شرقاً، وصولاً إلى سهل شيخان⁽¹⁹⁾ صكوك تملك أراض تحمل الأختام الرسمية العثمانية، ويعود بعضها إلى القرن التاسع عشر.

ويرد ذكر الكرد في قرية أرسلان طاش الواقعة إلى الشرق من مدينة عين العرب/ كوباني الحالية شمال سورية بحوالي 4 كم في كثير من الوثائق العثمانية، منها نصوص تشير إلى وجود مدرسة حكومية في وقت مبكر في هذه القرية الكردية مقارنة بمثيلاتها، إذ تشير إحدى هذه الوثائق إلى «نقل معلم مدرسة قرية أرسلان طاش الابتدائية التابعة لقضاء سروج علي أفندي إلى قرية باكتو الابتدائية في قضاء قيسري، وتعيين خليل أفندي بدلاً منه إلخ»⁽²⁰⁾.

ومنها ما يمكن عدّه من الوثائق النادرة التي تتحدث عن استخراج آثار القرية الكردية، وطريقة نقلها إلى العاصمة العثمانية.

أولى هذه الوثائق، تلك التي تتحدث عن نقل آثار أرسلان طاش، تشير إلى «نقل الحجر المرسوم من الآثار العتيقة من أرسلان طاش إلى دار السعادة»، وتفاصيلات عملية النقل إلى اسكندرون، وصعوبة تأمين السفينة ... إلخ⁽²¹⁾، ووثيقة أخرى تتضمن «طلب نقل الآثار العتيقة المحتوية على رسوم والمستخرجة من قرية أرسلان طاش في قضاء سروج إلى المتحف السلطاني»⁽²²⁾.

والحديث هنا عن عابيات أرسلان طاش⁽²³⁾، والأسدين البازلتيين، وكثير من الآثار الأخرى التي استخرجت تباعاً من القرية، ونقلت إلى متاحف عدة في سورية وتركيا وفرنسا.

(18) الوثيقة ذات الرقم 728 من المجلد 13465 تاريخ 1224هـ - 1809 تتحدث عن هجوم عشائر نجد على سروج، والوثيقة ذات الرقم 1460 من المجلد 71 تاريخ 17 صفر 1305هـ - تتحدث عن تعيينات إدارية بصفة كتاب في سروج وأقضية مجاورة، إلى جانب كثير من الوثائق التي سيرد ذكرها في أبواب لاحقة.

(19) سهول خصبة تقع بين الحدود الإدارية لمدينتي عين العرب/ كوباني وتل أبيض حالياً.

(20) الوثيقة برقم 463 من المجلد 23 تاريخ 21 رمضان 1317هـ - 1899.

(21) الوثيقة تحمل الرقم 404 من المجلد 37 تاريخ 17 صفر 1316هـ.

(22) الوثيقة ذات الرقم 450 من المجلد 15 تاريخ 15 محرم 1317هـ - 1899.

(23) تورو دانجان، أرسلان طاش، (Arslan-Tash، M. Dunand، G. Dossin، A. Barrois، F. Thureau-Dangin، 1931) باللغة الفرنسية، الباحث أحمد حسن (مترجم)، غير مطبوع، يصف فيها أكثر من مئة لوحة عاجية ونشر صورها الفوتوغرافية.

كرداغ/ عفرين

تقع منطقة جبل الكرد أو الأكراد أو كرداغ، ذات الأغلبية السكانية الكردية في أقصى الزاوية الشمالية من الساحل الشرقي للبحر المتوسط، وتشغل الزاوية الشمالية الغربية من سورية، وتُعدّ مرتفعاتها من النهايات الجنوبية الغربية لجبال طوروس.

تبدأ مرتفعات كرداغ من المنابع العليا لنهري عفرين والأسود غربي مدينة غازي عنتاب داخل الحدود التركية الحالية، وتتجه من الشمال الشرقي إلى الجنوب الغربي بطول يبلغ نحو 100 كم، حتى غربي بلدة جنديرس- عفرين، بعرض يتراوح ما بين 25 و45 كم.

كانت منطقة كرداغ تتمتع بـ (إدارة ذاتية)، وتشير وثائق التقسيمات الإدارية العثمانية إلى أن المنطقة كانت لواءً كردياً مستقلاً، وشكلت خلال قرون عدة مركزاً إدارياً عشائرياً كردياً، تُعدّ مدينة كلس عاصمتها التي كانت بدورها سنجقاً يتبع ولاية حلب.

وتذكر الوثائق العثمانية، كثيراً من العائلات الكردية التي حكمت منطقة كرداغ باسم الدولة العثمانية، ولعل من أشهرها عائلة جان بولات التي حكمت كلس لأجيال عدة، قبل أن يصبح علي جان بولات حاكماً لحلب، الذي قام سنة 1607م بشورة ضد الدولة العثمانية، انتهت بهربه إلى لبنان⁽²⁴⁾.

ويرد في الأرشييف العثماني، أسماء عدد من العشائر الكردية التي كان تسكن في منطقة كرداغ/ كلس، من بينها أوقجي عزالدينلي، وشيخلي، وجوم، وبكداشلي، وقليجلي... إلخ⁽²⁵⁾.

(24) انظر: شتيفان فينتر، أكراد سورية في مرآة مصادر الأرشييف العثماني خلال القرن 18 للميلاد،

Stefan Winter, *Die Kurden Syriens im Spiegel osmanischer Archivquellen (18. Jh.) in: György, Hanzai, Sonderdruck aus Archivum Ottomanicum (2010) 211-239.*

ترجمها عن الألمانية د. نضال محمود حاج درويش، الترجمة غير مطبوعة، نشر موقع مدارات كرد أجزاء منها.

(25) شتيفان فينتر، أكراد سورية في مرآة مصادر الأرشييف العثماني.

الرقعة

من اللافت، في وثائق الأرشيف العثماني المتوفرة حالياً، أنها لا تذكر كلمتي (کرد) و(الرقعة) معاً في جملة واحدة، إلاّ وتأتي التكملة دماً وتدمراً واستيلاءً من التصرفات الصادرة عن العشائر الكردية التي سكنت أو أسكنت الرقعة وما حولها خلال الحكم العثماني للمنطقة، الأمر الذي قد يكون ناجماً عن تحامل ما ضد الكرد في هذه المنطقة تحديداً.

فالكرد، تارة معتدون على ممتلكات الغير، وتارة سالبو أموال وقطاع طرق، وتارة قتلة مجرمون، حتى تصل التهم إلى درجة انتهاك أعراض (الآمنين) من سكان القرى المجاورة لهم.

ففي بدايات القرن الثامن عشر الميلادي، نجد ضمن وثائق الأرشيف العثماني، أمراً من الباب العالي، يؤمر فيه والي الرقعة الوزير يوسف باشا بوضع «حد للظلم الذي يرتكبه أكراد قليجلي الذين أسكنوا بجوار ناحية البستان»⁽²⁶⁾ وتعديهم على الأهالي، مستقوين في ذلك بانتفاء والي إليهم»⁽²⁷⁾.

ونجد وثائق تتحدث عن إلحاق العشائر الكردية المللية في الرقعة الأضرار ببعض القرى، إذ يوجه الباب العالي (بيليري)⁽²⁸⁾ الرقعة محمد باشا في إحدى المراسلات، بأن يسمح للعشائر الكردية المللية الساكنة حول أورفا التي اعتادت الانتجاع إلى مراعي أرزروم بصورة دورية، بالوصول إلى المراعي المذكورة، بعد أن كانت قد منعت من ذلك، وفرض عليها غرامة مالية تقدر بخمسين ألف قرش بموجب تقديرات هيئة المعرفة الشرعية، نتيجة شكاوى مقدمة من أهالي منجم أرغاني⁽²⁹⁾، بخصوص إلحاق العشائر المذكورة أضراراً ببعض القرى، ومن ثم تبرع أهالي القرى المذكورة بالمبلغ المذكور للدولة وتعهد زعيم العشيرة الكردية الجديد بعدم تكرار ما حصل⁽³⁰⁾.

هذا، إلى جانب عشرات من الوثائق التي يصف فيها الأرشيف العثماني العشائر الكردية في الرقعة بمرتكبي الموبقات، ما دفع الدولة العثمانية في بعض الأحيان إلى العدول عن تعيين كرد الرقعة في مناصب رفيعة، فقط لكونهم من الكرد، إذ نجد أن الآستانة توجه بلزوم بقاء المدعو حسين آغا (زعيم عنتاب) وأحد فرسان قضاء خصوصاً⁽³¹⁾ في عنتاب في الوقت الراهن (في موقعه الحالي) على الرغم من تعيينه مرافقاً لوالي الرقعة، وذلك (لكون احتمال قيامه بأعمال شغب قائماً في أي لحظة كون أصوله كردية من جهة وتركمانية من جهة أخرى)⁽³²⁾.

(26) ناحية البستان- سنجق مرعش - ولاية ذو القادرية، طاهر سازان، ص 163.

(27) الوثيقة ذات الرقم 289 من المجلد 14402 رمز الخزنة DH.C.. تاريخ 1712

(28) بيليري هو منصب عثماني يطلق على رئيس هيئة بيكاوات سنجق أو ولاية ما، وهو على الأغلب والي نفسه.

(29) منجم أرغاني - ولاية ديار بكر، طاهر سازان، ص 172.

(30) الوثيقة ذات الرقم 292 من المجلد 14592 رمز الخزنة DH.C.. تاريخ 1762

(31) قضاء خاصة - سنجق مرعش - ولاية حلب، وقد سمي بهذا الاسم لاتخاذ أول طاوور من الطواير الخاصة لفرقة (الإصلاحية) مقراً له في هذا المكان، طاهر سازان، ص 226.

(32) الوثيقة ذات الرقم 6 من المجلد 265 رمز الخزنة DH.C.. تاريخ 1797

حمص وحماة

سكنت عشائر كردية عدة مناطق في وسط سورية الحالية، بداية في حصن الأكراد بحمص، ومن ثم في المناطق القريبات منه.

ويرد في السجل العقاري العثماني (طابو التحرير) من القرن السادس عشر والسابع عشر ذكر عشائر الكرد الحسكية، التي سكنت ناحية حصن الأكراد، وكانت تجمع الضرائب، وترسلها مباشرة إلى الصندوق الخاص بالدولة العثمانية، واستمرت بعملها بحسب السجل العقاري العثماني حتى عام 1645-1646.

وتذكر الوثائق العثمانية في نهاية القرن السابع عشر، وجود عشيرة ساجلي الكردية في مدينة حماة، وعشيرة قليجلي في حمص.

أيضاً تذكر وثائق حماة، عائلة البرازي، وهي من أهم عوائل الأغوات الكردية التي امتلكت مساحات واسعة من الأراضي العقارية ضمن مدينة حماة في القرن التاسع عشر، وما تزال هذه العائلة معروفة في مدينة حماة⁽³³⁾.

اللاذقية وجبال الساحل السوري

تشير وثيقة عثمانية قضائية، تعود إلى عام 1761 إلى أنه كان لدى قبائل عربية رعاة أغنام كرد، إذ مارسوا معهم البداوة بين عكار في لبنان وصافيتا جنوب جبال العلويين، ويوثق السجل العقاري للضرائب العثمانية من القرن السادس عشر، بناء مسجد (مسجد الأكراد) في مدينة جبلة من دخل محصول خاص.

ومن المعروف أنه كان يطلق حتى القرن العشرين اسم جبل الأكراد على المناطق المرتفعة خلف جبلة واللاذقية، وما تزال المناطق المحلية تحتفظ إلى أيامنا هذه بأسمائها الكردية: دوير الأكراد، مزارة الأكراد، بيت الكردي، وكانت كثيرات من القرى العلوية مثل بيت ياشوث، تعود ملكيتها لمدة طويلة إلى آغا عائلة كنج الكردية.

وتشير الوثائق العثمانية، إلى أن حصن صهيون في سنجق جبلة، كان مسكوناً من قبيلة ساجلي الكردية في القرن الثامن عشر، إضافة إلى عائلة حسن آغا ابن رستم الكردية، الذي كان أميراً عثمانياً مهماً، وامتد نفوذه في جبل الأكراد كاملاً حتى بانياس، وبقيت عائلته مهيمنة لأجيال عدة في تلك المناطق، حتى القرن التاسع عشر⁽³⁴⁾.

(33) عن الكرد في حمص وحماة، انظر: شتيفان فينتر، أكراد سورية في مرآة مصادر الأرشيف العثماني.

(34) شتيفان فينتر، أكراد سورية في مرآة مصادر الأرشيف العثماني.

تجمعات كردية أخرى في الأرشفة العثمانية

الأرشفة العثمانية كما هو واضح في الأمثلة السابقة التي اقتصرنا على الجغرافيا السورية الحالية، يحتوي على دلالات على أماكن المدن والتجمعات الكردية الأخرى أيضًا، في جبل لبنان وشمال العراق وجنوب شرق تركيا الحالية، بعدد كبير من الوثائق، إلى جانب وثائق إيالة كردستان العثمانية التي لا مجال لذكرها في هذا البحث.

ثم إن ثمة وثائق عثمانية أخرى تشير إلى تجمعات كردية محدثة في عمق الأناضول والأطراف الشمالية والشمالية الغربية والغربية من تركيا الحالية، وحتى خارجها بعيداً عن الجغرافيا المألوفة للكرد، نتيجة عمليات التهجير القسرية التي طالت عشائر كردية عدة.

عمليات تهجير الكرد في الأرشفة العثمانية

شهد الربع الأخير من القرن الثامن عشر الميلادي تربع السلطان عبد الحميد الأول على عرش السلطنة العثمانية، هذه المرحلة التي شهدت الهجرات القسرية الواسعة لعشائر كردية من مناطق سكنها (شمال شرق سورية وجنوب شرق تركيا) إلى أماكن (النفى) التي حددت من الباب العالي.

وعلى الرغم من أن كثيرًا من الوثائق العثمانية المتعلقة بعمليات تهجير الكرد لا تحمل تاريخًا من المصدر، إلا أنه يمكن - من خلال إسناد الحوادث والوقائع والأعلام التي ترد في هذه الوثائق ومقارنتها بالمصادر التاريخية المتخصصة بالمنطقة وشعوبها - استنتاج أنها تعود إلى المرحلة المذكورة.

أولى هذه الوثائق، تعود إلى العام 1763، وتتحدث عن النقل القسري لبعض الكرد من مواطنهم إلى ولاية الرقة بفعل (أعمالهم السيئة)، وتتضمن أمرًا من الباب العالي إلى أحد ولاته لتنفيذ الأمر.

تقول الوثيقة⁽³⁵⁾: «إلى بيلري مرعش سليمان باشا روشن زادة: يطلب إليكم ترك المحاولات غير المجدية والتكاسل في تنفيذ الحكم الصادر بحق أكراد العمرانلي الموجودين في سنجق مرعش، بخصوص نقلهم وإسكانهم حالاً ومهما حدث في محيط الرقة بسبب أعمالهم السيئة».

ولعل أبرز عمليات تهجير العشائر الكردية من شمالي سورية الحالية وجنوب شرق تركيا، جرت بموجب فرمان⁽³⁶⁾ أصدره السلطان عبد الحميد الأول، في 1774/1/21، يرد فيه: «يؤمر بتطويق العشائر (الكردية) المذكورة ومحاصرتها

(35) الوثيقة تحمل الرقم 14 من المجلد 682 رمز الخزانة C..DH تاريخ 1763.

(36) النص التركي للفرمان:

الكرد والعشائر الكردية في الأرشييف العثماني

من دون لفت انتباهها حتى حلول فصل الربيع، وطردهم من أماكن وجودهم إلى أماكن أخرى، وتقييد كل من يعصى هذه الأوامر بالقيود والسلاسل وهدم مساكنهم وحرقها ومصادرة خيمهم على الفور».

وكان المسبب الأساس لعمليات التهجير هذه، مزاحمة الكرد للسكان الأتراك في فرص العمل المتاحة في بعض المناجم⁽³⁷⁾، والشكاوى التي قدمت بحقهم.

أولى هذه الوثائق⁽³⁸⁾ تتحدث عن مصارييف الجنود الذين سيقوا لتأديب كرد الدوجك Döçek، وهذه الوثيقة تؤكد بدء بتنفيذ فرمان السلطاني على بعض قبائل الكرد. ومن المعروف أن قبائل الدوجك الكردية كانت تسكن في مناطق تمتد من جنوب شرق الأناضول حتى الأطراف الشمالية من سورية، وإرسال حملة عسكرية لتأديبهم بالتزامن مع صدور فرمان عبد الحميد الأول يعد ذلك تأكيداً إضافياً لعمليات التهجير المذكورة.

أضف إلى ذلك، وثيقة تتضمن «سجلات ودفاتر الجرد المصادقة من السلطان عبد الحميد الأول لبعض الكنوز والهدايا والتحف الثمينة من موجودات خزائن باب السعادة، والنفقات والمصارييف السلطانية، ومن بينها السيف المرصع المهدى إلى والي بغداد عبد الله باشا، الذي حارب الكرد وأرسل رؤوس زعمائهم للسلطان»⁽³⁹⁾.

وكان عبد الله باشا⁽⁴⁰⁾ هذا، أحد القادة المماليك المعروفين بدمويتهم، الذين استُخدموا بكثرة من الباب العالي، وقد أسندت إليه - مع غيره من الولاة والقادة - مهمة تنفيذ فرمان السلطان عبد الحميد.

ثم تأتي وثيقة⁽⁴¹⁾ أخرى من وثائق الأرشييف العثماني، مؤكدة التهجير المذكور الذي تعرض له كرد السلطنة العثمانية، وهي تلك المتضمنة للسجلات الخاصة بتعداد الكرد الذين أسكنوا في قرى وبلدات سنجق أماسيا⁽⁴²⁾. وتعد هذه الوثيقة دليلاً يشير إلى أحد أماكن النفي التي اختيرت للكرد، وتفسر أيضاً وجود بعض العشائر والتجمعات الكردية حالياً في عمق الأناضول، ليس قريباً من الجغرافيا المألوفة للكرد.

«Bahar gelinceye kadar ismi geçen aşiretlerin fazla uyandırılmadan etraflarının sarılıp kuşatma altına alınmaları.

Bulundukları yerlerden kaldırılıp başka yerlere sürülmeleri. Emre karşı gelipte gitmek istemeyenlerin derhal kelepçelenerek، zincire vurulmaları. Barınaklarının yakılıp yıkılarak، çadırlarına el konması، فرمانla buyrulur»

B.D.A.G.M.-O.A.D.B من ضمن مجموعة مخطوطات وخرائط ووثائق من الأرشييف الخاص للباحثة Seve Evin Çiçek، نشرت في موقع peyama azadî، 3 كانون الأول/ ديسمبر 2009، ضمن دراسة بعنوان: *22 YY Başlarında Dersim* / ديسم في بدايات القرن العشرين. المصدر السابق.⁽³⁷⁾

⁽³⁸⁾ الوثيقة تحمل رقم المجلد 848/ و رمز الخزنة / KK.d.. / من دون رقم ملف أو تاريخ، كما هي أغلب الوثائق المتعلقة بالموضوع.

⁽³⁹⁾ الوثائق من رقم المجلد 0001\2422 إلى رقم المجلد 0012\2422 رمز الخزنة TS.MA.d المحتوى نفسه.

⁽⁴⁰⁾ علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث: انتشارات الشريف الرضي، ج1، (إيران: قم، مطبعة أمير 1993)، ص168.

⁽⁴¹⁾ الوثيقة تحمل رقم المجلد 1494 / و رمز الخزنة / ML.CRD.d.. /

⁽⁴²⁾ سنجق أماسيا ولاية سيواس، طاهر سازان، ص 429.

وتقدم إحدى وثائق الأرشيف العثماني التي تتحدث عن شكوى مقدمة بحق بعض الكرد في ولاية أنقرة -مثل سابقتها أيضاً- معلومات عن أحد الأماكن التي أرسل إليها الكرد أو هجروا في تلك المدة، على الرغم من أن موضوعها مختلف كلياً، وتعود الوثيقة⁽⁴³⁾ إلى العام 1777، وتصف استغاثة بعض الأهالي من (الإجرام اللامحدود) الذي تعرضوا له على يد الكرد، وتتضمن «المعروض المعمم الموقع من عثمان آغا باسم أهالي القرية حول قيام الأشخاص المذكورين بالاسم من الطائفة الكردية التي أسكنت في الرقة وريفها، بسلب أموال، وقتل أشخاص، وهتك أعراض سكان قرية جاشنيكير كوبروسي⁽⁴⁴⁾ التابعة لناحية كونور من قضاء كسكن قلعيك⁽⁴⁵⁾ واسترحامه لرفع الظلم عنهم»، والمكان الذي وقعت فيه الاعتداءات بحسب الوثيقة موجود في ولاية أنقرة وسط الأناضول بعيداً عن المناطق الكردية.

وفي وثائق أخرى، نجد العثماني حريصاً على متابعة شؤون الكرد في أماكن نفيهم القسري، إذ نجده يجهد للإلمام بتفصيلات حياته، وخصوصاً شؤونه الاقتصادية، فلم يترك تجمّعاً كردياً إلاّ أحصى كل صغيرة وكبيرة فيه من الممتلكات والأرباح والعقارات والماشية الخاصة بالوافدين الجدد (الكرد)، لضرورات تتعلق بجباية الضرائب، بصورة حتمية.

إذ نجد في الأرشيف العثماني مجموعة من الوثائق المتضمنة لسجلات ودفاتر كهذه، يمثل دفتر الأرباح الخاص بقرية الأكراد التابعة لقضاء شهود⁽⁴⁶⁾ ⁽⁴⁷⁾، ودفتر الأرباح الخاص بقرية الأكراد التابعة لناحية أزينه بازاري - سنجق أماسيا⁽⁴⁸⁾، ودفتر الأرباح الخاص بقرية الأكراد التابعة لناحية أكداغ التابعة لقائم مقامية أماسيا⁽⁴⁹⁾، ودفتر الممتلكات والعقارات والأرباح الخاصة بأهالي قرية الأكراد المسلمين التابعة لقضاء هافيك⁽⁵⁰⁾ ⁽⁵¹⁾، ودفتر الممتلكات والعقارات والحيوانات والأرباح الخاصة بأهالي قرية الأكراد التابعة لقضاء كازآباد⁽⁵²⁾ ⁽⁵³⁾، ودفتر الممتلكات والعقارات والأرباح الخاصة بأهالي قرية الأكراد التابعة لناحية كالين كيراز⁽⁵⁴⁾ ⁽⁵⁵⁾، ودفتر الممتلكات والأرباح الخاصة بأهالي قرية الأكراد المسلمين التابعة

⁽⁴³⁾ لوثيقة تحمل الرقم 38 من المجلد 2270 رمز الخزانة C.ADL. تاريخ 1777.

⁽⁴⁴⁾ قرية جسر جاشنيكير، تحولت هذه القرية إلى قضاء تابع لولاية أنقرة عام 1849، طاهر سازان، ص 110.

⁽⁴⁵⁾ قضاء كسكين قلعه جيک - ولاية أنقرة، المصدر السابق، ص 266

⁽⁴⁶⁾ قضاء تابع لسنجق قره حصار - ولاية الأناضول، المرجع السابق، ص 475.

⁽⁴⁷⁾ الوثيقة تحمل رقم المجلد /9356/ رمز الخزانة /ML.VRD.TMT.d.../.

⁽⁴⁸⁾ الوثيقة تحمل رقم المجلد /12955/ رمز الخزانة /ML.VRD.TMT.d.../.

⁽⁴⁹⁾ الوثيقة تحمل رقم المجلد /12966/ رمز الخزانة /ML.VRD.TMT.d.../.

⁽⁵⁰⁾ قضاء هافيك - سنجق سيواس، طاهر سازان، ص 104، والاسم الحالي له دوغان شهر.

⁽⁵¹⁾ الوثيقة تحمل رقم المجلد /13590/ رمز الخزانة /ML.VRD.TMT.d.../.

⁽⁵²⁾ ناحية كاز آباد التابعة لسيواس، طاهر سازان، ص 295.

⁽⁵³⁾ الوثيقة تحمل رقم المجلد /13484/ رمز الخزانة /ML.VRD.TMT.d.../.

⁽⁵⁴⁾ ناحية كيراز التابعة لإزمير - طاهر سازان - ص 313.

⁽⁵⁵⁾ الوثيقة تحمل رقم المجلد /13928/ رمز الخزانة /ML.VRD.TMT.d.../.

الكرد والعشائر الكردية في الأرشييف العثماني

لقضاء مرزيفون آباد⁽⁵⁶⁾ ⁽⁵⁷⁾، ودفتر الممتلكات والعقارات والحيوانات والأرباح الخاصة بأهالي قرية الأكراد التابعة لقضاء يلدز ألي⁽⁵⁸⁾ ⁽⁵⁹⁾، ودفتر الممتلكات والعقارات والأرباح الخاصة بأهالي قرية الأكراد المسلمين التابعة لقرية شيخلي بقضاء لاديك⁽⁶⁰⁾ ⁽⁶¹⁾، ودفتر الممتلكات والعقارات والأرباح الخاصة بأهالي قرية الأكراد (جانب القرية السابقة) التابعة لقرية شيخلي بقضاء لاديك⁽⁶²⁾.

ويوثق الأرشييف العثماني، حادثة فريدة بهذا الخصوص، طُرد منها جماعة من الكرد من سورية إلى طرابلس الغرب في ليبيا، في وثيقة⁽⁶³⁾ تتحدث عن «طرد المشاغبيين⁽⁶⁴⁾ القادمين من كردستان إلى سورية، الذين أدخلوا بالأمن هنا، إلى طرابلس الغرب».

وبالعودة إلى سياق هذه الوثائق، وتتبع توزع هذه الأماكن على خريطة الدولة العثمانية، نجد أن جميعها تقع بعيدة كلياً عن الجغرافيا الكردية، ما يجعل من كل منها دليلاً على أحد الأماكن التي هجر إليها الكرد بموجب فرمان المذكور، وليس من المستبعد العثور على جماعات ذات أصول كردية فيها، في الوقت الحالي.

ثانياً: الكرد والجيش العثماني في وثائق الأرشييف

لا يمكن الحديث عن قاعدة ثابتة في العلاقة بين جيش السلطنة العثمانية، والكرد والعشائر الكردية، فقد كانت لكل عشيرة خصوصيتها وأوضاعها التي تختلف عن غيرها، تبعاً للمكان الجغرافي والمرحلة الزمنية، والأوضاع العامة في السلطنة، وسياسة الباب العالي تجاه الكرد، بل إن علاقة العشيرة الكردية الواحدة بالجيش العثماني، شهدت تغيرات كبيرة وفقاً للعوامل السابقة.

⁽⁵⁶⁾ قضاء مرزيفون - ولاية سيواس، طاهر سazan، ص 363.

⁽⁵⁷⁾ الوثيقة تحمل رقم المجلد/14169/ رمز الخزانة/ ML.VRD.TMT.d... /

⁽⁵⁸⁾ قضاء يلدز ألي - ولاية سيواس، طاهر سazan، ص 529.

⁽⁵⁹⁾ الوثيقة تحمل رقم المجلد/14893/ رمز الخزانة/ ML.VRD.TMT.d... /

⁽⁶⁰⁾ قرية شيخلي - قضاء لاديك - ولاية سامسون، طاهر سazan، ص 272.

⁽⁶¹⁾ الوثيقة تحمل رقم المجلد/15080/ رمز الخزانة/ ML.VRD.TMT.d... /

⁽⁶²⁾ الوثيقة تحمل رقم المجلد/15098/ رمز الخزانة/ ML.VRD.TMT.d... /

⁽⁶³⁾ الوثيقة تحمل الرقم 1509، من المجلد 47 رمز الخزانة DH.MKT تاريخ 11 شعبان 1305 هـ.

⁽⁶⁴⁾ تصفهم الوثيقة بـ (السرسرية) serseiler.

موقف الكرد من التجنيد في الجيش العثماني

ولعل تسليط الضوء على علاقات واحدة من كبرى العشائر الكردية بالجيش العثماني، يعطي تصوّرًا معقولًا عن الموضوع، بحيث يمكن إسقاط الخطوط العامة لهذه العلاقات على باقي العشائر الكردية في العهد العثماني.

والوثائق العثمانية المتوفرة عن عشيرة البرازية، والخط البياني لعلاقتها بالجيش العثماني، يقدمان مثالًا جيدًا للدراسة والإسقاط على باقي العشائر الكردية في هذا الموضوع.

يصف أحمد وصفي زكريا البرازية بأنهم: «مجموعة عشائر متحالفة اسمها علادينان وبيجان أو بيزان وشدادان وزروان ودنان وقره كيجان وأوكيان ومعاغان وديدان، ويقدر العارفون عددهم بـ 9000 بيت، يقيم معظمهم داخل الحدود الشامية في قضاء عين العرب، والباقي داخل الحدود التركية في سهل سروج الفسيح ...»⁽⁶⁵⁾.

وقد كان لهذا التحالف العشائري من الموجبات والضرورات ما مكنه من أداء دور مهم في مفاسل الحوادث التاريخية للجغرافيا التي وجدت فيها العشائر الكردية المكونة لهذا التحالف، شمالي سورية الحالية.

ويظهر من بعض الوثائق العثمانية، أن العلاقة بين البرازية والمؤسسة العسكرية العثمانية كانت بين مدّ وجزر، تراوحت بحسب الوثائق بين الاستياء بسبب الاستبعاد من الأولوية الحميدية، والامتناع عن المشاركة في تجهيز الجيش، ومحاربة هذا الجيش.

إذ نجد في الأرشيف العثماني، وثيقة⁽⁶⁶⁾ تظهر استياء البرازية من استبعاد بعض أفرادها من لواء فرسان الحميدية، جاء فيها: «تبين أن سبب طلب عزل الضابط المسؤول في أورفا حقي باشا كان افتراءات أفراد عشيرة البرازية الذين استبعدوا من لواء فرسان الحميدية، وأنه يؤدي واجبه كما يجب، وأنه يمكن تجنب مشكلات كهذه بتشكيل عدد من ألوية الحميدية من أفراد (هذه) العشائر».

في حين نجد وثيقة عثمانية أخرى⁽⁶⁷⁾، توثق امتناع البرازية عن دفع الالتزامات المالية - العسكرية المفروضة عليهم، يرد فيها: «امتناع عشائر البرازية والكبسي والعشائر الساكنة في قضاء سروج وناحية حران التابعين لسنجق أورفا عن دفع الرسوم الأميرية الخاصة بتشكيل لواء الحميدية».

بينما تروي وثيقة ثالثة⁽⁶⁸⁾، امتناع البرازية عن المشاركة بالرجال في حملة عسكرية عثمانية متجهة إلى فلسطين ومصر، بذريعة (الفقر)، وتقول: «على الرغم من تدوين الفرمان المتعلق بإرسال الفرسان من عشائر الدوغارلي والبرازية من ولاية

⁽⁶⁵⁾ أحمد وصفي زكريا، عشائر الشام، ج2، (دمشق، دار الفكر، 1947)، ص 670.

⁽⁶⁶⁾ الوثيقة ذات الرقم 2243 من المجلد 92 رمز الخزائن DH.MKT. تاريخ 1899.

⁽⁶⁷⁾ الوثيقة ذات الرقم 152 من المجلد 11355 رمز الخزائن BEO تاريخ 1892.

⁽⁶⁸⁾ الوثيقة ذات الرقم 312 من المجلد 12898 رمز الخزائن C.AS تاريخ 1799.

الكرد والعشائر الكردية في الأرشيف العثماني

الرقعة برفقة قائد العسكر إلى غزة والرملة⁽⁶⁹⁾ ومصر في سجلات محكمة الرها، نبين استحالة إعداد وتجهيز القوات المذكورة بسبب تعرض عشيرة الدوغارلي للفناء، وفقر حال عشيرة البرازية».

وتكشف وثيقة أخرى⁽⁷⁰⁾، استياء أهالي سروج من تصرفات الجيش العثماني، وتقديمهم بشكاوى إلى الباب العالي، ما دفع بالأخير إلى طلب التحقيق في الأمر من قيادات الجيش، إذ تنص الوثيقة على «توجيه (الباب العالي) لإجراء التحقيق اللازم في التصرفات غير اللائقة الصادرة عن ضباط لواء الحميدية وأفراده في قضاء سروج»، والأمر نفسه نجده في وثيقة⁽⁷¹⁾ تعود إلى العام 1901، تتضمن «التحقيق في الشكاوى المقدمة من أهالي وعشائر قضاء سروج بحق قائم مقام اللواء الثالث غالب آغا وأخيه قائد الكتيبة الأولى اليوزباشي عثمان آغا».

ويصل الحال في وثيقة عثمانية من عام 1845⁽⁷²⁾، إلى مرحلة محاربة الجيش العثماني الذي قرر تأديبهم بسبب اتخاذهم قرار رفض إرسال الرجال للمشاركة في جيش عربستان، وتروي الوثيقة: «ترقية قول أغاصي⁽⁷³⁾ الطابور الأول من اللواء السادس مشاة الحاج محمد آغا، إلى رتبة بينباشي، في إثر البطولة التي أظهرها في محاربة عرب العنزة وتعرضه لجروح، إذ إنهم أغاروا على الحيوانات التي اغتنمت نتيجة الصدامات التي جرت مع عشيرة البرازية في أورفا الذين رفضوا إرسال العساكر للانضمام إلى جيش عربستان».

والأمر نفسه نجده في وثيقة⁽⁷⁴⁾ تعود إلى العام 1898، تتحدث عن «العصيان المسلح الذي قام به أهالي سروج وما حولها ضد مفرزة سوق الجندية والفرارية التابعة لطابور سروج الرديف، وكف يد قائم مقام سروج صبري أفندي وقائم مقام قلعة الروم محمد ضياء الدين أفندي إثر هذا الحادث».

فالعشائر الكردية -بحسب ما يمكن تعميمه بناءً على ما يظهر في وثائق الأرشيف من أحوال عشيرة البرازية- انتهجت سياسة يمكن وصفها بـ (البراغماتية) في التعامل مع الجيش العثماني، شاركت فيه في مراحل قوة السلطنة، أو حين كان الحكام العثمانيون المحليون من ذوي القوة والشدة، بينما أظهرت التملل، وتهربت من التعامل مع هذا الجيش حين استطاعت ذلك، في ما قاطعته وحاربته، حين توفرت لديها القدرة والإمكان، مقابل ظهور بوادر الخلل والضعف في الدولة العثمانية أو حكامها المحليين، لتتحول هذه المواجهات أحياناً إلى حركات عصيان وتمرد.

(69) ناحية الرملة التابعة للقدس، فلسطين - طاهر سزان - ص 418.

(70) الوثيقة ذات الرقم 1316 من المجلد 75 تاريخ 20 ذو القعدة 1316هـ.

(71) الوثيقة تحمل الرقم 2511 من المجلد 61 تاريخ 1 رمضان 1319هـ، 1901.

(72) الوثيقة ذات الرقم 1642 من المجلد 21 رمز الخزنة HAT تاريخ 1845.

(73) رتبة في الجيش العثماني

(74) الوثيقة تحمل الرقم 2163 من المجلد 42 تاريخ 1898.

حركات العصيان والتمرد الكردية المسلحة

شهدت الدولة العثمانية عدداً من حركات العصيان الكردية وفي كثير من أنحاء السلطنة في امتداد مدة حكمها، بدأت في عام 1574 بثورة عفدال خان البدليسي ضد السلطان العثماني مراد الأول، وعام 1607 انتفاضة ميرعلي الملقب جان بولاظ في حلب، وفي عام 1765 ثورة عشائر جيهان بك في ملاطيا، وفي عام 1789 ثورة عشائر رشكوتا وخرزان بقيادة فرحو آغا وقاسم خرزى بين آمد وسيرت، وفي عام 1794 ثورة عشائر زركا وتيركان في الشمال من آمد/ ديار بكر، وفي عام 1806 ثورة عبدالرحمن بابان في السليمانية، وفي عام 1811 ثورة أحمد باشا بابان في السليمانية، وعام 1819 ثورة سيواس ضد الدولة العثمانية، وفي عام 1837 - 1834 ثورة مير محمد باشا الرواندوزي الملقب بالأمر الكبير، وفي عام 1843 ثورة شنكال للکرد الأيزيديين، وفي عام 1848 - 1842 ثورة بدرخان أمير بوطان، وفي عام 1853 - 1864 انتفاضة يزدان شير في هكاري، وفي عام 1877 - 1878 انتفاضة بدنان وبوطان وهكاري، وفي عام 1879 ثورة عثمان بك وحسين بك، وفي عام 1880 - 1881 انتفاضة شيخ عبيدالله النهري في مدينة شمدنان، وفي عام 1889 ثورة البدرخانيون الأحفاد، وعام 1906 انتفاضة بشارى جتو في بدليس، وفي عام 1906 ثورة الملليين بزعماء إبراهيم باشا المللي، وفي عام 1913 انتفاضة بدليس بقيادة الشيخ سليم وشهاب الدين النقشبندى في ولاية سيرت، وفي عام 1914 انتفاضة بهدينان بقيادة الشيخ عبد السلام بارزاني، وفي عام 1918 - 1919 انتفاضة الشيخ محمود البرزنجي الأولى⁽⁷⁵⁾.

ويمثل العصيان الذي قامت به العشائر الكردية في كل من قرى عين العرب/ كوباني الحالية وسروج ومحيطها ضد الحاكم العثماني في بيراجيك، مثالاً جيداً للدراسة، لأنه (سقط) بطريقة أو بأخرى من أعمال الباحثين من جهة، ولأنه يشترك مع أغلبية حركات العصيان والثورات الكردية ضد العثماني في خطه البياني.

مسألة بيراجيك في الوثائق العثمانية

ما تزال الذاكرة الشعبية للعشائر الكردية، خصوصاً البرازية، تحتفظ بحكايات الأجداد في بيراجيك⁽⁷⁶⁾. ويمكن حصر حوادث بيراجيك هذه بين عامي 1831 و1845، وذلك من التواريخ التي تحملها الوثائق المتعلقة بهذا الموضوع الذي يمكن اختصاره بإنجاز شبه اتفاق بين أهالي بيراجيك - المدينة، وعشائر الريف في سهل سروج وكوباني (الحالية)⁽⁷⁷⁾ من الكرد البرازية وغيرهم ضد العثمانيين لأسباب تتعلق بالتجنيد والضرائب، وبدء الاقتتال، ومحاصرة القوات العثمانية الموجودة في المدينة واضطرابها للاحتواء بقلعة بيراجيك، ومن ثم مجيء النجدة العثمانية وقمع العصيان.

(75) د.م، «الثورات الكردية عبر التاريخ»، الموقع الإلكتروني لمجلة كوليك، 2012/8/7.

(76) قضاء بيراجيك - أورفا - طاهر سazan، ص 85.

(77) الوثائق العثمانية تذكر تسمية (عربنار)، وتعني عين العرب، وهي تسمية الحي الشمالي الشرقي من مدينة كوباني حالياً.

الكرد والعشائر الكردية في الأرشيف العثماني

والأرشيف العثماني، يلقي الضوء على حوادث هذا العصيان الكردي من خلال جملة من الوثائق، تتحدث عن: «طلب إرسال النجدة المرسل من متسلم بيراجيك لطف الله آغا، بسبب اتحاد العشائر البرازية والمللية مع بعض المفسدين في الرقة، وإغارتهم على بيراجيك، واحتماء المتسلم ورفاقه بالقلعة والمقاومة»⁽⁷⁸⁾.

وتسلط الوثائق العثمانية الضوء على التنسيق بين الأطراف الكردية المشاركة في العصيان، ومحاولات استمالة عشائر أخرى بهدف توسيع رقعة المعارضة وتقويتها، فوجد وثيقة تتحدث عن «كتاب بختم قائم مقام حلب محمد باشا حول ضبطه للرسائل المرسلة من عشائر الرها وبيراجيك والبرازية إلى رئيس عشيرة بازيكي⁽⁷⁹⁾ المطيعة للدولة وعشيرة أخرى لم يذكر اسمها وقيامه بإرسالها (إلى الباب العالي)⁽⁸⁰⁾ (81)».

وتطورت حوادث العصيان في العام نفسه 1831، وبدأت العشائر الكردية المتحالفة الهجوم على مقرات السلطنة العثمانية، بعد انضمام كرد مدينة بيراجيك إليها، مما زاد قوة حركة التمرد هذه، وفق ما تصف وثيقة⁽⁸²⁾ عثمانية ذلك بالقول: «اتحاد أهالي بيراجيك مع البرازية والكيكان والمللية من عشائر الرقة وقيامهم بالعصيان، وانسحاب المتسلم ورفاقه إلى القلعة ومقاومتهم للعصيان، وإرسال محمد باشا قائم مقام حلب المدافع والجنود إثر طلب النجدة منه».

وفي ما يبدو، أن حركة العصيان الكردية هذه تمكنت من السيطرة على الأوضاع في بيراجيك في العام نفسه، واستطاعت تحييد السلطات العثمانية في المدينة التي التجأت إلى قلعة بيراجيك بانتظار قدوم النجدة، إذ تؤكد إحدى الوثائق: «قيام العصيان في بيراجيك، ومشاركة عشائر البرازية والمللية في هذا العصيان، ومقاومة المتسلم لطف الله آغا ورفاقه للعصيان في القلعة، وإرسال النجدة إليهم»⁽⁸³⁾.

وبعد انقطاع الوثائق المتعلقة بمسألة عصيان الكرد في بيراجيك لنحو 14 سنة، تشير وثيقة تعود إلى العام 1845 إلى تحرك قوة كبيرة من الجيش العثماني بقيادة ضابط رفيع، لتأديب البرازية، وفق تعبير الوثيقة⁽⁸⁴⁾، بعد حركة العصيان، ومن مكان بعيد نسبياً عن المدينة، إذ تروي الوثيقة «تحرك مشير⁽⁸⁵⁾ جيش عربستان لتأديب عشيرة البرازية الموجودة في أورفا».

⁽⁷⁸⁾ الوثيقة تحمل الرقم 389 من المجلد R/ 20707 رمز الخزانة HAT تاريخ 1831.

⁽⁷⁹⁾ عشيرة BAZIKI.

⁽⁸⁰⁾ ومما يفهم من حاشية الوثيقة، أن الرسالة كانت تتضمن تحريضاً لهذه العشيرة كي تشارك في العصيان ضد العثمانيين.

⁽⁸¹⁾ الوثيقة تحمل الرقم 389 من المجلد I / 20707 رمز الخزانة HAT تاريخ 1831.

⁽⁸²⁾ الوثيقة تحمل الرقم 389 من المجلد P/20707 رمز الخزانة HAT تاريخ 1831.

⁽⁸³⁾ الوثيقة تحمل الرقم 389 من المجلد G/20707 رمز الخزانة HAT تاريخ 1831.

⁽⁸⁴⁾ الوثيقة تحمل الرقم 1286 من المجلد 101217 رمز الخزانة I.DH.. تاريخ 1845.

⁽⁸⁵⁾ هذه الرتبة كانت تعادل رتبة المارشال في الجيش العثماني.

وليس من الواضح في الأرشيف العثماني، إن كانت حملة التأديب المتأخرة هذه جاءت متصلة مع حوادث 1831، أم بعد انقطاع، وإخماد التمرد في تاريخ سابق.

ولدى الوصول إلى العام 1847، نجد العصيان منتهياً انتهاء حتمياً، بعد أن وصل جيش عربستان وقام بـ (تأديب) البرازية، والجيش العثماني يعوض عوائل قتلاه الذين شاركوا في معارك بيراجيك، ويظهر ذلك بوضوح في وثيقة⁽⁸⁶⁾ تقول: «نُفذ أمر صرف الراتب المخصص لمصطفى ابن البينباشي محمد آغا من جيش عربستان، الذي جرح وتوفي خلال مسألة عشيرة البرازية، وإعلان الأمر أمام ضباط الجيش».

الوثائق السابقة ترسم المخطط العام، والخط البياني لحركة العصيان الكردية في بيراجيك التي يمكن أن تُعدّ نموذجاً مثالياً يكاد ينطبق على الحركات الكردية الأخرى معظمها من حيث المراحل التي مرت بها، وعوامل قوتها وضعفها، وأسباب فشلها جميعاً في النهاية، إذ لا يذكر الأرشيف العثماني، أو أي مصدر تاريخي آخر، أن حركة تمرد كردية في العهد العثماني لم تنته بالقمع من جيش السلطنة.

ولعل القاسم المشترك بين حركات التمرد والعصيان الكردية ضد الدولة العثمانية، هو ما يظهر جلياً في الوثائق الأخيرة المتعلقة بمسألة بيراجيك، ويمثل السبب الرئيس في فشلها، وهو ما يمكن وصفه بغياب العمق الاستراتيجي لهذه الحركات، من حيث توفر الدعم البشري - المادي لتأمين الاستمرارية.

إذ نجد أن المجموعات التي بدأت العصيان في كل حركة كردية بقيت نفسها من دون أي دعم إضافي يذكر في أغلب الأحيان، على عكس الخصم العثماني بوصفه دولة، ويمتلك عمقاً يتمثل في جيش منظم ومنضبط، وقيادة مركزية صارمة، ترسل الإمدادات في وقت قصير نسبياً إلى أي موقع تظهر فيه القلاقل، وهو ما ظهر في عصيان بيراجيك، بوصول جيش عربستان وإخماده للتمرد.

(86) الوثيقة تحمل الرقم 169 من المجلد 8943 رمز الخزنة DH...أ. تاريخ 1847.

ثالثاً: العلاقات العشائرية الكردية في الأرشيف العثماني

إن الانتشار الواسع للكرد والعشائر الكردية في أنحاء الجغرافيا العثمانية المختلفة، حتم وجود احتكاك وعلاقات متنوعة بينهم وبين المكونات الإثنية والقومية الأخرى ضمن السلطنة، تراوحت بين التعاون والتحالف أحياناً والخصومة والافتتال أحياناً أخرى.

ثم إن وجود عشرات العشائر والقبائل الكردية ضمن أراضي السلطنة، يجعل من المفيد إلقاء نظرة على العلاقات الكردية - الكردية أيضاً في تلك المرحلة.

وبوصفهم تحالفاً عشائرياً كردياً مهماً، يمكن اتخاذ البرازية نموذجاً لدرس علاقات الكرد مع غيرهم من المكونات، كذلك العلاقات الكردية - الكردية، ما يعطي فكرة عامة، يمكن إلى حد كبير تعميمها على باقي العشائر الكردية في العهد العثماني.

العلاقات الكردية - الكردية

إن التدقيق في الوثائق السابقة اللاتي ورد ذكرهن في مسألة علاقة الكرد بالجيش العثماني، ومن ثم مسألة بيراجيك، يلفت النظر إلى العلاقات المتباينة التي جمعت البرازية بغيرها من العشائر الكردية، وكذلك العربية، وبعض المكونات الإثنية الأخرى.

وقبل الخوض في مسألة الخلاف البرازي - المللي، وعلاقة البرازية بغيرها من العشائر والمكونات، لا بد من إثارة مسألة العلاقة بين البرازية والكييكان⁽⁸⁷⁾، من حيث صلة هذا الموضوع بمسألة بيراجيك، ولدور أفراد هذه العشيرة في الصراع الكردي - العثماني.

(87) أحمد وصفي زكريا، ص 672.

علاقة البرازية بالكيكان

من المنظور العشائري الشعبي، لا تُعدّ عشيرة الكيكان نفسها جزءًا من البرازية، وكذلك البرازية، على الرغم من بعض الروايات الشعبية القائلة بالأصل المشترك للبرازية والكيكان.

وقد اختلف الباحثون أيضًا حول هذا الموضوع، فمنهم من عدّ الكيكان جزءًا من التحالف البرازي، من أمثال محمد أمين زكي بك⁽⁸⁸⁾، في حين لم يذكرهم آخرون ضمن هذا التحالف، من أمثال أحمد وصفي زكريا⁽⁸⁹⁾.

وأغلبية وثائق الأرشيف العثماني تميل إلى الرأي الثاني في هذا الخصوص، إذ إنها تورد - غالبًا - ذكر العشائر البرازية والكيكان منفصلة في معرض الحديث عن مسألة بيراجيك، فتقول إحدى هذه الوثائق⁽⁹⁰⁾ لدى تعداد العشائر التي تحالفت ضد العثمانيين: «اتحاد العشائر البرازية والمملية والكيكان مع أهالي بيراجيك، وقيامهم بالعصيان، وفي إثرها قيام متسلم بيراجيك لطيف آغا⁽⁹¹⁾ ورفاقه بالانسحاب إلى القلعة وطلبهم النجدة والإمداد».

وأيضًا يرد في وثيقة يتيمة ذكر إعدام (كرعو)، ويشار إليه بوصفه مسيئًا للاقتتال العثماني البرازي، وقد وصفته حاشية الوثيقة⁽⁹²⁾ بأنه كيتكاني، وتتضمن قرار «إعدام الشقي المدعو كرعو الذي كان السبب في المحاربة التي وقعت مع عشيرة البرازية».

ومن الواضح هنا، أن الوثيقة تشير إلى (كرعو موسي)، البطل الكردي الذي يرد ذكره بكثرة في الموروث الشعبي لأهالي عين العرب/ كوباني بين عشيرة الكيكان، وبخاصة فخذ الموسكان، كذلك بين الكرد في كثير من المناطق الأخرى، الذي يروي تفصيلات قيامه بقيادة العصيان على الجيش العثماني مع شقيقه (حمي موسي) في سهول كوباني وسروج، ومن ثم إلقاء القبض عليه، مع وجود نوع من الغموض حول مصيره بعد ذلك شعبيًا، بين روايات تذكر أنه تمكن من الفرار ولم يعد إلى موطنه، وأخرى تؤكد إعدامه، الأمر الذي تؤكد وثيقة الأرشيف العثماني السابقة.

فالعلاقة بين البرازية والكيكان، كانت علاقة تحالف كردي - كردي ضد خصم غريب، وهو هنا العثماني، إلا أن تحالفات كهذه ما كانت تلبث أن تنفض حال انتهاء الخطر الخارجي أو ابتعاده، لتعود في أغلب الأحيان، الخصومات والعداوات بحكم اختلاف الولاءات السياسية، والمنافسة الاقتصادية في أحسن الأحوال، إلى الظهور، وهو الأمر الذي حدث بين البرازية والكيكان في ما بعد مسألة بيراجيك، وما تزال العلاقات بين العشيرتين الكرديتين مقننة، إلى حد كبير.

(88) محمد أمين زكي، تاريخ الكرد وكردستان، مطابع زين الدين لبنان 1931، ص 403.

(89) أحمد وصفي زكريا، ص 672.

(90) الوثيقة تحمل الرقم 389 من المجلد A/20707 رمز الخزنة HAT تاريخ 1831

(91) يبدو أنه المتسلم نفسه المذكور في وثيقة سابقة باسم لطف الله آغا، وهذه الوثيقة تكرر ما جاء في تلك الوثيقة مع بعض التفصيلات والإضافات، وسترده بعض التفصيلات الأخرى في وثيقة لاحقة.

(92) الوثيقة تحمل الرقم 66 من المجلد 1261 رمز الخزنة MVL. أ. تاريخ 1845.

الكرد والعشائر الكردية في الأرشيف العثماني

علاقة البرازية بالعشائر المللية

على الرغم من التحالف الذي كان قائماً بين الكرد من عشائر البرازية والمللية والكيكان في أثناء مسألة بيراجيك، إلا أن صراعاً واقتتالاً شرساً قد نشب بين البرازية والمللية بين عامي 1906 و1909 بحسب الوثائق العثمانية.

والذاكرة الشعبية لعشائر منطقة عين العرب/ كوبياني، ما تزال تحتفظ بتفصيلات وصول إبراهيم باشا المللي⁽⁹³⁾ إلى المنطقة في خضم هذه المسألة⁽⁹⁴⁾.

كان إبراهيم باشا المللي، زعيم العشائر المللية⁽⁹⁵⁾ قد اختار الولاء للحكم العثماني، وتدرج بالرتب في الجيش العثماني حتى وصل إلى مرتبة الباشوية.

ويظهر هنا، أن الصراع على النفوذ والولاء السياسي، كان سبباً في الصراع البرازي - المللي، إلى جانب الأسباب العشائرية التقليدية الأخرى، التي انتهت -بحسب ما يفهم من وثائق الأرشيف العثماني- بتدخل الدولة العثمانية لإصلاح ذات البين.

فقد وصلت سلطة العشائر المللية الكردية في عهد إبراهيم باشا الذي أصبح قائداً لعشرات الأفواج من الفرسان الحميدية⁽⁹⁶⁾، إلى مساحات واسعات امتدت من ديار بكر وماردين إلى الجزيرة السورية وصولاً إلى الموصل العراقية، ما تسبب في حدوث احتكاك واقتتال مع العشائر البرازية، التي سكنت الأطراف الغربية للجزيرة.

وتتحدث إحدى هذه الوثائق العثمانية⁽⁹⁷⁾ التي تعود إلى العام 1906، عن «الحوادث»⁽⁹⁸⁾ التي جرت بين العشائر المللية والبرازية، والتدخل لإقامة الصلح بينها»⁽⁹⁹⁾.

وبحسب ما يظهر من سياق الوثائق العثمانية، فإن الأمور لم تحسم لمصلحة العشائر المللية، لدرجة أن إبراهيم باشا اضطر إلى جلب الإمدادات والقوات الإضافية لمواجهة البرازية، إذ تتضمن إحدى الوثائق⁽¹⁰⁰⁾ «البرقية الواردة من ولاية حلب، المتضمنة محاولة رئيس عشائر المللية إبراهيم باشا جمع الرجال من ماردين وديار بكر بهدف الهجوم على عشائر البرازية والعنزة في ولاية حلب».

(93) أحمد وصفي زكريا، ص 667-668.

(94) د. أحمد عثمان بكر، عشائر كردستان، رابطة كاوا للثقافة الكردية، إقليم كردستان العراق، أبريل 2001، ص 143-167.

(95) أحمد وصفي زكريا، ص 664.

(96) أيوب كران، عشيرة الملاان الاتحادية، هوزان رمضان (مترجم)، ص 26.

(97) الوثيقة تحمل الرقم 285 من المجلد 184 رمز الخزنة MTV.Y.. تاريخ 1906

(98) يحمل الموروث الشعبي حكايات عن حدوث اقتتال بين العشائر المللية والبرازية في ريف أورفا الجنوبي (سروج وكوبياني الحالية) بداية القرن الماضي.

(99) لا تتحدث وثائق الأرشيف عن تدخل من الباب العالي بهدف الصلح، لذا فمن المرجح أن السلطات العثمانية المحلية هي التي تدخلت لوقف الاقتتال.

(100) الوثيقة تحمل الرقم 2858 من المجلد 214314 رمز الخزنة BEO تاريخ 1906.

وتشير وثيقة⁽¹⁰¹⁾ أخرى من العام 1906، إلى نجاح السلطات العثمانية في إيقاف التوتر البرازي المللي، من دون الخوض في تفصيلات الاقتتال الحاصل، وتقول: «جرى الحل من دون وقوع أي حوادث محتملة بين عشائر البرازية والعشائر المللية نظراً إلى المشاحنات القائمة بينهم».

إلا أن الأرشيف العثماني يؤكد عودة التوتر وحدث اقتتال بين البرازية والمللية، ويظهر البرازية وعشائر وجماعات متحالفة معها مهاجمين، وإرسال الدعم العسكري من الجيش العثماني للمللية، إذ تتضمن وثيقة⁽¹⁰²⁾ تعود إلى عام 1909، «إرسال البرقية الواردة من ولاية ديار بكر المتعلقة بإعادة القوات العسكرية التي كانت سابقاً في ويران شهر⁽¹⁰³⁾ إلى أماكنها بسبب تعرض العشائر المللية للهجوم من العشائر البرازية وفيدون كازاكيس⁽¹⁰⁴⁾ والجبور والقرة كيج، إلى وزارة الحربية».

وبقي التوتر بين كرد البرازية والمللية قائماً، حتى تمرد الأخيرة على السلطنة، وصدر أمر من الباب العالي بإرسال إبراهيم باشا وجيشه إلى الحجاز، ومن ثم وفاته⁽¹⁰⁵⁾، وما تزال أملاكه موجودة في مدينة رأس العين السورية وريفها في محافظة الحسكة.

وما يمكن استخلاصه من علاقة العشائر الكردية البرازية بالمللية، أن الخلاف والاقتتال كانا بسبب اختلاف الولاء السياسي، إلى جانب التنافس العشائري التقليدي، والأول، يمكن عدّه الأهم من بين أسباب الخلافات الكردية - الكردية خلال العهد العثماني، وحتى بعده، في حين نجد العشائر الكردية الموالية للجهات عينها، في وئام وتحالف أغلب الأحيان.

(101) الوثيقة تحمل الرقم 2875 من المجلد 215562 رمز الخزانة BEO تاريخ 1906.

(102) الوثيقة تحمل الرقم 2791 من المجلد 27 رمز الخزانة DH.MKT. تاريخ 1909.

(103) قضاء ويران شهر - أورفا، طاهر سزان - ص 419.

(104) جماعة من الأرمن كانت متحالفة مع البرازية بحسب ما يرد في حاشية الوثيقة.

(105) أحمد وصفي زكريا، ص 668.

العلاقات الكردية مع العشائر العربية وغيرها

لا يسلط الأرشيف العثماني كثيراً من الضوء على الجوانب المختلفة للعلاقات بين الكرد والعرب، ولا يمكن التسليم كلياً، بتميز الدولة العثمانية بين القوميتين في التعامل تمييزاً واضحاً، فكلاهما من رعايا السلطنة، وأغلبية القوميتين من المسلمين السنة، وهذا كان كافياً، ما دامت المناصب الرفيعة في الدولة والجيش بقيت حكراً إلى حد كبير على الأتراك.

لكن يفهم من مضمون الوثائق العثمانية التي تتحدث عن البرازية، أن العلاقات العشائرية التقليدية كانت تسود بين الكرد وغيرهم من المكونات التي تشاركت معهم الجغرافيا نفسها، من التجارة والعلاقات الاجتماعية، إلى جانب التركيز الواضح في الوثائق على أعمال الإغارة والسلب والقتل، التي كانت تظهر وكأنها حوادث اعتيادية يومية، وثقتها نصوص كثيرة من الأرشيف العثماني.

السلب والإغارة (الأشقياء)⁽¹⁰⁶⁾

يورد الأرشيف العثماني، حالات كثيرة تعرضت فيها العشائر الكردية للغزو من عشائر عربية عدة، وكذلك تورد حالات معاكسة، يكون الكرد فيها هم الغزاة.

إحدى هذه الوثائق التي تعود إلى العام 1809، تتحدث عن هجوم عشائر نجد على سروج وما حولها، في كتاب موجه من والي بغداد سليمان باشا إلى والي الشام يوسف باشا، يبين فيها أن المهاجمين لم يكونوا من الوهابيين بل كانوا من عشائر نجد، وأنه الهجوم قد صُد من الجنود الذين أرسلهم والي الشام⁽¹⁰⁷⁾.

ولعل أكثر العشائر التي اصطدمت معها البرازية -وغيرها من عشائر المنطقة- هي عشيرة العنزة العربية، وذلك على ما يبدو بسبب مزيات الموقع الجغرافي الواقع في نفوذ البرازية، والصراعات اقتصادية المنشأ في مقاييس المجتمع العشائري السائد، ويلاحظ من وثائق الأرشيف العثماني.

في ما لا يرد في الأرشيف أي دليل على وجود خلاف أو اقتتال كردي -عربي قومي المنشأ خلال العهد العثماني، على الأقل في الجغرافيا السورية الحالية، ولا تتعدى التوترات الحاصلة حالات يمكن القول عنها إنها فردية، تتمثل بحالات سلب ولصوصية متبادلة وإغارات عشائرية بهدف السلب والنهب أيضاً، بدليل أن السلطنة العثمانية نكلت بالكرد والعرب وحتى التركمان على حد سواء، ممن عدّتهم من الأشقياء.

⁽¹⁰⁶⁾ الوثائق العثمانية تستخدم كلمة أشقياء Eşkiya للإشارة إلى اللصوص وقطاع الطرق والمجرمين والخارجين على القانون.

⁽¹⁰⁷⁾ الوثيقة تحمل الرقم 728 من المجلد 13465 تاريخ 1809.

إذ تبين وثيقة⁽¹⁰⁸⁾ تعود إلى العام 1807، أن الدولة العثمانية احتاجت إلى قوة عسكرية مسلحة كبيرة للجم هؤلاء الأتقياء من الكرد والعرب والتركمان في الرقة، إذ تورد «كتاب والي الرقة يوسف باشا، المتضمن فرز 300 عسكري مسلح، للتنكيل بالمجرمين الأتقياء الكرد والتركمان والعربان في الرقة ومحيطها».

وأيضا يتكرر (ظلم الكرد) لمحيطهم، فنجد في وثيقة⁽¹⁰⁹⁾ تعود إلى العام 1839، واليًا عثمانيًا يتدخل لدى السلطان ليحث واليًا آخر على ردع الكرد عن ظلمهم، وتتضمن كتابًا محررًا من والي ديار بكر حاج علي باشا بخصوص «استصدار أمر إلى والي الرقة حسن باشا لبحث الظلم الذي يتعرض له أهالي سويرك»⁽¹¹⁰⁾ على يد الكرد الممليين القاطنين في ولاية الرقة ومنعه".

وفي الوثائق المتعلقة بهذا الخصوص، نجد تارة بعض العشائر العربية مغيرة على العشائر الكردية، إلى درجة تلجأ السلطات العثمانية لإجلاء الكرد من مناطق سكنهم إلى مناطق أبعد، (اتقاءً لشر) العشائر العربية، كما في وثيقة⁽¹¹¹⁾ من عام 1845، تتضمن «كتاب والي حلب والرقة عثمان باشا بخصوص إسكان عشائر البرازية والمملية والشيخان في المناطق الخالية اتقاءً لشر أتقياء العنزة».

ونجد تارة أخرى لصوصًا من البرازية، يعتدون على ممتلكات العشائر العربية، كما يظهر في وثيقة⁽¹¹²⁾ تعود إلى عام 1861، وتتضمن «استجواب شيمو البرازي، الذي سرق فرس عبد الله بن حمادة من عشيرة بني سعيد التابعة لحلب والتحري عن أصدقائه».

ويوثق الأرشيف أحيانًا استغلال بعض العرب لمناصبهم الحكومية للتطاول على أملاك الكرد، إلى حد يدفع بأحد أفراد عشيرة البرازية إلى رفع شكواه إلى الباب العالي أملًا بإنصافه، كما يرد في وثيقة⁽¹¹³⁾ تعود إلى عام 1894، وتشير إلى الشكوى المقدمة إلى الباب العالي، بخصوص «طلب منع تعدي رئيس المحكمة التجارية في حلب مرعي أفندي على أراضي (شيخو. ب. هو) من عشيرة البرازية في حلب».

وتكشف الوثائق وجود عصابات متعددة العشائر، تقوم بالإغارة والسلب من دون تمييز بين الكرد والعرب، ومن أمثلة هذا النوع من التحالفات ما كان قائمًا بين أحد زعماء البرازية، وأحد بكوات عشيرة حسنانلي، إذ كانا يغيران على القرى

(108) الوثيقة تحمل الرقم 114 من المجلد 5160 رمز الخزنة C..ML.. تاريخ 1807

(109) الوثيقة تحمل الرقم 160 من المجلد 7970 رمز الخزنة C..DH.. تاريخ 1839.

(110) كانت سويرك حتى عام 1910 قضاءً تابعًا لولاية ديار بكر ثم انتقلت تبعيتها الإدارية إلى ولاية شانلي أورفا في عهد الجمهورية، طاهر سازان، ص 452.

(111) الوثيقة تحمل الرقم 43 من المجلد 93 رمز الخزنة A..MKT.. تاريخ 1845.

(112) الوثيقة تحمل الرقم 761 من المجلد 32 رمز الخزنة MVL.. تاريخ 1861.

(113) الوثيقة تحمل الرقم 354 من المجلد 19 رمز الخزنة DH..MKT.. تاريخ 1894.

الكرد والعشائر الكردية في الأرشييف العثماني

المحيطة بهما كلها من دون تمييز، بحسب وثيقة⁽¹¹⁴⁾ من عام 1896، تتضمن أمراً من والي أورفا العثماني إلى إحدى قطع الجيش، تطالب بـ «منع تعديات محمود أتايش وأوغلو وأعوانه من عشيرة البرازية، مع رضا بك من عشيرة حسنانلي، على القرى المجاورة».

ويرد في وثيقة⁽¹¹⁵⁾ أخرى تعود إلى العام نفسه ضبط عملية سلب أخرى للتحالف السابق، تتحدث عن «استعادة الحيوانات التي سلبت من باسينلر⁽¹¹⁶⁾ ومعبر ولي بابا⁽¹¹⁷⁾ وطاهر كاديبي وجبل سيناك⁽¹¹⁸⁾ من قيادة اللواء الثامن حميدية، وتبليغ ولاية بتليس لاستعادة حيوانات أهالي ضيادين⁽¹¹⁹⁾ التي سلبت من لصوص عشائر البرازية وحسنانلي».

كذلك تتحدث وثيقة⁽¹²⁰⁾ تعود إلى عام 1901، عن «قيام حسين باشا الحيدرانلي⁽¹²¹⁾ بسلب أغنام تاجر الماشية توفيق أفندي التي جلبها من روسيا بجوار قره كليسه⁽¹²²⁾ وحصوله على أغنام أخرى من روسيا، ومن ثم قيام أشخاص من عشيرة البرازية بالهجوم على قرية كاليسالو وأخذهم تلك الأغنام».

⁽¹¹⁴⁾ الوثيقة تحمل الرقم 20 من المجلد 16 رمز الخزانة DH.TMIK.M .. تاريخ 1896.

⁽¹¹⁵⁾ الوثيقة تحمل الرقم 22 من المجلد 88 رمز الخزانة DH.TMIK.M .. تاريخ 1896.

⁽¹¹⁶⁾ ناحية باسينلر ولاية أرزروم، طاهر سazan، ص 238.

⁽¹¹⁷⁾ ناحية ولي بابا ولاية أرزروم، المرجع السابق، ص 511.

⁽¹¹⁸⁾ أيضاً من المواقع التابعة لولاية أرزروم.

⁽¹¹⁹⁾ بلدة ضيادين على الحدود التركية - الأرمنية حالياً.

⁽¹²⁰⁾ الوثيقة تحمل الرقم 104 من المجلد 90 رمز الخزانة DH.TMIK.M .. تاريخ 1901.

⁽¹²¹⁾ قضاء حيدران، سنجق أرزينجان، طاهر سazan، ص 229.

⁽¹²²⁾ قضاء قره كليسه - سنجق بيازيد - ولاية أرزروم، المرجع السابق، ص 280.

بينما نجد في وثيقة من عام 1906 تحالفًا يضم عشيرة البرازية الكردية، قد وقع ضحية غارة من مئات الفرسان، من دون أن يوضح الأرشيف هويتهم، إذ تقول الوثيقة⁽¹²³⁾: «هجوم 600 فارس على عشيرتي البرازية والسيالة، وسلب حيواناتهم وقتل عدد منهم في منطقة شيخ عيسى»⁽¹²⁴⁾.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن الإغارة في الموروث الشعبي للعشائر الكردية - شمال سورية الحالية على الأقل - كانت من علامات القوة العشائرية، إذ «تظهر بطولات الرجال خلال الغارات»، وما زالت الأغاني الشعبية الكردية⁽¹²⁵⁾ حتى اليوم تذكر بالمدح والإطباب، غزوات قام بها الأجداد، و(بطولات) أظهروها خلال ردها عن المضارب، والحال لا يختلف كثيرًا عن العشائر العربية البدوية.

الكرد والمسألة الأرمنية

لا يرد في المصادر التاريخية ذكر أي عداوة أو خصومة جادة بين الكرد والأرمن، بوصفهما قوميتين اشتركتا في الخضوع طويلاً للسلطة العثمانية، بل على العكس، سادت علاقات من المحبة والألفة بين الطرفين، الأمر الذي يشير إليه الباحث الروسي ف. كردليفسكي بقوله: «لم يلعب اختلاف الدين بين الأكراد المسلمين والأرمن المسيحيين أي دور عبر التاريخ. وكان الأرمن يذهبون إلى مساجد الأكراد المسلمين، وكان الأكراد كذلك يذهبون إلى كنائس الأرمن»⁽¹²⁶⁾.

وتعرض الكرد والأرمن بداية القرن العشرين لممارسات متشابهة - إلى حد ما - من الدولة العثمانية، تزامنت مع الحوادث الأليمة التي تعرض لها الأرمن في تلك المرحلة.

الأمير الكردي المعروف جلادت بدرخان⁽¹²⁷⁾ الذي كان بداية الحرب العالمية الأولى ضابطاً في الجيش العثماني في منطقة أذربيجان تحت قيادة أنور باشا⁽¹²⁸⁾ الذي يذكر اسمه في كثير من المصادر بين الفاعلين البارزين في المسألة الأرمنية،

⁽¹²³⁾ الوثيقة تحمل الرقم 284 من المجلد 55 رمز الخزائن Y..MTV. تاريخ 1906.

⁽¹²⁴⁾ على الأغلب هي بلدة الشيخ عيسى في ريف حلب الشمالي حالياً.

⁽¹²⁵⁾ يتغنى مطربون كرد شعبيون، في كثير من أهازيجهم التي يلقونها وتسمى في بعض المناطق Klam باللغة الكردية، بهذه البطولات المفترضة، من أمثال باقي خضو، وبوزان أحمد، وعلي تجو وغيرهم من المخضرمين.

⁽¹²⁶⁾ كمال مظهر أحمد، كردستان في سنوات الحرب العالمية الأولى، محمد الملا عبد الكريم (مترجم)، ط3، (دار بيروت: الفارابي/ أربيل: دار أراس للطباعة والنشر، 2013)، ص 260.

⁽¹²⁷⁾ الأمير جلادت بدرخان (1893 - 1951)، من أبرز رواد الصحافة والثقافة الكردية، من سلالة الأمير بدرخان أمير بوطان، صاحب مجلة هاوار، وأول من كتب الكردية بأحرف لاتينية، وضبط قواعدها.

⁽¹²⁸⁾ إسماعيل أنور، المعروف باسم أنور باشا (1881 - 1922)، قائد عسكري عثماني، ترقى بالرتب حتى وصل إلى منصب وزير الحربية، كان عضواً في جمعية الاتحاد والترقي.

الكرد والعشائر الكردية في الأرشفيف العثماني

يقول عن تلك المرحلة وحوادثها: «كنت في تلك الآونة في مدينة باكو مع طابور أنور باشا في الجبهة، وكنت قومندانا نجتمع للأكل 30 أو 40 ضابطاً تركياً، ويدور الحديث بينهم على الشكل الآتي: (قضينا في طريقنا إلى هنا على الـ (زوو) ZO)، وسيكون الدور على الـ (لو LO)، متى العودة؟)، كان ذلك يتردد على أسماعي مرات يومياً، وكانوا يقصدون بالـ (زو) الأرمن، وبالـ (لو) الأكراد⁽¹²⁹⁾».

واقتصرت مشاركة الكرد عسكرياً في حوادث المسألة الأرمنية الدامية، على انضمامهم إلى جانب عشائر ومكونات أخرى مختلفة إلى الفرق العسكرية التي أسسها السلطان عبد الحميد الثاني، وسميت (فرسان الحميدية)، وكانت قوته الضاربة في كثير من مناطق القلاقل في السلطنة العثمانية في أواخر عهدها.

أما عن الموقف الشعبي من المسألة الأرمنية، فتذكر نصوص الأرشفيف العثماني توثيقاً لدور أداه بعض الكرد، ومنهم البرازية، خلال المسألة الأرمنية المندية للجبين، من بينها حالات كان فيها الكرد عوناً للأرمن، ساعدوهم في النجاة من موت محتم، ومنها ما كانوا فيها مع العثماني، وساعدوا في القبض على الأرمن الفارين.

مع الإشارة طبعاً، إلى أن الحالات المذكورة في عشرات الوثائق من الأرشفيف العثماني حول الموضوع جميعها كانت فردية، ولا دليل في الأرشفيف على كونها موقفاً يصح إسقاطه وتعميمه على التحالف البرازي كاملاً، وبصورة أوسع على الكرد عموماً.

من بين هذه النصوص التي تسبق حوادث 1914 - 1923، وثيقة⁽¹³⁰⁾ تعود إلى تاريخ 1902، تتحدث عن مساعدة بعض الكرد جماعة من الأرمن في النجاة من ملاحقة العثمانيين، وتذكر «إلقاء القبض على بعض من أرمن بولانيك⁽¹³¹⁾ بجوار ألكيرد في أثناء فرارهم إلى روسيا بمساعدة مها بنت زيرك وخالد بيك من عشيرة البرازية، ولزوم اتخاذ التدابير الضرورية لمنع تكرار حوادث مماثلة في المناطق الحدودية».

بالمقابل تشير وثيقة⁽¹³²⁾ أخرى تعود إلى عام 1903، إلى مساعدة بعض الكرد في القبض على عدد من الأرمن في أثناء فرارهم إلى روسيا. وتتضمن «إلقاء القبض على أكوب أورانيان، رئيس المجلس العمومي للطاشناق في وان وبيتليس وموش وملاذكرد وألكيرد، وصورة عن رسالة الشكر المرسلة من المطران ساهاك أفندي وكيل مطرانية وان إلى والي

(129) جلادت بدرخان، رسالة إلى غازي مصطفى كمال باشا. روشن بدرخان (مترجم). (بيروت: د.م، 1990)، ص 18.

(130) الوثيقة تحمل الرقم 138 من المجلد 48 رمز الخزانة DH.TMIK.M.. تاريخ 1902.

(131) قضاء بولانيك - سنجق موش - ولاية أرزروم، طاهر سazan، ص 94.

(132) الوثيقة تحمل الرقم 2774 من المجلد 51 رمز الخزانة HR.SYS. تاريخ 1903.

وان، والمتضمنة سروره من إلقاء القبض على أورانيان، وتوقيف أحد عشر أرمينيا من بولانيك بين حي وميت في أثناء فرارهم من جهة الشكيرد⁽¹³³⁾ إلى روسيا، بعد أن أبلغ عنهم اثنان من عشيرة البرازية».

وفي تواريخ متقدمة، تتزامن مع (المجازر) ضد الأرمن، تذكر وثيقة⁽¹³⁴⁾ عثمانية من عام 1917، الكرد والأرمن شركاء في (العصابات) المناهضة للعثمانيين بولاية مرعش ومحيطها، إذ تتحدث عن (تقصير) السلطات المحلية في منع عصيان «عصابات الأرمن والكرد الشيعة، وإرسال القوات العسكرية التي طلبها متصرف مرعش، من القيادة العامة لسوريا وعربستان الغربية، وقيادة الجيش السابع الموجود في حلب».

ولا يخلو الأرشييف العثماني من ذكر وثائق تتحدث عن حالات سلب ولصوصية متبادلة بين الكرد والأرمن، بعضها قديم، وآخر يتزامن مع تصاعد حوادث المسألة الأرمنية، من مثل الوثيقة⁽¹³⁵⁾ التي تذكر شكوى مقدمة من بطريكية الأرمن في صاصون⁽¹³⁶⁾ حول اعتداء العشائر الكردية التي ترد إلى المنطقة في فصل الصيف على أملاك الأرمن.

ووثيقة⁽¹³⁷⁾ سابقة تعود إلى نهاية القرن التاسع عشر، تذكر «إبلاغ السفارة العثمانية في طهران بضرورة منع اعتداءات الأتقياء الأرمن الموجودين في الأراضي الإيرانية على العشائر الكردية قرب حدود السلطنة، وتفريق هذه العصابات».

فالوثائق السابقة، تشير إلى أن الموقف الشعبي الكردي من المسألة الأرمنية، ضم أصواتاً مؤيدة ومتعاطفة مع الأرمن، مقابل أصوات أخرى، اختارت الاصطفاف إلى جانب الدولة العثمانية بطريقة أو بأخرى، في ما اشترك الكرد والأرمن بعض الأحيان في قتال العثمانيين، إلى جانب الاعتداءات المتبادلة التي يمكن وصفها بالفردية، بين الكرد والأرمن، الأمر الذي لا يمثل خصوصية بين هذين المكونين، لأنه يظهر بين الجماعات القومية والدينية المختلفة في العهد العثماني.

(133) قضاء الشكيرد - سنجق آغري، طاهر سazan، ص 166.

(134) الوثيقة تحمل الرقم 27 من المجلد 25 رمز الخزانة DH.EUM.6.\$b تاريخ 24 صفر 1336 هـ، 8 كانون الأول/ ديسمبر 1917.

(135) الوثيقة تحمل الرقم 88 من المجلد 36 رمز الخزانة DH.EUM.EMN. تاريخ 28 شعبان 1332 هـ، 1914، ووثائق أخرى عن المسألة نفسها.

(136) قضاء صاصون، تنقل في التبعية بين ولايات ديار بكر وموش وبنليس، ومنذ عام 1990 م يتبع ولاية باتمان، طاهر سazan، ص 435.

(137) الوثيقة تحمل الرقم 268 من المجلد 34 رمز الخزانة DH.MKT. تاريخ 3 صفر 1312 هـ، 1894 م.

رابعاً: الحياة العامة للكرد في الأرشييف العثماني

تتضمن وثائق الأرشييف العثماني الغزيرة التي يرد فيها ذكر الكرد -إلى جانب ما سبق ذكره- معلومات متفرقة، ولمحات عن الحياة العامة للكرد في العهد العثماني، تتعلق بالشؤون الإدارية وتنقلات الموظفين والمعلمين، ومذكرات قضائية ونزاعات اجتماعية، وغيرها.

إذ نجد بين الوثائق، كثيرًا من المراسلات الإدارية والوثائق المتعلقة بالتعيينات والتنقلات والاستجابات والأوامر الخاصة بمناطق وجود الكرد، ما يعطي تصورًا عن تداخل الأمور الحكومية في بعض المراحل في هذه المناطق.

من بينها أوامر العزل وكف اليد الصادرة بحق بعض من تولوا منصب قائم مقام سروج وبعض الأقضية المجاورة، بمثل الوثيقة⁽¹³⁸⁾ التي تعود إلى عام 1888، والمتضمنة تعيين محمد علي أفندي في قائم مقامية الباب المنحلة، بعد أن صدر أمر من والي حلب بتعيينه قائم مقامًا على قضاء سروج، لكن ما جرى أن الآستانة من جهتها عينت شخصًا آخر في هذا المنصب، ما يمكن عدّه خللاً في التنسيق وضعفًا في السلطة المركزية في هذه الحقبة.

ووثيقة⁽¹³⁹⁾ أخرى تعود إلى عام 1890، تتضمن استفسار الباب العالي من والي حلب عن المعاشات وأوامر التعيين والعزل الصادرة عن قائم مقام سروج إبراهيم سعد الدين أفندي.

ونصادف وثائق تصف حيرة العثماني في التعامل مع الكرد من الناحية الإدارية في بعض الأحيان بمثل الوثيقة⁽¹⁴⁰⁾ التي تعود إلى عام 1816، المتضمنة لـ «كتاب رجاء مختوم من والي ديار بكر أبو بكر باشا بوساطة من والي الأناضول خورشيد أحمد باشا والموقع من متصرف مرعش السابق أحمد عبيدي»، ويرد في الكتاب: «منذ القدم تمنح ولاية ديار بكر وولاية الرقة لوالٍ واحد، ولأن الوالي دائماً ما كان يقيم في ديار بكر، كانت عشائر الرقة تقوم بالعصيان والتجاوزات، وحين كان الوالي يأتي إلى الرقة كان كرد ديار بكر يبدؤون بالشقاوة والعصيان، لذا لا بد من بيان أن تعيين والٍ مستقل لكل من ديار بكر والرقة على حدة سيكون من شأنه ضبط الأمور والنظام في الولايتين كليهما».

ووثيقة⁽¹⁴¹⁾ تعود إلى عام 1835، تشير إلى موضوع مشابه، إذ تذكر انتقال تبعية سبعة قرى من قضاء قلعة الروم يسكنها كرد الرشيد بين ولاية الرقة وولاية عنتاب عدة مرات، بناء على التماسات مختلفة مقدمة من كل من والي الرقة ووالي عنتاب وإدارة المناجم العثمانية.

ونجد في الأرشييف العثماني، وثائق تحتوي على أوامر إدارية بتعيين موظفين ومعلمين وتنقلاتهم في المناطق الكردية.

(138) الوثيقة تحمل الرقم 1558 من المجلد 111 تاريخ 23 صفر 1306هـ.

(139) الوثيقة تحمل الرقم 1842 من المجلد 79 تاريخ 9 ذو القعدة 1308هـ.

(140) الوثيقة تحمل الرقم 765 من المجلد 36091 رمز الخزائنة CHAT تاريخ 1816.

(141) الوثيقة تحمل الرقم 329 من المجلد 19070 رمز الخزائنة FHAT تاريخ 1835.

فمثلاً، نتحدث وثيقة⁽¹⁴²⁾ تعود إلى عام 1887، عن «رفع أسماء أشخاص ملائمين لتعيينهم بصفة كاتب تحريرات لأفضية بيلان⁽¹⁴³⁾ وبازارجك وقلعة الروم وخلفتي⁽¹⁴⁴⁾ وسروج أصولاً».

كذلك، نصدف وثائق تتعلق بتعيينات المعلمين والمدرسين وتنقلاتهم في مدارس بعض المناطق الكردية، يمثل الوثيقة⁽¹⁴⁵⁾ المتضمنة «تعيين كل من محمد نوري أفندي وشيخ عثمان أفندي ومحمد علي أفندي في مدارس قضاء سروج وقرية زياره وقره قرية الابتدائية بالترتيب»، وكذلك المتضمنة «نقل معلم مدرسة قرية أرسلان طاش الابتدائية التابعة لقضاء سروج علي أفندي إلى قرية باكتو الابتدائية في قضاء قيسري وتعيين خليل أفندي بدلاً منه... إلخ»⁽¹⁴⁶⁾.

ونجد في الأرشيف مئات الوثائق المتنوعة، عن مذكرات قضائية وجرائم وخلافات وضبوط ونزاعات مدنية بين الكرد. فمثلاً، نجد وثيقة⁽¹⁴⁷⁾ تتحدث عن الشكوى المقدمة من شيخ بن سعد من أهالي قرية أوزون حظر التابعة لقضاء سروج حول قيام (المجرم الفراري) خليل آغا كوك أوغلو من القرية نفسها بقتل أخيه وتهديده هو أيضاً بالقتل. وأخرى⁽¹⁴⁸⁾ تتضمن التحقيق في تعدي المدعو جنيد من أهالي قرية المسعودية التابعة لقضاء سروج على المدرس الحلبي جميل أفندي.

في ما تروي وثيقة⁽¹⁴⁹⁾ تعود إلى عام 1901، حادثة فريدة، أقدم فيها بعض الكرد على سلب سواح أجنب، وتتضمن «تكريم كل من بيناشي جاندرما أورفا، ووكيل اللواء 52 الحميدية، وقول أغاصي اللواء زيا بك، والأونباشي عبد بن ريحان، بالميداليات والنياشين، لجهدهم في إلقاء القبض على قطاع الطرق الذين سلبوا الألماني مسيو كامين وزوجته وخادمته، أموالهم وأغراضهم، بالقرب من سروج في أثناء سفرهم من حلب إلى أورفا».

(142) الوثيقة تحمل الرقم 1460 من المجلد 71 تاريخ 17 صفر 1305هـ.

(143) سنجق بيلان - ولاية أضنة عام 1851، ثم تبع ولاية حلب عام 1860، ثم قضاء تابع لولاية حلب عام 1869، وناحية تابعة لولاية هاطاي عام 1939، وتحولت في ما بعد إلى مركز قضاء عام 1990، طاهر سازان - ص 71.

(144) قلعة الروم هي التسمية القديمة لخلفتي، كانت قضاء تابعاً لولاية حلب عام 1520، ثم تبعت سنجق أورفا عام 1867، وفي عهد الجمهورية كانت ناحية تتبع لقضاء بيراجيك، وعام 1954 تحولت إلى مركز قضاء، طاهر سازان - ص 423.

(145) الوثيقة تحمل الرقم 463 من المجلد 23 تاريخ 21 رمضان 1317هـ - 1899.

(146) وردت هذه الوثيقة سابقاً.

(147) الوثيقة تحمل الرقم 3180 من المجلد 112 تاريخ 10 ذو القعدة 1316هـ.

(148) الوثيقة تحمل الرقم 2143 من المجلد 63 من العام 1316هـ.

(149) الوثيقة تحمل الرقم 2591 من المجلد 18 تاريخ 12 ذو القعدة 1319هـ.

الكرد والعشائر الكردية في الأرشييف العثماني

ومن ضمن الوثائق التي تتحدث عن الجرائم، نجد وثيقة⁽¹⁵⁰⁾ تذكر «فرض الدية والحكم بعقوبة السلاسل⁽¹⁵¹⁾ على درويش زوج فاطمة من عشيرة البرازية الذي قام بقتلها»، وأخرى⁽¹⁵²⁾ تتضمن «تطبيق الإجراءات القانونية بحق القول أغاصي رشيد آغا واليوزباشي عبد الله آغا من عشيرة البرازية، لقيامهما بقتل سعيد آغا من ألكشكرد»، ووثيقة⁽¹⁵³⁾ تتحدث عن «إلقاء القبض على الفرارين رشيد وخطيب من قرية شاهنازار من عشيرة البرازية المتهمين بقتل أسد آغا من قرية واهر وسوقهما إلى المحكمة».

وفي سياق قريب، نجد وثيقة⁽¹⁵⁴⁾ تتضمن «كتاب مشير جيش الأناضول ومذكرة قيادة الجيش، عن التصرف غير اللائق الذي أبداه آغا عشيرة البرازية القاطنة في ناحية صوفي جعفر آغا في أثناء إجراء القرعة الشرعية في الناحية المذكورة». إلى جانب كثير من وثائق الأرشييف الخاصة بحصر ممتلكات الكرد، وضبوط تحصيل الضرائب منهم، فمثلاً نجد وثيقة⁽¹⁵⁵⁾ منفردة، تتضمن «السجل الخاص بأسماء مضارب عشيرة البرازية وعدد أفراد كل منها»، وأخرى⁽¹⁵⁶⁾ تتضمن «بياناً بالأموال الأميرية المتبقية في ذمة الكرد والعشائر الكردية القاطنة في الرقة».

وتشير إحدى الوثائق⁽¹⁵⁷⁾ الفريدة -كونها توثق شكوى مقدمة من امرأة كردية في تلك المدة- إلى تفصيلات «تحقيق أجري بخصوص شكوى مقدمة من امرأة تدعى زليخة حول تعدي المدرس جميل أفندي على العقار المنتقل إليها من والدها درويش عثمان أفندي، والكائن في قضاء سروج بالقرب من نهر الفرات بين قرية المسعودية والقرى التابعة لها».

ووثيقة⁽¹⁵⁸⁾ فريدة أخرى، تتضمن طلباً مستعجلاً من الباب العالي موجهاً إلى ولاية حلب، لرفع تقرير عن المتضررين والأضرار الناتجة من الزلزال الذي ضرب قضاء سروج واثنتين من القرى التابعة لها إلى الصدر الأعظم، عام 1887.

الوثائق السابقة، هي نماذج من بين مئات الوثائق التي ترد في الأرشييف العثماني، وتتناول قضايا متنوعة يومية تتعلق بالكرد في العهد العثماني، وتفيد في رسم الخطوط العريضة للحالة الاجتماعية التي كان عليها الكرد آنذاك.

(150) الوثيقة تحمل الرقم 43 من المجلد 68 رمز الخزانة MKT.MVL. A. تاريخ 1850.

(151) كانت تسمى pranga وهي عبارة عن سلاسل غليظة كانت توضع على أقدام المحكومين بالأشغال الشاقة، وكانت تضاف إلى حلقات السلسلة أوزان إضافية بهدف التعذيب.

(152) الوثيقة تحمل الرقم 83 من المجلد 1 رمز الخزانة DH.TMIK.M. تاريخ 1899.

(153) الوثيقة تحمل الرقم 88 من المجلد 3 رمز الخزانة DH.TMIK.M. تاريخ 1900.

(154) الوثيقة تحمل الرقم 583 من المجلد 142 رمز الخزانة MVL تاريخ 1858.

(155) الوثيقة تحمل الرقم 37 من المجلد 41 رمز الخزانة Y.EE. تاريخ 1909.

(156) الوثيقة تحمل الرقم 188 من المجلد 7819 رمز الخزانة C.ML. تاريخ 1814.

(157) الوثيقة تحمل الرقم 2189 من المجلد 93 تاريخ 2 ذو الحجة 1316 هـ.

(158) الوثيقة تحمل الرقم 1460 من المجلد 71 تاريخ 17 صفر 1305 هـ - 1887.

خاتمة

يعد البحث في الأرشيف العثماني عملاً مضيئاً، لأسباب تتعلق بضخامة الأرشيف، وصعوبة الترجمة، وشح المصادر المقارنة، إضافة إلى صعوبة الوصول إلى وثائق الأرشيف نفسه، والمحصورة بأغليتها في دوائر الدولة التركية، من ناحية، ووجود كم هائل من الوثائق التي لم تصنف بعد، ما قد يعني نقصاً في المعلومة، واحتمال ظهور وثائق جديدة في أي لحظة، قد تدحض أي تأكيد أو استنتاج بني على الوثائق المتوفرة حالياً.

وما ورد في هذه الدراسة يعد جهداً متواضعاً، يعتمد أساساً على ترجمة ما توفر من وثائق الأرشيف العثماني المتعلقة بالكردي، وتحليلها، وبناء الاستنتاجات من خلالها، ودعم هذه الاستنتاجات من مصادر ومراجع تبحث في الموضوعات نفسها، بما يخدم هدف الإسهام في توثيق بعض الوقائع والحوادث المتعلقة بتاريخ الشعب الكردي خلال العهد العثماني، خصوصاً في الجغرافيا السورية الحالية التي ما يزال الغموض يخيم على كثير من تفصيلاتها، بالاعتماد على وثائق من الأرشيف العثماني، أغلبها يترجم وينشر للمرة الأولى.



المصادر والمراجع

1. البكري. أبو عبيد، عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي، المسالك والممالك، ج1، (تونس: الدار العربية للكتاب والمؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، 1992).
2. البلاذري. أبي العباس أحمد بن يحيى بن جابر، فتوح البلدان، (بيروت: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، 1987).
3. الحلبي. كامل بن حسين بن محمد بن مصطفى البالي، الشهير بالغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب، ج1، (حلب: دار القلم، 1926).
4. الوردي. علي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج1، (إيران، انتشارات الشريف الرضي، مطبعة أمير قم، 1993).
5. أحمد. كمال مظهر، كردستان في سنوات الحرب العالمية الأولى، محمد الملا عبد الكريم (مترجم)، ط3، (لبنان: بيروت، دار الفارابي/ العراق: أربيل، دار أراس للطباعة والنشر، 2013).
6. آققاش. نجاتي وعصمت بينارق، الأرشيف العثماني، صالح سعداوي (مترجم)، (إسطنبول، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 1986).
7. بدرخان. جلادت، رسالة إلى غازي مصطفى كمال باشا، (روشن بدرخان (مترجم). (بيروت، د.م، 1990).
8. بكر. أحمد عثمان، عشائر كردستان، (إقليم كردستان العراق: أربيل، رابطة كاوا للثقافة الكردية، 2001).
9. دانجان. تورو، أرسلان طاش، (باللغة الفرنسية، الباحث أحمد حسن (مترجم)، غير مطبوع). M. ، G. Dossin، A. Barrois،F. Thureau-Dangin (، Arslan-Tash،Dunand 1931)
10. زكريا. أحمد وصفي، عشائر الشام ج2، (دمشق، دار الفكر، 1947).
11. زكي. محمد أمين، تاريخ الكرد وكردستان، (لبنان، مطابع زين الدين، 1931).
12. طاهر سازان، أسماء الأماكن العثمانية، محمد علي أحمد (مترجمًا)، (أنقرة، منشورات المديرية العامة لأرشيف الدولة التركية، 2006).
13. فينتر. شتيفان، أكراد سورية في مرآة مصادر الأرشيف العثماني خلال القرن 18 للميلاد، Stefan Winter، (18. Jh Die Kurden Syriens im Spiegel osmanischer Archivquellen)، (د.نضال محمود حاج درويش (مترجم)، الترجمة غير مطبوعة).
14. کران. أيوب، عشيرة الملاان الاتحادية، (باللغة التركية، هوزان رمضان (مترجم)، غير مطبوع).
15. مالميسانز، البدرخانيون في جزيرة بوطان، دلاور زنكي وكولبهار بدرخان (مترجمان)، (لبنان: بيروت، مطبعة: أميرال، 1998).

حول لغة الكرد السوريين ومجالهم الثقافي

دحام عبد الفتاح

المحتويات

137	مقدمة.....
138	لمحة تاريخية.....
144	اللغة الكردية في دائرة الدراسات البحثية.....
145	اللغة الكردية والأبجدية اللاتينية.....
147	قواعد اللغة الكردية.....
154	المصادر والمراجع.....
154	المصادر والمراجع باللغة الإنكليزية.....

مقدمة

بداية أود التأكيد أن ليس للكرد السوريين لغة خاصة بهم دون غيرهم من الكرد المنتشرين وفق التوزيعات اللهجية المتداخلة في أقاليمهم الكردستانية المختلفة. بهذا المفهوم غير ممكن لأي باحث لغوي مهما بلغ درجات المعرفة التخصصية أن ينجز بحثاً دقيقاً في لغة (الكرد السوريين) من دون أن يتجاوز الحدود السياسية، متابعاً امتدادات موضوعه اللغوي، والبحث في العوامل المؤثرة فيه سلبيًا وإيجابيًا. فاللغة بحد ذاتها ثقافة، وفي الوقت ذاته هي حاملة الثقافات. والثقافة كالهواء تمامًا، لا حواجز تحجبها، ولا حدود تمنعها، ولا سيما في زمن الاتصالات المذهل هذا!!.

من هنا كان البحث في لغة الكرد السوريين بحاجة إلى استعراض البدايات والتطورات اللغوية الكردية بامتداداتها الشمالية حتى جمهوريات القفقاس ذات الوجود الكردي، لأتمكن من الإحاطة بالعوامل المنشطة لليقظة اللغوية الثقافية للكرد السوريين.

واللغة الكردية بانتمائها التاريخي من اللغات الهند-أوروبية، مجموعة اللغات الإيرانية. غير أنها لم تلق الفرصة الملائمة لتتلخص من شفاهيتها التعبيرية وتباعد لهجاتها كبقية اللغات الحية التي كانت في يوم من الأيام تعيش مرحلتها هذه. إن لغة الكرد السوريين هي اللهجة الكرمانجية الشمالية، وهي ليست وفقًا على الكرد السوريين دون غيرهم من الأكراد، إلا أنها أوسع اللهجات انتشارًا وأكثرها عددًا ناطقين. تمتاز اللغة الكردية بكونها لغة تركيكية مزجية بخلاف اللغات الاشتقاقية كالعربية والصلقية كالتركية واليابانية. فهي تزود معجمها اللغوي بما يحتاجه من مفردات مستحدثة بالتركيب المزجي بين مفردتين بسيطتين أو أكثر لتنتج مفردة مركبة جديدة بمعنى جديد. ولغة الكرد السوريين (اللهجة الكرمانجية الشمالية) تتميز من شقيقاتها من اللهجات الكردية الأخريات بكونها خاضعة لظاهرة الإمالة في الأسماء وتوابعها، وفق ضوابط معينة

حول لغة الكرد السوريين ومجالهم الثقافي

وفي أماكن محددة من الجملة، إضافة إلى وجود التمايز الجنسي بين المذكر والمؤنث بعلاّماتهما الفارقة، وفي حالتي الجنس الحقيقي والمجازي.

لمحة تاريخية

تنتمي اللغة الكردية إلى مجموعة اللغات الهند-أوروبية فرع العائلة الإيرانية التي تتكون من اللغة الفارسية والكردية والبلوچية والباشتوية والأوستية وغيرها من لغات هذه العائلة. واللغات الهند-أوروبية تشمل مجموعات لغوية عدة، من مثل مجموعة اللغات الإيرانية واللاتينية والسلافية والجرمانية واليونانية. وذهب بعض الباحثين في تاريخ اللغات القديمة إلى أن مفهوم اللغات الهند-أوروبية أوسع مما ذكر. إنها تشمل اللغات الهندية السنسكريتية والإيرانية والأوروبية وحتى الأميركيتين⁽¹⁾.

لقد أشاع بعض الدارسين للغات الإيرانية أن اللغة الكردية لهجة شفوية من لهجات اللغة الفارسية، غير أن الباحثين المستشرقين "ي. ريوديغير" و"أ. بوت" درسوا اللغتين، وقارنا قواعدهما ومفرداتهما ببعضها ببعض، فتوصلا إلى أن اللغة الكردية من اللغات الإيرانية المستقلة⁽²⁾، وعلاقتها بالفارسية علاقة الأصل الواحد في إطار عائلة اللغات الإيرانية.

كانت الديانة الزرادشتية قبل الميلاد منتشرة في الأقاليم الإيرانية القديمة، وكان لكتابها المقدس "الأفستا" واللغة المكتوبة بها تأثير بالغ في ثقافة الشعوب الإيرانية.

يقول مسعود محمد مؤسس المجمع العلمي الكردي في بغداد عام 1970: كان للأفستا تأثير كبير على الشعوب الإيرانية من الناحية الدينية والثقافية واللغوية. وقد استمر هذا التأثير حتى ظهور الإسلام⁽³⁾

واللغة الكردية هي إحدى تلك اللغات التي تأثرت باللغة الأفستائية.

يذكر مسعود محمد أمثلة على ذلك التأثير فيقول:⁽⁴⁾

(e = mire+mir) إن الأداة "e" (التي تماثل صوت حركة الفتحة في العربية) في الأفستائية تفيد النفي:

وفي الكردية تقابلها الأداة (ne + mir = nemir)، المعنى في اللغتين هو (الحي، الخالد، الذي لا يموت).

⁽¹⁾ احسانيار شاطر، «عرض موجز لتاريخ اللغات واللهجات الإيرانية وتطورها»، أحمد لوسيان (مترجم)، مجلة الدراسات الأدبية، بيروت السنة الثالثة، العدد الثاني، بيروت 1960، ص 165-166.

⁽²⁾ عبد الرحمن معروف، ما كتب عن اللغة الكردية، محمد أمين هورامي (مترجم). (بغداد، 1978)، ص 17.

⁽³⁾ مسعود محمد، لغة الكرد، (بغداد، 1978)، ص 14

⁽⁴⁾ مسعود محمد، لغة الكرد، ص 23، 24، 25، 26، والمقارنات مستلة من كتاب (تاريخ اللغة الفارسية).

ويورد مسعود محمد أمثلة على اللواحق الاسمية التي تلحق بالاسم وتحوله إلى (اسم مصدر) في اللغتين. ثم ينتقل إلى تشابه مفردات اللغتين كما في الجدول الآتي:

الأفستائية	الكردية	المعنى في العربية
Zamatî	Zava	الصهر
Zereya	Zerya	المحيط
Asu	Asik	الغزال
Mese	Mese	السمك
Vizim	Xizim	القريب- الأهل
to-Per	Têper	الماضي - الذهاب
Zime	zivistan – zimistan	الشتاء
Zanîfî	Zanîn	المعرفة
Pezu	Pez	الغنم

وبمضي الأستاذ مسعود محمد في سرده عن تأثير اللغات القديمة في اللغة الكردية، مستوحياً آراءه من كتاب «تاريخ اللغة الفارسية» للعالم اللغوي پرويز ناتل خانلري. فيذكر أن اللغة پهلوية نشأت على أنقاض الأفستائية التي أثرت فيها كثيراً، وأثرت في اللغات الإيرانية الأخريات، ومنها الكردية.

وفي السياق ذاته ينشر حسن قزليجي بحثاً لغوياً مطوياً حول بعض مفردات اللغتين الأفستائية والپهلوية، والتبدلات الصوتية التي لحقتها في مراحل تطورها وبيان أثرها في اللغتين الفارسية والكردية⁽⁵⁾. وفي ما يأتي جدول مقارنة ببعض مفردات اللغات الثلاث:

⁽⁵⁾ Hesên Qizilcî: "Goranî pîtekan be yeke pîtekan û siwa û tekşikanî wuşekan be hoy ew alûgoraney be ser 5. pîtekan da de" حسن قزليجي، «التغيرات التي لحقت قسمًا من المفردات حين أبدلت بعض حروفها بأخرى...»، مجلة المجمع اللغوي الكردي، العدد 6، بغداد 1978. (استل حسن قزليجي مواد بحثه من كتاب فارسي عنوانه: "سبكنامه" بمعنى (التخفيف)).

حول لغة الكرد السوريين ومجالهم الثقافي

الأستائية	الپهلوية	الكردية	المعنى في العربية
Vihurg	gurg	gur، gurg	الذئب
Dirac	diraj	Dirêj	طويل
Kirim	gerim	Gerim	حار، ساخن
Demam	zevan	Ziman	اللسان، اللغة
Zime	dimistan	Zivistan	الشتاء
Maweng	mas	meh، mang	الشهر الماضي
Wefir	wefir، wefil	wefir، befir	الثلج
Xizik		Hişik	يابس
Mirxe	miru	mirîşk، mirix	الطائر، الدجاج

إن تسمية "اللغة الكردية" تسمية عامة تشمل اللهجات المتفرعة منها جميعها. وبهذه الرؤية هي لغة الأكراد جميعهم الناطقين بلهجاتها جميعها في مختلف أقاليمهم الكردستانية وخارجها .

تنوزع اللهجات الكردية المتعددة في مناطق جغرافية مختلفة، متجاورة في بعضها، ومتباعدة في بعضها الآخر، وقد يتداخل بعضها بعض. لم يتفق الباحثون في شؤون اللهجات الكردية على تسمية اللهجات الرئيسة وتحديد المجموعات اللهجية التابعة لكل منها. لقد تعدد المهتمون بتقسيم اللهجات الكردية وتوزعاتها الجغرافية، وتعددت في ذلك آراؤهم. في كتابه الموسوم بـ «التوزيع الجغرافي للهجات الكردية» يذكر فؤاد حمه خورشيد عددًا من آراء بعض الباحثين من مستشرقين وكرد بهذا الخصوص، سنورد في ما يأتي بعضًا من تلك الآراء باختصار شديد:

- يقول شرفخان البدليسي في كتابه "الشرفنامه" اللهجات الكردية الرئيسة هي: الكرمانجية، اللورية، الكلهرية والكورانية
- الباحث الروسي "باسيل نيكيتين" يقسم اللهجات الكردية إلى ما يأتي: اللورية، الكلهرية، السورانية والكورانية⁽⁶⁾.
- ومؤلف الكتاب المذكور فؤاد حمه خورشيد يشير إلى أن اللهجات الرئيسة هي: الكرمانجية الشمالية، الكرمانجية الوسطى، الكرمانجية الجنوبية والكورانية⁽⁷⁾.

⁽⁶⁾ Fuad Heme Xorşîd: Zimanî kurdî – Dabeşkirdinî Ciyografî Zarekewanî (Zimanî Kurdî). Bexda 1982. R. 19

فؤاد حمه خورشيد: التوزيع الجغرافي للهجات الكردية. بغداد 1982. ص. 19

⁽⁷⁾ المصدر السابق. ص 20.

لكن أغلب الدارسين للهجات الكردية يحددون الرئيسة منها بالآتي: الكرمانجية الشمالية، الكرمانجية الجنوبية (السورانية)، الكورانية واللورية. واضح مما مر أن الخلاف بين الباحثين شكلي اصطلاحى، يدور حول أولويات التسمية بالرئيسة أو الملحقة بها فحسب، فمثلاً أغلب الآراء تعدّ الكورانية لهجة رئيسة، وتلحق بها كلاً من الهورامانية والباجلانية والزازائية. لكن هناك من يعد الزازائية والهورامية كالكورانية، لهجتين رئيسيتين أيضاً.

كما أسلفنا سابقاً، ليس للكرد السوريين لغة أو لهجة خاصة بهم دون غيرهم من أكراد بقية أجزاء كردستان، ولهجتهم الكرمانجية الشمالية ليست وفقاً عليهم وحدهم، إنها أوسع اللهجات الكردية انتشاراً وأكثرها عدد ناطقين. فهي تستخدم لدى الأكراد السوريين جميعهم، ولدى أكراد شمالي كردستان معظمهم (تركيا) باستثناء الزازا، ولدى أكراد جنوب كردستان (العراق)، في محافظة دهوك وبعض النواحي من محافظتي الموصل وأربيل. وتستخدم بين أكراد شرق كردستان، في جنوب - غرب بحيرة أورمية وبين أكراد خراسان المهجرين إليها في عهد الشاه عباس الصفوي (1571-1620). وتبلغ نسبة المتحدثين بالكرمانجية الشمالية 2/3 من مجموع الأكراد تقريباً.

وجدير الإشارة إلى أننا سنستخدم في بحثنا هذا تسمية اللغة الكردية قاصدين بها اللهجة الكرمانجية الشمالية، من دون ذكر اللهجة. إلا في ما التيس فوجب بيانه.

تعدّ اللغة الكردية في بنيتها المورفولوجية لغة تركيبية مزجية، تختلف عن غيرها من اللغات الاشتقاقية كالعربية، واللصقية كاليابانية والتركية، بكونها تزود معجمها اللغوي بما يحتاجه من كلمات مستحدثة بالتركيب المزجي بين مفرداتها البسيطة المختلفة، يستخدم هذا التركيب اللغوي في صوغ الأفعال والأسماء والصفات.

1- الأفعال

أ. نجد في اللغة الكردية كثيرًا من صيغ الأفعال المركبة، من أداة سابقة + فعل بسيط = فعلاً مركبًا بمعنى جديد.

da + ket = daket هبط

ketin، الوقوع ket وقع

ب. فعل بسيط + لاحقة = فعلاً مركبًا بمعنى جديد.

şewitîn، الحرق şewitî احترق، şewitand = şewit + and أحرق

ج. سابقة + فعل بسيط + لاحقة = فعلاً مركبًا بمعنى جديد.

dan، العطاء da، أعطى av + da = avda سقى

2- الأسماء

تتكون الأسماء المركبة في اللغة الكردية كالاتي:

أ. من اسمين بسيطين

sî ظل + dar شجر = sîdar ظل الشجرة، ظلال

gir + تل av = ماء girav جزيرة

ب. من اسم بسيط وجذر فعل بسيط

mêr + رجل kuj = قتل mêrkuj قاتل

masî + السمك gir = المسك masîgir صياد السمك

ج. من الاسم الموصول وصفته بتقديم الصفة على الموصوف

sor أحمر + gul وردة = sorgul الوردية الحمراء

germ ساخن + av ماء = germav ماء ساخن، حمام

3- الصفات

تتكون الصفات المركبة من مزج الصفات المفردة البسيطة:

kesk أخضر + sor أحمر = keskesor قوس قزح

şîn أزرق + sipî أبيض = şînboz أشهب

وتتميز اللهجة الكرمانجية الشمالية (لغة الكرد السوريين) من بقية اللهجات الكردية بأنها لغة الإمالة (tewang).

ففيها تخضع الأسماء وتوابعها لقواعد الإمالة الدقيقة في صيغها المحددة في حالات الجر بحروف الجر والإضافة، وحالة المضاف المنقطع عن الإضافة، والاسم في حالتي الفاعلية والمفعولية في جملة الفعل المتعدي في زمن الماضي بشرط الإمالة.

وتتميز الكرمانجية الشمالية بوجود ظاهرة التذكير والتأنيث اللغوي، الحقيقي والمجازي، وما تستوجب من علامات تفریق مميزة دقيقة.

معلوم أن اللغة نتاج اجتماعي طبيعي، وكل مجتمع بشري ينتج لغته الخاصة به وفق حاجاته التعبيرية.

بهذا يكون تطور اللغة ملازمًا لتطور المجتمع في أسلوب حياته المعيشية اجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا، ومن هنا فإن المعجم اللغوي لمجتمع رعوي زراعي يختلف من حيث غنى المواد ودلالاتها عن معجم مجتمع صناعي متطور.

بهذا المفهوم تكون اللغة الكردية قد عاشت أوضاعًا صعبة، لم تتوافر لها المناخات اللازمة لصقلها وتطويرها، فظلت على ما نراها عليه اليوم أو قبل قرن من اليوم، وسيأتي الحديث لاحقًا في هذا السياق. لقد ظلت على خاميتها التعبيرية، من دون أن ينتهيا لها من ينفذ عنها غبار العصور الطويلة، يبحث في بناها الأساسية، يتلمس فيها قواعدها الضرورية، ويشذبها من كل مزيد عالق بها من تأثيرات اللغات المجاورة، ويستدرك ما ضاع منها بفعل المشافهة الشعبية والنسيان.

ولولا تلك الكتابات (الحجرات) التي كانت تبنى بجانب المساجد في أغلبية القرى الكردية وتجمعاتهم السكنية، حيث يدرس فيها الملالي طلابهم العلوم الدينية والنحو والصرف العربيين والكتابة بالخط العربي، لما وصلنا ما وصلنا من الشعر الكردي القديم لشعراء كلاسيكيين كالجزيري وخاني وفقى طيران والحريري وغيرهم. كان التدريس في تلك (الحجرات) يجري بالطريقة الآتية: كان الملا (المدرس) يقرأ النصوص باللغة العربية والطلبة يتتبعونه بصمت، ثم يشرح المقروء باللغة الكردية، وبهذا الأسلوب كانت اللغة الكردية تنتعش مشافهة من دون أن يقصد ذلك بحد ذاته. وكان المعلمون والمتعلمون في تلك (الحجرات) غالبًا ما يكتبون خواطرم وأشعارهم باللغة الكردية والأبجدية العربية. وهذا ما يفسر لنا كتابة الشعر الكردي الكلاسيكي بالخط العربي على الأوزان العروضية الخليلية.

اللغة الكردية في دائرة الدراسات البحثية

ذكرنا في ما سبق، أن الكرمانجية الشمالية ليست وقفاً على الكرد السوريين وحدهم. فهي تستخدم في مناطق مختلفة من كردستان وخارجها من الاستيطان الكردي. وهذا يعني أن أي نشاط لغوي حول هذه اللهجة، في أي مكان كان هو بالضرورة يخص لغة الكرد السوريين التي نحن بصدددها، ويحق لنا توظيفه في بحثنا هذا إذا اقتضى الأمر.

بقيت اللغة الكردية على التوصيف الذي ذكرناه حتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر تقريباً، إذ أرسلت الكنيسة الإيطالية إلى جنوب كردستان، فاستقر في منطقة العمادية - محافظة دهوك قسيساً باسم ماوريزيو كارزوني Maurizio Garzoni

بقي كارزوني في المنطقة نحو ثمانية عشر عاماً، تعلم الكردية وتعمق فيها، فكتب فيها كتاباً جعله في قسمين:

- القسم الأول: تناول فيه قواعد اللغة الكردية، إذ بدأ الحديث في المقدمة عن الألف باء العربية المستخدمة في الفارسية، فيجدها ملائمة لكتابة الأصوات الكردية، ويأتي بأمثلة تطبيقية على ذلك. ثم يتناول موضوع الاسم، ويكتب جدولاً بالضمائر الشخصية، ويذكر الأعداد وأسماء فصول السنة وأيام الأسبوع وأسماء أعضاء جسم الإنسان. وفي النهاية يورد كارزوني جملاً تطبيقية، تستعمل في الحياة اليومية.

- القسم الثاني من الكتاب قاموس باللغتين الإيطالية والكردية في (220) صفحة، بلغ عدد كلماته (5000) خمسة آلاف كلمة. طبع الكتاب في روما عام 1787 بعنوان jîn أي (الحيا)⁽⁸⁾.

بعد كتاب كارزوني هذا أول كتاب بحثي يتناول اللغة الكردية وقواعدها بهذا الشكل العلمي المختصر الذي فتح نافذة في أسوار اللغة المعزولة المنسية.

لقد أثر الكتاب في كثير من العلماء الباحثين الغربيين والشرقيين، فوجه أنظارهم إلى أهمية الدراسات في اللغة الكردية ولهجاتها.

يشير الأكاديمي الروسي "بيوتر ليرخ" إلى أهمية كتاب السيد كارزوني بقوله: "لقد أصبح الكتاب حافزاً مشجعاً لعلماء الغرب كي يهتموا بدراسات اللغة الكردية، فقد نشر بعض العلماء المهتمين بالدراسات الإيرانية مقالات عدة عن كتاب السيد كارزوني. وبذلك يكون قد وضع أساس دراسات اللغة الكردية في أوروبا".

ويبدو أن بيوتر ليرخ نفسه كان متأثراً بكتاب كارزوني، إذ قام بمغامرته الالفة للانتباه تلك؛

(8) عبد الرحمن معروف، ما كتب عن اللغة الكردية، (بغداد: 1987)، ص 15.

أراد ليرخ أن يقوم بزيارة بحثية إلى سجن (روسلاف) الذي كان من سجنائه عدد من الكرد البيزيديين والرازا، فمهدت إدارة أكاديمية العلوم الروسية للزيارة بالاتفاق مع إدارة السجن لتسهيل المهمة. أقام ليرخ في السجن مع المسجونين الكرد ثلاثة أشهر، تعرف خلالها على عاداتهم وتقاليدهم، وتعلم الأكثر عن لغتهم بلهجتيها؛ الكرمانجية الشمالية والرازاية.

بعد عودته، كتب ليرخ كتابين عن اللغة الكردية، وكان قد كتب قبلهما كتاباً آخر في الموضوع ذاته.

درس ليرخ الأصوات في اللغة الكردية وحدد مخارجها بدقة، فتوصل إلى أن الأبجدية العربية - الفارسية غير قادرة على أداء الأصوات الكردية جميعها. وبهذا الرأي هو يخالف كارزوني الذي كان قد أكد أن الأبجدية الفارسية متوافقة تماماً مع الأصوات الكردية، والأمر الأهم من ذلك هو تأكيده أن اللغة الكردية مستقلة عن مجموعة اللغات الإيرانية، وأنها ليست فرعاً أو لهجة من اللغة الفارسية. وهذه مخالفة أخرى أهم من الأولى لما ذهب إليه كارزوني بأن الكردية لهجة فارسية.

في كتابه الآخر أعد بيوتر ليرخ قاموسين؛ أحدهما كردي - روسي (باللهجة الكردية الشمالية) والآخر كردي - روسي (باللهجة الازائية) ⁽⁹⁾.

يعد بيوتر ليرخ أحد مؤسسي الكردولوجيا في روسيا. وقد حاول في العهد القيصري أن يضع أبجدية لاتينية للغة الكردية، لكنه لم يلق التشجيع من المسؤولين حينئذ، فعدل عن رأيه ذلك.

اللغة الكردية والأبجدية اللاتينية

لم تخمد آراء بيوتر ليرخ حول اللغة الكردية والأبجدية اللاتينية. وظلت تدغدغ خواطر من اطلعوا عليها من الباحثين الكرد، منتظرة فرصتها الملائمة. في الاتحاد السوفياتي السابق كان الكرد يستخدمون الأبجدية الروسية في كتابة لغتهم ثم تحولوا عنها إلى الأبجدية الأرمنية. في عام (1925) كلفت الحكومة الأرمنية في جمهورية أرمينيا السوفياتية السيد عرب شمو الكردي بوضع ألف باء لاتينية للغة الكردية. درس عرب شمو صوتيات اللغة الكردية ومخارجها بدقة ثم انكب على الأبجدية اللاتينية يدرسها بعمق، ويختار فيها ما يلائم اللغة الكردية بعناية. انتهى عرب شمو من إعداد أبجديته اللاتينية، ونالت موافقة الأكاديمي الشهير "أوروييلي" ⁽¹⁰⁾ المكلف بمراجعتها. ومنذ عام (1927) أصبحت أبجدية عرب شمو تستخدم في اللغة الكردية رسمياً في الجمهوريات السوفياتية جميعها حيث توجد تجمعات كردية، تطبع فيها الكتب المدرسية، وتصدر بها المطبوعات الكردية كافة.

⁽⁹⁾ عبد الرحمن معروف، ما كتب عن اللغة الكردية، ص 21-23.

⁽¹⁰⁾ هو يوسف ايكاروفيج أوروييلي (1887-1961) مستشرق أرمني بارز، مؤسس القسم الكردي في معهد الاستشراق في لينينغراد ومدير المعهد المذكور حتى وفاته.

حول لغة الكرد السوريين ومجالهم الثقافي

أما الكرد السوريون فقد كانوا حتى ذلك الوقت يستخدمون الأبجدية العربية في كتاباتهم المتداولة آنذاك. ولم تنتشر بينهم أبجدية عرب شمو على الرغم من وصول بعض الأعداد من جريدة "ريا تازة" (الطريق الجديد) المكتوبة بها التي كانت تصدر في عاصمة أرمينيا (يريفان)، وكان السيد عرب شمو نفسه مؤسسها ورئيس تحريرها.

قبل انعقاد مؤتمر سيفر عام (1920) أراد المعنيون أن ينظروا في اختلاف وجهات النظر بين الكرد والأرمن في الأحق بامتلاك بعض ممتلكات الدولة العثمانية في جنوب شرق الأناضول. فعينوا في لجنة تقصي الحقائق الميجر نوئيل الإنكليزي، وطلبوا من جمعية تعالي كردستان في إسطنبول أن تكمل أعضاء اللجنة وفق ما تراه ملائماً. تكونت اللجنة من الميجر نوئيل، وجلادت بدرخان، وكاميران بدرخان، وأكرم جميل باشا، وبيره مرد، وعبد الرحيم رحمه وفاق توفيق. وربما آخرون لا أتذكرهم.

وفي عام (1919) توجهت اللجنة إلى المناطق المحددة. وكان الأعضاء يسألون المواطنين الكرد، وكان كل من جلادت بدرخان والميجر نوئيل (كان يجيد الكردية) يكتب الأجوبة. كان جلادت يكتب بالأبجدية العربية - العثمانية والميجر نوئيل يكتبها بالأبجدية اللاتينية. وعندما كانا يقارنان ما كتبه كان جلادت يقرأ بعض الكلمات الكردية بلفظ غير سليم، بينما كان نوئيل يلفظ الكلمات ذاتها كما يجب أن تلفظ. سأل جلادت موجهاً كلامه إلى نوئيل: أنا كردي وأخطئ في نطق بعض الكلمات الكردية وأنت الأجني لا تخطئ، فكيف ذلك؟! أجاب نوئيل: إن الألف باء العربية عاجزة عن أداء بعض الأصوات الكردية، ذات الأصل الهند-أوروبي، أما الحروف اللاتينية فهي تتوافق تمامًا مع أصوات اللغة الكردية كلها وتؤديها كما هي⁽¹¹⁾.

ظلت فكرة وضع أبجدية لاتينية ملازمة لذهن جلادت إلى أن وجد الفرصة الملائمة فأنجزها كما أراد. ظهرت أبجدية جلادت بدرخان إلى الواقع العملي مع صدور مجلة هاوار في ربيع (1932) في دمشق. فرح بها المهتمون من الكرد السوريين، وسرعان ما تعلموها، ونشروها بينهم، فكانت بداية الكتابة بالألف باء اللاتينية.

يذكر علي سيدو كوراني في مقدمة معجمه القاموس الكردي الحديث أنه كتب رسالة إلى جلادت بدرخان في دمشق يقول فيها: لقد أهملت في أبجديتك حرف القاف، واستبدلت به حرف الكاف بحجة أن أصل القاف كاف، ولا وجود لحرف القاف في اللغة الكردية. فماذا تفعل بمئات الكلمات المبدوءة بحرف القاف في الكردية؟!

اقتنع جلادت برأي علي سيدو كوراني وأضاف حرف القاف (q)⁽¹²⁾ إلى أبجديته.

(11) E. W.C.Noel. Yaddaştekanî Mêce Noël. Wergeranî Huseyn Ehmed Caf û Huseyn Osman

Nêrgisecarî. Bexdad (1984)

مذكرات الميجر نوئيل، حسين أحمد جاف وحسين عثمان نير كسجاري (مترجمان)، (بغداد: 1984).

(12) علي سيدو كوراني، القاموس الكردي الحديث (كردي-عربي)، (عمان: 1985)، المقدمة.

اقترح الكوراني على جلادت اقتراحاً آخر، قال في اللغة الكردية أربعة حروف ذات أصوات ثنائية هي t، p، k، ç، كل حرف من هذه الحروف يصدر صوتين متقاربين، أحدهما صلب وهو الأساس، والآخر تابع ولين، من مثل:

p: pel (صلب) قش pûş، ورقة pel

p: poz (لين) عجوز pîr، أنف poz

t: ta (صلب) عنب tîrî، حمى ta

t: ta (لين) أنت tu، خيط ta

k: ka (صلب) حمار ker، أين ka

k: ka (لين) أطرش ker، تبين ka

ç: çira (صلب) أربعة çar، لماذا çira

ç: çira (لين) نهر çem، سراج çira

وتجنباً للبس كان يجب وضع إشارات مميزة فوق الحروف ذات الأصوات اللينة.

لم يأخذ جلادت بهذا الاقتراح واكتفى بقوله: إن كثرة الإشارات في الألفباء تشوهها (ربما كان يقصد أبجدية عرب سمو التي كانت تكثر فيها الإشارات). تكونت ألف باء جلادت من (31) حرفاً، منها (23) حرفاً صامتاً، و(8) أحرف صائتة. ومن الصائتة خمسة، وهي على التوالي تقابل الحركات الثلاث i، u، e، والثلاثة الباقية هي ê، û، ô، ذات مد طويل، هي (الكسرة، الضمة، الفتحة) في العربية. انتشرت أبجدية جلادت بين الكرد السوريين، وتجاوزت الحدود السياسية شمالاً، فاستخدمت في شمال كردستان، وفي ما بعد بين أكراد جمهوريات القفقاس أيضاً.

قواعد اللغة الكردية

إذا تجاوزنا جهد المستشرقين من غربيين وشرقيين من أمثال (ر. كارزوني، ب. ليرخ، أ. بوت) وغيرهم، فإننا لن نعثر حتى نهاية العقد الثاني من القرن العشرين على نشاط لغوي يستحق الوقوف عنده، باستثناء محاولات بعض الماللي والشيوخ الذين أرادوا - تحت تأثير دراستهم وتدريسهم للنحو العربي وصرفه - أن يكتبوا ما حلا لهم في قواعد اللغة

حول لغة الكرد السوريين ومجالهم الثقافي

الكردية. وخير نموذج عن ذلك النشاط ما كتبه مفتي الدولة العثمانية في أرضروم، السيد يوسف ضياء الدين المقدسي في مقدمة معجمه الموسوم بـ (الهدية الحميدية)⁽¹³⁾.

إذ تناول بعض مبادئ قواعد اللغة الكردية في ظل مباحث النحو العربي وتأثيراته، بما في ذلك الأسماء والمصطلحات المستخدمة. قد تكون تلك الكتابات في جوهرها هامشية، لا أهمية لها، لكنها -بالتأكيد- كانت تعبيراً عن رغبة داخلية في تقعيد⁽¹⁴⁾ اللغة الكردية للملمة شتاتها، وتنظيم شذراتها المتناثرة. فهي بهذه الرؤية مقدمات لنهضة ثقافية عامة، ومن ضمنها النهضة اللغوية المأمولة.

ما كاد الربع الأول من القرن العشرين يمضي حتى كانت ظاهرة تلك النهضة الموعودة تلوح في آفاق الثقافة الكردية الحديثة. وأولى تلك الظواهر وأكثرها فاعلية في الواقع الكردي بعامة والكرد السوري بخاصة هي ظاهرة بروز العائلة بدرخانية، وانخراطها في ميادين العمل الثقافي الكردي، فكانت السبابة في الميادين كلها، كما سنرى لاحقاً.

والسؤال الذي يختلج في النفس هو: ما السر في هذه العائلة التي تفرغت للعمل الثقافي واندفعت فيه بما تملكه كله؟.

بعد فشل انتفاضة بدرخان باشا في بوتان (جزيرة ابن عمر) عام (1847)، اقتيد أسيراً إلى إسطنبول فاستحضره السلطان عبد المجيد الأول الذي حكم بين (1839 و1861) لمقابلته. فلما مثل بين يديه سأله السلطان: وليناك على المنطقة كلها وأطلقنا يدك فيها تأمر وتنهى بما تشاء، فما الذي دفعك إلى ما قمت به؟! ثم التفت إلى من كان معه، وأمر بنفي بدرخان إلى جزيرة كريت وتخصيص راتب شهري له ولرعيته⁽¹⁵⁾.

كان بدرخان باشا قد توصل إلى يقين تام بأن الجهل هو عدوه الأول، وأنه هو الذي هزمه عندما جعل ابن أخيه ومساعدته يتخلى عنه، وينحاز إلى العثمانيين، ويقاوم إلى جانبهم.

قبل أن يرحل بدرخان إلى منفاه جمع أبناءه وأحفاده جميعاً، وأوصاهم بأن يضعوا بنادقهم جانباً يأكلها الصدأ، وليمتشقوا أقاليمهم، ويطلبوا العلم أين كان، فإن عدوهم الأول هو الجهل، والجهل وحده أوصلهم إلى ما هم عليه اليوم.

بعد هذه الحادثة التاريخية انتشر البدرخانيون في عواصم العالم، من مثل (إسطنبول، برلين، باريس، القاهرة، بيروت، عمان، دمشق)، تسلحوا بالعلم، ثم نزلوا إلى ميادين العمل الثقافي، فكانوا السابقين الأسبقين:

- مقداد بدرخان أصدر أول مجلة كردية باسم (کردستان) في القاهرة عام (1898).

(13) يوسف ضياء الدين المقدسي، الهدية الحميدية (كردية -عربي)، (إسطنبول: 1896)، المقدمة.. (كان المؤلف قد أهدى معجمه هذا إلى السلطان عبد الحميد الثاني).

(14) تقعيد اللغة: وضع قواعد اللغة.

(15) مذكرات جلادت بدرخان، روشن بدرخان ودلاور زنكي (مترجمان)، (بيروت: أميران، 1991)، ص 25.

- جلادت بدرخان وضع الأبجدية اللاتينية الكردية في عام (1932) وما زال العمل بها قائمًا حتى اليوم. ووضع أول كتاب في قواعد اللغة الكردية بأسلوب علمي حديث، ونشره على حلقات في مجلة هاوار الدمشقية.

- كاميران بدرخان نشر أول تفسير للقرآن الكريم بالكردية. وأول ترجمة لرباعيات الخيام باللغة ذاتها، ونشر الترجمة على حلقات في مجلة "هاوار".

إضافة إلى أسماء بدرخانية أخرى لمعت في ميادين ثقافية مختلفة، من أمثال عبد الرحمن، عبد الرزاق، ثريا وصالح بدرخان وابنته روشن. في ظني إن هؤلاء البدرخانيين كانوا على رأس النهضة الثقافية الكردية.

تركز نشاط البدرخانيين الثقافي بين الكرد السوريين، مستفيدين من المناخ الديمقراطي النسبي. الذي وفره لهم الانتداب الفرنسي، وسكن جلادت في دمشق، ومارس فيها نشاطه، فاستقر كاميران بدرخان في بيروت وأصدر منها مجلتيه Stêr و Jîna Nû آنذاك.

تعرف إليهم الباحثون الفرنسيون أمثال: بيير روندو في نشاطه الثقافي المختلف، فأصدر مجلتيه Ronahî و Hawar.

(كتب عن العشائر الكردية في عفرين)، والأب توماس بوا (الذي نشر مجموعة من الكتب والمقالات عن الكرد وثقافتهم) وروجيه ليسكو (الذي كتب "اليزيديون في سنجار وجبل سمعان" واشترك مع جلادت في كتابه "قواعد اللغة الكردية"). استفاد هؤلاء الباحثون من الأخوين جلادت وكاميران كثيرًا، وأفادوهما أيضًا.

بعد هذا الاستعراض الذي وجدته ضروريًا للتذكير بالمؤثرات الفاعلة في حركة الثقافة الكردية بعامة، ولربط النتائج بالأسباب في إطار التطور الثقافي لدى الكرد السوريين بخاصة. بعد هذا يجدر بنا أن نعود إلى موضوعنا الذي كنا فيه، ونعني به: "قواعد اللغة الكردية" ⁽¹⁶⁾ Bingehên Gramêra Kurdmancî.

لنقول: إن أول بحث علمي جاد في هذا المجال -على ما أعلم- هو كتاب جلادت المعنون

dengdar (أسس قواعد الكرمانجية). يتناول جلادت في كتابه هذا أحرف أبجديته اللاتينية بنوعها الصامتة والصائتة.

ثم ينتقل إلى الاسم وأقسامه، المفرد والجمع، التذكير والتأنيث، المعرفة والنكرة، ثم يتحدث عن الإمالة (tewang) في (dengdêr)، وعن الضمائر وأنواعها. ويتابع القول عن الصفات وعن الجملة وعناصرها الأساسية ومتمماتها، الأسماء الثانوية، وعن بعض الجزئيات الأخرى. يلاحظ أن جلادت في كتابه هذا لا يذكر مادة (الفعل)، على الرغم من أنه موضوع أساس في لغات العالم كلها، وهذا الأمر يقودنا إلى الظن بأن جلادت قد توفي قبل أن ينتهي من كتابه هذا.

اشترك كل من جلادت بدرخان وروجيه ليسكو في وضع كتاب في قواعد اللغة الكردية، يستدركان النقص والهفوات في ما كتب عن اللغة الكردية. كتبت مواد الكتاب وشروحاته باللغة الفرنسية وأمثلته التطبيقية باللغة الكردية. لكن -مع

⁽¹⁶⁾ جمعت حلقات الكتاب المنشور في مجلة "هاوار" Nûdem 1994 ثم استنسخت ونشرت بين القراء قبل أن يطبع في السويد - ستوكهولم.

حول لغة الكرد السوريين ومجالهم الثقافي

الأسف- توفي Kurdmancî Gramêra جلادت قبل أن ينتهي الكتاب، فأكمّله ليسكو من بعده. طبع الكتاب في باريس عام (1971) بعنوان (القواعد الكردية).

ترجمت نصوص الكتاب الفرنسية إلى العربية، وطبع في بيروت بمطبعة أميرال في عام (1991).

وفي الوقت الذي كان جلادت بدرخان ينشر فيه كتابه على حلقات في مجلة هاوار، كان رشيد كرد يعد كتابه في قواعد اللغة الكردية وفي عام (1940) كان الكتاب أُعد للطبع (بناء على قوله).

وموضوعات الكتاب هي: (الألف باء والأصوات الكردية، الاسم، الإمالة، أدوات التعريف، الصفة، أحرف الجر والعطف والنداء).

طبع الكتاب رسميًا في طبعته الأولى في دمشق - مطبعة كرم عام (1956). والطبعة الثانية في بيروت عام (1990). من قبل (رابطة كاوا للثقافة الكردية). وفي عام (2006) طبعته دار الزمان للنشر والتوزيع في دمشق طبعة ثالثة. والجدير بالذكر أن جلادت بدرخان ورشيد كرد كانا يعملان على كتابيهما في وقت واحد تقريبًا من دون أن يعلم أحدهما شيئًا عما يفعله الآخر.

والكتاب الثالث في قواعد اللغة الكردية الذي كان من نتاج مرحلة جيل الرواد السابقين هو كتاب كاميران بدرخان، الذي نشرت gramêra Kurdî موادّه في مجلة هاوار الدمشقية. أنجز كاميران كتابه وطبعه في ما بعد في باريس عام (1971) بعنوان (القواعد الكردية).

وبحكم أسبقيتها، تعد الكتب الثلاثة اللبنة الأولى في بنية قواعد اللغة الكردية، وهي تتقارب في بعض موضوعاتها، وتتباعد في بعضها الآخر. لكن الاختلاف اللافت بينها يتمثل في تسمية الموضوعات والمصطلحات الدالة عليها.

إن مسألة المصطلح المختلف هي أهم المشكلات التي تواجه المتعاملين مع اللغة الكردية في عملية التعليم والتعلم. إنها تخلق في ذهن المتلقي لبسًا في الفهم بكثرة التسميات لمسمى واحد. فكل كاتب من الثلاثة المذكورين استخدم في قواعده مصطلحات خاصة به، تختلف عما استخدمه غيره.

ومثل هذه الموضوعات الشائكات في اللغة تحتاج إلى مؤسسات مدعومة بما يلزم من أدوات معرفية، وأخرى إدارية تنفيذية.

في ديار بكر التي تعدّ اليوم مركز النشاط اللغوي للكرمانجية الشمالية، قامت جهات شبه مؤسساتية بمبادرة جادة لحل مشكلة المصطلحات المختلفة لتوحيدها وتكريدها، ليس في اللغة وحدها إنما في بعض الموضوعات والميادين الأخرى بقدر الإمكان وعلى مراحل متعاقبة، فقد وجهت تلك الجهات دعوات بهذا الخصوص إلى المهتمين والمتخصصين في مستوى الأفراد والجامعات من داخل البلاد وخارجها. حضر بعض المدعوين، وباشروا العمل منذ أشهر خلت وما زالوا مستمرين في اجتماعات عمل متقطعة، لكنها متوالية (كل ثلاثة أشهر اجتماع لأيام عدة).

ذكرنا في ما سبق أن اللغة نتاج اجتماعي، فبقدر ما يتمتع به المجتمع من مناخ ديمقراطي، بالقدر نفسه تنتعش لغته وتطور، وفي تاريخ اللغة الكردية ما يؤيد هذه الرؤية، ويؤكددها.

بعد فشل انتفاضة الشيخ سعيد بيران في تركيا (1925) التجأ عدد من المناصرين والمؤيدين لها إلى عامودا التي كانت حينذاك مركز التجمع الكردي في الجزيرة. كان هؤلاء الملتجئون على درجة مقبولة نسبياً من العلم والثقافة. فأثروا في ما حولهم ورفعوا من سوية أفكارهم، مستفيدين في ذلك من المناخ الديمقراطي الذي وفره الانتداب الفرنسي آنذاك.

وفي هذا السياق لا ننسى جهد الملا عبيد الله هيزاني، المدرس المستنير بأفكاره المتحررة من عوامل التخلف الاجتماعي في عصره ذاك. كان (السيدا) يعلم طلابه العلوم الدينية في (الحجرة)، وفي الوقت نفسه يزرع في نفوسهم آراءه التحررية، فتأثر الطلبة بمدرسهم، وأثروا من بعده في مجتمعهم (العامودي).

نتيجة لهذه المؤثرات نشأ في عامودا جيل مهياً للقيام بأي مشروع حدائي يتوافق مع طبيعة تطلعاته الفكرية.

في عام (1938) تقدم بعض أهالي عامودا بطلب إلى سلطة الانتداب، راغبين في فتح ناد رياضي ثقافي في بلدتهم. استجابت السلطة إلى رغبتهم. وفي العام ذاته فتح "نادي كردستان" في عامودا برئاسة السيد محمد علي شويش وإدارة الشاعر جكرخوين وبعض زملائه. كان منتسبو النادي من مكونات البلدة جميعها، أكراداً وعرباً ومسيحيين. وكان الجميع يتعلمون فيه اللغة الكردية بالحروف اللاتينية (أبجدية جلادت). وكان المدرسون آنذاك هم (جكرخوين، عزيز داري، قدري جان والمعلم يعقوب). وكان أعضاء النادي يقومون بنشاطهم الكشفية، يرتدون ألبسة الكشفية وقبعاتهم الخاصة، ويتجولون في شوارع عامودا بمشيتهم المنتظمة على إيقاع الموسيقى الخاصة، فيضفون عليها جواً من الحيوية والفرح.

في بداية الحرب العالمية الأولى (1939) أغلق نادي "كردستان" في عامودا، وتوقف نشاطه الكشفية والتعليمي كله، لكن النشاط اللغوي الثقافي خارج فاعليات النادي استمر حتى نهاية العقد الأول من العهد الوطني، إذ طبع ديوان جكرخوين الأول Sewra Azadî (الذهب والشر) بمساعدة جلادت بدرخان عام (1945) في دمشق، وطبع ديوانه الثاني pêt û pirîsk (ثورة الحرية) أيضاً في دمشق عام (1954)، وطبع كتاب رشيد كرد (قواعد اللغة الكردية) هو الآخر في دمشق عام (1956).

في عام (1958)، عام الوحدة المصرية السورية، ارتفعت في سماء سورية شعارات قومية متطرفة حجت دونها الشعارات كلها، وكنمت الأصوات كلها بما في ذلك الصوت الكردي الخافت. انكفأت اللغة الكردية، وتحلّزنت على ذاتها، وصار المهتم بها يحسب لكل خطوة يخطوها حسابها، إذ صارت الكتابة بها أو عنها من الممنوعات.

امتد المنع في ذلك العهد وما بعده إلى المدارس الابتدائية، إذ كانت مديريات التربية تصدر التعليمات التوجيهية بين حين وآخر، متضمنة: (يمنع التحدث في المدارس بغير العربية). وكان التفسير المأخوذ به آنذاك هو منع التحدث بالكردية في المدارس وباحتاتها. في المناطق الكردية تلاميذ المرحلة الأولى معظمهم في المدارس الابتدائية لا يجيدون العربية، فيضطر الصغار إلى التحدث مع زميله بلغته. يسرع التلميذ المخبر إلى المعلم ليقدم له اسم المخالف. يحضر التلميذ

حول لغة الكرد السوريين ومجالهم الثقافي

المذنب أمام المناوب مرتجفًا من الخوف فيخيره المناوب: أن يدفع فرنكًا (خمسة قروش سورية)، مصروفه اليومي غرامة للمخالفة، أو يمد يده الطرية لتتلقى عددًا من ضربات العصا التي لا ترحم.

لا شك في أنهما أمران أحلاهما مر، لكن الأمر منهما هو ما تتركه تلك الممارسة اللاتربوية من آثار سلبية في نفوس أولئك الصغار، أهونها ترك المدرسة.

دامت هذه المرحلة الكابوسية عقدًا وبعض العقد تقريبًا. إذ بدت بعض المطبوعات الكردية تظهر مثل مجلات "Gelawêj"، "gulistan"، و "Stêr".

في لبنان (1973) طبع ديوان جكرخوين الثالث Kîme Ez وأدخل إلى سورية سرًا. ومع مرور الوقت تراخت السلطات في متابعتها الوضع الثقافي الكردي، وملاحقاتها المهتمين بالثقافة والعاملين عليها. ونتيجة لهذا التراخي وغض النظر توالى ظهور المجلات والجرائد والمنشورات الحزبية وغير الحزبية بين الكرد السوريين.

ومن الصادرة بالعربية "الحوار، أجراس" Xunav، Zanîn، Zevî، Aso، Pirs، ومن المجلات الصادرة بالكردية: (التقدمي وأدب القضية) وهناك أسماء أخرى لا تحضرني الآن.

لكن الانفراج اللافت للانتباه هو ما عايشناه في أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات في المجالين السياسي والثقافي الكرديين. في المجال السياسي نشطت الأحزاب الكردية (السرية) نشاطًا ملحوظًا. كانت تقيم ندواتها بسرية شبه علنية، وكانت تصدر مطبوعاتها الحزبية (في الظل).

في انتخابات مجلس الشعب، دورة (1990) اتفقت الأحزاب الكردية على أن تشارك بقائمة موحدة، تتألف من ثلاثة مرشحين من أصل أربعة (نصاب القائمة المستقلة). فاز المرشحون الثلاثة من دون تدخل أمني (على غير العادة).

رافق هذا التطور السياسي نشاط ثقافي غير مسبوق. فقد عينت وزارة الإعلام كرديًا في لجنة مراقبة المخطوطات، (هو الصديق د. محمد عبدو نجاري).

في جلسة جمعتنا معًا قال لي محمد نجاري: قبل أسبوع حضر نوابنا الثلاثة، (كمال أحمد وعبد الحميد درويش وفؤاد عليكو) إلى الوزارة، دخلوا على الوزير، وكان حينها السيد محمد سلمان، سلموا عليه، وطلبوا منه أن يمنحهم رخصة مجلة كردية تصدر بإشراف الوزارة. أجابهم الوزير: حاليًا لا رخص للمجلات لدينا، لا العربية ولا الكردية، لكن اذهبوا وتصرفوا كما كنتم تتصرفون. فنحن نعلم كل شيء عن إصداراتكم لكننا (وباعد بين أصابع يده اليمنى ووضعها أمام عينيه) ثم أردف قائلاً: وكنا نقول لا نرى شيئًا. تابع الدكتور محمد نجاري حديثه قائلاً: أفكر في الاستفادة من هذه الأوضاع الملائمة للحصول على رخصة طباعة نصوص كردية، إن كان لديك ما يستحق الطبع فترجمه إلى العربية وقدمه للوزارة. بعد أسبوع قدمت مجموعة شعرية مع ترجمتها العربية إلى الوزارة. جرت الموافقة عليها، فكانت مجموعة "على أبواب لالش" أول كتاب كردي مرخص يطبع في دمشق (1990)، وبالطريقة ذاتها طبعت كتب كردية في مختلف الموضوعات. وطبع عدد منها من دون ترخيص.

أما النشاط الثقافي الآخر غير المطبوعات من مثل الندوات الثقافية والمهرجانات الشعرية والمعارض الفنية فقد كان يقام علناً أو بصورة شبه علنية، بمثل مهرجان الشعر الكردي الذي يقام في ذكرى رحيل الشاعر جكرخوين في خريف كل عام.

وظهر بعض المهتمين بالجانب المعجمي للغة الكردية، وقد تفرغوا لجمع المفردات من الفلكلور والأمثال والملاحم الشعبية، وصنفوها بحسب الحروف اللاتينية، نذكر منهم محمد جميل سيدا الذي أعد معجمه (قاموس الحياة)، "Ferhebga Jîn" وقد طبعة (سرا) في دمشق (من دون تاريخ)، وسيف الدين أحمد عبدو، معد (المنير) "Ronak" الذي نشرته مرخصاً دار الزمان في دمشق (2008).

معلوم أن الجغرافيا بمن فيها ومن عليها، قابلة للتقسيم والتأطير بحدود سياسية تقيد حرية الحركة منها وإليها وفق الرغبات السياسية المهيمنة. أما الثقافة فهي كالهواء تماماً، ترفض الحواجز والحدود، وعلى الأخص في زمن الاتصالات المذهل هذا.

في العقود الأخيرة طرأت تغيرات كبيرة على الثقافة الكردية في تركيا. فقد تأسس المعهد اللغوي الكردي في إسطنبول (1992) الذي قام بنشاط ثقافي مهم في مجال التأليف والطباعة، ونشر كثيراً من (كتب، دوريات، جريدة يومية). وأسس فرع من المعهد المذكور في ديار بكر (2004)، وهو الآخر يقوم بفعالياته الثقافية الموكلة إليه كافة، إضافة إلى عشرات من دور النشر والمطبعات التي تعمل في مجال الثقافة الكردية.

في السنوات الأخيرة استحدثت في جامعات المحافظات الكردية دراسة جامعية باسم "الكردولوجيا" (العلوم الكردية)، ينتسب إليها الطلاب الكرد من أنحاء كردستان كافة بمن فيهم الكرد السوريون (وقد تعرفت إلى بعض منهم في جامعة ماردين). في نهاية الدراسة تمنح الجامعات طلابها شهادات وفق مراحل الدراسة (الليسانس، الماجستير)، أما الدكتوراه فتمنحها جامعة دجلة في ديار بكر. وجدير بالذكر أن هذه المؤسسات كلها والمراكز الثقافية مرخصة حكومياً، لكنها غير محصنة دستورياً، فهي في مهب ريح قد تفاجئنا بما هو غير متوقع سلّياً أو ربما إيجاباً.

هذا الواقع الثقافي الجديد الذي ظهر في الامتداد الشمالي للغة الكرد السوريين أسهم في دفع عجلة التطور الثقافي لدى الكرد المعنيين. لقد تسربت عشرات المخطوطات ذات الموضوعات المختلفة إلى دور النشر والمطابع في ذلك المناخ المواتي. فظهرت كتب في مختلف الموضوعات الثقافية والأدبية، وبرزت أسماء كتاب في مجال الرواية واللغة والترجمة بين الكرد السوريين.

أضف إلى ما سبق عشرات القنوات التلفزيونية الكردية التي تبث عبر الأثير مختلف الموضوعات اللغوية والثقافية من دون حواجز أو موانع.

حول لغة الكرد السوريين ومجالهم الثقافي

بعد هذا الهبوب الثقافي المتصاعد من الداخل كله، والوافد المتزايد من الخارج، ليس لنا إلا تأكيد أن اللغة الكردية المعنية قد تجاوزت خطر مراحل فقد الهوية، وأنها الآن تبحث جاهدة عن استكمال مقومات حيويتها وديمومتها، شأنها في ذلك شأن اللغات العالمية الحية.

المصادر والمراجع

1. بدرخان. روشن، ودلاور زنكي، مذكرات جلادت بدرخان، (بيروت: أميرال، 1991).
2. جاف. حسين أحمد، وحسين عثمان نير كسجاري، مذكرات الميجر نوئل، (بغداد، 1984).
3. خورشيد. فؤاد حمه، التوزيع الجغرافي للهجات الكردية، (بغداد، 1982).
4. كوراني. علي سيدو، القاموس الكردي الحديث (كردي-عربي)، (عمان، 1985).
5. محمد. مسعود، لغة الكرد، (بغداد، 1978).
6. معروف. عبد الرحمن، ما كتب عن اللغة الكردية، محمد أمين هورامي (مترجم)، (بغداد، 1978).
7. المقدسي. يوسف ضياء الدين، الهدية الحميدية (كردي-عربي)، (إسطنبول، 1996).

المصادر والمراجع باللغة الإنكليزية

1. Abrahamian. Ervand, Iran Between Two Revolutions, Princeton, N.J. Univ. press, 1982.
2. Akkavi. Shahrough, Religion & Politics in Contemporary Iran, Albany, State Univ, of.N. y. press, 1980.
3. Algar. Hamid, Religion & State in iran, Los Angeles, Uni. Of California press, 1980.
4. Azm. Sadik Jalal, Islamic Fundamentalism Reconsidered, South Asia Bulletin, VXIII, nos. 1&2, 1993.
5. Haim. Sylvia G, Arab Nationalism, An Anthology, Los Angeles, 1962.
6. Martin. Vanessa, Islam & Modernism, The Iranian Revolution of 1906, I.B. Tawris, London, 1989.

موجز تاريخ الأدب الكردي في سورية

جان دوست

المحتويات

155.....	ملخص تنفيذي
156.....	استهلال تاريخي
158.....	العصر الذهبي للأدب الكلاسيكي المدون بالكردية
165.....	الملاحم الشعبية
168.....	بدايات النثر الكردي
171.....	الأدب الكردي في سورية
175.....	طغيان الشعر مرة أخرى
176.....	جكر خوين
178.....	النثر الكردي في سورية وبزوغ شمس الرواية
179.....	خاتمة
180.....	المصادر والمراجع

ملخص تنفيذي

لمعرفة الأدب الكردي في سورية على حقيقته لا بد لنا من البحث في جذور اللغة الكردية المستخدمة في سورية أولاً، وأماكن استعمالها.

تتركز اللغة الكردية في ثلاث مناطق رئيسة، أولها الجزيرة السورية، ومن أهم مدنها عامودا والقامشلي، ثم منطقة عين العرب أو كوباني، ثم منطقة جبل الأكراد، وأهم مدنها عفرين.

ويؤكد الباحثون أن اللغة الكردية كانت صاحبة أبجدية خاصة انقرضت بعد مجيء الإسلام، وانقرضت معها بعض الكتب المدونة باللغة الكردية القديمة. اضطر الكرد في ما بعد مثلهم مثل الفرس وباقي الشعوب الإسلامية إلى تبني الأبجدية العربية لكتابة لغتهم. وبالفعل فقد أصبحت هذه الأبجدية حامية للغة الكردية وحافظة لها من الاندثار النهائي. وقد كتب الرواد الكرد بهذه الأبجدية كتبهم التي خلدها التاريخ الكردي، من مثل (مم وزين) لأحمد الخاني (1650-1707) و(ديوان الجزري (1570-1640) وغيرهما. ومذاك حمل الشعراء راية حماية اللغة الكردية. ويلاحظ من خلال البحث في تاريخ الأدب الكردي أنه خرج من رحم الحجرات التي كانت مدارس ملتصقة بالمساجد حتى بدايات القرن العشرين أو نهاية القرن التاسع عشر إذ برز النثر الكردي خارج دائرة الحجرة الدينية الكردية على يد ملا محمود بايزيدي (1797-1867) بعد تعرفه إلى المستشرق البولوني أوغست جابا. ونلاحظ أن ظهور الصحافة الكردية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي رسخ دور النثر على حساب الشعر، ومهد السبيل لظهور القصة الكردية القصيرة ثم الرواية الكردية.

موجز تاريخ الأدب الكردي في سورية

أما في سورية، فيلاحظ الباحث أن أول من أسس صحيفة ناطقة باللغة الكردية، وأول من نشر ديوان شعر كردي، وأول من أنشأ مطبعة كردية هم من الكرد المهاجرين إلى سورية، بمثل الأمير جلاوت بدرخان (1893-1951) صاحب أول صحيفة كردية، والشاعر جكرخوين (1903-1984) صاحب أول ديوان شعر، وحزني مكرياني صاحب أول مطبعة. وقد انتعش الأدب الكردي خلال الانتداب الفرنسي قليلاً، لكنه تراجع مع بدء الانقلابات وهيمنة غياب الاستقرار السياسي على سورية ثم وقوع البلاد في قبضة الدكتاتوريات إلى عهد حافظ الأسد وابنه بشار الأسد، إذ مورس القمع المنهجي بحق اللغة الكردية التي قاومت سياسة المحو والإذابة، فنشأ أدب نسميه (أدب الظل) بعيداً من عين الرقابة، ونشأت صحافة كردية بدت متعثرة لكنها أسهمت في المحافظة على اللغة الكردية.

استهلال تاريخي

تُعدّ اللغة الكردية إحدى اللغات المنتميات إلى عائلة اللغات الهندوأوروبية. وهي لغة قديمة ومستقلة بذاتها بحسب ما يؤكد المستشرق الروسي فلاديمير مينورسكي (1877-1966) في طروحاته: (الأكراد، ملاحظات وانطباعات). ويورد مينورسكي مؤكداً استقلالية اللغة الكردية عن أي لغة أخرى ما يأتي: «إن اللغة الكردية ليست فارسية محورة وإنما لغة مستقلة لها قوانينها الفونيتيكية (الصوتية) والسينتكسيسية (النحوية) الخاصة وإن علاقتها باللغة الفارسية كعلاقة الصربية بالروسية»⁽¹⁾.

وبحسب مينورسكي، فإن اللغة الكردية تنفرع إلى ثلاث لهجات رئيسية هي:

1. اللهجة الجنوبية: وتتكون من اللهجات الكرمنشاهية والسندجية... إلخ.

2. اللهجة الشرقية: لغة السليمانية وساجلاغ (مهاباد).

3. اللهجة الغربية: وهي منتشرة تقريباً في أنحاء كردستان جميعها.

لكن هذه التقسيمات التي أوردها المستشرق مينورسكي ليست قطعية بل تختلف من باحث إلى آخر، بينما الثابت عند الجميع هو استقلالية اللغة الكردية عن بقية اللغات المجاورة.

واللغة الكردية بتعدد لهجاتها تتوزع على جغرافيا واسعة جداً تمتد من سواحل البحر الأبيض المتوسط عند منطقة عفرين شمالي سورية حتى تخوم عيلام في إيران على الخليج العربي. وهي لغة شعب قديم عاش تاريخه محروماً من دولة مركزية تلم شعث اللغة وتجمع شتات هذا الشعب تحت راية واحدة تنقذه من شر الانقسام بين دول وإمبراطوريات عدة حرمتها حلم الاستقلال والوحدة قروناً طويلة.

(1) فلاديمير مينورسكي، الأكراد، ملاحظات وانطباعات، معروف خزندار (مترجم)، (رابطة كاوا للثقافة الكردية: 1987).

ويبدو بالرجوع إلى مصادر تاريخية مهمة أن الكرد مارسوا الكتابة بأبجدية خاصة بهم، هي من الأقلام العجيبة والرسوم الغريبة بحسب وصف مؤرخ أبجديات شهير هو ابن وحشية النبطي الذي عاش في القرن الثالث الهجري، وقد دوّن الكرد بتلك الأبجدية كتبًا في الفلاحة وطرق استخراج المياه من باطن الأرض. يقول ابن وحشية في كتابه (شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام):

«وقد رأيتُ في بغداد في ناووسٍ (تابوت حجري) من هذا الخط نحو ثلاثين كتابًا، وكان عندي منها بالشام كتابين: كتاب في إفلاح الكرم والنخيل، وكتاب في علل المياه وكيفية استخراجها من الأراضي المجهولة، فترجمتهما من لسان الأكراد إلى اللسان العربي لينتفع به أبناء البشر»⁽²⁾.

ويتحدث الكاتب المذكور في الكتاب ذاته عن صفة الخط الكردي بعد أن يثبت رسمه فيقول:

«صفة قلم آخر من الأقلام القديمة وفيه أحرف زائدة عن القواعد الحرفية، تدعى الأكراد وترغم أنه القلم الذي كتب به بينوشاد وماسي التوراتي جميع علومهما وفنونهما وكتبهما بهذا القلم وهذه صورته كما ترى ... ثم يقول بعد أن يذكر ما يقابل هذه الأحرف من الأحرف العربية عن سبعة أحرف لم يضع لها مقابلًا: وباقي هذه الأحرف لم وجدنا (كذا) لها نطق ولا مثال (كذا) في لغة ولا قلم، وهو من الأقلام العجيبة والرسوم الغريبة»⁽³⁾.

لكن يبدو أنه بعد الفتح العربي الإسلامي لبلاد فارس والعراق -وقد كانتا تنقسمان إقليم الجبل وهو أرض الأكراد في تلك المدة- قد انحسرت الأبجدية الكردية تلك نهائيًا عن المشهد الثقافي لمصلحة الخط العربي الوافد مع الفاتحين.

بعد قرون عدة من المطاحات والحروب استطاع الكرد استيعاب صدمة الفتح العربي الإسلامي، واعتناق الإسلام وتمكنوا من تطويع الحرف العربي لنشر آدابهم. لكن للأسف الشديد فإنه لا يمكننا الإشارة إلى أقدم مدونة باللغة الكردية، ولا يمكننا تسمية أول من كتب باللغة الكردية بعد الإسلام، فليس بين أيدينا شيء من هذا القبيل وقد ضاعت كثير من الكتب والمدونات في خضم الحروب والمنازعات التي زخر بها التاريخ الكردي سواء منها الحروب والمنازعات الكردية البينية أي تلك التي جرت بين القبائل الكردية نفسها أم الحروب التي نشبت بين الكرد وجيرانهم من الشعوب الأخرى، وحتى تلك التي وقعت بين الإمبراطوريات التي تقاسمت أرض الكرد بمثل الإمبراطوريتين العثمانية والصفوية خلال قرون عدة.

أصبح الحرف العربي إذاً الحامل النوعي، والحامي الجديد للغة الكردية، وبفضل الأحرف العربية التي تبناها الكرد للكتابة تمكنوا من اجتياز عقبة البقاء في قيود الاكتفاء بالشفاهية والاندثار النهائي. ومع ذلك فقد مرت مرحلة مظلمة من التاريخ الكردي من دون أن نعثر على مدونات كردية أو نرى إشارات إلى مدونات باللغة الكردية في كتب أخرى سواء

⁽²⁾ <http://www.ankawa.com/forum/index.php?topic=762843.0>

⁽³⁾ http://dara-planet.blogspot.de/2011/02/blog-post_21.html

موجز تاريخ الأدب الكردي في سورية

كانت بالفارسية أم العربية أم العثمانية. وامتدت تلك المرحلة خصوصاً بالنسبة إلى اللهجة الكرمانجية الشمالية والوسطى من دون أن تظهر آثار مكتوبة حتى أطل القرن السادس عشر الميلادي، فظهرت دواوين شعر لم تصلنا طبعاً، لكن المؤرخ الكردي الأمير شرفخان البدليسي⁽⁴⁾ تحدث في كتابه المهم (شرفنامه) عن بعض الشعراء من عصره وعن دواوين شعرهم الكردية التي لا أثر لها الآن.

وقد دَوّن الأمير المؤرخ شرفخان نفسه مآثرته الخالدة (شرفنامه) باللغة الفارسية التي كانت لغة الثقافة السائدة في عصره، أي في ذروة قوة الإمبراطوريتين المتخاصمتين؛ العثمانية والصفوية على حد سواء.

بعد أن استقر الإسلام بين الكرد، وأصبحت المجتمعات الكردية مجتمعات مسلمة، وفي القرن العاشر الميلادي الموافق للربيع الهجري تقريباً، ظهرت بعض الإمارات الكردية في العصر العباسي خصوصاً بمثل الإمارة الحسنية والشدادية والمروانية (الدوستكية)، ثم ظهرت الدولة الأيوبية التي امتد نفوذها إلى أماكن بعيدة عن البلاد الكردية وغير ذلك من الدويلات والإمارات. وكانت بعض هذه الإمارات تتمتع باستقلال سياسي عن الدولة العباسية، لكنها جميعاً لم تعيش طويلاً، بحيث يتحول الاستقرار السياسي إلى منتج لثقافة محلية خاصة عمادها اللغة القومية لحكام تلك الإمارات، بعكس الإمارات فارسية اللغة بمثل الإماراتين السامانية والغزنوية التي لقيت فيهما اللغة الفارسية تشجيعاً منقطع النظير من لدن حكامهما، ما أنقذ الثقافة الفارسية من الضياع الحتمي، وحفظ مئات الملاحم من الزوال بعد أن خسر الفرس أبجديتهم بعد الإسلام.

العصر الذهبي للأدب الكلاسيكي المدون بالكردية

يعدّ القرن السابع عشر الميلادي عصرًا ذهبيًا ازدهر فيه الأدب الكردي المدون باللغة الكردية (اللهجة الكرمانجية الشمالية) ازدهارًا كبيراً، وبلغ ذروة الكمال. ففي هذا القرن نشأ فطاحل الشعر الكردي، وعاشوا مثل ملايي جزيري Melayê Cizîrî وفقى تيران Feqê Teyran وأحمدى خاني Ehmedê Xanî الثلاثي الذي لا بد من ذكره كلما تحدث باحث عن نشأة الأدب الكردي وتطوره.

(4) ولد شرفخان البدليسي في إحدى نواحي محافظة أرباك في إيران عام 1543 للميلاد وعند بلوغه التاسعة من العمر تلقى تعليمه في البلاط الصفوي في زمن الشاه طهماسب، وفي عام 1576 لقبه الشاه المذكور بلقب أمير الأمراء، وأوكل إليه قيادة العشائر الكردية الإيرانية جميعها، ثم انتقل شرفخان بعد سنتين إلى صف العثمانيين أعداء الصفويين، فكرمه السلطان العثماني مراد الثالث، ومنحه لقب الخان، ونصبه أميراً على بدليس، وهي إمارة آبائه وأجداده كما يقول هو بنفسه في كتابه التاريخي شرفنامه، في عام 1583 حين بلغ الثانية والخمسين ولّى شرفخان ابنه شمس الدين بك أبو المعالي شؤون الإمارة، ليتفرغ هو لتأليف كتابه القيم شرفنامه، توفي في 1005 هجرية.

عاش هؤلاء الرواد الثلاثة في ظل إمارات كردية صغيرة مستقلة نوعاً ما عن الإمبراطورية العثمانية. ويبدو أنها احتفظت بصبغة قومية غير خافية، إذ نشأ في ربوعها أدباء يميلون إلى الكتابة بلغتهم الكردية، ويصرفون النظر عن أقرانهم وأسلافهم ممن لجؤوا إلى الكتابة بالفارسية والعربية. يقول ملايى جزيري في إحدى قصائده الشهيرة:

إن كنت تسعى إلى نظم يحاكي اللؤلؤ المنشور

فاقرأ شعر (ملا) ولا حاجة بك إلى الشيرازي

ويعدّ ملا أحمد الجزيري (1570-1640) أعظم شاعر كردي كتب في الغزل الصوفي، أشعاره رقيقة جداً، طافحة بالحب، مفعمة بالرفقة واللطافة. إن الجزيري مدرسة شعرية متكاملة في الأدب الكردي الكلاسيكي. وهو واقع مثل غيره من الشعراء الأكراد تحت تأثير الأدب الفارسي⁽⁵⁾.

وفي الحقيقة فإن قصائد الجزيري المدونة باللغة الكردية المطعمة بمفردات فارسية وعربية هي قصائد في قمة الروعة مما يدل على بلوغ اللغة الكردية في زمنه أوج تطورها. والشاعر الجزيري يمتلك قريحة تشبه قريحة المتنبي في حكمته واعتداده بالنفس إلا أنه يختلف عن المتنبي في كثرة حديثه عن العشق وانشغاله بالتصوف ما يجعلنا نصنّفه شاعراً للغزل. ومن قصائده الشهيرة:

قلبي طور سيناء وأنا مقتفٍ أثر موسى

أنا عابد النار وأنا النور المتجلي

ما هو العالم؟ إنه إعراب وحروف وكلمات

العالم نقطة وأنا معنى تلك النقطة

لا تقرأ من نسخة التوحيد آية النفي

دون أن تتبعها بآية الإثبات (إلا أنا)⁽⁶⁾.

أما الشاعر الآخر الذي عاصر ملايى جزيري وعاش قريباً منه أي فقى طيران (1590-1660)، فقد استفاد من قصص الإسرائيليات وحكايات الكرد الشفاهية، ليدون بعض المنظومات الشعرية بمثل قصة الشيخ الصنعاني والعايد برصيص والحصان الأسود، ونظم بعض القصائد التي جمعت في ديوان شعري طبع مرات عدة. وقد كتب هذا الشاعر بلغة بسيطة قريبة سهلة بعكس قرينه الجزيري الذي اهتم بصقل ألفاظه وعباراته اهتماماً كبيراً، ما جعله يعدّ في قصائده أن شعره نوع من المعجزات. وهو وإن لم يبلغ من العظمة ما بلغه رفيقه الجزيري إلا أنه طرق موضوعات لم يطرقها أحد من الشعراء

(5) جان دوست، شعر وشعراء: مختارات من الشعر الكردي القديم والمعاصر، (سورية/ القامشلي، منشورات مكتبة جوان، 1991)، ص 16، 17.

(6) جان دوست، شعر وشعراء، ص 23.

موجز تاريخ الأدب الكردي في سورية

الكردي في زمانه، فكتب قصائد قريبة من ذوق العامة، ورومانسية جميلة يخاطب فيها الأنهار والشمس والطيور، ولهذا جاء لقبه في الكردية الذي يعني فقيه الطيور. ومن قصائده:

أيها اللقلق طر على مهلك

واخفق بجناحيك

وآتني من الطبيعة بالأخبار

فأنا اليوم عابر سبيل على هذه الدروب

امتط أيها اللقلق صهوة الهواء

وانحدر إلى الوديان والتلال العالية

انتظرنني أيها اللقلق

ظلل علي بجناحيك

ودعني أسافر معك⁽⁷⁾.

أما أحمد الخاني (1650-1708) فهو بحسب ما يقول المفكر العراقي الراحل هادي العلوي: أراد أن يؤسس للثقافة الكردية المكتوبة لتمشي بموازاة الثقافة الفارسية والثقافة العربية. وقد نجح في مسعاه وثرته فتدفق سيل الأدب الكردي والكتابة الكردية طوال القرنين الماضيين وتبلورت المعجمية الكردية والمصطلح الكردي وصار بإمكان الأكراد أن يعالجوا شتى العلوم والمعارف بلغتهم، بعد أن كانوا يعتمدون في الثقافة والأدب على اللغتين العربية والفارسية⁽⁸⁾.

كان الخاني يحمل همًا ثقافيًا تجلّى بكل وضوح في ملحمة مم وزين Mem û Zîn التي كتبها في عام 1695 تقريبًا، وسكب فيها عبقريته كلها. أما الهم الثقافي الذي تحدثنا عنه فيتلخص في ما يأتي:

1. ضرورة اعتماد اللغة الكردية لغة للكتابة والتدوين.

2. تعريف الإسلام وتبسيطه لطلاب الفقه باللغة الكردية.

ناضل الشيخ أحمد الخاني في هذين المستويين، فكتب منظومة عقيدة الإيمان وقاموس (نوبارا بجوكان) Biçûkan Nûbara لتيسير ألفاظ القرآن الكريم لأطفال الكرد من تلاميذ الكتاتيب كما صرح هو بذاته في مقدمة القاموس الصغير.

(7) جان دوست، شعر وشعراء، ص 36

(8) جان دوست، الدر الثمين في شرح مم وزين، (دهوك، منشورات سبيريز، 2006)، ص 87.

ثم إنه كتب أروع الملاحم الكردية على الإطلاق، وأعني بذلك الملحمة الشعرية مم وزين التي ترجمها الراحل الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي منقوصة -خوف الرقابة- إلى اللغة العربية، وطبعت طبعات مختلفات كثيرات.

في هذه الملحمة التي بلغ عدد أبياتها أكثر من ألفين وخمسمئة بيت صب الخاني عصارة فكره وخلاصة فلسفته في الوجود والعدم والإنسان والجبر والإرادة والخير والشر ... إلخ. لكن الذي يهمنا في هذا البحث هو رأيه في موضوع الكتابة باللغة الكردية الذي بينه بوضوح لا لبس فيه في مقدمة الملحمة.

يقول الشاعر في نهاية قصته أنه ركبها من مجموع اللغات العربية والكردية والفارسية واستخدم ضمن اللغة الكردية كلاً من اللهجة البوتانية والمهمدية والسليفية. إن هذه الشهادة من الشاعر نفسه تغنيانا عن البحث والجدل حول لغة الكتاب، فهي لغة كردية مطعمة بكلمات وافرة عربية وفارسية وحتى أبيات ومصاريع كاملة بهما إلى جانب بعض المفردات من اللغة التركية ومصراعين فقط.

أما اللهجات الكردية المستخدمة فهي البوتانية وهي لهجة سيطرت على أدب الرواد الأوائل من مثل الجزري وكانت شائعة في منطقة كبيرة من كردستان، ولا بد أن خاني كان يعرف خفاياها جيداً فقد قضى مدة من الزمن في بوتان، واطلع على قصائد شعرائها، واللهجة الثانية هي المهمدية، ويقول أمين عثمان إنها لهجة أحمد خاني⁽⁹⁾، أما اللهجة الأخيرة في اللغة (الخانية) فهي اللهجة السليفية، وهي لهجة إحدى القبائل الشهيرة القاطنة في نواحي موش من كردستان الشمالية⁽¹⁰⁾.

ولقد أجاد خاني في وصف اللغة الكردية في بداية هذه الملحمة بالثفل المتبقي في قاع الكأس مما تعافه نفس الشارب، ولكنه تجرع ذلك الثفل المهمل، كما يقول، وترك صافي الخمر، واشتغل في النحاس (اللغة الكردية) تاركاً الذهب والفضة، ولكنه أكد بمرارة أنه يحتاج إلى من يسك نحاسه في صورة عملة رائجة.

ولا بأس أن نستشهد ببعض أبيات تمثل رغبة الخاني الجامحة في إنقاذ اللغة الكردية من الإهمال وترقيتها:

ليس خاني بارزاً في الأدب. لكنه وجد الميدان خالياً (فاقتحمه).

أي إنه لم يكن ذا قابلية وخبرة، بل تعصب لبني قومه وتحمس لهم.

والحاصل أنه ظلماً أو عناداً_ ابتدع هذه البدعة الجديدة، خلافاً للعادة.

⁽⁹⁾ أحمد الخاني، مم وزين، أمين أوسمان (شرح)، (بغداد، د.ت)، ص 411.

⁽¹⁰⁾ محمد أمين زكي، تاريخ الكرد وكردستان، (القاهرة، مطبعة دار السعادة، 1939)، ص 390.

موجز تاريخ الأدب الكردي في سورية

لقد ترك صافي (الخمر) وتجرع الثمالة⁽¹¹⁾.

لقد رتب درر اللغة الكردية في عقد منظوم، وتجشم المصاعب في سبيل عامة الشعب.

حتى لا يقول الناس: إن الأكراد يفتقرون إلى المعرفة والأصل النجيب.

إن للشعوب كتبها، أما الأكراد فلا نصيب لهم في ذلك⁽¹²⁾.

يؤكد خاني في هذه الأبيات أنه ليس ذلك الأديب المتمكن من صوغ قصة مثل مم وزين، ويقول: إن كتابة هذا الديوان ليس بسبب خبرتي الأدبية ومهارتي بل بسبب تعصبي لبني قومي. ويؤكد أن اللغة الكردية مهمة لا يكتب بها أحد. وقد أكد شرفخان بدليسي أن اللغة الكردية لم تكن لغة الشعر والأدب فقال عن الأكراد: غير أنهم لا يلتفتون كثيرًا إلى العلوم الأدبية والاجتماعية للتكسب من ورائها بمثل الشعر والإنشاء وحسن الخط، فلذا ترونهم بعيدين عن تولي المناصب الإدارية السامية والمراتب العلمية العالية⁽¹³⁾.

ويواصل خاني كلامه على اللغة الكردية التي كتب بها في رموز ومعاني قريبة إلى الفهم:

صقلت نحاسي وجلوت عنه الصدا (ودعوت لنفسي بالنجاح في عملي).

لقي دعائي القبول والإجابة، وقُضيت حاجتي.

إن كانت هذه النقود غير ذات قيمة، فإنها خالصة نقية.

لا غش فيها، بل هي صافية دقيقة لها رواج بين العامة.

إنها كردية صرف لا تقبل الشك، ليست ذهبًا حتى يشك في نقائه.

نحاس أحمر وواضح عملتنا، وليست فضة حتى يقال: إنها قليلة العيار⁽¹⁴⁾.

وفي ظني إن هذه الأبيات تحتمل التأويل، إذ إن الشاعر خاني يشبه الآداب الرائجة بالذهب والفضة، وهما المعدنان النفيسان. وقد حاول أن يكتب باللغتين الفارسية والعثمانية، إلا أن قلبه لم يقبل ذلك، فانكب على العمل في النحاس (اللغة الكردية)، والخاني يظهر رضاه التام وقناعته بالكتابة بلغته الأم وترك اللغات الأخرى، فلغته -وإن كانت كالنحاس-

(11) معنى هذا الشطر كما أظن: أن الشاعر ترك الكتابة باللغات الحية في عصره كالفارسية التي هي بمنزلة خمر صافية، وكتب باللغة الكردية المهملة كالثمالة التي تبقى في قاع الكأس يعافها الشارب، أما الشطر الثاني فهو مرتبط بالبيت الذي يليه.

(12) جان دوست، الدر الثمين في شرح مم وزين، ص 185، منشورات سبيريز، دهوك، 2006.

(13) شرفخان بدليسي، شرفنامه، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية)، ص 14.

(14) شرفخان بدليسي، شرفنامه، ص 192.

ليست عملة رائجة إلا أنها صافية نقية لا يستطيع أحد أن يشك في صفائها، وهي مقبولة لدى العامة من الشعب الكردي المتعطش لأدب مكتوب باللغة الكردية.

لقد كانت اللغات السائدة في عصر أحمد الخاني هي أولاً العربية، لكونها الوعاء الذي احتضن الحضارة الإسلامية، وكانت لغة مقدسة يكن لها الكرد الاحترام كله بسبب كونها لغة القرآن الكريم، وثانياً الفارسية، وقد فرضت نفسها بعد أن صقلت أجيال من المبدعين الفرس أثروا تأثيراً بالغاً في أدباء المنطقة الممتدة من الآستانة وحتى الهند. ثم التركية، وكانت لغة الحكام المسيطرين على كردستان. وأخيراً اللغة الكردية التي كانت تخوض معركة البقاء بأسلحة قليلة وفرسان أقل، وكان جيل من الشعراء قد دونوا أحاسيسهم بلغتهم المهملة، وفتحوا الباب أمام الأجيال اللاحقة، واجتازت هذه اللغة امتحانها العسير بنجاح، فظهرت أشعار الجزري وقصص فقي طيران الشعرية، وغزليات علي حريزي Elîyê Herîrî، وتداولها الناس، وحفظوها، وتغنوا بها في مجالسهم، ما ترك أثراً طيباً في النفوس، وعزز ثقة المثقفين بهذه اللغة، وقد أشار خاني إلى هؤلاء الشعراء الثلاثة بالاسم في مقدمة مم وزين، وتحسر على أن الأمير لا يتعاطى الأدب، ولا يقبل بالمعرفة والعلم وأربابهما في ديوانه، ولولا ذلك لأحيا خاني أرواح هؤلاء، وأسعدها إلى الأبد كما يقول في أحد أبيات مقدمة ملحمة.

كان خاني يتقن تلك اللغات الأربع، وكانت معرفتها شرطاً لشغل منصب الإنشاء (وقد شغله خاني في عهد الأمير الباييزدي محمد)، وقد فتحت هذه اللغات أمامه آفاق الثقافة الرحبة والمتنوعة، فاطلع عبر العربية على التيارات الفلسفية والفكرية، وتأثر بالمتصوفين الكبار والفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام، وعبر الفارسية اطلع على كنوز الثقافة الإيرانية بملاحمها ونثرها وأدبها التعليمي وغير ذلك. ولا شك في أن الشاعر لم يهمل اللغة التركية بل اطلع من خلالها على أدب تلك الإمبراطورية وتاريخها، الإمبراطورية التي تحتل بلاده، وتمزق أوصال شعبه، لكنه اختار لغته الأم ليستحث الهمم ويشير الحمية في أنفس الحكام والأمراء، وكأنني به يدرك أن أسرع وسيلة للوصول إلى قلوب سامعيه وعقولهم هي مخاطبتهم بلسانهم متبعاً في ذلك الآية الكريمة التي تقول: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) (15).

لقد كتب الأمير المؤرخ شرفخان بدليسي أول كتاب في التاريخ الكردي باللغة الفارسية التي كانت -كما أسلفنا- في أوج مجدها وذيوعها، وكانت مسيطرة على الثقافة الشرقية -آنذاك- حتى حدود الهند، لكن خاني -واقئاً بسلفه الجزري وغيره- لم يشأ ذلك، وصرح في المقدمة -كما قرأنا قبل سطور- أنه ترك الذهب (اللغة الفارسية الرائجة)، وانكب مشغلاً في النحاس (اللغة الكردية)، وكأنني به يرد بذلك على شرفخان وكتابه التاريخي (شرفنامه) الذي نرجح أن خاني اطلع عليه، وتأثر به في أفكاره التحررية.

ويقول إنه لم يؤلف هذه القصيدة لأنه خبير بأسرار الأدب بل تعصباً لبني قومه وعشيرته، ويوضح في رموز مفهومة أنه ترك صافي الخمر (اللغات الفارسية والتركية والعربية)، ولم يكتب إلا بلغته الكردية المهملة كالنفل المترسب في قاع

(15) سورة إبراهيم الآية 4.

موجز تاريخ الأدب الكردي في سورية

الكأس، فنظم من دررها عقداً فريداً ونسقاً جميلاً حتى لا يقول الناس: إن الكرد يفتقرون إلى ثقافة أصيلة، وهم محرومون من معرفة الحب وتذوقه.

لقد برز شعراء آخرون أيضاً منذ القرن السابع عشر. وهم على الرغم من قلتهم نسبياً حملوا على عاتقهم واجب حماية اللغة الكردية من الاندثار، واعتمدوا على الذين سبقوهم من الرواد المؤسسين والتزموا الكتابة بالكردية على الرغم من غياب الحوافز. ومن خلال مطالعتنا واقع التدوين بالكردية خلال العصور الماضية نشهد منذ القرن الثامن عشر ازدياداً في عدد الشعراء ومنهم مثلاً الشاعر باته بي Bateyi من قرية باته ولاية حكاري (تركيا الحالية)، وهو يشتهر بقصة المولد النبوي التي دوّنوها باللغة الكردية. ومن قصائده في مدح النبي محمد:

حبك كالنار حين تلفحنا يحرّها

وتراب أعتابك كحل بعيني إن احتاجت إلى كحل

وهنا الروح فداء لك، والجسد جعلناه تراب طريقك

اللسان لا يمل من ثنائك، والقلب رهن أحكامك

سيكون قلبي قنديل روضتك، وستنهل شفتاي من حوضك⁽¹⁶⁾.

وقد اتبع شعراء آخرون طريق من سبقوهم بقرن، ومنهم الشاعر ڤرتو بيج هكاري Perto begê Hekarî ومنصور كركاشي ومينا وماجن ووداعي وأختي وبريفكاني وغيرهم.

ومن الجدير بالذكر في هذا المجال أن هؤلاء النوابع كلهم تخرجوا من المدارس التي كانت في مدى التاريخ الكردي لصيقة بالمساجد، ما يدفعنا لأن نسمي الأدب الكردي الكلاسيكي (أدب الحجرة). والحجرة هي قاعة الدرس التي كان الشيخ أو الملا يدرس فيها تلاميذه مناهج محددة في الفقه والتفسير والبلاغة العربية والنحو والصرف وبعض المنطق والفلسفة وحتى الرياضيات. ومن أشهر المدارس التي تخرج فيها أدباء كبار هي المدرسة الحمراء Medresa Sor في جزيرة بوطان، حيث درس فيها الشاعر الجزيري وأحمد خاني وغيرهما. وكذلك المدرسة المرادية في بلدة بايزيد التي ولد فيها أحمد اتلخاني، وأصبح مدرساً في مدرستها الشهيرة التي خرجت جيلاً من المبدعين منهم الخاني وصديقه ملا إسماعيل بايزيدي الذي ألف قاموساً شبيهاً بقاموس خاني نوبار، وقد سماه (كلزار) اهتم فيه بشرح الألفاظ الفارسية باللغة الكردية.

وقد استمرت هذه الحجرات في نشر الوعي وتخريج المبدعين حتى بدايات القرن العشرين، فتخرج جركخوين مثلاً في حجرة الشيخ عبيد الله في عامودا، لتنسحب في ما بعد الحجرة من المشهد الثقافي الكردي لمصلحة المدارس الحكومية

(16) جان دوست، شعر وشعراء، مختارات من الشعر الكردي القديم والمعاصر، (سورة/ القامشلي: منشورات مكتبة جوان، 1991)، ص 66، 65.

غير المرتبطة بالمساجد، وهو ما يمكننا تسميته بأدب الأفندية. إذ لأول مرة في التاريخ الكردي يخرج الأدب من هيمنة الحجرة ورجال الدين، ومن ثم يتقدم، ويتخذ صوراً عدة جديدة.

بطبيعة الحال الأمر لا يختلف من هذه اللهجة الكردية إلى تلك، ومن المعروف أن أدباء اللهجة السورانية التي انتعشت في القرن التاسع عشر تخرجوا أيضاً في الحجرات العلمية التابعة للمساجد، وكان شعراء اللهجة السورانية (الكرمانجية الوسطى) على الأغلب رجال دين مثل الشاعر نالي (1800-1856) من شهرزور في السليمانية، ورفيقه ومعاصره وابن بلدته الشاعر سالم (1800-1866) وغيرهما.

الملاحم الشعبية

يزخر التراث الشفوي الكردي بملاحم شعبية كثيرة توزعت على المناطق التي سكن فيها الكرد كلها. وبقي كثير من تلك الملاحم رهين بقعتها الجغرافية وعزلتها اللهجوية، فلم تنتشر في باقي مناطق كردستان. بينما تخطت بعض الملاحم حدودها المحلية، وتناقلها الرواة والمغنون الشعبيون حتى باتت ملاحم كردستانية بحق.

ومن الملاحم التي ذاع صيتها لدى الشعب الكردي ملحمة (ممي آلان) وهي النسخة الشعبية من مم وزين التي سبق ذكرها، وكتبها الشاعر والمفكر أحمد خاني.

بطبيعة الحال تختلف الملحمة الشعبية (ممي آلان) التي صاغتها وطورتها حناجر مغنين شعبيين كثيرين عن الملحمة الأدبية التي صاغها أحمد الخاني في حُلّة جميلة من البلاغة، وسكب فيها ما شاء من أفكار تنويرية.

لقد انطلقت هذه الملحمة من جزيرة بوطان (جزيرة ابن عمر) الموجودة في تركيا، ووصلت إلى كل مكان في كردستان. وفي كتاب التحفة المظفرية الذي جمعه المستشرق الألماني أوسكار مان خلال وجوده في مهلباد في نهاية القرن التاسع عشر، نسخة موجزة باللهجة المكزية من (ممي آلان) ما يدل على شيوعها منذ زمن بعيد⁽¹⁷⁾. وقد لقيت هذه الملحمة اهتماماً من المستشرقين بمثل روجيه ليسكو الفرنسي (1914-1975) الذي ترجمها عن الكردية، ونشرت ترجمته آخر مرة عن دار غاليمار المعروفة في باريس عام 1999. وطُبعت بنسختها الكردية طبعات عدة، لعل من أولها ما نشره القاص والسياسي نور الدين زازا في دمشق باسم مستعار في أربعينيات القرن العشرين.

كذلك اشتهرت ملاحم شعبية عن قصص حب عذرية تراجيدية بمثل ملحمة (سيامند وخجي) التي يغنيها الرواة الشفويون بحزن، وهي تحكي قصة راعٍ فقير يهيم بحب فتاة ذات حسب ونسب وجمال. وفي هذه الملحمة يبرز القدر كشخصية حقيقية يريد سيامند مواجهتها والتغلب عليها، فيفشل طبعاً. ومن فقراتها الشهيرة:

(17) أوسكار مان، التحفة المظفرية، ط3، (أربيل، منشورات آراس، 2011).

موجز تاريخ الأدب الكردي في سورية

نادى سيامند حبيبته خجى الواقفة على حافة الوادي:

حبيبتي ما لك واقفة هذا المساء

تطلين عليّ أنا الجريح؟

لا أريدك أن تسكبي مزيداً من العبرات

إن جرح الأشواك المنغزة في صدري يكفيني

فلا تجرحيني أكثر بدموعك

....

حبيبتي خجى

كنت أظن أنني سأنصل لك خيمة جميلة

أجعل عمودها من أغصان الورد

لكي تفوح في جنبات الخيمة رائحة المسك والعنبر

كلما هبت عليها نسيمات الغروب

صاحت خجى بحزن:

يا حبيبي يا سيامند

يا جريح قعر الوادي لا تجزع.

رد سيامند:

حبيبتي إن جراحي بليغة

كلما تحركت لأتحرر من الأغصان التي نفذت من ظهري

زادت الجراح إيلاًماً

إن أحشائي تحترق من الألم وها هي الصخور تتلطح بدمائي القانية⁽¹⁸⁾.

(18) جان دوست، شعر وشعراء، ص 83-85.

وملحمة (زمبيل فروش)⁽¹⁹⁾ التي تشبه في بعض فصولها قصة النبي يوسف وزليخا، وكذلك في بعض فصولها الأخرى قصة بوذا؛ إذ ترك الإمارة والملك لمصلحة الفكرة. ومما ورد في هذه الملحمة التي ما تزال تُغنى من كثير من المغنين الشعبيين:

قال بائع السلال:

أرجوك يا أميرة دعيني

أذهب للأسواق

لأبيع السلال

وأؤمن لقمة الخبز لعيالي.

قالت الأميرة:

دعك من بيع السلال

سأمنحك نهودًا تهب الخمرة

وأخرجك من حياة الفقر

قال بائع السلال:

أيتها الأميرة

لك أن تحلي أزرار قميصك

لكن تلك النهود ليست لمثلي

إنها ينايع للأمرء.

قالت الأميرة:

أيها الجاهل

ما بك تذوب حياء؟

(19) زمبيل فروش، بائع السلال: ملحمة من الفولكلور الكردي، محمد عبدو النجاري (معد و مترجم)، (دمشق: مطبعة الكاتب العربي، 1985).

موجز تاريخ الأدب الكردي في سورية

لك هذه النهود الذهبية

إنها ستهبك سعادة جمة (20).

ويقول الدكتور محمد عبدو النجاري في حديثه عن هذه الملحمة: بائع السلال (زمبيل فروش) ملحمة فولكلورية قديمة يعود تاريخ نصها الأصلي إلى القرون الوسطى. وهذه الملحمة الشعبية تمثل جزءاً من تراث، وهي ساحرة بإيقاعها الموسيقي العذب وألفاظها الشفافة، وبالمشاعر الإنسانية النبيلة التي تحرك عواطف الكردي إلى اليوم، فتجده يغنيها في الجبل والسهل، وفي السهرة والأعراس، في ساعات الحزن وأوقات العمل. ونشير إلى أن الترجمة النثرية هنا قد أفقدت الملحمة موسيقاها، فجعلتها أقل حرارة وتألقاً مما هي عليه في لغتها الأم (21).

ولم تقتصر الملاحم الشعبية على سرد قصص الحب بل تخطته إلى الملاحم التاريخية. وتعدّ الملاحم التاريخية التي رواها المغنون الشعبيون في المجالس ديوان الكرد الذي دوّن حروبهم ومآثرهم فيها، وصراعاتهم القبلية، ومعاركهم ضد الغزاة. ومن أشهر هذه الملحمة ملحمة (دمدم) التي تحكي عن قلعة كردية اسمها دمدم قريبة من بحيرة أورمية في إيران. وكانت هذه القلعة ساحة لمأثرة خالدة للشعب الكردي، إذ قاوم فيها أحد أمراء الكرد جيوش الشاه عباس الصفوي ببسالة، لكن القلعة سقطت بعد أن أيدت حامية القلعة، وقتل كثير من المقاومين والمدنيين الكرد.

جرت وقائع تلك الملحمة عام 1608 تقريباً، وكان يقود القوات الكردية الأمير المكري ميرخان الملقب بالأمر ذي الكف الذهبية.

وهناك ملاحم كثيرة تكاد تكون كل واحدة منها فصلاً منسباً من فصول التاريخ، ولم يدونها أحد.

بدايات النثر الكردي

بقي الشعر طاغياً كما وجدنا في جل ما أبدعته قرائح الأدباء الكرد حتى منتصف القرن التاسع عشر. والمتأمل في تاريخ الثقافة الكردية يرى أن الأغاني الشعبية كانت وعاء حوى التاريخ الكردي بوقائعه المؤلمة وحروبه ولم يستطع الكرد تدوين تاريخهم باللغة الكردية إلا عبر الشعر الغنائي حاملاً لغويّاً. وكانت الفارسية لغة التدوين عند الكرد حتى أن الكتاب الأشهر في التاريخ الكردي وهو (شرفنامه) دُوّن باللغة الفارسية كما مر معنا قبل سطور. وبظهور ملا محمود بايزيدي (1797-1867) فسح الشعر المجال للنثر قليلاً لينتفش. ويمكن أن نعزو ذلك إلى عامل مهم وبسيط، وهو أن الشعر لا يستطيع استيعاب البحث والتنقيب والفكر الفلسفي أولاً ثم إن نثر ملا محمود بايزيدي في ظننا هو ثمرة لقاء العقل الشرقي بالعقل الغربي. ويمكن أن نقارن ما أنتجه البازيدي بفضل دور القنصل الروسي في أرزروم ألكسندر جابا (1801-1894)

(20) جان دوست، شعر وشعراء، ص 78.

(21) زمبيل فروش، بائع السلال، ص 82.

بما أنتجه المؤلفون العرب من نثر بعد أن انتعشت عملية الترجمة من اليونانية والسريانية إلى العربية في العصر العباسي الذهبي.

ومن الجدير بالذكر أن عدة آثار ضئيلة للنثر الكردي ظهرت قبل بايزيدي، مثلاً مقدمة قاموس شعري عربي كردي اسمه (نوبار) للشاعر الكردي أحمد خاني. ويحدثنا ملا محمود بايزيدي ذاته في رسالته حول الأدباء الكرد عن أديب كردي هو علي ترماسي Teremaxî Elî ألف رسالة عن قواعد اللغة العربية باللغة الكردية بحدود سنة 1000 هجرية/ 1590 ميلادي. وعن مؤلف آخر هو ملا يونس هلقيتيني Mela Yûnis Helqetînî (توفي 1785) كتب في قواعد اللغة العربية باللغة الكردية كتاباً أسماه (التراكيب والظروف) (نشر عن دار سارا في العاصمة السويدية استوكهولم عام 1996) (22). ومن الكتب النثرية باللغة الكردية كتاب في الطب ألفه ملا محمد أرواسي Mela Mihemed Erwasî قبل نحو قرنين من الزمان وكتاب في العقيدة الإسلامية ألفه ملا خليل الإسعدي Xelilê Sêrtî Mela بعنوان (جواهر عقيدة الإيمان) (23).

لكن على الرغم من أن هذه المؤلفات النثرية سبقت ما ألفه ملا محمود بايزيدي، إلا أن النثر لم يكتمل ولم يبلغ الذروة بوصفه فناً أدبياً إلا على يد البايزيدي الذي كان صاحب مشروع ضخم وكبير في تكريد الثقافة، وجعل النثر مطيتها سهلة القيادة. فمن هو ملا محمود بايزيدي؟

ولد الناصر الكردي ملا محمود بايزيدي في بلدة بايزيد (مسقط رأس خاني) على المثلث الحدودي التركي الإيراني الروسي، وأكمل دراسته فيها، وكان قد أصبح حجة عصره في تفسير القرآن، وانتقل في العقد السادس من القرن التاسع عشر إلى مدينة أرزروم ليلتقي بالفنصل الروسي ألكسندر جابا، ويصبح رفيق دربه في البحث عن كنوز الأدب الكردي المدفونة في حجرات المساجد النائية والزوايا المنسية لرهبان منسيين. وبفضل التعاون المثمر بين الرجلين أنقذ عدد من عيون الشعر الكردي ومجموعة كبيرة من الحكم والحكايا الفلكلورية إضافة إلى أول ترجمة قام بها البايزيدي لكتاب الشرفنامه المعروف عام 1858، وما يزال هذا الكتاب مخطوطاً في مكتبة لينينغراد العامة. وجاء في مقدمته: «ليكن معلوماً لدى العارفين أن لجميع الملل والطوائف تواريخها إلا طوائف الأكراد فلم يكن لهم تاريخ خاص حتى عام 1000 هجري. وكانت تواريخ تلك الطوائف مبثوثة في كتب تاريخ الأمم الأخرى إلى أن قام الأمير الفاضل الكامل شرفخان بدليسي بكتابة شرفنامه باللغة الفارسية عن الملوك والأمراء ومجموع الطوائف الكردية في بلاد الروم وإيران (.....). وبرغبة وهمة السيد جابا أقدمتُ على ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الكردية» (24).

(22) بدليسي، شرفنامه، ص 37.

(23) بدليسي، شرفنامه، ص 37.

(24) ملا محمود بايزيدي، تواريخ قديم كردستان، (موسكو، 1986)، ص 4، وهذا الكتاب ترجمة لكتاب شرفنامه المشهور.

موجز تاريخ الأدب الكردي في سورية

والبايزيدي بأعماله النثرية يعدّ واحداً من رواد النهضة الثقافية الكردية في القرن التاسع عشر، وهو أبو النثر الكردي، وأول من قام بالترجمة إلى اللغة الكردية.

ويُعدّ البايزيدي الأديب الكردي الكلاسيكي الوحيد تقريباً الذي لم يترك على حد علمنا وراءه آثاراً شعرية بل كان ما كتبه كله من النثر. وأعطى بذلك زخماً جديداً للثقافة الكردية التي احتكر الشعر سوقها لأجيال عدة.

ثم إنه كتب تاريخ كردستان الجديد بدأه من حيث انتهى شرفخان البدليسي، ولكن لم يكشف النقاب حتّى الآن عنه، وله أيضاً كتاب عادات ورسوم تنمائه أكراديه (عادات الأكراد وتقاليدهم)، وهو كتاب يبحث في البنية الاجتماعية للأكراد الرحّل، ويتعرض لمجمل الحالة الكردية البدوية بدقّة الباحث، ولكن بأسلوب ممل أحياناً، لأنه لم ييؤب الكتاب، وبسط المعلومات من دون منهج معين، ولكن ما يشفع له في ضعف أسلوبه النثري أنه كان أول من اشتغل على الكتب وترجمتها وتصنيفها نثراً. ويقال إنه ساعد ألكسندر جابا في تأليف قاموسه الكردي الفرنسي الذي طبع بعد وفاة جابا سنة 1879 وقد جمع هذا القاموس حوالي خمس عشرة ألف مفردة كردية. إضافة إلى أنه أدى دوراً سياسياً في المنطقة الكردية والنزاع بين الحكومة والزعماء الكرد. فقد توجه إليه المشير حافظ باشا ليقوم بدور الوساطة بينه وبين الأمير الكردي الثائر بدرخان باشا، ويؤكد جابا أن ملا محمود بايزيدي قد نفذ مهمته، وأن المشير كان راضياً عن أدائه. وقد قام البايزيدي مرة أخرى بدور الوساطة بين كامل بك حاكم أرزروم ونور الله بك في حكاري. وقد تعرض البايزيدي للاعتقال عقب انتفاضة قامت في وان كان يقودها خان محمود لاعتقاد كامل بك بضلوعه فيها⁽²⁵⁾.

لقد كان عمل البايزيدي ترجمةً لأفكار سلفه الشاعر المفكر خاني حيث سعى لصون التراث الكردي، وحفظه من الضياع، وتسليمه إلى قنصل أجنبي، وهذا ذكاء منه لأن القنصل لا شك في أنه سيبعث بها إلى بلاده، ويحفظها في المتاحف الخاصة، فيحميها من الضياع على يد من لا يقدرّون قيمة تلك الكنوز.

وكان البايزيدي قد كتب رسالة في اللغة الكردية أسماها (تحفة الخلان في زمانى كردان، أي تحفة الخلان في اللغة الكردية)⁽²⁶⁾.

وقدّم البايزيدي لكتاب علي الترمّاخي في القواعد العربية باللغة الكردية، وتطرق في مقدمته إلى جوانب من أساليب وطرائق تدريس العلوم الإسلامية في المدارس التابعة للجوامع والمساجد، وسرد بصورة موجزة سيرة حياة علي الترمّاخي⁽²⁷⁾.

(25) د. جليلي جليل، من تاريخ الإمارات في الإمبراطورية العثمانية، محمد عبدو النجاري (مترجم)، ط1، (دمشق، 1987)، ص132.

(26) د. معروف خزندار، مخطوطات فريدة ومطبوعات نادرة، (بغداد، 1978)، ص38.

(27) د. معروف خزندار، مخطوطات فريدة ومطبوعات نادرة، ص44.

انظر كذلك مقدمة م. رودينكو لكتاب عادات ورسوم تنمائه أكراديه، جان دوست (مترجم)، (إسطنبول، منشورات نوبهار، 2010).

بعد وفاة البازيدي بعشرين عامًا تقريبًا، وبالتحديد في عام 1898 صدرت أول صحيفة كردية، واسمها كردستان في القاهرة على يد الأمير الكردي مقداد مدحت بدرخان. وبذلك فقد دخل الكرد رسميًا عصر النشر، إذ تنالت بعدها الصحف والجرائد الناطقة باللغة الكردية بلهجاتها الرئيسيتين؛ الكرمانجية الشمالية والكرمانجية الوسطى.

الأدب الكردي في سورية

لا أريد الخوض في حديث السياسة والوجود الكردي في سورية، وهل هو أصيل أم دخيل، فأمر ذلك متروك للبحوث التاريخية والجيوستراتيجية، وهو شأن لا علاقة لنا به في هذا البحث الصغير الذي نخصصه للأدب الكردي المدون باللغة الكردية في سورية.

ولكن مهما يكن من أمر، فإن ما هو ثابت الآن أن الكرد في سورية قومية كبيرة عدد أفرادها ليس أقل من مليوني نسمة، يتركزون في المنطقة الحدودية الفاصلة بين سورية وتركيا في مناطق الجزيرة السورية ثم عين العرب (كوباني)، وأخيرًا عفرين إلى أقصى الشمال الغربي. وهم يتكلمون لغة واحدة أو على وجه أكثر دقة إحدى أهم اللهجات الكردية ألا وهي اللهجة الكرمانجية الشمالية مع اختلافات لهجوية واضحة بين كل منطقة من تلك المناطق الشمالية الثلاث التي يتركز فيها الوجود الكردي.

«ومنذ الربع الأخير من القرن العشرين زاد عدد الكرد في محافظة دمشق والمحافظات الداخلية عمومًا بسبب هجرة الشباب العاطلين عن العمل الذين يبحثون عن لقمة عيشهم، كما هاجرت أعداد كبيرة منهم إلى مختلف الدول الأوروبية وبخاصة ألمانيا بسبب سياسة الاضطهاد القومي التي مارستها الحكومات المتعاقبة على سورية وبحثًا عن لقمة العيش، علمًا بأن الوجود القومي الكردي في محافظتي دمشق واللاذقية وغيرهما من المحافظات الداخلية يعود في قسم كبير منه إلى أيام القائد الكردي صلاح الدين الأيوبي، أي إلى أكثر من 800 عام. ويتكلم الكرد السوريون كلهم اللغة الكردية وتحديداً اللهجة الكرمانجية، ولا توجد موانع لغوية في تفاهمهم، إلا أن الأكراد المقيمين في دمشق منذ القديم وكذلك أكراد اللاذقية وحمص وحمص وحمص يتكلمون العربية ونسيت أجيالهم الجديدة اللغة الكردية، وبالنظر إلى أن الدولة تمنع تعلم اللغة الكردية كما تمنع تعليمها رسميًا فإن تعلم الأكراد للغتهم الكردية يتم داخل أسرهم، كما تقوم الأحزاب الكردية بفتح دورات سرية لتعليم اللغة قراءة وكتابة وتم استبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية الأكثر ملاءمة مع اللغة الكردية»⁽²⁸⁾.

(28) من مقال في الجزيرة، نت:

موجز تاريخ الأدب الكردي في سورية

ولقد شهدت اللغة الكردية قليلاً من الانتعاش خلال عهد الانتداب الفرنسي نتيجة من نتائج السياسة الفرنسية الهادفة إلى التقرب من الأقليات، فظهرت في الخامس عشر من أيار 1932 أول صحيفة كردية في سورية هي مجلة هاوار HAWAR التي أنشأها الأمير الكردي جلادت بدرخان (1893-1951) ⁽²⁹⁾.

وتعدّ هاوار التي استمرت في الصدور حتى سنة 1943 الأم التي ولدت اللغة الكردية المعاصرة من رحمها والمعطف الذي خرج منه جيل الأدباء الأول من ثلاثينيات القرن العشرين إلى حدود السبعينيات من القرن ذاته. وقد استطاعت هذه المجلة الرائدة أن تروج للأبجدية اللاتينية التي طورها الأمير جلادت بدرخان صاحب امتياز المجلة ومدير تحريرها، وقد استطاعت أن تستقطب أغلبية الأفلام التي تكتب باللغة الكردية حتى في خارج سورية.

ولقد تعرض جلادت بدرخان إلى نقد شديد من بعض الباحثين الكرد بسبب ما أقدم عليه من ابتداء أبجدية لاتينية جديدة، وأنهى بذلك العلاقة مع الحرف العربي الذي حضن اللغة الكردية وحماها لقرون طويلة. وشهدت الساحة الثقافية الكردية سجلاً حاداً حول هذا الموضوع في بدايات القرن الحالي، إذ تزعم الأستاذ فرهاد شاكلي رئيس قسم اللغة الكردية في جامعة أوبسالا السويدية حركة الهجوم على الأمير جلادت بدرخان، وانبرى كثير من الكتاب الكرد للدفاع عن الأمير وأبجديته اللاتينية.

صحيح أن إقدام جلادت بدرخان على ذلك كان مغامرة فردية تركت آثاراً عكسية ورائها وقد جنى منها الأكراد مزيداً من الفرقة والانشطار، وزادتهم تيهاً على تيه، لكن الأبجدية اللاتينية الكردية أضحت اليوم أمراً واقعاً بعد أن استقرت في المجتمع الثقافي الكردي الشمالي (تركيا وسورية)، وكتبت بها إبداعات شتى في الشعر والقصة والرواية والمسرح والأبحاث الأدبية والتاريخية وغيرها، ولا يمكن للمرء أن يشطب هذه التجربة المشككة بجرة قلم أو مقالة عابرة.

ومهما يكن من أمر، فلقد أصبحت هاوار منبراً استقطب الأفلام التي راحت تكتب بالكرمانجية الشمالية، وكان من كتابها الشاعر قدري جان الذي يعدّه النقاد الكرد أحد المجددين ورائد الحداثة، وكذلك الأديب عثمان صبري، وملا أحمد نامي الذي دوّن قصة حريق سينما عامودا الشهير. ولعل أهم الذين خرجوا من معطف هاوار هو الشاعر المتمرد جَكَرْخوين الذي سعى للتجديد شكلاً ومضموناً في شعره من دون أن يقطع صلته بالشعر الكلاسيكي، وكان في أدبه كثير من الرديء إلى جانب الجيد (وهذا موضوع بحث مستقل). وكان من كتاب الجريدة السياسي والأديب نور الدين زازا، وهو من رواد القصة القصيرة في الكرمانجية الشمالية. وقد قضى نور الدين زازا مثل غيره من كتاب الرعيل الأول أوقاً غير قليلة في السجن بسبب نشاطه الثقافي والسياسي.

⁽²⁹⁾ ولد في إسطنبول، وتوفي في دمشق، من سلالة بدرخان بك آخر أمراء الإمارة البدرخانية العزيرية في جزيرة ابن عمر (جزيرة بوطان)، طور الأبجدية اللاتينية لتناسب اللغة الكردية، وأصدر مجلة هاوار من دمشق لترويج أبجديته الجديدة، بعمله هذا انقسم الكرد إلى قسمين: قسم يكتب بالأحرف العربية المطورة وأغلبهم في العراق وإيران من الذين يتكلمون اللهجة الكرمانجية الوسطى (السورانية)، وقسم آخر في تركيا وسورية يكتبون بالأحرف اللاتينية وهم الناطقون باللهجة الكرمانجية الشمالية،

ما يلاحظ في الأدب المنشور من أدباء الثلاثينيات والأربعينيات في بداية النشر بالكرديّة في سورية أنه بسيط، خالٍ من الإبداع متعثر قصير النفس، لم يتجاوز ما كتبه الأسلاف إلا في مجال المقالة والقصة القصيرة. لكن مهما يكن من أمر، فلا بد من تقويم نتاجهم تقويمًا منطقيًا وكيّل أدبهم بمكاييل نقدية على مقاساتهم وطرائق فهمهم وتعاملهم مع الشرط الإبداعي، فهم جاؤوا وفي جعبهم قليل من الإبداع، وكثير من الصراخ، وهم بحسب استنتاجنا نتاج وضع اجتماعي سياسي خاص يطغى عليه الانقطاع المعرفي عموديًا وأفقيًا، زمنيًا ومكانيًا. كذلك ينقل كاهله الهم القومي وقضايا الحرية والحرمان من الحقوق.

إن هؤلاء الرواد الذين خرجوا من معطف هاوار وكانوا معظمهم من الكرد القادمين من تركيا والهايريين من الملاحقة بسبب نشاطهم السياسي هناك فتحوا المجال أمام الأجيال التي تلتهم على الرغم من القمع المنهجي الذي مورس بحق لغتهم. وهم مهدوا السبيل أمام جيل من المبدعين في مجالات شتى من الأدب والثقافة، يدونون نتاجهم بالأبجدية الوليدة، ولا يهم إن كانت الولادة بالطريقة القيصريّة أو كانت طبيعية. لقد ترسخت أقدامهم في تلك العوالم من دون أن يعانون مشكلة الحرف كما عاناها الأوائل.

وقد تعددت موضوعات المجلة التي عاشت بضع سنوات بجهد فردي، فمن المقال الصحفي إلى الريبورتاجات إلى القصة القصيرة إلى قصيدة الشعر وغير ذلك، تنوعت المواد في الجريدة التي هبّ كرد سورية لدعمها بالمال والمقال. وقد رصد الكاتب الكردي السويدي فرات جوري اهتمامًا أكبر بالقصة القصيرة التي فتحت لها المجلة أبوابها، فكتب في أنطولوجيا القصة الكرديّة ما يأتي:

«حين يلقي المرء نظرة على هاوار يصادف كل الأجناس الأدبية. لكن من الواضح أن للقصة القصيرة قصب السبق من بين كل هذه الأجناس. بعض الكتاب كتب قصة واحدة وبعضهم أكثر من قصة. وحسب مقال للكاتب فرهاد بيربال في مجلة Nûdem العدد 11 عام 1994 فإن لجالات بدرخان وحده اثنتا عشرة قصة قصيرة منشورة في هاوار، وللكتاب عثمان صبري سبع قصص ولأحمد مصطفى البوطي ست قصص.. إلخ»⁽³⁰⁾.

توقف صدور هاوار في عام 1943 أي بعد أحد عشر عامًا من صدور أول عدد منها، لتليها في الصدور مجلة رونا هي الشهيرة التي عنيت بأخبار الحرب العالمية الثانية، لتتوقف هي أيضًا عن الصدور عام 1945، وينتهي بذلك ما يمكننا تسميته بالعصر البدرخاني للصحافة الكرديّة الكرمانجية الذي دام حوالي نصف قرن.

بعد استقلال سورية عن فرنسا، تراجعت الأوضاع، فلم تصدر صحف ناطقة بالكرديّة إلى أن أسس أول حزب كردي سياسي في سورية عام 1957، وبدأ عصر الصحافة الحزبية السرية مع صحيفة Dengê Kurd أي صوت الكرد.

(30) مجموعة من المؤلفين، أنطولوجيا القصة الكرديّة - باللغة الكرديّة، (إسطنبول: منشورات Nûdem، د.ت).

موجز تاريخ الأدب الكردي في سورية

وقد استطاعت القصة القصيرة أن تتبوأ مركزاً مهماً بين الأجناس الأدبية التي أسهمت في ترسيخ النشر الكردي، وبرز كتاب قصة تركوا بصمات واضحة، منهم حسنى مته وجوان باتو وفرهاد بيربال وأنور كاراهان وغيرهم. ويضم كتاب (أنطولوجيا القصة الكردية القصيرة) تأليف الأديب فرات جوري عشرات من القصص التي كتبها الكرد منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى بدايات القرن الحادي والعشرين.

ومن القصص المهمة قصة (الجنة) للكاتب فرهاد شاكلي، وهي منشورة باللغة الكردية في كتاب الأنطولوجيا سابق الذكر وترجمت إلى اللغة العربية ونشرت مع قصص أخرى في كتاب واحد. ومن فقرات هذه القصة الفلسفية التي تتحدث عن الموت والقطيعة مع الماضي:

«ترددت كثيراً قبل أن أقرر. هل أعود إلى الورا أم أواصل السير؟ ولماذا أواصل السير وأني قد مات؟ كان هو الذي اختار هذا الاتجاه. لكنه الآن ميت ولا يستطيع إبداء رأيه. كان علي إذن أن أقرر بمفردي وجهة سيري. كان علي أن أتخذ القرار الأول دون أي وأنفذه أيضاً. لم يكن ذلك بالأمر الهين. لقد تربيت على إطاعة أوامر أبي والآن علي أن أقرر بنفسني فأني ليس إلا جثة بحاجة إلى من يحملها ويغير موضعها»⁽³¹⁾.

أما جوان باتو الذي نشر مجموعة قصصية عام 2000، فله قصة جميلة بعنوان الفأر والقط، نقتطف منها ما يلي:

«ننظرين إلى صغارك مرة أخرى: لم تفتتح عيونهم بعد. يحز في نفسك ذلك فتفكرين. تحسين المسافة بين باب الجحر وبين المخزن وتقديرين: (فلتكن المسافة عشرة أذرع). ترهفين السمع إلى باب الجحر وما حوله! لا حس ولا حركة. تقولين لنفسك: لا أحد في المنزل هذا اليوم. إلى متى سيكون القط بالمرصاد أما باب جحري؟ لا طاقة له على الصبر. لقد قطع الأمل عني بلا شك. ومن يدري فربما استشاط غيظاً لأنني أفلتُ نفسي من بين برائته ولم يعد يفكر في افتراسي! ها إنني أرى المسافة إلى المخزن قريبة. سأصل في لمح البصر. أليس له ما يشغله سواي؟ لا لا. لا أحد في المنزل.

أيتها الفأرة المسكينة. لقد جنيت على نفسك بنفسك وسعيت إلى حتفك بظلفك وألقيت نفسك في النار. أيتها الفأرة المسكينة. يا من على بصرها غشاوة. ها أنت تغمضين عينيك، تكتمين أنفاسك، تضعين قائمتيك الأماميتين بجانب قائمتيك الخلفيتين وتندفعين من باب الجحر بكل ما أوتيت من قوة.

رويداً رويداً. نعم. على مهل. ينتابك ألم حاد. تغشى بصرك غمامة سوداء. ينسد حلقك. ينقطع نفسك. تسيل بضع قطرات من الدم من أنفك. ولا يعود لديك متسع من الوقت للتفكير في صغارك الذين لم تفتتح أعينهم بعد»⁽³²⁾.

(31) مجموعة من المؤلفين، رماد النجوم، مختارات من القصة الكردية القصيرة، جان دوست (مقدم ومترجم)، ط1، (القاهرة، دار مقام، 2013).

(32) مجموعة من المؤلفين، رماد النجوم، ص44-43.

طغيان الشعر مرة أخرى

لم تسمح الأوضاع السياسية التي مرت بها سورية خلال تاريخها الحديث أن يبدأ الكرد السوريون بمشروع ثقافي شامل ومستمر منذ بدايات القرن الماضي. فبعد أن حصلت سورية على استقلالها عن فرنسا، انحسر الاهتمام الرسمي باللغة الكردية. وخلال عصر الانقلابات حتى مجيء حزب البعث العربي الاشتراكي إلى سدة الحكم عام 1963 لم تُعرف هناك منشورات كردية إلا ديوان ثورة الحرية للشاعر جكرخوين الذي طبع في دمشق عام 1954.

يقول الباحث الكردي مالميسانج Malmîsanij في بحثه المنشور في مدارات كرد، والمعنون (ماضي وحاضر نشر الكتب الكردية في سورية):

«لقد كانت السياسة السورية تجاه اللغة الكردية مثلاً نموذجياً على إبادة اللغة حيث لم يصدر أي كتاب باللغة الكردية في العقد الأول من حكم البعث في سورية»⁽³³⁾.

ثم يستطرد الباحث مالميسانج متتبّعاً تاريخ النشر باللغة الكردية في سورية فيقول:

«إنَّ أول كتاب كردي نشر في سورية كان للمؤلف الكردي حسين حزني موكرياني المولود في كردستان الشرقية (في إيران). في ما بعد كتب جلادت بدرخان بضع كتب بالكردية ونشرها في سورية في ثلاثينيات القرن الماضي. وفي عام 1957 تم تأسيس الحزب الديمقراطي الكردستاني (PDK-S) بشكل غير قانوني في سورية، وبدأ بنشر جريدة Dengê Kurd باللغة الكردية وبالأبجدية اللاتينية. كانت أهمية Dengê Kurd كجريدة هي أنها كانت تنشر بشكل دوري فضلاً عن محتواها السياسي. وقد كتب نورالدين ظاظا الذي ترأس الحزب لبعض الوقت، في مذكراته أن بعض الكتب الكردية نشرت سرّاً في ذلك الوقت»⁽³⁴⁾.

لقد كان المجتمع الكردي في بدايات القرن العشرين متخلفاً جداً مقارنة بمجتمعات الأقوام المجاورة. ولم ينصرف الأكراد إلى التعلم في ظل غياب حوافز لذلك، وكانت الأغلبية من الشعب الكردي تعاني ثقل الأمية. ففي العدد 17 من مجلة هاوار عام 1933 كتب أحد وجهاء البرازية من كوباني واسمه أحمد ملك (1895-1978) مقالاً صغيراً بعنوان (يا ويلنا)، يشكو فيه غياب مدارس كردية في بلدة كانيا عربان أي عين العرب المعروفة حالياً باسم كوباني. يقول الكاتب أحمد ملك:

«في سهل سروج اليوم توجد ما لا يقل عن 260 قرية للكرمانج (الكرد، المترجم محسن سيدا)، وفي كل قرية توجد ما لا يقل عن خمسين أسرة، وعلى مدار السنة تنجب الأطفال ولكن، كيف يعيش هؤلاء الأطفال؟ مما لا شكّ فيه أنهم

⁽³³⁾ مالميسانج، «ماضي وحاضر نشر الكتب باللغة الكردية في سورية»، موقع مدارات كرد، 12، 24، 2016.

⁽³⁴⁾ مالميسانج، «ماضي وحاضر نشر الكتب باللغة الكردية في سورية».

موجز تاريخ الأدب الكردي في سورية

يفنون أعمارهم في رعي الأبقار والأغنام، ولا يفقهون شيئاً من أمور الحياة ويعيشون في الجهل والتخلف. لننظر إلى الغرباء الذين يعيشون بين ظهرانينا، ففي ناحية كانيا عربان (كوباني، المترجم)، توجد اليوم بعض الأسر السريانية والمسيحية (الأرمنية، المترجم)، ولا يتجاوز عدد أطفالهم، في أحسن الأحوال 20 طفلاً، ومع ذلك فعندهم مدرستان وعدد من المعلمين، أما نحن فإن قلة قليلة من أبنائنا يذهبون إلى مدارسهم، وذلك بعد الترجي والتوسل إليهم»⁽³⁵⁾.

ويستطرد الكاتب أحمد ملك في شكواه من إهمال التعلم باللغة الكردية، وإحجام الأكراد عن ذلك فيقول:

«إن الغالبية من أهلنا هم من الأثرياء وأهل الدين، فلماذا لا يتعاون هؤلاء في ما بينهم لفتح مدرسة بلغتهم؟ لماذا يتم صرف الأموال في أمور لا طائل من ورائها ولا يتم صرفها في أمور ذات فائدة؟ لو أدرك هؤلاء أهمية هذا الطرح لوجدوا فيه النفع العظيم. إننا نحمل زعماءنا مسؤولية هذا الوضع باعتبارهم قدوة المجتمع وعليهم تقع مسؤولية توجيه هؤلاء الناس الجاهلين إلى الطريق القويم. لسنا وحدنا نعاني هذا الجهل، فكل المناطق التي ينتشر فيها الكرمانج (الكرد)، يعانون نفس المأساة»⁽³⁶⁾.

لقد غابت الصحافة الحرة، فغاب النشر عن ساحة الأدب الكردي، ولم يبق إلا الشعر يؤلفه الشعراء ويلقونه في المجالس والندوات التي كانت تعقد سرّاً حتى وقت متأخر من حكم حافظ الأسد في سورية.

لقد استلم الشعر مرة أخرى زمام المبادرة لحفظ اللغة الكردية كما حدث في القرون التي سبقت القرن التاسع عشر. وفي تركيا وبعد مجيء الكمالية وتأسيس الجمهورية التركية التي حاربت اللغة الكردية كانت الحال نفسه كما في سورية. لقد رفع الشعر الذي جادت به قرائح بعض المثقفين سرّاً شعلة اللغة الكردية، ومنعتها من الانطفاء نهائياً.

صحيح أن أجناساً أدبية عدة زحرت بها الصحف والمجلات التي كانت تصدر في سورية حتى الاستقلال، لكن الذي صمد في عهد الانقلابات ثم عهد عبد الناصر فالبعث حتى سبعينيات القرن العشرين كان الشعر لا غير.

جكر خوين

يعدّ جكر خوين (1903-1984) أشهر شاعر كردي في القرن العشرين على الإطلاق. ولد في قرية هساري التابعة لولاية ماردين في تركيا، وذاق مرارة اليتيم والفقر في طفولته. هاجرت أسرته في أثناء الحرب العالمية الأولى، واستوطنت قرى عدة. تلقى علومه الأولية -كالعادة- على يد رجال الدين، فدرس الفقه والمنطق والتفسير وعلوم اللغة العربية حتى حصل على إجازة بالإمامة، فأصبح إمام مسجد في إحدى القرى. وبعد مضي أعوام على ممارسته مهنة الإمامة خلع الجبة والعمامة في حركة مفاجئة وأصبح من بين أشد المنتقدين لرجال الدين في شعره.

(35) أحمد ملك، (مقال مترجم)، مدارات كرد، محسن سيّدا (مترجم)، تاريخ النشر 2015/10/15.

(36) أحمد ملك، مدارات كرد.

كتب جكر خوين الشعر بلغة كردية بسيطة وبإقاعات جميلة ناسجاً على منوال الشعراء الكلاسيكيين الكبار، ما جعل كثيرين يحفظون شعره عن ظهر قلب، ويتناقلونه شفاهاً. وكان للمغنين الكرد دور كبير في نشر قصائده الممنوعة من النشر في سورية وتركيا. وكان هو نفسه يلقي قصائده بطريقة أقرب إلى الغناء، ما لفت الأنظار إليه وإلى شعره.

نشر جكر خوين أول مجموعة شعرية له بالأبجدية اللاتينية في دمشق عام 1945، وهو ديوان يضم قصائد مرحلة الشباب، وفيها كثير من الغزل إلى جانب الهموم القومية.

لم يصدر ديوانه الثاني (ثورة الحرية) إلا في عام 1954. وفي هذه المجموعة الشعرية نلاحظ بوضوح انقلاب الشاعر على الدين، وهجومه العنيف على رجال الدين والإقطاع، وتمجيده الماركسية التي اعتنقها في أثناء الحرب العالمية الثانية. لم تخلُ قصائد هذا الديوان من نفحة قومية تستند إلى الماركسية والفكر اليساري الذي يبدو أن جكر خوين اعتنقه، فدعا الفلاحين الكرد إلى اليقظة والنهوض وعدم الخضوع لسلطة الآغا، إلى جانب دعواته رجال الدين الكرد إلى تغليب الموضوع القومي على ما سواه والقيام بدورهم التنويري بدلاً من تخدير الناس بحسب ما ورد في أكثر من قصيدة له.

في الديوان الثالث (من أنا؟) الذي صدر في بيروت (37) عام 1973 نجد لدى الشاعر محاولات تجديدية في كسر القوالب الكلاسيكية، لكن هذه الخطوة لم تصبح لديه مشروعاً متكاملًا، فبقي على كلاسيكيته، وأصدر خمسة دواوين شعرية أخرى بعد هجرته إلى السويد في عام 1979 حتى وفاته فيها عام 1984.

كتب جكر خوين القصة الشعرية أيضاً (سالار وميديا)، ونشر في أثناء وجوده في العراق وقيامه بتدريس اللغة الكردية في جامعة بغداد قاموساً باللغة الكردية سماه (القاموس الكردي) (38). إلى جانب ذلك كتب جكر خوين فصولاً من التاريخ الكردي نشرت بعد وفاته.

لقد أثر جكر خوين في جيل كامل من الشعراء سواء في أولئك الذين عاصروه أو الذين أتوا بعده، فנסجوا على منواله، واستسهلوا الشعر حتى ظنوا أن الشعر كلمات موزونة في الغزل أو حب الوطن. ويكاد بعض الشعراء يكون نسخة مكررة من الشاعر جكر خوين.

من جهة أخرى حاول بعض الشعراء مجارة حركة الحداثة الشعرية في العالم العربي والعالم، فكتبوا شعر التفعيلة من مثل دحام عبد الفتاح وجان دوست، ونحا بعضهم نحو شعراء قصيدة النثر من مثل أحمد الحسيني وتنكزار ماريني، بينما بقي آخرون أوفياء للعمود الشعري من مثل صالح حيدو وتبريز وكَلَش وملا نوري هساري، لكنهم لم يستطيعوا بلوغ مستوى الشاعر جكر خوين ولا تجاوزه شهرته وشعريته ولغته العذبة البسيطة والعفوية.

(37) شخصياً لا أظن أن الديوان صدر في بيروت بل يبدو من طباعته وخطه المضروب على الآلة الكاتبة أنه طبع في سورية، ولم يكن وضع كلمة بيروت مكاناً للنشر سوى حيلة وإجراء يتخذه مؤلفو الكتب وناشروها لاتقاء شر السلطات من الملاحقة والتحقيقات للوصول إلى المطابع السرية، وقد خضت شخصياً هذه التجربة.

(38) القاموس الكردي، (بغداد، 1962).

موجز تاريخ الأدب الكردي في سورية

إلى جانب جكر خوين لمع نجم شعراء وكتاب آخرين أهمهم الشاعر ملا أحمد بالو (1920-1991) الرجل الوطني الذي لم ينل من الشهرة ما نال جكر خوين على الرغم من أن شعره لم يكن أقل شأنًا من شعر زميله سواء في المبنى أم في المعنى.

كذلك اشتهر عثمان صبري (1905-1995) شاعرًا، وصدرت له مجموعات شعرية إلا أن انشغاله بالسياسة صرف همه عن الشعر وعوالمه.

النثر الكردي في سورية وبزوغ شمس الرواية

لم تستطع اللغة الكردية أن تتطور تطورًا سليمًا في ظل حكومة استبدادية لم تعترف بالهوية الكردية، وحاربت اللغة الكردية بمنعها عن وسائل الإعلام والصحافة والنشر. ومع ذلك فقد جاهد الكتاب الكرد للكتابة بلغتهم الأم غير آبهين بالعراقيل الكبيرة من مثل السجن، ومصادرة الكتب، وإغلاق المكتبات التي تباع الكتب الكردية، وتغريم أصحابها، وزجهم في السجون.

ومن أوائل الكتاب الكرد السوريين الذين كتبوا النثر بالكردية الكاتب شاهين بكر سوركلي (كوباني -1942) الذي صدر له عدد من المجموعات القصصية والروايات منذ أوائل الثمانينيات. ويُعدّ الكاتب بافي نازي (1946) من أوائل كتاب الرواية الكردية حتى إن بعضهم يعدّ روايته (الجمال المروية بالدم) Çiyayên bi xwîne avdayî أول رواية مكتوبة بالكردية في سورية، لكن الواضح أنها كتبت بالعربية في الأصل ثم ترجمت إلى الكردية، لتُنشر عام 1988 سرًا.

كذلك يعدّ الكاتب آزاد علي من جيل الرواد الذين اتجهوا إلى النثر الكردي، فنشر رواية البؤساء Yê Perîşan باللغة الكردية عام 1991.

نلاحظ أن الرواية الكردية والقصص القصيرة بدأت منذ ثمانينيات القرن الماضي، ولم تتجاوز الكتب المنشورة بالكردية في ذلك العقد بضعة روايات ومجموعات قصصية.

أما في التسعينيات فقد شهدت الساحة الثقافية الكردية انتعاشًا متزايدًا مع رياح التغيير التي شهدها العالم بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وانفتاح النظام السوري على الكرد لمدة محددة. ويقول الباحث مالميسانج في بحث له منشور في موقع (مدارات كرد):

«على سبيل المثال، صدرت 3 كتب في السبعينيات بينما صدر في الثمانينيات عشرون كتابًا، و111 كتابًا في التسعينيات. والأكثر من هذا، فقد ظهرت أجناس أدبية جديدة كالمذكرات والسير الذاتية في التسعينيات»⁽³⁹⁾.

(39) مالميسانج، «ماضي وحاضر نشر الكتب باللغة الكردية في سورية».

وقد اهتم بعض الكتاب الكرد بأدب الأطفال من مثل الكاتب عبد الرزاق أوسي الملقب رزو أوسي (1950-2010) الذي نشر بالتعاون مع الكاتب والمترجم محمد عبدو النجاري حكايات كردية معروفة باللغة الكردية بموافقة من وزارة الإعلام مثل Dik Diko، وكذلك Libhinarê عام 1991. ثم نشر محمد عبدو النجاري عام 2005 ثلاث مجموعات قصصية أخريات هي: Pengê, Bavê Hepûnê; Finda Şemal Şengê û. ونشر الكاتب محمد جميل سيدا (1918-2005) معجمه المسمى قاموس الحياة Ferhenga Jîn، وكتب الراحل في الصفحة الأولى أنه طبع قاموسه في بيروت لدى مطبعة أميرال. وهذا من الحيلات التي كان كثيرون يلجؤون إليها لتجنب الملاحقة، فالكاتب كانت تطبع في دمشق في مطابع تتقاضى مبالغ كبيرة بحجة أنها تطبع كتباً ممنوعة. ونشر كتاب آخرون مجموعات شعرية وقصصية وروايات من مثل دحام عبد الفتاح وبيرو رستم وكوني رش ونذير بالو وغيرهم.

وصدرت مجلات أدبية كردية عدة، وكلها بطبيعة الحال كانت تُطبع وتوزع سرّاً. ومن هذه المجلات نذكر: كلستان Gulistan، كلاويز Gelawêz، خوناف Xunav، نوروز Newroz، تورفان Torevan، زانين Zanîn، برس Pirs، هيفي Hêvî، آسو Aso، ستير Stêr.. الطريق Rê، وغيرها.

ومما لا شك فيه أن هذه المجلات قد أسهمت في تطوير النشر الكردي، وتشجيع الكتابة باللغة الكردية ولو بالحد الأدنى. ومن الملاحظ من خلال بحث مالميسانج المنشور في موقع (مدارات كرد) أن نشر الكتب الكردية قد تراجع بعد استلام بشار الأسد زمام الحكم في سورية خلفاً لوالده حافظ الأسد.

خاتمة

من خلال ما تقدم تعرفنا إلى الأدب الكردي (باللهجة الكرمانجية الشمالية) وسردنا بإيجاز سيرته التاريخية حتى وصلنا إلى مجلة هاوار التي نعدها أمّ الأدب الكردي في سورية.

وقد لاحظنا سبل نمو الأدب الكردي في سورية، وعيشه في الظل محروماً من شمس الحرية وهواء الاعتراف الدستوري بالكرد وحقوقهم ضمن الجمهورية السورية.

وعلى الرغم من القمع الذي مورس بحق اللغة الكردية ومن يكتب بها، فقد شق الأدب الكردي طريقه إلى النور على يد رواد حاولوا بما أوتوا من قوة أن يحافظوا على اللغة الكردية، وينقذوها من أن تبقى لغة شفاهية وحسب. ثم تبع جيل الرواد جيل أكثر نضجاً واهتماماً بقضايا الإبداع هو الجيل الحالي الذي أصبح أغلبه في المنفى.

ولاحظنا أن الأبجدية اللاتينية التي استنبطها الأمير الأديب جلادت بدرخان قد أصبحت للأسف عامل تفرقة بين الكرد، بعد أن عاشوا قروناً مديدة يستخدمون الأبجدية العربية التي حمت لغتهم من الاندثار، بعد أن اندثرت الأبجدية التي كانوا يكتبون بها قبل الإسلام.

موجز تاريخ الأدب الكردي في سورية

ومما لاحظناه أيضاً أن الرعيل الأول الذي حمل شعلة اللغة الكردية، وأبقى عليها متقدة كان من أولئك الكرد الهاربين من تركيا بسبب الثورات الكردية، من مثل جكر خوين، ونور الدين زازا، وقدرى جان، وأوسمان صبري، ووجلادت بدرخان وغيرهم إلى أن استتبت الأمور، ونشأ أدب كردي سوري ذو طابع محلي.

المصادر والمراجع

1. الخاني. أحمد، مم وزين، أمين أوسمان (شرح)، (بغداد، د.ت).
2. بايزيدي. ملا محمود، تواريخ قديم كردستان، (موسكو، 1986).
3. رسومتنامة أكراديه، جان دوست (مترجم)، (إسطنبول، منشورات نوبهار، 2010).
4. بدليسي. شرفخان، شرفنامه، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية).
5. جليل. د. جليلي، من تاريخ الإمارات في الإمبراطورية العثمانية، محمد عبدو النجاري (مترجم)، ط1، (دمشق، 1987).
6. خزندار. د. معروف، مخطوطات فريدة ومطبوعات نادرة، (بغداد، 1978).
7. دوست. جان، شعر وشعراء: مختارات من الشعر الكردي القديم والمعاصر، (سورية/ القامشلي، منشورات مكتبة جوان، 1991).
8. الدر الثمين في شرح مم وزين، (دهوك، منشورات سبيريز، 2006).
9. زكي. محمد أمين، تاريخ الكرد وكردستان، (القاهرة، مطبعة دار السعادة، 1939).
10. فروش. زميل، بائع السلال: ملحمة من الفولكلور الكردي، محمد عبدو النجاري (معد ومترجم)، (دمشق: مطبعة الكاتب العربي، 1985).
11. مان. أوسكار، التحفة المظفرية، ط3، (أربيل، منشورات آراس، 2011).
12. مجموعة من المؤلفين، أنطولوجيا القصة الكردية - باللغة الكردية، (إسطنبول: منشورات Nûdem، د.ت).
13. مجموعة من المؤلفين، رماد النجوم، مختارات من القصة الكردية القصيرة، جان دوست (مقدم ومترجم)، ط1، (القاهرة، دار مقام، 2013).
14. مينورسكي. فلاديمير، الأكراد، ملاحظات وانطباعات، معروف خزندار (مترجم)، (رابطة كاوا للثقافة الكردية: 1987).

أدب الفولكلور الكردي

حيدر عمر

المحتويات

182	ملخص.....
183	تمهيد.....
184	ما الفولكلور؟.....
188	الفولكلور والشعب.....
190	جمع أنواع أدب الفولكلور الكردي وتدوينه.....
190	موجز جهد المستشرقين.....
192	موجز جهد الفولكلوريين الكرد.....
195	أجناس أدب الفولكلور الكردي.....
196	القصص الأسطورية.....
199	الحكاية.....
201	الملحمة.....
202	الملحمة البطولية.....
202	ملاحم الحب والعشق.....
203	ملحمة خج وسيامند.....
204	ملحمة ممبي آلان.....
209	الأمثال والحكم.....
210	مضامين الأمثال والحكم.....
215	الغناء.....
218	الإيرودتيكية في الغناء الفولكلوري الكردي.....
221	أدب الفولكلور الكردي والثقافات المجاورة.....
225	تثاقف أو مثاقفة.....
226	نتائج البحث.....
227	المراجع.....
227	أولاً: المراجع باللغة العربية.....
227	ثانياً: المراجع باللغة الكردية.....

ملخص

ما قدمته في هذه الدراسة الموجزة عن أدب الفولكلور الكردي جديدٌ في اللغة العربية، لم يسبقه سوى دراسة للأستاذ الدكتور عز الدين مصطفى رسول، أستاذ الأدب الكردي في جامعة صلاح الدين في أربيل في كردستان العراق، بعنوان (دراسة في أدب الفولكلور الكردي)، صدرت عن وزارة الثقافة والإعلام/ دار الثقافة والنشر الكردية عام 1987، وهي ترجمة لكتابه ذي العنوان نفسه من الكردية إلى العربية، وقد اقتصر الباحث في بحثه على دراسة أدب الفولكلور الكردي في كردستان العراق فقط، وهو أحد مراجع هذا البحث.

حاولت جاهداً أن يكون بحثي -على الرغم من إيجازه- شاملاً أجزاء كردستان الأربعة، وأكراد الاتحاد السوفياتي السابق. مهّدت للبحث بكلمة مقتضبة عن أسبقية الاهتمام بمواد الفولكلور وورودها في كتب بعض الرحّالة، من دون أن يكون تجميع تلك المواد غايتهم، لظهور هذا العلم وإيلائه الاهتمام.

بعد ذلك وقفت عند معنى (الفولكلور) وتعريفه، فعرضت آراء بعض الفلاسفة والمفكرين والفولكلوريين الغربيين والشرقيين، ثم أوردت سريعاً ما ذهب إليه بعض الباحثين العرب والكرد.

لمست من خلال عرض تلك الآراء تبايناً يسيراً بينها، أو يمكن القول إن بعضها أغفلت الإشارة إلى بعض جوانب الفولكلور، وبخاصة جانب الحياة الروحية والشعبية، والجانب المادي المتمثل في الحِرَف والمصنوعات اليدوية والأزياء والأطعمة. ورأيت أن تعريف مجمع اللغة العربية يمكن أن يكون شاملاً. ثم أبدت رأياً، فأجزته بأن الفولكلور في العربية يعني التراث الشعبي وفق ما ورد في تعريف مجمع اللغة العربية، وهذا التراث يشمل ما هو **منطوق**، أي كل ما كانت الكلمة أدواته، **ومصنوع**، أي مادي من مثل المصنوعات اليدوية التقليدية والأزياء والأطعمة، **وممارسة**، من مثل العادات والتقاليد الاجتماعية، **ومعتقدات**، من مثل الطقوس الدينية.

ورأيت أن البحث في الفولكلور يقتضي البحث في المقصود من مفهوم (الشعب) لأنه يُذكر حيثما يُذكر (الفولكلور)، فهما مفهومان متلازمان. وعرضت أيضاً آراء بعض المفكرين والباحثين في هذا الموضوع.

ثم عرجت إلى الموضوع الرئيس للبحث، وهو أدب الفولكلور الكردي، من دون الجوانب الروحية والاجتماعية والمادية. فعرضت جهد المستشرقين والباحثين الكرد، وتبين لي أن أكثره انصبت على التجميع، وقلة قليلة منهم أصدرت دراسات في أدب الفولكلور، وبخاصة في العشرين سنة الأخيرة. ثم درست خمسة أجناس من أدب الفولكلور، هي القصة الأسطورية، والحكاية الشعبية، والملاحم البطولية والعاطفية، والأمثال والحكم، والغناء.

وعلى الرغم من أن حجم البحث لم يسمح لي بأن أتوسّع أكثر، فإنه توصل إلى نتائج مهمة، وغير مسبوقة، وخصوصاً في الدراسات الكردية باللغة العربية، مثل غنى الغناء الفولكلوري الكردي بالترعة الإيروتيكية، والتشابه الكبير بين أدب الفولكلور الكردي وأدب الفولكلور لدى الشعوب المجاورة؛ العرب والفرس والترك، وبخاصة في ميداني الأمثال والحكم، والحكاية الشعبية، ما يشير إلى عملية تلاقح ثقافي بين ثقافات الشعوب الأربعة. وهو موضوع جدير بالدرس والتحليل، تقع مهمته على عاتق باحثي هذه الشعوب المجاورة.

تمهيد

مادة الفولكلور وتدوينها قديمة قَدَم الإنسان، فُكْتُبَت الرِّحَالَة والمؤرخين اليونانيين، وكذلك العرب تخرز بكثير من المعتقدات الدينية، والقصص والعادات والتقاليد وأساليب الحياة لدى الشعوب والأمم المختلفة. إن نظرة سريعة في كتاب (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار) المعروف بـ (رحلة ابن بطوطة)، تطلعننا على عادات أقوام وشعوب مختلفات، من مثل العرب والتركمان والهنود والصينيين والتتار وغيرهم، في المأكل والملبس والمسكن. ثم إن كتاب الرحالة العثماني أوليا جلبي (1611 - 1684) الموسوم بـ (أوليا جلبي سياحتنامسي)، (رحلة أوليا جلبي) يضم بعض أجزاءه كثيرًا عن الصناعات اليدوية الكردية، وقد دَوَّنَ المستشرقون الأوروبيون في تقاريرهم وأبحاثهم كثيرًا من عادات الشرقيين عربًا وكردًا وغيرهم، مثلما نرى الباحث جلال زنكبادي ينقل عن الباحثة الإيطالية ميريلا كالييتي، أنها ذكرت في بحث لها أسماء بعض المستشرقين الإيطاليين الذين زاروا كردستان، أو مروا منها إلى بلاد فارس وأرمينيا، بدءًا من أوائل القرن الثالث عشر، قد دَوَّنوا كثيرًا من عادات شعوب تلك البلدان وتقاليدهم⁽¹⁾.

إذا كان الاهتمام بالمادة الفولكلورية قديمًا، فإن الاهتمام بها جمعًا وتصنيفًا، وبالفولكلور علمًا، لم يظهر إلا متأخرًا، وقد ارتبط ظهور هذا الاهتمام بالحركة الرومانسية القومية التي ظهرت في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر⁽²⁾، وألهمت عملية إعادة إحياء الفولكلور، إيجاد هوية فريدة موحدة للشعب المعني. وهذا ما أدى إلى توظيف الفولكلور لأغراض سياسية.

حول تأثير الحركة الرومانسية القومية في إثارة الاهتمام بالفولكلور واستخدامه سياسيًا، ينقل الباحث الفولكلوري الكردي بدران حكمت عن ريتشارد دورسون قوله: «إن السبب الرئيسي في استخدام الفولكلور لأغراض سياسية يعود إلى الرومانسية القومية التي ظهرت في القرن التاسع عشر. بدأت هذه الحركة في ألمانيا على يدي كوتفريد فون هردر (1803-1744) والأخوين جريم (ياكوب 1785-1863) وفيلهم (1786-1859)، وفي فينلندا مع إلياس لونروت (1802-1884) وكرونان (1863-1933)، وفي إيرلندا مع دوغلاس هيد (1860-1949)»⁽³⁾.

ويمكننا أن نفهم هذا الارتباط بين الاهتمام بالفولكلور والحركة الرومانسية القومية، بأن الحركات التحررية عادت إلى ماضي شعوبها، وإلى الإنسان البسيط، لتتعرف إلى ماضيها وأصولها، ولتجدد هويتها القومية، وتزيد وعيها القومي، وذلك جزء من الأيديولوجية القومية الرامية إلى التحرر القومي.

(1) جلال زنكبادي: الكردلوجيا، موسوعة مصغرة، ط1، (كردستان العراق/ أربيل، مطبعة جامعة صلاح الدين)، ص 17، 18.

(2) هي حركة فنية أدبية وفكرية، نشأت في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر، وسرعان ما راجت في بلدان أوروبية أخرى، خصوصًا في بريطانيا وألمانيا وأسبانيا، ووصلت ذروتها بين عامي (1800) و(1840). وقد ظهرت كردة فعل ضد الثورة الصناعية، وكانت تعد ضد الأرستقراطية والمعايير الاجتماعية والسياسية في عصر التنوير، وكان تأثيرها في نمو القومية لدى الشعوب واضحًا. ويكيبيديا.

(3) Ramazan Pertev (Editor) *Edebiyata Kurdî ya gelêrî*, çapa yekem, Avesta, Istanbul 2015, rû 30.

أدب الفولكلور الكردي

يقول آزاد أسلان في هذا الصدد: «كلا المفهومين، الفولكلور والقومية، مرتبطان ارتباطاً وثيقاً. لقد كان ويليام. آ. ويلسون على حق إذ ادّعى أن أبحاث الفولكلور التي تمت في أوروبا، كانت منذ البداية مرتبطة بالحركة الرومانسية القومية»⁽⁴⁾.

ومنذ عام (1846)، عندما «بدأ دارسو الآثار في كل من إنكلترا وألمانيا يبدون اهتماماً كبيراً بأساليب معيشة الطبقات الدنيا»⁽⁵⁾، بدأ مصطلح (فولكلور) يتكرر كثيراً في الدراسات التي تناولت تراث الأمم والشعوب، وزاحم مصطلحاً آخر سبقه على أيدي الباحثين الألمان في ميدان الفولكلور، وهو المصطلح الألماني (فولكسكوندة).

ما الفولكلور؟

(فولكلور) كلمة إنكليزية مركبة من (فولك) بمعنى الناس، الشعب، و(لور) بمعنى المعرفة والحكمة، أي (حكمة الشعب أو الشعوب)، ظهرت لأول مرة في منتصف القرن التاسع عشر، وتحديداً عام (1846) في مقالة لعالم الآثار الانكليزي ويليام جون تومس (1803-1885)، اقترح فيها تبني هذا المصطلح للدلالة على التراث الثقافي الشفاهي للشعوب، مركزاً «على المعتقدات الخرافية والعادات والمرويات المأثورة»⁽⁶⁾ بمثل القصص الشعبية والأغاني والأمثال والحكم وغيرها من الفنون المنطوقة، وأشار فيها إلى الجهد الذي سبقه في هذا الميدان في بعض البلدان الأوروبية من مثل ألمانيا وفينلندا إضافة إلى إنكلترا، ولكن المصطلح لم يقف عند التراث الثقافي فحسب، بل تعداه إلى التراث المادي أيضاً، بضغط مصطلح آخر ظهر في العقود الأخيرة، هو (الحياة الشعبية) الذي يدعي مؤيدوه «أن الفولكلوريين يركزون اهتمامهم على جانب ضيق جداً من المادة الدراسية، ألا وهو الأشكال الأدبية، ويهملون المنتجات الملموسة التي تبدها أيدي الحرفيين الشعبيين، ويؤكدون أن دراسة (الحياة الشعبية) تستوعب كافة مظاهر الثقافة التقليدية، بما في ذلك التراث الشعبي الشفاهي»⁽⁷⁾. ومن هنا تعددت التعريفات التي طالت هذا العلم، ولكنها على الرغم من تعددها ظلت جميعاً متقاربة.

ونحن إذ نحاول أن نلم في هذه الدراسة ببعض جوانب الفولكلور الكردي، لا بد لنا من أن نستعرض آراء علماء مختصين في تعريفهم للفولكلور.

⁽⁴⁾ Ramazan Pertew. Editor, rû 112.

⁽⁵⁾ د. دورسون: نظريات الفولكلور المعاصرة، أ.د. حسين الشامي وأ.د. محمد الجوهري (مترجمان)، ط1، (السعودية، د.ن، 2007)، ص 16.
محاضرات في الأدب الشعبي

⁽⁶⁾ http://brahimston.blogspot.de/2014/03/blog-post_9652.html

⁽⁷⁾ د. دورسون، ص 18.

في الحقيقة، إن تحديد المقصود بالفولكلور مسألة ليست سهلة، ذلك لأن المشتغلين في هذا الميدان، أو العلوم الإنسانية ذات العلاقة بالفولكلور، لم يتفقوا جميعاً على تعريف واحد، أو معنى جامع له، ويعود السبب في ذلك إلى أن الفولكلور يشمل موضوعات مختلفة ومتباينة⁽⁸⁾. ومن هنا تعددت المعايير، واختلفت في تعريف الفولكلور، وتحديد معناه. ولعل هذا ما لاحظناه في التعريف الذي قدمه صاحب المصطلح، ونقصد به الإنكليزي ويليام جون تومس، ولم يذكر في تعريفه الذي قدمه، العلوم الشعبية، من مثل الطب الشعبي، والحرف والصناعات اليدوية وأدوات صنعها والأزياء القومية، والأطعمة وغير ذلك مما يتعلق بالثقافة الشعبية.

هناك من الفولكلوريين من يرى أن الفولكلور «هو الأدب الشعبي فقط، ينتقل عن طريق الرواية»⁽⁹⁾، ويمثل عالم الفولكلور الأمريكي فرنسيس آتلي (1907- 1974) هذا التعريف الذي نراه يضيق مجال الفولكلور، فيستبعد الفنون الأخرى، من مثل الموسيقى والرقص، والجانبين الاجتماعي والمادي، ويتفق معه وليم باسكوم (1912 - 1981) الفولكلوري والأنثروبولوجي الأمريكي، الذي يرى أن الفولكلور ينتقل شفاهاً، ويتضمن الفنون الكلامية، وهو بذلك يستبعد أقساماً كثيرة من الفولكلور، من مثل النحت والرسم والعادات والمعتقدات الشعبية والطب الشعبي وغيرها⁽¹⁰⁾.

ويذهب الأنثروبولوجيون إلى استخدام مصطلحات أخريات للدلالة على الفولكلور، من مثل الأدب غير المكتوب، أو غير المدون، أو الأدب البدائي⁽¹¹⁾. وهم في ذلك لا يختلفون عن أصحاب التعريفين السابقين، فيستبعدون الفنون والعلوم الشعبية والعادات والتقاليد والمعتقدات. إلا أن بعض الدارسين والباحثين منهم يوسعون ميدان الفولكلور، ليشمل العادات والتقاليد الاجتماعية، والمعتقدات الخرافية، والأدب الشعبي، ولعل الفرنسي هنري جايدوز (1842 - 1932) الذي درس في ألمانيا، وتنقل كثيراً بين إنكلترا وإيرلندا، وتخصص في الأساطير والأدب الشعبي والتقاليد والأعراف، يعدّ أشهرهم في هذا المجال. أما إسبينوزا، فهو يعرف الفولكلور بأنه المعرفة الشعبية، وذلك تمييزاً لها عن المعرفة العلمية⁽¹²⁾.

إذا كان ما لدى إسبينوزا مكتفياً جداً، فإن آخرين، ومنهم هردوج، يرون أن الفولكلور يتضمن المظاهر الأدبية والفكرية للثقافة التي استمرت عبر التراث غير المدون، وهذه المظاهر تشمل الأساطير والحكايات والأغاني الشعبية وغيرها من

(8) ليندة حاج صدوق: الإبداع الفولكلوري على ضوء قانون الملكية الفكرية. رسالة جامعية، قُدمت إلى جامعة الجزائر سنة 2012، ص 13.

http://biblio.univ-alger.dz/jspui/bitstream/1635/11514/1/HADJ%20SADOK_LYNDA.PDF.pdf

(9) ليندة حاج صدوق، ص 16.

(10) ليندة حاج صدوق، ص 17.

(11) ليندة حاج صدوق، ص 17.

(12) ليندة حاج صدوق، ص 18.

أدب الفولكلور الكردي

الأدب غير المدون، ويمضي هزوح، فيوسع مجال الدراسة الفولكلورية، لتضم ما له علاقة بالثقافة الشعبية كله⁽¹³⁾. ولكن ما يؤخذ على الأنثروبولوجيين هو أنهم مهّدوا بأبحاثهم الطريق لاستغلال الفولكلور لأغراض استعمارية⁽¹⁴⁾.

أما الإثنولوجيون الذين يدرسون الثقافات الإنسانية، ويهتمون بالأجناس البشرية، وخصائصها، وحياة المجتمعات البدائية، فيرون أن الفولكلور يشمل الأدب الشفاهي المتناقل من جيل إلى جيل، والمعتقدات والأغاني واللغة والتنظيم الاجتماعي والأعراف والنحت والفنون والحرف، بعناصر الحياة كلها المادية والاجتماعية لأي مجتمع إنساني. وهو نتاج جماعي ينتقل من جيل إلى جيل⁽¹⁵⁾.

واضح أن ما أوردناه إلى الآن من تعريفات، كانت صادرة عن باحثين غربيين، المصدر الذي نهض منه هذا العلم. ونرى أنه لا بد أن ننظر في جعبة بعض الباحثين العرب والكرد أيضاً، لنعرض ما فيها مما يخص هذا الموضوع. ونحن إذ نحاول ذلك، رأينا الدكتور عبد الحميد الكافي في دراسة له بعنوان (التراث، تعريفه وأشكاله وأنواعه)، يقول: «لكي تكون اللغة العربية كلمة مرادفة لـ(الفولكلور) قررت الأمانة العامة لمجمع اللغة العربية وضع كلمة (تراث) بدل كلمة (فولكلور) الإنكليزية، على اعتبار أن كلمة (تراث) تشمل ما تركه الأوائل من مؤلفات لغوية وفروعها، والعلوم منها الطبية والفلكية والصناعية وغيرها، وأبنية وقلاع وفنون من رسم وموسيقى وغناء ورقص وغيرها. وتشملها كلها كلمة (تراث)..... فأينما تجد كلمة (فولكلور) فهي إذاً (التراث الشعبي) والعكس صحيح».

والتراث بمفهومه البسيط هو خلاصة ما خلفته (ورثته) الأجيال السالفة للأجيال الحالية، ومن الناحية العلمية هو علم ثقافي قائم بذاته يختص بقطاع معين من الثقافة (الثقافة التقليدية أو الشعبية)، ويلقي الضوء عليها من زوايا تاريخية وجغرافية واجتماعية ونفسية. والتراث الشعبي هو عادات الناس وتقاليدهم، وما يعبرون عنه من أفكار ومشاعر يتناقلونها جيلاً عن جيل، ويشمل التراث الأشعار والقصائد المتغنّى بها وقصص الجن والقصص البطولية والأساطير، وكذلك الفنون والحرف وأنواع الرقص واللعب واللهو والأغاني أو الحكايات الشعرية للأطفال، والأمثال السائرة والألغاز والأحاجي والمفاهيم الخرافية والاحتفالات والأعياد الدينية⁽¹⁶⁾.

ويقول الدكتور أحمد إبراهيم خضر في عرضه كتاب (علم الفولكلور والأدب الشعبي) للدكتور محمد محمد حسين «وضع الدكتور محمد حسين تعريفاً جاء فيه: الفولكلور اصطلاح ظهر في أوروبا للمرة الأولى في منتصف القرن

⁽¹³⁾ ليندة حاج صدوق، ص 18.

⁽¹⁴⁾ Ramazan Pertev (Editor), rû 32.

⁽¹⁵⁾ ليندة حاج صدوق، ص 20.

⁽¹⁶⁾ <https://de-de.facebook.com/egyptian.school.preservetioan/posts/1454628744795893>

الماضي، ليدل على الدراسات التي تتصل بعادات الشعوب وتقاليدهم وطقوسهم وأساطيرهم ومعتقداتهم وفنونهم، وما يجري على ألسنتهم من أغان وأمثال، أو شتائم وأهازيج»⁽¹⁷⁾.

الملاحظ أن هذا التعريف لم يخرج على التعريفات السابقة. إلا أن اللافت فيه هو أنه زاد عليها، بأن جعل (الشتائم) أيضًا ضمن الفلوكلور، ما يوحي بموقف مناهض لهذا العلم. والحقيقة أن ما يُفهم من العرض الذي يقدمه الدكتور أحمد إبراهيم خضر أن مؤلف الكتاب ينظر إلى الفولكلور بعين الريبة، ويتهمه بإثارة النعرات الفرعونية واللهجات العامية التي تهدد وحدة اللغة العربية، ثم إنه استبعد الجانب المادي للفولكلور المتمثل في الصناعات اليدوية والحرف والأزياء والأطعمة وأنواعها وطرائق إعدادها.

وقد أدلى الدكتور عز الدين مصطفى رسول، أستاذ الأدب الكردي في جامعة صلاح الدين في أربيل، بدلوه في هذا الموضوع، فقال: «تشمل كلمة (فولكلور) الغربية اليوم ميادين واسعة من التراث الشعبي، ابتداءً ببقايا الأزياء القومية، وبالزري القومي المعاصر، والأفرشة، وأدوات الطعام، إلى الأطعمة الشعبية نفسها، وإلى النقوش والزخارف، وكل ما يحافظ على السمات القومية لشعب ما، في مصنوع يدوي، أو إنتاج فكري. غير أن كلمة (فولكلور) تعني في ميدان الأدب، ما يسميه دارسو الأدب عند بعض الأمم بالإبداع الشعبي الشفوي»⁽¹⁸⁾.

أما الدكتور أحمد محمود الخليل، فيقول: «توسّع معنى الفولكلور في الدراسات الحديثة، فصار يدل على التراث الشعبي عامة، كالمعتقدات والعادات والتقاليد والأزياء، والأمثال، والموسيقى، والأغاني، والأحاجي والألغاز»⁽¹⁹⁾. نراه أيضًا يستبعد الجانب المادي، فلا يذكر منه سوى (الأزياء)، إلا إذا افترضنا أن عبارة (التراث الشعبي عامة) الواردة لديه تعني جوانب الفولكلور المنطوقة والاجتماعية والمادية.

من الملاحظ أن من أوردنا عنهم تعريفاتهم للفولكلور قد عني معظمه بالجانب الأدبي أو المنطوق منه، وبعض مظاهر الحياة الاجتماعية من مثل العادات والأعراف والتقاليد الشعبية، باستثناء قلة منهم، أشاروا إلى بعض تجليات الجانب المادي المتمثل في الحرف والمصنوعات اليدوية والأزياء والأطعمة، وفق ما جاء في تعريف مجمع اللغة العربية. وقد أوجز الدكتور عز الدين مصطفى رسول الجانبين الأدبي والمادي كليهما في ذيل تعريفه في عبارة مكثفة (مصنوع يدوي أو إنتاج فكري). أما من حيث حفظه وانتقاله، فدارسو الفولكلور جميعهم يجمعون على أن الشفاهية هي وسيلة انتقاله من جيل إلى جيل.

⁽¹⁷⁾ أحمد إبراهيم خضر: مقالة: علم الفولكلور والأدب الشعبي.

http://www.alukah.net/literature_language/0/8529/

⁽¹⁸⁾ الدكتور عز الدين مصطفى رسول: دراسة في أدب الفولكلور الكردي، حيدر عمر (مترجمًا)، (بغداد، دار الثقافة والنشر الكردية، 1987)، ص 9.

⁽¹⁹⁾ الدكتور أحمد محمد الخليل، الشخصية الكردية، ط1، (أربيل، دار موكرياني للبحوث والنشر، 2013)، ص 231.

أدب الفولكلور الكردي

والحقيقة، إن كل ما ورد سابقاً، ربما لا يصلح أن يكون تعريفاً أو تعريفات للفولكلور، بقدر ما هو مضامين الفولكلور. فنحن نرى أن معناه في العربية لا يتجاوز (التراث الشعبي) **منطوقاً**، أي كل ما كانت الكلمة أداته، و**مصنوعاً** من مثل المصنوعات اليدوية التقليدية والأزياء والأطعمة، وممارسةً من مثل العادات الاجتماعية، و**معتقداتٍ** من مثل الطقوس الدينية، وهو نتاج جماعي.

والفولكلور إذ ينتقل من جيل إلى جيل، لا بد أن يتعرّض في جانبه المنطوق خاصة طوال رحلته عبر العصور إلى بعض التغيير، فيسقط بعضه بفعل النسيان أو موت الرواة، أو قد يتلاعب به خيال الرواة، فيزيدون أو ينقصون، أو قد يُزاد عليه بعض الإضافات بفعل التغييرات التي تطرأ على أنماط الحياة الاجتماعية والفكرية، ليتلاءم مع أحوال العصر، ما ينفي عنه صفة الثبات التي قد تتبادر إلى الأذهان. يقول بدران حكمت: «النتاج الفولكلوري ليس ثابتاً، إنه يُنتج في ظروف زمانية وجغرافية وتاريخية واجتماعية، وتبعاً لذلك ينقل معه إضافات جديدة إلى أيامنا»⁽²⁰⁾. ومن هنا تتعدد الروايات لقصة واحدة مثلاً، فنحن نجد أكثر من خمس روايات لقصة (زمبيلفروش / بائع السلال) في أدب الفولكلور الكردي.

الفولكلور والشعب

حين يدور الحديث عن الفولكلور، أو التراث بحسب تعريف مجمع اللغة العربية، نرى كلمة (الشعب) ملازمة له. فما المقصود بـ (الشعب)؟ أهو المجتمع كله أم فئة منه؟ هل الشعب هو الفلاحون الذين كانوا موضوع أعمال الأخوين جريم الألمانيين في القرن التاسع عشر؟ هل يمكننا أن نضم الأميين إلى الفلاحين؟ هل مفهوم الشعب هنا يشير إلى أولئك الذين ابتعدوا عن العادات والتقاليد الذين لا يعدهم عالم الفولكلور الأميركي ريشارد دورسون (1916 – 1981) من فئة المثقفين؟ وهل يشمل هذا المفهوم الصناعيين المدنيين (من المدينة)؟ إنها أسئلة مهمة تواجه دارس الفولكلور.

ظل مفهوم (الشعب) في الغرب، وخصوصاً في ألمانيا مدة طويلة يشير إلى الفلاحين أو الطبقات الاجتماعية الدنيا. وقد تبنى هذا المفهوم علماء الفولكلور سكونده الألمان⁽²¹⁾ وأنه يشير إلى غير المتعلمين، المتخلفين عن المدنية، والقرويين⁽²²⁾. فقد ذهب كثيرون من الفولكلوريين الغربيين، من مثل هوفمن كراير (1864 – 1936) إلى أن «الشعب هو أولئك الناس الذين يتمتعون بنوع من الفكر البدائي، وبأنهم لا يبتكرون الثقافة، وإنما يتداولونها نقلاً عن الجماعات الأكثر تطوراً اجتماعياً وفكرياً»⁽²³⁾.

⁽²⁰⁾ Ramazan Pertev (Editor), rû 30.

⁽²¹⁾ محمد الجوهري (تحرير)، مقدمة في التراث الشعبي. (كتاب إلكتروني)، ص 23.

⁽²²⁾ Ramazan Pertev (Editor), rû 37.

⁽²³⁾ مبروك بوطوقة، (مناهج-دراسة-الفولكلور).

يرى الباحث الفولكلوري الكردي بدران حكمت «أن الأنتلجنسيا الغربية ظلت ردحاً طويلاً ترى أن (الشعب) هو الفئة المتخلفة في المجتمع، أي إن الشعب يتكون من الجهلة والأُميين والقرويين، من أولئك الذين هم خارج فئة العلماء والمثقفين، وأن هناك فولكلوريون غربيون يرون أن الطبقة الاجتماعية العليا أو الأرستقراطية هي التي تنتج الثقافة، والثقافة تنحدر من الأعلى نحو الأسفل، نحو الشعب الذي يتمتع بالفكر البدائي، ومع هذا الانحدار تفقد كثيراً من خصائصها شكلاً ومضموناً»⁽²⁴⁾.

وعلى الرغم من أن الباحث الفولكلوري الروسي فلاديمير بروب (1895 - 1970) انتقد الباحثين الغربيين، وبخاصة الفرنسيين والألمان، بأنهم يحصرّون مفهوم (الشعب) في القرويين والفلاحين، ويجرون عليهم دراساتهم، فإنه هو نفسه يرى الفولكلور نتاج الطبقة الاجتماعية الدنيا، بمعنى أنه يجمع بين الفولكلور وتلك الطبقة، ويصنّف الأرستقراطية والفئات الحاكمة خارج مفهوم الشعب⁽²⁵⁾. ربما كان موقف بروب ناتجاً عن ضغط التوجه الرسمي في الاتحاد السوفياتي السابق لتوظيف الفولكلور أيديولوجياً، فقد كان أحد الشكلانيين الروس، ولكنه تبرا من المدرسة الشكلائية، بحسب ريتشارد دورسون (1916 - 1981)⁽²⁶⁾.

ويذهب أستاذ الفولكلور الكردي في الاتحاد السوفياتي السابق، الأخوان أورديخان جليل (1932 - 2007) وجليل جليل (1936 -) إلى أن «القرويين والفلاحين هم صانعو الفولكلور الكردي»⁽²⁷⁾. ما يعني أنهما يقفان إلى جانب علماء الفولكلور الغربيين في تضيق مفهوم (الشعب)، ليشمل القرويين والفلاحين فحسب.

إلا أن الباحث الفولكلوري الكردي بدران حكمت يرى أن هذا الموقف ناتج عن توجه أيديولوجي، ولا يمكن أن نجعل الإنتلجنسيا والطبقة الأرستقراطية خارج دائرة إنتاج الفولكلور، ذلك لأن «أغلب النتاج الفولكلوري يخدم النظام الاجتماعي السائد، ويعمل على ترسيخه، ومن هنا لا بد أن يكون لأهل الحكم والطبقة الأرستقراطية فولكلورها، الذي يهدف إلى الحفاظ على نظامها الاجتماعي ومصالحها»⁽²⁸⁾، وهذا ما ذهب إليه المستشرق باسيل نيكيتين (1885 - 1960) أيضاً إذ قال: «كان الفولكلور الكردي أداة يستخدمها الإقطاع للتأثير على عامة الناس والشغيلة الكرد من رعاة

أدب الفولكلور الكردي

وَزَّرَاع»⁽²⁹⁾، ولعل المثل الكردي القائل: (قِلَّ البِد التي لا تستطيع عَضُّها)⁽³⁰⁾ الذي يتردد صدها في الثقافة العربية أيضًا، يدخل في هذا الاتجاه، من حيث كونه يهدف إلى ترسيخ العبودية وإطاعة القوي.

ولا يختلف مفهوم الشعب في الشرق عما هو في الغرب، بحسب بدران حكمت: «يُعَبَّر في الشرق عن هذا المفهوم بـ (الرعية / الرعايا)، فهي قياسًا بالقادة والأرستقراطيين، تحتل منزلة أدنى، فهؤلاء القادة لا يعتبرون أنفسهم من الشعب»⁽³¹⁾.

وفي المجتمع الكردي ارتبط مفهوم (الشعب) بالمناطقية أو الجغرافيا، أو بالعشيرة أحيانًا⁽³²⁾، فكثيرًا ما تُسمع تعبيرات من مثل (سكان جبل الكرد) أو (أهل القرية) أو (أهل المدينة) أو (الأمكيون عنيدون) نسبة إلى عشيرة (آمكا)، من دون تمييز بين الفئات الاجتماعية في تلك الأماكن الجغرافية، وفي الوقت نفسه نسمع تعبيرات على غرار (عائلة بدرخان باشا) و(أغوات جبل الكرد)، ما يعني أن الطبقة الأرستقراطية الكردية تكون مجموعة معينة بخلاف فئات الشعب الأخريات، ولها فولكلورها أيضًا. ومن هنا نرى أنه لا يمكن أن تكون ثمة مجموعة أو فئة اجتماعية خارج مفهوم (الشعب) وخارج دائرة إنتاج الفولكلور أيضًا، حتى وإن تعالت فئة اجتماعية على غيرها، فمفهوم (الشعب) بحسب العالم السويسري ريتشارد فايس (1907 – 1962) يشمل أفراد الأمة جميعهم، إذ يقول: «جميع أفراد الأمة، سواء كانوا عمالًا أو فلاحين أو رعاة أو رجال أعمال أو محامين أو أساتذة جامعيين، يشتركون في خاصية كونهم شعبًا»⁽³³⁾. ويتردد صدى هذا الرأي لدى الباحث الفولكلوري الكردي بدران حكمت، إذ يقول: «الشعب يشمل جميع أفراد مجتمع ما، سواء كانوا من الطبقة الدنيا، أم من الإنتلجنسيا، قرويين وفلاحين كانوا، أم مدنيين متحضرين. وباختصار شديد، نقول مع الفولكلوري الأميركي آلان دوندس (1934 – 2005): "من هو الشعب؟ الشعب هو من يصنع القصص، أو من يستمع إليها»⁽³⁴⁾.

جمع أنواع أدب الفولكلور الكردي وتدوينه

موجز جهد المستشرقين

أول ما يلفت الانتباه، عند الحديث عن الفولكلور الكردي أو درسه، هو نضجه وغناه. ولعل هذا عائد إلى حرمان الكرد من القراءة والكتابة بلغتهم الأم منذ أمد بعيد، وقد أشار المستشرق باسيل نيكيتين إلى هذه الخصيصة، إذ قال:

⁽²⁹⁾ باسيل نيكيتين، الكرد، الدكتور نوري طالباني (مترجم)، ط1، (د.م. دن، 1998)، ص 411.

⁽³⁰⁾ Bilal Hesen: *Pîr û Pendî*, çapa yekem 2012, cihê çapkirinê, û navê weşanxanê ne diyar in, rû 153. Elî Cefer: *Gotinên pêşîyan*, çapa yekem, cih û navê weşanxanê ne diyar in, 2006, rû 37.

⁽³¹⁾ Ramazan Pertev (Editor), rû 38.

⁽³²⁾ Ramazan Pertev (Editor), rû 40.

⁽³³⁾ ليندة حاج صدوق، ص 19.

⁽³⁴⁾ Ramazan Pertev (Editor), rû 40.

«أول ما يحير المرء لدى قيامه بدراسة الأدب الكردي والتحقيق فيه، هو نضج الفولكلور الزائد عن الحد، على حدّ تعبير البروفيسور (فيلجيفسكي). إن هذه الغزارة الملفتة للنظر في الفولكلور الكردي تُفسّر بانتشار الأمية التامة تقريباً بين هذا الشعب، وعدم تمكّن أبنائه من القراءة والكتابة باللغة الأم»⁽³⁵⁾، ما جعلهم يعتمدون، في نقل الأخبار وقول الشعر والغناء وسرد القصص والملاحم على ذاكرتهم القادرة على الحفاظ حد إدهاش المستمع، وهو يصغي إلى المغني الذي يستمر في غناء ملحمة (ممي آلان) مثلاً ما يزيد على ثلاث سهرات ليلية أو أربع.

ولكن ما يؤسف له هو أن الكرد لم يدركوا قيمة فولكلورهم إلا متأخراً، فما جاء لدى الأوائل كان شذرات متفرقات في كتبهم، مثل ما نجد لدى المؤرخ الأمير شرف خان بدليسي (1543 - 1603) الذي ذكر في كتابه (شرفنامه)، شيئاً عن الموسيقى والمغنين الكرد، وكذلك ذكر الشاعر الكبير أحمد خاني (1650 - 1707) في ملحمة الرائعة (مَم وَزِين) شيئاً عن الموسيقى والعادات الاجتماعية الكردية من مثل مراسم الخطوبة وطقوس الزواج⁽³⁶⁾. إلا أن صنيع الرجلين كليهما لم يكن بدافع ضرورة تدوين الفولكلور وتصنيفه.

ثم إن الباحثين الأجانب ذكروا بعض تجليات الفولكلور الكردي بمثل ما نجد لدى الرحالة العثماني أوليا جلبي الذي مرّ ذكره سابقاً، حين يتحدث عن مشاهداته في مدينة آمد (ديار بكر) وغيرها، من مثل الجداذة وعادات الحدادين، فهم يطرقون «مطارقهم على إيقاع ألحان المقامات الموسيقية، ويغنون على تلك الأنغام»⁽³⁷⁾.

أما الاهتمام الجدي بالفولكلور الكردي جمعاً وتصنيفاً ودرساً، فقد بدأ بجهد المستشرقين، ولعل الفيلسوف واللغوي الألماني فريدريش فون بودنشتيت (1787 - 1872) أول من أثار هذا الاهتمام، ونشر عام (1849) بحثاً علمياً عن (الأغاني والموسيقى الكردية)⁽³⁸⁾. ثم ظهرت أسماء عدة في هذا الميدان، لعل ألكسندر ژابا (1801 - 1894) أهمهم، ومنهم عالم الفولكلور الألماني السويسري ألبرت سوسين (1844 - 1899) الذي جمع أغان وقصصاً وملاحم شعبية، ونشرها مع ترجمتها إلى اللغة الألمانية في مجلدين بعنوان (قصص وملاحم وأغان كردية بلهجة أكراد طور عابدين وبوتان)⁽³⁹⁾.

لقد جمع ألكسندر ژابا -القنصل الروسي في أرضروم بين عامي (1848 و1866) - كثيراً من أدب الفولكلور الكردي، وخلف «من المخطوطات (عدداً ونوعاً) لا نظير لها، لا في روسيا، ولا في الدول الأوروبية مثل فرنسا وألمانيا، وحتى في

(35) باسيل نيكيتين، 1998، ص 406.

(36) Ehmedê Xanî: *Mem û Zîn*. Şîrovekirin û lêkolîn: Mihemmed Emîn Osman, çapa yekem, çapxana El-Cahêz Bexdad, 1990, rû 147, 155, 163.

(37) الدكتور عز الدين مصطفى رسول، أحمد خاني شاعرًا ومفكرًا، فيلسوفًا ومتصوفًا، (بغداد، مطبعة الحوادث، 1979)، ص 113.

(38) جلال زنكبادي، ص 44.

(39) Ramazan Pertev (Editor), rû 225.

أدب الفولكلور الكردي

کردستان الكبرى نفسها، فقد تجاوز عددها الستين مخطوطة، منها قرابة (56) باللغة الكردية، و(4) باللغة الفرنسية، (3) باللغة التركية»⁽⁴⁰⁾.

إن تتبعنا ما بذله المستشرقون الغربيون والشرقيون كله من جهد جبار في ميدان الفولكلور الكردي جمعًا وتصنيفًا وترجمة ودرسا، فسوف يطول بنا البحث. وعلى الرغم من ذلك لا بد من أن نشير في هذه العجالة إلى بعض الأسماء البارزة هنا من مثل هوغو ماكاش وأوسكار مان وباسيل نيكيتين وتوماس بوا وأورييللي ومينورسكي وخا چاتور آبوقيان وروجيه ليسكو وجويس بللو وف. ديتيل وب. ليرخ وس. آ. يكيزاروف الذين جمعوا كثيرًا من أجناس أدب الفولكلور الكردي، من الأمثال والحكم والقصص والملاحم وغيرها.

موجز جهد الفولكلوريين الكرد

أما الباحثون الكرد، فيرجع الفضل إلى ألكسندر ژابا في توجيههم نحو جمع المواد الفولكلورية وتصنيفها، وبخاصة أجناس الأدب. يقول جلال زنكبادي عنه: «تعلّم اللغة الكردية، وجمع المتنورين الكرد حوله مشكلاً منهم شبه تجمّع ثقافي، كان أبرزهم الملا محمود بيازدي، وقد حثّهم على تدوين عيون التراث الأدبي الكلاسيكي والفولكلوري، لإنقاذها من الضياع»⁽⁴¹⁾.

وبتأثير من أ. ژابا وتوجيه منه دوّن الملا محمود بيازدي (1797 – 1863) كثيرًا من عادات الكرد، أرسل ژابا قسمًا منها حينذاك إلى بطرسبورغ، حيث حققت المستشرقة الروسية مارغريت رودينكو -في ما بعد- بعضها، وطبعته في أعوام الستينيات من القرن الماضي، وبعضها الآخر طُبِع بعنوان (عادات وروسماتنامة أكرادية) بمعنى (عادات وتقاليد الكرد). يذكر بيازدي في هذا الكتاب تقاليد الكرد وعاداتهم في مجالات شتى من الحياة، يتحدث عن المرأة والخطبة والزواج، ويفصل الحديث في احتفالات الزواج، ويتتبعها إلى أن تصل العروس إلى بيت عريسها، حيث تُفرد لهما إحدى زوايا الخيمة أو إحدى غرف الدار، ويتحدث عن الحب وخطف الفتيات، وكيفية إجراء المصالحة بين العائلتين بعد الخطف، وعن الولادة وتربية الأطفال، وغسلهم بعد الولادة، وختانهم، وعن تعلّق الكردي بسلاحه وفرسه، وعن الخصومات القبلية والثارات، وغير ذلك مما يتعلق بالحياة الاجتماعية الكردية⁽⁴²⁾.

نشطت حركة تدوين أجناس أدب الفولكلور الكردي بعد ذلك، وخصوصًا في الاتحاد السوفياتي السابق، وبرزت في هذا الميدان أسماء لامعة، منهم أمين عفدال (1906-1964)، والدكتور حاجي جندي (1908-1990)، والدكتور جاسم

⁽⁴⁰⁾ Ramazan Pertev (Editor), rû 225.

⁽⁴¹⁾ جلال زنكبادي، ص 67.

⁽⁴²⁾ M. M. Beyazîdî: *Adat û rusûmatnameê Ekradiye*. Ravekirin, tîpguhêzî û lêkolîn: Jan Dost, çapa duwem, weşanxaneyê Nûbihar, Istanbul 2012.

جليل (1908- 1998)، وولده أورديخان وجليل وابنته جميلة التي أصدرت في يريفان أكثر من أربعمئة أغنية بعد أن وضعت لها (نوتاتها). وازدهرت هذه الحركة أكثر بعد تأسيس القسم الكردي في أكاديمية العلوم السوفياتية في لينينغراد/ بترسبورغ بجهود الأكاديمي الأرمني الأصل ي. أوريللي (1887 - 1991) عام (1959) وترأسه البروفيسور قانات كردو (1909 - 1985)، إذ تخرّج في هذا القسم مختصون في التاريخ وأدب الفولكلور الكردي من مثل الأخوين أورديخان وجليل جليل وغيرهما.

أما في العراق وكردستان العراق فقد بدأت حركة تسجيل الفولكلور منذ ثلاثينيات القرن الماضي، بإصدار كتاب (الأمثال والحكم الكردية) لإسماعيل حقي (1896 - 1976)، ونشر معروف چياووك (1885 - 1958) مجموعة أمثال وحكم بعنوان (ألف حكمة وحكمة) عام (1938)، وأفرد العلامة علاء الدين سجادي (1907 - 1984) صفحات للفولكلور الكردي في الجزء الأول من مصنفه (الأدب الكردي) عام (1952)، ونشر شيخ محمد خال (1902 - 1989) مجموعة من الحكم عام (1957) بعنوان (حكم الأوائل) وفي عام (1961) نشر الباحث محمد توفيق وهبي دراسة بعنوان (الفولكلور الكردي)، ونشر الدكتور عز الدين مصطفى رسول (1934-....) دراسة بعنوان (دراسة في أدب الفولكلور الكردي) عام (1970)، ثم ترجمها إلى اللغة العربية، ونشر الترجمة عام (1978)، ونشر ملا محمود ديرشوي عام (1979) مجموعة حكم وأمثال بعنوان (بيدر الجبال من كلام الأوائل) (43).

وفي كردستان إيران، نشر عبيد الله آيوبيان ملحمة (مم وزين) عام (1920)، ضمن منشورات جامعة تبريز، وملحمة (خنج وسيامند) عام (1956)، وأعاد قادر فتاح قاضي نشرها في العام نفسه مع مجموعات من القصص والملاحم الشعبية، ونشر أيضًا ست مجموعات من القصص الفولكلورية بين عامي (1966) و(1976) ضمن منشورات جامعة تبريز (44)، ونشر سعيد عبد الحميد سجادي (حكم القدماء) عام (1949)، ونشر محمود أحمددي عام (1950) مجموعة فولكلورية بعنوان (حكم الأوائل ومنظومة حجاب) (45).

على الرغم من أن الثقافة الكردية تعرّضت للمنع في أجزاء كردستان كلها، إلا أن أكبر عملية صهر قومي ممنهجة تعرض لها الكرد، مورست من الكمالية في تركيا والجزء الشمالي من كردستان، إذ مُنع كل ما يخص الكرد من التداول في مدى أكثر من ثمانين عامًا، وكان التحدث باللغة الكردية جريمة تصل عقوبتها إلى عشر سنوات سجن أو أكثر. إن هذه السياسة والتدابير العنصرية، وطغيان العنصر الديني قبل ذلك في العصر العثماني، أدى إلى تفشي الأمية تفشيًا مرعبًا بين الكرد في شمال كردستان، وأدى في المقابل إلى غنى أدب الفولكلور. فقد اعتاد الناس حفظ المأثورات الأدبية وروايتها شفاهًا من جيل إلى آخر، وكان من نتيجة ذلك أن أصبحت الذاكرة الكردية مستودعًا لأجناس أدبية عدة، سهّلت للمنقبين

(43) Tekin Çifçi: *Kilam û jin*, çapa yekem, Nûbihar, Istanbul 2014, rû 52,53.

(44) Ramazan Pertev (Editor), rû 235.

(45) Tekin Çifçi rû 52.

أدب الفولكلور الكردي

وبالباشرين سبُل الوصول إليها، فما إن سُمح في السنوات العشرين الأخيرات تداول اللغة الكردية، حتى افتُتحت في بعض الجامعات، من مثل جامعة ماردين، أقسام الأدب الكردي، تمنح درجات الماجستير والدكتوراه، وانتشر الباحثون في الريف الكردي، يستمعون إلى القرويين، ويسجلون، وينشرون من جهة، ويدرسون هذا النتاج الفولكلوري الذي أصبح بين أيديهم من جهة أخرى، فظهرت إلى الوجود أبحاث علمية تتناول هذا الكم من الأدب الفولكلوري بالدرس والتحليل، من مثل كتاب (الأدب الشعبي الكردي) لمجموعة من الباحثين بتحرير رمضان بَرْتُو، وكتاب (المرأة والغناء) لتكين جيفجي، وكتاب (أنا عيشة شان)، والمجلد الأول من (أنطولوجيا المغنين الكرد) كلاهما لزينب تاش وكتاب (عفدال زينكي) لأحمد آراس، وهو عبارة عن سيرة هذا المغني الشهير وأغانيه، وعشرات الدراسات الأخريات، فضلاً عن مجموعات من القصص الشعبية وقصص الأساطير والأمثال والحكم والملاحم الشعبية.

أما في سورية وغرب كردستان، فقد بدأ الاهتمام بتدوين أجناس أدب الفولكلور مع ظهور مجلة (هاوار)⁽⁴⁶⁾ التي أصدرها الأمير جلادت بدرخان (1893 - 1951) في دمشق عام (1932). لقد نشرت (هاوار) في أعدادها كثيراً من القصص الشعبية والأمثال والحكم، ونشرت في أعدادها ملحمة (ممي آلان) مع ترجمتها الفرنسية في حلقات متتاليات. ونشر الشاعر المعروف جَكَرخون (1903-1984) عام (1954) قصة (جيم وكبري) وعام (1956) قصة (رشو داري)، وكلاهما قصة فولكلورية، سردهما الشاعر بعد أن غيّر بعض حوادثهما موظفاً إياهما من وجهة نظره الماركسية، ونشر أيضاً في عام (1957) مجموعة من الأمثال والقصص بعنوان (حكاي الأقدمين).

أما أهم أثر فولكلوري، فهو ملحمة (ممي آلان) التي أولاها المستشرقون اهتماماً كبيراً، منهم المستشرق الفرنسي روجية ليسكو الذي جمعها وطبعها في بيروت عام (1942)، وقد أعيدت طباعتها في دمشق عام (1957) مع مقدمة مسهبة باسم (جيروك نفيس)، بمعنى (كاتب القصة/ المرحّج أن جيروك نفيس هذا هو الدكتور نور الدين زازا 1919-1988). وفي عام (1958) جمع بحري كَنَّة (1892 - 1967) مجموعة من الأمثال والحكم الكردية ونشرها مع ترجمتها إلى اللغة العربية. ولعل صنيع بحري كَنَّة كان من ضمن الأعمال الأول في تواصل الثقافتين الكردية والعربية في سورية.

ثم تراجع العمل في ميدان الثقافة الكردية بما فيها الفولكلور في سورية بفعل السياسة القمعية التي اتبعتها سلطات الوحدة تجاه الكرد إبان سنوات الوحدة السورية - المصرية، وما تلتها من سنوات الحكم البعثي. وما إن انقضت بضع سنوات حتى نشطت الفئة السياسية والثقافية في المجتمع الكردي، وظهرت مجلات أدبية كردية سرّاً، من مثل مجلة (كلستان/ الحديقة) في منتصف الستينيات، ثم تلتها مجلات (استير/ النجمة) و(خفاف/ الندى) و(برس/ الكلمة) وغيرها تبعاً في سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي، أفردت بعض صفحاتها لمواد من الأدب الفولكلوري، من القصص والأمثال

(46) هاوار، بمعنى (النجدة)، أول مجلة كردية أصدرها الأمير جلادت بدرخان باللغة الكردية في دمشق عام (1932)، كانت نصف شهرية، وصدر منها

(57) عددًا. اهتمت باللغة والأدب والفولكلور الكردي. نشرت هاوار المواد الفولكلورية في الأعداد: 6، 7 عام (1932)، 15 و18 عام (1933)، 25 عام

(1934)، 26 عام (1935)، 28، 30 عام (1941)، 45، 50 عام (1942). توقفت هاوار عن الصدور عام (1943).

والجِكم وغيرها، وكان لزيارات البروفيسور جليل جليل قادمًا من الاتحاد السوفياتي السابق أبلغ التأثير في تنشيط حراك الفولكلوريين الكرد في سورية وغرب كردستان.

لقد طاف البروفيسور جليل جليل المناطق الكردية المختلفة في سورية، واستمع إلى الرواة والمغنين، فجمع كمًّا كبيرًا من مواد أدب الفولكلور ما بين القصص والأمثال والجِكم والملاحم والأغاني، ونشرها بالألفباء الكريلية في يريفان/ أرمينيا بعنوان (فولكلور الكرد السوريين)، ثم طبعت هذه المجموعة بالألفباء اللاتينية في أوبسالا/ السويد عام (1989).

تمحور جهد الفولكلوريين الكرد في سورية معظمه حول الأمثال والجِكم، فقد نشر محفوظ ملا سليمان أربعة آلاف منها في كتاب عام (1993). إن الأمثال والجِكم معظمها هي نتاج حادث حدث، أو واقعة وقعت ذات يوم، ونتج منها مثلاً، صار يُضرب في الحالات المشابهات. وقد جمع علي جعفر (39) قصة أدى أغلبها إلى ظهور مثلاً أو حكمة، ونشرها عام (2000) في السويد بعنوان (الكردى كلمته كلمة)، ثم أعقب ذلك عام (2006) نشر مجموعة من الجِكم والأمثال تحت عنوان (أقوال الأوائل).

في عام (2001) يستمع الدكتور حسين حبش إلى المغني على حيدر، فيأخذ عنه ست أغنيات ملحمة غزلية وبطولية، كان قد أخذها عن والده (مسلم ميداني)، ونشرها بعنوان (ملاحم من الشعر الشعبي). وفي عام (2016) نشر عارف حسو مجموعة من الأمثال بعنوان (أقوال السابقين).

إن أكثر الفولكلوريين الكرد السوريين نتاجًا اثنان، كرّس كل واحد منهما وقتًا طويلاً وجهداً مضاعفاً لجمع مواد الأدب الفولكلوري وتدوينها. الأول هو بلال حسن، الذي كرّس جهده كله للعمل في جمع الأمثال وتدوينها، حتى صار لديه عدد كبير، نشر مجموعة منها عام (1996)، ونشر عددًا آخر عام (2008)، ثم أضاف ما في المجموعتين إلى ما بقي لديه، ونشره عام (2012) بعنوان (جِكم الأوائل) في كتاب ضمّ (20622) مثلاً وحكمة.

والثاني هو صالح حيدو، الذي نشر ما بين عامي (2006 و2016) ثماني عشرة مجموعة تنوّعت مضموناتها بين الأغاني وقصص الأطفال والأمثال، والحكايات وغيرها، وتنوّعت أماكن طباعتها ما بين القامشلي ودهوك وأربيل وسليمانية وإسطنبول.

أجناس أدب الفولكلور الكردي

تبين في ما سبق أن لأدب الفولكلور الكردي، كغيره من آداب الأمم الشفهية، أجناساً أو أنواعاً عدة، بعضه ضاع في مسيرة انتقاله، وبعضه الآخر سقط منه، أو أضيفت إليه إضافات من الرواة بتأثير التغييرات التي حدثت في الحياة الاجتماعية عبر العصور، وكثير منه دَوّنه بعض المستشرقين والغيورين من أبناء الكرد منذ بدايات القرن التاسع عشر. فلا بأس أن نتحدث في ما يأتي عن هذه الأنواع.

القصص الأسطورية

تُعدّ الأساطير من أقدم أنواع أدب الفولكلور في آداب الأمم الشفاهية، لأنها من نتاج العهود الضاربة في القدم، إذ كان الإنسان مدهوشاً بالطبيعة، عاجزاً عن تفسير حوادثها التي كانت فوق مستوى إدراكه وطاقته، غير قادر على السيطرة عليها، ما جعله يطلق العنان لخياله، وينسج قصصاً تعكس صورة ساذجة لتفسير ظواهر الطبيعة. فهي إذاً نوع من الوعي الاجتماعي البدائي يسعى لمعرفة العالم. ولعل هذا ما يقصده الدكتور أحمد محمود الخليل في قوله: «ميثولوجيا الشعوب خلاصة رؤيتهم للوجود»⁽⁴⁷⁾.

إن قسماً كبيراً من قصص الأساطير الكردية تدور حول الصراع ضد العفاريت، والبطل في هذه القصص هو الإنسان، وهو في صراعه مع العفاريت، رمز قوى الشر، يخرج منتصراً دائماً، فيغزو هذا الصراع في الأساطير الكردية رمزاً للصراع بين الخير والشر، وينتهي بانتصار الخير. إن هذا الإنسان المنتصر، ليس دائماً من الفقراء والكادحين، كما يذهب إليه الدكتور عز الدين مصطفى رسول⁽⁴⁸⁾، فالبطل في (قصة بنكين)⁽⁴⁹⁾ هو ابن أمير يتعرض لأحاييل العفاريت وظلمها، وعلى الرغم من أنه يتعرض إلى الأهوال والمصاعب، وما إن يتغلب على أحد العفاريت، حتى يظهر له عفريت آخر، ولكنه في النهاية ينتصر.

وهذه العفاريت تعيش دائماً بحسب الأساطير الكردية تحت الأرض في الكهوف والأماكن المظلمة، فهي تخاف الشمس والنور، رمز العلم والمعرفة، بحسب الدكتور عز الدين مصطفى رسول، وتختفي حين يسطع النور.

إن قوى الشر في الأساطير الكردية لا تتمثل في العفاريت فحسب، بل نجد الحية أيضاً إلى جانبها، ففي القصة المذكورة أعلاه، نجد تينياً يتحكّم بمصير مدينة كاملة. إن للمدينة مصدراً واحداً للمياه، هو نبع في جوارها، يسدّ التنين مجرى مياه النبع مرة كل عام، فيمنع المياه عن سكان المدينة، ولا يجيد عن مكانه إلا بعد أن يقدم له سكان المدينة فتاة في ربيعها الرابع عشر. يلتقي بطل القصة (بنكين) شيخاً مهموماً، وحين يسأله عن سبب همومه، يسرد له الشيخ حكاية التنين، وأن القرعة قد وقعت هذا العام على ابنته التي سوف يلقيها غداً إلى التنين. عندئذٍ يطلب من الشيخ أن يلقيه هو إلى التنين عوضاً عن الفتاة، وإذ يلقيه في اليوم التالي في النبع، يقتل التنين، فتعم المدينة الأفراح، وتسقط في سمائها الأنوار، فقد تحرر سكانها من جبروت التنين.

صورة التنين تطالعنا في أسطورة أخرى، هي قصة (أزدهاك/ ضحّاك) المشهورة بين الكرد، إذ نبت على كنفٍ الملك جرحان في شكل تنينين، وكان دواؤهما مخ شاين كل يوم. وتمضي القصة هكذا إلى أن يقتل (كاوا) الحداد الملك،

(47) الدكتور أحمد محمد الخليل، ص 116.

(48) الدكتور عز الدين مصطفى رسول، دراسة في أدب الفولكلور الكردي، ص 16.

(49) Mehmet Öncü: *Çîrokên efsaneyî yên Kurdistan*. Çapa yekem, Nûbihar, Istanbul 2014, rû 25 – 44.

ويُسمَّى ذلك اليوم بـ (النوروز)، أي اليوم الجديد، ورأس السنة الكردية. ومنذ ذلك الحين ما زال الكرد يحتفلون في الحادي والعشرين من شهر آذار كل عام بهذا العيد، عيد الحرية والانتصار على الظلم، الذي تحتفل به شعوب آخر أيضًا.

يظهر الشر في الأساطير الكردية أحيانًا في صورة عجوز شمطاء، آكلة البشر، ضخمة الجسم، تلقي المرء في فمها مضغّة بين أسنانها، نهذاها كبيران طويلان، تلقيهما على كتفيها، يتدليان على ظهرها. ولكي ينتصر عليها بطل الأسطورة، فهو يحرص أن يتحايل عليها، فيأخذها على حين غرّة، ويقفز إلى أحد نهديها، فيرضع جرعة من حليبها. عندئذ تقول: «لو لم ترضع حليبي، لألقيتك في فمي، وهرستك بأسناني هرسًا»⁽⁵⁰⁾. هل تشير الأسطورة الكردية إلى منزلة حليب الأم في الثقافة الإنسانية؟! ربما.

إن الصراع بين العفاريت والجن والتنين من جهة والإنسان من جهة أخرى في الأسطورة الكردية وانتهائه بانتصار الإنسان إنما هو «رمز لذلك الصراع الناشب منذ عصور قديمة في المجتمع الإنساني، بين قوى الخير وقوى الشر»⁽⁵¹⁾، وانتصار الخير في النهاية -لكننا نسمع في الأسطورة الكردية صدى فلسفة زردشت التي تقوم على «الفكر الخيّر، والعمل الخيّر، والقول الخيّر»، وانتصار «آهورامزدا»⁽⁵²⁾ إله الخير في الديانة الزردشتية - على (أهريمان) مسبب الشر.

إن قوى الشر في الأساطير الكردية تعمل جاهدة أن تخدع الإنسان، ولا سيما حين ترى نفسها محاصرة بقوة هذا الإنسان وتصميمه على القضاء عليها، وهذا ما يتجلى في رجاء التنين ذي الرؤوس السبعة البطل أن يقطع رأسه السابع بعد أن قطع ستة رؤوس، كي يريحه مما صار إليه من عذاب، ولكن البطل لا ينخدع بتوشلاته، لأنه يدرك أن قطع الرأس السابع سيعيد إلى التنين قواه كاملة، ولذلك لا يُقدم على قطعه، وهو ما نجده في (قصة بنكين). لا تخلو الساحة في الأساطير الكردية دائمًا لقوى الشر، بل نجد إلى جانبها قوى الخير أيضًا، متمثلة في بنات الجن الخيّرات اللواتي يُسمَّينَ (بيري/ به ري). إن بعض المشاهد الأسطورية انتقلت إلى بعض الملاحم الكردية، ففي ملحمة (ممي آلان) نجد ثلاث شقيقات جنيات، يجتمعن بين بطلي الملحمة (مَمّ وزين)، إذ يحملن (زين) ذات ليلة مع سريرها، وهي نائمة، ويطرن بها مسافات طويلة إلى حيث (مَمّ)، في ما هو حلم تراءى لهما معًا⁽⁵³⁾. ومن هذا اللقاء بدأ حبهما الذي عانيا فيه معاناة

⁽⁵⁰⁾ Mehmet Öncü, rû 21, 53. 105 – 107.

⁽⁵¹⁾ الدكتور عز الدين مصطفى رسول، دراسة في أدب الفولكلور الكردي، ص 15.

⁽⁵²⁾ آهورامزدا هو إله الخير والنور عند الزردشتيين، ويتحلى بصفات النور والعقل والطيب والحق والتقوى، أما أهريمان، فهو مسبب الجرائم والخطايا والشرور ومصائب الحياة، والصراع بينهما ينتهي بانتصار آهورامزدا.

⁽⁵³⁾ Memê Alan: Danehev Roger Lescot, ça pa duwem, Köln 1990, weşanên Riya Azadî, rû 46, 47.

الصحيح هو أن هذه ليست الطبعة الثانية، بل هي الطبعة الرابعة، فالثانية طُبعت من قِبَل جيروك نفيس (الدكتور نورالدين زارا) عام (1957) في دمشق، بعد طبعة ليسكو، وطبعها للمرة الثالثة الباحث محمد أمين بوز أرسلان في إسطنبول في سبعينيات القرن الماضي مع ترجمة تركية (أحرقت السلطات التركية نسخ هذه الطبعة، فلم يبق منها إلا قليل جدًا). وهذا يعني أن طبعة كولن/ ألمانيا المؤشر عليها بالثانية هي في الحقيقة الطبعة الرابعة.

أدب الفولكلور الكردي

كبيرة. وتظهر بنات الجن في قصة (الباشا وابن المرأة)⁽⁵⁴⁾، فتقدم العون للشباب الذي يقع بين يدي الباشا وشروطه التعجيزية والخطرة، ولولا بنات الجن لهلك الشاب من دون تنفيذها.

تتجسد صورة الخير في الأسطورة الكردية في الشخصية الأسطورية (الخضر) أيضًا، وهي شخصية خالدة، وشيخ كبير لا يموت ما وُجِدَت الأرض والسماء، ويرمز إلى أن قوى الخير خالدة، بينما قوى الشر تسير نحو الموت والهلاك.

إن (خضر) موجود في كل مكان، يغيث الملهوفين، ويعين الفقراء والمظلومين، وينصح الملوك والأمراء، ويهديهم إلى طريق الخير.

يرد ذكر (خضر) في ثقافات أمم كثيرة، وإن بأسماء متعددة ومختلفة. ففي الديانة الأيزيدية يرد باسم (خدر- لياس)، وفي الديانة الموسوية اسمه (إيليا)، ولدى الديانة المسيحية يرد بأسماء متعددة، منها القديس (مار جرجس) أو (مارجريس)، والإسلام متمثلًا في القرآن الكريم، لا يذكر اسمًا له إلا أن بعض المفسرين يذهبون إلى أنه هو (العبد الصالح) الذي ورد ذكره في سورة الكهف الذي يلتقي بالنبي موسى عليه السلام. وهذه الثقافات -وإن اختلفت في اسمه- فإنها جميعًا تتفق على أنه رجل صالح، يهب لمساعدة الناس.

ظهر الخضر في الفولكلور الكردي في ملحمة (ممي آلان)، إذ تراءى لأمرء (بلاد المغرب)⁽⁵⁵⁾، الإخوة الثلاثة، الذين اضطروا إلى الزهد في أمور الدنيا، لأنهم لم يُرزقوا ولدًا ذكرًا، ليكون ولي العهد ووارث الإمارة من بعدهم، فتركوا ديوان الإمارة في صبيحة عيد الأضحى هائمين على وجوههم، وهم يرتدون ثياب الدراويش. إلا أن (الخضر) يظهر لهم، وينصحهم بالعودة إلى مدينتهم، والتصدق على الفقراء والمحتاجين في هذا اليوم المبارك، وسوف يُرزق أحدهم ولدًا، يجب ألا يطلقوا عليه اسمًا رثما يظهر لهم مرة أخرى.

ويعمل الإخوة الثلاثة بنصيحة (الخضر)، فيعودون إلى ديارهم، وبعد مدة يُرزق الأخ الأكبر ولدًا لا يختار له اسمًا إلى أن يظهر (الخضر)، ويختار له اسم (ممي آلان)، ويختفي⁽⁵⁶⁾. سنتحدث عن هذه الملحمة لاحقًا.

إن السمة الغالبة على الأسطورة الكردية هي ترجيح كفة الخير بل الانتصار للخير في مواجهة الشر، والبطل فيها دائمًا إنسان يتعرض إلى الويلات من دون أن يحيد عما يسعى له، وينتصر في النهاية على قوى الشر. إنها صور تخيلية لحياة شعب لاقى الصعوبات والمشقات طوال مسيرته الحياتية، ولمّا يصل بعد إلى مبتغاه في العيش الحر الكريم.

(54) Mehmet Öncü, rû 113-115.

(55) الكرد في كردستان إيران يسمون المناطق الواقعة ما بين مدينة السليمانية ومدينة بانه بـ (آلان)، ربما يكون لقب (مم) مأخوذًا من تلك التسمية. أما بلاد المغرب، فربما تُقال لإحدى تلك المناطق.

(56) سنشير إلى هذا المصدر بعد الآن باسم: (Memê Alan)

الحكاية

تشغل الحكاية أو القصة حيّزاً واسعاً في أدب الفولكلور الكردي، ومنذ أن بدأ الكرد بتدوين أجناس أدبهم الشفاهي أو فنونه قبل ما يريد على قرنٍ ونيفٍ، أصبح بين أيدي قُرَّائه كمٌّ كبير من المجموعات القصصية.

والحكاية الشعبية، كغيرها من فنون الفولكلور القولية، هي قصة يتناقلها الناس من جيل إلى جيل بالرواية الشفوية، وهي في رحلة تنقلها تتعرض إلى بعض التغيير بحسب الرواة أو أحوال العصر الذي يعيشون فيه، ويؤدي الخيال دوراً كبيراً في صوغها حوادث واقعية حدثت بالفعل، وأخرى خيالية، فيكسيها قدرة هائلة على جذب انتباه القُرَّاء أو المستمعين.

ولعل الخيال وشكل السرد أو أسلوبه والصياغة تمثل عناصر مشتركة بينها وبين الأسطورة، ولعل هذا ما دعا رائدَي الفولكلوركسكوندة الألمانية الأخوين جريم إلى عدّها (حطام أساطير أو بقاياها)، بينما يذهب الدكتور عز الدين مصطفى رسول إلى أنها «تطوير تاريخي للأسطورة، أو هي الأسطورة في عهد تاريخي جديد»⁽⁵⁷⁾.

وإذا كانت الأسطورة بنت مرحلة طفولة البشرية، فإن الحكاية نتاج بلوغ البشرية مرحلة متقدمة من الوعي، وتعكس أحلاماً لم يكن تحقيقها ممكناً في تلك المرحلة، فانطلق العقل البشري إلى تصويرها أو تحقيقها بالخيال، ومن هنا تعكس الحكاية الشعبية صراع الإنسان مع الطبيعة، بغية إخضاعها لسيطرته، أو صراع الإنسان مع الإنسان من أجل الحياة.

وللحكاية شكلها الفني، وهي تحافظ عليه مهما كانت طويلة أو قصيرة، فلها بدايتها ووسطها ونهايتها. إن القصة الفولكلورية الكردية تبدأ بداية قصيرة في جملة أو جملتين مثل (ما كان وما لم يكن)، وهي بداية تشبه بداية القصة الفولكلورية العربية تماماً، وفي وسطها تدور الحوادث سرداً يتخلله الحوار أحياناً، وتنتهي بنهاية قصيرة تتمثل أيضاً في جملة أو جملتين، كأن تكون عبارة قصيرة من مثل (أولئك نالوا مرادهم، عسى أن ينال المستمعون مرادهم أيضاً)، وجمل البداية والنهاية هي نفسها تتكرر في كل قصة.

ويقوم هذا الشكل على عناصر هي الشخصيات، وهي ليست كثيرة، وتنقسم إلى قسمين، منها الشخصيات الرئيسية، يستمر ذكرها في القصة، وأخرى ثانوية، تظهر مؤدية دوراً ما، ثم لا تظهر بعد ذلك.

والحدث أو الحوادث أحد أهم عناصر القصة، ثم العقدة أو الحكبة، حيث يصل الحدث إلى الذروة، ثم يأتي الحل، وهو الفكرة التي من أجلها صيغت القصة. أما الزمان والمكان، فيتوضحان من خلال سرد الحوادث.

ثمة في آداب أمم كثيرة وفولكلورها، قصص صيغت على ألسنة الحيوان، ولها غايات تربوية أو توجيهية، ولعل قصة (كليلة ودمنة) تمثل مثلاً بارزاً لتلك القصص، فنحن نجد فيها أسداً هو رمز للسلطان الظالم أو صورة له، وثعلباً هو رمز

(57) الدكتور عز الدين مصطفى رسول، دراسة في أدب الفولكلور الكردي، ص 23.

أدب الفولكلور الكردي

للبطانة الفاسدة المحيطة بالسلطان الجائر، يدلّه إلى طريق السوء. ثم نجد أن كل قصة في هذا الأثر الرفيع تنتهي بما يمكن أن يكون حكمة، تحثُّ على العمل النبيل، أو تُظهر نتائج الظلم والأعمال الجائرة.

ونحن نجد في الموروث الكردي قصصاً كثيرة صيغت على ألسنة الحيوان، منها قصة (شَنكَلو ومَنكَلو) مثلاً، وهي مروية على لسان ماعز توصي صغارها الثلاثة بألا يفتحوا الباب، إلا بعد أن يسمعوها منها أغنية ترددها لهم، ثم تخرج للرعي. يتكرر هذا الأمر أياماً عدة، فيسمعها ذئب في أحد الأيام، وبعد ابتعادها عن صغارها، يأتي الذئب متقمصاً دور الماعز، ويردد الأغنية نفسها ليفتح الصغار له الباب، وبعد أخذ وردٍ بينه وبين الصغار، يتمكن من خداعهم، بعد أن يقنع أحدهم، فيفتح الصغار الباب، فيفتك بهم. وحين تعود الماعز، ولا تجد صغارها، تتحرّى عنه في الغابة، فتجده، وتقاتله إلى أن تقضي عليه، وتُخرج الصغار من جوفه⁽⁵⁸⁾.

وكذلك قصة أخرى بعنوان (كيف أُرعب الذئب؟)⁽⁵⁹⁾. تدور حوادث هذه القصة حول حصان خرج قاصداً مرعى ما، فالتقى في طريقه ديكاً رافقه، ثم التقى كبشاً ثم أرنباً، فترافق الأربعة، وإذ كانوا يرون، رأوا عن بُعد قطيعاً من الذئاب، تقدم أحدها نحوهم، فسأله الحصان: ماذا تريد؟ قال: أريد أن تعطيني الكبش لأأكله. فقال الحصان: تعال كلني أولاً. فلما تقدم نحوه، أطبق الحصان قائمته على رأسه، وضغط عليه بكل قوته، وراح الكبش يضربه من الجانبين، والديك ينقر الأرض بحثاً عما يأكله، وأما الأرنب، فقد لاذ بالفرار. وإذ تمكن الذئب من الإفلات، فرّ هارباً نحو القطيع، فسأله أصحابه عما حدث، ولكنه لم يُجب بل قال: اتبعوني، ففي الأمر هلاكنا. ولما ابتعدوا عن المكان، وقف، وقال لاهثاً: عندما وصلت إليهم، وضع أحدهم رأسي بين قطعتي خشب، وضغط ضغطاً شديداً، وراح آخر يضربني ضرباً مبرحاً، والثالث أخذ يحفر لي قبراً، بينما الرابع مضى مسرعاً إلى طلب مزيد من القوات.

لا يحتاج السامع أو القارئ إلى كبير عناء، ليستنتج أن للقصتين كلتيهما غاية تربوية وتوجيهية، فهما موجهتان إلى الأطفال، وتستطيعان بحبكتيهما أن تجذباهم إلى متابعة الاستماع أو القراءة، والحثّ على التضامن، والعمل بروح الفريق. أما إصرار الماعز في القصة الأولى على البحث عن صغارها، وقتل الذئب، فيوجّه نحو التسلّح بالأمل حتى في أحلك الأحوال، والإصرار على متابعة السعي للهدف، والقصة الثانية، فضلاً عن أنها تحثُّ على التعاون والعمل بروح الفريق أيضاً، فإنها تنوّي البداهة في الأطفال، وعدم الارتباك في مواجهة خطر ما، فالحصان على الرغم من معرفته أنه وأصحابه ليسوا قادرين على مواجهة قطع من الذئاب، فإنه يبتكر في الحال طريقة أو أسلوباً للدفاع عن نفسه وعن أصحابه الضعفاء.

والراوي أو مدوّن القصتين حرص على أن تكون اللغة، سواء في السرد أم في الحوار سهلة، لتكون في مستوى وعي الأطفال وإدراكهم، واختار شخصياتها من البيئة المحيطة، فهي بيئة القرية الكردية التي تكثر فيها الماشية، وحيث يعيش الأطفال بالقرب من الشخصيات الرئيسات.

(58) Hacıyê Cindî: *Hikayetên cimaêta Kurda*, çapa yekem, weşanên Ronahî, Amed 2011, rû 8-11.

(59) Hacıyê Cindî, rû 16-18.

يزخر أدب الفولكلور الكردي بمثل هذه القصص المروية على ألسنة الحيوان، وأغلبها موجّه إلى الأطفال، ويحرص الراوي فيها جميعاً على اختيار أبطالها من بيئة الريف الكردي، وهي بيئة زراعية جبلية، تكثر فيها الحيوانات والطيور الداجنة، والحيوانات المفترسة أيضاً. وهذا يعني أن القصتين تعودان إلى زمن تحوّل المجتمع إلى مرحلة تدجين الحيوان والرعي والزراعة، وهي مرحلة متقدمة في مسيرة التطور البشري.

من القصص ذات المغزى الفكري، قصة (الذئب والثيران الثلاثة)⁽⁶⁰⁾. وهي قصة شائعة لا نرى ضرورة لسرد مختصر لها، ومعروفة في الموروث العربي أيضاً، ولكن باسم قصة (الأسد والثيران الثلاثة)، وقد أثر عنها، في الثقافتين الكردية والعربية، المثل القائل (أكلت يوم أكل الثور الأبيض).

لهذه القصة مغزى فكري هو التنازل عن الموقف الصحيح مرةً، يعقبه التنازل مرات أخريات، وأن على المرء ألا ينسى طبيعة العدو، ف (الطبع يغلب التطيّع) وفق ما يقال في العربية، وما يقال في الكردية

"Rih dibe bost, dijmin nabe dost"، دژمن نابه دوست ره دبه بووست، بمعنى (تبلغ اللحية شبراً، ولا يصبح العدو صديقاً).

ليست القصة أو الحكاية الكردية نتاج الخيال دائماً، وليست شخصياتها من الحيوانات دائماً، بل ثمة قصص كثيرة تتحدث عن حوادث تاريخية ووقائع حقيقية، وتصور صفحة من صفحات النضال الكردي في مواجهة الأعداء، ولعل أكثر هذه القصص تداولاً هي قصة (فرسان مريوان الاثني عشر)، وهي تحكي قصة بطولة اثني عشر مقاتلاً كردياً صمدوا في مواجهة جيش فارسي قوامه اثني عشر ألف جندي، ولم يسلموه قلعة (مريوان)، بل قاتلوا إلى أن انتصروا، وألحقوا بتلك القوة العسكرية الكبيرة هزيمة نكراء. هذه القصة ما زالت تُتداول بين الكرد شفاهاً، ولم تُدوّن، وقد نظّم حوادثها الشاعر بيره ميرد (1867 - 1950) في قالب شعري عام (1935) مما سمعه من أبيه الذي كان بدوره قد سمعها من أبيه، جدّ بيره ميرد.

الملحمة

الملحمة أحد أقدم أنواع الأدب الفولكلوري، ولا يُعرف لها قائل أو مغنّ أو شاعر، وتنتقل أيضاً شفاهاً من جيل إلى جيل، وتعرض في مسيرة تنقلها إلى التغيير والإضافة، «فالمغنون في كل جيل يبدلون فيها شيئاً، ويضيفون عليها أشياء سواء في الأحداث أم في الشخصيات، فهي كلما مرّت بعصر أو بقبيلة، حملت معها بعض الأحداث والأشخاص، وأبقت أموراً وجدت عند نشوء الملحمة»⁽⁶¹⁾، ما يعني أن الملحمة الفولكلورية ليست من إبداع شخص واحد، وأن النص الأخير الذي دوّنه المدوّنون مما سمعوه من الناس ليس النص الأول عند إنشائها، ولا يمكن أن يُنسب إلى شاعرٍ أو راوٍ بعينه.

⁽⁶⁰⁾ Elî Cefer: *Gotina mêrê Kurd gotin e*, çapa yekem, weşanên Helwest, Istockholm 2000, rû 8-11.

⁽⁶¹⁾ الدكتور عز الدين مصطفى رسول، دراسة في أدب الفولكلور الكردي، ص 36.

أدب الفولكلور الكردي

لا تختلف الملحمة الفولكلورية الكردية في هذا الجانب عن ملاحم الشعوب الأخرى. أما من حيث المضامين، فيمكن تقسيمها إلى قسمين، هما الملحمة البطولية، وملحمة الحب والعشق.

الملحمة البطولية

هي التي تنقل الحوادث مشوبة بصور ومظاهر خيالية عن الشجاعة والبطولة، تتخللها حوادث أسطورية، وأعمال خارقة خارجة عن طاقة الإنسان، وينتصر البطل على كل ما يعترض طريقه، وكل من يعترضه، ولا أحد يجاريه في الشجاعة ومقارعة الأهوال. ملحمة (رستم زال) إحدى أهم نماذج هذا النوع من الملاحم. وعلى الرغم من أن الفرس يتنازعون الكرد هذه الملحمة وعائدية بطلها (رستم)، فإن الشاعر الفارسي الشهير الفردوسي (935-1020) يذكره باسم (رستم الكردي)⁽⁶²⁾.

وهناك من الملاحم البطولية ما يروي فصولاً من البطولة والشجاعة، ولكنها تخلو من الأعمال الخارقة الخارجة عن طاقة الإنسان، وكثيراً ما يكون أبطالها أشخاصاً حقيقيين، وترتبط الشجاعة والبطولة فيها بقضية ما، يكافح البطل مع جموع الشعب من أجلها، ولعل هذا هو أحد أسباب تميم الشعب الكردي للشجاعة، وحببه للشجعان. تعدّ ملحمة (قلعة دمدم) التي تشتهر بين الكرد باسم ملحمة (دمدم) أو ملحمة (الخان ذي اليد الذهبية) من أبرز نماذج هذا النوع من الملاحم لدى الكرد، وهي تروي قصة كفاحهم ما بين عامي (1608 و 1610) بقيادة الأمير الخان ذي اليد الذهبية ضد الشاه الصفوي عباس الأول. وقد حفظتها ذاكرة الشعب الكردي، وهو يرويها من جيل إلى جيل، وهذا ما دعا عالم الفولكلور الكردي الدكتور أورديخان جليل إلى أن يتوصل إلى أنها «من نتاج جموع الشعب، وهي مثال لكفاح الكرد البطولي ضد عبودية ملوك إيران»⁽⁶³⁾. لقد حازت هذه الملحمة على اهتمام الأدباء الكرد، فاستلهموا من حوادثها قصصاً وروايات، لعل آخرهم إلى اليوم الروائي جان دوست.

ملاحم الحب والعشق

كثيرة في الموروث الكردي، منها ما هو مشترك بين الكرد وشعوب شرقية أخرى، كملحمة (شيرين وفهاد) التي نجدها عند الفرس والترك والأذربيجانيين أيضاً، وملحمة (مجنون ليلى) المعروفة عند الكرد بملحمة (ليلى ومجروم)، وهي قصة فولكلورية عربية، تُروى عند العرب حول حب ليلى العامرية وقيس بن الملوّح، ثم انتقلت إلى الفولكلور الكردي، واكتسبت سمات خاصة بحيث لم يبق فيها من الأصول الفولكلورية العربية سوى أسماء أبطالها والخطوط العريضة للحوادث، أما المشاعر والعواطف، فهي ذات طابع كردي.

(62) Edib Polat: *Ristemê Zal*, çapa yekem, Istanbul 2007, Ezgi Matbaasi, rû 9.

(63) الدكتور عز الدين مصطفى رسول، دراسة في أدب الفولكلور الكردي، ص 50.

إن تتبعنا ملاحم الحب والعشق جميعها في الفولكلور الكردي، فسوف يطول بنا البحث، ولهذا نقف عند اثنتين فقط هما ملحمة (خَجّ وسيامند) وملحمة (ممي آلان).

ملحمة خج وسيامند

هي ملحمة كردية شائعة في أجزاء كردستان الأربعة، وقد جمعها من أفواه المغنين، ودونها بعض المهتمين بالفولكلور الكردي، أبرزهم عبيد الله آيوبيان -بحسب ما مرّ سابقاً- والأخوان أورديخان وجيل جليل، في الجزء الأول من كتابهما الموسوم بـ (زاركوتا كردا)، (حرف الكاف يُلفظ كالجيم في اللهجة المصرية)، ويعني (الفولكلور الكردي)، وقد مرّ ذكر هذا المؤلف سابقاً.

هذه الملحمة، كأغلب الملاحم الكردية، لا يُعرف تاريخها، ولا تاريخ بطليها (خَجّ وسيامند)، ولعل هذا أمر بدهي لدى أبناء الجبال في عصور سابقة، إذ لم يكونوا يهتمون به. وهي تحكي قصة حقيقية كانت نتاج عاطفة صادقة جمعت قلوبهما، وتعكس صورة للتضحية بالنفس في سبيل الحبيب.

خج وسيامند أبناء عمومة، وقد تعاهدا على الزواج، ولكن أباهما وأخوتها السبعة يرفضون تزويجها لابن عمها، لأنه نشأ يتيماً وفقيراً، ويفضلون عليه شخصاً آخر غنياً، على الرغم من أن خج لا تريده، ويتمكن سيامند من خطفها في يوم زفافها إلى ذلك الشخص، ويذهب بها بعيداً، فيرسلون خلفهما فرسان العشيرة، ويقاثل سيامند قتال الأبطال، ولكنه يُصاب بسهم يخترق قلبه، فينحدر من قمة جبل (سيبان)، فتبكيه خج وترثيه، وإذ ترى فرساناً قادمين من بعيد نحوهما، تلقي بنفسها عليه من الأعلى، فيموتان معاً.

وفي رواية أخرى، بعد أن يتمكن سيامند من قتل أولئك الفرسان، يأخذان قسطاً من الراحة، فيتمدد سيامند، ويضع رأسه على ركة حبيبته ويغفو، وفي هذه الأثناء يمر قطيع من الظباء يقوده ذكر من أفرادها، وهي تنقاد إليه، فتضحك خج لانقيادها جميعاً لنفر واحد، كما تمكّن سيامند بمفرده من فرسان العشيرة، وإذ يصحو سيامند، ويراهم ضاحكة، فيحسبها تضحك من رأسه الأصلع، فتخبره بأمر قطيع الظباء، عندئذ يتبع سيامند القطيع، يريد قتل ذاك الذي يقوده، فتتوسّل إليه خج ألا يفعل، لأن القطيع لم يؤذهما، إلا أنه لا يتراجع عما صمم عليه، فيسدد سهماً نحو الذكر، ويوقعه أرضاً، ولما انحنى عليه، وكان ما زال حياً، ركله برجله، فأوقعه من جرف عالٍ، فوفقت خج تناديه وتبكيه، وحين رأت فرساناً قادمين من بعيد، ألقت بنفسها عليه من أعالي الجرف، فاحتضنته وماتت معاً.

هذه الملحمة، إذ تصور حب العاشقين ووفاءهما، وبخاصة وفاء الفتاة، تمثل في الوقت نفسه وثيقة تدين موقف الأهل الذين يريدون تزويج بناتهم وفق آرائهم وأمزجتهن، ولا يعيرون مشاعرهن أي اهتمام، وصرخة نضاليه ضد القيم كلها

أدب الفولكلور الكردي

التي تخلق المآسي. والحب فيها بحسب الباحث روها آلاكوم «قد تجاوز كل العقبات التي وضعتها العلاقات الاجتماعية الظالمة في طريقه»⁽⁶⁴⁾.

ينتفي العنصر الأسطوري في هذه الملحمة، ولولا البطولة الخارقة التي يديها سيامند في مواجهة فرسان العشيرة، لتردنا في تسميتها (ملحمة)، وذلك للمنزلة التي يحتلها هذا العنصر بين حوادث الملحمة سواء كانت فولكلورية أم أدبية مدونة. ومن جهة أخرى، نرى أن انتفاء هذا العنصر فيها، يدل على أنها من نتاج مرحلة ما بعد الأساطير في الفولكلور الكردي.

انتقلت هذه الملحمة إلى الأدب الكردي المدوّن بقلم الشاعر عبد القادر بنكولي (تُلفظ الكاف كالجيم في اللهجة المصرية)، إذ نظمها شعراً في ألفين ومئة وبيتين.

ملحمة ممي آلان

هذه أكثر ملاحم العشق انتشاراً بين الكرد، في أجزاء كردستان الأربعة، يمتد غناؤها سهرات عدة في ليالي الشتاء الطويلة، غناها المغنون الكرد، وما يزالون يغنونها. حازت على اهتمام المستشرقين قبل الكرد، فقد نشرها ألبرت سوسين أول مرة مع ترجمة ألمانية لها في بطرسبورغ في روسيا عام (1890)، وبعده نشرها أوسكار مان مع ترجمة ألمانية عام (1906) في ألمانيا، وجمع نصها الكامل المستشرق الفرنسي روجيه ليسكو، بعد أن استمع إلى ما يزيد على عشرين مغنياً، ثم اصطفى منهم اثنين كانت لغتهما الكردية جيدة. ونشرها كاملة مع ترجمة فرنسية لها عام (1942) في بيروت، ثم أُعيد نشرها مع مقدمة مسهبة، كتبها كاتب عرّف بنفسه في آخرها باسم (جيروك نفيس) في دمشق عام (1957)، بحسب ما مرّ سابقاً. أما الطباعات اللاحقات، سواء في أوروبا أم في تركيا، فجميعها تعيد طباعة هذه النسخة.

الحدث في هذه الملحمة مبني على حب الشاب (مم) والفتاة (زين)، ولكنها أبعد ما تكون مقتصرة على قصة حب، بل تتحدث عن أمور كثيرة يتردد صداها في الحياة الكردية.

تبدأ الملحمة بداية أسطورية، فهي تتحدث عن إخوة ثلاثة هم أمراء كرد، لم يُرزقوا ولدًا ذكرًا ليكون ولي عهد لهم، يرث الحكم من بعدهم، لذلك يزهدون في أمور الدنيا، ويخرجون في صبيحة عيد الأضحى في هيئة الدراويش تاركين إمارتهم وأموالهم، هائمين على وجوههم، فيترأى لهم (الخضر) بمشيئة إلهية، ينصحهم بالعودة إلى ديارهم، والتصدّق

⁽⁶⁴⁾ Rohat Alakom: *Di folklorê kurdî de serdestiyeke jinan*. Çapa yekem, weşanên Nûdem, Stockholm 1994, rû 78.

على الفقراء والمحتاجين في هذا اليوم المبارك، ويخبرهم أن كبيرهم سوف يُرزق بطفل، يجب عليهم ألا يسمّوه، إلى أن يتراءى لهم ثانية⁽⁶⁵⁾، فيسمّيه بنفسه، وهذا ما يكون.

لا تقتصر العناصر الأسطورية على ولادة الطفل فحسب، بل تتعداها إلى حب بطلّي الملحمة أيضًا، فقد تراءى للثنين معًا، في ما يشبه الحلم⁽⁶⁶⁾، أن ثلاثًا من بنات الجن (بيري) حملن ذات ليلة سرير (زين) وهي نائمة، وطرن بها من مدينة (جزيرة بوتان) إلى حيث (مم)، سلطان الكرد في (بلاد المغرب)، فوضعتها بجانبه في غرفته، وكان هذا الحلم سببًا لأن يهيم كل منهما بالآخر.

وتستمر الأسطورة مع الحوادث، فتظهر مرة أخرى مع فرس (مم). إنه فرس أسطوري اصطيده من البحر، إذ علق بشباك الصيادين، وقد جهد ألف وخمسمئة من خيرة الفرسان، في جرّه نحو الشاطئ، وظل عصيًا على الترويض، إلا من (عمر بيك) خال (مم)، وهو شخصية ذات كرامات، وسمّوه (بوزي روان). وهو فرس يقطع مسافة ستة أشهر في اثني عشر أو خمسة عشر يومًا؟!⁽⁶⁷⁾.

يظهر (الخضر) في الملحمة مرة ثالثة، في أثناء سفر (مم) إلى جزيرة بوتان، قاصدًا لقاء (زين)، ويرافقه إلى أن يقترب من شاطئ نهر دجلة، فيوصيه كيف يجتاز النهر، وأن فتاة اسمها (زين) أيضًا، تنتظره عند الضفة الأخرى، هي ابنة (بكو) حاجب أمير الجزيرة، وهو منجم علم بأمر قدمه، فأرسل ابنته كي تخدعه، عسى أن يغرق هو وفرسه في النهر، ثم يختفي. وتميط الحوادث اللثام عن الأسطورة عند نهايتها أيضًا، حين يأمر الأمير زين الدين، وبتدبير من حاجبه بكو، بتقييد (مم) وسجنه، نرى السلاسل التي يقيده بها حاجب الأمير، تنقطع عندما يضغط (مم) محاولًا فكّها، وتتحول إلى ثعبان كبير مخيف تلاحق الحاجب⁽⁶⁸⁾. ومثلما كانت ولادة (مم) أسطورية، فقد كان موته أسطوريًا أيضًا. لقد تراءى له خاله وهو في السجن، في حلم، وأخبره أن موته قد اقترب، وسوف تأتيه (زين) زائرة في خفية من أخيها الأمير، وسوف تقدّم له رمانة، سمّمتها ابنة حاجب الأمير من دون علمها، وعليه أن يأكلها، فيموت، وسوف تموت (زين) بعد موته بأسبوع واحد⁽⁶⁹⁾.

حين يصل (مم) إلى جزيرة بوتان، يعترض حاجب الأمير طريقه، ويستضيفه، ولكنه يدعه ويتابع طريقه سائلًا عن قصر الجلالين (نسبة إلى عشيرة جلاللي)، الإخوة الثلاثة، حسن وچكو وتاجدين، وهم أبناء عم الأمير، زين الدين، أخي (زين)، المشهورين في المدينة بالكرم وحسن الضيافة ومساعدة الضيوف، والوفاء والشجاعة، ويستضيفه بعض من عامة

⁽⁶⁵⁾ Memê Alan, rû 38, 39.

⁽⁶⁶⁾ المصدر نفسه، ص 46.

⁽⁶⁷⁾ Memê Alan, rû 68, 80, 95.

⁽⁶⁸⁾ Memê Alan, rû 190.

⁽⁶⁹⁾ المصدر نفسه، ص 200 - 201، حيث يدور حوار مؤثّر بينهما، لا تستطيع زين أن تثنيه عن أكل الرمانة بعد أن علمت منه أنها مسمومة.

أدب الفولكلور الكردي

الناس الفقراء، فيعندر، ثم يلتقي كبير التجار في المدينة، فيستضيفه، ويعرض عليه المساعدة، إن كان يمكن أن يُقضى مراده بالمال، وحين يدرك أن ما يريده (مم) لا يُقضى بالمال، بل قد تُراق الدماء من أجله، يوجهه نحو الإخوة الجلالين. يحلُّ (مم) ضيفاً في بيت الأخ الأكبر (حسن)، بعد بضعة أيام، وبعد أن يعرف مقامه في بلده، يسأله عن سبب قدومه إلى جزيرة بوتان، ويعرض عليه مساعدته وأخويه، مهما كان سبب مجيئه، لكن (مم) يلمح ولا يفصح. وبعد أن يعرف حسن وأخواه أن مجيئه ليس إلا من أجل (زين) خطيبة أخيه (چكو)، يتفق مع أخويه أن يفسخ (چكو) خطبته على (زين) من أجل ضيفهم الكبير.

إن ظهور الأسطورة بهذا الشكل المكثف في الملحمة، يمثّل في ظننا دليلاً على قِدَمها، حين لم يكن الإنسان قادراً على تفسير بعض الظواهر، فما كان منه إلا أن يلجأ إلى عالم الخيال، فيخلق لتلك الظواهر أسبابها. وأما اقتصرها هنا على شخصية (الخضر)، فيعود في رأينا إلى أن هناك مدة زمنية طويلة تفصل بين ولادة هذه الملحمة وروايتها إلى أن تلقفتها أقلام المدوّنين. ونرى أن الرواة أسقطوا منها كثيراً من الأعمال الخارقة، وأبقوا على ما يمكن أن يتقبّله العقل البشري، وخصوصاً أن شخصية (الخضر) مقبولة في الثقافة الشرقية بعامة، ولا سيما في الأوساط الدينية، وذلك لورودها في الديانة الأيزيدية والديانات السماوية الثلاث بأسماء مختلفات، وفق ما أشرنا سابقاً.

إنها ملحمة قديمة. يشير (جيروك نفيس) في المقدمة التي كتبها لطبعة عام (1957) إلى أن الإيرانولوجي الدانماركي أ. كريستيزن (1875 – 1945) يتحدث عن وجود ملحمة بين الشعوب الآرية شبيهة بهذه الملحمة قبل ميلاد المسيح بألف عام، وعن رواية شبيهة بها أيضاً، كتبها قبل ميلاد المسيح بخمسمئة عام كاتب يوناني اسمه (شاريس دي ميتيليني). قصة شاريس مبنية على حب ابنة أحد الملوك القدماء اسمها (أوداتيس) وأحد أبناء أدونيس وأفروديت⁽⁷⁰⁾، واسمه (زاربادريس)، يتراءى كل منهما للآخر في الحلم، فيتحابان، ويقطع زاربادريس آلاف الأميال، فيلتقي أوداتيس ويهربان معاً.⁽⁷¹⁾

ثمة تشابه كبير بين ملحمة (ممي آلان) وقصة شاريس اليوناني، (مم) و(زاربادريس) متشابهان إلى حد بعيد، فإن كان (زاربادريس) ابن الآلهة، فإن ولادة (مم) كانت نتيجة معجزة، وكذلك فرسه فرس أسطوري. لدى كل منهما صديق بمنزلة الأخ، مستعد دائماً لتنفيذ ما يريده، وهناك تشابه بين (زين) و(أوداتيس) أيضاً، إذ تنتميان كلاهما إلى نسب عريق، وثمة تشابه بين (هومارتيس) والد (أوداتيس) والأمير (أزين أو زين الدين) أخي (زين).

(70) أدونيس إله الشباب في الأساطير الفينيقية، وأفروديت آلهة الحب والجمال في الأساطير اليونانية.

(71) انظر خلاصة هذه القصة في:

وبحسب شاريس، فإنه حوادث روايته هذه معروفة لدى سكان آسيا الوسطى جميعهم، بمن فيهم الكرد والفرس، وهما شعبان آريان، وأنها أول ما ظهرت، ظهرت بين الشعوب الإيرانية. ومعروف أن الكرد أحد هذه الشعوب. وأن المصادر الفارسية لا تتحدث عن قصة شبيهة بها في الأدب الفارسي الفولكلوري والمدون على حدٍ سواء. وهي بحسب الإيرانولوجي الدانيماركي السابق ذكره، انتقلت من الشرق إلى الغرب⁽⁷²⁾.

تطلعنا هذه الملحمة على منزلة المرأة في المجتمع الكردي، فلها منزلتها الرفيعة، وتستحق أن يقطع المرء آلاف الأميال للقاءها، وهو أمر تطالعنا به كثير من القصص الفولكلورية والأساطير أيضًا، ولها كلمتها التي لا تُردُّ. يرد في الملحمة أن اثنتين من بنات الجن حين تعُدان أختهما الصغرى بأن تُريانهما كلاً من (مم وزين)، وتقسمان أنهما ستفيان بوعدهما، تقولان: (كلمتنا كلمة المرأة)⁽⁷³⁾ ما يعني أن للمرأة موقعًا سياديًا في المجتمع، وكلمتها مسموعة. ولا ترى المرأة الكردية -كغيرها في المجتمعات الشرقية- ضيقًا من الاختلاط مع الرجال، فلا تحتجب عنهم. لقد ظهرت جموع الفتيات والنساء حاسرات الرؤوس أمام (مم) عند (عين القسطل)⁽⁷⁴⁾، على الرغم من أنه غريب بالنسبة إليهم، وإذ يحين واجب الدفاع عن ثغور البلاد في وجه الغزو الفارسي، يترك (حسن) ضيفه في البيت، وينصرف مع أخويه إلى قتال الأعداء⁽⁷⁵⁾. ثم إن ثبات (حسن) على موقفه، وتمسكه برأيه، يذكرنا بالقول الدراج الذي يشير إلى العناد (كلمته كلمة كردية).

وتطلعنا الملحمة أيضًا على صور للتجارة المزدهرة في مدينة (جزيرة بوتان) عاصمة الإمارة الكردية، فأسواقها مزدهرة، وتجارها يرسلون القوافل إلى جهات مختلفة⁽⁷⁶⁾، وتُقام فيها المزادات الكبيرة⁽⁷⁷⁾.

وعلى الرغم من أن لغة الأرقام هي السائدة في عالم التجارة، فإن كبير التجار حين يستضيف (مم) في بيته، ويعرض عليه مساعدته مهما كلفه ذلك من مال⁽⁷⁸⁾، يعبر بهذا الموقف عن قيمة من القيم الاجتماعية التي يتسم بها الشعب الكردي في احترام الغريب، وإكرام الضيف. ولكن موقف كبير التجار يعبر في الوقت نفسه عن ثقافة الأغنياء أو البرجوازيين، فهؤلاء يظنون أن المشكلات جميعها يمكن أن تُحلَّ بالمال، ولهذا حين يعلم من (مم) أن ما يسعى له ربما لا يتحقق

⁽⁷²⁾ Memê Alan, rû 11.

⁽⁷³⁾ Memê Alan, rû 46.

⁽⁷⁴⁾ Memê Alan, rû 138.

⁽⁷⁵⁾ Memê Alan, rû 185.

⁽⁷⁶⁾ Memê Alan, rû 76.

⁽⁷⁷⁾ Memê Alan, rû 83, 84.

⁽⁷⁸⁾ Memê Alan, rû, 87, 88.

بالمال، وقد يتطلب سفك الدماء، يدلّه إلى الإخوة الجلاليين الثلاثة، فهم معروفون بالشهامة والبطولة، وهم وحدهم قادرون على مثل هذه الأمور⁽⁷⁹⁾.

إن احترام الغريب وإكرام الضيف قيمة متأصلة في الشعب الكردي، لا تقتصر على التجار والأغنياء بل إن الفقراء وعامة الناس أكثر التزاماً بها، وهذا ما يديه أحد المارة العابرين حين يلتقيه (مم) ويسأله أن يدلّه على قصر الإخوة الجلاليين الثلاثة، فهو من ناحية يلوم (مم) لأنه لم يستجب لدعوته إلى بيته، ربما لأنه فقير الحال، ومن ناحية أخرى، يطلعنا على عادة متأصلة في سكان مدينة الجزيرة بفقرائهم وأغنيائهم، والعاطلين عن العمل الذين ربما يفتقرون إلى ما يعيلون به أسرهم الذين يردون في الملحمة باسم (العَبُوز)، وهي أن إرشاد الغريب إلى بيوت الآخرين يعدّ نقيصة في عرفهم⁽⁸⁰⁾.

يذهب (جبروك نفيس) في مقدمته المسهبة إلى أن وجود (العَبُوز) في المدن مرحلة تاريخية، مرت بها بعض الدول الأوروبية مثل فرنسا وإنكلترا، خصوصاً في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، نتيجة تقدم التجارة والصناعة، وضعف الحكومات الإقطاعية التي اضطرت أن تستغني عن خدمات كثيرين من أولئك الذين كانت تستخدمهم في حروبها، فلجؤوا إلى المدينة بحثاً عن العمل⁽⁸¹⁾.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن عاصمة إمارة بوتان، مدينة (الجزيرة) كانت مركزاً تجارياً -بحسب ما مرّ سابقاً- وكانت لها حكومتها، وعلى رأسها أميرها، ولها قوانينها، فسوف ندرك أن كردستان كانت تمر في المرحلة نفسها، وتتقدم نحو اجتياز الإقطاعية، ولو بخطى بطيئة، ولكن أطماع أعدائها، وتجزئتها بين دول عدة، حالاً دون ذلك.

القيمة الفكرية والأدبية لهذه الملحمة

قلنا سابقاً إن هذا النص الذي بين أيدي القراء والباحثين قد دُوّن بعد ظهور الملحمة بزمان طويل، ولا بد أنها في مراحل انتقالها شفاهاً من عصر إلى عصر، ومن جيل إلى جيل، تعرّضت إلى الحذف من جهة، والإضافة من جهة أخرى، حتى انتهت إلينا وهي ترتدي لبوساً إسلامياً، من دون أن تفقد سماتها الكردية المتمثلة في إظهارها قيماً اجتماعية كردية، وبالإضافة إلى ذلك، فإن وجود الإخوة الجلاليين و(بكو) الشرير فيها يعكس شيئاً من الفلسفة الدينية الكردية القديمة، ومفادها الصراع بين الخير والشر، وانتصار الخير في النهاية بالتعاون بين الإنسان وإله الخير، وتدعو إلى (العمل الخير والكلام الخير والفكر الخير).

⁽⁷⁹⁾ Memê Alan, rû 89, 90.

⁽⁸⁰⁾ Memê Alan, rû 81, 91.

⁽⁸¹⁾ Memê Alan, rû 32.

وللملحمة قيمة أدبية تتجلى في الوزن والإيقاع، وكذلك في مفرداتها. فمن حيث الوزن والإيقاع، نرى الجمل أو الأبيات غير متساوية في الوزن، هناك جمل قصيرات، وأخرى طويلة، وقوافيها ليست موحدة. طول الجملة أو قصرها يعتمد على نفس المغني أو الشاعر، بمعنى إن الجملة الشعرية تتبع الجملة الشعرية في الطول والقصر، والهدوء والصخب، فحين يكون الانفعال هادئاً، ينعكس هذا الهدوء في الجملة، فنراها هادئة وطويلة، أما حين يرتفع الانفعال والهيجان، فتأتي الجمل قصيرة وسريعة تعبر تعبيراً دقيقاً عن الحالة الشعرية للمغني أو الشاعر.

وفي الحقيقة، تتميز الملاحم الكردية جميعها بهذه الميزة، فهي لا تتقيد بوزن معين، وقافية موحدة، ومن ثم لا تلتزم بالأصول الكلاسيكية. إن هذا الشكل الذي انتهجته الملحمة الكردية، قد سبق ما سُمي بعد مئات السنين بـ (الشعر الحر) أو القصيدة النثرية، ما يمكننا القول إن الشاعر الشعبي أو المغني الكردي، قد شعر قبل شعراء العصر الحديث بثقل الوزن العروضي ورتابته، وعدم قدرة هذا الوزن على ترجمة حال الشاعر النفسية والشعرية ترجمة دقيقة، ونقلها إلى القراء. إن حرص الشاعر الشعبي أو المغني الكردي على صدق عاطفته يتجلى أيضاً في مفرداته، فهو حريص على اختيار ألفاظ، أصواتها تعكس معانيها. فحين يقول مثلاً:

"Bû şîngeşînga şûran"

فإن كلمة "شِينْكَه شِينْكَ" وهي بمعنى (الصليل) يمكنها أن تفي بالغرض من دون ذكر كلمة (شوران/ السيوف)، بمعنى إن صوت الكلمة يؤدي معناها.

الأمثال والحكم

تشغل الأمثال حيزاً كبيراً ضمن فولكلور الشعوب، وقد حازت على اهتمام الفولكلوريين جميعاً ودراسة. وكذلك الأمثال الكردية، تشغل جانباً واسعاً ضمن الفولكلور الكردي، وحازت على اهتمام الفولكلوريين الكرد أضعاف ما حازت أنواع الأدب الشعبي الأخرى، إلا أن هذا الاهتمام انصب على التجميع، ولم يتجاوزه إلى الدرس والتحليل إلا لماماً. وتعددت تسميتها، بين (مَتلوك) بمعنى (المَثَل) و(أقوال الأوائل)، و(أقوال القدماء) و(أقوال الكبار) و(حكم القدماء) و(حكم وأقوال الآباء والأجداد) و(أقوال الأقدمين)⁽⁸²⁾.

⁽⁸²⁾ Bilal Hesen: *Pîr û pendî*, çapa yekem, cihê û navê weşanxanê nediyar in, 2012, rû 733, 744.

وانظر أيضاً: الدكتور عز الدين مصطفى رسول، دراسة في أدب الفولكلور الكردي، ص 67.

أدب الفولكلور الكردي

الأمثال، كغيرها من أنواع أدب الفولكلور، نتاج شعبي قديم، وهي «مرآة الشعوب التي ترتسم فيها تجاربها وصفوة جزء من حضارتها، وتتجلى أهميتها في أن الزمن لا يكدر صفو نقائنها إلا نادراً، فتنتقل عبر العصور حاملة معها وشم كل عصر، معبرة عنه بصدق، ناقلة آثاره إلى سواه دون تزييف أو تصنع»⁽⁸³⁾.

ويقتررب المثل في محتواه من الحكمة، ولكن لا يمكن لأي منهما أن يحل محل الآخر. فالمثل قد لا يعطي هدفاً أو معنى واضحاً، فلا يمكن التوصل إليه مباشرة، والحكمة قد تعطي نتيجة أو معنى بصورة مباشرة، مثل: «لا يُطبخ رأسان كبيران في قدرٍ واحدة»⁽⁸⁴⁾. وقد لا تعطي الحكمة المقصود منها مباشرة، بل لا بد من التمعّن فيها للوصول إلى النتيجة أو المقصود منها، مثل «الرأس السليم لا يحتاج مخدة»⁽⁸⁵⁾.

وتحتل الحكمة في النتاج الفولكلوري الكردي مكاناً بارزاً، وقد تأتي معها بنوع فولكلوري آخر، فقد تكون حادثة ما حدثت أو واقعة ما وقعت، ثم قال امرؤ حكيم قولاً، صار حكمة أو مثلاً، انتشر بين الناس، منتقلاً من جيل إلى جيل، ومن عصر إلى عصر. إن أغلب القصص أو الحكايات التي جمعها علي جعفر باسم (الكردي كلمته كلمة) أثمرت حكمة أو مثلاً.

مضامين الأمثال والحكم

تعدّ الحكمة والمثل خير ما يعكس العادات والتقاليد والقيم والأخلاق في مسيرة حياة الشعوب. إن الحياة في الجبال علّمت الكردي أن يثمن الشجاعة والشهامة «ليكن المرء ديك يوم، لا دجاجة مائة سنة»⁽⁸⁶⁾، و«ليكن المرء ديكاً، وليعيش يوماً ونصف يوم»⁽⁸⁷⁾، و«ليكن المرء ديك يوم لا دجاجة سنة»⁽⁸⁸⁾، ويتكرر هذا المعنى في حكم أخرى مثل «ليكن المرء أسد يوم، لا ثعلب سنة»⁽⁸⁹⁾. ومن هنا تقوم الأمثال الكردية الفعل تقويماً كبيراً «فعل واحد خير من ألف مقال»⁽⁹⁰⁾، أو «الفعل أفضل من الكلام»⁽⁹¹⁾، وتمدح من يقرن القول بالفعل، ويذم من يكثر الكلام ولا يفعل شيئاً، «من

⁽⁸³⁾ الدكتور محمد توفيق أبو علي، الأمثال العربية والعصر الجاهلي، ط1، (بيروت، دار النفائس، 1988)، ص 7.

⁽⁸⁴⁾ Bilal Hesen: *Pend û Peng*, çapa yekem, cih û navê weşanxaneyê û dîroka çapkirinê ne diyar in, rû 96. Ê Elî Cefer: *Gotinên pêşîyan*, rû 100.

⁽⁸⁵⁾ Bilal Hesen: *P û Pend û Peng*, rû 245. Ê *Pîr û pendî*, rû 560.

⁽⁸⁶⁾ Bilal Hesen: *Pîr û pendî*, rû 77. Arif Hiso, rû 22.

⁽⁸⁷⁾ Bilal Hesen, *Pîr û pendî*, rû 77.

⁽⁸⁸⁾ Elî Cefer: *Gotinên pêşîyan*, rû25.

⁽⁸⁹⁾ Bilal Hesen: *pîr û pendî*, rû 78.

⁽⁹⁰⁾ Bilal Hesen: *Pîr û pendî*, rû 381, *Pend û peng*, rû 178.

⁽⁹¹⁾ Elî Cefer: *Gotinên pêşîyan*, rû 72.

يقول ويفعل، رجلٌ، ومَنْ لا يقول ويفعل، أسدٌ، ومَنْ يقول ولا يفعل، حمارٌ»⁽⁹²⁾. ومن موقف الشجاعة والشهامة، يغدو الكرم خصلة متأصلة في الكردي، فثمة في الأمثال عدد كبير يصف كرم الضيافة لدى الكرد، أو يدعو إليه «ضيف أحدهم، هو ضيف القرية كلها»⁽⁹³⁾، إنه مثل يعكس احترام الضيف ليس من المضيف فحسب، بل إن القرية بكاملها تخص ذلك الضيف بمزيد من الاحترام. ويرى الكردي أن الضيف حين يحلُّ على أحد، إنما يأتي رزقه معه، ولهذا قالوا: «يأتي الضيف ورزقه معه»⁽⁹⁴⁾. وهذا ما يكون نتاج خلق نبيل، تدعو الأمثال الكردية إلى التحلي به. وفي هذا الميدان، أقصد ميدان الأخلاق الحميدة، تقول الحكمة الكردية: «اعمل الخير، وأزمه في النهر»⁽⁹⁵⁾، من دون أن تنتظر مكافأة أو بديلاً، وتلحُ الحكمة الكردية على التمتع بالخلق النبيل «لا تنس فعل الخير، ولا تلزم الصمت تجاه الأفعال السيئة»⁽⁹⁶⁾، «لا ترم الحجارة في النبع الذي شربت منه»⁽⁹⁷⁾. بل على المرء أن يحترم الآخرين، ولا سيما الذين قدموا له يد المساعدة، وليكن دائماً مستعداً لرد جميلهم بمثله، أو بأحسن منه، فكما تعامل الناس، يعاملوك «تحصد ما تزرع»⁽⁹⁸⁾.

ثمة حكمة أخرى تدعو، بما فيها من الفكاهاة، إلى الاهتمام الكبير بالأرض وحرثها «احرث جيداً في العمق، ولا تُجهد الثيران»⁽⁹⁹⁾. إن هذه الحكمة وغيرها مما ترد فيها مفردات زراعية وأسماء الحيوانات من بقر وثور وماعز وغنم وكلاب وكلاب صيد وحصان، إضافة إلى ورود كلمة (الراعي) في بعضها، لهي دلالات على أنها من نتاج زمن تدجين الحيوان والرعي والزراعة، من المراحل التاريخية المبكرة.

لقد علّمت الحياة الكردي في جباله وقراه أن العمل يحفظ له كرامته، ويقيه ذل السؤال، ولهذا يثمن الكردي العمل عالياً، إذ تقول الحكمة: «العمل مروءة وغنى، والعطالة فقر وذل»⁽¹⁰⁰⁾، وأخرى تقول: «من ينتظر طعام الآخرين، فسوف يبقى جائعاً»⁽¹⁰¹⁾، وبقدر ما في هذه الحكمة من مدح للعمل، فيها بالقدر نفسه، بل ربما أكثر، تقريع للعاطل عن العمل. وتذهب الحكمة في هذا السبيل محرضة على بذل الجهد والمثابرة في العمل، إذ تقول: «اليد المجتهدة على البطن

⁽⁹²⁾ Bilal Hesen: *Pend û peng*, rû 173.

⁽⁹³⁾ Nûredîn Baksî: *Gotinên mezinan*, çapa yekem, Çapxana Han, Berlîn 2013, rû 50.

⁽⁹⁴⁾ Nûredîn Baksî, rû 48.

⁽⁹⁵⁾ Bilal Hesen: *Pend û Peng*, rû 238. Bilal Hesen: *Pîr û pendî*, rû 540.

⁽⁹⁶⁾ Bilal Hesen: *Pend û peng*, rû 238. Bilal Hesen: *Pîr û penndî*, rû 540.

⁽⁹⁷⁾ Nûredîn Baksî, rû 44. Bilal Hesen: *Pend û Peng*, 162. Bilal Hesen: *Pîr û Pendî*, rû350. Bêwar Diyadîni: *Gotinên pêşîyan*, çapa yekem, weşanên J&J, Istanbul 2011, rû 27. Arif Hiso: *Gotinên berê*, çapa yekem, weşanên şemal, Istanbul 2016, rû 54. Çiya Mazî: *Baxek ji folklorê kurdî*, çapa yekem, weşanên Berbang, Istanbul 2014, rû196.

⁽⁹⁸⁾ Bilal Hese: *Pend û peng*, rû 70. Çiya Mazî, rû 198. Elî Cefer: *Gotinên pêşîyan*, rû 108.

⁽⁹⁹⁾ Bilal Hesen: *Pîr û pendî*, rû 317. Elî Cefer: *Gotinên pêşîyan*, rû 61.

⁽¹⁰⁰⁾ Bilal Hesen: *Pend û peng*, rû 164.

⁽¹⁰¹⁾ Bilal Hesen: *Pend û peng*, rû 67.

أدب الفولكلور الكردي

الشبعان»⁽¹⁰²⁾. وتمضي الحكمة في تقريع العاقل عن العمل، فتقول عنه: «إنه يبطري الكلاب»⁽¹⁰³⁾، وعن تسكعه من غير عمل، تقول حكمة أخرى: «إنه يقيس الطرق»⁽¹⁰⁴⁾، وحكمة أخرى تدفع المرء نحو العمل متسلحاً بالأمل «منك الحركة، ومن الله البركة»⁽¹⁰⁵⁾. ترد في النص الكردي كلمتا (الحركة) و(البركة) العريبتان، في دلالة على أنها من نتاج ما بعد التواصل الكردي العربي، وهذا ما يدعو المؤرخين الكرد إلى أن يبحثوا في بدايات هذا التواصل. وهناك حكمة أخرى تقول: «اربط حمارك جيداً، ثم دع الأمر لله»⁽¹⁰⁶⁾، تذكرنا بالحديث النبوي «اعقلها وتوكل».

إن هذا التواصل خلق تشابهاً في كثير من الأمثال الكردية والعربية، ولربما نجد في تراث الشعوب الأخرى -خصوصاً المجاورة- مثل هذا التشابه، في دلالة على تشابه تجارب الشعوب. يقول مثل كردي: «الشاة (الغنمة) برجلها، والماعز برجلها»⁽¹⁰⁷⁾، هذا المثل يذكرنا بالمثل العربي الذي يقول: «كل شاة برجلها تُناط»، وثمة حكمة كردية أخرى تقول: «الذئب لا يغيّر جلده»⁽¹⁰⁸⁾، نسمع صداها في الحكمة العربية «الطبع يغلب التطبّع»، وثمة أمثال مشتركة بين الكرد والعرب، ليس في معانيها فحسب، بل في ألفظها أيضاً كالمثل القائل: «اليد الواحدة لا تصفق»⁽¹⁰⁹⁾، الذي يرد في العربية بالألفاظ ذاتها. سنتحدث عن هذا التماثل في غير هذا الموضوع.

لم يعتد الكرد على الآخرين، وعلى الرغم من أن حروباً كثيرة فُرِضَتْ عليهم، التزموا جانب الدفاع عن أنفسهم، ولم يميلوا إلى الانتقام أو الثأر، بل تجلّت فلسفتهم في هذا الميدان بضرورة أخذ الحيطة والحذر «احترق فمه بالحليب، فصار ينفخ في اللبن المروّب»⁽¹¹⁰⁾، وجنحوا إلى السلم. وقد تجلّى ذلك في حكمة عقلائهم، إذ قالوا: «لا يُغسل الدم بالدم»⁽¹¹¹⁾، وتقول حكمة أخرى: «نهاية الاقتتال عداوة، ونهاية العداوة ندم»⁽¹¹²⁾. وانطلاقاً من هذه الفلسفة، تدعو الحكمة

⁽¹⁰²⁾ Bilal Hesên: *Pend û peng*, rû 83.

⁽¹⁰³⁾ Bilal Hesên: *Pend û peng*, rû 112. *Û pîr û pendî*, rû 223.

⁽¹⁰⁴⁾ Bilal Hesên: *Pend û peng*, rû 114. *Û Pîr û pendî*, rû 224.

⁽¹⁰⁵⁾ Nûredîn Baksî, rû 40.

⁽¹⁰⁶⁾ Bilal Hesên: *Pend û peng*, rû 169.

⁽¹⁰⁷⁾ Bêwar Diyadînî, rû 33. Bilal Hesên: *Pîr û pendî*, rû 474.

⁽¹⁰⁸⁾ Çiya Mazî, rû 195. Bilal Hesên: *pend û peng*, rû 128.

⁽¹⁰⁹⁾ Arif Hiso, rû 32. Nûredîn Baksî, rû 28. Bêwar Diyadînî, rû 14. Bilal Hesên: *Pend û peng*, rû 82. *Û Pîr û pengî*, rû 151.

⁽¹¹⁰⁾ Bilal Hesên: *Pîr û pendî*, rû 155. Arif Hiso, rû 32.

⁽¹¹¹⁾ Çiya Mazî, rû 199. Nûredîn Baksî, rû 63. Bêwar Diyadînî, rû 43. Bilal Hesên: *Pîr û pendî*, rû 650. Arif Hiso, rû 107.

⁽¹¹²⁾ Bilal Hesên: *Pend û peng*, rû 77. *Û Pîr û pendî*, rû 139.

الكردية إلى التواضع «اسأل العلماء مهما كنت عالمًا»⁽¹¹³⁾. فالتواضع لا يجرح كرامة المرء بل يزيده احترامًا لدى الآخرين.

يبدو الكردي من خلال الأمثال والحكم شديد الحرص على كرامته، ومن هنا تذهب حكمة كردية إلى القول: «الحجر ثقيل في مكانه»⁽¹¹⁴⁾ في إشارة إلى سمو كرامة المرء في أرضه وفي وطنه، فالكرامة المجروحة في وطنها، لا تحفظ في أوطان الآخرين، بل تزداد جراحها، فـ «الحجر إن تدرج من مكانه تفتت قطعًا صغيرة»⁽¹¹⁵⁾، كذلك الكرامة يمكن أن تُهان في غير وطنها، ومن هنا نرى الحكم والأمثال الكردية تثمن الوطن تمنيًا عاليًا «الشام سُكَّر، ولكن الوطن أحلى»⁽¹¹⁶⁾.

وللمرأة منزلتها في الفولكلور الكردي عمومًا، وتحدث عنها الأمثال والحكم، فتمنحها المنزلة اللائقة بها، وتمدحها قائلة: «المرأة عمود البيت»⁽¹¹⁷⁾، وحكمة أخرى تقول: «المرأة نبع الحياة»⁽¹¹⁸⁾. إن سمو منزلة المرأة في المجتمع الكردي يظهر من خلال عادة متعارف عليها، حين تتقاتل عشيرتان، تقتحم امرأة ما ساحة القتال، وترمي منديلها على الأرض بين المتقاتلين، فيتوقف القتال مهما كان شديدًا، ومهما كانت أعداد الضحايا من الطرفين⁽¹¹⁹⁾. يتردد صدى هذه العادة السامية في الأمثال الكردية، إذ تقول إحداها: «تدخل المرأة بين الدماء، فيتوقف القتال»⁽¹²⁰⁾. ويتردد صدى افتخار المجتمع الكردي بشجاعة المرأة في الأمثال والحكم الكردية، فتذهب إحداها إلى القول بما معناه حرفيًا: «الأسد أسد، ذكرًا كان أم أنثى»⁽¹²¹⁾.

⁽¹¹³⁾ Bilal Hesen: *Pend û peng*, rû 71.

ورد هذا المعنى في حكم صيغت بتعبيرات أخريات مثل: لا يخلو اللحم من العظم. لا وردة بلا شوك، ولا جميلة بلا نقصان.

⁽¹¹⁴⁾ Arif Hiso, rû 60. Bêwar Diyardînî, rû 29. Bilal Hesen: *pîr û pend*, rû 372.

⁽¹¹⁵⁾ تأتي هذه الحكمة بصيغة أخرى أيضًا (إن تدرج الحجر، فسيستمر في التدرج)

Nûredîn Baksî, rû 45

انظر:

Bilal Hesen: *Pend û peng*, rû 172. Û *Pîr û pendî*, rû 37

⁽¹¹⁶⁾ Bêwar Diyardînî, ru 40. Nûredîn Baksî, rû 58. Arif Hiso, rû 97. Bilal Hesen: *Pîr û pendî*, rû 573. Û *Pend û peng*, rû 249.

⁽¹¹⁷⁾ Bêwar Diyardînî, rû 27. Arif Hiso, rû 52.

⁽¹¹⁸⁾ Bilal Hesen: *Pend û Peng*, rû 158. Û *Pîr û pendî*, rû 341.

⁽¹¹⁹⁾ Mela Mehmûd Bayezîdî, rû 54.

⁽¹²⁰⁾ Ordîxan û Celîlê Celîl: *Zargotîna Kurda, beş 2*, çapa yekem, neşîrxaneya Naûka, Moskva 1978, rû 378.

⁽¹²¹⁾ Arif Hiso, rû 97. Nûredîn Baksî, 58. Bêwar Diyardînî, rû 40. Bilal Hesen: *Pend û peng*, rû 250. Û *Pîr û pendî*, rû 579.

Elî Cefer: *Gotinên pêsiyan*, rû105.

أدب القولكلور الكردي

إضافة إلى ما تقدّم كله، فقد شغل الموت والخلود جانبًا كبيرًا من تفكير الكردي. والحقيقة إن «الموت من أكبر الظواهر التي استحوذت على التفكير الإنساني في كل مكان وزمان»⁽¹²²⁾، و «قد أقلقّت هذه الظاهرة الإنسان البدائي والبشرية جمعاء حتى هذا العصر. ومن هنا أطالت الديانات القديمة والتوحيدية وكذلك الفلسفة الوقوف عندها، وجميعها، وإن اختلفت حول ما بعد الموت، فقد اتفقت على أن الموت قدر لا رادّ له»⁽¹²³⁾.

إن البحث في ما ذهبت إليه تلك الديانات والفلسفة في هذا الميدان، ليس من أهداف هذه الدراسة، لذلك ندعه جانبًا، ونبحث هذه الحقيقة في الأمثال والحكم الكردية، وهي تأتي فيها بتعبيرات مختلفات، فـ «الدنيا لا تخلو من الموت»⁽¹²⁴⁾، في إشارة واضحة إلى حتمية الموت، وهي حتمية تؤكد لها حكمة أخرى «الموت لباس لا بد أن يرتديه الجميع»⁽¹²⁵⁾، وتبرز حكمة أخرى عن أن الموت لا يميز بين الكبير والصغير «حين يأتي الموت لا يسأل إن كان المرء صغيرًا أو كبيرًا»⁽¹²⁶⁾، والموت هو الفعل الوحيد الذي يزيل الفوارق بين الناس، وقد جهد كثيرون منهم أن يضعوا حدودًا بين الأفراد من حيث الفقر والغنى «الموت يساوي بين البشر»⁽¹²⁷⁾.

أما ما بعد الموت، فقد اختلفت فيه الأديان والفلسفات، وخابت مساعي (جلجامش) عن الوصول إلى الخلود، والفكر الإسلامي إذ ينفي الخلود في هذه الدنيا، فهو يراه في الدنيا الآخرة. أما الفكر الكردي متمثلًا في الحكم والأمثال، فيرى إمكان الخلود في هذه الدنيا، ولكنه ليس خلودًا بيولوجيًا، بل هو ما يمكن أن نسميه (الخلود الاجتماعي) وفق ما تذهب إليه الحكمة القائلة: «يموت العجل فيبقى جلده، ويموت المرء فيبقى اسمه»⁽¹²⁸⁾. والوصول إلى هذا النوع من الخلود ليس سهلًا، بل الطريق إليه، محفوفة بالصعوبات وتتطلب مزيدًا من الجهد. ومن حيث الأسلوب، تمتاز الحكم والأمثال بلغة بسيطة وسهلة، وبجمل قصيرة، وأكثرها تكون مسجوعة ذات إيقاع موسيقي ما يجعل وقعها على الأذن سلسًا وجميلًا، ويسهل حفظها وانتقالها، بما فيها من معان واسعة وعميقة.

(122) حسين العودات: الموت في الديانات الشرقية، ط2، (دمشق، الأهالي للطبع والنشر والتوزيع، 1992)، ص 12-13.

(123) حيدر عمر: فقي تيران، حياته، شعره، قيمته الفنية، ط1، (لبنان، مطبعة كنوبرس، 1993)، ص 72.

(124) Dr. Hacî Cindî: *Mesele û xeberokên cimaeta Kurda*, çapa yekem, navê weşanxanê ne diyar e, Yêrîvan 1985, rû 394.

(125) Dr. Hacî Cindî, rû 395.

(126) Dr. Hacî Cindî, rû 395.

(127) Bilal Hesên: *Pîr û pendî*, rû 460. Arif Hiso, rû 72. Elî Cefer: *Gotinên pêşyan*, rû 84.

(128) Arif Hiso, rû 43. Bilal Hesên: *Pîr û pendî*, rû 229. *Û Pend û peng*, rû 115. Bêwar Diyardîni, rû 20. Çiya Mazî, rû 195.

الغناء

أظن أننا لا نجانب الصواب إن قلنا يُعدّ الغناء أحد أقدم أنواع أدب الفولكلور لدى الشعوب كافة، وقد تكون دندنات الأم، وهي تهز سرير طفلها، أول ظهور له، ثم تطور ليشغل جانباً مهماً من الشعر العاطفي.

ويغلب على الغناء الفولكلوري الطابع الجماعي، ولكن علماء الفولكلور يميّزون بين نوعين أو شكلين لهذا الغناء، نوع يُعنى منفرداً، وتمثّل أغاني الرعاة أبرز مثال له، إذ يغني الراعي وهو يسرح مع قطيعه في الجبال والمراعي. وحتى هذا النوع، بحسب الدكتور عز الدين مصطفى رسول، لا يخلو من الطابع الجماعي، فالراعي «لا يغني لنفسه وحيداً، بل إن مشاعره وأحاسيسه بما حوله، بل حواراً مع قطيعه تدخل في صلب نصوص أغانيه»⁽¹²⁹⁾. ويندرج في هذا النوع الفردي من الأغاني غناء الملاحم الكردية.

إن أغلب الملاحم الكردية، سواء كانت بطولية أم عاطفية، تُعنى منفردة في السهرات الليلية، ولا سيما في ليالي الشتاء الطويلات، إذ كان الناس يجتمعون تحت خيمة أو في بيت أحدهم، ويستمعون إلى المغني الذي يندمج كلياً بالملحمة، فيمثل حركات البطل، مقاتلاً أو عاشقاً، بإيماءات من جسده، ونبرات صوته، وملامح وجهه، وآهات يصدرها مع الغناء تصوّر حال العشاق والمحبين.

وتُعنى هذه الملاحم، ولا سيما العاطفية منها في حفلات الأعراس التي تُقام في ساحة واسعة ومفتوحة، ينتظم الناس في حلقة الرقص الدائرية أو نصف الدائرية، يتحركون بخطوات بطيئة خلف الراقص الأول الذي يكون في مقدمة الحلقة، وليس من الضروري أن يكون رجلاً دائماً بل تطلعنا ملحمة (عَيْشَا إِيبي) على فتاة تقود حلقة الرقص⁽¹³⁰⁾. أما المغني الشعبي، فيأخذ مكانه في الحلقة غير بعيد من المقدمة، ويغني بعض المقاطع من إحدى الملاحم، واللافت للنظر أنه كلما بدأ بغناء أحد المقاطع، ينقطع قائد الحلقة عن الرقص، وتصبح حركة الحلقة أكثر بطئاً، فينصرف الجميع إلى الإصغاء إلى المغني حريصين على ألا تفوتهم كلماته.

لقد خلّد بعض الأغاني الفردية، الملحمية وشبه الملحمية، بطولات كردية، وشخصيات مناضلة، كان لها دورها الكبير في نضال الكرد ضد الغازين والمحتلين، ولعل أغنية (ولاتو)، بمعنى (يا وطن!) تُعدّ من الأغاني المشهورة بين الكرد، وبخاصة في منطقة جبل الكرد/ عفرين. تصور هذه الأغنية نضال الكرد بقيادة الشيخ سعيد بيران ضد الكمالية التركية، وتندّد بالأعمال الوحشية التي ارتكبتها القوات الكمالية ضد الكرد من قتل ونفي وإعدام.

(129) د. عز الدين مصطفى رسول، دراسة في أدب الفولكلور الكردي، ص 124.

(130) Celîlê Celîl: *Zargotina Kurdên Sûriyê*, çapa yekem bi alfabêta latîni, weşanên Jîna Nû, Uppsala 1989, rû 210-220.

أدب الفولكلور الكردي

والنوع الثاني هو الغناء الجماعي الذي يؤدّي من مجموعة من الناس، وبحسب باسيل نيكيتين إن «أكثر الأغاني الكردية يؤديها الكرد بصورة جماعية على شكل فرق متناوبة»⁽¹³¹⁾.

وقد أبدى الباحث الأرمني خاجاتور آتوفيان (1805-1848) إعجابه بالغناء الكردي، فقال: «تطورت القصائد الشعبية الكردية كثيرًا، وبلغت حدود الكمال... إن كل كردي، رجلاً كان أو امرأة، شاعر بفطرته»⁽¹³²⁾. أما المستشرق لايارد (1817-1894)، فقد أبدى إعجابه بالغناء الجماعي، وهو يستمع إلى مجموعة من الكرد الأيزيديين وهم يغنون على ضريح (الشيخ عدي)، فوصف المشهد بأنه كان «احتفالًا حزنيًا» وقال: «لم أسمع طيلة حياتي غناء أبعث على الحزن، وألصق في الوقت نفسه بالقلب، من ذلك الغناء. لقد كانت أنغام المزمار تمتزج بعذوبة مع أصوات النساء والرجال، التي كانت تتوقف بين حين وآخر، لتترك المجال للصناجات والطبول»⁽¹³³⁾.

إن ما يصفه لايارد هو نوع من الغناء الديني الذي يؤدّي بصورة جماعية، وهو في الوقت نفسه يمثل محورًا آخر يضاف إلى المحاور الخمسة التي جعلها الدكتور أحمد الخليل بنيةً للأغنية الكردية إذ قال: «ثمة خمسة محاور تشكّل بنية الأغنية الكردية: العشق الصوفي للطبيعة، والمزاج الرومانسي والهموم الذاتية ولا سيما الحب، والصراعات البينية القبلية، والصراعات الخارجية ضد الذهنية الإمبراطورية الغازية»⁽¹³⁴⁾.

وتندرج أغاني الحصاد وتجميع البيادر وأغاني العمل ضمن الغناء الجماعي، إذ يغني الحصادون معًا إحدى الأغنيات، والملاحظ أن هذه الأغنيات تتناسق في كلماتها وألحانها مع حركات الجسم، فتساعده، وتزيح عن كاهل الحصادين ثقل العمل، وهي أغان قصيرة لا تتجاوز مقطعين أو ثلاثة مقاطع قصيرة، لأنها تُغنى مع استمرار العمل، وليس في أوقات الراحة.

ثمة أغانٍ جماعية تُغنى في حفلات الأعراس، تسمى أغاني (الكوفند) (تُلَفظ الكاف كالجيم في اللهجة المصرية)، والكوفند تعني في العربية الدبكة، إذ ينتظم الناس -كما قلنا- في حلقة دائرية أو نصف دائرية، ويرقصون على إيقاع الطبل والزناية (اثنتان من أدوات الموسيقى الكردية)، ويغني أحدهم، أما الآخرون، فيرددون بعده. تُردّد الجملة، أو السطر في هذا النوع من الأغاني، مرتين. وحين يبدأ المغني بالغناء يتوقف ضارب الطبل وعازف الزناية، لكي يسمع كل من في الكوفند، ويردد ما سمعه.

⁽¹³¹⁾ باسيل نيكيتين، د. نوري طالباني (مترجمًا)، ص 226.

⁽¹³²⁾ باسيل نيكيتين، ص 226-227.

⁽¹³³⁾ باسيل نيكيتين، ص 227.

⁽¹³⁴⁾ د. احمد محمود الخليل، ص 240.

إن أكثر أنواع الغناء الكردي انتشاراً هو (اللاوك)، وهو بحسب باسيل نيكيتين «أفضل مثال لفهم قوة الفن الشعري الكردي وأسلوبه»⁽¹³⁵⁾. اللاوك أشعار غنائية قصيرة، يجري الحديث فيها أحياناً عن الأمانى والأحلام التي يتبادلها العشاقان في ما بينهما عندما يفترقان، ويضج أحياناً بكلمات إيروتيكية. أغنية (لاوكي متيني)⁽¹³⁶⁾ مثال رائع على هذا النوع من الغناء، تعبر الفتاة فيها عن غضبها تجاه كل من يتحدث بالسوء عن حبيبين، ويعمل على التفريق بينهما، وتدعو عليهم بقطع النسل، وعندما تخاطب محبوبها، تدعوه إلى التمتع بصدرها ونهديها اللذين مذاقهما أحلى من غسل سيرت⁽¹³⁷⁾.

ثمة في هذا النوع من الأغاني ما يكون حواراً بين العاشقين، كلاهما يعبر عن مشاعره تجاه الآخر، وعلى مرأى من الناس، وإذا كان ثمة مانع اجتماعي أو اقتصادي يحول دون زواجهما، لا يترددان في اختيار الهرب معاً سبيلاً لتجاوز تلك العوائق. أغنية (كلي)، (يُلفظ حرف الكاف كالجيم في اللهجة المصرية، و(كلي) تعني وردة، وهي اسم الفتاة)، تجسّد هذا النوع الحواري:

ينادي الشاب: «كلي كلي! يا باقة الريحان والقرنفل!

تجيبه الفتاة: أنا وردة، وردة صفراء / أنا باقة ريحان، ولست نَقلاً / أنا صديقة (حبيبة) الشاب الأسمر.

الشاب: كلي.. كلي! ها قد حلّ علينا الليل! / ضعي يدك في يدي/ ليخطف أحداً الآخر.

الفتاة: أنا وردة، وردة حمراء / في حديقة الرب الأعلى/ أنا حبيبة الشاب ذي الشارب الأحمر»⁽¹³⁸⁾.

للغناء أو المرأة عامة، نصيب وافر من (لاوك) العشق، إذ إنهن يغنين نسبة كبيرة منه، ويظهرن فيه عشقهن من دون أي إحساس بالحرَج، ما يعني أن المرأة في المجتمع الكردي تتمتع بقدر كبير من الحرية، بعكس مثيلاتها في المجتمعات الشرقية المجاورة.

إن استخدام كلمة (الخطف) هنا، يكون تجنباً كبيراً على العاشقين، ولعل الأمل أن نستخدم كلمة (الهرب)، لأنهما يهربان معاً بإرادتهما، حين يضطدم بهما بأي عائق. يسترخص العشاق الكرد فتیاناً وفتيات -مثل ما نراهم في أغاني الحب- الأشياء كلها في سبيل الظفر بالمحبيب. الأغنية شبه الملحمية (جمبلي ابن أمير حكارى وبنفشاً نارين)⁽¹³⁹⁾ يصلح مثالاً لهذا الهرب الإرادي. في هذه الأغنية، يتنكر جمبلي، وهو ابن أمير، في زي راعٍ، ويرعى ماشية درويش آغا التسعيني، زعيم إحدى العشائر، لكي يتسنّى له رؤية محبوبته التي قتل هذا التسعيني أباه وإخوتها الثلاثة، وتزوجها قسراً وهي في

⁽¹³⁵⁾ باسيل نيكيتين، ص 412.

⁽¹³⁶⁾ Celîlê Celîl, rû 261.

⁽¹³⁷⁾ Celîlê Celîl, rû 261 – 262. سيرت اسم مدينة في كردستان تركيا (شمال كردستان).

⁽¹³⁸⁾ Celîlê Celîl, rû 313.

⁽¹³⁹⁾ Ordîxan û Celîlê Celîl, cild 1, rû 177 – 189.

أدب الفولكلور الكردي

الرابعة عشرة من عمرها، بهذا التنكر التقيا وهربا معاً بإرادتهما. إلى جانب قصه الحب، تصور هذه الأغنية شبه الملحمة قتلاً عنيفاً بين عشيرتي (جمبلي) وعشيرة (درويش آغا) أيضاً.

لماذا التنكر في زي الراعي، وأداء دوره؟ إن المغني الكردي يبدو مضطرباً جيداً على العادات الكردية، فهو يعرف أن الراعي أكثر الناس اختلاطاً بالنساء، واختلاطه بهن لا يثير الشكوك، لأنه هو من يحضر الأغنام واحدة تلو أخرى للمرأة الحلابة، ويمسك برأسها ريثما تنهي الحلابة الحلب، فيتركها ليحضر أخرى غيرها.

الإيروتية في الغناء الفولكلوري الكردي

تعني كلمة (إيروتيك) في اللغة الإنكليزية (الإثارة الجنسية). انطلاقاً من هذا المعنى، يمكن القول إن الأدب الإيروتية يطمح، أو بالأحرى يهدف إلى التعبير عن الجنس وتحطيم تابو (الجسد المحرم)، وقد كثر هذا النوع من الأدب، ونما في آداب الأمم، خصوصاً في العصر الحديث.

الإيروتية - وإن كثرت في آداب العصر الحديث - فهي ليست وليدة هذا العصر، بل نرى نماذج لها في الآداب القديمة، ففي الأدب العربي الجاهلي حين كان عنتره العبيسي يودُّ (تقبيل السيوف، لأنها لمعت كبارق ثغر عبلة)، وامرؤ القيس حين كان يتنقل بين محبوباته، فتلفت إحداهن بأحد شقيها إلى وليدها، بينما شقها الثاني تحته، إنما كانا يرسمان لوحات إيروتية صارخة.

ولا يخلو الأدب الكردي الكلاسيكي منها، فنحن نجد في ملحمة (مَم وزين) لوحة فنية رائعة، تبدو فيها الإيروتية في أوضح صورها، من دون أن تنحدر نحو الابتذال، رسمتها ريشة أمير الشعراء الكرد أحمد خاني، وهو يصف دخول (تاجدين) على عروسه (ستية)، كيف تبادلوا القبلات حتى احمرَّت شفاههما، وتقلَّبا فوق بعضهما، وتلاصق الجسدان، لكنهما اتحدا في جسد واحد، و«استقر السهم في الهدف»⁽¹⁴⁰⁾.

وربما سبق الغناء الكردي أولئك كلهم في هذا المضمار، فالإيروتية تطل فيه منذ القدم، وقد أتينا بمثال في ما سبق. ما نراه في الأغنية الكردية أن الإيروتية تقتصر أحياناً على إبراز ملامح الوجه، والجبين والعيون والأهداب والوجنتين والفم والشففتين والأسنان والجيد، من دون إثارة جنسية. لعل أغنية (عَيْشا إيبى) -أشرنا إليها في ما سبق- التي خلّدت قصة حب (عَيْشا إيبى وبوزو پيري) تكون مثلاً على هذا النوع من الغناء الإيروتية.

⁽¹⁴⁰⁾ Ehmed Xanî: *Mem û Zîn*, rû 174-180.

يمثل الحب الموضوع الرئيس في كمّ كبيرٍ من الأغاني الكردية التي تعبر عن مشاعر الشوق والحنين إلى الحبيبة أو الحبيب، وغالبًا ما تتخلل هذا التعبيرَ رغبةً جامحةً للقبلة التي تمثل أول مظهر من مظاهر الإيروتيكية في هذه الأغاني. فهذه فتاة لا ترى حرجًا في أن تسأل المَلّا إن كان منح الحبيب قُبلة حرامًا أم حلالًا:

«قلت يا مَلّا لو كان لي في القرية صديق/ هل حرام أن آخذ منه قُبلة؟ / قال المَلّا: لو كان في القرية هكذا صديق/ فليطف حوله المرء كل يوم ثلاث مرات/ فما دَخَلُ الأقدار في أمر كهذا؟»⁽¹⁴¹⁾.

وتدعو صديقها أن يأتيها ليلاً «تعال للطواف حول جيدي في منتصف الليل! / ضع فمك بين أصداعي، شعرة شعرة»⁽¹⁴²⁾.

المرأة في الأغاني الكردية ترغب دائمًا أن تنادي حبيبها صديقًا - كما في الأغنية السابقة - وها هي فتاة أخرى تدعو صديقها أن يحل عليها ضيفًا في إحدى الليالي:

«أمينو! تعال في ليلة من الليالي / حُلّ ضيفًا على بيت أبي / طُفّ حول زوج نهديّ أنا الجميلة / هذا أفضل لك من أغوية رمانى»⁽¹⁴³⁾.

هذه الأغاني ليست من صنيع الشباب اللاهي الذي يبحث عن قضاء الأوقات في الترف والمجون بل هي من إبداع الشعب، وهي بعيدة البعد كله عن الإباحية الرخيصة، ومهما قصرت المسافة أحيانًا بين الإبداع الإيروتيكي والإباحية، فإن هذه الأغاني تظل محافظة على نقائها الأخلاقي، ولم تخسر قيمتها الأدبية والعاطفية على مرّ السنين. ولعل الفتاة الكردية (زين) الشخصية النسائية في ملحمة (ممي آلان) أبرز مثال على ذلك، فقد بدت كآلهة مثل (إيروس) الإغريقية رمز الحب منذ آلاف السنين، ومازال الكرد يستذكرونها في تلك الصورة حتى اليوم، ويسمون بناتهم باسمها.

أكثر الكلمات إيروتيكية ترد في الأغاني الكردية هي (النهد). ووظيفة النهد الرئيسة هي الرضاعة، أما في الأدب، فهو رمز الأنوثة والجمال، منذ آلاف السنين يحتفظ بهذه القيمة، وهو باعث إيروتيكي أيضًا، فهو كباقة الورد حين يشمه المرء، ينتشي برائحته، كذلك النهد حين يلمسه المرء يشعر بمثل هذا الانتشاء، ودون الوصول إلى النهدين جهد وجسارة وشجاعة مثل ما يرد في المثل الكردي القائل: «الجبان لا يرى الصدر الأبيض»⁽¹⁴⁴⁾.

⁽¹⁴¹⁾ Celîlê Celîl, rû 247.

⁽¹⁴²⁾ Celîlê Celîl, rû 246.

⁽¹⁴³⁾ Rohat Alakom, rû 99.

⁽¹⁴⁴⁾ Bêwar diyadinî, rû16. Bilal Hesên, *Pîr û pendî*, rû 172. Arif Hiso, rû 35. Elî Cefer: *Gotinên pêşyan*, rû 40.

أدب الفولكلور الكردي

يبدو في أغاني الحب والعشق أن إحدى الفتيات أو النساء حين تحب، فإنها بادئ ذي بدء تقدم نهديها لمعشوقها، وتخص حبيبها بألطف العبارات وأجمل الكلمات، لكنها بذلك ترمي الخوف خلف ظهرها، وتحطم التابو الذي يحاصر المرأة في المجتمع، ولا سيما في ما يخص الجنس.

«ها قد أحضرتُ المنديل الأحمر الوردي/ لففتُ به نهديَّ الجميلين/ أقدمهما للعزير على قلبي»⁽¹⁴⁵⁾. ها هي فتاة أخرى، في أغنية أخرى تُصلح بنهديها شارب حبيبها المتدلي: «رأيت حبيبي في بيت الجيران كاملاً دون أي عيوب/ كان شاربه متدلّياً دون تسريح/ أصلحت شاربه بمقدمة أصداعي ونهديّ»⁽¹⁴⁶⁾.

لا تنادي الفتاة محبوبها في هذه الأغاني بالحبيب، بل تناديه بـ (لاوكي من) وهي كلمة كردية معناها الحرفي (ولدي)، لكنها تريد أن تشملها بحنانها أيضاً، وتمتلكه، فهو لها وحدها من دون غيرها من الفتيات أو النساء.

نصادف في بعض الأغاني فتاة تحب رجلاً متزوجاً، فتتعدى سبل الوصال، ويستحيل ذاك الامتلاك الذي أشرنا إليه أعلاه، وعلى الرغم من ذلك تظل متعلقة به، تحبه، وتفرح لما يفرحه ويسعده كله، فهي مثلاً تفرح حين تسمع بوليد حديث له، ربما أكثر منه ومن أم الوليد، ولهذا تقدم لمن يحمل إليها هذه البشرى أغلى الهدايا، بل قد تهديه عينها اليسرى ونهدها الأيمن.

«كل من يقول لي: لاوكي ته (حبيبيك) رُزِقَ مولوداً / سأهديه عيني اليسرى، ونهدي الأيمن»⁽¹⁴⁷⁾.

وفي أغنية أخرى، تمنح الفتاة من يحمل إليها تلك البشرى، قبلة من وجنتها اليمنى. «قسماً عظيماً/ من يأتني بخبر من (دلالي من) / فسوف أمنحه طواحين أبي السبعة على نهر نصيبين / فإن لم يرضَ / فسوف أمنحه قبلة من وجنتي اليمنى»⁽¹⁴⁸⁾.

إذا كان حديث الفتاة مع حبيبها في ما سبق من الأغاني أشبه بالمونولوج، وكان منح النهدين يجري عن بُعد، فإننا في بعضها الآخر نرى لقاءات تجمع المحبوبين، فتجاهر الفتاة أمها بمشاعرها تجاه معشوقها، ويرقى اللقاء إلى النوم في سرير واحد، لكأن ذلك غداً تقليداً حديثاً.

«تعال إلى بيت أبي ذات ليلة/ سأفرش لي ولعزيري (دلالي من) معاً/ إذا قالت أمي: ما هذا؟ ماذا جرى؟ / فسوف أقول لها: (بور كوري!) هذه إحدى عادات الفتيان والفتيات في هذا الزمان/ أمي! (دلالي من) غاضب منذ ثلاثة أيام/ سأرمي في فمه نهديّ الاثنين»⁽¹⁴⁹⁾.

⁽¹⁴⁵⁾ Rohat Alakom, rû 104.

⁽¹⁴⁶⁾ Celîlê Celîl, rû 246.

⁽¹⁴⁷⁾ Rohat Alakom, rû 105.

⁽¹⁴⁸⁾ Rohat Alakom, rû 106.

⁽¹⁴⁹⁾ Rohata Alakom, rû 107.

لِمَ كل هذا التشوق للنهدين؟ في الحقيقة يؤدي النهدان دورًا كبيرًا في الحياة الجنسية، بل هما أهم مصادر اللذة، لمسهما، وتمسيدهما، وتقبيلهما، بل عضهما، هذا كله يسبب راحة وإحساسًا باللذة لكل من الرجل والمرأة على السواء.

أدب الفولكلور الكردي والثقافات المجاورة

نقصد بالثقافات المجاورة الثقافات العربية والتركية والفارسية، وهي التي وجدنا أصداءها تُردّد في أدب الفولكلور الكردي. سنقتصر في حديثنا هنا على الأمثال والحكم والحكايات، إذ نجد تماثلًا ثقافيًا شديد الوضوح بين الثقافة الكردية وثقافات هذه الشعوب المجاورة، وبخاصة في ميدان أدب الشعب الشفاهي ولا سيما في الأمثال والحكم والحكايات الشعبية.

ففي ميدان الحكم والأمثال، وقد أتينا سابقًا ببعض الأمثلة، يقول الكرد «ما يزرعه المرء يحصده»⁽¹⁵⁰⁾. يرد هذا المثل لدى العرب مبنًى ومعنى، ويرد لدى الفرس أيضًا، إذ يقولون: «هر كسى آن درود عاقبت كار كه كشت» وهو يعني تمامًا «ما تزرعه تحصده». ويقول الأتراك في المعنى نفسه (كما تزرع، تحصد):

„Ne ekersen onu biçersin“

ويقول الكرد: «تفسد المياه في البحيرات الراكدة»⁽¹⁵¹⁾، نجد هذا المثل بالمعنى نفسه لدى الفرس، إذ يقولون: «آب يه جا بمونه ميگنده».

يقول الكرد: «مدّ رجلك بقدر لحافك»⁽¹⁵²⁾. يرد هذا المثل لدى العرب مبنًى ومعنى، ويرد لدى الفرس بالمعنى نفسه، إذ يقولون: «پا را به اندازه گلیم خود دراز کن».

يقول الكرد: «ليس العقل في الصِّغَر أو الكِبَر»⁽¹⁵³⁾، فيرد لدى الأتراك أيضًا، إذ يقولون:

«العقل في الرأس، وليس في العمر. Akil yaşta değil baştadır»

⁽¹⁵⁰⁾ Elî Cefer: *Gotinên pêşîyan*, rû 108, Bilal Hesen: *Pîr û pendî*, rû 464.

⁽¹⁵¹⁾ Elî Cefer: *Gotinên pêşîyan*, rû 16. Bilal Hesen: *Pîr û pendî*, rû 18.

⁽¹⁵²⁾ Elî Cefer: *Gotinên pêşîyan*, rû 95. Bêwra Diyadîni, rû 31.

⁽¹⁵³⁾ Bilal Hesen: *pîr û pendî*, rû 13.

أدب الفولكلور الكردي

وثمة أمثال تُردد لدى الكرد والعرب والأتراك مشتركة في المعنى مع اختلاف في الكلمات، من مثل قول الكرد «ينادي العطار على ما لديه»⁽¹⁵⁴⁾، فيرد هذا المثل لدى العرب في قولهم «الإناء ينضح بما فيه» ويرد لدى الأتراك بالمعنى والمبنى نفسه، إذ يقولون:

«كل إناء بما فيه ينضح. Küp içendekini szdr»

ويقول الكرد في المرء الذي يسبب الأذى لنفسه: «يحفر الفأر التراب، ويقلبه فوق رأسه»⁽¹⁵⁵⁾، فيرد هذا المثل لدى العرب بالمعنى نفسه، ولكن باختلاف في الكلمات «يداك أوكتا، وفوك نفخ».

لا يقتصر هذا التماثل على الأمثال والحكم فحسب، بل نراه في المقدمة التقليدية للحكاية الشعبية أيضاً، فالكرد يفتتحون حكاياتهم الشعبية بما معناه في العربية حرفياً (ما كان وما لم يكن) فيقولون:

"Çi hebû, çi tune bû" أو "Hebû, tune bû"

والعرب يقولون (كان يا ما كان). وترد هذه المقدمة لدى الفرس أيضاً بالمعنى نفسه، والأتراك (نه فار، نه يوك)، وهذا ما يعني (كان يا ما كان) تماماً. يقولون: "Ne var ne yok"

إضافة إلى هذه الشعوب والأمم المجاورة التي تتشارك في الثقافة الإسلامية، وبينها صلات تجارية وزيارات لا تنقطع، وربما تكون بينها علاقات اجتماعية بمثل الزواج، نجد هذه المقدمة التقليدية في الثقافة الألمانية أيضاً، إذ يقولون: إس فار أين مال:

„Es war ein Mal“

ورأينا في ما سبق في الحديث عن الحكاية، أن قصة (الأسد والثيران الثلاثة) متداولة في الثقافتين الكردية والعربية، مع استبدال الذئب بالأسد في النموذج الكردي. ورأينا أيضاً أن الخضر، العبد الصالح، يرد في الديانة الأيزيدية، وهي ديانة كردية قبل الإسلام، وفي الديانات السماوية الثلاث. إن البحث مطوّلاً في هذا التماثل الثقافي ليس من أهداف هذه الدراسة، ولكنه موضوع جدير بالدرس والتحليل، ربما نعود إليه في الأيام الآتية.

ثمة تشابه من نوع آخر في الموروث الثقافي الكردي وموروث شعوب أخرى، نجده في سيرة بطل القصة الفولكلورية الكردية (زَمْبِيلَفَرُوش /بائع السِّلَال)⁽¹⁵⁶⁾ وسير كل من النبي يوسف عليه السلام والمتصوّف المعروف إبراهيم بن أدهم

⁽¹⁵⁴⁾ Bilal Hesen: *Pend û peng*, rû 70.

⁽¹⁵⁵⁾ Bilal Hesen: *Pend û peng*, rû 278.

⁽¹⁵⁶⁾ كثير من الباحثين الكرد يعدّون هذه القصة ملحمة، إلا أنني أتحفظ على هذه التسمية، ولكن لا مجال هنا للخوض في هذا الموضوع.

وبوذا، مؤسس الديانة البوذية. لقد وقف الباحث الكردي رمضان آلان عند هذا الأمر في مقالة له نشرها في العدد الثاني من مجلة (فار) في خريف عام (1997) في إسطنبول⁽¹⁵⁷⁾.

(زَمْبِيلْفَرُوش) قصة فولكلورية كردية معروفة في جهات كردستان الأربع، ولها روايات عدة، وشغلت أدباء وشعراء ومفكرين كردًا كثيرين، فكتبوا عنها دارسين ومحللين، وانتقلت إلى الأدب المدوّن بريشة الشعراء فقي تيران (1549 - 1631) وملا باتي (1675 - 1760) ومراد خان بايزيدي (1737 - 1794) وفيريك أوسيف (1934 - 1997).

حوادث القصة تدور حول ابن أحد الأمراء، خرج ذات يوم إلى الصيد، يرافقه مستشاره أو أحد وزراء الإمارة، وفي أثناء الرجوع رأى جمجمة بشرية بجانب قبر مفتوح أو حفرة في مقبرة، ولم يكن يعرف شيئاً عن الموت وأمور آخر كثير، فسأل مرافقه عنها، فأجاب بأنها جمجمة شخص مات منذ زمن، فأعاد السؤال هذه المرة عن الموت، وعما إذا كان موته عن جوع. عندئذٍ حدثه مرافقه عن الفقر والغنى، عن الحياة والموت، عن القيامة والحساب، عن الجنة والنار وما إلى ذلك. لم ينم ذاك الفتى ليلته تلك، بل ظل يفكر بما حدث به مرافقه، وعندما حلّ الصباح، لم يجده أهله وخدمه في القصر. كان الفتى قد ترك قصر الإمارة، وارتدى ثياب الدراويش، وذهب في سبيله يبحث عن عمل ليعيش من كدّه وعرق جبينه.

رأى في طريقه ناسًا يجمعون عيدان القصب، ويصنعون منها سلالاً، يبيعونها في القرى والمدن، ويكسبون بذلك قوت يومهم، فانضم إليهم، وتزوَّج منهم، وراح يجمع العيدان مثلهم، وتعلم منهم صنع السلال، وصار يتنقل بين المدن والقرى، ينادي على بضاعته، واكتسب لقب (زَمْبِيلْفَرُوش) من عمله هذا، فهو ليس اسمه، بل اسمه، بحسب الروايات، سعيد.

كان هذا الرجل يتمتع بجمال أخاذ، وكان صوته عذّباً، بعد سنوات كثيرة، بينما كان ذات مرة ينادي على بضاعته في مدينة (فارقين)، ويمرُّ من جانب قصر الأمير، تسمعه زوجة الأمير، فتعشق صوته، فترسل بعض الخدم، لإحضاره إلى القصر بدعوى أن الأمير يريد أن يشتري سلالاً.

لم يكن الأمير يومها في القصر، ولم تكن غاية زوجة الأمير شراء السلال بل كانت تريد استمالته، وكسبه إلى جانبها، وطالبته بأن يخلع ثيابه، لتمارس الحب معه، إلا أن الرجل كان تقيّاً، يخاف الله، ويمثل لطاعته، فقد رفض الأمر، عندئذٍ حبسته زوجة الأمير في إحدى غرف القصر في الطوابق العليا.

فضّل الرجل الموت على الزنى، وصمم على أن يلقي بنفسه من الأعلى إلى الأرض، فمال إلى الحيلة، وطلب أن يتوضأ للصلاة، فربطت زوجة الأمير رجله بحبل، وجعلت طرف الحبل في يدها، كي لا يهرب، إلا أنه بعدما صار في

⁽¹⁵⁷⁾ Aziz Samur, rû 146-150

الحمام، فك الحبل من رجله، وربط الإبريق به، وقفز من الأعلى نحو الأسفل، فلم يُصب بأذى، وهرب بعيداً، وحين علمت زوجة الأمير بذلك، راحت تلاحقه من مكان إلى آخر.

إلى هنا تتفق روايات القصة جميعها، ولكنها تختلف في خاتمتها، وهو أمر ليس من أهداف هذه الدراسة، فنحن لسنا في مبحث دراستها وتحليلها، بل ما نريده هو أن نبين الصلة بين سيرة بطلها، وسير من ذكرناهم سابقاً، ولكن لا نرى مندوحة من الإشارة إلى أن رواية واحدة فحسب من بين الروايات كلها، تختلف عنها في موضوع رغبة زوجة الأمير في الحب وممارسة الجنس معه، وهي رواية الكاتب روژن برّناس الذي يرى أن زوجة الأمير حين طالبته بخلع ملابسه، لم يكن ذلك بدافع عاطفي وجنسي، بل كانت تريد أن تتأكد من وجود أو عدم وجود أي علامات فارقات في جسده، ذلك لأن ابن أحد الأمراء كان قد خرج من البيت، وانقطعت أخباره، فما كان من أبيه الأمير وأهله إلا أن يرسلوا الرسل في الجهات كلها بحثاً عنه، وفي هذه الحالة، كان من الطبيعي، في ذلك العصر، أن يذيعوا أوصاف المفقود بمثل شكله وطوله وملامح وجهه ووثابه، والعلامات الفارقات في جسده. وزوجة الأمير كانت تبحث عن تلك العلامات⁽¹⁵⁸⁾. ما أوجه الشبه بين (زمبيلفروش) ومن ذكرناهم أعلاه؟ وما أوجه الشبه بين زوجة الأمير وزليخة، زوجة عزيز مصر التي أحبت يوسف النبي؟.

قصة (يوسف وزليخة) وردت في الكتب السماوية الثلاثة؛ التوراة والإنجيل والقرآن الكريم في سورة (يوسف)، فهي معروفة، وليست ثمة ضرورة لإيجازها هنا.

ثمة مشتركات كثيرات بين (زمبيلفروش) و(يوسف)، كلاهما جميل الملامح، وإذا كان يوسف ابن نبي، فإن زمبيلفروش ابن أمير، بمعنى أن كليهما ينتميان إلى أسرة عريقة لها منزلتها المرموقة، كلاهما تعرض لمحنة، فيوسف قد ألقاه إخوته في بئر، ثم تعرض للبيع في مصر، واضطر أن يعمل في بيت ملك مصر، وزمبيلفروش خرج من بيت الإمارة حيث حياة النعيم والرفاهية، إلى حياة الفقر والعوز. حاولت زوجة الملك أن تغوي يوسف، فرفض، وتعرض بسبب ذلك إلى السجن، وكذلك زمبيلفروش، حاولت زوجة الأمير أن تغويه، فرفض، وتعرض بسبب ذلك إلى السجن، ثم الهرب.

أما زوجة الملك وزوجة الأمير، فكلتاها -كما تصورهما القصتان- جميلة، وكلتاها متزوجة، وكلتاها تتبع غريزتها الجنسية، وتحاول إقامة علاقة مع غير زوجها.

وإبراهيم بن أدهم (718 – 781م)⁽¹⁵⁹⁾ -بحسب ما تروي كتب التاريخ والتصوف- ابن أمير، يعيش في بيت عزٍّ، وله ما يريده كله، ولكنه يرمي ذلك كله خلف ظهره، ويختار حياة التقشف والزهد في متاع الدنيا.

(158) Bo zêde, biner: Aziz Samur rû 151 – 158

(159) اسمه أبو إسحاق إبراهيم بن منصور بن زيد بن جابر العجلي، وُلد في بلخ في شمال أفغانستان. وهو ابن زعيم عشيرة، هجر حياة النعيم والرفاهية إلى الزهد والتقشف، وهو أحد علماء أهل السُّنَّة والجماعة، ومن أعلام التصوف السني في القرن الثاني الهجري. ويكيبيديا.

زمبيلفروش وابن أدهم يتركان حياة القصور بالطريقة نفسها، ويختاران حياتهما الجديدة وهما في الصيد. ابن أدهم يهتف به هاتف: «والله ما لهذا خلقت، ولا بهذا أمرت»، وزمبيلفروش تفتحت عيناه وعقله على الموت والحساب، وعلى وجود الفقر والعوز، وما إلى ذلك في طريق العودة من الصيد.

وسيرة زمبيلفروش لا تختلف عن سيرة (بوذا) (563 - 483)⁽¹⁶⁰⁾ الذي ينتمي إلى أسرة نبيلة. وإذا كان زمبيلفروش ابن أمير، فبوذا ابن ملك. هجر حياة الرفاهية والترف ونعيم القصور إلى التقشُّف والزهد. و(بوذا) أو (بودا) ليس اسمه بل اسمه (سندهاراتا).

تثاقف أو مثاقفة

هل يمكن أن نرجع هذا التماثل إلى عملية تثاقف أو مثاقفة؟

التثاقف مفهوم حديث يشير إلى اقتباس بعض السمات الثقافية أو الأنماط الاجتماعية من ثقافة أخرى، وعادة ما يحدث هذا بعد لقاء بين الثقافات المختلفة. ويمكن رؤية آثار التثاقف في مستويات عدة بين الثقافات المتفاعلة. ففي مستوى الجماعة، غالبًا ما يؤدي التثاقف إلى تغييرات في الثقافة والعادات والمؤسسات الاجتماعية، وكثيرًا ما تقع التغييرات الملحوظة للتثاقف في مستوى الجماعة في الطعام، والملبس، واللغة.

أما المثاقفة، فهي تبادل تأثير الثقافة أو الفعل الثقافي بين طرفين على الأقل، فالتمكّن من العلوم والفنون والآداب بالنسبة إلى الأفراد والجماعات لا يمكن حدوثه إلا من خلال التفاعل مع الآخر، ومن خلال عملية التواصل.

نلاحظ أن المفهومين كليهما متقاربان في المعنى، ولكن عملية (التثاقف أو المثاقفة) قد تتحوّل إلى عملية (تنشّف) من طرف واحد؛ أي قيام ثقافة واحدة ضعيفة باكتساب أنماطٍ وسماتٍ ثقافيةٍ من أخرى قوية، وقد تعمل الثقافة القوية على فرض نفسها على تلك الضعيفة، ومعاملتها بنظرة فوقية، ومحوها في محاولة صهرها في بوتقتها، كما هي الحال في التاريخ الاستعماري، وفي هذه الحال لا يكون ثمة تفاعل ثقافي بين طرفين.

⁽¹⁶⁰⁾ اسمه سندهاراتا (563 - 483 ق.م) ومعناه (كل أمانيه مجابة)، وهو من الأمراء الارين الشرقيين، الفرع الذي توجه إلى شمالي الهند واستقر هناك حوالي بدايات الألف الثاني قبل الميلاد، وُلد في بلدة على حدود الهند ومملكة النيبال. كان أبوه ملكًا في تلك البلاد، وقد تربى بوذا في القصور وعاش حياة الرفاهية كغيره من أبناء السادة والملوك، ولما بلغ السادسة والعشرين من عمره هجر زوجته إلى الزهد والتشّف والتأمل في الكون. ترك القصر الملكي في التاسعة والعشرين من عمره، وعاش سنوات بلا مأوى، ومات في الثمانين من عمره. بوذا ليس اسمه، بل هو لقب، يعني الحكيم أو المستنير أو ذا البصيرة النفاذة. وهو مؤسس الديانة أو الفلسفة البوذية، التي هي أقرب إلى فلسفة الحياة منها إلى الدين. تقوم على التجرد والزهد تخلصًا من الشهوات والألم، وطريقًا إلى الفناء التام. تقول بالنشأ ومبدأ السببية، وتكر البعث والحساب. هي أكثر الديانات انتشارًا في الهند والشرق الأقصى. ويكيبيديا.

أدب الفولكلور الكردي

في كل حال، المفهومان حديثان كلاهما، ويمكن القول إن ظهور هذين المفهومين لم يتبلور إلا في القرن الثامن عشر، مع حدوث تحولات اقتصادية عميقة حدثت في أوروبا بتأثير الثورة الصناعية في إنكلترا، وتحولات سياسية بتأثير الثورة الفرنسية عام (1789).

إن غياب تبلور هذين المفهومين قبل القرن الثامن عشر لا يعني ظهورهما هكذا فجأة من دون مقدمات، فبذرة الجديد أو نواته تبدأ في صلب القديم، وما تزال تختمر حتى تنضج الأوضاع، فتظهر نباتاً، وقد أئنف ثمرًا. هكذا الأمر في الفكر، وفي الأدب، وفي الأديان أيضًا، إذ ثمة ظواهر تسبقها، وتؤذن بظهورها. وإذا تظهر، تعكس شيئًا كثيرًا من التفاعلات الثقافية التي حدثت قبلها. من هنا، نظن أن جذور هذا التماثل الذي رأيناه في الأمثال والحكم والقصص الشعبية، وفي سير الشخصيات التي مر ذكرها، تمتد إلى تاريخ قديم. وهذا يقتضي البحث في التفاعلات الثقافية والدينية التي حدثت في غرب آسيا قبل الميلاد وصولًا إلى الإسلام، وانتشاره في كردستان، وهو موضوع جدير بالبحث.

نتائج البحث

على الرغم من أن طبيعة البحث الموجزة لم تسمح بالتوسع أكثر، فإنه توصل إلى نتائج، أظن أن بعضها جديد، وغير مسبوق، على الأقل في الدراسات الكردية باللغة العربية. فقد لاحظ البحث غنى أدب الفولكلور الكردي، الذي يقابله شح الدراسات حوله، سواء في اللغة الكردية أم في اللغة العربية. ولأول مرة في تاريخ الدراسات الكردية باللغة العربية، لاحظ البحث غنى الغناء الفولكلوري الكردي بالنزعة الإيروتيكية، ووجد تشابهًا كبيرًا بين أدب الفولكلور الكردي وأدب الفولكلور لدى الشعوب المجاورة؛ العرب والفرس والترك، وبخاصة في ميدان الأمثال والحكم، والحكاية الشعبية، ما يدل على تشابه في خبراتها، وأنماط معيشتها، وتقارب في ذكاراتها الشعبية، وهذا ما يشير إلى حدوث عملية تلاقح ثقافي بين ثقافات الشعوب الأربعة. وهو موضوع جدير بالدرس والتحليل، تقع مهمته على عاتق باحثي هذه الشعوب المجاورة.

المراجع

أولاً: المراجع باللغة العربية

1. الخليل. د. أحمد محمود، الشخصية الكردية، ط1، (أربيل، دار موكرياني للبحوث والنشر، 2013).
2. العودات. حسين، الموت في الديانات الشرقية، ط2، (دمشق، الأهالي للطبع والنشر والتوزيع، 1992).
3. دورسون، نظريات الفولكلور المعاصرة، أ.د. حسن الشامي وأ.د. محمد الجوهري (مترجمان)، ط1، (السعودية، د.م، 2007).
4. رسول. أ. د. عز الدين مصطفى، دراسة في أدب الفولكلور الكردي، حيدر عمر (مترجمًا)، (بغداد، دار الثقافة والنشر الكردية، 1987).
5. أحمددي خاني، شاعرًا ومفكرًا، فيلسوفًا ومتصوفًا، (بغداد، مطبعة الحوادث، 1979).
6. زنكبادي. جلال، الكردلوجيا، موسوعة مصغرة، ط1، (أربيل: كردستان العراق، 2014).
7. علي. د. محمد توفيق، الأمثال العربية والعصر الجاهلي، ط1، (بيروت، دار النفائس، 1988).
8. عمر. حيدر، فقي تيران: حياته، شعره، قيمته الفنية، ط1، (لبنان، مطبعة تكنوبرس، 1993).
9. نيكيتين. باسيل، الكرد. د. نوري طالباني (مترجمًا)، ط1، (د.م، 1998).

ثانيًا: المراجع باللغة الكردية

1. Ramazan Pertew. Editor: Edebiyata kurdî ya gelêrî, çapa yekem, Avesta, Istanbul 2015.
2. Ordîxanê Celîl û Celîlê Celîl : Zargotina kurda, beş 1 û 2, çapa yekem, Moskova, Neşîrxana Naûka 1978.
3. Celîlê Celîl: Zargotina Kurdên Sûriyê, çapa yekem bi alfabêta latînî, weşanên Jîna Nû, Uppsala 1989.
4. Ehmedê Xanî: Mem û Zîn, Vekolîn û şirovekirina Mehemed Emîn Osman, çapa yekem, çapxana El-Cahêz, Bexdad 1990.
5. M. Mehmûd Beyazîdî: Adat û rusûmatnameê Ekradiye. Ravekirin, tîpguhêzî û lêkolîn: Jan Dost, çapa duwem, weşanxana Nûbihar, Istanbul 2012.
6. Tekin Çifçi: Kîlam û jin. Çapa yekem, Nûbihar, Istanbul 2014.
7. Mehmet Öncü: Çîrokên efsaneyî yên Kurdan. Çapa yekem, Nûbihar, Istanbul 2014.

8. Roger Lescot: Memê Alan (danehev), çapa duwem, weşanên Riya Azadî, Köln, 1990.
9. Hacıyê Cindî: Hikayetên cimêta Kurda, çapa yekem, weşanên Ronahî, Amed 2011.
10. Hacî Cindî: Mesele û xeberokêd cimaêta Kurda, çapa yekem, nave çapxanê ne diyar e, Yêrîvan 1985.
11. Elî Cefer: Gotina mêrê Kurd gotin e, çapa yekem, weşanên Helwest, Istockholm 2000.
12. Elî Cefer: Gotinên pêşyan, çapa yekem, weşanên Xanî, cihê çapkirinê ne diyar e, 2006.
13. Edîb Polat: Ristemê Zal, çapa yekem, Ezgi Matbaasi, Istanbul 2007.
14. Aziz Samur: Destana Zembîlfiroş û Gulxatûn, çapa yekem, Nûbihar, Istanbul 2015.
15. Ayhan Geverî: Yûsuf û Zuleyxa, ya Selîmê Hîzanî, çapa yekem, Nûbihar, Istanbul 2013.
16. Rohat Alakom: Di folklorê kurdî de serdestiyeke jinan. Çapa yekem, weşanên Nûdem, Stockholm 1994.
17. Bilal Hesên: Pîr û pendî, çapa yekem, cihê û navê weşanxanê nediyar in, 2012.
18. Bilal Hesên: Pend û Peng, çapa yekem, cihê û navê weşanxanê û dîroka çapkirinê ne diyar in.
19. Nûredîn Baksî: Gotinên mezinan, çapa yekem, Çapxana Han, Berlîn 2013.
20. Bêwar Diyardî: Gotinên pêşyan, çapa yekem, weşanên J&J, Istanbul 2011.
21. Arîf Hiso: Gotinên berê, çapa yekem, weşanên şemal, Istanbul 2016.
22. Çiya Mazî: Baxek ji folklorê kurdî, çapa yekem, weşanên Berbang, Istanbul 2014.

إسهام الكرد في الحياة الروحية والدراسات الإسلامية في سورية

علاء الدين جنكو

المحتويات

مقدمة.....	231
أولاً: الكرد والتعليم الشرعي - الفقهي في سورية.....	231
1- لمحة عن طبيعة وتاريخ التعليم الديني في المناطق الكردية.....	231
ب- حياة الترفيه في المدارس الكردية.....	232
ج- الإجازة العلمية.....	232
2- أشهر المدارس الشرعية في منطقة الجزيرة قبل الاستقلال.....	233
ثانياً: حضور العلماء الكرد وخدماتهم في سورية.....	234
1- انتشار العلماء الكرد في سورية.....	234
أ- العلماء الكرد في المناطق الكردية.....	234
ب- العلماء الكرد في الداخل السوري.....	234
2- خدمات العلماء الكرد في سورية وإسهاماتهم.....	235
ثالثاً: نماذج من العلماء الكرد في سورية.....	238
1- أشهر العلماء الكرد في سورية.....	238
الملا عبيد الله سيدي.....	238
الملا فتح الله سيدي.....	238
الملا عبد اللطيف سيدي.....	239
شيخ محمد موزا.....	239
الملا عبد الحليم إسماعيل.....	240
الملا إبراهيم التل شعيري.....	240
ملا أحمد محمد الملا (فندي قامشلو).....	240
الشيخ محمد عيسى سيدي القره كوي.....	241
الملا عبد الله ملا رشيد.....	242
الشيخ عبد الرزاق مصطفى جنكو.....	243
الملا يوسف يعقوب.....	244
أحمد كفتارو.....	245
د. محمد سعيد رمضان البوطي.....	246

247	2- أشهر العائلات الصوفية.....
247	أ- عائلة الخزنوي.....
248	الشيخ محمد معصوم الخزنوي.....
249	الشيخ علاء الدين الخزنوي.....
249	الشيخ عز الدين الخزنوي.....
250	الشيخ محمد معشوق عز الدين الخزنوي.....
251	ب- عائلة حقي.....
251	محمد زكي حقي.....
252	الشيخ علوان حقي.....
252	الشيخ عدنان حقي.....
253	ج- عائلة الديرشوي.....
254	الشيخ رشيد الثاني بن الشيخ محمد نوري.....
254	الشيخ محمد نوري بن الشيخ محمد بن رشيد.....
255	الخاتمة: نتائج وتوصيات.....
255	أولاً: نتائج.....
255	ثانياً: توصيات.....
256	المصادر والمراجع.....

يعنى البحث الذي بين أيدينا بعلماء الشريعة وأساتذتها والفقهاء من الكرد الذين تركوا بصمات واضحة في تاريخ سورية المعاصر، وبخاصة في منطقتي الجزيرة ودمشق، وتكمن أهميته في أنه يأتي ضمن إطار تدارك ما يمكن تداركه؛ على الرغم من اقتصره على بعض هؤلاء العلماء وأساتذة الشريعة والفقهاء الذين يصعب حصرهم، وتكمن مشكلته في السؤال عن مدى إسهام الكرد في سورية في مجالي البناء الروحي والعلمي للمواطن السوري.

مقدمة

لم يتعرض الكرد بوصفهم مكوناً سورياً أصيلاً إلى التهميش السياسي والاجتماعي فحسب، بل تعدى ذلك إلى إغفال دورهم الدور الحضاري المتمثل في الإسهام في بناء الإنسان السوري روحياً وعلمياً. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الكرد أنفسهم يتحملون الجزء الأكبر من هذا الإغفال، فندرة الدراسات التي تناولت هذا الجانب يتحمل وزرها المثقفون الكرد من باحثين وأكاديميين، أسهم بعدهم عن المراكز العلمية في المدن الرئيسة وانطواء كثير منهم على أنفسهم في مدارسهم وخجرتهم، -إلا نادراً⁽¹⁾- في ألا يدون تاريخ علمائهم ويوثق جهدهم، إضافة إلى غياب اشتغالهم على تكثيف الجهد والعمل المشترك في ما بينهم. ولا أدل على ذلك من أولئك العلماء الذين خرجوا من المناطق الكردية إلى الحواضر العلمية حتى تبوؤوا مواقع مهمة خدموا بها سورية، وسرعان ما سطعت نجومهم في مجالات لم يعهدوها في مناطقهم⁽²⁾.

أولاً: الكرد والتعليم الشرعي - الفقهي في سورية

1- لمحة عن طبيعة وتاريخ التعليم الديني في المناطق الكردية

اهتم الكرد تاريخياً بالعلوم الشرعية وكان الاهتمام منصباً بالدرجة الأولى على علوم الآلة، وهي: المنطق وعلوم اللغة العربية من صرف ونحو وبلاغة، ففي مستوى اللغة كان على طلاب العلم في مدارس الكرد الشرعية أن يتعلموا تصريف الأفعال، وهو لب علم الصرف؛ ثم يتلقون علم النحو من أمهات الكتب، ليتموا دراستهم اللغوية بكتاب الجامي⁽³⁾ على الكافية لابن الحاجب.

أ- وفي ما يخص العلوم الشرعية، اهتم الكرد بدراسة مصادر العقيدة الإسلامية، ولا سيما كتاب العقائد النسفية لنجم الدين عمر النسفي (537هـ)، وكذلك التفسير، ولا سيما تفسير البيضاوي للقاضي عبدالله بن عمر البيضاوي (ت 685هـ)،

(1) الحجرة: المدرسة الدينية التي كان الطلاب يتلقون فيها العلوم الشرعية والفقهية، ليحصلوا لاحقاً على الإجازة التي تمنحهم لقب ملا.

(2) أحمد قاسم عبد الرحمن، جهود علماء الكرد في التفسير في العصر الحديث، (أربيل، مكتبة التفسير، 2016)، ص 55.

(3) - نور الدين عبد الرحمن بن أحمد الجامي المعروف بملا الجامي ت (898).

إسهام الكرد في الحياة الروحية والدراسات الإسلامية في سورية

ودرسوا الفقه الشافعي، ولا سيما كتاب تحفة المحتاج في شرح المنهاج لشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر الهيتمي (ت 974 هـ)، وكان الطالب عندما يُتم دراسته يصل إلى نهاية رحلته الفقهية⁽⁴⁾.

وكانت دراسة أصول الفقه تأتي متأخرة، وذلك بعد أن يكون الطالب قد حصل ملكة علمية قوية في اللغة والتفسير والفقه، فكان يقبل على دراسة كتاب الشرح المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، ومن الملاحظ أن الكرد في هذه المرحلة قليلاً ما كانوا يهتمون بالعلوم الشرعية الأخرى، من دراسة الحديث ومصطلحه والسيرة النبوية، وكذلك علوم القرآن والفقه المقارن والتصوف، بل وربما تجد بعضاً ممن أنهى دراسة علوم الآلة ليس لديه أدنى مستوى من تلك العلوم!⁽⁵⁾ أما العلوم الطبيعية فكانت نادرة جداً. ولكن لماذا علوم الآلة؟ أعتقد أن السبب الرئيس هو إحساس الكرد وقناعتهم أن اللغة العربية هي مفتاح العلوم الإسلامية الأخرى كلها، ولا سيما أن العربية ليست لغتهم الأم، أما اهتمامهم بالمنطق فعائد إلى أن كتب العقائد والتفسير التي كانوا يدرسونها زاخرة بالبراهين المنطقية وأساليب علم المناظرة⁽⁶⁾.

ب- حياة الترفيه في المدارس الكردية

كان الترفيه حاضراً ليلة الجمعة بوصفها ليلة الراحة، وبخاصة بعد تعب الدراسة خلال أسبوع كامل، فكان الطلاب يسهرون تلك الليلة ويمضونها في اللعب والرقص والأهازيج حتى إذا تعبوا أسلموا لنوم ثقيل، وفي لفتة لطيفة ذكرها الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي أنهم بعد التعب ينامون نوماً ثقيلاً يفوت عليهم صلاة الفجر! وكانوا يظلون في رقادهم إلى وقت متأخر بعد طلوع الشمس⁽⁷⁾.

ج- الإجازة العلمية

إنه يوم تاريخي في حياة الطلاب، يوم تحقيق الهدف الأخير في دراستهم الطويلة، إذ يحصل الطالب على الإجازة في مجالي الشريعة واللغة العربية، وهي تعادل في أيامنا هذه شهادة الدبلوم كما قال جكر خوين⁽⁸⁾، أما الملا عبد الله ملا

(4) محمد سعيد رمضان البوطي، هذا والدي، (دمشق، دار الفكر، 1996)، ص 16.

(5) - البوطي، هذا والدي، ص 16.

(6) البوطي، هذا والدي ص 17.

(7) البوطي، هذا والدي، ص 18.

(8) جكر خوين هو ملا شيخموس بن حسن ولد سنة 1903 شاعر ومؤرخ قومي. له سبعة دواوين شعرية وأعمال أدبية أخرى توفي سنة 1984م في السويد، ونقل جثمانه إلى قامشلي ودفن فيها.

رشيد فأكد أن هذه الإجازة تضاهي كثيراً شهادة الدكتوراه في زماننا⁽⁹⁾. ومع حصول الطالب على الإجازة يمنح لقب (سيدا) أو (ملا) وبإمكانه إعطاء الدروس الفقهية واللغوية، وكذلك يحق له منح الإجازة لغيره من طلاب العلم⁽¹⁰⁾، إذ يلبس من يحصل على الإجازة الجبة والعمامة في إشارة إلى ارتقائه إلى مستوى التدريس بدلاً من الدراسة، والعطاء بدلاً من الأخذ.

2- أشهر المدارس الشرعية في منطقة الجزيرة قبل الاستقلال

اشتهرت في منطقة الجزيرة السورية في بداية القرن العشرين ثلاثة مراكز علمية هي:

- قرية خزنة: وكان يدرس فيها أبناء الشيخ أحمد الخزنوي إضافة إلى الملا محمد ملا رشيد.
- قرية تل شعير آشتينا وكان يدرس فيها العلامة ملا إبراهيم تل شعيري.
- مدينة عامودا وكان يدرس فيها ملا عبيد الله سيديا.

ومع الاشتراك في كثير من الصفات بين تلك المدارس الثلاث، إلا أنه كان يغلب على طلاب خزنة طابع التلقين وتحفيظ العلوم الشرعية والفقهية، في حين تميز طلاب تل شعير وعامودا بالملكة النقدية. ولعل السبب في ذلك يعود، والله تعالى أعلم، إلى أن المدرسة الخزنوية اتصفت، إضافة إلى النزعة الدينية الصوفية، بالتشدد من ناحية الموالاة لآل الخزنوي، إلى درجة رفعهم في بعض الأحيان إلى مراتب التقديس المنهي عنه شرعاً.

إن تجاوز الخطوط الحمراء سواء بالحديث عن المسائل الثقافية أم إيلاء الاهتمام بالقضايا الثقافية والسياسية الكردية، بل حتى الدينية المخالفة للنهج العام للعائلة الخزنوية، يعني القذف بالانحراف عن الدين والزندقة والكفر، وأقل ما في ذلك الاتهام بالوهابية، الأمر الذي يعني ملاحقة المتهم، لا في مجال الدراسة فحسب بل على صعيد العمل وكسب الرزق أيضاً. وهذا ما لم يسلم منه المتحرون من أبناء العائلة أيضاً من مثل الشيخ محمد معشوق الخزنوي الذي طالب بتجديد مناهج المعهد الشرعي، مخالفاً في ذلك منهج والده.

أما المدرستان الأخريتان وعلى الرغم من تشددهما في مجال الدراسة، غير أنهما كانتا تغضبان الطرف عن هامش ثقافي يُمكن الطلاب من ممارسة نوع من الحرية في الانشغال ببعض الأمور الحياتية الثقافية أو السياسية وغير ذلك⁽¹¹⁾.

(9) ملا عبد الله ملا رشيد، الرسائل الجوهرية، (بيروت، 2009)، ص 19.

(10) جكر خوين، سيرة حياتي، جوان أبو وديان شوقي (مترجمان)، (د.م): دار بافت للطباعة والنشر، د.ت)، ص 210.

(11) علاء الدين جنكو، سيرة ملا أحمد بالو، (دمشق: دار هير، 2007)، ص 16.

ثانيًا: حضور العلماء الكرد وخدماتهم في سورية

1- انتشار العلماء الكرد في سورية

توزع العلماء والمفكرون الكرد في سورية بحسب الأوضاع التي كانت تحيط بهم، وعلى الرغم من بقاء كثيرين منهم في مناطق وجودهم؛ إلا أن الالاف هو أن الذين انتقلوا كانوا أكثر تميزًا. وتفسير ذلك أنهم كانوا أكثر صلة بالحاضرة العلمية بمسلماتها كلها من جهة المكتبات والجامعات وملازمة العلماء من غير الكرد.

أ- العلماء الكرد في المناطق الكردية

كانت طبيعة دراسة العلوم الشرعية والإسلامية تقتصر على التلقي المباشر من العلماء إلى حين افتتاح المدارس الرسمية من الحكومات المتعاقبة في سورية، الأمر الذي أدى إلى انحسار دراسة العلوم الإسلامية بالطريقة التقليدية، والانتقال إلى الثانويات الشرعية وبعدها إلى كليات الشريعة ومعاهدها سواء داخل سورية أم خارجها. وبقيت الخدمات العلمية والإسهامات الروحية والدراسات الإسلامية مقتصرة على العائلات الصوفية، وعلمائها الذين كانوا مرتبطين معهم بالولاء الصوفي؛ ومع ذلك خرج بعض العلماء المهمين خارج دائرة الولاء الصوفي لهذه العائلات، وغالبًا ما كانوا يتفوقون عليهم من الناحية العلمية.

ب- العلماء الكرد في الداخل السوري

وهم العلماء ذوو الأصول الكردية سواء المستوطنين منهم داخل المدن الكبرى منذ زمن بعيد، أم الذين قدموا إليها في بدايات القرن الماضي، وقد لمعت أسماء أشهر علماء سورية على الإطلاق في مستوى العلوم الإسلامية منذ بداية الستينيات في القرن الماضي من الكرد المقيمين في العاصمة دمشق من مثل مفتي سورية الراحل الشيخ أحمد كفتارو والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الذي سطع نجمه، وبخاصة في ما يتعلق بدراسة العقيدة الإسلامية ومقارنتها بالأديان والفلسفات المادية.

يقول منذر موصلي: «يوجد في المقابل علماء ورجال دين أكراد ولدوا وترعرعوا خارج بلادهم الأصلية كردستان، منهم قدامى ومعاصرون. أما في العصر الحديث فقد توصل أكراد دماشقة (شوام) كثيرون إلى مراكز دينية رسمية ورفيعة»⁽¹²⁾ ويذكر منهم الشيخ أحمد كفتارو والإعلامي الإسلامي المشهور مروان شيخو الذي كان يتلقى أسئلة المواطنين المتعلقة

(12) - منذر موصلي، عرب وأكراد، ط3، (بيروت، 1995)، ص279.

بأمور الدين، ويجب عنها بأسلوب مبسط متحرر من أساليب التعقيد والتعقير والتهريب، وابتكر أسلوبًا متطورًا في تلقيه الأسئلة عبر الهاتف ما أكسبه ثقةً وصلتهً مع جمهوره الديني في عموم سورية⁽¹³⁾.

2- خدمات العلماء الكرد في سورية وإسهاماتهم

أدى علماء المسلمين الكرد من المشايخ والملالي ورؤساء الطوائف الصوفية أدوارًا بارزة وقوية التأثير في تعضيد الدين، والاتجاه الديني الإسلامي بمبادئه السمحة، وتعزيزه وتعميق جذوره في المجتمع الكردي. وقد تنوّعت خدمات العلماء الكرد وإنجازاتهم وإسهاماتهم، وكانت بصماتهم في ذلك واضحة، ونذكر هنا بعضًا من تلك الخدمات والإنجازات والإسهامات:

- بناء المساجد: اجتهد الكرد عمومًا، والعلماء منهم خصوصًا بألا تخلو قرية أو تجمع كردي من مسجد تقام فيه العبادة، وبخاصة تعليم القرآن وأداء الصلوات، وصلاة الجمعة والعديد على وجه أخص، وكذلك صلاة الجنازة عند وفاة أحد أبناء تلك القرية. لقد كان العلماء يرغبون الناس من أهالي القرى التي لا مساجد فيها أن يجتهدوا في بناء المساجد؛ مؤكدين لهم أن القرية التي لا مسجد فيها لا روح فيها، وكانوا يشتركون في بناء المسجد حتى غير الملتمزين منهم عبادةً، وفور الانتهاء منه يختارون له إمامًا، وغالبًا ما كان الاختيار من شيخ الطريقة الصوفية التي يتبعها أهل القرية.

لقد بقي الأمر على هذه الحال حتى جاء طلاب دراسات الشريعة الذين تخرجوا من كليات الشريعة وتوزّع كثير منهم في المساجد تزامنًا مع تقليص دور العائلات الصوفية في متابعة مريديهم في القرى التابعة لهم. ولا بد من القول هنا إن دور المساجد لم يكن فاعلاً بالصورة التي كان عليها في الحاضرات كالمدين والبلدات الكبيرة، ومع ذلك كان من النادر جدًا ألا تسمع نداء الأذان في قرية ذات أغلبية كردية تفتقر إلى خدمات الحياة جميعها.

- بناء التكايا والحُجَر: غالبًا ما كانت هذه الخدمات مقتصرة على العائلات الصوفية وشيوخها، فكل حاضرة صوفية، سواء في تل معروف أو حلوة أو رميلة الشيخ أو في مناطق كوباني وعفرين، كانت لها تكاياها الخاصة. والتكية كانت أهم أعمدة تلك العائلات لإثبات خدماتها تجاه المسلمين، سواء بتزكية من يدرسون فيها أم بتعليمهم على يد كبار العلماء. لقد بادرت بعض تلك العائلات بعد غياب نظام التكايا إلى بناء المدارس الحديثة أو الإشراف على تلك التي بنتها الدولة. والحق يقال إن كل ما كان يحتاجه طلاب العلم في تلك التكايات كانت تقوم أسر مشايخ التصوف بتوفيره، يعاونها في ذلك أهالي القرية.

(13) موصلي، عرب وأكراد، ص 280.

إسهام الكرد في الحياة الروحية والدراسات الإسلامية في سورية

أما العلماء الذين استقلوا عن تلك العائلات، فقد أسس بعض منهم حُجراً علمية، وكان الأهالي يتكفلون بإطعام الطلاب في ظاهرة قل نظيرها في العالم الإسلامي. يقول د. عبد الباسط سيّدا عن حجرة عامودا: «أما بالنسبة إلى حجرة عامودا فقد تأسست في عام 1918 من قبل ملا عبيد الله الملقب بسيّدا بعد أن اقترح عليه لفيف من سكان عامودا في مقدمتهم المرحوم حاج يوسف كزّو الانتقال إلى عامودا باعتبارها أكبر وأكثر حاجة، فوافق على الفكرة شرط افتتاح حجرة لتدريس الطلبة، وذلك انسجاماً مع توجهه الدائم الذي كان يكرره على مسامع زائريه قائلاً: إن كل فقه (أي طالب في الحجرة) يساوي أكثر من مئة صوفي (مريد تابع لأحد الشيوخ). وافق أهل عامودا على الموضوع وتكفلوا مسألة تأمين مستلزمات الطلبة من مأوى ومأكل وملبس. ومع مرور الوقت غدت حجرة عامودا قبلة الطلبة من مختلف أنحاء كردستان، درس فيها العديد من الذي غدوا لاحقاً رواد العمل القومي الكردي. كانت الحجرة نقطة تحول كبرى في حياة بلدة عامودا، ولا غرابة في ذلك فقد كانت بمثابة كلية جامعية تُخرّج الطلبة وتحافظ على أواصر التواصل مع الخريجين ومع رواد الفكر القومي في ذلك الحين خاصة أعضاء خويون، وبات عامودا مع الوقت قبلة القوميين والمثقفين، واستمرت الحجرة تلك في نشاطها حتى بعد وفاة ملا عبيد الله عام 1929، إذ تسلّم مهام مسؤولية التدريس فيها بعد وفاته شقيقه ملا فتح الله ثم ملا عبد اللطيف إبراهيم (ولقب هو الآخر بسيّدا)، وتوقفت عن العمل في أواخر ستينات القرن المنصرم»⁽¹⁴⁾.

- الدعوة إلى التزكية والتصوف: بالنسبة إلى نشر ثقافة التزكية والتصوف غالباً ما كان يقوم به شيخ الطريقة من خلال القيام بجولات إلى القرى المجاورة التابعة له، بعد أن يجمع إمام القرية الناس في مسجدها أو في بيت أحد رجالها من مريدي الشيخ، وكانت تسمى تلك الجولات بـ (الإرشاد). وفي هذه اللقاءات كان الناس يستغلون فرصة حضور الشيخ ليسلموا ذواتهم إليه في محراب الفناء فيه، والتوبة لله على يديه في جوّ مفعم بالروحانية.
- التدريس في علوم الشريعة واللغة العربية: لم تكن وظيفة التكايا تقتصر على بناء الجانب الروحي، فقد كانت مُدرسة الفقه وعلوم الشريعة واللغة والمنطق حاضرة وبقوة، وعلى يد علماء كبار تفوقوا غالباً على شيوخ طرائق التصوف من الناحية العلمية. وفي ما بعد انتقل بعض العلماء الذين كانوا يدرسون في تلك التكايا إلى تدريس العلوم الإسلامية في المدارس الحكومية الرسمية.
- الإصلاح بين الناس: لم يكن عجباً أن عمل المحاكم الحكومية في المناطق الكردية كان مقتصرًا على المعاملات الرسمية وكان المحامون على الدوام يشكون من قلة العمل نتيجة اضطلاح العلماء وشيوخ التصوف بسبب منزلتهم بين الناس بإطفاء نار الفرقة التي تولدها الخلافات بينهم. أما بيوت العلماء فكانت أشبه بقاعات المحكمة، يقومون فيها بالخدمات القضائية جميعها من فض للنزاعات الاجتماعية والمالية، وكذلك إبرام عقود الزواج، وإصدار فتاوى الإصلاح الخاصة بحالات الطلاق. وكثيراً ما كانت بعض العائلات المتنازعات التي تفشل السلطات والزعامات

(14) عبد الباسط سيّدا، «عامودا: مدينة الأنفة والمعرفة»، 25 كانون الثاني / يناير 2010 بتصرف، صفحات سورية:

العشائرية والشخصيات الحزبية في إيجاد الحلول لقضاياها، تتوجه إلى علماء الدين، وذلك استناداً إلى منزلتهم العالية، والاحترام الذي كانوا يحظون به.

- تعزيز المواطنة والدفاع عن الوطن: حرص علماء الكرد في سورية على خلق المواطن الصالح، فلم ينحازوا إلى طرف سياسي في مواجهة طرف آخر، وفي تاريخ سورية المعاصر كانت دعواتهم لحماية المرافق العامة والمحافظة على ممتلكات الشعب، وعدم إثارة النزعات الطائفية والقومية، الأمر الذي وضعهم في مواقف محرجة تجاه بعض الأطراف السياسية لعدم تبنيهم المسألة الكردية والدعوة إليها ووضعها ضمن برامجهم الدعوية بصورة واضحة وصريحة، على الرغم من أن بعضهم كانت لهم مواقف مشرفة، ومعروفة مساندة للقضية الكردية في مواجهة الحكومة. ولقد كان لأغلب العلماء الشرف في مقارعة الاستعمار الفرنسي ومقاومته سواء بصورة شخصية أم مع مريديهم وأتباعهم، وهذا ما جعل كثيراً منهم عرضة للاعتقال والسجن والنفي.
- النضال من أجل حقوق الكرد: أسهم أغلب علماء الكرد في سورية في النضال من أجل حقوق الشعب الكردي بعامته وفي سورية بخاصة، وكان هذا النضال يتراوح بين النضال المعنوي والعملي، فعلى سبيل المثال لا الحصر: أسهم الشيخ أحمد الخزنوي في طباعة أول ديوان للشاعر الكردي جكر خوين، على الرغم من أنه في بعض قصائده يتهمهم على مشايخ التصوف! وكان الشيخ محمد عيسى من أوائل المنضمين إلى مؤسسي أول حزب كردي في سورية عام 1957⁽¹⁵⁾ كذلك شارك الملا عبد الله ملا رشيد في القتال مع البيشمركة إبان الثورة الكردية في كردستان العراق. ووقف العلماء جميعهم وقفة صامدة في مواجهة الحكومة عندما طلبت منهم إصدار فتوى في تكفير البارزاني، واكتفوا بإصدار فتاوى تدعو إلى المصالحة وتحريم إراقة دماء المسلمين، وهذا ما لم تقبل به الحكومة آنذاك، متهمه المشايخ بالوقوف إلى جانب البارزاني في ثورته.

(15) يقول علي شمدين في كتابه: الحركة الكردية في سورية وظاهرة الانشقاقات، (السليمانية، مركز جميل روشن بياني للبحوث التاريخية، 2016)، (ص47) ما يأتي: «وكذلك انضمام الشخصية الدينية المعروفة في الجزيرة الشيخ محمد عيسى الذي كان يقوم بتشجيع المؤسسين بمبادراتهم ويقف إلى جانبهم من خلف الستار؛ بسبب وضعه الاجتماعي كرجل دين، فهو لم يكن فعلياً من ضمن المؤسسين الأوائل كما يروج له البعض من دون دليل، لأنه كان طوال فترة التأسيس خارج البلاد كما تؤكد جميع الشهادات دون استثناء».

ثالثاً: نماذج من العلماء الكرد في سورية

1- أشهر العلماء الكرد في سورية

لقد اشتهر كثير من العلماء الكرد، ولكن بسبب قلة المصادر والمراجع من ناحية والانتقطاع عن المناطق الكردية، لا يمكن حصر جميعهم في هذه الدراسة، ومن هؤلاء العلماء الذين تركوا بصمات واضحة في خدمة الشعب السوري:

الملا عبيد الله سيّدا

الملا عبيد الله جانكير قاسم الكبير الملقب بـ (سيّدا) مؤسس وشيخ مدرسة عامودا وكبار علمائها وأستاذ أساتذتها، درس على يده كثير من العلماء في ميادين الفقه والشعر والأدب، كانت هجرة ملا عبيد الله الأولى سياحة فكرية وعقلية لطلب العلم والمعرفة وفرصة للعيش في بيئات مغايرة أتاحت له التعرف إلى مدارس وعلماء كردستان عن كثب، فحل في سهل ماردين قاصداً مدرسة الشيخ محمد سعيد بن الشيخ عبد الله بن الشيخ حامد، الملقب بشاه ماردين، وبعد نيّله الإجازة في قرية دارا عام 1897 على يد الشيخ محمد سعيد قفل راجعاً إلى بلاده هيزان.⁽¹⁶⁾ ومن بين أبرز طلابه: ملا إبراهيم صوفي عبدو، ملا عبد اللطيف إبراهيم (سيّدا)، ملا شيخموس حساري (جكرخوين)، ملا عبد الحليم ملا إسماعيل، ملا علي توبز، ملا شيخموس قرقاتي⁽¹⁷⁾، وجدي ملا مصطفى جنكو الذي يروي أن ملا عبيد الله كان يطلب منه أن يقرأ على مسامعه قصائد الملا الجزري لما كان يتمتع به من صوت جميل. وبعد أداء الملا عبيد الله لمناسك الحج عام 1926 أصيب في الطريق بمرض لازمه ثلاث سنوات، وفي أثناء عودته من رحلة العلاج إلى حلب وعبره نهر الفرات، نزل في قرية إيلجاخ، وتوفي فيها⁽¹⁸⁾، ودفن جنوبي المقبرة القديمة في عامودا، فغدت مقبرة للبلدة.

الملا فتح الله سيّدا

بعد وفاة الأستاذ الكبير (عبيد الله سيّدا) قام مقامه شقيقه الملا فتح الله بتدريس الطلاب وإكمال علوم للذين لم يتموا المنهاج المقرّر، وقد أجاز كثير من العلماء، منهم (الملا عبد الحليم، جكر خوين، ملا شيخموس قرقاتي). وفي عامودا ثمة جامع يحمل اسمه.

(16) انظر: محسن سيّدا، «ملا عبيد الله العمري الهيزاني»، موقع مدارات، 18-07-2013:

ملا-عبيد-الله-العمري-الهيزاني-سيرة-مدنية/ <http://www.medaratkurd.com>

(17) عبد الباسط سيّدا، عامودا: «مدينة الأنفة والمعرفة»، 25 كانون الثاني/يناير 2010، صفحات سورية:

<http://www.alsafahat.net/blog/?p=21323>

(18) جكر خوين، سيرة حياتي ص 210.

الملا عبد اللطيف سيدا

كان ماهراً في علوم المنطق والنحو والصّرف والبلاغة، حادّ الذكاء لم يترك علماً إلا وتعلّمه، وقد حصلَ قسطاً من العلوم التي لم تكن في منهج الحُجرات الشرعية التي كانَ يدرسها بمثل العلوم الكونية آنذاك من تاريخ وجغرافيا ورياضيات وعروض. لقد تخرّج على يديه طلابٌ كثير في الجامع الكبير الذي درس فيه لنصف قرن تقريباً.

شيخ محمد موزا

كانَ حكيماً بقي أربعين سنةً يعلم طلابَ الشريعة النحو والصرف والبلاغة، وكانَ له دورٌ كبيرٌ في فضّ النزاعات القبليّة والفردية، له صيتٌ كبيرٌ في هذا الصدد، خصوصاً بين عشيرتي المرسينية والملية، وذلك لصلاحه وأخلاقه المشهود لها من الجميع.

الملا عبد الحليم إسماعيل

كانَ معروفًا بالعلوم الشرعية، ماهرًا في النحو والصرف والمنطق والبلاغة، مرجعًا مهمًا في محافظة الحسكة للفتاوى وفضّ النزاع، ولا سيما في الأحوال الشخصية. تخرّج على يديه طلابٌ كثير خلال تدرّسه لهم في جامع الأحناف حوالى نصف قرن، ومن الذين درسوا على يديه: الشيخ سليم الحسيني، الشيخ عفيف الحسيني، والشيخ عبيد الشيخ ظاهر وآخرون. ولم يمنح العلامة ملا عبد الحليم إلا إجازة خطية واحدة ممنوحة للشيخ عفيف الحسيني⁽¹⁹⁾.

الملا إبراهيم التل شعيري

شيخ مدرسة تل شعير، أخذ الخلافة في الطريقة النقشبندية عن الشيخ إبراهيم حقي، وقد عدّه الشيخ إبراهيم مفتي العائلة، وكان يعود إليه في المسائل المستعصية. وقال عنه الشيخ علوان حقي كما أخبرني الملا يوسف يعقوب: إن الملا إبراهيم شخصية علمية مهمة في العلم والفتوى. لقد كان له جهد كبير في الإصلاح وفض المنازعات بين أهالي تل شعير، ويعدّ رمزها العلمي⁽²⁰⁾، تتلمذ على يديه كبار العلماء والمثقفين الكرد من كتاب ومؤرخين وشعراء، من مثل الشاعر الكردي جكر خوين والشاعر أحمد نامي، وكما أخبرني والدي فقد تلقى جدي ملا مصطفى جنكو العلم على يديه. ولقد تفرد الملا إبراهيم عن أغلب أقرانه العلماء بأن زوجته فاطمة ابنة ملا عبيد الله سيدا كانت متعلمة وقارئة، وكانت عونًا له في مسيرته العلمية، وقد تزوجها الشيخ إبراهيم حقي بعد وفاة الملا إبراهيم.

ملا أحمد محمد الملا زفندي (مفتي قامشلو)

ولد في عام 1893 في مدينة سirt، وهو ابن العلامة محمد زفندي البالي الذي كان مقصد طلاب العلم، ورث ابنه أحمد عنه حبّ العلم والعلماء، ودرس على يد مجموعة من علماء قرية نورشين، وأخذ فيها الإجازة في العلوم الشرعية، وكان شخصية معرفية فذة، تخرج على يده كثير من العلماء وطلاب العلم، وعُرف بمواجهته لرواسب التخلف والجهل والظلم، نذر نفسه للدفاع عن المستضعفين واضطر إلى الهجرة إلى الجزيرة السورية متابعًا رسالته في نشر العلم والمعرفة، اشترك في المقاومة ضد الفرنسيين، وبعد وفاة أبيه انتقل إلى قرية خزنة ليلتقي بالعلامة أحمد خزنوي.

بعد استقلال سورية من الاحتلال الفرنسي، أحدثت وظيفة المفتي في مدينة قامشلو وهي ما فاز بها الملا أحمد الزفندي، لما امتاز به من النزاهة والاستقامة، فقدم كثيرًا من الخدمات واستطاع خلال مدّة قصيرة إتمام بناء

(19) انظر: عبد اللطيف الحسيني، «علماء عامودا»، موقع سما 2012/5/10.

<http://semakurd.net/english/node/465>

(20) انظر: لقمان اليوسف، «تل شعير»، (السليمانية، مركز آشتي للدراسات والبحوث، 2011)، ص 15.

المسجد الكبير في قامشلو، وأسس الجمعيات الخيرية، وساهم في تطوير عمل دائرة الأوقاف من خلال بناء محال تجارية تدعم عملها، وإحداث الوظائف في الأوقاف. وكان الملا أحمد الزفكي أحد مؤسسي أول جمعية ثقافية هي جمعية (خويون) في عام 1927، التي ضمت ثلاثة من مفكري تلك المرحلة ومثقفها، إذ كان نشر الوعي القومي والاهتمام بالثقافة والأدب القومي همها الرئيس. ومن أشهر أعماله العلمية (العقد الجوهري في شرح ديوان الملا الجزري) الذي يعدّ الركن الأساس في الأدبين الكردي والصوفي. توفي يوم الاثنين 1971/12/6 ونقل جثمانه بحسب وصيته إلى قرية تل معروف في موكب مهيب.

الشيخ محمد عيسى سيدا القره كوي

ولد الشيخ محمد عيسى سيدا عام 1924. والده الشيخ محمود القره كوي من شيوخ سلسلة الطريقة النقشبندية، وفي حوالي عام 1931 استقرت عائلته في قرية تل ليلون/ تل أيلول ناحية الدرباسية محافظة الحسكة. بنى مدرسة شرعية في قرية كركوند، وكان يربي فيها الطلاب على تزكية النفس وتلقي العلوم الشرعية والدراسات اللغوية. سعى جاهداً للإصلاح بين الناس، ونشر روح التسامح، وبذلك ازداد تأثيره ونفوذه بين قطاعات كبيرة من الأكراد، واستطاع أن يخرج دفعات من الطلاب المشبعين بالروح الإسلامية، والقيم الكردية، والقدرة على تقبل الآخر والتعايش المشترك. تعلّم القراءة والكتابة باللغة الكردية في صغره، وفي مرحلة شبابه الأولى احتك بالشخصيات الوطنية الكردية المختلفة من أمثال جلاد بدرخان بك وملا حسن كرد وعبد الرحمن علي يونس⁽²¹⁾.

لقد سعى الشيخ محمد عيسى بخلاف كثير من العلماء الكرد في سورية للخوض في العملية السياسية، إلى جانب توجهه الروحي، ففي السابعة عشرة من عمره انتسب إلى جمعية خويون، وفي أثناء العدوان الثلاثي على مصر عام 1956 كان يلتقي بأبناء الأسرة البدرخانية في مصر للباحث حول تأسيس تنظيم كردي في سورية، وفي عام 1957 أسس الحزب الديمقراطي الكردي في سورية (البارتي) وكان له الدور البارز والأكبر فيه، حين سخر إمكانياته المادية الكبيرة وتأثيره اللامتناهي في قطاعات واسعة، وفي أواخر عام 1963 حكم عليه بالسجن لمدة عامين، فانتقل إلى لبنان، وبقي هناك سنتين قبل أن يعود إلى سورية في إثر صدور العفو العام. ومن ثم انقطع نشاطه السياسي، وتركز جهده على النواحي العلمية والروحية. توفي في 31 أيار/ مايو 2001 في مدينة الحسكة إثر مرض ألزمه الفراش لمدة سنة تقريباً، ودفن بجوار والده الشيخ محمود القره كوي في مقبرة مولانا الشيخ خالد في مدينة دمشق⁽²²⁾.

(21) انظر: د.م، «نبذة عن حياة الشيخ محمد عيسى الشيخ محمود سيدا»، موقع كوليك:

<http://www.kulilk.com/portal/node/6626>

(22) انظر: موقع ويكيبيديا، ترجمة الشيخ محمد عيسى على الرابط:

https://ar.wikipedia.org/wiki/القره_كوي_محمد_عيسى_سيدا

الملا عبد الله ملا رشيد

ولد الملا عبد الله سنة 1924 في قرية زينال في منطقة زوق أي قورتلان في ولاية سيرت، وهاجر مع أهله سورية 1929. درس عند والده الفقه ومبادئ اللغة العربية وعلم المنطق والفلسفة وأصول الدين وأصول الفقه، ثم انتقل إلى خزنة في سورية ودرس على يد الشيخ علاء الدين الخزنوي حتى عام 1938، وعاد ودرس مرة أخرى على يد والده ويد ملا محي الدين هاويلي في قرية باتران وعلى يد ملا علي ذو قيدي حتى 1942 وعند شقيقه ملا محمد وعند الشيخ محمود قره كوي بقرية تل ليلون/ تل أيلول، ثم عند أبناء الشيخ أحمد الخزنوي، وحصل على الإجازة في العلوم الشرعية 1963. لازم كثيرًا من العلماء منهم ملا عبد الله القرطميني، وملا محمد أمين الديواني، وملا أحمد بالو، وملا محمد شيرين، وسيد إبراهيم وغيرهم⁽²³⁾.

وقد أجاز كثير من العلماء الذين تتلمذوا على يده، ومنهم ملا عارف من قرية كانيا، وملا سعيد من قرية مويلا، وملا علي الكفرزي، وملا حسين الإمام في دراسية، وملا يوسف المحلمي، وملا علي العيني، وملا يوسف يعقوب، وملا صالح وأخوه ملا محمد، والأستاذ الشيخ عبد الرزاق جنكو. وقد تشرفت أنا شخصيًا بالدراسة بين يديه، فقرأت عليه مخطوطة جامع المختصرات، ومختصر الجوامع في أثناء تحقيقي لها لنيل درجة الدكتوراه، وقد منحتني الإجازة العلمية في 2009/8/13. وفي أثناء مشاركته في الثورة الكردية أوكل إليه البارزاني، وظيفة القضاء فعرف بأن كان قاضيًا في الثورة الكردية.

لقد تميز أستاذي الملا عبد الله بذاكرته القوية، إذ يتذكر الحوادث بالتاريخ والتفصيلات، وعرف بطيب الأخلاق، وحسن المعاملة والصبر في الدراسة والمدارسة، وكان شجاعًا، مُنِعَ من الخطابة مرات عدة لأنه كان يخاطب باللغة الكردية. ولقد استطاع أن يؤدي واجبه الإرشادي والإصلاحي من خلال دعوته إلى تصحيح الأخطاء، والتوعية بسلوكه الإنساني المتواضع ومواقفه النبيلة التي قلما ينتهجها رجال العلم والفكر الديني المعاصرين. واشتهر بقضاء الأحوال الشخصية وبخاصة في فتاوى الزواج والطلاق والميراث، إضافة إلى ذلك عرف بميوله الأدبية واهتمامه بالدراسات التاريخية، له مجموعة من المؤلفات منها: مجموعة فتاوى في الأحوال الشخصية (مخطوط)، وتفسير أجزاء من القرآن الكريم باللغة الكردية (مخطوط)، وترجمة كولستان لسعد الشيرازي من الفارسية للكردية. توفي شيخني الملا عبد الله رحمه الله مساء السبت 2010/12/18 بعد صراع مع المرض.

(23) انظر: ملا عبد الله ملا رشيد، الرسائل الجوهرية، ص 15.

الشيخ عبد الرزاق مصطفى جنكو

ولد في سنة 1947، درس في تل معروف عند بيت الشيخ أحمد الخزنوي ثم تابع دراساته إلى أن تخرج من كلية الشريعة بجامعة دمشق في بدايات سبعينيات القرن الماضي. عمل عضوًا نشيطًا في صفوف الحزب الديمقراطي التقدمي في سورية، وكان مثالا لأصدقائه في التضحية، وتميز بشخصيته الجذابة، وتمكنه من كسب جولات المناظرات لمصلحته. ذلك قبل أن يترك الحزب في عام 1977م بسبب تبني الحزب للاشتراكية العلمية منهجًا، إذ كان الشيخ يرى فيها فكرًا خاطئًا لا يمكن له أن يستمر في مجتمعه، وقد صدقت تنبؤاته.

اعتقل الشيخ عبد الرزاق عام 1981 في ذروة الحوادث بين الإخوان المسلمين والسلطات السورية، ولكن أفرج عنه لبراءته وعدم وجود أي علاقة بينه وبين الإخوان، بل بخلاف ذلك كان شديد الانتقاد لهم لأنهم لم يتناولوا مظلومية شعبه الكردي. عمل الشيخ عبد الرزاق خطيبًا في مسجد جرنك إحدى ضواحي مدينة قامشلو التي سماها (كوندكي كولا) لمدة عشر سنوات، وترى على يده كثير من أهالي القامشلي، وهو يتناول موضوعاته بكل اعتدال وفكر نير حتى أصبح مثلاً صالحاً بين سكان المنطقة، فكان زملاؤه المسيحيون يحترمونه إلى درجة كبيرة، وكان محبوباً وذا منزلة خاصة عند أهالي قرية أبو خزف العربية التي ترعرع فيها.

يعدّ الشيخ عبد الرزاق أول من استنكر مجزرة حلبجة في أول جمعة بعد وقوعها من على المنبر في خطبته المشهورة بعد أن ألهم المشاعر، وأبكى الحضور. كانت له علاقة جيدة مع الشاعر جكر خوين، إذ روي أن خوين قال: ما رأيت شخصاً يجيد إلقاء قصائدي مثل عبد الرزاق، وكانت له علاقة مميزة بالشاعر ملا أحمد بالو. كانت داره مجلس قضاء شعبي، وأسهم في حل كثير من المشكلات الاجتماعية، وإن أكثر الأماكن التي كان يتألق فيها مجالس العزاء إذ كان يقدم النصائح والتوجيهات العامة، ويحث على الأخلاق والالتزام الديني⁽²⁴⁾. ومن أعماله العلمية: العولمة وموقف الشريعة الإسلامية منها، زواج المسير، احترام العلماء بين التكريم والتقدّيس، الحوار في القرآن الكريم، وجميعها ما زالت مخطوطات.

(24) انظر: بافي ييمان، «الشيخ عبد الرزاق جنكو كما أعرفه»، موقع ولائي مه 2010/1/29:

الملا يوسف يعقوب

ملا يوسف يعقوب بن الحاج سليمان سلو يعقوب ولد في عام 1946م، ونشأ في قرية ديرونا آغي/ دير غصن التابعة لناحية جل آغا الجوادية، ثم انتقلت أسرته إلى قرية رميلان الشيخ، حيث درس على يد أستاذه الشيخ محمد نوري بن الشيخ محمد رشيد الديرشوي. ثم حصل في وقت متأخر على الإجازة الشرعية منه. وقرأ التجويد في خلال ذلك وأتقنه على يد الملا محمد التتني، ودرس عند الملا محمد أمين بن الشيخ عبد الهادي فأجازه إجازة عامة في العلوم الشرعية، وأجازه في مرحلة متأخرة بخلافة الطريقة الشاذلية عن شيخه الشيخ عبد الرحمن الشاغوري، ودرس في قرية معشوق على يد الملا عبد الله بن الملا رشيد الذي منحه أيضاً إجازة عامة في العلوم الشرعية. انتقل إلى تكية الشيخ حسين في قرية (حلو) ليدرس فيها خريف عام 1967م حيث عُيّن مدرّساً وخطيباً ثم مفتياً، وقرأ على شيخه علوان بن الشيخ إبراهيم حقي علم الفرائض، وكان يدرس في المدارس الرسمية الإعدادية والثانوية بفروعها العامة والشرعية، واستمر في الخطابة والإفتاء والرد على الأسئلة وحل المنازعات والخصومات التي كانت ترد إلى تكية الشيخ حسين.

انتقل الشيخ إلى دمشق في عام 2004م ليدرس في جامع الركنية، وكذلك في جامع أبي النور، ثم اضطر إلى الهجرة إلى مدينة أربيل عاصمة إقليم كردستان العراق مقيماً فيها كعاداته حلقاته العلمية التخصصية بجوامعها ومساجدها. من مؤلفاته: الدرر السنية في اصطلاحات الشافعية (مخطوط) المسائل اللؤلؤية من طبقات الشافعية (مخطوط). قصده في الجزيرة ثم في الشام بعض طلاب الشافعية من جنوب شرق آسيا وجمهوريات آسيا الوسطى ومن أكراد تركيا وغيرهم، ومن هؤلاء التلاميذ إضافة إلى أولاده الذين درسوا عليه الأستاذ عبد الرحيم نبي هيم الذي يدير أحد المعاهد الشرعية في إندونيسيا اليوم. قال عنه الدكتور راتب النابلسي في إثر مناظرة فقهية شافعية حنفية مع الشيخ عبد الرزاق الحلبي: إن الملا يوسف عالم الشافعية في سورية.

أحمد كفتارو

ولد الشيخ أحمد كفتارو في دمشق عام 1912 ونشأ في رعاية والده العارف بالله الشيخ محمد أمين كفتارو الذي دفع به إلى مجالس العلماء، فتلقى علوم اللغة والشريعة على أيدي كبار علماء دمشق الأفاضل. لقد كان الشيخ رحمه الله وافر الذكاء، عظيم الحكمة، بارعاً في إيصال الفكرة ونقلها، عالي الروحانية، دائم الذكر، لا يفتُر عن الدعوة إلى الله تعالى في ليله ونهاره، وسره وعلايته. بذل النصح لطبقات الأمة كافة صغيرها وكبيرها، رجالها ونسائها، فقيرها وغنيها، من أميها إلى مثقفيها، ومن محكوميتها إلى حكامها، ولم يترك حاكمًا عربيًا أو مسلمًا إلا والتفاه، وأسدى إليه النصح، وبلغ البلاغ المبين المستند إلى الدليل المقنع، والحقيقة التي لا تشوبها الأغراض والمصالح فكان مقبولاً عند الجميع على اختلاف توجهاتهم.

تخرج على يديه رحمه الله مئات العلماء والدعاة والمفكرين الذين أصبح لكثير منهم شهرة واسعة محلياً وعالمياً. اهتم بالعلوم الشرعية التي تنفع الأمة، إلا أنه برز في كونه فقيهاً شافعيًا متمكنًا؛ ما أهله أن يكون مدرساً دينياً في دار الفتوى بدمشق ثم مفتياً لدمشق، ثم مفتياً عاماً لسورية ورئيساً لمجلس الإفتاء الأعلى فيها. واهتم بعلم التفسير وعلوم القرآن الكريم إضافةً إلى اهتمامه بالتصوف بحكم كونه شيخ الطريقة النقشبندية؛ فحرص رحمه الله على تنقية التصوف من المحدثات والغلو وتجديده وإعادته إلى ضوابط الكتاب والسنة.

للشيخ آلاف الدروس التي ألقاها في مساجد دمشق المختلفة، وعلى رأسها مسجد أبي النور مركز دعوته (الجامع والمجمع الذي يحمل اسمه رسمياً)، ومغرس دوحته، إذ فسر القرآن الكريم أربع مرات، وعرض السيرة النبوية الشريفة مراتٍ كذلك، إضافةً إلى دروسه الأخرى في الفقه والعقيدة والتصوف. وقد حاز على شهادات دكتوراه فخرية عدة من جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية في جاكارتا، ومن جامعة عمر الفاروق في باكستان، ومن جامعة أم درمان الإسلامية في السودان.

امتدت دعوته إلى أصقاع المعمورة، إذ حضر أكثر من 150 مؤتمراً عالمياً إسلامياً، وفي أكثر من 500 رحلة جاب بلاد المعمورة داعياً ومذكراً ومُرشدًا. التقى عددًا من رؤساء العالم، والتقى كثيرًا من القيادات السياسية والدينية العالمية، والقيادات السياسية والدينية جميعها في سورية منذ فجر الاستقلال وحتى وفاته رحمه الله تعالى، وحاورهم، وبلغهم ونصحهم. توفي يوم الأربعاء الواقع في: 2004/09/1م ودفن في المجمع الذي يحمل اسمه.

د. محمد سعيد رمضان البوطي

يعدّ البوطي من أشهر علماء سورية المعاصرة على الإطلاق، وهو متخصص في العلوم الإسلامية، ومن أهم المرجعيات الدينية في مستوى العالم الإسلامي، ولد عام 1929 في قرية جيلكا التابعة لجزيرة بوطان الواقعة في تركيا قرب حدود العراق لأبوين كرديين. هاجر مع والده المرحوم مُلاً رمضان البوطي إلى دمشق، وله من العمر أربع سنوات.

تلقى البوطي العلم على يد والده ملا رمضان الذي كان بدوره عالماً كبيراً وأحد مشايخ التصوف، وتلقى التعليم الديني والنظامي في مدارس دمشق، ثم انتقل إلى مصر للدراسة في الأزهر، وحصل فيها على شهادة الدكتوراه من كلية الشريعة. اشترك في مؤتمرات وندوات عالمية كثيرة، تتناول وجوه الثقافة الإسلامية المختلفة في عدد من الدول العربية والإسلامية والأوروبية والأميركية. نال البوطي لقب شخصية العالم الإسلامي في الدورة الـ 18 لجائزة دبي الدولية للقرآن الكريم.

يعدّ البوطي أهم من يمثل التوجه المحافظ في مذاهب أهل السنة الأربعة، وعقيدة أهل السنة وفق منهج الأشاعرة، ويشبهه كثيرون بالغزالي وذلك لهدوء أسلوبه وقوة حجته في آن واحد. كان من كبار المهتمين بالعقائد والفلسفات المادية، ولم تكن علاقته بجماعة الإخوان المسلمين في سورية جيدة، وكان من نابذي التوجهات السياسية والعنف الجهادي. خدم البوطي الإسلام والمسلمين بكتابة كثير من المقالات في الصحف والمجلات في موضوعات إسلامية وقضايا مستجدة، ومنها: ردود على كثير من الأسئلة التي يتلقاها، وتعلّق بفتاوى أو مشورات تهّم الناس، وتشارك في حل مشكلاتهم.

للبوطي أسلوب مميز ونادر في التأليف، إذ تتميز كتاباته بالموضوعية والمنهجية، ويتسم أسلوبه بصعوبة الفهم أحياناً لغير طلاب العلم، وله ما لا يقل عن أربعين مؤلفاً في علوم الشريعة، والآداب، والتصوف، والفلسفة، والاجتماع، ومشكلات الحضارة، وغيرها⁽²⁵⁾. توفي العلامة البوطي في يوم نوروز 2013/3/21 بفعل تفجير وقع داخل جامع الإيمان بحي المزرعة، ومعه عشرات الضحايا والجرحى في صفوف المصلين.

(25) منها: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، نقد أوهام المادية الجدلية، الحكم العطائية: شرح وتحليل، الإسلام والعصر، تحديات وآفاق، أوروبا من التقنية إلى الروحانية - مشكلة الجسر المقطوع، الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه، شخصيات استوقفتني، كبرى اليقينيّات الكونية: وجود الخالق ووظيفة المخلوق، هذه مشكلاتهم، وهذه مشكلاتنا، من الفكر والقلب، ترجمة رواية مموزين من اللغة الكردية، فقه السيرة النبوية، وغيرها كثير من الكتب والأبحاث والمقالات.

2- أشهر العائلات الصوفية

أ- عائلة الخزنوي

عائلة كردية تقطن في منطقة الجزيرة السورية في قرية تسمى تل معروف تابعة لمدينة قامشلو، تنسب العائلة إلى جدها الأكبر الشيخ أحمد الخزنوي الذي تلقى العلم الشرعي في تركيا، وحصل على الإجازة العلمية فيها على يد الملا حسين الفارقيني، وأُجيزَ كذلك في عِلْمَي التفسير والحديث من محدّث ديار الشام المشهور الشيخ بدر الدين الحسني، والملا محمد سعيد الحامدي، والملا أحمد مفتي بلدة نصيبين.

سلك الخزنوي طريق أهل التصوف، فدخل الطريقة النقشبندية على يد الشيخ عبد القادر الهزاني خليفة الشيخ عبد الرحمن التاغي، وبعد انتقال الشيخ عبد القادر إلى جوار ربه سافر الشيخ أحمد الخزنوي إلى خليفة شيخه حضرة الشيخ محمد ضياء الدين المقيم في بلدة نورشين، وقضى مدة في صحبته ثم رجع إلى أهله في قرية خزنة لأجل نشر العلم والاشتغال بالدعوة. ولقد أعطاه الله وفرة في رزقه ووسائل عيشه، فكثرت أمواله التي سخرها في سبيل العلم ونشره، وبنى معهداً لطلاب العلم، ورحل من قرية خزنة إلى تل معروف وأسس فيها معهده الشرعي.

كان للشيخ أحمد الخزنوي دور بارز في مقاومة الفرنسيين، فأمن الملاجأ والمأوى لكثير من رجالات الثورة السورية من أتباع عز الدين القسام وسلطان باشا الأطرش، الأمر الذي أدى بالفرنسيين إلى إبعاده إلى البادية السورية (26). وكانت تل معروف واحدة من أهم المراكز الدينية في سورية، ويوزعها آلاف من مريدي هذه العائلة من البلدان الإسلامية المختلفة، يشتركون في الولاء لها سواء كانوا كردًا أم عربًا، على الرغم من الخلاف الشديد بينهما في منطقة الجزيرة السورية. وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أنه في منهج العائلات الصوفية الكردية بعامة، والعائلة الخزنوية بخاصة، لا يلجأ مريدوهم من أصحاب الطريقة النقشبندية إلى ضرب أنفسهم بالأسياخ والسيوف والرماح كما في غيرها من المناطق (27).

بعد وفاة الشيخ أحمد الخزنوي، ترك وراءه أولاده معصوم وعلاء الدين وعز الدين وعبد الغني. وقد توالى الخلافة بين أبنائه الثلاثة بسلاسة من دون خلافات تذكر. وفي أواخر عهد الشيخ عز الدين كثرت البدع والخرافات وانحرافات المريدين، وبعد وفاته حصلت الفرقة والخلاف بين الشيخ محمد الذي خلف والده من جهة وعمه وأبناء عمومته وإخوانه من جهة أخرى، فكان أول المنشقين عن الشيخ محمد أخوه الشيخ محمد معشوق الخزنوي الذي وقف إلى جانب عمه عبد الغني. وقد ذكر محمد خير رمضان يوسف في تنمة الأعلام أن طريقتهم شابها كثير من البدع والضلالات وتقديس الأشخاص إلى درجة غير مقبولة (28).

(26) انظر: الخزنوي، محمد معتر وعبد البديع الخزنوي، مکتوبات الشيخ أحمد الخزنوي، (إسطنبول، مكتبة آكاش، يلات)، ص 26.

(27) عصام خوري، «المدرسة الخزنوية في سورية»، الحوار المتمدن-العدد: 2723-2009/7/30، على الرابط:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=179542>

(28) انظر: يوسف، محمد خير رمضان، تنمة الأعلام، ج 2، ط 2، (بيروت، دار ابن حزم، 2002)، ص 48.

إسهام الكرد في الحياة الروحية والدراسات الإسلامية في سورية

حاول الشيخ معشوق تصحيح مسار العائلة والعودة بها إلى تعاليم الإسلام الصحيحة التي كان يدعو إليها جده أحمد الخزنوي، ونجح في استقطاب كثير من المريدين وأتباع هذه المدرسة وطائفة كبيرة ممن كانوا في السابق بعيدين عن العائلة ونشاطها، وخصوصاً من الكرد، ولا سيما أن الشيخ معشوق ومن وقف معه من أبناء عمومته الذين تبناوا واضحاً قضية الكرد بوصفهم مكوناً مضطهداً في سورية. ولقد عانت هذه العائلة كبقية الكرد نزع الجنسية، إذ نُزعت الجنسية أيضاً من الشيوخين علاء الدين وعز الدين⁽²⁹⁾.

الشيخ محمد معصوم الخزنوي

ولد الشيخ معصوم أكبر أبناء الشيخ أحمد الخزنوي في عام 1915، ونشأ في كنف والده، وأخذ منه العلوم الدينية، وتربى على يديه حتى حملته والده حمل خلافته بالطريقة النقشبندية من بعده وهو في ريعان شبابه. حرص على استمرار نهج والده في الإصلاح والدعوة إلى الله في الجزيرة السورية التي كان قد عاث الجهل والفساد في أرضها وناسها، فأخذ يرشد الناس ويدعوهم إلى الله تعالى؛ حتى أسلم على يديه كثير من أبناء الديانات الأخرى، وأغلق الله على يديه ما لا حصر له من دور اللهو المحرمة والبغاء في مدينتي الحسكة والقامشلي.

كان الشيخ عالماً شجاعاً، لا يخشى في الله لومة لائم، ولم تلجئه خدمة الناس عن أن يكون متضللاً من العلوم ومتبحراً متمكناً من الفقه والفتوى. وقد أسس الشيخ جمعية رابطة العلماء وأنصار الدين الإسلامي عام 1954 لتدافع عن حقوق العلماء والأئمة والخطباء وتوسع الجمعية في مهماتها وذلك بنشر العلم والمعرفة بمدارسها الشرعية والوقوف في وجه الحملات التبشيرية المتمثلة وذلك بإنشاء رياض الأطفال وإنشاء المدارس الإعدادية والثانوية بفروعها الشرعية والأدبية والعلمية. لقد أقامت هذه الجمعية دوراً لإيواء العجزة واليتامى، يتلقون فيها الرعاية من دون المساس بكراماتهم، وقد أغلقت مع المؤسسات التابعة لها من حزب البعث.

دامت خلافة الشيخ في الطريقة ثمانين سنين ونيماً وفي عام 1958 انتقل إلى جوار ربه عن عمر ثلاثة وأربعين ربيعاً قضاها في خدمة الإسلام، ونشر العلم والفضيلة بين الناس مفوضاً أمر الطريقة إلى شقيقه الشيخ علاء الدين الخزنوي.

(29) انظر: عبد القادر الخزنوي، رداً على ما جاء في كتاب قرياقس حول وصفه لآل الخزنوي بمعاداتهم للأحزاب الكردية، على الرابط:

http://www.kurdistananixete.com/Gotar/2012Gotar/2012Tevlihev/H6tevelihev/170612Shexabdulqadix_redlqiyaqus.htm

الشيخ علاء الدين الخزنوي

أحد الشخصيات الإسلامية المهمة في عصره، وهو الابن الثاني للشيخ أحمد الخزنوي، ومن كبار شيوخ الطريقة النقشبندية وعلمائها، ولد في عام 1919. اشتهر بالفصاحة الساحرة، وعرف مثل أسلافه وأخلافه من العائلة الخزنوية بالطلاقة البهية، وطيب المعشر والكرم، ومخالقة الناس بخلق حسن. عرف الشيخ علاء الدين الخزنوي بحيائه وتقواه، أمضى حياته زاهداً في الدنيا مقبلاً على الآخرة، وكان إذا تكلم أثر في سامعه بتواضعه العظيم، ومما عُرف عنه أنه دامع العينين، شديد العشق لرسول الله صلى الله عليه وآله وصحبه، إذا عندما وصل إلى المدينة المنورة خلع حذائه ومشى حافياً مطرق الرأس حتى غادرها.

كان عالماً عاملاً قضى حياته في التعليم والإرشاد في مختلف البلاد السورية والتركية وغيرها، وكان غارقاً في محبة الله ورسوله، كثير السفر لأداء الحج وحضور شهر رمضان بجوار حبيبه في الروضة النبوية، ولم تُلْهِهِ الدنيا عن ربه تعالى. ومن آثاره العلمية مؤلفات عدة في العقيدة والفقه والتصوف، وكان شاعراً متمكناً يُجيد تأليف قصائد التزكية والتصوف باللغتين الكردية والعربية. واتسعت في عهده راية الدعوة إلى الله التي كان قد حملها والده وشقيقه، وقد أسلم على يديه كثيرون، وتربى جيلٌ من العلماء العاملين. أجاز كثيراً من العلماء أشهرهم الملا عبد الله ملا رشيد. توفي في عام 1969، ودفن بجوار والده في مقبرة تل معروف.

الشيخ عز الدين الخزنوي

ولد الشيخ عز الدين الخزنوي في عام 1930، وتربى تحت رعاية والده الشيخ أحمد الخزنوي، تلقى أنواع العلوم على يديه؛ وحصل منه على الإجازة العلمية، وتلقى العلم على يد الشيخ ملا محمد ملا رشيد الغزالي، ثم تولى التدريس في مدرسة والده إلى جانب شقيقه الشيخ محمد معصوم والشيخ علاء الدين. وقد شغل أوقاته بالتدريس والوعظ والإرشاد، فكان يتجول لرعاية أمور المريدين في سورية وتركيا ودول أوروبا والخليج، وكان يجلس لوعظ الناس وإرشادهم، ينشر العلم والفقه في الدين، في منطقة كانت غارقة بالأوهام والعادات البالية، وأسهم في إنشاء معهد لتعليم العلوم الشرعية والعربية، وهو ما بات يحمل اليوم اسم (معهد العرفان للعلوم الشرعية والعربية) في بلدة تل معروف. وجهت للمرحلة التي تولى الشيخ فيها مشيخة التصوف كثير من الانتقادات، سواء في التوجهات العقدية، أم تصرفات الشيخ مع مريديه أو العكس. توفي عام 1992 ودفن في قريته تل معروف إلى جانب والده الشيخ أحمد الخزنوي.

الشيخ محمد معشوق عز الدين الخزنوي

ولد الشيخ محمد معشوق في 1958 في قرية تل معروف، درس مبادئ العلوم الشرعية وتتلّمذ لمجموعة من أهل العلم، وفي مقدمتهم والده الشيخ عز الدين ثم في المعهد الشرعي في تل معروف. إلى جانب دراسته النظامية حصل على الثانوية العامة الفرع الأدبي عام 1977 وتخرج في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة عام 1984، وحصل على الماجستير في كلية الأوزاعي في لبنان 2001 والدكتوراه في الجامعة الإسلامية بكراتشي.

درّس الشيخ في المعهد الشرعي في تل معروف مدة اثنتي عشرة سنة بين عامي 1977-1989، إذ حصل بينه وبين القائمين على المعهد خلاف في تجديد منهج المعهد خصوصاً، ومسيرة الدعوة عمومًا وفي مقدمتهم والده الشيخ عز الدين، وعلى إثر ذلك غادر الشيخ إلى مدينة إدلب بعد تباين واضح بين فكره وفكر والده، حيث عمل خطيباً ومدرساً في مساجدها إضافة إلى التدريس في الثانوية الشرعية حتى توفي والده في عام 1992، إذ عاد إلى قامشلو، وعمل خطيباً في مساجدها.

لقد كان إسهامه في ترسيخ فكرة المواطنة واضحاً، وكان يؤكد أن المواطنة هي الحل الوحيد لمشكلة الأقليات الدينية والقومية، بما يعزز ارتباطهم بوطنهم سورية بوصفه وطنًا يحفظ حقوقهم وخصوصيتهم الثقافية، وقد أكد أن هذه الحقوق تؤخذ ولا تقدم هبة لأصحابها.

تنامت شعبية الشيخ في الأوساط جميعها الشعبية والمثقفة منها خصوصاً، نظرًا إلى ما كان يحمله الشيخ في طروحاته من علم يشبع توجهات المجتمع في إعادته إلى الإسلام الصافي النقي بعيداً عن تشويهاً رجال الدين التقليديين الذين لم يكن لهم أي دور إلا تخدير الشعوب لمصالحهم الشخصية تارة، وتدجين المجتمعات لمصلحة الحكام المستبدين تارة أخرى. رفض الشيخ معشوق إقحام الإسلام بالسياسة لتسويغ تصرفات الحاكم المستبد، وعلى صعيد آخر طالب بالحقوق المغتصبة للشعب الكردي، وبمنحه الحرية، وإشراكه في العملية السياسية السلمية بعيداً عن القمع والظلم. من أعماله: (الأمن المعيشي في الإسلام)، و(التقليد وأثره في الفتن المذهبية)، و(ومضات في ظلال التوحيد)، و(المخدرات المعنوية). اختُطف في دمشق، واغتيل بغدر، وسلمت جثته إلى أبنائه في 2005/6/1.

ب- عائلة حقي

يعود نسب العائلة إلى الشيخ إبراهيم حقي العلواني الذي ولد في قرية باسرت من أعمال منطقة بوطان سنة ١٣١٠هـ. تلقى علومه على يد والده في باسرت، ودرس النحو والصرف وعلوم البلاغة والمنطق والفقه الشافعي والحنفي وإجازة من الشيخ حسن الفندقكي⁽³⁰⁾.

اتصف الشيخ حقي العلواني بالشجاعة والهمة العالية المتطلعة الى اكتشاف العلوم، فكان يحوط نفسه بالعلماء⁽³¹⁾، وكان ذا أسلوب شائق في الإنشاء والتعبير حتى عدّ بعضهم كتاباته من عيون الأدب، وكان خطأً تلقى أصول الخط وقواعده من الشيخ عبد الرحمن جزماتي. اضطر إلى الهجرة إلى دمشق ثم إلى الموصل حتى استقر به المقام في قرية حلوة القرية من القامشلي⁽³²⁾.

محمد زكي حقي

هو الشيخ محمد زكي أكبر أبناء الشيخ إبراهيم حقي، ولد عام 1916م تلقى علومه الشرعية على والده، وكان ملماً باللغتين الفرنسية والإنكليزية، وكان يتقن العربية والكردية إتقاناً تاماً⁽³³⁾. كان جريئاً في الحق، شديداً في دين الله عز وجل، ولا سيما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تسلم الخلافة بعد وفاة والده سنة 1963م، وكانت قرية حلوة مركزه الثابت للإرشاد والوعظ وفض النزاعات بين العشائر الموجودة في المنطقة. أقبل عليه الناس من داخل البلاد وخارجها. ولقد أعطاه الله هبة في القلوب، وحارب المفسدين وكشفهم للناس، وقد هددوه أكثر من مرة، ولكنه لم يتنازل عن دعوته، وعلى الرغم من هذه الهبة، فقد كان رقيق المشاعر. ولعل أهم إنجازاته بناء مسجد حلوة الشيخ صيف في عام 1971م حيث صلى فيه جمعة واحدة فقط ثم توفاه الله في السنة نفسها التي أتم البناء فيها في قرية حلوة، ودفن فيها.

(30) أنور عسكر، ص ٦٤٣.

(31) شريف محمد مراد البوطاني وطه شكري حسين، نبذه من أحوال المرشد العلامة إبراهيم حقي وأثره العلمي والروحي، (دمشق، دار النعمان، د. ت)، ص 15.

(32) عدنان حقي، رسالة الشيخ إلى الملا رمضان البوطي في الأحوال الدرية والأخبار المسكية في السلسلة العلوانية الزيارية (مخطوط، 1999)، ص ١٢٨.

(33) عدنان حقي، ص 35.

الشيخ علوان حقي

ولد الشيخ علوان حقي عام 1927، وتلقى دراسته الابتدائية في العراق، ولما بلغ مرحلة الشباب، أرسله والده في الأربعينيات إلى دمشق لدراسة العلوم الشرعية، فحصل على الثانوية الشرعية عام 1379هـ، وانتسب إلى كلية الشريعة في دمشق، وتخرج فيها عام 1384هـ، ثم سافر إلى السعودية ليدرس فيها خمس سنوات⁽³⁴⁾، خلّف شقيقه محمد زكي شيخاً للطريقة في الجزيرة الفراتية في سورية، وسكن في قرية حلوة، وقد بقي في هذا الموقع عشرين سنة قضاها في خدمة الناس بالتزكية والتربية ونشر العلم، والإصلاح بين الناس.

كان رحمه الله يتحلى بالصبر وسعة الصدر، ويعامل الناس ويعاشرهم باللطف والحلم، فاكسب ودهم؛ وكان يكره الإطراء والمديح وكان يقول: (ذو الوجهين لا يكون وجيهاً عند الله)، وكان يكثر من النصح والإرشاد وبيان الآداب والسلوك، وكان العهد بينه وبين أحبائه: (الطاعة تجمعنا والمعصية تفرقنا)، وكان ذا أسلوب تربوي يتسم بالرفق واللين والكلام الطيب والحلم والوجهة والساد، وكان لا يغتاب أحداً، ولا يسمح لأحد بالغيبة عنده، وكان يصلح بين الناس، ويساعدهم، ويقف إلى جانبهم في ساعات الشدة، وكان كثير الدعاء للمسلمين.⁽³⁵⁾ ومن مؤلفاته: نظام الحالات في أحول التركات بالاشتراك مع الشيخ محمد نوري الديرشوي وسيرة والده الشيخ إبراهيم حقي (مخطوط). توفي رحمه الله في دمشق إثر نوبة قلبية حادة كانون الأول/ ديسمبر 1991.

الشيخ عدنان حقي

ولد الشيخ عدنان حقي عام 1931 في قرية (جفتك) التي تقع على نهر دجلة في كردستان العراق، فهو سليل آل حقي الذين استمروا في النضال سنوات ضد الدولة الطورانية بعد إخفاق ثورة الشيخ سعيد بيران. دخل مدرسة القرية عام 1937 ثم هاجرت أسرته الكريمة إلى سورية وسكنت في قرية حلوة القريبة من مدينة القامشلي أيام الاستعمار الفرنسي، تابع دراسته الابتدائية في تل شعير القريبة من حلوة، نال الابتدائية في عام 1945 ثم ذهب إلى دمشق لطلب العلم، وفي عام 1948 انتسب إلى الثانوية الشرعية التابعة لجمعية الغراء التي كان يشرف عليها الشيخ أحمد الدقر نجل شيخ مشايخ الشام العلامة الشيخ علي الدقر رحمه الله، ثم انقطع عنها لينتسب إلى معهد التوجيه الإسلامي بإدارة الشيخ صادق حبنكة الميداني وإشراف العلامة حسن حبنكة الميداني إلى أن تخرج في عام 1958.

دخل كلية الشريعة في دمشق، وفي أثناء ثورة القائد الكردي ملا مصطفى برزاني تركها لاعتراضه على حكم أحد أساتذة الكلية باتهام مصطفى برزاني بأنه باغٍ، وأنه يقود ثورة باغية، فرد عليه المرحوم بقوة وأسكنه بحجج شرعية

(34) انظر: محمد خير يوسف، تنمة الإعلام، ج2، ط2، (بيروت: دار ابن حزم، 2002، ص52).

(35) انظر: يوسف المرعشلي، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، (بيروت، دار المعرفة 2006)، مجلد 2، ص 1978.

دامغة، وعليه توعدده الأستاذة بأنه لن ينال شهادته، فاضطر إلى السفر إلى مصر لينتسب إلى كلية الشريعة والقانون في الأزهر الشريف في القاهرة وتخرج فيها بدرجة جيد جداً عام 1965.

عمل في أثناء دراسته في الأزهر مذيئاً في مصر في إذاعة القاهرة بقسم البرامج الموجهة باللغة الكردية إلى جانب الدكتور فؤاد معصوم الرئيس الحالي للجمهورية العراقية. وقد حرض في برنامجه الكرد مراراً على الاستقلال، وقد أدى تحريضه إلى احتجاجات دبلوماسية من تركيا وإيران ضد مصر. كانت دروسه الدينية تلقى باللغة الكردية⁽³⁶⁾.

من مؤلفاته: (المفصل في العروض والقافية وفنون الشعر)، و(الصوفية والتصوف مولد الهادي)، و(تراجم بعض أجدادي)، و(قامشلي 2010)، و(المعتصر في علم التجويد)، و(نبذة عن أحوال المرشد العلامة الشيخ إبراهيم حقي وأثره العلمي والروحي. دمشق 2009م)، وله مؤلفات عدة بالكردية غير مطبوعة، منها الأمثال باللغة الكردية، وقواعد اللغة الكردية، وغيرهما، إلى جانب كثير من المقالات والأبحاث التي نشرت في الصحف والمجلات السورية والعربية.

لقد كان الشيخ شخصية دينية وطنية اجتماعية معروفة في الوسطين العربي والكرد، وكان مثلاً وقُدوة للمربين الذين نالوا ثقة كل من التقى بهم ومحبه أو استمعوا إليه، وسمعوا عنه غزارة علمه وفقهه الديني. توفي في مدينة إسطنبول عن عمر ناهز (٨٤) عاماً، ودفن في قرية حلوة.

ج- عائلة الديرشوي

يعود نسب العائلة إلى ملا حسن القادري الديرشوي من قرية الرشيدية الواقعة شمال غرب مدينة الموصل، وهي عائلة كردية نقشبندية، اشتهر فيها كثير من العلماء الذين كان لهم باع في الدعوة والإرشاد ونشر العلم، ومن أكثرهم تأثيراً في منطقة الجزيرة، ولا سيما بعد وقوعها ضمن حدود الدولة السورية.

(36) انظر: د.م، «سيرة حياة الشيخ عنان حقي»، موقع صوت الكرد، على الرابط:

الشيخ رشيد الثاني بن الشيخ محمد نوري

ولد الشيخ رشيد في جزيرة بوطان سنة 1897 تلقى من والده العلم والأدب، ودرس على يد الشيخ صالح الحجار القراءات السبع، وعلى يد الشيخ صالح الجوادي علم التجويد، وكذلك على يد الملا تاج الدين⁽³⁷⁾. تميز الشيخ بعلو الهمة، والمواظبة على أخذ العلم، واتصف بالشجاعة، وكان لا يخاف في الله لومة لائم. أجازته كل من والده والشيخ إبراهيم حقي الخلافة في الطريقة النقشبندية، وأخذ عنه ودرس على يديه كل من الملا عمر بن يوسف اللودي، وابنه الشيخ محمد نوري، وكثير من العلماء الذين انتشروا في القرى والمدن الكردية في كل من سورية وتركيا.

الشيخ محمد نوري بن الشيخ محمد بن رشيد

ولد الشيخ محمد نوري في الموصل في سنة 1928 مرحلة هجرة والده من موطنه هرباً من بطش السلطات التركية، تلقى العلم على يد والده الشيخ محمد رشيد فقرأ عليه القرآن الكريم في السابعة من عمره، وقرأ عليه السيرة النبوية ومتون الفقه الشافعي وأخذ عنه الإجازة في الطريقة النقشبندية. ودرس على الملا عبد الوهاب. تنقل الشيخ بين مدن قامشلو وعامودا ودرباسية والحسكة التي كانت عامرة آنذاك بالعلماء وطلاب العلم⁽³⁸⁾.

في عام 1947 انتقل إلى تركيا لإتمام دراسته في الفقه واللغة العربية على يد كبار علمائها الكرد. وبعد عودته درس على يد العالم الشهير ملا إبراهيم تل الشعيري سنة 1953 وعلى يد مفتي القامشلي ملا أحمد الزفكي، ومنحه الشيخ إبراهيم حقي الإجازة سنة 1955، ثم التحق بمعهد التوجيه الإسلامي في دمشق سنة 1956، وفي العام نفسه درس على يد ملا رمضان البوطي.

أنشأ الشيخ مدرسته في رميلان الشيخ على طراز المدارس الحديثة لئلا يدرس فيها العلوم الشرعية إضافة إلى العلوم الكونية من حساب وتاريخ وجغرافيا، إلا أن السلطات الأمنية السورية منعتة وأفشلت مشروعه بحجة أنه غير حائز على إجازة التدريس التي حصل عليها في ما بعد من مفتي سورية الشيخ أحمد كفتارو.

أخذ عنه الملا يوسف بن سليمان الأباسي، والملا حاجي عثمان، والملا نايف بن محمد الخيركي. وقرأ علي يديه عبد الحفيظ بلحسن التلمساني صاحب الزاوية السلوكية في أستراليا، ود. عبد العزيز بن السائب الأستاذ في جامعة القسطنطينية في الجزائر، ومنحهما الإجازة العلمية وخلافة الطريقة النقشبندية، ود. توفيق بلال شكري من الجزائر العاصمة.

(37) محمد خير يوسف، تنمية الإعلام، ج1، ط2، (بيروت: دار ابن حزم، 2002)، ص181.

(38) محمد نوري الديرشوي، القطف الجنية في تراجم العائلة الديرشوية، (د.ت)، ص155.

من مؤلفاته: (القول المسهب في إبطال القول بجواز الساعة والسلسلة من الذهب)، وكتاب (القول المبير في الرد على الكوكب الدرّي المنير)، و(بغية السائل من غرائب المسائل)، و(ردود على شبهات السلفية)، و(كتاب القطوف الجنية في تراجم العائلة الديرشوية)، إضافة إلى مشاركته مع الشيخ علوان حقي في كتاب نظام الحالات في قسمة التركات.

الخاتمة: نتائج وتوصيات

أولاً: نتائج

1. امتد عطاء الكرد في سورية إلى العطاء الروحي والعلمي وبخاصة في مجال العلوم الإسلامية.
2. غلبة الاتجاه الصوفي المتمثل بالطريقتين القادرية والنقشبندية على المدارس الدينية الكردية.
3. تنوعت خدمات علماء المسلمين من الكرد، فكانوا مؤثرين في مناطق وجودهم كلها.
4. كان علماء الكرد في سورية نبراساً للتربية والتزكية، وأساتذة في العلم والمعرفة، ومصلحين بين الناس، ومناضلين ومقاومين في وجه المحتلين.
5. على الرغم من كثرة المشكلات ووجود المعوقات، إلا أن العلماء الأكراد بذلوا جهداً جباراً في مضمار التأليف والوعظ والإرشاد.

ثانياً: توصيات

1. إلى الباحثين والأكاديميين ومراكز الأبحاث والدراسات الكردية: تدارك ما يمكن تداركه من تدوين أهم حقبة من تاريخ الكرد في سورية المعاصرة من خلال كتابة الحوادث والسير وتوثيقها علمياً، فكثير ممن يعدّون مصدراً لذلك رحلوا أو شاخوا.
2. إلى المراكز السورية للأبحاث والدراسات: التركيز على القواسم المشتركة للمكونات السورية، ولا سيما في المجالات الروحية والشرعية والتاريخية والاجتماعية.

المصادر والمراجع

1. البوطاني. شريف محمد مراد وطه شكر، نبذة من أحوال المرشد العلامة إبراهيم حقي وأثره العلمي والروحي، (دمشق: دار النعمان، د. ت).
2. البوطي. محمد سعيد رمضان، هذا والدي، ط3، (دمشق: دار الفكر، 1996).
3. المرعشلي. يوسف، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، (بيروت: دار المعرفة، 2006).
4. جنكو. علاء الدين، سيرة ملا أحمد بالو، (دمشق: دار هير، 2007).
5. خوين. جكر، سيرة حياتي، جوان أيو وديلان شوقي (مترجمان)، (د.م)، دار بابت للطباعة والنشر، د. ت).
6. حقي. عدنان، الأحوال الدرية والأخبار المسكية في السلسلة العلوانية الزبيارية (مخطوط، 1999).
7. الخزنوي. محمد معتز وعبد البديع الخزنوي، مکتوبات الشيخ أحمد الخزنوي، (إسطنبول: مكتبة آكتاش، د. ت).
8. الديرشوي، محمد نوري، القطفوف الجنية في تراجم العائلة الديرشوية (د. م، د. ت).
9. عبد الرحمن، أحمد قاسم، جهود علماء الكورد في التفسير في العصر الحديث، (أربيل: مكتبة التفسير، 2016).
10. عسكر. أنور، كرام عرفتهم عبر الزمن، (دمشق، د. ن، د. ت).
11. ملا رشيد. ملا عبد الله، الرسائل الجوهريّة، (بيروت، د. ن، 2009).
12. موصللي. منذر، عرب وأكراد رؤية عربية للقضية الكردية، ط3، (بيروت: دار الغصون، 1995).
13. يوسف. محمد خير، تنمة الإعلام، ط2، (بيروت: دار ابن حزم، 2002).

الحياة الدينية والثقافية للإيزيديين الكرد السوريين

أحمد حسن

المحتويات

مقدمة.....	259
أولاً: أصل التسمية والديمغرافيا.....	259
1- أصل التسمية.....	259
2- الديمغرافيا.....	261
ثانياً: أماكن توّجّهم في الجزيرة وجبل الكرد (كرد داغ).....	262
ثالثاً: اللغة والانتماء القومي.....	263
رابعاً: الأصول.....	264
خامساً: المجتمع الإيزيدي ومعتقداته.....	266
1. المجتمع الإيزيدي.....	266
2. المعتقد.....	267
3. طاووسي ملك (طاووس الملائكة).....	268
4. عدي بن مسافر.....	269
سادساً: الممارسات الدينية.....	271
1- الصلاة (الدعاء).....	271
2- الصيام.....	272
3- الطواف بالطاووس (السنجق).....	273
4- المحرّمات.....	274
5- الأعياد.....	274
سابعاً: العادات الاجتماعية.....	275
1- الزواج.....	275
2- الكرافة (كريفاتي).....	276
3- الموت والدفن.....	276
ثامناً: المعتقدات الشعبية.....	277
1- أسطورة الخلق.....	278
2- الموسيقى والغناء.....	280
تاسعاً: محطات في تاريخ الإيزيدية في سورية.....	284
خاتمة.....	286
المصادر والمراجع.....	287
1- المراجع باللغة العربية.....	287
المراجع بلغة أجنبية.....	288

ملخص البحث

يبدأ هذا البحث بتعريف موجز بالإيزيدية التي تُعدّ ديانة باطنية، أتباعها معظمهم من الكرد. يلي ذلك عرض للتسميات المختلفة (العدوية واليزيدية واليزدانية والإيزيدية والداسنية) التي أطلقت على أبناء هذه الملة مع بيان سبب كل تسمية على حدة. ثم يتناول البحث إيزيديي سورية من الناحية الديمغرافية (أماكن توزعهم في الجزيرة السورية ومنطقة جبل الكرد/ كرد داغ وتعداد نفوسهم والهجرة الخارجية). وبعدها يتطرق إلى لغة الإيزيديين (الكردية الكرمانجية) وهويتهم وانتمائهم القومي. ويناقش بعد ذلك الآراء والنظريات المختلفة في أصول الديانة الإيزيدية ونشأتها، يليها وصف المجتمع الإيزيدي وطبقاته (الأمير والشيخ والبيرة والقوالون والفقراء). وبعد هذا، يتناول البحث دراسة المعتقد الإيزيدي، وأهم رموزه (إيزي/ إيزيد وطاووس ملك والشيخ عدي/ شيخادي). ثم يأتي البحث على وصف الممارسات الدينية عند الإيزيديين من صلاة (دعاء) وصيام وطواف للطاووس (السنجق)، وكذلك بيان بعض المحرمات المتعلقة بالمأكل والملبس والآداب العامة، ووصف الأعياد وطقوس الاحتفال بها. ثم يعرّج البحث على عرض بعض العادات الاجتماعية لدى الإيزيديين (الزواج والكرافة ودفن الموتى) ووصف بعض المعتقدات الشعبية من مثل تقديس أماكن وآثار الأولياء والصالحين، والتقرب إليهم بالذبح أو النذر لهم، والطواف على قبورهم والتبرك بها لقضاء الحاجات الدينية أو الدنيوية. وأخيرًا وليس آخرًا يتناول البحث أسطورة الخليفة الإيزيدية التي تدرج ضمن الإطار العام لأساطير الخلق التي تبدأ فيها عملية خلق العالم وتكوينه انطلاقًا من المياه الأولى. ويتناول البحث كذلك الموسيقى والغناء مبرزًا دورهما في الحياة الدينية والثقافية والاجتماعية لدى الإيزيديين. وقبل الختام يذكر البحث بمحطات مهمة في تاريخ الإيزيدية في سورية. أمّا خاتمة البحث فتتناول مستقبل هذه الديانة في سورية في ظل الهجرة المتزايدة، وجهل أتباعها كثيرًا بأمور دينهم، وعزوف الشباب الإيزيدي عن الالتزام ببعض التعليمات والشرائع التي فرضها الدين عليهم.

مقدمة

الإيزيدية (اليزيدية) جماعة دينية صغيرة أتباعها معظمهم من الكرد، ولها معبد وحيد يقع في وادي لالش في منطقة الشيخان في كردستان العراق. وهي ديانة باطنية منغلقة على نفسها، شاع عنها (عبادة الشيطان)، الأمر الذي أثار فضول الرحّالة والصحافيين حولها، ولفت عناية الباحثين والدارسين إليها، فكتبوا في أحوال ماضيها وحاضرها، وتناولوها بالبحث والدراسة والتحليل. غير أن المهتمين بالشأن الإيزيدي اختلفت آراؤهم، وتضاربت أقوالهم في كثير من المسائل المتعلقة بهذه الديانة. وغالبًا ما ركزت الأبحاث والدراسات على تجمعاتهم الكبرى الواقعة ضمن إقليم كردستان في شمال العراق، بينما كان حظّ المجتمعات الإيزيدية الأخرى من الدراسة والبحث أقلّ كثيرًا. وعلى الرغم من أن الخطوط العامة للمعتقد الإيزيدي هي ذاتها، فإنّ لإيزيدية كلّ بلد خصوصيتهم التي تتجلّى في بعض تفاصيل الطقوس المرافقة للولادة والزواج والوفاة، وكذلك في بعض العادات والأعراف المتّبعة.

وغرضنا في هذا البحث هو محاولة إظهار خصوصية الإيزيدية في سورية في بعض جوانبها.

أولاً: أصل التسمية والديمغرافيا

1- أصل التسمية

يُطلق على أبناء هذه الملة كثير من التسميات، من مثل العدوية واليزيدية واليزدانية والإيزيدية والداسنية وغيرها. فقد عُرف الإيزيديون في المصادر العربية الإسلامية أول ما عُرفوا بال (العدوية) نسبةً إلى الشيخ عدي بن مسافر الصوفي المعروف، مؤسس الطريقة العدوية التي يعدّها فريق من الباحثين أصل الملة الإيزيدية (اليزيدية)، وبهذا الصدد يقول أحمد تيمور باشا في كتابه (اليزيدية ومنشأ نحلته): «كانت تسمّى في أوّل الأمر بالعدوية نسبةً إلى شيخها، أما تسميتها بعد ذلك باليزيدية فلم نقف على زمنها، والظاهر أنها حدثت في القرون الأخيرة»⁽¹⁾. وإذا كانت تسمية العدوية سابقةً على اليزيدية، فإنّ هذه الأخيرة هي الأكثر استعمالاً وشيوعاً بين المؤرّخين والباحثين، ولا سيّما العرب منهم.

على أن الباحثين اختلفوا في تعليل تسمية الإيزيديين بـ (اليزيدية): فمنهم من رأى فيها نسبةً إلى الخليفة الأموي يزيد بن معاوية، على افتراض أنهم كانوا مسلمين في ما مضى، ثمّ ابتعدوا عن الإسلام مع مرور الزمن حتى صاروا طائفة مستقلة عن الإسلام. ومنهم من أرجع هذه النسبة إلى مدينة (يزد) الإيرانية التي كانت مركزاً للديانة الزردشتية. وقد ذهب بعضهم إلى أن التسمية مأخوذة من كلمة (يزدان) التي تعني الذات الإلهية في كل من اللغتين الكردية والفارسية⁽²⁾.

(1) أحمد تيمور باشا، اليزيدية ومنشأ نحلته، (القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014)، ص 47.

(2) عز الدين سليم باقسري، مه رگه، ط 1، (كردستان، مطبعة خبات، 2003)، ص 25.

الحياة الدينية والثقافية
للإيزيديين الكرد السوريين

أمّا المؤرخون والباحثون الكرد المسلمون، فإنّ قسماً منهم تجنّب استخدام لفظة (اليزيدية)، ومن ثمّ نسبتهم إلى يزيد بن معاوية، في مؤلّفاتهم وكتاباتهم التي تعالج ديانة أبناء جلدتهم، نظراً إلى ما تحمله هذه التسمية من دلالة قومية ومذهبية. فقد ذكرهم شرف خان البدليسي في كتابه (شرفنامه - تاريخ الدول والإمارات الكردية) تحت تسمية (اليزيدية) تارةً و(اليزدانية) تارةً أخرى. يقول صاحب (شرفنامه): «وقد كان هؤلاء ينتحلون في بدء عهدهم النحلة اليزيدية - اليزدانية»، وفي موضع آخر يقول: «إنّ عشيرة الدنبلية كانت تعتنق قبل اعتناقها الإسلام النحلة اليزدانية»⁽³⁾، بينما يشير إليهم إحسان نوري باشا باسم (أيزدي) في كتابه الموسوم (تاريخ ريشه نژاد كرد): «اشتهروا بالأيزدية والكورد يسمونهم بـ(أيزدي) بينما العرب والقوميات الأخرى يسمونهم باليزيدية»⁽⁴⁾، والتسمية ذاتها نجدها عند جلادت بك بدرخان الذي نشر كتيباً باللغة الكردية بعنوان Nivêjên Êzîdiyan (صلوات الإيزديين)⁽⁵⁾.

وأما الباحثون الإيزيديون، فإنّهم جميعاً بلا استثناء يدعون ديانتهم بـ (الإيزيدية/ الأيزيدية) مستندين في ذلك إلى (الأقوال) الدينية المتداولة في مآثورهم الشفاهي المعروف بـ (علم الصدر الإيزيدي) التي تؤكّد مراراً أنّ (إيزيد/ أيزيد) اسم من أسماء الله الحسنى. لنقرأ، على سبيل المثال، مقطعاً من قول (سلافيت جه بييرا):

السلطان إيزيد هو المَلَك

له أَلَف اسم واسم

أعظمها هو (خودا)/ الله

ومقطعاً آخر من قول (شيخ آدي شيخى شارا):

نستمد ديننا وإيماننا من ذلك المجلس

وحقيقتنا من ذلك المجمع المقدّس

إنّ إيزيد نفسه هو الله تعالى⁽⁶⁾

ومن الأسماء التي عُرف بها الإيزيديون (الداسنية)، وقد أُطلق هذا الاسم على إيزيدية منطقة الشيخان بوجه خاص، والداسنيون هم الكرد الذين كانوا يعيشون في سلسلة جبال داسن التي تُعرف حالياً بجبال المزورية⁽⁷⁾. حول هذه التسمية

⁽³⁾ عز الدين باقسري، مه رگه، ص20.

⁽⁴⁾ عدنان زياد فرحان، الكرد الإيزيديون في إقليم كردستان، (السليمانية، منشورات مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، 2004)، ص7-8.

⁽⁵⁾ علي سيدو الكوراني، من عمان إلى العمادية، ط2، (أربيل، دار آراس للطباعة والنشر، 2012)، ص194.

⁽⁶⁾ عز الدين باقسري، ص29-30.

⁽⁷⁾ - صديق الديمولوجي، اليزيدية، (الموصل، مطبعة الاتحاد) 1949، ص175.

يقول الباحث الإيزيدي عز الدين سليم باقسري: «يسمى الأيزيدية بالداسنية أيضًا نسبة إلى ديانتهم القديمة (مزده يه سنا) وإن داسني يعني أتباع الحق أو أتباع الطريق المستقيم وهم المزدائيون»⁽⁸⁾. وهناك قرية في سورية اسمها (أكرد الداسنية) بالقرب من مدينة حمص، يذكرنا اسمها باسم قبيلة (الداسنية) الإيزيدية، ويقول عنها الكردولوجي الفرنسي روجيه ليسكو في كتابه (اليزيدية في سورية وجبل سنجار) أن سكانها كانوا يتحدثون الكردية منذ أجيال عدة⁽⁹⁾.

2- الديمغرافيا

ارتبط وجود الإيزيدية تاريخيًا بدول العراق وتركيا وسورية، وهناك أعداد منهم في أرمينيا وجورجيا، ولهم جاليات في الشتات وبصورة خاصة في ألمانيا.

تعيش أغلبية الإيزيديين ضمن إقليم كردستان، وأكبر تجمعاتهم السكانية هي تجمع الشيخان الواقع شمال شرق الموصل حيث يوجد مركزهم الديني وتجمع سنجار غرب الموصل⁽¹⁰⁾. وفي تركيا يقتصر وجودهم حاليًا على عدد قليل من العائلات بعد أن غادر معظمهم إلى ألمانيا في العقود الأخيرة من القرن العشرين، هربًا من الحرب الدائرة بين الجيش التركي وحزب العمال الكردستاني. أما وجودهم في إيران فينحصر في بضع قرى. وفي القوقاز نجد الفرع الآخر من العالم الإيزيدي، في أرمينيا وبدرجة أقل في جورجيا، وهم ينحدرون من القبائل الإيزيدية التي فرّت من الأناضول والتجأت إلى البلاد المسيحية في القرن التاسع عشر⁽¹¹⁾.

أما في سورية، فإنهم يتوزعون في مجموعتين رئيسيتين منفصلتين، تقطن إحداهما في منطقة الجزيرة الفراتية وتشغل الأخرى منطقة جبل الكرد (كرد داغ)⁽¹²⁾.

لا توجد إحصاءات رسمية دقيقة حول أعداد الإيزيديين في سورية، لذلك نجد تضاربًا كبيرًا في تقدير عدد نفوسهم، ففي حين يذكر الباحث سياستيان مايسل في دراسته المعنونة (يزيدية سورية في كرد داغ والجزيرة) أن هذا العدد لا يتجاوز

(8) - عز الدين باقسري، ص 32.

(9) - روجيه ليسكو، *اليزيدية في سورية وجبل سنجار*، أحمد حسن (مترجم)، ط 1، (دمشق، دار المدى، 2007)، ص 138، الهامش رقم 39.

(10) روجيه ليسكو، *اليزيدية في سورية*، ص 5.

(11) Allan Kaval, les yézidis, entre nationalisme kurde et identité réinventée d'une minorité religieuse: 11/12/2013

<http://www.religion.info/2013/12/11/analyse-les-yezidis-entre-nationalisme-kurde-et-identite-reinventee/>

(12) Ibid. p. 229.

الحياة الدينية والثقافية
للإيزيديين الكرد السوريين

10000 نسمة⁽¹³⁾، يؤكد فرماز غريبو رئيس جمعية (كانيا سبي) الإيزيدية، أنه قام شخصيًا بزيارة قرى الإيزيدية وأجرى إحصاءً بلغ فيه عدد نفوسهم 50000 نسمة⁽¹⁴⁾. بينما يقدر الباحث آلان كافال تعدادهم بنحو 15000 نسمة⁽¹⁵⁾.

من المؤكد أن تعرض عدد من القرى الإيزيدية إلى هجمات بعض الفصائل المتطرفة بذريعة (محاربة الكفار)⁽¹⁶⁾ كان من جملة الأسباب التي رفعت وتيرة الهجرة بينهم في السنوات الأخيرة، الأمر الذي أدى إلى تناقص حاد في أعدادهم.

ثانيًا: أماكن توزّعهم في الجزيرة وجبل الكرد (كرد داغ)

ينتشر إيزيدية الجزيرة في ثلاثة جيوب، يتألف كل منها من عدد من القرى، أولها في وادي الجراح شمال غرب القامشلي ويضم بلدة القحطانية (ترسبيه) وقرى دريجيك ومزكفت وتل خاتون واوتلجة وآلرشا؛ وثانيها في المنطقة الواقعة بين الحسكة وعامودا، وتشمل قرى خربة خدر وتل طويل والسليمانية وطولكو وزيديه ويززان وجديده وتل طيار وقمر وقمر غربي وتل أسود ومحمودية وعنتريه وموريك وناصرية وخربة جميل وآفكرا وهيشريه ومحك وموزكو وخربة ديلان وبورسعيد وخربة غزال وخربة خوي وكوليه ومركب وخربة فقيرا وقزلبوك وكوندور وكرنكو ودوكرك وجتله؛ وأما آخر هذه الجيوب فيشمل عددًا من القرى الواقعة بالقرب من مدينة رأس العين (سري كانيه) على طول نهر الخابور، وهي الأسدية وتل شكر وتل بيدر ومريكيس وجان تمر ولزكه وشكريه وجافه ودرديرا وتليليه وأبو جراد وتل نايف وخربة بطانه وتل خنزير⁽¹⁷⁾.

أما مناطق انتشار إيزيدية جبل الكرد فهي منطقة الشكاك التي تضم قرى قسطل جندو وبافليون وقطمة وسينكا؛ ومنطقة الجومه التي تشمل قرى فقيرا وغزوية وعرش قيار وطورندة وجقلي جومه وشحدر وإسكان وعين دارا وإشكان شرقي وكفر زيت؛ ومنطقة شراوا التي تضم قرى باسوفان وكيمار وكوندي مزن (زوق الكبير). وهناك عائلات إيزيدية تقيم في البلدات والمدن الآتية: برج عبدالو وباعي وعلي ايقين وقوقامان وإعزاز وعفرين وحلب⁽¹⁸⁾.

⁽¹³⁾ Sebastian Maisel, Syria's Yezidis in the Kürd Dāgh and the Jazīra, The Muslim World, Volume 103, JANUARY 2013, p.2.

⁽¹⁴⁾ فرماز غريبو، (الإيزيديون في سورية) على موقع الديمقراطية:

<http://www.dimoqrati.info/?p=7938>

⁽¹⁵⁾ Allan Kaval, ibid.

⁽¹⁶⁾ جابر جندو، واقع الطائفة الإيزيدية في سورية، مجلة صور، السنة الثانية، العدد 10، آب/ أغسطس 2014، ص 25.

⁽¹⁷⁾ Sebastian Maisel, p. 3.

⁽¹⁸⁾ Ibid.

ثالثاً: اللغة والانتماء القومي

يتحدث إيزيدية سورية الكرمانجية الشمالية التي تعدّ من حيث عدد الناطقين بها اللهجة الأهم بين لهجات اللغة الكردية، ويستخدمونها في صلواتهم وأدعيتهم وطقوسهم الدينية كلها. وللإيزيدية كتابان مقدسان هما الجلوة والمصحف الأسود (مصحف رَش)، مكتوبان باللغة الكردية وبأبجدية كردية قديمة تدعى الأبجدية (الماسي سورانية). والكردية ليست لغة العبادة في الديانة الإيزيدية فحسب، وإنما هي لغة الإله والجنة أيضاً⁽¹⁹⁾، فقد «تحدث الله مع آدم ومع الملك طاووس (طاووسي ملك) بهذه اللغة الكردية الرائعة ولهذا السبب كُتب المصحف الأسود بالكردية»⁽²⁰⁾.

صحيح أنه لم تظهر لدى إيزيدية سورية دعوات -كذلك التي ظهرت لدى فئة من إيزيدية العراق وأرمينية- تنادي باللغة الإيزيدية (إيزيدي/ إيزيديكي) المستقلة أو بالهوية الإيزيدية المستقلة من خلال تأكيد المحدّد الديني الذي يميّزهم عن الكرد المسلمين. ومع هذا فقد برزت أصوات إيزيدية تدعو -على الرغم من إقرارها المتردّد بقوميّتها الكردية- إلى الاعتراف بالوجود الإيزيدي في سورية والتعامل مع الإيزيديين بوصفهم مكوّناً قائماً بذاته والكفّ عن إطلاق تسمية (الكرد الأصلاء) عليهم⁽²¹⁾. تعود هذه التسمية -في ظننا- إلى ثلاثينيات القرن المنصرم عندما كانت جمعية (خويون/ الاستقلال)⁽²²⁾ القومية الكردية في المنفى تحاول كسب الإيزيديين في سورية إلى جانبها، وقد أخذ الأخوان جلادت وكاميران بدرخان⁽²³⁾ يروّجان من خلال صفحات مجلة (هاوار) لمقولة أن الإيزيدية هي (الدين الحقيقي للكرد)، وأنها كانت (ديانة الكرد كلهم) قبل وصول الإسلام إلى كردستان، وأنّ الإيزيديين يمثلون الأصالة الكردية لأنهم حافظوا على دينهم على الرغم من تعرّضهم لحملات الاضطهاد من العثمانيين والكرد المسلمين لفرض الإسلام عليهم بالقوة⁽²⁴⁾.

⁽¹⁹⁾ عدنان زياد فرحان، ص 10.

⁽²⁰⁾ Jordi Tejel Gorogas, Le mouvement kurde de Turquie en Exil, Bern, Peter Lang, 2007, p. 210.

⁽²¹⁾ فرماز غريبو، الإيزيديون المهتمّون ووباء (الكرد الأصلاء)، على موقع بحراني 2015-12-13

<http://www.bahzani.net/services/forum/showthread.php?113314>

⁽²²⁾ تأسست جمعية (خويون/ الاستقلال) عام 1927، وكان هدفها الرئيس ترويج القضية القومية الكردية وإدارة النشاط الكردي ضد الترك. وقد أسست هذه الجمعية مراكز للنشاط القومي الكردي في عدد من المدن خارج سورية، في القاهرة وباريس وديترويت وفيلادلفيا. انظر: وديع جويده، الحركة القومية الكردية، نشأتها وتطورها، مارتن بروينسن (مقدّم)، مجموعة مترجمين، الفارابي، غزي برو (مدقق)، ط1 (بيروت، 2013)، ص 352.

⁽²³⁾ جلادت بدرخان: (1893-1951) هو ابن أمين عالي بدرخان (حفيد بدرخان باشا)، ولد في إسطنبول، ونشأ في العاصمة العثمانية ودرس في مدارسها الابتدائية والثانوية منتقلاً بين ولايات عثمانية عدة، مرافقاً لوالده آنذاك، وبعد الحكم عليه بالإعدام من النظام الكمالي الجديد، توجه إلى بيروت إذ شارك في المؤتمر الأول لرابطة خويون عام 1927م.

كاميران بدرخان: (1895-1978) شقيق جلادت، ولد في إسطنبول، وأكمل دراسته الابتدائية والثانوية فيها، وكان مجازاً بالحقوق من جامعة إسطنبول. بات كاميران ممثلاً لخويون في بيروت، وصار في ما بعد المحرك الآخر للثقافة الكردية باللهجة الكرمانجية، وظل كاميران خلال السنين التي أمضاها في فرنسا مدافعاً عن القضية الكردية لدى الدول الغربية الكبرى. نقلاً عن: مهدي الكاطع، بواكير الحركة السياسية الكردية في سورية، على موقع معهد العالم للدراسات

<http://alaalam.org/ar/politics-ar/syria-ar/item/450> :20-12-2016

⁽²⁴⁾ Jordi Tejel Gorogas, p209-2011.

رابعًا: الأصول

وكما اختلفت آراء الباحثين في تعليل تسمية الإيزيديين وتقدير عدد نفوسهم، فقد اختلفت وتباينت حول نشأة الديانة الإيزيدية؛ فهناك باحثون رأوا فيها امتدادًا لديانات قديمة (مردكية ومانوية وميثرائية وزرادشتية). ومنهم من أرجع بعض معتقداتهم إلى أصول مسيحية، ورأى أن مقام الشيخ عادي (شيخادي) كان ديرًا للنساطرة الذين كانوا يسكنون في تلك المنطقة. ومنهم من عدّها فرقة إسلامية ضالّة انحرفت عن أصلها القديم حتى وصلت إلى ما هي عليه اليوم. في ما يأتي نورد نماذج من تلك الآراء المتباينة:

من جملة الذين قالوا بالأصول الزردشتية للإيزيدية الكاتب أنور المائي الذي يؤكّد أنّ: «اليزيدية هي بقية الديانة الزردشتية القديمة التي كانت ديانة الأكراد لحين ظهور الإسلام مع إضافة بعض العقائد والطقوس والاصطلاحات الجديدة إليها ونقص بعض الفروع منها وذلك شأن باقي الديانات التي تسرّبت إليها عقائد واصطلاحات جديدة ليست منها وحذفت منها أمور كثيرة»⁽²⁵⁾.

ومن بين أصحاب الرأي القائل بالأصل المانوي لهذه الديانة نجد المؤرخ صديق الدملوجي الذي يرى أن الإيزيديين: «كانوا قديمًا على المانوية يعتقدون بثنوية الآلهة والإباحية والحلول، وقد ظلوا على هذه العقيدة ولم تتأثر فيهم دعوة الإسلام ولم ينقادوا لها حتى أدركهم الشيخ عدي بن مسافر الأموي... فهداهم إلى الإسلام وخلصهم من شرك الوثنية...»⁽²⁶⁾.

وحول نظرية الأصل المسيحي لملة (طاووسي ملك)، يقول الباحث بيرغول آچكيلدز: «إن المصادر المسيحية الشرقية كان لها تفسير مختلف للأمر. فهي ترى أن الإيزيدية كانوا في الأصل مسيحيين، لكن الجهل أوصلهم إلى ما هم عليه الآن. ويبدو أن تلك المصادر استندت في استنتاجها هذا على ممارسة الإيزيدية للمعمودية وتحليلهم لشرب الخمر، يُضاف إلى ذلك أن أغلبية الإيزيدية الذين يقطنون في منطقة الموصل كانوا يُعرفون باسم داسنايي/ داسنيات. وقد كانت هناك أبرشية نسطورية بهذا الاسم، اختفت مع ظهور الإيزيدية في تلك الأنحاء»⁽²⁷⁾.

أمّا الباحث جورج حبيب الذي يعدّ الإيزيدية خليطًا من العبادة الشمسية – الميثرائية البابلية فيقول: «نشأت في هذه البقعة من الأرض (وادي الرافدين) عبادة شمسية ميثرائية مقترنة بعبادة نابو... الذي يُرمز له باسمه الآرامي (طاووس ملكا)

⁽²⁵⁾ عز الدين باقشري، ص 19.

⁽²⁶⁾ صديق الدملوجي، ص ل من المقدمة.

⁽²⁷⁾ Birgül Açıkyıldız, Les Yézidis et le sanctuaire du Şeykh 'Adî, Mémoire de D.E.A. d'Histoire de l'Art Islamique, Tome I, UNIVERSITÉ DE PARIS I PANTHÉON-SORBONNE, septembre 2002, p.20,

... ويمكن اعتبار نشوء هذه العبادة البابلية الإيرانية (الشمسية المزدوجة) بداية لقيام الدين البيزيدي الذي نعرفه اليوم»⁽²⁸⁾.

في حين إن الباحث والمؤرخ سعيد الديوجي يجزم بأنّ الإيزيدية: «فرقة إسلامية، كانت تدعو باسم الدين لإعادة الخلافة إلى بني أمية، ثم دخلها من التطرف والغلو، ما جعلها خارجة عن الإسلام»⁽²⁹⁾.

لكن ما رأي الإيزيديين حول الموضوع؟ وما روايتهم التي تفسّر أصلهم؟ يقول الباحث العراقي رشيد الخيون بهذا الصدد: «يعتقد الأيزيديون -كغيرهم من أهل الأديان- أنّهم شعب الله المختار، أو الأمة المصطفاة، لكن بطريقة أخرى وفريدة من نوعها. لما اعتقدوا أنّهم ولدوا من ماء آدم فقط، من دون ماء حواء. فبعد الجدل بين الزوجين بأيهما يلتحق النسل قررا الاستمنااء في جرتين منفردتين، وبعد تسعة أشهر تمخّضت جرة آدم عن (شيت وهورية)، ومنهما تناسلت الأمة الأيزيدية. أما جرة حواء فتمخّضت عن ديدان فقط، بينما الأمم الأخرى كافة، حسب العقيدة الأيزيدية، هم من جماع آدم وحواء»⁽³⁰⁾.

على الرغم من الأبحاث والدراسات الكثيرة التي تناولت نشأة الإيزيدية ومراحل تطورها، فإنّ الغموض ما زال يكتنف أصول هذه الديانة ومنابعها ولا يمكننا إعطاء رأي قطعي بشأنها، لكن من المفيد هنا أن نذكر بأنّ الإيزيدية كرد في أغليبيتهم، ويشتركون مع الكرد المسلمين في كثير من المعتقدات والممارسات التي لا تمتّ إلى الإسلام التقليدي بصلة.

⁽²⁸⁾ عز الدين باقسري، ص 19.

⁽²⁹⁾ سعيد الديوه جي، الإيزيدية، ط 1، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003)، ص 14.

⁽³⁰⁾ رشيد الخيون، الأديان والمذاهب بالعراق، ط 1، ج 1، (دبي، مركز المسبار للدراسات والأبحاث، شباط 2016)، ص 153.

خامساً: المجتمع الإيزيدي ومعتقداته

1. المجتمع الإيزيدي

إن المجتمع الإيزيدي مجتمع تراتبي صارم، تتوزع فيه الوظائف الدينية والاجتماعية بين المراتب الروحية والدنيوية، ولكل مرتبة مهمات وصلاحيات محددة تلتزم بها ولا تتجاوزها إلى غيرها⁽³¹⁾. نجد في تسلسل الرتب لدى الإيزيدية التدرج الآتي:

- الأمير (أمير الشيوخ): هو صاحب الرتبة الأعلى في المجتمع الإيزيدي، ويمتلك السلطة المطلقة على الصعيدين الروحي والدنيوي.
- الشيوخ: يضطلع الشيخ بمهمة دينية بالدرجة الأولى، فهو الدليل الروحي للمريدين التابعين له، ويقوم بتأدية الطقوس الخاصة بالولادة والزواج والموت.
- البيرة: يقتصر دور البيرة على مساعدة الشيخ في أداء الطقوس أو الحلول مكانه في حالة غيابه. وكلمة (بيرة) في اللغة الكردية تعني الشيخ في العربية.
- القوالون: مهماتهم هي إحياء الطقوس الدينية بترتيل الأناشيد الدينية وعرض الطواويس (السناجق)⁽³²⁾ في المجتمعات الإيزيدية المختلفة.
- الفقراء: لا يشغل الفقراء أي وظيفة دينية وهم متزهدون يرتدون قميصاً أسود من الصوف الخشن يدعى الخرقه⁽³³⁾.

أمّا سواد الإيزيدية ممن لا ينتمون إلى هذه الطبقات، فيدعون بالمريدين، ويجب على المريد أن يتخذ له شيخاً أو بيرةً يرشده ويعلمه أمور دينه⁽³⁴⁾.

وكل إيزيدي، أيّاً تكن طبقته، يتبع منذ ولادته لشيخ وبيرة، ويظلّ مرتبطاً بهما حتى مماته. ويجب عليه أن يظهر لهما قدراً كبيراً من الاحترام، ويدفع لهما إتاوة سنوية. وعندما يبلغ سن الرشد ينبغي عليه أن يختار لنفسه أحاً في الآخرة (برايين) ثاخره تين) ومريئاً (موره بي). ويجب أن يكون أخو الآخرة من عائلة بيرة غير عائلة البيرة الذي يتبع له وراثياً⁽³⁵⁾.

(31) رشيد الخيون، ص 181.

(32) سنأتي على وصفها عند الحديث عن الممارسات الدينية.

(33) روجيه ليسكو، ص 92 وما يليها.

(34) عباس العزاوي، تاريخ اليزيدية وأصل عقيدتهم، (بغداد، مطبعة بغداد، 1935)، ص 181.

(35) Habib Tawa, Les Yézidis, Revue des anciens de l'Inalco, Paris, 2001, P3.

2. المعتقد

تعتقد الإيزيدية بإله واحد هو الله (خوه دا/ خوه دي). ويُعدّ التوحيد من أبرز سمات المعتقد الإيزيدي، يقول الإيزيدي عند ما ينطق الشهادة:

«أشهد أنّ الله هو الواحد الأحد

وطاووس الملائكة حقاً حبيب الله»

ويقول أيضاً:

«إنّه هو الله ولا إله سواه

الذي لا يأكل ولا ينام

نشهد باسمه وباسم طاووس الملائكة نسلك طريق إيماننا»⁽³⁶⁾.

ويتصفّ الإله الإيزيدي بالقدرة الكلية أي إنه هو مصدر الخير والشرّ على حد سواء، يقول الإيزيديون: «الخير والشرّ من عند الله». لا شيء إذاً خارج إرادة الله، فإرادته في فعل الخير تساوي تماماً إرادته في فعل الشرّ. وهذا يضعنا أمام نوع من الثنوية الضمنية أو كما يسمّيها الباحث الإيزيدي السوري هوشنك بروكا في دراسته المعنونة بـ (إشكالية طاووسي ملك) ثنوية مضمرة أو غير متبلورة⁽³⁷⁾، إذ لا يمكن الفصل بين حدود الله بوصفه خيراً محضاً وحدود الشيطان بوصفه شراً صرفاً. فالإله الإيزيدي إله مطلق، بلا حدود في خيره كما في شرّه. ولعلّ هذا ما قصده الشيخ عدي بن مسافر بقوله: «لو كان الشرّ بغير إرادة الله، لكان عاجزاً. ولا يكون العاجز إلهاً، لأنه لا يجوز أن يكون في داره ما لا يريده، كما لا يجوز أن يكون فيها ما لا يعلم به»⁽³⁸⁾.

⁽³⁶⁾ عزالدين باقسري، ص 35-36.

⁽³⁷⁾ هوشنك بروكا، إشكالية طاووسي ملك، على موقع بحراني 2014-6-2.

[http://www.bahzani.net/services/forum/showthread.php?78498-](http://www.bahzani.net/services/forum/showthread.php?78498)

⁽³⁸⁾ هوشنك بروكا، إشكالية طاووسي ملك.

3. طاووسي ملك (طاووس الملائكة)

يعتقد الإيزيدية أن الله خلق من نوره سبعة ملائكة، وأوكل إليها مهمة إدارة شؤون الدنيا⁽³⁹⁾. وهم عزازيل (طاووسي ملك)، ودرذائل (شيخ سن)، وإسرافيل (شيخ شمش)، وميكائيل (شيخ أبو بكر)، وعزرائيل (سجادين)، وشمنايل (شيخ ناسر دين) ونورائيل (شيخ فخر دين)⁽⁴⁰⁾.

وتذكر الميثولوجيا الإيزيدية أن الله أمر الملائكة بأن يسجدوا لآدم، فسجدوا كلهم إلا طاووسي ملك، أبي ولم يسجد، وعندما سأله الله «ما لك لم تكن من الساجدين؟» قال: «لا سجد لغير ربي، ألم توصنا بعدم العبادة والسجود والطاعة لغيرك يا رباه؟!». فأكرمه الله، وجعله رئيساً للملائكة. لنقرأ هذه (السبقة) من (قه ولي به دشايي):

إلهي خلق الكون من الدرة الأصيلية

وأوكل أمور الدنيا إلى الملائكة السبعة

وجعل طاووسي ملك رئيساً عليهم⁽⁴¹⁾

ولئن كان المأثور الإيزيدي يعدّ طاووسي ملك رئيساً للملائكة السبعة، فإنّ الباحث هوشنك بروكا يرى فيه «الوجه الآخر للإله الأكبر (الله/ خوه دا/ أزدا) الكلي القدرة». بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك، حين يجعل من طاووسي ملك (الملاك) اقنوما في الثالوث الإيزيدي الأقدس إلى جانب الأقنومين الآخرين، الله (الرب) وشيخادي (العارف)⁽⁴²⁾.

إنّ الحديث عن عقيدة الثالوث المقدّس في الديانة الإيزيدية ليس بجديد، فقد سبق أن تحدّث الأب أنستاس ماري الكرملّي عن ثالوث مكّون من (الملك طاووس والشيخ عدي ويزيد)، وذلك في محاولة منه لدفع تهمة عبادة الشيطان عنهم، وإبراز التأثير المسيحي في معتقدتهم من خلال الأقانيم الثلاثة: الأب والابن والروح القدس. يقول الكرملّي: «إنّ اليزيدية يعتقدون بإله واحد ضابط الكلّ بيده، كل ما في السماء، وكلّ ما في الأرض، ويسمّونه بالكردية خدا أي (الله) وبالعربية ربّ العالمين، ودونه الملك طاووس (طاووس ملك)، والشيخ عدي، ويزيدي وهؤلاء ثلاثتهم ليسوا إلّا إلهًا واحدًا من الرتبة الثانية...»⁽⁴³⁾.

واضح أن الأب الكرملّي يميّز بين مستويين من الآلهة: آلهة أو بالأحرى إله من الرتبة الأولى وهو الله (خوه دا)، وآلهة من الرتبة الثانية وهم (الملك طاووس والشيخ عدي ويزيد)، أمّا الباحث بروكا فيتحدّث عن «ألوهة مثلثة التجلّي، ممثلة

⁽³⁹⁾ شمو قاسم دناني، رموز التوحيد في بعض المعتقدات القديمة، (مجلة لالش، العدد 16، آب/ أغسطس 2001)، ص 57.

⁽⁴⁰⁾ أمين جيجو، القومية الأيزيدية، (بغداد، 2010)، ص 56.

⁽⁴¹⁾ عز الدين باقشري، مه ركه، ص 41.

⁽⁴²⁾ هوشنك بروكا.

⁽⁴³⁾ رشيد الخيون، ص 169.

بالله (خوه دا/ أزدا/ إيزي) والشيخ عدي (شيخادي) والمَلِك طاووس (طاووسي مَلِك)»⁽⁴⁴⁾. بالنسبة إليه (يزيد) هو (إيزي/ أزدا)، أي إنه اسم من أسماء الله (خوه دا)، وقد ورد في النص الديني الإيزيدي:

«شيخادي وطاووسي مَلِك وسلطان إيزي(د) هم ذات واحدة

فلا تفرقوا بينهم

هم الذين يحققون الآمال»⁽⁴⁵⁾

لا شك في أن مفهوم (طاووسي مَلِك) من أكثر الموضوعات غموضًا وتعقيدًا في الديانة الإيزيدية. لكن بنفي صلة (طاووسي مَلِك) بالشيطان في الديانات السماوية يمكن دفع تهمة (عبادة الشيطان) عن هذه الديانة. بهذا المعنى يقول رشيد الخيون: «إنّ الإيزيدية لا يؤمنون بوجود كائن اسمه الشيطان من الأساس فكيف يعبدونه. ولا يوجد في الفكر الديني الإيزيدي إله للشر»⁽⁴⁶⁾.

كذلك يرى المستشرق روجيه ليسكو أنّ الإيزيدية «لا تقوم على عبادة الشيطان، وإنّما على نفي وجوده. وإن كلمات شيطان وإبليس التي يُمنع التلفّظ بها هي تسميات مهينة يستعملها المسلمون لقتل المَلِك طاووس الذي كان نبيهم يحتقره»⁽⁴⁷⁾.

4. عدي بن مسافر

مهما تكن أصول الديانة الإيزيدية فإنّ شخصية عدي بن مسافر (شيخ عادي/ شيخادي عند الإيزيدية) قد أدّت دورًا مؤثّرًا في تاريخها حتى غدت رمزًا من رموزها واقترن اسمها بها⁽⁴⁸⁾. فإذا سلّمنا بأنّ الإيزيدية ديانة قديمة ظهرت قبل الإسلام أمكننا عدّ هذه الشخصية مجدّدة لها، ما يقتضي منا تقسيم تاريخ الإيزيدية إلى مرحلتين: مرحلة ما قبل ظهور عدي، ومرحلة عدي. أمّا إذا قبلنا بإسلامية أصولها فإنّ عديّا يُعدّ في هذه الحالة مؤسسًا لها، كونه هو الذي أسّس الطريقة العدوية التي تُعدّ أصل الإيزيدية وفقًا لهذه النظرية.

(44) هوشنك بروكا.

(45) زهير كاظم العبود، طاووس مَلِك، السليمانية، (دار سردم للنشر والطباعة، 2005)، ص 74.

(46) رشيد الخيون، ص 167.

(47) روجيه ليسكو، ص 54.

(48) زهير كاظم العبود، ص 2.

الحياة الدينية والثقافية
للإيزيديين الكرد السوريين

وفي ترجمة عدي بن مسافر يقول ابن خلكان في كتابه (وفيات الأعيان) ما يأتي: «الشيخ عدي بن مسافر بن إسماعيل بن موسى بن مروان بن الحسن بن مروان، كذا أُمليَ نسبه بعض ذوي قرابته الهكاريُّ مسكناً، العبد الصالح المشهور الذي تنسب إليه الطائفة العدوية، سار ذكره في الآفاق، وتبعه خلق كثير وجاوز حسن اعتقادهم فيه الحدّ حتى جعلوه قبلتهم التي يصلّون إليها، وذخيرتهم في الآخرة التي يعولون عليها... وكان مولده في قرية يقال لها: بيت فار من أعمال بعلبك، والبيت الذي ولد فيه يزار إلى الآن، وتوفي سنة سبع - وقيل خمس - وخمسين وخمسمئة في بلده بالهكارية، ودفن بزاويته رحمه الله تعالى، وقبره عندهم من المزارات المعدودة والمشاهد المقصودة... وعاش الشيخ عدي تسعين سنة رحمه الله»⁽⁴⁹⁾.

تعد مسألة نسب الشيخ مثار خلاف بين بعض الباحثين، فقد ذهب فريق منهم إلى أنه أموي يرتقي بنسبه إلى مروان بن الحكم، وكان يسعى من خلال التفاف الإيزيدية حوله لاستعادة أمجاد أجداده الأمويين. بينما ذهب فريق آخر إلى أنه كردي من (شوف الأكراد) بلبنان، قدم إلى جبال الهكارية من أعمال الموصل بقصد تجديد ديانة أجداده وقومه. وذهب آخرون إلى أنّ عدي بن مسافر المدفون في لالش ليس (شيخ عادي/ شيخ آدي) الذي يخصّه الإيزيدية بالتقديس والتبجيل⁽⁵⁰⁾. في أي حال، فإن الأصل العرقي للشيخ عدي بن مسافر، سواء أكان عربياً أموياً أم كان كردياً هكاريّاً⁽⁵¹⁾، لا يُحلّ بقدسيته ومكانته في الديانة الإيزيدية⁽⁵²⁾.

نجد في النصوص الدينية الإيزيدية (الأقوال) كثيراً من المقاطع (السبقات) التي تعظم شأن الشيخ وتعلي منزلته، لا بل تجعل الإيمان به وبطريقته ركناً من أركان الدين الإيزيدي، فلنتأمل هاتين السبقتين من (قول الإيمان):

سبيقي إيمان الإيزيدي مشكوكاً فيه

ما لم يتشبّث بخرقه الشيخ عدي (شيخادي)

فالشيخ عدي هو الإيمان نفسه

وهو البحر العميق الذي لا قرار له

فكم من الغواصين استخرجوا منه الدرر⁽⁵³⁾

(49) أحمد تيمور باشا، اليزيدية ومنشأ نحلته، ص 18 وما يليها.

(50) زهير كاظم العبود، ص 7-8.

(51) إشارة إلى دراسة الكاتب عبد الرحمن مزوري المعنونة بـ(تأرجح العارفين عدي بن مسافر الكوردي الهكاري ليس أموياً).

(52) محسن سيدا، قراء في كتاب (عدي بن مسافر ليس أموياً) على موقع مدارات كرد، 2013-10-21.

(53) السبقتان 14 و15 من (قه ولين ثيماني)، وقد قمنا بإعادة ترجمتهما عن الكردية، لمراجعة النص الأصلي انظر:

سادسًا: الممارسات الدينية

1- الصلاة (الدعاء)

الصلاة عند الإيزيدية صلاة لفظية تجري بالقلب ولا تشتمل الركوع والسجود، لذلك تُسمّى صلاتهم دعاءً (دوعا). ويُفترض أن تؤدّى يوميًا عند الفجر وعند طلوع الشمس وغروبها. وقبلتهم هي الشمس التي يدعونها بـ (القبلة الدوّارة/ قوله ت بدور). يقف الإيزيدي بعد غسل وجهه ويديه متجّهًا نحو الشمس، واضعًا يده اليمنى على اليسرى⁽⁵⁴⁾، ويقرأ أدعية من هذا القبيل:

دعاء الصباح:

«بسم يزدان العظيم الرحيم الكريم

اللهم: بك صلاتي، لعظمتك، ولألوهيتك، وتذكّرة لربوبيتك

اللهم: أنت الكريم والرحيم، وأنت الرب، ومالك الملك

اللهم: أنت مالك البلدان والسماء، ومالك العرش الأعلى

اللهم: أنت القديم وأنت الأبدي، وأنت مالك أرواحنا

اللهم: أنت رب الملائكة والجن والإنس، وأنت ملك العرش والكرسي، إنك منزّه عن كل نقص، لا صاحب ولا شريك لك، واحد وتكون واحدًا إلى الأبد، ولا يوجد من ينازعك في الألوهية، إنك تستحق المدح والثناء.

اللهم: خالق الكواكب النيرة، إله الشمس والقمر. وخالق الأنهار والثلج بيدك الأخذ والعطاء.

اللهم: ليس لك مكان، ولا تحتاج إلى المعونة، وليس لك صوت، ولا لون، ولا جسم ولا يد، ولا يعلم أحد بحقيقتك.

اللهم: إنك رازق الحوت، ومعطي القوت، أنت الحليم وملك الملكوت، وأنت ملك الغني والفقير.

اللهم: كذلك كنت، كذلك كنت، كذلك كنت»⁽⁵⁵⁾.

أحمد ملا خليل، من آذربيجان إلى لالش، ط1، (أربيل، مطبعة حجي هاشم، 2006)، ص254.

⁽⁵⁴⁾ عز الدين باقشري، ص182-183.

⁽⁵⁵⁾ سعيد الديوجي، ص146.

2- الصيام

للإيزيدية صومان سنويان مدة كلّ منهما ثلاثة أيام، يمتنعون فيهما عن الأكل والشرب والدخان من بزوغ الفجر إلى وقت الغروب. الأول يسمّى (صوم إيزيد)، ويكون في أيام الثلاثاء والأربعاء والخميس التي تقع في بداية شهر كانون الأول/ديسمبر وفق التقويم الشرقي. أمّا الثاني فيدعى بـ (صوم خدر لياس)، ويكون أيام الاثنين والثلاثاء والأربعاء من الأسبوع الأول من شهر شباط/فبراير الشرقي. وهو فرض على من يحمل اسم (خدر) أو (لياس) وعلى رجال الدين، فيما تصوم العامة يوم الأربعاء فقط⁽⁵⁶⁾.

والإيزيدية -كغيرهم من الباطنيين- يعدّون الصلاة والصوم أفعالاً ظاهرات، والأصل هو صفاء القلوب وفعل الخير والامتناع عن الكذب. فقد جاء في النص الديني (قه ولني ئاخره تني/ قول الآخرة) أن:

من تحكّم بلسانه

غفر الله له

وكأنّه أدّى فريضة الصلاة وصام أربعين يوماً

فمن حفظ لسانه

ووزن كلامه

لا حاجة به إلى الصوم والصلاة⁽⁵⁷⁾

⁽⁵⁶⁾ عز الدين باقسري، ص 181.

⁽⁵⁷⁾ لمراجعة النص الكردي انظر: عز الدين باقسري، ص 185-186.

3- الطواف بالطاوس (السنجق)

إنّ الطواف بالطاوس (السنجق) يُعدّ من الطقوس الإيزيدية المشهورة. والسنجق تمثال برونزي أو نحاسي على هيئة طائر يرتكز على قاعدة تشبه شمعدانا طويلاً⁽⁵⁸⁾، وهو يرمز إلى طاووسي ملك. يبلغ عدد السناجق سبعة ولكل واحد منها اسم خاص. ويُدعى السنجق الخاص بإيزيديي سورية بـ (طاووس حلب).

يجري الطواف بالسناجق في القرى والبلدات الإيزيدية مرة أو مرتين في السنة في العراق، أمّا خارج العراق فالأمر يخضع لأوضاع البلدان التي يعيش فيها الإيزيدية. وليس لهذا الطقس مواعيد منتظمة عند إيزيديي سورية. يقول روجيه ليسكو بهذا الشأن: «في منطقة جبل سمعان لانراهم [حَمَلَة السناجق] إلّا كل سنتين أو ثلاث سنوات»⁽⁵⁹⁾. ومنذ أكثر من عقدين ولأسباب غير معروفة توقفت جولات الطاووس بين الإيزيديين في سورية⁽⁶⁰⁾.

عادةً يترافق هذا الطقس بأجواء احتفالية، تبدأ بالنقر على الدف والعزف على الناي وأداء الأناشيد والتواشيح الدينية⁽⁶¹⁾. والغاية من الطواف بالطاوس هي تقديم المواعظ والإرشادات والاطلاع على أحوال الإيزيدية⁽⁶²⁾، وجمع الصدقات والتبرّعات⁽⁶³⁾.

⁽⁵⁸⁾ روجيه ليسكو، ص 74.

⁽⁵⁹⁾ روجيه ليسكو، ص 76.

⁽⁶⁰⁾ فرماز غريو، «لماذا توقفت جولات الطاووس بين الإيزيديين؟»، على موقع بحزاني 17-11-2011:

<http://www.bahzani.net/services/forum/showthread.php?25878->

⁽⁶¹⁾ د. محمد عبدو علي، الديانة الإيزيدية والإيزيديون في شمال غربي سورية، ابراهيم خليل عيسى (مدقق لغوي)، (عفرين، 2007)، ص 48.

⁽⁶²⁾ عز الدين باقسري، ص 188.

⁽⁶³⁾ - روجيه ليسكو، ص 75.

4- المحرمات

على الفرد الإيزيدي تجنّب عدد من المحرمات، يتعلّق بعضها بالمأكل والمشرب والملبس، وبعضها الآخر يتعلق بالأحكام الدينية والآداب العامة. نذكر منها: ارتداء اللون الأزرق وتناول الخس والملفوف ولحم الخنزير، والبول واقفاً والبصاق في الوجه والتلفظ بكلمات بذيئة وحلق الشوارب واللعن والزواج من زوجة الأخ المتوفى والزواج من أتباع الديانات الأخرى⁽⁶⁴⁾.

غير أن الإيزيديين في سورية وبخاصة في منطقة جبل الكرد ما عادوا يتقيّدون ببعض هذه المحرمات، ولا سيما ما تعلّق منها بالمأكل والمشرب⁽⁶⁵⁾.

5- الأعياد

للإيزيدية أعياد كثيرة يرتبط بعضها بدورة الطبيعة وحركة فصول السنة⁽⁶⁶⁾، وبخاصة الثابتة منها أي تلك التي يجري الاحتفال بها وفق تاريخ معلوم. أمّا الأعياد المتنقلة (كعيد القربان وعيد الصوم) فيمكن تقرييها من الأعياد الإسلامية. بعض هذه الأعياد يحتفل بها إيزيديو العراق في مرقد الشيخ عدي في لالش، غير أن إيزيديي سورية لا يتسنّى لهم ذلك بسبب البعد الجغرافي. وغالبًا ما تترافق هذه المناسبات الدينية بطقوس متشابهة كزيارة المريدين لشيخوهم والأفراح العائلية والتطواف حول المزارات المحلية⁽⁶⁷⁾.

أمّا أهم الأعياد التي يحتفل بها الإيزيديون في سورية فهي:

- عيد رأس السنة (عيدا سه رسالي): يقع في أول يوم أربعاء من شهر نيسان/ أبريل الشرقي. ويُعرف هذا العيد بأسماء أخرى من مثل عيد طاووسي ملك وملك زان/ زين (ولادة الملك)، والأربعاء الأحمر (چارشه مبا سور)⁽⁶⁸⁾. ويجري الاستعداد له بنحر الذبائح يوم الثلاثاء، وتزيين مداخل البيوت بشقائق النعمان صباح يوم العيد⁽⁶⁹⁾.

(64) محمد عبدو علي، ص 66.

(65) محمد عبدو علي، ص 66.

(66) د. خليل جندي، الإيزيدية والامتحان الصعب، ط 1، (أربيل، دار ثاراس للطباعة والنشر، 2008)، ص 307.

(67) روجيه ليسكو، ص 72.

(68) د. خليل جندي، الإيزيدية والامتحان الصعب، ص 308.

(69) سعيد الديوجي، ص 169.

- عيد الصوم (عيدا روژيا): يصادف هذا العيد يوم الجمعة الأولى من شهر كانون الأول/ ديسمبر الشرقي، أي يلي صوم إيزيد (إيزي).

- عيد القربان (عيدا قوربانن): يتزامن هذا العيد مع اليوم الأول من عيد الأضحى لدى المسلمين، ومدة الاحتفال به يوم واحد. من أهم طقوس هذا العيد فتح صرة الملابس الصوفية الخشنة المعروفة بـ (تاج حلة)، وهي سبع قطع من الملابس أهمها الخرقة المقدسة (خرقه) التي يتبركون بها⁽⁷⁰⁾.

- عيد خضر الياس (عيدا خدر لباس): يصادف هذا العيد يوم الخميس الأول من شهر شباط/ فبراير الشرقي⁽⁷¹⁾. بمناسبة هذا العيد يجري إعداد طعام خاص يدعى الـ (بينخون)، ويعني حرفياً (بلا دم) أي الطعام الذي لا يحتوي على لحوم، وهو عبارة عن هريس من سبعة أنواع من الحبوب. ويطلق على هذا العيد اسم آخر وهو عيد تحقيق الرغبات (عيدا مرازا)⁽⁷²⁾.

سابعاً: العادات الاجتماعية

1- الزواج

فرض الدين الإيزيدي على أتباعه قيوداً مزدوجة بشأن الزواج، إذ يجب أن يكون ضمن الدين نفسه، وكلّ ضمن طبقته الخاصة، فلا يجوز للـ (إيزيدي) أو الشيخ الزواج من طبقة الميردين والعكس بالعكس. ولا يكون الزواج مباركاً وشرعياً ما لم يتم عقد القران بين الزوجين على يد الشيخ. ويجوز للإيزيدي أن يتزوج بأكثر من واحدة وله حق الطلاق أيضاً⁽⁷³⁾. غير أن الإيزيدية في منطقة جبل الكرد، بخلاف المجتمعات الإيزيدية الأخرى، ما عادوا يلتزمون كثيراً بالقيود المفروضة على الزواج⁽⁷⁴⁾. أمّا في ما يتعلق باحتفالات الأعراس الإيزيدية فهي لا تختلف كثيراً عن مثيلاتها لدى الكرد المسلمين حيث الغناء والرقص و الدبكة على إيقاع الطبل والمزمار.

(70) د. محمد عبدو علي، ص 55.

(71) عز الدين باقشري، ص 153 وما يليها.

(72) محمد عبدو علي، ص 54.

(73) سعيد الديوجي، ص 170 وما يليها.

(74) Sebastian Maisel, p.9.

2- الكرافة (كريفاتي)

تعني كلمة (كريف) لغةً الصديق والقريب، وأصلها من الكلمة الآرامية (قَه ريفًا/ منحك)⁽⁷⁵⁾. وتشير اصطلاحاً إلى الشخص الذي وقع عليه الاختيار لكي يضع الولد المراد خنته في حجره. وقد يكون الـ (كريف) إيزيدياً من طبقة مختلفة عن طبقة المختون أو يكون مسلماً، ولكن لا يجوز أن يكون مسيحياً⁽⁷⁶⁾. في أثناء الختان يضع الكريف ثوبه أو منديله الأبيض تحت الطفل حتى تسقط قطرات من دمه عليه، فينشأ من ذلك ما يشبه رابطة الدم بين العائلتين (المتكافئين). وبهذه المناسبة يجري تبادل الهدايا بين العائلتين وإقامة الأفراح على أنغام الطبل والمزمار⁽⁷⁷⁾.

3- الموت والدفن

عندما يحتضر الإيزيدي، يحضر أحد رجال الدين، ويقرأ عليه شيئاً من التراتيل الدينية الخاصة بالموت، ويرش على وجهه قطرات من الماء. وعندما يموت، يقوم أخوه في الآخرة أو شيخه أو پيره بغسله، ويضع قليلاً من تربة لالش المقدسة (به رات) في فمه وعينه وأذنيه. ويكفن الميت بخام أبيض. ويُحمل النعش إلى مشواه الأخير حيث يُدفن ورأسه باتجاه الغرب⁽⁷⁸⁾. ويكثر الإيزيديون من الخيرات والصدقات على روح ميتهم وبخاصة في الأيام الثلاثة الأولى من وفاته وفي اليوم السابع وبعد انقضاء أربعينته. وللميت حرمة كبيرة عند الإيزيديين، ففي ليالي الأعياد والمناسبات يصنعون له طعاماً ويضعونه على قبره⁽⁷⁹⁾.

(75) انظر مادة كريف في معجم wikiFerheng بالشبكة العنكبوتية:

<https://ku.wiktionary.org/w/index.php?title=kir%C3%AEv&variant=ku-arab>

(76) عز الدين باقسري، ص 200.

(77) عز الدين باقسري، ص 203.

(78) عز الدين باقسري، ص 209 وما يليها.

(79) صديق الدملوجي، ص 71.

ثامناً: المعتقدات الشعبية

يشارك الكرد بانتماهم الدينية المختلفة بعدد كبير من المعتقدات الشعبية، من أبرزها تقديس أماكن الأولياء والصالحين وآثارهم وتبجيلها، والتقرب إليهم بالذبح أو النذر لهم، والطواف على قبورهم والتبرك بها لقضاء الحاجات الدينية أو الدنيوية. وفي هذا الصدد يقول العلامة الكردي ملا محمود بايزيدي في رسالته الموسومة (عادات الأكراد وتقاليدهم/ عادات ورسوم تنميه أكراديه): «وللأكراد اعتقاد كبير بالمزارات والأشجار والأحجار وهم يقدمون القرابين عند شجرة مخصصة أو صخرة معينة ويشعلون الشموع عندها. وإذا وقع أحدهم مريضاً فإنّ أحداً من أهله يعاهد نفسه قائلاً: لنن عوفي المريض هذه المرة لأذهب حافياً إلى المزار الفلاني وأشعلن الشموع...»⁽⁸⁰⁾.

وفي السياق ذاته يذكر روجيه ليسكو: «ليس ثمة تقريباً قرية يزيديّة لا تملك مكاناً أو عدة أمكنة مقدّسة (زياره ت/ مه نزه ل)، هي موضع تبجيل السكان. وهذه المزارات المتواضعة هي إحدى المميزات الأكثر إدهاشاً في المنظر الطبيعي لبلد يزيدي...»⁽⁸¹⁾. بعض هذه المزارات يقع في الأماكن العالية، وبعضها الآخر يكون بجوار نبع أو بجوار شجرة مقدّسة يلفّ عليها الإيزيدي قطعة قماش بمنزلة تقديم نذر. وقد يكون المزار مبنياً فوق كهف كمزار (چيل ميرا) في سنجار ومزار (چل خاني) في منطقة جبل الكرد⁽⁸²⁾. وكثيراً ما نجد في الينابيع المجاورة للمزارات أسماكاً مقدّسة يُمنع اصطيدائها⁽⁸³⁾ كما هي الحال بالنسبة إلى النبع القريب من مزار (شيخ بكو) في بحزاني بمنطقة الشيخان ونبع مزار (شي عبد القادر) في قرية طورندة في جبل الكرد⁽⁸⁴⁾.

يرى بعض الباحثين في تبجيل هذه الأماكن المقدّسة آثار عبادة الطبيعة لدى الكرد بعامة ولدى الإيزيدية بصورة خاصة. يقول صاحب كتاب (اليزيدية في سورية وجبل سنجار): «إنّ موضع هذه الأمكنة المقدّسة واختيارها يتيحان لنا أن نرى في التبجيل الذي يحيط بها آثار عبادة للطبيعة ما تزال راسخة لدى كل الأكراد»⁽⁸⁵⁾. كذلك يخلص الأب توماس بوا في كتابه (معرفة الأكراد) إلى النتيجة ذاتها ولكن بنبرة حذرة: «وربما حلّ تقديس الأولياء بهذه الصورة مكان عبادة

⁽⁸⁰⁾ ملا محمود بايزيدي، رسالة في عادات الأكراد وتقاليدهم، جان دوست (مترجمًا)، كاميران حوج (مراجعا)، ط1، (أبو ظبي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث/ كلمة، 2010)، ص79.

⁽⁸¹⁾ روجيه ليسكو، ص77.

⁽⁸²⁾ روجيه ليسكو، ص78.

⁽⁸³⁾ حول قدسية الأسماك ومنع اصطيدائها، يقول النص الديني الإيزيدي: «إكراماً لعرش الرحمن، للثور والسماك، إكراماً لدوران الفلك...». انظر: مروان بركات، عفرين عبر العصور، ط1، (حلب، دار عبد المنعم-ناشرون، 2008)، ص259.

⁽⁸⁴⁾ Tomas Bois, *Connaissance Des Kurdes*, Beyrouth, khayats, 1965, p. 113.

⁽⁸⁵⁾ روجيه ليسكو، ص78.

قوى الطبيعة التي لم يتم استئصالها من قلوب الجماهير الشعبية رغم تحريم الإسلام المتشدّد تحريماً قاطعاً لها»⁽⁸⁶⁾. وفي الوقت نفسه يذهب أغلب الباحثين الإيزيديين إلى أن الإيزيدية من ديانات الطبيعة القديمة⁽⁸⁷⁾.

1- أسطورة الخلق

لا تخرج أسطورة الخلق والتكوين لدى الإيزيدية عن الإطار العام لأساطير الخلق التي تبدأ فيها عملية خلق العالم وتكوينه انطلاقاً من المياه الأولى. وقد وردت قصة التكوين في الموروث الشفاهي الإيزيدي بصورة رئيسة في قول (خلق العالم/ ثافرينا دنياي)، وقول (زه بووني مه كسورور/ الفقير الزاهد)، وقد ضمّنها الكاتب أحمد ملا خليل في كتابه الموسوم (من أذربيجان إلى لالش)⁽⁸⁸⁾، وهذا نصّها:

«... كان الكون ظلاماً، لم يكن فيه فأر ولا حيّة، لم يكن بعد أرض ولا سماء، لا إنسان ولا حيوان، لا أرض ولا عرش، كانت البحار في درّة... من هو العاشق العارف الخبير الذي يجب عن سؤالنا: هل الدرة من الله أم الله من الدرة؟! الجواب: الله الذي خلق الدرة من ذاته، نوراً كنوره لأنّ الله نور، إذن الدرة من كلمته وصارت بأمره وإرادته.

أخرج الله الدرة من البحار واتّخذها كرسياً وعرشاً له ثم أبعد الله الدرة عن ذاته، ونظر إليها نظرة هيبة فانبثقت عنها عينان نضاحتان بالمياه الغزيرة، تجمّعت المياه فصارت بحراً لا قرار له، ثم خلق الله لذاته مركبا سكن عليه وساح في البحر، بعد ذلك رمى في البحر خميرة -البذرة الأولى- فتجمّد البحر فارتفع دخان وبخار -الهيولى- فخلق منهما السماوات السبع والأرضين السبع. ثم نظر إلى الدرة نظرة هيبة أخرى، فتقطّعت وخلق منها التراب والماء والهواء والنار -أي العناصر الأربعة الضرورية للتكوين والخلق- إلهي أنشأ الكون من الدرة وسلّم أمرها إلى الأسرار السبعة -الملائكة- وجعل طاؤوس ملك رئيساً عليهم»⁽⁸⁹⁾.

ويمكن أن نجد في مادة المصحف الأسود (مصحفا رش) أكثر من من رواية لهذه الأسطورة، سنكتفي بمقتطف من الرواية التي أوردها المؤرّخ صديق الدمولوجي في كتابه (اليزيدية):

«لم يكن هذا الفضاء الواسع سوى ظلمات، تجري من تحته أمواج، وتعصف فيه رياح وليس فيه سوى الله قائماً بوحدايته، منفرداً بربوبيته.

⁽⁸⁶⁾ Tomas Bois, p. 113.

⁽⁸⁷⁾ انظر على سبيل المثال: د. خليل جندي، **الإيزيدية والامتحان الصعب**، ص 307.

⁽⁸⁸⁾ قام المرحوم أحمد ملا خليل بترجمة المقاطع المتعلقة بالموضوع من قولي (ثافرينا دنياي زه بووني مه كسورور) وبعض الأقوال الأخرى وذلك بعد أن جمعها وأعاد ترتيبها، انظر: أحمد ملا خليل، ص 146.

⁽⁸⁹⁾ أحمد ملا خليل، ص 147-148. وقد قمنا بتصحيح بعض الأخطاء النحوية البسيطة في النص من دون المساس بأسلوب الكاتب/ المترجم.

لما أراد الله خلق هذه الكائنات، أوجد من نوره الأزلي دُرّة بيضاء وضعها فوق بيغاء وسكن عليها أربعين ألف سنة، ثم صاح بالدُرّة فانفلقت وخرجت منها الأرض ثم تفجّرت منها النهر والبحار.

ولم يكن هذا الكون في بدء خلقه على نظام وترتيب، فأرسل الله جبرائيل على صورة طير فأحسن تنظيمه ووضع له الجهات الأربعة وزاد في تنسيقه.

وخلق سفينة طاف بها البحار ثلاثين ألف سنة، ثم جاء (لالش) فاهترت به الأرض وربت ولم تستقر إلا بعد أن خلق الجبال وجعل لها أوتادًا.

ثم أمر جبرائيل فأخذ قطعتين من دُرّة بيضاء وعلقهما في السماء، فكان منهما الشمس والقمر، وخلق مما تناثر من الدّرّتين مصابيح في هذا الفضاء.

وخلق أشجارًا وثمارًا ونباتات زيّ بها الأرض ووضع عرشًا على عرش وصعد عليه وخاطب الملائكة قائلاً: أني خالق آدم وحواء ليكونا جدين للبشر ومنها تكون ملّة اليزيدية تُدعى ملّة (عزازيل) وهو (طاووس ملك).

وخلق يوم الأحد ملكًا سماه عزازيل وهو (طاووس ملك).

وفي يوم الاثنين خلق ملكًا سمّاه دردائيل وهو (الشيخ حسن).

وفي يوم الثلاثاء خلق ملكًا سمّاه أسرافيل وهو (الشيخ شمس).

وفي يوم الأربعاء خلق ملكًا سماه ميكائيل وهو (الشيخ أبو بكر).

وفي يوم الخميس خلق ملكًا سماه جبرائيل وهو (الشيخ سجادين).

وفي يوم الجمعة خلق ملكًا سماه شمنائيل وهو (الشيخ ناصر الدين).

وفي يوم السبت خلق ملكًا سماه نورائيل وهو (الشيخ فخر الدين).

وجعل (طاووس ملك) رئيسًا للجميع.

ثم نزل إلى الأرض وأخذ بيده قلما وبدأ يكتب الخليفة، فكتب ستة آلهة من نوره وذاته فكان خلقهم كما (يوقد إنسان سراجًا من سراج). ثم قال للآلهة إني خلقت السماء فليخلق كل واحد منكم شيئًا، فخلق الأول الشمس، والثاني القمر، والثالث الفلك، والرابع نجمة الصبح (القرغ)، والسادس الفردوس والسابع الجحيم»⁽⁹⁰⁾.

(90) - صديق الملوحي، ص 1-2.

2- الموسيقى والغناء

تلعب الموسيقى دورًا بالغ الأهمية في الحياة الدينية والثقافية والاجتماعية لدى الإيزيديين، فلا يمكن إجراء طقس أو إحياء مناسبة أو احتفال من دون استخدام الموسيقى. ثم إن لها دورًا أساسيًا في أسطورة خلق آدم ودخول الروح في جسده وفقًا لمعتقدهم، فقد ورد في قول (زه بووني مه كسور) المار الذكر:

«... ظلّ الجسم دون حراك

فسأل الربُّ الروحَ

لماذا تأبين الدخول [في جسد آدم]

قالت الروح: معلوم لدى العشاق

ما لم ينزل من الأعالي الناي والدف

فستبقى بين الروح والجسد حدود منيعة

نزل من الأعالي الناي والدف

ففاضت الروح بنور المحبة

وسرت في جسم آدم وتغلغلت فيه...»⁽⁹¹⁾

نجد عند الإيزيدية فئة مختصة بالموسيقى والغناء في أداء الطقوس الدينية، ونقصد بهم القوالين الذين أتينا على ذكرهم عند الحديث عن طبقات الإيزيدية، يقول عنهم الباحث صباح كنجي: «تتم المراسيم والشعائر الدينية عند الأيزيدية بمصاحبة فرق خاصة من الموسيقيين يطلق عليهم (القوالون)، وهم رجال دين يتوارثون هذا الدور أبا عن جد، يتركزون في مدينتي بعشيقه وبحزاني وبعض قرى الشيخان وباعذرة، شمال مدينة الموصل»⁽⁹²⁾. ويصفهم في موضع آخر بقوله:

⁽⁹¹⁾ د. خليل جندي، «القوالون»، على موقع مدارات كرد 23-12-2014:

<http://www.medaratkurd.com/author/xelil/>

قمنا بإعادة صوغ الترجمة العربية للمقاطع بعدها مقارنتها بترجمة المرحوم أحمد ملا خليل (ص 168-169).

⁽⁹²⁾ صباح كنجي، الموسيقى في الديانة الأيزيدية، الجزء الأول، موقع التيار الديمقراطي 17-8-2013:

«هم رجال دين متخصصون بإحياء المناسبات الدينية من خلال ترديدهم للأقوال والأنشيد والتراتيل ويتوارثون هذا الدور أبًا عن جد، بحفظهم لكل ما يمت بصلة للأدب الشفاهي، وعندهم يُحفظ (الدف والشباب) المقدسين، ولهم رئيس يطلق عليه (كبير القوالين) ويعتبر من كبار رجال الدين، تجري استشارته في الشؤون المختلفة للأيزيدية من قبل المير والبابا شيخ، ولا يجوز أن يشترك مع القوالين في تأدية هذه المهام إلا الـ (كواجك) وفي مناسبات محدودة»⁽⁹³⁾.

على الرغم من غياب القوالين بين إيزيديي سورية، فإن طقوسهم واحتفالاتهم الدينية لا تجري من دون مرافقة الموسيقى والغناء لها. غير أن العازفين يكونون من سواد الإيزيديين، وأما إنشاد الأقوال والتراتيل الدينية فهو مهمة الشيوخ والبيرة. وأكثر الآلات الموسيقية استخدامًا لديهم هي الطبل والمزمار (زرنه) والطنبور. وهذه الآلة الأخيرة مقدّسة لديهم، إذ لا يكاد يخلو منها أي بيت إيزيدي في الجزيرة السورية أو في منطقة جبل الكرد. بهذا الصدد، يقول الموسيقي السرياني السوري إبراهيم كيفو الذي خالط الإيزيدية، وعاش بين ظهرانيهم: «آلة الطنبور مقدسة عند الإيزيديين، دليل ذلك أن كل بيت إيزيدي يجب أن تكون آلة الطنبور موجودة فيه ومعلقة بجانب الرمز المقدس وبأعلى مكان، فهذا الطقس موجود عند الإيزيديين في الجزيرة السورية منذ القدم»⁽⁹⁴⁾. وحول قدسية الموسيقى عند الرموز الدينية الإيزيدية، ينقل لنا كيفو رواية مفادها أن (طاووسي ملك) أراد أن يقيم احتفالاً كبيراً بعد انتهائه من عملية الخلق، فجمع حشدًا كبيراً من البشر بلغ عددهم سبعين ألفاً، كان أغلبهم من الموسيقيين والمغنيين. وكانت أجواء الحفل خرافية، إذ حضرت الطيور بأشكالها وألوانها الزاهية كلها، وشرعت تنطق بلغة البشر قائلة: «ألا يحقّ لنا أن نشارككم؟ ألسنا من مخلوقات الله؟» ثم طفقت تغرّد وتصدح بأجمل الألحان، فأصبح الجو «موسيقياً خلاقاً وساحراً»⁽⁹⁵⁾.

أما في مستوى الغناء الشعبي الإيزيدي، فيمكن أن نميّز نوعين من الأغاني؛ الأغنية الإيقاعية الخفيفة التي تترافق مع الرقص والدبكة في الأعراس والمناسبات الاجتماعية، والأغنية الملحمية التي يختلط فيها الواقع بالأسطورة، وأهم موضوعاتها وصف شجاعة الفرسان في ساحات المعارك، وبيان مشاهد الحياة القبلية وجمال الحبيبة وآلام الفراق. ويمكن أن تُؤدّى أغاني هذا النوع مع الموسيقى أو من دونها. ومن أشهر الأغاني الملحمية ملحمة البطل (درويشي عبدي/ عقدي) التي تتغنّى بالشجاعة النادرة والبطولة الخارقة لهذا الفارس الإيزيدي المقدم. وهذه الملحمة الغنائية عابرة لحدود بيئتها

http://www.altayaraldemokrati.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1123:2013-08-17-08-22-42&catid=39:2012-01-17-18-46-29&Itemid=83

⁽⁹³⁾ صباح كنجي، الموسيقى في الديانة الأيزيدية.

⁽⁹⁴⁾ شيار خليل، «قدسية الغناء والموسيقى عند إيزيديي سورية»، موقع مدونة وطن، 1-7-2011.

http://www.esyria.sy/aleppo/_print.php?site=aleppo&filename=201107011020011

⁽⁹⁵⁾ شيار خليل، «قدسية الغناء والموسيقى عند إيزيديي سورية».

الحياة الدينية والثقافية
للإيزيديين الكرد السوريين

الإيزيدية، يغنيها المطربون الكلاسيكيون الكرد⁽⁹⁶⁾ بروايات عدة، ولعلّ الرواية الأكثر انتشاراً هي تلك التي غناها باقي خضو. وقد لخص الكاتب والشاعر إبراهيم اليوسف حوادثها على النحو الآتي:

«تدور حوادث ملحمة درويشي عبيدي في كردستان، حيث لجأ والد درويش وأسرته إلى مرايع تمر باشا، زعيم عشائر الملليين، ليحتموا بها. يقع الفتى في حب عدلة ابنة الباشا، بعد أن تلتقي نظراتهما قرب النبع، فتولد بينهما قصة حب فريدة، لا يمكن أن تتكرر بالزواج، بسبب حاجز الدين. درويش من الإيزيديين الشرقيين، في حين إن الأميرة المللية كردية مسلمة. عندما يوح الفتى درويش بحبه لهذه الغادة الكردية الحسنة، يهرع أحد الحساد إلى والدها، لينم عليه، ويوغر صدره، فيخطط لقتله. عندما يتناهى إلى والد درويش ما يضمه الباشا لابنه، يقرر الابتعاد عن مضارب الملليين، ليفوت على الباشا فرصة المكيدة، غير أنه لا يفلح في ذلك. يعلن الباشا أنه يهب ابنته لأي فتى يحتسي فنجان القهوة، تحت خيمته، ويقبل بمواجهة أعدائه من الترك والجيس، فيتطع درويش لأداء هذه المهمة، وتفشل محاولات والده وشقيقه، وكل من حوله، بل والأميرة عدلة ذاتها، في ثنيه عن هذه المهمة التي لا تعني إلا أمراً واحداً، هو التخلص منه. درويش يعرف ذلك في قرارته، لكنه لا يتراجع، بل يخرج مع أحد عشر فتى من بينهم شقيقه سعدون، ذي الأربعة عشر عاماً، لمواجهة جيش عرمرم، يقارب الأربعة آلاف شخص، من المغيرين على الملليين، فيدفع حياته، وحياة شقيقه سعدون في تلك الواقعة التي لا ينجو منها غير فارس واحد. يؤكد درويش لأبيه ملحم أن الحب قاسٍ وأليم، ويذكره كيف أنه كان يحب شقيقة الباشا نفسها. بل يذكر أباه بأنه بعد سماعه بموت حبيبته تلك، قهراً، لأنها زوّجت بأحدهم في الرها بعد ثلاثة أيام فقط من زفافها إليه، اصطحب معه ولديه، وأمرهما بمساعدته في نبش قبرها، ثم طلب منهما الابتعاد عن القبر لأن جثتها كانت أتننت فيه، لينزل بمفرده ويناجيها، طالباً منها أن تنهض وتلحق به، من دون جدوى. يرضخ الوالد لرغبة ابنه ويعدّ العدة للذهاب معه إلى مضارب الباشا. الحبيبة نفسها تعرف أن والدها دبر مكيدة ضد حبيبها، فتحاول بكل ما لديها من حنكة ودهاء أن تتدخل لثني أبيها، بل وعاشقها. يقدم درويش على ارتشاف فنجان القهوة، عارفاً أنها قهوة موت حلمه، بل قهوة موته...»⁽⁹⁷⁾.

ثمة ملحمة غنائية أخرى تُعرف باسم (دلال/ دلالي عدولي)، وهي امتداد مكمل لـ (درويشي عقدي). (دلال) أي الحبيب المدلل، هو الاسم الذي أطلقت عليه عدلة (عدوله) على حبيبها درويشي عبيدي بعد مقتله. هذه الأغنية مرثية ملحمة غنتها (عدوله) على فراق (دلال)ها الذي مضى إلى حتفه سعياً وراء الظفر بـ (جدائلها الطويلة المحتاة). فهل تستحق (عدوله) هذا الحب العظيم كله وهذه التضحية الجسيمة؟ لنستمع إليها قبل إطلاق حكمنا عليها:

«... آه يا أماء،

⁽⁹⁶⁾ يُعرف هؤلاء المطربون باسم (dengbêj).

⁽⁹⁷⁾ إبراهيم اليوسف، «أغاني الإيزيديين وملاحمهم»، ملحق جريدة النهار، 23 آب/ أغسطس 2014:

سأقصّ ضفائري الطويلة، ضفائري المحنّاة
 سأعمل فيهما المقصّ وأجعل منهما عصبه أشدّها على جبين دلال
 وسأجعل من أطواقي الذهبية المحمودية رسنا ومقودا لحصانه
 سأخلع زوج الخلاخيل من قدميّ و[سأخلع] خزام أنفي
 وأجعلها حدوات ومسامير ناعمة لقوائم حصان (فارسي)
 سأضع ركبتني على ركبة حبيبي، وأتحدّث إليه
 وكلّما هاج قلبي، سأضغط بقوة لو وضعتها على المرمر لحفرت فيه عمق شبر وأربعة أصابع
 سأجعل الدم القاني بين ركبتينا فطراناً أسود...
 سأفتح له تخوم صدري العاجي الأبيض وأبيح له حالالا
 كحليب أمه...» (98).

(98) حنيف يوسف، (مترجم ومُعد)، دلال - ملحمة فلكلورية كردية، (دمشق، مطبعة الجاحظ، 1991)، ص 10-11.

تاسعاً: محطات في تاريخ الإيزيدية في سورية

بناءً على الأدلة التاريخية المتوافرة بين أيدينا، فإنّه بالإمكان القول إنّ وجود الإيزيدية في شمال غرب سورية يعود إلى بدايات القرن الثالث عشر الميلادي⁽⁹⁹⁾. ينقل ليسكو من كتاب (شرفنامه) للمؤرخ الكردي شرف خان البدليسي: «...أن أميراً كردياً يدعى مند اعترف له الأيوبيون بملكية قصير أنطاكية، التي كانت مأهولة حينها باليزيديين، وبالسيادة على أكرد جومه [وادي عفرين] وأكراد كلّس»⁽¹⁰⁰⁾. ولما توفي هذا الأمير بقي حكم إمارة كلّس في أيدي أبنائه وأحفاده، يقول البدليسي: «... لما مات مند قام مقامه ابنه عرب بك، وبعده تولى ابنه المير جمال، ثم خلف هذا بعد وفاته ابنه أحمد بك. وفي عهد هذا الأمير انقضت أيام دولة بني أيوب وانتقلت دولتهم عظيمة الشأن إلى المماليك الجراكسة. ولم يخضع أحمد لدولة الجراكسة، وقضى أيامه حاكماً مستقلاً إلى أن توفي عن ولدين هما: حبيب بك وقاسم بك»⁽¹⁰¹⁾.

وبناءً على ما ورد في هذا المقطع، يمكن أن نفترض أن حكم الأمير مند كان في بدايات القرن الثالث عشر، ذلك أنّ حفيده أحمد بك الذي كان الخليفة الثالث له شهد نهاية حكم دولة الأيوبيين في حلب عام 1260م⁽¹⁰²⁾. كذلك يمكن أن نستنتج من التعارض الذي يقيمه شرف خان بين إيزيدية القصير والكرد المسلمين في جومه أنّ الإيزيدية في القرن الثالث عشر كانوا ينتشرون في القسم الجنوبي من وادي عفرين (جومه) بالقرب من غزاوية، بينما كان أبناء جلدتهم المسلمون يقطنون القسم الشمالي منه. غير أننا لا نجد في الـ (شرفنامه) أي ذكر للإيزيدية في جبل سمعان، ما يعني أن استيطانهم في تلك المنطقة قد جرى في عهد لاحق⁽¹⁰³⁾.

(99) روجيه ليسكو، ص 235-236. انظر أيضاً: Sebastian Maisel, p.7.

(100) روجيه ليسكو، المصدر السابق. يقول صاحب الـ (شرفنامه) عن الأمير المذكور: «ومهما يكن (من اختلاف الرويات) فإنّ (مند) قد تمكّن في بادئ الأمر من جمع طائفة من الأكراد حوله، ورحل بهم إلى الشام ومصر، والتحق هناك بخدمة ملوك بني أيوب الذين أقطعوه ناحية (قصير) على مقربة من ولاية أنطاكية حيث توطّن بها مند وأتباعه في الشتاء. ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل إنّ جمعاً من الأكراد اليزيدية، الذين كانوا قاطنين في تلك الديار، من قبل، قد التفوا حول (مند) أيضاً، ممّا أفضى إلى علوّ شأنه وازدياد نفوذه يوماً فيوماً، وهرع إليه الأكراد من كل الجهات، وانضمّ إليه كذلك كل الأكراد القاطنين في جهتي (جوم) و(كليس). وقد عطف ملوك آل أيوب العظام على (مند) هذا فعينه في منصب أمير أمراء الأكراد في محروستي الشام وحلب، وأطلقوا يده في حكم هؤلاء الجماعة رتقاً وفتقاً، وقبضاً وبسطاً. وهكذا رفعوا مرتبته إلى أعلى المراتب الإدارية والعسكرية، وقد حدث في بادئ الأمر أن نازعه في هذا المقام السامي شيوخ (الأكراد) من اليزيدية المتشربين بين حماة ومرعش، فأفضى ذلك إلى امتشاق الحسام والمقاتلة أحياناً، بيد أن (مند) تغلب عليهم إذ جعلهم ينقادون له بالعنف واللفظ، والقهر والإحسان حتى تمّ له ما أراد من خضوع جميع أكراد تلك الديار لحكومته المطلقة...». انظر: شرف خان البدليسي، شرفنامه- تاريخ الدول والإمارات الكردية، محمد علي عوني (مترجماً)، يحيى الخشاش (مُراجِعاً ومُقدِّماً)، ج1، ط1، (دمشق، دار الزمان، 2006)، ص224.

(101) شرف خان البدليسي، ص224.

(102) روجيه ليسكو، ص 236.

(103) المصدر السابق.

عندما آلت دولة الأيوبيين إلى المماليك أواسط القرن الثالث عشر، رفض أمراء كلّس الاعتراف بهم، وثاروا عليهم مرات عدة. لكن في نهاية المطاف غرّلو عن الإمارة، وأُسندت الإمارة إلى زعيم إيزيدي آخر يُدعى الشيخ عز الدين، وكان ذلك نحو سنة 1500م. وعندما فتح العثمانيون سورية بقيادة السلطان سليم الأول أبقوا على امتيازات هذا الأمير وحقوقه. لم يكن لهذا الأمير أي وارث يخلفه بعد وفاته، فاستغل ذلك حكام كلّس السابقون واسترجعوا إمارتهم المسلوبة (104).

ابتداء من أواسط القرن السابع عشر بدأ احتكاك الأوروبيين بإيزيديي جبل الكرد من خلال الرحّالة والمبشرين المسيحيين. وقد أدّى الجهد التبشيري للآباء الكبوشيين إلى تعميد أفراد من الإيزيديين، غير أن الخلافات الداخلية بين الكبوشيين والكرمليين واليسوعيين حالت دون تعزيز العلاقة المسيحية الإيزيدية (105). وتؤكد روايات الرحّالة الأوروبيين أنّ أغلب الإيزيديين كانوا في ذلك الوقت رحلاً متنقلين (106).

في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حافظ إيزيديو جبل الكرد على نوع من الاستقلال السياسي، وكانت لهم خمسة إقطاعات كبيرات في غزاوية وباصوفان وقره باش وعرشي قيبار وقسطل جندو (107).

وعندما بدأ عهد الانتداب الفرنسي للمنطقة اختار الإيزيديون الوقوف مع الفرنسيين، وتطوّع بعضهم في (السرايا الخفيفة). وقد عيّنت سلطات الانتداب زعيم عرشي قيبار درويش شمو زعيماً دينياً للجماعة الإيزيدية في سورية. وفي عام 1928 راح درويش ضحية للانتقام، فخلّفه ابنه الشاب جميل آغا الذي كان قد تلقى بعض التعليم في المدرسة الأميركية في حلب (108). وقد جرى في عهده أول إحصاء رسمي للإيزيديين في عام 1932، ومُنحوا بطاقات شخصية ذُكر فيها انتماءهم الديني (سوري - يزيدي) وأحياناً كان يُضاف إليه الانتماء القومي أيضاً (سوري - يزيدي - كردي) (109).

وبعد استقلال سورية، سُحبت منه صلاحياته كلها الدينية والدنيوية بحجة تعامله السابق مع الفرنسيين، فاضطر إلى أن يقضي حياته في العزلة والانزواء إلى أن توفي في عام 1972 (110).

إنّ استقرار الإيزيدية في الجزيرة السورية أحدث عهداً منه لدى إيزيدية جبل الكرد. ووفقاً للمصادر المتوافرة بين أيدينا، فإنّ أول ظهور لهم في منطقة الجزيرة كان في القرن الثامن عشر، عندما جاءت عشيرة شريقان (شه رقان)، واستقرّت في

(104) المصدر السابق، ص 237.

(105) Sebastian Maisel, p. 8.

(106) Ibid.

(107) روجيه ليسكو، ص 238.

(108) روجيه ليسكو، ص 239.

(109) محمد عبدو علي، ص 116.

(110) محمد عبدو علي، ص 116.

الحياة الدينية والثقافية
للإيزيديين الكرد السوريين

منطقة عامودا بالتزامن مع مجيء قبيلة المليّة (ملان) التي كانت هذه العشيرة -شركيان- إحدى العشائر المنضوية تحت لوائها⁽¹¹¹⁾. وبعد فشل ثورة الشيخ سعيد پيران في تركيا عام 1925 التجأت أعداد كبيرة من الإيزيديين إلى الجزيرة برفقة الجماعات المسلمة التي يرتبطون بها. وآثر هؤلاء العيش مع عشائهم على الالتحاق بأبناء ملتهم في عامودا، وابتنوا لهم عددًا من القرى في محيط القامشلي⁽¹¹²⁾.

خاتمة

لا شك في أن الإيزيديين في سورية وعلى الأخص في منطقة جبل الكرد (كرد داغ) بسبب بعدهم عن المركز الروحي في منطقة الشيخان، وحرمانهم من تعلّم أصول دينهم في المدارس، وتناقص عدد رجال الدين الأكفيا، وتوقف جولات الطواويس (السنّاق) بينهم منذ ما يربو على عقدين، قد ابتعدوا كثيرًا عن جوهر دينهم، ونسوا كثيرًا من مآثورهم الديني. فاحتلت العادات والمعتقدات الشعبية المحلية حيّزًا مهمًا في حياتهم الدينية. وأصبح التبرّج والتقدّيس الذي يخصّون به مزارات أوليائهم المحليين وما يرافق ذلك من ذبح للقرابين وتقديم للنذور أهمّ من الالتزامات الدينية المفروضة عليهم.

أضف إلى ذلك أن كثيرًا من العادات المتوارثة المتعلقة بالمأكل والملبس والسلوك قد أخذت بالاختفاء في وقتنا الحاضر. وقد ترك الشباب الإيزيدي كثيرًا من المحظورات من قبيل حلق الشوارب وأكل الخس وغير ذلك من الأشياء. ليس هذا فحسب بل إن بعضهم تجاوز ذلك إلى الزواج من خارج دائرة الدين، الأمر الذي كان يُعدّ من أكبر (الكبائر) عند الإيزيدية ويكلّف فاعله تشهيرًا وطردًا من الدين⁽¹¹³⁾.

وإذا كان كبار السن من الإيزيدية يعدّون «الهجرة إلى البلدان الأوروبية بمثابة البدء بعملية انتحار بطيء للطائفة»⁽¹¹⁴⁾، فهل بات الخطر يهدّد مستقبل أتباع (طاووسي ملك) في سورية في ظل التزايد المطرد للهجرة؟

⁽¹¹¹⁾ محمد عبدو علي، ص 229. وكذلك شرف خان البدليسي، ص 225.

⁽¹¹²⁾ روجيه ليسكو، ص 237.

⁽¹¹³⁾ نزار أغري، «تحريم زواجها من غير طبقته يؤدي إلى العنوسة...»، صحيفة الحياة، العدد 14051، 4-9-2001، ص 17، ملحق شباب.

⁽¹¹⁴⁾ نزار أغري، «تحريم زواجها من غير طبقته...».

المصادر والمراجع

1- المراجع باللغة العربية

1. البديسي. شرف خان، شرفنامه: تاريخ الدول والإمارات الكردية، محمد علي عوني (مترجم)، يحيى الخشاب (مراجع ومقدم)، ط1، (دمشق: دار الزمان، 2006).
2. الخيون. رشيد، الأديان والمذاهب بالعراق، ج1، ط1، (ديي: مركز المسبار للدراسات والأبحاث، 2016).
3. الدمولوجي. صديق، اليزيدية، (الموصل: مطبعة الاتحاد، 1949).
4. الديوه جي. سعيد، اليزيدية، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003).
5. العبود. زهير كاظم، طاؤوس ملك، (السليمانية، دار سردم للنشر والطباعة، 2005).
6. العزاوي. عباس، تاريخ اليزيدية وأصل عقيدتهم، (بغداد: مطبعة بغداد، 1935).
7. باقسري. عز الدين سليم، مه رگه، ط1، (کردستان: مطبعة خبات، 2003).
8. بايزيدي. محمود، رسالة في عادات الأكراد وتقاليدهم، جان دوست (مترجمًا)، كاميران حوج (مراجعًا)، ط1، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث/كلمة، 2010).
9. بركات. مروان، عفرين عبر العصور، ط1، (حلب، دار عبد المنعم- ناشرون، 2008).
10. تيمور. أحمد باشا، اليزيدية ومنشأ نحلتهن، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014).
11. جندي. خليل، الإيزيدية والامتحان الصعب، ط1، (أربيل: دار آراس للطباعة والنشر، 2008).
12. جويده. وديع، الحركة القومية الكردية- نشأتها وتطورها، مارتن فان برونسن (مقدم)، مجموعة مترجمين، تدقيق غزي برو، ط1، (بيروت، دار الفارابي، 2013).
13. جيجو. أمين، القومية الأيزيدية: جذورها، مقوماتها، معاناتها، (بغداد، 2010).
14. د.م. دلال (ملحمة فلكلورية كردية)، حنيف يوسف (مترجم ومعد)، (دمشق: مطبعة الجاحظ، 1991).
15. علي. محمد عبدو، الديانة الإيزيدية والإيزيديون في شمال غربي سورية، (عفرين: طبعة خاصة، 2007).
16. فرحان. عدنان زياد، الكرد الإيزيديون في إقليم كردستان، (السليمانية: منشورات مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، 2004).
17. الكوراني. علي سيدو، من عمان إلى العمادية، ط2، (أربيل: دار آراس للطباعة و النشر، 2012).
18. ليسكو. روجيه، اليزيدية في سورية وجبل سنجار، أحمد حسن (مترجمًا)، ط1، (دمشق: دار المدى، 2007).
19. ملا خليل. أحمد، من أذربيجان إلى لالش، خليل جندي (مترجم ومعلق)، ط1، (أربيل: مطبعة حجي هاشم، 2006).

المراجع بلغة أجنبية

1. Gorogas. Jordi Tejel, Le mouvement kurde de Turquie en Exil, (Bern : Peter Lang, 2007).
2. Maisel. Sebastian, Syria's Yezidis in the Kûrd Dāgh and the Jazīra, (The Muslim World, Volume 103, JANUARY 2013).
3. Açıkyldiz. Birgül, Les Yézidis et le sanctuaire du Šeykh 'Adī, Mémoire de D.E.A. d'Histoire de l'Art Islamique, Tome I, (UNIVERSITÉ DE PARIS I PANTHÉON-SORBONNE, septembre 2002).
4. Tomas Bois, Connaissance Des Kurdes, (Beyrouth : khayats, 1965).
5. Habib Tawa, Les Yézidis, Revue des anciens de l'Inalco,) Paris, 2001).

موقع الكرد في الثورة السورية شركة أصيلة وضرائب باهظة

رياض علي

المحتويات

290.....	ملخص.....
291.....	مقدمة.....
291.....	انتفاضة آذار/ مارس 2004.....
295.....	الكرد والثورة.....
296.....	انتعاش الحالة الوطنية.....
298.....	حزب الاتحاد الديمقراطي.....
300.....	الحراك السياسي للكرد في الثورة.....
303.....	خلافات إيجابية.....
305.....	حزب العمال الكردستاني.....
307.....	مواقف سلبية وانتكاسة وطنية.....
308.....	الحراك العسكري للكرد في الثورة.....
312.....	خاتمة.....
312.....	مرجع.....

موقع الكرد في الثورة السورية
شركة أصيلة وضرائب باهظة

ملخص

على امتداد تاريخ سورية الحديث، بخاصة منذ استلام حزب البعث العربي الاشتراكي السلطة بانقلاب عسكري في 1963/3/8، وحتى هذه اللحظة، لم يكن الشعب الكردي في سورية جزءًا من السلطة مثل باقي مكونات الشعب السوري، بل كان أحد ضحايا هذا النظام، وحين اندلعت الثورة السورية الراهنة، كان الكرد السوريون من أوائل المشاركين والمنخرطين فيها.

وبالتوازي مع مشاركتهم في الثورة السورية على نظام الاسد، منذ أيامها الأول، يرى الأكراد أنه كان من الواجب أن تُضمّن حقوقهم المدنية والسياسية في سورية المستقبل، من خلال النص على ذلك دستوريًا، وأن هذا المطلوب لا يمثل جرمًا، ولا سيما أنهم خبروا بطش السلطات الحاكمة التي تزعم أنها تحكم باسم (الأكثرية) في سورية، وكذا الحال في دول الجوار أيضًا. وعلى الرغم من عدم التعامل الإيجابي مع المطالب والحقوق الكردية، بقي الكرد السوريون مشاركين في الثورة السورية. ولكن من الضروري إزالة هذه المخاوف أو على الأقل الحد منها بصيغ مكتوبة.

قبل الثورة السورية وفي أثنائها، حاول الأكراد التأكيد أنهم جزء لا يتجزأ من سورية والشعب السوري بمكوناته كلها. ولم يناد أي حزب كردي في بياناته ومؤتمراته بالانفصال عن الدولة السورية، بل بخلاف ذلك طالبوا بوحدة سورية وتعزيز أواصر الأخوة العربية الكردية. هذه الأواصر التي عمل النظام السوري عقودًا على تمزيقها، ونجح في ذلك إلى حد ما. لكن كان هنالك دومًا تشكيك في النيات الكردية واتهام بالانفصالية، جريًا على العادات والتقاليد البعثية. ويبدو أن بعض الأصوات المناهضة للحقوق والمطالب الكردية، في أثناء الثورة، خدمت النظام السوري في ذلك أيضًا، ومهدت له الطريق لتحقيق غاياته.

هنالك انطباع وشعور، يكاد يكون عامًا لدى النخب الكردية، مفاده؛ إن الثورة السورية أو من يزعم تمثيلها من قوى المعارضة السورية، لم تنصف أبناء الشعب الكردي، وأن القطع مع ذهنية حزب البعث وتركته، لم تنجح الثورة السورية، في إحداثه لدى قوى المعارضة السورية.

مقدمة

في كثير من الورشات وحلقات المناقشة التي حضرتها في سنوات الثورة السورية التي انطلقت في آذار/ مارس 2011، كثُر الحديث عن دور الأكراد في الثورة السورية، حتى إن بعض الورشات والندوات سُميت بعناوين تصبّ في هذا الاتجاه، من مثل؛ (دور الكرد في الثورة السورية)، (أكراد سورية الواقع والمأمول)، (الحوار العربي الكردي)، (الأكراد والعرب: المخاوف والمشاركات) وغير ذلك من تسميات وعناوين يُستشف منها وجود جدل كبير في هذا الموضوع. وسط ذلك، ثمة من يرى أن دور الكرد، كان سلبياً. وآخرون يرون أنه كان محايداً متفرّجاً منتظراً ما ستؤول إليه الأوضاع. في حين يرى بعضهم أن دور الكرد كان إيجابياً، وكانوا من المشاركين الأوائل في الثورة. وثمة من يرى ضرورة التفريق بين الحركة السياسية الكردية والمجتمع المدني الكردي غير المتحرّج. وهناك آراء مفادها: إن الكرد، شأنهم شأن باقي مكوّنات الشعب السوري؛ منهم من التحق بالثورة منذ بداياتها، ومنهم من وقف موقفاً رمادياً متفرّجاً، ومنهم من وقف إلى جانب النظام السوري، وحاول مساعدته في وأد الثورة السورية.

لا شكّ في أن هذه الآراء، على تنوّعها واختلافها وتضاربها أحياناً، تعكس مواقف أصحابها من الكرد ودورهم الراهن، وربما دورهم السابق في سورية. ونقطة التلاقي بين هذه الآراء كلها، أنه كان هنالك شيء يشبه التمرس خلفها، ولكل شخص مسوغاته وحججه التي قد لا تعجب أصحاب الرأي الآخر. وانطلاقاً من أنه ليس لأحد ادّعاء امتلاكه الحقيقة المطلقة، تأتي هذه الدراسة المقتضبة، بهدف تسليط الضوء على موقع الكرد في الثورة السورية.

انتفاضة آذار/ مارس 2004

أظن أنه من الضرورة بمكان التطرق إلى انتفاضة الكرد على النظام السوري عام 2004، لأنها أخذت حيزاً كبيراً من المناقشة والولم والعتاب لدى كثير من الأكراد بعد اندلاع الثورة السورية عام 2011. إذ عدّ بعض الأكراد أن شركاءهم السوريين من العرب والسريان وباقي المكوّنات -وبالأخص من هم داخل سورية- خذلوهم في تلك الانتفاضة، وسوغوا قمع النظام السوري لأيّ حراك كردي في سورية، بحجة التطاول على سورية (المقاومة)⁽¹⁾، وفي أحسن الأحوال وقفوا موقف المتفرّج، وفي المقابل يرد بعض السوريين العرب بأنها لم تكن انتفاضة، وإنما كانت حركة شعبية، ورد فعل على ما حصل في مباراة كرة قدم بين نادي الجهاد ونادي الفتوة القادم من دير الزور، ولم يكن ثمة حراك سياسي يسبق تلك الحوادث. ولم تكن ثمة أهداف واضحة لدى الأكراد، لكن، بعد اندلاع الثورة السورية أصبح الشركاء السوريون في المعارضة ينظرون إلى ما جرى في سنة 2004 في المدن الكردية السورية على أنها انتفاضة⁽²⁾. ويرد الطرف الكردي بالمقابل، وهل

(1) حوار مع الناشط الكردي آلان حصاف (أحد المشاركين في انتفاضة 2004) منشور في موقع سورية الحرة للأبدي في 2016/5/27 على الرابط:

<https://goo.gl/yYCb6>

(2) بيانات الائتلاف الوطني لقوى المعارضة السورية بخصوص ذكرى انتفاضة 12 آذار/ مارس 2004

<https://goo.gl/tlyfYV>

موقع الكرد في الثورة السورية
شركة أصيلة وضرائب باهظة

كانت ثورة 2011 ثورة مخطط لها؟ ألم تكن نتيجة قيام بعض الأطفال في درعا بكتابة عبارات تدعو إلى الحرية في سورية متأثرين بما حدث في مصر وليبيا؟ أليست الثورات كلها تبدأ شرارتها بسبب بسيط يشند أواره نتيجة عقود مترامية من القهر والحرمان؟، وهكذا تتوارد المساءلات والسجلات من الطرفين، وربما تخفي في طياتها اتهامات متبادلة.

بدأت انتفاضة القامشلي في 12 آذار/ مارس 2004، وهو موعد لقاء فريقَي الجهاد والفتوة في الملعب البلدي بالقامشلي، كان الشد والجذب الذي حدث بين الجماهير الرياضية قبيل اللقاء الكروي كافياً لتحويل ذلك النهار الرياضي إلى كابوس مربع سقط فيه عشرات القتلى والجرحى من الكرد بأيدي قوات الشرطة والأمن، ما حدا بأبناء المدينة إلى الخروج بعشرات الآلاف في الأيام التالية، في تظاهرات احتجاج قوبلت باستخدام مُفرط للقوة. وهو ما أدى إلى سقوط مزيد من الضحايا. واعتقال مئات والتنكيل بهم، إضافةً إلى نهب البيوت والمحال التجارية العائدة إلى المواطنين الكرد من قبل أنصار النظام والمحسوبين عليه. وهو ما أطلق عليه السوريون بعد بدء ثورتهم اسم ظاهرة (التعفيش)⁽³⁾.

ولم تقتصر تلك الاحتجاجات على مدينة القامشلي وباقي مدن الجزيرة السورية وبلداتها وحدها بل امتدت إلى دمشق العاصمة، مروراً بحلب وعفرين وكوباني/عين العرب، وصارت سيرة على كل لسان وعناوين رئيسة في الصحف اللبنانية والخليجية والأجنبية معظمها، حتى إن الفضائيات العربية والأجنبية والكردية خصصت برامج حوارية وإخبارية خاصة بهذه الانتفاضة⁽⁴⁾. ولأول مرة في تاريخ الحكم الأسدي حُطّم تمثال حافظ الأسد في مدينة عامودا في 13/3/2004 على أيدي أبناء عامودا⁽⁵⁾.

وكعادته حاول النظام السوري أن يتظاهر بأنه لا توجد مشكلة كردية في سورية، إذ ورد على لسان وزير الداخلية السوري آنذاك اللواء علي حمود بأنه «لا توجد مشكلة كردية في سورية، وأن سورية تحمي الأكراد الموجودين على أرضها». ونفى «أن يكون أحد الأكراد في سورية قد سُحبت منه جنسيته. لأن الجنسية حق للمواطن كردياً كان أم عربياً»⁽⁶⁾، إلا أن رئيس الحكومة السورية حينئذ المهندس محمد ناجي عطري خرج بتصريح مناقض، ورأى «أن مشكلة الأكراد في سورية مزمنة وتعود إلى إحصاء عام 1962 وبقي قسم منهم دون بطاقات هوية ودون أوراق ثبوتية. وأكد على عزم حكومته إيلاء الاهتمام اللازم لوضع حد نهائي لهذه القضية»⁽⁷⁾. ولا يخفى على أحد أن هذا الكلام غير صحيح (علي حمود) لأن الرئيس السوري بشار الأسد سيمنح الجنسية السورية للأكراد المجردين منها بُعيد اندلاع ثورة 2011.

(3) حسين جليبي، «القضية الكردية في سورية: سلسلة مقالات»، موقع السوري الجديد، ج2، على الرابط:

<https://goo.gl/hn1TF1>

(4) فاروق حجي مصطفى، الكرد السوريون والحراك الديمقراطي، (بيروت، ناشرون، 2012)، ص46.

(5) فيلم وثائقي قصير عن انتفاضة قامشلي 2004 من إنتاج تسمية عامودا نشر في 13/3/2013 منشور على الرابط:

<https://www.youtube.com/watch?v=qilTiqGhCyg&feature=youtu.be>

(6) أحداث القامشلي آذار/مارس 2004 من المؤامرة إلى الحركة الشعبية السلمية، لجنة الثقافة والإعلام لحزب الوحدة الديمقراطي الكردي في سورية/ يكتبي، ص56.

(7) أحداث القامشلي آذار/مارس 2004 من المؤامرة إلى الحركة الشعبية السلمية، ص66.

لقد ذهب النظام السوري إلى أبعد من ذلك وردد الأسطوانة المشهورة التي ستصبح أعلى صوتاً وأكثر نشاطاً بعد اندلاع الثورة السورية 2011، ألا وهي أسطوانة المؤامرة الخارجية على سورية (قلب العروبة النابض)، إذ إن نائب الرئيس السوري -آنذاك- عبد الحليم خدام اتهم (أطرافاً خارجية) باستغلال الاضطرابات في المناطق ذات الأغلبية الكردية في سورية، وليس بوسع أحد النيل من (الوحدة الوطنية)، ولم يقدم توضيحات بخصوص المقصود بالأطراف الخارجية، لكن من الواضح أن الولايات المتحدة الأميركية كانت على رأس قائمة تلك الأطراف الخارجية، وهذا ما دفع آدم اربلي المتحدث الرسمي باسم وزارة الخارجية الأميركية -آنذاك- إلى رفض تلك الاتهامات، وقال «نحن لا ندعم الانفصال نحن ندعم الممارسة السلمية لحقوق الناس في إطار وحدة الأراضي، وأضاف ان فكرة الدعم الأميركي لانفصال كردي في سورية محض تكهنات»⁽⁸⁾.

وحاولت الأحزاب الكردية آنذاك تهدئة الوضع بمخاطبة الرئيس السوري بشار الأسد ببيان مؤرخ في 2004/3/15 طالبت من خلاله السلطات السورية بإطلاق سراح المعتقلين جميعهم بعد هذه الحوادث، ووضع حد للأعمال الاستفزازية التي تقوم بها سلطات الأمن، ورفع الحصار المفروض على بعض المناطق والأحياء الكردية، وبخاصة في ضاحية دمر - زورافا- (وادي المشاريع)، وإعادة المياه والكهرباء المقطوعة منذ أيام، ومحاسبة المسؤولين عما حصل، وتعويض المتضررين، وإفساح المجال لحوار وطني جاد ومسؤول للوقوف على الحقيقة الكردية في سورية⁽⁹⁾، وكانت هذه المطالب بسيطة جداً مقارنة بتلك التي طالب بها مركز دمشق للدراسات النظرية والحقوق المدنية - السويد، إذ طالب النظام السوري بإلغاء الأحكام العرفية وقانون الطوارئ وإعادة الجنسية السورية للمواطنين المجردين منها في إثر إحصاء 1962، وتأكيد حق المواطنة لأبناء الشعب السوري كلهم، ومنح الحق الثقافي واللغوي للمكونات كلها، وإغلاق ملفات الاعتقال السياسي وعودة المنفيين،⁽¹⁰⁾ إلا إن النظام السوري كان قد اتخذ قراره بإخماد الانتفاضة بالحديد والنار، إذ إن المكتب التنفيذي لمحافظة الحسكة اجتمع مع رؤساء الفروع الأمنية في 2004/3/12 ليلاً، أي بعد ساعات من بداية الحوادث، واتخذ قراره رقم 2/690، وقرر فيه الوقوف بحزم أمام (التخريب) في المدن الآمنة «في محافظة الحسكة وإطلاق النار على مثيري الشغب ومثيري النزعات الطائفية وكل من تسول له نفسه المساس بوحدة الأراضي العربية السورية»، وإلقاء القبض على كل من لا يمثل (للقانون) ممن تتراوح أعمارهم بين عشر سنوات وستين سنة، وبأن الفروع الأمنية تمارس صلاحياتها وفق قانون الطوارئ المطبق في سورية⁽¹¹⁾.

لم تكن الانتفاضة الكردية في ربيع عام 2004 محض ردة فعل عفوية على حوادث ملعب كرة القدم، وما أعقب ذلك من قتل للمتظاهرين والمشييعين بدم بارد من أجهزة الأمن السورية، واعتداء على ممتلكات المواطنين الكرد من

(8) أحداث القامشلي آذار/مارس 2004 من المؤامرة إلى الحركة الشعبية السلمية، ص 57

(9) أحداث القامشلي آذار/مارس 2004 من المؤامرة إلى الحركة الشعبية السلمية، ص 10.

(10) أحداث القامشلي آذار/مارس 2004 من المؤامرة إلى الحركة الشعبية السلمية، ص 7.

(11) أحداث القامشلي آذار/مارس 2004 من المؤامرة إلى الحركة الشعبية السلمية، ص 5.

موقع الكرد في الثورة السورية
شركة أصيلة وضرائب باهظة

شبيحة النظام بل كانت صبيحة مدوية جسدت المعاناة الكردية المغيبة في سورية في مدى عقود⁽¹²⁾، إذ تعرّض الكرد لاضطهاد قومي تاريخي، وكانت أولى الضربات التمييزية من جانب السلطات السورية للكرد هي إحصاء 1962 الذي نزع الجنسية عن 20 في المئة من الكرد، بحجة أنهم من المهاجرين الأجانب، وحرمانهم حقوقهم في التعليم والصحة والعمل.. إلخ، ومشروع الحزام العربي، وتعريب أسماء القرى والبلدات الكردية، ومنع استخدام اللغة الكردية في دوائر الدولة⁽¹³⁾، ورفض الكرد في الكليات العسكرية إلا في حالات نادرة⁽¹⁴⁾ وغير ذلك، تلك السياسات والممارسات الشوفينية والعنصرية كلها؛ كانت نازاً تحت الرماد. وظن الكرد أنه قد جاء الوقت الملأئم لنفخ الهواء في تلك النار، إلا أنها بقيت انتفاضة يتيمة وأُخمدت بعد أيام عدة فقط بوحشية بالغة من النظام. ووثقت منظمة العفو الدولية استمرار النظام في نهجه القمعي في عهد بشار الأسد، إذ ذكر تقريرها الصادر عام 2005 بعنوان (وضع الأكراد في سورية)، «استمرار ممارسات التعذيب هو الخيار الذي غالباً ما آثرت الأجهزة الأمنية اللجوء إليه، كلما واجهت تظاهرات جماهيرية أو قلاقل، كذلك التي اندلعت بين أفراد الأقلية الكردية في آذار 2004 وتحديث التقارير حينها عن اعتقال ما يربو على ألفي شخص، تعرض جُلهم للتعذيب»⁽¹⁵⁾.

وهكذا عاد الكرد إلى حياتهم المعهودة في ظل نظام البعث، حيث الخوف الدائم والاعتقالات بين الفينة والأخرى باتهامات معدة سلفاً، من مثل محاولة اقتطاع جزء من أراضي الدولة، ووهن نفسية الأمة، ومحاولة النيل من النظام الاشتراكي، وما إلى ذلك من اتهامات كانت تُطلق جزافاً. وعادت الأحزاب إلى العمل السري المعتاد، وبقيت تعمل ضمن الوسط الكردي حتى ظهور ائتلاف (إعلان دمشق للتغيير الديمقراطي) في تشرين الأول/ أكتوبر 2005، إذ انضمت بعض الأحزاب والشخصيات الكردية إلى هذا الائتلاف إلى جانب المعارضة العربية السورية، وتعاملت معه على أنه تحالف مرحلي ليس أكثر⁽¹⁶⁾، وبقيت الأمور في حال سبات إلى أن اندلعت الثورة السورية 2011.

(12) عبد الباسط سيدا، الكرد والثورة السورية: التصور، الواقع، العلاقة بفصائل المعارضة السورية، ورقة قدمت في مؤتمر مجلس الكرد السوريين في السويد، ستوكهولم في 2011/3/28.

(13) ففي عام 1986 أصدر محافظ الحسكة القرار رقم 1012/س/25 منع بموجبه التحدث باللغة الكردية في أماكن العمل، وفي عام 1989 أصدر محافظ الحسكة محمد مصطفى مبرو القرار رقم 1865/س/25 ليؤكد هذا المنع من جديد، ويضيف إليه منع الأغاني غير العربية في الأعراس والأعياد (التقرير السنوي لحال حقوق الإنسان في سورية لعام 2009 الصادر عن المنظمة الكردية للدفاع عن حقوق الإنسان والحريات العامة في سورية DAD ص46).

(14) مروان عبد الرزاق، الثورة السورية والمسألة الكردية، (برنامج دعم الحوار والثقافة - صالون هنانو، 2017/2/9) على الرابط <http://harmoon.org/archives/3855>

(15) ربما فليحان، حين شرعت الجدران بالكلام، (اتحاد الديمقراطيين السوريين، 2014)، ص 192.

(16) صبا مدور، «قراءة سريعة في تاريخ الحراك السياسي الكردي في سورية»، 2016/3/16، على الرابط:

<https://goo.gl/dWsE46>

الكرد والثورة

انطلقت الثورة السورية والأحزاب السياسية السورية العربية منها والكردية كانت في أسوأ حالاتها، خلافات وانشقاقات، وغياب وضوح الرؤية، وضعف تنظيمي، وعزلة جماهيرية. ومع ذلك، ظنت قيادات هذه الأحزاب، انطلاقاً من قراراتها الخاطئات لمسار تطور الحوادث ومآلاتها، بأن الآخرين سيغيرون، وينجزون كل شيء، وستكرّر تجربة العراق في سورية. ومن ثمّ كانت العقلية السحرية، التي ترغب في أسهل الحلول وأسرعها، ومن دون تحمّل أي مشقّات أو القيام بأي جهد هي المهيمنة والموجهة لسلوكات هذه القيادات. أما على صعيد القيادات الكردية، فقد ظنت أن تجربة كردستان العراق ستكرر ثانية، وذلك بناء على استنتاج وهمي يقوم على إجراء تماهٍ ميكانيكي بين خصوصية وضع الكرد في سورية والعراق، ومن دون إعطاء أي حساب لوقائع التاريخ والجغرافيا والحجم السكاني، والجانب التنظيمي، والتاريخ النضالي، وواقع وجود شخصيات كاريزماتية في كردستان العراق، يفتقدها الكرد في المناطق الكردية في سورية⁽¹⁷⁾. علاوة على غياب أحزاب سياسية كردية قوية تحظى بجاذبية جماهيرية، وهي فرق هامشية معظمها يقودها رجل واحد، ويتخذ فيها الزعيم القرارات معظمها. وتقيم أقوى الفصائل علاقات مع الزعماء الأكراد خارج سورية مثل مسعود بارزاني وجلال طالباني في العراق، ورئيس (حزب العمال الكردستاني) عبد الله أوجلان في تركيا. ثم إن الاعتقالات والاختراقات من الدوائر الأمنية للنظام قد أضعفتها إضعافاً كبيراً. وتفضيل الأجيال الأكبر سنّاً لسياسة التوافق وتسوية الخلافات على المواجهة، حدّ من تأثيرها أيضاً. وأفضت مثل هذه القضايا بكثير من الناشطين الأكراد إلى تجنب إطار الأحزاب بالكلية⁽¹⁸⁾.

⁽¹⁷⁾ عبد الباسط سيدا، «موقع الكرد من الثورة السورية وتفاعلهم معها: ورقة قدمت إلى اللقاء الحواري الأول في صالون هنانو»، (مركز حرمون للدراسات المعاصرة، برلين 13 و14 آب 2016).

⁽¹⁸⁾ باراك بارافي، السياسات السيئة للأكراد في سورية، (موقع معهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى في 2013/12/18)، على الرابط:

موقع الكرد في الثورة السورية
شركة أصيلة وضرائب باهظة

انتعاش الحالة الوطنية

كانت الثورة السورية عند انطلاقها فرصة للسوريين بعامة للتعارف من جديد. وبدأت مكوثات الشعب السوري باكتشاف بعضها، وأزالت التظاهرات التي عمّت المحافظات السورية كثيرًا من الوهم الناجم عن الجهل بالآخر، الشريك في الوطن، وشكّلت فرصة سانحة للشعب السوري، لإعادة إنتاج هويته الغنية والمتنوعة. فكانت جمعة (آزادي) في 2011/5/20 وجمعة الوفاء لانتفاضة الكرد 2004 في 2012/3/9 على سبيل المثال، تعبيرًا عن انفتاح المكون العربي على شريكه الكردي، وتأكيدًا رمزيًا، على حق الاعتراف بلغته، في المقابل، كانت التظاهرات في المناطق ذات الأغلبية الكردية التي تنادي بالشراسة في المصير حتى الموت مع درعا، وحمص، وغيرهما من المحافظات العربية في سورية، دليلًا على انفتاح الكرد على العرب أيضًا، والإيمان بوحدة المصير، ووحدة المعاناة ضد نظام الطاغية⁽¹⁹⁾.

ونظرًا إلى أن الأكراد السوريين عانوا كثيرًا سياسات العنصرية التمييزية منذ استلام حزب البعث العربي الاشتراكي للسلطة، وحتى اندلاع الثورة السورية 2011. إذ كان هذا الحزب هو الحزب القائد للدولة والمجتمع وفق المادة الثامنة من دستور سورية لعام 1973 التي ألغيت نظريًا في دستور 2012، تحت الضغط الشعبي، ومحاولة من النظام إيهام السوريين بالاستجابة إلى بعض مطالبهم. لذلك لم يكن غريبًا أن يكون الكرد من المشاركين الأوائل في التفاعل مع الثورة السورية، والخروج بتظاهرات عارمة في المدن الكردية معظمها بعد درعا وبناباس مباشرة⁽²⁰⁾، وصارت التظاهرات تملأ شوارع مدن عامودا والقامشلي وديريك/المالكية والدرباسية وكوباني/عين العرب وعفرين، وامتدت إلى الأكراد الموجودين في دمشق وحلب ولا سيما حي ركن الدين وزورفا/ وادي المشاريع في دمشق والأشرفية في حلب⁽²¹⁾، ومثلت بلدة عامودا في الحسكة أقرب معادل كردي إلى بلدة (كفرنبل المحتلة) من حيث خفة الدم والتعليقات الساخرة والمأسوية في آن⁽²²⁾. لكن كان زخم التظاهر والحراك الشعبي في عفرين ليس كباقي المدن الكردية لأنها كانت تحت سيطرة حزب الـ (PYD) الذي كان لديه توجه سياسي، يمنعه من الخروج في هذه التظاهرات السلمية المنادية بالحرية، بل ذهب إلى حدّ منع ناشطيه من النزول إلى الشارع⁽²³⁾. وقد عرض ناشطون أكراد من عفرين عدم رضا PYD عن القيام بأي تظاهرة في عفرين أو في المناطق التي له فيها سيطرة واضحة⁽²⁴⁾.

(19) عمر الحداد وطريف الخياط، مدخل إلى المسألة الكردية بين الحقوق والواقعية السياسية: برنامج دعم الحوار وتنمية الثقافة، صالون هنانو، (مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 27 نيسان/ أبريل 2017).

(20) فؤاد عليكو، «الكرد والثورة السورية»، موقع **السورية نت**، 2015/2/3، على الرابط: <https://goo.gl/G7smvv>

(21) مقطع فيديو منشور بتاريخ 2012/3/12 على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=3ORcm2H-ZkE>

(22) ياسين الحاج صالح وبكر صديقي، المسألة الكردية والثورة: أية مخاطر وأية فرص، 2012/7/24، موقع الجمهورية على الرابط:

<http://aljumhuriya.net/172>

(23) ماريا فانتايب، «أكراد سورية بين الثورة والأنظمة»، موقع **مركز كارينجي للشرق الأوسط**، 2011/10/16 على الرابط:

<http://carnegie-mec.org/2011/10/16/ar-pub-45762>

(24) غسان المفليح، «المسألة الكردية في الثورة السورية»، موقع **إلاف**، العدد 5879 تاريخ 2017/6/26 على الرابط:

<http://elaph.com/Web/opinion/2013/11/850576.html>

وأُلِّفت التنسيقيات في المدن الكردية بجهد الشباب الكردي لمواكبة الحوادث في الساحة السورية عمومًا والتفاعل والتنسيق معها. ومن ثَمَّ كانت الحالة الوطنية السورية طاغية على الحالة القومية الكردية لدى الشباب الكردي. وجرى في البداية رفع أعلام الثورة السورية (علم استقلال سورية من الانتداب الفرنسي). وبعد مدّة من الزمن بدأت الأعلام الكردية تسير جنبًا إلى جنب علم الثورة. وأُظن أن هذا الأمر لم يكن سليبيًا، بل كانت الغاية إطلاع الشارع السوري على مدى مشاركة الكرد في الثورة وإرسال رسالة إلى النظام السوري بأنهم يسرون مع إخوانهم السوريين في درعا وبانياس وكفرنبل وحمص وباقي المدن السورية الثائرة.

ولم يقتصر الحراك الشعبي على الأكراد المستقلين فحسب بل ضمت كثيرًا من قواعد الأحزاب الكردية. وحاول النظام السوري عبر أذرعه الأمنية غض الطرف عن التظاهرات التي تحدث في المدن والبلدات الكردية، ولم يتعامل معها بالطريقة الوحشية ذاتها التي تعامل بها مع الاحتجاجات في باقي المدن، في محاولة منه لزرع الفتنة بين مكونات الشعب السوري من خلال إيهام باقي المكونات، ولا سيما المكون العربي، بأن انخراط الكرد في الثورة ليس إلا شكليًا، وبأنه توجد علاقة مشبوهة بينه وبين النظام. وإرسال رسالة ضمنية إلى الأكراد بأن مشاركتهم لن تكون فاعلة. وظنًا منه أن مثل هذا (التطنيش) سيبعث الملل في أنفس الكرد ويدفعهم إلى هجر الثورة. وزيادة على ذلك، لجأ إلى محاولة رشوة الكرد من خلال إصدار المرسوم رقم 49 في 7 نيسان/ أبريل 2011، أي بعد أقل من شهر لانطلاق الثورة، ليعيد الجنسية إلى الكرد المحرومين منها منذ 1962. وأُفرج عن المعتقلين الكرد⁽²⁵⁾. إلا أن ذلك كله لم يثن عزيمة الشارع الكردي وإصراره الذي عبّر عن مطالبه الواضحة والصريحة عندما قال (لا نريد جنسية نريد حرية)⁽²⁶⁾.

وعندما أيقن النظام أن محاولات الترغيب كلها باءت بالفشل لجأ إلى سياسة التهيب من خلال استدعاء بعض الناشطين الكرد إلى الفروع الأمنية وتوقيف بعضهم، وإلى إطلاق يد الأجهزة الأمنية في استخدام الرصاص الحي على المتظاهرين. ونجم عن ذلك قتل بعض المتظاهرين. ثم لجأ إلى الأسلوب الذي قام باتباعه في كثير من المدن السورية الهادئة نسبيًا، التي لم تخرج عن سيطرته بعد، وهو عهدة المحافظة على (الأمن) وقمع المتظاهرين إلى مجموعة من الشباب من ذوي السمعة السيئة (الزعران) الذين أفرج عن أغلبهم من السجون السورية بموجب مراسيم عفو رئاسية وتشريعية.

(25) مروان عبد الرزاق، «الثورة السورية والمسألة الكردية: برنامج دعم الحوار والثقافة»، (صالون هنانو، 2017/2/9)، على الرابط:

<http://harmoon.org/archives/3855>

(26) حسن شندي، «أزمة الأحزاب الكردية وإعادة بناء الحركة الكردية»، 2016/10/3 على الرابط:

<http://www.akhbaar.org/home/2016/10/218265.html>

موقع الكرد في الثورة السورية
شركة أصيلة وضرائب باهظة

حزب الاتحاد الديمقراطي

سلم نظام الأسد مهمة قمع التظاهرات إلى حزب الاتحاد الديمقراطي (الفرع السوري لحزب العمال الكردستاني التركي) الذي أدى المهمة في المدن الكردية بحجج كثيرة منها رفع علم إقليم كردستان العراق إشارة إلى العلم الكردي، وأن المتظاهرين مرتبطين بالخارج ولا سيما تركيا، وكان وما يزال هذا الحزب يطلق على المعارضين لقب (أردوغانيين) إشارة إلى رئيس تركيا رجب طيب أردوغان. وبهذه الوسيلة إضافة إلى شن هجمات شرسة أودت بحياة عددٍ من الشباب الثائر الحر⁽²⁷⁾، استطاع هذا الحزب إخماد الحراك الشعبي الثوري في المدن ذات الأغلبية الكردية. وبالتزامن مع خمول الحراك الشعبي في باقي المدن السورية نتيجة تحول الثورة من الحالة السلمية إلى حالة العسكرة، التي كان يرى فيها النظام السوري حلاً لاستمرار بقائه في السلطة أطول مدة ممكنة.

وارتكب الحزب المذكور مجزرة في مدينة عامودا التي راح ضحيتها ستة من المتظاهرين المدنيين، وجُرح عشرات في 2013/6/27 على أيدي قوات الحماية الشعبية التابعة لحزب الاتحاد الديمقراطي بعد أن ردد المتظاهرون «عامودا حرة حرة شبيحة تطلع برا»⁽²⁸⁾. وقبل ذلك بعام تقريباً ارتكبت قوات الـ PYD بمساعدة الأمن السوري مجزرة بحق آل الشيخ نعسان في مدينة عفرين، إذ أعدم اثنان منهم وقتل الثالث تحت التعذيب، واعتقل بعض آخر، وحرقت منازلهم، نتيجةً لمواقفهم المؤيدة للثورة السورية⁽²⁹⁾.

واغتيل وقتل كثير من الناشطين الكرد الفاعلين في الحراك المدني ضد نظام الأسد كالناشط جوان القطنة من أهالي مدينة الدراسة في الحسكة في 2012/3/29 وأحمد فرمان بونجغ في 2013/9/1 في أوضاع غامضة. ووجهت أصابع الاتهام إلى قوات الحماية الشعبية كونها تتبع لسلطة الأمر الواقع في المنطقة الكردية في سورية⁽³⁰⁾. إضافة إلى اختفاء كثير

⁽²⁷⁾ زرادشت محمد، «مستقبل أكراد سورية»، موقع مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2017/2/9، على الرابط:

<http://harmoon.org/archives/3864>

⁽²⁸⁾ لمزيد من التفاصيل شاهد الفيلم الوثائقي المعد من منظمة هيومان رايتس ووتش حول انتهاكات PYD على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=kk1R_j-R0l4&feature=youtu.be

وكذلك موقع الحزب الديمقراطي الكردستاني - سورية على الرابط:

<https://www.pdk-s.com/a/hawall/ku/688-ytyrtyty>

⁽²⁹⁾ لمزيد من التفاصيل يرجى مراجعة موقع كوباني كرد على الرابط:

<http://www.kobanikurd.com/archives/7554>

⁽³⁰⁾ لمزيد من التفاصيل راجع موقع جريدة نيوزستر على الرابط:

<http://www.newscenter.news/ar/news/view/5050.html>

وكذلك موقع يكتي ميديا على الرابط:

<http://yekiti-media.org/archive/nuce.php?z=ar&id=7825>

من الناشطين الكرد في الأوضاع ذاتها. وما يزال مصيرهم مجهولاً كحال الناشط الكردي أمير حامد؛ أحد مؤسسي المنظمة الوطنية للشباب الكرد (SOZ) التي حملت قوات الـ (PYD) مسؤولية اختطافه⁽³¹⁾.

وللإنصاف، ما ذكر لا يعني أن كل المستقلين والشباب الكرد اصطفوا مع الثورة السورية. بل مثلهم مثل باقي مكونات الشعب السوري، فمنهم من كان مستفيداً من نظام الفساد القائم في سورية. ومن ثم فإن تغيير النظام والمجيء بنظام آخر قد لا يوافق هواهم، وقد تتأثر مصالحهم المرتبطة بمنظومة الفساد تلك، فوقفوا إلى جانب النظام من خلال محاولة تشويه صورة الثورة، أو من خلال الترويج لمقولة (كنا نعيش، ولم يكن ينقصنا شيء). وبخاصة السماسرة وبعض الموظفين الانتهازيين الذين كان موقعهم الوظيفي يمكنهم من قبض الرشى وتجميع المال.

⁽³¹⁾ لمزيد من التفاصيل راجع موقع روزآفا نيوز على الرابط:

الحراك السياسي للكرد في الثورة

صحيح أن الشريحة الشبابية من المستقلين كانت هي المحرك الأساس للتظاهرات، غير أنها لم تكن الوحيدة، بل شارك فيها قواعد بعض الأحزاب الكردية، فضلاً عن بعض الأحزاب من خارج إطار الأحزاب التقليدية. ويشار هنا بصورة خاصة إلى (تيار المستقبل الكردي في سورية)، الذي دفع الثمن غالياً باغتيال رئيسه الشهيد مشعل تمو في 2011/10/7⁽³²⁾. ولم تقتصر هذه المشاركة الكردية في الثورة السورية على التظاهرات وحدها، بل شملت العمل السياسي أيضاً، إذ شارك الكرد في مؤتمرات المعارضة المختلفة، وأسهموا بفاعلية في تأسيس المجلس الوطني السوري، عبر الكتلة الوطنية الكردية، التي ضمت مستقلين وممثلين عن الحراك الشبابي الكردي، وممثلين عن بعض الأحزاب الكردية منها: تيار المستقبل الكردي في سورية، وحزب آزادي الكردي في سورية، وحزب يكي تي الكردي في سورية⁽³³⁾.

وصحيح أن بعض الشخصيات من القواعد الحزبية الكردية وبعض الأحزاب الكردية شاركت في الثورة في لحظاتها الأولى، إلا أن الأحزاب الكردية في الأغلب الأعم كانت مترددة، ولم تحسم خيارها بالمشاركة مع الثورة إلا بعد مضي أشهر. ويمكن تفسير ذلك بأن حسابات السياسي تختلف كثيراً عن حسابات غيره. هل تقرر الأحزاب المشاركة في الثورة وهي من خبرت بطش النظام وإجرامه طوال عقود ولا سيما بُعيد انتفاضة 2004 وما تركته من شعور بالخذلان بالقهر، حينما تركوا وحدهم في مواجهة بطش النظام؟ أم تبقى بموقع المتفرج المنتظر، وتتحمل انتقادات الشارع الكردي الناتج وتعاني صراعاً أخلاقياً داخلياً؟. وحيث إن الأحزاب الكردية خبرت الحياة السياسية الحزبية في سورية، وتمرّست في العمل المعارض في الشوارع، منذ القضاء على الإخوان المسلمين في عام 1982⁽³⁴⁾، فإن النظام السوري حاول كسب الأحزاب السورية وتوجيه الدعوات لها للقاءها، مع التلميح بتقديم الوعود والتنازلات لمصلحة الأكراد، ومنحهم بعض الحقوق، وطلب الحوار مع القوى الكردية للوصول إلى تفاهم حول حل القضية الكردية في سورية، لكن الحركة الكردية كانت واعية لذلك ورفضت الحوار مع النظام منطلقاً من مبدأ أن النظام يحاول إبعادها عن الثورة، ودق إسفين الخلاف بينها وبين الشعب السوري الناتج، واستخدامها وقوداً لأجنداته الطائفية وتعزيز موقعه⁽³⁵⁾. صحيح أن

(32) اغتيل على أيدي مجموعة من المسلحين في منزل أحد أصدقائه في القامشلي، وأصيب معه ابنه مارسيل والناشطة زاهدة رشكيلو، وكان قد أفرج عنه من النظام السوري في حزيران/ يونيو 2011 ورفض الحوار مع نظام الأسد، وقال كلمته المشهورة (ابصقوا في وجه جلادكم)، وهو من مؤسسي المجلس الوطني السوري، وقد شكل اغتياله علامة فارقة في تاريخ الثورة السورية عموماً، وفي الحراك الكردي خصوصاً، إذ اجتاحت التظاهرات المدن الكردية بزخم غير مسبوق، ردت عليها قوات النظام بإطلاق الرصاص الحي، ونجم عن ذلك وفاة ما لا يقل عن 16 منظّاه، ورأت وزارة الخارجية الأميركية في ذلك (تصعيداً) من النظام السوري، ثم إن روسيا ولأول مرة ذكرت «إذا كانت القيادة السورية غير قادرة على تطبيق هذه الإصلاحات، عليها أن ترحل. ولكن هذا أمر لا يقرره الحلف الأطلسي أو أي دولة أوروبية منفردة، بل يقرره الشعب السوري والقيادة السورية» المصدر وكالة فرانس 24 على الرابط:

<http://www.france24.com/ar/20111007-gunmen-kill-prominent-kurd-syria>

(33) عبد الباسط سيدا، موقع الكرد من الثورة السورية وتفاعلهم معها.

(34) صبا مدور، قراءة سريعة في تاريخ الحراك السياسي الكردي في سورية.

(35) فؤاد عليكو، الكرد والثورة السورية، موقع السورية نت في 2017/6/27، على الرابط التالي:

الأحزاب الكردية حسمت خيارها برفض الذهاب إلى دمشق ولقاء الأسد، إلا أن تلك العروض والإغراءات أخذت بعض الوقت للمناقشة واللقاءات بين قياديي الأحزاب⁽³⁶⁾. وبعد أن قطع النظام الأمل في الأحزاب الكردية توجه إلى حزب الاتحاد الديمقراطي. ولم يتردد الأخير في بناء التحالفات مع النظام، وانضم إلى هيئة (التنسيق الوطني لقوى الثورة)، أقرب القوى السياسية إلى النظام؛ وذلك لتغطية مشروعه في السيطرة على الجزيرة السورية. وشرع بالتعاون مع النظام في محاربة الاحتجاجات الديمقراطية، كما أسلفنا. وفي المقابل، سلّمه النظام إدارة الشأن المدني في الجزيرة، مع الإبقاء على رموز الدولة بكلّ قوة في مدنها الرئيسة، وظل تمثال الأسد (قائمًا) في ساحة القامشلي رمزًا لهذه التعاون والتنسيق⁽³⁷⁾.

وشارك الأكراد في أول مؤتمر رسمي للمعارضة السورية في إسطنبول في 2011/7/16 الذي تمخض عنه إعلان تشكيل (مؤتمر الإنقاذ الوطني) لإدارة المرحلة الانتقالية التي قد تعقب سقوط النظام. إلا أن هذا المؤتمر شهد انسحابًا رسميًا لممثلي الأكراد، اعتراضًا على عبارة (الجمهورية العربية السورية) في شعار المؤتمر، بينما بقي عدد من الشخصيات الكردية المستقلة. وكان الشهيد مشعل التمو رئيس (تيار المستقبل) قد شارك في المؤتمر عبر الإنترنت كونه كان مقيمًا في سورية، إلا أنه انسحب من المؤتمر، وذكر «أننا في تيار المستقبل الكردي نعلن للرأي العام انسحابنا من مؤتمر الإنقاذ ونتأججه. ولسنا جزءًا منه أو من قراراته. بل نعتبر رؤيتهم للآخر المختلف والتممايز قوميًا ودينيًا، رؤية متخلفة وغير مدنية وإنسانية»⁽³⁸⁾. وكان السبب الرئيس وراء الانسحاب -كما ذكرنا- هو اسم الجمهورية العربية السورية الذي يبدو أنه جرى الاتفاق على عدم التعامل به في ذلك المؤتمر. لكن يبدو أن الإخوان المسلمين المشاركين فيه أصروا على كتابته في صدر قاعة الاجتماع. وتكرر الأمر في اجتماع القاهرة في الأسبوع الأول من تموز/ يوليو عام 2012، وقيل: إن السبب هذه المرة هو اعتراض بعض المشاركين العرب على تعبير الشعب في وصف الكرد، وعلى مطلب اللامركزية السياسية الذي قدمه المجلس الوطني الكردي⁽³⁹⁾.

<https://goo.gl/FK7qbv>

⁽³⁶⁾ تقول ماريا فانتيبة (مركز كارينجي لدراسات الشرق الأوسط) في هذا الصدد: «منذ آذار 2011 يتظاهر أكراد سورية في شوارع المدن الشمالية، في القامشلي وعامودا ورأس العين وعين العرب، ملوّحين بالعلمين السوري والكردى ومُنادين بكلمة (حرية) باللغتين الكردية والعربية. إنهم يطالبون بإسقاط النظام السوري وإعطاء الأكراد حقوقهم الوطنية. مع ذلك، لم تجد الأحزاب السورية الكردية موقعها بعد في هذه الثورة. الامتيازات المتزايدة التي يعرضها النظام السوري تغريها». 2011/10/16.

⁽³⁷⁾ شمس الدين الكيلاني، «المسألة الكردية في ضوء تحول اتجاهات النخب والأحزاب الكردية السورية» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، آب/ أغسطس 2016، ص 22.

⁽³⁸⁾ كمال شيخو، تقرير، موقع كلنا شركاء، 2011/7/18 على الرابط:

<http://www.all4syria.info/Archive/18787>

⁽³⁹⁾ بكر صديق وياسين حاج صالح، «المسألة الكردية والثورة: أية مخاطر وأية فرص؟».

موقع الكرد في الثورة السورية
شركة أصيلة وضرائب باهظة

وعندما تشكل المجلس الوطني السوري في 2011/10/2 شهد تمثيلاً جيداً للأكراد في تركيبته أمثال الدكتور عبد الباسط سيدا وممثلين عن المكونين الكردي والسرياني الأثوري⁽⁴⁰⁾. وبعد تكوّن المجلس الوطني السوري بأيام وبالتحديد في 2011/10/26 شكّل المجلس الوطني الكردي بدعم من حكومة إقليم كردستان إطاراً سياسياً كردياً، وبحضور أكثر من 250 مندوب يضم أغلب الأحزاب الكردية في سورية، إلى جانب الحراك الشبابي الثوري الكردي الذي تمثّل بالتنسيقيات، وفاعليات المجتمع المدني، وفاعليات اجتماعية وثقافية وإعلامية. وكانت أول شعارات المؤتمر هو «تحقيق أهداف الانتفاضة السلمية للشعب السوري في الحرية والكرامة»⁽⁴¹⁾. وهذا يؤكد وقوف الحركة السياسية الكردية في صف ثورة الحرية والكرامة، وبحلول أيار/ مايو 2012 أصبح المجلس الوطني الكردي يضم ستة عشر حزباً كردياً⁽⁴²⁾.

⁽⁴⁰⁾ خبر صحفي منشور في موقع الجزيرة نت على الرابط:

<https://goo.gl/Znzygq>

⁽⁴¹⁾ راجع صفحة الائتلاف الوطني السوري لقوى الثورة والمعارضة على الرابط:

<https://goo.gl/7B9TVE>

⁽⁴²⁾ بحث منشور في 2016/7/11 على موقع آذار برس الإلكتروني على الرابط:

<https://goo.gl/diFF84>

خلافات إيجابية

وكانت العلاقات بين المجلس الوطني السوري والمجلس الوطني الكردي مضطربة منذ البداية، فقد رفض الرئيس الأسبق للمجلس الوطني السوري الدكتور برهان غليون المطلب الرئيس للمجلس الوطني الكردي باعتماد الفدرالية في سورية ما بعد الأسد، مفترضاً أنه (وهم)⁽⁴³⁾. ومع ذلك بقي المجلس الوطني الكردي على خياره والمشاركة في الثورة على نظام الأسد. واستمر الشد والجذب بين المجلس الوطني السوري والمجلس الوطني الكردي بهدف انضمام الثاني إلى الأول، إلا أن هذا الانضمام لم يحصل في أيام المجلس الوطني السوري، وإنما حصل في خريف 2013 بعد تشكيل الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة، وتكامل ذلك بتوقيع اتفاق مؤلف من 16 بنداً مع وجود تحفظ للمجلس الوطني الكردي على البند الثالث المتعلق باللامركزية الإدارية⁽⁴⁴⁾. وجرى تخصيص 11 مقعداً للمجلس الوطني الكردي في

(43) فرست مرعي، «أكراد سورية وصراع المحافظة على الهوية»، مجلة البيان، 13/4/2014 على الرابط:

<http://www.albayan.co.uk/rsc/print.aspx?id=3271>

(44) في ما يأتي نص الاتفاق المذكور بالكامل: «يواصل السوريون ثورتهم بكل أطرافهم ومكوناتهم من أجل انتزاع حريتهم وكرامتهم من نظام أهان الحياة الإنسانية وأهدرها واعتاد القتل والبطش والإرهاب، فأزهق أرواح عشرات آلاف السوريين وجرح وسجن وعذب مئات الآلاف منهم على مرأى العالم ومسمعه. وانطلاقاً من المسؤولية الوطنية الملقاة على عاتق جميع القوى السياسية المُنضوية في إطار الثورة السورية، فقد عقد الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية لقاءات عمل مع الأخوة في المجلس الوطني الكردي بهدف التوصل إلى تفاهم لانضمام المجلس الوطني الكردي ومكوناته من الأحزاب والهيئات والشخصيات المستقلة إلى الائتلاف الوطني وهيئاته.

وقد اتفق على إطار يشمل الجوانب السياسية والتنظيمية للانضمام إلى الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية على أساس الالتزام ببرنامج الثورة السورية مثلاً في العمل على إسقاط نظام الطغمة الأسدية وبناء سورية المدنية الديمقراطية، وتوحيد الجهود السياسية والميدانية وبناء شراكة وطنية فاعلة وفق الأسس التالية:

1. يؤكد الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية التزامه بالاعتراف الدستوري بهوية الشعب الكردي القومية، واعتبار القضية الكردية جزءاً أساسياً من القضية الوطنية العامة في البلاد، والاعتراف بالحقوق القومية للشعب الكردي ضمن إطار وحدة سورية أرضاً وشعباً..
2. العمل على إلغاء جميع السياسات والمراسيم والإجراءات التمييزية المطبقة بحق المواطنين الكرد ومعالجة آثارها وتداعياتها وتعويض المتضررين، وإعادة الحقوق لأصحابها..
3. يؤكد الائتلاف أن سورية الجديدة دولة ديمقراطية مدنية تعددية، نظامها جمهوري برلماني يقوم على مبدأ المواطنة المتساوية وفصل السلطات وتداول السلطة وسيادة القانون، واعتماد نظام اللامركزية الإدارية بما يعزز صلاحيات السلطات المحلية..
4. تضمن سورية الجديدة لمواطنيها ولكافة المكونات ما ورد في الشرائع والمواثيق الدولية حول حقوق الإنسان والحريات الأساسية والمساواة في الحقوق والواجبات دون تمييز في القومية أو الدين أو الجنس..
5. سورية دولة متعددة القوميات والثقافات والأديان، ويحترم دستورها المعاهدات والمواثيق الدولية.
6. الالتزام بمكافحة الفقر وإيلاء المناطق التي عانت من سياسات التمييز الاهتمام الكافي في إطار التنمية، وتحقيق العدالة في توزيع الثروة الوطنية، والعمل على رفع مقدرات ومستوى معيشة المواطنين بمختلف شرائحهم ومناطقهم، وخاصة المناطق التي عانت من الحرمان في ظل نظام الاستبداد الحالي..
7. تشكل سورية الجديدة بنظامها المدني الديمقراطي ودستورها الضمانة الأساسية لكافة مكونات الشعب السوري القومية والدينية ونسيجه الاجتماعي..
8. كما شارك الأخوة الكرد في فعاليات الثورة السورية وأنشطتها من خلال التنسيقيات والقوى والأحزاب، فإنه ينبغي المشاركة الفاعلة والمميزة في إطار الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية وهيئاته، إضافة إلى التفاعل الكامل مع متطلبات المرحلة الانتقالية بما تقتضيه من تخطيط وإدارة ومشاركة على المستوى الوطني..

موقع الكرد في الثورة السورية
شركة أصيلة وضرائب باهظة

الائتلاف من بينهم نائب رئيس الائتلاف⁽⁴⁵⁾. وهكذا قُطع الطريق على مشروع النظام السوري القاضي بإبعاد الكرد نهائيًا عن الثورة السورية، وصودر مشروع حزب الاتحاد الديمقراطي، وهو في الأساس مشروع حزب العمال الكردستاني، الذي كان يتمثل في احتكار الورقة الكردية السورية، واستخدامها ضمن حساباته الإقليمية، وبموجب توافقاته مع النظام⁽⁴⁶⁾.

ولم يغيب الأكراد، قبل انضمام المجلس الوطني الكردي للائتلاف، عن المشهد السياسي للثورة السورية أو بعده، إذ شاركوا في مناقشات فيينا وجنيف وآستانة ومؤتمراتهم بمراحلها كافة⁽⁴⁷⁾. وشاركوا بشكل فاعل في الهيئة العليا للمفاوضات التي شُكلت في 2015/12/10 في الرياض⁽⁴⁸⁾.

وعلى الرغم من التجاذبات والخلافات التي حصلت وتحصل بين المجلس الكردي والائتلاف، ومؤخرًا مع الهيئة العليا للتفاوض، ووصلت إلى حد التهديد بالانسحاب، وتعليق المشاركة، وبخاصة تعليق المشاركة في مفاوضات جنيف

9. تلزم القوى والأحزاب والشخصيات المنضوية في إطار الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية بالسياسات والبرامج التي يتم إقرارها في مؤسسات الائتلاف وفي المقدمة منها البرنامج السياسي..

10. كما أن الثورة السورية العظيمة تبنت علم الاستقلال كرمز سيادي لها، فإننا نبنئ اسم الدولة في عهد الاستقلال..

11. يعمل الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية على إقامة فعاليات وأنشطة تساهم في التعريف بالقضية الكردية في سورية والمعاونة التي مَرَّ بها المواطنون الكرد على مدى عقود من الحرمان والتهميش، بهدف بناء ثقافة جديدة لدى السوريين قائمة على المساواة واحترام الآخر..

12. يعمل المجلس الوطني الكردي على إعطاء الصبغة الوطنية لأنشطته وفعالياته من خلال دعوة ممثلي مكونات الشعب السوري كافة والحرص على مشاركتهم، والتواصل البناء مع باقي النسيج الوطني..

13. العمل على إقامة برامج تدريب وورش عمل تضمن المشاركة المميزة للإخوة الكرد لغرض التفاعل بين الشباب السوري وزيادة التواصل وتعزيز التفاهم..

14. هذه الوثيقة قابلة للتطوير حسب مقتضيات العمل الوطني وبموافقة الطرفين..

15. يُمثل المجلس الوطني الكردي في الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية بنائب للرئيس وعشرة أعضاء في الهيئة العامة. وينتخب اثنان من أعضاء الهيئة العامة من ممثلي المجلس الوطني الكردي في الهيئة السياسية..

16. الحد الأدنى للتمثيل الكردي بحسب تاريخ هذا الاتفاق هو 14 عضواً. وإذا نقص العدد عن الحد الأدنى فيحق للمجلس الوطني الكردي ترشيح بديل ليصل العدد إلى الحد الأدنى المتفق عليه..

إن المرحلة المقبلة تستوجب توحيد جهود السوريين جميعاً، وتركيزها في إطار واحد لمواجهة النظام الدموي، وحماية شعبنا من بطشه وإرهابه، وإنقاذ سورية من الطغمة التي استمرت القتل والتدمير. وإن الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية والمجلس الوطني الكردي ملتزمان بالعمل معاً لحماية شعبنا والدفاع عنه وتأمين كل ما يُؤمن إسقاط النظام وبناء سورية الجديدة التي تحمي مواطنيها وتصون حقوقهم.

الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية المجلس الوطني الكردي 2013/08/27

ملاحظة: يتحفظ المجلس الوطني الكردي على البند الثالث ويقترح بأن أفضل صيغة للدولة السورية هي صيغة دولة إتحادية، وسيعمل المجلس الوطني الكردي على تحقيق ذلك دون أن يشكل ذلك عائقاً أمام انضمامه إلى الائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة السورية..

(45) موقع زمان الوصل الإلكتروني، 2013/8/28 على الرابط: <https://www.zamanalwsl.net/news/40672.html>

(46) د. عبد الباسط سيدا، «الكرد والثورة السورية: التصور، الواقع، العلاقة بفصائل المعارضة السورية».

(47) مقابلة تلفزيونية مع السيد فؤاد عليكو ممثل المجلس الوطني الكردي في وفد الهيئة العليا للتفاوض في قناة العربية الحدث في 2017/3/2 على الرابط:

<https://www.youtube.com/watch?v=TAwZQAzNH7k>

(48) راجع موقع قناة روسيا اليوم في 2015/12/10 على الرابط: <https://goo.gl/hLrLyp>

وغياب الالتزام بالإطار التنفيذي الذي وُضع من الهيئة العليا، فإن ذلك كله لا يقلل من مشاركة الكرد سياسيًا في الثورة السورية. إذ إن الحركة السياسية الكردية ممثلة بالمجلس الكردي، بقيت في صف الثورة السورية، ولم تنحز أو تميل يومًا للنظام السوري. وتلك الخلافات أمر طبيعي وصحي، ولم تقتصر تلك على الأفراد وحدهم بل شهد المشهد السياسي السوري انسحابات واستقالات من الأجسام السياسية الثورية السورية من كثير من الشخصيات والكتل السياسية. وكان آخرها تيار المواطنة ورئيس (كتلة إعلان دمشق) السيد سمير نشار⁽⁴⁹⁾ وغيرهم، ولا يعني ذلك أن هؤلاء كلهم غير مشاركين في الثورة؟.

حزب العمال الكردستاني

أما في ما يتعلق بحزب الاتحاد الديمقراطي PYD، الفرع السوري لحزب العمال الكردستاني في تركيا، فإنه كان قد وجه رسائل تهديد ومغازلة في الوقت نفسه إلى النظام السوري منذ بداية الثورة، وذلك عبر زعيمه عبد الله أوجلان إذ صرح الأخير في 2011/4/6 بأنه «يجب على الأسد أن يلتقي بالتنظيمات الكردية، فهناك حزب الاتحاد الديمقراطي (PYD). فإذا أجرت سورية والأسد إصلاحات ديمقراطية، فإننا سندعمها، إذ يمكن الاعتراف بالحقوق الثقافية والإدارة الذاتية أي الإدارة الذاتية الديمقراطية ضمن هذه الإصلاحات، وإن تم الاعتراف بحقوق الإدارة الذاتية الثقافية والإدارية فنحن أيضًا سندعمهم، كما أن التنظيمات الكردية هناك ستساند سورية»، وفي 2011/5/18 قال حرفيًا وبتهديد واضح للنظام السوري «وفي حال لم تقبل الدولة السورية هذه المطالب يمكن للأكراد حينها أن يتحركوا مع قوى المعارضة»⁽⁵⁰⁾، وحينها أعاد النظام المياه التي كانت مقطوعة منذ اتفاق أضنة 1998 إلى مجاريها، بالتعاون والتنسيق الكامل مع (حزب الاتحاد الديمقراطي) الذي يبدو أنه كان يخطط لهذا الدور منذ بدء الثورة في تونس⁽⁵¹⁾ لذلك فإن وجوده السياسي في صف الثورة السورية يكاد يكون معدومًا. وعلى الرغم من محاولة المجلس الوطني الكردي استيعاب الـ PYD وإقحامه في الثورة السورية، وذلك من خلال الاتفاق معه على تشكيل الهيئة الكردية العليا في 2012/7/25 برعاية السيد مسعود البارزاني رئيس إقليم كردستان العراق، ومنح الـ PYD ميزة 50 في المئة من الأصوات في الهيئة مقابل 50 في المئة لأحزاب المجلس جميعها، إلا أن ذلك الاتفاق بقي حبرًا على ورق، بسبب عدم قبول PYD المشاركة في السلطة مع أي جهة سياسية كردية، ولأن قراره مُصادر من النظامين السوري والإيراني. وقد تأكد زيف هذا الاتفاق عندما فُتح معبر سيمالكا

⁽⁴⁹⁾ تقرير في 2017/1/11 على موقع راديو روزنا الإلكتروني بعنوان (انسحابات متتالية من الائتلاف المعارض آخرها تيار المواطنة) على الرابط: <https://goo.gl/3KSpFp>

⁽⁵⁰⁾ هوشنك أوسي، «حزب الاتحاد الديمقراطي محنة الهوية والتباس المشاريع والأدوار المرسومة له محليا وإقليمياً»، المركز الكردي السويدي للدراسات، 2017/6/25 على الرابط: <https://goo.gl/hy3zwW>

⁽⁵¹⁾ هوشنك أوسي، «حزب الاتحاد الديمقراطي محنة الهوية والتباس المشاريع والأدوار المرسومة له محليا وإقليمياً».

موقع الكرد في الثورة السورية
شركة أصيلة وضرائب باهظة

الحدودي بين إقليم كردستان وشمال شرق سورية⁽⁵²⁾. علاوة على عدم وجود أي مشاركة للـ PYD في محادثات جنيف والأستانة -على الرغم من أنهم يشكلون قوة عسكرية لا يستهان بها- وغيرها من المؤتمرات الدولية التي عقدت بخصوص سورية، بخلاف المجلس الوطني الكردي الذي لم يغيب تقريباً عن أي منها. وأكد المبعوث الأميركي إلى سورية (مايكل راتني) في لقائه مع الائتلاف في هذا الصدد عدم وجود أي علاقة لبلاده مع PYD. بينما أكد وجود علاقة عسكرية مع وحدات الحماية الشعبية YPG. وحصرها بشراكة (عسكرية لقتال داعش)⁽⁵³⁾. ولهذا السبب لم نتناول دور الـ PYD سياسياً في الثورة السورية لأنه دور ضعيف جداً يكاد لا يذكر. وإنما كان دورهم العسكري أكثر فاعلية في الساحة السورية «على الرغم من قناعتنا بأن هذا الدور كان وبالأعلى على الأكراد خصوصاً. وعلى السوريين عمومًا»، لذلك سنتناول هذا الدور بشيء من التفصيل في الفقرات الآتية.

وكما سعى الـ PYD جاهداً لإخماد الحراك الشعبي الكردي، فقد حاول أيضاً إخماد الحراك السياسي للأحزاب الكردية في المناطق التي وُضِعَتْ تحت سيطرته. إذ اعتقل -وما يزال- قياديي الأحزاب الكردية المعارضة للنظام السوري، وضربهم، وتعذيبهم، ولا سيما أحزاب المجلس الوطني الكردي⁽⁵⁴⁾، حتى وصل به الأمر إلى اعتقال رئيس المجلس السيد إبراهيم برو في مدينة القامشلي ونفيه إلى كردستان العراق ليلاً. واقترح مكاتب الأحزاب الكردية، وأحرقها بحجج واهيات منها (رفع علم الثورة) أو (رفع علم كردستان) ومؤخراً أغلق مكاتب هذه الأحزاب بحجة أنها لم تحصل على (الترخيص) من (الإدارة الذاتية)⁽⁵⁵⁾.

⁽⁵²⁾ محمد، سميان، «كيف أبعد الأكراد عن الثورة السورية؟»، موقع المدن، 2016/3/15 على الرابط: <https://goo.gl/v1yMNN>

⁽⁵³⁾ تقرير رصد خاص: الواقع السياسي والعسكري في مناطق الإدارة الذاتية خلال شهر آب/ أغسطس 2016، مركز عمران للدراسات الاستراتيجية على الرابط: <https://goo.gl/L6qYYY>

⁽⁵⁴⁾ وفي هذا الصدد يقول الدكتور عبد الحكيم بشار (عضو المكتب السياسي لحزب الديمقراطي الكردستاني- سورية ونائب رئيس الائتلاف) عن معتقلي قيادات المجلس الوطني الكردي وأنصاره في سجون حزب الاتحاد الديمقراطي: «دائماً هناك إطلاق سراح مجموعة ليتم اعتقال مجموعة أخرى. هناك دورة لدى العمال الكردستاني في سورية بشأن المعتقلين. يعتقلون عشرة ويطلقون سراح عشرة وهكذا. دائماً لديهم سجناء سياسيون من المناضلين الذين دافعوا عن

حقوق الشعب الكردي لعشرات السنوات في وجه النظام»، العربي الجديد، 2017/2/26 على الرابط: <https://goo.gl/FkVzfZ>

⁽⁵⁵⁾ لمزيد من التفاصيل راجع دراسة بعنوان (بعد ست سنوات من الثورة السورية: عودة الأحزاب الكردية السورية إلى العمل السري) للكاتب حسين جليبي منشور في 2017/4/21 على موقع المركز الكردي السويدي للدراسات على الرابط:

<https://goo.gl/zv4wqp>

مواقف سلبية وانتكاسة وطنية

وبالعودة إلى التجاذبات التي حدثت بين الحركة السياسية الكردية والمعارضة السورية بصورة عامة، فإنه لا بد من الإشارة إلى أن المواقف السلبية التي صدرت بحق الأكراد من بعض رموز المعارضة السورية كان لها كثير من الأثر السلبي في تزايد حدة الشد والجذب، وظهور أصوات كردية تطالب بالألا تتخبط في الحركة السورية المعارضة كونها لا تختلف كثيراً عن العقلية البعثية العقلية. فعلى سبيل المثال، حديث السيد برهان غليون، وهو رئيس المجلس الوطني السوري في ذلك الحين بأن مطلب الفدرالية (وهم) - كما أسلفنا - من دون أن يقبل حتى مناقشة هذا المطلب - على الرغم من أن حوالي 40 في المئة من سكان العالم يعيشون في ظل أنواع مختلفة من الفدرالية⁽⁵⁶⁾. هذا التصريح - للأسف - يتوافق مع تصريح ممثل النظام السوري في المفاوضات بشار الجعفري عندما وصف الأكراد المطالبين بالفدرالية دواء (البانادول) وبعد مدة وصف دواء (أقوى) بحسب وصفه وهو (أدليل) في تهكم واضح بمطلب الفدرالية⁽⁵⁷⁾. كذلك فإن أسعد الزعبي (رئيس وفد الهيئة العليا إلى جنيف حينها) صرح قائلاً: إن الأكراد لا يشكلون 1 في المئة من سكان سورية وبأنهم «كانوا يتمنون أن يصبحوا بشرًا أيام حافظ الأسد والآن يريدون دولة!»⁽⁵⁸⁾. بينما أشار هيثم المالح (وهو رئيس اللجنة القانونية في الائتلاف) في مقابلة له على قناة العربية إلى «أن الكرد هم عرب نسوا انتمائهم القومي»، وقال أيضاً: (حقوق الكرد غير مشروعة)⁽⁵⁹⁾. وطالبت بعض الأجسام السياسية المعارضة بالتوصل من الوثيقة المبرمة بين الائتلاف والمجلس الكردي عام 2013⁽⁶⁰⁾، في إشارة واضحة إلى تبني اسم الجمهورية العربية السورية، وليس الجمهورية السورية، وتقر الهيئة العليا للتفاوض بأن سورية المستقبل هي جزء من الوطن العربي، وتبني مبدأ اللامركزية الإدارية في شؤون البلاد، و(العمل على

⁽⁵⁶⁾ باسم حسين الزبيدي، «مفاهيم الفدرالية والإقليم واللامركزية وتشكيل مستقبل العراق»، موقع مركز المستقبل للدراسات الاستراتيجية، 2015/4/2 على الرابط:

<http://mcsr.net/news22>

⁽⁵⁷⁾ مؤتمر صحفي لوفد النظام السوري في آستانة في المفاوضات التي جرت في 23 و24 كانون الثاني 2017 بث على قناة روسيا اليوم على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=WK54jnAa4nw>

⁽⁵⁸⁾ مقابلة مع العميد أسعد الزعبي على قناة أورينت نشرت في 2016/3/29 على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=zfhBR-Mdx0>

وكذلك الرابط:

<https://www.youtube.com/watch?v=dj2A4cAfOZ0>

⁽⁵⁹⁾ عمر رسول، «الوجود الكردي في سورية بين حقائق الواقع وزيف الأيديولوجيا: أسئلة من نار وأجوبة من رماد»، موقع ARA News في 2016/9/4 على الرابط:

<https://goo.gl/Uqc3tW>

⁽⁶⁰⁾ د. عبد الباسط سيدا، موقع الكرد من الثورة السورية وتفاعلهم معها.

موقع الكرد في الثورة السورية
شركة أصيلة وضرائب باهظة

ضمان حقوق الأكراد⁽⁶¹⁾. كثير من المصادر الكردية تبدي استغرابها بأنه حين يتعلّق الأمر بالعروبة والوطن العربي واللامركزية الإدارية، تقوم الهيئة العليا بتبنيها، بعبارات تأكيدية جازمة مانعة، من دون التمرس خلف حجة؛ «إن الشعب السوري هو من يجب أن يقرر ذلك مستقبلاً». أما عندما يطالب الأكراد بحقوق معينة كالفدرالية واللغة الكردية واسم الدولة، تجري المطالبة بترك الأمور لإرادة الشعب السوري مستقبلاً، واللجوء إلى عبارات التسويف والمماطلة ك(العمل على..). هذا الشكل من التعاطي، كَوّن لدى الأكراد هاجساً من الخوف ومسوغاً لإعادة الحسابات، ولا سيما أنهم خَبِروا كثيراً من الوعود المعسولة من أنظمة الحكم السابقة والحالية في الدول الأربعة التي يعيشون فيها، وتفصيلها قد يخرج هذه الورقة من سياقها.

في المقابل، ثمة من الكرد من يلوم الحركة السياسية الكردية على أنها لم تستطع أن تبني تحالفات مع القوى السياسية السورية، وأن تعرفهم بالقضية الكردية في سورية. وإنما ترك الأمر على غاربه، وبقيت الأحزاب الكردية متفوقة على نفسها، ليقوم حزب البعث العربي الاشتراكي بإبعاد مكونات الشعب السوري بعضها عن بعض، وزرع الفتنة والخصومة بينها في مدى عقود من حكمه. إذ كان يفترض بالحركة الكردية أن تكون أكثر قرباً وانفتاحاً على باقي المكونات السورية، كي يكون الجميع على معرفة بالكرد وقضيتهم. ومن ثمّ يكونون من المناصرين لها، لا أن يُفاجأ أغلب السوريين بعد ثورة 2011 بوجود قضية كردية في سورية.

الحراك العسكري للكرد في الثورة

بدأت الثورة السورية بداية سلمية وواقع الحال يؤكد أنه لم يكن ثمة أي نية لدى الشعب السوري الناصر بالذهاب إلى العسكرية، إذ خرج السوريون في تظاهراتهم السلمية في آذار/ مارس 2011، التي عمّت المدن السورية كافة، تضامناً مع شهداء درعا الذين قتلهم النظام في مذبحه العمري وهم يتظاهرون لإطلاق سراح أطفالهم المعتقلين بعد كتابات طفولية على جدران مدارسهم، إذ واجه النظام المتظاهرين في مدنها بالعنف الجسدي، مستخدماً شبيحته الذين جمعهم من موظفي الدولة، برضاهم أو على الرغم منهم، هذه الظاهرة الجديدة في طريقة تعامل النظام مع المتظاهرين التي تعمّدت وضع المجتمع السوري في مواجهة بعضه، وقسمته إلى معارضين وموالين، استمرت أشهراً، لكنها بدأت بالانحسار بالتدريج، حين بدأ النظام باستخدام الرصاص الحي، وقتل المتظاهرين تدريباً أيضاً منذ الأسبوع الثالث للثورة، وفقاً لخطة

⁽⁶¹⁾ راجع البنود 1 و6 و8 من الإطار التنفيذي للعملية السياسية وفق بيان جنيف 2012، الصادر عن الهيئة العليا للتفاوض والمنشور في أيلول/ سبتمبر 2016 على الرابط:

اعتمدها في سياق خياره الأمني الوحيد للتعامل مع الثائرين⁽⁶²⁾. فانزلت الأمور والأوضاع في العسكرية التي استفاد منها، النظام قبل غيره، إن لم يكن وحده. إذ نجح بعسكرته للثورة من إفراغها من خزائنها المدني الشعبي، وعاد معظم المتظاهرين إلى بيوتهم لأنهم لا يعرفون القتال ولا يريدونه⁽⁶³⁾، حتى إن رأس النظام السوري بشار الأسد اعترف في خطابه في 8/7/2012 بأن الثورة كانت سلمية في الأشهر الستة الأولى⁽⁶⁴⁾.

وبعد أن تمكن النظام من عسكرة الثورة، وشكل (الجيش السوري الحر) وفصائل أخرى عسكرية معارضة، التحق بعض الأكراد، كباقي مكونات الشعب السوري بحالة العسكرية، إذ شكّل كثير من الألوية الكردية بأسماء عدة، وانضمت أغلبها إلى صفوف (الجيش السوري الحر)، من مثل ألوية (أحفاد الرسول) و(أحرار سورية) وكتيبة (صلاح الدين الأيوبي) وكتيبة (صفور عفرين) و(لواء جبهة الأكراد) وكتيبة (آزادي الكردية) ولواء (أحرار الكرد) وغيرها من الأجسام العسكرية التي انضوت تحت راية الجيش السوري الحر⁽⁶⁵⁾، إلا أن تلك الكتائب والفصائل، حالها كحال (الجيش الحر) بقيت بلا دعم، وعانت نقصاً في العدة والعتاد، بخلاف المجموعات العسكرية المتطرفة التي كانت تحصل على المال والسلاح من جهات خارجية. علاوة على أن هيمنة الطابع المتشدد على كثير من تلك المجموعات المتطرفة، إلى جانب تصاعد حدة التشنج بين الكرد والعرب، وبصورة خاصة بعد معارك رأس العين وكوباني وريف حلب؛ وهي في معظمها كانت بتدبير من النظام وأتباعه، وبجهد بعض الفصائل المتشددة، وحتى من بعض الفصائل المحسوبة على (الجيش الحر)⁽⁶⁶⁾. ذلك كله أدى إلى تلاشي تلك المجموعات وتناثر أعضائها هنا وهناك.

وقد شكّلت قوة عسكرية كردية سورية في إقليم كردستان العراق باسم قوات (بشمركة روج أفأ) في نهاية عام 2011 من مجموعة من الشبان المنشقين عن النظام السوري. وفي ما بعد انضم إليهم عدد لا بأس به من المتطوعين والنازحين

(62) «ظاهرة العسكرية وأثرها في الثورة السورية»، مركز حرمون للدراسات المعاصرة منشورة، 8/11/2016 على موقع جيرون على الرابط: <http://www.geroun.net/archives/68393>

(63) نجيب جورج عوض، «مَنْ حَوَّلَ الثورة السورية إلى ساحة معركة ولماذا؟» موقع جريدة المستقبل العدد: 4522، 18/11/2012، على الرابط: <http://www.almustaqbal.com/v4/Article.aspx?Type=np&Articleid=547739>

(64) يرجى متابعة خطاب بشار الأسد على الرابط:

<https://www.youtube.com/watch?v=LYLpZ-b501c>

(65) يمكن متابعة الروابط:

<https://www.youtube.com/watch?v=lfRRN9eyqaQ>

<https://www.youtube.com/watch?v=EoNvr9-M0Kk>

<https://www.youtube.com/watch?v=pGtmKghQ5nc>

<https://www.youtube.com/watch?v=3fcyDNC9644>

<https://www.youtube.com/watch?v=UGeD8Ey2r9s&t=743s>

(66) عبد الباسط سيدا، الكرد والثورة السورية: التصور، الواقع، العلاقة بفصائل المعارضة السورية.

موقع الكرد في الثورة السورية
شركة أصيلة وضرائب باهظة

نحو إقليم كردستان، وتنوعت أسباب الهجرة آنذاك لهؤلاء وكان السبب الأهم هو تعرضهم للملاحقات الأمنية من النظام أو من ال PYD⁽⁶⁷⁾. وعلى الرغم من أن الدور الرئيس لهذه القوات -التي تلقت تدريبات وخبرات عالية المستوى- هو حماية المناطق الكردية في سورية من الإرهاب، وحماية المواطنين الكرد من القمع والاستبداد⁽⁶⁸⁾، إلا أن (الإدارة الذاتية) ترفض أي مشاركة لبشركة (روج أفا) من دخول الأراضي السورية ومحاربة الإرهاب ومحاربة نظام الأسد. وأكد صالح مسلم الرئيس المشترك (لحزب الاتحاد الديمقراطي) أن دخولهم إلى سورية سيؤدي إلى اندلاع القتال والدمار في المنطقة⁽⁶⁹⁾.

علاوة على أن حزب الاتحاد الديمقراطي (PYD) منع أي حراك عسكري كردي في المناطق التي سيطر عليها، بخلاف المكونات الأخرى إذ سمح بتشكيل (قوات الدفاع الوطني) (الملثمين) التابعة لعضو مجلس الشعب السوري وشيخ عشيرة الطي في القامشلي محمد الفارس. وسمح الحزب بتشكيل (قوات السوتورو) من المكون المسيحي، أما بالنسبة إلى الأكراد فقد اعتقل كل من كان يشتبه بعلاقته بالحراك العسكري وعُذب، إلا إذا كان هذا الحراك تحت مظلة ال PYD. وثمة من يقول: إن الضباط الكرد الثمانية الذي قاموا بتشكيل المجلس العسكري الكردي التابع لـ(الجيش الحر) قد اختطفوا من ال PYD. وأشار شقيق أحد الضباط المختطفين (النقيب المختطف حسين بكر) إلى أن شقيقه كان متحمساً لزيارة إقليم كردستان، ووضع نفسه تحت تصرف قيادة البشركة، قائلاً: «بحسب الدلائل وإفادات الشهود فإن حزب الاتحاد الديمقراطي PYD هو الجهة المسؤولة الوحيدة عن اختطاف شقيقي وبقية الضباط. حيث أخبرنا أكثر من شاهد بأن الضباط كانوا موجودين في سجن ديريك الواقع في الطابق السفلي من المبنى السابق للقصر العدلي في المدينة إلى حين منتصف الشهر الثاني عشر من عام 2013، ثم تم نقلهم إلى مكان مجهول»⁽⁷⁰⁾.

وكان النظام السوري في 2012/7/19 سلّم جزءاً من سلطاته الأمنية والإدارية في المناطق الكردية إلى حزب (الاتحاد الديمقراطي) ما عدّه الحزب (ثورة روج أفا)، وأنه طرد النظام من المناطق الكردية وحررها. في حين لم يغادر النظام هذه المناطق كلياً، وبقي يدير الأمور من وراء الستار مع القيادات الميدانية لحزب (العمال الكردستاني) "من أكراد تركيا، في

⁽⁶⁷⁾ تقرير منشور في 2015/11/7 في موقع كورد ستريت على الرابط:

<https://goo.gl/qddnxj>

⁽⁶⁸⁾ لقاء مع الدكتور عبد الحكيم بشار في 2017/2/7 لموقع روداو على الرابط:

<http://www.rudaw.net/arabic/kurdistan/070220175>

⁽⁶⁹⁾ لمزيد من التفاصيل يرجى مراجعة التقارير المصورة على الروابط:

<https://www.youtube.com/watch?v=yyq0BHVQkRo>

<https://www.youtube.com/watch?v=fLczhTFBNaM>

⁽⁷⁰⁾ لمزيد من التفاصيل يرجى مراجعة البيان الصادر في 2014/4/13 عن (لجنة المتابعة والبحث عن الضباط الكرد) على الرابط:

<http://vdcksy.blogspot.com.tr/2014/06/1642013.html>

حيث إن القيادات الكرديّة السوريّة في حزب (PYD) كانت محض واجهة، لا يد منها في القرارات الأمنيّة والسياسيّة الاستراتيجيّة، ورويداً، بدأ الحزب يروج لفكرة أن النظام أفضل من المعارضة، بخاصّة بعد انزلاق الثورة نحو (الأخونة) و(الأسلمة) وظهور المجموعات التكفيريّة، وإطلاق معارضين سوريين تصريحات مسيئة للشعب الكردي وقضيته وحقوقه، وزاد من حجج الحزب الأوجلاني السوري ومسوغاته في مسألة تحييد الكرد عن الثورة، هجوم (جبهة النصرة) ومجموعات تكفيريّة على مدينة (رأس العين) الكرديّة، من داخل الأراضي التركيّة، ثم أتى احتلال (داعش) لمدينة كوباني (عين العرب)، وتحريرها من مقاتلي الـ PYD بدعم من التحالف الدولي وإقليم كردستان العراق، ليفرض الحزب فرضاً نهائياً نفسه سلطة أمر واقع على المناطق الكرديّة⁽⁷¹⁾. وهكذا أخذ أي حراك عسكري للكرد في الثورة السورية، باستثناء حزب الاتحاد الديمقراطي الذي وقف في صف النظام السوري، وتحالف معه عملياً، ومعارضاً له في المواقف الإعلامية⁽⁷²⁾، واعتترف محافظ الحسكة محمد زعال (المعين من النظام) بأنه أعطى (حزب العمال الكردستاني) الأسلحة لقتال المجموعات الإرهابية لا لقتال النظام، وتمنى على (الأخ) ألدّار خليل أن يتذكر ذلك جيداً⁽⁷³⁾، وفي أحسن الأحوال فإن الـ PYD عدّ نفسه لا مع هذا الطرف ولا مع ذاك، بل هو اتخذ (الخط الثالث)⁽⁷⁴⁾.

⁽⁷¹⁾ للتوسع يرجى مراجعة دراسة للكاتب هوشنك أوسي بعنوان (حزب الاتحاد الديمقراطي (PYD): محنة الهوية والتباس المشاريع والأدوار المرسومة له محلياً وإقليمياً (2) منشورة في 2017/6/25 في موقع المركز الكردي السويدي للدراسات على الرابط:

<https://goo.gl/oWzGCa>

⁽⁷²⁾ زرادشت محمد، مستقبل أكراد سورية، مرجع سبق ذكره.

⁽⁷³⁾ لقاء تلفزيوني عبر الهاتف مع محافظ الحسكة 2016/8/19 td على قناة الدنيا على الرابط:

<https://www.youtube.com/watch?v=Uuk74o-sgsE>

⁽⁷⁴⁾ تصريح لرئيس المجلس الوطني الكردي إبراهيم برو في 2014/1/24 على موقع روداو على الرابط:

<http://www.rudaw.net/arabic/kurdistan/240120179>

موقع الكرد في الثورة السورية
شركة أصيلة وضرائب باهظة

خاتمة

بناء على ما تقدم، يمكننا القول: إن الكرد السوريين، باستثناء حزب الاتحاد الديمقراطي، كانوا جزءاً أصيلاً وشريكاً فاعلاً ومؤثراً في الثورة السورية. ومرّ الدور والحضور الكردي في الثورة السورية في مراحل، وخضع إلى مجموعة عوامل داخلية ضاغطة، منها ما هو متعلّق بالوضع الكردي السوري، ومنها ما هو متعلّق بالتعاطي السلبي لقوى المعارضة السورية وبعض رموزها مع المسألة الكردية وحساسياتها، ومنها ما هو متعلّق بتدهور الأوضاع وانزلاق الثورة في العسكرة، وسطوة الحركات التكفيرية والإرهابية عليها، بالتوازي مع تراجع المستوى المدني والعلماني في خطاب المعارضة، وتخبّط الأخيرة في صراعاتها، وولاءاتها الإقليمية، ومن دون أن نغفل عن أن الكرد السوريين كانوا محط جذب كل من النظام والمعارضة، على حدّ سواء، بهدف كسبهم، إلى جانب طرف ضد الطرف الآخر. هذا الأمر، زاد حدة الانقسام بين الكرد أيضاً، كان وما زال يدفع ضريبته الكرد المنخرطون في الثورة السورية، إذ كانوا بين نيران النظام السوري من جهة، ونيران حزب الاتحاد الديمقراطي من جهة أخرى، ونيران التعاطي السلبي لقوى المعارضة السورية من جهة ثالثة. وبذلك، لا يمكن تقويم الدور والحضور الكردي في الثورة السورية في معزل عن دور المكونات السورية الأخرى وحضورها. فما ينسحب على الكرد السوريين، وقواهم السياسية ونخبهم الثقافية، ينسحب على دور باقي مكونات الشعب السوري ونخبها وحضورها. ويبدو أنه كان هنالك تواطؤ إقليمي ودولي عامّ على أن تؤاد ثورة الشعب السوري. وجرى ذلك على مراحل، وبأدوات مختلفة، ستتكلّف السنوات المقبلة فكشف فصول هذا التواطؤ وطبيعة المتورّطين فيه وهويّتهم.

مرجع

حجي مصطفى. فاروق، الكرد السوريون والحراك الديمقراطي، (بيروت، ناشرون، 2012).

دور المرأة في المجتمع الكردي في سورية (مقاربة تاريخية)

روزين شيخ موسى

المحتويات

ملخص تنفيذي.....	313
مقدمة.....	314
مكونات تاريخية.....	315
المرأة الكردية في ظل حكم البعث ودورها في الحياة العامة وفي الثورة السورية.....	323
خاتمة.....	327
المصادر والمراجع.....	328

ملخص تنفيذي

يتناول البحث الذي بين أيدينا وضع المرأة الكردية السورية؛ في محاولة لإدراك التمايز والاختلاف في الخبرة التاريخية والحضارية والثقافية لأكراد سورية عن غيرهم، والتوقف عند المتغيرات والعوامل السياسية والاجتماعية التي أنتجت هذا التمايز والاختلاف، ومن ثم تجاوز النظرة الاختزالية التقديرية للماضي التي رسخت جملة من التمثيلات والتصورات المركزية المجردة عن المرأة الكردية السورية في الذهنية العامة؛ استناداً إلى البعد القومي من دون التوقف عند الخبرات المحلية والخاصة المتأثرة بتنوع البيئات الإقليمية والأوضاع التاريخية الاجتماعية والثقافية.

يتصف المجتمع الكردي بغلبة السمات التقليدية في البنى الاجتماعية والثقافية والسياسية، لذا فإن البحث الذي بين أيدينا يحاول تسليط الضوء على عمق تأثير أبعاد النسب العشائري والانتماء الحزبي بغية فهم تركيب المجتمع الكردي من جهة، وانعكاساته المتجلية في وضع المرأة الكردية من جهة أخرى، الأمر الذي يصعب من دونه فهم ما يميز الحياة في المجتمع الكردي من تطورات وتغيرات وتحولات، ويصعب من دونه أيضاً تجاوز مشكلات المجتمع الكردي وخلق الوعي بالمبدأ الديمقراطي، والإقرار من ثم بأن المرأة شخص كامل الأهلية، لا تابعة ولا تعوزها الأهلية لممارسة دورها الاجتماعي الحر والفاعل. وعلى الرغم من الاختلاف القائم بين الأنماط العشائرية العائلية والانتماءات الحزبية، إلا أنها تحتفظ بقاسم مشترك يتمثل في مفهوم الوصاية وممارسة الهيمنة الذكورية مقابل تبعية جوهرية واضمحلال للذات الأنثوية.

دور المرأة في المجتمع الكردي في سورية
(مقاربة تاريخية)

مقدمة

يتمثل شكل الوصاية الذكورية في المجتمع الكردي في تجليات ومظاهر متنوعة تركز على مسلمة بسيطة مؤداها أن المرأة كائن بغيره لا بذاته، من خلال بسط بدهيات وتطوير حشد من المعارف والآراء وتأييد للمعطيات على اختلاف أنواعها التاريخية والاجتماعية والأخلاقية والاعتقادية الدينية لتأمين إطار نظري برهاني عام على صحة تلك المسلمة، فالتشديد في الهوية القومية الكردية على الانعتاق السياسي أفضى إلى إغفال الانعتاق الاجتماعي والثقافي وتهميشه، ما كرس غلبة الحرية السياسية على الحرية الاجتماعية الثقافية، فكان ذلك تهميشاً لقضايا المرأة ومشكلاتها لحساب مفهومات الهوية القومية والوطنية والتحرر والتخلص من أشكال السيطرة والنفوذ التي خضع لها المجتمع الكردي كلها، الأمر الذي خلق مجموعة من القناعات والتصورات التي تحولت لاحقاً إلى نوع من الحتميات الاجتماعية التي يكفي الفرد بتلقيها، وتؤكد ضرورة إلغاء الجزء لمصلحة الكل، وفصل التداخل بين الخاص والعام، وتجاوز حقوق الفرد ومصلحته الذاتية لمصلحة الإرادة الكلية للمجتمع، ومن ثم ربط وضع المرأة بالسياق التاريخي السياسي للمجتمع الكردي، الأمر الذي يعلل الأسباب الكامنة وراء تأجيل تناول القضايا الاجتماعية والأخلاقية والثقافية وبخاصة المتعلقة بوضع المرأة إلى حين تحقق الحرية السياسية.

لقد صيغ، على الصعيد الاجتماعي الكردي، مفهوم الناموس أو الشرف في أطر ذهنية افتراضية محملة بجملة من المسوغات والدوافع التي تفرض على المرأة سلوكها وتصرفاتها من الأسرة والعرف والتقليد الاجتماعي، وعليه يكون هنا على المرأة أن تصبح موضوعاً لتلك الأعراف والتقاليد والقيم الأسرية، وتحققاً مادياً وواقعياً لذلك الناموس والشرف. إن هذا التصور الذي يتسم به الوعي الكردي يمثل جملة من الشروط والقيود التي تمارس على المرأة وتنتقل بالتربية والتنشئة الاجتماعية من جيل إلى آخر، ولا يعني هنا مفهوم الناموس أو الشرف الكردي ما يتعلق بالحاجات الطبيعية لدى الكائن الإنساني فحسب، وإنما يتخطى ذلك إلى افتراض تجسد القيم الجماعية للمجتمع الكردي في شخصية المرأة، فسلوك المرأة ينبغي أن يحمل نوعاً من المحاكاة لسلوك العشيرة والعائلة والأب وقيمهم إضافة إلى نسبهم الاجتماعي، وتنوع قيم الكرم واحترام الغريب والقوة والثبات والشجاعة والصبر والقدرة على التحمل وغير ذلك، ليصبح هذا السلوك مؤشراً لقياس الانتماء القومي، الأمر الذي كبل المرأة الكردية بكثير من القيود والأغلال التي تحول بينها وبين ممارسة حريتها وشعورها بذاتها.

لقد تعهدت التربية الدينية بتقديم التسويغات والتأويلات لهذه القيم والأعراف والتقاليد الاجتماعية بشروحات واجتهادات تقليديات للنصوص الدينية متوسعات في مسائل القوى بين الجنسين، ومحاولات تأكيد حقيقة مؤداها أن جسد المرأة مصدر للعار، ليحدد بذلك المسوغات والدوافع الفردية والجماعية المسؤولة عن ظاهرة العنف والتمييز ضد المرأة بما فيها القتل، لذا يسهل على المرء فهم أزمة الهوية الأنثوية من جهة، ومحاولة المرأة التشبه بالذكر لاكتساب احترامها لذاتها واحترام الجماعة لها من جهة أخرى.

مكونات تاريخية

تتناول المصادر التاريخية وتراجم السير دور المرأة الكردية في مرحلة العهد الأيوبي (الإسلامي الكردي) بكثير من الإيجاز، فعلى الرغم من أن هذه المصادر والتراجم تتيح لنا بعض المعلومات عن حياة المرأة ودورها الثقافي والحضاري في بناء المجتمع، إلا أنها تتسم بنوع من التحفظ والانتقائية، ذلك أنها تشير إلى أسماء كثيرة في سياق نسبها الأيوبي بصورة رئيسة.

لقد شهدت المرحلة الأيوبية دوراً مهماً للأميرات وإسهاماتهن الفاعلة والنشطة في الحياة العامة، وسعيهن الدؤوب لتأكيد ذواتهن في الواقع الفعلي، إذ كان الاستقرار السياسي والاجتماعي في الدولة الأيوبية الإسلامية عاملاً مساعداً في نهضة المرأة، وهو استقرار يُرجع إلى مفهوم الأمة الدينية الذي صهر المكونات الإثنية والعرقية مع اختلاف البنى الثقافية والاجتماعية في تجانس هوياتي على أساس ديني. ولقد فرض الواجب الديني الجهادي على المرأة كما على الرجل الإسهام في مواجهة الخطر الداخلي والخارجي الذي يعوق نمو الأمة، ما سمح للمرأة أن تتمتع بصور من الحرية، وبنوع من السلطة النسبية مكنها المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية.

في المستوى السياسي تميزت الأميرة ضيفة خاتون بنت الملك العادل (581 - 640 هـ) بكثير من الحكمة والمقدرة على التصرف في حكم حلب لستة أعوام وصيةً على ابنها الملك الناصر⁽¹⁾. ويُشهد لضيفة خاتون بدور مهم في ازدهار الأوقاف الدينية والتكايا، إذ أنشأت مدرسة الفردوس، وأوقفت عليها القراء والفقهاء والمتصوفة⁽²⁾، وينسب إليها أيضاً خانقاه ضيفة خاتون⁽³⁾. كذلك فإن الأميرة غازية خاتون بنت الملك الكامل وزوج الملك المظفر محمود حاكم حماة (توفيت 656 هـ) كانت قد تولت الحكم لاثني عشر عامًا وصيةً على ابنها الملك المنصور محمد⁽⁴⁾. وفي هذا السياق لم تكتسب امرأة في العهد الأيوبي نفوذاً وسلطةً كالأميرة ست الشام (توفيت 616 هـ)⁽⁵⁾ وكان «لها من المحارم خمسة وثلاثون ملكاً»⁽⁶⁾، ويُشهد لها بإنشائها مدرستين عظيمتين، هما المدرسة الشامية البرانية أو المدرسة الحسامية التي استقطبت كبار العلماء والفقهاء، وأصبحت اليوم مدرسة ابتدائية للآيتام⁽⁷⁾، والمدرسة الشامية الجوانية التي يذكر أن الشيخ تقي الدين بن قاضي شعبة صنف فيها كراساً⁽⁸⁾.

(1) محمد خير رمضان يوسف، المرأة الكردية في التاريخ الإسلامي: تراجم لأميرات كورديات، ط1، (بيروت: مطبعة القادري، 1992)، ص 44

(2) محمد كرد علي، خطط الشام، ج6، ط3، (دمشق، مكتبة النوري، د.ت)، ص 106.

(3) محمد أمين زكي بك، مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي، ترجمة السيدة كريمته، محمد علي عوني (مقدم)، (العراق، د.ن، د.ت)، ص 476

(4) محمد أمين زكي بك، مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي، ص 481

(5) يوسف، محمد خير رمضان يوسف، المرأة الكردية في التاريخ الإسلامي، ص 19

(6) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 13، ط7، (بيروت، مكتبة المعارف، 1408 هـ)، ص 84

(7) محمد أمين زكي بك، مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي، ص 474

(8) محمد خير رمضان يوسف، المرأة الكردية في التاريخ الإسلامي، ص 80

دور المرأة في المجتمع الكردي في سورية
(مقاربة تاريخية)

أما في المستويين الديني والتعليمي، فقد ذكرت المصادر أسماءً يشهد لها في العلوم الدينية وأحكام الشريعة والعلوم النقلية، ولعل أشهرها فاطمة بنت أحمد الأيوبية (597-678 هـ) التي سمعت الحديث عن علماء عصرها بمنزلها في جوار المدرسة العادلية بدمشق⁽⁹⁾، فطلومك بنت محمد الأيوبية (ولدت 744 هـ) التي حدث عنها كل من العلامة الكبيرين الرازي والدقاق⁽¹⁰⁾، وخاتون بنت الملك الأشرف موسى وزوجة الملك المنصور محمود بن صالح الأيوبي (توفيت 694 هـ)، وقد شيدت المدرسة الخاتونية بدمشق⁽¹¹⁾، وربيعة خاتون بنت أيوب بن شادي (ت 643 هـ) التي شيدت مدرسة الصاحبة بسفح قاسيون بدمشق⁽¹²⁾، وخاتون بنت نجم الدين أيوب وشقيقة السلطان صلاح الدين كانت ذات همة عالية في إنشاء المدارس ومحبة للبر والإحسان، وينسب إليها مسجد زمرد خاتون الكبير⁽¹³⁾، وخديجة بنت الملك المعظم شرف الدين عيسى (ت 660 هـ) التي أنشأت المدرسة المرشدية على نهر يزيد بصالحية دمشق⁽¹⁴⁾، وزهرة بنت الملك العادل، أنشأت سنة 656 هـ المدرسة العادلية الصغرى⁽¹⁵⁾ (احتُرقت عام 1910 م وهي في سوق العسرونية بدمشق اليوم)⁽¹⁶⁾، وعذراء بنت نور الدولة الأيوبي (توفيت 593 هـ) التي شيدت المدرسة العذراوية بدمشق وكانت مدرسة للشافعية والحنفية⁽¹⁷⁾، واتخذت دارًا تجتمع فيها النساء لسماع الوعظ⁽¹⁸⁾، ومؤنسة بنت الملك المظفر محمد التي أنشأت مدرسة بحماة تعرف بالخاتونية⁽¹⁹⁾.

أما في العهد المملوكي فقد اشتهرت جويرة بنت ابن الشحنة، وست الدار بنت عبد السلام وست العلم بنت أحمد الحراني، وشمس الملوك بنت محمد الأيوبي، وزينب الأسعدي، وحظ الخير خاتون، وجارزوما بنت جعفر، وأرجوان العادلية المعروفة بـ (ستي حفيظة)، وفاطمة السالار رافعة العلم⁽²⁰⁾، وغيرهن ممن لا نعرف عنهن كثيرًا بسبب ما شهدته البلاد من غزوات متتاليات من المغول والتتار، فأغلب كتب المصادر والسير والتراجم لا تنطق إلا بأقل ما يمكن في الديناميات الثقافية الاجتماعية والمحلية لتلك المرحلة، ولا إمكان إلا لاستكشاف النذر القليل عن وضع المرأة، فانتشار

(9) محمد أمين زكي بك، مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي، ص 482

(10) محمد خير رمضان يوسف، المرأة الكردية في التاريخ الإسلامي، ص 82

(11) محمد أمين زكي بك، مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي، ص 473

(12) عز الدين علي ملا، حي الأكراد في مدينة دمشق بين عامي 1250-1979م: دراسة تاريخية اجتماعية اقتصادية، ط1، (بيروت: دار أسو، 1998)، ص 17

(13) محمد أمين زكي بك، مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي، ص 433

(14) محمد خير رمضان يوسف، المرأة الكردية في التاريخ الإسلامي، ص 33

(15) محمد خير رمضان يوسف، المرأة الكردية في التاريخ الإسلامي، ص 41

(16) محمد خير رمضان يوسف، المرأة الكردية في التاريخ الإسلامي، ص 41

(17) محمد خير رمضان يوسف، المرأة الكردية في التاريخ الإسلامي، ص 48

(18) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج6، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1355 هـ)، ص 191

(19) محمد أمين زكي بك، مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي، ص 485

(20) عز الدين علي ملا، حي الأكراد في مدينة دمشق بين عامي 1250-1979م، ص 96

عمليات السلب والنهب والاقتتال المستمر، والتصارع بين الإمارات من جهة، ومحاولات السيطرة الخارجية على تلك الإمارات من جهة أخرى مع انتشار الأمراض والأوبئة، انعكس في وضع المرأة، ليحدث تغيرات ملحوظة في طبيعة المجتمع، وطبيعة العلاقات السائدة، إضافة إلى تحولات أثرت في دور المرأة ومنزلتها عمومًا، فكما يبدو إن «موقع المرأة الكردية في المجتمع تأثر بدوره سلبيًا وليس إيجابيًا للأسف من خلال عوامل ليست كردية الأصل لكنها تسربت من أقوام وحضارات مختلفة كان بعضها بحكم الجوار وبعضها الآخر بحكم الجور»⁽²¹⁾.

وعلى الرغم من أن هذه التغيرات بالتحديد غير واضحة، إلا أنه بمقدورنا أن نشير إلى خطوط أو اتجاهات عريضة بهذا الخصوص، إذ تكشف المصادر التاريخية تمتع المناطق الكردية بنوع من الاستقلال في إدارة شؤونها، وهو ما يعرف بعهد الإمارات الكردية، وتشمل سبع عشرة إمارة. ولقد تميز ذلك العهد بنوع من الخصوصية تمتعت فيه تلك الإمارات «بدرجة عالية من الاستقلال حتى أن بعض الحكام كانوا يمتلكون مقومات الاستقلال فيصكون النقود باسمهم وتلقى خطب الجمعة باسمهم أيضًا»⁽²²⁾، إلى أن سيطر السلطان سليم الأول بفضل مساعي الكردي الملا إدريس البدليسي على المناطق الكردية، إذ أبرم اتفاقًا عام 1514 هـ بين السلطان والأمراء والزعماء الكرد⁽²³⁾، وهو ما قضى بترك الإدارة في المناطق الكردية للأمراء وللمشايع «إضافة إلى بعض الإقطاعيات المتوارثة»⁽²⁴⁾ مع سيطرة العثمانيين على المواقع الاستراتيجية، وبقي الأمر على حاله إلى أن «قُضي على الإمارات الكردية نهائيًا عام 1851هـ»⁽²⁵⁾.

تكشف تلك المدة التاريخية تحولين رئيسيين شكلاً تأثيراً جذرياً وجوهرياً في تغير التوجهات الخاصة بالمرأة، ودورها في المجتمع، وتداعياته في العلاقات السائدة بين الأفراد في العائلة، وهما:

- نشأ مفهوم التراتبية الاجتماعية، وهو مفهوم ترافق ظهوره مع الأوضاع التاريخية التي عصفت بالإمارات الكردية سواء في صراعات الإمارات مع بعضها أم في مواجهة غزوات التتار والمغول وعمليات السلب والنهب والتخريب. وعلى الرغم من أن فكرة النسب كانت حاضرة في العهد الأيوبي إلا أن العامل الديني أضعف تجلياتها في المجتمع، الأمر الذي تمازج مع الولاء القبلي والعشائري مكوّنًا نمطًا جديدًا من القوة، ومحافظةً على تماسك البنية الاجتماعية من خلال سيادة مجموعة من القواعد والأعراف والتقاليد تتمحور حول نسب العشيرة الممتدة والتابعين والموالين لها من جهة، وتنظيم

(21) بدرخان السندري، المجتمع الكردي في المنظور الاستشرافي، (أربيل: مطبعة آراس للنشر، 2002)، ص 117

(22) محمد أحمد أحمد، أكراد الدولة العثمانية: تاريخهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، ط 1، (دهوك: دار سيريز، 2009)، ص 33

(23) سعيد عثمان هروتي، كوردستان والامبراطورية العثمانية، ط 1، (دهوك: مطبعة خاني، 2008)، ص 2

(24) محمد أحمد أحمد، أكراد الدولة العثمانية، ص 33

(25) سعيد عثمان هروتي، كوردستان والامبراطورية العثمانية، ص 2

دور المرأة في المجتمع الكردي في سورية
(مقاربة تاريخية)

العلاقات المعيشية لأفراد العشيرة من جهة أخرى. ولعل السبب في سيطرة الولاء العشائري، بحسب ما يؤكد الأنثروبولوجي الهولندي مارتن فان بروفنسن الذي زار تلك المناطق، هو «طبيعة المجتمع الكردي نفسه»⁽²⁶⁾.

- تخلف البنى الفكرية والثقافية والتأويل التقليدي لمبادئ الدين نتيجةً للانتشار الواسع للجهل والامية، ففي حين كانت المرأة الكردية في العهد الأيوبي تتمتع بكثير من القوة والفاعلية النشطة في الحياة الدينية الثقافية - كما حاولنا الإشارة أعلاه - فإننا نشهد تهميشاً لدور المرأة سواء في تلقي التعليم الديني أو المشاركة فيه، ليغدو حكراً على الرجال، ففي «غالبيت الإمارات الكردية كانت المدارس كثيرة العدد غير أنها كان دينية»⁽²⁷⁾، لذا كان للتسويات الدينية السلبية، وسوء فهم الأحكام التشريعية المتعلقة بالمرأة، والتأويل التقليدي للنصوص الدينية دور في إرساء مجموعة من الأدوار والوظائف والمعايير المحددة التي ساعدت بدورها في خلق توجهات اجتماعية وثقافية، وقوالب وظيفية محددة للمرأة. ومن هنا ظلت الاجتهادات الفقهية والأحكام والآراء إزاء المرأة تدور حول مقاربات شكلية للدين والأخلاق، ولا تمس جوهر النصوص الدينية ولا تلامس معناه الحقيقي. ومن ثمّ تراجع بوضوح دور المرأة الكردية، وانحصر اهتمامها بالحياة اليومية المعيشية للعائلة والقبيلة، إذ «كان للإدارة العثمانية ضلعاً أساسياً في تخلف الثقافة والتعليم الكردي لأنها منعت النشر والطباعة في الإمبراطورية»⁽²⁸⁾. ذلك كله أسهم في رسم علاقات القوى ما بين الرجل والمرأة، من جهة تفضيل الذكر بوصفه أساساً للانتماء العشيري والقبلي، ومظهرًا من مظاهر الهيمنة الذكورية في المجتمع الكردي، في حين كانت المرأة من جهة ثانية تستمد دورها وقوتها الاجتماعية تبعاً لصلات قرى الأب والأخ والزوج ومن السلوك الأخلاقي للمثالية الدينية.

وفي كتابات الرحالة والمستشرقين نجد نمطاً معرفياً خاصاً ومتميزاً من أنماط المعرفة عن المجتمع الكردي وطبيعة العلاقات السائدة في مرحلة الحكم العثماني، إذ تقدم تلك الكتابات جهداً متناسقاً موثقاً ومفصلاً عن المجتمع الكردي في جوانبه السياسية والعسكرية والإدارية والدينية والاجتماعية المعيشية. ونجد اهتماماً ملحوظاً بدراسة منزلة المرأة الكردية وتقويمها، ودراسة الأدوار والنشاط المتنوع الذي أسند إليها. وبغض النظر عن النمط التعميمي المستند إلى الحدس الشخصي لهذه الكتابات أو اعتمادها على الأطر الأوروبية بوصفها مرجعية معيارية لتقويم وضع المرأة الكردية ووصفه مقارنةً بوضع المرأة الأوروبية. تكشف لنا تلك الكتابات عن جوانب عميقة ومهمة في الحياة اليومية للمرأة في المجتمع الكردي سواء الأوضاع المنزلية أم طبيعة العلاقات الثقافية الاجتماعية في الأسرة والقبيلة وارتباطها بالأوضاع التاريخية والسياسية الاجتماعية والاقتصادية.

(26) جلال زنكباد، الكردولوجيا: موسوعة موجزة، ط1، (أربيل: مطبعة جامعة صلاح الدين، 2014)، ص378

(27) محمد أحمد أحمد، أكراد الدولة العثمانية، ص516

(28) محمد أحمد أحمد، أكراد الدولة العثمانية، ص511

إن انطباعات الرحالة والمستشرقين معظمهم تذهب إلى أن الأكراد يعاملون نساءهم باحترام شديد، إذ يؤكد سون في مذكراته «إن نساءهم يتمتعن بالحرية على غرار نساء أي بلد أوروبي تقريباً»⁽²⁹⁾، ومن جهة المظهر يصف ليرخ المرأة الكردية بالقول: «تنقصها تلك النعومة في ملامح الوجه وأحياناً تقوم النساء من الأوساط الشعبية بتشويه وجوههن وذلك بوضع حلقات في خياشيمهن بل ومن خلال شفاههن»⁽³⁰⁾. أما في تحديد الوظائف التي تسند إلى المرأة في الحياة اليومية فيصف شميدت عمل المرأة المضني والمأسوي بالقول «إن أماً في مقتبل العمر سارت ببطء في الطريق المصعدة وهي ترعى دزينة من الأطفال وأربعاً أو خمساً من الماعز وتحمل جراراً كبيرة على عاتقها وأوعية المطبخ وأوانيها وتسوق بغلاً محملاً وتنسج جورباً وهي سائرة وعند حلول المساء تعود إلى القرية وتشعل النار وتخبز كمية من الخبز وعند الفجر التالي تنهض لتصنع اللبن والزبد بخض اللبن في زق من جلد ماعز بحركة رتيبة إلى الأمام والخلف»⁽³¹⁾.

وإذا كان مينورسكي متفقاً مع كثير من الرحالة في تأكيد تمتع المرأة الكردية بنوع من الحرية النسبية إلا أنه يشير إلى بعد من أبعاد التراتبية الاجتماعية في المجتمع الكردي ألا وهو التفاوت في المنزلة الاجتماعية بين النساء أنفسهن - ما لاحظناه سابقاً بتأثير عامل النسب في العشيرة - يتبدى لمينورسكي ذلك التفاوت في لقب (خانم) الذي يطلق على نساء وجهاء العشائر، إذ يقول «إن الأكراد من أكثر شعوب منطقته تفتحاً تجاه المرأة التي كانت تقوم بكافة الأعمال المنزلية في الداخل والخارج، وكان يستثنى من هذا العمل نساء مسؤولي العشيرة ويسمونهم خانم»⁽³²⁾، وهو ما يشير إليه نيكتين في تناوله مسألة الجمال لدى المرأة الكردية، إذ يقول لئن «كانت النساء يكتسبن من هذه الأعمال قوة جسمانية كبيرة فإنهن يفقدن بها كذلك أنوثتهن ويتبدلن بسرعة، نساء الرؤساء وحدهن يستطعن الحفاظ على جمالهم لأنهن يعشن حياة رغيدة»⁽³³⁾.

ويظن بعض المستشرقين أن مشاركة المرأة إلى جانب الرجل في القتال هي صورة أخرى من صور تمتعها بالحرية، فيذهب ليرخ إلى تأكيد أن المرأة الكردية شاركت «في المعارك الدامية والضارية ضد قوات الباشا التركي العسكرية التي كلفت بإخضاع العشائر الثائرة بين الحين والآخر»⁽³⁴⁾، ويقول الميجر سون «إن منهن حسناوات وفارسات يتصفن بالشجاعة وفي مقدورهن استخدام البندقية»⁽³⁵⁾ وذهب إلى ذلك برانت في زيارته إلى المناطق الكردية في تموز عام 1838⁽³⁶⁾، إلا أننا نجد أن هذا الظن قلما ينبج عن فهم صحيح ودقيق للوضع التاريخي والسياسي والاجتماعي الذي عاشته

(29) بدرخان السندري، المجتمع الكردي في المنظور الاستشراقي، ص 118

(30) ب. ليرخ، دراسات حول الأكراد وأسلافهم الخالدين الشماليين، عدي حاجي (مترجم)، ط1، (حلب: منشورات مكتبة خاني، 1994)، ص 21

(31) بدرخان السندري، المجتمع الكردي، ص 130

(32) باسيلي نيكتين، الكرد: دراسة سوسيولوجية وتاريخية، ترجمة صلاح بروري (مترجم)، ط3، (السليمانية: مؤسسة حمدي للطباعة)، ص 173

(33) باسيلي نيكتين، الكرد: دراسة سوسيولوجية وتاريخية، ص 176

(34) ب. ليرخ، دراسات حول الأكراد وأسلافهم الخالدين الشماليين، ص 24

(35) بدرخان السندري، المجتمع الكردي في المنظور الاستشراقي، ص 118

(36) كاميران عبد الصمد الدوسكي، كردستان في العهد العثماني في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ط1، (بيروت: العربية للموسوعات، 2006)، ص 32

دور المرأة في المجتمع الكردي في سورية
(مقاربة تاريخية)

القبائل والعشائر الكردية في تلك المرحلة، ذلك أنه لكل عشيرة قواعدها وقيمها وتحالفاتها الخاصة سواء داخلها أم مع القبائل والعشائر الأخرى، ما جعل العشيرة التي يعتمد أفرادها بعضهم على بعض تكويناً اجتماعياً أسس على الولاء المطلق بوصفه الضامن الوحيد لأمن الأفراد ولتوفير سبل العيش في الحياة اليومية . ومن هنا كانت مشاركة المرأة في القتال أمراً ضرورياً، وليس اختياراً فرضته الأوضاع السياسية التاريخية التي مر بها المجتمع الكردي . أما في مسألة تقبل المجتمع الكردي قيادة المرأة للعشيرة، فيعود ذلك إلى ما تتمتع به من صلات قريى مع نسب العشيرة الممتد والأوضاع التي تخضع لها العشيرة فحسب من مثل غياب رئيسها بسبب الاعتقال أو القتال ضد الهجمات المتتالية التي تتعرض لها العشيرة .

ومن هنا جاءت مناقشة السير مارك سايكس مسألة تمتع المرأة الكردية بقدر من الحرية في التعبير والحركة والمظهر في تقريره الذي يحيل على جملة من القواعد والأعراف العشائرية الصارمة فـ «تحرر المرأة متأث من قيم عالية و صارمة متعارف عليها ضمن مجموعة مبادئ وأسس وليس من أي شيء آخر»⁽³⁷⁾. ويذهب الميجر نوثيل إلى أن "الزانية عقوبتها الإعدام في كل العشائر"⁽³⁸⁾. ولنا أن نشير هنا إلى أن ربط شرف العشيرة أو ما يسمى بالناموس الكردي بأخلاق المرأة من جهة، ومجموع العقوبات الصارمة التي خضعت لها من جهة ثانية كانا الضامن لنشأة خطاب أخلاقي متميز وخاص جعل الاختلاط الحر بين الجنسين أمراً ممكناً وطبيعياً. وتكشف لنا العلاقات الأسرية وبعض الأعراف التقليدية في المجتمع الكردي وجهاً مختلفاً عن وضع المرأة، إذ من التقاليد الشائعة في الوسط الكردي عادة الزواج المبكر، ففي بعض الأحيان تُخطب الفتاة وهي ما زالت في القماط، ليعقد على رأسها منديل علقت عليه قطع نقدية. ونجد أن العرف الاجتماعي يضع أولوية الزواج لابن العم أو ما يطلق عليه (المحيرة)، فابن العم له الأولوية في الزواج من ابنة عمه، ونجد عادة المبادلة أو (برديلي)، وهو مبادلة أسرتين بالاتفاق باستبدال ابنة كل أسرة بشاب من الأخرى تفادياً لدفع المهر. ومسألة المهر هي من أعقد المسائل إلى الآن في الزواج الكردي، وهو ما يفسره بعضهم بتقويم المنزل الكبيرة للزوجة بمقدار المهر المدفوع، ونجد أيضاً في المجتمع الكردي عادة زواج الخطيفة إذ تفر الفتاة مع من تحب، ومن ثم يحاولان مرضاة الأهل والعشيرة، وغالباً ما ينتهي الأمر بقتل الطرفين كليهما.

إن ظهور التغيرات والتحولات في وضع المرأة الكردية نتيجة لهيمنة الولاءات العشائرية والقبلية للزعامة أو الآغا، وسيطرة الأعراف والتقاليد والتأويل التقليدي للنصوص الدينية، إضافة إلى تخلف العلاقات الاجتماعية، وانتشار الجهل والفقر المعيشي، ذلك كله جعل المرأة الكردية كائناً سلبياً تنغلق داخل وجودها الخاص المقتصر على الأسرة أو الشؤون المنزلية والواجبات الإنجابية. ولم يكن وضع المرأة في المدينة أفضل حالاً منه في الريف، ونقصد هنا دمشق وحلب وحماة، فعلى الرغم من أن الأبحاث التقليدية تذهب إلى تأكيد أن المرأة في الريف أكثر تحرراً من المنتميات إلى

(37) بدرخان السندري، المجتمع الكردي في المنظور الاستشراقي، ص120

(38) بدرخان السندري، المجتمع الكردي في المنظور الاستشراقي، ص124

المجتمعات المستقرة إلا أنه في الحالة الكردية بقي وضع المرأة في الريف والمدينة يعاني مظاهر التخلف وسيطرة العشائرية والقبلية، لكن في المدينة تجلّى في مظهر إقطاعي/ آغاوي كوّن دعائمه الاقتصاد الزراعي، إذ نجد «طبقات إقطاعية ووجهاء يستحوذون على أملاك عقارية وأراض زراعية بمساحات شاسعة»⁽³⁹⁾، ولم تشهد تلك المرحلة أي تغييرات أو تحولات ترافقت مع الاختلافات الهيكلية الناشئة ما بين العشائرية والإقطاعية، ولم تشهد أي انعكاس حقيقي في تغير القيم المحلية للمجتمع الكردي إلا محاولة العائلات الإقطاعية في دمشق وحلب وحماة الاندماج مع البيئة العربية إلى الحد الذي دفع ببعضهم إلى إطلاق لقب أكراد الشام أو (الأكراد المتشومين) على تلك العائلات لابتعادها عن مفهومات العقلية السائدة للمجتمع الكردي، وتصوراتها في تلك المرحلة، واهتمامها المتزايد بمصالحها الشخصية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وعلى الرغم من ذلك نجد نشاطاً ملحوظاً للمرأة الكردية في مستوى التعليم الديني، إذ انتشرت الكتابات على يد سيدات فاضلات جعلن بيوتهن دوراً لتعليم الأطفال القرآن الكريم، ويذكر منهن: الخوجة وسيلة أم عبد الجليل البوطي، الخوجة أم زاهد الكردي، الخوجة كميّة ملا رسول، الخوجة أمينة وانلي، الخوجة ساره سيرة قوطرش، وغيرهن⁽⁴⁰⁾.

وظهرت المدارس الدينية لتعليم العبادة والفقه والشريعة على يد بعض العلماء، بيد أننا نظن أن مشاركة المرأة في تلك المدارس نادرة لأسباب دينية اجتماعية واقتصادية، ذلك «إن الكتابات عند الأكراد عبارة عن مدارس عبادة ومدارس فقهية وليست مدارس عادية وأشهر هذه المدارس موجودة في عامودا حيث كانت تستمر الدراسة فيها لاثني عشر عاماً. ويذكر أنه في عام 1915 كان قدوم أول مطبعة اشتراها حسين حزني موكراني ونقلها إلى حلب»⁽⁴¹⁾.

تمثّل ندرة المصادر الخاصة بالواقع المعيشي والحقائق الفعلية في حياة المرأة في مرحلة بدايات الاستعمار الفرنسي إلى جانب صور التوتر المصاحبة للتغيرات التي تمثلت بترسيم الحدود بموجب اتفاق سايكس بيكو؛ سبباً رئيساً في صعوبة فهم آليات ظهور التباينات الفكرية في المجتمع الكردي، وتعدد الأنماط الثقافية التي ترافقت مع ظهور قوى اجتماعية جديدة أو ما يمكن تسميته بالنخبة البورجوازية المثقفة التي حملت لواء النهضة بالوعي الكردي القومي، لتشارك مع العائلة البدرخانية بخط مسار تاريخي سياسي ثقافي اجتماعي جديد.

من هنا حاولت المرأة الكردية الإسهام في حركة النضال الكردية ملتفة حول رائدة الحركة النسوية في سورية روشن بدرخان (1909-1992) زوجة جلادت بدرخان التي كانت حياتها مصدر إلهام لكثيرات من المثقفات، تخرجت روشن بدرخان من دار المعلمات في دمشق، وأصبحت 1934 عضو اتحاد نساء سورية ممثلة المرأة السورية في مؤتمر القاهرة،

(39) آزاد أحمد علي، «دور أكراد سورية في المتغيرات السياسية والانتفاضة الراهنة»، من كتاب: مجموعة من المؤلفين، خلفيات الثورة: دراسات سورية، ط1،

(بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2013)، ص 337-338

(40) عز الدين علي ملا، ص 166-165

(41) محمد أحمد أحمد، ص 513-523

دور المرأة في المجتمع الكردي في سورية
(مقاربة تاريخية)

وفي عام 1955 اشتركت في تأسيس جمعية تنمية الثقافة الكردية، وسعت في حلب لتأسيس جمعية المعرفة والتضامن الكردي، في عام 1957 مثلت الشعب الكردي في مؤتمر أثينا لمناهضة الإمبريالية، وفي عام 1971 أسست الاتحاد النسائي الكردي في العراق، إضافة إلى نشاطها التوعوي في مجلة هاوار وصحيفة الحرية، وعملت في إذاعة دمشق عام 1947، واشتغلت في الترجمة من اللغة الكردية والتركية إلى العربية، وتوفيت في دارها في مدينة بانياس الساحل، لتدفن في حي الأكراد بجوار زوجها⁽⁴²⁾.

وعلى الرغم من تعدد الجمعيات والنوادي الكردية في سورية، سواء في الحسكة والقامشلي وعامودا أم في حلب ودمشق بين عامي 1927-1957 التي تجاوزت 12 جمعية ونادياً، إضافة إلى ظهور صحيفة هاوار 1932 ومجلة روناكي التي أسهمت في نشر الوعي الكردي بقوة⁽⁴³⁾، إلا أننا لا نملك ضمن المصادر المتاحة أي إشارة إلى أسماء كربات شاركن ضمن هذه الجمعيات والنوادي، ما عدا الإجماع حول مشاركة روشن بدرخان⁽⁴⁴⁾.

في الصعيد الاجتماعي، تنبذ مشاركة المرأة الكردية الفاعلة ضد الانتداب الفرنسي من خلال التظاهرات والاحتجاجات الشعبية، والإسهام في مد الثوار بالسلاح والذخيرة والطعام، إذ شهدت البلاد معارضة أغلبية الأوساط الكردية الحكم الفرنسي بحيث بات حي ركن الدين في دمشق مركزاً للمقاومة في مرحلة ذروة المناهضة للفرنسيين ولا سيما إبان الثورة السورية الكبرى بين عامي 1925 و1927⁽⁴⁵⁾، فاشتهرت كثيرات منهن في الأوساط الشعبية من مثل: نفيسة ظاظا أم ياسين غنو توتونجي التي كانت في مقدمة التظاهرات، وبدرية رسول ملي، وحوادودكي، وريا عكاش بوز كرمي، وسلطانة غربية ميقري، وسارة كيكي، وفاطمة أمري أم المجاهد أحمد بارافي، ونفو ظاظا، وسعدية رشواني، وغيرهن⁽⁴⁶⁾.

وظهرت انتفاضات عدة في المناطق الكردية وقفت فيها المرأة إلى جانب الرجل ضد الانتداب الفرنسي، ففي عام 1923 قامت العشائر الكردية بالثورة على الانتداب، وخاضت معركة بيان دور عام 1925، إذ «استطاعت العشائر الكردية

(42) محمد سليم سوارى، «روشن بدرخان: الذكرى المئوية لميلاد الشخصية والمرئية الكردية»، مجلة الحوار 2866، بيروت: 2009/12/23

(43) وليد حميدي، الكرد وكردستان في الوثائق البريطانية، (العراق: مطابع سجل العرب، 1992)، ص 218

(44) من هذه الجمعيات والنوادي: خويون قامشلي في لبنان وجمعية التعاون ومساعدة الفقراء في الحسكة، وهيبي الأمل في دمشق، ونادي شباب الكرد في عامودا، ونادي كردستان دمشق، ونادي صلاح الدين في دمشق، ونادي هنانو في دمشق، ووحدة الشباب الديمقراطي في الجزيرة السورية، وجمعية إحياء الثقافة الكردية في الجزيرة ودمشق، وجمعية المعرفة والتعاون الكردي في حلب، وكتلة آزادي في الجزيرة وحلب، وجمعية الطلبة الكرد في جامعة دمشق،

انظر: رمان كورد، «دراسات عن بدايات تشكل الجمعيات الكردية في سورية»، مجلة الحوار، العدد 21، بيروت، 1998، ص 21-35

(45) آزاد أحمد علي ومجموعة من المؤلفين، خلفيات الثورة، ص 341

(46) عز الدين علي ملا، ص 181-180

في الجزيرة القضاء على المؤسسات الإدارية الفرنسية»⁽⁴⁷⁾، إضافة إلى انتفاضة عامودا (1937) التي قصفتها الطائرات الفرنسية، ودمرت أجزاء واسعة منها⁽⁴⁸⁾.

إن سوء الأحوال العامة، وازدياد الاحتجاجات في المناطق الكردية في مرحلة الانتداب الفرنسي، أضعفا بنية المجتمع الكردي الاجتماعية والثقافية، وترافق ذلك مع سوء الوضع الاقتصادي وازدياد الفقر، ما اضطر المرأة إلى العمل خارج البيت لدى الملاك سواء في الزراعة أم الفلاحة أم تربية المواشي والأغنام والمشاركة في مواسم الحصاد وجني القطن، وعلى الرغم من الاضطهاد الذي مارسه الانتداب الفرنسي لطمس الثقافة واللغة الكردية إلا أن تلك الممارسات والتغيرات لم تستطع إضعاف الاهتمام باللغة الكردية، فوجد انتشاراً للكتاتيب في القامشلي، ومشاركة للمرأة في تعليم الأطفال القرآن الكريم (على سبيل المثال زوجة عبد الرزاق بري مختار حي قدوريك⁽⁴⁹⁾). وافتتحت في عام 1931 أول مدرسة رسمية في القامشلي، أما في عامودا فكانت عام 1911 أول مدرسة إعدادية لتعليم أولاد العشائر⁽⁵⁰⁾، ويذكر أنه في عام 1946 كانت ثمة كتب مدرسية باللغة الكردية، وكانت اللغة الكردية متداولة بحرية⁽⁵¹⁾.

المرأة الكردية في ظل حكم البعث ودورها في الحياة العامة وفي الثورة السورية

مع قدوم حزب البعث إلى السلطة بعد عهد من الانقلابات اتخذت معاناة المرأة شكلاً جوهرياً مأسوياً جديداً، إذ انكشف مخزون المقولات الصورية التي طرحها البعث في قضايا الحرية والاشتراكية والمواطنة والمساواة الاجتماعية، متجهاً وجهة إقصائية تمييزية تجاه الأكراد، ولعل أعمق صور التمييز والاضطهاد التي لحقت بالأكراد عموماً وبالمراة الكردية على وجه الخصوص، ما نجم عن الإحصاء الاستثنائي في محافظة الحسكة في عام 1962، إذ جُرد عشرات آلاف الأكراد من الجنسية السورية، ليفقدوا بذلك الوثائق الرسمية وحق المواطنة وحق التصويت والمشاركة في الحياة العامة وحق السفر خارج البلاد وحق الملكية الخاصة وحق التوظيف العام والعمل، إضافة إلى حق التعلم. وزاد من مأساة المرأة الكردية في سورية ما نجم عن الإحصاء من معوقات سلبية تمييزية بمثل حرمان المرأة من حق الزواج بأجنبي أو مكتوم القيد أو من مواطن سوري، إذ قسم الإحصاء الأكراد في سورية إلى أكراد متمتعين بالجنسية، وأكراد جردوا من الجنسية وسجلوا في القيود الرسمية بوصفهم أجنيين، وأكراداً جردوا من الجنسية، ولم يُقَيّدوا في السجلات، وأطلق عليهم وصف المكتوم⁽⁵²⁾. إن هذا التعقيد في الوضع السياسي والإداري والاجتماعي جعل وضع المرأة الكردية في غاية

(47) روجيه لسكو، ثورة جبل الأكراد ضد الاستعمار الفرنسي في سورية، باسم كامل (مترجم)، (دمشق وباريس، د.ن، 1989)، ص 15

(48) آزاد أحمد علي، ص 347

(49) كوني ره ش، القامشلي: دراسة في جغرافيا المدن، (السليمانية، د.ن، 2003)، ص 92

(50) كوني ره ش، القامشلي: دراسة في جغرافيا المدن، ص 27

(51) جيرارد جالياند، شعب بدون وطن: الكرد وكردستان، عبد السلام النقشبند (مترجم)، (أربيل، دار آراس، 1998)، ص 305

(52) تقرير جمعية حقوق الإنسان في سورية، دمشق، تشرين الثاني 2003

دور المرأة في المجتمع الكردي في سورية
(مقاربة تاريخية)

الصعوبة، مفرزاً مزيداً من المعاناة، فلا يجري الاعتراف بالزواج قانوناً، ولا الاعتراف بالولادات، ولا يُسجلون، ويستحيل منح الجنسية للطفل. إضافة إلى خضوع المرأة لأوضاع غير إنسانية، فعلى سبيل المثال، لا تحصل المرأة على فرص العناية الصحية، إذ ترفض المستشفيات العامة استقبال كثير من الحالات وبخاصة في حالات السرطان أو غسيل الكلية وغيرها .

وانتهج البعث سياسة الفصل الأمني التعسفي من المدارس، وهو ما حرم كثيرات من فرصة تلقي التعليم أو الاستمرار فيه في المعاهد الدراسية أو العمل في السلك التعليمي، إضافة إلى منع استعمال اللغة الكردية ومعاينة من ينشر الكتب والمجلات باللغة الكردية، والسعي لطمس الهوية الثقافية والسيطرة على أراضي الملاكين والفلاحين الأكراد في مناطق سكنهم، الأمر الذي أدى إلى تغييب أي سمة تفاعلية واجتماعية للمرأة في المجتمع الكردي في ظل حكم البعث خوفاً من إرهاب الأمن، إذ تعرضت كثيرات منهن إلى الاعتقال والتعذيب. وفي عام 2004 شاركت المرأة الكردية في انتفاضة القامشلي الشعبية ضد حكم البعث، وأسقط تمثال الأسد في عامودا، وخرج مئات الآلاف إلى الشوارع في مدن الحسكة وحلب ودمشق، لذا عمدت الدولة إلى إجراءات انتقامية قمعية حادة، منها القتل والضرب والاعتقال. ولا يمكن إغفال مشاركة المرأة الفاعلة في الثورة السورية 2011، وهو ما تجلّى في الحراك الثوري سواء في مستوى التظاهر أم توصيل المواد الغذائية إلى المناطق المحاصرة أم في المستشفيات الميدانية أم على مواقع التواصل الاجتماعي أم في مستوى الجمعيات والمنظمات المدنية، إضافة إلى مشاركتها في القتال بحمل السلاح ضد التنظيمات المتشددة.

أما في الصعيدين السياسي والحزبي، فعلى الرغم من أن مشاركة المرأة لم تغب عن الحياة السياسية في المجتمع الكردي إلا أن تلك المشاركة يمكن وصفها بأنها مشاركة هامشية، وصورية، ومزيفة، تبقى على تخوم العضوية الحزبية فحسب، وبوصفها تابعة لأقاربها من الرجال الحزبيين سواء الأب أم الأخ أم الزوج أم بوصفها تمثيلاً تزيينياً في القيادات العليا للأحزاب، فالأحزاب السياسية الكردية لا تذكر المرأة إلا في المواسم الانتخابية أو الاحتفالية (مثل يوم المرأة العالمي). ولعل السبب الأبرز في هذا هو هشاشة التجربة الديمقراطية لدى الحركة السياسية الحزبية بعامة، وحالة الرهبة والخوف الناتجة عن بطش سلطات الأمن والممارسات القمعية للنظام البعثي مع الناشطين والمعتقلين بخاصة.

وغالباً ما تبدأ مشاركة المرأة في النشاط الحزبي في المرحلة التعليمية التي تقضيها إما في الجامعة أو في المعاهد، إذ يكون التواصل مع الطالبين من خلال المناقشات عاملاً مؤثراً في ازدياد اهتمام المرأة بالتوجهات الحزبية ورؤيتها للمسائل السياسية والاجتماعية والتاريخية والثقافية، وتمثل مفهومات الهوية والانتماء والفكر القومي والتحرر ما يدفعها لاحقاً إلى الانتماء إلى أحد الأحزاب السياسية، ومن ثم المشاركة في نشاطه. ولا تتعدى تلك المشاركة أن تكون مشاركة رمزية تتجلى في نقل المجلات أو الصحف أو في زيارة العائلات الحزبية لجمع التبرعات أو في حضور المناسبات العامة من دون الخوض في العمل السياسي الحزبي الفعلي، على الرغم من أن الأحزاب السياسية الكردية جلتها تنتهج سياسة (الكوتا) في هيكلها التنظيمي، ونعني سياسة التمييز الإيجابي باعطاء المرأة نصيب 30 في المئة في الهيئات القيادية للأحزاب والمنظمات، وأيضاً في قيادة النشاط السياسي والمجتمعي لتفعيل دور المرأة في الحياة العامة إلا أن هذا التمثيل يبقى

ديكوراً تجميليّاً من دون أن يُفعّل في الواقع. إضافة إلى حال التنافس والصراع الحزبي في مرحلة الثمانينات والتسعينات بين الأحزاب لاستقطاب جيل الشباب الناشئ، واحتكار الشارع الكردي.

وعلى الرغم من أن المرأة الكردية في سورية تعاني إهمالاً في الدور والمنزلة سواءً بنغيبيها من الأحزاب، أم من الأسرة، أم بحكم المجتمع التقليدي، إلا أنها أصبحت أكثر وعياً وثقافة بذاتها وبواقعها، وهذا ما تجلّى في الحراك الشبابي خلال الثورة السورية، إذ عبرت مجموعة الشباب والشابات عن نفسها سياسياً بصفتها امتداداً لحراك الشارع اليومي في محاولة لكسر احتكار الأحزاب التقليدية لتمثيل الساحة الكردية⁽⁵³⁾.

وإذا توقفنا عند مشاركة المرأة في المستوى السياسي الحزبي نجد -على سبيل المثال- تقلد وصال فرحة منصب الأمين العام للحزب الشيوعي السوري، ونجد برون إبراهيم الأمانة العامة للتجمع الأهلي الديمقراطي الكردي، ثم إن المحامية دلشا أبو المرأة الأولى التي تتقلد منصباً سياسياً في المعارضة في عام 2012 بوصفها نائب رئيس المجلس الوطني الكردي في سورية. ومن جهة نجد تمثيل المرأة في الإدارة والعمل السياسي والخدمي في المجلس الوطني السوري أقل من 20 في المئة، وفي هيئة التنسيق الوطنية 7 في المئة، أما في منظومة الإدارة الذاتية روج آفا، وفي محاولة منها لكسب التأييد الغربي، وخلق صورة مثالية عن وضع المرأة في مناطقها قد لا تتطابق مع حقيقة الواقع؛ فقد أعطى قانون المساواة المرأة الحق في الترشح وتولي المناصب كافة إضافة إلى حق تشكيل التنظيمات السياسية والاقتصادية والثقافية. وفي المجلس التشريعي تقدر مشاركة المرأة بنسبة 50 في المئة في المناطق الكردية حتى إنها وصلت إلى الرئاسة المشتركة من مثل آسيا عبد الله وهديّة يوسف الحاكمة المشتركة في مقاطعة الجزيرة. وشكلت في المستوى العسكري في عام 2012 وحدات خاصة بالمرأة سميت وحدات حماية المرأة (YPG)، وتضم آلافاً من المقاتلات الكرديات بين 18 و40 سنة، وتُمثّل نسبة ثلث المليشيات الكردية، ولها حصة مناصفة عسكرياً وسياسياً ومدنياً في المناطق الكردية.

إن أبرز ما طُبع به دور المرأة الكردية في تاريخ الثورة السورية هو مشاركتها الفاعلة في المنظمات المدنية الحقوقية والثقافية والجمعيات الأهلية والخيرية، سواء من خلال المطالبة الواعية بإجراء تحولات جذرية في بنية المجتمع الكردي عبر سلسلة من الإجراءات القانونية والإدارية أم من خلال تأكيد تمكين مشاركتها في الحياة العامة السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، ومن خلال مشاركتها في تحسين وضع الأسرة النازحة، ويعزى ذلك النجاح إلى أسباب كثيرة، ولعل أهمها مناخ الحرية الذي تمتعت به المرأة في الثورة السورية، من هذه المنظمات والاتحادات والجمعيات التي نذكر: اتحاد ستار النسائي الذي أسس عام 2005، ويضم أكثر من 4000 امرأة، ويهدف إلى بناء المجتمع الديمقراطي التحرري النسوي ضمن منظومة الإدارة الذاتية، وأسس (بيت المرأة) في المناطق الكردية، والهدف منه حل النزاعات والخلافات الاجتماعية في العلاقات الأسرية من مثل الإرث والزواج والطلاق وغير ذلك، ومنظمة (سارا) لمناهضة العنف

(53) آزاد أحمد علي، ص 367

دور المرأة في المجتمع الكردي في سورية
(مقاربة تاريخية)

ضد المرأة التي أسست في عام 2013، و(اللجنة الكردية للدفاع عن المعنفات)، وهي تحالف من ثلاث منظمات نسائية مع إذاعة محلية⁽⁵⁴⁾.

يضاف إلى ذلك اتحاد نساء كردستان سورية، ومنظمة المرأة الحرة في عامودا، وهي جمعية المرأة الكردية السورية، ومنظمة المرأة الكردية الحرة التي أسست عام 1994 وتوقف عملها مدة بسبب الضغط الأمني، وعادت لتفتتح مكتبها الرسمي في عام 2014، وهي تهدف إلى تعليم اللغة الكردية. وشاركت منظمة المرأة الحرة في إصدار بيانات مشتركة حول تجنيد القاصرات، وجمعية بهار الإغاثية، ومركز شبكة المرأة الديمقراطية، وجمعية آسو، وغيرها. وأعلن تأسيس التحالف النسوي في 23 كانون الثاني/يناير من عام 2017 في دمشق، وهي هيئة وطنية سورية لتفعيل قرار مجلس الأمن 1325 والصادر عام 2000 عن الأمم المتحدة الذي ينص على الاعتراف بالتأثير الخاص للنزاعات في النساء، والحاجة إلى تضمين النساء بوصفهن صاحبات مصلحة نشطة في مجال درء الصراعات وحلها. وذكر البيان عددًا من الشخصيات النسوية السورية والناشطات المعروفات في مجال الدفاع عن حقوق المرأة الكردية، نذكر منها: جمعية آفرين للمرأة الكردية، وجمعية النساء الكرديات السوريات، واتحاد الكتاب الكرد في سورية، والاتحاد النسائي الكردي في سورية رودوز، ومنظمة المرأة الكردية الحرة والتجمع الديمقراطي الأهلي للكرد السوريين، ومنظمة جيان للمرأة، وجمعية شاوشكا للمرأة، ومنظمة آفين للمرأة والطفولة، ومكتب المرأة في مركز السلام والديمقراطية في الحسكة، وتجمع معًا لأجل عامودا⁽⁵⁵⁾.

⁽⁵⁴⁾ كمال شيخو، www.syriantold.com

⁽⁵⁵⁾ www.kurdstreet.com

خاتمة

يطمح البحث الذي قدمناه إلى تمثيل أرضية لأبحاث جديدة تستند بدورها إلى التراكم التاريخي بغية اتخاذ موقف نقدي، يسعى لتبيان العناصر المؤثرة في حياة المرأة الكردية السورية، وكشف الأبعاد الاجتماعية والتاريخية والسياسية والثقافية في فهم أوضاعها المختلفة وتحليلها، ومن ثمّ إلقاء الضوء على المسائل المشكلة التي تعانيها، والسعي لشرعنة الاعتراف بها بوصفها شخصية ذات أهلية حرة ومساوية للرجل في الكرامة الإنسانية والحقوق والمواطنة، ومن ثم إلغاء الطابع التمييزي، ومعالجة المشكلات التي تحد مشاركتها في الحياة العامة على قدم المساواة مع الرجل، والوقوف ضد المفهومات والرؤية التقليدية السائدة بالتوازي مع الهيئات الأهلية والمدنية، ومن ثمّ خلق البرامج والخطط التنموية لتمكينها المشاركة الفاعلة في مجالات الحياة كافة.

دور المرأة في المجتمع الكردي في سورية
(مقاربة تاريخية)

المصادر والمراجع

1. ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1355هـ).
2. ابن كثير، البداية والنهاية، ط7، (بيروت: مكتبة المعارف، 1408 هـ).
3. أحمد. محمد أحمد، أكراد الدولة العثمانية: تاريخهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، ط1، (دهوك: دار سيريز، 2009).
4. جالياند. جيرارد، شعب بدون وطن: الكرد وكردستان، عبد السلام النقشبندى (مترجم)، (أربيل: دار آراس، 1998).
5. حميدي. وليد، الكرد وكردستان في الوثائق البريطانية، (العراق: مطابع سجل العرب، 1992).
6. الدوسكي. كاميران عبد الصمد، كردستان في العهد العثماني في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ط1، (بيروت: العربية للموسوعات، 2006).
7. زكي بك. محمد أمين، مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي، السيدة كريمته (مترجمة)، (العراق: د.ن. د.ت).
8. زنكباد. جلال، الكردولوجيا: موسوعة موجزة، ط1، (أربيل: مطبعة جامعة صلاح الدين، 2014).
9. السنديري. بدرخان، المجتمع الكردي في المنظور الاستشرافي، (أربيل: مطبعة آراس للنشر، 2002).
10. مجموعة من المؤلفين، خلفيات الثورة: دراسات سورية، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2013).
11. علي. محمد كرد، خطط الشام، ط3، (دمشق، مكتبة النوري، دمشق، د.ت).
12. علي ملا. عز الدين، حي الأكراد في مدينة دمشق بين عامي 1250-1979م: دراسة تاريخية اجتماعية اقتصادية، ط1، (بيروت: دار آسو، 1998).
13. كوني. ره ش، القامشلي: دراسة في جغرافيا المدن، (السليمانية، د.ن، 2003).
14. لسكو. روجيه، ثورة جبل الأكراد ضد الاستعمار الفرنسي في سورية، باسم كامل (مترجم)، (دمشق وباريس، د.ن، 1989).
15. ليرخ. ب، دراسات حول الأكراد وأسلافهم الخالدين الشماليين، عبدي حاجي (مترجم)، ط1، (حلب: منشورات مكتبة خاني، 1994).
16. نيكتين. باسيلي، الكرد: دراسة سوسولوجية وتاريخية، صلاح برواري (مترجم)، ط3، (السليمانية: مؤسسة حمدي للطباعة، 2007).
17. هروتي. سعيد عثمان، كوردستان والامبراطورية العثمانية، ط1، (دهوك: مطبعة خاني، 2008).
18. يوسف. محمد خير رمضان، المرأة الكردية في التاريخ الإسلامي: تراجم لأُميرات كُرديات، ط1، (بيروت: مطبعة القادري، 1992).

الكرد والاعتقال السياسي في سورية

(1920-2017)

عمر رسول

المحتويات

330	مقدمة.....
331	أولاً: السلطة السياسية والاعتقال.....
331	مدخل نظري - تاريخي.....
335	ثانياً: السلطة السياسية وحلقات الصراع الثلاث.....
335	الأيدولوجية - الاقتصادية - السياسية.....
336	الاعتقال السياسي- رؤى مختلفات.....
340	ثالثاً: مراحل الاعتقال في المجتمع الكردي في سورية.....
340	1- بداية الاعتقالات بين الكرد وطبيعتها في مرحلة الانتداب الفرنسي.....
345	2- الاستقلال ومقدمات الاعتقال السياسي للكرد في سورية.....
346	3- ميلاد الحركة السياسية الكردية عام 1957 والاعتقال السياسي في سنوات الوحدة بين مصر وسورية..
350	4- الاعتقالات السياسية بعد الانفصال حتى عام 1963.....
352	5- الاعتقالات السياسية في ظل سلطة البعث (1963حتى 2011).....
353	6- انقلاب 23 شباط/ فبراير 1966 واعتقالات الكرد.....
355	7- المرحلة الثانية من التعريب واعتقالات عام 1973.....
357	8- الكرد واعتقالات عام 1987.....
359	9- قضية المصلقات واعتقالات عام 1992.....
360	10- اعتصام الأطفال الكرد أمام مقرّ اليونسيف في عام 2003 والاعتقالات.....
360	11- حوادث 12 آذار/ مارس 2004 وحملة الاعتقالات.....
362	12- نوروز عام 2008 واستشهاد المحمدين الثلاثة.....
362	13- نوروز الرقة عام 2010 والاعتقالات.....
364	14- النساء الكرديات والاعتقال السياسي ⁰
366	15- خاتمة.....
367	الملحق.....
367	الوثائق الفرنسية: فقرات.....
379	قائمة المصادر والمراجع.....

ملخص البحث

يهدف هذا البحث النظري - التاريخي إلى تسليط الضوء على قضية الاعتقال السياسي للكرد في سورية، منذ الانتداب الفرنسي في العشرينيات من القرن الماضي وحتى منتصف الثلاث الأول من القرن الحادي والعشرين.

لقد عني البحث بخصوصية كلّ مرحلة من المراحل التي تصاعدت فيها حدة الاعتقالات طبقاً للأوضاع في الصعيدين الداخلي أو الخارجي، وذلك من خلال التشديد في البداية على موضوع الاعتقال عمومًا في المراحل المختلفة تاريخيًا، وربطه بماهية السلطة السياسية وحلقات الصراع الثلاث؛ الأيديولوجية والاقتصادية والسياسية، من دون أن يغفل البحث تتبع حيثيات تطور السجن عبر التاريخ وتعريف المعتقل السياسي، والمواقف المختلفة من قضية المعتقل السياسي من الأطراف المختلفة أيديولوجيًا، فضلاً عن ملحق خاص بمجموعة من الوثائق الفرنسية التي تلقي الضوء على العلاقة الفرنسية التركية في رصد الحدود وتعقب الشخصيات الكردية غير المرغوب فيها.

ومن المؤكّد أنّ التركيز على الاعتقال السياسي للكرد، لا يعني البتة التمييز بين اعتقال واعتقال، بل الهدف الأساس من ذلك هو الجانب المعرفي، وتهيئة المناخ الفكري لتقريب وجهات النظر التي من شأنها فتح آفاق جديدة للقضايا العالقة كلها وإيجاد حلولٍ ملائمةٍ لها في إطار وعي حضاري معاصر شامل.

ويحتوي البحث على: مقدمة، السلطة السياسية والاعتقال، السلطة السياسية وحلقات الصراع الثلاث، ثم يعني بقضايا: الأيديولوجية - الاقتصادية - السياسية، ويتناول: الاعتقال في المجتمع الكردي في سورية بمراحله المختلفة، وسنفرده فقرة خاصة لقضية المعتقلات الكرديات. ينتهي البحث بخاتمة وعدد من الملحقات.

مقدمة

إنّ بلدان الشرق الأوسط بما فيها سورية أمام تحولات كبرى في هذه اللحظة التاريخية. لقد أوصلت الأنظمة السياسية فيها بلدانها إلى حافة الهاوية، إن لم نقل الهاوية بعينها، وقد لا تخرج منها لسنوات عدة مقبلات، إن لم تتوافر شروط ذلك. وعند البحث في الأسباب المنطقية التي أوصلت هذه البلدان إلى هذا الوضع الكارثي في المستويات كافة، سيبيّن أنّ السلطة السياسية وطبيعتها وممارساتها اللاعقلانية ستكون في رأس قائمة الأسباب الرئيسة.

فما نشهده من تراجع ديمية عاصفة في هذه البلدان، صراعاً على السلطة السياسية، لا تترك إلاّ فسحةً ضئيلةً للمشروعات الفكرية النهضوية لدى قطاع واسع من المفكرين والسياسيين والمثقفين الذين كرّسوا جُلّ حياتهم من أجل إيجاد حلول جذرية لقضية السلطة السياسية، كي يتمكنوا من التغلب على أهم التحديات التي تعيق مشروعاتهم النهضوية؛ وتمنعهم من إنتاج فضاء تتحرك فيه طاقات أمهم لتتفتح على الحضارة والمستقبل في آن، وتستعيد زمام التفاعل مع محيطها مرة أخرى من جديد.

إنّ تناول موضوع الاعتقال السياسي عمومًا يدفع بنا إلى أن نتساءل: هل للمعتقل السياسي تعريف واحد عند الجميع؟ وهل يوجد فرق بين المعتقل السياسي ومعتقل الرأي؟ وكيف ينبغي النظر إلى المعتقل السياسي؟ هل ننظر إليه من الزاوية الحقوقية القانونية المحضة، أم ننظر إليه من الزاوية السياسية الطبقية أيضًا؟ وهل تُعدّ قضية المعتقل الذي يطالب بالحقوق القومية هي نفسها قضية المعتقل الذي يطالب بالسلطة السياسية؟

ستحاول هذه الدراسة الإجابة عن هذه الأسئلة، والتركيز في سياقها على موضوع الاعتقال السياسي الكردي في سورية بدءًا من عشرينيات القرن الماضي حتى العقد الثاني من هذا القرن، لرسم خريطة للنضال الكردي الوطني السلمي في المراحل المختلفة من تاريخ سورية الحديثة من جهة، ولإلقاء مزيد من الضوء على قضية السلطة السياسية التي باتت من أهم التحديات التي تواجه السوريين جميعهم بلا استثناء من جهة أخرى.

أولاً: السلطة السياسية والاعتقال

مدخل نظري - تاريخي

استغرق الوقت طويلاً مع الكائن البشري حتى انتقل خلال مسيرة تطوره في التاريخ من الإنسان إلى المواطن، أي من الطبيعة إلى المدينة، من الحياة الطبيعية التي لا تحكمها سوى غريزتي الجوع والخوف إلى الحياة المنتظمة التي تسودها الشرائع المنظمة لحياة المواطنين وعلاقتهم بالدولة وفقاً لمصالح أشخاص أو طبقة سائدة تتحكم بمفاصل السلطة، وتسعى من خلالها لهيمنة سيطرتها بالعنف والقوة.

لقد تشكلت منذ ذلك الوقت السلطة السياسية التي عرفت صوراً مختلفة مع تطور المجتمعات والأمم عبر التاريخ، بدءاً من أقدم العصور حتى العصر الحديث، مروراً بعصر النهضة الأوروبية.

أدّت الفلسفة اليونانية دوراً بارزاً في تطوير الفكر الفلسفي وبلورته عمومًا، والفكر السياسي والحقوقى أساساً للدولة والسلطة خصوصاً.

لقد طرح فلاسفة اليونان قضايا فكرية تتعلق بصلب الدولة والسلطة السياسية والقانون، في محاولة منهم إرساء الأسس المعرفية الأولى، وانطلاقاً من الضرورة التاريخية لفهم الوجود وتفسيره على أساس عقلاني لا على أساس ديني أو خيالي ميثولوجي.

بدأت معركة العقلانية والتنوير منذ ذلك الحين في أثينا لتحرير الأفكار من هيمنة الأسطورة من جهة، ولطرح الشروط التي ينبغي توافرها لتكريس سيادة الدولة ومناقشتها، وتحقيق شروط الدولة الفاضلة من جهة أخرى. وما كانت تشريعات (دراكون) و(صولون) وغيرهما في أثينا إلا خطوة ملموسة في هذا الاتجاه لتحقيق تلك الغاية.

الكرد والاعتقال السياسي في سورية
(1920-2017)

وكما المجتمعات كلها، اختلفت الآراء السياسية لدى المفكرين والفلاسفة الأوائل في القضايا الرامية إلى تنظيم المجتمع والقضايا القانونية التي تمس حياة الناس وتوثق العلاقة بينهم وبين الدولة لتقديم الطاعة المطلقة للقانون السائد. على الرغم من ظهور شرائع عدة في التاريخ من مثل شريعة (حمورابي) وشريعة (مانو) وشرائع أخريات في حضارات قديمة مختلفة، ولا تقل سمواً عن تلك التي ظهرت في أثينا، فإنها لم تتطور مثل قرينتها في أثينا، ربما لافتقارها إلى الزخم الفلسفي والفكري الذي رافق التشريعات في اليونان، وكان لها تأثير كبير في المجتمع الإنساني، وما يزال حتى يومنا هذا. فقد تمحور الفكر السياسي السفسطائي في أثينا -على سبيل المثال- حول أن «الحق والقوة شيء واحد، وأن العدالة هي تحقيق مصلحة القوي، والظلم هو ألا يعمل الضعيف من أجل مصلحة القوي، وهي صورة أولية للفكر البراغماتي الأمريكي»⁽¹⁾.

أما أفلاطون فقد رفض الفلسفة السياسية للسفسطائيين وافترض «أن الفضيلة هي المعرفة، والمجتمع السياسي لا يقوم من دون فضيلة، والفضيلة لا يوفّرها إلا أصحاب المعرفة وهم الفلاسفة والعلماء، وأن السلطة السياسية وإدارة الحكم لا تكون إلا لهؤلاء، وبهذا المعنى يتجاهل أفلاطون الديمقراطية لاعتقاده بعدم صلاحيتها»⁽²⁾.

ولكن خلافاً لفلسفة السفسطائيين وأفلاطون، كانت فلسفة أرسطو السياسية أكثر واقعية منهما، لأن «الدولة الدستورية هي مثله الأعلى، وافترض أن الضمان الوحيد للحكم هو القانون»⁽³⁾. «كان يرى أن علم السياسية هو علم السعادة الجماعية، في حين إن علم الأخلاق هو علم السعادة الفردية، وإن وظيفة الدولة هي أن تقيم مجتمعاً يحقق أعظم سعادة لأكبر عدد من الناس»⁽⁴⁾.

فمنذ ألفي عام وأكثر، بدءاً من أفلاطون وأرسطو ومنتسكيو مروراً بفولوبويس وشيشرون في العصور القديمة، وميكافيللي في فجر العصور الحديثة، وهوبز وسينوزا في القرن السابع، وروسو على عتبات الثورة الفرنسية وحتى يومنا هذا، والفلاسفة والمفكرّون لا ينفكون عن البحث عن أفضل السبل لإرساء قوانين الحكم ومبدأ فصل السلطات، استناداً إلى المنهج العقلي لا التجريبي.

إلى جانب هذه الحركة الفكرية وبفعلها كان النظام القضائي يتبلور ويرتقي في كل من أثينا أولاً، ومن ثم في روما وبعدها في أوروبا في عصر النهضة.

(1) طارق علي الصالح، السلطة السياسية بين الماضي والحاضر، www.elaphjournal.com، (23 حزيران/ يونيو 2011).

(2) طارق علي الصالح، السلطة السياسية.

(3) طارق علي الصالح، السلطة السياسية.

(4) ول ديورانت، قصة الحضارة، المجلد الثاني، محمد بدران (مترجم)، (بيروت/ تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مطبعة الجبل، 1953)، ص

لقد كان للقانون الأثيني شأن عظيم في حياة الناس، إذا ما عرفنا ما كان يشعر به كل أثيني تقريباً من احترام عظيم له، فقد كان القانون في ظنه «هو روح المدينة، ومصدر سعادتها»⁽⁵⁾. وأصبح مصدراً للشرائع في الدول اليونانية الأخرى، فاستعارت الجزء الأكبر منه إلى أن قال إيسقراط (338-436 ق م) بهذا الصدد: «ليس هناك من ينكر أن شرائعنا هي مصدر الكثير من الخير العظيم في حياة البشرية». ففي أثينا نجد المرة الأولى في التاريخ حكم القوانين لا حكم الناس⁽⁶⁾.

والتشريع اليوناني في هذا كما هو في غيره من المسائل أساساً للتشريع الروماني الذي أصبح بدوره في ما بعد الأساس القانوني للمجتمع الغربي.

لقد شهدت أثينا ومن بعدها روما صوراً عدة للعقوبات، وكانت العقوبة الشائعة في اليونان القديمة هي «الضرب، والغرامة، والحرمان من الحقوق السياسية، والكي بالنار، ومصادرة الأموال، والنفي، والإعدام، وقلما كان المذنبون يعاقبون بالسجن، وكان من المبادئ المقررة في القانون اليوناني أن يعاقب العبد في جسمه، وأن يعاقب الحرّ في ماله»⁽⁷⁾.

أما العقوبات في روما فقد «كانت تختلف باختلاف منزلة المحكوم عليه، وكانت أقساها ما يوقع على العبيد، فقد كان بالاستطاعة أن يحكم على العبد بالصلب، أما المواطن فلم يكن يُستطاع صلبه، ولم يكن يستطاع جلد المواطن الروماني أو تعذيبه أو قتله»⁽⁸⁾.

وكانت من العقوبات الشديدة الشائعة «أن يفقد المجرم حقوقه المدنية. وكان فقدان هذه الحقوق يتدرج من فقد الأهلية للميراث إلى الطرد من البلاد، إلى الاسترقاق (...) وقلما كان يُلجأ إلى السجن ليكون عقوبة دائمة»⁽⁹⁾.

وبحسب ما يبدو من جملة العقوبات في كل من أثينا وروما، لا يحتل الاعتقال والسجن -أيًا كانت دواعيه، سياسية أم قضائية- المرتبة الأولى في قائمة العقوبات، كما هو في الوقت الحاضر، بل كان يأتي في أسفل المراتب.

ويظن كثير من المؤرخين أن تاريخ السجون يعود إلى الفراعنة، إذ إنهم كانوا أول من توصل إلى فكرة السجن لإيداع المتهم فيه ريثما يجري البت في أمره.

(5) ول ديورانت، قصة الحضارة المجلد الثاني، ص 265.

(6) ول ديورانت، قصة الحضارة، المجلد الثاني، ج2، ص 35.

(7) ول ديورانت، قصة الحضارة، المجلد الثاني، ج2، ص 33.

(8) ول ديورانت، قصة الحضارة، المجلد الثالث، ج2، ص 383.

(9) ول ديورانت، قصة الحضارة، المجلد الثالث، ج2، ص 384.

الكرد والاعتقال السياسي في سورية
(1920-2017)

وقد ورد ذكر السجن في القرآن الكريم في سورة يوسف، في إشارة إلى سجن النبي يوسف عليه السلام⁽¹⁰⁾. وورد ذكر السجن في التوراة والعهد القديم بأنه كان موجوداً في القدس منذ عصر النبي موسى عليه السلام، وما قبل ذلك.

في درسه تاريخ مؤسسة السجن، نجد ثلاث مراحل عند (فوكو) لتطور هذه المؤسسة. فقد كان السجن يأتي في أسفل درجات العقاب إبان عهود الحكم المطلق لوجود صور أخريات من العقوبات الشديدة لكل حالة اختراق للسيادة المطلقة للحاكم. وفي المرحلة الثانية، مع إلغاء العقوبات التي تكشف جبروت الحاكم وخطوته غير المحدودة ذات النزعة الانتقامية الرامزة إلى السلطة المطلقة، يغدو السجن هو المؤسسة المركزية للعقاب. وفي المرحلة الثالثة، يخرج عن حدوده المغلقة مع إصلاح القوانين الجنائية، ويعمم ليطلع نسخته على مؤسسات أخرى معدة للرعاية والإصلاح والتأهيل من مثل المصنع والمدرسة والثكنة وغيرها⁽¹¹⁾.

وبخصوص ولادة السجن بالمعنى الحديث للكلمة يذكر فوكو «فلقد تحقق في منعطف القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، انتقال إلى عقوبة الاعتقال، هذا صحيح وكان شيئاً جديداً»⁽¹²⁾. ويمضي الفيلسوف الفرنسي في إعطاء مزيد من التحليل للأوضاع التي ساد فيها الاعتقال بوصفه عقوبة مثلى إذ يقول: «عند منعطف القرنين (الثامن عشر والتاسع عشر)، عرّف تشريع جديد سلطة العقاب بأنها وظيفة عامة في المجتمع تمارس بالشكل ذاته على أعضائه، وفيها يكون كل منهم ممثلاً على قدم المساواة، ولكن التشريع الجديد جعل الاعتقال العقوبة المثلى، أدخل إجراءات سيطرة تمييزية لنمط خاص من السلطة، عدالة تصف نفسها بأنها (المساواتية)، وجهاز قضائي يصف نفسه بأنه (ذو استقلال ذاتي)، ولكن تجتاحه فروقات أشكال الإخضاع الانضباطية، تلك هي أوضاع ولادة السجن، (عقوبة المجتمعات المتحضرة)»⁽¹³⁾.

ومن ثم في مرحلة أخرى حوالى منتصف القرن التاسع عشر، ظهر الحبس الانفرادي بموجب «التعميم المؤرخ في 9 آب/ أغسطس 1841 حول بناء بيوت التوقيف، وأخرى أصبحت أبنية هندسية فعلية جداً. مثل (بيت روكيت)، petite Roquette إذ تحقق في فرنسا لأول مرة الحبس الانفرادي»⁽¹⁴⁾.

⁽¹⁰⁾ ورد ذكر السجن تسع مرات في سورة يوسف في الآيات: (25، 32، 33، 35، 36، 39، 41، 42، 100 ومرة واحدة في سورة الشعراء في الآية -29)، <http://arabnyheter.info/ar/archives/54715>

⁽¹¹⁾ انظر: ميشيل فوكو، (المراقبة والمعاقبة ولادة السجن)، علي مقلد (مترجم)، مطاع الصفدي (مراجعة وتقديم)، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1999)، مقدمة الكتاب.

⁽¹²⁾ ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، ص 235.

⁽¹³⁾ ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، ص 235

⁽¹⁴⁾ ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، ص 238

عندها اكتمل السجن بوصفه مؤسسة عقابية، وغدا أداة مهمة بيد السلطة السياسية لإنزال العقوبة (الشرعية) بحق معارضيه والمخالفين قوانينها.

ولأداء وظيفتها باتت تستخدم التعذيب والتنكيل بالمتهم جسدياً، ومع مرور الزمن، ولإنجاز وظيفتها، انتقل التركيز من التعذيب الجسدي إلى نمط آخر من التعذيب أشد قسوة، وهو «إنّ التكفير الذي يتكالب على الجسد قد استبدل بقصاص يعمل بالعمق على القلب والفكر التكفير الذي يتكالب على الجسد قد استبدل بقصاص يعمل بالعمق على القلب والفكر والإرادة والاستعدادات. ولمرة أخيرة صاغ (مايأتي) المبدأ «فليتناول القصاص، إن أمكن التكلم هكذا، الروح قبل الجسد»⁽¹⁵⁾، الأمر الذي فتح الباب واسعاً أمام صور متنوعة للتعذيب النفسي لتحطيم إرادة المعتقل، وجعل الرضوخ للقانون والانصياع لسلطة الطبقة السائدة أيّاً كانت طبيعتها.

ثانياً: السلطة السياسية وحلقات الصراع الثلاث

الأيديولوجية - الاقتصادية - السياسية

إنّ طبيعة السلطة السياسية بوصفها إحدى العناصر المكوّنة للدولة تتحدّد بالطبقة المسيطرة على تلك السلطة. وتسعى هذه الطبقة دائماً لإخضاع تطور البنية الاجتماعية لسيطرتها السياسية، ومن ثمّ الطبقة، لضمان أنّ التطور سيبقى في إطار علاقات الإنتاج القائمة، وتفرض بالعنف الإطار البنيوي الذي يمنع خروج الصراع الطبقي عن الإطار البنيوي لتطوره. لهذا يظهر الصراع الطبقي بمظهر الصراع الأيديولوجي أو الاقتصادي. وبناءً على ذلك، يتخذ الصراع الطبقي من أجل السلطة السياسية صوراً مختلفات من الممارسات تتحرك في المستويات المميزة للبنية الاجتماعية. إذ هناك ممارسة سياسية وممارسة اقتصادية وممارسة أيديولوجية للصراع الطبقي. وبما أنّ الممارسة السياسية للصراع الطبقي تستهدف أساساً إلى التحويل الثوري في علاقات الإنتاج، ومن ثمّ انتزاع السلطة السياسية من يد الطبقة المسيطرة، نرى أنّ الممارسة السياسية للطبقة المسيطرة تتمحور حول منع الطبقات الخاضعة لسيطرتها من الممارسة السياسية لصراعتها الطبقي معها. أي إنّها تحتكر الممارسة السياسية لنفسها بوصفها طبقة مسيطرة في صراعتها الطبقي في مواجهة الطبقات الخاضعة لسيطرتها، وتدفع بذلك الممارسة السياسية للصراع الطبقي على السلطة ضمن حركة تنازلية/ تجاذبية إلى الحقلين الاقتصادي والأيديولوجي ما أمكن، لضمان استمرارية سيطرتها الطبقيّة⁽¹⁶⁾.

(15) ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، ص 57.

(16) مهدي عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ط7، (بيروت، دار الفارابي)، ص 51-61.

كان هذا هو التفسير الطبقي لمستويات الصراع على السلطة السياسية في ما مضى، ولكن بعد انهيار الاتحاد السوفياتي بوصفه قطبًا ممثلًا للنظام الاشتراكي النقيض للنظام الرأسمالي، تراجعت هذه المفهومات إلى حدٍّ كبير -على الأقل في هذه المرحلة من التطور البشري على الصعيد العالمي- لصالح مفهومات أخرى ما زالت موضع جدل كبير.

ومع ذلك، فإنّ هاجس السلطة السياسية الأول هو ألاّ يصل الصراع المعارض -إن جاز التعبير- إلى الحلقة السياسية، إنها تبذل قصارى جهدها وتستنفّر قواها كلها لإجهاض أي ممارسة سياسية للقوى الساعية للتغيير بمعزل عن توجهها السياسي أو الطبقي.

وما يدور من صراع على السلطة السياسية في سورية الآن لهو دليل ملموس يؤيد هذا الرأي.

الاعتقال السياسي- رؤى مختلفات

يظن المرء للوهلة الأولى أنه لا يوجد أي خلاف في الرأي في ما يخص قضية المعتقل السياسي، أيّا كانت هويته أو أيديولوجيته أو اتجاهه السياسي. ولكن عند القيام ببحث معمّق للرؤى المتباينات سرعان ما سنكتشف أن ظننا يصطدم بجدار من الوهم، وذلك لوجود هوة واسعة بين المفهومات المتعلقة بقضية السجين السياسي عند الفرقاء المختلفين.

في الواقع، يمكن التمييز بين فئتين رئيسيتين في هذا المجال، وهما رجال القانون ورجال السياسة؛ فرجال القانون يتفقون عمومًا على التعريفات القانونية للمعتقل السياسي وحقوقه، ويميّزون بين درجات هذا الاعتقال انطلاقًا من الأسس الحقوقية التي تتفق عليها المنظمات الحقوقية الدولية معظمها، وتبناها دفاعًا عن المعتقل.

إنّهم يجمعون على تعريف (الاعتقال السياسي) بأحد المعنيين وفقًا لتعريف منظمة العفو الدولية:

الأول: سجناء الرأي، وهم هؤلاء الذين يعتقلون في أي مكان بسبب معتقداتهم السياسية أو الدينية أو أي معتقدات أخرى نابعة من ضمائرهم، أو بسبب أصلهم العرقي، أو جنسهم، أو لونهم، أو لغتهم، أو أصلهم القومي أو الاجتماعي، أو وضعهم الاقتصادي، أو مولدهم، أو أي وضع آخر، من دون أن يكونوا قد استخدموا العنف أو دعوا إلى استخدامه.

الثاني: يعرف السجناء السياسيين بأنهم الذين يعتقلون بسبب آرائهم/همن أو معتقداتهم/همن السياسية الموجهة ضد السلطة الحاكمة في بلدانهم⁽¹⁷⁾.

ثم إن هناك شبه إجماع على التمييز بين مفهوم (المعتقل السياسي) و(السجين السياسي)، إذ يتفقون على أن الفرق بين الاثنين هو أن «السجين السياسي يكون قد صدر بحقه حكمًا قضائيًا بالحبس والسجن أما المعتقل فهو من تُحتجز حريته من دون قرار قضائي».

(17) اللجنة السورية لحقوق الإنسان، الاعتقال السياسي: مدخل نظري، (2006).

ويلاحظ ثمة تقاطع كبير بين التعريفين، إلا أنّ تعبير (معتقل الرأي) أشمل من تعبير (المعتقل السياسي).

أما رجال السياسة والأيدولوجيا، فلدى فئة منهم رأي مختلف كلياً عن رأي الحقوقيين والقانونيين في هذا الشأن. إنّه في الواقع رأي مشكل عميق يستند إلى المنطلقات الأيدولوجية في النظر إلى قضية المعتقل السياسي. إنهم يرفضون رفضاً تاماً تعريفات الحقوقيين كلها، ويتبنون موقفاً نقيصاً لموقف المنظمات الحقوقية كلها.

ويظهر هذا الرأي جلياً في مواقف بعض الأحزاب اليسارية الماركسية.

إنّ هذا التيار يربط تناول الاعتقال السياسي بالمنهج الذي يعكس الإطار الفكري العام الذي يحدّد بدوره الموقع الطبقي الذي يدافع عنه.

وبناءً على هذا الفهم يطرح هذا التيار السؤال الآتي: هل يجب دعم المعتقلين السياسيين بغض النظر عن مكوناتهم الأيدولوجية والسياسية؟ أو هل يجب الاعتماد على القانون من أجل الدفاع عنهم حتى لو كانوا حاملين تصوراً رجعيّاً بمثل الظلاميين والفاشيين وغيرهم، ومدافعين عنه؟

ويأتي جواب أصحاب هذا الرأي على الأسئلة المطروحة أعلاه كالاتي: «ينطلق التصور الحقوقي بعامة من قاعدة المساواة بين الناس و(المواطنين) وعلى أرضية هذه القاعدة يتأسس الإطار العام كله لما يسمى ب(حقوق الإنسان) الذي يشكل المرجعية الفكرية للمواقف السياسية كافة التي يرفعها أصحاب هذا التصور بما فيها الموقف من الاعتقال السياسي وكيفية التعاطي معه. إنّ الانطلاق من قاعدة المساواة بين أفراد المجتمع، هو أساس الدعاية البرجوازية حول المساواة أمام الحق وأمام القانون، وأمام الدولة التي كتّفها السياسيون البرجوازيون في شعار (دولة الحق والقانون) الذي تنبثق منه مختلف الشعارات السياسية الأخرى التي يرفعها أصحاب التصور الحقوقي مثل الشعارات المرتبطة بمناهضة الاعتقال السياسي والمطالبة بالحرية، وحرية التعبير، والحركة الفكرية (والمحاكمات العادلة)، وغيرها»⁽¹⁸⁾.

يعدّ أصحاب هذا الرأي إن التصور الحقوقي للمساواة بين الناس جميعهم في المجتمع الواحد ما هو إلا وهم يخدع به الناس في ظل مجتمع طبقي.

إن الفريقين يرفعان معاً شعارات مناهضة الاعتقال ولكن بتصورين مختلفين، فبالنسبة إلى التصور الحقوقي، «يتحدّد الأفق السياسي في النضال من أجل دولة (الحق والقانون) و(سيادة القانون) و(استقلال القضاء في ظل مجتمع طبقي متناحر). أما بالنسبة إلى التصور الشيوعي فإنه يعلن من البداية استحالة ذلك من دون قلب علاقات الإنتاج ومنه يتحدد اتجاه النضال في التهيؤ والقيام بالثورة»⁽¹⁹⁾.

(18) الاعتقال السياسي: أفكار ومواقف لتطوير النقاش، (الموقع: Gethows.com)

(19) الاعتقال السياسي: أفكار ومواقف.

ومن هذا المنطلق يعدّ التصور الشيوعي واجباته تجاه المعتقلين هي الدفاع عنهم لتحسين أوضاعهم في السجون، وفي التعريف بهم بوصفهم مناضلين وبالقمع والاضطهاد الذي تعرضوا له بل في الدعاية للمشروع الثوري وللقضية التي اعتقلوا من أجلها والاستفادة من ذلك للتشهير بالنظام تشهيراً سياسياً، يفتح وعي الجماهير وينمّيه حول الطريق الصحيح: وطريق الثورة، على حد وصف هذا التصور.

ويكتفّ أصحاب التصور الشيوعي هذا وجهة نظرهم بخصوص المعتقلين الذين يخالفون أفكارهم وتصوراتهم في بناء المجتمع والدولة، إذ يرون أن دعم المعتقلين ينبغي أن يحقق هدفين أساسيين، وهما: التشهير بالنظام الرجعي القامع، وكذلك التشهير بالمشروع السياسي الرجعي أو الفاشي بغض النظر عن حامله، هل هو خلف القضبان أم خارجها (20).

بالمقابل، فإن الإسلاميين لديهم محدّداتهم النظرية للسياسة والمجتمع والاقتصاد، إنهم طبقاً لمواثيق الإخوان المسلمين -على سبيل المثال- يهدفون إلى الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي من منظور إسلامي شامل في الدول العربية كلها التي يوجد فيها الإخوان المسلمون، وبخاصة في مصر.

فتلك المحدّدات تنفي مسبقاً التيارات السياسية العلمانية كلها، سواء أكانت قومية أم ليبرالية أم يسارية، إن كان حاملوها في السجون أم خارجها.

وإنهم يحدّدون هيئة الحكم التي يرونها ملائمة من وجهة نظرهم، ويسعون في ممارستهم السياسية للوصول إليه، ويصفون نظام حكمهم بما يأتي: «لا نعرف بأي نظام حكومي لا يتركز على أساس الإسلام ولا يستمد منه، ولا نعرف بهذه الأشكال التقليدية التي أرغمنا أهل الكفر وأعداء الإسلام على الحكم بها والعمل عليها، وسنعمل على إحياء نظام الحكم الإسلامي بكل مظاهره، وتكوين الحكومة الإسلامية على أساس من هذا النظام» (21).

من هذا المنطلق، لا يمكن أن يدافع الإسلامي عن العلماني في السجون، لأنهم يرون أن الذين يعارضون الإسلام «هم المتأثرون بالأفكار الغربية... الذين يعتقدون الفلسفات الهدامة، والأفكار الشخصية من العلمانيين وغيرهم، وهناك الملحدون الذين يعدّون الدين خرافة، وأخيراً أعداء الدين من اليهود وأصحاب الديانات المحرّقة، الذين يعتبرون الإسلام عدوهم اللدود» (22).

ومع مجيء (الثورة) السورية تحولت الحركات الإسلامية كلها في سورية إلى حركات جهادية أو حركات مسلحة، وتألّفت كثير من الفصائل المسلحة التي تدعو إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بمثل جند الشام وأحرار الشام وصقور الشام

(20) للمزيد راجع: الاعتقال السياسي، أفكار ومواقف.

(21) عامر شماخ، الإخوان المسلمون... من نحن؟ وماذا نريد؟ (القاهرة، 2011)، ص 33.

(22) عامر شماخ، الإخوان المسلمون... من نحن؟ وماذا نريد؟، ص 15-16.

ولواء التوحيد والجيش الحر، وكذلك المجموعات الجهادية بمثل: جبهة النصرة، والدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش).

إلا أن هذه التنظيمات جميعها تزعم أنها تريد إسقاط النظام، ولكن من دون أن تقول إنها تريد تحقيق الحرية أو إرساء قوانين تتماشى مع روح العصر، وتعكس التنوع في بنية المجتمع السوري.

وقد تحولت وسط (الانسداد السوري الرهيب) إلى جماعات تكفيرية فاقت تجاوزاتها اللاإنسانية بحق الشعب السوري تجاوزات النظام ذاته.

لقد تغير موقع هذه الجماعات حال امتلاكها القوة العسكرية، إذ «إنّ موقع الإسلاميين تبدّل من ضحايا، وسجناء ومنفيين، وشركاء لنا في الموقع، إلى قوى متسلطة وفاشية، وهذا بالتوازي مع تصدّر السلفيين المشهد الإسلامي. بينما بقينا نحن (ليس كلنا) في الموقع نفسه: موقع من يعملون على تجديد منظورات التفكير والسياسية، ومن يُسجنون ويُعدّون ويُقتلون. ويُهجّرون... اليوم المسألة هي شرعيتنا نحن بوصفنا يساريين وليبراليين وعلمانيين، وحقنا في الوجود العام والعمل العام. فقد حطمت الجماعات الإسلامية قضيتنا التحررية بقدر ما حطم النظام بلدنا ومجتمعنا»⁽²³⁾.

هكذا يبدو الموقف من قضية المعتقل السياسي بمنزلة (الباروميتر) الذي يمكن أن نقيس به مجمل الأزمة البنيوية العميقة في الوعي لدى التيارات المختلفة، وكم أن هذا الوعي يتعد في ممارسته في اللحظة الراهنة عن الأولويات الرئيسة التي يتوقف عليها مجمل المستقبل السوري الخاص والعام، ويتحدّد بها.

⁽²³⁾ ياسين الحاج صالح (حوار)، أجرى الحوار عبد الله أمين الحلاق (جريدة النهار 15 آب/ أغسطس 2014).

ثالثاً: مراحل الاعتقال في المجتمع الكردي في سورية

1- بداية الاعتقالات بين الكرد وطبيعتها في مرحلة الانتداب الفرنسي

من الصعب إجراء أي مقارنة أولية لفهم قضية الاعتقال السياسي في صفوف الكرد في سورية في العشرينيات وما بعدها من القرن الماضي في ظل الانتداب الفرنسي، ما لم نقف قليلاً على حقيقة الأوضاع السياسية التي بدأت تعصف بالمنطقة بعد قرون من الركود في ظل الحكم العثماني، ومن ثم الوقوف على حيثيات المسألة الكردية وتداخلها بشدة بين البلدين في تلك المرحلة الزمنية، وما تزال.

سورياً، «تم إلحاق جزء مستقطع من كردستان المركزية (العثمانية) بدولة سورية وفقاً لاتفاقية أنقرة في 20 تشرين الأول عام 1921 والتي عرفت بمعاهدة فرانكيلين- بويللون (فرانكلان - بويون)، ووضع تحت الانتداب الفرنسي بموجب اتفاقية سايكس بيكو، ووفقاً لهذه الاتفاقية تم فصل (غرب كردستان) بشكل نهائي عن (شمال كردستان) وأصبح جزءاً من دولة سورية»⁽²⁴⁾ حديثة التكوين.

أما على الصعيد التركي، فقد تقلصت حدود إمبراطورتها الشاسعة بعد الحرب العالمية الأولى إلى رقعة جغرافية ممتدة بين أناضول الشمالية والقسطنطينية فحسب، بحسب بنود اتفاق سيفر في 10 آب/ أغسطس عام 1920.

فموجب اتفاق سيفر «وضعت المضائق التركية تحت إشراف لجنة أوروبية، وسلّمت ما تبقى من القسم الأوروبي من تركيا إلى اليونان. وأعطيت لكل من إيطاليا وفرنسا مناطق في جنوب تركيا، وقد تم الإقرار بإنشاء دولة كردية ذات حكم ذاتي، وإنشاء دولة أرمنية مستقلة. وعلى أن تكون مملكة الحجاز العربية مستقلة، في حين تم وضع المناطق العربية الأخرى تحت إشراف إدارة كلٍّ من المملكة المتحدة، وفرنسا، وإيطاليا»⁽²⁵⁾. أي أن تنحصر مساحة تركيا بموجب ذلك الاتفاق بين أناضول الشمالية والقسطنطينية.

لهذا كان الهدف الرئيس لأتاتورك بوصفه ممثلاً للتيار القومي التركي الصاعد بعد وصوله إلى الحكم في تشرين الأول/ أكتوبر 1923، هو إلغاء اتفاق سيفر بأي ثمن، وهذا ما حصل بالفعل لقد تمكّن من إلغاء مقررات سيفر بالتوقيع على اتفاق لوزان عام 1923، وبإلغاء الاتفاق قضى أتاتورك وأركان حكمه على الأمل الكردي في دولة مستقلة.

حينئذٍ شعر الكرد بهول الكارثة، وبمصيرٍ ومستقبلٍ غامضين، لقد تنكّر الجميع لوعودهم، ولم يبق لهم خيار سوى الثورة للدفاع عن وجودهم وحقوقهم لأنهم شعب وأمة في الحياة، فكانت ثورة الشيخ سعيد بمنزلة رد طبيعي على الأكاذيب والألاعيب التي انتهجتها أركان السلطة التركية مع ممارسة أشكال شتى من القمع والاستبداد.

(24) إسماعيل محمد حصاف، تأريخ كردستان سورية المعاصر، ط1. ج2، (أربيل- 2017)، ص 12.

(25) وزارة الخارجية الأميركية، دراسة الحدود، العدد 163، إصدار 6 آذار/ مارس 1978، الحدود بين سورية وتركيا، عمر رسول (مترجم)، نشر في موقع مدارات كرد www.medaratkurd.com في 2015/1/6.

وللقضاء على هذه الثورة تمكّن أتاتورك من استمالة عدد كبير من زعماء القبائل الكردية إليه بوعوده السخية، ومكافآتهم على دعمهم له لمحاربة (العدو الديني)، عميل الإنكليز، كما كان يصف الشيخ سعيد. ثم إنه تصالح في هذه الأثناء مع فرنسا التي كانت سلطة منتدبة في سورية «ووافق معها على نقل قواته عبر الخط الحديدي الذي يشكل الحدود بين تركيا وسورية، على الرغم من أن معاهدة انقرة عام 1921 بين فرنسا وتركيا تمنع قطعاً استخدام ذلك الخط لأغراض عسكرية»⁽²⁶⁾.

وفي تصوير تراجيدي مؤلم، كتب نور الدين ظاظا في مذكراته عن تلك الحقبة المظلمة بالكلمات الآتية: «في الفترة التي بدأت بتشرين الثاني 1925، عرفت كردستان تركيا أحلك أيام تاريخها، لقد هدمت كردستان بالحديد والنار، وعُذّب الرجال وقتلوا، وأحرقت القرى واتلفت المحاصيل، وخُطف النساء والأطفال وأُغتيلوا. وقد ذبح أترك مصطفى كمال الكرد بوحشية وفظاظة كالتي أظهرها أترك السلطان في تعذيب اليونانيين والأرمن والبلغار. وأقام مصطفى كمال محاكم عسكرية خاصة أطلق عليها محاكم (الاستقلال) فشنت، ونفت، واعتقلت الآلاف بسرعة كبيرة. أما النساء والأطفال الذين قاوموا الجيش التركي كثيراً فقد رُجّوا في أفنية المنازل وأطلقت عليهم نيران الرشاشات من قبل الجنود الموجودين على سطوح المنازل. وكان مصير المثقفين الذين تعاطفوا مع الثورة مأساوياً حيث تم تقطيع العشرات منهم إرباً إرباً ووضعوا في أكياس وألقوا في بحيرة وان»⁽²⁷⁾.

كان هول محاكم الاستقلال يتضخم يوماً بعد يوم، وخلقت الأحكام الاستبدادية لهذه المحكمة الاستثنائية، وأغلبها أحكام بالإعدام نفذت حال صدورها، جواً من الرعب والهلع⁽²⁸⁾.

وبحسب ما ورد في تلك المذكرات كان علي صائب، رئيس محكمة الاستقلال في ديار بكر، يتباهى في المقابلات الصحفية بأنه «زين المشانق بجماعة المتمردين»، لم يكن كلامه محض ادعاء، فقد شق 55 من زعماء الثورة بعد شهر من اعتقالهم، ومن بينهم الشيخ سعيد، زعيم الثورة المسلحة البالغ من العمر ثمانين عاماً.

وتورد المذكرات نفسها في الصفحة 25، هذا المشهد قبيل إعدام كل من الدكتور فؤاد من ديار بكر، والمحامي حاجي آختي من ليجة اللذين يجلبهما الشعب الكردي، وما زالت ذكراهما خالدة في ذاكرة هذا الشعب. لدى مثل (آختي) أمام المشنقة خاطب بهدوء قائلاً:

«-إنكم بقتلنا تقضون على العلاقة التاريخية والعاطفية بين الكرد والأترك. إنكم ترتكبون خطأ عظيماً واعلموا أن الشعب الكردي لن يتأخر في الأخذ بالثأر.

⁽²⁶⁾ نور الدين ظاظا، حياتي الكردية أو صرخة الشعب الكردي، روني محمد دُملّي (مترجم)، ط1، (أربيل، دار آراس، 2001)، ص 22.

⁽²⁷⁾ نور الدين ظاظا، حياتي الكردية، ص 22-23.

⁽²⁸⁾ نور الدين ظاظا، حياتي الكردية، ص 23.

الكرد والاعتقال السياسي في سورية
(1920-2017)

ولما وضع الجلاّد الجبل حول رقبتّه، صاح يقول:

-عاشت كردستان!

فقطعنه الجنود بحرايهم، لكن (آختي) تغلّب على آلامه واستجمع قواه ليصبح:

-عاشت الجمهورية الكردية المستقبلية، تسقط....

لكن قبل أن يكمل الجملة كان الجلاّد قد سحب الكرسي من تحته، وبقي (آختي) معلقاً في الفراغ».

وبقيت معه المسألة الكردية معلّقة في الفراغ أيضاً منذ ذلك الحين حتى الآن من دون أي نوع من الحلول، على الرغم من الخسارات البشرية والمادية الباهظة التي دفعها الشعبان الكردي والتركي خلال هذه السنوات.

نتيجة لهذه الأوضاع القاسية التي حلّت بالكرد في تركيا وبخاصة بالشخصيات المهمة من المثقفين الكرد ومن لفّ لهم من سادة المجتمع، والساخطين على سياسات كمال أتاتورك وقيم جمهوريته الجديدة، هرب كثير منهم إلى سورية حيث كانت تحت الانتداب الفرنسي.

وراحت هذه الكوكبة من القادة والمثقفين من الأسر البارزة في شمال كردستان من مثل البدرخانين (جلادت وكاميران بدرخان)، وممدوح سليم، والدكتور أحمد نافذ، والمهندس عارف عباس، وقدري جميل باشا وأكرم جميل، وحاجو آغا، وعثمان صبري وآخرين انضموا إليهم في ما بعد هرباً من بطش أتاتورك وسياساته الإبادية، راحت تؤسس جمعية خويون (الاستقلال)⁽²⁹⁾ في عام 1927 في لبنان لتقود ثورة آجري بين الأعوام 1927-1930 بقيادة إحسان نوري باشا انطلاقاً من سورية الواقعة تحت الانتداب الفرنسي. «ومن أجل إخماد الثورة الكردية لجأ النظام التركي بعد عجزه عن إحراز نتائج مرضية إلى طلب المساعدة من السوفييات وإيران، وبعد حصوله على ضمانات من هاتين الدولتين بالمساعدة تمكن من إخماد ثورة آجري بشكل كامل عام 1930، وتسلسل عدد كبير من الثوار إلى عمق الأراضي الإيرانية»⁽³⁰⁾.

كان لا بدّ من استخدام هذه الجملة الاعتراضية الطويلة نسبياً للحوادث كي تبدو صورة الأوضاع واضحة في ما يخص موضوع الملاحقات والاعتقالات بين الكرد في سورية في ما بعد.

ومنذ هذه اللحظة، بعد أن غرقت الثورات الكردية في كردستان تركيا في الدماء بوحشية، كان نظام الحكم في أنقرة يراقب في كل مكان أدنى حركة يثيرها الكرد، ويتدخل في غير ما يجب، تدخلاً مباشراً أو غير مباشر. وكان المناضلون

(29) تأسست جمعية خويون (الاستقلال) في بحدون بلبنان في 1927، وحلت نفسها في 1946.

(30) روّهات آلاكوم، خويون وثورة آجري، شكور مصطفى (مراجع)، ط1، (رابطة كاوا للثقافة الكردية، 2001)، ص 82.

الذين نزحوا من تركيا إضافة إلى المناضلين السوريين يجازفون بحياتهم في كل لحظة، لأنهم كانوا معرضين أن يشي أحد بهم، وتطاردهم الحكومة التركية باسم (مجرمي الحكومة المشتركة)، لقد كانوا يُطاردون ويُخطفون ويُغتالون⁽³¹⁾.

في حين تساهلت سلطات الانتداب الفرنسي مع الشخصيات الكردية البارزة الهاربة من محاكم الاستقلال، أعطت كثيرين اللجوء السياسي مع راتب شهري، وأفسحت المجال أمامهم، بل أطلقت أيديهم للنشاط السياسي والفني والتنقل في القرى الكردية وبث النشاط القومي بين الفلاحين، في الوقت الذي كانت السلطات نفسها تقمع أولئك الفلاحين عند إظهار مشاعرهم القومية، وتعتبر أحد الفلاحين مخاطباً نورالدين ظاها: «أنتم الحضريون لا أحد يلمسكم ولكننا نحن الفلاحون لو أظهرنا مشاعرنا القومية الكردية فإننا سنجد على الفور مطرقة الدرك فوق رؤوسنا»⁽³²⁾.

لقد تمسكت سلطات الانتداب الفرنسي بالورقة الكردية من خلال (خويون) بالاتحاد مع منظمة الطاشناق القومية الأرمنية في إطار (ميثاق تحالفي بين الطرفين) عامل ضغط على تركيا، واستخدامها وفقاً لتطور مسار العلاقات بين كل من إدارة الانتداب والحكومة التركية⁽³³⁾، وبخاصة في ما يتعلق بتخطيط الحدود بين تركيا وسورية الذي كانت ترفضه تركيا.

ومع ذلك، فإن هذه السياسة المرنة مع الشخصيات الكردية لم تردع سلطات الانتداب الفرنسي من الدخول في اتفاقات التعاون وحسن الجوار وبروتوكولات أمنية مع تركيا ضد الكرد. وما كان بروتوكول 29 حزيران/ يونيو عام 1929 سوى واحد من تلك الاتفاقات الموقعة بين سلطات الانتداب الفرنسي وتركيا، والقاضي بالحيولة دون قيام أعمال (شقاوة) على طرفي الحدود، وإبعاد القائمين بأعمال (الشقاوة) عن منطقة الحدود، وألا يسمح لهم أن يقيموا فيها أبداً. وكان المقصود (بأعمال الشقاوة) هنا هم الثوار الكرد المناهضين للدولة التركية، وأكثر من ذلك، فقد تعرضت قيادات (خويون) إلى الاعتقالات والإبعاد والنفي والإقامة الجبرية⁽³⁴⁾.

وفي السياق نفسه، بعد أن حسمت بريطانيا مشكلة جنوب كردستان (ولاية الموصل) لمصلحتها وضمتها إلى صنيعتها المملكة العراقية، حذرت ضابط ارتباطها في بيروت من التطرق في المستقبل إلى قضية الكرد بأي طريقة كانت، وهذا ما دفع بها إلى الاتصال بالمفوض السامي الفرنسي في بيروت لاتخاذ موقف صارم ضد جمعية (خويون)، فعمدت السلطات الفرنسية في صيف 1928 إلى إغلاق مكتب خويون في حلب، وأمرت بتحديد نشاطهم، ونتيجة لذلك اضطر قادة خويون إلى الالتزام بما تعهدوا به لفرنسا سابقاً من اقتصر عملهم ونشاطهم السياسي على كردستان تركيا فقط دون الأجزاء الكردستانية الأخرى.

(31) نورالدين ظاها، حياتي الكردية، ص 69.

(32) نورالدين ظاها، حياتي الكردية، ص 67.

(33) إسماعيل محمد حصاف: تاريخ كردستان، ص 297.

(34) إسماعيل محمد حصاف، تاريخ كردستان، ص 298.

الكرد والاعتقال السياسي في سورية
(1920-2017)

وقررت سلطات الانتداب البريطاني في عام 1928، يدعمها في ذلك المندوب السامي الفرنسي في سورية، إيقاف منح تأشيرة الدخول إلى العراق لكل مواطن سوري يشبه في اشتراكه في نشاط الحركات الكردية - الأرمنية، وخصوصاً بعد الزيارة التي قام بها جلادت بدرخان (رئيس خويون) إلى بغداد في أوائل حزيران/ يونيو 1928⁽³⁵⁾.

واتفق الطرفان التركي والفرنسي على وضع نظام خاص بمراقبة كامل الحدود السورية - التركية، وسمحت لتركيا بطلب منها الدخول في عمق (50 كم) في الأراضي الكردية لأسباب أمنية، إضافة إلى أنهما توصلا إلى اتفاق لملاحقة المواطنين على جانبي الحدود، وتبادل لوائح بأسماء الأشخاص غير المرغوب فيهم، فضلاً عن نزع سلاح العشائر الكردية، وتعيين نقاط العبور الإجبارية على الحدود، وجرت مراقبة تطبيق نظام الحدود من السلطات المختصة المكوّنة من والي ماردين على الجانب التركي، وممثلين عن دير الزور من الجانب السوري، وتجتمع هذه السلطات كل شهرين، إلى أن تكللت هذه اللقاءات والعلاقات بتوقيع معاهدة الصداقة بين فرنسا وتركيا في 28 تموز/ يوليو 1938، وبموجب هذه المعاهدة، تعهد الطرفان المتعاقدان بعدم الدخول في أي تحالف سياسي أو اقتصادي أو عسكري موجه ضد أي منهما⁽³⁶⁾.

وفي ملحق خاص بهذه الدراسة نستعرض في نهاية هذا البحث بعض الوثائق الفرنسية في العشرينيات من القرن الماضي، ترجمها الأكاديمي خالد ولي عيسى مشكوراً، ونشرها حلقات في موقع (مركز كلكاميش للبحوث والدراسات الكردية) بين السنوات (2008-2010)، اخترنا منها ما يمكن أن يكشف العلاقة الأمنية الفرنسية - التركية من جهة، وآلية الاعتقال والنفي والإبعاد والإقامة الجبرية، فضلاً عن محاولات تركيا الحثيثة لاسترجاع الشخصيات ذات النفوذ إلى تركيا ثانية بوسائل شتى بعد الهرب منها خشية أن تصبح أدوات بيد الفرنسيين ضدها، والقضاء عليهم في ما بعد بطرائق مختلفات.

لم تكن تنطبق هذه الصورة على الكرد كلهم في المناطق الكردية الأخرى في سورية. إذا ما أخذنا بالحسبان أن النضال الكردي المسلح بدأ باكراً في المناطق الغربية من سورية، إذ يذكر أكثر من مصدر تاريخي أن من أطلق الرصاصة الأولى ضد الفرنسيين كان الكردي محو إيبو شاشو في ربيع 1919 في منطقة وعرة من سهل العمق، قبل أن يبدأ هنانو بثورته. لهذا السبب كانت حركة الرصد والاعتقال في صفوف الكرد لا تختلف عن اعتقال بقية الوطنيين السوريين.

ولكن سرعان ما وحدت سلطات الانتداب سياستها تجاه الكرد، وصارت لا تفرّق بين كردي هنا أو هناك، فبدأت تهاجم الكرد نتيجة لوقوفهم مع الوطنيين السوريين ومساندتهم لهم سنة 1937 في النضال من أجل استقلال سورية، «فاتخذت إجراءات قسرية ضد الكرد عامة والمثقفين منهم خاصة، فتم توقيف العشرات منهم ونفيهم إلى دمشق وتدمير، ومن بينهم عارف عباس الذي كان يسكن ديريك»⁽³⁷⁾.

(35) إسماعيل محمد حصاف، تاريخ كردستان، ص 297-298.

(36) إسماعيل محمد حصاف، تاريخ كردستان، ص 299-300.

(37) نور الدين طاطا، حياتي الكردية، ص 63.

2- الاستقلال ومقدمات الاعتقال السياسي للکرد في سورية

بمغادرة آخر جندي فرنسي الأراضي السورية، في السابع عشر من نيسان/ أبريل عام 1946، رفع شكري القوتلي رئيس الجمهورية علم الاستقلال على دار الحكومة، وأعلن أنه لن يرفع بعد اليوم إلا علم الوحدة العربية، من دون إعطاء أي منزلة لحقوق الشعب الكردي الملحق بسورية، ومن دون إعطاء أي اهتمام بمطالبه بوصفه شريكاً في مقارعة الاستعمار الفرنسي حتى نالت سورية استقلالها.

لقد برز الفكر القومي العروبي ذي النزعة الشوفينية بعد الاستقلال في فكر التيارات والأحزاب السياسية معظمها. وسارت الحكومات المتعاقبات بما فيها حكومات عهد الانقلابات على هذا النهج، واحتكرت السلطة والثروة بيد طبقة من التجار والجنرالات العسكرية. وباشرت حالاً بإغلاق الجمعيات والنوادي والمطبوعات الكردية التي كانت تصدر في ظل الانتداب الفرنسي، بموجب قرار أصدره صبري العسلي وزير الداخلية في حكومة سعد الله الجابري التي كانت أول حكومة في عهد الاستقلال في 26 نيسان/ أبريل عام 1946، وكان القرار يقضي بحل الأحزاب والهيئات والمنظمات السياسية جميعها التي لم تؤسس برخصة رسمية من الحكومة. وهذا كان إيذاناً بظهور تيارات قومية وفئات حاكمة جديدة أشرس وأعنف تجاه الكرد من سلطات الاحتلال الفرنسي.

لقد سارت الأوضاع في ظل الانقلابات العسكرية من سيئ إلى أسوأ، لقد هدد حسني الزعيم بتسليم قادة خويون إلى تركيا، وحظر الشيشكلي المطبوعات الكردية رسمياً، وازدادت المضايقات على القوميين الكرد، وأساليب التعريب بعد اتجاه الشيشكلي نحو الحكم المركزي الصارم ودعوته إلى فكرة القومية العربية ووحدتها، وعدّ سورية قاعدة للتحرك العربي. وفي هذا السياق أصدرت السلطات تعليماتها بمراقبة القوميين الكرد ورصد نشاطهم السياسي (38).

ويذكر أحد الضباط في الاستخبارات السورية بهذا الصدد: «إن الشيشكلي نفسه كان قد كلّفه بالذهاب إلى القامشلي من أجل تقوية مركز الشعبة الثانية التي تمثل الدائرة الأمنية المكلفة بمراقبة الكرد في الجزيرة، ويذكر الضابط أنه نجح في مهمته تلك، واستطاع الحد من نشاط القوميين الكرد» (39).

وأشارت وثيقة بريطانية إلى برقية القنصل البريطاني في دمشق الذي كان قد زار منطقة الجزيرة سنة 1950، إذ جاء فيها: «إنّ لدي انطباع بأن السوريين يراقبون الزعماء القوميين الكرد بشكل جدي، وبالأخص شخص جلادت بدرخان، وخوفاً من أن تثير السياسة السورية مشاعر الكرد القومية، قامت الحكومة البريطانية بتحذير الحكومة السورية من عواقب سياستها تجاه الكرد» (40). وعلى الرغم من هذا التحذير البريطاني فإن الدستور الذي وضعه الشيشكلي تجاهل حقوق الكرد، وحقوق الأقليات الإثنية، وأكد أن الشعب السوري جزء من الأمة العربية.

(38) إسماعيل محمد حصاف، تأريخ كردستان، ص 41.

(39) نواف محمد مراد، موقف الحزب الشيوعي السوري من القضية الكردية في سورية 1924-1963، دراسة تاريخية سياسية، (أربيل، الأكاديمية الكردية، 2013)، ص 93-94.

(40) أيوب بارزاني، المقاومة الكردية للاحتلال 1914-1958، (سويسرا، 2002)، ص 334.

3- ميلاد الحركة السياسية الكردية عام 1957 والاعتقال السياسي في سنوات الوحدة بين مصر وسورية

كان الخطاب القومي العروبي يتصاعد يوماً بعد يوم منذ الاستقلال، وكانت الحركات والتنظيمات والأحزاب السياسية بعد الاستقلال وعهد الانقلابات تتمركز حول نفسها قومياً، وتنكش وطنياً بحجج مختلفات. لقد كانت ثملى بالشعارات الوجودية العروبية، وكل لون آخر في النسيج السوري كان متهماً بالإمبريالية والصهيونية وإلى غير ذلك من الصفات والنوعت. وكان هذا واضحاً في برامج التيارات والأحزاب معظمها، وبخاصة حزب البعث القومي والحزب الشيوعي الكوسموبوليتي في أواخر الخمسينيات. لقد خُذع الكرد بالحزب الشيوعي المفترض أنه أممي ومدافع عن حق الشعوب والقوميات المضطهدة، «ولكنه في الحقيقة، محامٍ للقومية العربية عند العرب ومروجٍ لأيديولوجية المواطنة العالمية في الأوساط الكردية، والكردية الذي كان يُنظم في الحزب الشيوعي السوري كان عليه أن يقرأ منشوراته باللغة العربية وينذر الرأي العام العالمي ضد أخطار الإمبريالية التي تهدد العالم، ويجمع التبرعات لمساعدة الجزائر التي كانت في حالة حرب ضد فرنسا، ويضحي بنفسه على الحدود السورية - الإسرائيلية، ولكن عليه ألا يطلب شيئاً من أجل شعبه! كان عليه أن يصمت إزاء الحرمان الثقافي والإبادة العرقية للذين كان الكرد ضحيتهم في سورية وتركيا والعراق وإيران»⁽⁴¹⁾. وعند إثارة الكردي أي مناقشة في هذه السياسة الشيوعية العدمية في الوسط الكردي، كان أول ما يتهم به هو (التعصب القومي).

لقد كانت الأحزاب الشيوعية في كل من إيران وتركيا والعراق وسورية تشترك في رؤيتها العدمية للمسألة الكردية، وما زالت بعض منها حتى الآن. لقد كانت تنتهج شوفينية الأغلبية في هذه البلدان، وتتمسك كثيراً بوحدة الأهداف وتعظمها. «كما لم يتجرأ أي حزب شيوعي في الشرق الأوسط على ذكر المسألة الكردية علناً. وحسب رأي الشيوعيين الأتراك فإن الكرد غير موجودين أصلاً، أما بالنسبة للحزب الشيوعي العراقي، فإن الكرد الذين لم يشكلوا أمة بعد، قلماً يتجاوزون مفهوم أقلية عرقية تافهة، أما بالنسبة لأعضاء حزب تودة، فمع أنهم يعرفون جيداً بوجود الكرد في إيران، إلا أنهم يقولون لم يحن الوقت بعد للاهتمام بهم ولا التحدث عنهم. وأخيراً، بالنسبة للحزب الشيوعي السوري، فقد كانت المسألة الكردية في ذلك الوقت هي مسألة الأمة العربية. وحسب تصور زعيمه (خالد بكداش) وهو دمشقي من أصل كردي، أنه على الكرد أن ينسوا ذاتيتهم وينخرطوا في الحزب الشيوعي ويناضلوا من أجل وحدة وعظمة الأمة العربية»⁽⁴²⁾.

في ظل هذا الاغتراب الوطني لم يكن أمام الكرد خيار سوى اللجوء مثل بقية الأطراف إلى تأسيس حزب كردي يهدف إلى صون خصوصيتهم وهويتهم القومية، والنضال من أجل تحريرهم القومي ضمن إطار الدولة السورية. وقد تحقق ذلك بقيام نور الدين ظاها وكوكبة من رفاقه بإنشاء أول حزب سياسي كردي في سورية عام 1957، وهو الحزب الديمقراطي

(41) نور الدين ظاها، حياتي الكردية، ص 108

(42) نور الدين ظاها، حياتي الكردية، ص 102.

الكرديستاني⁽⁴³⁾، بعد أن تلقى التشجيع والدعم - كما يقول - «من طلاب الثانويات والمدارس في دمشق ومن المحاربين القدامى، ومن المالكي والإقطاعيين والفلاحين البسطاء في المناطق الكردية في سورية».

وكانت أهداف الحزب تكمن في الدفاع عن الكيان القومي الكردي لكرد سورية، وتأمين الحقوق الثقافية والإدارية لهم (في إطار نظام ديمقراطي لمجموع البلاد).

سرعان ما بدأ الحزب بتنظيم نفسه، والتغلغل في الأوساط الكردية في المناطق كلها في سورية من دون استثناء، لقد كانت الجماهير الكردية متعطشة لوجود تنظيم كردي يدافع عن هويتهم ووجودهم وسط المناخ القومي العروبي العدائي، الأمر الذي أثار الهجوم عليه من الأطراف كلها، وكان الشيوعيون هم أول من قاد الهجوم على الحزب، حتى قبل أن يتأسس، وبعد التأسيس بدأ الأعضاء الكرد في الحزب الشيوعي يتركونه وينخرطون في الحزب الكردي الجديد. لقد أعلن الحزب الشيوعي «حرباً شعواء ضد الحركة الكردية، ووصفها بأنها شوفينية، رجعية، مرتبطة بالاستعمار وأنها من صنيع المخابرات وغيرها من التهم الباطلة (...)» وكان الحزب الشيوعي بموقفه الهجومي ذاك، في الحقيقة يدافع عن نفسه، عن تنظيمه بين الأكراد⁽⁴⁴⁾.

على العكس من هذا الموقف الهجومي البعيد عن الموضوعية، كان ميلاد حركة سياسية قومية كردية بمنزلة إنذار كبير لما توصلت إليه الأوضاع السياسية في سورية من انغلاق على الذات وابتعاد عن الروح الوطنية وغياب الانفتاح على المكونات السورية المختلفة، قبل أن يكون إطاراً سياسياً كردياً يجد فيه الكردي نفسه ليخفف شيئاً من وطأة الاغتراب في وطنه بعد التضحيات كلها في سبيله.

وسرعان ما وجد الحزب الكردي هذا نفسه أمام آلة الاستبداد الناصري - السراجي (نسبة لعبد الحميد السراج وزير داخلية حكومة الوحدة) المفروضة على سورية بعد وحدة مصر وسورية في 1958. خصوصاً أن الحزب الديمقراطي الكرديستاني كان يعارض وحدة سورية مع مصر في ظل الحدود المفروضة من عبد الناصر. لقد خلقت الوحدة استياءً عاماً وشاملاً نتيجة الأزمة الاقتصادية علاوة على مفاسد السلطة الاستبدادية لعبد الحميد السراج المفروضة على السوريين كلهم.

(43) إن اسم الحزب المؤسس ذاك العام في كتاب محمد ملا أحمد: (صفحات من تاريخ التحرر الوطني الكردي في سورية)، هو الحزب الديمقراطي الكرديستاني، أسوة بالحزب الديمقراطي الكرديستاني في كل من كردستان إيران وكردستان العراق، ولكن في مذكرات نور الدين طاز الاسم هو الحزب الديمقراطي الكردي، ويرجح أن التسمية الأولى هي الصحيحة، وفي ما بعد أخذ الحزب المذكور تسمية الكردي بدلاً من الكرديستاني عندما عدل من أهدافه من تحرير وتوحيد كردستان إلى الحقوق السياسية والثقافية والإدارية.

(44) محمد ملا أحمد، صفحات من تاريخ حركة التحرر الوطني الكردي في سورية، ج1، ص 53.

فبدأ المصريون وحلفاؤهم السوريون بالبحث عن كبش فداء وفعلاً وجدوه في شخص الشعب الكردي، وبخاصة في الحزب الديمقراطي الكردستاني، فأطلقوا عليه حينئذٍ تسميات عدة من مثل (الخونة) و(المخربين لمصلحة الدول الأجنبية)، و«الانفصاليون الذين يستهدفون استقطاع جزء من سورية لإلحاقه بدولة أجنبية» و(الشعوبيون الذين لم يتعربوا) و(العملاء المأجورين في خدمة الدول الأجنبية للعروبة)⁽⁴⁵⁾.

وبعد هذا الهجوم الإعلامي الرهيب شن رجال المباحث حملة اعتقالات كبرى وواسعة على (البارتي)⁽⁴⁶⁾، وبدؤوا باعتقال أعضاء اللجنة التنفيذية في حلب في الخامس⁽⁴⁷⁾ من آب/ أغسطس عام 1960. كان رجال المباحث سعداء جداً لأنهم وجدوا (خطر المعاشرة) الذي هو سبب شرور البلاد جميعها، وبدؤوا بالملاحقات، وخلال بضعة أيام أوقف أكثر من (5000) خمسة آلاف شخص، من بينهم أطفال تتراوح أعمارهم بين 12 و15 عاماً، من أنحاء سورية كلها، فضربوا وعذبوا ثم أفرج عن قسم كبير منهم⁽⁴⁸⁾. أما نور الدين طاز مؤسس الحزب ورئيسه فاعتقل في 8 آب/ أغسطس من السنة نفسها.

لقد حوّل كل من نور الدين طاز، (دكتوراة في العلوم الاجتماعية والتربوية من جامعة لوزان، رئيس الحزب الديمقراطي الكردي)، وعثمان صبري، (سكرتير الحزب وأحد المؤسسين الأوائل للحزب)، من دمشق إلى القضاء العسكري في حلب، إذ كان العدد الأكبر من المعتقلين للحزب المذكور هناك. حينها طلب ملازم التحقيق العسكري من طاز كتابة تقرير يبين فيه أسباب تأسيس الحزب الديمقراطي الكردي في سورية، وكان هذا هو تقريره في اليوم الثاني من وصوله إلى حلب:

«إذا كنا قد أسسنا الحزب الديمقراطي الكردي في سورية، فهذا يعود إلى أنه منذ 1949 لم تفعل السلطات المتعاقبة سوى أنها داست بقدمها على الديمقراطية في سورية وألغت الحقوق التي كان يتمتع بها الكرد تدريجاً. ومنذ 1955، لجأت السلطات التي تسيطر عليها البعثية الشوفينية إلى تحطيم أشرطة الكاسيت، ذات الموسيقى الكردية في مقاهي ومطاعم المناطق الكردية، والحكم بالسجن على الكرد الذين عثر معهم على كتب باللغة الكردية.

إن وحدة مصر وسورية، التي لم يُتوقع منها أن تقيم العقبات في طريق هذه السياسة الرامية إلى التخلف الثقافي، جعلت هذه السياسة أكثر عنصرية وفاشية واستبدادية. واليوم ليس هناك ضباط كرد في الجيش ولا موظفون ذوي مستوى عال في

(45) نور الدين طاز، حياتي الكردية، ص 109

(46) اختصار لاسم الحزب الديمقراطي الكردستاني في سورية.

(47) في كتاب محمد ملا أحمد، صفحات من تاريخ حركة التحرر الوطني، تاريخ الاعتقالات هو 12 آب/ أغسطس، وليس 5 آب/ أغسطس.

(48) نور الدين طاز، حياتي الكردية، ص 109

الإدارة، ولا معلمون ولا شرطة كردية في المناطق الكردية، لا نتجرأ أبداً التحدث بلغتنا بحرية، فالمستقبل يبدو لنا مظلماً ويرغمنا على أن نتحد وهذا ما دفعنا أن نؤسس الحزب الديمقراطي الكردي في سورية»⁽⁴⁹⁾.

وبعد التحقيقات في حلب أطلق سراح المعتقلين معظمهم، (وجرى الاحتفاظ باثنين وثلاثين سجيناً)⁽⁵⁰⁾. «وبعد عدة أسابيع من المحاكمة، (من 15 كانون الأول/ ديسمبر عام 1960 وحتى 20 شباط/ فبراير 1961)، طلب وكيل النيابة وعلى أساس بنود القانون الجزائي المدني والعسكري أيضاً وتوجيه من السلطات السياسية للبلاد، إنزال عقوبة الإعدام بثلاثة منا وهم (عثمان صبري، رشيد حمو، نور الدين ظاظا)⁽⁵¹⁾.

كانت المرافعات كلها بلا فائدة أمام المحاكم العسكرية، وأحكامها السياسية الجاهزة سلفاً حتى قبل البدء بالمحاكمات، ولولا تنظيم حملات التضامن مع المسجونين الكرد، والاحتجاجات الواسعة التي قام بها الكرد أمام سفارات الجمهورية العربية المتحدة في كل من بغداد وبيروت، وتغطية الصحافة اللبنانية ذات النزعة الديمقراطية للمحاكمات، والعرائض التي وقعها مئات المثقفين والأدباء والفنانين والعلماء المشهورين السويسريين، وتقديمها إلى السلطات المصرية -السورية، ومطالبة الكرد في فرنسا وألمانيا والسويد وبلجيكا وإنكلترا وإيطاليا، إضافة إلى أصدقائهم ومعارفهم ممثلي الجمهورية العربية المتحدة في تلك البلدان بإطلاق سراح المسجونين الكرد، لولا هذه الحملات التضامنية الواسعة كلها لما لجأت السلطات مضطرة إلى تخفيف العنف تجاههم، ومن ثم، تخفيف أحكام الإعدام والسجن مدى الحياة، والسجن من (7 إلى 15) عاماً إلى عام ونصف عام، وإلى سبعة أشهر من السجن.

وهكذا نجا المهمدون بالموت من حبل المشنقة، ونقلوا بعد ستة أشهر من سجن المزة إلى سجن دمشق المركزي الذي لم يكن سوى قلعة قديمة بناها الكردي صلاح الدين الأيوبي للدفاع بها عن دمشق من الغزاة.

وفي ختام فصل السجن الأول لقيادة الحزب الكردي، يكتب ظاظا في مذكراته: «وبينما كانت إقامتنا تقترب من نهايتها، أحيل العقيد (برازي) البالغ من العمر أربعين عاماً إلى التعاقد كبقية الضباط الكرد الآخرين، بالرغم من ارتباطه بالنظام وخضوعه لصنائع ناصر ومواهبه الكبيرة كمدير ومربٍ. وكان معاونه بسيطاً وجد نفسه مكلّفاً بإدارة إصلاحية (سجن الإصلاح) حيث كان أكثر من ثلاثة آلاف سجين يعيشون فيه سوية. وهو الذي صدّق على أمر إطلاق سراحنا في 8 آب 1961»⁽⁵²⁾. ما عدا رشيد حمو الذي خرج بعد أيام قليلة من رأس السنة الجديدة، وعثمان صبري الذي خرج في منتصف شباط/ فبراير 1962⁽⁵³⁾.

(49) نور الدين ظاظا، حياتي الكردية، ص 115-116.

(50) نور الدين ظاظا، حياتي الكردية، ص 126.

(51) نور الدين ظاظا، حياتي الكردية، ص 127.

(52) نور الدين ظاظا، حياتي الكردية، ص 137.

(53) محمد ملا أحمد، صفحات من تاريخ حركة التحرر، ص 8.

4- الاعتقالات السياسية بعد الانفصال حتى عام 1963

لم يمرّ كثير من الوقت على خروج المعتقلين السياسيين من قيادة الحزب الديمقراطي الكردي معظمهم من السجن حتى وقع الانفصال في 1961/9/28 على يد (القيادة العربية الثورية العليا للقوات المسلحة)، سرعان ما بادرت القوى الوطنية إلى تأييد الحركة الانفصالية كرد فعل طبيعي على الممارسات البوليسية الإرهابية بحق السوريين كافة، أحزاباً وشخصيات وطنية، وضد الحركة الكردية خصوصاً من المكتب الثاني برئاسة حكمت مينة الذي كان ينشر الرعب في المناطق الكردية. وكان من الطبيعي أن يؤيد الكرد الحركة الانفصالية كبقية السوريين الوطنيين والتقدميين بسبب المواقف السلبية لحكومة الوحدة ضد ملف القضية الكردية في سورية جملة وتفصيلاً، والممارسات الإرهابية ضد الناشطين الكرد في عموم سورية.

لقد استغل الكرد هذه الفرصة، وقاموا بتأليف وفدٍ كردي كبيرٍ من 27 عضواً من أنحاء سورية كافة لتقديم التهنئة لرئيس الحكومة (مأمون الكزبري)، وإظهار التأييد للعهد الجديد. وكان الوفد بقيادة حسن حاجو، وضم أيضاً الدكتور نور الدين ظاظا، وقدري جميل باشا، والمحامي محمد منان، وشاهين شاهين، وعبد الحميد درويش وآخرين. استقبل الوفد من رئيس الحكومة مأمون الكزبري في دمشق، وشدد الوفد في لقائه على «ضرورة معاملة المواطنين الكرد السوريين معاملة منصفة، ومساواتهم ببقية المواطنين في البلاد، وتأكيد ضرورة ترسيخ الحياة الديمقراطية في البلاد، وإجراء انتخابات نزيهة في أقرب وقت»⁽⁵⁴⁾.

ولكن سرعان ما راح هذا الأمل أدراج الرياح، فبعد إعلان الدستور الجديد للبلاد في 15 تشرين الثاني/ نوفمبر سنة 1961 خلت مواده من أي إشارة إلى الكرد كثنائي قومية في سورية. وأجرى حكام الانفصال انتخابات نيابية في 1 كانون الأول/ ديسمبر من عام 1961، تميّزت بعدم النزاهة وبخاصة في المناطق الكردية.

ففي الجزيرة ترشح كل من الدكتور نور الدين ظاظا والشيخ محمد عيسى محمود لمصلحة قائمة البارتّي، وكان هناك إقبال شديد لم يشهد له مثيل على التصويت لمصلحة المرشحين على الرغم من الحواجز، ولكن تدخلت سلطات الانفصال وقوات البادية من (الهبانة) تدخلاً سافراً، وزوّرت نتائج الانتخابات واعتقلت العشرات من وكلاء المرشحين بما فيهم المرشحين أنفسهم⁽⁵⁵⁾.

فقد كشف الانفصاليون عن حقيقتهم بممارساتهم التي استهدفت الشعب الكردي، إذ كان عهد الانفصال أكثر ضراوة وتحاملاً على هذا الشعب من غيره. وفي إطار الممارسات الشوفينية التي اعتادتتها السلطات، يرى عبد الحميد درويش أن مؤامرة خسيصة دُبرّت من مسؤولي الانفصال، إذ اعتقل أكثر من 30 شخصاً من أعضاء البارتّي ومؤيديه في

⁽⁵⁴⁾ إسماعيل محمد حصاف، تأريخ كردستان، ص 270.

⁽⁵⁵⁾ عبد الحميد درويش، أضواء على الحركة الكردية في سورية، (أيار/ مايو 2000)، ص 59.

مدينة عامودا في 12 شباط/ فبراير عام 1962، بعد أن ألصقت بهم تهمة ملفقة حاكها المسؤولون، وهي تمزيق العلم السوري، وتعرض المعتقلون من جراء ذلك إلى التعذيب النفسي والجسدي البشع، انتقاماً لكونهم كرداً ليس إلا⁽⁵⁶⁾.

لقد لجأت سلطات الانفصال بعد اندلاع ثورة أيلول/ سبتمبر التحررية في 11 أيلول/ سبتمبر 1961 في كردستان العراق، بقيادة مصطفى البارزاني وتأثيرها المباشر في الوعي القومي الكردي في مجمل أجزاء كردستان، لجأت إلى التفكير بمخططات شوفينية بعيدة المدى تستهدف الوجود الكردي برمته، لا حركته السياسية فحسب، فكان الإحصاء الاستثنائي في الجزيرة ذات الأغلبية الكردية بغية (تعريبها) بقرار من خالد العظم في 5/10/1962، هو أول برنامج متكامل تستهدف الوجود الكردي في تاريخ سورية الحديث والمعاصر، بغية صهره في بوتقة القومية العربية، و«لم يكن قد مضى على ربع وزارته في الحكم أكثر من ثلاثة أسابيع حتى قامت بإجراء إحصاء عام للسكان في محافظة الحسكة»⁽⁵⁷⁾.

في هذه المرحلة صارت الحكومات المتعاقبات مع أجهزتها الأمنية تعمل عملاً منظماً ومخططاً في أعلى المستويات على خطين متوازيين؛ الأول تضيق الخناق والحصار على الحركة القومية الكردية بالاعتقالات والملاحقات اليومية، والثاني وضع خطط ومشروعات تستهدف الوجود الكردي بصورة عامة.

ففي شهر كانون الأول/ ديسمبر عام 1962، وبأمر من الملازم محمد رمضان الذي كان يومذاك رئيس مخفر عامودا (المعروف عند الكرد بجلاذ عامودا) اعتقلت السلطات مئتي تلميذ مدرسي في مدينة عامودا تتراوح أعمارهم بين (12 و16) سنة بتهمة الكتابة على الجدران ضد الانفصال، وإنزال العلم السوري في إحدى المدارس، وكتابة شعارات كردية، وتعرضوا إلى أشد أنواع التعذيب النفسي والجسدي، ونزع رجال الشرطة ثياب بعض الأطفال، وهددوا باغتصابهم⁽⁵⁸⁾.

ثم تلا الإحصاء مشروع الملازم محمد طلب هلال، رئيس الشعبة السياسية في الجزيرة بعنوان (دراسة عن محافظة الجزيرة من النواحي السياسية - الاجتماعية - القومية) الذي قدمه إلى الجهات العليا في سلطة البعث في دمشق رسمياً في 12/11/1963، وكان من أخطر المشروعات التي لا مثيل لها في العالم كله، قوامه تجهيل الكرد وتجويعهم وتهجيرهم من مناطقهم بوسائل شتى.

(56) عبد الحميد درويش، أضواء على الحركة الكردية، ص 60.

(57) محمد جمال باروت، التكوّن التاريخي الحديث للجزيرة السورية، أسئلة وإشكاليات التحول من البدوثة إلى العمران الحضاري، (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 721.

(58) د. إسماعيل محمد حصاف، تأريخ كردستان، ج 2، ص 203.

5- الاعتقالات السياسية في ظل سلطة البعث (1963 حتى 2011)

يمكن القول إن عهد البعث كان أسوأ العهود التي مرت على سورية بعد الانفصال وأخطرها. فمنذ صعوده إلى السلطة في 8 آذار/ مارس 1963، انتهج سياسة معادية للكرد، يستند في ذلك على وضع مخططات استراتيجية مغلفة بكثير من الحقد والكراهية السوداء، والإقدام على تنفيذها أمنياً وحكومياً بأجهزة الدولة كافة نوعاً من الموت البطيء للعنصر الكردي أو ما يمكن تسميته بالتطهير العرقي الصامت في ظل قانون الطوارئ والأحكام العرفية.

لقد التزم البعث عقائدياً بنهج محمد طلب هلال المدمّر ومشروعه المقترح لتصفية القضية الكردية في سورية. لم يعترف البعث يوماً بالكرد أو بوجود مسألة قومية كردية في سورية تحتاج إلى حل في إطار وطني ديمقراطي، بل على العكس من ذلك كان يعدّ الكرد (دخلاء) و(مهاجرين) و(صنيعة الاستعمار والصهيونية)، لذا أطلق البعث العنان لمخططاته الأمنية للتعامل مع الملف الكردي. «وساد المناطق الكردية الإرهاب البوليسي الأسود، حيث كانت السيارات تجوب القرى الكردية في أوقات متأخرة من الليل، لملاحقة الوطنيين الكرد، وبث الذعر والخوف من خلال مدهاماتهم المفاجئة»⁽⁵⁹⁾، تمهيداً لتنفيذ مخططاته ومشروعاته بحق الشعب الكردي من دون مقاومة.

لم يبق البارتّي الديمقراطي الكردي صامتاً تجاه هذه الممارسات بل راح يشجب هذه السياسة بشدة في جريدته (دنكي كرد) (صوت الكرد) في العدد الصادر في تموز عام 1963⁽⁶⁰⁾، وقاد طلاب الصف التاسع في إعدادية أبي علاء المعري في عامودا تظاهرة في ربيع عام 1963 ضد الممارسات القمعية البوليسية للنظام البعثي. في إثرها عقد مجلس قيادة الثورة في دمشق اجتماعاً طارئاً برئاسة أمين الحافظ، واتخذ قراراً بإرسال عدد من قوات اليرموك الموجودة في القامشلي إلى عامودا، على أن يحقق رئيس الأمن السياسي في القامشلي الملازم أول محمد الخطيب مع الطلاب بنفسه، لهذا جلب الطلاب إلى مخفر عامودا، وباشرت عناصر الشرطة بضربهم وتعذيبهم، وأهالي الطلاب مجتمعون على الجسر ينتظرون ماذا سيحصل وسط صيحات أبنائهم وصرخاتهم وهم يتعذبون بشدة، ومع غروب الشمس اعتقل أغلبية طلاب الصف التاسع، وسبقوا إلى زنزانات وأقبية الاستخبارات في القامشلي لاستكمال التعذيب والتحقيق. ولولا تدخل مدير المدرسة عدنان الزعيم، كان من الإخوان ومنفيّاً إلى المنطقة الكردية لدى ابن خالته قائد المنطقة العسكرية في القامشلي ببذل أقصى جهده لمنع تنفيذ العملية العسكرية المقررة بحق أبناء عامودا، وهذا ما حصل ونجت عامودا من مذبحه كان يديرها النظام السوري البعثي ضد الكرد في عامودا⁽⁶¹⁾.

(59) إسماعيل محمد حصاف، تأريخ كردستان، ج3، ص25.

(60) إسماعيل محمد حصاف، تأريخ كردستان، ج3، ص32.

(61) محمد علي الخالد، الانتفاضة الكردية 63 والعقاب بمذبحه؟، (29 تشرين الثاني/ نوفمبر 2014)، موقع: <http://www.gemyakurdan.net>

لقد استمر نظام البعث في فرض مزيد من الإجراءات الأمنية على الصعيدين الحزبي والشعبي استمراراً في نهجه المعادي للوجود الكردي. ففي الوقت الذي كانت قيادة البارتى منهمكة لعقد مؤتمره عام 1964، «شن الأمن السياسي في 1964/5/21 حملة اعتقالات ثانية على قيادة البارتى، واعتقلت أعضاء المكتب السياسي للحزب وأعضاء اللجنة المركزية والمنطقية والفرعية، وتمكن البعض من التواري عن الأنظار والاختفاء، بدا أصبح كل الأعضاء معتقلين أو ملاحقين ثانية»⁽⁶²⁾.

وقد ظل المعتقلون في السجن أكثر من سبعة أشهر، إذ أطلق سراحهم في بداية العام الجديد 1965⁽⁶³⁾.

6- انقلاب 23 شباط/ فبراير 1966 واعتقالات الكرد

في صراع بين جناحي البعث، بين القيادة القطرية والقيادة القومية، وتحت شعار إبعاد الجناح اليميني عن قيادة الحرب، أطاح صلاح جديد انقلاب عسكري دموي في فجر 23 شباط/ فبراير 1966 بأنصار ميشيل عفلق وأمين الحافظ وصلاح بيطار وغيرهم من القيادة القومية اليمينية. و«تم إبعاد حوالي أربعمئة ضابط وموظف من سلبي الجيش والحرب، واقتيد أمين الحافظ ومحمد عمران والقادة المواليون إلى سجن المزة. وقد عين الدكتور نور الدين الأتاسي رئيساً للجمهورية، ويوسف زعين رئيساً لمجلس الوزراء، وإبراهيم ماحوس وزيراً للخارجية، وحافظ الأسد الذي وقف مع جديد ضد عمران وزيراً للدفاع»⁽⁶⁴⁾.

لم يتبدل موقف الحكم الجديد من القضية الكردية في سورية، بل راح يشدد قبضته على الكرد، والقيام بمزيد من الإجراءات التي تخلخل بنية المجتمع السوري، إذ أقدم قادة الحكم الجديد، التيار اليساري المزعوم في البعث، على تنفيذ مخطط محمد طلب هلال تحت لافتة الاشتراكية لإنهاء الوجود الكردي في سورية، وقد بدؤوا بالخطوات التمهيدية لتنفيذ مشروع الحزام العربي على أرض الواقع. ففي حزيران/ يونيو عام 1966 أبلغ مديرو نواحي ورؤساء مخافر الشرطة الفلاحين الكرد على امتداد الحدود مع تركيا بمغادرة مناطقهم، واختيار مكان جديد للعيش في المناطق الجنوبية ذات الطابع العربي، لذلك عُدت المنطقة منطقة أمنية، وراحت الدوريات تجوب المنطقة، وتبلغ أهالي القرى للضغط عليهم لترك أراضيها حتى تستولي عليها الدولة، وتتصرف بها.

⁽⁶²⁾ محمد ملا أحمد، صفات من تاريخ حركة التحرر، ج2، ص 69.

⁽⁶³⁾ محمد ملا أحمد، صفات من تاريخ حركة التحرر، ص 71.

⁽⁶⁴⁾ إسماعيل محمد حصاف، تأريخ كردستان سورية، ج3، ص 77.

الكرد والاعتقال السياسي في سورية
(1920-2017)

وفي يومي 20 و21 آب/ أغسطس عام 1966 قامت السلطات بحملة اعتقالات كانت الأوسع في تاريخ الحركة القومية الكردية في سورية والثانية من حيث الترتيب بعد (اعتقالات عام 1960 التي تركزت أساساً في منطقة الجزيرة)⁽⁶⁵⁾، شملت الفئات والطبقات الاجتماعية معظمها للشعب الكردي في مناطق الجزيرة كافة (ديريك، قامشلو، عامودا، درباسية، حسكة، وسرى كانيي)⁽⁶⁶⁾، إذ (بقي منهم في المرحلة الأخيرة نحو 56 شخصاً في سجن غويران بالحسكة)⁽⁶⁷⁾.

وفي بداية عام 1967 باشرت السلطات السورية بتنفيذ المرحلة الثانية من الحزام العربي بالهجوم المسلح، وبث الرعب والإرهاب بين السكان الكرد، واعتقال كثير من الفلاحين بسبب رفضهم المغادرة وتمسكهم بأراضيهم، في عقب هزيمة سورية في حرب الخامس من حزيران/ يونيو عام 1967. حينذاك شهدت عشرات من القرى الكردية مواجهات دامية مع قوات الشرطة والأمن المجهزة بالعتاد والمدعومة بقوات الهجانة، رافضين الهجرة القسرية من أراضيهم، فقد عمت ريح جماهيرية من قرية علي فرو غربي القامشلي وحتى نهر الجراح شرقاً، واعتقل مئات من الفلاحين الكرد، وتعرضوا إلى التعذيب والإهانة نتيجة لمواقفهم⁽⁶⁸⁾. وهكذا تحدى سكان قرية علي فرو الاستخبارات وشرطة المنطقة، وجلسوا أمام المصفحات والآليات العسكرية السورية، وقالوا «اسحقونا واقتلوننا، ولكن لن نخرج من ديارنا، فاعتقلت السلطات السورية أكثر من مئتي كردي من تلك القرية الصامدة وكان معظمهم من النساء والأطفال وساقوهم إلى سجن الحسكة والدماء تسيل منهم من شدة الضرب بأعقاب البنادق...»⁽⁶⁹⁾.

لقد وجدت هذه الحادثة صداها في الصحافة الأجنبية في حينها، لقد كتبت صحيفة لوموند عن الحادثة في أيار/ مايو 1967، ثم إن الصحافي الفرنسي جان بيير رينو الذي زار محافظة الحسكة عام 1972، تحدث عن ذلك في مقالة. وجريدة Evening Standard اللندنية الصادرة في 14 كانون الأول/ ديسمبر 1967 كتبت قائلة: «وصلت تقارير إلى لندن عن اضطراب واسع مع اندلاع عنف مسلح في المنطقة ذات الأغلبية الكردية على الحدود مع تركيا، الاضطرابات وقعت نتيجة سياسة الحكومة السورية لتذويب النفوذ الكردي في الشمال بواسطة محاولة التهجير القسري للسكان الكرد، ولمنطقتهم أهمية بسبب وجود آبار النفط»⁽⁷⁰⁾.

(65) صلاح بد الدين، الحركة القومية الكردية في سورية، رؤية نقدية من الداخل، ط1، (أربيل، 2003)، ص74.

(66) محمد جراح، المناضل حمزة نويران: صفحات من الذاكرة، (منشورات مؤسسة مارغريت، د.ت)، ص 97.

(67) عبد الحميد درويش، أضواء على الحركة الكردية في سورية، ص103.

(68) إسماعيل محمد حصاف، تأريخ كردستان سورية، ج3، ص89.

(69) جواد ملا، كردستان والكرد وطن مقسم وأمة بلا دولة، تقديم جمال نيز، ط2، (لندن، منشورات المؤتمر الوطني الكردستاني، 2000)، ص 81.

(70) علي صالح ميراني، الحركة القومية الكردية في كردستان سورية، (أربيل، 2004)، ص 238.

وقد جاءت هذه الاعتقالات بعد أن باشرت القيادة الجديدة لحزب البعث بتطبيق المشروعات العنصرية، وفقاً لخطة محمد طلب هلال «وكانت اعتقالات احترازية تخوفاً من تنامي روح المقاومة لمخطط (الحزام العربي)، والخروج من تحت السيطرة، بعد قرار التصدي في مؤتمر الحزب الديمقراطي الكردي البساري»⁽⁷¹⁾.

وقد توجه الزعيم مصطفى البارزاني برسالة إلى الرئيس السوري آنذاك د. نور الدين أتاسي يطالبه بإطلاق المسجونين السياسيين الكرد وتخفيف معاناتهم، في الوقت الذي كانت الصحف التابعة للحزب الديمقراطي الكردستاني في العراق، (خبات) و(التآخي)، وإذاعة صوت كردستان العراق، تغطي أخبار الكرد في سورية. وبعنوان (رسالة من سورية) كتبت مجلة (كردستان) الصادرة عن جمعية الطلبة الكرد في أوروبا جاء فيها: «في يوم 21 آب/ أغسطس من عام 1966، كان قد اعتقل 150 شخصاً من الكرد من مختلف فئات الشعب، حيث تم سجنهم وتعذيبهم لأكثر من تسعة أشهر دون محاكمة أو توجيه تهمة إليهم»⁽⁷²⁾.

وقضى المسجونون مدة اعتقالهم في سجن غويران بالحسكة.

في ما يتعلق بالأراضي المستهدفة، فقد تبني المؤتمر القطري الثالث لحزب البعث في أيلول/ سبتمبر 1966 هذه الخطوة رسمياً، وقد جاء في الفقرة الخامسة من توصياته ما نصه: «إعادة النظر بملكية الأراضي الواقعة على الحدود السورية التركية، وعلى امتداد 350 كم، وبعمق 10-15 كم، واعتبارها ملكاً للدولة، وتطبق فيها أنظمة الاستثمار الملائمة بما يحقق أمن الدولة»⁽⁷³⁾.

7- المرحلة الثانية من التعريب واعتقالات عام 1973

استكمالاً للمرحلة الأولى من التعريب، والنهج المعادي للوجود الكردي في سورية قومياً واجتماعياً، أكد المؤتمر القطري الخامس لحزب البعث في أيار/ مايو 1971 الاستمرار في تطبيق هذه السياسة. لذا فقد شُكلت الأداة والمرحلة التنفيذية لسياسة التعريب والتهجير ضد الكرد للمرحلة الثانية في ظل حكم حافظ الأسد، في الوقت الذي كان فيه الكرد يتطلعون إلى وقف هذه السياسات الظالمة بحقه من الرئيس الجديد، والبدء بتأسيس مرحلة مختلفة معهم والاعتراف بوجودهم دستورياً انطلاقاً من الأسس الوطنية، ولكن هذا لم يحصل أبداً. لقد كان كل من مشروع الحزام والإحصاء يمثلان وجهان لنهج تدميري واحد، «وكانا يسيران في خطين متوازيين ويفعلان فعليهما في تحطيم بنية المجتمع الكردي الريفي وتفتيته»⁽⁷⁴⁾.

(71) إسماعيل محمد حصاف، تأريخ كردستان سورية، ج3، ص 80.

(72) Kurdistan, Annual Journal of Kurdish Students Society in Europe, vol.17, 1974

(73) آزاد علي، الحزام (العربي) في الجزيرة السورية، أكبر تغيير ديمغرافي في الشرق الأوسط، (مركز رووداو للدراسات، 2015)، ص5.

(74) آزاد علي، الحزام (العربي) في الجزيرة السورية، ص7.

الكرد والاعتقال السياسي في سورية
(1920-2017)

وقبل البدء بتنفيذ مشروع الحزام العربي (الحزام الأخضر في الوثائق الرسمية) بأقل الخسرات الممكنة، جرى التمهيد له بحذر شديد أمنياً وسياسياً. لقد قامت الأجهزة الأمنية بدعم وتغطية من قيادة الجبهة الوطنية «بخلخلة الجبهة الكردية المقاومة لمشروع الحزام، إذ تم اعتقال قيادات كردية من الحزبيين المعارضين للمشروع وخاصة من الحزب الديمقراطي الكردي (البارتي) في 29/7/1973 وهم: دهام ميرو (سكرتير الحزب)، كنعان عكيد، محمد نذير مصطفى، محمد أمين شيخ كلين هوري، خالد مشايخ، محمد فخري، عبد الله ملا علي، ولاحقاً حميد حسين سينو الذي تم اعتقاله في عام 1977. وقد أمضوا أكثر من ثمانية سنوات في سجون النظام، وهي أطول فترة سجن لقادة وساسة كرد في تاريخ سورية»⁽⁷⁵⁾، حتى ذلك الحين. فضلاً عن اعتقال مئات القرويين الراضين للمشروع. بعد ذلك «بدأت عمليات الترحيل في خريف عام 1974 وانتهت جميع عمليات التوطين في ربيع عام 1975»⁽⁷⁶⁾. على الرغم من أن كثيراً من المرحّلين العرب الذين أُجبروا على المجيء إلى المناطق الكردية، لم يكونوا يرغبون بالمجيء وترك مواطنهم الأصلية في الرقة ومحيطها وغيرها من المناطق.

يمكن للمرء أن يفهم حتى الآن الهدف من وراء هذه الاعتقالات، إذ هناك سلطة استبدادية لها مخطط يستهدف وجود شعب، وهناك بالمقابل رفض من هذا الشعب لهذا المخطط، ولكن مالا يمكن فهمه بأي منطقٍ هو أن يُعتقل الكردي لأنه أطلق بشكل جماعي الشعارات التي كانت تتبجح بها تلك السلطة آنذاك، ولكن إضافة كلمة كردي إلى الشعارات كانت كافية لرجّهم في السجون والمعتقلات.

ففي صبيحة الثامن من آذار/ مارس عام 1970، خلال المهرجان الخطابي في سينما دمشق بالقامشلي بمناسبة استلام البعث للسلطة، حضر عدد من طلاب الثانوية من الصف الحادي عشر والثاني عشر من مدرستي عربستان والعروبة في القامشلي، وكلهم أعضاء في الحزب اليساري الكردي، وقاموا بترديد الهتافات الآتية:

- عاشت الأخوة العربية الكردية.
- على صخرة الأخوة العربية - الكردية تتحطم مؤامرات الاستعمار والصهيونية.
- عاش نضال المرأة العربية - الكردية....

وفي اليوم التالي استدعي هؤلاء الطلاب من مدارسهم من شعبة الأمن السياسي في القامشلي التي كان يرأسها آنذاك ضابط أمني اسمه فريد شهلا. وقد تعرّض الطلاب إلى أبشع أنواع التعذيب على أيدي عناصره، ودام اعتقالهم (37) يوماً في القامشلي، ومن ثم حوّلوا إلى المحكمة العسكرية بالقامشلي، ومن ثم إلى المحكمة العسكرية بدير الزور للتحقيق أمام

⁽⁷⁵⁾ آزاد علي: الحزام (العربي) في الجزيرة السورية، ص 7-8.

⁽⁷⁶⁾ آزاد علي: الحزام (العربي) في الجزيرة السورية، ص 8.

قاضي الفرد العسكري، حيث سُجنوا أكثر من عام في سجن القلعة المركزي بدمشق بتهمة إيقاظ النعرات العنصرية وفق المادة (285) من قانون العقوبات العام (77).

هكذا كانت السلطة تمارس الإرهاب الأمني، وتحفر بعمق الهوة بين المكونات السورية باسم القانون والعروبة والاشتراكية.

8- الكرد واعتقالات عام 1987

إن الممارسات الأمنية الممنهجة ضد الحركة السياسية الكردية أضعفت كثيرًا تلك الحركة، ما أفقدها صديقتها لدى الجماهير الكردية، وبخاصة فئة الشباب منها. وإن أكثر ما تميز به البعث في ظل سلطة الأسد الأب هو قدرة الأجهزة الأمنية على إفراغ الحركة الكردية من مضمونها الثوري المقاوم، والدفع بها نحو الخلافات والانشقاقات التي لا تعد ولا تحصى، ولا تعبر معظمها عن أي خلاف جوهري في أساليب النضال أو الأهداف السياسية المرحلية أو الاستراتيجية.

في ظل انحسار نفوذ الأحزاب الكردية عمومًا، ظهر في الساحة السورية في أواخر السبعينيات وبداية الثمانينات (حزب العمل الشيوعي) المعروف باسم (الرابعة) في الأوساط الشعبية. وكان الحزب يتبنى إسقاط السلطة في البداية، ولكن حينما تحول من الرابطة إلى الحزب في المؤتمر الأول في بيروت عام 1981 بعد حوادث حماة، تبنى شعار دحر الدكتاتورية بدلًا من إسقاط السلطة. وكان للحزب المذكور رؤية مختلفة للقضية الكردية عن الأحزاب الشيوعية الكلاسيكية. لقد طرح قضية حق تقرير المصير للكرد للنقاش في أواسط الثمانينيات قبل المؤتمر الثاني الذي لم ينعقد بسبب الاعتقالات والمداهمات الأمنية المتواصلة في صفوف قيادته. وكانت هذه أول مرة يطرح حزب شيوعي شعارًا من هذا النوع وسط بحرٍ من الشوفينية العربية، الأمر الذي لفت أنظار الكرد إليه، وخصوصًا الفئة الشبابية. ولكن قبل أن يتمكن الحزب من إنشاء تنظيم له في الوسط الكردي بدأت المداهمات والاعتقالات التي طالت أعضاء الحزب ووسطه، وكان ذلك في الشهر التاسع من عام 1987، في أثناء دورة المتوسط للألعاب الرياضية في اللاذقية، ثم امتدت الاعتقالات وطالت الوسط الكردي أيضًا في شهر كانون الأول/ ديسمبر من العام نفسه، فقد اعتقل أكثر من 40 شخصًا، من قامشلي وعامودا ودير بك بصورة رئيسة. وكانت هذه أول اعتقالات سياسية جماعية في الوسط الكردي بعد اعتقال قيادة الحزب الديمقراطي الكردي في سورية في 1973. قام فرع الاستخبارات العسكرية في القامشلي والفروع التابعة له بهذه الاعتقالات في المرحلة التي كان يرأسها فيها محمد منصور. أحيلوا على فرع فلسطين، ومن ثم فرع التحقيق العسكري، وبعد ذلك إلى سجن صيدنايا العسكري الأول. أطلق سراح بعضهم من الفروع، ولكن وصل 28 شخصًا إلى السجن المذكور، وبقي 4 أشخاص في فرع فلسطين، ولم يكن من بين هؤلاء كلهم إلا شخص واحد فقط منتمٍ إلى الحزب، أما الآخرون فلم يكن لهم أي علاقة تنظيمية به. لقد اتبعت الأجهزة الأمنية نظرية السمكة والماء في هذه الحملة على خلاف الحملات السابقة

(77) إسماعيل محمد حصف، تاريخ كردستان سورية، ج3، ص221.

بحق الحزب المذكور، أرادوا تجفيف الماء حتى يكون اصطلياد السمكة محتوّمًا، أي إنهم شددوا في هذه الحملة على الوسط الحزبي أو البيئة الحاضنة، وليس الأعضاء فحسب، لضربه بقوة. وعلى الرغم من هذه الحقيقة، فقد احتفظت بهم السلطات كغيرهم، وأحيلوا إلى المحاكم بعد ثلاث سنوات ونصف السنة، وامتدت المحاكم ثلاث سنوات حتى اتخذت محكمة أمن الدولة العليا في دمشق أحكامًا غاية في القسوة بحقهم. تراوحت أحكامهم بين 6 سنوات و12 سنة مع التجريد من الحقوق المدنية لمدة سبع سنوات بعد انتهاء الحكم. أما الأربعة الذين بقوا في الفروع فلم يقدّموا إلى المحاكمات، وأطلق سراحهم بعد أربع سنوات. وكانت التهم الموجهة إلى المعتقلين في هذه الحملة، هي: الانتساب إلى جمعية سرية تستهدف قلب النظام السياسي، ومعاداة أهداف الثورة، ومعاداة تطبيق الاشتراكية في البلد.

ومنذ تلك اللحظة أعادت السلطات الأمنية حساباتها، وبدأت تنتهج سياسة أكثر ليونة مع الأحزاب الكردية بل سمحت لها بالقيام بالاعتصامات والتظاهرات في نهاية الثمانينيات وأوائل التسعينيات، وذلك حتى تعيد الحيوية المطلوبة أمنياً -إن جاز التعبير- لهذه الأطر الكردية، لاستيعاب القشرة السياسية القومية المتحركة في المجتمع الكردي مرة أخرى، ما دامت تحت القبضة الأمنية ولن تستطيع أن تسجّل أي خرقٍ خطيرٍ في جدار السلطة الاستبدادية، وذلك بعدما أدركت خطأها في الضغط المفرط على تلك الأحزاب، وإفراغها من مضمونها، وكانت النتيجة هي أنّ الشباب الكرد بدؤوا البحث عن بدائل وطنية مركزية راديكالية، وهذا ما كان يربع النظام، لا سيما حزبًا يطرح شعار دحر الدكتاتورية، لهذا السب أرخى الحبل قليلاً مرة أخرى للأحزاب الكردية السورية لتنظّم الكرد في صفوفها من جهة، ولحزب العمال الكردستاني الذي أعلن الكفاح المسلح عام 1984 ضد تركيا، للقيام بالدور نفسه من جهة أخرى. وكان النظام يفضّل الأخير على الأول ما دام مجمل نشاطه باتجاه ساحة أخرى (تركيا)، لهذا السبب غض الطرف عن نشاطه السياسية والتنظيمية في الساحة السورية في تلك المرحلة، ومع ذلك كانت تحركاته كلها تحت المراقبة والقبضة الأمنية المشددة، ويُعتقل كثير من أعضائه بين حين وآخر لأسباب مختلفة، ولم تفرغ السجون منهم أبداً، ففي بداية التسعينيات كان يوجد أكثر من 30 معتقلاً من الحزب المذكور في سجن صيدنايا العسكري وحده، وكان هناك كثير من معتقلي هذا الحزب في السجون الأخرى أيضاً، هذا على الرغم من التحالف الظاهري بين النظام والحزب المذكور.

9- قضية المصققات واعتقالات عام 1992

في عشية الخامس من تشرين الأول/ أكتوبر عام 1992، وفي إطار تفعيل الحراك الكردي في سورية، وإعادة ثقة الجماهير بحركتها السياسية، قام حزب الوحدة الديمقراطي الكردي في سورية (يكيتي) الذي كان قد تشكل مؤخرًا من مجموعات حزبية عدة، بنشاطٍ بمناسبة الذكرى السنوية للإحصاء الاستثنائي الذي جرد بموجبه أكثر من 120 ألفًا من جنسيتهم السورية، الذي جرى في 5 تشرين الأول/ أكتوبر عام 1962 في محافظة الحسكة في إطار السياسات الهادفة للقضاء على الوجود الكردي في سورية. وكان النشاط هو إلصاق البيان الصادر بتلك المناسبة في أماكن مختلفة في المناطق الكردية كلها، وفي مدينتي حلب ودمشق أيضًا، لكن لم ينفذ النشاط في دمشق لأسباب داخلية، وعرف ذاك النشاط بـ (قضية المصققات) في الأدبيات الحزبية الكردية. وبهذا الصدد يقول القيادي نواف رشيد في حزب يكيتي الكردي الذي كان جزءًا من حزب الوحدة الديمقراطي آنذاك، بأن الحزب قام بهذا النشاط لسببين رئيسيين: «أولاً، إعادة اللحمة بين أعضاء الحزب الذي تشكل من تيارات عدة، وثانيًا، إعادة ثقة الجماهير بحركتها السياسية»⁽⁷⁸⁾. وكان هذا أول نشاط من نوعه في أوساط الحركة الكردية منذ السبعينيات.

في إثر ذلك بدأت الأجهزة الأمنية، الأمن السياسي، وأمن الدولة في القامشلي وفروعهما في باقي المدن، بحملة اعتقالات واسعة في محافظة الحسكة، شملت الحسكة ورأس العين والدرباسية وعامودا، والقامشلي، ودير، وحلب والمناطق الكردية الأخرى، وقد وُقِفَ أكثر من مئة شخص في هذه الحملة. أطلق سراح معظمهم بعد التحقيقات في الفروع، وأحيل 17 شخصًا إلى محكمة أمن الدولة العليا في دمشق، وقد وزع المسجونين بين سجن عدرا وسجن صيدنايا. وكانت أحكام الذين كانوا في سجن عدرا سنة ونصف السنة، أما الذين كانوا في سجن صيدنايا ثلاث سنوات⁽⁷⁹⁾.

وكانت التهمة الموجهة إليهم هي: «الانتماء إلى جمعية سرية ومحاولة اقتطاع جزء من الأراضي السورية لضمها إلى دولة أجنبية» وفقًا للمادة 267 عقوبات عام (ع.ع)، وجدير بالذكر أن المواطنين الأكراد الذين اعتقلوا وأحيلوا على محكمة أمن الدولة، معظمهم حوكموا وفق هذه المادة مهما كانت انتماءاتهم السياسية وبغض النظر إذا ما كان لهم مثل هذه الانتماءات أم لا⁽⁸⁰⁾.

(78) - المصدر: نواف رشيد، قيادي في حزب يكيتي الكردي في سورية، يقيم حاليًا في أربيل.

(79) المصدر: نواف رشيد، قيادي في حزب يكيتي الكردي في سورية.

(80) تقرير جمعية حقوق الإنسان في سورية 2003

10- اعتصام الأطفال الكرد أمام مقرّ اليونسيف في عام 2003 والاعتقالات

نظمت مجموعة من الأحزاب الكردية اعتصامًا مؤلفًا من 200 طفل من الأطفال المجردين من الجنسية (أجانب الحسكة) أمام مقرّ اليونسيف في دمشق في 25/6/2003 للمطالبة بإعادة الجنسية السورية إليهم، وعدّ اللغة الكردية لغة رسمية في البلاد حتى يتمكنوا من التعلم بلغتهم الأم.

وفي إثر المشاركة في هذا الاعتصام السلمي اعتقل سبعة اشخاص في اليوم ذاته، وهم: خالد أحمد علي، عامر مراد، محمد شريف رمضان، محمد مصطفى، سالار صالح، هوزان محمد أمين، حسين رمضان، واعتقل مسعود حامد في ما بعد في 24/7/2003 بسبب التقاطه صورًا لتظاهرة الأطفال الكرد في دمشق، اعتقل من قاعة الامتحان من فرع الأمن السياسي، وأحيل إلى محكمة أمن الدولة العليا وحكم كرملائه وفقًا للمادة 267 ع.ع سابقة الذكر.

وكانت الأحكام وفق الآتي: 4 أشخاص حكموا بسنة واحدة من السجن، و3 أشخاص حكموا بسنتين، وشخص واحد بثلاث سنوات (81).

وفي دراسة إحصائية تتعلق بملف المعتقلين الكرد نشرها صلاح بدر الدين في أواخر عهد الأسد في جريدة (الاتحاد)، لسان حال منظمة الحزب آنذاك في الخارج، مستندًا إلى معلومات دقيقة -بحسب قوله- بأنه قد توصل إلى نتائج مذهلة، إذ بلغ عدد المعتقلين الكرد الذين تراوحت أحكامهم بين شهرٍ و13 سنة في سنوات حكمه لأسباب سياسية قومية 17000 معتقلًا، وعدد الذين استجوبوا لدى دوائر الأمن 21000 معتقلًا، والذين جردوا من الحقوق المدنية 51000 معتقلًا (82).

11- حوادث 12 آذار/ مارس 2004 وحملة الاعتقالات

بعد سقوط نظام صدام حسين وانتهاء حقبة البعث في العراق في 9 نيسان/ أبريل 2003 على يد القوات الأميركية والبريطانية، كانت هناك حوادث كبيرة تتفاعل في المنطقة وخصوصًا في العراق المجاور لسورية. لقد كان إقليم كردستان العراق يتكون شيئًا فشيئًا بالمعنى السياسي، وتبلور فيه السلطة السياسية الكردية مع وجود برلمان منتخب فضلًا عن حكومة ورئيس للإقليم. إضافة إلى هذا كان رائحة مشروع الشرق الأوسط الكبير تتصاعد في كل مكان في المنطقة، فاستشعرت الأنظمة الاستبدادية الرّعب في الشرق الأوسط، وبخاصة بعد سقوط نظام البعث في العراق، لذا حظي المشروع باهتمام كبير في الأوساط السياسية والحكومية وفي اجتماعات القمم العربية وغيرها من الاجتماعات، ثم إنه أصبح لازمةً للنشرات الإخبارية والبرامج السياسية التحليلية كلها في معظم القنوات العربية آنذاك. وكان المشروع الذي أطلقته إدارة الرئيس الأميركي جورج دبليو بوش يشمل منطقة واسعة تضم كامل البلدان العربية إضافة إلى تركيا، وإسرائيل، وإيران،

(81) المصدر: عامر مراد أحد المعتقلين، وتقرير جمعية حقوق الإنسان في سورية لعام 2003.

(82) إسماعيل محمد حصاف، تأريخ كردستان سورية، ج3، ص175.

وأفغانستان وباكستان، وذلك في إطار مشروع شامل يسعى لتشجيع الإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي -بحسب تعبيرها- في المنطقة.

أُعلن نص المشروع في شهر آذار/ مارس 2004 بعد أن طرحته الإدارة الأميركية على مجموعة الدول الصناعية الثماني لئناقش في قمة حزيران/ يونيو في الولايات المتحدة في العام نفسه.

كانت سورية من بين الدول العربية إلى جانب لبنان ومصر والسعودية ترفض هذا المشروع جملة وتفصيلاً، ولكن بدلاً من الالتفات إلى الداخل والبدء بجراً بحركة إصلاحات استباقية فعلية وعميقة في الميادين كافة لقطع الطريق على التدخلات الخارجية مهما صغرت، بعكس ذلك، سارت السلطة السورية في الطريق الخاطئ، وافترضت سلفاً أن الكرد في سورية مرشحون بوصفهم شعباً مضطهداً ومحروماً من حقوقه أن يؤدوا دوراً ما في إطار مشروع الشرق الأوسط الكبير، ومن ثَمَّ، أن يكونوا رأس الحربة في التغيير في سورية وبخاصة بعد المكتسبات التي حققها الكرد في كردستان العراق. لذا سرعان ما بحثت السلطة عن أداة لجّر الكرد إلى معركة قبل الأوان، وكانت الأداة هي استغلال مباراة كرة القدم بين فريق القامشلي (جهاد) وفريق دير الزور (الفتوة) على أرض ملعب القامشلي في 12 آذار/ مارس 2004.

لقد بدأت الشرارة الأولى من الملعب بين جمهور الفريقين، ظاهرياً، ولكن كانت القضية أعمق كثيراً من محض شغب في الملعب، وراحت الأمور تسير -في ما بعد- وفق خطة مدروسة لمسرحية ذات فصول عدّة، والهدف برمته هو الدفع ببعض مؤيدي نظام البعث في العراق القادمين من دير الزور مشجعين لفريق الفتوة في القامشلي، أولئك الذين أصابهم اليأس والإحباط بعد سقوط نظام صدام حسين، للاستخدام بالكرد ومواجهتهم في سورية، وبدعم مسلح من السلطات، انتقاماً من كرد العراق، وكسر إرادتهم قبل أي خطوة ملموسة على طريق الشرق الأوسط الكبير.

بهذه اللعبة الخطرة بالمعايير كلها من جانب النظام، أفلت زمام الأمور من يد السلطات والأجهزة الأمنية على حد سواء، ومن يد الأحزاب الكردية أيضاً. لقد تحولت (الفتنة - المؤامرة) -بتعبير أحد السياسيين- إلى انتفاضة عارمة امتدت كالنار في الهشيم إلى المناطق الكردية كلها وإلى حلب ودمشق أيضاً. لقد وحدت (المؤامرة) الكرد في كل مكان بامتياز، حتى إن كرد الدياسبورا قد احتلوا السفارات السورية في بعض الدول الأوروبية احتجاجاً على الأساليب القمعية التي اتبعتها السلطات في مواجهة الكرد.

لقد استخدمت السلطات الرصاص الحي بقرار من محافظ الحسكة (سليم كبول) ضد المدنيين الكرد الذين تتراوح أعمارهم بين عشر سنوات وستين سنة، وبناءً على ذلك ردّت «السلطات السورية على الاحتجاجات باستخدام القوة المميتة، مما أسفر عن مقتل ما لا يقل عن 36 شخصاً وإصابة أكثر من 160 واعتقلت أكثر من 2000⁽⁸³⁾ شخص، وسط

⁽⁸³⁾ أشيع في حينه في الوسط الكردي بأن عدد الذين زاروا الفروع الأمنية بغية التحقيق معهم وصل إلى أكثر من 6000 شخص.

الكرد والاعتقال السياسي في سورية
(1920-2017)

تقارير واسعة النطاق عن التعذيب وإساءة معاملة المعتقلين. أُفْرِجَ عن معظم المعتقلين في نهاية المطاف، بما في ذلك الـ 312 سجيناً الذين أُفْرِجَ عنهم بموجب عفو رئاسي أصدره الأسد في 30 مارس/آذار 2005⁽⁸⁴⁾.

12- نوروز عام 2008 واستشهاد المومنين الثلاثة

استكمالاً لحوادث آذار/ مارس 2004 وللنهج الدموي الذي أصبح اعتيادياً لدى الأجهزة الأمنية في مواجهة الكرد، قامت السلطات الأمنية عشية نوروز 2008 في القامشلي بإطلاق النار عشوائياً على مجموعة من الشبان كانوا يشعلون الشموع احتفاءً بقدوم رأس السنة الكردية (نوروز) الذي يصادف في 21 آذار/ مارس من كل عام، ما أدى إلى استشهاد ثلاثة شبان وجرح خمسة آخرين، وهم: محمد⁽⁸⁵⁾ محمود حسين (18 عاماً)، ومحمد زكي رمضان (25 عاماً)، ومحمد يحيى خليل (36 عاماً). وجرح 5 آخرون، وهم: رياض حسين، وكرم إبراهيم اليوسف، ورياض يوسف شبيخي، ومحيي الدين جميل عيسى، ومحمد خير عيسى. وكان جروح بعضهم خطيرة⁽⁸⁶⁾.

13- نوروز الرقة عام 2010 والاعتقالات

منذ توقيع اتفاق أضنة الأمني بين كل من سورية وتركيا في مدينة أضنة التركية في يوم 20 تشرين الأول/ أكتوبر 1998، بدأ النظام السوري إحكام قبضته على حزب العمال الكردستاني، واضطر إلى إخراج عبد الله أوجلان من سورية، بتهديد تركي بالاجتياح، وفي ما بعد إحكام القبضة الأمنية على حزب الاتحاد الديمقراطي فرع العمال الكردستاني في سورية، بعد تأسيسه في عام 2003.

لهذا كانت الأجهزة الأمنية السورية قد وضعت صور الحظر كافة على نشاط هذا الحزب منذ ذلك الحين. ومع ذلك كان الحزب يحاول أن يبلور وجوده السياسي بين الكرد في سورية مستغلاً المناسبات القومية كلها، وعلى رأس هذه المناسبات عيد نوروز.

⁽⁸⁴⁾ العقد الضائع، حالة حقوق الإنسان في سورية خلال السنوات العشر الأولى من حكم بشار الأسد، تقرير منظمة هيومن رايتس ووتش، تموز/ يوليو 2010، ص 26.

⁽⁸⁵⁾ بعضهم يقول إن اسمه كان أحمد محمود حسين.

⁽⁸⁶⁾ المرصد السوري لحقوق الإنسان، 2008/3/23.

في هذا المسعى كان حزب الاتحاد الديمقراطي يستعد للقيام باحتفال نوروز 2010 في محافظة الرقة، حيث توجد جالية كردية كبيرة، ولكن كانت الأجهزة الأمنية والمتعاونين معها بالمرصاد، سرعان ما حولت الاحتفال إلى مجزرة «راح ضحيتها شابين وشابة في مقتبل العمر بالإضافة إلى 41 جريحاً أصيبوا بالرصاص الحي، كما تم اعتقال جميع الجرحى»⁽⁸⁷⁾. اندلعت شرارة الصدام بعد مناقشة بين مجموعة من العرب وأعضاء حزب الاتحاد الديمقراطي، بعد أن انزعج العرب من رفع صورة زعيم حزب العمال الكردستاني عبد الله أوجلان على المسرح.

تطورت المناقشة إلى شجار استخدمت فيه قوى الأمن الموجودة هناك رشاشات المياه لتفريق الحشود. رد أعضاء حزب الاتحاد الديمقراطي بقذف الحجارة على عربات قوى الأمن، الأمر الذي استفزها، وجعلها تطلق الرصاص الحي على الجمهور. وفي عقب حوادث الرقة، اعتقل عدد كبير من الأشخاص ورفعت بحق بعضهم دعاوى إثارة النعرات الطائفية والعرقية. أفرج عن بعضهم بينما بقيت ملفاتهم مفتوحة لدى المحكمة⁽⁸⁸⁾.

ومن جهة أخرى، اعتقل أشخاص عدة في الحسكة في 21 آذار/ مارس 2010، وهم في طريقهم إلى الاحتفال بعيد نوروز، ومن بين المعتقلين قهرمان إبراهيم علي (مواليد 1974) ونعمان سليمان أحمد (مواليد 1971). ومنهم أيضاً لازكين حسنو، وبنكين حسنو، وفيصل خليل، ومحمد خليل وكانيوار خليل الذين اتهموا بإثارة النعرات الطائفية والعرقية، واحتجزوا في سجن القامشلي⁽⁸⁹⁾.

⁽⁸⁷⁾ <http://rojmaf.ahlamontada.com/t4083-topic>

⁽⁸⁸⁾ نيسان/ أبريل 2010،

<http://www.kurdwatch.org/?aid=516&z=ar>

⁽⁸⁹⁾ نيسان/ أبريل 2010،

<http://www.kurdwatch.org/?aid=516&z=ar>

14- النساء الكرديات والاعتقال السياسي⁽⁹⁰⁾

لقد كانت المرأة الكردية تؤام شريكها الرجل في ميادين الحياة كلها والكفاح والنضال. لم تتوانَ عن الانخراط في النضال السياسي منذ اللحظة الأولى وحتى الآن لتخفيف معاناتها ومعاناة أبناء أمتها، بحثاً عن شروط حياة أكثر كرامة وحرية في وطنٍ يحترم حقوقها بوصفها امرأة، وخصوصيتها كشعب.

وكانت سينم⁽⁹¹⁾ جكرخوين، ابنة الشاعر الكردي المشهور، هي أول فتاة كردية تعتقل لأسباب سياسية في القامشلي في عهد الشيشكلي عام 1954. وعن اعتقالها يكتب والدها جكرخوين في مذكراته: «لقد اعتقلوا في ما بعد⁽⁹²⁾ زبير⁽⁹³⁾ وسينم، وتم تعذيبهم بأمر من أبي علي حيث لاقوا الضرب والتعذيب والفلكة، لقد كانوا يجعلون كل واحد منهما يشاهد تعذيب الآخر. كانت تلك هي المرة الأولى التي يعضون فيها النساء والفتيات في الفلكة ويضربوهن على أسفل القدم، وأستطيع أن أجزم بأن ابنتي كانت الوحيدة، فقد كانوا يعاقبونها بسبيي. وكانوا يعتقدون بأنني أطلب دولة كردية باسم الشيوعية⁽⁹⁴⁾، أو دولة كردية بلشفية، لهذا كانوا يحاربوني بكل وحشية. ولم يتم الإفراج عنها إلا بعد رجاء كثير من قبل حلفائهم»⁽⁹⁵⁾.

أما آسيا خليل من ديريك (المالكية) فقد اعتقلت، لتكون ثاني فتاة كردية معتقلة في 13/12/1992، أي بعد سينم جكرخوين بنحو أربعين سنة، بسبب نشاطها مع حزب العمال الكردستاني، وكانت قد أنهت علاقتها بالحزب العمال الكردستاني آنذاك. أعتلت في المدة التي حاول محمد شتر القيام بمحاولة انشقاقية في الحزب، المحاولة التي لم تنجح، وكانت سبباً في تصفيته في القامشلي في أوضاع غامضة في 1992. وكانت التهمة الموجهة إليها ومعها أربعة أشخاص آخرين (رجال) هي الانتساب إلى جمعية سرية أنشئت بقصد تغيير كيان الدولة الاقتصادي والاجتماعي، ومناهضة أهداف الثورة، واقتطاع جزء من الأراضي السورية، مع تهمة حيازة السلاح للرجال، وقد حُكمت المجموعة من محكمة أمن الدولة العليا في دمشق في 22/10/1995 بأربع سنوات قضتها آسيا في سجن دوما للنساء، والآخرون في سجن صيدنايا.

⁽⁹⁰⁾ إن ما أوردته من معلومات عن اعتقال النسوة الكرد ليس إلا أمثلة فحسب، ولا يخامرني أدنى شك في أن هناك كثيرات ممن اعتقلن لأسباب سياسية مباشرة أو غير مباشرة، فعلى سبيل المثال اعتقلت كثيرات من النسوة في حوادث قرية علي فرو، وغيرها من القرى المذكورة سابقاً، وهناك ممن اعتقلن لأيام في حملة 1987، لذا أطلب الصفح مسبقاً إن لم أذكر أسماءهن.

⁽⁹¹⁾ كان عمرها 18 سنة، بحسب قول أختها سعاد (بونية) جكرخوين.

⁽⁹²⁾ بعد اعتقال الشاعر جكرخوين نفسه.

⁽⁹³⁾ ابن اخ الشاعر جكرخوين.

⁽⁹⁴⁾ كان الشاعر في الحزب الشيوعي السوري آنذاك، واعتقل أكثر من مرة.

⁽⁹⁵⁾ جكرخوين، سيرة حياتي، (دار بافت للطباعة والنشر)، ص 347.

واعتقلت كل من السيدتين لطيفة منان وزينب هورو من عفرين، بعد سبعة عشر عامًا من اعتقال آسيا خليل، بتهمة محاولة سلب جزء من الأراضي السورية وضمتها إلى دولة أجنبية، في إشارة إلى انتمائهما لحزب العمال الكردستاني المحظور، (يسمى في سورية حزب الاتحاد الديمقراطي).

لقد قضت المحكمة (محكمة أمن الدولة العليا) في جلستها المنعقدة يوم الثلاثاء 2009/4/14 بالسجن خمس سنوات على كل من السيدتين لطيفة منان وزينب هورو، وكانت معهما مجموعة أخرى من ستة رجال، تراوحت أحكامهم بين ست وسبع سنوات من السجن⁽⁹⁶⁾.

ومن ثم اعتقلت القيادية فصلة يوسف، نائبة رئيس المجلس الوطني الكردي في 18 أيار/ مايو 2017، بعد ثماني سنوات من سجن السيدتين لطيفة منان وزينب هورو، لكن -للمرة الأولى في تاريخ كرد سورية- على يد أجهزة تابعة لسلطة كردية).

أفرجت قوات الأساس التابعة للإدارة الذاتية عن فصلة يوسف نائبة رئيس المجلس الوطني الكردي بعد 22 يومًا من اعتقالها، بعد مشاركتها في احتجاجات ضد إغلاق مكاتب المجلس، واعتقال الإدارة أعضاء الأمانة العامة للمجلس في 9 أيار/ مايو 2017.

بذلك أصبح اعتقال فصلة يوسف بداية لمرحلة جديدة للاعتقال السياسي في الوسط الكردي، وهي مرحلة ما بعد 2011، حيث العنف المعمّم باسم (الثورة) في كل مكان، وحيث غياب استبداد السلطة المركزية الواحدة السابقة لمصلحة استبداد سلطات عدة تابعة لمجموعات مسلحة مختلفة في طول البلاد وعرضها، لا تأخذ شرعيتها إلا من قوة السلاح بيديها.

لقد وصل الاستبداد الممارس منها إلى الذروة في سورية منذ خمسة عقود ونيف. ومع دخول سورية في هذه الحقبة المظلمة، دخل الكرد معها في حقبة جديدة تختلف كليًا عما سبق من حيث وتيرة الاعتقالات من جهة، والجهات التي تقوم بهذا الاعتقال من جهة أخرى، حقبة يمكن تسميتها بـ (أكلة أبنائها)، وفي ظل هذه الحقبة بدأ الجميع يستهدف الكرد اعتقالًا وقتلاً بهدف إبادةهم وإزالتهم عرقًا من التاريخ ومن الجغرافيا، بما فيها أغلبية الأطراف التي رفعت راية (الثورة) على الظلم والاستبداد لاسترداد الحرية للسوريين وكرامتهم المتهكّة.

ولكن ما لا يمكن تفسيره بأي صورة من الصور، هو أن يصبح الكردي العلماني، ممثلًا بالمجلس الوطني الكردي، في هذا المشهد، هدفًا لكردٍ علماني آخر، ممثلًا بـ (سلطات الإدارة الذاتية)، التي تمتلك الأجهزة والسلاح، من دون إدراك من الأخير بأنه يتحول بذلك إلى أداة عمياء بيد التاريخ يستهدف نفسه بنفسه بسخاء منقطع النظر، وتحت شعارات وحجج مختلفة لا تستقيم على أي معيار من المعايير الوطنية أو القومية أو الديمقراطية أو حتى الطبقية والسياسية.

(96) اللجنة السورية لحقوق الإنسان، تقرير 2010.

15- خاتمة

هكذا نرى أنّ الاعتقال السياسي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بطبيعة السلطة السياسية وبأيديولوجيتها، وبقدر ما تحقّق تلك السلطة ذاتها على الصعيد الوطني دستورياً، وتعزّزها بثقافة التشارك، والقانون، والحريات الديمقراطية، والتعددية الحزبية، والانتخابات البرلمانية، والانفتاح الحقيقي على الأطياف والمكونات جميعها والاعتراف بحقوقها، بهذا المقدار يتراجع الاعتقال السياسي في ظلها، ويتقلص عدد السجون لمصلحة المؤسسات المدنية التي تبني المجتمعات وتحميها من التآكل الذاتي، وتتوطد الثقة والعلاقة المتينة بين أبناء البلد الواحد، العامل الأكثر أهمية في بناء أي بلد حضاري. وبخلاف ذلك، هو الطريق الحتمي للانهايار الشامل، وما تشهده سورية اليوم لهو أكبر برهان على الفشل الذريع للبعث وجبهته الوطنية التقدمية لعدم تبني الخيار الأول نمطاً للسلطة السياسية.

وسيبقى الموقف الإيجابي من الكرد وقضيتهم عمومًا وفي سورية على نحو خاص، بمنزلة الخطوة الأولى للسير على الطريق الصحيح الذي يؤسس لكل الخطوات التالية على الصعيد الوطني، ومن دون الاعتراف بهذه القضية في برامج التيارات وخططها السياسية المختلفة، سيبقى الجهد كله ناقصاً لبناء بلد يمتلك القدرة على التفاعل الحضاري، والدينامية المطلوبة للتجديد والتطوير راهناً، وفي المستقبل.

الملحق

الوثائق الفرنسية: فقرات

الوثيقة (1)

الممثلة الفرنسية لدولة سورية الشعبة السياسية

المعلومات: دمشق في 13 تشرين الأول/ أكتوبر 1926 سري

نشرة المعلومات رقم 202.

نشرة المعلومات رقم 202 تاريخ 1926/10/13 - القسم الأول (إدارة المخابرات- خيرو- 26/10/30).

(2) في 26 أيلول، في دوكر، رأى ضابط إدارة المخابرات في خيرو، الدكتور أحمد صبري، وحاجو، وأمين آغا. فنصح هؤلاء الزعماء بالامتناع حاليًا عن أي اعتداء في جنوب وشمال الحدود، وذلك تحت طائلة العقاب من طرفنا. فتعهد الزعماء الكرد بالالتزام التام بتعليماتنا. الأتراك، وهم على علم بهذا الاجتماع، يبدوون قلقين.

لقد جاء قائد كتيبة الحدود في ماردين، طلعت بك، لزيارة ضابط إدارة المخابرات في خيرو، في 29 أيلول، وأعرب له عن قلقه. وأُجيب بشكل يطمئن.

الوثيقة (2)

الممثلة الفرنسية لدولة سورية الشعبة السياسية

المعلومات: دمشق في 13 تشرين الأول 1926 سري

نشرة المعلومات رقم 202

(...)

العراق: 8- اللجنة الكردية-الأرمنية في الموصل:

نشرة المعلومات رقم 202 تاريخ 1926/10/13 - القسم الأول (إدارة المخابرات- حسجة- 26/10/01).

عضو اللجنة الكردية - الأرمنية في الموصل، آريس شانيس مور، الذي كان قد تم طرده من سورية منذ زمن قريب، قد يكون حاليًا عند حاجو.

لا يحظى نشاطه بموافقة المخابرات الإنكليزية، فهذه الأخيرة كانت قد حاولت توقيفه في سنجار، حيث كان قد لجأ إليها. وأنه يعلن صراحة بأن هدفه هو التحريض على الانتفاضة لدى العشائر الكردية في ترقية وسورية.

الكرد والاعتقال السياسي في سورية
(1920-2017)

ويشار أيضًا إلى أنه يتواجد عند حاجو شركسيًا قادمًا من الموصل ويدّعي بأنه من رعايا إيران، بينما قد يكون ضابطًا عراقيًا كبيرًا. وحسب مخبرين آخرين، حاجو هو في وضع يجعل منه شخصية هامة.

الوثيقة (3)

الممثلة الفرنسية لدولة سورية الشعبة السياسية

المعلومات: دمشق في 13 تشرين الأول 1926 سري

نشرة المعلومات رقم 202

(...)

35- أكراد لاجئون إلى الإقليم السوري:

نشرة المعلومات رقم 202 تاريخ 1926/10/13 -القسم الأول (إدارة المخابرات- خيرو- 26/09/30).

في هذه الفترة لم تتم ملاحظة أيّ اعتداء من جنوب الحدود التركية-السورية على شمالها. الزعماء الكرد الملاحقون من قبل مفرزة مونديلي بين 18 و19 أيلول في منطقة عاموده-درباسية، علي الأحمد، ونوري عيسى حمو، وعلي خدرو، وبراهيم أوصمان، عبروا جميعًا مع أنصارهم إلى المنطقة التركية. فقط، واحد منهم، وهو نوري ابن عيسى حمو، قد يكون قد ترك بعضًا من أنصاره مع قسم من أمواله في الأراضي السورية في قرية ديكه (غير محمولة على الخريطة، 5 كم جنوب غرب عاموده-عشائر دقورية).

ويجري تحقيق في هذا الموضوع.

تم إنذار السلطات التركية (النقيب طلعت بك والملازم رشدي) بأنه عاد إلى منطقتها أعضاء العصابات المطلوبين والملاحقين من قبلها.

لكن لازال الأتراك يمارسون سياسة مزدوجة فيما يخص الأكراد اللاجئين. براهم أوصمان، أحد الزعماء اللاجئين، تمت ملاحقته من قبل مفرزة مونديلي، عندما عبر إلى المنطقة التركية، تم فورًا الإعفاء عنه، واقتيد إلى ماردين بكثير من التشريفات...

الوثيقة (4)

الممثلة الفرنسية لدولة سورية الشعبية السياسية

المعلومات دمشق في 13 تشرين الأول 1926 سري

نشرة المعلومات رقم 202

(.....)

يتأكد، من ناحية أخرى، بأنه قد تم إرسال رسائل من قبل والي ماردين إلى أغلب زعماء الكرد اللاجئين، ليلزمهم بالرجوع إلى تركيا، وقد أُعطي لهم الوعد بالأمان التام (العفو- المترجم).

في شرق نصيبين، يتم البحث عن إجراءات لمواجهة تهديد حاجو، العدو اللدود للأتراك.

38- العلاقات الفرنسية-التركية على الحدود

نشرة المعلومات رقم 202 تاريخ 1926/10/13 - القسم الأول (إدارة المخابرات-خيرو- 26/09/30).

لازالت العلاقات ممتازة.

في 24 أيلول، ذهب ضابط إدارة المخابرات في خيرو إلى عند الملازم رشدي بك، لكي يتباحث معه بخصوص قضايا مختلفة، وبشكل خاص بخصوص عبور الزعماء الكرد الملاحقين من قبل مفارزنا في منطقة عاموده-درباسيه إلى المنطقة التركية.

الوثيقة (5)

الممثلة الفرنسية لدولة سورية الشعبية السياسية

المعلومات دمشق في 18 تشرين الأول 1926 سري

نشرة المعلومات رقم 204

(....)

22- دعاية تركية:

نشرة المعلومات رقم 204 تاريخ 1926/10/18 - القسم الأول (إدارة المخابرات-خيرو- وإدارة المخابرات- دير-

26/10/09).

الكرد والاعتقال السياسي في سورية
(1920-2017)

الدكتور أحمد صبري، ممثل لجان ديرسم، غادر دوكر (دوكرا، عشيرة تشيتية (الأصح الآشيتية)، كان يبدي الرغبة في الذهاب إلى حلب. أُلقي القبض عليه في الحسج، وتم اقتياده إلى الدير، ومن هناك تم إبعاده إلى العراق، حيث كان قد جاء منها قبل فترة قصيرة.

الوثيقة (6)

الممثلة الفرنسية لدولة سورية الشعبية السياسية

المعلومات دمشق في 18 تشرين الأول 1926 سري

نشرة المعلومات رقم 204

(....)

25- أكراد لاجئون إلى سورية:

نشرة المعلومات رقم 204 تاريخ 18/10/1926 - القسم الأول (إدارة المخابرات- خيرو- 26/10/08).

بغية التأثير على الأكراد اللاجئين في الأراضي السورية، لا يكتفي الأتراك بأن يرسلوا إلى هؤلاء الرسائل والمبعوثين وتقديم الوعود لهم. إنهم (الأتراك- المترجم) ينشرون في كل مكان خبراً يقول بأن الفرنسيين مجبرون، بموجب الاتفاقية الأخيرة، بتوقيف كل الأفراد المطلوبين من قبل تركيا وتسليمهم إياها. ونشر هذا الخبر بكفاءة، ليس بدون أثر حاد على من يهمل الأمر بشكل خاص. اللاجئون الكرد يظهرون قلقهم الشديد من هذا الأمر. حاجو بالذات، جاء ليقدم نفسه إلى ضابط إدارة المخابرات في القامشلي وعبر عن مخاوفه في هذا الموضوع، وعمل نفس الشيء أمين آغا من الرمان.

الوثيقة (7)

الممثلة الفرنسية لدولة سورية الشعبة السياسية

المعلومات دمشق في 20 تشرين الأول 1926 سري

نشرة المعلومات رقم 205

(....)

رابعاً: منطقة الفرات:

24- دعاية كردية:

نشرة المعلومات رقم 205 تاريخ 1926/10/20 -القسم الأول (إدارة المخابرات-الدير) الدكتور أحمد صبري، رئيس اللجنة الكردية-الأرمنية، الموقوف في الحسجة في السادس (من تشرين الأول 1926-المترجم)، اقتيد إلى دير الزور، وتم إبعاده إلى العراق في 12 تشرين الأول.

27- لقاء مع صبري بك:

لقاء مع صبري بك:

نشرة المعلومات رقم 205 تاريخ 1926/10/20 -القسم الأول (إدارة المخابرات- الرقة 26/10/12).

القائد العسكري في تل أبيض، والقائم مقام، وضابط إدارة المخابرات في الرقة، زاروا صبري بك في 7 تشرين الأول 1926. كان اللقاء ودياً. لم يبد الطرفان أية مطالبات.

الوثيقة (8)

الممثلة الفرنسية لدولة سورية الشعبة السياسية

المعلومات دمشق في 25 تشرين الأول 1926 سري

وارد إلى هيئة أركان قياد الجيش بتاريخ: 1926/10/28

رقم: 39074 نشرة المعلومات رقم 207

(.....)

4- الإعفاء عن لاجئين كرد

نشرة المعلومات رقم 207 تاريخ 1926/10/25 -القسم الأول (إدارة المخابرات- حسيجه- 26/10/15).

يتأكد أيضاً بأن آغاوات الأكراد المعفى عنهم، يتجولون بحرية في أحياء ماردین، وهم يرتدون الزي القومي وبدون قبعة. يعتقد بأن الحكومة التركية قد اتخذت هذه الإجراءات لكي تجذب إليها الأكراد اللاجئین إلى الأرض السورية، لأنها (الحكومة التركية- المترجم) قد تخشى من أن يستخدم الفرنسيون هؤلاء المهاجرين ضدهم يوماً ما، فيما إذا استمرت حالة الاعتراضات والاضطرابات على الحدود.

ولكن يعتقد الكثير من الناس بأن تلك الإجراءات ما هي إلا مصيدة منصوبة أمام زعماء الكرد الذين قد قرر الأتراك تصفيتهم بشكل لا رجعة فيه.

الوثيقة (9)

الممثلة الفرنسية لدولة سورية الشعبة السياسية

المعلومات دمشق في 25 تشرين الأول 1926 سري

وارد إلى هيئة أركان قياد الجيش بتاريخ: 1926/10/28

رقم: 39074 نشرة المعلومات رقم 207

(.....)

26- دعاية لدى اللاجئین:

نشرة المعلومات رقم 207 تاريخ 1926/10/25 - القسم الأول (إدارة المخابرات- حسيجه- 26/10/15).

أرسلت السلطات التركية مبعوثين إلى الأكراد اللاجئين إلى الأرض السورية لتخبرهم بأنه تم العفو عنهم، وبأنهم يستطيعون من الآن فصاعداً العيش في تركيا بكل أمان.

الوثيقة (10)

الممثلة الفرنسية لدولة سورية الشعبية السياسية

المعلومات دمشق في 6 تشرين الثاني 1926 سري

نشرة المعلومات رقم 212

(....)

3-أكراد لاجئون في الأرض السورية: ن

نشرة المعلومات-سورية رقم 212 تاريخ 6/11/1926 -القسم الأول

(إدارة المخابرات-خبرو 26/10/28).

عندما عُرفت عمليات التوقيف التي قام بها الأتراك، تباطأت فجأةً وتيرة التقارب بين الأتراك والأكراد اللاجئين الذين عبروا إلى شمال الحدود.

العروض المقدمة من قبل الحكومة التركية لم تعد تُعتبر إلا كحيلة، ومن جديد يشعر المرء بسعادة كبيرة عندما يحس بأنه محمي بالحدود السورية.

ويتخذ الكره تجاه الترك كل حدته.

في غرب جغجغ، لا يزال تجمع اللاجئين الكرد في مكانه، ولا زال محتفظاً بهدوئه.

الوثيقة (11)

الممثلة الفرنسية لدولة سورية الشعبة السياسية

المعلومات دمشق في 12 تشرين الثاني 1926 سري

وارد إلى قيادة قوات منطقة دمشق هيئة الأركان تاريخ: 1926/11/14

رقم: 42292 نشرة المعلومات رقم 214

تركية: تتخذ الانتفاضة الكردية امتداداً جديداً في منطقة وان. ومن جهة أخرى يقال إن 25000 عسكرياً قد تمركزوا في هذه الولاية بغية عملية قمع قريية.

يبدو أن عملية القمع لم تحقق أيّ تقدم في ديرسيم. ويقال بأن طائرة مقاتلة تركية قد أسقطت من قبل الأكراد. العلاقات مع السلطات التركية على الحدود لا تزال ودية. لكن تستمر الصحافة في أضنه وفي قسطنطينوبل (قسطنطينية) في نشر المقالات المناوئة لفرنسه.

(....)

(آ) أولاً- المعلومات السياسية الخارجية:

تركية:

1- آ/س حول الحركة الكردية:

2- نشرة المعلومات-سورية رقم 214 تاريخ 1926/11/12 -القسم الأول (إدارة المخابرات- جرابلس).

3- (آ) - ذهب قائد جاندارمة أورفه إلى سروج، حيث كان قد دُعي إلى هناك كل الزعماء الأكراد إلى اجتماع. أثناء هذا الاجتماع، يقال أنه أبلغهم بكل الإجراءات التي حُضرتها الحكومة ضد كل من يأوي أكراداً قادمين من الولايات الشرقية. وتم أيضاً إلزام جميع زعماء العشائر بإبلاغ الحكومة فوراً عن كل الأفراد الذين منذ بداية الانتفاضة قدموا مأوىً للاجئين أكراد. وما أن تُعرف أسماءهم، سيُطردون فوراً وسيعلن بيع أموالهم في المزاد العام. (المصدر: أحد سكان سروج).

4- (ب) - حسب نفس المخبر، يشكل الأتراك مخافراً على بعد ثلاثة كيلومترات من سكة الحديد بين عرب-بينار ونصيبين، وذلك لمنع أي هجوم محتمل من قبل أكراد سورية أثناء عمليات القمع.

الوثيقة (12)

الممثلة الفرنسية لدولة سورية الشعبة السياسية
المعلومات دمشق في 21 تشرين الثاني 1926 سري
وارد إلى قيادة قوات منطقة دمشق هيئة الأركان
تاريخ: 23/تشرين الثاني/1926
رقم: 42449 نشرة المعلومات رقم 217
(.....)

8- المواقف المتخذة من قبل الأتراك تجاه الكرد

نشرة المعلومات-سورية رقم 217 تاريخ 21/تشرين الثاني/1926 -القسم الأول (إدارة المخابرات - حسبه 6 تشرين الثاني 1926)

يتأكد تغيير في الأسلوب المتبع من قبل الأكراد؟ (4)

لقد تم توقيف أغلبية زعماء الأكراد الذين كانوا قد لجؤوا إلى المنطقة السورية، وكانوا قد عادوا من جديد إلى المنطقة التركية، وتم قتل بعضهم بالسلاح، مثل أبناء قادرو، الذين كانوا سابقاً قد لجؤوا إلى منطقة عاموده.
ملاحظة من المترجم

4- يبدو أن محرر النشرة قد أخطأ، فذكر (الأكراد) بدلاً من (الأتراك). ويتضح ذلك جلياً من عنوان الفقرة ومضمونها، ومما ورد في النشرات السابقة وما سيرد في النشرات اللاحقة. إذ أعطت السلطات التركية العهود والوعود بالأمان للأكراد الملاحقين، فانخدع عدد من زعماء الكرد بهذه الوعود، ولكن السلطات التركية غدرت بهم وقتلتهم أو اعتقلتهم عندما تمكنت من القبض عليهم.

الوثيقة (13)

الممثلة الفرنسية لدولة سورية الشعبة السياسية
المعلومات دمشق في 21 تشرين الثاني 1926 سري
وارد إلى قيادة قوات منطقة دمشق هيئة الأركان
تاريخ: 23/تشرين الثاني/1926
رقم: 42449 نشرة المعلومات رقم 217
تركية:

8- المواقف المتخذة من قبل الأتراك تجاه الكرد:

نشرة المعلومات-سورية رقم 217 تاريخ 21/تشرين الثاني/1926 -القسم الأول (إدارة المخابرات - حسبه 6 تشرين الثاني 1926)

(...)

وآخرون، من مثل نوري بن عيسى حمو، ويوسف أوصمان، وشيخوش (ربما شيخموس-المرجم) الأحمد، تم توقيفهم في ماردين، وتم اقتيادهم إلى ديار بكر، وسيقدمون إلى محكمة الاستقلال.

علي الأحمد، زعيم الأوميين، كان ملاحقاً، ويسعى للعودة إلى الأرض السورية، وعمل على المباشرة في الإجراءات لدى ضابط إدارة مخابرات خيرو بغية الحصول على العفو عن أخطائه وسلوكه تجاهنا، وبغية قبوله في جنوب الحدود. تم رفض قبول طلبات هؤلاء الأتراك.

الوثيقة (14)

الممثلة الفرنسية لدولة سورية الشعبة السياسية
المعلومات دمشق في 21 تشرين الثاني 1926 سري
وارد إلى قيادة قوات منطقة دمشق هيئة الأركان
تاريخ: 23/تشرين الثاني/1926
رقم: 42449 نشرة المعلومات رقم 217
(....)

نشرة المعلومات-سورية رقم 217 تاريخ 21/تشرين الثاني/1926 - القسم الأول (إدارة المخابرات - حسيه 6 تشرين الثاني 1926)

10- أكراد لاجئون في الأراضي السورية:

تمت الملاحظة في جهات مختلفة على استمرار ممارسة الدعاية التركية على المجموعات الكردية اللاجئة إلى الأراضي السورية، بل وحتى على العشائر الكردية السورية.

في الأيام الأخيرة من تشرين الأول، تمت مشاهدة مبعوثين أتراك عند العديد من الزعماء الكرد اللاجئين في منطقة عاموده.

هؤلاء المبعوثون مكلفون بإبلاغ اللاجئين بأنه فيما إذا عادوا إلى تركيا، سيمنحون العفو، وبأنهم سيتمتعون خلال أربعة سنوات بإعفاءات ضريبية مختلفة.

ضباط وعناصر من الجندرية التركية متكرين بزي البدو يتجولون بين العشائر الكردية في قضاء جرابلس، بهدف، كما يقال، ملاحظة فيما إذا تُمارس هناك دعاية مضادة للأتراك.

الوثيقة (15)

الممثلة الفرنسية لدولة سورية الشعبة السياسية

المعلومات دمشق في 8 كانون الأول 1926 سري

وارد إلى قيادة قوات منطقة دمشق هيئة الأركان

تاريخ: 9/كانون الأول/1926

رقم: 44630 نشرة المعلومات رقم 227

2- إجراءات متخذة من قبل الأتراك:

نشرة المعلومات-سورية رقم 227 تاريخ 8/كانون الأول/1926 القسم الأول (إدارة المخابرات- خيرو 25/تشرين الثاني 1926)

(...)

ومن طرف آخر، زعيم الأورمان، عبد الله سليمان، المكلف بنفس الشروط، بالأمن في جنوب-شرقي ماردين، تم توقيفه منذ فترة قصيرة، وتم اعتقاله. يُعتقد بأن سبب هذا الاعتقال هو رفض أخيه أحمد سليمان بشكل قاطع لعروض العملاء الأتراك.

الكرد والاعتقال السياسي في سورية
(1920- 2017)

الوثيقة (16)

الممثلة الفرنسية لدولة سورية الشعبة السياسية المعلومات

دمشق في 17 كانون الأول 1926 سري

وارد إلى قيادة قوات منطقة دمشق هيئة الأركان

تاريخ: 20/كانون الأول/1926

رقم: 45994 نشرة المعلومات رقم 229

2- تصرفات تركية تجاه اللاجئين الكرد:

نشرة المعلومات- سورية رقم 229 تاريخ 17/كانون الأول/1926 – القسم الأول (إدارة المخابرات- حسجه 2 كانون الأول 1926)

يستمر الأتراك في محاولة جذب الزعماء الكرد اللاجئين إلى سورية (...).

في الواقع، تم اقتياد عشرة عائلات من ديريك إلى ديار بكر. وكان قد تم سابقاً نفي رؤساء هذه العائلات إلى سميرن.

(مخبر من ماردين).

قائمة المصادر والمراجع

1. ألاكوم. روها، خويون وثورة آكري، شكور مصطفى (مراجع)، ط1، (رابطة كاوا للثقافة الكردية، 2001).
2. بارزاني. أيوب، المقاومة الكردية للاحتلال 1914-1958، (سويسرا، 2002).
3. باروت. محمد جمال، التكوّن التاريخي الحديث للجزيرة السورية، أسئلة وإشكاليات التحول من البدونة إلى العمران الحضاري، ط1، (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).
4. بدر الدين. صلاح، الحركة القومية الكردية في سورية: رؤية نقدية من الداخل، ط1، (أربيل، 2003).
5. جزاع. محمد، المناضل حمزة نويران: صفحات من الذاكرة، (منشورات مؤسسة مارغريت، د.ت).
6. جكرخوين، سيرة حياتي، (د.م، دار بافت للطباعة والنشر، د.ت).
7. حصاف. إسماعيل محمد، تأريخ كردستان سورية المعاصر، ط1، (أربيل، 2017).
8. ديورانت. ول وايريل، قصة الحضارة (7)، محمد بدران (مترجم)، (بيروت/ تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مطبعة دار الجيل، 1953).
9. قصة الحضارة (10)، محمد بدران (مترجم)، (بيروت/ تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مطبعة دار الجيل، 1988).
10. ظاظا. نورالدين، حياتي الكردية: صرخة الشعب الكردي، روني محمد دُملي (مترجم)، ط1، (أربيل، دار آراس، 2001).
11. عامل. مهدي، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ط7، (بيروت، دار الفارابي، د.ت).
12. فوكو. ميشيل، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، علي مقلد (مترجم)، مطاع الصفدي (مراجعة وتقديم)، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1999).
13. مراد. نواف محمد، موقف الحزب الشيوعي السوري من القضية الكردية في سورية 1924-1963: دراسة تاريخية سياسية، (أربيل، الأكاديمية الكردية، 2013).
14. ملا. جواد، كردستان والكرد وطن مقسم وأمة بلا دولة، جمال نبز (مقدم)، ط2، (لندن، منشورات المؤتمر الوطني الكردستاني، 2000).
15. ملا. محمد أحمد، صفحات من تاريخ حركة التحرر الوطني الكردي في سورية، (د.م، د.ت).
16. ميراني. علي صالح، الحركة القومية الكردية في كردستان سورية، (أربيل، 2004).

دراسات

ظاهرة المدائح النبوية في مدينة دمشق

(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

وسيم الشرقي

المحتويات

ملخص الدراسة.....	382
مقدمة.....	382
أولاً: الإطار المنهجي للدراسة.....	385
1- مشكلة الدراسة وأهميتها.....	385
2- تساؤلات الدراسة.....	385
3- أهداف الدراسة.....	386
4- منهجية الدراسة.....	386
ثانياً: السياق التاريخي.....	388
1- شعر المدائح النبوية.....	388
2- ظاهرة المولد النبوي.....	390
3- القالب الموسيقي للمدائح النبوية في دمشق.....	391
4- جدلية الديني- الدنيوي.....	392
5- الإنشاد والسلطة في دمشق.....	394
6- الإعلام ودوره في الانتشار، قناة الصوفية.....	396
ثالثاً: تحليل نماذج الدراسة.....	398
1- نور الدين خورشيد أو فرقة الخير.....	398
2- فرقة أبي أيوب الانصاري (الأخوة أبو شعر).....	404
3- فايز الحلو.....	408
استنتاجات الدراسة.....	413
خاتمة.....	416
قائمة المصادر والمراجع.....	417

ظاهرة المذائح النبوية في مدينة دمشق
(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

ملخص الدراسة

يدرس البحث ظاهرة المذائح النبوية في مدينة دمشق التي شهدت لحظات ازدهار كبيرة، ولحظات أخرى من الانكماش تبعاً للمتغيرات السياسية والاجتماعية في سورية في السنوات الأخيرة، إذ يضمّ جمهور الظاهرة مجموعات كبيرة جداً من الجمهور السوري، من دون أن تحظى الظاهرة سابقاً بأيّ اهتمام نقدي جاد.

يحاول البحث رصد المراحل المختلفة لتطور الظاهرة وفق طبقاتها المتنوعة من الشعر، إلى الموسيقى، والعلاقة مع المؤسسة الرسمية، ودور التطور التقني في انتشارها والترويج لها، ويمهّد بذلك لتحليل ثلاثة نماذج مختارات، معبراً عن طيف أكبر من الفرق، وهي فرقة (الخير) بإدارة نور الدين خورشيد، و(أبي أيوب الأنصاري) بإدارة الإخوة أبي شعر، و(نور الهدى) بإدارة فايز الحلو.

بتحليل عمل النماذج المختارات في سياقها الفني والاجتماعي، يصل البحث إلى استنتاجات بخصوص طبيعة ظاهرة المذائح النبوية في مدينة دمشق، وأثرها في المجتمع، وعلاقتها المتبادلة معه، ومع السلطة السياسية، ويصل إلى استنتاجات عامة حول تعبیر المؤسسة الدينية الإسلامية عن نفسها في السياق الدمشقي.

مقدمة

لا مجادلة في أن سورية التي كنّا نعرفها قبل آذار/ مارس 2011 قد تغيّر وجهها إلى غير رجعة، ليست خرائط البلاد الجغرافية، وحال عمرانها فحسب، بل أيضاً -وبدرجة أهم- حياتنا نحن السوريين داخلها أو خارجها.

تُبذل اليوم محاولات كتابية مكثّفة لفهم ماهيّة هذا التحوّل. ما الذي يجري اليوم في سورية؟ وكيف وصلنا إلى هنا؟ وبدرجة أهم إلى أين نحن ذاهبون؟ الأسئلة السابقة تنطبق على مئات الظواهر الاجتماعية السورية، التي قد يعيننا فهمها على فهم التحوّل الاجتماعي الذي تشهده البلاد اليوم، من خلال فهم أسبابه، وربما التنبؤ بمآلاته.

بالعودة قليلاً إلى الوراء، يحضر حادث وفاة المنشد الدمشقي توفيق المنجد الملقّب بـ (بلبل الشام) في عام 1998 حادثاً عرضياً على هامش التحوّلين الاجتماعي والثقافي في سورية، إذ توفّي الرجل بعد أعوام طويلة سيطر فيها صوته على التلفزيون والإذاعة السوريين، لا سيما خلال شهر رمضان، بوصفه نموذجاً للإنشاد الديني معمّماً في البلاد بكاملها. بعد أقل من عامين من وفاة (بلبل الشام) توفّي حافظ الأسد، واستلم ابنه بشّار الرئاسة من بعده.

في الأعوام التالية حتى انطلاق الثورة السورية في العام 2011 تحوّل نمط إنتاج الثقافة واستهلاكها في سورية ببطء إلى إشراف حكومي ثقافي أقل، وإن لم تنخفض حدّة الرقابة بالتوازي مع ذلك التحوّل الثقافي البطيء.

انعكس ذلك التحوّل الثقافي-الاقتصادي في المنتجات الثقافية كلها في سورية، ومنها (موسيقى المدائح النبوية)، وصناعاتها، وطرائق تسويقها، ونوع مستهلكيها، ورافق ذلك تطوّرات تقنية ولوجستية بسبب تطوّر خدمات الإنترنت، وانتشار أجهزة (الساتلايت)، وانتشار القنوات المتعدّدة عوضاً عن القناة الرسمية الواحدة، فبدلاً من (رابطة المنشدين) أصبح شهر رمضان في التلفزيون السوري مفتوحاً على عشرات فرق المدائح النبوية التي كانت تحقق ازدهاراً في سوق الغناء الشعبي السوري، محققة نجاحاً تمفصل مع التغيّرات الاقتصادية والثقافية الأخيرة.

لم ينته نموذج المنشد الواحد المعمّم على الوطن كله، إلّا لترك مكانه الباب مفتوحاً على تنوّع مثير للاهتمام في فرق المدائح النبوية، غزا صنّاعه شوارعاً وبيوتاً عدة في سورية، مقدّماً بديلاً دينياً مقبولاً لعموم المؤمنين المسلمين عوضاً عن الموسيقى "الدنيوية" السائدة التي قد تدخل مستمعها في المحذور الديني.

غير أنّ تاريخ الإنشاد الديني في دمشق يعود إلى ما قبل توفيق المنجد، ورابطة المنشدين، فالظاهرة امتدّت امتداداً غير منقطع تقريباً منذ قرون طويلة، لكنّ تلك الأصالة الزمنية، إضافة إلى الأثر الاجتماعي لهذا الفن في جمهوره غاب تقريباً عن الدراسات النقدية في سورية. فباستثناء مقالات محدودة عن الظاهرة، تغيب الدراسات النقدية عن تلك الظاهرة التي شهدت (وما تزال) انتشاراً كثيفاً في العاصمة السورية، إضافة إلى مدن سورية أخرى.

بينما نجد دراسات عدة في السياق التركي القريب حول الموسيقى الشعبية الإسلامية وتعبيراتها المختلفة، ومن هذه الدراسات نذكر دراسة (إبراهيم يانان): الموسيقى الإسلامية الشعبية في تركيا ضمن سياقات الإسلام، الموسيقى، والهوية⁽¹⁾. ودراسة (حقّي تاس): ألحان المقاومة، الموسيقى الإسلامية في تركيا العلمانية⁽²⁾. ودراسة (إيهان إيرول): فهم تعددية الهوية الإسلامية في تركيا عبر الموسيقى الشعبية⁽³⁾. أو حتى في سياق دول أبعد مثل السنغال الذي نجد دراسة عن

⁽¹⁾ İbrahim Yenen, Islamic Popular Music in Turkey within the Context of Religion, Music and Identity, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, Cilt 5, Sayı 2, 2016.

<http://kutaksam.karabuk.edu.tr/index.php/ilk/article/view/517>

⁽²⁾ Hakki Tas, Melodies of resistance: Islamist music in secular Turkey, Social Compass, Vol. 61, 2014. <https://goo.gl/mW3511>

⁽³⁾ Ayhan EROL, Understanding the Diversity of Islamic Identity in Turkey through Popular Music: The Global/Local Nexus, social compass, Vol 58, 2011. <https://goo.gl/ojS8Jg>

ظاهرة المدائح النبوية في مدينة دمشق
(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

الموسيقى الشعبية والإسلام فيه من إعداد (فيونا ماك لاوفلين) بعنوان: الإسلام والموسيقى الشعبية في السنغال، ظهور تقاليد جديدة⁽⁴⁾.

بطبيعة الحال، يختلف سياق تطوّر ظاهرة المدائح النبوية في دمشق عن سياقات الدراسات السابقة، بسبب التباين الواسع في العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تطوّرت فيها هذه الظواهر في هذه السياقات المختلفة، لكن الإشارة إلى وجود مثل هذه الدراسات (وإن لم نستطع البناء عليها) تبقى مفيدة لرصد السياق العام للحقل العلمي السوري نحو هذه الظاهرة، أي سياق غياب الدراسة العلمية غياباً شبه كامل.

ويبدو أن غياب الدراسة العلمية السورية لمثل تلك الظاهرة المزدهرة يعود إلى سببين رئيسيين أصيلين في الثقافة السورية ما قبل العام 2011؛ السبب الأول هو نوع الكتابة النقدية السائدة في سورية قبل الثورة، وهي الكتابة غير المسكونة بالحياة العيانية للسوريين ومجتمعاتهم الحية⁽⁵⁾. الأمر الذي يعود إلى محذورات رقابية سياسية وثقافية مرتبطة بتكوين السلطة وعلاقتها بالثقافة في سورية ما قبل الثورة.

أمّا السبب الثاني فيعود إلى ظاهرة وملح عام للثقافة العربية يتجسّد في قلة الاهتمام بالظواهر الفنية (غير الرفيعة)⁽⁶⁾ أي الأدب الجادّ (الشعر، الرواية. إلخ) أو الموسيقى الجادة (الكلاسيكية، التراثية وغيرهما)، فليست موسيقى المدائح النبوية فحسب، المنتشرة بكثافة غابت عن تحليل علمي اجتماعي لظواهرها، بل حتّى أنواع موسيقى أكثر انتشاراً وتأثيراً من مثل موسيقى البوب العربية التي يبلغ حجم الاستثمار فيها ملايين الدولارات، وتشمل تأثيراتها الثقافية شرائح كبيرة جداً من المجتمعات العربية. لذلك يبدو إغفال دراسة ظاهرة المدائح النبوية مندرجاً في هذا الإطار، لذلك سيحاول البحث سدّ ثغرة نقدية بين مساحتي علم الاجتماع، والنقد الثقافي في سورية.

⁽⁴⁾ Fiona McLaughlin, Islam and popular music in Senegal: the emergence of a 'new tradition' Cambridge core, Africa, Vol 67, Issue 4. 1997. <https://goo.gl/PLNcZE>

⁽⁵⁾ ياسين الحاج صالح، الثقافة كسياسة، ط1 (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2016)، ص10.

⁽⁶⁾ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ط3 (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005)، ص14.

أولاً: الإطار المنهجي للدراسة

1- مشكلة الدراسة وأهميتها

بين الظواهر الاجتماعية الكثيرة في مجتمع متنوع ثقافياً كالمجتمع السوري تبرز ظاهرة (فرق المدائح النبوية) بوصفها ظاهرة غنية للدراسة، من ناحية تراكم طبقات الاجتماعي والثقافي والديني بين ظهرانيها. وهي طبقات قد توجد في الأحوال كلها في أي ظاهرة اجتماعية، لكن تراكمها في ظاهرة فرق المدائح النبوية يحدث بدرجة كبيرة. ففي الظاهرة كثير من الفن، وهي ظاهرة فنية بالدرجة الأولى، وكثير من علم الاجتماع، وأيضاً كثير من الاقتصاد، وفي طبيعة الحال كثير من السياسة.

بناءً على ذلك انطلق سؤال البحث من فرضية أن هذه الظاهرة التي قدّمت بديلاً فنياً بريئاً لجمهور المؤمنين المسلمين، لم تكن منتجاً فنياً بريئاً ومعزولاً عن الوضع الاجتماعي والسياسي لسورية ما قبل الثورة، بل ربّما كان هذا المنتج أحد مسببي ذلك الواقع الثقافي-الاجتماعي، لا سيّما أن الاستماع إلى موسيقى المدائح النبوية كان يشهد نسبة استماع مرتفعة جدّاً في البيئات حيث انطلقت الثورة السورية باكراً جداً، وما تزال مستمرة في الخروج على سيطرة النظام، من مثل غوطة دمشق الشرقية على سبيل المثال لا الحصر. لذلك نرى أن دراسة تحليلية ثقافية-اجتماعية لظاهرة المدائح النبوية من الممكن أن تفضي إلى فهم أكثر عمقاً وموضوعية لبيئات دمشق وريفها قبيل انطلاقة الثورة السورية. وتكمن أهمية هذه الدراسة من خلال ما يأتي:

1. غياب الدراسات المماثلة لظاهرة موسيقى المدائح النبوية في دمشق التي كانت منتشرة انتشاراً كبيراً جداً بين أوساط واسعة من جمهورها السوري.

2. ارتباط الظاهرة بعوامل اجتماعية وسياسية وثقافية أساسية تسلط الضوء على مناطق من المجتمع السوري الذي اندلعت فيها الثورة (أحياء في دمشق وريفها).

2- تساؤلات الدراسة

ستحاول الدراسة الإحاطة بتجربة فرق المدائح النبوية في دمشق من خلال الإجابة على الأسئلة الآتية التي تحاول فهم الظاهرة، وتداعياتها الاجتماعية:

1. ما العوامل البنيوية التي أدت إلى ازدهار موسيقى المدائح النبوية في دمشق منذ مطلع القرن الجديد وحتى انطلاق الثورة السورية؟

2. كيف انعكس هذا الازدهار في ثقافة المجتمع وعلاقته بفن الموسيقى؟

3. ما أهم الأشكال الفنية التي اتخذتها موسيقى فرق المدائح النبوية في تلك المرحلة؟

4. ما أسباب تبني هذه الأشكال الفنية من دون غيرها؟

5. ما الدور الاجتماعي الذي لعبته تلك الموسيقى في تعزيز هوية ثقافية دينية للمجتمع الدمشقي على حساب الهويات الثقافية الأخريات؟

ظاهرة المدائح النبوية في مدينة دمشق
(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

3- أهداف الدراسة

تسعى الدراسة لتحقيق الأهداف الآتية:

1. التعرف إلى السياق الموضوعي الذي تطوّرت فيه ظاهرة فرق المدائح النبوية في مدينة دمشق وريفها منذ انطلاق القرن الجديد.
2. تحليل الأشكال الفنية التي اتخذتها موسيقى فرق المدائح النبوية الخاضعة للدراسة، والوقوف على مرجعياتها الثقافية وعلاقتها بالجمهور الدمشقي.
3. تحليل العلاقة بين التعبير الفني والأثر الاجتماعي لموسيقى المدائح النبوية في دمشق وريفها خلال المدة الخاضعة للدراسة.
4. مقارنة الآثار الاجتماعية لموسيقى المدائح النبوية من ناحية تمكين الهوية (الدينية) للمجتمع على حساب الهوية (الدنيوية).

4- منهجية الدراسة

تستند الدراسة إلى أدبيات النقد الثقافي من ناحية اختيار النسق المدروس، وذلك بسبب هامشيته، وقلة جودته الفنية مقارنة بمنتجات فنية وثقافية أخريات (الشعر، الرواية، المسرح وغيرها). ثم إنها تعتمد في منهجها التحليلي (الكيفي) على نظرية الأنساق العامة "الرئيسية والفرعية" في تحليل العلاقة بين المتغيرات، وهي أيضاً تستفيد من الفضاء العام لسوسيولوجيا الفن في تصورات الرئيسة.

أما بالنسبة إلى الإطار الزمني للدراسة فهو من العام 1983 تاريخ تأسيس أقدم الفرق الخاضعة للدراسة، لكن ذلك لا يعني العودة إلى العوامل التاريخية التي أدت إلى وصول الظاهرة إلى شكلها الحالي الذي قد يرجع إلى عصر صدر الإسلام، ولكن ذلك يبقى في إطار السياق التاريخي للدراسة، ولا يشمل العينة المدروسة.

وبالنسبة إلى الإطار المكاني، فسنتناول في الدراسة نموذج مدينة دمشق مثلاً على هذه الحالة التي ازدهرت ازدهاراً متفاوتاً في مناطق مختلفة من سورية، لكن نموذج دمشق قد يحقق لنا فهماً أعمق للظاهرة، لأنه النموذج الذي عمم على باقي أرجاء الوطن، وليس العكس، ليس بالضرورة لفراة النموذج، بل بسبب قربه من مركز السلطة السياسية ومن ثم مركز الهندسة الثقافية للوطن كله.

أما عينة الدراسة، فقد اعتمدت الدراسة ثلاثة نماذج لفرق مدائح نبوية دمشقية من مكونات ومشارب اجتماعية مختلفات نسبياً.

النموذج الأول هو فرقة (الخير) بقيادة المنشد نور الدين خورشيد نجل الداعية الدمشقي الشهير من أصول تركمانية أحمد عادل خورشيد الشهير بأبي النور خورشيد. وتمثل هذه الفرقة نموذجًا تقليديًا لكثير من المنشدين (وحتى رجال الدين) في دمشق ممن ورثوا المهنة عن آبائهم، واستفادوا من اسم آبائهم وعائلاتهم في منح زخم وصدقية أعلى لعملهم. النموذج الثاني هو فرقة (أبي أيوب الأنصاري) المشهورة شعبيًا باسم (الأخوة أبو شعر). التي حققت شهرة وانتشارًا كبيرين، وصلت الفرقة إلى المستوى (الرسمي)، إذ أحييت كثيرًا من الأمسيات الثقافية في مهرجانات تابعة لجهات رسمية حكومية، إضافة إلى حضور متكرر في التلفزيون الرسمي السوري، إذ تتكوّن الفرقة بدرجة أولى من أبناء الشيخ موفق أبو شعر الحسيني الرفاعي، ويفخر أعضاء الفرقة بنسبهم الذي يعود إلى الرسول محمد.

أما النموذج الثالث الذي ستعالجه الدراسة فهو المنشد فايز الحلو، وفرقته (نور الهدى). يأتي الحلو من مكونات مغايرة للنموذجين السابقين، فعائلة المنشد ليست عائلة شيوخ تقليدية، وكان قد ابتدأ مسيرته المهنية بأغنيات (بوب) تقليدية من النوع الرائج في المنطقة العربية، الأمر الذي دعاه إلى إطلاق صفة "المنشد النائب" على نفسه ليدخل في سوق المدائح النبوية مع تلك (الصفة) التي أعطت قيمة إيجابية لتوبته وعودته إلى (الطريق القويم) ومن ثمّ حققت له انتشارًا أكبر.

المثال الأول «نور الدين خورشيد» بقي في دمشق في عقب انطلاق الثورة السورية، ولم يغادرها، أمّا الفرقتان الباقيتان فقد غادرتا إلى العاصمة المصرية القاهرة، وتابعتا إنتاجهما من هناك. تمثل الفرق الثلاث والتمايزات في ما بينها من ناحيتي الأصول والمآلات مادّة غنيّة للدراسة بوصفها نموذجًا لمشهد المدائح النبوية في دمشق، الذي يضم عشرات الفرق الأخرى، لكنّ الفرق الثلاث السابقة تمثل -في نظرنا- نماذج غنيّة للدراسة في مستويات عدّة، منها الشكل الفني، والانتشار الجماهيري، إضافة إلى المنبتين الاجتماعي والثقافي.

ظاهرة المدائح النبوية في مدينة دمشق
(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

ثانيًا: السياق التاريخي

يحتلّ فنّ المدائح النبوية مساحة مشكلة بين أنساق فنية/ ثقافية/ دينية عدة. فمن جهة هناك شعر المدائح النبوية أي الكلمات المستخدمة في الغناء، إذ إن تتبّع تاريخ هذا الشعر يُظهر مساحة خاصة به في تاريخ الأدب العربي.

ومن جهة ثانية هناك ظاهرة المولد النبوي طقسًا دينيًا-اجتماعيًا يعبر عنه بطريقة فنية، وهناك أيضًا الجانب الموسيقي المرافق للشعر المغنّي الذي لا يقل أهمية عنه، ويضاف إلى ذلك كله جدليّة مهمة يجب التوقّف عندها عند محاولة فهم هذه الظاهرة، وهي جدليّة الغناء الديني مقابل الغناء الديني والعلاقة المتبادلة بينهما.

وفي السياق السوري سنتوقّف عند علاقة فنّ الإنشاد بالسلطة السياسيّة ومؤسساتها المرتبطة ارتباطًا عضويًا بفنّ الإنشاد، وسنتوقّف في النهاية أيضًا عند الميديا والإعلام ودورهما في الانتشار الأفقي للظاهرة. الوقوف على العوامل السابقة سيساعدنا في وضع سياق محدّد لتطوّر الظاهرة في مدينة دمشق، تمهيدًا لدراسة النماذج المدروسة بصورة مفصلة في عقب ذلك.

1- شعر المدائح النبوية

يعود تاريخ شعر المدائح النبوية بحسب الباحثة (فاطمة المساري) إلى ولادة الرسول محمّد (ص)، عندما أخذه جدّه (عبد المطلب) إلى جوف الكعبة، فقام يدعو ويشكر الله مردّدًا بعض الشعر الذي يشكر الله على نعمة ذلك الطفل الوليد:

«الحمد لله الذي أعطاني هذا الغلام الطيّب الأردن

قد ساد في المهد على الغلمان أعينه بالبيت ذي الأركان»⁽⁷⁾

وفي عهد النبوة يعدّ شعر (حسان بن ثابت) الذي كان الناطق الرسمي بلسان قبيلته «الخزرج» قبل الدعوة الإسلامية أحد أشهر شعراء عهد صدر الإسلام، ولو أنّ شعره كان بالدرجة الأولى دفاعًا شعريًا عن النبي مقابل شعر الهجاء الذي نظمه القرشيون الرافضون للدعوة الإسلامية. ومن عصر صدر الإسلام يشتهر أيضًا الشاعر (كعب بن زهير) الشهير بقصديته (البردة) التي مدح بها الرسول معتذرًا إليه عند إسلامه، والشهيرة بمطلعها:

«بانت سعاد فقلبي اليوم متبول متيم إثرها لم يفد مكبول»

أما في العصر الأموي فبرزت أسماء شعراء من مثل (الفرزدق) و(الشريف الرضي)، وفي العصر العباسي يشتهر الشاعر العباسي (دعبل الخزاعي) وقصيدته (التائية) التي مدح فيها الرسول وآل بيته، ولكنّ (المساري) تفترض أنّ التطوّر الحقيقي

⁽⁷⁾ فاطمة الزهرة المساري، نشأة المدائح النبوية، ج1، (د.م: مركز ابن القطان للدراسات والأبحاث في الحديث الشريف والسيرة العطرة، د.ت).

لشعر المدائح النبوية بشكله الذي نعرفه اليوم لم يتحقق إلا في القرن السابع الهجري، إذ تكونت لهذا الفن الشعري شخصيته المستقلة.

«وتعد فترة العصور المتأخرة العصر الذهبي والبداية الحقيقية لفن المدائح النبوية، فمنذ القرن السابع الهجري أصبحت المدائح النبوية فناً مستقلاً عن الفنون الشعرية الأخرى، وكانت البداية مع البوصيري الذي يعد من المؤسسين للقصيدة المدحية بقصيدته البردة».

ويؤيد الباحث (ناظم رشيد) استنتاج فاطمة المساري القائل إن القرن السابع شهد ازدهار شعر المدائح النبوية، ويربط رشيد ذلك بالازدهار بالحملات الصليبية على المشرق العربي، وتفتت الدولة العباسية وحالة اليأس التي سادت بين الناس، ودفعتهم نحو التضرع إلى الرسول والتوسل لديه كي يزيل عنهم الأحزان، ويرد الأمن إلى نفوسهم.

«فالمديح النبوي لم يكن (..) حكراً على القرن السابع وما تلاه، فهو موجود منذ وجدت البيئات الزهدية ثم الصوفية من بعد، ولكنه لم يكن بتلك السعة والشمول التي نلاحظها في القرن السابع، أي بعد تميز الدولة العباسية، وتشئت شملها وتوالي هجمات الغرب الصليبي والشرق التتري»⁽⁸⁾.

ويستنتج رشيد أن تلك الأسباب الموضوعية هي المسؤولة عن ازدهار شعر المديح النبوي، فالانسداد السياسي والثقافي لجموع المسلمين، أدى إلى نكوصهم نحو التمثيل الفني للموروث الديني، فأخذ هذا التمثيل الفني بالازدهار، والرواج رواجاً أكبر، وبصور فنية أكثر تنوعاً.

«لقد زها شعر المديح النبوي في تلك الفترة الهائلة المائجة، وكثر الإقبال عليه، وعم تعاطيه من أرباب للقريض، وراجت سوقه رواجاً مشهوداً، غصّ فيها على كل الأصناف والألوان، بعد أن توافرت له الدواعي والأسباب»⁽⁹⁾.

أمّا في العصر العثماني، فقد ازداد إقبال الشعراء على كتابة المدائح النبوية متبعين في ذلك مناهج من سبقهم من خلال المعارضات الشعرية التي خلت من الأصالة وجفاف القريحة الشعرية، إلا أن هذا الفن الشعري شهد نوعاً من (الوثبة) الشعرية مع الشعراء من رواد الإحياء في العصر الحديث من مثل أحمد سامي البارودي، وأحمد شوقي، وقصيدته الشهيرة (نهج البردة)⁽¹⁰⁾ أو حتى شعراء أكثر تأخرًا مثل أحمد محرم الذي نظم السيرة النبوية في ديوان ضخّم سمّاه (مجلد الإسلام)، واشتهر باسم (الإلياذة الإسلامية)⁽¹¹⁾.

(8) ناظم رشيد، «المدائح النبوية في عصر الحروب الصليبية»، مجلة آداب الرافدين، العدد رقم 13، كانون الثاني/ يناير، 1981، ص 433.

(9) ناظم رشيد، المدائح النبوية في عصر الحروب الصليبية، ص 428.

(10) محمود علي مكّي، المدائح النبوية ط 1، (القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، 1991)، ص 141.

(11) محمود علي مكّي، المدائح النبوية، ص 152.

ظاهرة المذائح النبوية في مدينة دمشق
(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

2- ظاهرة المولد النبوي

يرجح الدكتور (علي محمود مكّي) أن يكون احتفال المسلمين الشيعة بعيد الغدير هو الأصل في طقس الاحتفال بعيد المولد النبوي، ويؤرخ (المقريزي) لبداية الاحتفال بذلك العيد في العراق في منتصف القرن الرابع الهجري أيام حكم معز الدولة ابن بويه، إذ انتقل الاحتفال بذلك العيد من العراق إلى مصر الفاطمية بعد ذلك بعشر سنوات⁽¹²⁾.

وينقل مكّي عن (آدم ميتز) أن الاحتفال بعيد المولد النبوي بدأ في المشرق العربي في بداية القرن الرابع الهجري، من دون أن يتخذ شكلاً رسمياً منظماً من السلطة الحاكمة، بينما كانت الخلافة الفاطمية في مصر قد أولت اهتماماً كبيراً بعدد من الموالد، أصبحت أعياداً رسمية، وأهمها مولد الرسول في الثاني عشر من ربيع الأول، ومولد علي بن أبي طالب، ومولد فاطمة بنت محمد، ومولد الخليفة الحاضر⁽¹³⁾.

وكما كان الرأي بخصوص شعر المذائح النبوية، يرى مكّي أن عودة جمهور المسلمين إلى شخصية الرسول لاستمداد العون واستخلاص العبر كان نتيجة لكل من الحملات الصليبية والهجمات المغولية اللتين كان لهما الأثر في تعزيز ثقافة التصوف، وتزايد تأثير الحركة الصوفية التي أدت إلى إبقاء صلاح الدين الأيوبي على ظاهرة الاحتفال بعيد المولد النبوي حتى بعد قضائه على الدولة الفاطمية سنة 567 هجرية، علماً بأنه أبطل التقاليد والأعياد الأخرى المرتبطة بالدولة الفاطمية، لكن تمأسس التيارات الصوفية في مدارس مثل القادرية، والرفاعية، كان قد جرى في عهد الأيوبي حيث أقام صلاح الدين نفسه أول (خانقاه) للصوفية سنة 569، ووقف عليها أوقافاً كثيرة⁽¹⁴⁾.

ويروي مكّي أن أحد قواد صلاح الدين، وهو الملك أبو سعيد كوكبوري صاحب مدينة إربل قرب الموصل، قد اتخذ عيد المولد النبوي في عهده طابعاً من الجلالة والفخامة لم يعهد من قبل، إذ كان ينصب في كل عام قباباً من الخشب تزين بصورة فاخرة، ويجلس في كل قبة جوقة من المغنين وأرباب الخيال (خيال الظل)، إذ يرى مكّي أن هذا الأمير قد أدى دوراً حاسماً في تطوّر الاحتفال بالمولد النبوي في المشرق العربي، ووصله إلى صورته الحالية التي نعيشها اليوم.

«وهكذا يمكن القول إنّ الفضل الأكبر في الاحتفال بالمولد النبوي على هذا النحو الرسمي والشعبي، وإضاعة هذا الاحتفال في العالم الإسلامي ببلاد المشرق، هو هذا الأمير الذي عاش في النصف الثاني من القرن السادس والثالث الأول من القرن السابع»⁽¹⁵⁾.

(12) محمود علي مكّي، المذائح النبوية، ص 97.

(13) محمود علي مكّي، المذائح النبوية، ص 98.

(14) محمود علي مكّي، المذائح النبوية، ص 100.

(15) محمود علي مكّي، المذائح النبوية، ص 102.

بالانتقال إلى موضوع دراستنا، وهو مدينة دمشق، يعود احتفال المولد النبوي بصورته الحالية بحسب الناقد الموسيقي أحمد بوبس إلى حوالي ثلاثمئة سنة، وذلك مع مؤسسه الشيخ عبد الغني النابلسي المولود في دمشق (1731-1641م) الذي أخذ الطريقة الصوفيّة الكيلانيّة عن الشيخ عبد الرزاق الحموي الكيلاني، والطريقة النقشبندية عن الشيخ سعيد البلخي. إذ كان النابلسي يُلقي الدروس في الجامع الأموي، وقيم فيه حلقات الذكر، وهو واضع تقاليد الإنشاد الديني في الجامع الأموي، ومن الأموي انتشرت هذه التقاليد إلى مساجد دمشق الأخرى بل إلى باقي المناطق في سورية⁽¹⁶⁾.

ويوضّح بوبس أنّ طرق الإنشاد الديني التي وضعها الشيخ النابلسي تضمّ كلّاً من الإنشاد الجماعي، والتذكير، والصمدية، والتسايع والتراحم، والمراسلة، إضافة إلى التواشيح الدينية التي ألف النابلسي نفسه كثيراً منها بكلماتها ونغماتها، إذ تنوّعت موضوعات الموشحات بين الابتهاال لله والمديح النبوي، وموضوعات المناسبات الدينية مثل مولد النبي، وليلة القدر، والنصف من شعبان، وشهر رمضان⁽¹⁷⁾.

3- قالب الموسيقى للمدائح النبوية في دمشق

يصنّف الباحث الموسيقي صميم الشريف الموسيقى العربية في سورية في قالبين يصطلح تسميتهما بقوالب التأليف الغنائي والموسيقى. القالب الأول هو (الفنّ الغنائي)، وينحصر التأليف فيه وفقاً للشريف في القوالب الفنيّة التي أبدعها العرب من مثل القصيدة، والأغنية الدينية، والموشّح، والأغنية الشعبية، والابتهاالات الدينية، إضافة إلى القوالب الغنائية الموروثة من التركة العثمانية مثل البشرف، والسماعي، واللونغا. أمّا (الفنّ الحديث)، فيفترض الشريف أنّه دخل الغناء العربي في ثلاثينيات القرن الماضي، وتندرج ضمنه القصيدة الغنائية، والأغنية الدراجة، والأغنية الشعبية المطوّرة عن مثيلتها التراثية، ذلك إضافة إلى الأغنية الراقصة التي تعتمد على الإيقاعات غربيّة المنشأ⁽¹⁸⁾.

فكلّ من الأغنية الدينية، والابتهاال الديني، يندرج تحت الفن الغنائي السوري (العربي) بحسب الشريف الذي تعود أصوله إلى سنوات طويلة في المنطقة، وهو أصيل أصالة الأغنية الشعبية، والقصيدة الكلاسيكية⁽¹⁹⁾، الأمر الذي يعبر عن الاستمرارية التاريخية لألحان المدائح النبوية في دمشق، وليست أصالة الجانب الشعري للشكل التقليدي للغناء الديني الدمشقي فحسب، بل الموسيقى المصاحبة له أيضاً هي جزء من تطوّر الموسيقى في سورية، والمنطقة العربية، وبالعوم سننوّف أكثر عند هذا التفصيل الخاص بالموسيقى، وعلاقتها بالمدائح النبوية في النقطة الآتية.

(16) أحمد بوبس، «الإنشاد الديني في دمشق بين ماضٍ مزدهر وحاضر»، **جريدة الثورة**، 2009-04-06.

(17) أحمد بوبس، «الإنشاد الديني في دمشق بين ماضٍ مزدهر وحاضر».

(18) صميم الشريف، الموسيقى في سورية أعلام وتاريخ، ط1 (دمشق: منشورات الهيئة العامة للكتاب، 2011)، ص 16.

(19) صميم الشريف، الموسيقى في سورية أعلام وتاريخ، ص 16.

ظاهرة المدايح النبوية في مدينة دمشق
(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

4- جدلية الديني- الدنيوي

تحظى جدلية العلاقة بين الغناء الإسلامي الديني ونظيره الدنيوي (غير الديني) بأهمية خاصة عند محاولة مقارنة تاريخ الغناء الديني في سورية، أو حتى دول الجوار العربية، إذ إنّ التطوّر التاريخي لهذه الفنون لم يكن معزولاً تماماً عن مؤثرات دول الجوار الأخرى. ولا تقتصر تلك العلاقة على جدلية الحلال-والحرام ببعدها التبسيطي وحده، بل تتعدى العلاقة ذلك إلى أدوار تاريخية متبادلة، كان لها دور كبير في الشكل الحالي الذي نعرفه للموسيقى العربية.

فبغض النظر قليلاً عن العلاقة التنافسية المتأزّمة في الوقت الحالي التي سنعود إليها لاحقاً، يبدو أنّ العلاقة لم تكن بهذا الاحتقان طوال تاريخ تطوّر الموسيقى في منطقة المشرق العربي ومصر، وعلى وجه التحديد في القرن التاسع عشر.

فيذهب الباحث خالد صبيح إلى أنّ العلاقة بين الإنشاد الديني الإسلامي، والغناء الدنيوي كانت علاقة أكثر ودية وبرامغامية بالنسبة إلى مغني القرن التاسع عشر، إذ كوّن الغناء الديني سبيلاً للاستمرارية والاعتراف الاجتماعي للمغنيين حين تشتدّ سلطة الموقف الديني المتشدّد اتجاه الغناء الدنيوي.

«يبدو أن الإنشاد الديني شكّل الملجأ للطاقت الغنائية والتلحينية المترددة من الغناء والتلحين عند رجحان كفة الآراء المتشدّدة تجاه الموسيقى وسائر الفنون، إبان عصور الانحطاط، فصار الاتجاه المفضّل لمن تمتّع بصوت حسن وموهبة في الغناء أن يتّجه إلى النطاق المرموق، وهو التلاوة والإنشاد»⁽²⁰⁾.

ويدعم تلك الرواية ما ينقله صميم الشريف خلال مقابلة مع الموسيقي شفيق شبيب عما قاله أحد مشايخ الأزهر في مؤتمر القاهرة الموسيقي في عام 1932، إذ يوضّح رجل الدين المصري دور شيوخ المذاهب الصوفية في حفظ الألحان العربية من سلطة المجتمع المتشدّد دينياً خارج المسجد، وحفظها بسلام داخل حلقات المساجد.

«أتى على الموسيقى حين من الدهر تردّت فيه إلى أقصى حدود التردّي والانحطاط (...) وخلال هذه الفترة التاريخية انبرنا نحن الشيوخ.. شيوخ المذاهب الصوفية للحفاظ على الألحان العربية. فحفظناها كما حافظ عليها أسلافنا، واستعنا بها كما استعانوا بها في زواياهم. وصاروا يضعون على غرارها روائع التسايح الإلهية والمدايح النبوية، إلى أن أخذ العرب شيئاً من حرياتهم، فردّوا إليهم الأمانة (...) إن الفضل وكل الفضل يعود في النهضة الموسيقية التي نشاهدها في هذه الأيام لمشايع الطرق الصوفية الذين صانوا هذه الألحان من الضياع»⁽²¹⁾.

ومع نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، وبتأثير من محاولات ومشروعات النهضة في مصر والمشرق العربي التي تضمّنت محاولات تحديث شاملة لمناحي الحياة كلها في المجتمع العربي، شهدت علاقة الديني- الدنيوي عند

⁽²⁰⁾ خالد صبيح، «التعبير المنعم في الإسلام»، موقع مجلة معارف الإلكترونية. 2017-04-11.

<https://goo.gl/EUnX6C>

⁽²¹⁾ صميم الشريف، الموسيقى في سورية أعلام وتاريخ، ص 73.

المغنيين والملحنين انقلاباً في نمط الهجرة السابق، من الديني إلى الديني، وشهدت سوق الغناء هجرات معاكسات بتأثير التحول المجتمعي الجديد.

«مع هبوب نسيم النهضة على المشرق، شهدت الساحة الفنية هجرة معاكسة من النطاق الديني إلى النطاق الديني. وخرج من عباءة الإنشاد والتلاوة إلى عالم الغناء التقليدي الفني نفر من رواده منهم (...) الشيخ أبو العلا محمد المتوفى عام 1937 وأستاذ أم كلثوم السابق، والشيخ سلامة حجازي (1852-1917) الذي بدأ مؤذناً في جامع البوصيري في القاهرة ومنشداً للأذكار الصوفية والابتهالات قبل أن يتحول إلى الغناء والتلحين ومن ثم التمثيل»⁽²²⁾.

إلا أن ذلك التعاضد التاريخي بين فني الغناء الديني والديني تحول في العقود الأخيرة إلى تناحر، أو تنافس عنفي، على الأقل من جهة كثيرين من صنّاع الموسيقى الدينية، ورجال الدين المسلمين ممن ينشرون الفتاوى حول حرمة الاستماع إلى المعازف، والغناء الديني، الأمر الذي دفع بجمهور كبير من المسلمين الملتزمين دينياً إلى الاكتفاء بسماع الموسيقى الدينية التي أنجزت منافسة حامية في سوق البيع مع نظيرتها الدنيوية، سواء في سورية⁽²³⁾، أم في بلدان عربية أخرى⁽²⁴⁾.

فكثير من الفتاوى الإسلامية تحرّم تحريماً قاطعاً الاستماع إلى موسيقى المعازف بصورها كافة (باستثناء المزهر، أو الدف الإسلامي) وكذلك وصف النساء، أو الحب، وكل ما يتعلق بالعلاقة بين الجنسين. زد على ذلك بعض الفتاوى التي تحرّم حتى طقس الاحتفال بالمولد النبوي التي سنتوقف عندها في السياق الدمشقي. ويضاف إلى ذلك كله خطاب المنشدين أنفسهم في كلّ مناسبة ممكنة، ونقدمهم الفوقي لأنواع الغناء الأخرى بوصفها خارجة على الطريق القويم، وبافتراض أن منتجهم الفني (أي المنشدين) هو الفنّ الوحيد الذي لا يدخل مستمعه في باب المحظور، بل على العكس ينجز له تقريباً من الله وطاعته، على نحو ما سنبين في النماذج الثلاثة المدروسة.

(22) خالد صبيح، التعبير المنعم في الإسلام.

(23) منافسة حامية بين بين الأغنيات العاطفية والأناشيد الدينية في سورية، العربية نت، 2007-02-09.

<http://www.alarabiya.net/articles/2007/02/09/31521.html>

(24) «الإنشاد الديني في الأردن قبله الباحثين عن الحفل الشرعي»، موقع تلفزيون الغد، 2016-06-26.

<https://goo.gl/vRTYqi>

ظاهرة المدايح النبوية في مدينة دمشق
(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

5- الإنشاد والسلطة في دمشق

ليس خافياً أن ازدهار ظاهرة ما في المجتمع السوري ما قبل العام 2011، وحصولها على متابعة شعبية واسعة، كان من الصعب أن يمرّ من دون رقابة مباشرة أو غير مباشرة من السلطة السياسية في سورية، ومؤسساتها الأمنية والرقابية المختلفة، وهي القاعدة التي لا تشذّ عنها ظاهرة المدايح النبوية، وإن كانت أدوات السلطة للتحكّم في الظاهرة وتشجيعها أو تشييطها محكومة بعوامل متغيّرة وفق المتغيّرات السياسية والاجتماعية في المجتمع السوري.

فبالعودة إلى العام 1954 نجد أن فرقتين من أهم فرق الإنشاد الديني في دمشق وهما فرقنا توفيق المنجد، وفرقة الشبان الحديثة بإشراف عبد العال الجرشة قد اندمجتا معاً باسم (رابطة المنشدين)، وضمت الرابطة أسماء عدة لأبرز منشدي العاصمة من مثل نعيم أبي حرب ووجيه الحلاق ومحمود الشيخ وعادل الشوا، وكانت الرابطة تتولى إحياء المناسبات الدينية في المسجد الأموي، وكانت تقدم وصلات الإنشاد الديني في إذاعة دمشق التي افتتحت في عام 1947⁽²⁵⁾.

ويبدو أن انضمام بعض الفرق إلى بعض، وتأليف الرابطة كان محاولة من الفرق الدمشقية في العقد السادس من القرن الماضي لضبط منابر الظهور الإعلامي (الشريحة في ذلك الزمن)، وتقنين استخدامها بين أعلام الإنشاد في المدينة، وبخاصة الأكثر شهرة منها، من مثل المنجد والشوا والحلاق، وغيرهم. لكن وصول حافظ الأسد إلى منصب الرئاسة في العام 1970 أخرج محاولات المنشدين الدمشقيين للتنظيم الذاتي واحتكار السوق من بين أيديهم، وأخضع الرابطة بمرسوم رئاسي لآلية البعث التنظيمية لمؤسسات الدولة، وبخاصة المؤسسات المنتجة للمحتوى الثقافي، وإن كان مرسوم الأسد قد كرّس الوراثة من الآباء إلى الأبناء المذكور بوصفها طريقة وحيدة للانتساب إلى الرابطة، وبذلك أنجز تحالفاً وثيقاً بين طبقة المنشدين التقليديين وعائلاتهم، والسلطة السياسية، استمر بعدها إلى يومنا هذا في ما يخصّ رابطة المنشدين.

«في عام 1974 أصدر الرئيس الراحل حافظ الأسد مرسوماً رئاسياً يقضي تنظيم عمل الرابطة باعتبارها "الفرقة الوحيدة التي تحيي وتقدّم الإنشاد الديني الدمشقي في الجامع الأموي وتحيي المناسبات الدينية، وحدّد المرسوم مهام الرابطة وطريقة الانتساب إليها التي اعتمدت توارث العضوية من الآباء إلى الأبناء، وتولى الإشراف عليها ثلاثة منشدين هم توفيق المنجد، وسليمان داوود، وحمزة شكور»⁽²⁶⁾.

ومن الواضح أن قرار تأسيس الرابطة رسمياً بمرسوم رئاسي، ينسجم مع التوجّه العام لضبط آليات إنتاج الفن والمحتوى الثقافي في الدولة السورية من السلطة السياسية، إذ كان المرسوم الرئاسي لتنظيم عمل الرابطة في مرحلة مقاربة مع مراسيم مشابهة لإنشاء مؤسسات مماثلة أداة لضبط العمل الفني والثقافي، وإنجاز الرقابة عليه، من مثل تأسيس اتحاد الكتاب

(25) أحمد بوبس، الإنشاد الديني في دمشق بين ماضٍ مزدهر وحاضر.

(26) أحمد بوبس، الإنشاد الديني في دمشق بين ماضٍ مزدهر وحاضر.

العرب عام 1969، ونقابة الفنون الجميلة عام 1969، واتحاد الفنانين العرب 1972، ونقابة الفنانين في الجمهورية العربية السورية عام 1972.

لكن وعلى الرغم من النجاح النسبي لمحاولات السلطة في العقود الأخيرة من القرن العشرين لتقنين المنابر التي يحصل عليها المنشدون الدينيون في دمشق، وبخاصة الإعلامية منها، إلا أن القرن الجديد، ومع كسر الاحتكار الإعلامي الذي سببه تطوّر الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي، أدّى إلى تهميش منزلة رابطة المنشدين الاجتماعية والفنية على حدّ سواء، الأمر الذي فتح الباب لانتقاد الرابطة والإنشاد المدعوم حكوميًا، سواءً من داخل مؤسسة الإنشاد نفسها بمثل ما فعل نور الدين خورشيد⁽²⁷⁾ أو من مؤسسة حكومية أخرى من مثل نقابة الفنانين التي طالب رئيسها في جلسة لمجلس الشعب مؤخرًا بأن يدفع المنشدون المحميون من وزارة الأوقاف رسومهم المتراكمة عليهم للنقابة، من دون إخفاء إدراك النقابة للأرباح المادية الكبيرة التي يحققها هؤلاء المنشدون.

«طالب عضو المجلس زهير رمضان بأن يتم التوجيه لفرق الإنشاد الديني التابعة لوزارة الأوقاف التي تتقاضى مبالغ مرتفعة بدفع الرسوم المستحقة عليها لنقابة الفنانين»⁽²⁸⁾.

وفي سياق متصل بدور مؤسسة السلطة في دعم ظاهرة الإنشاد الديني في دمشق، ومحاولة التحكم الكامل بها، يبرز دور المؤسسة الدينية ممثلة في الخطباء من رجال الدين، في تمهيد الطريق لشرعة الاحتفال بالمناسبات المختلفة وفق صيغة الاحتفال الدينية الموجودة، والتصديّ للنقد الذي يحرم الاحتفال بعيد المولد النبوي، وذلك من وجوه المجتمع الديني الدمشقي، الذين عُرف عنهم قربهم من دوائر السلطة في سورية، سواءً قبل الثورة كما في حالة الشيخ محمد راتب النابلسي⁽²⁹⁾، أم ما بعدها كما في حالة الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي الذي كان قد عبّر أيضًا أكثر من مرة عن مشروعية الاحتفال بعيد المولد النبوي، متصديًا لمنتقدي الاحتفال بتلك المناسبة.

«هؤلاء الإخوة الذين يصرون على أن الابتهاج بذكرى مولد رسول الله غير مشروع لو تنزلت آيات قرآنية، ولو أن رسول الله (ص) بعث من جديد فقال لهم هذا مشروع، لأصروا على أنه غير مشروع»⁽³⁰⁾.

(27) يرى خورشيد أن الرابطة «ذهبت برحيل مؤسسيها فهذه الرابطة كانت أشخاصًا وبموتهم لم يعد هناك أي شيء اسمه رابطة المنشدين».

<http://www.alapn.com/ar/news.php?cat=3&id=23638>

(28) مجلس الشعب يناقش أداء وزارة الأوقاف، الوكالة العربية السورية للأنباء، 2017-02-20.

<http://www.sana.sy/?p=512149>

(29) د. محمد راتب النابلسي، هل المولد النبوي بدعة؟، 2013-01-28.

https://www.youtube.com/watch?v=w_F5qwKByVQ

(30) حكم الاحتفال بالمولد النبوي للشيخ سعيد البوطي، 2010-07-05.

<https://www.youtube.com/watch?v=aT1KYI2Y3Ik>

ظاهرة المدائح النبوية في مدينة دمشق
(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

وعلى الرغم من أن انتشار ظاهرة الغناء الديني وشعبيتها، إلا أنه يبدو أنها كانت بحاجة حتى سنوات متأخرة إلى توضيح وتسويغ شرعيين من وجوه دينية ذات جمهور كبير مثل الشيخ البوطي، أو النابلسي، للتصدي للأصوات الناقدة، وإسكاتها، الأمر الذي ينسجم مع ما كان يبدو علاقة ودية جداً، وفي تحسن مستمر بين المؤسسة الدينية الدمشقية، ومؤسسة السلطة السياسية والأمنية، بحسب ما توضّحه سعاد جروس في تقرير من عام 2006⁽³¹⁾ حول الطبقات المتعددة لفهم العلاقة الطيبة بين النظام والمؤسسة الدينية في دمشق، التي يضيق المجال على تفصيلها هنا، إلا بالقدر الذي يعيننا على فهم نتائج ذلك الوئام على ظاهرة المدائح النبوية.

6- الإعلام ودوره في الانتشار، قناة الصوفية

إضافة إلى الدور الذي أدته العوامل السابقة في وصول الظاهرة إلى وضعها الحالي، يؤدي التطور التقني وتغير وسائل العرض الفنية -الذي ترتب عليه- دوراً حاسماً في نوع الانتشار الذي وصلت إليه موسيقا المدائح النبوية في سنوات ما قبل الثورة السورية، وإلى يومنا هذا.

وبصورة تفصيلية نعني هنا تطور تكنولوجيا تسجيل الصوت من الشريط المغناطيسي (الكاسيت) إلى القرص المدمج، ولاحقاً انتشار وسائل نقل المعلومات من مثل الذاكرات المحمولة (الفلاش ميموري)، وبالتأكيد انتشار الهواتف الذكية، الأمر الذي سهّل تسجيل حفلات الإنشاد الديني، وتوزيعها بعد انتهاء الحفل على شريحة واسعة من الجمهور، خصوصاً في ظل غياب حقوق الملكية الفكرية في سورية.

يضاف إلى ذلك التطور التقني عامل مهم يتمثل في انتشار أجهزة استقبال البث التلفزيوني الفضائي المعروفة سورياً باسم (الديجيتال) التي مكّنت المشاهد السوري استقبال بثّ عدد كبير من المحطّات العربية الفضائية عوضاً عن القناتين السوريتين اليتيمتين في العقود السابقة، وبصورة تفصيلية أدت القنوات الفضائية الإسلامية العربية دوراً مهماً في نشر فتاوى تحريم الاستماع إلى الموسيقى الدنيوية، والتسويق لموسيقى إسلامية الطابع بتنوعاتها المختلفة، وعلى وجه الخصوص من الواجب التطرّق إلى دور قناة (الصوفية) الفضائية التي أُسّست في عام 2009.

أُسّست القناة، التي اتخذت الأردن مركزاً لها، بناءً على مبادرة من الشيخ محمد علاء أبو العزائم، شيخ الطريقة العزمية، الذي اتخذ القرار بتأسيس القناة في منتصف عام 2008⁽³²⁾ على أن تبدأ بثّها في عام 2009، وتغيب المعلومات

⁽³¹⁾ سعاد جروس، «سورية تصحو على صوت الأذان»، جريدة الشرق الأوسط، 2006-05-19.

http://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=9896&article=363906#.WWdQcem_PIV

⁽³²⁾ الفضائية الصوفية. لماذا؟ وإلى أين؟ موقع الصوفية، 2008-07-06.

<https://goo.gl/wpUvF8>

غياباً شبه كامل عن عمل القناة وفلسفتها، وسبب إصدارها، وسط تشكك ساد في أوساط بعض المشايخ الصوفيّين أنفسهم، كما يرصد موقع (الصوفيّة) على سبيل المثال.

«ثارت عدد من التساؤلات حول دور هذه القناة، ومصدر تمويلها الذي يصل لخمسة ملايين دولار، خاصة مع الدور المشبوه المعروف عن الطريقة العزمية وعلاقتها بأميركا وإيران، وتشيع الكثير من أفرادها، ودعوتها الشيعية الخفية».⁽³³⁾

أي إنّ القناة تلقت شبهة العمل لمصلحة إيران حتّى قبل انطلاقتها، ويبدو أنّ ما شجّع على ذلك هو النشاط الكبير للمحطّة الفضائيّة، وإنتاجها لعشرات (الفيديو كليب) لمنشدين من سورية والأردن وعدد من الدول العربيّة، وانتشار فيديوهاتها في المستوى الشعبي انتشاراً واسعاً من دون حضور معلومات كافية عن خطّ القناة والقائمين عليها، الأمر الذي دعا مدير مكتب القناة في السودان إلى توضيح الخط العام للقناة في مقابلة صحافيّة موضحاً عمل القناة ومنهجها.

«قناة متخصصة في التصوف ومنهجها جاءت لتعميق الفكر الصوفي عن محبيه بالطريقة التي يرضاها الله عز وجل ورسوله الكريم بأساليب إبداعية والحث على العمل وتغيير الفكرة المأخوذة عن التصوف عند العامة والجهلة (..) وذلك عبر خطاب معتدل يقف على مسافة واحدة بين جميع المسلمين مستمد من الكتاب والسنة لوصول الجميع به لمنهج الحبيب محمد صلى الله عليه وسلم لتكون جسراً للتواصل بين كل الأطياف والمذاهب».⁽³⁴⁾

بالعودة إلى السياق السوري، نرى أنّ المحطّة كانت قد أنتجت كثيراً من الفيديوهات - كما ذكرنا - لمنشدين من مثل "نور الدين خورشيد" و"الأخوة أبو شعر" و"فايز الحلو" وغيرهم كثير من المنشدين السوريين، ذلك إضافة إلى تصوير القناة لعشرات الحفلات الدينيّة من مناطق مختلفة في سورية، وبثّها، وإعادتها مراراً في القناة التي أصبحت في مرحلة ما قبله الباحثين عن تسجيلات لحفلات المدائح النبوية في سورية بجودة عالية، وقبله الجمهور العربي الباحث عن الإنشاد النبوي السوري، وسط سوء التوزيع المحدود في السوق المحليّة في تلك المرحلة للشرائط الصوتية أو المصوّرة، ومحدودية انتشار مواقع التواصل الاجتماعي انتشاراً كافياً في ذلك الوقت.

وخلاصة القول إنّ التطوّر التقني أدى دوراً فاصلاً في سعة انتشار الظاهرة، وأسهمت قناة الصوفيّة إسهاماً خاصاً في توسيع رقعة جمهور مدائح دمشق النبويّة وتقديمها إلى السوق العربيّة، وذلك وسط ما يبدو قبولاً من السلطة السياسية لعمل القناة وحضورها المتكرّر في حفلات الإنشاد الديني في مناطق مختلفة من سورية.

⁽³³⁾ «القناة الصوفيّة. لماذا؟ وإلى أين؟»، موقع الصوفيّة.

⁽³⁴⁾ محمّد الفاتح، «المشايخ ينتقلون بشدة الموسيقى الصاخبة بقناة ساهور»، موقع النبلين، 2012-01-07.

ظاهرة المذائح النبوية في مدينة دمشق
(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

ثالثاً: تحليل نماذج الدراسة

بعد الاستعراض السابق للسياق التاريخي العام لتطوّر فنّ المذائح النبوية في مدينة دمشق، سننتقل الآن إلى دراسة النماذج المختارة (عينة الدراسة) ضمن تحليل يعتمد المعطيات السياقية السابقة.

وسوف نُحلّل هذه النماذج بناء على ثلاثة متغيرات هي:

1- الشكل الفني

2- الدور الاجتماعي

3- الثورة السورية

1- نور الدين خورشيد أو فرقة الخير

ولد نور الدين خورشيد في مدينة دمشق عام 1966، درس الاقتصاد في جامعة دمشق، وحصل على الماجستير في الشريعة الإسلامية من كلية الشريعة في جامعة دمشق، وهو مدير لمعهد العلوم الشرعية في دمشق الذي أسّسه والده أحمد عادل خورشيد (1935-2010) الشهير بأبي النور.

رافق خورشيد والده في مجالس الحضرات الصوفية منذ كان عمره ست سنوات، وبتشجيع من والده أخذ يتدرّب على إلقاء بعض قصائد المديح النبوي حتى بلغ سن الثامنة عشرة. أما بالنسبة إلى احترافه الإنشاد، فبحسب خورشيد فإنّ الأمر جاء بمصادفة حين كان يحضر إحدى حفلات الطرب، فطلب منه بعد تركية من أحد أصدقائه أن ينشد لمدة نصف ساعة مدخلاً للحفلة الطربية، فبدأ بالإنشاد حتّى طلب منه الجمهور أن يكمل الإنشاد مستغنين عن الفرقة الموسيقية التي كان من المفترض أن تقدّم الحفل الطربي على حدّ قوله، وهي المصادفة التي دفعته إلى تمني أن تكون هذه العادة قانوناً في المستقبل. أي أن تقدّم حفلات إنشاد كاملة من دون أن (يشوبها) أي طرب أو غير ذلك بحسب خورشيد⁽³⁵⁾.

بعد ذلك استمر خورشيد في العمل مدّة عام كامل مع فرقة غير رسمية، ومن دون مقابل مادّي إلى أن أسّس فرقة رسمية، وتقاضى أوّل أجر مادي وكان مقداره 1200 ليرة سورية في العام 1987. أمّا بالنسبة إلى التعليم الموسيقي، فقد تلقّى خورشيد تعليمًا خاصًا على يد الموسيقي عدنان إيلوش مدّة عشر سنوات، ثلاث منها في تعلّم الموسيقى الشرقية والعزف على آلة العود، والسبع الباقيات في تعلّم الموسيقى الغربية والصولفيج⁽³⁶⁾.

(35) زياد ميمان، «نور الدين خورشيد، الشعر أساس في الإنشاد»، وكالة أنباء الشعر، 11-02-2012.

<http://www.alapn.com/ar/news.php?cat=3&id=23638>

(36) نور الدين خورشيد، حوار مع موقع زهرة سورية، 24-06-2010.

<http://www.shahbanews.com/ar/news/view/22599.html>

بالنسبة إلى فرقته، يرى خورشيد أن عدد أعضائها يجب ألا يزيد على عشرة، وألا ينقص عن ستة، لأن الزيادة تعطي صخبًا وتشويشًا في الصوت، والنقص يؤدي إلى ضعف فيه، أما بالنسبة إلى عملية الاختيار، فيرى خورشيد أن عامل تدوين الشخص أهم بالنسبة إليه من جمال الصوت.

«أما اختيار أعضاء الفرقة طبعًا أبحث عنهم وأركز على مدة التزامهم الديني قبل جمال صوتهم فالأخلاق والدين هي الأهم بالنسبة لي وليس الصوت فالصوت لا يصنع منشدًا إنما يجب أن يكون هناك التزام ديني وأخلاقي وصوت جميل كذلك أن يكون روحانيًا»⁽³⁷⁾.

أ- الشكل الفني

يتخذ خورشيد موقفًا محافظًا من ناحية الشكل الفني، إذ يبتعد في (ريپورتواره) الإنشادي عمّا كان سائدًا في أوساط المنشدين في السنوات الأخيرة من اقتباس ألحان أغاني (بوب) عربيّة دارجة، وتحويل كلماتها إلى سياق المدائح النبويّة، وأكثر من ذلك يعلن خورشيد اعتراضه على هذا النوع من الإنشاد⁽³⁸⁾، إنَّ الرجل يقدّم في حفلاته أناشيد تقليديّة اشتهر خورشيد بتقديمها من مثل (يا عالم بكل علوم)⁽³⁹⁾، و (ربي هذا القلب)⁽⁴⁰⁾، و«طالما أشكو غرامي»⁽⁴¹⁾ وغيرها من الأناشيد التي يمكن وصفها جميعًا بالمحافظة من ناحية الألحان والكلمات، التي لا تنحو نحو التجديد كما حاول أن ينجز منشدون آخرون معاصرون لخورشيد.

⁽³⁷⁾ زياد ميمان، «نور الدين خورشيد، الشعر أساس في الإنشاد».

⁽³⁸⁾ نور الدين خورشيد للمساء الإنشاد الصوفي مخاطبة للروح. 2009-09-12.

<http://www.djazairiess.com/elmassa/24788>

⁽³⁹⁾ يا عالم بكل علوم، نور الدين خورشيد، 2014-08-23.

<https://www.youtube.com/watch?v=u2g-za4Oym0>

⁽⁴⁰⁾ نور الدين خورشيد الجامع الأموي، ربي هذا القلب، 2016-10-04.

<https://www.youtube.com/watch?v=EHVx3aij7Y8>

⁽⁴¹⁾ خورشيد، طالما أشكو غرامي، 2014-09-29.

<https://www.youtube.com/watch?v=d-FD4BigEqo>

ظاهرة المداخل النبوية في مدينة دمشق
(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

وهو الأمر الذي ينسجم مع التكوين الفني لخورشيد من جهة، إذ إنه تأثر في الدرجة الأولى بمنشدين من مثل محيي الدين أحمد⁽⁴²⁾، والسيد نقشبندي⁽⁴³⁾، وتوفيق المنجد⁽⁴⁴⁾، وحسن الحفار⁽⁴⁵⁾، ومن جهة ثانية يندمج ذلك بالخط الديني المحافظ الذي يلتزمه خورشيد بوصفه رجل دين وإمام مسجد يحمل على كاهله نسب الشيخ الشهير أبي النور خورشيد، وما يعنيه الاسم في الأوساط الدمشقية المتديّنة من مرجعية دينية.

لذلك من الممكن القول إن الشكل الفني الذي يتخذه خورشيد ليس معزولاً عن الدور الاجتماعي الذي تمثله فرقته في سوق الإنشاد الدمشقي، بوصفها فرقة ذات مرجعية إسلامية دمشقية واضحة. إذ إن اتخاذ هذا الشكل الفني من دون غيره يرتبط بالسياق الاجتماعي الأوسع من سياق الخيارات والحساسيات الشخصية للمنشد، وذلك بسبب الحساسية النبوية في فنّ الإنشاد الديني كما ذكرنا، بما هو فنّ متمفصل تمفصلاً عميقاً مع البعدين الديني والاجتماعي، لذلك يتأثر الشكل الفني لهذا الفن بنوع العلاقة مع الجمهور وتعريفها، وهي حالة خورشيد علاقة جمهور محافظ دينياً مع منشد إسلامي هو الابن الأكبر لشيخ فائق الشهرة في أوساط المتديّنين المسلمين في المدينة.

وهنا لا بدّ من التنبيه إلى أنّ خورشيد الذي يقدم بكثافة حفلات خارج سورية، سواءً في مهرجانات موسيقية أوروبية تعنى بالموسيقى الشرقية التقليدية أو حتّى في مناطق أخرى من مثل الصين، والهند، وبلدان أخرى مختلفة⁽⁴⁶⁾، يستخدم في حفلاته الخارجية آلة العود مكوّناً رئيساً من فرقته، وهو الأمر الذي لا ينجزه في حفلاته في الداخل السوري، الأمر الذي يمنح تأكيداً لاستنتاجنا عن كون الشكل الفني الذي يقدمه خورشيد في سورية مصنّعا لإرضاء الجمهور الذي ربّما لن تستسيغ فئات منه العزف على آلة العود في الحفلات، بخلاف الجمهور الخارجي، الذي يتوجّه إليه خورشيد بما يرضيه.

(42) من تراث المنشد محيي الدين أحمد، 2016-10-24.

<https://www.youtube.com/watch?v=crYCcBTgc2c>

(43) سيّد نقشبندي، يا أيّها المختار، 2016-01-21.

<https://www.youtube.com/watch?v=AvmiRu6t4f0>

(44) تفاريد توفيق المنجد، 2014-04-28.

<https://www.youtube.com/watch?v=VMgT7dQxBEc>

(45) نور الدين خورشيد، مقابلة في قناة نور الشام الفضائية، 2014-11-24.

<https://www.youtube.com/watch?v=7XTckJ0yVJI>

(46) نور الدين خورشيد، مقابلة في قناة نور الشام الفضائية.

ب- الدور الاجتماعي

على نقيض من الأنواع الغنائية الأخرى، يربط عدد كبير من المنشدين ممارستهم الفنية برسالة دينية أيديولوجية تمثل دور الدافع، والمحرك الرئيس لعملهم بحسب تصريحاتهم. إذ إنَّ الإنشاد هو رسالة روحية الطابع تهدف إلى تحقيق حالة عاطفية ذات بعد خلقي يتمثل في الحنين إلى الرسول وأصحابه وحياتهم تلك أو إلى مزيج من القيم القومية والدينية بحسب تعبير نور الدين خورشيد في إحدى مقابلاته، متحدثاً عن حال الناس في حفلاته:

«تري الناس يترنمون بهذه القصائد، لأنها تشعرهم بالأصالة، وبالانتماء إلى عروبتهم وإلى دينهم، وتشعرهم بالحنين والشوق إلى الرسول صلى الله عليه وسلم»⁽⁴⁷⁾.

ولا يقتصر الأمر عند خورشيد على هداية من هم مسلمون بالأساس من الجمهور، بل أيضاً ينجز توجّهاً قصدياً لغير المسلمين لدعوتهم إلى الدخول في الإسلام كما يذكر في مقابلة أخرى.

«نسأل الله أن يجعلنا هداة (..) وقد دخل أشخاص كثير في الإسلام من وراء حفلاتنا»⁽⁴⁸⁾.

وإذا ما عدنا إلى التذكير بمهنة خورشيد الأخرى إماماً لمسجد، ومديراً لمعهد للعلوم الشرعية، نجد خطاب الرجل حول الدور المنوط بفنّه الإنشادي منسجماً مع أدواره الاجتماعية الأخر بوصفه داعية إلى الإسلام لغير المسلمين، وإلى الالتزام أكثر بتعليمات الدين الإسلامي لجمهور المسلمين الذين تغيّرت تركيبتهم تغيراً جذرياً بعد عام 2011.

ج- الثورة السورية

مع الثورة السورية عام 2011 تغيّر الواقع الاجتماعي والوضع الأمني في مدينة دمشق تغيراً تدريجياً وصولاً إلى معركة دمشق في صيف عام 2012، التي شهدت بعدها المدينة وجود حواجز أمنية تفصل بين أحيائها، وتفصلها عن مناطق الريف معقل الانتفاضة الشعبية أو أحياء آخرٍ منتفضة في المدينة نفسها، من مثل جوبر، وبرزة، وداريا، وغيرها.

في ظل تلك التغيّرات ساد الأوساط الدمشقية حالة (تقنين) في ممارسة الشعائر الدينية بالمجمل. وذلك بسبب ربط أجهزة النظام السوري الأمنية بين الإسلاميين والثوار في المدن السورية، فشهدت المدينة ومناطق ريفها غير الثائرة اقتصاداً في ممارسة الشعائر الدينية في تلك المرحلة الانتقالية ريثما تتضح الأمور، وشهدت المدينة بطبيعة الحال تراجعاً في حالات الزواج واحتفالات المولد النبوي وغيرها من المناسبات الخاصة التي تحضر فيها فرق المدائح النبوية، وهي المناسبات

⁽⁴⁷⁾ نور الدين خورشيد، مقابلة في مركز تلفزيون الشرق الأوسط، 2008-05-28.

<https://www.youtube.com/watch?v=KWOSqyZ50-4>

⁽⁴⁸⁾ نور الدين خورشيد، مقابلة في قناة نور الشام الفضائية.

ظاهرة المداخل النبوية في مدينة دمشق
(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

التي بات تنظيمها يعني كثيراً من الموافقات الأمنية والتدقيق، حتى في حالات الوفاة الطبيعية التي بات طقس العزاء الخاص بها يتطلب موافقات أمنية، يجري بعدها ممارسته بضوابط زمانية ومكانية محددة.

وسط تلك الأجواء المتوجسة في نهاية عام 2011 وخلال عام 2012 غادر عدد من الفرق المشهورات جماهيرياً قبيل الثورة إلى خارج البلاد، وبخاصة فرق مثل الأخوة أبو شعر، وفرقة نور الهدى بقيادة فايز الحلو، التي ابتعدت عن توتر الأوضاع الأمنية والسياسية في دمشق، الأمر الذي أدى إلى كساد في سوق العرض والطلب كما وضعنا، ومن جهة ثانية استغل هؤلاء انتعاش سوق الإنشاد في مصر الخارجة حديثاً من انتصار ثورة كانون الثاني/يناير، والمنتعشة ثقافياً وشعبيًا.

أما نور الدين خورشيد فقد آثر البقاء في دمشق بخلاف الفرق الأخريات، وبخاصة أنه يمارس إلى جانب الإنشاد إدارة معهد العلوم الشرعية، والإمامة في مسجد عبد الرحمن الصديق في حي شارع بغداد - كما ذكرنا - وهو جزء أصيل من المؤسسة الإسلامية الدمشقية.

وبالعلاقة مع الثورة السورية، فلم يُشهد للمنشد الدمشقي أي تصريح أو فعل يوحي بانحيازه إلى الثورة الحاصلة في البلاد وعلى وجه الخصوص في الأحياء التي تضم عددًا كبيراً من جمهوره التي أحيّا فيها كثيراً من الحفلات الشهيرة من مثل حيّ القابون، وبرزة، وعموم أحياء غوطة دمشق الشرقية قاضياً ساعات طويلة في دعوة الناس إلى قيم الإسلام المختلفة. بل بخلاف ذلك نجد خورشيد اليوم جزءاً من المنظومة الثقافية للنظام السوري في دمشق، كحال عدد آخر من المنشدين ورجال الدين الدمشقيين كما يذهب إلى ذلك الكاتب ناصر زين من الغوطة الشرقية، في ما يبدو شعوراً بالغبين من منشدي العاصمة ورجال دينها.

«ومع ابتداء الثورة ضد كل استبداد عرفته سورية، سياسياً واقتصادياً ودينيًا واجتماعيًا، وإنشاء قناة "نور الشام" الدينية أصبحنا نرى وجوهاً جديدة من منشدي السلطان أو الذين يرفضون فكرة التغيير مطلقاً (مثل خورشيد والعقلة والحلاق ورامي وعبد المولى والعقاد وسواهم)، وذلك من الطلاقة اللسانية عندما يسألهم مذيغ ما عن الأوضاع أو (الأزمة) والفصاحة التي يمتلكونها في إخبارنا عن المؤامرة الكونية التي يتعرض لها الوطن وقائد الوطن»⁽⁴⁹⁾.

يمثل نور الدين خورشيد في المشهد الاجتماعي الدمشقي حالة متواترة بكثافة في أوساط رجال الدين المسلمين من جهة كونه ابن رجل دين مشهور وذا تأثير اجتماعي-ديني ممؤسس بمعهد العلوم الشرعية بدمشق الشهير شعبياً باسم معهد أبي النور، وليست حالة خورشيد مرتبطة بموضوع فن الإنشاد وتوارثه أجيالاً في عائلة واحدة فحسب - كما نرى في حالات كثيرة - بقدر ما هو تأثير رمزي لشهرة الأب الشيخ (وليس المنشد) وهالته الاجتماعية والدينية الحاضرة حتى بعد وفاته في

⁽⁴⁹⁾ ناصر زين، «الفن الإسلامي (الإنشاد) والثورة»، موقع زمان الوصل، 2014-06-05.

معظم المقابلات التي ينجزها خورشيد الابن في مرحلة النضج حاليًا، وبدرجة أهم في المراحل المبكرة لنشاط الابن حيث تعطي منزلة الأب الدينية شرعية دينية لنشاط الابن الفني في سوق العرض والطلب.

وفي هذا السياق التوارثي يمثل موقف خورشيد المحاييد من الثورة السورية، والأقرب إلى معسكر النظام، حالة منسجمة مع حال المرجعيات الدينية الدمشقية الشهيرة معظمها في المستوى الشعبي من أمثال الشيخ رجب ديب، شيخ الطريقة النقشبندية في بلاد الشام، وصاحب التأثير الواسع في فئات واسعة من الجمهور الدمشقي، إذ تبنى رجب حال التزام الصمت ما أمكن حيال ما يجري في البلاد، والقيام بنشاط له طابع رمزي من جهة التوجه السياسي مثل تعزيتة بقتلى من حزب الله اللبناني⁽⁵⁰⁾، أو إنشاد خورشيد في حفل ضمّ وفدًا دينيًا روسيًا في أحد مساجد مدينة طرطوس السورية⁽⁵¹⁾ وهي المواقف التي لا تسمح بإسباغ صفة الحياء السياسي على فرقة نور الهدى ممثلة بخورشيد، أو على بعض ممثلي المؤسسة الدينية الدمشقية مثل الراحل رجب ديب.

ولا بد من التنبيه هنا في حالة خورشيد، كما في حالة المنشدين الآخرين، أن تقويم الموقف السياسي للمنشد من الثورة السورية يهمننا بسبب الدور الاجتماعي الذي يتبناه خورشيد والمنشدون الآخرون، بما هم فاعلون مؤثرون في ثقافة المجتمع عبر منتجهم الفني-الثقافي، ولا يهمننا هذا الموقف السياسي بكونه حالة معزولة لفرد من السلطة أو الوضع السياسي في بلده، بل بما هو فاعل اجتماعي بحسب تعريفه لنفسه كما ذكرنا، الأمر الذي سيساعدنا بعد دراسة مواقف المنشدين الآخرين في تحقيق استنتاج عام عن الدور الاجتماعي-السياسي لمنشدي المدائح النبوية.

وقبل الانتقال إلى النموذج الثاني، نتوقف عند ملاحظة أخيرة يثيرها مثال خورشيد في السياق السوري، وهي حال توارث السلطة الدينية من الأب إلى الابن كما رأينا، ويصعب عزلها عن المعنى السياسي للتوريث في السياق السوري الذي شهدناه في رأس السلطة السياسية، كما في النظام الداخلي لرابطة المنشدين، أي إنه من الممكن القول إن تعزيز التوارث في السلطة الدينية الدمشقية يكتسب شرعية ما من التوارث السياسي للسلطة التي تطمئن إلى مثل هذه الآليات من انتقال السلطة في أوساط النخب الدينية الدمشقية، إذ إن هذه الآلية تضمن بقاء أي نوع من التغيير في حدوده الدنيا، لذلك لم نجد صوت خورشيد يشدّ عن تلك القاعدة بالعلاقة مع متغير الثورة السورية.

⁽⁵⁰⁾ الشيخ رجب ديب يعزّي حزب الله بشهداء القنيطرة، موقع قناة المنار، 2015-02-02.

<http://archive.almanar.com.lb/article.php?id=1103056>

⁽⁵¹⁾ حضور وزير الأوقاف والوفد الروسي حفل المولد النبوي، موقع وزارة الأوقاف في الجمهورية العربية السورية، 2017-01-02.

<https://goo.gl/e6ABVC>

2- فرقة أيوب الأنصاري (الأخوة أبو شعر)

تتكوّن فرقة (الأخوة أبو شعر) من ستة أخوة هم ماجد (1966) ومحمد خير (1968) وزيّاد (1970) وبهاء الدين (1972) وأنس (1982) وعبد الرحمن (1984) وهم جميعاً أولاد الشيخ موفق بن أحمد إسماعيل أبو شعر الحسيني الرفاعي المنتمي بنسبه إلى آل بيت الرسول محمد، إذ كان الأب أيام شبابه منشداً لبعض رجال الدين الإسلامي في دمشق. وبسبب انتسابهم إلى الرسول محمد فقد اتخذت الفرقة نعله شعاراً رسمياً لها إشارة إلى ارتباطهم به⁽⁵²⁾.

تأسست الفرقة في بداية عام 1983 تحت تسمية أيوب الأنصاري نسبة إلى مسجد في حيّ الزاهرة في دمشق كان يحمل اسم الصحابي الشهير، وتلقّى أعضاء الفرقة تدريبهم الأساس على يد والدهم الشيخ موفق الذي يعدّه الإخوة المرجع الفكري والفني الأساس في عملها.

«ليس للإخوة أبو شعر مرجعية فكرية نركز عليها في إنشادنا، ولكن لكل إنسان مشرب ومسلك، والمنشد يجب أن يكون مسلكه ومشربه من شيخه. شيخنا هو موفق أحمد أبو شعر الحسيني الرفاعي، الذي نستمد منه علمنا، وموردنا الروحي هو محبة الرسول»⁽⁵³⁾.

لم يتلقّ الإخوة تعليماً موسيقياً احترافياً بل اعتمد عملهم على (السماعي) من دون معرفة قراءة النوتة الموسيقية، أو عزف أحد الآلات فالموسيقى «سبحان الله مهمة، لكن الأهم هو القلب»⁽⁵⁴⁾ بحسب عبد الرحمن أبو شعر، المتحدّث باسم الفرقة، أمّا بالنسبة إلى أسماء المنشدين الذين تأثرت بهم الفرقة في عملها، فتحضر أسماء صبري مدلل، وتوفيق الحلبي، ومحمود سرور من سورية، وعلي محمود، وطه الخشني، والسيد نقشبندي من مصر⁽⁵⁵⁾.

على الرغم من بدئهم العمل منذ ثمانينيات القرن الماضي، إلّا أنّ الحضور الحقيقي لفرقة أيوب الأنصاري بدأ بالانتشار في سوق الإنشاد الدمشقي منذ عام 2000، وذلك تدريجاً حتّى الوصول إلى ذروة شهرتهم في سورية ما قبل الثورة عام 2008 وما بعدها، إذ بدأت الفرقة الحضور في التلفزيون السوري الرسمي في شهر رمضان، وإحياء مهرجانات فنية الطابع في أرجاء مختلفة من سورية، واشتهر في المستوى الشعبي في ذلك الوقت أنّ حجز الفرقة لإحياء مناسبة خاصة كان يتطلّب حجزاً مسبقاً قبل أشهر في بعض الحالات، وذلك مقابل أجر مادي بات يفوق أجور فرق الإنشاد الأخرى في دمشق.

⁽⁵²⁾ «الإخوة أبو شعر»، موقع ساقية الصاوي.

<http://culturewheel.com/ar/event/2017-03-10/2201>

⁽⁵³⁾ محمد شعبان، «فرق سورية ملكت قلوب المصريين»، موقع رصيف22، 2017-01-18.

<https://goo.gl/xxp63M>

⁽⁵⁴⁾ عبد الرحمن أبو شعر، مقابلة مع قناة اقرأ الفضائية. 2013-08-19.

<https://www.youtube.com/watch?v=S-d5LpHDamE>

⁽⁵⁵⁾ عبد الرحمن أبو شعر، مقابلة مع قناة اقرأ الفضائية.

أ- الشكل الفني

على الرغم من اعتزازهم الدائم بمكوناتهم الدمشقية، إلا أن (الإخوة أبو شعر) لا يلتزمون في أناشيدهم بالتراث الدمشقي مكوناً وحيداً وأساساً في برامج حفلاتهم، بل ينجز الإخوة مزيجاً مثيراً للاهتمام من تراث الإنشاد المصري، والخليجي، والمغربي، وبطبيعة الحال الإنشاد السوري بتنوعاته المختلفة، وقد حققوا شهرتهم الرئيسة مع أناشيد كتبوا ألحانها وكلماتها بأنفسهم، مثل نشيد (يا أمّ الحسن يا حنينة) ذائع الصيت، الذي يحظى بمشاهدات تبلغ مئات الآلاف في موقع يوتيوب.

وهنا لا بدّ من الفصل بين مرحلتين مهنتين في تاريخ الفرقة. الأولى هي المرحلة الدمشقية، أي حين كانت الفرقة تقدّم حفلاتها في مدينة دمشق، وريفها، وبدرجة أقل في مدن سورية وعربية أخرى، ومن ثمّ المرحلة المصرية بعد عام 2012، التي بنت الفرقة فيها شهرتها العربية.

بالنسبة إلى المرحلة الدمشقية، طغى التلوين في المصادر الفنية على عمل الفرقة التي كانت قد فتحت عهد حفلات الإنشاد الضخمة، وذلك بغية جذب أكبر قدر ممكن من الجمهور، من دون الالتكاء على مرجعية فنية واضحة، فكان أن نوّعت الفرقة بين ألوان الإنشاد، ولا سيّما الخليجية منها، كونها تعتمد الإيقاع السريع الذي كان يجتذب الآلاف لحضور حفلات الفرقة في مناسبات مختلفة⁽⁵⁶⁾.

أمّا في المرحلة المصرية، فاستمرّت الفرقة بالاعتماد على التنوع عامل منافسة مع فرق الإنشاد المصرية التقليدية، لكنّها وفي الوقت ذاته، اعتمدت على تطوير جعبتها من أساليب الإنشاد المصري الذي يستقطب الجمهور المحلي بالأحوال كلها الأمر الذي وصل بالفرقة إلى التعاقد مع كتاب وملحنين مصريين لإنجاز أناشيد حصريّة للفرقة، كما يؤكّد أحمد أبو شعر.

«نقدم اللون السهل الممتنع الذي يألفه الأطفال والشباب والكبار في السن، ويألفه كذلك الدراويش والعلماء والفقراء وعلية القوم (..) ونحن لم نؤدّ لكبار المنشدين المصريين فقط، إنما أيضاً تعاقدنا مع كتاب من مصر يكتبون لنا أناشيد مثل بهاء الدين محمد، الذي كتب لفرقتنا عدة أناشيد ولحنها محمد النادي»⁽⁵⁷⁾.

ومن ثمّ فإنّ الشكل الفني الذي يقدمه الإخوة أبو شعر، ليس بالضرورة مستمداً من فلسفة خاصّة بعمل الفرقة، بل هو مصمّم بحيث يلائم أكبر قدر ممكن من الجمهور الذي قد يتغير وفقاً للأوضاع المختلفة، كحالة الانتقال من دمشق إلى القاهرة، وربما يتغيّر لاحقاً في حال العودة مرة أخرى إلى دمشق، أو الانتقال إلى مكان آخر.

⁽⁵⁶⁾ «ضرب وإغماء خلال حفل للأخوة أبو شعر بحلب»، موقع دي برس، 2010-05-03.

<http://www.dp-news.com/pages/detail.aspx?articleid=36301>

⁽⁵⁷⁾ عبد الرحمن أبو شعر، مقابلة في قناة اقرأ الفضائية.

ظاهرة المذائح النبوية في مدينة دمشق
(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

ب- الدور الاجتماعي

على غرار نور الدين خورشيد، يرى الإخوة أبو شعر في الإنشاد رسالة اجتماعية ودينية، تبدأ من الدعوة إلى الله، و"لا تترك ثغرة في المجتمع إلا وتتدخل بها"⁽⁵⁸⁾ فأفراد الفرقة لا يقدمون أنفسهم فنانين تقتصر مهمتهم على الإمتاع، بل مصلحين اجتماعيين ومرشدين لعموم الناس في المجتمع الذي يوحى خطابهم دائماً بكونه مجتمعاً مسلماً مؤمناً له قيم متفق عليها، وما على الفرقة إلا التذكير بها. الأمر الذي يذهب بالمتحدث باسم الفرقة عبد الرحمن أبو شعر بالتبشير بأن فنّ الإنشاد لم يبتوأ بعد الدور الاجتماعي الكافي، وأنّ المستقبل كفيل بتحقيق مثل هذا الدور للإنشاد.

«الإنشاد هو الرائد اليوم في العالم، لا يصحّ إلا الصحيح فالإنشاد له دور كبير في إصلاح هذا المجتمع، رأينا دوره في الماضي، وسنراه في الأيام القادمة إن شاء الله»⁽⁵⁹⁾.

ولكنّ البعد الاجتماعي لعمل الفرقة لا يقتصر على تعريف الفرقة لهذا الدور فحسب، وخطابها تجاهه، بل تؤدي آليات إنتاج ثقافي وفني دوراً أكبر من حجم الفرقة وقدرتها على التأثير تأثيراً منفرداً، الأمر الذي يؤدي إلى منح مثل هذه الفرقة أدواراً اجتماعية وأيديولوجية مختلفة، فعلى سبيل المثال شهدت مدينة حمص وسط سورية «مهرجان المذائح النبوية، والأناشيد الدينية الأولى» بتنظيم من وزارة الأوقاف، وحضور عدد كبير من الفرق السورية، وفي مقدمتها فرقة نور الدين خورشيد، وفرقة الإخوة أبو شعر. وفرق أخرى من العراق ولبنان⁽⁶⁰⁾.

وهنا لا بدّ من ملاحظة أنّ المهرجان الذي نظّم في خريف عام 2008 كان الأول من نوعه في مدينة حمص، وبحضور أساس لفرق إنشاد دمشقية كانت في ذلك الوقت ذات شعبية كبيرة في مناطق سورية مختلفة، وبدعم من وزارة الأوقاف، الأمر الذي يعطي مؤشراً إلى انسجام الدعم والتشجيع الحكوميين للظاهرة، والإقبال الجماهيري عليها، وغياب أيّ تعارض في السياسة الثقافية لوزارة الأوقاف (المعنية بالشؤون الدينية للديانتين الإسلامية والمسيحية) مع محتوى الأناشيد المقدمة، وأثرها الاجتماعي، الأمر الذي ينبغي التنبيه إليه، على الرغم من أنّه لا يثير كثيراً من التساؤلات حول عمل وزارة الأوقاف، كونها معنية بتشجيع المظاهر الدينية، وضبطها بأحسن الأحوال، ولكن ليس التقليل منها.

عودة إلى الدور الاجتماعي للفرقة، نرى ارتباط ذلك الدور بسياقات أكبر، من خلال تقديم الفرقة لأعمالها في مهرجانات محلية الطابع، وبدعم من جهات حكومية مختلفة، مثل وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل الراعية لمهرجان (شمس الغد) على مدرّج قلعة حلب عام 2008، ومهرجان (سقا عروس الشام) برعاية محافظة ريف دمشق، وغرفة

⁽⁵⁸⁾ عبد الرحمن أبو شعر، مقابلة في فناء اقرأ الفضائية.

⁽⁵⁹⁾ عبد الرحمن أبو شعر، مقابلة في فناء اقرأ الفضائية.

⁽⁶⁰⁾ محمّد الخضر، «احتفاء بمهرجان المذائح النبوية بـحمص»، موقع الجزيرة نت، 2008-09-19.

تجارتها في العام ذاته، ومهرجانات أخربات موجّهة بالدرجة الأولى للحضور السوري المحلي قبل السائح الأجنبي، في ما يبدو أنّه صيغة تقرب من تلك الجهات الرسميّة تجاه الجمهور المحلي من خلال عرض (ما يطلبه الجمهور) الذي لم يكن سرّاً إعجابه بفرقة الإخوة أبي شعر، الأمر الذي وصل به حدّ التدافع في أحد حفلاتها - كما ذكرنا أعلاه- التي انجذب إليها الجمهور في البيئات الشعبيّة بدرجة أكبر من تقديم أمسية للموسيقا الكلاسيكية على سبيل المثال.

إضافة إلى ما سبق، تقدّم حالة (الإخوة أبو شعر) بوصفها فريق عمل حالة اجتماعيّة مرغوبة من المجتمع المحافظ، فهم ستة إخوة ذكور، اجتمعوا معاً على العمل في مهنة (نبيلة) بحسب المجتمع المسلم، وهم بارّون بالدهم الذين يذكرونه في كلّ مناسبة ممكنة، لذلك تشكّل حالة الفرقة أيضاً عامل جذب للمجتمع من جهة تركيبتها العائلية الطابع، وليس بسبب محتوى عملها الفنّي فحسب.

ج- الثورة السوريّة

على الرغم من كونها فرقة إنشاد ديني، إلّا أنّ فرقة أبي أيوب الأنصاري كانت أنجزت أغنية قبل الثورة السوريّة بعنوان (سورية الله حاميتها) تمتدح فيها بشار الأسد بالاسم، وتنجز مجموعة من أدبيّات المديح العام لسورية، وجمالها، وأمنها. إذ تسببت هذه الأغنية بأزمة في موقع يوتيوب حين رُفع الفيديو في عام 2012 بعنوان «قائمة العار: الأخوة أبو شعر يغنون لبشار على جثث الشهداء»⁽⁶¹⁾ الأمر الذي دعا أنصار الفرقة إلى الدفاع عنها، وتوضيح قدم الأغنية، وتاريخ إنجازها قبل الثورة السوريّة.

ما يهمّنا في هذه الأغنية أنّها تجاوزت غرض الإنشاد الديني البحث، واتّجهت إلى إنشاء أغنية وطنيّة الطابع مع تخصيص مديح ذاتي لشخص الرئيس في وقتها، لكنّ الأمر ليس ببعيد جداً عن توجّه الفرقة، إذ نجد من أعمالها أغنية مديح للشيخ الدمشقي رجب ديب بعنوان (سيدي رجب)⁽⁶²⁾ تشدد على (مناقب) الرجل الدينيّة والخطائيّة والشخصيّة، وهنا نلاحظ اختلافاً في توجّه الفرقة عن توجّه خورشيد مثلاً، الذي لا نشهد له انحيازاً في مستوى المنتج الفنّي ذاته عن خطّ المدائح النبويّة، وإن كان يصوغ موقفه السياسيّة، سواءً قبل الثورة أم بعدها بطريقة أكثر رمزيّة كما وضّحنا، في حين صاغ الإخوة خطابهم المدحي لسلطات سياسيّة أو اجتماعيّة بعينها بشكل فنّي مغنّي.

(61) قائمة العار: أبو الشعر يغنون لبشار على جثث الشهداء، 2012-01-02.

<https://www.youtube.com/watch?v=cyuVnPtpCw>

(62) سيدي رجب، 2013-05-30.

<https://www.youtube.com/watch?v=npR7Wk7Q-sA>

ظاهرة المداخل النبوية في مدينة دمشق
(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

هذا بالنسبة إلى ما قبل الثورة، أمّا بالنسبة إلى ما بعدها، فتتعدّد الأمور أكثر من ناحية رصد موقف سياسي معيّن تجاه الثورة، ولكن المؤكّد أنّ الفرقة غادرت دمشق إلى القاهرة في عام 2012، ولم يشهد لها تصريحات أو مواقف سياسية واضحة باستثناء حضور لافت خلال حفل في (جمعية الحصري) المصرية في عام 2013 وضع خلاله أعضاء الفرقة علم الثورة السورية على أكتافهم طوال الحفل⁽⁶³⁾، الأمر الذي عدّه جمهور الفرقة انحيازًا واضحًا من الفرقة إلى الثورة السورية. وفي السياق ذاته عدّ كثير من جمهور الفرقة المناصرين للثورة السورية أنشودة (ارفع إيد يلاً)⁽⁶⁴⁾ التي كانت الفرقة قد غنّتها لفلسطين قبل الثورة السورية هي أغنية منتجة من الفرقة خصيصًا للثورة، الأمر الذي أدّى إلى تأكيد الرأي القائل بانتماء الفرقة إلى الثورة السورية انحيازًا واضحًا وصريحًا، لكنّ الأمر المثير للاهتمام بخصوص رصد موقف الإخوة أبو شعر وغيرهم من فرق الإنشاد الدمشقي من الثورة السورية، حتّى تلك التي غادرت البلاد، هو صعوبة فهم موقفهم ممّا يجري في سورية، وخضوع تلك المواقف لتصرفات رمزيّة كما رأينا في حالة خورشيد، يبدو أنّها تُنجز بتلك الطريقة ليتمكن التملّص منها في المستقبل الذي لا يدري هؤلاء إلى أيّ كفّة سيميل.

ما يعزّز هذا التصدّر لدينا هو تلك العلاقة النفعيّة بين هذه الفرقة والبيئات النائرة في دمشق وريفها، إذ كان الجمهور الكثيف لهذه الفرق الذي كان يموّل حفلاتها بكثير من الأموال، و ينتظرها بكامل الشوق، قبل أن تحدث الثورة، ويرحل هؤلاء المغنون بحثًا عن جمهور آخر كما في حالة أبو شعر، ويبقى جمهورهم الأصلي وحيدًا مع مغنّين ومنشدين جدد أنتجتهم الأوضاع الجديدة مثل منشدي الثورة المعروفين في الأحياء والمدن السوريّة. ولتبقى العلاقة النفعيّة من طرف المنشدين هي سيّد الموقف مع جمهورهم.

3- فايز الحلو

ولد فايز سودان الذي عُرف لاحقًا باسم فايز الحلو فنيًا في عام 1980 في حيّ الميدان الدمشقي. ابتداءً الغناء بعمر مبكّر (12 سنة) وسط معارضة من أسرته المحافظة، وتلقّى كنور الدين خورشيد تعليمًا موسيقيًا على يد عازف العود، والمدرّس عدنان أيلوش، من دون أن يتلقّى تعليمًا موسيقيًا رسميًا.

تغيّب المعلومات الرسمية عن بدايات الحلو الغنائيّة لكن يظهر من عدد من الفيديوهات المرفوعة على موقع يوتيوب مشاركة الحلو في أغنيتين على الأقل أنتجتا خصيصًا له مع فيديو كليب، الأولى بعنوان (شوقت الشمس تغيّب)، والثانية

⁽⁶³⁾ نبع الحصري حفل الأخوة أبو شعر، 2013-01-13.

<https://www.youtube.com/watch?v=0LUzhFIHu5A>

⁽⁶⁴⁾ ارفع إيد يلاً. 2010-09-06.

https://www.youtube.com/watch?v=B_u942YffXI

بعنوان (حلو)، ويظهر في فيديو آخر في مسابقة بقناة (سترايك) اللبنانية مؤدياً أغنية للمغني العراقي كاظم الساهر الذي اشتهر الحلو بتقليد خامة صوته ⁽⁶⁵⁾.

وبحسب فيديو وثائقي أعدّ بمناسبة زفاف الحلو ⁽⁶⁶⁾، فإنّ الرجل قد قرّر التوبة في عام 2007، واعتزال الغناء الديني، والتفرّغ للأناشيد الدينية، إذ أنتج أول أناشيده (تائب تجري دموعي ندمًا) الذي مثل الرصيد المعنوي لدخول فايز في سوق الإنشاد الديني في دمشق، وسنعود إلى هذه النقطة لاحقاً. أسس الحلو في ذلك الوقت فرقة (نور الهدى) الذي لا يشتهر من أعضائها سوى الحلو نفسه، لكنّ الفرقة كانت قد حقّقت شهرة متصاعدة منذ عام 2007 وحتى الوقت الحالي، مروراً بمراحل مختلفة.

كما الأمر بالنسبة إلى بداياته تغيب التصريحات الصحافيّة عن عمل الحلو خلال مرحلة ذروتها أو حتى في الوقت الحالي. فيبدو أن الرجل وفرقته، على الرغم من الشهرة الكبيرة التي حقّقوها المستمرة حتى اللحظة، إلّا أنّه كان بعيداً عن الحضور الشخصي في وسائل الإعلام.

أ- الشكل الفني

إضافة إلى الأناشيد التي تؤلف موضوعة التوبة عماداً لها، اعتمد الحلو على الموال العراقي قالباً غنائياً أكسبه تميزاً وسط الجمهور، وذلك بسبب قرب خامة صوته من خامة العراقي (كاظم الساهر) الأمر الذي استغلّه الحلو (وما يزال) من خلال تأدية أغنيات للساهر قبل التوبة أو تقديم أناشيد بكلمات دينيّة الطابع على ألحان أغان شهيرة للساهر مثل (عرس وحب) ⁽⁶⁷⁾ على لحن (عيد وحب) ⁽⁶⁸⁾ التي عدّلت كلماتها لتخلو من الطابع الديني، الذي قد يوقعها في المحذور الديني.

واعتمد الحلو تلك الآليّة، أي استخدام لحن أغنية دنيوية رائجة وتبديل كلماتها كثيراً خلال مسيرته، الأمر الذي حقّق له ذلك الانتشار الواسع في زمن قصير، وهو في هذه النقطة يختلف اختلافاً جذرياً عن نور الدين خورشيد الذي يأخذ موقفاً صارماً من هذه النقطة، وجزئياً من الإخوة أبو شعر الذين يمارسون هذا التحوير باقتصاد مدروس، فالحلو لم

⁽⁶⁵⁾ فايز الحلو ومقطع من أغنية اختاري، 2001-4-7.

https://www.youtube.com/watch?v=gTO_ngePGy4

⁽⁶⁶⁾ قصّة توبة المنشد فايز الحلو، 2017-02-28.

<https://www.youtube.com/watch?v=b2wZ4Bu2tUA>

⁽⁶⁷⁾ فايز الحلو، عرس وحب، 2016-08-15.

<https://www.youtube.com/watch?v=Z8U1ZoPSAkc>

⁽⁶⁸⁾ كاظم الساهر، عيد وحب، 2017-06-24.

https://www.youtube.com/watch?v=Zn_SnNuUg0o

ظاهرة المذائح النبوية في مدينة دمشق
(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

يكن يقدم اعتزازاً كبيراً بمكوناته الدمشقية من ناحية التكوين الفني، بل كان يستخدم أصله الدمشقي باباً للمفاخرة في المستوى الاجتماعي فحسب، لا الفني، وبخاصة خلال عمله في مصر، الذي لا نرصد فيه تحولاً كبيراً في خطه الفني (باستثناء العودة عن التوبة) كما في حالة (الإخوة أبو شعر) الذين حققوا تغييراً كبيراً في المرحلة المصرية كما رأينا.

بناءً على ذلك كانت فرقة نور الهدى ممثلة بالحلو نموذجاً جيداً في المستوى الشعبي لمن يريد إقامة حفل زفاف، أو أي مناسبة سعيدة أخرى، ويرغب بتقديم إيقاعات وأغان مبتهجة تدعو الجمهور إلى الرقص والابتهاج، وفي الوقت ذاته، من دون الوقوع في المحذور الديني، لذلك نرصد بصورة لافتة إقبال الجمهور على الرقص والابتهاج الجسدي في حفلات الحلو المختلفة، حين يسمح السياق بذلك، أي حين لا تكون الحفلة في مسجد أو مركز ثقافي على سبيل المثال.

ومن ثمّ يمثّل الحلو انحيازاً صادقاً إلى ثقافة (ما يطلبه الجمهور) من دون تكلف وتغليف لعمله الفني بكثير من الشرح، أو حتى الادّعاء، وينجز النموذجين السابقين، الأمر الذي يبدو واضحاً في خجل الرجل، وعدم طلاقته أو أي أحد آخر من فرقته في الحديث مع وسائل الإعلام، بعكس نور الدين خورشيد القادم أصلاً من عالم الخطابة الدينية، وعبد الرحمن أبو شعر المتحدث الرسمي باسم إخوته.

ب- الدور الاجتماعي

يختلف الحلو عن النموذجين السابقين بأنه ليس ابن أحد المرجعيات الدينية أو الإنشادية في دمشق، بل بخلاف ذلك كان الشاب قد أنجز في سنواته المبكرات ماضياً (مخرجاً) من ناحية الاستقامة الدينية الإسلامية، فالحلو كان قد غنى سنوات أغان دينية غير دينية عدة، وحتى صور عدداً من الفيديو كليبات الأمر الذي يحرمه من الاستثمار في رأس المال الخاص بالاستقامة الدينية أو الانتساب إلى عائلة رجال دين دمشقية معروفة.

ولكنّ الحلو تمكّن من تحويل (نقطة الضعف) الخاصّة بماضيه في الغناء الديني إلى (نقطة قوّة) من خلال الاستثمار في صورة المنشد التائب، الذي أنجز أنشودته الشهيرة (تائب تجرب دموعي ندماً)⁽⁶⁹⁾ التي مثّلت مدخلاً قوياً له، وحققت له شهرة كبيرة في سوق الإنشاد خلال سنوات قصيرات جداً مقارنة بالفرقة الأخرى التي كانت قد بدأت قبله بعشرات السنوات، ولكن يبدو أنّ توبة الحلو وانتقاده لماضيه الديني إضافة إلى خفة الشكل الفني الذي يقدمه وقربه من ذوق عامة الناس، بسبب قربه من الموسيقى الدنيوية بطبيعة الحال. ذلك كله تمفصل مع حاجة السوق الدمشقي إلى مثل

(69) تائب فايز الحلو، 2013-07-04.

ذلك الشاب، الذي وإن لم يكن صاحب نسب عريق يتباهى به، إلا أنه استثمر نفسه مبتعداً بها عن (الضلال) ومرشداً إياها إلى طريق (الصالح).

لكنّ المفارقة الكبيرة هي أنّ الحلو عاد مؤخراً عن توبته، وظهر (المنشد التائب) في عدد من الفيديوهات يحيي حفلات في مصر مغنياً أغنيات دنيوية، بصحبة آلات موسيقية مثل الأورغ وآلات الإيقاع المختلفة، الأمر الذي استدعى انتقاد بعض جمهوره عبر التعليقات في موقع يوتيوب.⁽⁷⁰⁾ وظهر الحلو في مقابلتين على قناة الفضائية المصرية مغنياً أغنيات لكازم الساهر، وغيرها من الأغاني الدنيوية⁽⁷¹⁾، وفي مقابلة أخرى حضر بصحبة العود مغنياً عدداً من الأغنيات الكلاسيكية العربية، لمحمد عبد الوهاب وغيره⁽⁷²⁾، موضحاً ضمناً أنه على الرغم من انعطافته الفنية إلا أنّ فنه ما زال يحمل رسالة وغاية ساميتين.

«هدف الفن هو إدخال المحبة والسرور إلى قلوب الناس وألم الناس عبر غناء شيء اجتماعي لبلدك أو للبلدان العربية، أو للأم أو الأب، أنا أحب أن يكون لفنّي هدف ما»⁽⁷³⁾.

تمثّل توبة الحلو، ثمّ عدوله عنها مؤخراً ملاحظة مهمة على سوق الإنشاد الدمشقي قبيل عام 2011، وعلى التحديد منذ توبة الحلو عام 2007، إذ كانت سوق الإنشاد تشهد ازدهاراً غير مسبوق أدّى إلى دفع أفراد مثل الحلو، وغيره إلى الانتقال من سوق الدنيوي إلى الديني في ما يبدو طمعاً بكثافة العمل في سوق الديني، مقارنة بالدنيوي، وهو الأمر الذي يفسّر الآن عودة الحلو الحذرة باتجاه الغناء الدنيوي، من دون ترك الإنشاد الديني، محاولاً ترك قدم في السوقين كليهما، الأمر الذي يبدو أنه كان أسهل في حالة الحلو كونه غير مرتبط بعلاقة نسب مع طبقة رجال الدين الدمشقيين كما رصدنا في المثاليين الآخرين.

⁽⁷⁰⁾ فايز الحلو، حفل زفاف مصطفى حنبلي. 2016-09-10.

<https://www.youtube.com/watch?v=0uffqHXmUGU>

⁽⁷¹⁾ فايز الحلو موهبة غنائية سورية. 2016-05-27.

<https://www.youtube.com/watch?v=qI49sSd-x64>

⁽⁷²⁾ فايز الحلو صوت ذهبي يحيي التراث الغنائي السوري. 2017-04-06.

<https://www.youtube.com/watch?v=qugOs8dQr8Q>

⁽⁷³⁾ فايز الحلو موهبة غنائية سورية.

ظاهرة المداخل النبوية في مدينة دمشق
(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

ج- الثورة السورية

على الرغم من اعتزاله أشكال الغناء غير الديني كله في عام 2007، إلا أنّ فايز الحلو أنجز قبل الثورة أغنية بعنوان (بشار باني سورية وراعيها)⁽⁷⁴⁾ يمتدح فيها بشار الأسد بالاسم بعدد كبير من الصفات الحميدة، ويشكر له الحالة المزدهرة التي وصلت إليها سورية، ويتمنى له التوفيق في المستقبل، وذلك برفقة توزيع موسيقي عراقي الطابع، وبصحبة آلة الأورغ، وبذلك يتميز الحلو عن النموذجين الآخرين في الدراسة، وعن الطيف الأوسع لمنشدي دمشق بإنتاجه أغنية كاملة مكرسة للأسد، بينما خصّص الإخوة أبو شعر كما رأينا مقطعاً من أغنية كانت منجزة للوطن السوري بالعموم، بينما لم ينجز خورشيد أيّ أغنية لأي شخص.

أما في عقب انطلاق الثورة السورية حتّى عام 2012، لم يعرف لفايز الحلو أيّ موقف سياسي، سوى انخفاض وتيرة الحفلات التي تقدّمها الفرقة كحال الفرق الأخريات في دمشق كما ذكرنا. أمّا في عام 2012 انتقل الحلو إلى العاصمة المصريّة القاهرة أسوة بفرق إنشادية أخريات، منها (الأخوة أبو شعر)، وهناك بات مرحلة جديدة من سيرته المهنيّة، ولكن من دون أي تصريح واضح أو موقف سياسي بعينه من الحوادث الجارية في سورية، باستثناء ظهور واحد عدّه متابعو الحلو انحيازاً منه للثورة السوريّة، وهو ظهوره في فيديو يغني أغنية (شام يا مسك العرب)⁽⁷⁵⁾ مع الفنّان الراحل (عامر السبيعي) الذي عرف عنه مواقفه المعارضة الواضحة للنظام السوري⁽⁷⁶⁾.

لكن يجب التنبيه هنا إلى أنّ الحلو متزوّج من ابنة السبيعي، ومن ثمّ فعامل القرى -ربّما- كان سبباً في ظهور الحلو في الأغنية التي صوّرت نسختها الأولى في جلسة عائليّة منزليّة، ثمّ غناها الحلو وسجلها تسجيلًا احترافيًا، مع توزيع موسيقي بوصفها جزءاً من انعطافه عن الإنشاد الديني، نحو الغناء الدنيوي، بصحبة المعازف الموسيقيّة، ذلك مع العلم أنّ الأغنية المذكورة لا تضمّ أيّ محتوى سياسي، معارضاً أو مؤيداً للنظام السوري، ولكنّها تتغنّى بمآثر دمشق، وجمالها فحسب.

وعبر ذلك الحيداء السليبي سياسيًا ينسجم الحلو مع مواقف المنشدين الدمشقيين جلهم، وبخاصة المشمولين منهم في الدراسة، الذين لم يسجّل لمعظمهم مواقف سياسيّة واضحة، على الرغم من أنّ جمهورهم يحاول تصنيفهم مع الثورة السورية أو ضدها من خلال تحليل أبعاد تصرفات رمزيّة معيّنة، أو ظهور اجتماعي معيّن من الممكن تفسيره سياسيًا على النحو الذي ينتغيه الجمهور، لكن الواضح أنّ المنشدين ذاتهم كانوا حريصين أشدّ الحرص على الحيداء السياسي المتكلّف

(74) بشار باني سورية وراعيها فايز الحلو، 15-03-2012.

<https://www.youtube.com/watch?v=HBbeiGwBEfo>

(75) عامر السبيعي وفايز الحلو، شام يا مسك العرب، 27-07-2013.

<https://www.youtube.com/watch?v=BKu2n7jBAwE>

(76) وفاة الفنّان عامر سبيعي في مصر، جريدة الشرق الأوسط، 21-01-2015.

<https://goo.gl/RZA6qs>

الذي أنجزوه، ويستغرب في حالة الحل أكثر من المنشدين الباقين، كونه غامر برأس ماله الفني، وهو جمهوره المحافظ، من خلال انعطافته الفنية. ولكن على الرغم من ذلك، لم يخاطر الرجل بجمهوره أو أمانه الشخصي، بناءً على موقف سياسي معين في صف الثورة أو ضدها.

استنتاجات الدراسة

قبل وضع الاستنتاجات العامة التي وصل إليها البحث يجب التنبيه إلى أنّ المنهجية التي اتبناها في التحليل الكيفي للنماذج المختارة هي مفيدة في فهم توجهات فرق المدائح النبوية، ومنجزها الفني، وفلسفة عملها، ومآلاتها، لكنّها غير كافية لفهم المزاج الاجتماعي والفني الكامل لعموم الجمهور الدمشقي الذي ازدهرت في أوساطه هذه الظاهرة. الأمر الذي قد يحتاج إلى إنجاز مقابلات ميدانية مع شرائح من هذا الجمهور لرصد ميوله، وعلاقته بالأناشيد الدينية، وهو ما يمكن إنجازه في دراسة مكملّة لهذه.

أمّا بالنسبة إلى الوقت الراهن، فبالإمكان القول إنّ بعضًا من الملاحظات الآتية قد أظهرت نفسها بيسر في سيرورة الدراسة من خلال وضع السياق التاريخي للظاهرة مقابل حالها في السنوات القليلة الماضية، أمّا بعض الملاحظات الأخرى، فقد تكون أقرب إلى التأويل الذي يحتمل التصويب أو التخطيء في دراسة أخرى - كما نتمنى - وبانتظار مثل تلك الدراسة نستطيع الآن أن نركن إلى الملاحظات الآتية اللاتي توصّل إليها البحث:

1- إذا ما أخذنا بالحسبان ازدهار فنّ المدائح النبوية في القرن السابع الهجري بسبب الانسداد السياسي، والثقافي الذي تعرّض إليه عرب المشرق في تلك المرحلة، فيبدو أن ازدهار الظاهرة في سورية خلال السنوات القليلة ما قبل الثورة السورية كان مرتبطًا بالانسداد السياسي الذي تعرّضت إليه البلاد بعد تجديد البيعة لبشار الأسد عام 2007، وسقوط البلاد في حال من الركود السياسي العام الذي لم يكن معروفًا كيف سينتهي، إضافة إلى ذلك كان المجتمع ذاته يخضع لعملية أسلمة ثقافية بتحالف بين آليات السلطة والمؤسسة الدينية، وسط نبذ ونقد دائمين من هذه الأخيرة للتعبيرات الثقافية الأخرى (غير الدينية) كلها في المجتمع.

وسط تلك البيئة الموائمة، التي ترافقت بانتعاشة اقتصادية في مراكز المدن السورية، وبخاصة دمشق، ارتبطت بارتفاع معدلات النمو الاقتصادي نسبيًا في العشر الأخير من القرن الماضي⁽⁷⁷⁾، وسط ذلك شهدت كله فرق المدائح النبوية ازدهارًا في عملها، وكثافة في طلبها.

(77) محمد جمال باروت، العقد الأخير في تاريخ سورية ط1، (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012) ص91.

ظاهرة المذائح النبوية في مدينة دمشق
(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

2- تخفت الظاهرة حين يحضر الإسلام بصفته قوة اجتماعية أو سياسية كما في حالة دمشق بعيد الثورة، أو المناطق الخارجة على سيطرة النظام في سورية، حيث عُدَّ الإسلام شبهة سياسية في الحالة الأولى، والإسلام السياسي هو سلطة الأمر الواقع في الحالة الثانية (جيش الإسلام في غوطة دمشق الشرقية، جبهة تحرير الشام في إدلب نموذجًا).

وبعكس ذلك، يقوى حضور الظاهرة حين يحضر الإسلام ببعده الثقافي السطحي وحده، مفرغًا من كموه السياسي، كحال مدينة دمشق في الوقت الحالي بعد رجحان موازين القوى فيها لمصلحة النظام أو حتى العاصمة المصرية القاهرة بعد استتباب الأمر لنظام السيسي فيها، فعلى الرغم من وصول هذا النظام إلى السلطة بذريعة محاربة الإسلام السياسي (الإخوان المسلمين) إلا أنَّ فرق المذائح النبوية السورية تشهد ازدهارًا غير مسبوق في عملها هناك، في ما يبدو تقاطعًا مع رغبة السلطة في حضور الإسلام بطابعه الهوياتي الثقافي فحسب، مسحوبًا من أي دسم يتعلّق بطموح التغيير السياسي.

وما يعزّز مثل هذا التصوّر هو ضعف حضور فرق المذائح النبوية في المناطق الخارجة على سيطرة النظام في سورية، وذلك على الرغم من خضوع هذه المناطق لسلطة إسلامية الطابع، لكنّ الإسلام يحضر في تلك المناطق بالمجمل بصفته قوّة سياسية حريّة في وجه العدو الذي عادة ما يحمل هويّة تسلبه الصفة الإسلامية (حتى لو كان مسلمًا من الممكن أن يكون مرتدًا، رافضيًا... إلخ) ومن ثمّ لا حاجة إلى الاحتفال بطقس المذائح النبوية كون تأكيد البعد الثقافي للمجتمع عبر مثل هذا الطقس نافلاً عن الحاجة.

بناءً على ما سبق، من الممكن الاستنتاج (بحذر) أنّ ظاهرة المذائح النبوية قد عززت هوية ثقافية إسلامية للمجتمع السوري ولكن مفرغة من الكمون التغيير للسلام، وإن احتفظت بتعريف المجتمع المسلم (الدمشقي أو ريف الدمشقي في مناطق الأغلبية المسلمة السنية) بكونه مجتمعًا مسلمًا محافظًا من ناحية الثقافة الاجتماعية، ومن ثمّ فإنّ القيم التي سادت وعُزّزت تعزيزًا منظمًا في المجتمع هي قيم الإسلام التي رُوّج لها هؤلاء المنشدون من دون كلل طوال سنوات.

ويبدو أنّ ذلك الترويج قد آتى ثماره من خلال تعزيز البعد الثقافي للإسلام (الموجود مسبقًا بطبيعة الحال) لعموم السكان في تلك المناطق، الأمر الذي تطوّر لاحقًا عند بعض فئات السكّان، ونتيجة لأحوال الثورة، وأحوال مركّبة أخرى سياسية واجتماعية، للالتحاق بركب الإسلام بوصفه قوّة سياسية وحريّة في المناطق التي شهدت احتجاجات ثمّ عدوانًا عسكريًا، بينما انفضّ نفر كبير من جمهور الظاهرة من القاطنين في مناطق النظام عن البعد السياسي للإسلام، واستمرّوا منسجمين مع البعد الثقافي للإسلام، وغير المشكل في العلاقة مع السلطة التي عاد فنّ المذائح ليزدهر في مناطقها بعد أن استعادت قوّتها.

وكما ذكرنا، نحن بحاجة إلى دراسة ميدانية لقياس مدى إضفاء هذه الفرق طابعًا دينيًا على المجتمع، ولكن في الوقت الراهن من الممكن ربط ذلك بمؤشرات عامة، من مثل ازدياد عدد المستمعين، وازدياد وتيرة الحفلات، وتوازي ذلك كله مع ظاهرة الإعلام الإسلامي، وتحكم الإسلاميين بوسائل الإعلام بعد عقود من احتكار الدولة لها، زد على ذلك تمفصل الرغبة الشعبية المعزّزة بالخطاب الإسلامي المحافظ، مع الرغبة الحكومية في التقرب إلى الجمهور

بمهرجانات سياحية الطابع كما شهدنا في مهرجان الإنشاد في حمص، وغيره. لذلك كان يبدو أن الدولة كانت تقدّم أيضاً (ما يطلبه الجمهور) من دون مبالاة بالمحذورات المرتبطات بدعم مثل هذا النوع الفني في المدى الطويل.

3- شهدت الفرق الدمشقية حضوراً كبيراً في مدن سورية أخريات مثل حلب وحمص واللاذقية وحماة، مع غياب ملاحظ للمنطقتين الشرقية (دير الزور، الرقة، الحسكة) والجنوبية (درعا)، الأمر الذي يعدّ مؤشراً على تهميش تلك المناطق من الاستراتيجيات الثقافية في سورية ما قبل الثورة، حتّى في مستوى محتوى فني بسيط ومحافظة من مثل المدائح النبوية، فإن تلك المناطق تغيب عن خريطة متلقّي هذا الفن وجمهوره، الأمر الذي قد يعزى أيضاً إلى تأصل الموروث الثقافي الديني في تلك المناطق، وحضوره أكثر في المناسبات الاجتماعية، وهو موضوع يحتاج إلى دراسة مستقلة.

4- يقدّم صنّاع المدائح النبوية المدروسون محتوىً ترفيهياً محكوماً بسوق العرض والطلب، وليس بقيم سياسية أو أيديولوجية صارمة، لذلك يتبدل الشكل الفني (وحتّى لباس أعضاء الفرقة) بتغيّر الجمهور والسياق. فرأينا في حالة نور الدين خورشيد استخدام آلة العود في الحفلات الخارجية وحظرها في الحفلات داخل سورية، وفي حالة (الإخوة أبو شعر) ثمة استخدام مكثف للألحان من أغان دارجات إذا لم تكن الحفلة دينية الطابع، وبالعكس. أمّا فايز الحلو فرأينا أنه حقّق تحوّلًا كاملاً وفقاً لمعايير السوق من مطرب دينوي إلى منشّد تائب يستثمر توبته في توسيع رقعة الجمهور، ثمّ إلى مطرب دينوي مرّة أخرى حين تضيق سبل الإنشاد الديني.

5- لم تغيّر الثورة السورية شيئاً تقريباً في النماذج الثلاثة المدروسة. نور خورشيد استمر بالعمل بصورة خطيّة، وكأنّ شيئاً لم يكن، والإخوة أبو شعر استفادوا من عامل الاستقرار في القاهرة لمصلحة توسيع قاعدة جمهورهم، ومدح الرسول وآل بيته وأخلاقه إلى الأبد، وفايز الحلو التزم حياداً سياسياً صارماً، ومرونة فنيّة أكبر، ذلك كله بينما كانت الثورة السورية تنتج مغنيها ومنشديها الخاصين بها من مثل عبد الباسط الساروت والفاشوش وغيرهما، وذلك من بيئات محلية لا تنتمي إلى عالم الإنشاد الديني في الحالات معظمها، وحتّى حين كان هؤلاء المنشدون قادمون بإرث إنشاديّ إسلاميّ، فقد تبوّأ خطأ جهادياً فجائعي الطابع، وليس بأيّ حال احتفاليّاً بحثاً مثل مدح الرسول والاعتزاز به كما نشهد في حالة فرق الإنشاد في دمشق.

6- يبقى استنتاج آخر بخصوص فرق المدائح النبوية وطرائق تعبيرها عن نفسها، وهي الذكورية الطاغية على الظاهرة بالمجمل. ابتداءً من أعضاء الفرق المكوّنين من الذكور فحسب، ووصولاً إلى المناسبات الاجتماعية التي تقدّم فيها هذه الفرق عملها، التي كانت تشهد في الحالة الدمشقية فصلاً حاداً بين الذكور والإناث في الفضاءات التي تقدّم فيها، وإن كان هذا الفصل منسجماً مع آلية عمل المؤسسة الدينية الإسلامية كلها، لكن لا بدّ من التنبيه إلى حضور فرق إنشاديّة نسائيّة⁽⁷⁸⁾، وإن لم تكن حاضرة في المستوى الجماهيري بمستوى حضور فرق الذكور، لكنّها كانت حاضرة.

(78) محمد سمير طحّان، «المنشدة هدّية السبيتي-حلمي إنشاء فرقة نسائية للإنشاد الديني»، الوكالة العربيّة السوريّة للأخبار، 2015-02-24.

ظاهرة المدائح النبوية في مدينة دمشق
(التعبير الفني والأثر الاجتماعي)

ولا بدّ من توضيح أن جمهور هذه الفرق الذكورية لم يكن مقتصرًا على الذكور أيضًا، بل كان جمهور هذه الفرق يشمل الجنسين على الرغم من الفصل الحاد بينهما في الفضاء العام، ليغدو الفضاء الخاص هو مساحة التلقّي الوحيد للنساء، بعيدًا عن الهيمنة الذكورية على الفضاء العام التي لا تشدّ عنها هذه الظاهرة.

خاتمة

لم يغب كثير من السوريين في العقود الأخيرة عن دائرة الاهتمام الكافي بحياتهم فحسب، بل أيضًا غابت حياتهم اليومية، وفنونهم وثقافتهم، وكثير من الأشياء التي كانت ترسم معالم تجربتهم الإنسانية عن دائرة الدراسة والنقد. يرجع ذلك الغياب إلى جملة من الأسباب تحتاج إلى كثير من الجهد لإحصائها وتفسيرها، لكنّها جميعًا كانت تصبّ في غياب الإنسان السوري عن دائرة الاهتمام، ونقد الواقع بغية تحسينه.

نرجو أن تكون هذه المحاولة خطوة بسيطة لمقاومة ذلك الغياب، ونفي وجوده، وذلك على الرغم ممّا تحمله من مغامرة تحتاج إلى دراسات داعمات أكثر اتساعًا، تقارب الظاهرة من جوانب أُخر لم نستطع تناولها هنا بسبب الحجم الكبير للمحتوى الذي أنتجته فرق المدائح النبوية، والصعوبة المنهجية في تناول هذا المحتوى في سياقه المجتمعي. أي المجتمع السوري المبعد عن النقد في الماضي، وعن سبل الحياة الكريمة في هذا الحاضر الذي نرجو أن يتغيّر بأسرع ما يمكن.

قائمة المصادر والمراجع

مراجع باللغة العربية

1. الحاج صالح. ياسين، الثقافة كسياسة: المثقفون ومسؤولياتهم الاجتماعية في زمن الغيلان، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2016).
2. الغدّامي. عبد الله، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط3، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005).
3. الشريف. صميم، الموسيقى في سورية: أعلام وتاريخ، ط1، (دمشق: منشورات الهيئة العامة للكتاب، وزارة الثقافة، 2011).
4. باروت. محمّد جمال، العقد الأخير في تاريخ سورية: جدلية الجمود والإصلاح، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).

مراجع باللغات الأجنبية

- Ayhan EROL, Understanding the Diversity of Islamic Identity in Turkey through Popular Music: The Global/Local Nexus, social compass, Vol 58, 2011.
- Fiona McLaughlin, Islam and popular music in Senegal: the emergence of a 'new tradition' Cambridge core, Africa, Vol 67, Issue 4. 1997
- Hakki Tas, Melodies of resistance: Islamist music in secular Turkey, Social Compass, Vol. 61, 2014.
- İbrahim Yenen, Islamic Popular Music in Turkey within the Context of Religion, Music and Identity, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, Cilt 5, Sayı 2, 2016.



ورشة عمل

مرکز فرهنگی و اجتماعی

المرأة الكردية

الدور والمنزلة وفقاً للمتغيرات المختلفة

إشراف مناف الحمد

المحتويات

422	أولاً: مناقشة محاور الورشة من منظور المرأة الكردية.....
424	فاتن رمضان: عن المرأة الكردية في الثورة السورية.....
427	صباح العبد الله.....
430	إيمان عبد الله.....
433	ثانياً: مناقشة محاور الورشة من منظور الرجل الكردي.....
433	باز بكاري.....
437	فاروق حجي مصطفى.....
440	أحمد قاسم.....
445	محمد محمود.....
446	استنتاجات الورشة.....

المرأة الكردية
الدور والمنزلة وفقاً للمتغيرات المختلفة

ما كان نظام الاستبداد ليستطيع مسح الحياة في سورية بأبعادها كلها، ويحيلها قفراً لولا انتهاكه المعين الثرلغنى هذه الحياة، وحيويتها وعطائها، وهو المرأة.

فسورية لم تشهد هيمنة للعقلية الذكورية مثل ما شهدته في ظل نظام الأسد الأب والابن، ولم تعرف إمعاناً في الاعتداء على دور المرأة مثل ما شهدته في هذا العهد.

وليس في الحكم مبالغة؛ لأن الأسلوب المتبع في ذلك كان سلباً للحقوق بغطاء منحها، وتغييباً للبعد الجمالي الأنثوي في الفضاءات المختلفة بقناع كشفه وإبرازه.

وما وقع على المرأة السورية عموماً وقع مضاعفاً على المرأة الكردية، التي عانت ما عانتها السوريات مضافاً إليه معاناة من مظلومية تاريخية رزح تحتها مجتمعها منذ زمن ليس بالقصير، وكرّسها نظام الأسد الأب والابن.

ولكن؛ لأن أنظمة الاستبداد أضعف من أن تقطع روافد الحياة كلّها مهما بلغت سطوتها، فإن دور المرأة الكردية في مجتمعها المحلي، وفي المجتمع الأكبر لم يغب، ونحن إذ نحاول تسليط الضوء عليه فسوف يكون لزاماً علينا فعل ذلك عبر فهم متغيرات كثيرة تتشابه في تأثيرها في هذا الدور.

من هذه المتغيرات:

أولاً: أثر خصوصية المجتمع الكردي في تفعيل دور المرأة الكردية، أو في الحد منه.

1. القيم والتقاليد التي تميز هذا المجتمع.

2. السيورة التاريخية للمجتمع الكردي، وأثرها في مساعدة المرأة في القيام بدورها أو في إعاقته.

3. النمط الاقتصادي للمجتمع الكردي، وأثره في رسم حدود الدور الذي تأخذه المرأة.

4. النسق الاجتماعي، وأثره في دور المرأة الكردية (الحضري، الريفي).

ثانيًا: أثر ممارسات الاستبداد في قمع دورها السياسي، ومشاركتها في الشأن العام (الأحزاب، ومنظمات المجتمع المدني)، وفي توليد دور رافض لهذا القمع.

ثالثًا: دور انتشار التعليم، ومحو الأمية في تفتيق وعي المجتمع والمرأة بضرورة تصديها لدورها في الحياة، وتفعيله في مجالاتها المختلفة.

رابعًا: العلاقة بين الثورة السورية ودور المرأة الكردية

1- مشاركتها في الثورة السورية، ومدى التنازع بين الانتماءين القومي الكردي، والوطني السوري في تحريضها على المشاركة.

2- أثر أوضاع التهجير القسري في تغير دورها، بعد حملها أعباء جديدة، سواء أكانت زوجًا، أم أمًا، أم ابنة.

3- أثر استلهاهم حالات التمرد الكردي في بلدان مجاورة في تكوين مخيال جمعي يوجه حركة المرأة الكردية في الثورة السورية. (قصص التضحيات، الأدب الكردي الثوري، الهزائم، الانتصارات، الرموز الثورية).

4- أثر التوزع بين الأطياف السياسية المختلفة في اصطباغ دورها في الثورة بصور مختلفة.

5- أثر علاقات المصاهرة العربية الكردية في رسم إطار لدور المرأة الكردية في الثورة (أثر قوي، أم ضعيف).

مناف الحمد

عن هيئة تحرير مجلة قلمون

المرأة الكردية
الدور والمنزلة وفقاً للمتغيرات المختلفة

أولاً: مناقشة محاور الورشة من منظور المرأة الكردية
الأستاذة دلشا يوسف⁽¹⁾

1. مشاركتها في الثورة السورية، ومدى التنازع بين الانتماءين القومي الكردي، والوطني السوري في تحريضها على المشاركة.

- كانت خصوصية الانتماءين المزدوجين القومي الكردي والوطني السوري لدى المرأة الكردية في سورية، دافعاً قوياً لمشاركتها القوية والواسعة في الثورة السورية. إلى جانب مفهوم التحرر الاجتماعي والمساواة الاجتماعية التي تناضل من أجلها المرأة الكردية منذ عقود، من أجل كسر شوكة تحالف الطغيان القبلي والعشائري المدعوم من الرجعية الدينية مع النظام البعثي، بهدف تعزيز الأخير لسلطته وهيمنته على المجتمع الكردي، وفرض هيمنة السلطة الذكورية المطلقة على المجتمع السوري بعامة والمجتمع الكردي بخاصة. هذا الروح النضالي المتجذر لدى المرأة الكردية منحها جرعة أقوى من باقي الشرائح النسائية في المناطق السورية الأخرى خلال الثورة السورية، إذ ساعدها أكثر على التثبث والمقاومة والانخراط القوي، وما تزال تناضل بالسبل كلها؛ من أجل وصولها إلى مراكز القرار لتشارك فعلياً في بناء ركائز المجتمع المستقبلي الذي كانت تخطط له.

2. أثر أحوال التهجير القسري في تغير دورها، بعد حملها أعباء جديدة، سواء أكانت زوجاً، أم أمّاً، أم ابنة.

- كان لأحوال التهجير القسري والنضال المسلح سواء ضد النظام أم ضد القوى الإرهابية من مثل الدولة الإسلامية (داعش) تأثيراته الإيجابية إلى جانب التأثيرات السلبية التي لن نتحدث عنها الآن، فما يعيننا الآن هو الجانب الإيجابي الذي يعدّ بمنزلة ثورة داخل ثورة ولكن هذه المرة داخل نواة المجتمع والمتمثل بالعائلة. فحال خروج العائلة من قوقعة المنزل التي تتوزع فيه الأدوار والحاجات الجندرية (النوع الاجتماعي) روتينياً بحسب العادات والتقاليد النمطية السائدة، تنقلب الموازين تماماً لمصلحة المرأة؛ فنظراً إلى فقد الأسرة والمجتمع الكردي لرجاله وفتيانهم بسبب انخراطهم في القوات المسلحة أو بسبب الاحتجاز أو الاختفاء أو القتل أو الهجرة أو أعمال العنف الداخلي التي أعقبت النزاعات، اضطرت النساء والفتيات الكرديات سواء في الداخل أم في الخارج إلى تحمل مزيد من المسؤوليات المتعلقة بتوفير الأمن والرفاه للأسرة من دون وجود ما يلزم من موارد أو دعم اجتماعي.

كذلك فإن الحروب والهجرات القسرية أجبرت النساء الكرديات على الاضطلاع بأدوار غير مألوفة تقتضي منهن تعزيز ما لديهنّ من مهارات للتغلب على الصعاب، واكتساب مهارات جديدة. واضطرت المرأة إلى إعالة أسرتها، وأطفالها، وكبار السن؛ لغياب الرجال في العائلة ووقع على عاتق النساء حلّ مشكلات الأسرة جميعها، وتولي مسؤولية كسب العيش

(1) شاعرة وكاتبة كردية.

من خلال العمل خارج المنزل، من مثل العمل في المتاجر، والأرض، والماشية، والعمل في الصناعة وفي غيرها من الأعمال لكسب المال.

أثبتت المرأة الكردية خلال مرحلة الثورة براعة ملحوظة، وقدرة مذهلة على مواجهة الصعاب في الأدوار التي اضطلعت بها بوصفها مقاتلة وناشطة من أجل السلام والديمقراطية والمساواة الجندرية أينما كانت، وأيضاً من خلال المهمات والمسؤوليات الملقاة على كاهلها لحماية عائلتها ومؤازرتها في حالة الأزمة، وكذلك في تأدية مهماتها اليومية بصفتها ربة منزل، ومصدر دخل للأسرة، ومسؤولة عن تقديم الرعاية لأفرادها، فضلاً عن مشاركتها مشاركة نشطة في حياة مجتمعها المحلي.

لهذا أرى أنه كان وسيكون لهذا التطور الجندري والتغيير الناتج من النزاع والحرب والتهجير القسري وشعور الحرية الذي يصاحب هذه المراحل بالعادة لدى المرأة دور كبير وإيجابي في تمكين المرأة الكردية؛ لأنه هزّ أركان المجتمع البطريركي الذكوري وأضعفها في المجتمع الكردي.

3. أثر استلهاً حالات التمرد الكردي في بلدان مجاورة في تكوين مخيال جمعي يوجه حركة المرأة الكردية في الثورة السورية. (قصص التضحيات، الأدب الكردي الثوري، الهزائم، الانتصارات، الرموز الثورية).

-إن الشعور القومي الذي يلازم المرأة الكردية في سورية، ويوسع مفردات القومية الكردية ومفهوماتها لديها في السنوات الأخيرة والفضل في هذا يعود إلى التطور التكنولوجي الذي كسر دور الحدود المصطنعة وأضعفه بين الشعب الكردي في سورية وباقي أجزاء كردستان الأخرى، أسهم كثيراً في توسيع معارف المرأة الكردية ومداركها عن تاريخها النضالي القومي العريق من أجل التحرر.

كان للإعلام الكردي المسموع والمقروء، وشبكة الإنترنت، والعلاقات المباشرة بين الكرد والهجرة القسرية، دور كبير في تكوين مخيال جمعي، وجّه المرأة الكردية توجيهًا مختلفًا عن باقي الشرائح النسائية الأخريات في سورية.

وكان للمهرجانات الأدبية والفنية والثقافية الكردية التي كانت تقام في باقي كردستان الأخرى ومشاركة النساء الكرد في سورية مباشرة فيها، دور كبير في توعيتها. إذ تعرفت عن كُتب إلى الإرث التاريخي والثقافي والأدبي الكردي العريق ومدى غنى اللغة الكردية بلهجاتها الأربعة التي كانت محرومة من التعلم به في سورية.

تعرفت كذلك إلى مآسي الشعب الكردي والمجازر التي تعرض لها عبر التاريخ القديم والحديث على أيدي الأنظمة الفاشية والدكتاتورية والإرهابية والمقاومة الخارقة التي أبدتها إخوتها الكرد ورموزهم المناضلين في باقي الدول المجاورة من أجل المحافظة على وجودهم.

وتعرفت المرأة الكردية في سورية عن قرب إلى نماذج اجتماعية كردية أخرى تنمو وتتطور على جنباتها، تشارك المرأة في فيها بقوة وفاعلية كما في نموذج إقليم كردستان في العراق الفدرالي. ذلك كله كان له دور كبير في منحها جرعة أكثر من القوة والتصميم من أجل مشاركة مميزة وأكثر زخمًا في الثورة السورية.

فاتن رمضان؛ عن المرأة الكردية في الثورة السورية

توطئة لا بدّ منها:

تؤدي المرأة منذ بدء الخليقة دور الشريك على الصعد كافة، فكانت الزوجة والإله والمُقدّس والزعيمة والمُشرّعة والمُحكّمة أحياناً، وهي بهذه الصفات والمنازل جانب الحقيقة والصواب في عملها ومنزلتها، بعكس الرجل الذي كثيراً ما استغل منزلته الذكورية المسيطرة زوجاً، أو رب بيت، وصاحب قرار نهائيّ.

والمرأة الكردية شأنها شأن النساء كلهن بمنازلهنّ المختلفة عبر العصور، لكنها بالعموم كانت تحظى بالتقدير والاحترام على الرغم من العنف والتسلط الأسريّ أو الدينيّ الذي ظهر بخاصة مع الديانات ورؤيتها للمرأة.

من المعروف تاريخياً أن المرأة الكردية تحتلّ منزلة مهمة في المجتمع الكردي، وتحتفظ بقدر من الحرية أوسع من المرأة في المجتمع العربي والتركي والفارسي، وهو ما يؤكدّه المستشرق الروسي باسيل نيكيتين في كتاباته حول الكرد، إذ يستند إلى مشاهداته الشخصية في أثناء تجواله في المناطق الكردية.

عانت المرأة الكردية عبر التاريخ كثيراً من الظلم والقهر، واستبداد الرجل، ومن العقلية الذكورية وحرمت قروناً عدة حقّ التعلم وكسب المعرفة، في مراحل متعاقبة، وعلى الرغم من ذلك فقد برزت في كثير من المراحل بأدوار مميّزة وقيادية، ولكنها عموماً بقيت مهمشة في كثير من مجالات الحياة، بعيدة عن الثقافة والتطور، ولحق بها الغبن المجتمعي أينما وجدت، وبخاصة في المجتمع الكردي العشائري والزراعي الريفي، إلا إنها كانت تمثل في الحقيقة دور الرجل في الريف، تعمل جاهدة في شؤون الزراعة، والحصاد، والرعي، وتربية الماشية إلى جانب تربية الأطفال، والتدبير المنزلي. فالمرأة الكردية ناضلت عبر التاريخ ضد صور العنف والعنصرية جميعها، وقد زخرفت التاريخ بأجمل البطولات أمثال المناضلة (ليلى قاسم - روشن بدرخان - ليلى زانا)، وكان للمرأة الكردية دور كبير في الثورة السورية كونها جزءاً لا يتجزأ منها، وشاركت بجانب أخواتها الثائرات ضد الظلم. ونادت بالحرية بصورة عفوية؛ لأنها كسرت قيود العادات والتقاليد والأعراف، وكانت تعاني الاضطهاد، والتجاهل، وهدمت جدار الخوف، ولا ننكر أن للثورة السورية دوراً بارزاً في تأسيس كثير من الجمعيات، والمنظمات، والتنسيقيات، والهيئات الكردية النسائية.

وكان للمرأة الكردية إسهامات كبيرة ومستمرة في تنمية المجتمع المدني في سورية منذ ظهوره، بحسب كثير من الدراسات، علماً بأن هذه الإسهامات أصبحت أكثر حضوراً وتوسّعاً وضرورة بعد اندلاع الثورة في ضوء المعاناة التي شهدتها في كثير من المجالات، منها حق الجنسية، الميراث، الزواج، حق المشاركة السياسية، وحق الهوية، وكذلك العمل من أجل المساواة والإقرار بالاختلاف، والإسهام في تنمية المجتمع وما إلى ذلك من حقوق، إذ إن الهاجس القومي لديها لم يمنعها من الانطواء في ظل الثورة السورية التي كانت تمثل في وجدانها المرأة السورية ذاتها، فنادت بالحرية

للمعتقلات السوريات، ونددت بالممارسات الظالمة بحق المرأة. وكانت أكثر انفتاحاً من الرجل على المطالب السورية في السنوات الأخيرة من الثورة.

لم تكن الأسرة الكردية بعيدة كل البعد عن مجريات الأحداث والتطورات على الأصعدة الأمنية والعسكرية والسياسية، فهي نحن نشهد تغيرات عدة تجري ضمن هذه الأسرة، التي لطالما هجرها أبناؤها الذكور، من دون أن نتطرق إلى أسباب الهجرة، لتتسلم أغلبية الفتيات زمام الأمور.

الثورة السورية غيرت المجتمع، بعد مرور عقود على هيمنة تقاليد وأعراف مجتمعية تحد من منزلة المرأة وتطورها في النواحي كافة.

- إن الثورة في سورية التي اندلعت منذ ستة أعوام لم تقتصر آثارها في المجال العسكري، وأعمال القتل والتدمير وما إلى ذلك من مخلفات الحروب بل تسببت في تغيير جذري في مستوى المجتمع السوري انطلاقاً من الأسرة السورية.

تغيرات إيجابية وسلبية طالت المرأة

تبعات الثورة وآثارها في بنية الأسرة وبخاصة المرأة

ثمّة أمور غيّرت المجتمع السوري كلاً، والكردية على وجه الخصوص أفقيّاً، وعمودياً تمثل في عدد الشهداء، والجرحى، والمعوقين، وملايين المهاجرين، وقد كان للمرأة نصيبها سواء في الشهادة، أم الإعاقة، أم الهجرة، وإن كان نصيباً أقل من نصيب الرجل.

أما أثر الهجرة سلبياً، أم إيجابياً فقد كان نصيبها منه النصيب الأكبر، فالتغير البنيوي في المجتمع الكردي، وبخاصة سفر الشباب مقارنة بالبنات تسبب في فارق كبير بين نسبتهما، ونتج منه مضاعفة أعداد العانسات، وحتى المطلقات، والأرامل، ودفع أغلبية النساء إلى العمل في الأحوال كلها؛ ليؤمن رزقهنّ، ورزق أخواتهنّ، وأولادهنّ، وهو ما أجبرهن على دخول ميادين عمل جديدة؛ لكي يتحمّلن نفقات العائلة يدّاً بيد مع الرجل.

المرأة الكردية
الدور والمنزلة وفقاً للمتغيرات المختلفة

من الآثار السلبية للصراع

- مسلسل الإجرام والقتل والتهجير والاعتقال والخطف الذي وصل إلى حدود غير متخيلة أو متوقعة، وحملته المرأة من خلال مركزية دورها الأسريّ الراعي، والمربي.
- اضطرار عدد كبير منهم لاحتراف أعمال لتدبير النفقات على حساب وضعها؛ لتكون المرأة ملحمة العذابات في مخيمات الشتات السوري.
- فرار الشريحة المنتجة عمرياً إلى الخارج؛ لأسباب شتى أولها التجنيد الإجباري، وأوضاع الحرب.

الآثار الإيجابية للصراع

لكن ثمة آثار إيجابية أفرزتها الثورة منها:

- دخول المرأة السورية والكردية النشاط المدني بقوة؛ لنتيج مؤسساتها ولجانها الحقوقية والمدنية والسياسية، وتدخل في مجالات الإعلام والألكترونيات والعمل والتجارة، ولعلّ نموذج المرأة الكردية المقاتلة التي جاءت بعد الهجمات البربرية من تنظيم الدولة على مدنها يمثل كوباني وسرى كاني كان له تأثير واضح في السوريات كلهن في أنحاء سورية كلها.
- كما إنها تزامناً مع الثورة السورية استطاعت العمل ضمن منظمات خيرية وإغاثية محلية ودولية، وتكون مدربة لمجالات مدنية وحقوقية عدة، وبرز دورها مؤخراً في مجال الإعلام، وحتى في بعض الأعمال البدنية التي تحتاج إلى القوة أحياناً.
- وأخيراً؛
- يمكن الاستنتاج بأن المرأة الكردية شحذت همتها مع الثورة، ولن تعود إلى ما كانت عليه قبلها، ولن تقبل لا بظلم السلطات، ولا بظلم المجتمع الذكوري، وستعمل انطلاقاً من إيمانها بالتشاركية في البناء، وتشبيد المجتمع المدني، ودولة القانون والحريات.

صباح العبد الله

حول أثر ممارسات الاستبداد في قمع دور المرأة الكردية السياسي ومشاركتها في الشأن العام (الأحزاب _ المنظمات _ المجتمع المدني) وفي توليد دور رافض لهذا القمع يقول أبو القاسم الشابي:

إذا الشعب يوماً أراد الحياة، فلا بد أن يستجيب القدر

ولا بد ليل أن ينجلي، ولا بد للقيد أن ينكسر

في ظل القمع والاستبداد الذي عاشه الشعب الكردي في سورية من تهमيش لهويته القومية إلى تعريب المناطق الكردية، والحصار الاقتصادي لإبقائه تحت عباءة التخلف.

كانت الأحزاب الكردية تواجه هذه السياسات كونها جزءاً من هذا المجتمع، وما يقع من ظلم وقمع واستبداد عليه كان نصيبها منه مضاعفاً.

عانت المرأة الكردية عبر التاريخ كثيراً الظلم والقهر واستبعاد الرجل ذي العقلية الذكورية لها.

وحرمت من حق التعلم، وكسب المعرفة، وبقيت مهمشة في مجالات الحياة كلها بعيدة عن الثقافة والتطور وبخاصة في المجتمع العشائري، والزراعي الريفي، إلا أنها كانت تمثل دور الرجل في الريف، فتعمل جاهدة في شؤون الزراعة، وتربية الماشية إلى جانب تربية الأطفال، والتدبير في المنزل، واستقبال الضيوف.

هذا الدور الذي أدته في الحياة الاجتماعية والمنزلية كان واجباً قسرياً فرض عليها بحكم العادات والتقاليد الاجتماعية، وبعض المفاهيم الدينية الخاطئة إلى أن بدأ الوعي القومي والثقافي والسياسي، في بداية العشرينيات.

وهو وعي أسهمت في تفتيقه جمعيات من مثل جمعية خويون التي أسست في عام 1921 في إثر ثورة سعيد. وأحزاب كردية أسس أولها في منتصف القرن الماضي عام 1957، وأصبح الأداة النضالية الأولى التي أسهمت في تجميع طاقات الشعب الكردي في سورية.

كان انخراط المرأة الكردية محدوداً، إذ اقتصر دورها على توزيع المنشورات المحظورة، وتأمين مستلزمات الأحزاب من دون أن تنتسب إلى التنظيمات السياسية حزياً باستثناء بعض النساء اللواتي كانت تربطهن علاقات قري مع الرجال في صفوف الحزب، واقتصر نشاطهن على المجال الفولكلوري، وتأمين تواصل بين قيادات الحركة الكردية بتوصيل المنشورات والجرائد إلى البيوت إلى جانب عملها في الزراعة، وتسيير أمور البيت.

ولكنها مستفيدة من الانفتاح النسبي للمجتمع الكردي استطاعت أن تناضل؛ لإثبات وجودها وجدارتها في تحمل أعباء العمل السياسي منذ وقت باكر، وكسر كثير من الحواجز التي تحول بينها وبين المشاركة في هذا العمل.

المرأة الكردية الدور والمنزلة وفقًا للمتغيرات المختلفة

وفي بداية الثمانينيات من القرن الماضي التي شهدت ازدهاراً زراعياً أسهمت المرأة الكردية في تأسيس كثير من الفرق الفولكلورية الكردية، والمنتديات الثقافية، وكان لها فيها حضور فاعل، ونشاط مميز.

فكانت تدير ندوات نسائية بمناسبة مثل عيد المرأة، وتعمل على تعريفهنّ بحقوقهنّ الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

ومن خلال الإسهام في تشكيل الفرق الفولكلورية استطاعت أن تسهم في المحافظة على الفولكلور الكردي. وينبغي

لفت النظر إلى دور نساء كرديات في حراسة البيوت التي كانت الفرق الفولكلورية تتدرب فيه.

وعلى الرغم من الحظر المفروض على الأحزاب السياسية في ممارسة نشاطها الذي دفع الأهالي إلى منع بناتهم ونسائهم من المشاركة في العمل السياسي؛ بسبب احتمال سجنهن الذي يعد حدثاً كارثياً عموماً، لأن السجينة لا ينظر إليها على أنها مناضلة أو بطلة لدى شرائح واسعة من المجتمع. بل كامرأة سيئة السمعة، مقول القول إنه على الرغم من ذلك كله وأثره في الحد من دورها فقد أسهمت المرأة الكردية في الدعاية الانتخابية للمرشحين الأكراد لدخولهم، ولأول مرة إلى مجلس الشعب عام 1949.

إلا أن الأنظمة الاستخباراتية الأسدية لم تتقبل هذا الدور لها ولجأت إلى الأساليب القمعية.

وفي انتفاضة القامشلي/2004/ كانت المرأة الكردية من أوائل الذين خرجوا ضد استبداد السلطة الحاكمة.

ووقفت في الصفوف الأمامية للانتفاضة، وهتفت ضد الظلم والاستبداد في أنحاء سورية كلها جنباً إلى جنب مع الرجل.

وفي إثرها تعرضت الناشطات الكرديات إلى الملاحقة والسجن، ومنهن الناشطة ناظمة أسعد ونارين وأمثالهنّ.

وفصلت كثيرات منهنّ من وظائفهنّ، وحرمن حق العمل.

وقد تقلص هذا الدور نتيجة الحصار الاقتصادي الذي فرضه الأسد على المناطق الكردية؛ ما أدى إلى ظاهرة الهجرة إلى الداخل لتأمين سبل العيش.

إلا أن المرأة كان لها حضور دائم؛ لأنها تعيش في أسرة لا تخلو من السياسة، والمطالبة بالحقوق القومية. وكسرت بذلك حاجز الخوف والتهميش شيئاً فشيئاً حتى أصبحت شريكة للرجل في بناء المجتمع، وقد أثبت تفوقها في المجالات كلها؛ العلمية، والثقافية، والسياسية، والاجتماعية، وهكذا بدأت منافستها للرجل في مجالات الحياة جميعها، وبدا دورها واضحاً في بداية الثورة السورية، ومشاركتها قوية في الانتفاضات والاحتجاجات.

بحراكها السياسي الذي حدث في مختلف المناطق الكردية حيث كانت في الصفوف الأمامية، وفي التنسيقيات، وبرزت سواء ضمن المجلس الوطني الكردي الذي يمثل شريحة كبيرة من الشعب الكردي وشغلت فيه الناشطة فصلة يوسف منصب نائبة المجلس، أم في مؤسسات الإدارة الذاتية بشقيها السياسي والعسكري؛ للمطالبة بدولة سورية علمانية تتساوى فيها القوميات جميعها من دون تمييز عنصريّ.

إضافة إلى حضورها في المحافل الدولية والمنظمات الإنسانية ممثلة للشعب الكردي.

ومن الأسماء التي تتبادر إلى الأذهان ونحن نتحدث عن نشاط المرأة الكردية، ودورها روشن بدرخان الكاتبة والمترجمة والصحافية التي شاركت مندوبة كردية عن الشعب الكردي في المحافل الدولية وعن حقوق المرأة الكردية في المحافل الدولية مثل المؤتمر الذي انعقد في القاهرة عام 1944 الذي مثلت فيه المرأة السورية،

وعملت في الإذاعة السورية عام 1971 في إعداد برنامج الأطفال، وتنمية مواهبهم، وكان لها دور في الاتحاد النسائي الكردستاني، فكانت المثل الأعلى للمرأة الكردية الواعية التي حاربت مغتصبي حقوق شعبها في العلم، والمعرفة، والكلمة الحرة.

ومن نشاط المرأة الكردية البارز تأسيسها منظمة المرأة الكردية الحرة عام 1949 التي كان نشاطها ثقافيًا اجتماعيًا، وقد أوقفت عن العمل عام 1977؛ بسبب الضغط الذي مارسه النظام ضد المرأة الكردية.

ومن الشخصيات الكردية النسائية المهمة نازلي أم فؤاد التي حولت بيتها إلى منتدى سياسي في حلب، وساعدت شعبها، وساندته في قضيته العادلة.

ولا يمكن إغفال إسهام المرأة الكردية في تأسيس منظمات المجتمع المدني المهمة بقضايا المرأة والطفولة والدعم النفسي والتنمية البشرية.

وأسهم فريق بصمة أمل الذي أسس في تركيا عام 2015 على يد مجموعة من الشباب والشابات الناشطين في قضايا دعم المرأة، وقضاياها، والدعم النفسي للأطفال من خلال النشاط الترفيهي، وتنمية مواهبهم.

ومن المنظمات التي أسهمت فيها المرأة الكردية منظمة الاتحاد النسائي في كردستان سورية، ومنظمة اتحاد الطلبة والشباب الكردي، وهما من ضمن المنظمات التي تضطلع بدور تثقيفي.

لقد وصل عدد منظمات المجتمع المدني، والجمعيات الخيرية إلى 40 منظمة منتشرة في مناطق كردية عابرة للحدود، وأخرى محلية، وأغلبية أعضائها من النساء.

هكذا استطاعت المرأة الكردية إثبات جدارتها في الحياة، ولم تترك بابًا إلا طرقت، ووضعت بصمتها عليه على الرغم من التحديات، وقد ظلت صامدة فهي تمثل نصف المجتمع، وصانعة نصفه الآخر.

وأصبحت شريكة في المستويات كافة؛ القيادية، والميدانية، والعلمية، والتقنية، حتى العسكرية، وأثبتت أنها قادرة على أن تكون في المقدمة من دون منازع.

المرأة الكردية
الدور والمنزلة وفقاً للمتغيرات المختلفة

إيمان عبد الله

حول دور المرأة الكردية بين نظام البعث والثورة السورية

عانت المرأة السورية والكردية على حد سواء مرارة التهميش والإقصاء في ظل حقبة الأنظمة الاستبدادية المتعاقبة التي استلمت دفة الحكم عقوداً طويلة، وحكمت الشعب بالنار والحديد، ومارست سياسة كَمّ الأفواه، علاوة على اتباع طرق التهريب والوعيد بصنوف العذاب والهوان. هذه العنجهيات والمهاترات كلها انفرد بها حزب البعث الحاكم الذي أحكم قبضته الأمنية على مداخل الوطن المحتل ومخارجه، وأطبق الخناق على كلّ من حاول التنفس بالحياة أو تجرأ على الفكرة أو أراد لوهلة تصحيح المسار، فكان الحزب مع نظامه الاستبدادي لهم بالمرصاد إذ يأمر زبانيته بالانقضاض عليهم حتى يكونوا عبرة لمن تسول له نفسه الوقوف أمام مخططاتهم ومشروعاتهم، وجبروتهم السلطوي الذي أحدث شللاً في الحياة، ونشر الظلم والجور في البلاد، وأكثر فيها الرشوة والفساد.

بعد سنوات عجاف من حكم الأسد الأب الذي حول سورية إلى مزرعة له وللمن لفّ لفّه. كان لا بد لهذه المسيرة الحافلة بالقتل، والسلب، والنهب، وزجّ المعارضين في غياهب السجون أن تنتهي.

غادر الأسد الأب الحياة بعد صراع مع المرض وسرعان ما بدأ المواليون له بالعمل على سد الفراغ وقدموا لنا الابن خليفة لأبيه بعد تعديلات دراماتيكية في الدستور، وأضحى الأسد الابن رئيساً للبلاد بين ليلة وضحاها بحسب ما هو متفق ومرسوم وضمن الخطة البعثية العفלקية المحكمة التي أعدت مسبقاً في المطابخ الخارجية من الأنظمة الموالية لهم التي تخاف من سحب البساط من تحتها.

ما إن استلم الأسد الصغير مقاليد الحكم حتى سربلنا ببعض القوانين العالقة والشائكة، ولكنها لم تغير واقع الحال، وبات الشعب مكبلاً، ولا محيص من المكتوب، فاستسلم للقدر المحتوم، ومنهم من فضل الهرب، ومنهم آثر البقاء رافعاً شعار (أنا أنت نحن في اختيار ما بين كابوس الغربية، ولهيب النظام).

في تلك الحقبة كانت المرأة السورية غائبة تماماً عن الساحة. وما زاد الطين بلة أن النظام البعثي شرع للمرأة السورية بعض الاتحادات والمؤسسات الوهمية التي لم ترتقِ -ولن ترتقي- إلى مستوى تضحياتها وتفانيها وأنوثتها وأمومتها. هذا كله ليبهرن للعلن أنه مع حق المرأة، ومع تطوير المرأة السورية وتمكينها في الداخل والخارج، وليحدث ضجة نوعية أنه -أي النظام السوري- من السابقين، والثائرين، والمصفقين، والمهللين للمرأة السورية والعربية، وقد تصل فتوحاته النسوية إلى حدود العالم كلّ. لكنها بقيت شعارات رنانة وخطابات منبرية جوفاء لم تغن ولم تسمن من جوع. فحزب البعث الحاكم أهان المرأة السورية، وحولها إلى سلعة تباع بأبخس الأثمان. ولم يختلف حال المرأة الكردية عن نظيرتها السورية، بل كانت أشد شقوة وظلماً وجوراً فالمرأة الكردية عانت الأمرين تارة من قمع السلطات وتارة من قمع العشيرة والعادات والتقاليد التي كانت تشكل عائقاً أمام أي تحول طفيف يحدث قفزة جزئية في سير عجلة المرأة الكردية نحو الأمام، وبخاصة المجتمع الكردي كان يعيش حالة من التخبط والتخلف، وهذا ما كان يبحث عنه النظام السوري؛ فبقمعه رجال

الكرد بهذه الصورة الوحشية بقرارات جائرة من إحصاء صارخ وحزام أسود كوجوه منفذيه، وزج الساسة الكرد في المعتقلات، وتسليط سوط عذاب، وغيرها من الفرمانات والاستعراضات، هذه الأمور كلها جعلت العائلة الكردية تمنع النساء من الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكل ما يتعلق بالمعمورة قاطبة تحسباً وخوفاً من المجهول، ففوق النساء بين مخالف هذا نظام كان يعد عاراً على جبين العشيرة، أو العائلة الكردية فكانت المرأة مقصية منسية من روافد الحياة حتى أنها منعت من التعليم، واكتفت بأداء أدوار المنزل من طبخ، ورعاية الأطفال، والسمع والطاعة لزوجها وعشيرتها المصونة، وعدم الخروج من السرب المكبل بالتخلف والقيود.

ومع انطلاقة الثورة السورية، التي كشفت زيف الأنظمة، وأقنعتها إذ كُسر حاجز الخوف وكان لا بد من انتفاضة العودة إلى الحياة فكانت الانطلاقة الحقيقية للمرأة الكردية فكانت من السباقات في الخروج إلى الشارع في التظاهرات السلمية والمناذية بسقوط النظام البعثي يرموزه كلها ونظمت مسيرات وقفات احتجاجية وشاركت أخواتها السوريات في التخفيف عنهن بعد لجوء النظام إلى استخدام القوة العسكرية حيث استقبلت العائلات الهاربات من بطش النظام من كل من حمص ودير الزور، وبعض المناطق الساخنة، ولكنها أدت دوراً بارزاً ضم الدهاء والحنكة وبخاصة عندما غير النظام تكتيكه الرخيص، ولجأ إلى أسلوب أرخص منه كثيراً بإثارة النزعات الطائفية وحاول ضرب المكونات بعضها ببعض من دون هودة، فوقفت المرأة الكردية بحزم أمام هذه الظاهرة الخطرة، وكبحت جماع النظام من خلال نشرها ثقافة التسامح والسلم الأهلي في منطقة الجزيرة، وخصوصاً في المناطق ذات الأغلبية الكردية حيث كسرت هاجس الخوف المتفشي، وأحرقت أوراق النظام من خلال ورشات توعية بين مكونات تلك المناطق وذلك من خلال مشاركة المرأة في السلم الأهلي، وإثبات وجودها ذاتها حيث يعد العيش بسلام الحد الأدنى المطلوب لنا نحن البشر كي نعيش في أوطاننا بحرية وكرامة. السلام الذي نسعى له تلبية لحاجتنا في العيش، والتعلم والعمل بأمان، ومصلحة يسعى لها الجميع، ويتحدث فيها الأفراد العاديون، والمتخصصون في السياسة، والناشطون في مجال السلم.

الأوضاع الحالية أدت إلى توسع الشرخ المجتمعي في سورية فعلى الرغم من أن منطقة الجزيرة السورية بما تملكه كله من خصائص ومقومات والمعروفة بتعدد العرقي والطائفي والمذهبي من العرب والكرد والسريان الآشوريين والأرمن وغيرهم من الإثنيات التي تربطها تراكمات من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية على الرغم من الصعوبات التي هددت السلم الأهلي إلا أنهم ظلوا محافظين على الحدود الدنيا على الأقل من العيش المشترك في ما بينهم. على الرغم من أن النظام عمل منذ عقود على تفتيت المجتمع من خلال تمييز مكون على آخر حتى قيام الثورة السورية التي أفسحت المجال أمام هذه الطوائف، والقوميات للتعبير عن ذاتها خارج منظومة السلطة، ولكن توجه الصراع في سورية نحو مزيد من الاحتراب والافتتال الطائفي أعاد هذه المكونات إلى الانغلاق على ذاتها خوفاً من المجهول؛ الأمر الذي يوجب في هذه المرحلة إزالة حالة الغربة بين هذه المكونات، وزيادة الثقة وإقناعها بالمصير والتعايش المشترك ومن ثم من الضروري إيجاد سبل جديدة لتأصيل التعايش المشترك بين هذه المكونات، وإيماناً منا بأن العيش المشترك يجب أن يكون ممارسة حياتية يومية بين مكونات المجتمع بمختلف توجهاته وأعراقه. فإننا نرى للأسف أن دور المرأة شكلي في المشاركة في تراص

المرأة الكردية الدور والمنزلة وفقًا للمتغيرات المختلفة

بنيان المجتمع، ولم نر جهداً واضحاً في إدراج دورها في المشاركة في السلم الأهلي علماً أنها صمام الأمان والسلام حيث تقود أسرته، ومن خلال زرع مفهومات المحبة والسلام، وتنشره في المجتمع من خلال بيتها، وأسرته، وزراعة اللبنة الأولى لمفهوم التعايش من خلال أطفالها، وزوجها، والمحيط المجاور لها لتتسع الرقعة في مستوى المجتمع بأكمله ابتداء من المنزل وانتهاءً بالمجتمع برمته. لذا من الضروري التوجه إلى المرأة وتدريبها على مفهومات السلم الأهلي ليكون لها دور في قيادة عملية السلام.

هدفنا من ذلك كله:

مشروع نسوي بحث بالتدريب على مفهومات السلم الأهلي وتفعيل دورها في المجتمع

الأهداف

- مشاركة المرأة في المجتمع للقيام بدورها في نشر ثقافة السلم الأهلي في منطقة الجزيرة السورية
- تحسين العلاقة بين المكونات في المنطقة (كرداً وعرباً وسرياناً الأشوريين وأرمن).
- تفعيل دور المرأة في المشاركة في عملية السلم الأهلي من خلال النشاط المجتمعي بين مكونات المجتمع.
- ترسيخ مفهوم المواطنة وهي انتماء الإنسان إلى بقعة الأرض، والتمتع بتساوٍ مع بقية المواطنين بمجموعة من الحقوق الثقافية والاجتماعية والسياسية.
- إنشاء مساحات جديدة تتيح التفاعل بين أبناء الوطن الواحد عن طريق مجموعة من النشاط الهادف يرسخ مفهوم السلم الأهلي.
- إنشاء مجالس أو لجان للسلم الأهلي في كل منطقة تشارك فيها النساء بلقاءات ونشاط مجتمعي دوري وذلك لدفع المرأة إلى تحمل مسؤولياتها؛ لتحسين العلاقة بين مكونات المنطقة، والمحافظة على العلاقات الجيدة بين أبناء المجتمع، وحتمية العيش المشترك، وتقبل الآخر.

المستفيدون المباشرون

المستهدفون لورشات تدريبية 35 من النساء في كل منطقة من مكونات المجتمع كافة والشخصيات ذات التأثير في المجتمع.

- الجلسات الحوارية 20 من النساء
- النشاط الثقافي 100 من النساء بالنشاط المتنوع، وهن من نساء يعملن في منظمات مدنية، وناشطات، ونساء ذوات شهرة وتأثير في المجتمع من المكونات المختلفة.

ثانيًا: مناقشة محاور الورشة من منظور الرجل الكردي

باز بكاري

خيلت لنا الدراما السورية التي يديرها أزيلا نظام الحكم القائم، المرأة السورية، خصوصًا التي عايشة حقبة العقد الأول من القرن الماضي، على أنها كانت المرأة المهزوزة التي لا دور لها إلا في المطبخ، وتقديم فروض الطاعة للرجل، مغيبة تغييرًا كاملاً دور المرأة السورية الفعلي، خصوصًا في تلك الحقبة من الزمن، إذ كان يعيش المجتمع السوري حالة تحول اجتماعي وسياسي وسيادي، فقد كانت الحالة الراضية لأي وصاية سياسية على التراب السوري تتنامى يومًا بعد يوم، وبدأت تتبلور حالة وطنية سورية، تطمح إلى سيادة كاملة للسوري على أرضه، وهذا كله في أساسه كان عائداً إلى حالة التطور في فكر المجتمع، وحركات الرفض للقوالب التي كانت مفروضة عليه، ولم تكن المرأة السورية بعيدة عن هذا الحراك كله بل كانت مادة رئيسة في معادلة التحرر والسيادة ورفض الجهل، وحاملة لتلك الأفكار، على النقيض مما يريد النظام السوري أن يزرعه في مخيلتنا، وسورية المنادى بها، لم تكن لوحة ذات لون واحد، ولم يكن هناك وحدة مجتمعية، بل كانت فسيفساء من مكونات عرقية ودينية وفكرية مختلفة، جمعتهم في حينها وحدة مصير رافض للهيمنة الخارجية على مصير البلاد.

وعلى الرغم من أن دمشق كانت المسرح الذي تدور فيه الحوادث معظمها، لكن لم تكن باقي الجغرافية السورية الحاملة للمجتمعات السورية بعيدة عن الحالة العامة، وكانت ذات إسهام واضح في الحراك السوري العام.

والمجتمع الكردي الذي كان له خصوصية أنه يعيش على أرضه في الشمال البعيد، وله امتداده خارج الجغرافية السورية، وفي الوقت ذاته كان له الوجود البارز في دمشق العاصمة، وحلب مرتبط خيل الاقتصاد السوري، فقد تحمل جزءاً ليس باليسير من مسؤولية نقل سورية من حالة التبعية إلى حالة السيادة الوطنية، على الرغم من أنه لم يتبرأ من امتداداته القومية في دول الجوار، لكن يبدو أن قادة المجتمع آنذاك كانوا متنبئين بما خطط للمنطقة من حالة تقسيم بحسب مخطوطات «سايكس وبيكو»، انخرطوا انخراطاً أوسع وأعمق في الحالة السورية.

المرأة الكردية وتعاطي المجتمع الطالب للتحرر والمقيد بالتقاليد

أدت الجغرافية دوراً مهماً في تكوين المجتمعات، وأثرت في بنيتها، ولعل المجتمع الكردي خصوصاً في سورية كان للجغرافية بالغ التأثير فيه، فالمجتمع الكردي على الرغم من أنه يعيش في محيط شرقي يوصف بأنه منغلق، مرتبط جداً بالحالة الذكورية وهيمنة الرجل على مفاصل الحياة، ويقوم على تهيمش المرأة، أعطى المرأة الكردية دوراً متقدماً في كثير من المراحل، فلم تكن المرأة الكردية مغموعة مثل باقي النساء في المجتمعات المحيطة، بل كان لها -والأمر هنا نسبي- هامش ليس بالقليل من الحرية.

المرأة الكردية الدور والمنزلة وفقاً للمتغيرات المختلفة

لن أعطي هنا صورة المجتمع المنفتح على المرأة، وأن المجتمع الكردي كان متخلصاً من عادات الشرق كلها، وبخاصة في أمور الزواج، والميراث وغيرها من التي تتدخل فيها العادات تدخلاً مباشراً، لكن على سبيل المثال لم تكن المرأة الكردية مهمشة من ناحية التعلم، بل كان لكثير من فتيات المنطقة فرصة للتعلم، وأعطيت هذه الفرصة لهن، ومنهن من أثبتت نفسها في الدراسة، وكان لها دور الريادة آنذاك بحسب معايير المرحلة، وأيضاً في الحالة السياسية أُنيطت بها مهمات، وأعطيت فرصاً؛ كي يكون لها دور بارز في الحراك السياسي.

وحتى تكون الأمور أوضح، نعم كانت هذه الحالة موجودة بصورة واسعة في الطبقة الرأسمالية، أو الإقطاعية من مثل بنات الآغاوات والتجار، ولكن ذكرت بأنه بحسب أوضاع تلك المرحلة ومعاييرها كان هذا الشيء نادر الحدوث.

وبالتأكيد عانت شريحة واسعة من نساء الكرد قيود المجتمع، وفرض وصايات عليهن، وحصرهن في أطر مجتمعية بالية نسبة إلى ما نعيشه اليوم.

ولعل الصدمة تكون حين أقول إن المرأة الريفية في المجتمع الكردي كان تمتلك هامش حرية أكبر من المرأة الحضرية، وبخاصة في ما يتعلق بالاستقلالية الاقتصادية، فالمرأة الريفية لم يكن يقتصر دورها على الأمور المنزلية بل كانت جنباً إلى جنب مع الرجل في ميدان العمل، وهو الزراعة وتربية المواشي، وهذا ما أعطاه سلطة معنوية على مالية المنزل وإدارة الأمور الاقتصادية، في حين خسرت ناحية أخرى، وهي مواكبة التطور في اللباس والتنعم بما تقدمه الحضارة، وهذه ضريبة يدفعها سكان الأرياف في شرقنا عمومًا.

المرأة وحركة التحرر الكردية

لم تكن جروح المجتمع السوري التي أصابت جسده في حروب الاستقلال لتندمل، حتى انقلب أعنى الأحزاب الشمولية على الحكم، وتسلم السلطة في البلاد، حاملاً فكرةً قوميًا عنصرياً واجهة لمشروعاته السلطوية والممهدة لدكتاتورية شخص قائد الحزب، فكان لحزب البعث العربي الاشتراكي أن تقلد الحكم في البلاد، مستفيداً من التعطش القومي لدى المكون العربي في سورية، ليؤسس لنفسه حكماً ما يزال يعاني بسببه الشعب السوري بمكوناته كلها، واستقطب حينها شريحة واسعة من الشباب العربي الراض للتحالفة العربية والوضع التعيس الذي يعيشه المجتمع العربي، وحتى يمكن أركان حكمه، كان لا بد من عدو بعينه حتى يوجه إليه الأنظار، ويحمل المجتمع على غض النظر عن جرائمه، فكان العدو الذي لا يقبل المناقشة في أمره هو الاحتلال الإسرائيلي المغتصب للأرض الفلسطينية، وهو العدو الذي على الرغم من الخطابات الرنانة كلها التي هدد عبرها النظام ورأسه «حافظ الأسد» بإزالته، ولم يطلق ولو رصاصة واحدة تجاه مناطق سيطرته لأكثر من أربعة عقود، وأيضاً ابتدع فكرة أن الحق الكردي والمطالبين به هو العدو الأكبر في الداخل، فكان أن أوغل في قمع حركات التحرر كلها والأحزاب الكردية، مستخدماً أنواع القمع والظلم والوحشية كلها، وهنا دفعت المرأة الكردية ضريبة جديدة، فأضحت الأم التي تبكي شهداء زوجها وتنتظر عودة أولادها المعتقلين، والحارسة للاجتماعات

السرية، فالعمل السري كان النهج الذي اختارته الأحزاب الكردية في سورية بسبب حظر عملها، وهنا أتوقف عند المرأة ودورها في الأحزاب الكردية، فقد أعطت الأحزاب الكردية دوراً متقدماً نسبة إلى المجتمعات المحيطة للمرأة الكردية، فكان تنظيم المرأة في الأحزاب الكردية معظمها له حيزه المحفوظ في الهيكلية التنظيمية، وإن لم تستطع الوصول إلى قيادة الصف الأول إلا في الآونة الأخيرة، لكنها كانت تؤدي دوراً بارزاً داخل الحزب، ولها من الحقوق ما لجميع الأعضاء المنظمين في الحزب، وكي أكون منصفاً للمرأة الكردية الحزبية، فقد أدت دوراً مهماً خصوصاً في مسائل نقل الوثائق وتوزيع المنشورات فقد استفادت من تخوف السلطات الأمنية المساس بالنساء في المنطقة بحكم طبيعة المجتمع، ولن أستطيع أن أذكر أسماء بعينها، كون الأحزاب الكردية لم تكن تعلن أسماء أعضائها خشية تعرضها للاعتقال، ولكن ذاكرة المجتمع الكردي، وبخاصة شريحة الحزبيين ذخرة بالأسماء والمواقف التي أبدتها المرأة الكردية في تدعيم الحراك السياسي الكردي المحظور في البلاد.

المرأة الكردية ومعضلة كتابة الاسم

مما سبق يتوضح أن النظام الشمولي العنصري لم يتيح للكرد الفرصة لممارسة أي نشاط يتعلق بهويتهم القومية، ومن الأهداف التي عمل النظام السوري على تحقيقها، عملية تعريب فكر المجتمع الكردي، بأن منع تعلم اللغة الكردية في المدارس وفي المعاهد الخاصة أيضاً، إضافة إلى منع التحدث بالكردية في المؤسسات العامة، أي إن اللغة الوحيدة التي يجب على المواطن السوري التعاطي بها هي اللغة العربية فحسب، وهنا تستوقفنا أول نقطة، أن المواطن الكردي كان جاهلاً بلغته كتابة وقراءة، وهذا ما جعل الحمل ثقيلاً، وهو المحافظة على الإرث الثقافي، واللغة من دون الاستعانة بالتدوين، وهذه المهمة من دون المصارحة بها أو كملت للأُم الكردية، فهي من حافظت على لغة أولادها، ومدرسة المنزل هي التي حافظت على هذا الإرث المحارب من السلطة، طبعاً لم يكن لها أن تعلم أولادها الأبجدية الكردية كتابة وقراءة بحكم أنها لم تدرسها أو تتعلمها.

أما من ناحية التحصيل العلمي والشهادات، فالمنطقة الكردية عموماً كانت مهمشة ضمن خريطة التعليم في الجمهورية السورية، وهنا سأختصر وضع التعليم في المنطقة ببضعة كلمات «مدرسة قريتي طور الياس كانت غرفتين طينيتين آيلتين للسقوط فوق رؤوس التلاميذ، وبعد التحسين أضحت غرفتين من الإسمنت مسبق الصنع».

وعلاوة على ذلك، فقد عانت المرأة الكردية قيود المجتمع أيضاً، فالسفر إلى دمشق لتلقي التعليم في الجامعة في الحالة العامة في خمسينيات وحتى ثمانينيات القرن الماضي كان حكراً على الذكور، إلا ما ندر من بعض العائلات التي تحدثت المجتمع بإرسال بناتها إلى الجامعات، وهذا ما خلق شريحة واسعة من الفتيات الكرد العاملات في سلك التعليم، والتمريض بحكم أن التدريس في مدارس المنطقة كان يحتاج سابقاً إلى شهادة الثانوية العامة لا أكثر.

المرأة الكردية الدور والمنزلة وفقًا للمتغيرات المختلفة

أما العقد الأخير من القرن الماضي، وإلى وقتنا الحاضر فقد تغيرت المفاهيم، وسنحت الفرصة للطالبة الكردية كما الطالب الكردي لإكمال الدراسة، وهذا ما مثّل نقلة نوعية في المجتمع الكردي بعامة.

المرأة الكردية لم تبدأ ثورة بل أكملت ثورتها

لم تكن الثورة السورية في انطلاقها 2011 نقطة انطلاق أولى للمرأة الكردية في عالم السياسة، ورفض الواقع السياسي، لا بل كانت نقطة تحول مميزة لمسيرة نضالها، وقدمت لها أدوات جديدة لتواجه بها كينونة نظام لظالمًا أوغل في ظلم الشعب الذي تنتمي إليه، فالمرأة الكردية واجهت النظام السوري، بفكره العنصري، وعجرفته، قبل الثورة بعقود من الزمن، لكن كما أسلفنا، لم تكن الأدوات التي وفرتها الثورة السورية بين يديها في السابق، وخبرتها بالنظام السوري كالشعب السوري معظمه والنخب السياسية بالتحديد مكنها من إيلاء النظام السوري في أكثر من محفل، فكانت المرأة مشاركة لا بل منظمة للنشاط الثوري، من اعتصامات، وتظاهرات، وندوات توعوية للمجتمع، واستطاعت أن تؤدي الدور المناط بها في الثورة السورية كرديًا، وهنا لن أفصل بين الحالة الكردية الثورية والحالة الثورية السورية بعامة، فالثورة قبل أن تفقد بوصلتها بفعل الدول ذات التأثير، والشخصيات التي تطلعت على الثورة لابسة ثوبها، كلها جماعة أثرت سلبًا في الحراك الثوري السوري، خصوصًا بعد أن تعمسرت الثورة، كان العمل الثوري في مجمله موحّدًا والحال عمومًا، لكن بعد ما حصل من تغييرات لم يعد للنشاط الثوري على الأرض مساحة كافية للحراك.

أما في المناطق الكردية بحكم أن النظام انتهج حلولًا غير التي اتبعها في باقي المناطق السورية، فقد استطاعت المرأة الكردية أيضًا الاستفادة من هذه الحالة، وأحالت حل النظام إلى معضلة، فتحوّلت المرأة الكردية إلى العمل في منظمات المجتمع المدني وأضحت جزءًا رئيسًا فيه، واستغلت كل فرصة لنشبت ذاتها، وعلى الصعيد السياسي أيضًا استطاعت أن تشق طريقها، وعلى سبيل المثال سأذكر السيدة فصلة يوسف التي تشغل الآن منصب نائب رئيس المجلس الوطني الكردي، وتتحدى الأوضاع السياسية والأمنية في المنطقة خصوصًا أن المجلس في حالة خصام مع السلطة الحاكمة في المنطقة، وهي سلطة الإدارة الذاتية التي أعلنتها حركة المجتمع الديمقراطي، فيوسف التي تعرضت إلى الاعتقال والمضايقات ما زالت حتى الآن مستمرة في نضالها من أجل الأهداف التي تؤمن بها، وأثبتت صلابتها، وكانت إلى جانب الشخصيات الأخرى من الرجال في المجلس الكردي، وعلى الطرف الآخر أيضًا يستوجب التوقف عند شخصيات حركة المجتمع الديمقراطي، ونذكر هنا السيدة نسرين عبد الله القيادية في وحدات حماية المرأة، فهي هنا أيضًا مثال جدير بالذكر على الرغم من أنها لم تختار طريق السيدة يوسف ذاته في التعبير عن الذي تبغيه، فهي شخصية عسكرية بارزة في أكبر الفصائل العسكرية العاملة في المناطق الكردية، ونجدها على جبهات القتال، وفي المفاوضات العسكرية، وتدير المعارك مثلها مثل باقي القادة العسكريين، وهي صورة غير مألوقة في مجتمعات الشرق، فقمة التمرد على المجتمع هي أن تشارك المرأة في عمل سياسي، لكن الحالة العسكرية دخيلة على المجتمع السوري بهذا الشكل.

وبالحديث عن المرأة ووجودها في مفاصل الثورة السياسية والعسكرية، لا يسعني إلا أن أتوقف عند المرأة اللاجئة أو المهجرة، وخير مثال على ذلك هي المرأة الكوبانية، فالصورة التي انتشرت على نطاق واسع في الإعلام كانت لامرأة من مدينة كوباني، وهي ترفع يدها للسماء على الحدود السورية- التركية، وهي تصرخ في وجه أعمدة الدخان المرتفعة في سماء مدينتها، بعد الهجمة الشرسة لتنظيم الدولة الإسلامية على المدينة، وهنا كان الحمل كبيراً على عاتق الأم التي تبكي مدينة دُمرت، وأولاداً شردوا وهجروا من مدينتهم، ولكن من خلال مشاهداتي الشخصية بحكم أنني كنت من الصحفيين الذين اختارتهم الأوضاع ليكونوا شهوداً على الكارثة، رأيت أن المرأة الكوبانية كانت قادرة على التصدي للأوضاع، ولعل الارتباط بالأرض أو العناد الكردي كانا من ضمن الأسباب الكافية لتبقى صامدة، قادرة على المضي في الطريق، أو المحافظة في أضعف الإيمان على رباطة جأشها، ورأيت كثيراً من الأمهات يدفعن بأولادهن إلى العودة إلى المدينة، والمشاركة في معارك الدفاع عنها.

ومن خلال ما سبق، فإن المرأة الكردية لم تكن مبعدة عن عملية بناء المجتمع، وهذا ليس بسبب كرم المجتمع معها، بل لأنها واجهته بطرائق نضالها، وعنادها في مواجهة الأحوال، وبالتأكيد الصورة ليست بالإيجابية المطلقة، فالمجتمع الكردي كله مرهق ومتعب كالمجتمع السوري عموماً، بعد سبع سنين من ثورة تحولت بفعل قمع النظام وأخطاء المعارضة وتدخلات الدول ذات التأثير تدخلات سلبية إلى حرب شعواء ذهبت بكثير من جمالية المجتمع وقيمه، والعمل على إعادة بناء المجتمع والثقة بين مكوناته تحتاج إلى جهد مشترك مؤمن بفكرة بناء مجتمع سوري واع على أسس واضحة المعالم، تنتقل بالمجتمع من حالة الإرهاق والتشردم إلى حالة الأمان والثقة المتبادلة بين مكوناته كلها.

فاروق حجي مصطفى

حول دور المرأة الكردية في المشاركة في القرار السياسي

في الحقيقة إن مسألة مشاركة المرأة السورية عموماً، والكردية على وجه الخصوص في صناعة القرار هي مسألة معقدة، ولعل السبب يعود -عدا الثقافة العامة السياسية والمجتمعية- إلى الدور الذي أدّاه النظام وزيف خطابه والقرارات الرسمية التي كانت تصدر منه، التي ادعت حق المرأة ودورها في الحياة العامة؛ الأمر الذي ترك أثراً سلبياً في نمط التفكير لدى المؤسسة السياسية سواء في مستوى المعارضة أم النظام، بيد أنه في الوقت الحالي، ولا سيما بعد انطلاق الثورة السورية فقد حدثت تطورات طفيفة في مسار حضور المرأة، فعلى سبيل المثال لا الحصر، ففي أي منظمة نسائية (مثلاً) يمكن للمرأة تأدية دور كبير في صناعة القرار لمنظمتها، وربما حتى الشبائية أيضاً بعكس المراحل السابقة، إذ كانت المرأة تمثّل (تحصيل حاصل) في الحياة العامة، ما يعني أننا بنتنا أمام معضلة فحواها: أنه صحيح أنه يمكن للمرأة أن تكون قائدة في المنظمات الوسيطة إلا أنها -وللأسف- تخفق عادة في المؤسسات التقليدية، وبخاصة الجانب السياسي منها، ما يضعنا أمام عاملين أساسيين أصبحا عائقاً كبيراً أمام انخراط المرأة في الحياة السياسية والمدنية:

المرأة الكردية الدور والمنزلة وفقاً للمتغيرات المختلفة

في النقابات تتعزز منزلة المرأة

- 1- الاستبداد ودوره في طمر الحق الطبيعي للمرأة، ومن ثمّ إبعادها عن اللحاق بالتطورات المجتمعية والحداثوية.
- 2- بحكم الطبيعة الاجتماعية والذهنية الذكورية للرجل تعجز المرأة عن المشاركة في صناعة القرار، وقد تعممت الأخيرة حتى في مستوى المنظمات أيضاً، لكن في المنظمات يمكن للمرأة أداء دور أفضل من دورها في المؤسسات السياسية؛ لأن المؤسسة السياسية ينضوي في خيمتها عادة رجال لهم باع في الحياة العامة، وهناك تأثير للتطور المجتمعي على مقاربة الرجال إنما في النقابات أو المنظمات، فالوضع مختلف بحكم كون المنظمات والنقابات خدمة عادة، ولذلك يمكن للمرأة أن تثبت حضورها.

الحداثوية والمرأة والجندرة

ولا نستغرب أن المرأة تلكأت في الانخراط بالحياة العامة، وأن ثمة كثير من المفردات حديثة العهد على السوريين عمومًا، وعلى المرأة خصوصًا، ولعل مسألة الجندرة ومسألة المشاركة في القرار السياسي والإدارة العامة أيضًا هي مسائل كانت ملتبسة جدًا لدى النخبة السورية، بل كانت مسألة تثير الحساسية الكبيرة لدى النظام خصوصًا، وبدت القرارات والخطب كلها التي كنا نسمعها هي للاستهلاك الدعائي فحسب، وليس للإسهام في تعزيز منزلتها، وفي إحداث تطور مؤسسي في حياة المرأة.

في العموم إنّ الأسباب التي أدت إلى ضعف التنوع الجندري داخل الحياة العامة هي:

الجندرة على سبيل المثال:

- إن مسألة (الجندرة) ليست حديثة العهد في المؤسسات في بلدنا وفي مجتمعاتنا فحسب بل كانت تمثل عقدة لدى الاستبداد أيضًا، فإذا كان الاستبداد يصر على أن الشركة السياسية مسألة تهدد وجوده، فكيف سيقبل الانخراط المجتمعي -ولا سيما من جانب المرأة- في الحياة المؤسسية والعامة.
- الواقع الذكوري المفروض على الحياة العامة في البلاد.
- إن قبلت الجندرة بمعنى قبلت التنوع ومن ثمّ قبلت الآخر، ونحن نعرف أن ثقافة قبول الآخر في مجتمعاتنا هي ضحلة جدًا.

المرأة في الستين الأخيرتين

بيد أن الأمور تتحسن تدريجاً، فمثلاً، توجد المرأة في جنيف إلى جانب السياسيين (هيئة استشارية المرأة لدى ديمستورا)، وهناك مسألة (كوتة) مفروضة حتى في مستوى الأحزاب، فالوضع يتحسن، وقد أصبح للمرأة حضور، ولو بنسب ضئيلة في المنظمات وحتى المؤسسات الحزبية. وهناك حيز في كل نظام داخلي للمنظمات يؤكد مسألة الجندرة وهذه ستؤثر في تحسن دورها شيئاً أم أبينا مع الزمن، ولمصلحة كل حيز مغبون.

سأل أحد الناشطين كاتب هذه السطور ذات مرة:

من خلال مسح نسبة الموظفين داخل المنظمات لوحظ أن المرأة تتفوق على الرجل بنسبة تتجاوز 3 في المئة، وهي نسبة جيدة، ولكن أليست هذه النسبة المتفوقة مقتصرة على الوظائف العادية، وليست في مركز القرار؟

قلت للناشط: نعم صحيح، هناك تصور عام بأن المرأة يليق بها العمل في المنظمات عادة، والمشاركة في الخدمة الاجتماعية، وهي جديرة بهذا العمل، والحق فإن المرأة تفوز على الرجل من هذه الناحية، فالرجل الشرقي عادة له ميول السلطة، ومن ثم لا يرضى بسهولة أن يكون موجوداً في المنظمات التي تعمل وفق هيكلية معينة، ووفق منطق جماعي، التي تميل النساء نحوها عادة، فالمرأة تنجذب نحو منظمات المجتمع المدني فطرياً، إذ هي جزء من مركبات المجتمع المدني في جانب الرعاية منها، فما من امرأة لم تقدم الرعاية العائلية لأطفالها، بل حتى تشرف على أمور الزوج في المنزل. الرعاية جزء من مركبات الوعي في المجتمع المدني بمعنى أن ثقافة المجتمع المدني تتأسس على الرعاية. لذلك تجد المرأة تتغلب على الرجل، ويلاحظ حضورها في القاعدة، وليس في الهرم؛ لأن الرجل دائماً يعمل متشوقاً إلى امتلاك القرار، أما المرأة فهي تعمل؛ لكي تصل إلى المشاركة.

بقي القول: إن خبرة المرأة في الحقل السياسي ليست ضحلة بالعموم، إنما في الحد الأدنى، والسبب يعود إلى طبيعة النظام الاستبدادي، إذ كان الكرد يتجنبون انخراط النساء في العمل السياسي كما يجب، وذلك لخوفهم من اعتقالهن؛ والسبب الثاني أن النسوة من كرد سورية كان حضورهن دون المستوى، ما يعني أن الوعي السياسي بدأ يتسرب في وقت متأخر، ويمكن أن تكون المرأة مسؤولة عن غيابها عن المشهد السياسي (بصورة من الصور) لأن حضورها كان ضعيفاً؛ ما جعل الوجود الذكوري هو السائد، وأصبحت الثغرة كبيرة في اكتمال اللوحة التفاعلية التكاملية. بيد أنه على الرغم من الملاحظات كلها، فإن الوضع يتحسن شيئاً فشيئاً، وانخراط المرأة في العمل السياسي أصبح جيداً؛ ما يعني أنه من المتوقع أن المرأة سيكون لها حضور قوي ولافت في المرحلة المقبلة.

المرأة الكردية
الدور والمنزلة وفقاً للمتغيرات المختلفة

أحمد قاسم

1- خصوصية المجتمع الكردي في تفعيل دور المرأة الكردية أو الحد منه

أ. لا شك في أن المجتمع الكردي - كغيره من المجتمعات - يمتلك جملة من القيم والتقاليد التي تميزه من المجتمعات الأخرى المجاورة له في منطقتنا التي يسكنها كثير من المجتمعات الإثنية والدينية.

فالمجتمع الكردي مجتمع أبوي (بطريكي) الطابع، وذكوري، فالسلطة العليا تتمركز في يد الأب داخل الأسرة، وفي أيدي الرجال ضمن المجتمع، وهذا بدوره يخضع لمجموعة من الأعراف التي تتميز بها قبيلته، مادام المجتمع الكردي برمته يتكون من قبائل وعشائر لها منظومتها وأعرافها يدير أمور القبيلة والعشيرة بموجبه رئيس العشيرة (آغا أو الأمير أو البيك).. أي إن الأسرة تخضع لرب الأسرة (الرجل) والرجل للعائلة (الفخذ) والفخذ للعشيرة أو القبيلة التي لها منظومتها وأحكام لإدارتها.. ولاداعي إلى التفصيل في هذا المجال، إلا أنه منذ العهد (النيلوثي) يحتفظ الكرد بكثير من قيمه التي تستظل بالبطريكية، ومع ذلك ثمة مؤشرات عدة يؤكدتها المستشرقون والباحثون، تدل على أن بطريكية المجتمع الكردي لم تقض قضاءً مبرماً على بقاء بعض بنى ثقافة عصر الأمومة في الوعي الجمعي الكردي، وتمركزها بعمق في اللاشعور الجمعي الكردي، وأثمرت تلك البنى عدم تهमيش المرأة تهميشاً كلياً، وعدم قمعها بقسوة، وسط علاقات إقطاعية رعوية ريفية في أغليبتها بعيداً من المدنية والحضرية باستثناء الأقلية من هذا المجتمع حتى الأمد القريب.

ب. السيرة التاريخية للمجتمع الكردي، وأثرها في مساعدة المرأة في القيام بدورها أو في إعاقته

إن الطبيعة الجغرافية (لكردستان) طبيعة ذات تضاريس معقدة وصعبة وقاسية، ما يصعب الحركة فيها والانتقال بين مدنها وأريافها، ولذلك، فإن طابع المحافظة على البيئة والثقافة المتوارثة لعقود طويلة من الزمن هي التي تطغى على سلوكيات الناس، وأن التغيير في العادات والتقاليد والمفاهيم للأشياء يأخذ مدّة زمنية طويلة، ومن ثمّ، نرى أن السيرة التاريخية للمجتمع الكردي لا تأخذ صوراً منحنية أو تصاعدية حادة في مدى التاريخ القديم، إلا بعد انهيار الدولة العثمانية وتشكيل دولٍ حديثة على أنقاضها، وتقسيم (كردستان الملحق بالدولة العثمانية) بين تركيا الحديثة والعراق وسورية؛ تطبيقاً لاتفاق سايكس بيكو وملحقاته من الاتفاقات والعهود الدولية بعد الحرب العالمية الثانية، التي أدت إلى تقسيم العائلة والعشيرة بين طرفي الحدود.. ذلك كله لم يترك أي أثر في دور المرأة الكردية في المجتمع، إذ بقيت إلى جانب زوجها محترمة ومصانة وربة البيت والعائلة، وهي عاملة في الحقل الزراعي ما دام مصدر رزق أسرتها من الزراعة، ومربية للأغنام والحيوانات الأخرى إلى جانب أسرتها وزوجها، ما دامت مصدر رزق أسرتها، وبقيت لها كلمة مسموعة، ومشورتها مستمرة في كثير من الأمور الحياتية.

وكان لا بد من أن نذكر بعض خصوصيات الكرد تجاه المرأة. لدى مراجعة سيرة تاريخ المجتمع الكردي، يبدو لنا، بكثير من الأدلة والقرائن والمؤشرات، أن خصائص ذهنية الكرد الاجتماعية تعكس بدقة مسيرة المجتمع الكردي في مدى آلاف السنين مسيرته في التكيف مع شروط الحياة في الجبال، وهي ليست بالحياة السهلة أبداً، ومسيرته في التغلب

على صعوبات الحياة الرعوية والريفية، ومسيرته في التغلب على مشروعات الغزو التي لم يرتح منها قط، ومسيرته في الاحتفاظ - على الرغم من العقبات والتحديات كلها- بوجوده من الاندثار، وبهويته من الانهيار، كما يؤكد الباحثون. أضف إلى ذلك، إن قيم العهد النيوليثي - بما تعنيه من روح التكافل والتفاني - كانت رابضة بقوة في الوعي الجمعي الكردي، وكانت تتسلل عبر قنوات اللاشعور الجمعي إلى ساحة الحياة الاجتماعية، وتضفي ألوانها على المواقف والعلاقات والسلوكات، ولا سيما في مجال العلاقات الأسرية، وفي ما يتعلق بموقع المرأة في النسيج المجتمعي، كما يؤكد آخرون من المستشرقين والباحثين.

إن المرأة الكردية لا تعرف النقاب ولا البرقع، وإنما الكوفية التي تغطي بها شعرها، وهي كانت وما زالت -بعض النساء- إلى اليوم تستعملها زينة ووقاراً تكمل بها ملابسها الرسمية. كما إن المجتمع الكردي غريب عليه نظام (المحرم أو الحريم) في الأصل، وإن سفور المرأة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بحرية الاختلاط بين الجنسين في المجتمع الكردي، وذلك في مواقع الحياة اليومية كلها، إطلاقاً من العفة والثقة بالآخر، إذ إنها مرتبطة بالمنزلة المحترمة للمرأة في المجتمع الكردي وبالثقافة (الديمقراطية) التي ورثها الكرد منذ العهد (النيوليثي). ولذلك كان موقع المرأة الكردية مميزاً عن موقع المرأة في المكونات التي تجاور الكرد في المنطقة.

ج. النمط الاقتصادي للمجتمع الكردي، وأثره في رسم حدود الدور الذي تأخذه المرأة.

حقيقة، إن النمط الاقتصادي الذي كان سائداً حتى بعيد استقلال سورية من الانتداب الفرنسي كان نمطاً زراعياً، يخضع لإقطاعيات في كثير من قطاعاتها، وكذلك تربية المواشي التي كانت تسبب غياب الاستقرار سعياً لمناطق الرعي بين الشمال القاسي وسهول الجنوب من البلاد، وهذا كان سبباً لمحافظة المرأة على منزلتها بوصفها صاحبة القرار حتى في الأمور المعيشية وحاجاتها عوضاً عن الأمور العائلية والأسرية بتفصيلاتها. وفي العموم كانت آراؤها ومقترحاتها تؤخذ بالحسبان؛ لارتباطها الوثيق بحالة العائلة الأسرة أكثر من الرجل، إلى جانب أنها مفخرة للرجل في مراحل السيرورة التاريخية جميعها زوجة وأماً وأختاً، فلها منزلتها المحترمة لدى المجتمع نابعة من العرف والثقافة والتقليد، ومن ثم، فهي كانت ملتزمة بحدودها ولا تحتاج إلى من يحدد لها الحدود، ولكن منذ أكثر من خمسة عقود تغيرت كثير من العلاقات مع التغيير في نمط سياسة الحكم، وكذلك التغيير في نمط الاقتصاد. وأظن أن نمط النظام الاقتصادي وسياسته ونوعية موارده هي التي تؤثر حكماً في أنماط العلاقات الاجتماعية تأثيراً قوياً، وتغيرت كثير من المفاهيم وأساليب العلاقات بين أفراد الأسرة الواحدة؛ لذلك لا نستطيع إسقاط المفاهيم والتقاليد والعادات التي كانت سائدة في عهد الإقطاع على هذه المرحلة التي نعيشها، إذ تغير كل شيء، بما فيه العلاقات تغييراً جذرياً، عدا بعض الأساسيات من المفاهيم تجاه المرأة في المجتمع الكردي.

المرأة الكردية
الدور والمنزلة وفقاً للمتغيرات المختلفة

د. النسق الاجتماعي، وأثره في دور المرأة الكردية (الحضري، الريفي)

لا شك في أن طبيعة الحياة الاجتماعية تختلف من موقع إلى آخر، ففي الوقت الذي نرى طبيعة العلاقات الاجتماعية تختلف بين من يسكنون السهول الواسعة التي تسهل فيها التنقلات، والسير من مكان إلى آخر، والمفتوحة على مدى الرؤية؛ ومن يسكنون في الجبال بتضاريسها المعقدة من جهة، ومن جهة أخرى نرى أن دور المرأة المالكة للأرض يختلف عن دور المرأة الفلاحة التي تعمل في حقل الآخرين (مزارعة)، وعن دور المرأة من الأسرة الإقطاعية، وعن دور المرأة التي تعيش أسرتها من تربية المواشي. من المؤكد، أن الأنساق الاجتماعية في المجتمع الكردي تؤثر في طبيعة حياتها الاقتصادية والثقافية في دور المرأة، وتعطيها نمطاً يتلاءم مع طبيعة النسق الذي تنتمي إليه، ومن ثمّ، فإن دور المرأة في المجتمع الريفي يتميز بمزيد من الحرية وفقاً لنمط المعيشة التي تعتمد على الأرض والمواشي، التي تشارك فيها المرأة في العمل والإنتاج. أما الحضري في المدينة فهي قد تتعامل مع أدوات الثقيف واكتساب العلوم، إلا أنها -في أغلبها- لا تمتلك مورد اقتصاد، إن لم تكن موظفة أو عاملة في أي موقع من مواقع العمل، وبخاصة حتى الآن اللواتي يعملن في المدن لا يمثلن إلا القلة القليلة منهن، وبذلك، نلاحظ أن المشكلات والخلافات الاجتماعية بين المرأة والرجل تزداد، ومن ثم تؤدي إلى حالات الطلاق، بينما في المجتمع الريفي نادراً ما نسمع بحالات الطلاق.

2 - أثر ممارسة الاستبداد في قمع دورها السياسي ومشاركتها في الشأن العام (الأحزاب، منظمات، المجتمع المدني)

وفي توليد دور رافض لهذا القمع

بلا أدنى شك، إن الوضع الاجتماعي الكردي قد تغير بالإجمال مع الاستبداد الذي لم يتأخر حضوره بعد نهاية الانتداب الفرنسي على سورية. فقد شعر المجتمع الكردي بالغربة والاستغراب من ممارسات الحركة القومية المتصاعدة، واستلامها دفة البلاد، وإضفاء لون واحد على الوطن مع تهميش الألوان الأخرى. كما أسلفت، إن تغييراً اجتماعياً حصل مع تقسيم كردستان، لكن التغيير الأكبر حصل مع حكومة الوحدة بين سورية ومصر، وكذلك مع حكومة البعث التي دامت أكثر من خمسة عقود. ومع تأسيس أول حزب كردي ومواجهته للاستبداد أبعدت المرأة خوفاً من حالات الاعتقال، إذ كان اعتقال المرأة لدى الكرد إهانة لكرامة الشعب، وبذلك أبعدت المرأة عن الحياة السياسية، لكن من دون إبعادها إبعاداً قاطعاً، فكانت تمثل بالنسبة إلى الحركة السياسية الدرع الحصين للكادر الحزبي من دون أن تتبوأ المناصب الحزبية، فكان جل نضالها يتجلى في نقل البريد الحزبي من قرية إلى قرية ومن منطقة إلى أخرى، لكن في مجال المنظمات والمجتمع المدني فكانت تلك مفقودة لدى المجتمع الكردي، فالاستبداد منع المجتمع السوري كله من ممارسة السياسة، والمشاركة في الشأن العام.

3 - دور انتشار التعليم، ومحو الأمية في تفتيق وعي المجتمع والمرأة بضرورة تصديدها لدورها في الحياة وتفعيله في مجالاتها المختلفة

في حقيقة الأمر التحقت المرأة مؤخرًا بدور التعليم وبالمدرسة؛ لما لدور رجال الدين السلبي لهذا الجانب، إذ وبدعم من الاستبداد مارسوا دورهم لإبقاء المجتمع في حالة الجهل، وادعائهم بأن الالتحاق بالمدارس خطيئة وكفر بحسب الدين الإسلامي، وفي مقدمة هؤلاء رجال الدين (المدرسة الخزونية في الجزيرة) ما اضطر الحركة السياسية الكردية إلى مواجهتهم من خلال عقد ندوات جماهيرية لتعرية مآربهم التي تخدم الاستبداد، وخصوصًا بعد تنفيذ المشروعين الاستثنائيين (الحزام العربي والإحصاء الاستثنائي). ومع ذلك كله، استطاعت الحركة الكردية إفشال مخططات النظام من خلال تشجيع أبناء وبنات شعبها على الالتحاق بالمدارس. ونتيجة لذلك تخرجت منذ السبعينيات من القرن الماضي آلاف من الفتيات من مختلف فروع الكليات العلمية والفروع الأخرى من الجامعات، إلا أن بعضهم يذهب إلى أن نسبة المتعلّقات وأصحاب الشهادات العلمية بين النساء الكرديات أعلى كثيرًا من المكونات الأخرى من الشعب السوري؛ لما تتمتع به المرأة من حرية وحب للتعليم، ومع ذلك، هناك كثير ممن تأثروا بأفكار وثقافات دخيلة على المجتمع الكردي تسيء إلى المرأة إضافة إلى بث السموم من جانب النظام لتفتيت المجتمع من خلال ضرب الترابط الأسري وإبعاد المرأة من التوظيف في مراكز إدارية تقوي شخصيتها وإمكاناتها، لتتوجه إلى السلك التعليمي من دون التثبيت في الوظيفة أي بصفة (معلم وكيل)، وكان ذلك دافعًا قويًا لتوجيه المرأة الكردية إلى الانضمام إلى صفوف الأحزاب الكردية المختلفة، والعمل السياسي إلى جانب الرجل بعد التسعينيات من القرن الماضي.

4- العلاقة بين الثورة السورية ودور المرأة الكردية

أ. مشاركتها في الثورة، ومدى التنازع بين الانتماءين القومي الكردي، والوطني السوري في تحريضها على المشاركة.

قطعًا لم تتأخر المرأة الكردية عن الرجل في مشاركتها للثورة، كونها رأت بأن فرصة تحريرها من الاستبداد قد أتت، لكنها في الحالات كلها التزمت بقرارات الحركة السياسية (قوميًا ووطنياً)، وهي في حراكها العام لا تخالف الخطوط العامة للحركة السياسية بما فيها المنظمات المختلفة التي أسست بعد اندلاع الثورة باستقلالية عن الأحزاب السياسية، لكنها في المجمل لا تخرج عن الإطار العام والصيغة التي اعتمدت بالنسبة إلى عموم الكرد (الديمقراطية لسورية الاتحادية والتعددية مع تحقيق الحقوق القومية للشعب الكردي في سورية). من هنا أريد أن أنه إلى شيء، إن المرأة الكردية ومن خلال الثورة اليوم أكثر تحرراً اجتماعياً وسياسياً من الماضي في ظل انضمامها إلى القوات المسلحة الكردية لمواجهة الإرهاب بعد ما أصابت الفاجعة أهالي شنكل من (داعش) وكذلك كوباني التي رفض أهلها البقاء تحت سيطرة (داعش)، وتوجهوا بالكامل إلى الداخل التركي. اليوم، في حقيقة الأمر المرأة الكردية أكثر تحرراً في قراراتها كلها.

المرأة الكردية
الدور والمنزلة وفقًا للمتغيرات المختلفة

ب. أثر ظروف التهجير القسري في تغيير دورها، بعد حملها أعباء جديدة سواءً أكانت زوجة أم أمًا أم ابنة.

حقيقة، إن أعباء المرأة المهاجرة كبيرة جدًا، وخصوصًا الأم التي تعتمد عليها العائلة، فالحياة بمجملها تغيرت عليها فجأة، ورأت نفسها في العراء، خارج قريتها ومدينتها بعيدة عن أهلها، ومع ذلك لم تتخلّ عن مسؤولياتها تجاه مجتمعها وأطفالها، فهناك عشرات من جمعيات نسوية تشكلت لإعادة تأهيل المهجرين من خلال تأمين المتخصصين في هذا المجال، وقسم آخر يعمل في مجال الإغاثة، يعني ذلك أن المرأة الكردية لم تستسلم للقدر بل زادت من إصرارها لمواجهة المستقبل.

ج. أثر استلهاهم حالات التمرد الكردي في بلدان مجاورة في تكوين مخيال جمعي يوجه حركة المرأة الكردية في الثورة السورية. (قصص التضحيات، والأدب الكردي الثوري، والهزائم، والانتصارات، والرموز الثورية)

المرأة الكردية مثلها مثل أي إنسان سوري، وقد تكون أكثر تأثرًا بما حصل من مآثر وفواجع كونها منذ ولادتها تحمل في داخلها الجرح النازف الذي زرعه النظام المستبد، وهي تعلمت تقديم التضحيات من خلال ممارسة نضال ضمن إمكاناتها المتاحة. لذلك، المرأة أول من غنى للثورة وللمدن كلها التي أصابها الدمار والمجازر التي صنعها النظام. غنت لدرعا ولحمزة الخطيب ولكوباني وغيرها من المدن، دونت قصصًا للتضحيات الأسطورية، وكذلك صنعت أدب الثورة، وجعلت الهزائم محطة لولادة الأمل بالانتصار.

حقيقة ومن دون أي مبالغة، فالمرأة الكردية في سورية أكثر وعيًا من المرأة الكردية في الأجزاء الأخرى، وهي متمسكة بأرضها وقريتها ومدينتها كتتمسك الرضيع بثدي أمها.

د. أثر التوزع بين الأطياف السياسية المختلفة في اصطباغ دورها في الثورة بأشكال مختلفة.

المرأة الكردية لم تغادر المجتمع الكردي حتى في الشتات؛ لذلك تحافظ على اللون والشكل الذي رأت فيه الثورة حتى وإن أنتجت من جديد نتيجة لهذه الأوضاع الصعبة.

هـ. أثر علاقات المصاهرة العربية الكردية في رسم إطار لدور المرأة الكردية في الثورة (أثر قوي، أم ضعيف).

في حقيقة الأمر ليس لهذه العلاقة أي أثر دفع بالمرأة الكردية إلى رسم إطار خاص للثورة بدافع المصاهرة؛ كون المصاهرة العربية الكردية لا أقول إنها معدومة، بل إنها قليلة جدًا، وهذا نتيجة لسياسة النظام التي فرقت بين المكونين، فجعلت الكردي شخصية يشكك كليًا في أخيه العربي، إذ إن المصاهرة في عقد الخمسينيات من القرن الماضي وما قبله أكثر كثيرًا منها في عهد الاستبداد الذي ما نزال نعاني استمراره بعد هذا الدمار كله والقتل والتشرد والتهجير.

خلاصة القول، إن المرأة الكردية كانت تتمتع بهامش من الحرية بعكس المرأة في المجتمعات المحيطة بالکرد التي عاشت حياة من العبودية في بعض الحقب من التاريخ. وإن وجدت بعض المعاناة لدى المرأة الكردية كانت نتيجة لبعض الكرد الذين تأثروا بثقافات أخرى، وكذلك التزامهم بالأعراف الإسلامية التي قللت من قيمة المرأة.

محمد المحمود

عن المرأة الكردية بين الماضي والحاضر

لقد عانت المرأة الكردية عبر التاريخ الظلم والقهر وعبودية الرجل، وحرمت قروناً عدة حق التعلم وكسب المعرفة، وبقيت مهمشة في مجالات الحياة كلها، وبخاصة المجتمع الكردي العشائري إلا أنها كانت تمثل في الحقيقة دور الرجل في شؤون الزراعة والرعي وتربية الماشية إلى جانب الأعمال المنزلية وتربية الأطفال، فقد أدّت دور الرجل والمرأة في آن معاً كواجب قسري فرض عليها بحكم العادات والتقاليد، وبعض المفهومات الدينية الخاطئة.

لكن بالأمس القريب بعد تطور المجتمعات والتقنيات العصرية، وتقدم الإعلام وتطوره، دخلت المرأة في معترك العلم والثقافة والسياسة لتكون شريكاً فاعلاً في بناء المجتمع، وأصبحت تنافس الرجل في الميادين جميعها السياسية ومجالات المجتمع المدني والتدريس وعاملة نشيطة في المعامل والمصانع، فقد كانت المرأة الكردية هي الأم والأخت والزوجة والعشيقة والمناضلة الثائرة في وجه أسباب أخذت زمام المبادرة لقيادة المجتمع والحركة السياسية على الرغم من شراسة المجتمع الذكوري الذي ينظر إليها بمنظار الضلع القاصر، ولا تستطيع اتخاذ القرارات الصائبة إلا بمشورته ولعله نسي أنها ذاتها التي أنجبته وربته وأعدته لخوض معارك الحياة.

فالمرأة هي أناهيتا ونفرتيتي وكيبانو وليلى قاسم وروشن بدرخان وزيلان وبريفان وليلى بدرخان وشرمين جميل أوغلو اللواتي صنعن التاريخ الكردي مع الرجل، وكنّ رموزاً للبطولة والتضحية في سبيل الدفاع عن حقوق شعبهن وحملن السلاح في ميادين القتال والمعارك الأكثر دموية وعنصرية في شرقنا المتهالك.

ومن بعض رموز النساء الكرديات المناضلات؛

ليلى قاسم التي أعدمت على يد النظام العراقي الفاشي عام 1974 وروشن بدرخان المرأة الكردية المناضلة التي دافعت عن حقوق المرأة الكردية في المحافل الدولية، وقدمت الأعمال والخدمات للثقافة الكردية والسيدة فردا خان جميل باشا التي تدير حالياً منظمة سيدات أعمال كردستان وغيرهن كثرات من نساء كردستان اللواتي صنعن التاريخ الكردي من الماضي، وحتى الآن.

حان الوقت لتطهير عقل الرجل من الأنا الذكورية وفرض إرادته على المرأة، ولنعمل على تمكين المرأة في مجالات الحياة كلها.

علينا احترام المرأة الكردية ولنزل الصعاب كلها التي تعوق طريق تقدمها وتنمية مواهبها في الأعمال جميعها والمجالات ولتكون مصدراً مهماً لكسب الرزق لها ولأسرتها ولنعمل على تدريبها وإحافها بدورات اقتصادية وتجارية للمشروعات الصغيرة للقضاء على البطالة وظاهرة التسول بين زوايا المجتمع الكردي ونفتح أبواب العلم والمعرفة بمحو الأمية والندوات الأسبوعية وتحفيزها على العمل إلى جانب التربية الأسرية السليمة فنحن بحاجة إليها لنعوض ما خسرناه نتيجة الصراعات

المرأة الكردية الدور والمنزلة وفقاً للمتغيرات المختلفة

والحروب في وطننا، فأرض كردستان غنية، ومواردها كفيلة بأن تجعل من هذه الأرض المباركة قبلة لتشجيع الاستثمار، وتشجيع المجال الصناعي والتجاري.

نرى اليوم بكل فخر وتقدير أن المرأة الكردية تحاول جاهدة لتترك بصمتها الفاعلة والمنتجة في مجالات الحياة كلها بوصفها عنصراً مهماً مشاركاً في تطوير المجتمع الكردي وتأمينه بأفضل السبل العلمية والمعرفية.

بلادنا جميلة وغنية بمكوناتها كلها فلنحافظ عليها من سطوة العابثين، ولنكن منتجين لا مستهلكين فحسب، مشاركة بين دور الرجل والمرأة في سبيل رفع شأن هذا الوطن، وخدمة أبناء الكرد خصوصاً والمجتمع السوري عمومًا.

استنتاجات الورشة

يجمع قاسم مشترك أكبر بين رؤى النساء المشاركات في الورشة، وهو تأكيد الهيمنة الذكورية على المجتمع الكردي، وتضافر هذه الهيمنة مع الاستبداد السياسي، والأعراف القبلية والدينية في مضاعفة معاناة المرأة الكردية.

ولكن هذا القاسم المشترك الأكبر يقلل من شأنه أحياناً بالإشارة إلى انفتاح نسبي للمجتمع الكردي يجعله متفوقاً في بعض الجوانب الخاصة بالمرأة على غيره من المجتمعات الشرقية.

ويمكن أن نلمس بين السطور في النصوص النسائية المشاركة في الورشة إحساسين متنازعين: إحساساً بالظلم المضاعف الذي تمارسه قوى عدة، وإحساساً بالتفوق والتميز المكتسب من استلهم تجربة عريقة في النضال السياسي، والعمل الاجتماعي، والإنجاز الثقافي، تمثلها رموز نسائية دائمة الحضور في الخطاب النسائي الكردي المعاصر.

ثم إن الإرادة الصلبة للمرأة الكردية لا يصعب تلمس مظاهرها، فعلى الرغم من الإقرار الدائم بالمعاناة الكبرى التي عانتها المرأة الكردية في سنوات الثورة، وما قبلها، إلا أن هناك تفاؤلاً دائماً بمستقبل مشرق، وإصراراً على حث الخطى؛ من أجل ملاقاته.

ولا بد من الإشارة إلى أن من يفكك النصوص النسائية لا يكلف نفسه جهداً كبيراً؛ لإدراك الإيمان العميق بوحدة الشعب الكردي، وعدّ كردستان واقعاً جغرافياً تاريخياً راسخاً لا تغير حقيقته تقلبات الزمان.

أما النصوص المعبرة عن منظور الرجل الكردي، فهي إذ تقر بالهيمنة الذكورية، لا تمنحها الأولوية نفسها الممنوحة لها من جانب النصوص النسائية، فالأمر الأكثر حضوراً هنا، والأكثر لفتاً للنظر هو الطغيان الأيديولوجي، الذي يبدو واضحاً في حديث أحد المشاركين عن ثقافة كردية موروثية منذ العهد النيوليثي، وهذا فضلاً عن الحديث نفسه عن كردستان بوصفها واقعاً محسوماً لا يقبل أن يوضع في خانة القضايا الجدلية.

والفكرة المركزية الثانية تتمثل في الإكبار من دور المرأة في قضايا ذات بعد قوميّ من مثل الإسهام في المحافظة على اللغة، وليس الإسهام في صنع قرارات منزلية فحسب.

وبين منظوري الرجل والمرأة مشترك أساس هو الإيمان العميق بالثورة السورية، وبالوطنية السورية التي لا تتقدم على الانتماء القومي، ولا تتأخر عنه.

إن دور المرأة الكردية يستحق دراسة أعمق، فهو دور تتشابك عوامل كثيرة في صناعته تاريخية، واجتماعية، واقتصادية، وسياسية، ونفسية، ولا نطن منصفاً يستطيع إنكار المعاناة التي عانتها المرأة الكردية، ولا إنكار تاريخها المشرف، ولا إسهاماتها الكبيرة في الثورة على الاستبداد.

ولكنّ القضايا الجدلية التي تنطوي عليها النصوص معظمها، التي تُقحم فيها بأسلوب تقريريّ، وكأنها قضايا محسومة يمكن أن تكون ذات أثر سلبي في الحوار الراهن والملحّ بين أبناء القوميات المختلفة في الوطن الواحد خصوصاً، وهو يمر بمخاضه الحالي العسير، وينفض عن كاهله عبء القهر والاستبداد، ويقترب كلّ يوم من حلم أبنائه في الدولة المدنية الديمقراطية التعددية.



قراءة في كتاب

قراءة في كتاب

مراجعة كتاب

الأكراد واللغة والسياسة

دراسة في البنى اللغوية وسياسات الهوية

مراجعة: خديجة حلفاوي

الكتاب: الأكراد واللغة والسياسة: دراسة في البنى اللغوية وسياسات الهوية

تأليف: عقيل سعيد محفوض

الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

مكان النشر: الدوحة/ قطر

تاريخ النشر: 2013

الأكراد واللغة والسياسة
دراسة في البنى اللغوية وسياسات الهوية

في إطار مواكبته العلمية والأكاديمية لتحولات الشأن العربي خلال السنوات الأخيرة، وفي سياق الأهمية التي يوليها لقضايا الأقليات في العالم العربي لما بعد (الربيع العربي)، أصدر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الدوحة - قطر) سنة 2013 كتاباً للأكاديمي السوري عقيل سعيد محفوض، يعالج مسألة اللغة والسياسات اللغوية لدى الأكراد، من خلال تسليط الضوء على سياسات الهوية بوصفها مدخلاً سوسولوجياً وأثنوبولوجياً لفهم طبيعة العلاقة الجدلية بين الهوية القومية والهوية اللغوية للشعب الكردي في سياق الحوادث التي تعرفها المنطقة.

ليس من السهل تقديم دراسة علمية حول (الشؤون الكردية) في سياق وضع متحول على نحو مستمر، وفي ظل الطفرات السياسية والاجتماعية التي تعرفها المنطقة منذ سنة (2011⁽¹⁾)، وهو ما يفسر ضعف الدراسات العلمية والأكاديمية المكرسة للقضايا الكردية ضمن نسق البحث في قضايا (شؤون الشرق الأوسط والخليج العربي). لا يعود الأمر بشق كبير منه إلى (تعدد) الوضع الكردي أو (تركيبه) تاريخياً وحاضراً فحسب، وإنما إلى ذلك الصراع السياسي والاستراتيجي بين الرغبة في تأليف الكيان السيادي (لغويًا، وثقافيًا، وسياسيًا) من جهة الشعب الكردي، والرغبة في استغلال الملف أو (احتوائه أو استثماره) من جهة الدول التي تحكم وتتحكم في (المجال الكردي) ومن جهة النظامين الإقليمي والعالمي⁽²⁾ في سياق انتقال موازين القوى وتغيرها خلال العقد الأخير.

على الرغم من أن كثيرًا من الدول الغربية (بخاصة فرنسا والولايات المتحدة الأميركية) قد أضحت تهتم - خلال السنوات الأخيرة - بالمدارسة العلمية للحوادث والتحويلات والطفرات السياسية والاجتماعية والثقافية التي تعرفها المنطقة العربية في السنوات الأخيرة، من خلال مجموعة من البرامج العلمية والأكاديمية الطامحة إلى فهم الوضع الحالي للمشهد السياسي العربي، وتفسيره من خلال لغة (الميدان)، واستنطاق الواقع في حركياته وسيروياته الاجتماعية: برامج (الدراسات شمال الأفريقية)؛ برامج (الدراسات شرق الأوسطية)؛ برامج (الدراسات الخليجية)؛ برامج (الدراسات العربية - الإيرانية)؛ برامج (الدراسات العربية التركية)؛ إلا أنها مع ذلك لم تعمل على المواكبة العلمية لتحولات المشهد الكردي خلال العقود الأخيرة، من خلال تبني استراتيجيات علمية واضحة المعالم⁽³⁾. وإذا كان الأمر مقترنًا برهانات سياسية واستراتيجية

(1) لتفاصيل أكثر حول الوضع الكردي في سياق الربيع السوري، انظر:

Jordi Tejel, *Les paradoxes du printemps kurde en Syrie*, Politique étrangère 2014/2 (Été), p. 51-61.

(2) عقيل سعيد محفوض، الأكراد واللغة والسياسة، (قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 11.

(3) لا ننفي هنا جهد بعض الباحثين المهتمين بالشأن الكردي في إطار ما يطلق عليه (الدراسات الكردية) (Kurdes Studies)، إلا أنه مع ذلك يظل جهداً فردياً أو موجهاً سياسياً وأيديولوجياً في أحسن الأحوال. حول بعض الأعمال الرائدة خلال السنوات الأخيرة، انظر:

M. Shareef, *The United States, Iraq and the Kurds. Shock Awe and Aftermath*, (Abingdon, Routledge: 2014).

M. M. Gunter, *Historical Dictionary of the Kurds*, (Lanham, Scarecrow Press, 2011).

H. Bozarslan, *Conflit kurde : le brasier oublié du Moyen-Orient*, (Paris, Autrement: 2009).

H. Bozarslan, *La Question kurde. États et minorités au Moyen-Orient*, (Paris, Presses de Sciences Po, 1997).

إقليمية ودولية، أو غياب الطرح العلمي للقضية الكردية في المحافل العلمية الدولية، فإنه يؤثر لا محالة في مدارس الشأن الكردي واستنتاج مكنوناته، ولا يسهم سوى في (تأجيل) المسألة أو (تضبيبها) في نطاقاتها الإقليمية والعالمية؛ آن الأوان للاهتمام العلمي بالشأن الكردي درسًا وبحثًا من أجل تجاوز التصنيفات النمطية المختلفة والأيدولوجية للقضية في جوانبها المختلفة.

تكمن القيمة العلمية لهذا المؤلف المرجعي -فضلاً عن تجاوزه للخطابات التنميطية المختلفة حول القضية الكردية محلياً، إقليمياً ودولياً- في كونه دراسة سوسيولوجية وأثنوبولوجية حول (اللغة) في المنظومة الثقافية والاجتماعية الكردية. فعلى الرغم من أن التكوين العلمي للدكتور عقيل سعيد محفوظ ارتبط بحقل الدراسات الاقتصادية والدولية، إلا إن ذلك لم يمنعه من تقديم دراسة علمية تنهل من التقنيات المنهجية لحقل الدراسات الدولية، وتتفاعل مع مناهج العلوم الاجتماعية، وتحقق شرط العلمية والتكامل والتداخل الاختصاصي في الآن نفسه. وعلاوة على ذلك، نجد أن الباحث نفسه يصرح في مقدمة الكتاب بأن دراساته تندرج في إطار (اللسانيات الاجتماعية) (يمكن أن نصنفها أيضاً ضمن أثنوبولوجيا وسوسيولوجيا اللغة والهويات الثقافية)؛ من منطلق استثماره للتحليل الاجتماعي والثقافي والسياسي من أجل تبيان طبيعة الشروط الموضوعية المتحركة في تزايد الاهتمام الكردي باللغة وسياسات الهوية.

تجدر الإشارة إلى أن غياب استراتيجيات علمية وبحثية متخصصة (سواء من الحكومات السياسية أم المراكز والمنظمات البحثية) حول الشأن الكردي لا ينعكس بالسلب على الأكراد (أفراداً وجماعات) فحسب، وإنما يتعدى ذلك إلى المنطقة العربية كلها: أولاً؛ هناك غياب (شبه كلي) للقضية الكردية ضمن الأجندات السياسية لكثير من الدول (بخاصة المغاربية منها). ثانياً؛ غالباً ما تُستحضر الأزمة السورية الحالية من دون اهتمام يذكر بواقع الأكراد في مسلسل إنتاج الثورة من جهة، ومعاناة ويلات القمع والاضطهاد السياسي والثقافي من النظام السوري من جهة أخرى. ثالثاً؛ بالعودة إلى البرامج الدراسية (التاريخية والاجتماعية منها) والعلمية لكثير من الدول العربية، نجد غياباً (أو تغييباً) (وأحياناً تشويهاً) لتاريخ الأكراد وإسهاماتهم في صوغ ثقافة القارة الآسيوية الغربية والشرق الأوسط وإنتاجها.

يتألف الكتاب من 286 صفحة من القطع المتوسط، ويضم عشرة فصول رئيسة؛ إضافة إلى مجموعة من الملحقات الموثقة في آخر الكتاب، سعى الكاتب من خلالها لتسليط الضوء على (القضية اللغوية والهوياتية) للمجتمع الكردي بالتركيز على (البنى اللغوية بين الأصل والتأسيس والنظرية)، و(الخريطة اللغوية بين تعدد اللغات وإشكالية اللهجات)، ثم (جدل الألفبائية الكردية بين العربية واللاتينية)، مروراً ب (التحدي أو التهديد اللغوي) و(التجارب اللغوية لتوفيق وهبي

الأكراد واللغة والسياسة
دراسة في البنى اللغوية وسياسات الهوية

وعرب شمو وجلادت بدرخان والاستكراد) و(السياسات اللغوية لدول المجال الكردي واحتواء اللغة الكردية) مروراً بـ (السياسات اللغوية الكردية) و(الإصلاح اللغوي) وصولاً إلى (اللغة وسياسات الهوية).

الفصل الأول

يأتي بمنزلة تقديم نظري للبحث، على غرار العرف الأكاديمي للدراسات الاجتماعية والثقافية المختلفة، يسوغ فيه الكاتب اختياراته المنهجية، والمفهومية والمقارباتية. في الواقع، يعمل الباحث على تبيان فائدة دراسته وخصوصيتها الأستيمولوجية: أولاً؛ يتعلق الأمر بدراسة متعددة التخصصات (تزاوج بين المقاربة السوسيلوجية للغة الكردية، والمقاربة الأنثروبولوجية لقضية الهوية والمقاربة التاريخية والسياسية لاستراتيجيات السياسات اللغوية والهوياتية لدى الشعب الكردي). ثانياً؛ يمكن إدراج هذه الدراسة في خانة الدراسات (المؤثرة) سياسياً واجتماعياً وحتى دولياً؛ من منطلق أن فرادتها المنهجية ودقة تحليلاتها وتفسيراتها العلمية تجعلها مادة مساعدة في التفكير السياسي والاجتماعي والثقافي في مستقبل الشعب الكردي.

إضافة إلى عرضه أهم مفهومات دراسته (السياسات اللغوية، وسياسات الهوية، وتنظيرات اللغة، وعلاقة اللغة بالهوية...)، يفترض الكاتب أنه لا يمكن فهم علاقة الأكراد بلغتهم (وتجليات ذلك في المستوى السياسي) من دون تبني مقاربة جينالوجية لأصل اللغة وتطورها في المستوى السوسيوثقافي والتاريخي، وانتشارها وتوزعها الجغرافي (بمنزلة فرضية منطلق). لفهم هذا الوضع المركب للغة الكردية لا بد من العودة إلى الأبعاد الدينية، والميتولوجية والثقافية لتشكيل الفعل اللغوي في تاريخيته، من أجل إدراك الشروط الموضوعية المؤثرة أيديولوجياً أو سياسياً في نظرة الأكراد إلى أنفسهم ونظرتهم إلى شعوب وثقافات الجوار (ونظرة هذه الأخيرة إليهم).

الفصل الثاني

يقدم تأصيلًا نظريًا لمشكلة اللغة الكردية في المستويين الأنثروبولوجي والتاريخي، من خلال تركيزه على مدارس الأصل والتأسيس والتنظير للبنى اللغوية في سياقات الحوادث التاريخية والاجتماعية والسياسية التي عرفتھا/ وتعرفھا المنطقة. ما يمكن أن نشير إليه بخصوص تاريخ تفاعل الكرد مع قضيتهم اللغوية، بعكس المجتمعات العربية التركية والإيرانية أيضًا، هو غياب التعاطي التاريخي مع الهوية اللغوية بوصفها شرطًا أنطولوجيًا للوعي بالذات وبموقعها داخل العالم وأمام الآخرين.

ما يثير الاهتمام ضمن هذا الفصل، إضافة إلى ربط شرط ظهور اللغة الكردية بعدد من العوامل التاريخية والدينية وحتى الميثولوجية وإشارته إلى أن كثيرًا من الوقائع التاريخية (حروب وحوادث سياسية) التي عرفتھا المنطقة قد مست مسًا قريبًا أو بعيدًا الشأن الكردي (سلبيًا أو إيجابيًا)، هو إلقاء الباحث اهتمامًا ضمنيًا بما يصطلح عليه بالدراسات الكردية⁽⁴⁾ أو الكردولوجيا (Kurdologie) بوصفها سندًا أبستيمولوجيًا يمكننا من إدراك أنه على الرغم من رجوع أصل اللغة الكردية إلى عدد من الثقافات المجاورة (الفارسية خصوصًا)؛ فقد استطاعت اللغة الكردية اليوم أن تبصم على حضور قوي في البنيات الذهنية للأفراد والجماعات؛ على الرغم من التأخر الكبير في إدراك الوعي بأهمية اللغة (بأشكالها المختلفة وتكاملها) في صوغ (هوية كردية خالصة) ثقافية واجتماعية وسياسية.

بما أن اللغة عند علماء اللسانيات وفلاسفة اللغة (بالمعنى الدوسوسيوري والفيتغنشتايني) هي مواضعة واتفاق، وتكسب قيمتها من وظائفها واستعمالاتها، وبالعودة إلى (الأفسط) وصولًا إلى دخول الإسلام وتفاعلهم مع الجسم الكردي، يمكن أن نفترض أن اللغة الكردية تملك من المقومات الداخلية (البنى اللسانية للغة الكردية) والخارجية (البنى الدينية والتاريخية والسياسية) ما يجعلها واحدة من أهم اللغات التي ستكون لها كلمتها في المستقبل (إلى جانب اللغات الإقليمية الأخرى كالعربية والفارسية) إذا ما جرى الاهتمام بها بوصفها شرطًا معيشيًا وجوديًا وانتماء هوياتيًا أكثر منها محض (ظاهرة تاريخية).

(4) حول ميلاد الدراسات الكردية في أوروبا، انظر:

D.N. MACKENZIE, *Kurdish Dialect Studies*, Oxford, (Oxford University Press, 1961).

الفصل الثالث

معنون بـ(الخريطة اللغوية تعدد اللغات وإشكالية اللهجات)، ويسلط الباحث فيه الضوء (من الناحية اللسانية) على تعدد اللهجات الكردية وتنوعها واختلافها (من الكرمانجية وصولاً إلى الغورانية)، لكي يبين لنا الديناميات الحيوية التي تعرفها سوق الرساميل اللغوية واللهجاتية الكردية خلال العقود الماضية. ما يميز الشعب الكردي (إضافة إلى تاريخه العريق الذي يرجع إلى أكثر من 1500 سنة قبل الميلاد مع الميديين) هو أن تنوع اللغات والهويات اللغوية واختلافها، والدينية والثقافية أيضاً، أسهم في تلاحم الأكراد في المستويين الثقافي والاجتماعي قرونًا طويلة، وحافظوا على وجودهم، واستثمروا في اختلافاتهم غنى أنطولوجيًا لتجاربهم الوجودية. لكن مع ذلك -على الرغم من هذا التاريخ الطويل- يمكن أن نفترض أن الاستثمار في المحافظة على الهويات الثقافية لم يواكب باستثمار سياسي أو اجتماعي في الهويات اللغويات.

يمكن أن نعزو هذا الغنى اللغوي إلى التاريخ الطويل للأكراد، واستفادتهم من توزيعهم الجغرافي في مناطق جغرافية شاسعة، لكن لا يجب أن ننسى العامل الديني أيضاً. بخلاف كثير من الدول العربية (مثلاً) التي جعلت الدين الإسلامي عصب حياتها الاجتماعية والثقافي والسياسي، وجعلت لهجاتها ولغاتها المحلية في خدمة (الهوية العربية الإسلامية) أو على الأقل تفاعلت معها تفاعلاً كبيراً (الأمازيغية خير مثال على ذلك)، نجد أن الثقافة الكردية -وبعكس ذلك- قد جعلت من التنوع الديني والطائفي واللساني معياراً لتفادي هيمنة لهجة على أخرى، أو ثقافة على أخرى، أو حتى دين على آخر؛ حتى وإن لم ينعكس ذلك إيجاباً في الصوغ الفيلولوجي والمعجمي الموحد للغة كردية عامة (على غرار التجربة العربية) إلا أنه أسهم في استبطان الأكراد لهويتهم ووعيهم بانتماثلهم بوصفه شرطاً لاستمرارهم في المستقبل.

الفصل الرابع

يتناول مسألة بالغة الأهمية في نسق اللسانيات بعامة، واللسانيات الكردية بخاصة؛ يتعلق الأمر بجدل الألفبائية الكردية بين العربية واللاتينية. على الرغم من كون اللغة الكردية استمرت قرونًا طويلة في إطار (نسق المشافهة)، ولم يجر التفكير -سياسيًا وثقافيًا- في تطوير نسقها الكتابي، إلا أننا نجد أن المسألة تتجاوز محض كونها اختياريًا ثقافيًا وسياسيًا لجماعة بشرية هي في أمس الحاجة إلى اعتراف دولي وعالمي بلغتها الأم أو كونها محض مسألة تقنية لا أكثر. في الواقع، يقتزن التفكير اللساني في تطوير النسق الألفبائية للغة الكردية بتحديات من نوع خاص.

أولاً؛ هناك من يدعو إلى ربط اللغة الكردية بالعالمية من خلال تبني نسق الألفبائية اللاتينية (الإنكليزية بالأساس).

ثانيًا؛ هناك من يدعو إلى اعتناق المبادئ الدينية الإسلامية، وربط اللغة الكردية بخصوصياتها الإقليمية والتاريخية، واعتناق نسق الألفبائية العربية.

ثالثًا؛ هناك من يدعو إلى العودة إلى نظم ألفبائية من وحي الثقافة الكردية نفسها (بدءًا بالنسق النبطي، والنسق الألفبائي الذي عرضته مجلة دراسات كردية، وصولاً إلى النسق الأيزيدي).

في حقيقة الأمر، لا يمكن بأي حال من الأحوال تبني منطق المفاضلة بين هذه الأنساق الخطابية الألفبائية للغة الكردية (حتى من الناحية الأنثروبولوجية)؛ من منطلق أن تاريخ تطور الأنساق الألفبائية للغات الإنسانية يعلمنا أن شرط (المواضعة والاتفاق) يسري على نسق المشافهة كما نسق المكاتبه. إضافة إلى كون تبني نسق من دون آخر ليس شبيهاً بقرارات الاستقلالية السياسية أو المجالية، بل إننا نتحدث عن استقلالية أنثربولوجية تقتضي بالضرورة توضيحات ومكاسب لها آثار مستقبلية في البنية الاجتماعية للمجتمع كله.

تماشياً مع الطرح الأنثربولوجي للكاتب الذي يصرح بغياب تصور ألفبائي معياري لقومية اللغة الكردية، يمكن التأكيد أن الجهد الذي ينبغي بذله في سبيل تطوير النسق الألفبائي للغة الكردية وجب أن ينبع من أصالة ثقافية خالصة أكثر من استيراد أنساق لسانية أجنبية أو حتى مجاورة. دفاعاً عن هذا الطرح، نورد هنا تجربة دول الجوار: تركيا أولاً؛ سعت تركيا خلال العقود الأخيرة خلال الحرب العالمية الأولى، لمواكبة الركب الحضاري بالبحث عن السبل المختلفة التي تمكنها من الانخراط في المشروع الحضاري الأوروبي - الرغبة في الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي - حتى وإن جرى ذلك على حساب لغتها الأم، إذ عملت على ربط اللغة التركية بالعالمية عن طريق تبني النسق الألفبائي اللاتيني (تبنيًا كبيراً)، الأمر الذي دفعت اللغة التركية ثمنه غالياً: لم تستطع مواكبة العالمية ومجابهة اللغات الأوروبية العريقة (بخاصة الفرنسية والإنكليزية والألمانية)، ولم تستطع المحافظة على أصالتها الثقافية والتاريخية في سياق عولمة الأنساق الثقافية.

الفصل الخامس

يعالج التحديات والتهديدات التي تواجه اللغة الكردية في عالم اليوم، في سياق الحوادث التي تعرفها المنطقة العربية (شرق الأوسطية بالخصوص) خلال العقد الأخيرين من جهة، وطبيعة التحولات العالمية التي مست بطريقة أو بأخرى جسم الشعب الكردي في المستويات كافة من جهة أخرى. يمكن أن نفترض أن عولمة الثقافة العالمية، وتشابكية البنيات الاقتصادية وهيمنة نمط الاستهلاك الأحادي، أسهمت إسهاماً كبيراً في زيادة حجم الأخطار التي تهدد الثقافات والإثنيات المحلية في المستوى اللغوي واللساني كما الديني والعقدي.

يصرح الباحث أنه لا يجب الانجراف وراء منطق التهديدات الخارجية - على كثرتها وتعددتها - التي تحد من التحقق السياسي لمشروع لغة كردية موحدة، في مستوى المكاتبه والمشافهة، ونسيان التهديدات الداخلية أو التغافل عنها: المسألة الانعكاسية للذات الجريحة في سياق الأزمات ضرورة ملحة.

إذا كانت التربية (مؤسسة الأسرة والمدرسة) أساس بناء التشبث الهوياتي باللغات المحلية، مع الانفتاح على ما هو كوني وإقليمي، ومصدر للنقل اللساني والثقافي بين الأجيال، نجدها عاجزة عن أداء دورها اليوم كما يجب؛ من منطلق أن التحولات التي عرفها العراق وسورية خلال السنوات الأخيرة ساهمت في تزايد حدة الانشطار الإثني والطائفي من جهة، والانغلاق الثقافي واللغوي من جهة أخرى. وتبعاً لذلك، أضحي الفاعل التربوي غير قادر بصورة موضوعية على أداء

الأكراد واللغة والسياسة
دراسة في البنى اللغوية وسياسات الهوية

دوره الثقافي والاجتماعي في صون النسق الهوياتي والانتمائي للناشئة الكردية في ظل هذا الانشطار الذي يعرفه الجسم التربوي والاجتماعي (النسقي) للمجال الكردي. وفي رؤيتنا، ما يعمق من حدة الأخطار الخارجية التي تمس الثقافة والهوية الكردية -أو يحد منها- هو غياب المصالحة مع الذات؛ ليس في المستويين الثقافي والاجتماعي فحسب، وإنما في المستويين السياسي والتاريخي أيضاً، والوعي بأنه لا يمكن لأي ثقافة أن تختفي أو تندثر إلا داخلياً، ومن المعتنقين لها أنفسهم: هناك حاجة ملحة للتفكير في تدريس التاريخ واللغة والثقافة الكردية بوصفها موروثاً عالمياً من حكومات المنطقة.

الفصل السادس

يعرض بعض التجارب التي أسهمت في تحسين الاهتمام باللغة الكردية في السياق المعاصر: توفيق وهبي وعرب شمو وجلادت بدرخان والاستكراد (الاستشراق الكردي). في الواقع، يعود بنا هذا الفصل إلى بدايات الاهتمام بترقية اللغة الكردية (خلال بدايات القرن العشرين مع المرحلة الكولونيالية) ويجعلنا نسجل ملاحظات مهمة جداً. أولاً؛ تأخر الاهتمام الكردي بالمسألة اللغوية جاء نتيجة تاريخية للسياسات الكولونيالية التي هدفت إلى إقامة توازنات إثنية في المنطقة العربية تخدم مصالح المعمر.

ثانياً؛ سعى الأكراد لنشر قضيتهم والدفاع عن مشروعهم السياسي من خلال المشاركة السياسية في تدبير الشأن العام، وإسماع صوت الأكراد للعالم، وجعلوا مشروع بناء الدولة أسبق على مشروع بناء اللغة.

وقد أشرنا إلى ذلك، تكمن قيمة هذا الفصل من الكتاب في تسليطه الضوء على أهم الشخصيات التي أثرت أو أسهمت -على الأقل- في صوغ مشروع لغوي ألباني كردي، وتقديم تصور مقارن بينها، يقف عند مختلف الوسائل والفوائد والحدود التي تخص كل تجربة على حدا.

ضمن تجربة توفيق وهبي (العراق)⁽⁵⁾ في نهاية عشرينيات القرن الماضي، تظهر الرغبة الملحة في جعل الأكراد مرتبطين بمحيطهم الإقليمي، وفي الآن نفسه منفتحين على العالمية، من خلال دعوته إلى جعل التكامل بين الحرف اللاتيني والعربي ميزة خاصة باللغة الكردية. في حين نجد أن عرب شمو (أرمينيا) في منتصف القرن الماضي سلكوا مساراً مخالفاً من خلال نظره إلى الحرف الأرمني بوصفه فرصة لتوحيد اللهجات واللغات الكردية، والدفع بها بوصفها لغة مؤثرة في القارة الآسيوية؛ بخاصة في اتجاه الاتحاد السوفياتي. وسعى جلادت بدرخان (سورية)، خلال ثلاثينيات القرن الماضي، وبتأثير تجربة عرب شمو، لتقديم تصور للغة الكردية الهجينة (بين الحرف التركي والحرف الفرنسي). يمكن أن نعدّ هذه التجارب (التوفيقية بالخصوص)، قد دفعت كثيراً من المستشرقين (المستكردين) إلى التفكير في المسألة اللغوية الكردية

(5) حول وضع الثقافة واللغة الكردية في العراق انظر مقالة مميرة لمغالي دو بوسستيس:

بوصفها قضية سياسية قبل أن تكون مسألة ثقافية وتاريخية، من خلال سعيهم لبناء تصورات خاصة حول لغة كردية عامة وموحدة؛ مع الأسف، ما يعاب على هذه التصورات هو إغراقها في الأبعاد الكولونيالية والأيدولوجية أكثر من الأبعاد اللغوية أو حتى الإثنوغرافية والأنثروبولوجية.

على الرغم من أهمية هذه التجارب (قد نسميها تقليدية - حديثة في الآن نفسه)، إلا أن ما يعاب عليها بالدرجة الأولى، هو غياب تلك الرؤية الذاتية والمنفتحة على الفرد الكردي إنساناً له كرامة وهوية خاصة تميزه عن الآخرين أكثر مما تجعله مختلفاً عنهم، قبل الرؤية الكونية والتنميطية في أحسن الأحوال.

الفصل السابع

بعنوان (السياسات اللغوية لدول المجال الكردي: احتواء اللغة الكردية) سعيًا لتبيان طبيعة الشروط السياسية التي تحكم تعامل حكومات دول المجال الكردي مع الشأن الثقافي والاجتماعي واللغوي والهوياتي للأكراد، وطبيعة الغبن والألم الذي يعتري (الشخصية الكردية) أمام استراتيجيات الاحتواء ورسمانية اللغة والهوية والثقافة من هذه الدول⁽⁶⁾. وعلى الرغم من أن هذا الوضع ليس وليد اليوم، إلا أن ما نسجله (بعد سنة 2011 بالخصوص) هو تفاقمه نحو الأسوأ في قادم الأيام.

بما أنه «ليس ثمة تاريخ معروف للمسألة اللغوية لدى الأكراد، ولكن ثمة إشارات ودراسات تسجل أن التراجع على المستويين الثقافي واللغوي كان مع إدراجهما القلق أو غير المستقر في الإمبراطورية الإسلامية»⁽⁷⁾، يمكن أن نعدّ كون التفكير في (تهميش اللغويات الكردية) يجد صدها في تاريخ تعامل الدول العربية مع الأكراد -حتى بعد اعتناق كثير منهم الإسلام- مرتبط بتهميش القومية الكردية في مقابل تعظيم القومية العربية والإسلامية: قد يقتزن الأمر باستراتيجيات سياسية احتوائية بالأساس، لكنه يرتبط أيضًا باستراتيجيات ثقافية تعمل على جعل ثقافة ولغة معينة مهيمنة في المنطقة. نتيجة لذلك، أضحت الثقافة اللغوية الكردية مزيجًا من الثقافة العربية والإسلامية والتركية والإيرانية، إلى درجة أصبح من الصعب معها تحديد الكردي الخالص والمهمش من الأجنبي الخارجي والمهمش.

بالعودة إلى التاريخ، وبصورة مقارنة بعدد من الثقافات الإقليمية (بخاصة الأمازيغية منها)، نجد أن الرغبة في احتواء اللغة الكردية نبتت من تضارب المصالح السياسية للحكومات الإقليمية والدولية في المنطقة وليس من اختلافات أو تعارضات إثنية بين الأكراد والتلويينات العرقية والإثنية المختلفة في المنطقة العربية -الآسيوية؛ من منطلق أن الباحث يورد

⁽⁶⁾ لتفاصيل أكثر حول الوضع الحالي للمجال الكردي، انظر مقابلة حديثة مع حامي بوزرسلان:

L'espace kurde entre unité et diversité, Entretien avec Hamit Bozarslan, Hérodote 2013/1 (n° 148), p. 23-32.

⁽⁷⁾ عقيل سعيد محفوض، الأكراد واللغة والسياسة، ص 147-148.

الأكراد واللغة والسياسة
دراسة في البناء اللغوي وسياسات الهوية

عددًا من الشواهد التاريخية التي عملت من خلالها السياسات الإقليمية والدولية على محاولة إجهاض الحلم الكردي بامتلاك لغة تعبر عن الماضي والتاريخ العريق للحضارة الكردية، واتخذ هذا الأمر صورًا عدة مباشرة أو غير مباشرة.

أولاً؛ إضفاء الطابع اللاشعري على المطالب اللغوية والهوياتية الكردية، وربط البنية الثقافية الكردية بمعارضة النظم السياسية الحاكمة.

ثانياً، الحرص على إجهاض الحلم الشعبي الكردي من الداخل، عن طريق (احتواء المد الكردي عبر الفاعل الكردي). ثالثاً؛ أمام أنماط المقاومة الكردية الجماهيرية المختلفة، ما كان للحكومات من حل سوى الاستراتيجيات التنموية مدخلاً لتفكيك الوحدة والهوية الكردية.

رابعاً، أسهمت هذه الأشكال السياسية في تعزيز فكرة الاضطهاد الثقافي والسياسي للغة الكردية، ونزع الشرعية الدولية عنها، وإبعادها إلى هامش الصراع (الإثني- الطائفي).

الفصل الثامن

يسلط الضوء على مسألة السياسات اللغوية الكردية، ردة فعل ضد سياسات الاحتواء الرسمي والدولي للغة الكردية؛ من منطلق أن الجرح والشرخ الذي طال الهوية الكردية لغوياً وثقافياً في مدى عقود طويلة أسهم -لا محالة- في تعزيز الوعي بالهوية اللغوية والثقافية من الأكراد أنفسهم، ودفع بهم إلى التفكير الجدي بضرورة التثبيت بالهوية أمام هوية الآخر، بالطريقة التي تميزهم منه، ولا تجعلهم محض مهمشين أو مختلفين بصورة سلبية. في سياق هذا الوضع، يمكن تفسير الوعي المتزايد يوماً بعد يوم بأهمية اللغات والهويات الكردية (المختلفة والمتنوعة) في صون (جسم الشعب الكردي)، وتخليده بوصفه أحد أهم الشعوب التي قاومت التاريخ كي تحافظ على نفسها، وتضمن مكاناً لائقاً بها ضمن البنيات اللغوية العالمية بالرغبة في جعل الاستقلال اللغوي مدخلاً للاستقلال السياسي (وليس العكس).

نُظر تاريخياً إلى الخطر الذي يهدد الهوية اللغوية -من الأكراد أنفسهم- في ارتباطها بمتغيرين اثنين: من جهة؛ كلما تنوعت اللغات واللهجات المحلية وتعددت، فإنها ستؤثر سلباً في الجسم اللغوي للهوية الكردية، وما لذلك من آثار سلبية في حلم (اللغة القومية الموحدة). ومن جهة أخرى؛ نُظر إلى التفاعل مع اللغات والهويات المحلية (العلوية، والإيزيدية، والشبكية والفيليلية...) ومع اللغات الإقليمية والأجنبية (الفارسية، والتركية⁽⁸⁾، والعربية...) بتشديد على سلباته أكثر من إيجابياته؛ من منطلق الخوف من تفتت الوحدة والهوية الكردية ضمن نسق التهجين والاستهجان اللساني لثقافة

(8) حول وضع اللغة الكردية في المجال التركي، انظر:

Clémence Scalbert-Yücel, *Les langues des Kurdes de Turquie : la nécessité de repenser l'expression langue kurde*, Langage et société 2006/3 (n° 117), p. 117-140.

المجال الكردي. لذلك، جرى تبني نوع من القطيعة (ولو الرمزية) مع الآخر والأجنبي المهدد للغة والثقافة الكردية تحت ثقل القمع السياسي والماضي التاريخي المؤلم.

أسهمت سياسات التخطيط اللغوي لحكومات المجال الكردي في مدى عقود من الزمن في تعزيز حدة الانشطارات اللغوية والإثنية الكردية، وتهجين الجسم اللغوي المحلي، وفي انغلاقية هذا الجسم أمام الآخر القريب والآخر البعيد - لأبعاد سياسية وتاريخية - انغلاقاً كبيراً. ويمكن إرجاع هذا (الجرح) الثقافي الكردي، بفعل الرهانات السياسية المحلية والإقليمية إلى سؤال تاريخي بامتياز: لماذا لم تقم دولة كردية مستقلة؟ في الحقيقة لا يمكن تقديم إجابة سريعة عن هذا السؤال الأنطولوجي والهوياتي، لكن من الممكن افتراض أن التحقق التاريخي للدولة الكردية كان سيؤثر أثراً بالغاً في الحد من هذا الجرح الذي ينخر الجسم الكردي، وسيخفف من حدة الأزمة اللغوية والهوية الكردية تخفيفاً كبيراً.

الفصل التاسع

يعرض الباحث لقضية الإصلاح اللغوي من أجل رسم خريطة طريق المصالحة اللغوية للأكراد مع ذواتهم ومع تاريخهم وهويتهم⁽⁹⁾، على الرغم مما تطرحه من تحديات اجتماعية وسياسية ومادية وثقافية. في الواقع، تطرح مسألة الإصلاح اللغوي الكردي تحديات كبيرة أمام المهتمين: هناك غياب إرادة عامة للإصلاح من الأكراد أنفسهم، وغياب دولة كردية قائمة الذات تضطلع بمهمة التوفيق بين مطالب المتدخلين في الشأن اللغوي الكردي ورهاناتهم (فاعلين محليين أو مهمشين). وتبعاً لذلك، يحتاج الأمر إلى كثير من التريث والحيطه والحذر: هل يعني التفكير في الإصلاح اللغوي اضطهاد الثقافات والهويات الفرعية لمصلحة ثقافة أو هوية واحدة وموحدة؟ وما الدور الذي يمكن أن تلعبه الأطراف الخارجية والإقليمية في هذا الشأن؟.

تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من التاريخ الطويل من التعايش بين الثقافات واللغات واللهجات الكردية المختلفة، إلا أن ذلك لم يسهم في بناء وعي عام بضرورة البحث عن توحيد الشروط الموضوعية لإنتاج الفعل اللساني الكردي؛ بل على العكس من ذلك، تحكم المخاوف الأيديولوجية أي مشروع مرتبط بتوحيد اللغة خوفاً من إعادة إنتاج الاضطهاد في صورة لغوية وثقافية داخلية. وأمام هذا الوضع، يُنظر إلى كل محاولة للإصلاح اللغوي بوصفها تخدم بالضرورة أجندات داخلية (رغبة ثقافة أو لهجة في الهيمنة) أو خارجية (إقليمية ودولية) تسعى لضرب روح الأمة الكردية.

في الواقع، ونظراً إلى تاريخ الاضطهاد والعنف والقمع الذي عاناه الأكراد من دول وشعوب الجوار، لا نظن أن التفكير في إصلاح لغوي يفتح على تجارب الجوار (انفتاحاً حرفياً أو معدلاً) (التركية، العربية...) سيسهم في رد المنزلة للذات

(9) حول هذه المسألة، انظر:

J.BLAU, « La réforme de la langue kurde », in FODOR I. HAGÈGE C. (dirs), La réforme des langues, Hamburg, Buske Verlag, 1996, t. IV : 63-85.

الأكراد واللغة والسياسة
دراسة في البناء اللغوي وسياسات الهوية

الكردية الجريحة، بل من الواجب التفكير في هندسة اللغة الكردية بوصفها (لغة إنسانية) وكونية خالصة، وليست بالضرورة لغة هجينة من لغات محلية وأجنبية انطبعت صورتها التاريخية بالاضطهاد في البنية اللاشعورية الكردية.

الفصل العاشر

يأتي هذا الفصل الأخير بمنزلة خاتمة عامة للبحث، ويقارب مشكلة العلاقة بين اللغة وسياسات الهوية من منظور يزاوج بين المقاربات التاريخية والسوسولوجية والأنثروبولوجية في التحليل والتفسير، نظرًا إلى الأهمية الكبرى التي تلعبها اللغة في صوغ الهوية الثقافية والاجتماعية للشعوب. وجاء في الفصول السابقة، ونظرًا إلى غياب (دولة كردية) قائمة الذات تضمن الحق الكردي في تأسيس لغة خاصة والدفاع عنها دوليًا (وأمام دول الجوار)، دفع الأكراد ثمن بناء الهوية الخاصة غالبًا، إذ كان عليهم لعقود طويلة (إذا لم نقل لقرون عدة) أن يواجهوا الأخطار التي تترص بهويتهم من خلال مواجهة صور الاستعمار (والتهجين) اللغوي الإقليمي والدولي المختلفة من جهة، ومواجهة هذا الشعب والتفكك والانشطار الذي تعرفه اللهجات الكردية، وما ينتج منه من ميلاد ثقافات فرعية تنظر إلى نفسها بوصفها جزءًا من الأمة الكردية (وهذا أمر جيد وحامل لغنى هوياتي كبير)، وأحيانًا أخرى تنظر إلى نفسها ك(ثقافة موعودة) بتوحيد الهويات الكردية أو السيطرة عليها (وهذا أمر يحمل مخاطر إثنية وطائفية بقدر ما يحمل فوائد هوياتية ولغوية).

ضمن نسق أي لغة إنسانية، واقتراءً بمقولة قومية الأمة، تبرز اللغة شرطًا أنطولوجيًا لتحقيق هذا الرهان. وتظهر اللغة الكردية بمظهر الحامل والمدافع عن الهوية الثقافية للشعب الكردي⁽¹⁰⁾، من خلال ربط الرهان السياسي (الدولة الكردية) بالشرط اللساني واللغوي، وعلى الرغم من صعوبة تحديد الشرط المؤسس لهذا الارتباط بين اللغة والهوية الكردية، إلا أنه من الضروري الإشارة إلى أن اللغة شرط واحد (وليس وحيدًا) لميلاد الهوية الكردية عبر الأزمنة، وضمان استمرارها في مواجهة الهيمنة الرمزية للغات الأخرى.

صحيح أن اللغة مقولة ثقافية، إلا أنها أيضًا وفي سياق الأزمات تصبح مقولة سياسية أيضًا، قادرة على ضمان التلاحم السياسي حول القضية السياسية الكردية. لكن مع ذلك، ما تعانیه اللغة الكردية ضمن نسق البنية الذهنية المحلية، هو سيطرة منطق المقارنة باللغات المجاورة (هناك من يفترض أن اللهجات الكردية متفرعة من لغة واحدة أو منفتحة على لغات أخرى، على غرار اللغة العربية) ومنطق الإنكار (إنكار أن هذه اللهجات واللغات الفرعية حامل لثقافة خاصة في إطار الوحدة الكردية). وفي الأحوال جميعها، تُجعل الهوية اللغوية حبيسة الصراعات الداخلية (تعدد الهويات اللهجات) والخارجية (اللغات المهددة أو المستعمرة)، في إطار تناسي المقولة الأنثروبولوجية ل(وحدة اللغة وتعدد اللغات، ووحدة

(10) حول تاريخ اللغة والقومية الكردية، انظر:

A, HASSANPOUR, *Nationalism and Language in Kurdistan 1918-1985*, (San Francisco, Mellen Research University Press, 1992).

الثقافة وتعدد الثقافات)؛ أي إن الهوية اللغوية والثقافية الكردية تكسب قوتها وقيمتها من هذا الغنى والتعايش والانفتاح على التنوع الإثني واللساني الداخلي والخارجي.

ختاماً، تقتزن القيمة العلمية لهذا المؤلف بطرحه مسألة اللغة وسياسات الهوية الكردية للمناقشة والفحص التاريخي والسوسيولوجي والأنثروبولوجي؛ على الرغم من حساسية الموضوع، وحرصه على لفت انتباه الرأي العام (العلمي والعامي) الدولي إلى خصوصيات (الهوية الثقافية واللغوية للشعب الكردي) في سياق الحوادث السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تعرفها المنطقة خلال العقد الأخير. ولا يمكننا سوى عدّه مؤلفاً مرجعياً يمكن القارئ العربي (المهتم بتحويلات موازين القوى في منطقة الشرق الأوسط) من الوعي العلمي الدقيق بأهمية رد المنزلة للثقافات المحلية والمهمشة في مدى قرون. ضمن الجسم العربي سيلاً وحيدة لتجاوز التطاحنات الفكرية والأيدولوجية من جهة، والصراعات الطائفية والإثنية والدينية من جهة أخرى، والتفكير في مستقبل الوضع شرق- الأوسطي في ضوء دراسات العلوم الاجتماعية والسياسية.

المصادر والمراجع

1. باللغة العربية

- محفوظ. عقيل سعيد، الأكراد واللغة والسياسة: دراسة في البنى اللغوية وسياسات الهوية، (قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

2. بلغات أجنبية

- Bozarslan. H, *Conflit kurde : le brasier oublié du Moyen-Orient*, (Paris, Autrement: 2009).
- *La Question kurde. États et minorités au Moyen-Orient*, (Paris, Presses de Sciences Po, 1997).
- Gunter. M.M, *Historical Dictionnary of the Kurds*, (Lanham, Scarecrow Press, 2011).
- HASSANPOUR. A, *Nationalism and Language in Kurdistan 1918-1985*, (San Francisco, Mellen Research University Press, 1992).
- MACKENZIE. D.N, *Kurdish Dialect Studies*, Oxford, (Oxford University Press, 1961).
- O'Shea. M.T, *Trapped Between the Map and the Reality. Geography and Perception of Kurdistan*, (Londres, Routledge, 2004).
- Shareef. M, *The United States, Iraq and the Kurds. Shock Awe and Aftermath*, (Abingdon, Routledge: 2014).

مراجعة كتاب في (المسألة الشرقية الجديدة)

مراجعة: بدر الدين عرودكي

الكتاب: المسألة الشرقية الجديدة La nouvelle question d'Orient

تأليف: جورج قرم Georges Corm

الناشر: منشورات لادكوفيرت Editions La Découverte

مكان النشر: باريس

تاريخ النشر: 2017

مدخل

يحيل عنوان كتاب جورج قرم الأخير «المسألة الشرقية الجديدة» -بصورة عفوية ومباشرة- على ما عرف منذ بدايات القرن التاسع عشر بالمسألة الشرقية التي تجلت في حقيقتها من خلال تنافس الدول الأوروبية الكبرى آنئذ؛ بريطانيا وفرنسا وروسيا، على تقاسم تركة الإمبراطورية العثمانية أو كما أطلقت عليها روسيا القيصرية آنئذ: رجل أوروبا المريض، حين كانت تعيش انحطاطها وعقود سنواتها الأخيرة. ويكاد جورج قرم بفعل اهتماماته التي عبر عنها في مختلف الكتب التي نشرها وتناولت جوانب المشكلات التاريخية القائمة وعناصر المختلفة بين الدول الغربية والعالم العربي في العصور الحديثة، أن يكون الكاتب والمؤرخ العربي الوحيد الذي يستعيد هذه المسألة في تجلياتها الراهنة والملحة اليوم. وهو في تطرقه إلى مشكلة قائمة بين العالم العربي والغرب الأوروبي والأميركي الآن، إنما يسير على غرار سابقه الذين تناولوا المسألة الشرقية - القديمة - في عصرهم، أي قبل قرن ونصف. فحين أصدر كل من أمين بن إبراهيم شمّيل كتابه "الوافي في المسألة الشرقية ومتعلقاتها" في جزأين من 584 صفحة في عام 1879 من جهة، ومصطفى كامل كتابه الذي حمل عنوان "المسألة الشرقية" في عام 1898 من جهة أخرى؛ لم تكن المسألة الشرقية -آنئذ- بمعناها القديم مسألة راهنة فحسب، بل على رأس قائمة المسائل الراهنة خلال القرن التاسع عشر وعشية القرن العشرين. على أن النظرة إليها ابتداء من جنوب المتوسط كانت -كما يبدو- تختلف عن تلك التي انطلقت من شماله. ذلك أن أمين شمّيل يرى أن المسألة الشرقية «ولدت في ولادة رسول العرب وترعرعت وشبت وتكهلت في عهد خلفائه للآن»⁽¹⁾، ورأى أنها «مثل فصول السنة إذا بلغت نهايتها القصوى تجددت فلا يكاد يرى

(1) أمين بن إبراهيم شمّيل، الوافي في المسألة الشرقية ومتعلقاتها وتاريخ الحرب الأخيرة بين الروس والعثمانيين سنة 1877، سليم بن خليل نقلا (مراجع)،

ج1، (القاهرة: مطبعة الأهرام، 1879)، ص4.

المسألة الشرقية الجديدة

لها آخر»⁽²⁾. وقد سار على نهجه مؤرخ مصري معاصر هو محمود ثابت الشاذلي، نشر في عام 1989 كتابًا حمل هو الآخر عنوان «المسألة الشرقية»⁽³⁾ لكنه كرّسه لدراسة الخلافة العثمانية منذ نشوئها عام 1299 وحتى سقوطها في عام 1923، حين افترض أن بداية المسألة الشرقية تاريخيًا هو عام 629، أي العام الذي وقعت فيه معركة مؤتة (وكان ذلك في عهد الرسول) بين المسلمين والروم. هذا في حين كان مصطفى كامل قد حصرها في كتابه المشار إليه ضمن إطار «مسألة وجود الدولة العلية - أي الدولة العثمانية - نفسها في أوروبا»، رافضًا قول كتّاب آخرين بأنها «مسألة النزاع المستمر بين النصرانية والإسلام، أي مسألة حروب صليبية متقطعة بين الدولة القائمة بأمر الإسلام وبين دول المسيحية»⁽⁴⁾. سوى أن مردّ رفضه قصر النزاع بين الطرفين على الدين، على ما فيه من بعض الصحة - كما كتب- يعود إلى أنه يرى أن «الدول التي تنازع الدولة العلية وجودها لا تعادها باسم الدين فقط، بل في الغالب تعادها طمعًا في نوال شيء من أملاكها»⁽⁵⁾. وهو التعريف الواقعي لمفهوم «المسألة الشرقية» منذ تداوله في الأدبيات السياسية الغربية في القرن التاسع عشر حتى اليوم.

ولعل خلو الأدبيات السياسية العربية من التعرض إلى المسألة الشرقية يعود إلى عدّها مسألة تاريخية انتهت بانتهاء الإمبراطورية العثمانية مع نهايات الحرب العالمية الأولى، وبتمكن الغرب من تقاسم ممتلكات هذه الأخيرة. ومن هنا أهمية كتاب جورج قرم من حيث المبدأ، إذ يرى أنها ما تزال في حقيقة الأمر قائمة، وإن في ثياب جديدة. وهو ما دعاه إلى إعادة قراءة مكوناتها في ضوء التطورات التي شهدتها وما تزال تشهدها المنطقة العربية ومحيطها، ولا سيما في شرق المتوسط، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، محاولاً الإحاطة بها مجدداً بمفردات الاستمرارية والقطيعة مع المسألة الشرقية القديمة. فما نشهده اليوم من ضروب العنف يجد جذوره وامتداداته بلا انقطاع منذ ولادة هذه المسألة، مثلما يجد تجلياته التي بلغت ذراها في ما تعيشه المنطقة العربية شرق المتوسط وما يجاورها بطبيعة الحال من بلدان تدخل في عداد ما يسمى الشرق الأوسط.

لكن المسألة الشرقية (الجديدة) موضوع الكتاب، هي في حقيقة الأمر «المسألة الغربية القديمة» كما رآها المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي⁽⁶⁾ بحق. كانت كذلك في القرن التاسع عشر وما تزال، سواء في قطيعتها أم في استمراريتها، حتى اليوم. فالمسألة الشرقية القديمة بدأت مع حملة نابليون إلى مصر عشية بداية القرن التاسع عشر،

(2) أمين بن إبراهيم شميل، الوافي في المسألة الشرقية ومتعلقاتها، ص 4.

(3) محمود ثابت الشاذلي، المسألة الشرقية، دراسة وثائقية عن الخلافة العثمانية (1299م - 1923م)، ط 1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1989).

(4) مصطفى كامل، المسألة الشرقية، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014)، ص 9. (نشرت الطبعة الأولى بالقاهرة عام 1898)

(5) مصطفى كامل، المسألة الشرقية، ص 9.

(6) Toynbee Arnold J, *The Western Question in Greece and Turkey. A Study in the Contact of Civilisation*, Constable, Londres, 1922.

أما المسألة الشرقية الجديدة فقد بدأت مع نهاية الحرب العالمية الثانية. فالدافع إلى استعادة هذه المسألة اليوم بمعنيها -على وجه الدقة- هو ما يراه المؤلف في المشهد العربي الذي يسود خصوصاً منذ نهاية الحرب الباردة بين القوتين العظميتين في إثر انهيار إحداهما قبل سبعة وعشرين عاماً: «فوضى ذهنية تفسر بصورة واسعة فوضى ضرورياً من العنف تزداد في إثارتها الاشمئزاز يوماً بعد يوم، أدى إليها بطلان وقسوة تدخلات القوى الكبرى العسكرية والقوى الإقليمية المخلصة لها»⁽⁷⁾.

المؤلف

جورج قرم، مؤلف الكتاب، هو أحد كبار الاقتصاديين العرب ومؤرخيهم. شغل منصب وزير المال في حكومة سليم الحص بين عامي 1998 و2000، وعمل مستشاراً في كبرى المنشآت والمؤسسات العالمية، وأستاذاً جامعياً في الجامعات اللبنانية. وهو أيضاً كاتب واسع الثقافة الفكرية والسياسية والتاريخية، كرّس عدداً من كتبه التي نشرها بالفرنسية لدراسة مشكلات التنمية والعالم العربي، و ترجم كثير منها إلى لغات عدة منها العربية، نذكر بعض أهمها: تعدد الأديان وأنظمة الحكم (1977)، الاقتصاد العربي أمام التحدي (1977)، التبعية الاقتصادية، مأزق الاستدانة في العالم الثالث في المنظور التاريخي (1980)، التنمية المفقودة، دراسة في الأزمة الحضارية والتنمية العربية (1981)، الفوضى الاقتصادية الدولية الجديدة (1994)، أوروبا والشرق، من البلقنة إلى اللبنة، تاريخ حادثة لم تتم (1989)، شرق وغرب، الشرخ الأسطوري (2003)، لبنان المعاصر: تاريخ ومجتمع (2004)، انفجار المشرق العربي (2006)، أوروبا وأسطورة الغرب (2009)، حكومة العالم الجديدة (2010)، الفكر والسياسة في العالم العربي (2015).

خطة الكتاب

يقتضي تناول قضية سياسية ذات بعد تاريخي عميق بطبيعة الحال استعادة جذورها منذ ظهورها قبل قرنين من الزمان، من أجل تمييز العناصر التي باتت في ذمة التاريخ أو ما يطلق عليه المؤلف القطيعة من ناحية، وتلك التي ما تزال حية أو الاستمرارية، فضلاً عن تلك التي نشأت بفعل عوامل جديدة تمس الفعل والفاعل والأداة.

يعالج المؤلف موضوعه في مدخل وثمانية فصول وخاتمة. يقدم في المدخل مفهوم المسألة الشرقية الجديدة التي يرى أنها -على غرار تسمية أرنولد توينبي لها- هي «المسألة الغربية القديمة» في الحقيقة. ويستعرض فيه دوافع هذه الاستعادة للمسألة الشرقية ومقاربتها في وضعها الراهن. وينتقل في الفصل الأول إلى وضع أسس التحليل التاريخي

⁽⁷⁾ Georges Corm, *La nouvelle question d'Orient*, La Découverte, Paris 1917, p. 6.

المسألة الشرقية الجديدة

الضرورة لمقارنته عبر معالجته تطور إطار إدراك الصراعات وفهمها في عالمنا اليوم؛ ثم يستعرض في الفصل الثاني عددًا من التيمات والمسائل المشككة في حقيقتها أو التي تبدو بدهية في استخداماتها من مثل نظرية المؤامرة أو العلاقة بين العنف والدين أو غموض تعريف الإرهاب أو الاستخدام الانتهازي للجهاديين من خلال تقسيمهم إلى جذريين ومعتدلين أو عن الأدوار التي تؤديها العوامل الداخلية والخارجية في مصائب العالم العربي. وفي الفصل الثالث يتناول عددًا من السرديات النمطية العامة كما يراها، من أجل تفنيدها واحدة بعد أخرى كي يباشر في الفصل الرابع القسم الأول من موضوع كتابه: توضيح عناصر المسألة الشرقية القديمة ومراحل العنف التي عرفتها بدءًا بضروب التنافس بين القوى الأوروبية منذ حملة بونابرت إلى مصر بين فرنسا وبريطانيا أو بين الإمبراطوريتين الجرمانية المقدسة والعثمانية، أو بين القوى الأوروبية من جهة وروسيا من جهة أخرى، وصولًا إلى سردية رغبة الروس في الوصول إلى المياه الدافئة التي ما تزال قائمة حتى الآن. وينتقل في الفصل الخامس إلى تحديد معطيات المسألة الشرقية الجديدة التي أخذت في الظهور مع انتهاء الحرب العالمية الثانية: من صراعات التحرر من الاستعمار ورياح الحرب الباردة، وانتهاء بغزو العراق والكوارث الناتجة عن الرغبة الأميركية في العمل على إعادة تشكيل الشرق الأوسط. وفي الفصل السادس يتناول قزم مصير المسيحيين في المشرق العربي الذي يرى عبره وعبر مصير فلسطين الرهان المركزي من أجل المحافظة على التعددية الدينية التي ميزت هذه المنطقة منذ العصور القديمة. ويستعرض في الفصل السابع المسألة التي تبقى على هامش كل سجال حول الفوضى التي تعم المنطقة العربية عمومًا، وهي الأضرار الاجتماعية الثقافية الناتجة عن هيمنة اقتصاد الربيع النفطي وتعميمه على المجتمعات العربية كلها بما فيها تلك التي لا تملك أي احتياجات نفطية. ومن مجمل المعطيات التاريخية والاجتماعية - الاقتصادية التي عرضها المؤلف في فصوله السابقة ينتهي في الفصل الثامن إلى وضع مرتكزات رفض نظرية صراع الحضارات التي تستخدم - بصورة واعية أو غير واعية- في التحليلات السائدة للإرهاب الموصوف بـ(الإسلامي)، وبصورة أعم لتساعد ضروب العنف في المنطقة منذ عام 2003، عام الغزو الأمريكي للعراق. وعمد المؤلف الذي انطلق من تشخيص المشهد العربي بوصفه فوضى ذهنية عارمة إلى اقتراح بعض التأملات بهدف الوصول إلى صحة ذهنية يفتقر إليها العالم العربي أكثر من أي يوم مضى، وما يمكن القيام به من أفعال تستهدف مواجهة المخيلات المجنونة وكبحها.

يطمح هذا الهيكل العام للكتاب إلى متابعة خطة معالجة تقوم على قاعدتين: أولاهما تفنيد تراث كامل من (الحقائق) المزيفة أو الخاطئة المبنية على أسس الصراعات الدينية تارة أو على صراع الإثنيات المتباينة التي بنيت عليها نظرية صراع الحضارات، وثانيتهما تقديم الوقائع التاريخية من خلال تحليل يتجنب المقولات والصيغ الجاهزة التي تسود الكتابات معظمها في الغرب وفي المشرق، وسبق تفنيدها في الفصول التمهيدية.

نحو مقارنة أكثر دقة للمسألة الشرقية الجديدة

كانت أطر إدراك ضروب الصراع في العلاقات الدولية وفهمها على الدوام موضوع همّ أساس في كل محاولة مقارنة جادة لها. إذ على الرغم من الجهد المبذول في إعادة النظر في نظريات وأطر كتابة تاريخ الصراعات أو تحليلها في العقود الأخيرة من القرن العشرين، إلا أن مطلع القرن الحادي والعشرين يشهد العودة إلى النظريات القديمة، والتخلي عن أي إعادة نظر في أطر إدراك الصراعات الدولية وفهمها وتفسيرها. ولذلك، في غمرة التحليلات؛ الأكاديمية منها والإعلامية، الصادرة عن أطر عفى عليها الزمن، يبدو طريق كل محاولة اليوم معبداً بالعثرات والكمائن التي لا بد من إزالتها قبل مباشرة السير فيها. ففي الواقع ما حمل جورج قزم على التفصيل في استعراضه أطر الإدراك والفهم والتحليل من جهة، والسرديات التي باتت تستخدم كمسلمات مفروغ منها لا على شاشات الفضائيات الغربية والعربية فحسب، بل حتى في بعض الكتابات الأكاديمية. فخلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن الماضي، سادت الأنثروبولوجيا عمومًا والدينية منها أو الإثنية/ القبلية خصوصًا في تفسير صراع الحضارات، واستخدمت مفهوماتها وأطرها في شرعنة الصراع والغزو والاحتلال والاستعمار، بل القمع، بإضافة خصائص أنثروبولوجية سلبية على شعب ما⁽⁸⁾. وقد شجع على ذلك تراجع الهيمنة الدينية في أوروبا، وشيوع نظرية داروين في أصل الأنواع، وكذلك نظريات أصول اللغات، ما أدى إلى "الاستعانة بمفهوم العرق والمجموعات اللغوية، وبالمراتبية المفترضة للأعراق في ما بينها بدلاً من الدين"⁽⁹⁾. فكان الغلو هو سمة هذا الضرب من التحليل. يذكر ألبيريك كاويه في كتابه "المسألة الشرقية في التاريخ المعاصر" المنشور عام 1905، أن "المستشار النمساوي ميترنيخ (1773 - 1859) الذي كان يكره الروس يرى في أوروبا ثلاثة أعراق: «تضمُّ أوروبا ثلاثة أعراق، العرق الجرمانى والعرق اللاتيني والعرق السلافي. فلدى العرق الجرمانى تعني كلمة (الشرف) القاهرة، ولدى اللاتينيين تعني هذه الكلمة النخوة؛ أما لدى السلافيين فلا وجود للكلمة أصلاً في لغتهم»"⁽¹⁰⁾.

وستتغير أطر التحليل في مجال المسألة الشرقية الجديدة ابتداء من نهاية الحرب العالمية الثانية، وسوف يجري التخلي في دراسة العلاقات الدولية -بحسب ما يرى جورج قزم- عن المفهومات الأنثروبولوجية والإثنية لمصلحة مدرستين متعارضتين: الأولى؛ مدرسة الفرنسي ريمون آرون حول إطار إدراكٍ ترتد فيه الحوادث كلها إلى صراع مفترض على الصعيد الكوني بين الديمقراطيات الليبرالية والشمولية السوفياتية. والثانية مدرسة الكاتين الأميركيين فرنسيس فوكوياما وصموئيل هنتنغتون التي ستسود تحليل الأزمات التي زعزت الشرق الأوسط بعد سقوط الاتحاد

⁽⁸⁾ Georges Corm, *La nouvelle question d'Orient*, p. 29

⁽⁹⁾ Georges Corm, *La nouvelle question d'Orient*, p. 30

⁽¹⁰⁾ جورج قزم، ص 30. انظر أيضاً:

Albéric Cahuet, *La question d'Orient dans l'histoire contemporaine (1821-1905)*, Dujarric et Cie, Paris, 1905.

المسألة الشرقية الجديدة

السوفياتي. رافق هذا الانتقال على صعيد العالم العربي خصوصاً، والعالم الثالث عموماً، تغيير في المفردات التي كانت طوال مرحلة التحرر من الاستعمار مفردات ذات طبيعة دنيوية خالصة، ثم إن خطابات حركة عدم الانحياز التي أُسست عام 1955، كانت هي الأخرى علمانية كلها؛ لكن هذه وتلك أخذت في التلاشي ثم في الامتحاء كلياً، ولا سيما بعد أن فقدت هذه الأخيرة سبب وجودها على عتبة سنوات التسعينيات. ومن المفارقة أن المؤسسة التي حلت محلها كانت منظمة المؤتمر الإسلامي التي كانت قد أسست عام 1969 بمبادرة من المملكة السعودية وباكستان، وكتلتاهما حليفتا الولايات المتحدة الأميركية. وبذلك ستعود الأطر الإثنية والدينية ومفرداتها عندئذ إلى الواجهة، في كل ما يخص الشرق الأوسط، بوصفها عنصراً تفسيرياً مهماً للصراعات. وفي الوقت نفسه كان يتراجع الاعتماد على العوامل الأساس في أي تحليل كالعوامل السكانية والاقتصادية والديمقراطية والاجتماعية والسياسية وطموح القادة والبنى الإمبريالية الجديدة وظواهر هيمنة القوى الإقليمية المختلفة. وكان قيام عدد من الدول في المنطقة على أساس ديني انطلاقاً من وعد بلفور عام 1917 وإنجازه عام 1948 في دولة إسرائيل، وقيام السعودية عام 1932، ثم باكستان عام 1947 وإيران عام 1979، استباقاً لظهور المرجع الديني في العلاقات الدولية.

يبقى أن مقاومة الركون إلى التحليلات المتكررة التي تعتمد صيغاً جاهزة ذات طبيعة أنثربولوجية في مقارنة مجتمعات الشرق الأوسط ومكوناتها الإثنية أو الدينية، تتطلب تفنيدها واحدة بعد أخرى. وهو ما يحاوله المؤلف، من مثل نظرية المؤامرة التي تجد أصولها في تفسير حوادث شديدة التعقيد بإعادتها إلى سبب وحيد، كالثورة الفرنسية عام 1789 التي عُدت مؤامرة ماسونية أو الثورة البلشفية التي نظر إليها بوصفها مؤامرة يهودية ماسونية؛ أو العلاقة بين العنف والدين أو نسيان حقب التحديث الكبرى في المجتمعات الإسلامية. ويشير في معرض حديثه عن غموض تعريف الإرهاب فيقدم تفسيراً للعمليات الإرهابية التي جرت في فرنسا وألمانيا عامي 2015 و2016، على سبيل المثال، يؤكد فيه المسؤولية الكاملة للولايات المتحدة الأميركية وحلفائها في الشرق الأوسط من مثل باكستان والسعودية أو تركيا وقطر. وكأن نظرية المؤامرة التي فند استخدامها في تفسير ضروب الصراع المختلفة في الشرق الأوسط تتسلل في تفسيره هذا تحت قلمه بالذات. إذ لا يختلف ما يكتبه جورج قرم في هذا المجال، وهو ينقد الطرائق التي يواجه بها الغرب الإرهاب عما يمكن أن يقوله أي (محلل استراتيجي) من الذين ينقد خطابهم على الشاشات الغربية أو العربية⁽¹¹⁾. وما يثير الغرابة، فضلاً عن ذلك، أنه، على سبيل المثال، وهو الذي سجل مصادرة الثورة الشعبية الإيرانية عام 1979 من المؤسسة الدينية في إيران وتحويلها إلى ثورة دينية، يجد في إيران الدولة التي

(11) جورج قرم، ص 75 - 76. يسجل المؤلف نقلاً عن ليندا بيلم Linda Bilmes كلفة الحربين اللتين خاضتهما الولايات المتحدة وحلفاؤها ضد الإرهاب في أفغانستان والعراق بين 4000 و6000 مليار دولار. ويذهب إلى القول إنه «لو خصص جزء صغير من هذا المبلغ (ما يقارب 500 مليار دولار) لخوض حرب أخرى لمحاربة الإرهاب تعتمد طرائق عمل الشرطة الكلاسيكية في النضال ضد الإرهاب لأمكن القضاء عليه منذ زمن بعيد». ولا سيما إذا ما صاحب هذا العمل ممارسة الضغط على السعودية وتركيا وقطر والباكستان لوضع حدٍّ لعدد من المشايخ المتطرفين الذين يدرسون ويثيرون عبر الفضائيات الإسلامية.. إلخ.

«تسعى لجمع المسلمين من أجل الدفاع عن القضية الفلسطينية (...)» أو من أجل التحذير من التوسع الأميركي» أو في معرض حديثه عن الاستخدام الانتهازي للجهاديين من الولايات المتحدة، كيف أنها أرسلت إلى سورية عام 2011 -من أجل «زعزعة استقرار النظام السوري وشيطة رئيس الدولة»- عشرات آلاف من الإسلاميين بهدف إسقاط النظام، وأنها حين فشلت في ذلك بدأت الحديث عن جماعات إسلامية معتدلة وأخرى متطرفة. بذلك يمهّد على نحو غير مباشر لما سيأتي من حديث عن الثورة السورية عام 2011، وعن الجهد الحربي الإيراني في سورية طوال السنوات الست الماضية مباشرة أو من خلال حزب الله، وكذلك عن الوجود العسكري الروسي الذي جاء دعمًا للنظام السوري وللجهد الحربي الإيراني على الأرض، كي يصل إلى نتيجة، أولى وأساس، مفادها أن الحرب في سورية "صارت عام 2017 حربًا بين السنة والشيعة"⁽¹²⁾!

ويرد جورج قمر في عدّه المسألة الشرقية في ثوبها الجديد مصائب العالم العربي إلى تضافر العوامل الخارجية والعوامل الداخلية، إلا أنه يرجح العوامل الخارجية الأكثر تأثيرًا، وتتمثل في سياسة الولايات المتحدة ومعها حلف الأطلسي الهادفة إلى إخضاع المنطقة كليًا لمشيئتها، ومن ثم إعادة تشكيلها مجددًا بما يتلاءم مع سياستها. ويكاد يأخذ على المثقفين العرب انضمامهم تحت تأثير سياسة الولايات المتحدة الأميركية، كما يقول - «إلى صفوف المدافعين عن طروحة الأهمية الأولى للعوامل الداخلية: غياب الديمقراطية، الحريات العامة، وضع المرأة، غياب تجديد الرؤساء»، لأن «كل تحليل لا يأخذ بعين الاعتبار التعقيد الناتج عن التفاعل بين العوامل الداخلية والخارجية يصير ملتزمًا أيديولوجيًا ويُسَيِّط بالتالي إلى أقصى حد مشكلات هذه المنطقة من العالم الذي يعيش اليوم شغورًا عنيفًا»⁽¹³⁾. ولكن، ألا يصدر الحكم بالأهمية الأولى للعوامل الخارجية عن الكسل الفكري وعن تلافي مواجهة المشكلات البنوية في أنماط الاجتماع والتفكير والسلوك المعيش جنبًا إلى جنب مع مصادرة السلطة العسكرية القمعية للسياسة ولكل ضرب من ضروب الحريات العامة؟

أما السرديات النمطية السائدة في الأدبيات الغربية خصوصًا، فهي -في نظر جورج قمر- لدى من يحب الإسلام من قبيل عدّ «الإرهاب الإسلامي» نتاج الدكتاتوريات العلمانية التي طبقت سياسات معاكسة لجوهر الإسلام»، أو - «بمناسبة الأحداث المأسوية في سورية منذ عام 2011» كما يقول أيضًا، - من قبيل عدّ «الرئيس السوري هو من صنع الدولة الإسلامية المزعومة في المشرق (داعش) للوقوف في وجه ثورة ديمقراطية سلمية ومن أجل بقائه في السلطة رغم كل شيء»، مقولة يعدّها قمر دفعة واحدة مثيرة للسخرية؛ أو لدى من يناهض الإسلام من قبيل استثنائية الإسلام وعدم إمكان الفصل فيه بين الزمني والروحي، أو رفض القول إن الإسلام هو الطريق إلى الديمقراطية.

(12) جورج قمر، ص 81 - 86.

(13) جورج قمر، ص 87 - 89.

مكونات المسألة الشرقية القديمة

ارتبطت ولادة المسألة الشرقية -مفهوماً ومشكلة- بحملة نابليون بونابرت عام 1798 في مصر التي حملت الأسطول البريطاني بوصفه قوة أطلسية على الوجود في البحر المتوسط، وأدى التنافس الفرنسي البريطاني في شرق المتوسط إلى استئثار رغبة التوسع لدى الروس نحو البحر الأسود والبحر المتوسط. سوف تصف روسيا الإمبراطورية العثمانية بالرجل المريض. ولسوف تكون الأقليات في الولايات العثمانية/ العربية حجة لتدخل القوى الثلاث، في إطار محاولاتها تثبيت حصصها في اقتسام تركة الرجل المريض، سواء في دول البلقان أم في المشرق العربي. وعلى امتداد القرن التاسع عشر، سيطر تاريخ المتوسط السابق والتنافس بين القوى الأوروبية الكبرى من أجل زيادة نفوذها في البلقان وفي قلب الإمبراطورية العثمانية وولاياتها العربية. وسوف يطيل ذلك مدة احتضار الإمبراطورية العثمانية. وعلى أن الفرنسيين والإنكليز سيطروا على بلاد البلقان إلا أنهم لم يسرعوا في تقسيمها خوفاً من سيطرة الروس على بقاياها. وسوف تمهد القوى الأوروبية لمطامعها في تركة الرجل المريض بدءاً بكبحها الطموح المصري، حين قام محمد علي عام 1832 بإرسال جيشه تحت إمرة ابنه إبراهيم باشا الذي سرعان ما سيطر على فلسطين وسورية ولبنان بل على جزء من الأناضول. وحين انتصر على جيش السلطان عام 1839، وحاول التقدم إلى إسطنبول لإسقاط السلطان، ضغطت عليه القوى الأوروبية وأرغمته على التخلي عن مكتسباته الجديدة والتراجع إلى مصر عام 1840. على أن الصراع الفرنسي البريطاني في الولايات العثمانية شرق المتوسط سوف يستمر. فبعد كبح محاولة التوسع المصري، جرى أيضاً تحطيم أول عملية تحديث وتصنيع قام بهام محمد علي وسبقت بنصف قرن العملية المماثلة في اليابان وبروسيا، وذلك من خلال إغراق مصر بالديون على أيدي خلفاء محمد علي، وصولاً إلى احتلالها. وسينتقل الصراع البريطاني الفرنسي إلى جبل لبنان، حيث حاولت القوتان إنشاء كيائين منفصلين؛ أحدهما للموارنة والآخر للدروز بين عامي 1842 و1860. لكن وجود قرى مختلطة في كلٍّ من الكيائين أفشل التجربة، وعادت الاضطرابات تعمُّ جبل لبنان من جديد إلى أن جرى -بضغط من القوى الأوروبية- الوصول إلى حلٍّ يقوم على تعيين حاكم عثماني شرط أن يكون من إحدى الطوائف المسيحية غير اللبنانية في الإمبراطورية، وعلى مجلس يمثل الطوائف اللبنانية؛ مسيحيين ودروزاً ومسلمين، يمارس صلاحياته إلى جانب الحاكم العثماني، لكنه تابع للقنصليات الأوروبية، وهو ما عرف بنظام المتصرفية الذي ضَمَّن السلام في لبنان بين عامي 1860 و1914.

يشير المؤلف إلى أن فكرة نقل اليهود الأوروبيين إلى فلسطين تعود إلى ما قبل ولادة الحركة الصهيونية عام 1897 بعقود. فقد كان نابليون أول من قال بها، ثم تبنتها الدبلوماسية البريطانية التي انتهت إلى إعلان وعد بلفور عام 1916، وأدى مباشرة بعد نيف وثلاثة عقود إلى قيام دولة إسرائيل. خلال ذلك، لم يكف الصراع بين مختلف الطوائف المسيحية في القدس ومن يحمي كلاً منها من القوى الأوروبية، حتى صدور فرمان السلطان العثماني عام 1852 الذي نص على إدارة الأماكن المقدسة المختلفة بصورة مشتركة من الطوائف كافة.

هذا الإعداد الحثيث من القوتين الأوروبيتين الأساس، بريطانيا وفرنسا، على تنافسهما لتقاسم تركة الرجل المريض هو ما أدى إلى ما يمكن أن يُطلق عليه بَلْقَنَة المشرق العربي، وذلك من خلال اتفاق سايكس بيكو الذي خرق الوعد الآخر الذي قطعه بريطانيا للشريف حسين وأدت إلى تقاسمها مع فرنسا الولايات العربية في الإمبراطورية العثمانية.

يسجل المؤلف في عرضه التاريخي للمسألة الشرقية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين هذا التشابه في حوادث يفصل بينها قرن من الزمن جرت على قوس جغرافي يمتد من البلقان إلى تركيا وشرق العالم العربي: بين القلقة والعنف اللذين سادا في الولايات البلقانية في الإمبراطورية العثمانية والولايات الأخريات في الإمبراطورية الجرمانية المقدسة من جهة والولايات العربية بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية من جهة أخرى، ثم -بعد انهيار الاتحاد السوفياتي- القلقة والعنف اللذان سادا بلاد البلقان بين عامي 1991 و1999، والعالم العربي، وأخيرًا، الأزمة الأوكرانية عام 2014.

المسألة الشرقية الجديدة

معطيات المسألة الشرقية الجديدة

لقد تمثل الانتقال من المسألة الشرقية القديمة إلى الجديدة بين الحربين في بلقنة العالم العربي التي أدت بطبيعة الحال إلى تكوّن شعور قومي يستهدف الوحدة. فهل كانت هذه البلقنة سبباً في ما عاناه العالم العربي وما يزال يعانيه من مشكلات؟ هناك من يرى أن هذه البلقنة لا تنطوي على المساوئ وحدها، إلا أنه لا يمكن إنكار أن هذه البلقنة وقد أضيف إليها إنشاء دولة إسرائيل هما في أساس المشكلات المدمرة التي استنفدت قوى العالم العربي وحيويته، وما تزال تستنفدها. هنا يتجلى تأثير العوامل الخارجية بأوضح صوره. فقد استطاعت الديمقراطيات الغربية، على سبيل المثال، عن طريق العقوبات التي فرضتها على النظام العنصري في جنوب أفريقيا، أن تحمل هذا الأخير على التفاوض مع مانديلا وحزبه، وأن تسهم في ولادة دولة جديدة على أنقاض الدولة العنصرية. ذلك، ويسجل جورج قرم بحق، ما لم تفعله أو تسعى له هذه الديمقراطيات نفسها مع إسرائيل.

تلك كانت بعض مكونات المسألة الشرقية القديمة التي ما تزال مستمرة في نسختها الجديدة. سوى أن نهاية الحرب العالمية الثانية ستسجل تغيرات جذرية في المسألة الشرقية تجلت في ما تمخض عن هذه الحرب الأخيرة على صعيد إعادة تشكيل القوى الدولية والإقليمية، ولا سيما حركة التحرر من الاستعمار وتأثيرها في صعيد العلاقات الدولية من جهة، وعلاقات الشمال المُستعمر بالجنوب المُستعمر. لم تعد تركة الإمبراطورية العثمانية وولاياتها الأوروبية والعربية موضع النزاع بين أوروبا وروسيا بل حلت محلها الولايات نفسها، وقد تبلقنت. أما روسيا القيصرية فقد حل محلها الاتحاد السوفياتي ثم روسيا الاتحادية، في حين ازدادت القوى الغربية قوة وعنفاً بوجود الولايات المتحدة الأمريكية.

لسوف يؤدي تحرر البلدان العربية من الاستعمار إلى ضروب مختلفة من الصراع، إحد طرفيها الأساس هي القوى الاستعمارية الغربية. كان أول مظاهرها انقسام الدول العربية في منتصف خمسينيات القرن الماضي إلى محورين: دول حليفة للولايات المتحدة الأمريكية من جهة، ودول عدم الانحياز الذي كان يقربها من الاتحاد السوفياتي من جهة أخرى، ثم كان هناك العدوان الثلاثي على مصر في إثر تأمين قناة السويس، وحرب التحرير الجزائرية، وحرب حزيران/يونيو 1967، وإنشاء جبهة الصمود والتصدي في إثرها، ثم تأسيس منظمة المؤتمر الإسلامي عام 1969، ثم حرب الخليج الأولى والثانية، والضغط على سورية من أجل فكها عن إيران، واستمرار الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين.

على هذا النحو، يستعرض المؤلف معطيات المسألة الشرقية الجديدة بتفصيل يتداخل فيه التحليل التاريخي الصارم المُتَّبَع في الفصول الخاصة بتاريخ المسألة الشرقية القديمة، مع قدر وافر لا يمكن إنكاره من التحليل الأيديولوجي، بدت مقدماته كما سبقت الإشارة - واضحة في الفصلين اللذين خصصهما لما يمكن تسميته، بحق، السرديات النمطية أو الصيغ الجاهزة المكررة. لكن آثارها الأيديولوجية تجلت على نحو واضح في تحليله المعطيات المشار إليها. ومن الممكن ضرب أمثلة عدة على ذلك. منها الربط بين واقعيتين منفصلتين كما لو كانت إحداها تبرر الأخرى: ففي إثر إعدام مواطن سعودي الجنسية - الشيخ نمر باقر النمر - «هاجم متظاهرون السفارة السعودية بطهران، وأضرموا النار في جزء من المبنى من دون أن يكون هذا الأخير محميًا من قوات الأمن. ولكن لنذكر هنا، أنه في أيلول/ سبتمبر 2015 وبمناسبة الاحتفال بعيد الأضحى حيث يجتمع في مكة ملايين المسلمين القادمين لأداء الحج من العالم أجمع، استثار تدافع هائل موت العديد من الحجاج، منهم العديد من الإيرانيين، وبينهم سفير إيران السابق بلبان»⁽¹⁴⁾. وحين يضطر المؤلف إلى سرد واقعة تناقض طروحاته كلها المتعلقة بالمملكة العربية السعودية ونصرتها لحركات الإسلام السياسي ومنها حركة الإخوان المسلمين، والخاصة بدعم المملكة ومعها الإمارات العربية المتحدة والكويت ماليًا وبكثافة الحكومة الموقفة التي سمتها السلطة العسكرية المصرية إثر إسقاط الرئيس محمد مرسي، يقوم بتقديم تفسير يحاول به تغطية هذا التناقض، حين يرى الدافع إلى هذا الدعم خشية السعودية من تراجع تأثيرها إذا ما استقر حكم الإخوان المسلمين في أكبر بلد عربي⁽¹⁵⁾! هذا من دون الحديث عن سرده وقائع تاريخية بلا أي توثيق أو إسناد، كقوله إنه بعد تسمية أمين عام حزب النهضة بتونس، حمادي جبال، رئيسًا للحكومة، قامت "الحكومة بل كذلك الرئيس مرزوقي بتسهيل رحيل العديد من التونسيين الإسلاميين للقتال في سورية" مضيفًا مباشرة في إيجاء لا يخفى على القارئ: «ثم إنه في تونس إنما انعقد أول اجتماع لبلدان (أصدقاء سورية)، يوم 24 شباط 2012»⁽¹⁶⁾.

فهل كان تباعد حوادث المسألة الشرقية القديمة وراهنية المسألة الشرقية الجديدة هو ما حمل المؤلف على المغامرة في الاستسلام إلى أدلجة تذهل أي قارئ ينتظر من المؤلف مستوى من التحليل لا تعتوره الأهواء ولا الأحكام المتسرعة التي تنتهي إلى الإساءة إلى مجمل الكتاب التي لم يكن يجد مثيلها في كتبه السابقة؟ وإلا، كيف يمكن قراءة تفسيره لمجريات ما يسميه (المأساة السورية) بادئًا بفصل الثورة السورية عن ثورات المجتمعات العربية الأخريات في بداية عام 2011، ومفترضًا أن زعزعة أمن سورية واستقرارها قد بدأت حينئذ⁽¹⁷⁾؟ وهل يمكن أن يُقبل

(14) جورج فرم، ص 176.

(15) جورج فرم، ص 172، هامش 20.

(16) جورج فرم، ص 173.

(17) جورج فرم، ص 180.

المسألة الشرقية الجديدة

-سنداً لذلك- ما قاله رولان دوما وزير الخارجية الفرنسي السابق في برنامج سجلال نظمته قناة التلفزيون البرلمانية الفرنسية، بأن «إنكلترا كانت قبل سنتين من بدء الأحداث في سورية تعدُّ غزو المتمردين في سورية»، متجاهلاً مدى ما يمكن أن يشوب رأيه من خلل بفعل طبيعة العلاقات الشخصية والحميمة التي تربط الوزير ببعض شخصيات النظام الأسدّي؟ وكيف يمكن تفسير هذا النص الذي يصف به انطلاق الثورة السورية في ربيع 2011: «فالمظاهرات السلمية التي انطلقت إثر حوادث القمع الدرامية التي قام بها النظام التي جرت في مدينة درعا القريبة من الحدود مع الأردن، ثم امتدت إلى مدن أخرى ريفية ثانوية قريبة عموماً من لبنان والأردن وتركيا، سرعان ما تجاوزها وصول مقاتلين إسلاميين من خارج البلاد بكامل أسلحتهم وتجهيزاتهم»⁽¹⁸⁾؟ لا شك في أن جورج قرقم لم يشهد مظاهرات احتلوا الساحات الكبرى في دمشق، كما احتل متظاهرو مصر ميدان التحرير، ومتظاهرو تونس شارع الحبيب بورقيبة، من دون أن يذكر سبب ذلك، لكنه لم يشهد كما يبدو أيضاً المظاهرات بمئات الآلاف الذين احتلوا شوارع حمص وحماه ودير الزور وساحاتها (وهي ليست مدناً حدودية كتلك التي يشير المؤلف إليها من دون أن يسميها)، ولم يصل إليه كما هو واضح الطريقة التي واجه بها النظام الأسدّي المظاهرات الذين يصفهم هو نفسه بالسلميين. ولقد وجد من ينسب إليه ذلك في شخص دني سيفير (Denis Sieffert)، محرر مجلة بوليتيس (Politis) الفرنسية الذي سبق له أن كتب أكثر من مرة مراجعات لعدد من كتبه كان يشني فيها عليها، وطرح عليه عدداً من الأسئلة حول المسألة السورية. ولعل طبيعة إجاباته على هذه الأسئلة حول المسألة السورية التي نشرت عام 2013، هو ما جعل محرر المجلة يضعها تحت عنوان «تحليل ملائم للنظام السوري» ما حمل جورج قرقم على الاحتجاج بشدة ضد هذا العنوان، معتمداً على «قربه من الحدث ومعرفته المباشرة بالواقع السوري». وكان الاحتجاج على هذا العنوان دافعاً لمحرر المجلة كي يدين بشدة مضمون إجاباته نفسها في العدد التالي من المجلة⁽¹⁹⁾!

والحقيقة، أن أي مقارنة بين رؤية جورج قرقم للحدث السوري ورؤية النظام الأسدّي وأنصاره له، ولا سيما كما يعبر عنها (المحللون الاستراتيجيون) في لبنان خصوصاً، لا يمكن لها إلا أن تبين، لا التماثل، بل التطابق بينهما، وفي كل عنصر من عناصرهما. وهذا ما يجعل القارئ يدرك لماذا يرى جورج قرقم أن «من الصعوبة إمكان إدراج الحوادث في سورية في عداد الثورتين الكبيرتين، المصرية والتونسية في كانون الثاني 2011». وهذا أيضاً ما يجعل الفصول الثلاثة الأخيرة من الكتاب التي حملت عناوين: «هل مسيحية الأصول في طريقها إلى الاختفاء؟»، و«اقتصاد الربيع في أساس مشكلات العالم العربي»، و«سيناريو الإخراج الذاتي» لـ(صراع الحضارات) التي تلي تفاصيل

(18) جورج قرقم، ص 181 - 182.

(19) *Politis*, n° 1256 ? 6-12, juin 2013. *Politis*, n° 1257.

معطيات المسألة الشرقية الجديدة، تبدو، في الكتاب لا في ذاتها، وكأنها لا من لزوم ما لا يلزم، بل مما لا لزوم له أصلاً في بنيان الكتاب!

كما لو أن هذا الأخير كتب أساساً من أجل الصفحات الأخيرة من الفصل الخامس حول معطيات المسألة الشرقية الجديدة. فقد اعتمد -بوصفه يستهدف القارئ الغربي بالدرجة الأولى- منهجاً في التحليل يسمح في حقيقة الأمر بمواجهة أنماط السرديات الأنثروبولوجية والنمطية كلها التي تعتمدها التحليلات الصحافية أو الأكاديمية في تفسير الصراعات التي تمس المنطقة العربية خصوصاً، ومنطقة الشرق الأوسط عموماً. ولقد حالف التوفيق المؤلف في تحليلاته التي تناولت مكونات المسألة الشرقية القديمة بمنهجية صارمة، لكنه هجره كلياً حين باشر تحليله وتفسيره لكل ما مسَّ ويمسُّ الأوضاع الراهنة في سورية ولبنان والقوى الفاعلة في كليهما.

المصادر والمراجع

باللغة العربية

1. الشاذلي. محمود ثابت، المسألة الشرقية، دراسة وثائقية عن الخلافة العثمانية (1299م - 1923م)، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1989).
2. شميل. أمين بن إبراهيم، الوافي في المسألة الشرقية ومتعلقاتها وتاريخ الحرب الأخيرة بين الروس والعثمانيين سنة 1877، سليم بن خليل تقلا (مراجع)، (القاهرة: مطبعة الأهرام، 1879).
3. كامل. مصطفى، المسألة الشرقية، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014).

بلغات أجنبية

1. Arnold J. Toynbee, *The Western Question in Greece and Turkey. A Study in the Contact of Civilisation*, Constable, (Londres, 1922.)
2. Cahuet. Albéric, *La question d'Orient dans l'histoire contemporaine (1821-1905)*, Dujarric et Cie, (Paris, 1905)
3. Corm. Georges, *La nouvelle question d'Orient*, La Découverte, (Paris, 1917).



أشلاء الوطن

إصدارات مركز حرمون للدراسات المعاصرة

بدر الدين عرودكي



السجون المتخمة: تفكّكات في منظومة سجون الأسد «دراسة كيفية»

مجموعة من المؤلفين

هذا الكتاب

تحاول هذه الدراسة أن تصل إلى تصوّر عن نمط السلطة السوريّة، عبر سجونها التي تكثّف جوانب رئيسة من هذا النمط، وتبحث في بعض تأثيرات السجن في المجتمع. لهذا الغرض، تسعى هذه الدراسة إلى وصف نمط العلاقة التي تتشكّل بين السجين والسجّان في السجن، وتحليلها بتعقيداتها والتفاوتات المتعدّدة. كما تسعى إلى البحث في الآلية الدفاعيّة للسجناء وتكتيكاتهم، وهم يزحون تحت سطوة السجن وسلطته، وما هي دلالات هذه الآليات أو التكتيكات؟ وما هي العوامل التي تؤثر فيها؟ ومن ثمّ العمل على فهم العوامل التي قد تسهم في تمكين الناشطين المدنيين والحقوقيين من اقتراح برنامج ذي كفاءة وجدوى لتقليل الكارثة الإنسانيّة التي تنتجها السجون السوريّة. وتسعى هذه الدراسة أيضًا إلى تقديم فهم نظريّ لمنظومة السجن السوريّ بما يخصّ الاعتقال السياسيّ، وصولًا إلى وضع ملاحظاتٍ نظريّة في المقاربات السوسولوجيّة التي تناولت العلاقة بين السجّان والسجين.



مقدمات من أجل التنوير

إلياس مرقص

جمعها وحررها وقدم لها : جاد الكريم الجباعي

هذا الكتاب

«مقدمات من أجل التنوير»؛ هذا طراز جديد من الكتب، ليس كتاباً على النحو المعروف في التأليف، وليس مجموعة مقالات أو دراسات يربطها خيط واضح أو خفي، ولكنه مجموعة من المقدمات التي كتبها المفكر الراحل إلياس مرقص (1927-1991) لبعض الكتب التي ترجمها عن الفرنسية. المقدمات نفسها تختلف عن المؤلف في المقدمات أيضاً؛ لأنها تنمُّ على الدافع الذي جعله يترجم هذه الكتب ونظائرها، لا غيرها من الكتب، أي إنها تنم على المسائل التي كانت تشغله إلى درجة القلق، أو تنم على ما كان يسميه (عطش المثقف) المهوم بقضايا وطنه وأمته، ومصائر الإنسان والجماعة الإنسانية.



مبادئ في الإعلام وفن الكتابة الصحفية

أنيس محسن

إيمان شمس شقير

هذا الكتاب

شهدت العقود الثلاثة الأخيرة تطوراً جذرياً في تكنولوجيا الاتصالات، وتأثر الإعلام بهذه التطورات، فتطورت مفهوماته، وتعددت وسائله المرئية والمسموعة والمقروءة والإلكترونية. لقد كان الإعلام إعلاماً محلياً محدود التأثير، باستثناء بعض الإذاعات العالمية، أما اليوم في عصر ثورة الإعلام والمعلومات والاتصالات فإن الأمر أصبح مختلفاً، وباتت الحاجة ملحة وضرورية إلى الوعي الإعلامي، سواء لتحليل ما تنشره وتبثه وسائل الإعلام، ونقضه، أم لتطوير القدرات الفنية للعاملين في هذا القطاع. إن صناعة الإعلام في العالم ليست عملية عبثية لا هدف لها، وليست ممارسة عدمية لا طائل منها، بل هي صناعة متقنة، ذات أهداف محددة وواضحة، تستهدف التأثير في المتلقي (القارئ والمستمع والمشاهد) في الدرجة الأولى.



مقدمة في مناهج البحث العلمي الاجتماعي

مجموعة من المؤلفين

هذا الكتاب

نشهد في هذا القرن تتابع خطوات البشريّة صعودًا في عصر المعرفة، عبر الانتقال من اعتماد العلم إلى نقده من داخله. وجرى، ويجري، ذلك عبر التمكن من قدرة فائقة على النقد، ومراجعة ما كنّا نعتبره يقينيًا ونهائيًا، واستبعاد ما يثبت فشله، وصولًا إلى اعتماد الامتحان الدائم لكلِّ معرفتنا .

لذا عمد مركز حرمون للدراسات المعاصرة إلى إنشاء معهد الجمهوريّة لمنهجيات البحث العلميّ الذي بدوره وضع ضمن خطّته إنتاج سلسلة كتبٍ لدعم الباحثين المستقلّين، وعمليّة "التعلّم الذاتي"، والباحثين ضمن المراكز البحثيّة، بمناهج البحث العلميّ، إضافةً إلى إقامة دوراتٍ تدريبيةٍ للباحثين الراغبين، في سياق إنتاجه مصدر معلوماتٍ مفتوحٍ حول المنهجية العلميّة في البحث الاجتماعيّ.



سورية الجنرال أسد

دانييل لوكا

ترجمة: فايز القنطار

هذا الكتاب

يأخذ هذا الكتاب أهمية خاصة في هذه المرحلة السوداء من تاريخ سورية التي تشهد تدميرًا ممنهجًا من قبل آل الأسد؛ إذ يلقي الضوء على عقدين من حكم الأسد الأب، أي مرحلة التأسيس، ومرحلة مصادرة الدولة السورية، والاستحواذ على المجتمع السوري، وبناء الآلة القمعية لإخضاع المجتمع مرة واحدة إلى «الأبد». أسهمت هذه الدراسة -ربما- في فهم آلية عمل النظام وأساليبه، للإمساك بمفاصل الحياة جميعها، والتلاعب بها، وتسخيرها لخدمة حفنة من النخب الحاكمة التي باعت ضميرها وأخلاقيها، وبرعت بالكذب والفساد والتملق والمدح والتمجيد وخلق آلهة ممسوخة تعبدها، وتفرض على الشعب السوري أن يعبدها أيضًا.



الجولان السوري المنسي وموقعه في سورية المستقبل
أعمال ندوة مركز حرمون للدراسات المعاصرة
2 - 3 تشرين الثاني/ نوفمبر 2016

مجموعة من المؤلفين

هذا الكتاب

كان شعار «الممانعة» مرفوعاً خلال العقود الثلاثة الأخيرة من جانب فريقين رئيسيين في المنطقة العربية؛ الأول هو فريق الأنظمة «القومية» وما يلحق بها من حركاتٍ اتخذت لنفسها لقب «المقاومة»، والثاني هو فريق «اليسار» بأصنافه الشيوعية والقومية.

تعامل الفريق الأول مع مفهوم «الممانعة» بوصفه دجاجة تبيض مألّ ومصالح ومساعداتٍ وعلاقاتٍ ومقايضاتٍ. أما حركات «المقاومة»، فلم تكن في الحقيقة أكثر من مذهبيات مغرقة في انغلاقها وطاردة أو نافية لأي مشروع سياسي ديمقراطي لبناء الدولة، وهي في العمق مشروعٌ تفتيتٌ للهويات الوطنية.

أما الفريق الثاني، فإنه يَضُمُّ طيفاً واسعاً من «اليسار» المشوّه الذي استمر رافعاً شعارات «الممانعة» و«المقاومة» من دون التفكير في الأسباب العميقة للهزيمة. ولذا لم تخدم شعاراته المرفوعة سوى تجذير الهزيمة وتوسيعها، وإلقاء استحقاقات حقوق الإنسان والديمقراطية إلى الهامش.



الدولة الإسلامية - راية سوداء ترفرف عاليًا

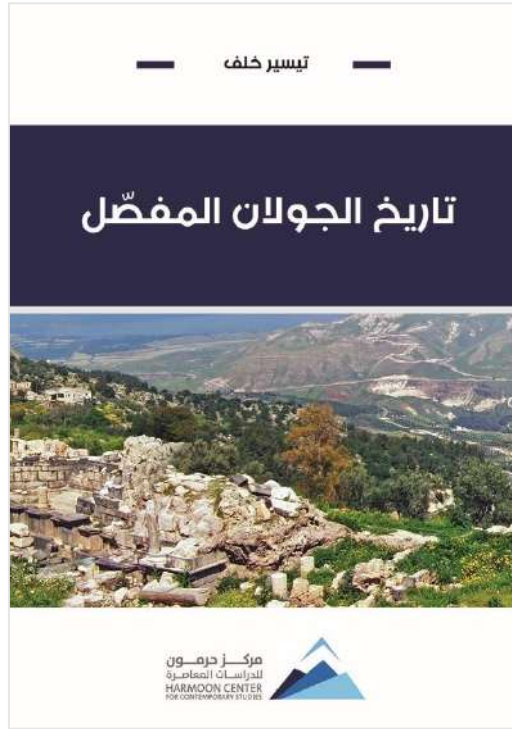
مجموعة من المؤلفين

تحرير: يورام شفيتسر - عومير عينايف

ترجمة: أحمد كامل راوي

هذا الكتاب

وفي الوقت الذي يشاهد العرب والمسلمون في بلدان عربيّة وإسلاميّة شتى نشاطَ داعش في العراق وسورية، وفروعه في بلدان مختلفة، وتجنيده الشباب المسلمين، ثمّ يكتفون بالشّجب والإدانة والتّعجب، تأتي إسرائيل لترصد ظاهرة داعش وتدرسها من جوانب عدة في هذا الكتاب المهم الذي أصدره معهد دراسات الأمن القومي في إسرائيل. يرصد هذا الكتاب بالتّحليل العميق تلك الظّاهرة من النّواحي جميعها في دراسة علميّة رصينة، وتكمن أهمّيّته في أنّه يعد كتابًا شاملًا جامعا يحتوي على دراسة تنظيم داعش الذي يُطلق على نفسه الدّولة الإسلاميّة من الجوانب جميعها، فيوضّح الخلفيّة التاريخيّة للتنظيم، وكيفية نشأة تنظيم الدّولة الإسلاميّة، وأسباب هذه النشأة والتّطوّرات المصاحبة لقيامه.



تاريخ الجولان المفصل

تيسير خلف

هذا الكتاب

" تاريخ الجولان المفصل " واحد من كتب التاريخ المهمة في موضوعه، يفصل فيه المؤلف تاريخ الجولان منذ العصر الحجري إلى يومنا هذا، محيطاً في سعة- بمناحيه الحضارية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، إنساناً وعمراناً، سلماً وحرّاً، متوسلاً بما اكتشفه علماء الآثار في منطقة تُعدّ ملتقى الحضارات السورية والرافدية والفرعونية والإغريقية والرومانية والفارسية والعربية، المسيحية والإسلامية، مستضيئاً بما دوّنه عن الجولان الثقافات من الرحالة والرواة والإخباريين والمؤرخين في عصور وأحقاب وعهود وأطوار مختلفة.

فأعطى لكل عصر وحقبة ومرحلة حقها من البحث والتقصي والسرد والوصف والتوثيق والمحاكمة العلمية للمستند، مقارنة الوثيقة بالوثيقة، والخبر بالخبر، والرواية بالأخرى؛ والمدونة بأختها؛ لبلوغ التيقن، وإجلاء الحقيقة، وتبيان ما لحق بها من حيف، كل ذلك في منهج علمي موضوعي رصين، لا يدخر فيه المؤلف أداة من أدوات البحث والكشف والتعيين إلا واستخدمها؛ خدمةً للحقيقة، وتحقيقاً للموضوعية في كتابة التاريخ .

ولأنه على تلك الصورة من الدقة والثراء، فإننا نضع هذا الكتاب بين يديك، القارئة العزيزة، والقارئ العزيز؛ ليكون مَعِيناً، ومصدرًا موثوقًا، ومرجعًا أُنِي احتجت إليه.

سياسة النشر في مجلة قلمون للدراسات والأبحاث

معايير نشر الأبحاث والدراسات

تعتمد مجلة "قلمون" في اختيار أبحاثها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقاً للآتي:

1. أن يكون البحث أصيلاً، وآلاً يكون قد نُشر جزئياً أو كلياً في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية.
2. أن يشتمل البحث على العناصر الآتية:
 - أ. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية.
 - ب. ملخص باللغة العربية (250-300 كلمة)، يقدم إشكالية البحث الرئيسة والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث. والكلمات المفتاحية (Key Words) بعد الملخص.
 - ج. تحديد مشكلة البحث، وأهدافه، وأهميته، وفرضية البحث، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤسّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج والاستنتاجات.
 - د. ينبغي من حيث الشكل أن تكون جميع العناوين الرئيسة والفرعية واضحة ومحدّدة.
 - هـ. ينبغي أن يكون البحث مذكّلاً بقائمة تتضمن المراجع التي استند إليها الباحث إضافةً إلى المراجع الأساسية التي استفاد منها ولم يشر إليها في الهوامش، وأن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقاً لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمد عليه مركز حرمون للدراسات المعاصرة.
3. يكون البحث بين 6000-12000 كلمة، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المصادر والمراجع وكلمات الجداول والملحقات في حال وجودهما، والمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض الأبحاث والدراسات التي لا تتوافق وهذا العدد.
4. أن يرفق البحث بالسيرة العلمية للباحث.

معايير نشر مراجعات الكتب

تخضع مراجعات الكتب إلى ما تخضع له الأبحاث والدراسات من قواعد التحكيم، وتتضمن مراجعة الكتاب العناصر الأساسية الآتية:

أ. أن يثبّت كاتب المراجعة في أعلى مراجعته المعلومات الآتية: اسم الكتاب (وإذا كان الكتاب المراجع صادرًا بلغة غير العربية يكتب المراجع عنوان الكتاب كما هو في اللغة الأصلية إلى جانب العنوان في اللغة العربية)، اسم مؤلف الكتاب (وإذا كان الكتاب بلغة غير العربية ينبغي كتابة اسم المؤلف باللغة الأخرى إلى جانب الاسم بالعربية)، اسم دار النشر، تاريخ النشر، عدد الصفحات.

ب. التعريف بعنوان الكتاب وإبراز أهميته.

ج. التعريف بمؤلف الكتاب وسيرته العلميّة (بحسب الحاجة).

د. الوقوف عند مقدّمات الكتاب، وأهدافه، ومشروعه، ومراجعته، ومصادره، وخطّته، ومحتوياته.

هـ. تحليل مضامين الكتاب تحليلًا وافيًا، وإبراز أفكاره ومحاورة الأساسيّة، مع استخدام الأدوات النقديّة والمنهج المقارن بينه وبين المراجع التي تناولت الحقل أو الموضوع نفسه، وعدم الاكتفاء بعرض سطحيّ ونقل ما ذكره المؤلف في مقدّمته.

وتراعى في اختيار الكتب الشروط الآتية:

أ. اختيار الكتاب وفقًا لأسس موضوعيّة، انطلاقًا من أهميته، وأصالته ومدى إغنائه لحقل المعرفة الذي ينتمي إليه.

ب. ألا يكون قد مرّ على صدور الكتاب أكثر من خمس سنوات.

عدد كلمات المراجعة ما بين 3000 و4000 كلمة.

إجراءات النشر

1. تتسلّم هيئة تحرير المجلة المادة المرسلّة عبر البريد الإلكتروني kalamoon@harmoon.org، ويُعلّم كاتبها بالاستلام في غضون أسبوع كحدّ أقصى.

2. تنظر هيئة التحرير في الأبحاث والدراسات المقدّمة إليها، وترسل المنسجم منها مع معايير النشر إلى المحكّمين العلميين.

3. تنظر هيئة التحرير في نتائج التحكيم، ثم تقوم بإعلام الباحثين بنتائج التحكيم خلال مدة لا تزيد على شهرين من تاريخ استلام البحث، سواء بقبول المادة للنشر، أو قبولها المشروط بضرورة إدخال تعديلات، أو رفض الورقة والاعتذار عن عدم نشرها. وفي حال

اشتراط إجراء تعديلاتٍ على أيّ مادّة أو ورقة لقبول نشرها، يتمّ إعلام الباحث بها لإجراء التعديل المناسب.

4. بعد إجراء الكاتب للتعديلات، تُنوّ هيئة تحرير المجلة بشأن نشر المادة، ويُرسَل النصّ إلى قسم التحرير والتدقيق اللّغوي، ليُجرى تحريره وتدقيقه بحسب جدولة تدّرجه الرّماني، ثم تُنشر الورقة بحسب خطة هيئة التحرير وبعض المقتضيات الفنية، ولا علاقة لتقديم النشر أو تأخيرهِ بمكانة الباحث.

5. لا يعاد البحث إلى صاحبه سواء قُبِل للنشر أم لم يقبل.

6. يُعدّ إرسال الباحث لبحثه إلى المجلة قبولاً منه لشروط المجلة، وتنازلاً عن حقه في النشر لمدة ثلاث سنوات في حال موافقة المجلة على نشره.

أخلاقيات النشر

1. تلتزم المجلة ميثاقاً أخلاقياً يشتمل على احترام الخصوصية والسرية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والمحرّرين وفريق التحرير.

2. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير التحكيم، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.

3. تلتزم المجلة بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعة والإلكترونية التي تقدمها للبحث.

4. تنقيد المجلة بعدم جواز استخدام أي من أعضاء هيئتها أو المحرّرين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال إلى المجلة في أبحاثهم الخاصة.

5. النسخة النهائية للبحث والتعديلات: تعرض المجلة النسخة المحرّرة شبه النهائية من البحث بصيغة PDF على الباحث قبل النشر. وفي هذه المرحلة لا تقبل أي تعديلات مهمة أو إضافات على البحث، إلا ما كان من تصحيحات أو تصويبات أو تعديلات طفيفة؛ وذلك ضمن أمد زمني وجيز جدّاً تحدّده رسالة المجلة إلى الباحث.

6. حقوق الملكية الفكرية: يملك مركز حرمون للدراسات المعاصرة حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى الأبحاث المنشورة في مجلته، ولا يجوز إعادة نشرها جزئياً أو كلياً، في أي وسيلة من وسائل النشر، سواء باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذن خطي صريح من المركز.

7. تنقيد المجلة في نشرها للأبحاث المترجمة تقيّداً كاملاً بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.

طريقة كتابة الهوامش والمراجع

1- الكتب

اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرر، الطبعة، (مكان النشر: الناشر، تاريخ النشر)، رقم الصفحة. ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً بذكر اسم المؤلف وبعده رقم الصفحة، ما لم يكن يوجد أكثر من مرجع واحد للمؤلف نفسه، ففي هذه الحالة يتم استخدام العنوان مختصراً بعد اسم المؤلف. أما في قائمة المراجع فتتد معلومات الكتاب بشكل مفصل.

2- الدوريات

بالنسبة إلى المقالة التي تكون في دورية ما، يكون الأمر كما يلي: اسم المؤلف، "عنوان الدراسة أو المقالة"، اسم المجلة، المجلد و/أو رقم العدد (سنة النشر)، رقم الصفحة. في الهوامش وقائمة المراجع العربية، ينبغي أن يكون عنوان الكتاب أو المجلة بالخط العريض. أما إن كان بلغة أجنبية، فينبغي أن يكتب بخط مائل.

3- مقالات الصحف

لا تُذكر إلا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

1- المنشورات الإلكترونية

لا تُذكر إلا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

2- المقابلات الشخصية

اسم الشخص، نوع المقابلة (شخصية مثلاً)، اسم من أجرى المقابلة، طريقة إجراء المقابلة (عبر الهاتف/ من خلال البريد الإلكتروني/ إلخ..)، المكان، والتاريخ.

المكافآت المالية

يدفع مركز حرمون للدراسات المعاصرة مكافآت مالية للباحثين مقابل الأبحاث والدراسات التي تنشر في المجلة؛ بحسب نوع المادة وتقديرات هيئة التحرير.

في هذا العدد

روزين شيخ موسى
دور المرأة في المجتمع الكردي
في سورية: مقارنة تاريخية

عمر رسول
الكردي والاعتقال السياسي في
سورية 1920-2017

علاء الدين جنكو
إسهام الكردي في الحياة الروحية
والدراسات الإسلامية في سورية

أحمد حسن
الحياة الدينية والثقافية لدى
الإيزيديين الكرديين السوريين

رياض علي
موقع الكردي في الثورة السورية:
شراكة أصيلة وضرائب بالهظة

دحام عبد الفتاح
حول لغة الكردي السوريين
ومجالهم الثقافي

جان دوست
موجز تاريخ الأدب الكردي في
سورية

حيدر عمر
أدب الفولكلور الكردي

عبد الباسط سيدا
الوجود الكردي في سورية
تاريخيًا واجتماعيًا

هوشنك أوسبي
الحياة المدنية والسياسية
الكردية في سورية 1898-2017

محمد علي أحمد
الكردي والعشائر الكردية في
الأرشيف العثماني

ورشة عمل:

إشراف مناف الحمد

المرأة الكردية (الدور والمنزلة وفقًا للمتغيرات المختلفة)

دراسات:

وسيم الشرقي

ظاهرة المذائح النبوية في مدينة دمشق: التعبير الفني والأثر الاجتماعي



السعر: 15 دولارًا

ISSN 26023784



9 770260 237843