

الكرد فاي المعرفة
التاريخية الإسلامية

الكتاب: الكرد في المعرفة التاريخية الإسلامية
الكاتب: د. حيدر لشكري

الطبعة الأولى: 2018
جميع الحقوق محفوظة

الناشر: دار الزمان
للطباعة والنشر والتوزيع
فايبر وواتس آب:
00964 772 4223169
موبايل: 00964 750 3598630
E-mail: zeman005@hotmail.com
Website: www.darzaman.net



په رتووڤخانه يا نووڊهم
نووڊهم
Mob: 00964 750 3598630
00964 770 4572613
Viber – whatsapp:
00964 772 4223169
E. mail: zeman005@yahoo.com
Facebook: Pertûkxana nûdem



الإخراج الداخلي: دار الزمان
الغلاف: م. جمال الأبطح

Copy Right © Dar Zaman Publishing

لا يسمح بطباعة هذا الكتاب أو تصويره أو نسخه
إلا بإذن خاص ومسبق من الناشر

All right reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted.
without permission in writing from the publisher

د. حيدر لشكري

د. حيدر لشكري

الكردي في المعرفة
التاريخية الإسلامية



الكردي في المعرفة
التاريخية الإسلامية

الفهرس

7	المقدمة
23	التمهيد
43	الفصل الأول: صورة الكُرد في المعرفة التاريخية الإسلامية
45	التعريف والتسمية في السياق التاريخي العربي الإسلامي
71	أصل الكُرد بين التاريخ والأسطورة
97	تصور طبيعة الكُرد في المعرفة التاريخية الإسلامية
123	الفصل الثاني: الوجود الكُرد في التاريخ الإسلامي
127	مرحلة الوجود خارج السلطة
149	الوجود الكُرد مع السلطة
175	الوجود الجهادي للكُرد
207	الفصل الثالث: الفاعلية التاريخية الكُردية ومنهج المؤرخين
209	الكُرد كأمة فاعلة في التاريخ
235	الفاعل التاريخي الكُرد
257	منهج المؤرخين في رواية الأخبار الكُردية وسردها
273	الخاتمة
279	قائمة المصادر والمراجع

المقدمة

1- موضوع الدراسة والإطار المنهجي

شكلت المعرفة التاريخية جزءاً حيوياً من أجزاء الثقافة العربية الإسلامية في عصرها الكلاسيكي⁽¹⁾، واستحوذت هذه المعرفة على لبّ بعض من النخب الثقافية والدينية والسياسية الإسلامية في ذلك العصر. فكانت - بشكل أو بآخر - تعبيراً عن رؤية هؤلاء للماضي الإنساني، سواء على المستوى العالمي أو مستوى المجال الإسلامي؛ أي: الحيّز المكاني الذي انتشر فيه الإسلام وسادت فيه مبادئه. بمعنى أن هذه المعرفة التاريخية المنتجة عكست طريقة تفكير المشتغلين بها في قراءة ما مضى من الأحداث، ثم تدوينها.

لكن، ولما كان أحد عناوين هذه المعرفة هو «إسلاميتها»، فكانت عليها إذا ما أرادت أن تُجاري أو تناسب خطاب المرجعية الدينية - الإسلامية الداعية إلى التعارف بين الشعوب والأمم، أن تستوعب - بشكل أو بآخر - تاريخ الأمم المنضوية تحت هذه العقيدة في دارها «دار الإسلام»، وأن يرى المؤرخ وهو يدوّن التاريخ، جميع الاختلافات والتباينات العرقية والاجتماعية والثقافية وكذلك السياسية، وحتى الدينية، الموجودة في هذا المجال.

لكن هل استطاعت المعرفة التاريخية رؤية هذه الاختلافات؟ وهل كان تعاملها معها إيجابياً على الدوام وبخبرة وإنصاف، ومناسباً مع الخطاب الديني؟ أو لم يتأثر المؤرخون بالأطر العامة المحددة لتفكير الإنسان، خاصة الإطار الاجتماعي - السياسي؟ فالتصوغ هذا السؤال بشكل آخر: ما هي الأطر التي حددت تفكير

(1) إن استخدامنا لمصطلح «العصر الإسلامي الكلاسيكي»، والذي بات رائجاً بين الباحثين الجدد خاصة المنتمين إلى الفضاء الشرق أوسطي، جاء أولاً كمحاولة للخروج من هيمنة التحقيب الغربي للتاريخ وتقسيم هذا التاريخ - وفقاً للمركزية الغربية - إلى قديم ووسيط وحديث ومعاصر، ففضلنا هذا المصطلح على «العصر الإسلامي الوسيط» الذي يفقد الإسلام استمراريته، وتأثيره على مجرى الأحداث دون أن يعني هذا اختزال الأحداث وعللها بالإسلام - أي: العامل الديني - وتأثيره المطلق في مجرى التاريخ. هذا إضافة إلى ما للعصر الوسيط من مفهوم سلبي في المجال الغربي، في الوقت الذي قد لا نجد هذه السلبية في المرحلة نفسها من تاريخ الشرق.

المؤرخ وهو يدون أخبار شخص ما، أو مجموعة بشرية معينة، أو منطقة محددة دون غيره من الأشخاص والمجتمعات والمناطق؟ هذه الأسئلة وغيرها هي ما نحاول في هذه الدراسة، أن نجيب عليها بالتركيز على تعامل هذه المعرفة مع مجموعة بشرية معينة في هذا المجال وهي «الكرد». ونبغي إجلاء كيفية تناول المؤرخين لهذه المجموعة كوحدة تاريخية قائمة بذاتها، وماهية الآلية المتحكمة برؤى ومواقف هؤلاء المؤرخين في عملية تناول هذه.

بتعبير آخر: إن الدراسة هي عن التصورات المشكلة عن هذه المجموعة البشرية، وتحديد المساحة التي يخصصها المؤرخ - في كتابته للتاريخ - لوجودهم وفعاليتهم التاريخية.

هنالك، ولا شك، صورة للكرد قد تشكلت عبر العصور التاريخية الإسلامية، فجسدتها المعرفة التاريخية في سردياتها وأنماط كتاباتها. هذه الصورة، لكي نعرف بداية تشكلها وعملية تعميمها، علينا القيام بالكثير من الحفريات في الطبقات المتراكمة لهذه المعرفة، ونفك خطاباتها العقائدية والمنهجية، دون أن يعني ذلك بأن عملية الحفر والتفكيك هذه ستوصلنا، بالضرورة، إلى الصورة الحقيقية - الأصلية للكرد؛ فالصورة المتشكلة عنهم مرتبطة برؤى ومواقف اعتقادية لأجيال المؤرخين. لذلك ستكون مهمة كل حفر وتفكيك منحصرة على الوصول إلى هذه الرؤى والمواقف، لا إلى ما وراءها من الصورة الحقيقية للكرد، والتي من الصعب الإمام بجميع أبعادها بالاعتماد فقط على النص الكتابي.

لعل من نافلة القول، أن عملنا هنا لا ينصب على إظهار الصدق والكذب في الروايات التاريخية بقدر تناولنا لالتفاف المؤرخين حول هذين المفهومين، ومن ثم فإن صلب موضوعنا سيكون تحليل الروايات لمعرفة القصد من إيرادها، ونقد الذهنية التي دونها أو رواها. ولكننا، عندما ننتقد المؤرخين ونشكك في مصداقيتهم في روايتهم للأخبار، فإننا لا نقصد بذلك قطعاً التقليل من مكانتهم وواقعيتهم، وبالتالي فائدة نتائجهم المعرفية بالنسبة للثقافة الإسلامية ككل. فنحن لا نحاول بل ولا نريد، إثبات مدى صدق المؤرخين وكذبهم، بقدر ما نريد إظهار مدى معقولية ما يقوله هؤلاء ومدى مقبوليته، في زمنهم، صدقاً كان أم كذباً.

الدراسة إذن هي محاولة لبيان فهم المعرفة التاريخية الإسلامية للحقيقة التاريخية، من خلال تعاملها مع «الكرد»، وبيان الأطر التي تحدد رؤية هذه المعرفة

لهذه الحقيقة أو للأحداث التي ترونها أو التي لا تجد بُدّاً من روايتها. يضاف إلى ذلك، أن هذه الدراسة تحاول تفكيك الخطاب التاريخي الإسلامي، من الداخل، من خلال تناوله للكُردّ كوحدة ذات خصائص تميزها عن الوحدات الأخرى المكونة لهذا الخطاب.

وأهمية هذه العملية، في ظننا، تكمن في كون الكُردّ ينتسبون إلى ما يسمّى بقوى الهوامش أو الأطراف، مقابل المركز الذي ينسب إليه هذا الخطاب في غالبية الأحيان. لذلك، يبدو لنا، أنه لا يمكن فهم ما يدوّنهُ المؤرخ ما لم نضعه في السياق التاريخي الذي عاش فيه، والأطر الاجتماعية - السياسية - الفكرية التي توجّه فكره.

وقد وقع اختيارنا على هذا الموضوع لقناعتنا أن مثل هذه المواضيع لم تتل حَقّاً من الدراسة العملية الأكاديمية، ولاقتصر معظم الدراسات السابقة عن الكُردّ في العصر الكلاسيكي الإسلامي على البحث عن الحقائق التاريخية لجمعها وتدوينها وفقاً للهيكل العام للدراسة التي يختارها الباحث.

أما دراسة ما هو كائن وراء المدونات التاريخية - أي: المؤرخ وفكره وإطار هذا الفكر - فلم يتطرق إليه الباحثون إلا قليلاً، خاصة في مقدمة دراساتهم، وهم يحاولون معاينة وتحليل المصادر التاريخية الخاصة بدراساتهم، وإن كانت هذه المعاينة والتحليل لا تتعدّى، في الأغلب الأعم، التعريف بالمؤرخ وكتابه، لأن هذه الدراسات لم تُعنّ بموضوع التدوين التاريخي وكيفية إنتاج المعرفة التاريخية في إطار حضاري معين.

أما المدة الزمنية التي تتناولها الرسالة، فتبدأ بنشأة المعرفة التاريخية الإسلامية، في القرون الأولى للهجرة، إلى عهد المفكر الكبير والمؤرخ عبد الرحمن بن خلدون (ت 808 هـ / 1405 م).

وهنا يتبادر إلى الذهن مسألتين منهجيتين؛ أليست هذه المدة أطول مما ينبغي لكي تستطيع دراسة واحدة أن تغطيها وتعطيها حقها؟ والمسألة الثانية: لماذا تم اختيار عهد ابن خلدون نهاية لهذه الدراسة؟

نبدأ بالمسألة الثانية، فنقول بأن ابن خلدون هو الذي أوصل الفكر التاريخي الإسلامي إلى أوجهِ من العمق والنضج. لما قدم من نظريات رصينة عن التاريخ،

عكس فهمه التحليلي والشمولي للمجتمعات الإسلامية، ومنها الكُرد. فكانت نظرياته تحولاً نوعياً في التعامل مع التاريخ ودراسته، وكذلك رؤية أحداثه المختلفة والعلاقة الجدلية القائمة بين هذه الأحداث. لذلك يمثل قطيعة واضحة في المعرفة التاريخية الإسلامية.

أما ما يتعلق بطول مدة الدراسة، فحرياً بنا الإشارة إلى الشكوك التي قد تساور البعض من عدم قدرة بحث واحد، محدود الصفحات، من الإمام الكامل والتام بمكانة الكُرد في المعرفة التاريخية الإسلامية. ونحن قد نشاطر هؤلاء بعض شكوكهم، إذا ما كان البحث منصباً فقط على رواية أحداث هذه المدة الطويلة وسردها، وإظهار الملامح والأبعاد المختلفة لتاريخ الكُرد فيها.

ولكن عندما يريد الباحث، الخروج عن هذه السردية وعدم رواية الأخبار المتسلسلة إلا وقت الحاجة، عند ذلك، برأينا، تتبدد هذه الشكوك، أو لا تكون في موضعها ما دام البحث يراد منه أن يكون تحليلية ونقدية. فالتركيز سيكون على دراسة الأفكار وكيفية تداولها في مختلف الأزمنة كأصل الكُرد وطبيعتهم ووجودهم وموقعهم السلطوي وفعاليتهم التاريخية وغيرها. وهنا لا يفوتنا أن نشير إلى أنه من الصعوبة بمكان الحصول على صورة واضحة للكُرد انطلاقاً من هذه الأفكار، ما لم نأخذ هذه المدة الطويلة بالبحث والدراسة، وذلك لكي تتضح لنا آليات عمل المعرفة التاريخية الإسلامية في تدوين الأخبار. فمن خصائص المدة الطويلة ملاحظة الذهنيات المنتجة للتاريخ بشكل أوضح وأدق، والتصورات المتواترة حول الفكرة المدروسة ومكوناتها المتعددة وأبعادها المختلفة.

وقد يشكك بعض آخر، ونحن نوافقهم على ذلك، بعدم قدرة باحث واحد على الإحاطة بكل أخبار ومؤرخي هذه المدة، في الفترة المخصصة للدراسة. ولكننا ولكي نتفادى هذا الخلل قدر الإمكان، إستعنا - وكما سنشير في تحليلنا للمصادر والمراجع - بجهود غيرنا من الباحثين الكُرد الذين غطوا، في غضون السنوات الأخيرة، بدراساتهم الأكاديمية، تاريخ هذه المدة الطويلة وأقاموا دراسات جيدة في مجال اختصاصاتهم.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فنحن إذ ندرس نتاج المؤرخين المسلمين في هذه المدة نضع الكُرد في كتاباتهم في المركز، نجمع رؤى هؤلاء المؤرخين مع بعضها

لاستقراء هذه المركزية الكُردية دون أن يعني ذلك نسيان الفروق القائمة بين هؤلاء وتكوينهم الفكري وفقاً للإطار الزمني والمكاني لكل منهم، وعلاقتهم أو صلتهم بالكُرد. ولكن مركزية الكُرد عندنا هي التي تحدد، بالدرجة الأولى، مسار هذه الدراسة وتحليلاتها لآراء المؤرخين ورؤاهم في مختلف محطات الإنتاج التاريخي.

تجدر الإشارة هنا إلى أن «مركزية الكُرد» لا تعني أبداً إعطاء مفهوم للكُرد يخالف المفهوم المتعارف عليه في تلك المدة. فمفهومه آنذاك غير الذي يعطى اليوم لهذه التسمية العرقية. المفهوم الجديد له - ويتأثر من الحداثة والتطورات الاجتماعية - السياسية وغيرها، مشحون بدلالات «وطنية» و«قومية» لم تكن بنفس القوة والتأثير فيما مضى من الزمن. والانتماء إلى الكُرد - في هذا البحث - كان أحد أنواع انتماءات أفراد هذه المجموعة البشرية، وإن لم يكن الانتماء الأضعف والأقل تأثيراً في حياتهم العامة أمام قوة وطغيان أنواع أخرى من الانتماء كالانتماء القبلي - على المستوى الاجتماعي - والانتماء الديني - على المستوى العقيدي - وما يجري هذا المجرى.

ونحن، من حيث المنهج، إذ ندرس الكُرد في المعرفة التاريخية الإسلامية ونضعهم في المركز، لا نهمل السيرورة الحوادث العامة، حيث تساعدنا هذه السيرورة على فهم أفضل لموقعية الكُرد في المنظومة المعرفية التي ندرسها. ولكي نسهل على أنفسنا الإلمام بهذه السيرورة، ونحيط بجميع أبعاد المنظومة المعرفية المدروسة، فإننا سنقتصر في دراستنا على المعرفة التاريخية المنتجة باللغة العربية دون غيرها من اللغات التي صنفت بها كتب التاريخ، لا سيما اللغة الفارسية، وذلك انطلاقاً من الاعتقاد بأن لكل لغة خاصيتها ومنظومتها الدلالية المغايرة للغة أخرى. فكل معرفة منتجة تعكس وعي منتجها بما حولهم، ولا يمكن فصل هذا الوعي عن اللغة التي تترجم بها ما يدور في الخلد، إلى نتاج كتابي. فتصبح هذه اللغة، وكما هو مسلّم به، وسيط بين الذات والموضوع؛ بين المؤرخ والتاريخ الذي يكتبه. فالمؤرخ - حين يكتب باللغة العربية - ودون أن نلتف هنا إلى انتمائه العرقي، محكوم بالتفكير بهذه اللغة وترميزاتها وقدرتها التعبيرية والبيانية.

ومن جهة أخرى، عندما نعلن أننا سندرس ما يورده المؤرخون من أخبار عن الكُرد في السياق التاريخي الذي عاش فيه هؤلاء، فهذا لا يعني أن الدراسة

ستتناول جميع من ظهر من المؤرخين في زمن ما . نحن إذ نذكر مسألة متعلقة بالكردّ ونحللها، فإننا سنسلط الضوء على مؤرخ أو أكثر، دون أن يكون مغزى ذلك اقتصار المسألة المدروسة بهؤلاء المؤرخين، إذ هنالك مؤرخون آخرون يتطرقون لنفس المسألة، بل منهم من قد يكرّر ما يورده السابقون أو المعاصرون لهم، وقد يستخدمون نفس التعابير والمناهج في تدوين الأخبار. لذا، فإن عدم ذكرنا لجميع المؤرخين هو لأسباب فنية بحتة، وخوفاً من الإطالة وتثقل الهوامش، وإيماناً منا - إن لم نكن مخطئين - بأن المنظومة المعرفية التاريخية الإسلامية تتميز بالوحدة والتجانس في الجوهر والكثرة في المظهر، وهي منظومة متأثرة بالإطار العام والمحدد للتصور والتفكير، لذا حاولنا التركيز على كبار المؤرخين، لأن غيرهم كانوا، في الأكثر، ينقلون عنهم أو يقلدونهم في الرؤى والمنهج، طالما ينتمي هؤلاء إلى نفس الفضاء الاجتماعي - السياسي - العقيدي السائد الذي ينتمي إليه المؤرخ الشهير. هناك نقطة منهجية أخرى يتعين علينا الإشارة إليها، وهي استخدام مفاهيم جديدة في عملية قراءة النصوص التاريخية وصياغتها من جديد. وبتقديرنا إن لكل دراسة مفاهيمها الخاصة، أو لنقل بتعبير آخر: هنالك جهاز مفاهيمي يتحكم، بنوع من الأنواع، بالأفكار المطروحة في دراسة معينة.

ولهذه الدراسة، من هذا المنطلق، مفاهيمها، كمفهوم المخيال والوجود التاريخي، والفاعلية التاريخية، وجدلية العلاقة بين «النحن» و«الآخر»، والمركز والأطراف، والهوية السردية وغيرها. وهذه المفاهيم حديثة في حقل استخدامنا لها، لذا نحاول قدر الاستطاعة التعريف بهذه المفاهيم وإظهار مدلولاتها في سياق استعمالنا لها. ولا يخفى على أحد أن هذه المفاهيم قد صاغ دلالاتها وبلور معانيها فلاسفة ومفكرون ومؤرخون وعلماء اجتماع وهم يدرسون الإنسان والاجتماع البشري. وتجربة استخدام مثل هذه المفاهيم، والتي تعني الاستعانة بالأدوات المعرفية المغايرة لما هي مستخدم في المنهجيات القديمة، تساعدنا على رسم صورة - قد تكون مغايرة كلياً - للتاريخ الذي ندرسه ونحاول فهمه؛ فهماً غير فهم المؤرخين الأولين وسردياتهم، جاهدين في ذلك عدم الوقوع في المغالطات التاريخية، الناتجة عن إسقاط المفاهيم الحديثة على ماضٍ كانت هذه المفاهيم غائبة عن أذهان رجاله.

2- فصول الرسالة ومحتوياتها:

تشتمل هذه الرسالة على تمهيد وثلاثة فصول فضلاً عن الخاتمة. وثبت المصادر والمراجع المستخدمة والملخص الكردي والإنكليزي.

يبحث التمهيد في طبيعة المعرفة التاريخية الإسلامية؛ من دوافع الاهتمام بهذا النمط المعرفي في المجال الإسلامي وبعض تطوراتها. بالإضافة إلى الموضوعات التي طغت على الكتابة التاريخية. وأثرت على مسار الفكر التاريخي في المجال المذكور.

أما الفصل الأول من الرسالة فيتناول صورة الكرّدي في المعرفة التاريخية، وكيفية تعرّف هذه المعرفة على الكرّدي. والفصل يتكون من ثلاثة مباحث رئيسية؛ يتحدث المبحث الأول منه عن عملية التعريف والتسمية في السياق التاريخي العربي الإسلامي، ومحاولة المعرفة التاريخية فهم واحتواء «الكرّدي» اصطلاحاً ولغة. ومن ثم عرضنا لمسألة إعادة تسمية المدن والمواقع والأقاليم الكرّدية بحيث تتساقق تسمياتها مع اللغة العربية وخصوصياتها، بل وجعل بعض الأسماء عربية، أو حتى محاولة إيجاد أصول عربية لبعض آخر. هذا مع إلقاء قبس من الضوء على مسألة عدم وجود اسم جامع في هذه المعرفة - المكتوبة باللغة العربية - يطلق على بلاد الكرّدي «كرديستان».

وفي المبحث الثاني حاولنا دراسة أصل الكرّدي في إطار المعرفة النسبية الإسلامية، وتعامل هذه المعرفة مع أصول الشعوب والأمم. أردنا في هذا المبحث أن نتعرف على الدوافع الكامنة وراء تسيب الكرّدي إلى أصول غير أصولهم. كأن يعدونهم من العرب أو من الفرس، وماذا كانت علل الصراع الموجود بين الثقافات العرقية والقبلية عن نسب الكرّدي، وبالتالي عرض الروايات المختلفة، التاريخية والأسطورية، عن أصلهم في إطار جدلية «النحن» و«الآخر» المهيمن على العلاقات القائمة بين تلك الثقافات.

ثم ذكرنا موقف الكرّدي من الأصول التي أوجدتها هذه الثقافات لهم وجسدتها المعرفة التاريخية، وألية قبول الكرّدي أو رفضهم لهذه الأصول الميتا- تاريخية.

أما المبحث الثالث والأخير من هذا الفصل، فيتطرق إلى طبيعة الكرّدي وتصورها في المعرفة التاريخية وغيرها من المجالات المعرفية. وقد حاولنا هنا أن

نحلل المعطيات الاجتماعية في الكتب التاريخية وغيرها، ووضعنا أيدينا على بعض ممارسات المعارف الإسلامية، والتي ينتجها «خاصة» المجتمع، في تحديد طبيعة الكُرد وسلوكياتهم؛ فأوردنا معلومات عن التكوين القبلي للكُرد، وتشبيه الكُرد بالأعراب، ثم أثر البيئة الطبيعية لبلاد الكُرد، حيث غلبة الطابع الجبلي، على التكوين الجسماني والنفساني لهم، وأثر كل ذلك، مجموعة، في تصنيف الكُرد ضمن الشعوب البدوية.

هذا بالإضافة إلى تعرضنا لظاهرة قطع الطريق من قبل الكُرد وتأويلاتها عند المؤرخين وغيرهم، ثم تناولنا طبائع أخرى للكُرد والتصورات المتشكلة عنها، كشجاعتهم و«هوائيتهم» مقابل ضعف القدرة العقلية لديهم وما إلى ذلك.

في الفصل الثاني من الدراسة، حاولنا كشف العلاقة القائمة بين المعرفة التاريخية والسلطة السياسية، من خلال دراسة المكانة المخصصة في هذه المعرفة للكُرد. بمعنى آخر نريد في هذا الفصل أن نبين العلاقة القائمة بين المعرفة والسلطة ومدى انتماء الأول وإخلاصه للثاني، وكيفية تعاملها مع معطيات السلطة، وذلك بالتركيز على طبيعة الوجود الكُرد في التاريخ الإسلامي، وعلى التاريخ السلطوي للكُرد من خلال رؤية المؤرخين لهذا التاريخ وتدوينهم لأخباره.

من هذا المنطلق قسمنا الفصل وفقاً لوجودية الكُرد في تاريخ المراحل المختلفة، إلى ثلاثة مباحث: يتناول الأول المرحلة التي كان الكُرد فيها خارج السلطة المركزية المتمثلة بدولة الخلافة الإسلامية، وتمتد هذه المرحلة من الفتح الإسلامي لبلاد الكُرد إلى تشكيل الكُرد لمجموعة من الكيانات السياسية «الإمارات» في بلادهم.

وقد حاولنا أن نظهر أثر وجود السلطة المركزية القوية على موقف المؤرخين من الجماعات الواقعة في الأطراف، والتي ليست لها حظ في الوجود السلطوي - المركزي إلا قليلاً. وقد سلطنا الضوء على الممارسات العقائدية للمؤرخين وهم يتناولون أخبار الكُرد، أو لا يتناولونها ويغيّبونهم في التاريخ. ولكن ما هي دوافع هذا التغييب؟ وما الذي ركز عليه المؤرخون؟ وكيف صوروا الوجود الكُرد في هذه المرحلة؟ كل هذه الأسئلة وغيرها حاولنا أن نجيب عنها بتحليل ما يورده المؤرخون من الأخبار.

أما المبحث الثاني فيتناول الوجود الكردي مع السلطة السياسية الإسلامية، حيث نال الكردي في هذه المرحلة اعترافاً رسمياً بوجودهم، خاصة بعد أن أسسوا مجموعة من الإمارات في بلادهم. وقد حاولنا في هذا المبحث دراسة موقف المؤرخين من نشأة هذه الإمارات، وكيفية تعاملهم مع وجودها انطلاقاً من المعطيات الفقهية لشرعنة هذا الوجود. كما تناولنا بالدراسة أيضاً وجهة نظر المؤرخين المحليين الذين خصوا كتبهم بتاريخ بعض من هذه الإمارات.

والمبحث الأخير من هذا الفصل يتناول وجود الكردي في المعرفة التاريخية المنتجة في الفترة الطويلة نسبياً، والواقعة بين مجيء السلاجقة إلى عهد الدولة المملوكية، فتناولنا أولاً أثر مجيء السلاجقة على مكانة الكردي ووجودهم في التاريخ، ثم تشكل الشخصية الجهادية الكردية إثر تعرض العالم الإسلامي لهجمات الصليبيين والمغول.

وقد أخذنا بالدراسة القائد الكردي (صلاح الدين الأيوبي) كنموذج للشخصية الجهادية في نظر المؤرخين، وأثره على موقف المؤرخين من الكردي جميعهم في هذه المرحلة الحرجة. وفقاً للمؤرخين - من تاريخ المسلمين. ثم تطرقنا إلى الوجود الكردي في الكتابة التاريخية العائدة إلى العهد المملوكي. وكيفية معالجة مؤرخي هذه المرحلة لهذا الوجود.

لكن هل واكب وجود الكردي في التاريخ فاعليتهم التاريخية؟ أو هل للكردي مكانة بين الأمم الفاعلة؟ وما هي حدود هذه الفاعلية على مستوى الجماعة الكردية، وعلى مستوى أفرادها، من ثم ما هو المنهج الذي يتبعه المؤرخ في عرض الروايات الخاصة بالكردي.

كل هذه المسائل وغيرها كانت موضوع الفصل الثالث والأخير من الرسالة. في المبحث الأول منه شرحنا مكانة الكردي في تصنيف المعرفة التاريخية الإسلامية للأمم ورؤيتها لتجارب الأمم التاريخية وتعاملها مع فاعليتهم التاريخية، فحاولنا تحديد هذه المكانة، وتحديد نمط فاعلية الكردي كأمة من الأمم، وتعامل المؤرخين معهم انطلاقاً من فهمهم للفاعلية التاريخية للأمم البائدة أو الباقية بعد مجيء الإسلام.

ثم درسنا الكردي كأمة فاعلة في المجال الإسلامي، من وجهة نظر ابن خلدون، ورؤيته لهذه الفاعلية في إطار تصنيفه، وتناوله للأمم البدوية والنظريات التي

أقامها انطلاقاً من فاعلية هذه الأمم ليفسر بها التاريخ في معناه العام. فتناولنا تعامل هذا المؤرخ - المفكر مع الكُرد، وكيفية تعرفه عليهم، وقارنا بين ما جاء به من نظريات عن الأمم البدوية وفاعليتهم الحضارية مع ما يورده هو نفسه من أخبار - في كتابه التاريخي - عن الكُرد ووجودهم السلطوي.

أما في المبحث الثاني من هذا الفصل فركزنا على فاعلية الفرد الكُردي في المعرفة التاريخية، والحيز المخصص للأفراد في الكتابة التاريخية المعروفة باسم كتب الطبقات والسير، فتطرقنا إلى الملامح والمميزات العامة لهذه الفاعلية، والعوامل المؤثرة والمعينة لها. كذلك علاقة هذا الفاعل الكُردي بجماعته العرقية وانتمائه إلى الجماعة المتخصصة التي يترجم المؤرخ لها، هذا بالإضافة إلى أثر المناهج المتبعة من قبل مؤرخي هذا النمط من الكتابة التاريخية في مكانة الفاعل الكُردي ونوعية حضوره التاريخي.

يتطرق المبحث الثالث والأخير من هذا الفصل إلى أثر المناهج المتبعة في الكتابة التاريخية الإسلامية على رواية الأخبار الكُرديّة، بالإضافة إلى غاية السردية التاريخية وتجلياتها في تدوين هذه الأخبار بالشكل الذي رواه المؤرخون دون غيره من الأشكال والأنماط، ومن ثم موقعية الخبر الكُردي، وفقاً للمنهج المتبع من قبل المؤرخ، في السياق العام لسرد الأخبار، وأثر التراتبية السردية المنتجة من قبل المعرفة التاريخية في عملية رواية الأخبار.

وأخيراً، وليس آخراً، ليس من السهل تحليل مضمون الروايات التاريخية التي أوردها المؤرخون في كتاباتهم عن الكُرد، بل ونعترف صراحة بصعوبة تحقيق ما كنا نصبو إليه ونبغيه، ونسبية النتائج التي قد وصلنا إليها. والأحكام التي أطلقناها على مواقف المؤرخين ورؤاهم.

فمن العسير علينا أن نتمكن من احتواء مثل هذا الموضوع الذي، بتقديرنا، يحتاج إلى الكثير من الدراسة، لكي نستطيع أن نلم بجميع أبعاده وجوانبه. مع ذلك فإننا حاولنا جهد الإمكان أن نُشير - في ثنايا هذا الكتاب - أسئلة متنوعة حول المعرفة التاريخية بشكل عام، اعتقاداً منا، ولعلنا كنا على صواب، أنه ينبغي على الباحثين خلق إشكاليات معرفية عميقة، لا للدخول في المتاهات المعرفية التي يصعب حل معضلاتها، بل لإعادة التفكير فيما تم التفكير فيه، وبشكل تقليدي، لأن

في إعادة التفكير هذا تجديداً للفكر التاريخي والمنهجية المتبعة في كتابة التاريخ. لا لكي نطبق آراء قَبَلِيَّة نؤمن بها، فننتقل على النصوص التاريخية ما لم تكن هي قادرة على قولها، بل لكل نواكب ما تجدد من المناهج في دراسة التاريخ، فتصبح لدينا رؤية مغايرة لما كانت سائدة من قبل.

وقد يساعدنا هذا المعنى على كشف جوانب وزوايا من التاريخ، لم يكن من السهل رؤيتها إذا لم ندرسها من منظور جديد. فما أحوجنا اليوم إلى طرح مثل هذه المواضيع بمناهج جديدة، والتوسع في مجال الدراسات النقدية الخاصة بالتراث التاريخي، لا لمجرد النقد، بل ليصبح فهمنا لهذا التراث أكثر شمولية، واستيعاباً لجميع أبعادها.

3- تقييم المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر المساعدة:

لما كانت هذه الدراسة مخصصةاً لدراسة المؤرخين، وتحليل ونقد ما كتبه في كتبهم عن الكُرد، فلا نجد هنا ضرورة تقييم هذه الكتب والتعريف بها؛ إذ إن ذلك هو موضوع الدراسة برمتها، وسنقوم بعملية التقييم والتعريف في سياق البحث، ونترجم لغالبية المؤرخين الذين تناولهم بالدراسة.

لذا، نحاول هنا أن نقتصر على تقييم المصادر التي يمكن أن نسميها بالمساعدة، فقد استخدمنا مجموعة من المصادر التي أعانتنا على إعطاء صورة واضحة ومفهومة لرؤى ومواقف المعرفة التاريخية الإسلامية من جهة، ومكانة الكُرد في هذه المعرفة من جهة ثانية.

لم يكن الحديث عن المجموعات البشرية المنضوية تحت مفهوم الأمة الإسلامية مقتصرأً على المعرفة التاريخية، بل كان لمعظم المعارف المنتجة في المجال الإسلامي، بشكل أو بآخر، تعاملها مع هذه المجموعات، لذا، فإن علينا الاعتماد على هذه المعارف كالأدب واللغة والجغرافيا والفلسفة والفقهاء السياسي، لما في هذه الحقول المعرفية من أخبار ذات بُعد تاريخي أو ما كان لها من ملاحظات، عن المجموعات المسلمة، تكمل الصورة التي عمل المعرفة التاريخية على تجسيدها لهم.

ويأتي هذا الاعتماد من الاعتقاد - وإن لم نكن مخطئين - بأن هنالك ترابطاً وتداخلاً عضويًا بين الحقول المعرفية الإسلامية المختلفة، من حيث الخطوط

العامة للتفكير والاعتقاد. هذا بالإضافة إلى أن كثيراً من المؤرخين لم يكونوا مختصين فقط بكتابة التاريخ، بل جالوا بفكرهم في الحقول المعرفية الأخرى. حيث نجد بين ظهرانيهم فقهاء وفلاسفة وأدباء وبلدانيين... إلخ، يكتبون التاريخ - أو هذه المعارف - انطلاقاً من خلفيتهم الفكرية والثقافية.

مهما يكن الأمر، كانت الكتب اللغوية في بداية الكتب التي استعنا بها، منها كتاب «جمهرة اللغة» لأبي بكر بن دريد (ت 221 هـ/933م)، وكتاب «المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم» للجواليقي (ت 540 هـ/1145م) و«لسان العرب» لابن منظور (ت 711 هـ/1311م) وغيره. تكمن أهمية هذه الكتب في تعريفهم بالكُرد وتسميتهم، وهم يعتمدون في ذلك على المؤرخين أو على اختصاصهم اللغوي، لإيجاد أصول هذه المجموعة واشتقاق تسميتهم، وما إلى ذلك. وعند الحديث عن طبيعة الكُرد وسلوكهم الاجتماعي رجعنا إلى رؤى ومواقف بعض الفلاسفة، وهم يتحدثون عن السلوك الاجتماعي للمجموعات البشرية، ومن هؤلاء الفلاسفة أبو بكر بن زكريا الرازي (ت 320 هـ/932م) في كتابه «الطب الروحاني» المنشور ضمن «رسائل فلسفية». كذلك الفيلسوف ابن رشد (ت 595 هـ/1198م) وكتابه «الضروري في السياسة»، فكان لطروحاتهم فائدة ملحوظة لفهم طبيعة الكُرد وفقاً للتصور المتشكل عن هذه الطبيعة.

في هذا الإطار اعتمدنا أيضاً على بعض الكتب ذات الطابع الأدبي، والتي ذكر مؤلفوها في طياتها أخباراً ومسائل تمس الكُرد بشكل مباشر مثل كتب الجاحظ (ت 255 هـ/869م) خاصة كتابه «البيان والتبيين» و«رسائل الجاحظ»، ومثل كتاب «نثر الدرر» للآبي (ت 421 هـ/1020م)، و«التذكرة الحمدونية» لابن حمدون (ت 562 هـ/1166م).

كما كانت الكتب البلدانية ذات عون كبير لنا في التعريف بالمدن الكُردية وأصول أسمائها، وأصول قاطنيها من الكُرد وطبائعهم الخلقية، ويأتي في مقدمة هذه الكتب كتاب «معجم البلدان» لياقوت الحموي (ت 626 هـ/1229م) و«صورة الأرض» لابن حوقل (ت 367 هـ/978م).

وفيما يتعلق بمسائل التعريف أيضاً استعنا بكتب الفهارس، خاصة كتاب «الفهرست» لابن النديم (ت 282 هـ/993م) حيث ساعدنا هذا الكتاب على

التعرف على المؤرخين الأوائل، ومؤلفاتهم وما إلى ذلك. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن «معجم الأدباء» لياقوت الحموي، حيث تعرض لحياة غالبية المؤرخين الذين ظهروا في المجال الإسلامي إلى عهده.

واستفاد البحث أيضاً من الكتب التي ظهرت في العصور المتأخرة عن المعرفة التاريخية والكتابة التاريخية عند المسلمين، ومعاني التاريخ وأهميته الاعتبارية. ومن هذه الكتب كتاب «المختصر في علم التاريخ» للكافيجي (ت 879 هـ/1474م). كذلك كتاب «الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ» للسخاوي (ت 902 هـ/1474م).

ومن كتب الفقه السياسي استعنا بكتاب «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» لأبي الحسن الماوردي (ت 450 هـ/1058م). حيث ساعدنا هذا الكتاب على الإلمام بأرضية الأحداث وفقاً لمنظور الفقيه، خاصة وهو يتحدث عن الإمارة التي تظهر في الأطراف كالإمارات الكرديّة، وقد استعنا به ونحن نقارن بين شروط المستولي على السلطة وبين المساحة التي يخصصها المؤرخ للأمير الكردي - المستولي على السلطة.

بالإضافة إلى هذه المصادر استفدنا من عشرات المصادر الأخرى والواردة أسماؤها في قائمة المصادر في آخر الرسالة.

ثانياً: المراجع:

اقتضى إعداد هذه الرسالة الرجوع إلى مراجع عديدة ومتنوعة يمكن تقسيمها إلى قسمين أساسيين: تلك التي كتبت عن تاريخ الكرّد في العصر الإسلامي الكلاسيكي، وتلك التي تتناول المعرفة التاريخية الإسلامية.

الحقيقة لم يجلب تاريخ الكرّد في ذلك العصر اهتمام الباحثين والمؤرخين إلا قليلاً، ولعل النموذج الأشهر في تناول هذا التاريخ هو المؤرخ محمد أمين زكي في كتابيه «خلاصة تاريخ الكرّد وكردستان»، و«تاريخ الدول والإمارات الكرديّة».

مع ذلك نرى أن الباحثين الكرّد، في السنوات الأخيرة، حاولوا أن يدرسوا هذا التاريخ من كل جوانبه، حيث خصوا رسائلهم وأطروحاتهم الجامعية بالكرّد ومكانتهم في التاريخ والحضارة الإسلامية، فدرسوا تاريخ الكرّد في مختلف المراحل، وقاموا بجمع ودراسة النصوص الواردة في المصادر الإسلامية عن هذا التاريخ.

فكانت هذه الدراسات خير عون للباحث لرؤية تاريخ الكُرد، في العصر الإسلامي الكلاسيكي، متسلسلاً ومحققاً وخارجاً عن النمط التقليدي المتبع عند المؤرخين القدماء الذين كانوا يميلون في الغالب إلى تقطيع الأحداث وتجزئتها وعدم الربط بينها.

وقد ساعدتنا هذه الدراسات على رؤية المحطات الرئيسة للوجود الكُرد في التاريخ الإسلامي، والفجوات الموجودة في التاريخ الكُرد في تلك المرحلة. ولولا هذه الرسائل والأطروحات كما قلنا آنفاً، لما كان بمقدور الباحث أن يلمّ بمختلف جوانب تاريخ الكُرد في هذه المدة الطويلة.

ولعل من أبرز هذه الدراسات ما كتبه الباحث حسام الدين علي غالب النقشبندي في رسالة للماجستير عن «الكُرد في الدينور وشهرزور خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين»، كذلك ما كتبه الباحث زرار صديق توفيق في رسالته للماجستير عن «الكُرد في العصر العباسي حتى مجيء البهويهيين» وفي أطروحته للدكتوراه - المطبوعة - عن «كردستان في القرن الثامن الهجري»، ورسالة ماجستير للباحث قادر محمد حسن المسمى «الإمارات الكُردية في العهد البويعي»، وأطروحة دكتوراه الباحثة نيشتمان بشير محمد والمعنونة «الكُرد والسلاجقة. دراسة في العلاقات السياسية»، وغير ذلك من الرسائل والأطروحات، المنشورة وغير المنشورة، التي أثبتنا أسماءها في قائمة المصادر والمراجع.

هذه الدراسات لم تعمل على رؤية المواضيع التي تدرسها بشكل شمولي، لا سيما رؤية ما يتحكم بتفكير المؤرخين ومدوني أخبار الكُرد في مختلف المراحل، وعذرهم في ذلك هو - برأينا - التخصص الدقيق، والمنهج الذي يتبعونه في «مركزة» الكُرد في دراساتهم. والحقيقة لم تكن رؤية من يقف وراء الرواية التاريخية من مهام هذه الدراسات لاقتصارها - وكما أشرنا - على سرد الروايات وإيجاد نوع من الرابطة بين الأخبار المجزئة، وبالتالي الخروج بطابع خاص لتاريخ الكُرد الإسلامي، أقل ما يمكن أن يتميز به هو الوحدة؛ وحدة الموضوع والمنهج في إيراده.

بالإضافة إلى هذه الدراسات؛ هنالك بعض من المستشرقين من كتبوا تاريخ الكُرد الإسلامي، لعل أشهرهم هو فلاديمير مينورسكي، وقد استعنا بغالبية ما

كتبه هذا المستشرق لاسيما كتابه «Studies in Caucasian History». واستعنا أيضاً بكتاب «الأكراد حسب المصادر العربية» للباحث الأرمني أرشاك بولاديان.

أما القسم الثاني من المراجع فهو الدراسات التي قام بها الباحثون عن الكتابة التاريخية الإسلامية من حيث النشأة والتطور، كذلك من حيث الفكرة التي تبناه المؤرخون القدماء في معالجتهم للتاريخ، والأنماط المختلفة للكتابة التاريخية. وقد كتب الكثيرون عن هذه الكتابة بشكلها العام أو عن مؤرخين معينين ومناهجهم ورؤاهم للتاريخ.

وقد حاولنا الاطلاع على غالبية ما كتب في هذا المجال إلا أننا آثرنا - أثناء الكتابة - أن نعتمد على بعض هذه الكتب خاصة تلك التي كان مؤلفيها بعد نظر وتعميق في الموضوع. وذلك خوفاً من الإطالة، واعتقاداً منا - ولعنا على صواب - أن ما كتبه غير الذين استعنا بهم لا يخرج عن الإطار الذي جال هؤلاء بفكرهم فيه.

يأتي كتاب «بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب» لمؤلفه عبد العزيز الدوري في مقدمة الكتب التي اعتمدنا عليها، حيث يعدُّ الكتاب من الدراسات الرائدة في تناول وبحث نشأة المعرفة التاريخية - بثوبها الإسلامي - من حيث عوامل هذه النشأة، وأهم مدارسها ورجالها البارزين وروافدها الأساسية.

كذلك اعتمدنا على الباحث شاکر مصطفى وكتابه «التاريخ العربي والمؤرخون»، وهو دراسة شاملة لأصول كتابة التاريخ عند العرب والمسلمين ومراحل تطورها. والدراسة تكمل - بحسب ما نراه - دراسة الدوري، حيث يسير شاکر مصطفى على نهج الدوري في رصد مراحل تطور كتابة التاريخ، دون أن تكون دراساتهم هذه نقدية تحليلية قادرة على رؤية المعرفة التاريخية من مختلف جوانبها، ورؤية الأطر المحددة لهذه المعرفة وتجلياتها.

لكن هنالك دراسات أخرى اتجهت في هذا الاتجاه، وحاولت أن تتناول المعرفة التاريخية من حيث الفكرة والأصول بمنهج مغاير، وبالاعتماد على التحليل والمقارنة التركيبية. من هذه الدراسات كتاب «الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية» للباحث عزيز العظمة، وقد حاول هذا الباحث في كتابه دراسة مفهوم التاريخ عند المؤرخين المسلمين من خلال دراسة المحتوى الفكري لهذا المفهوم. وهو هنا يدرس

الفكرة؛ فكرة التاريخ في السياق العام لاستخدامها، وذلك عن طريق التركيز على مسألة المعقولية التاريخية، وكيفية رواية الخبر التاريخي والمضامين الشمولية للتاريخ. وهنا تكمن أهمية طروحات هذا الباحث بالنسبة للرسالة، فاستفدنا من هذه الطروحات في أغلب فصول ومباحث الرسالة.

ومن الدراسات الأخرى المشابهة للدراسة السابقة، من حيث الأهمية لا من حيث الفكرة والمنهج، دراسة الباحث طريف الخالدي والذي كتبها باللغة الإنكليزية، والمسمى: «Arabic Historical thought in the classical Period»، وهذه الدراسة هي من الدراسات الجيدة والمستفيضة عن الفكر التاريخي الإسلامي. والخالدي يتناول هذا الفكر بلغة أكثر سلاسة وبساطة من لغة عزيز العظمة. وما يميز دراسة الخالدي هو محاولة الباحث ربط الفكر التاريخي بالمتغيرات الزمنية، فقد اجتهد الباحث لكي يفهم «التاريخ» عند كل مؤرخ في الحيز الزماني - المكاني الذي عاش فيه هذا المؤرخ. وهو - أي الخالدي - يحاول في كل ذلك أن يرينا كيفية التفكير بالماضي وفقاً للأطر الاجتماعية الدينية - السياسية، التي تحدد هذا التفكير وتوجهه في تدوين التاريخ. من هنا كانت هذه الدراسة خير دليل لنا للتعرف على هذه الأطر والتحديدات.

وقد استفاد الباحث أيضاً من بعض الدراسات التي كتبها المستشرقون عن الكتابة التاريخية الإسلامية، ومن هذه الدراسات كتاب «علم التاريخ عند المسلمين» لفرانز روزنتال، وهو من الكتب الجيدة في دراسة التاريخ ومراحل تطوره، وصوره المتعددة في المجال الإسلامي. كذلك كان للبحوث المنشورة في الكتاب الجماعي الذي أشرف عليه برنارد لويس وهولت، والمسمى: «Historians of the middle east» فائدته الكبيرة في التعرف على الملامح والمميزات الخاصة بالكتابة التاريخية الإسلامية في المراحل المختلفة لتشكلها وتطورها.

التمهيد

طبيعة المعرفة التاريخية الإسلامية

بداية يجب علينا الإشارة إلى أن موضوع المعرفة التاريخية(*) الإسلامية. من حيث النشأة والتشكل. قد أُشيع بحثاً ودراسة من قبل العديد من الباحثين، وأصبحت ملامح وتركيبات هذه المعرفة واضحة وجليّة لكل من يروم الدراسة فيها. لذلك، وخوفاً من التكرار والإطالة، سيكون كلامنا في هذا التمهيد مقتصرًا وتعريفياً دون الإخلال بالموضوع. وسوف نورد في طيات الدراسة، هنا وهناك، بعض التفاصيل عن تطور المعرفة التاريخية وأنماطها ومناهجها، لنوضح بذلك ما غمض منه في هذا التمهيد.

لا شك أن السؤال عن دوافع كتابة «التاريخ» الذي هو في أبسط تعريف له، معرفة بالماضي الإنساني، هو سؤال عن حقيقة وجود الإنسان نفسه. وعما هو كامن في الأساس المبهم للطبيعة البشرية. هذا ما يقوله الباحثون في مجال علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) والذين يرون أن شغف الإنسان بالتاريخ وإنتاجه لهذا النمط من المعرفة إنما جاء استجابة لروح المعاشرة الاجتماعية لدى الإنسان؛ الروح التي تمثل قدرة الإنسان على أداء السلوك الاجتماعي المعقد⁽¹⁾. فالتاريخ هو

(*) المعرفة مصطلح تتأصل جذورها في التراث الإسلامي، حيث استخدمه بعض المؤرخين في أسماء كتبهم، لعل أشهرها «المعارف» لابن قتيبة الدينوري (ت 276 هـ/889م) و«السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزي» (845هـ/1441م) وغيرهما. والمعرفة، في هذا المعنى التراثي لاستخدامها، هي: (إدراك الشيء على ما هو عليه، مسبوقه بنسيان حاصل بعد العلم». الجرجاني: كتاب التعريفات: (بيروت: 1969)، ص 236. إلا أن «المعرفة» المستخدمة في هذه الرسالة، بالإضافة إلى مفهومها التراثي هذا، لها اتصال بالمعنى المفهوم منها اليوم، خاصة المعنى الاجتماعي لها حيث المعرفة هي «اليقين من واقعية الظواهر وخصوصيتها» راجع:

Peter L. (Berger) and Thomas (Luckman): The Social Construction of reality – A treatise in the Sociology of Knowledge, (New York:1966, P.1.

من هنا تكون المعرفة التاريخية، في هذه الرسالة، هي إدراك بذات الوقائع أو الظواهر الماضية، والاعتقاد بواقعية هذه الوقائع أو الظواهر وخصوصيتها الزمنية.

(1) مايكل (كاديرس): لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، ت: شوقي جلال، (الكويت: 1998)، ص 63.

نتاج لظهور الكثير من أشكال العلاقات الاجتماعية المعقدة. حيث ابتكر الإنسان، نتيجة لهذه العلاقات، سبلاً جديدة للتفكير والعمل والتأثير في نفسه، أو فيما جاوره من البشر، أو في البيئة الطبيعية المحيطة به، وأدى ذلك إلى إنتاج المعرفة التاريخية⁽¹⁾.

إذن، والحال هذه، من السهل علينا التحدث عن الدوافع الكامنة وراء كتابة التاريخ من قبل المسلمين، فهي دوافع لا تبعد كثيراً عن العلاقات المتشكلة في المجال الإسلامي بين المجموعات البشرية المختلفة، وبينهم وبين الطبيعة وفقاً للمنظور الإسلامي لها. فكان على المعرفة التاريخية - المنتجة في هذا المجال - سرد هذه العلاقات السببية، بحسب العقيدة الإسلامية⁽²⁾، للإنسان المسلم. لاقتناعه بجدوى هذه العلاقات و«تاريخيتها» العقيدية، وبالتالي شرعية سردها أو روايتها وتدوينها. وقبل البدء بذكر أهم الدوافع وراء ظهور المعرفة التاريخية الإسلامية ونشأتها، نجد من المفيد أن نلقي بعض الضوء على فهم المسلمين لـ (التاريخ) وكيفية استخدامهم له. والمعروف أن لفظ «التاريخ»، سواء كان عربياً⁽³⁾ أو فارسياً⁽⁴⁾ معرباً من «ماه روز»⁽⁴⁾ وما شابه ذلك، لم يعرفها الأدب العربي قبل الإسلام، ولم ترد في القرآن ولا في الأحاديث النبوية.

(1) م.ن، ص 83.

(2) لعل الآية القرآنية المعبرة عن ذلك أبلغ تعبير هي: «يأبها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم». سورة الحجرات: الآية (13).

وسنعود إلى هذه الآية ومغزاها في المبحث الأول من الفصل الأول.

(3) الصولي: أدب الكتابة: (القاهرة: 1341هـ/1922م)، ص 178. ابن عساکر: تهذيب تاريخ دمشق الكبير، هذبه ورتبه: الشيخ عبد القادر بدران، ط 2، (بيروت: 1979)، ج 1، ص 19. ابن منظور: لسان العرب، (بيروت: د. ت) ج 1، ص 284. السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، تحقيق: فرانز روزنتال، منشور ضمن كتابه علم التاريخ عند المسلمين، ت: صالح أحمد العلي، (بغداد: 1963)، ص ص 382-383.

(4) الأصفهاني: تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء، (بيروت: 1961)، ص 12. الخوارزمي: مفاتيح العلوم، (القاهرة، 1342 هـ/1923م)، ص 50. البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخالية، (لايبزك: 1923)، ص 29. الجواليقي: المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق: أحمد محمد شاكر ط 2، (القاهرة: 1389هـ/1969م)، ص ص 137-138.

ويتفق المؤرخون القدماء على أن الكلمة استخدمت، أول الأمر، في عهد عمر بن الخطاب (13-23هـ/634-644م) في تحديده للهجرة النبوية كبداية للتاريخ الإسلامي⁽¹⁾، ولم يكن «التاريخ» آنذاك يعني أكثر من التوقيت أو تحديد الزمان⁽²⁾، ويرادف اليوم كلمة (date) في اللغات اللاتينية⁽³⁾.

هكذا ارتبط التاريخ، في المستوى اللغوي، بالزمان، فالتاريخ هو بيان عن الزمان⁽⁴⁾، وتاريخ كل شيء هو غايته التي ينتهي إليها زمنه⁽⁵⁾، وهو مدة معلومة من الزمن⁽⁶⁾. هذا الترابط بين التاريخ والزمان يمهد الطريق للبحث عما «يحدث» في الزمن، أي: أحوال الزمن وأحداثه، ويضعنا هذا أمام المعنى الاصطلاحي لـ «التاريخ».

ويبدو أن الثقافة الإسلامية قد احتاجت إلى بعض الوقت حتى تشكل فيها لكلمة التاريخ بعده الاصطلاحي، وكان ذلك - على أقل تقدير - منذ القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي⁽⁷⁾، حيث أصبح التاريخ يعني البحث عن الزمان وأحواله⁽¹⁾، أو أنه يعني تسجيل الأحداث على أساس الزمن⁽²⁾.

الكافيحي: المختصر في علم التاريخ، تحقيق: فرانز روزنتال، منشور ضمن كتابه علم التاريخ، ص ص 330-331.

(1) خليفة بن خياط: تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: أكرم ضياء العمري، (بيروت: 1317هـ/1977م)، ص 51. الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 4، (القاهرة: 1965)، ج 1، ص ص 38-39. البيروني: م. ن، ص 29. ابن عساكر: م. س، ج 1، ص ص 23-24. ابن الأثير: الكامل في التاريخ، (بيروت: 1979-1982)، ج 1، ص ص 10-12.

(2) خليفة بن خياط: م. ن، ص 49، ابن عساكر: م. ن، ج 1، ص ص 19-20. الكافيحي: م. ن، ص 327.

(3) وجيه كوثراني: التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب، (بيروت: 2001)، ج 1، ص ص 20-21.

(4) الطبري: م. س، ج 1، ص 32.

(5) الصولي: م. س، ص 178.

(6) البيروني: م. س، ص 13. الكافيحي: م. ن، ص 326.

(7) قارن: ابن النديم: الفهرست، (القاهرة: د. ت)، ص 140. وراجع في ذلك: روزنتال: علم التاريخ، ص 24.

ولكن عندما نصل إلى «الموضوع» الذي يتناوله التاريخ تتعقد علينا المسألة، إذ لا يجد الباحث تعريفاً محدداً يذكره المؤرخون لموضوع التاريخ. والحقيقة أن بين المؤرخين من لم يرد - أو تناسى - أشكلة مفهوم التاريخ من حيث الموضوع، أو لم يحاولوا النفوذ إلى المعاني الباطنية له، والتي يمكن الاعتماد عليها في التعريف بموضوعه. ولعل السبب في ذلك يعود إلى المهام والوظائف التي أعطيت للتاريخ في الثقافة الإسلامية.

يتضح هذا فيما يقوله أحد كبار المؤرخين المسلمين وهو المسعودي (ت246هـ/957م)⁽³⁾ الذي يرى، أولاً، أن المعرفة التاريخية ضرورة علمية ودينية، ثم يستطرد ثانياً، ويقول: (كل علم من الأخبار يستخرج، وكل حكمة منها تستنبط، والفقهاء منها يستشار، والفصاحة منها تستفاد، وأصحاب القيام عليها بينون)⁽⁴⁾. نستنتج من النص أنه ليس للتاريخ موضوع مستقل، بل هو مرتبط بعلوم ومعارف أخرى ينهلون منه.

فالمعرفة التي ينتجها التاريخ، يمكن توظيفها في شتى الإطارات المعرفية الموجودة في الثقافة الإسلامية - من حديث وفقه وتفسير وتوصوف ووعظ - دون أن يكون لهذه المعرفة، أيالتاريخية، أصول خاصة بفاعلية التاريخ نفسه⁽⁵⁾.

(1) الكافيحي: م. س، ص 327.

(2) قارن مع: حسين نصار: نشأة التدوين التاريخي عن العرب، ط 2، (بيروت: 1980)، ص 6. شاكراً مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ط 2، (بيروت: 1979)، ج 1، ص 51، مصطفى أبو ضيف: منهج البحث التاريخي بين الماضي والحاضر، (الدار البيضاء: 1987)، ص ص 48-47.

(3) المسعودي: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، ينتهي نسبه إلى الصحابي عبد الله بن مسعود، نشأ في بغداد، وقام برحلات كثيرة في طلب العلم، حيث سافر إلى أقصى بلاد فارس، وزار أذربيجان وأرمينية والران (آران)، وغيرها من الأقاليم والبلدان إلى أن استقر في مصر، وتوفي فيها سنة (346هـ/957م). له الكثير من الكتب والمصنفات، منها: «مروج الذهب ومعادن الجوهر» و«التبهي والإشراف» و«أخبار الزمان» وغيرها. ابن النديم: م. س، ص 225. ياقوت الحموي: معجم الأديباء المعروف بإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، (بيروت: 1936)، ج 13، ص ص 90-94. الزركلي: الأعلام، ط 3، ت، ج 5، ص 87.

(4) مروج الذهب ومعادن الجوهر، قدم له: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: 1989)، مج 1، ص 384.

(5) عزيز العظمة: الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية - مقدمة في أصول صناعة التاريخ العربي، ط 1، (بيروت: 1983)، ص ص 14-15.

لهذا نجد الذين حاولوا تحديد موضوع التاريخ يعتقدون بتنوع الأصول التي تكون بمجملها موضوع التاريخ، فالتاريخ هو مدة معلومة «كان فيها مبعث نبي... أو قيام ملك مسلط... أو هلاك أمة بطوفان.. أو زلزال... أو وباء مهلك... أو قحط مستأصل أو انتقال دولة أو تبدل ملة أو حادثة عظيمة من الآيات السماوية والعلامات المشهورة الأرضية...»⁽¹⁾، وما إلى ذلك.

وقد أوردنا هذا النص الطويل نسبياً لكي يتضح ما قلناه عن عدم محدودية موضوع التاريخ ومن ثم شموليته، فالتاريخ هو «ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل»⁽²⁾ دون أي تعيين لموضوع هذه الأخبار. وعمل التاريخ ينحصر في عرض المواضيع المتعددة والمتنوعة سواء وجدت روابط بين هذه المواضيع أو لم توجد.

وعودة إلى دوافع ظهور المعرفة التاريخية الإسلامية ومراحل تشكلها، نقول إن الثقافة الإسلامية لم توجد هذه المعرفة من العدم، ولم تظهر مع ظهور الإسلام. حيث يشار إلى وجود نوع من الحس التاريخي عند العرب في مرحلة ما قبل الإسلام، مع أننا اليوم نفتقر إلى مدونات تاريخية عائدة إلى تلك المرحلة، لما وصل إليه العرب في بعض أجزاء جزيرتهم إلى مستوى لا بأس به من التحضر خاصة بلاد اليمن⁽³⁾.

مع ذلك لم يبق من التراث التاريخي للعرب في هذه المرحلة شيء يذكر سوى بعض الروايات الشفوية تتمثل فيما يعرف بـ «الأيام» أي: معارك العرب فيما بينهم والأحداث المهمة بالنسبة لتلك الحقبة - التي شكلت منعطفاً واضحاً في حياتهم. وكذلك «الأنساب» وبعض القصص التاريخية التي يغلب عليها الطابع الأسطوري.

تعتبر أيام العرب والأنساب - كشكلين أساسيين للتعبير التاريخي عند العرب في «الجاهلية» - عن الحس التاريخي لدى هذه المجموعة البشرية، وهذا الحس هو - ولا شك - حس مشترك، فليس هناك نوع من التخصص، لأن هذه المعرفة كانت متصلة بالتكوين الاجتماعي - القبلي لهذه المجموعة، والآراء والمثل

(1) البيروني: م، س، ص 13. وانظر أيضاً: الكافي: م، س، ص 333.

(2) ابن خلدون: المقدمة، (بيروت: 1981)، ص 25.

(3) راجع في ذلك: مصطفى: م، س، ج 1، ص ص 52-56.

الاجتماعية السائدة لديهم حول الحسب والنسب وطبيعة علاقاتهم مع غيرهم من القبائل والمجموعات.

لذلك لم تكن الأخبار والقصص المروية حكراً على راويه، بل كان - كما يذهب إلى ذلك الباحث عبد العزيز الدوري - ملكاً مشتركاً للعائلة أو القبيلة، وتتداول في الوسط الاجتماعي⁽¹⁾.

هذا الحس التاريخي الموجود، لا يبدو أنه ارتقى إلى مستوى يمكن أن تؤسس عليه معرفة تاريخية كتلك التي تأسست بمجيء الإسلام، فالعرب آنذاك كانت تتقصم الملكة التاريخية والنفوذ إلى حقائق الأحداث والوقائع⁽²⁾. لذلك غلبت الأسطورة على الحقيقة التاريخية والمنهج المتبع في التفكير بالتاريخ، وإن كان ذلك على المستوى السردى.

مع ذلك، يبدو لنا أن هذه الخلفية كانت حافزاً إضافياً للمسلمين أثر على تفكيرهم التاريخي وطريقتهم في رواية الأخبار، وإن كانت للمعرفة التاريخية الإسلامية نظرة مغايرة لهذه الأخبار.

اقترح الباحثون مجموعة من الدوافع والحوافز وراء ظهور وتشكل المعرفة التاريخية الجديدة. يأتي الدافع الديني في مقدمة هذه الدوافع؛ ويرتبط ذلك بالنصوص الدينية⁽³⁾ وفي مقدمتها القرآن الذي فيه الكثير من الأخبار أو القصص عن سنن الماضيين وسيرهم. لهذه الأخبار الموثقة في القرآن أبعاد واتجاهات مختلفة تتدرج بين العرض المباشر والسرد القصصي لتجارب عدد من الجماعات البشرية⁽⁴⁾.

وقد أعطى هذا للمسلمين دافعاً قوياً للاهتمام بالتاريخ. لمعرفة كنه هذه القصص أو لإيجاد تفسير تاريخي لها ييسر لهم استيعاب هذه القصص ذات الطبيعة «الاعتبارية». واستخدامها لمعالجة مشكلات الحاضر. هذا بالإضافة إلى حاجة

-
- (1) عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، (بيروت: 1960)، ص ص 14-15.
(2) قارن مع: هاملتون جب: علم التاريخ، ت: إبراهيم خورشيد وآخرون، (بيروت: 1981)، ص ص 47-48.
(3) «لم يخل من التاريخ كتاب من كتب الله»: القرمانى: أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ، (بيروت: د. ت)، ص 3.
(4) عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ط 4، (نينوى: 1986)، ص 5.

معرفة أسباب نزول الآيات خاصة تلك التي نزلت عن أحداث أحاطت بحياة الرسول وصحابته. فكان لا بد من الرجوع إلى هذه الأحداث بالاعتماد على الرواة للوصول إلى حقيقة الأحداث. كذلك معرفة السابق من اللاحق من الأحكام الشرعية التي يتضمنه القرآن، ومعرفة الناسخ من المنسوخ لتثبيت هذه الأحكام وفقاً لذلك⁽¹⁾.

كان لهذا الدافع الديني للاهتمام بالتاريخ تفرعاته، فلم يقتصر الأمر على النص القرآني وما كان له من حوافز للعودة إلى التاريخ ودراسته، بل ارتبط ذلك أيضاً بحياة الرسول وأعماله والرجوع إلى أقواله وأفعاله لتفسير القرآن أولاً، وثانياً لمعرفة أخبار النبي نفسه والعبر التي يمكن استخلاصها من هذه الأخبار. كذلك الاعتماد عليها في التشريع وفي التنظيم الإداري وفي شؤون الحياة، وذلك بقياس المعضلات الشاهدة بالغاثة التي عالجها الرسول أو كان له فيها حديث.

كل ذلك أدى إلى ظهور نمط خاص من المعرفة التاريخية، تجلت فيما سمي بكتب «السير والمغازي»⁽²⁾ أي: التصانيف التي ظهرت عن سيرة الرسول والحوادث التي مر بها، مع معاركه المتعددة. وقد ترتب عن ذلك أيضاً الاهتمام بأقوال وأعمال الصحابة والتابعين، التي صارت تكمل أحاديث وأعمال النبي، أو لكي يعتمدوا عليهم في الوصول إلى الحديث والسنة الصحيحين للرسول، بالإضافة إلى تعيين مكانة الصحابي من الرسول، ومن ثم من الدعوة الإسلامية في عمومها.

وكان للتطورات والأحداث السياسية التي شهدها المجال الإسلامي - ومنذ مرحلة ما بعد النبوة - أثرها البالغ في الاهتمام بالتاريخ، فمسألة الخلافة وصراع الأطراف المتنازعة عليها، ومشكلة من يتولّى الحكم دفعت الكثيرين إلى الرجوع إلى التاريخ لاستتباط الحجج والبراهين المؤيدة لوجهة نظر كل طرف من الأطراف⁽³⁾.

-
- (1) درّس الأثر القرآني هذا الكثيرون، ينظر على وجه الخصوص ما كتبه: نصار: م. س، ص 9. مصطفى: م. س، ج 1، ص ص 57-60 عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ط 2، (بيروت: 1985)، ص ص 79-80.
- (2) عن هذا الموضوع، راجع: جب: م. س، ص 53. الدوري: م. س، ص ص 19-20، نصار: م. ن، ص 15. أبو ضيف: م. س، ص ص 53-55.
- (3) الدوري: م. ن، ص ص 32-33. مصطفى: م. س، ص 64. وانظر أيضاً: طريف الخالدي: بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، ط 1، (بيروت: 1982)، ص 27.

فقد حاول كل طرف، خاصة الشيعة والسنة، أن يوجد لنفسه تاريخاً يثبت به مكانته ووجوده الشرعي في الحاضر، ويستخدمه في صراعاته مع الأطراف الأخرى، وفي تطمين وتوحيد المنتمين إليه في الداخل.

من جانب آخر، كانت الدولة التي وضع الرسول لبناتها الأولى ما لبثت أن أصبحت، ونتيجة لحركة الفتوحات، إمبراطورية مترامية الأطراف، وأدى بالتدريج إلى دخول شعوب وأمم كثيرة في الإسلام، فمن الطبيعي أن يكون لهذه الشعوب والأمم تاريخهم⁽¹⁾. ووجهات نظرهم في كتابة هذا التاريخ، فحاولوا إدخال ما كان لديهم من المعرفة في الثقافة الإسلامية، كما نجد ذلك عند اليهود، خاصة الذين أسلموا منهم، فأدخلوا الكثير من قصصهم في الكتابة التاريخية الإسلامية⁽²⁾، كذلك الفرس الذين عملوا جاهدين على إقحام تاريخهم وأساطيرهم في المعرفة التاريخية بثوبها الإسلامي.

وجاء ذلك في إطار علاقات اتسمت بحالة من الصراع التي احتدمت بين مختلف الشعوب والجماعات، كالعرب والفرس وغيرهم، لا سيما حين انضوت تلك الشعوب تحت راية الإسلام وحاولت كل جانب التفاخر على الآخر، أو التقليل من شأنه بالعودة إلى المخزون التاريخي لهم. هذا بالإضافة إلى استمرار الصراعات بين القبائل العربية، وكان نتيجتها الرجوع إلى المعرفة التاريخية النسبية وتطويرها، وهي التي سميت بعلم الأنساب⁽³⁾.

وعندما ترسخت أركان الدولة الإسلامية، كان للدافع الإداري والاقتصادي أيضاً دوره في الاهتمام بدراسة التاريخ؛ لا سيما تاريخ الأراضي المفتوحة وكيفية فتحها والضرائب المفروضة عليها وما إلى ذلك من المسائل⁽⁴⁾. كما يشار أيضاً إلى

(1) «... ولكل واحد من الأمم المتفرقة في الأقاليم تاريخ على حدة، تعدها من أزمنة ملوكهم أو أنبيائهم أو دولهم أو سبب من الأسباب...»؛ البيروني: الآثار الباقية، ص 13.

(2) راجع في ذلك:

Franz Rosental: The influence of the biblical tradition on Muslim historiography, in: Historians of the Middle East, (London: 1962), PP.

(3) سنوضح دور هذه الصراعات في نشأة المعرفة التاريخية أكثر في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(4) الدوري: م. س، ص نصار: م. س، ص 16.

إقبال ذوي السلطة على المعرفة التاريخية وتشجيعهم على دراستها، وتلفهم معرفة أخبار الأمم والشعوب الماضية، كما يُروى ذلك - مثلاً - عن مؤسس الدولة الأموية معاوية بن أبي سفيان (10-6هـ/660-679م) الذي دأب على سماع الأخبار والسير، وشجع العلماء على رواية الأخبار⁽¹⁾.

كل هذه الدوافع كانت كفيلة بخلق نزعة تاريخية⁽²⁾ في الثقافة الإسلامية والعمل على إنتاج كمية هائلة، وبأنماط مختلفة من المعرفة التاريخية. ولكن ما نريد أن نركز عليه هنا هو أن هذه النزعة التاريخية، ومن استقراء دوافع نشأتها، هي من إنتاج المخيال الجمعي^(*) المرتبط كلياً بهذه الأطر الدينية - السياسية - الإدارية السائدة في المجال الإسلامي. والمجتمع الذي يحتويه هذا المجال، يقوم بإنتاج نفسه من خلال هذا المخيال، كما ويقوم أيضاً، ونقصد المجتمع، بتوزيع الهويات والأدوار، كدور من هو المحق في تولى الخلافة. بمعنى أن المجتمع - أيّاً كان شكله - يقوم من خلال مخياله بتعيين نفسه بنفسه، ويقوم بتثبيت معايير وقيمه المختلفة⁽³⁾.

إذن ما دام الأمر كذلك؛ لا يمكن لهذا المخيال أن ينقل لنا الحقيقة التاريخية بكاملها كما كانت، دون تحريف أو تأويل أو تغيير، فهذه الحقيقة عليها أن تمر من خلال مختلف الأطر الدينية والسياسية لكي تتشكل، من جديد، في مخيلة المؤرخ - المعبر عن المخيال الجمعي - فيدونه.

(1) ينظر مثلاً: المسعودي: التنبيه والإشراف، (بيروت: 1981)، ص ص 107-109، ابن النديم: م. س، ص 138.

(2) قارن جب: م. سن ص 64.

(*) (المخيال) من المفاهيم التي نستخدمها في أكثر من موضع في هذه الدراسة، وهو مفهوم له أهمية كبيرة في الدراسات التاريخية - الاجتماعية المعاصرة وهو عبارة عن شبكة من الرموز والمعايير يتم فيها وبها تأويل الأشياء والظواهر المتنوعة، ومن هذا ارتباطه - بالنسبة لنا - بالمعرفة التاريخية فهو - أي المخيال - ك «منظار» نرى من خلاله «حقيقة الأشياء» أي نعطياها معنى. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي - محدداته وتجلياته، ط 3، (بيروت: 1995)، ص 105.

(3) الجابري: م. ن، ص 15 نقلاً عن:

Pierre Ansart: Ideologies, Conflict Pouvoirs, (Paris: 1977), P. 21.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لعملية التدوين هذه أو تحويل الواقع التاريخي إلى حالة كتابة معناه الخاص؛ وهو إعطاء شكل مغاير للشكل الحقيقي لهذا الواقع الذي أصبح الآن واقعاً كلامياً تتحكم فيه، وبالدرجة الأولى، اللغة - وهي هنا اللغة العربية - فيكون الواقع التاريخي معبراً عن تفكير مدونه، والمخيل الذي ينتمي إليه هذا التغيير لا الواقع الحقيقي⁽¹⁾. بذلك يصبح المکتوب الوسيط الرمزي الذي يربطنا بالمخيل التاريخي⁽²⁾، والذي لا يتعامل مع التاريخ في ذاته، بل كحاجة آنية محددة تماماً من قبل هذا المخيل.

وقد حاولت المعرفة التاريخية أن تربط «حاجية التاريخ» بطبيعة الإنسان نفسه؛ فالتاريخ لا يمكن الاستغناء عنه؛ لأنه «قل مجلس عقد على خير، أو أسس لرشد أو سلك فيه سبيل المروءة إلا وقد يجري فيه سبب من أسباب المعارف؛ أما في ذكر نبي أو ذكر ملك أو نسب أو سلف الزمان أو يوم من أيام العرب»⁽³⁾. يلقي هذا النص الضوء على ما نقصده بحاجية التاريخ وفقاً للمخيل الجمعي؛ فهو يخبرنا بأن التاريخ هو معرفة جمعية «مجلسية»، وجوهر هذا الاجتماع هو الخير والرشد والمروءة أي جمع أخلاقي. وبالتالي فإن ذكر التاريخ هو ذكر أخلاقي؛ المبادئ الأخلاقية الكامنة في النفس الإنسانية هي التي تدعو إلى تناول التاريخ وذكر الأخبار أياً كان موضوعها. لذلك فإن الشوق إلى معرفة الأخبار الماضية إنما هو من صميم النفس الإنسانية التي تروق وتحن إلى هذه المعرفة سواء تعلقت ببدايات الأشياء أو أخبار الأنبياء أو سير الملوك⁽⁴⁾.

فالتاريخ عند المسعودي، مثلاً، حاجة طبيعية للإنسان بجميع طبقاته وتصنيفاته؛

(1) قارن: محمد الجويلي: الزعيم السياسي في المخيل الإسلامي - بين المقدس والمدنس، (تونس: 1993)، ص 30.

(2) م. ن، ص 31.

(3) ابن قتيبة: المعارف، صححه وعلق عليه، محمد إسماعيل عبد الله الصاوي، ط 2، (بيروت: 1390 هـ/1970م)، ص 2.

(4) ابن الجوزي: المنتظم في تواريخ الملوك والأمم، حققه وقدم له: سهيل زكار، (بيروت: 1415 هـ/1995م) ج 1، ص 5.

العالم منه والجاهل، الأحمق منه والعاقل، الطبقة الرفيعة والطبقة العامة. ودون التفريق - في الميل إليه - بين الشعوب⁽¹⁾. في حين يرى آخرون أن التاريخ هو حاجة فكرية للإنسان ذات المنزلة الاجتماعية الرفيعة والفكر المستقيم⁽²⁾ والذي «تستشرف إلى معرفة البدايات، وتشرّب إلى إدراك المنشآت»⁽³⁾.

مهما يكن مستوى الإنسان المتلقي للتاريخ، فهو يريد أن يعيش مع هذا التاريخ - الماضي، أو بتعبير أدق يريد أن يحيا الماضي ليعيش معه. ولهذا الأمر بعدٌ ديني يعطى لشخصية من يقوم بعملية الإحياء هذه (أي: المؤرخين)؛ لأن في ذكر أخبار الماضين إحياء لهم «فمن أحيها فكأنما أحيا الناس جميعاً»⁽⁴⁾.

وهذا التوجّه، وإن كان يقصد منه أن يتبوأ المؤرخ موقعاً دينياً - اجتماعياً سامياً، لا يمكن فهمه ما لم يتساوق مع النظرة العامة إلى التاريخ أي: قصدية التاريخ نفسه. فالإنسان يحتاج إلى التاريخ؛ لأن له في ذلك مقاصد، معنوية في الغالب، يريد أن يحققها عبر التاريخ، والمقصد الأساسي من التاريخ، وفقاً للمعرفة الإسلامية، هو الاعتبار والاتعاظ.

إن استنباط العبرة من التاريخ من المنظور الإسلامي فكرة إلهية في المقام الأول، حيث دعا القرآن إلى النظر في أخبار الأولين والغابرين ومصيرهم في التاريخ ﴿فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل﴾⁽⁵⁾، والنظر في التاريخ يعني البحث عن جوهر الماضي، لا معرفة الماضي لذاته، بل للعبرة والموعظة: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾⁽⁶⁾.

-
- (1) مروج الذهب، مج 1، ص 384. وقارن مع: ابن خلدون: المقدمة، ص 2.
(2) ابن قتيبة: م. س، ص 2. سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، حققه وقدم له: إحسان عباس، (بيروت: 1405 هـ/1985م)، السفر الأول: ص 39.
(3) سبط ابن الجوزي، م. ن، السفر الأول: ص 39.
(4) السخاوي: الإعلان بالتوبيخ، ص ص 409-410، وهذا النص هو في الأساس آية قرآنية؛ راجع: سورة المائدة، الآية (32).
(5) سورة الروم، الآية (42). وهناك آيات أخرى كثيرة في هذا المعنى: سورة الأعراف، الآية (84)، (86)، (103)، سورة يونس، الآية (39)، (73).
(6) سورة يوسف: الآية (111).

والعبرة في القرآن، وكما يرى أحد الباحثين، فيها إحياء الحركة والانتقال الجسدي والنفسي كذلك العقلي من حالة الخفاء إلى حالة الجلاء. وذلك بعد أن توجه الجهد لكشف المقصود مما وراء «القصة المروية»⁽¹⁾. لذلك كان المسلمون مطالبين بوعي أكثر بالتاريخ لإنجاز عملية الكشف هذه أو تفسير للقرآن. وفهم أعمق للقصص والعروض التاريخية الواردة فيه، لأن هذه القصص تهدف، في المقام الأول، إلى تعديل حالة اجتماعية - سياسية حاضرة، كذلك إثارة الفكر البشري ودفعه باستمرار إلى التساؤل والبحث عن هذا التعديل⁽²⁾.

التزم المؤرخون بهذا الفهم القرآني للتاريخ. فتعاملوا معه على أنه للنظر والتأمل ليتعلم المشاهد من الغائب ويقتدي به. وكانوا يعتقدون أن للتاريخ فوائد أخروية ودينية؛ فيعتبر به الإنسان ويقبل عليه للتزود به للآخرة⁽³⁾. وهذه العبرة الدينية تتمثل في «قلة الثقة بالدنيا الفانية، وكثرة الرغبة في الآخرة الباقية»⁽⁴⁾. أما في الدنيا، فالتاريخ عبرة أخلاقية يهذب «ذوي البصائر والقرائح»⁽⁵⁾، فينتفع الإنسان بأصوب ما في الأخبار من العبر⁽⁶⁾، ولولا التاريخ لقل الاعتبار بمسألة العواقب وعقوبتها⁽⁷⁾.

ولما كان الدافع الديني والدافع السياسي هما الدافعين الرئيسيين في الاهتمام بالمعرفة التاريخية الإسلامية، فكان من الطبيعي أن تتمحور مادة هذه المعرفة حول هذين الموضوعين وأبعادهما المختلفة والمتنوعة. أي: كانت أغلبية الكتابات التاريخية تدور حول العناية بالتاريخ الديني والسياسي⁽⁸⁾.

(1) عفت محمد الشرقاوي: أدب التاريخ عند العرب، (بيروت: د. ت)، ص 212.

(2) خليل: التفسير الإسلامي، ص 106. محمد أركون: الفكر الإسلامي - قراءة علمية، ت: هاشم صالح، (بيروت: 1987)، ص 146.

(3) ابن الأثير: م. س، ج 1، ص 8. ابن خلدون: م. س، ص 8.

(4) الروذراوري: ذيل كتاب تجارب الأمم، اعتنى بنسخه وتصحيحه: ه. ف أمدروز، (مصر 1916)، ج 3، ص 4. السخاوي: م. س، ص 423.

(5) الهمداني: تكملة تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: 1982)، ص 187.

(6) الروذراوري: م. س، ج 3، ص 4. ابن الجوزي: م. س، ج 1، ص 7.

(7) العماد الكاتب الأصفهاني: الفتح القسي في الفتح القدسي، تحقيق: محمد محمود صبح، (القاهرة 1965)، ص 44.

(8) الخالدي: بحث في مفهوم التاريخ ص 27. أبو ضيف: منهج البحث: ص 47.

ولكن التاريخ الديني قد انحصر في مرحلة النبوة، وما كتب عن المراحل الأخرى لا تتعدى التعريف بالعلماء والفقهاء وغيرهم من المهتمين بالعلوم الدينية. وكتابة تاريخهم التي اتخذ أكثرها نمط خاص عرف بكتب السير والطبقات. فكان من الطبيعي أن نجد التاريخ العام، في مجمله يتخذ طابعاً سياسياً تقتصر غالبية هذه على تدوين الأخبار المتعلقة بالسلطة السياسية بمعناها الواسع. فاستطاعت هذه السلطة أن تضمن لنفسها المركز السامي في التدوين التاريخي، بحيث من الصعب الفصل بين الممارسة السياسية والمعرفة التاريخية في المجال الإسلامي.

والتاريخ هو في الأغلب تاريخ سياسي ومعرفة بالسلطة السياسية وما يتعلق بها من الأحداث الأخرى عرضاً وفقاً لقانون التعاصر؛ فالتاريخ هو تاريخ ملوك الماضي «وجعل ما كان من حوادث الأمور في عصرهم وأيامهم»⁽¹⁾، أو أنه ما روي من أمر «الخلفاء» من لدن قيام الساعة إلى زمن المؤرخ فهو «بكامله» تاريخ ملوك الشرق والغرب وما بينهما⁽²⁾، والمؤرخ يذكر متلقيه أن في ذكر الملوك وسياساتهم تكمن إحدى الفوائد الرئيسة للتاريخ⁽³⁾. وخلاصة القول: التاريخ ما هو إلا ذكر لأخبار عن سلسلة الملوك أو الخلفاء في تتابعهم⁽⁴⁾، أو هذا الذكر «مرسلاً مجرداً من الأخبار والسير والأوصاف»⁽⁵⁾.

قد يكون لسلطوية التاريخ هذه علاقة بالنظرة السائدة في المجال الإسلامي للسلطة السياسية المتمثلة بالخلافة؛ فالخليفة له قدسيته الدينية دون غيره⁽⁶⁾، فيكون من البديهي أن يجسد هو مسيرة التاريخ الصحيح. حيث باتت الكتابة

(1) المقدسي: البَدْء والتاريخ، وضع حواشيه: خليل عمران، (بيروت: 1417 هـ/1997م)، ج 1، ص 10.

(2) ابن الأثير: الكامل، ج 1، ص 2.

(3) السخاوي: م. س، ص 400.

(4) الخوارزمي: مفاتيح العلوم، ص ص 62-70 ابن العمراني: الأنبياء في تاريخ الخلفاء، حققه: قاسم السامرائي: (لايدن: 1973)، ص 43.

(5) الأصفهاني: تاريخ سني ملوك الأرض، ص 13.

(6) «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينية. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا»؛ ابن خلدون: م. س، ص 151.

التاريخية تعبر بشكل أو بآخر عن العلاقة القائمة بين العقيدة الدينية والسلطة السياسية؛ فعبارة التاريخ بالنسبة للسلطان هو في تمسكه بالعقيدة، واتباعه في ممارسته للسلطة القواعد الخلقية التي حددها الإسلام لأولي الأمر.

فكان طبيعياً، والأمر كذلك، أن يوجه بعض المؤرخين - من ذوي البصيرة - خطابهم التاريخي إلى ذوي السلطة. ليكونوا أكثر الناس اتعاضاً بالتاريخ، ففائدته هي لأوفر الناس قسطاً من الدنيا «كالوزراء وأصحاب الجيوش وسواس المدن»⁽¹⁾، والمؤرخ يعاتب صاحب السلطة الذي يهمل التاريخ، ولا يتصفح أحوال الملوك من قبله خاصة الذين استقامت أمورهم وضبطوا ممالكهم⁽²⁾، فمن أعظم أخطاء ذوي السلطة. يقول مؤرخ آخر. هو «نظرهم في سياسات متقدميهم وعملهم بمقتضاها من غير نظر، فيما ورد به الشرع»⁽³⁾.

والتاريخ هو في أحد أوجهه، نصيحة للملوك الذين يمكن أن يعتبروا به فينظروا عاقبة الذين أساؤوا وأخبار الذين أحسنوا، وذلك لكي يتركوا السيئات ويتبعوا الحسنات⁽⁴⁾. وقد انعكس هذا، أيضاً، في الفقه السياسي الإسلامي، خاصة الكتابات التي تندرج تحت اسم «نصائح الملوك»؛ إذ إن إحدى النصائح التي نوجهها إليهم هي أن لا يهملوا أخبار الماضين، بل يتمعنوا فيها، ويستفيدوا منها في سياساتهم. ومما يساعدهم على هذا هو ذلك التشابه والتقارب الموجود بين أحوال الملوك في مختلف الأزمنة⁽⁵⁾.

إذن «السلطان» هو العنصر التاريخي ذو الوجود المطلق، بحيث يمكن القول، استنتاجاً، أن العناصر الأخرى كعامة الناس مثلاً تفقد معه وجودها. والناظر إلى كتب التاريخ الإسلامي لا يجد صعوبة ليكتشف أن صانع التاريخ والفاعل فيه هو

(1) الخالدي: م. س، ص 25؛ نقلاً عن مسكويه: تجارب الأمم؛ (لايدن: 1909)، ج 1، ص 5 (لم يتسن لي الاطلاع على هذا الجزء من الكتاب).

(2) مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق: هـ . ف. أمدرود، (مصر: 1914)، ج 2، ص 36-37.

(3) ابن الجوزي: م. س، ج 1، ص 7.

(4) ابن الأثير: م. س، ج 1، ص 6-7. الكافي: م. س، ص 368.

(5) الماوردي: نصيحة الملوك، تحقيق: محمد جاسم الحديثي، (بغداد: 1986)، ص 111.

السلطان. الملك - الخليفة - الأمير؛ إذ إن المسألة الأساسية في التاريخ هي توالي الملوك وتتابعهم في الزمن. لذلك صار من الطبيعي، حسب ما يذهب إليه الباحث عزيز العظمة ونتفق نحن معه، أن يتصدر الملوك إطار التاريخ ومحتواه، وأن يتباروا مع الزمان نفسه في تحديد زمانية الأشياء⁽¹⁾.

وحقيقة الأمر كانت السلطة السياسية من جانبها بحاجة إلى الأخبار التاريخية التي تشكل مجموعها تراثاً ثقافياً ضرورياً لترسيخ شرعية هذه السلطة «الإسلامية» والحفاظ على وحدتها⁽²⁾. فكان من البديهي أن يحاول ذوي السلطة استمالة المؤرخين سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. لذلك نجد العديد من المؤرخين كتبوا التاريخ إما بإيحاء مباشر من رجال الدولة أو تحت ظلالهم أو لنيل رضاهم⁽³⁾، وحتى المؤرخ النزيه عندما يضع السلطة السياسية في مركز الأخبار فإنه بذلك يعلن ولاءه لهذه السلطة، أياً كان شكلها. وإن كان هذا الولاء - وكما سيمر بنا لاحقاً - على مستوى التمثلات الذهنية للمؤرخ يتحكم بوعي أو بدون وعي، بتفكير المؤرخ ويحدد رؤيته للأحداث وتعامله معها. وقد نجحت السلطة السياسية في المجال الإسلامي في تأطير المعرفة التاريخية إلى حدٍ بعيد، وذلك لغلبة نزعة توحيدية - مركزية عند الكثيرين ممن ينتجون المعارف المتنوعة في ذلك المجال⁽⁴⁾.

أما عن تطور المعرفة التاريخية الإسلامية، فقد بدأ المسلمون بالتدوين في مرحلة مبكرة، في أواخر القرن الأول الهجري على أقل تقدير⁽⁵⁾، ووصلت عملية التدوين والتصنيف هذه إلى مرحلة واضحة من النضج في القرن الثاني الهجري⁽⁶⁾. وقد

(1) الكتابة التاريخية، ص 80.

(2) قارن: أركون: م. س، ص 23.

(3) الخالدي: م. س، ص 25.

(4) لم نرد هنا إيراد بعض الأمثلة، لأن هذا هو الموضوع الأساس للفصل الثاني من الكتاب.

(5) راجع في ذلك فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية: محمود فهمي حجازي وفهمي أبو الفضل، (القاهرة: 1977)، مج 1، ص ص 297-409. صالح أحمد العلي: التدوين وظهور الكتب المصنفة في العهود الإسلامية الأولى، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج (32)، 4 (2)، (بغداد: 1400هـ/1980م)، ص ص 22-28.

(6) قارن: الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: محمد عبد السلام تدمري، (بيروت: 1988 م)، حوادث ووفيات (141-160 هـ)، ص 13.

سلكت المعرفة التاريخية في نشأتها هذه اتجاهين رئيسيين، عرف كل منها باسم المدينة التي ظهر فيها، وقد سمى الباحثون هذه الاتجاهات المختلفة بالمدارس، فكانت لكل واحدة منها منهجها في كتابة التاريخ، وموضوعاتها التاريخية التي عالجها، ولعل أشهر المدرستين في هذا المجال هما مدرسة المدينة ومدرسة العراق.

كانت غالبية القائمين على مدرسة المدينة من أهل الحديث، ممن اهتموا بالدرجة الأولى بالتاريخ الديني، خاصة ما تعلق منه بالرسول؛ من رواية سيرته ومغازيه وسننه⁽¹⁾. وقد اتبع مؤرخو هذه المدرسة مناهج علماء الحديث في تدوين الأخبار، وهو المعروف بـ (الجرح والتعديل) في ضبط الرواية؛ وذلك بنقد الراوي وتمحيص الرواية عن طريق هذا النقد لمعرفة الصادق منهم من الكاذب، فكان المؤرخون، بتأثير من هذا المنهج، يذكرون سلسلة الإسناد، فيسندون الرواية إلى روايتها حتى يوصلوها بالراوي الأول، أو الذي كان شاهداً على الرواية⁽²⁾.

أما مدرسة العراق فاتخذت مجرى آخر، حيث كان مدونو الأخبار في هذه المدرسة ينتمون إلى الفضاء الاجتماعي القبلي السائد في العراق، خاصة في البصرة والكوفة – موطني التقاليد القبلية – فكان تركيزهم منصباً على التاريخ القبلي من أمجاد وأناساب وما إلى ذلك⁽³⁾.

إذا كان التاريخ الذي أنتجه «الأخباريون»⁽⁴⁾ يتميز في أكثرها بالخصوصية – لا بالعمومية، فقد ظهر ومنذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري مؤرخون بمعنى الكلمة حاولوا أن يوسعوا أفقهم في رؤية التاريخ ومنهج تدوينه من خلال التركيز على التاريخ العالمي، ومن ثم التاريخ الإسلامي بشكل عام.

(1) جب: م. س، ص 60 الدوري: م. س، ص 118-119. نصار: م. س، ص 96-97.
(2) كتب عن هذا المنهج وتأثيره على الكتابة التاريخية الإسلامية الكثير. لعل من الدراسات الشهيرة والقديمة في هذا المجال هي: أسد رستم: مصطلح التاريخ، (بيروت: 1955). وعن هذا التأثير، من وجهة نظر حديث راجع:

Tarif Khalidi: Arabic historical thought in the classical period, (Cambridge: 1996), pp. 28-43.

(3) الدوري: م. س، ص 118-119. نصار: م. س، ص 2.

(4) وهو الأسم الذي أطلق أول الأمر على مدوني الأخبار ورواتها.

ويبدو لنا أن توسع مدارك المؤرخين جاء كنتيجة واقعية لانتشار الإسلام بين مختلف الأمم والشعوب. ومشاركة نخبهم في الثقافة الإسلامية عامة والتاريخ على وجه الخصوص، مما يعني إدخال الكثير من الأخبار الخاصة بتاريخ تلك الشعوب في التاريخ الذي يكتبه المؤرخ المنتمي إلى الفضاء الاجتماعي الإسلامي.

ومن هنا، ظهرت وجهات نظر مختلفة في كتابة التاريخ، من حيث الموضوع لا من حيث الفكرة، حيث برز مؤرخون يكتبون التاريخ العام وآخرون يهتمون بالتواريخ المحلية وغير ذلك. وبالتالي وصلت الكتابة التاريخية إلى أوج نضجها من حيث التصنيف أو من حيث المنهج المتبع في عرض المادة التاريخية، فكان لمؤرخ هذه المرحلة اليد الطولى في تطوير هذه الكتابة وتثبيت أسسها وبنياتها⁽¹⁾.

ولعل أشهر هؤلاء المؤرخين هو محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ/923م)⁽²⁾، فهو وإن لم يهمل الإسناد بتأثير من تكوينه الديني⁽³⁾ إلا أنه كتب تاريخاً عاماً وشاملاً يبدأ من خلق العالم، وينتهي إلى سنة (302هـ/914م)، وما يتميز به هذا المؤرخ هو جمعه لمختلف الروايات عن حادثة واحدة، ولكن ما يؤخذ عليه ابتعاده عن التعمق في فهم التاريخ وعدم الاعتماد على العقل في إثبات صحة الروايات، وهو يعترف بذلك، ويرى أن عمله يقتصر على السرد ونقل المعلومات دون إدراك ذلك بحجج العقول والاستنباط بفكر النفوس كما يقول⁽⁴⁾.

(1) أمثال ابن قتيبة الدينوري (ت 276هـ/889م)، والبلاذري (ت 279هـ/892م)، وأبي حنيفة الدينوري (ت 282هـ/895م)، واليعقوبي (ت بعد 292هـ/905م). وسنعرّف هؤلاء المؤرخين في ثنايا الدراسة.

(2) الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الأملي. ولد سنة (224هـ/838م). كان من الفقهاء المشهورين وعالمًا بعلوم عصره. اشتهر في مجال الفقه والتاريخ له تصانيف كثيرة أشهرها - إضافة إلى كتابه التاريخي - كتابه في تفسير القرآن المسمى «جامع البيان في تفسير القرآن»؛ ابن النديم: م. س، ص 340-341. ياقوت الحموي: معجم الأدياء، ج 18، ص 40-94.

(3) مارجليوث: دراسات عن المؤرخين العرب، ت: حسين نصار، (بيروت: د. ت)، ص 125 الشرفاوي: م. س، ص 262.

(4) الطبري: م. س، ج 1، ص 6-7.

كانت المعرفة التاريخية الإسلامية مرتبطة كلياً بالأطر السياسية والاجتماعية والفكرية السائدة في المجال الإسلامي، فعندما تتمزق الوحدة السياسية الموجودة في هذا المجال، بدءاً من منتصف القرن الثالث الهجري، يؤثر ذلك على رؤى المؤرخين وتصوراتهم للماضي الإنساني، وأدى إلى توسع تفكيرهم في تدوين الأحداث⁽¹⁾. فكان هذا التمزق في الرؤية ممهداً لتغيرات في المناهج المتبعة عند المؤرخين؛ مثلاً التخلي عن الإسناد مما يعني التحرر، إلى حد ما، من تبعية التاريخ لعلم الحديث، وإن كان ذلك على المستوى المنهجي والذي، ولا شك، كان يتحكم، بنوع من الأنواع، في فهم التاريخ.

يبدو ذلك جلياً عند المسعودي الذي أهمل الإسناد ونظر إلى التاريخ من وجهة شمولية قادرة على الاستيعاب والتمعن في تاريخ البشرية بكليتها⁽²⁾. وقد اهتم هذا المؤرخ بمشكلة المعرفة التاريخية فحاول فهم متن الأخبار⁽³⁾ ليتجاوز الذهنية السائدة في تدوين الأخبار بالتركيز على السرديات، بل حاول الغور في أعماق ما يسرد.

ولكن لم تتمكن هذه المعرفة من التخلص كثيراً من إرث المرحلة السابقة، فغلبة الطابع السردى على كتابه التاريخ هي العلامة البارزة لهذه الكتابة خاصة في المراحل اللاحقة حيث اتسم ما كان يكتبه المؤرخون بالتقليد والتكرارية، وغلب طابع الاجترار وإعادة ما قاله الآخرون السابقون دون أي تغيير يذكر في المنهج أو في الفكر التاريخي، بل حتى في اللغة المستخدمة في التدوين.

مع ذلك لم تخل مسيرة الكتابة التاريخية الإسلامية من بروز مفكرين حاولوا إظهار طبيعة مغايرة للمعرفة التاريخية، وإخراج هذه المعرفة من طابعها السردى

(1) قارن مع: هرنشو: علم التاريخ، ترجمه وعلق حواشيه وأضاف فصلاً في تاريخ العرب: عبد الحميد العبادين، (بيروت: 1988)، ص ص 57-58.

(2) «لم نترك نوعاً من العلوم، ولا فناً من الأخبار، ولا طريقة من الآثار، إلا أوردناه في هذا الكتاب مفصلاً أو ذكرناه مجملاً أو أشرنا إليه بضرب من الإشارات، لو حنا إليه بفحوى من العبارات»؛ مروج الذهب، مج 1، ص 15.

(3) الخالدي: م. س، ص ص 32-33.

البحث، والبحث - وراء التاريخ المعروف - عن معانٍ ومفاهيم جديدة للتاريخ نفسه. لعل أشهر هؤلاء هو عبد الرحمن بن خلدون⁽¹⁾.

ظهر هذا المؤرخ - المفكر بعد مرحلة التصلب التي اعترت المعرفة التاريخية وجميع المعارف الإسلامية. فحاول ابن خلدون الخروج عن الفهم التقليدي للتاريخ بإعادة تعريفه وتحديد وظيفة جديدة له من خلال «أشكلة» معانيه السابقة؛ فهو لا يعتقد أن التاريخ ظاهرة فقط، وأنه لا يزيد على أخبار مجموعة عن الأيام والدول والقرون الغابرة هدفها العبرة والاعتبار. بل يرى أن للتاريخ، أيضاً، باطنه الذي هو تحليل وتحليل وتحقيق، وهو البحث عن الأسباب الخفية. فالتاريخ - في هذا المستوى الباطني _ «نظر وتحقيق، وتحليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لهذا أصيل في الحكمة عريق»⁽²⁾. وهذا هو المستوى الذي لم يدركه غالبية المؤرخين المسلمين فلم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها⁽³⁾.

هكذا ينطلق ابن خلدون، من نقد المؤرخين ومناهجهم في كتابة التاريخ وتفكيرهم فيه، ليبحث وراء ظاهر التاريخ، عندهم، عن العلاقات السببية القائمة بين مختلف الأحداث. وهي علاقات تساعد المفكر على إخراج تنظيرات عمومية وشاملة، يمكن الأخذ بها لتحليل وفهم مجريات التاريخ، خاصة التاريخ الإسلامي كما سنرى لاحقاً.

(1) هو عبد الرحمن أبو زيد بن خلدون الحضرمي المغربي: ولد في تونس سنة (733هـ/1332م)، يرجع أصل أسرته إلى حضرموت اليمنية. درس ابن خلدون، ومنذ وقت مبكر، العلوم الدينية واللغوية والفلسفية والطبيعية والرياضية. تولى الوظائف الإدارية في الدويلات الموجودة في شمال إفريقيا والأندلس. وعندما عاد إلى المغرب تولى منصب الحجابة لأحد الأمراء. إلا أنه سجن من سنة (776هـ/1374م) إلى (780هـ/1378م) في قلعة ابن سلامة. وفي هذه الفترة انكب على القراءة والتأليف، فكتب «المقدمة» في خمسة أشهر، كما كتب بعض أجزاء كتابه التاريخي «العبر». في سنة (789هـ/1387م) رحل إلى مصر وتولى منصب قاضي القضاة في الدولة السلوية، وتوفي بمصر سنة (808هـ/1406م). للمزيد عن حياته، يمكن الرجوع إلى سيرته الذاتية: التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، (بيروت: 1979).

(2) المقدمة، ص 2.

(3) م. ن، ص.

ولكن يبقى جهد هذا المفكر فريداً من نوعه في المجال الإسلامي، حيث لم يغير نظرياته، وإن كان يمثل تحولاً منهجياً في التعامل مع التاريخ، من وجهة المؤرخين ولم يؤثر على الذهنية العمومية. والمفارقة هي أن ابن خلدون نفسه لم يستفد، وهو يدوّن التاريخ، من منهجه الجديد⁽¹⁾، بل اتبع كغيره ما كان سائداً من المناهج القديمة التي بقيت على حالها متحكمة في رواية الأحداث والنظر إلى الماضي الإنساني. كما سنرى ونشير إليه في ثنايا هذه الرسالة.

(1) قارن: العروي: مفهوم التاريخ، ط 1، (بيروت/الدار البيضاء: 1992)، ج 1، ص ص 28-29.

الفصل الأول

صورة الكُرد في المعرفة التاريخية الإسلامية

التعريف والتسمية في السياق التاريخي العربي الإسلامي

1- الإطار العام لتعريف الكُرد

كان من نتاج الفتوحات وعملية نشر الإسلام على يد السلطة الناشئة في الجزيرة العربية، بدءاً من القرن الأول الهجري/السابع الميلادي، أن قسمت المعمورة - بتعبير القدماء - إلى قسمين متضادين هما (دار الحرب) أو (دار الكفر) الذي لم يصل الفاتحون إليه لنشر العقيدة الإسلامية فيه، و(دار الإسلام) أو النطاق الجغرافي - التاريخي الذي انتشر فيه الإسلام.

هذا التقسيم جاء على أساس عقيدي بالدرجة الأولى. والناظر يرى أن مفهوم (دار الإسلام)، وهو الذي يهمننا هنا، يتسم بالشمولية؛ حيث تتأطر فيه بلاد واسعة وفئات عرقية- ثقافية متنوعة، إلى جانب تباينات سياسية واختلافات عقائدية حتى في فهم الإسلام نفسه، وذلك بتأثير من التراث المحلي السابق عليه، والأوضاع الجغرافية والسياسية السائدة في هذه البلاد⁽¹⁾.

ومع ذلك كان المسلمون، وبشكل عام، يتطلعون إلى إقامة ما يعرف بـ (الأمة - الدولة). أي: الأمة الدينية التي تحاول أن تتجاوز حدود الأنساب والعصبيات، وتتجاوز الفوارق الاجتماعية والاقتصادية والعرقية، وذلك بإعطاء معاني ودلالات إيمانية - في المقام الأول - لنظام العلاقات المنشودة بين هذه العناصر المختلفة، والمنضوية تحت رايتها العقيدية. والدولة ذات التوجه المركزي، والتي بدأت تتشكل أجهزتها وأنظمتها منذ عهد الرسول، لكي تتولى عملية تنظيم هذه العلاقات الجديدة، وفقاً لرؤى وتوجهات القائمين عليها والمنظرين لها عبر تاريخ تطورها⁽²⁾.

المعروف أن هذا المبتغى بقي، في الأغلب الأعم، مسألة نظرية أكثر من كونها حقيقة

(1) جب: دراسات في حضارة الإسلام، ت: إحسان عباس وآخرون، (بيروت: 1964)، ص 3. عبد الله إبراهيم: المركزية الإسلامية. صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى، (بيروت/دار البيضاء: 2001)، ص 12.

(2) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت: هاشم صالح، (بيروت: 1998)، ص 95. الفضل شلق: الأمة والدولة - جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي، (بيروت: 1993)، ص ص 205، 206.

واقعة الدلالة. مع ذلك ظل هنالك، في الحقبة التأسيسية على الأقل، نوع من الثقافة الموحدة والمهيمنة؛ هي الثقافة العربية الإسلامية التي، على الرغم من تجسيدها للفوارق المذكورة في (دار الإسلام)، إلا أنها كانت تكمن فيها القيمة الحقيقية للدار. فكانت وحدة الدار ثقافية بالدرجة الأولى⁽¹⁾.

وقد ارتبط ذلك باللغة العربية المعبرة عن الهوية الحضارية لها، خاصة بعد أن فرضت هذه اللغة نفسها، كلغة مشتركة للثقافة الإسلامية المتنوعة. وحقيقة الأمر لم يكن من السهل على هذه الثقافة الناشئة أن يتخلى عن هذه اللغة كونها لغة العقيدة والشريعة؛ اللغة التي تتميز بالقدسية مقارنة مع اللغات الأخرى التي بدأت تضمحل وتتقلص هيمنتها الدينية و السياسية و الإدارية، هذا ما بينه ابن خلدون حين أشار: (هجرت الأمم لغتها وألسنتها في جميع الأمصار والممالك، واتخذت اللسان العربي لساناً لها)⁽²⁾. فاللغة العربية بدأت تتحو نحو الكونية⁽³⁾، بعد أن اكتسحت عوالم (أعجمية) واسعة، فكان عليها أن تتظم وتبلور معالم جديدة تتناسب والوضع الجديد .

إن السلطة الدينية ثم الإدارية التي استند عليها العرب أفسحت المجال للغتهم للعمل في دار الإسلام - وعن طريق مفرداتها وأساليبها التعبيرية - على إعطاء الأشياء المستجدة والظواهر المختلفة، معاني ودلالات وصيغ تناسب هذه المفردات وتوسع من الأساليب التعبيرية لها. فاستوعبت الكثير من الكلمات والمفاهيم الجديدة، وأصبحت العربية لغة الفكر والمعارف المتنوعة⁽⁴⁾.

والواقع فإن من المسائل التي حاولت الثقافة العربية الإسلامية، وخاصة التاريخية، معالجته بهذه اللغة هي معرفة الشعوب والأمم التي أصبحت تشكل

(1) إبراهيم: م. س، ص 35.

(2) المقدمة، ص 301، قارن مع: ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط 3، (بيروت: 1395هـ / 1975 م)، ج 1، ص 112.

(3) عن كونية اللغة بهذا المعنى، راجع بيار بورديو: أسباب عملية - إعادة النظر بالفلسفة، (بيروت: 1998)، ص 135.

(4) قارن مع: أحمد أمين: ضحى الإسلام، (بيروت: د. ت) ج 1، ص 291. جورج طرابيشي: إشكاليات العقل العربي، (بيروت: 1998)، ص ص 210، 221.

جزءاً من (الأمة- الدولة) الإسلامية. إذ كان على الفاتحين الجدد أن يتعرفوا - ومن ثم يتعارفوا - مع هذه الشعوب والأمم ليتساق ذلك مع النداء القرآني: ﴿وجعلنكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾⁽¹⁾. والذي يدعو إلى تكوين الأمة من العرب وغيرهم من طريق التعارف⁽²⁾.

كان الجماعة الإثنية المسمى بـ(الأكراد) من الجماعات البشرية التي واجهها العرب الفاتحين⁽³⁾. والذين استطاعوا إخضاعهم إلى سلطتهم ودولتهم⁽⁴⁾. وأصبحت بلادهم ضمن مملكة الإسلام وأعمالها⁽⁵⁾. وكان طبيعياً أن تكون للثقافة العربية الإسلامية قراءتها للكرد وبلادهم. محاولة منها لمعرفتهم واستيعابهم في إطار (الأمة - الدولة).

هنا يجب أن لا ننسى أن انتماء الكرد لهذا الإطار. وموقعهم ومكانتهم في المعرفة التاريخية المنتجة باللغة العربية. مرهون بواقع دار الإسلام وملاساتها وموقف الكرد من هذه الدار. فقد يكون هذا الجزء من (الأمة - الدولة) جزءاً ملعوناً في زمن ما، ثم يصبح الجزء الخيّر في زمن آخر⁽⁶⁾. لذلك كان تعريف وتسمية ووصف هذا الجزء البشري والجغرافي (الكرد وبلادهم) يتبلور ويتحدد وفقاً للوضع التاريخي المعاش.

(1) سورة الحجرات، الآية (13).

(2) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، (بيروت: 1983)، ص 31.

(3) البلاذري: فتوح البلدان، (بيروت: 1983)، ص 317، 323، 325، 371، 377. الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج 4، ص 33، 76، 183، 186. قدامة بن جعفر: الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتعليق: محمد حسين الزبيدي، (بغداد: 1981)، ص 328، 378، 381، 385.

(4) راجع في ذلك: فائزة محمد عزت: الكرد في إقليم الجزيرة وشهرزور في صدر الإسلام، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين، (أربيل: 1991)، ص 84-106. أحمد ميرزا ميرزا: غربي إقليم الجبال في صدر الإسلام حتى 135هـ/749م، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين، (أربيل: 1995)، ص 78، 107. وبالكرديّة راجع: شوان عوسمان مستفا: كوردستان وپروسی به ئیسلام کردنی کورد، (سليمانی: 2002)، ل 144، 235.

(5) قدامة بن جعفر: م. ن، ص 159 وما يليها.

(6) عن هذه التبدلات في النظرة إلى الكرد، راجع الفصل الثاني من هذه الدراسة.

من هنا لنا أن نسأل عن المعنى الذي استخدم فيه مفهوم (الكُرد) في الثقافة العربية الإسلامية، خاصة التاريخية، وهل كان لهذا الاسم - أو لهذه التسمية - وجود موضوعي مستقل، أم أنه مجرد لفظ يطلق على نوع من الاجتماع البشري في المجال الإسلامي؟ أو كيف فهم العرب ما يعنيه (الكُرد)؟.

بداية ثمة محاولات جادة قام بها بعض المستشرقين والباحثين الكُرد⁽¹⁾ لاستيضاح ما يعنيه هذا اللفظ واستكشاف البعد التاريخي، والارتباطات اللغوية لهذه التسمية. ولكننا هنا لا نبغي أن نحذو حذو هؤلاء، بل نحاول بيان ما يعنيه مدلول الكُرد في الخطاب العربي، الذي بدأ يتشكل تبعاً منذ بداية عمليات الفتوح العربية، واحتكاك العرب بالأقوام الأخرى. ونحاول التعرف على المحاولات التي جرت لإعطاء (الكُرد) معاني ودلالات وإيجاد أصول يتساقق والإطار الجديد للمعارف خاصة المعرفة التاريخية.

في ظني لا يمكن فهم معنى هذا الاسم في السياق المتواتر للكتابات التاريخية العربية، ما لم نأخذ بعين الاعتبار الاستخدام الفارسي لها، أي ضمن إطار الإرث التاريخي الفارسي السابق على الإسلام، والذي كان له تعامله المباشر مع الكُرد، نتيجة للسيادة الساسانية على القسم الأعظم من بلادهم (كردستان)⁽²⁾.

والثابت تاريخياً أن المعارف العربية الإسلامية، بضمنها التاريخ، عندما بدأت بالتشكل، كان للموروث الفارسي حضوره القوي في هذه العملية، فاضطلع ذلك الموروث بدور مهم في بلورة الكثير من المفاهيم والتصورات العربية الإسلامية، منها: تصورهم عن تسمية الكُرد وأصلهم وطبيعتهم. فقد حاول المسلمون الإجابة

(1) على سبيل المثال، لا الحصر، راجع: ج. آر. درايفر: الكُرد في المصادر القديمة: ت: فؤاد حمه خورشيد، (بغداد: 1986)، ص 13 وما يليها. پ.و. ل. فيلچفسكى: نژادی كورد - رهوتی میژووایی دروستبوونی میله تی كورد، و: رشاد میران، (هولير: 2000)، ل 157 به دواوه. كذلك انظر: جمال رشيد أحمد: ظهور الكُرد في التاريخ، دراسة شاملة عن خلفية الأمة الكُردية ومهداها، (أربيل: 2003)، ج 2، ص ص 7، 71.

(2) أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال، تحقيق: عمر فاروق الطباع، (بيروت: د. ت)، ص 43. اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، (بيروت: 1961)، ج 1، ص ص 164-168، 177. الطبري: م. س، ج 2، ص 41. كذلك راجع: أحمد: م. ن، ج 1، ص ص 266، 269.

على أسئلتهم الكثيرة عن طريق هذا التراث، خاصة ما يتعلق بالمسائل التاريخية، لذا نجد الكثير من المؤرخين وهم ينهلون من الثقافة الفارسية وينتمون إليها⁽¹⁾، وقد دعمت ذلك عملية النقل والترجمة عن الفارسية لنقل مجمل الفكر المدون بالفارسية (الفهلوية) إلى العربية⁽²⁾.

وعودة إلى موضوعنا نقول إنه، ومن خلال استقراء ما تبقى من الروايات التاريخية المتعلقة بفترة ما قبل الإسلام والبدايات الأولى لها، والمدونة على وجه الخصوص بالعربية، نجد أن لمفهوم الكُرد دلالات اجتماعية شمولية تتعدى كونها تسمية عرقية (إثنونيمية - Ethnonym) تطلق على مجموعة بشرية معينة، فعلى سبيل المثال نرى أن أبا حنيفة الدينوري (ت 282هـ/895م)⁽³⁾ يتحدث عن «ساسان» الذي تنسب إليه الدولة الساسانية، فيقول: (اقتنى غنماً وصار مع الأكراد في الجبال وفارق الحضارة غيظاً من تقصير أبيه به)⁽⁴⁾.

ولذلك كان أولاد ساسان يُعَيَّرُون إلى أيام أبي حنيفة - حسب قوله - أي إلى القرن الثالث/التاسع الميلادي ب (رعي الغنم، فيقال ساسان الكُردِي، وساسان الراعي)⁽⁵⁾. وما يتبين من هذه الروايات أن (الكُرد) هم سكنة الجبال بعيداً عن الحواضر؛ يرعون الغنم وينظر إليهم بازدراء.

(1) جب: علم التاريخ، ص 56-57:

Bertold Spuler: The evolution of Persian historiography, in: Lewis and Holt (Ed): -
Historians of the Middle East P 127.

(2) الجاحظ: الحيوان، حققه: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: 1968)، ج 1، ص 38. ابن النديم: الفهرست، ص 363، 364 ولتفاصيل هذه الحركة راجع: محمد محمدي: الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الإسلامية الأولى، (بيروت: 1964)، ج 1، ص 2-19.

(3) أبو حنيفة الدينوري: هو أحمد بن داود بن وَنْد، من أهل مدينة الدُّبُونر، ولد في العقد الأول من القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي. كان موسوعة للمعارف السائدة في عصره، خاصة النحو واللغة والهندسة والحساب وعلوم الهيئة. وهو من أوائل المؤرخين الذين كتبوا في التاريخ العام، ومن كتبه المشهورة: الأخبار الطوال، كتاب البلدان، كتاب الأنواء وغيرها؛ ابن النديم: الفهرست، ص 86. عمر فاروق الطباع: مقدمته لكتاب الأخبار الطوال، ص 1.

(4) الأخبار الطوال، ص 30.

(5) م. ن، ص.

ويورد مؤرخون آخرون روايات حول مؤسس الدولة الساسانية (أردشير بن بابك) الذي تلقى رسالة من آخر ملوك الفرثيين، حكام فارس السابقين على الساسانيين، وهو يهدده ويعيّره بالقول: (إنك قد عدوت طورك واجتلبت حتفك أيها الكردي المرّبي في خيام الأكراد...) (1).

من هذا المنطلق، واعتماداً على هذه الروايات وغيرها، يجد الباحث ما يشبه الإجماع بين المستشرقين المعنيين بالكرّد حين يؤكدون على شمولية معنى (الكرّد) في العصر الساساني والقرون الأولى للعصر الإسلامي، حيث يشير هؤلاء إلى أن اسم الكُرْد كان يطلق على جميع القبائل الرحالة وشبه الرحالة المعروفة آنذاك (2).

وما يدعم وجهة نظر هؤلاء، ما يورده المؤرخ الفارسي الأصل أبو الحسن حمزة الأصفهاني (ت 260هـ / 970 م) (3) من أن الفرس كانت: (تسمى الديلم أكراد طبرستان، كما كانت تسمى العرب أكراد سورستان وهي العراق) (4). وكان هذا النص حجة قوية بيد المستشرقين ليستدلوا به على شمولية (الكرّد) وعدم استعماله كتسمية إثنية يعني الكُرْد لذاتهم (5).

وما نظنه هو أن هذه الشمولية في إطلاق التسمية من لدن المؤرخين، إنما هو تعميم لتسمية الكُرْد نفسها، والتي تعني مجموعة بشرية معينة وتممايزة. ولكن

(1) الطبري م. س، ج 1، ص 39. كذلك: ابن الأثير: الكامل، ج 1، ص 382.
(2) V. Minorsky: The «Kurds», in the Encyclopaedia of Islam, (Leyden-London), Vol. 11, P 1214.

ولنفس المؤلف بالكرّدية:

فلاديمير مينورسكي: مينورسكي و كورد، كؤملهى 6 وتار، و: ئه نومر سولتاني: (هولنر: 2002)، ل 83-84. كذلك راجع: برتولد اشبولر: تاريخ إيران در قرون نخستين إسلامي، ت: - جواد فلاطوري، (تهران: 1373 هـ. ش)، ص ص 436-437. مارتين فان برونسن: تاغا و شلخ و دهولت، ومركنيراني: كوردو، (سلیمان: 1999)، بركي يكم، ل 13.

(3) أبو عبد الله حمزة بن الحسن: ولد سنة (280 هـ/ 882م) في أصفهان، وتوفي فيها سنة (260 هـ/ 970م). وهو من المؤرخين المعروفين بميوله الفارسية في كتابه التاريخ. له عدة كتب أشهرها (تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء): ابن النديم: م. ن، ص 154 الزركلي، الأعلام، ج 2، ص 309 سزكين: تاريخ التراث العربي، ج 1، ص 540.

(4) تاريخ سني ملوك الأرض، ص 173.

(5) مينورسكي: س. پ، ل 83، اشبولر: ن. م، ص 436.

التسمية قد عمّمت وأطلقت على الآخرين تشبيهاً لهم بالكُرد بسبب تشابه البناء الاجتماعي لهذه المجموعات (أي الكُرد، الديلم، والعرب) إلى حدّ ما. فعندما يقال للعرب أكراد سورستان، ولديلم أكراد طبرستان، فإن هذه التسميات الوصفية تعبر عن مجموعة من التصورات المكونة حول طبيعة هذه المجموعات البشرية المغايرة للثقافة الفارسية المهيمنة، والتي - برأينا - ترى أن إطلاق هذه التسميات على هذه المجموعات أي العرب والديلم، هو من قبيل تشابهها - بشكل أو بآخر - في ظواهر اجتماعية معينة. كانت انعكاساً للبيئة المعاشة البعيدة عن المستقرات الدينية، أو الحضارية.

فحالة الكُرد وطبيعة تكوينهم القبلي، هي التي تدفع بالثقافة الفارسية إلى تعميم مدلولات هذه التسمية من الجانب الاجتماعي. إذن قد يكون وصف هذه الشعوب بـ (الكُرد) ناشئة من النظرة الاستعلائية للفرس - حكماً ومنتجياً أفكار - وانعكاساً لنظرة سكان الحضر - المدن - إلى سكان الريف وأهل الرعي، كما أكد على ذلك المؤرخ أبو حنيفة الدينوري عندما قال: إن (ساسان) يقال له تعبيراً (ساسان الكُردية)⁽¹⁾، دون أن يعني ذلك انحداره من أصول كردية.

ولكن أكانت تسمية الكُرد ودلالاتها في السياق المتواتر للكتابات التاريخية العربية هي محض هذا الاستخدام الشمولي لها؟ نحن لا نظن أن المؤرخين استطاعوا التخلص من الإرث السابق في هذا المجال. ومديونية المعرفة التاريخية الإسلامية للتراث السابق تتجلى فيما يذكره الطبري عن النبي إبراهيم وعملية حرقه، حيث يشير إلى أن (عبد الله بن عمر بن الخطاب سأل أحدهم: أتدري... من الذي أشار بتحريق إبراهيم بالنار؟ قال: قلت: لا. قال: رجل من أعراب فارس. قال: قلت: يا أبا عبد الرحمن وهل للفرس أعراب؟ قال: نعم، الكُرد هم أعراب فارس)⁽²⁾.

وهذا يعني أن لفظ الأعراب كان يطلق، تشبيهاً أيضاً، على غير العرب. وهنا تظهر

(1) الأخبار الطوال، ص 30.

(2) تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 240. 241. وقد نقل مؤرخون آخرون هذه الرواية، وأسلموا باعتبار الكُرد من (أعراب فارس) أو (أعراب العجم)؛ ينظر: ابن الأثير: الكامل، ج 1، ص 98. أبو الفداء: المختصر في أخبار البشر، (القاهرة: 1325 هـ)، ج 1، ص 83. ابن الوردي: تاريخ ابن الوردي المسمى (تتمة المختصر في أخبار البشر)، (النجف: 1969)، ج 1، ص 72.

شمولية لفظ الكُرد أكثر وإمكانية تعميمها حسب ما ذهبنا إليه⁽¹⁾. ولكن - ومن جانب آخر - تضعنا مثل هذه الروايات أمام مسألة جوهرية. وهي رؤية الكُرد في المجال الجديد للتعريف والتسمية. وهو المجال العربي الإسلامي. ولعل هذه الرواية التي يصل الطبري بسندها إلى عبدالله بن عمر بن الخطاب (ت 74 هـ/ 693 م) من المحاولات العربية الأولية للتعريف بالكُرد. أي: جعل هذه المجموعة البشرية، التي أصبحت جزءاً من (الأمة - الدولة)، معروفة في المجال الجديد.

وفقاً للرواية لدينا معادلة طرفها الأول هو الكُرد، والطرف الثاني يمثلها أعراب فارس. لفهم هذه المعادلة. ينبغي لنا أن ننظر إلى الإطار الاجتماعي الذي تنبثق منه هذه المعرفة. ولعلنا لا نخطئ إن قلنا إن المعادلة هي نوع من مقايسة الكُرد بأشباههم، أو نوع من قياس المشاهد على المعلوم. فمشاهدة الكُرد تقاس على المعلوم عند المشاهد العربي (وهو هنا عبد الله بن عمر) الذي يحمل جزءاً من ذاته وهو يشاهد الكُرد⁽²⁾. فلأعراب فارس دلالة تتجاوز المعنى المقصود من الأعراب؛ أي العربي البدوي (أهل الوبر). مع ما تحمله هذه التسمية من دلالات سلبية منذ البدايات الأولى للإسلام⁽³⁾ إلى ابن خلدون⁽⁴⁾، وفارس كبلاد لمجموعة بشرية مغايرة ومعروفة بحضريته⁽⁵⁾.

بالتالي تشكل (أعراب فارس) منظومة دلالية شمولية يعبر عن حالة البداوة عند جزء من فارس، وتصبح المعادلة نوعاً من الاستدلال التقويمي يقصد منها

(1) انظر حالة أخرى من تعميم تسمية الكُرد عند الجاحظ، الذي يذكر أن هذيلاً من العرب، يقال لهم (أكراد العرب): رسائل الجاحظ: حققه: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: 1384هـ / 1964م)، ج 1، ص 10، 71.

(2) لمفهوم القياس والمشاهدة، بالمعنى المستخدم هنا، راجع: منذر الكيلاني: الاستشراق والاستغراب - اختراع الآخر في الخطاب الأنثروبولوجي، ضمن: الطاهر لبيب وآخرون: صورة الآخر- العربي ناظراً ومنظوراً إليه (بيروت: 1999)، ص 75، 76.

(3) جاء في القرآن: ﴿الأعراب أشد كُفراً ونفاقاً...﴾ سورة الحجرات، الآية (14). وللتفاصيل عن صورة الأعراب في المراحل الأولى للإسلام، راجع: السيد: م. س. ص 61-64.

(4) المقدمة، ص 188، 120.

(5) انظر ما يقوله الجاحظ: البيان والتبيين، حققه: فوزي عطوي، (بيروت: 1968)، ص 87. المقدسي: البدء والتاريخ ج 1، ص 26.

فهم الكُرد. وهي تحدد ملامح الكُرد وفقاً للمتلقي العربي. وذلك لتسهيل هذا الفهم عليه ضمن نظامه المعرفي الخاص. فعندما يوصف الكُرد شمولياً هكذا، فإن الوصف لا يخرج عن الإطار المعرفي للمجتمع العربي ومخيلته الجمعي.

وكان عبد الله بن عمر، في معادلته، ينطلق من هذا المخيال الذي فيه للفارس والأعراب حضوراً ومكانة. إذن الأمر هنا لا يتعدى كونه خلقاً لتصور عام عن الكُرد، يطابق والبيانات المخزونة في المخيال عن الشطر الثاني للمعادلة. والنتيجة النهائية للمسألة هي التعرف على الكُرد كمجموعة بشرية قابلة للاستيعاب والفهم، لكونهم يشابهون الأعراب في الصفات لكنهم ينتمون إلى فارس.

وما نجده بعد ذلك - تأييداً لهذا الموقف - هو ترادف الأكراد والأعراب، في كثير من الأحيان، وفي سياق الأخبار المتعلقة بالعصور الإسلامية المختلفة⁽¹⁾. وهكذا تظهر المعرفة التاريخية كفيصل يحوز على سلطة التعريف طبقاً لمحدداته الخاصة، ويعمل على تشكيل نموذج من الكُرد تتميز بالشمولية التي عهدناها سابقاً.

على الرغم من هذه الشمولية في تحديد معاني الكُرد ومحاولات تعريفه، فإن ما نتبينه بعد ذلك هو استخدام (الكُرد) كتسمية إثنية لمجموعة بشرية معينة، حيث يعرف الكُرد على أنهم جيل أو طائفة معروفة من الناس⁽²⁾، وأن تركيز الدلالات الشمولية التي أعطيت للتسمية في هذه المجموعة، كما سنبين لاحقاً.

ويرأينا أن مفهوم الكُرد والكُردية - أي: الانتماء أو الشعور بالانتماء إلى هذه المجموعة - قد ترسخ خلال العصور الإسلامية، مكونة بذلك الذات الكُردية بالمعنى المفهوم والمقبول له آنذاك. ونجد بعض من الكُرد يعبرون عن ذاتيتهم هذا، عندما يحتكون بالثقافة العربية الإسلامية ويصبحون متكلمين في المجال الإسلامي، ويصبح لهم ما يعرف بالحس التاريخي الذي يتوافق ومعطيات (الأخر) ذوي السيادة⁽³⁾.

(1) لنا عودة إلى هذه المسألة عند دراستنا لطبيعة الكُرد في هذا الفصل.

(2) الأزهرى: تهذيب اللغة، حققه: علي حسن هلالي، (القاهرة: 1967)، ج 10، ص 109. ابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب، (بيروت: 1400 هـ/1980م)، ج 3، ص 92. ابن منظور: لسان العرب، ج 3، ص 239.

(3) قارن مع: المسعودي: مروج الذهب، ج 1، ص 436. ابن الأثير: الكامل، ج 9، ص 35. 36.

والمُتصفح لكتب التواريخ والطبقات وغيرها يجد ما يؤكد هذا الشعور بالانتماء إلى تسمية الكُرد، حيث يتلقب الفاعلون التاريخيون من الكُرد، أي: البارزون في المجالات المتنوعة. وخاصة الإدارية والسياسية والعلمية والشرعية. وفي كثير من الأحيان، بـ (الكُردِي) نسبة إلى الكُرد⁽¹⁾، وهم يفتخرون في بعض المناسبات بكرديتهم⁽²⁾ هذا، وغير ذلك من ملامح الانتماء إلى الكُرد وتجلياتها خاصة أثناء الحروب الصليبية. ونتيجة للاحتكاك الكبير والمباشر لهم بغيرهم من الشعوب⁽³⁾. ونحن هنا لا نريد الدخول في تفاصيل ذلك، حرصاً على عدم الخروج عن السياق العام للموضوع.

2- المحاولة العربية لصياغة تسمية الكُرد وبلادهم

فيما يتعلق بتسمية الكُرد من حيث إنها لوحدها، وكيفية بيانها وتعريفها من لدن الثقافة العربية الإسلامية، ومن خلال تفحصنا للمصادر نجد بأن هنالك محاولتين أساسيتين للتقرب من هذه التسمية وصياغتها عربياً، أي: جعلها معروفة في السياق التاريخي العربي لاستخدامها. تتلخص المحاولة الأولى في اعتبار الـ (الكُرد) اسم الأب التاريخي لـ (هذا الجيل الذي يسمون الأكراد)⁽⁴⁾.

وقد أجمع أغلب المؤرخين الذين تعرضوا لأصل الكُرد على ذلك⁽⁵⁾ وإن اختلفوا فيما وراء الـ (الكُرد) من الآباء كما سنرى. والملاحظ أن هذا التفسير الدوني والمفتعل

(1) راجع على سبيل المثال: السمعاني: الأنساب، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، (بيروت: 1988)، ج 5، ص 54. ابن الأثير: اللباب، ج 3، ص 92. الذهبي: المشته في الرجال أسماءهم وأنسابهم، تحقيق: علي محمد البجاوي، (القاهرة: 1963)، ج 1، ص 549، وغير ذلك من كتب السير والطبقات.

(2) عماد الدين الأصفهاني: خريدة القصر وجريدة العصر، تحقيق: شكري فيصل، (دمشق: 1968)، ج 2، ص 348.

(3) ينظر: عماد الأصفهاني: الفتح القسي، ص 588، ابن الأثير: الكامل، ج 11، ص 342، ولنفس المؤلف: التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية، تحقيق: عبد القادر أحمد طليعات، (القاهرة: 1963)، ص 142. ابن شداد: النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية (سيرة صلاح الدين)، تحقيق: جمال الدين الشيال، (القاهرة: 1964)، ص 63. ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: د. ت)، ج 7، ص 155.

(4) ابن دريد: جمهرة اللغة، (حيدرآباد/الدين: 1345هـ)، ص 255. الجواليقي: المغرب، ص 332.

(5) المسعودي: مروج الذهب، ج 1، ص 435. وللمؤلف نفسه: التنبيه والإشراف، ص 94. ابن خلكان: م. س، ج 5، ص 358. النويري: نهاية الأرب في فنون الأدب، (القاهرة: د. ت) السفر

لتسمية الكُرد لم يكن مثار نقد واستفهام عند هؤلاء المؤرخين الذين قبلوه واحتفوا به دون تمحيص. ولعل الأمر هنا لا يتعلق بالتطور اللغوي لهذه التسمية. بقدر تعلقها بمحددات المعرفة التاريخية الإسلامية نفسها، والتي كانت لها صورتها الخاص بأصل الجماعات البشرية المختلفة. حيث ترتبط كل مجموعة بشرية بأب تاريخي بعيد، وهو الذي أعطاهم الاسم الذي يحملونه كفارس ويونان، وكقحطان وعدنان الذين ينسب إليهم العرب كلهم، وغير ذلك من المسميات⁽¹⁾.

فالمسألة هنا هي إيجاد مستند فوق تاريخي - بالمعنى الحديث - لإطلاق كل تسمية حاضرة ومستمرة على المجموعة البشرية التي يمثلها. والتاريخ بهذا المعنى، هو عملية البحث عن الأصول؛ عن حالة الوجود الأولى وما تبعه من الافتراق والتفرع، الأمر الذي يجعل من التباينات الموجودة الآن بين الشعوب والأمم مسألةً مفهومةً لرجالات التدوين التاريخي. يؤيد هذا التصور النظرة العقيدية السائدة عن وجود أب تاريخي أعلى تنتسب إليه البشرية جمعاء (آدم). ثم يأتي بعده أب مشترك لعدة أمم وشعوب كالأبناء الثلاثة للنبي نوح، وهم: سام، وحام، ويافت. فهؤلاء تتوزع عليهم جميع الأمم المعروفة عند المسلمين⁽²⁾، ومنهم الكُرد الذين ينحدرون بدورهم من (يافت) عند البعض⁽³⁾، و(سام) عند الآخرين⁽⁴⁾.

ويبدو أن هذه النظرة الشمولية لأصل الأمم والشعوب قد دخلت المعرفة التاريخية الإسلامية بتأثير من التراث التوراتي - الإنجيلي السابق على الإسلام، حيث تسلل

الثاني، ص 290. المقريري: السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: 1997)، ج 1، ص 101.

(1) المقدسي: البدء والتاريخ، ج 2، ص 40 الهمداني: كتاب الأكليل، حققه: محمد بن علي الأكوغ، (بغداد: 1977م)، ج 1، ص 137. ابن حزم الأندلسي جمهرة أنساب العرب: تحقيق: لجنة من العلماء، (بيروت: 1988م)، ص 7.

(2) ابن قتيبة: ص 12-13. الطبري: تاريخ ج 1، ص 105-106. الهمداني: الإكليل، ج 1، ص 137 وما يليها. ابن الأثير: الكامل: ج 1، ص 78. أبو الفداء: المختصر، ج 1، ص 10-11.

(3) الحميري: التيجان في ملوك حمير واليمن، نشره: ن. ف. كرنكو، (حيدرآباد - الدكن: 1347 هـ/1928 م)، ص 51. النويري: م. س، السفر الثاني، ص 288، 290.

(4) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، (بيروت: 1996)، ص 9، 181. راجع أيضاً: القلقشندي: قلائد الجمال في التعريف بقبائل الزمان، تحقيق: إبراهيم الأبياري (القاهرة: 1963)، ص 31.

الكثير من المعلومات التاريخية ذات الطابع القصصي - الديني إلى التاريخ العربي، وعرفت آثارها في التاريخ وفي علوم الدين باسم الإسرائيليات⁽¹⁾.

وأياً كان مصدر هذه الرؤية، فإننا نرى أن هذا التسلسل التاريخي والعملية التأسيسية لتسمية الكُرد، إنما هو بحث عن نوع من الشرعية التبريرية لوجود (الكُرد) الفعلي في الحاضر. فتعيين بداية التسمية بالكُرد (كرد) يأتي استجابة لحاجة آنية إلى معرفة أصل التسمية.

والأصل من هذا المنظور، وكما ذهب إليه أحد الباحثين، هو إمارة تتوحد في بوتقتها وتحت اسمها مجموعة من الأشياء التي جاءت بعدها. فالناظر لمسيرة الأشياء من بدايتها إلى نتيجتها يرى أن الأمور تحدث كأنها من طبيعة الأشياء الخفية، ويرى أن في النسب، والشعب الذي يحمل اسماً مبنياً على هذا النسب، قوى حيوية دافعة توصله بشكل بديهي إلى حاضره⁽²⁾. ومن ثم فإن بدايات الأشياء وأصولها إنما هي بدايات اسمية لا سببية، وهي مجرد أسماء في الماضي (لا ترتبط باللواحق إلا بسبقها لها في تسلسل أصم)⁽³⁾.

ما أوردناه أعلاه ينطبق بنوع من الأنواع على المحاولة الثانية لتفسير تسمية الكُرد، والتي تريد تعريف هذه التسمية بجعلها كلمة عربية لها معناها الخاص ضمن هذه اللغة بعينها. فلفظ الكُرد (إن كان عربياً فاشتقاق اسمه من المكاردة وهو مثل المطاردة في الحرب)⁽⁴⁾، وكذلك يقال: (تكارد القوم مكاردة وكراداً) أو يقال: (تكارد القوم تكارداً)⁽⁵⁾.

وقد وجد هذا الاحتواء اللغوي لتسمية الكُرد إقبالاً عند بعض من المؤرخين، الذين

(1) مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ج 1، ص 107 وعن تفاصيل هذه التأثيرات راجع: Franz Rosental: The influence of the biblical tradition on Muslim historiography, in: Lewis and Holt: op. cit, PP. 35-45.

(2) العظمة: الكتابة التاريخية، ص 104.

(3) م. ن، ص 108.

(4) ابن دريد: جمهرة اللغة، ج 2، ص 255. الجواليقي: المعرب: ص 332.

قارن مع الأزهرى: تهذيب اللغة، ج 10، ص 109. ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: 1979)، ج 5، ص 176. ابن منظور ج 3، ص 239.

(5) ابن دريد: م. ن، ج 2، ص 255. الجواليقي: م. ن، ص 332.

يوردون رواية منتشرة بين الناس عن أصل الكُرد . فوفقاً للرواية يلحق الكُرد بإمام النبي سليمان بن داود، الذين وقع «المنافقات الشيطان» عليهن، حملتها وعندما وضع تلك الإماء، قال سليمان: (اكردوهن إلى الجبال والأودية. فربتهم أمهاتهم، فذلك بدءٌ نسب الأكراد)⁽¹⁾.

من هذا المنظور يجد المتمعن في هذه المحاولة، التي تريد أن تجعل من تسمية الكُرد لفظاً عربياً، أنها تدخل ضمن المحاولة الشمولية الرامية إلى رؤية العالم والتفكير به عربياً، أي: قولبتها، وخاصة اشتقاقات الأسماء، لكي تكون معروفة ضمن هذه اللغة، ومن ثم تصبح التسمية جزءاً مقبولاً في الواقع الاجتماعي المعاش لهذه اللغة.

وقبل أن نضرب أمثلة أخرى حول عملية التسمية بهذا المعنى، نرى من الضروري أن نشير إلى مسألة بقيت، ولفترة طويلة، في حيز (اللامفكر فيه) في المعرفة التاريخية، بل وحتى الجغرافية الإسلامية، وهي وجود اسم جامع لبلاد الكُرد؛ إذ إن هذه البلاد، وكما هو معروف، كانت منقسمة على مجموعة مختلفة من الأقاليم والنواحي⁽²⁾ تتغير تشكيلاته وتتسع أو تتقلص حدودها حسب الأوضاع السائدة⁽³⁾.

إن تقسيم بلاد الكُرد على هذا المنوال، والذي هو تقسيم إداري بالدرجة الأولى، يعود إلى العصور السابقة على الإسلام، وخاصة العهد الساساني البائد⁽⁴⁾، وما فعلته السلطة الإسلامية هو تثبيت لهذا التقسيم.

(1) المسعودي: مروج الذهب، ج 1، ص 435. كذلك ينظر: المقريزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بخط المقريزي، (بيروت: د. ت)، ج 2، ص 232.

(2) محمد أمين زكي: خلاصة تاريخ الكُرد وكردستان، ت: محمد علي عوني، ط 2، (بغداد: 1961)، ص 355. والأقاليم التي وزعت عليها أجزاء من بلاد الكُرد في العصور الإسلامية هي على وجه العموم: الجبال، فارس، الجزيرة الفراتية، أذربيجان: أرمينية، خوزستان وأقاليم أخرى بدرجة أقل؛ لتفاصيل ذلك ينظر: حكيم أحمد مام بكر: الكُرد وبلادهم عند البلدانين والرحالة المسلمين، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة صلاح الدين، (أربيل: 2003)، ص ص 82. 107.

(3) ينظر مثلاً التغييرات التي حدثت بمجيء المغول في: زرار صديق توفيق: كردستان في القرن الثامن الهجري، (أربيل: 2001)، ص 45-46.

(4) راجع:

John Macdonald (Kinneir): A geographical memoir of the Persian Empire, (New York-1973).

والملاحظ أن اسم أي من هذه الأقاليم أو النواحي لم يكن يحمل الخصائص الأثنية للكرد على غرار المسميات العرقية لكثير من البلدان، والتي دأب المؤرخون والبلدانيون على ذكرها كبلاد فارس، جزيرة العرب، أرض الترك، وغير ذلك من المسميات الجغرافية التي تطلق على أساس عرقي إثني.

فالمسعودي، الذي خص الكرد بمعلومات وافية⁽¹⁾، لم يشر إلى مثل هذه التسمية أو أي تسمية جامعة لبلادهم، وكل ما أورده هو ذكر لمساكن الكرد وديارهم في أقاليم ونواحي متفرقة ومتنوعة⁽²⁾.

وما يمدنا به المؤرخون فيما يتعلق بهذا الموضوع، هو اقتران اسمهم بالجبال منذ البدايات الأولى للتدوين التاريخي إلى عهد ابن خلدون وما يليها، حيث نجد تعابير مثل (الأكراد في الجبال) في ثنايا الأخبار المتفرقة⁽³⁾، بل واعتبر الجبال، على وجه العموم، مسكناً للكرد وموطن نشأتهم⁽⁴⁾. وقد عد إقليم الجبال⁽⁵⁾ داراً للكرد⁽⁶⁾.

ويشير السمعاني (المتوفى سنة 562 هـ/1166م) في معرض تعريفه بالكرد إلى أنهم (طائفة بالعراق)⁽⁷⁾، ولعله يقصد بالعراق هنا إقليم الجبال نفسه، كما يقول

-
- (1) مروج الذهب: ج 1، ص 435. التتبيه والإشراف، ص 94.
 - (2) يقول المسعودي أن الكرد يتوزعون في: (زمام فارس وكرمان وسجستان وخراسان وأصبهان وأرض الجبال من الماهات ماه الكوفة (الدينور)، وماه البصرة (نهاوند)، وماه سبذان، والإيغارين وهما البرج وكرج أبي دلف وهمذان وشهرزور ودراباد والصامغان وأذربيجان وأرمينية وأران والبيلقان، والباب والأبواب، ومن بالجزيرة والشام والثغور)، التتبيه والإشراف. م. ن، ص 78.
 - (3) راجع الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص 86. أبو حنيفة الدينوري: م. س، ص 30 الطبري: م. س، ج 2، ص. ابن الأثير الكامل، ج 1، ص 279.
 - (4) ابن قتيبة الدينوري: المعارف، ص 270. أبو حنيفة الدينوري: م. ن، ص 5، 16. سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان، ج 1، ص 251. ابن خلدون: المقدمة، ص 50.
 - (5) إقليم الجبال: من الأقاليم الواسعة في مملكة الإسلام، وكان يحدها من الشرق خراسان وإقليم فارس، ومن الغرب أذربيجان، فيما يحده شمالاً بلاد الديلم وقزوين والري، وجنوباً العراق وخرزستان، ومن مدنه المشهورة همدان والدينور وأصبهان ونهاوند وقرمسين (كرمنشاه) والكرج وغيرهم. ابن حوقل: صورة الأرض، ط 3، (بيروت: 1979)، ص 304-306. ياقوت الحموي: معجم البلدان، (بيروت: د. ت) ج 2، ص 103.
 - (6) اليعقوبي: البلدان، (النجف: 1957)، ص 6.
 - (7) الأنساب، ج 5، ص 54.

ياقوت الحموي؛ حيث حلت تسمية العراق محل الجبال خاصة في العصر السلجوقي (447-595هـ/1155 م)⁽¹⁾ الذي عاش فيه السمعاني.

ولكن ذلك لا يعني أن إقليم الجبال كان يستوعب الكُرد جميعهم، والذين تركز وجودهم - في هذا الإقليم - في الأجزاء الغربية منها بحسب ما أكد عليه الباحثون الذين درسوا الوجود الكُرد في⁽²⁾. وبالتالي لم تعن اقتران اسم الكُرد بالجبال، إقليم الجبال لذاته. ويتضح ذلك في معالجة المؤرخين المتأخرين لهذه المسألة. فنجد ابن فضل الله العمري (ت 749هـ/1248م)⁽³⁾ يعد الكُرد من سكنة مملكة الجبال، وهي الجبال التي تحجز بين ديار العرب وديار العجم. ويبدأ من جبال شهرزور⁽⁴⁾ وهمدان⁽⁵⁾ لينتهي بالقلع الجبلية الواقعة في بلاد الأرمن⁽¹⁾. ويستخدم ابن خلدون (جبال الأكراد) بنفس المعنى تقريباً، أي: بلاد الكُرد وموطن قبائلهم⁽²⁾.

(1) معجم البلدان، ج 2، ص 99. وينظر: كي لسترنج: البلدان الخلافة الشرقية، ت: بشير فرنسيس وكوركيس عواد، (بغداد: 1954) ص 220.

(2) ينظر: حسام الدين علي غالب النقشبندي: الكُرد في الدينور وشهرزور خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، رسالة ماجستير، جامعة بغداد: (بغداد: 1975)، ص 2 وما بعدها. نيشتمان بشير محمد: الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية لغرب إقليم الجبال خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين، (أربيل: 1994)، ص 14 - 34. ميرزا: غربي إقليم الجبال، ص 23 - 27.

(3) ابن فضل الله العمري: شهاب الدين فضل الله أحمد بن يحيى، ينتهي نسبه إلى عمر بن الخطاب، ولد في دمشق سنة (700 هـ/1301 م)، عمل في ديوان الإنشاء وبرع في الأدب والتاريخ والإنشاء، وهو من مؤرخي الموسوعات التاريخية في العصر المملوكي، ومكوناته تبلغ عشرات المجلدات، ولعل أشهرها (مسالك الأبصار في ممالك الأمصار) و(التعريف بالمصطلح الشريف). توفي سنة (749 هـ/1348م)؛ ابن شاعر الكتبي: فوات الوفيات والذيل عليها، حققه: إحسان عباس، (بيروت: 3. ت) مج 1، ص 157 - 161 الزركلي: الأعلام، ج 1، ص 254. كذلك: محمد حسين شمس الدين: مقدمته للتعريف بالمصطلح الشريف، (بيروت: 1988 م)، ص 3.

(4) شهرزور: كانت كورة واسعة في إقليم الجبال تقع بين مدينتي همدان وإربل. وغالبية أهلها من الكُرد إلا أن المدينة خربت ولم يبق منها إلا الاسم؛ ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج 3، ص 375. النقشبندي: الكُرد في الدينور وشهرزور، ص 66 - 72.

(5) كانت من كبرى مدن إقليم الجبال، تقع في وسط الإقليم تقريباً، وهي من المدن العتيقة. حيث كانت عاصمة للمملكة الميديّة، وكانت تعرف بـ (أكباتانا) أي ملتقي الطرق، وكانت تقع

أما لفظ كردستان (موطن الكُرد) فلا نجد استخداماً له في الكتابات التاريخية العربية. وبدايات استخدامه ظهرت في مصادر غير عربية منذ وقت مبكر. لعل من أشهر الذين استخدموا الاسم، للدلالة على موطن الكُرد، الرحالة الإيطالي الشهير ماركو بولو (Marco Polo) (ت 1322 م) والذي زار كردستان في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، حيث استخدمه في كتابه (Il milione) بالإيطالية⁽³⁾. وقد أورد أيضاً المؤرخون والبلدانيون الذين كتبوا بالفارسية، وأشهرهم حمد الله المستوفي القزويني (ت 750 هـ/1349م)⁽⁴⁾.

أما في المعرفة التاريخية الإسلامية العربية فلم يستخدم حسب علمنا إلا في فترة متأخرة جداً؛ في أواخر القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، حيث أورد المؤرخ الغياثي (ت بعد 891 هـ/1486م) في تاريخه⁽⁵⁾.

إن عدم استعمال وذكر هذه التسمية من لدن المؤرخين كذلك البلدانيين الذين يكتبون بالعربية، لا يبررها كونها لفظة أعجمية غير مفهومة لدى أهل المصنفات ممن كتبوا بالعربية كما يشير إلى ذلك أحد الباحثين⁽⁶⁾. لأنهم استخدموا ومنذ البدايات الأولى تسميات جغرافية تشابه من حيث الصياغة تسمية كردستان⁽⁷⁾.

على طريق الحجاج والقوافل التجارية؛ أبو الفداء الأيوبي: تقويم البلدان، (باريس: 1840)، ص 417. القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، (بيروت: 1987)، ج 4، ص 370. جمال رشيد وفوزي رشيد: تاريخ الكُرد القديم، (أربيل: 1990) ص ص 113 - 114.

(1) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، مخطوط مصور، ج 3، ص 124، 125. وينقل عنه القلقشندي: م. ن، ج 4، ص 373.

(2) المقدمة، ص 5.

(3) رحلة ماركو بولو، ت: عبد العزيز جاويد، (مصر: 1977)، ج 2، ص 45.

(4) نزهة القلوب في المسالك والممالك، بسعي واهتمام وتصحيح: كاي لسترانج، (تهران: 1362 هـ ش)، ص ص 107، 109. وللتفاصيل عن تسمية كردستان وظهورها خاصة في المجال الفارسي راجع: توفيق: م. س، ص ص 37، 41.

(5) التاريخ الغياثي، تحقيق: طارق نافع الحمداني، (بغداد: 1975)، ص 183، 236.

(6) توفيق: م. ن، ص 39.

(7) مثل خوزستان وسجستان، وغيرهم من الأسماء، التي قلما نجد مؤرخاً لأخبار هذه المناطق إلا ويستخدمه.

وإذا ما نظرنا إلى هذه المسألة من منظور الهيمنة الثقافية الفارسية أولاً - والتي لم تتبلور فيها مثل هذه التسمية - والعربية من بعدها، والتي جاءت نتيجة للهيمنة السياسية والإدارية على بلاد الكُرد، نجد أن مسألة عدم وجود اسم إثني لهذه البلاد لم تصبح إشكالية في إطار هذه الثقافة.

وكل ما أكدته هذه الثقافة، في ظل هذه الهيمنة، هي إقرارها التسميات المختلفة للتقسيمات الإدارية لبلاد الكُرد، والتي لم يكن أغلبها يحتوي على الخصائص القومية لسكان هذه البلاد، في حين نرى أن الاهتمام قد تركز، فيما يتعلق بهذا الموضوع، و كما بيئنا على إبراز الطابع القبلي للكُرد - مع كل ما لهذا الطابع من دلالة في السياق التاريخي العربي الإسلامي⁽¹⁾ - واعتبار الجبل موطنهم والاسم الذي يمكن إطلاقها على بلادهم.

ونحن هنا لا نبغي لوم أو محاسبة المؤرخين والبلدانيين على السواء على عدم إطلاقهم اسماً موحداً أو عرقياً - إثنياً على هذه البلاد، لظننا - وكما أشرنا - أن هذه المسألة لم تكن تقبل التفكير فيه، مقابل مسألة أخرى قد تبرر عدم بلورة مثل هذه التسمية، وهي مسألة العمومية والتجزئة التي عرف بها هذه المجموعة البشرية.

فالكُرد - كاسم وكمصطلح - له صفات فيها من الشمولية الشيء الكثير، تبعده - أحياناً - عن أن يكون اسماً يطلق على شعب ما أو على مجموعة بشرية كغيرها من المجموعات، حتى عندما تنحصر المعاني الشمولية للتسمية في استخدام الإثني لها، فهم (أنواع وأجناس)⁽²⁾ و(خلائق وأمم) و(طوائف متنوعة)⁽³⁾، ولكل نوع منهم لغتهم بالكُردية⁽⁴⁾.

لا شك أن هذه الأحكام مردها الحضور القوي جداً للنظام القبلي وظاهرة القنية والنجعة الخاصة بالقبائل الرحالة، كما سنبين لاحقاً، وما أعطته للكُرد من صفة التجزؤ والتعددية، وإن كانوا يمثلون جنساً خاصاً فهم (جنس خاص من نوع

(1) لنا عودة إلى هذه المسألة في دراستنا لطبيعة الكُرد.

(2) المسعودي: مروج الذهب، ج 1، ص 435.

(3) العمري: التعريف، ص 58، 149.

(4) المسعودي: م. س، ج 1، ص ص 435 - 436.

عام⁽¹⁾، فليس هنالك تمركز للكرد، بل انتشار سواء كان ذلك الانتشار جغرافياً أو بشرياً.

ولعل ذلك هو ما دفع المؤرخين على أن لا يطلقوا تسمية جغرافية قادرة على احتواء هذه المجاميع، وكان المؤرخون يتفقون جميعهم مع ابن خلدون وهو يدرس الأمم المختلفة ومنهم الكرد، فيسميهم الأمم المتوحشة، ويقول أن هؤلاء: (ليس لهم وطن يرتافون) (يعيشون) منه ولا بلد يجنحون إليه، فنسبة الأقطار والمواطن إليهم على السواء⁽²⁾.

ولكن ماذا بعد أن ظهرت تسمية (كردستان) واستعملت، لا سيما في المجال الفارسي؟ ولماذا لم يحاول المؤرخون الذين يكتبون بالعربية استعارتها منهم؟ يبدو لنا أن ذلك يرتبط بانغلاق المعرفة التاريخية العربية على نفسها بعد مرحلة التأسيس الأولي، وعدم قدرتها التخلص من الإرث السابق. إذ لم تجر محاولة جادة لإعادة تأسيس وبلورة التسميات، بشكل واسع، في ضوء ما استجد من الأوضاع السياسية و الإدارية.

وكل ما فعله المؤرخون المتأخرون هو إعادة ما قاله الأولون والقبول به، وطغيان طابع الاجترار والتقليد على كتاباتهم، هذا ما أحس به ابن خلدون حين قال عن المتأخرين: إنهم (يكررون على موضوعاتهم الأخبار المتداولة بأعيانها، اتباعاً لمن عنى من المتقدمين بشأنها)⁽³⁾.

ويؤكد على ما ذهبنا إليه تلك القطيعة - إذا جاز التعبير - التي حصلت بين المعرفة التاريخية المكتوبة بالعربية مع نظيرتها في المجال الفارسي، وخاصة بعد سقوط بغداد على يد المغول (656 هـ/1258م)، فأصبح هناك مدرستان أساسيتان مختلفتان لتدوين التاريخ، إحداهما عربية تابع المسيرة في إطار الثقافة العربية الإسلامية التقليدية، وكانت تتمحور في القاهرة - دمشق، وتابعة للنظام السياسي المملوكي، والثانية فارسية اللغة؛ حيث توطدت هذه اللغة منذ العهد السلجوقي،

(1) العمري: مسالك الأبصار، مخطوط، ج 3، ص 123.

(2) المقدمة، ص 115.

(3) م.ن، ص 3.

فلما جاء المغول تبَنُّوها على نطاق واسع⁽¹⁾، فشهدت المعارف الفارسية - وخاصة التاريخ - نهضة ظاهرة⁽²⁾، وهي التي سمحت لنفسها استخدام تسمية كردستان وعلى نطاق واسع بعكس المعرفة التاريخية المكتوبة بالعربية.

وعودة إلى عملية التسمية والتعريف نقول: إنه من المحاولات التي تجلب الأنظار، في هذا المجال، هي تعريب أسماء الكثير من المدن والأقاليم الكُردية أو إجراء بعض التحويلات الضرورية عليها لكي تتناسب النطق العربي لها. وهذه العملية تدخل ضمن محاولة عامة وشمولية تتعدى أسماء البلاد الكُردية، وهو ما يعرفه اللغويون بالمعرب من الأسماء والألفاظ، ويعني ذلك ما استعمله العرب من الألفاظ والتي هي بغير لسانها، ولفظت به بألسنتها فعرّبته⁽³⁾.

ولهم في ذلك مذاهب، حيث يقومون بإجراء بعض التغييرات على الكلمة؛ يبدلون بعض الحروف التي ليست من حروفها أو يزيدون بعض الحروف على الأصل الأعجمي⁽⁴⁾ أو حتى أنهم يهملون الاسم (الأعجمي) ويضعون مكانه اسماً عربياً.

يمكن ملاحظة كل ذلك فيما يتعلق بما نحن بصدده، فهناك محاولات ترمي إلى ترجمة الاسم الكُردِي، على سبيل المثال، إن إقليم الجبال هي ترجمة لـ (كويستان)⁽⁵⁾ الكُردية، و مدينة رأس العين⁽⁶⁾ هي الأخرى اسمها كردية، جاءت من (سركانى)⁽¹⁾.

(1) عن بعض ملامح هذه القطيعة، ينظر: مصطفى: الملامح والمميزات العامة للتاريخ في العصر المملوكي المغولي، التركماني، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، جامعة الكويت، مج (1)، ع (1)، لسنة (1981)، ص 30 - 53.

(2) عن تطور علم التاريخ الفارسي في العصور المتأخرة، راجع جب: علم التاريخ، ص 103 - 109. Lewis and Holt: - op.cit, p 126-151.

أشبولر و ديگران: تاريخنگارى در ايران: ترجمه وتأليف: يعقوب آزند، (تهران: 1380 هـ ش)، ص ص 95 - 153.

(3) الجواليقي: المغرب، ص 53. كذلك السيوطي: المظهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه: محمد أحمد جاد المولى وآخرون، (القاهرة: د. ت)، ج 1، ص 268.

(4) الجواليقي: م. ن، ص 54. آدي شير: معجم الألفاظ الفارسية المعربة، (بيروت: 1980)، ص 3.

(5) جهمال رشيد محمد: لئكئولئنيوميكي زمانوانى دهربارهى مئژوى وئاتى كوردومارى، (بغداد: 1988)، ل 64.

(6) رأس العين: كانت من المدن الكبيرة في إقليم الجزيرة. تقع بين حران ونصيبين، وهي معروفة بعيونها الكثيرة. وهي اليوم قضاء في محافظة الحسكة في كردستان سورية؛ ياقوت الحموي:

وفي بعض الأحيان قاموا بإجراء بعض التفسيرات على الاسم الموجود ليتناسب والنطق العربي لها. فمثلاً اسم إقليم آذربيجان⁽²⁾ هو لفظ أعجمي معرب من (أزريادگان) أو (أتروپاتين)⁽³⁾. و(قرمسين)⁽⁴⁾ تعريب (كرمان شاهان)⁽⁵⁾ و(گنجه)⁽⁶⁾ أصبحت (جنزة)⁽⁷⁾.

وليس هذا فحسب، بل إن بعضاً من الأسماء أبدلت وتم تعريبها كلياً، مثل اسم إقليم الجزيرة⁽⁸⁾. وقد برروا ذلك بالقول أنها سميت الجزيرة، لأنها تشمل الأراضي

معجم البلدان، ج 3، ص 14، 13. آزاد ديركي: مدن كردية، (بيروت: 1998)، ص 175 وما بعدها.

(1) ديركي: م. ن، ص 176.

(2) آذربيجان: من الأقاليم الواسعة، يحدها شرقاً الديلم والجبل، وفي الغرب أرمينية وشمالى إقليم الجزيرة، ومن الشمال إقليم آران ومن الجنوب الجبال. وهي تطابق اليوم آذربيجان إيران. ومن مشهور مدائنها تبريز، مراغة، خوي، سلماس، أردبيل وغيرها؛ ينظر: ياقوت: م. ن، ج 1، ص 128. كذلك النقشبندی: آذربيجان. دراسة سياسية حضارية، أطروحة دكتوراه، جامعة بغداد، (بغداد: 1984)، ص 37.

(3) الجوالقي: المغرب: ص 83. الخوارزمي: مفاتيح العلوم، ص 71، 70. وللتفاصيل راجع: النقشبندی: م. ن، ص ص 34، 37.

(4) قرمسين (كرمشان): من مدن الجبل، تبعد (ثلاثين فرسخاً/حوالي 180 كم) من همدان، حيث تقع بينها وبين حلوان. وهي الآن قسبة محافظة كرمشان في كردستان إيران: البكري: معجم ما استعجم، تحقيق: مصطفى السقا، (القاهرة: 1368 هـ/1949م)، ج 4، ص 1067. عبدولأ غفور: فرهنگى جوجرافياى كوردستان، (سليمانى، 2002)، ل 90.

(5) السمعاني: الأنساب، ج 4، ص 479. أبو الفداء: تقويم البلدان، ص 413. النقشبندی: الكُرد في الدينور وشهرزور، ص ص 22، 23.

(6) گنجه: كانت من المدن الكبيرة في إقليم آران، وأصبحت مركزاً للإمارة الشدادية الكُردية في سنة (360 هـ/970 م). وهي الآن من مدن القوقاز، تقع جنوب مدينة يريفان وتبعد عنها بحوالي 35 كم؛ ياقوت: معجم البلدان، ج 2، ص 171. بارتولد: مادة جنزة، دائرة المعارف الإسلامية، ت: أحمد الشتاوي وآخرون، (القاهرة: 1930)، ج 7، ص 123. إسماعيل شكر رسول: الإمارة الشدادية الكُردية في بلاد تاران، (أربيل، 2001)، ص 40.

(7) ينظر: و. بارتولد: تذكره جغرافيايي تاريخي إيران، ترجمة: حمزة سردادور، (تهران: 1372 هـ. ش)، ص 221 رسول: م. ن، ص 39، 40.

(8) الجزيرة من الأقاليم الواسعة، كانت تقسم إلى ديار ربيعة، ديار مضر وديار بكر. ومن مدنها المشهورة حران، والرها، ونصيبين، وسنجار، ورأس العين، وماردين، وميفارقين، والموصل،

الواقعة بين نهري دجلة والفرات⁽¹⁾، وتتسحب هذه المحاولة أيضاً على الأقسام التي تكون منها الإقليم، وهي ديار بكر وديار ربيعة وديار مضر⁽²⁾، وذلك بحسب استيطان القبائل العربية في هذا الإقليم وأدى بالتالي إلى تكوين هذه الديارات الثلاث⁽³⁾.

كذلك كانت جزيرة ابن عمر⁽⁴⁾ تعرف بجزيرة الأكراد قبل أن يختطها واليها الحسن بن عمر التغلبي في أيام الخليفة العباسي المأمون (198-218هـ/813-832م) في النصف الأول من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي⁽⁵⁾. ومدينة كنگور⁽⁶⁾ هي

-
- وآمد. حدود هذا الإقليم من الشمال أرمينية وبلاد الروم، ومن الغرب بلاد الشام، ومن الجنوب السودان؛ ومن الشرق آذربيجان. ابن شداد: الأعلام الخطيرة بذكر أمراء الشام والجزيرة (قسم الجزيرة)، حققه: يحيى عبارة (دمشق: 1978)، ج 3، ق 1، ص 4. 5 محمد جاسم حمادي: الجزيرة الفراتية والموصل: (بغداد: 1977)، ص 45.
- (1) ابن قتيبة: عيون الأخبار، (القاهرة: 1973)، ج 1، ص 214. ابن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، (بيروت: 1997)، ج 8، ص 279.
- (2) يحدد ياقوت الحموي هذه المناطق الثلاثة قائلاً: أن ديار بكر شملت المناطق الغربية من دجلة إلى الجبل المطل على مدينة نصيبين. ومن مدنه حصن كيفا وآمد وميافارقين. أما ديار ربيعة، فتشمل المناطق الغربية من ديار بكر من الموصل إلى رأس العين وكانت الموصل قاعدتها ومن مدنها نصيبين ورأس العين وديار مصر. وديار مصر تشمل على المناطق السهلية من شرقي الفرات نحو حران والرقعة وغيرها من المدن معجم البلدان، ج 2، ص 494.
- (3) ينظر في ذلك: البلاذري: فتوح البلدان، ص 323. الأزدي: تاريخ الموصل، تحقيق: علي حبيبة، (القاهرة: 1967 م)، ص 313 - 315 - 332 - 333. قدامة بن جعفر: الخراج وصناعة الكتابة، ص 315. وللتفاصيل راجع: حمادي: م. س. ص 160. 172.
- (4) جزيرة ابن عمر: مدينة صغيرة تقع على نهر دجلة من جانبها الغربي في شمال مدينة الموصل بينهما ثلاثون فرسخاً (أي: حوالي 180 كم). سميت بالجزيرة، لأنها نهر دجلة تحيط بها كالهلال. وتعرف اليوم بـ (جزره) أو (جزيرة بوتان) وهي قضاء في محافظة شربانج في كردستان تركيا. ابن حوقل: صورة الأرض، ص 204. ياقوت: المشترك وضعاً والمفترق صقلاً، (كوتنكن: 1846)، ص 142. عبدولاً غفور: س. س. پ، ل 37.
- (5) ابن شداد: م. س. ج 3، ص 1، ص 213. وللتفاصيل عن هذه التسمية راجع: سلام حسن طه: جزيرة ابن عمر في القرنين السادس والسابع الهجريين، رسالة ماجستير، جامعة صلاح الدين، (اربيل: 1989)، ص 22 - 30.
- (6) كنگور: بلدة تقع بين قرمسين (كرمشان) وهمدان؛ وهي الآن قضاء في محافظة كرمشان، وتبعد عنها حوالي 94 كم. ياقوت: معجم البلدان، ج 4، ص 363.

الأخرى من المدن التي عرب اسمها، وسميت قصر اللصوص، ذلك لأن المسلمين عندما وصلوا إليها في فتوحاتهم، سرقت دوابهم فيها، فسمي بهذا الاسم⁽¹⁾.

هذا غيظ من فيض الأسماء التي تم تعريبها أو تسميتها من جديد. ونحن لا نعرف بالضبط متى بدأت عملية التعريب هذه، وإن كنا لا نستبعد أن تكون قد رافقت الفتوحات كما رأينا مع مدينة كنگور. ولكننا نرى أن ملامح هذه العملية بدأت تظهر وتترسخ أكثر في مرحلة بناء وتقوية الدولة العربية الإسلامية، ومع تعريب الدواوين منذ عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (65-86هـ/684-705م). والذي اقتصر، أول الأمر، على تعريب ديوان الخراج⁽²⁾ الخاص بأنواع الأراضي ومقدار جبايتها، ثم تعريب العملة. وأهمية هذه العملية تتعدى الجانب الإداري وحدها، إذ إن التعريب كان تطويعاً للغة العربية وإغناء لها، بحيث أصبحت العربية لغة للإدارة والثقافة إضافة إلى أنها لغة الدين والسياسة⁽³⁾. وهكذا اسندت إلى العربية سلطة التسمية، فبدأت تنحو نحو الكونية - كما ذكرنا سابقاً - فاستخدمت هذه اللغة للتعبير عن علاقة المستخدم لها بالعالم من حوله، بل طورت من أجل تغيير صورة العالم ذاته⁽⁴⁾.

وجاءت عملية التبديل بالمعنى الذي تعاملنا معها، لتعبّر عن هذه الرؤية التغيرية، والتي - في ظني - تنحصر مهمتها في جعل المجهول الأعجمي معلوماً عربياً ليتساقق والوضع الناشئ عن سيطرة واستحواذ الدولة الجديدة على البلاد والمدن (الأعجمية) المتعددة⁽⁵⁾. فعملية التعريب - التوحيد هذه، كان وراءها عملية

(1) الطبري: تاريخ، ج 4، ص 147. ياقوت: المشترك، ص 351.

(2) ينظر الجهشيارى: الوزراء والكتاب، باعتناء: مصطفى السقا وآخرون، (القاهرة: 1938)، ص ص 38. 40 البلاذري: م. س. ص 294.

(3) الدوري: النظم الإسلامية: (بغداد: 1988)، ص 149، الجابري: تكوين العقل العربي، ط 7، (بيروت: 1998)، ص 68.

(4) قارن مع: مطاع صفدي: إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، ط 2، (بغداد: 1986)، ص 192.

(5) ولعل أوضح مثل لذلك هو ما حصل لمدن إسبانيا إثر الفتح الإسلامي، حيث عربوا أسماءها لتتسجم واللسان العربي، على سبيل المثال: غرناطة: كرانادا (Granada)، طليطلة: توليدو (Toledo)، مجريط: مدريد (Madrid)، قرطبة: كوردوبا (Cordoba).

البناء الذي كان يتطلب نوعاً من التوحيد النظري للأسماء في محاولة لفرض مبادئ عامة للرؤية⁽¹⁾. وبالتالي تدخل عملية التعريف، بهذا الشكل، ضمن وظيفة الدولة (السلطة) التنظيمية.

أما المعرفة التاريخية، حبسها اللغة العربية ومن جملة علومها⁽²⁾، فلا تخرج عملها عن هذا الإطار الذي ترسمه الدولة. فليس هنالك قطيعة بين معطيات السلطة، في التسمية والتعريف، وعلم التاريخ كمعرفة تهتم أكثر ما تهتم، بالتجسيد التلقائي لعمل الدولة في إطار التجسيد الأكبر الذي يقوم به التاريخ وهو تجسيد الدولة نفسها⁽³⁾.

من هذا المنطلق نرى أن في الكتابات التاريخية الإسلامية قد انسحبت التسميات القديمة للمدن والأقاليم الكرديّة والمستخدمّة في اللغات الأخرى كالكرديّة والفارسية والسريانية والأرمنية وغيرها إلى حدّ بعيد ليصبح مسميات خصوصية أمام عمومية استخدام التسميات الجديدة في الثقافة العربية - الإسلامية المهيمنة، ويصل الأمر بالمؤرخين إلى استعمال التسميات المعربة حتى عندما يدوّنون أخبار هذه المدن والأقاليم لفترة ما قبل مجيء الإسلام⁽⁴⁾. بمعنى أنه يتم تثبيت هذه التسميات الجديدة في الجهاز اللغوي الذي تبلوره المعرفة التاريخية لنفسها.

لم تقف هذه المعرفة عند هذا الحدّ في عملية التسمية والتعريف، بل حاولت أيضاً إيجاد عمق تاريخي لأصل تسميات الكثير من المدن والأقاليم. فكما رأينا في دراستنا للأصول البعيدة لتسمية الكرّد، نجد هنا أيضاً محاولات تهدف إلى ربط أسماء بعض من المدن والبلدان بأصول شمولية للبشرية خاصة إلحاقها بالنبي نوح وأبنائه. فمدينة سنجان⁽⁵⁾ سميت بهذا الاسم، لأن سفينة نوح نطحت جبلها فقال نوح:

(1) قارن مع بورديو: أسباب عملية، ص 133.

(2) الخوارزمي: مفاتيح العلوم، ص 4، 5.

(3) راجع تمهيد هذه الدراسات، ص 25-27.

(4) ينظر ابن قتيبة: المعارف، ص 191، 386. اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، مج 1، ص 166-

168، 176 - 177. أبو حنيفة الدينوري: م. س، ص 43. الطبري: تاريخ، ج 2، ص 41.

(5) سنجان: كانت من مدن ديار ربيعة في جنوب نصيبين. واشتهر بجبلها التي اعتبر من أخصب الجبال، وكانت تابعة لمدينة الموصل، وهي الآن كذلك، وتبعد عنها حوالي 133 كم. والكرّد

(هذا سن جبل جارِ علينا)⁽¹⁾ ونهاوند⁽²⁾ هي من بناء نوح نفسه، واسمها الحقيقي، بحسب هذه الروايات - هو (نوح أوند) فخفف وقيل: نهاوند⁽³⁾ وتتسب تسمية مدن أخرى مثل الرها⁽⁴⁾ وهمدان إلى أبناء نوح أيضاً⁽⁵⁾ وهناك من المدن ما يتصل اسمها بالنبي إبراهيم (عليه السلام) كمدينة حران⁽⁶⁾ المسماة بهاران بن أزر أخي إبراهيم⁽⁷⁾، ويقال: إن مدينتي آمد⁽⁸⁾ وسنجان بناهما أخوان يحملان نفس هذين الاسمين.

-
- يسمونها (سنگال) أو (ژنگار). ابن شداد: الأعلام الخطيرة، ج 3، ص 1، ص 160. ابن سعيد المغربي: كتاب الجغرافيا. تحقيق: إسماعيل العربي، (بيروت: 1970)، ص 157. موسى مصطفى إبراهيم: سنجان (521 هـ. 660 هـ/ 1125. 1261 م) دراسة في تاريخها السياسي والحضاري، رسالة ماجستير، جامعة صلاح الدين (أربيل: 1989)، ص 15.
- (1) الهروي: الإشارات إلى معرفة الزيارات، تحقيق: جانين سورديل، (دمشق: 1953)، ص 66. ياقوت: معجم البلدان، ج 3، ص 262. وللتفاصيل عن أصل تسمية سنجان راجع: مصطفى إبراهيم: م. ن، ص ص 16. 19.
- (2) نهاوند: من المدن العظيمة في إقليم الجبال، تقع جنوب همدان وتبعد عنها حوالي (14 فرسخاً/حوالي 84 كم). وهي من المدن العامرة إلى الآن وإن ضعفت شأنها. اليعقوبي: البلدان، ص 39. ياقوت: م. ن، ج 5، ص 313 النقشبندي: الكرد، ص 17 .
- (3) ابن الفقيه: مختصر كتاب البلدان، (لندن: 1302 هـ/ 1885 م)، ص 258. السمعاني: م. س، ج 5، ص 541. القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد، (بيروت: 1960)، ص 417.
- (4) الرها: تقع في الشمال الشرقي لنهر الفرات قرب حران، وتعد من المدن القديمة عرفت عند اليونان باسم (أوديسا). وهي مشهورة بكنائسها وأديرتها الكثيرة، تطلق عليها اليوم اسم أورفة. وهي إحدى المدن الكردية الواقعة في كردستان تركيا. أبو الفداء: تقويم البلدان، ص 377. عبد الرقيب يوسف: الدولة الدوستكية في كردستان الوسطى، (أربيل: 2001)، ج 2، ص 164.
- (5) ياقوت: معجم البلدان، ج 2، ص 106، ج 5، ص 410.
- (6) حران: كانت من المدن المعروفة في إقليم الجزيرة وقصبة ديار مضر، بينها وبين الرها يوم، على طريق الموصل والشام في الجانب الشرقي لنهر الفرات، وهي مركز للطائفة التي عرفت بالصابئة، وكانت مركزاً ثقافياً قبل، وبعد مجيء الإسلام، وهي اليوم قضاء تابع لمحافظة رها (روحا) الكردية في تركيا ياقوت: معجم، ج 2، ص 235. عبدولاً غفور: فرهنكي جوغرافياى كوردستان، ل 43.
- (7) الجواليقي: المغرب: ص 171. ويذكر سبط ابن الجوزي: (يقال: إنما بناها هاران خال يعقوب وأبدلت العرب الهاء هاء)؛ م. س، السفر الأول، ص 70.
- (8) آمد: كانت من أعظم مدن ديار بكر، على غرب نهر دجلة، التي تحيط بها كالهلال، وهي مدينة موهلة في القدم مشهورة بسورها القديم. واليوم يطلق عليها باسم ديار بكر، وهو

ويتصل نسبهما إلى النبي إبراهيم أيضاً⁽¹⁾. كما أن هناك مدناً لأسمائها أصولٌ عربية موغلة في القدم؛ فمدينة حلوان⁽²⁾ اكتسبت اسمها من حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة حيث أقطعها إياه بعض ملوك العجم⁽³⁾، وهذا الشخص ينتمي بحسب روايات النسابة إلى الفرع القحطاني من العرب⁽⁴⁾، كذلك تنسب أسد آباد⁽⁵⁾ إلى أسد بن ذي السروى الحميري أحد التباينة⁽⁶⁾ الذي قام بتعمير المدينة أثناء اجتيازه المنطقة فسميت باسمه⁽⁷⁾.

وهناك رواية تقول: إن اسم مدينة حران إنما جاءت من إحدى القبائل الحميرية المعروفة بحران بن عوف⁽⁸⁾. وهذه الروايات تتفق مع جملة القصص الخرافية السائدة حول الملوك الحميريين من القحطانيين، وفتوحاتهم الوهمية

اسم محدث لها شاع في القرون الأخيرة. ياقوت: م. ن، ج 1، ص 56. يوسف: الدولة الدوستكية في كردستان الوسطى، (بغداد: 1972)، ج 1، ص ص 72. 76.

- (1) السمعاني: الأنساب، ج 3، ص 314 الهروي: م. س، ص 66.
- (2) حلوان: كانت تقع في آخر السواد، مما يلي الجبال بين مدينتي بغداد وهمدان. فكانت ضمن أعمال العراق، ثم أضيفت إلى أعمال الجبال. وقد خربت هذه المدينة بعد سنة (795 هـ/ 1393 م) نتيجة لغزوات تيمورلنك، وعرفت المنطقة بعد ذلك باسم (درتنگ) قدامة بن جعفر: م. س، ص 173، ياقوت: معجم البلدان، ج 2، ص 290. محمد جميل روثبياني: معآرؤوى حسنوهيهي و عيبيارى، (بغداد: 1996)، ل 257. 258.
- (3) الجواليقي: المغرب، ص 170. الزمخشري: الجبال والأمكنة والبقاع، تحقيق: إبراهيم السامرائي، (بغداد: 1968)، ص 76. ابن الجوزي: المنتظم، ج 1، ص 28. سبط ابن الجوزي: م. س، السفر الأول، ص 68.
- (4) الهمداني: الإكليل، ج 1، ص ص 256. 257.
- (5) أسد آباد: بلدة تبعد عن مدينة همدان بنحو ثمانية فراسخ، حوالي 48 كم. وهي على بعد سبعة فراسخ / حوالي 42 كم من كنگور (قصر اللصوص). وأسد آباد مدينة شاخصه إلى الآن في غرب همدان. ابن حوقل: صورة الأرض، ص 306 شترك: مادة أسد آباد، دائرة المعارف الإسلامية، ج 2، ص 103.
- (6) التباينة: من تبع وهو لقب ملوك الحميريين، قيل: إن أول ملك لهم سمي بذلك؛ لأن أهل اليمن تبعوه. الخوارزمي: م. س، ص 67.
- (7) مسعر بن مهلهل: الرسالة الثانية، اعتنى بنشرها: و. مينورسكي، (القاهرة: 1955)، ص 16. ياقوت: معجم البلدان، ج 1، ص 176.
- (8) السمعاني: الأنساب، ج 2، ص 195.

الهائلة التي وصلوا بها إلى حدود الصين⁽¹⁾. فهذه القصص، بحسب ما يراه أحد الباحثين، هي في الأصل من حاصل ذلك النزاع السياسي الذي كان بين الفرع القحطاني من العرب والكتلة المعادية لها والمتمثلة بالعدنانيين⁽²⁾.

إن أغلب هذه الروايات قد وجدت في مرحلة مبكرة من مراحل التدوين التاريخي ومن ثم تداوله اللاحقون، إذ إن أكثر هذه الروايات استندت إلى المؤرخ والنسابة هشام بن محمد بن الكلبى⁽³⁾. (ت 304 هـ / 829 م) في كتاب له يذكره ياقوت الحموي (ت 626 هـ / 1229 م) هو (أنساب البلاد)⁽⁴⁾.

والمهم في الأمر أن هذه المحاولات، وبرأينا، كانت تبتغي طمس ذاكرة المكان، وإنشاء ذاكرة بديلة له تتناسب ومحددات المعرفة التاريخية السائدة وتجلياتها في المخيال الجمعي المكون لمتلقي هذه المعرفة التاريخية. وهو هنا ذلك الذي ينتمي إلى (الأمة - الدولة) الذي يحدد بدورها المعرفة بكل أبعادها. ولذلك لا نستغرب إذا انعكس ذلك في مخيال سكان هذه المدن الكرديّة أيضاً⁽⁵⁾.

خلاصة القول: إن التفسيرات الموجودة لأصول الأسماء تكتسب مشروعيتها في شرعية المعرفة التاريخية ككل.

(1) انظر النقد الموجه إلى مثل هذه الروايات حول الحميريين عند ابن خلدون: المقدمة، ص ص 9-10. كذلك: جواد علي: المفصل من تاريخ العرب قبل الإسلام، (بيروت: 1969)، ج2، ص 514 - 515.

(2) علي: م. ن، ج 2، ص 515.

(3) وهو هشام بن محمد بن السائب بن بشير الكلبى المتوفى سنة (204 هـ / 829 م) أو (206 هـ/ 831 م)، ويعتبر من أعلم الناس بعلم الأنساب وأخبار العرب في عصره. أخذ العلم من أبيه محمد بن السائب الكلبى وغيره. وهو من الحفاظ المشهورين، له من الكتب المصنفة الكثير وإن فقد أكثرها. ولعل أشهر مؤلفاته جمهرة النسب الذي عدّ من محاسن الكتب في هذا الفن الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، (بيروت: د. ت)، ج 14 ص 45. ابن النديم: الفهرست، ص 108 ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج 6، ص 82. 83.

(4) معجم البلدان، ج 3، ص 106.

(5) على سبيل المثال، يقول ياقوت الحموي، بعد الرواية التي يسردها عن سفينة نوح ونطحه للجبل الذي سمي بإسمه سنجان: (إن أهل هذه المدينة يعرفون هذا صغيرهم وكبيرهم، ويتداولونه): م. ن، ج 3، ص 262.

أصل الكُرد بين التاريخ والأسطورة

1- حول المعرفة النَّسَبِيَّة

وجدنا، من خلال معابنتنا لتسمية الكُرد في السياق العربي الإسلامي، أن لأصل الكُرد بعداً تاريخياً عميقاً مرتبطاً بالأصول الشمولية للبشرية جمعاء. ولكن المعرفة التاريخية الإسلامية لا تكتفي بهذا القدر حول هذا الأصل، فمسألة الأصل والنسب يحتل حيزاً واسعاً في هذه المعرفة. والمعروف أن العرب، الذين هم مادة الإسلام الأولى، أبدوا ومنذ حقبة ما قبل الإسلام، اهتماماً لا بأس به بالأنساب التي عدها المؤرخون القدماء من معارفهم الرئيسية في تلك الحقبة⁽¹⁾، فكان شكلاً من أشكال التعبير التاريخي. وهي تدل على وجود الحس التاريخي عند العرب آنذاك، وإن بقي هذا في المرحلة الشفوية دون الكتابة والتدوين⁽²⁾.

والنسب يعني: سلسلة الآباء التي تتحدر منها جماعة معينة، ترى شرعية وجودها من هذه السلسلة والعمق التاريخي لها. وهو بالنسبة للعرب (سبب إلى التعارف وسلّم إلى التواصل)⁽³⁾ والعلم به هو حاجة معرفية للبعد السياسي في التنظيم الاجتماعي القبلي، السائد في الجزيرة العربية. وهو يعبر عن العلاقات الاجتماعية - السياسية بين مختلف القبائل فيها. فالقبيلة كوحدة اجتماعية وسياسية خاصة، بحاجة إلى هذا النسب كرأس مال رمزي⁽⁴⁾، يمكن استخدامه

(1) المقدسي: م. س، ج 2، ص 4. الشهرستاني: كتاب الملل والنحل، تحقيق: محمد بن فتح الله بدران، ط 3، (قم: 1364 هـ. ش)، ق 1، ص 248 أبو الفداء: م. س، ج 1، ص 98. 99.

(2) ينظر في ذلك روزنتال: م. س، ص 33.

Khalidi: - op. Cit, P.34-35.

(3) ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج 4، ص 49.

(4) مصطلح الرأسمال الرمزي La Capital Symbolique مستعار من عالم الاجتماع الفرنسي المعاصر بيير بورديو Pierre Boudieu، والذي يرى أن الرأسمال الرمزي هو نوع من الملكية مدركة من قبل فاعلين اجتماعيين في مجتمع ما تسمح لهم مقولات إدراكهم بمعرفتها والإقرار بها، ومنحها قيمة (كالنسب والشرف وما إلى ذلك). والرأسمال الرمزي لمجموعة ما يخوله فضل الامتياز على الآخرين. وهو طريقة للدلالة على السيادة العليا كُبعد من أبعاد كل سلطة واسم آخر للمشروعية: بورديو: م. س، ص 136. وله أيضاً: الرمز والسلطة، ت: عبد السلام بنعبد العالي، (الدار البيضاء: 1990)، ص 78.

لتقوية عصبية القبيلة⁽¹⁾، وللتباهي والتفاخر والتأكيد على الخصوصية. وهو يوفر، للمنضوين تحت اسم القبيلة، الحماية وطمأنينة النفس. بمعنى أن هذا النسب هو روح الجماعة القبلية المغلقة على نفسها. فيكون العلم بالأنساب؛ معرفة تاريخية - في أبسط تجلياتها - يعبر عن هذه الروح والإنغلاق.

أما بعد ظهور الإسلام، فعلى الرغم من تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم للنسابة⁽²⁾ أي الذين يهتمون بتصنيف الأنساب وحفظها، وقوله أن (الأنساب علم لا ينفع وجهل لا يضر)⁽³⁾، إلا أن العناية بالأنساب قد تجدد بعده، وازداد الإهتمام به وبتدوينه والتصنيف فيه، لأن الإسلام لم يلغ التنظيم الاجتماعي - القبلي للعرب، وإن أخضع القبيلة إلى سلطة أعلى منه وأدمجها في (الأمة) الجديدة.

وقد أكد النسب (حراكيته/ديناميكيته) بعد وفاة الرسول مباشرة. فالتأكيد على قريشية من يخلفه⁽⁴⁾، وتوزيع العطاء وتدوين الدواوين على أساس النسب والقربا منه⁽⁵⁾ أعطى للأنساب والعلم به حوافز جديدة للظهور والازدهار.

ومما شجع على ذلك أكثر وصول الأمويين (41-132 هـ/661-750م) إلى السلطة، والذين استندوا في حكمهم إلى العصبية القبلية، وعمقوا من الصراعات القبلية. مما أدى إلى عناية زائدة بتدوين الأنساب⁽⁶⁾. وقد حفز على ذلك أيضاً، ظهور استقرابية جديدة في الإسلام حاولت تثبيت مكانتها وشرعية حكمها

(1) قارن مع ابن خلدون: المقدمة، ص 102.

(2) البلاذري: جمل من أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، (بيروت: 996)، ج 1، ص 17. المبرد: نسب عدنان وقحطان، تحقيق: عبد العزيز الميمني الراجكوتي، (الدوحة:

1984م)، ص 9، 1.

(3) السمعاني: م. س، ص 42.

(4) الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، (بغداد: 1989)، ص 17، 18. أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، تصحيح وتعليق: محمد حامد الفقي، (القاهرة: 1938)، ص 20. ابن خلدون: المقدمة، ص 1020.

(5) البلاذري: الفتوح، ق 3، ص 55 وما يليها. الطبري: م. س، ج 4، ص 209 - 210.

(6) عن دور الأمويين في إذكاء العصبية القبلية، راجع: الهمداني: الأكليل، ج 1، ص 156 - 160. وعن تأثير ذلك في تدوين الأنساب، ينظر جب: علم التاريخ، ص 50، أبو ضيف: م. س، ص 58.

بالاعتماد على هذا الرأسمال الرمزي والحث على دراسته. فأصبحت الأنساب من علوم الملوك⁽¹⁾، والذي لا يجب على من له مكانة في السلطة أن يجهلها⁽²⁾. هذا وقد عمل الفقهاء من جانبهم على إعطاء النسب طابعاً شرعياً وجعلوا العلم ببعض ملامحه ضرورياً، بل وحاجة شرعية⁽³⁾.

من هنا نرى بأن الأنساب قد أصبحت حقلاً من حقول المعرفة التاريخية، له خصوصيته ومنهجه الذي يوافق الحاجات الآنية والإطار الإسلامي للمعارف. فقد ألبست الأنساب روح الإسلام وأصبحت هنالك نظرة جديدة ورؤى، إلى حد ما، مختلفة في دراسة الأنساب. بل ويمكن القول أن هنالك في بعض الأحيان تغييرات جذرية في البنية الانتسابية عند العرب لعل أبرزها ترتيب الأنساب وفقاً لمركزية الرسول؛ وبعده بنو هاشم، ومن ثم قريش - الذي أصبح نقطة انطلاق النسابة في تدوينهم للأنساب⁽⁴⁾.

من جانب آخر، لم يعد العلم بالأنساب يقتصر على أنساب العرب وحدهم. بل جرى تعميم لهذا النوع من المعرفة التاريخية، لتشمل شعوباً وأمماً أخرى تدخل مع العرب ضمن دار الإسلام. فكان على الأنساب أن تلبي الحاجيات الرمزية للصراعات التي تحدثت بني القطاعات الاجتماعية المختلفة والفئات المتباينة داخل هذا الإطار. وبالتالي بات علم الأنساب أكثر شمولية، يستوعب نسب مختلف الشعوب والأمم ومنهم الكُرد.

كان لأصل الكُرد ونسبهم قسطاً واضحاً من العناية من لدن المعرفة التاريخية الإسلامية منذ نشأتها الأولى، حيث كان هذا الأصل من المواضيع المتداولة، والتي تنازعت حولها الآراء وتفرقت⁽⁵⁾. وقد أولى المؤرخون والنسابة الأوائل اهتماماً

(1) ابن عبد ربه: م. س، ج 2، ص 77.

(2) قارن ابن قتيبة: م. س، ص 3. غرس النعمة: الهفوات النادرة، تحقيق صالح الأشر، (دمشق: 1967)، ص 372. 373 ولرأي مشابه ينظر. Khalidi: - op. Cit, P.56.

(3) ابن حزم: م. س، ص 2. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج 2، ص 4، 5.

(4) ابن سعد: الطبقات الكبرى، حققه: إحسان عباس، (بيروت: د. ت)، ج 1، ص ص - 25، المبرد: م. س، ص 3. ابن حزم: م. ن.

(5) المسعودي: مروج الذهب، ج 1، ص 435. المقرئزي: المواعظ والاعتبار، ج 2، ص 222.

بالموضوع في إطار دراستهم العامة للأنساب، ومن هؤلاء وهب بن منبه⁽¹⁾ وأبو اليقظان النسابة⁽²⁾، كذلك هشام بن محمد الكلبي وغيرهم.

وليس هذا فحسب، بل يعزى إلى أحد المؤرخين، من ذوي المكانة البارزة في كتابة التاريخ، تأليفه لكتاب خاص حول أصل الكُرد، ونقصد به ابن قتيبة الدينوري⁽³⁾ وكتابه (أنساب الأكراد)⁽⁴⁾.

الدينوري هذا كان من المهتمين بأصل الكُرد، لذا يشكّل الأصل الذي ينحدرون منه⁽⁵⁾ جزءاً من المعارف التي - بحسب ابن قتيبة - لا يمكن الاستغناء عنها في مجالس الملوك ومحافل الأشراف⁽⁶⁾.

ومما يؤسف عليه أن كتابه المذكور هو - حسب علمنا - في عداد الكتب المفقودة، فلا يوجد أثر له أو خبر⁽⁷⁾، ولو كان موجوداً لكان ذا فائدة كبيرة لتحليل

(1) وهب بن منبه: فارسي الأصل، ولد في اليمن حوالي سنة 34 هـ/654. 655 م. وهو من أوائل الأخباريين وعرف براويته للقصص التاريخية. وكان يكثر في النقل من الكتب القديمة. من مؤلفاته: كتاب (الملوك المتوجة من حمير)، الذي كان أساساً للكتاب المعروف بـ (التيجان في ملوك حمير واليمن). توفى وهب سنة (114 هـ/732 م)؛ ابن قتيبة: م. س، ص 202. ياقوت: معجم الأدباء، ج 18، ص 259-260.

(2) أبو اليقظان النسابة: هو سحيم بن حفص أو سحيم بن قادم. كان عالماً بالأخبار والأنساب، وثقته المؤرخون فيما كان يرويهِ من الأخبار. ومن كتبه (النسب الكبير) و(نسب تميم) وغيره. توفى سنة (190 هـ/805. 806م)؛ الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج 2، ص 226. 227. ابن النديم: الفهرست، ص 144.

(3) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ولد حوالي سنة (272 هـ/828 م). سمي الدينوري لأنه تولى منصب القضاء في تلك المدينة الكُردية فنسب إليها. وهو من الكتاب الموسوعيين، أُلّف في الكثير من العلوم والمعارف السائدة في عصره. وقد برع في باب التاريخ والأخبار. توفى سنة (270 هـ/ 883 م)؛ ابن النديم: م. ن، ص 121. 122. ابن خلكان: م. س، ج 3، ص 42. 43. مصطفى: م. س، ج 1، ص 239. 241.

(4) حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط فلوكل، ج 3، ص 108. بهزاد شرفخان: حول المصادر التاريخية المؤلفة خصيصاً لتأريخ الكُرد وكردستان خلال العصور الوسطى، مجلة (شاندر)، ع 3، (أربيل: 1997)، ص 82.

(5) المعارف، ص 270.

(6) م. ن، ص 2.

(7) ينظر شرفخان: م. س، ص 82.

ودره الآراء التي وردت في زمن ابن قتيبة حول نسب الكُرد والتصورات المتشكلة عنهم. و إن كنا نعتقد بأن ما ذكره ابن قتيبة في كتابه المذكور، لم يكن ليخرج - على الأكثر - عما أورده هو وغيره من المؤرخين المعاصرين والسابقين له في هذا المجال. خاصة ما أورده المسعودي، والذي جمع في كتبه الكثير من الروايات، وإن كان مختصراً، حول أصل الكُرد ونسبهم⁽¹⁾.

ونحن لا نريد هنا الخوض في تفاصيل الروايات المختلفة. والمتضاربة - عن أصل الكُرد، حيث سبقنا في ذلك باحثون آخرون، يمكن الرجوع إلى كتاباتهم⁽²⁾. وخوفاً من تكرار ما قالوه فإننا لا ندرس هذه الروايات إلا بقدر تعلقها بما نبتغيه من تحليل ودراسة.

2- أصل الكُرد والصراع الفارسي - العربي

بشكل عام يمكن القول أن هناك ثلاث إطارات رئيسية لأصل الكُرد في المعرفة التاريخية الإسلامية؛ الإطار الأول يتمثل في الأصل الشمولي لهم، والذي يمكن تسميته بالأصل الإسرائيلي (من الإسرائيليات). حيث استند المؤرخون في صياغته على الكتاب المقدس والإسرائيليات.

ويندرج في نفس الإطار ما أورده عن النبي سليمان و«استكراد» الذين وقع عليهم الشياطين، واعتبار الكُرد من الجن. وعلى الرغم من أن هذا الإطار الإسرائيلي لأصل الكُرد لم يجد في المعرفة التاريخية الإسلامية منّ تحمس له كثيراً. إلا أن مضمون الرواية، أي: كون الكُرد من الجن، قد بقي إلى فترة متأخرة معلقاً في الذاكرة وممتداً أولاً عند البعض⁽³⁾.

(1) مروج الذهب، ج 1، ص ص 435 - 436؛ التنبيه والإشراف، ص 94.

(2) لعل من أحدث وأبرز المحاولات العلمية لدراسة الروايات الإسلامية حول أصل الكُرد ما قام به الباحث الأرمني المعني بالكُرد وتاريخهم أرشاك بولاديان في أطروحته للدكتوراه حول تأريخ الكُرد في العصر الإسلامي. ينظر: الأكراد حسب المصادر العربية، نقله على العربية: خشادورريان وعبد الكريم أبو زيد، (يريفان: د. ت)، ص ص 104 - 140. وعما أورده البلدانيون والرحالة المسلمون بهذا الخصوص ينظر: مام بكر: الكُرد وبلادهم، ص ص 214-221.

(3) راجع مثلاً العمري: مسالك الأبصار، ج 3، ص 129.

أما الإطار الثاني فهو الإطار الفارسي له، وهذا يؤكد الحضور القوي للثقافة الفارسية في المجال الإسلامي حتى بعد غلبة الثقافة العربية المتلحفة بالإسلام. في هذا الإطار يربط المؤرخون الذين ينحدرون من أصول فارسية، بين أصل الكُرد وقصة الملك الأسطوري ضحاك⁽¹⁾. وهو الذي يعده أغلب المؤرخين من ملوك الفرس القدامى، وهم متفاوتون في بعض ما يوردونه عن أسطورة الضحاك هذا. حيث يبدو أن قصته كانت شائعة بين المؤرخين لدرجة لا نكاد نجد كتاباً تاريخياً لا يذكره.

ووفقاً لما يروى، فإن الضحاك هو الملك الطاغية الذي نبت على منكبيه سلعتان⁽²⁾، وقيل: حيتان⁽³⁾. كان طعامهما أدمغة الناس، فكانوا يقتلون يوماً رجلين. ليُطعم أدمغتهما الحيتين. وكان طبأخه⁽⁴⁾ أو وزيره الموكل بالمهمة يعتقد بعض الرجال ويرسلهم سراً إلى الجبال وأقاصي البلاد⁽⁵⁾ ولا يقربون القرى والأمصار⁽⁶⁾. فتوحشوا هنا وتوالدوا وتكاثروا، فصاروا أصل الكُرد⁽⁷⁾. يقول المسعودي معلقاً على هذه الأسطورة: (وما ذكرنا من خبر الضحاك فالفرس لا يتناكرونه ولا أصحاب التواريخ القديمة ولا الحديثة)⁽⁸⁾، مما يدل على مقبولية هذه الأسطورة من قبل المؤرخين. لا سيما إذا علمنا أن أسطورة الضحاك كانت ولا تزال، رائجة بين الفرس والكُرد⁽⁹⁾.

-
- (1) وهو الملك (بيوراسب) عند الفرس، أما (ضحاك) فيقول الخوارزمي عنه أنه تعريب لـ (دهاك) ومعناه ذو عشرة آفات، وقيل: بل هو معرب (أزدها) أي التتين. مفاتيح العلوم، ص 63.
- (2) أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال، ص 10-11. الطبري: م. س، ج 1، ص 196.
- (3) الخوارزمي م. ن، ص 63. ابن نباتة: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: 1986)، ص 76. والسلعة هي الزيادة العظيمة التي تشق الجلد.
- (4) المقدسي: م. س، ج 1، ص 281. ابن حبيب: المحبر، تحقيق: إيزه ليختن شيتز، (بيروت: د. ت)، ص 393. المسعودي: مروج الذهب، ج 1، ص 435. البيروني: الآثار الباقية، ص 227.
- (5) الثعالبي: تاريخ غرر السير المعروف بسير ملوك الفرس، (طهران: 1963 م)، ص 24. المقدسي: م. ن، ج 1، ص 281.
- (6) أبو حنيفة الدينوري: م. ن، ص 5. المسعودي: م. ن، ج 1، ص 435. ابن نباتة: م. ن، ص 76.
- (7) ابن قتيبة: م. س، ص 270. المسعودي: م. ن، ج 1، ص 436. الثعالبي: م. ن، ص 25. البيروني: م. ن، ص 227.
- (8) أبو حنيفة الدينوري: م. ن، ص 5. سبط ابن الجوزي: م. س، ص 256. ابن نباتة: م. ن، ص 76.
- (9) مروج الذهب، ج 1، ص 436.
- (9) ينظر مثلاً: مسعر بن مهمل: الرسالة الثانية، ص 22، ياقوت: معجم البلدان، ج 4، ص ص 316. 317. حسين مجيب المصري: الأسطورة بين العرب والفرس والترك، (القاهرة: 2000)،

وعلى الرغم من أن للأسطورة وجه الشبه وصلة التأثير والتأثر مع الأساطير البابلية والإغريقية⁽¹⁾ إلا أننا لا نستطيع أن ننفي الحقيقة التاريخية فيها⁽²⁾.

لم تكن هذه المحاولة الفارسية لانتماء الكُرد إليهم المحاولة الوحيدة. بل هنالك روايات أخرى أكثر معقولة. بالنسبة للعقلية المسيطرة آنذاك. حول هذا الانتماء. فيذكر أن الكُرد ينتهي نسبهم عند أحد ملوك الفرس الذي تتحدر منه جميع الشعوب الفارسية⁽³⁾. ويكتفي بعض المؤرخين، ولا سيما في الحقبة المتأخرة بالإشارة إلى فارسية الكُرد دون الغور في التفاصيل⁽⁴⁾. وهناك من المؤرخين من يؤكد على وحدة أصل الكُرد والفرس. بإيراد روايات عن وحدة أصلهم الشمولي⁽⁵⁾.

هذا التأكيد على فارسية الكُرد. صاحبه تأكيد أقوى على عربية نسبهم. فالكُرد. في هذا الإطار. هم من القبائل العربية العدنانية⁽⁶⁾ والتي اضطرت إلى أن تهاجر إلى الجبال نتيجة للصراع الناشب بينها وبين غيرها من القبائل أو طلباً

ص ص 100 - 103. والكُرد اليوم يسمونه (زوحاك)، وينسبون الكثير من الآثار القديمة الباقية في كردستان إليه؛ راجع: عبد الرقيب يوسف: شوقندوارهكانى ذوى له شاخى سورئىن، (هه رئىمى كوردستان: 1994)، ل 31 به دواوه.

(1) المصري: م. ن، ص 94، وهو ينقل عن:

Cojee: - Studies in Shahnama, (Bombay), P. 7-8.

(2) يقول دياكونوف، وهو المتطلع في تاريخ الشرق القديم : إن الضحاك الذي يسمى أيضاً (بيوراسب أستياك، أستياجر، أردهاك، أشتوميكو، اختومكو)، هو في حقيقة الأمر آخر ملوك الإمبراطورية الميدية، والذي حكم من 585/584 ق. م إلى 550/549 ق.م، حيث انتهى حكمه على يد كورش الأخميني مؤسس الدولة الأخمينية. ينظر: ميديا، مهرگانى: بورهان قانع، (بغداد: 1987)، ل 577.

(3) المسعودي: التنبيه والإشراف، ص 94. العمري: مسالك الأبصار، ج 3، ص 130. المقرئزي: السلوك، ج 1، ص 101.

(4) أبو الفداء الأيوبي: م. س، ج 1، ص 83. ابن الوردي: م. س، ج 1، ص 72. المقرئزي: المواعظ والاعتبار، ج 2، ص 232.

(5) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج 1، ص 9. كذلك: القلقشندي: قلائد الجمان، ص 31.

(6) العدنانية: ويقال لهم النزارية أو المعدية، وهم الذين يقولون أنهم من صلب إسماعيل بن إبراهيم. وقد عرفوا بالعرب المستعربة، لأنهم انضموا إلى العرب العاربة، وأخذوا منهم العربية. علي: م. س، ج 1، ص 375 وما يليها.

للمياه والمرعى⁽¹⁾. ويقال⁽²⁾: إنهم من القبائل القحطانية اليمانية⁽³⁾ تركوا اليمن إلى هذه الجبال بعد انكسار سد مأرب⁽⁴⁾. وفي كلتا الحالتين أصبحت الجبال مسكنهم، فنسوا بمرور الزمن اللغة العربية و(صارت لغتهم أعجمية)⁽⁵⁾.

يذهب أحد الباحثين إلى أن إصرار بعض المؤرخين على انتماء الكُرد إلى العرب، والمحاولات الرامية إلى التأكيد على عربية الكُرد، يقف وراءه مصلحة الخلافة العربية الإسلامية لكسب الكُرد إلى جانبهم وإظهار انتمائهم إلى العنصر الحاكم، ويأتي ذلك في معرض المحاولات الدؤوبة للعرب، لاحتواء شعوب البلاد التي فتحوها وبسطوا سيطرتهم عليها⁽⁶⁾.

ونحن نزيد على ذلك ونقول - وقد لا نجانب الصواب - إن هذا الإصرار على عربية الكُرد، جاء أيضاً نتيجة النزاع الذي كان موجوداً بين العرب والفرس حول أصل الكُرد وإلى أي من الشعبين ينتمي هؤلاء. وقد تجسد هذا الصراع في بيت من الشعر - لا يُعرف قائله - والذي كان متداولاً في الثقافة العربية الإسلامية؛ حيث يقول:

لعمرك ما كردٌ من أبناء فارس ولكنّه كردٌ بنُ عمرَ بنِ عامر⁽⁷⁾

برأينا، هذا الاهتمام بنسب الكُرد في المعرفة التاريخية الإسلامية ونزاع العرب

(1) المسعودي: مروج الذهب، مج 1، ص 435.

(2) الأنصاري: نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، (لايبزك: 1923)، ص 255. مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، (بيروت: د. ت)، مج 2، ص 484.

(3) القحطانية: نسبة إلى قحطان جد عرب الجنوب، ويقال لهم اليمانية. وهم الذين يطلق عليهم علماء النسب وأهل الأخبار اسم العرب العارية؛ عنهم راجع: علي: م. ن، ج 1، ص 354 وما يليها.

(4) سد مأرب: وهو السد الذي بناه ملوك مملكة سبأ اليمانية لحماية مدينة مأرب من الفيضانات، وقد انكسر هذا السد بين سنتي 539 م إلى 565 م عرفت الحادثة بسيل العرم؛ ينظر: جرجي زيدان: العرب قبل الإسلام، راجعه وعلق عليه: حسين مؤنس، (مصر: د. ت)، ص ص 172. 178.

(5) المسعودي: مروج، مج 1، ص 435.

(6) بولاديان: م. س، ص 107.

(7) الأزهري: تهذيب اللغة، ج 1، ص 109. ابن منظور: لسان العرب، ج 3، ص 239. وقد جاء «الكرد» في الشطر الأول من البيت بصيغة الجمع عند البعض؛ راجع: ابن دريد: جمهرة اللغة، ج 2، ص 255. ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج 5، ص 258.

والفرس حوله، إنما هو جزء من ذلك الصراع الذي نشب، في القرون الهجرية الأولى وفي عز الثقافة الإسلامية، بين الفرس والعرب، وهو الذي سمي بالحركة الشعوبية⁽¹⁾. وكان من أهم مظاهر هذا الصراع التركيز على الأنساب وأيهما أشرف نسباً من الآخر؛ العرب أم الفرس⁽²⁾. وفي خضم الصراع ازداد الاهتمام بالأنساب. فبالنسبة للعرب كانت المناقشات مع الشعوبيين وخاصة الفرس، حيث يوجهون الطعون إلى العرب ويقللون من شأنهم، قد أدّى إلى تأكيد جديد على دراسة الأنساب من لدن النسابة العرب، دفاعاً عن مركزهم ودورهم ومكانتهم الاجتماعية⁽³⁾.

ومن جانبهم إهتم الفرس بالأنساب. ووضعوا لأنفسهم شجرات أنساب خاصة. فسادت عندهم ظاهرة الانتساب إلى الملوك والشخصيات الفارسية القديمة⁽⁴⁾. ومن هذا المنطلق، وعودة إلى موضوعنا، يبدو لنا أن كلا الطرفين حاولا اختلاق الروايات المختلفة والتي تعلن انتماء الكُرد إليهم، ليرفع ذلك من شأنهم أمام الآخر الخصم. وقد شمل هذا الصراع حول أصل الكُرد، أصول الرواية الفارسية أيضاً، والتي أوردناها والمتعلقة بالملك (ضحاك). فكان هناك صراع بين الطرفين حول أصله. واختلفوا في أي الفريقين هو⁽⁵⁾، وادّعى العرب أن الضحاك هو منهم⁽⁶⁾.

إذن، والحال هذه، يمكننا القول أن اختلاق هذه الأنساب لا يقصد منه معرفة الكُرد لذاتهم، وليس مبتغاه البحث عن الحقيقة التاريخية، بالمعنى المفهوم لها

(1) الحركة الشعوبية: حركة (عجمية) معارضة لسلطان العرب السياسي والإداري والثقافي المطلق في المجال الإسلامي. وقد غالى بعض الشعوبية في التقليل من شأن العرب وذكر مثالبهم، راجع: الدوري: الجذور التاريخية للشعوبية، (بيروت: 1962)، ص ص 9 - 27. محمود إسماعيل: الحركات السرية في الإسلام. رؤية عصرية، (بيروت: 1973)، ص ص 201. 206.

(2) قارن: ابن قتيبة: كتاب العرب أو الرد على الشعوبية، ضمن كتاب: رسائل البلغاء، اختيار وتصنيف: محمد كرد علي، (القاهرة: 1954)، ص ص 352 - 355. ابن عبد ربه: م. س، ص ص 351 - 352. النويري: نهاية الأرب، السفر الثاني، ص 276.

(3) سزكين: تاريخ التراث العربي، ج 4، ص 406. الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص 140. مصطفى: التاريخ العربي، ج 1، ص 140.

(4) ينظر في ذلك: ذبيح الله صفا: حماسة سراي در إيران، (تهران: 1352 هـ. ش)، ص 574.

(5) المسعودي: مروج، ج 1، ص 43. أبو الفداء: المختصر، ج 1، ص 83.

(6) الطبري: م. س، ج 1، ص 294. الثعالبي: م. س، ص 18. المسعودي: التبيين والإشراف، ص 92. 93. ابن الجوزي: م. س، ج 1، ص 135.

اليوم. بل يدخل ضمن باب قيام الآخر بخلق التاريخ غير الحقيقي، كحاجة يريد هو به فرض تصوراته الخاصة عن الفاعلين التاريخيين في هذه الروايات. وذلك لتبرير المواقف وتقوية المراكز، وبالتالي زيادة الرأسمال الرمزي لكل طرف على حساب الطرف الآخر، كما سنبين بعد قليل.

تتضح هذه القصدية من الروايات أكثر إذا ما أمعنا النظر في نوع آخر من النزاع حول أصل الكُرد، فالنزاع على هذا الأصل والاستخدامات التبريرية له لم يقتصر على العرب والفرس وحدهم، بل نرى أن هذا النزاع موجود أيضاً بين العرب أنفسهم متمثلاً في الصراع والنزاع، الموجودين أصلاً، بين القطحانيين والعدنانيين.

وكانت الأنساب هي ذلك الرأسمال الرمزي بيد الطرفين لمجابهة الآخر. فكان هذا الصراع القبلي، ذو الأصول الاقتصادية والسياسية، مصاحباً لتدوين الأنساب وتثبيتها من قبل النسابة المتحزبين، الذين يميلون إلى تأييد فريق على فريق. وقد كان لهذا أثره - كما يقول الباحثون - وبشكل واضح، على عملية تدوين الأنساب وخلق الكثير من الأخبار والقصص غير الواقعية⁽¹⁾.

ولم يكتف الطرفان بالتباهي بأصولهم العربية، بل تعداه إلى تباه واعتزاز كل فريق بانتمائه إلى أمة من الأمم المعروفة، فمثلاً ادَّعى العدنانيون أن الفرس والروم والإسرائيليين منهم، وجعل القطحانيون اليونان من ذوي أرحامهم⁽²⁾، ومن ثم كان من الطبيعي أن يشمل النزاع الكُرد أيضاً⁽³⁾.

أدار النزاع هشام بن محمد الكلبي، وكان من القطحانيين⁽⁴⁾، أما من الجانب الآخر فقد أداره أبو اليقظان النسابة، والذي ينتمي بالولاء إلى إحدى القبائل العدنانية⁽⁵⁾. وقد ادَّعى ابن الكلبي أن الكُرد ينتسبون إلى كرد بن عمر مزريقاء بن

(1) راجع في ذلك: علي: م. س، ج 1 ص ص 494. 495. الدوري: م. س، ص 15.

(2) ينظر المسعودي: التتبيه، ص ص 94. 96؛ مروج، ج 1، ص 206 - 207، 274. وللتفاصيل راجع: علي: م. س، ج 1، ص ص 496 - 500.

(3) لعل الباحث المعروف جواد علي كان أول من لاحظ هذا الاستخدام التبريري لأصل الكُرد ونسبهم، في ذلك النزاع. راجع: م. ن، ج 1، ص 498.

(4) الهمداني: الإكليل، ج 1، ص 84.

(5) الطبري: م. س، ج 4، ص 449.

عامر ماء السماء⁽¹⁾، وأورد الكثير من المؤرخين هذه الرواية على لسان هذا الأخباري⁽²⁾، هذا بالإضافة إلى روايات أخرى عن الأصل القحطاني للكرد⁽³⁾. أما أبو اليقظان فإنه زعم⁽⁴⁾ أن الكرد ينحدرون من العدنانيين، خاصة من كرد بن عمرو بن عامر⁽⁵⁾. إضافة إلى ذلك يشير المسعودي إلى روايات عدنانية أخرى سائدة في عصره، لعل أشهرها تلك التي تزعم أن الكرد ينتهي نسبهم إلى مضر بن نزار أو ربيعة بن نزار⁽⁶⁾؛ إلا أن الأشهر عند الناس، والأصح من أنسابهم - حسب قول هذا المؤرخ - هو أنهم من ولد ابن ربيعة بن نزار⁽⁷⁾.

هذه الروايات المختلفة والتصورات التي تشكلها، مرتبطة بالمرحلة الأولى للمعرفة التاريخية؛ مرحلة النشوء أو التأسيس. ومن ثم - وكعادتهم - ينقلها المؤرخون اللاحقون دونما انتباه للرؤى المشكلة لهذه الروايات في زمن إنتاجها، أو يغيروا من هذه الرؤى وفقاً للزمن التاريخي المعاش؛ أي تطورات المعرفة بالكرد والتصورات الجديدة المكونة عنهم في زمن المؤرخ.

-
- (1) عمر ومزيقياء بن عامر ماء السماء بن حارثة الغطريف بن امرئ القيس جد الأزد، وهو الذي هرب إلى الشمال بعد انكسار سد مأرب. وقد سمي مزيقياء لأنه كان يمزق كل يوم حلة جديدة. وقيل : سمي بذلك لأن الله مزق قومه. ابن دريد: الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: 1958)، ص 435. ابن حمدون: التذكرة الحمدونية، تحقيق: إحسان عباس وبكر عباس، (بيروت: 1996) مج 7، ص 371.
- (2) ابن دريد: جمهرة، ج 2، ص 255. الجواليقي: م. س، ص 332. ابن خلكان: م. س، ج 5، ص 357. 358. ابن منظور، لسان العرب، مج 3، ص 239. المقرئ: السلوك، ج 1، ص 101.
- (3) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج 5، ص 326. المقرئ: م. ن، ج 1، ص 101. كذلك: المواضع والاعتبار، ج 2، ص 232.
- (4) ابن دريد: جمهرة، ج 2، ص 255. الجواليقي: م. ن، ص 332. الأنصاري: م. س، ص 255. النويري: م. س، السفر الثاني، ص 290.
- (5) وهو عمرو بن عامر بن ربيعة بن صعصعة. ينتهي نسبه - بحسب النسابة - إلى عدنان؛ جد العدنانيين. ابن حزم: م. س، ص 269. ياقوت الحموي: المقتضب من كتاب جمهرة النسب، تحقيق: ناجي حسن، (بيروت: 1987)، ص 138، 151.
- (6) وهما أخوان ينتهي نسبهما إلى عدنان؛ البلاذري: أنساب الأشراف، ج 1، ص 28، 20، ابن حزم: م. ن، ص 10.
- (7) مروج الذهب: ج 3، ص 436.

من جانب آخر فكل رواية من هذه الروايات والإطار الاجتماعي الذي يحدد تفكير هؤلاء المؤرخين ورؤاهم، يعطي للكرد موضعاً في الخارطة النسبية.. ليس هو موضعهم الأصلي ولا شك، بل الموضع الذي يريده المؤرخ ويحتاج إليه، سواء لمقارنة الآخرين أو لبناء تصور عن الكرد أو لعقنة سردياته التاريخية والذي يحتوي الحاليتين الآخرين معاً.

3- قصدية الروايات وجدلية (النحن) والآخر

رأينا أن هناك اختلافاً فكرياً بين الأطراف المتنازعة حول أصل الكرد، وهو الاختلاف الذي يحاول كل طرف تجسيده، في إنتاجه للمعرفة التاريخية الخاصة به وبضمنها تصوره لأصل الكرد. فهذه الروايات، هي احتواء للكرد لمصلحة (النحن) المتنافس مع (الآخر) القريب، بمعنى أن (النحن) الذي يدون التاريخ، وهو هنا يختلق الأنساب، يريد التعريف بالكرد لا لمجرد المعرفة البحثية، أي: الكرد كموضوع للمعرفة، وإن كنا لا نستطيع إنكار هذا البعد المعرفي - وإن كان أسطورياً - في هذه المحاولات. بل يريد بذلك أن يقف على قدميه بوجه الآخر، الذي هو في صراع مباشر معه (الصراع الفارسي - العربي، والصراع القحطاني - العدناني).

ثمة ثنائية (Dualism) واضحة في غالبية الروايات المتعلقة بأصل الكرد؛ ثنائية الكرد (المنتمي إلينا) والكرد (اللامنتمي) إلينا. ويتحكم بهذه الثنائية العلاقة القائمة بين (النحن) الذي نتكلم ونكتب التاريخ وفقاً لثقافتنا وانتماءاتنا، و(الآخر) المختلف عنا ثقافة وانتماء والذي نعيه وفقاً لمعطياتنا⁽¹⁾. ولكن، ولما كان المجال الإسلامي يتميز - في آن واحد - بالوحدة والتنوع، فمن الطبيعي أن يوجد أكثر من قناة ثقافية تمثل أكثر من (النحن)، يعمل كل واحد منهم على إنتاج (الآخر)

(1) إن مفهومي (النحن) و(الآخر) من المفاهيم، التي باتا اليوم يشكلان حيزاً واسعاً في الفكر الفلسفي والعلوم الإنسانية. وهما يعبران عن العلاقات القائمة فيما بين المجموعات البشرية المتنوعة. ف (نحن) الذين - في كثير من الأحيان - ننتمي إلى عرق متميز، ولنا خلفيتنا الثقافية الخاصة، نتعامل بوعي مع الآخر المختلف عرقياً وثقافياً. هذا التعامل الذي تكونه مقولات إدراكنا وتصوراتنا، أكثر من كونه حقيقة الآخر نفسه. هناك دراسات مهمة عن هذين المفهومين، راجع مثلاً: تزفيتان تودوروف: نحن والآخرين، ت: ربي حمود، (دمشق: 1998). لبيب [محرر]: صورة الآخر ص ص 25، 48.

لنفسه. هذا ما لمسناه في معالجة أصل الكرد في هذا المجال؛ حيث يحاول كل طرف أن يبرز، في وقت واحد، انتماء الكُرد إليهم واختلافهم معهم، فالكُرد هم جزء من (النحن)؛ هم الفرس أو العرب، من القحطانية أو العدنانية. ولكن ذلك لا يعني أنهم يماثلوننا نحن تماماً ويتطابقون معنا كل التطابق.

فعلى الرغم من أنهم جزء منا (نحن) الذين نتج التاريخ، ولكن صلتهم هذا بنا إنما هي في الماضي، فهم الجزء المطرود أو الهارب إلى الجبال، والذين تغير طبيعتهم وتوحشوا ولا يقربون المدن والأمصار⁽¹⁾. أي: أنهم إحدى الجوانب المتحولة والمتوحشة منا؛ هم آخَرُنا الداخلي دون أن يعني ذلك التخلي عن انتماء الكُرد إلينا؛ لأنه يوجد آخرون لنا، في الحاضر، ينافسوننا عليهم. لذلك فالكُرد هم (آخَرُنا) نحن الذي رسمنا صورته وفقاً لإدراكنا وإطارنا الخاص للتصور.

وخلاصة القول: كل طرف يبتغي، بما ينتجه من رواية، أن يؤكد على أن الكُرد ليسوا (آخَرُ للآخر) المختلف فكراً والمنافس اجتماعياً وسياسياً وإدارياً. بل هم (الآخَرُ) الذي ينتمي إلينا، في الماضي، وإن اختلف معنا في الحاضر.

هكذا تكون عملية جعل الكُرد الآخَرَ للأطراف المتنازعة، وبالتالي بالنسبة للمؤرخين، عملية صعبة ودقيقة تعبر عنها المعرفة التاريخية بأبسط التعبيرات وأعمق الدلائل، ويريد بذلك إعطاء طابع المعقولية لهذه العملية. ومن ثم العلاقات، التي تنتج على أثرها مثل هذه المعارف.

وعندما نقول بإعطاء طابع المعقولية، فلا يعني ذلك أننا ننفي أسطورية الروايات، من حيث النشأة والبنية. فهذه الروايات الملفقة، وما ذكرناه من قبل حول الانتماء الشمولي للمجموعات البشرية، دليل ساطع على عدم تعيين حدود واضحة بين الأسطورة والتاريخ في المجال الإسلامي. أي: أنه يوجد بعد أسطوري هو المتغلب على الرؤية العقلانية والمنهجية النقدية في تدوين التاريخ، وهنا نقصد تدوين الأنساب. فلا تتفق هذه الروايات مع ما تقوله الدراسات الحديثة عن الأصول التي ينحدر منها الكُرد. وفي الحقيقة لم يكن بمقدور المؤرخين آنذاك معرفة الأصول الحقيقية للشعوب، والإمام بسلسلة أسباب ونتائج ظهور المجموعات البشرية المتميزة. فلم يكن هؤلاء

(1) ابن قتيبة: م، س، ص 270. أبو حنيفة الدينوري: م، س، ص 5. المسعودي: مروج، مج 1، ص 435.

يحوزون على الدلائل والوسائل العلمية الكافية، ولم تكن الأفكار قد أخذت طابع دراسات علمية مستندة على قاعدة ثابتة وراسخة وتعتمد التجربة وسيلة لبلوغ الحقيقة⁽¹⁾.

تكمن أسطورية هذه الروايات حول الكُرد في أنها تتصل بالأصل أو النشأة الأولى والموغلة في القدم لهذه المجموعة البشرية. فتقع خارج التاريخ الذي يمكن للذاكرة البشرية - والتي هي المصدر الأساس عن هذا التاريخ القديم - الإبقاء عليه وحفظه؛ لأنه يدر فائدة مرجوة لهذه المجموعة.

والمعروف أن الأسطورة تبدأ من حيث لا يستطيع التاريخ فرض هيمنته على الأحداث والشخص، وبالتالي جعلها واقعية، وتكون وظيفة الأسطورة إفراغ الواقع من التاريخ وملؤه بالطبيعة⁽²⁾. فالأسطورة، في جوهرها، مغامرة فكرية للإنسان تبتغي كشف الحقيقة المحيرة والتعرف عليها، وهي أسلوب في المعرفة والكشف والتوصل للحقائق من أجل تفسير العالم وفهم ظواهره وإقناع الإنسان به⁽³⁾.

ولكن ذلك لا يعني انتفاء البعد التاريخي في القصص والروايات الأسطورية؛ لأن الأسطورة، وإن كانت تمثل مرحلة ما قبل التاريخ الواقعي، إلا أنها تعبر عن تصور معين لهذا التاريخ. وبالتالي تصور معين للحياة والقضية التي تعالجها الأسطورة نفسها. ونحن هنا نكتفي بتثبيت أسطورية هذه الروايات، وبعدها كل البعد عن الأصل التاريخي للكُرد، بل ما نريده هو إظهار معقولية هذه الروايات في السياق الذي أنتجه المؤرخون. والمعقولية هنا هي تلك التي تصف الأشياء، وتروي أخبارها في الموقع الذي تحتله في مكان وزمان معينين⁽⁴⁾، فالمؤرخون القدامى والنسابة وغيرهم في التاريخ الإسلامي، سلّموا بصحة هذه الروايات حول أصل الكُرد وتاريخيتها أي: إمكان وجودها تاريخياً وإن كان بمنظور اليوم، وجوداً أسطورياً.

(1) ينظر في ذلك محسن محمد حسين: الكُرد وبعض مصادر تاريخهم الإسلامي، مجلة كاروان، القافلة (بغداد: 1984)، ع (24)، ص 138. أحمد عثمان أبو بكر: ذكر الأكراد وأصولهم في كتابات المسلمين الأوائل، مجلة المجمع العلمي العراقي، الهيئة الكُردية، مج (13) لسنة 1985. ص 363.

(2) رولان بارت: الأسطورة اليوم، ت: حسن الغريفي، (بغداد: 1990)، ص 86.

(3) فراس السواح: مغامرة العقل الأولى. دراسة في الأسطورة، (بيروت: 1981)، ص 9، 17. بير غريمان: الأسطورة والإنسان، ت: فاضل السعدوني: مجلة الثقافة الأجنبية، ع (2)، (بغداد: 1991)، ص 39.

(4) العظمة: الكتابة التاريخية، ص 9.

وفي ظلنا أن هؤلاء المؤرخين والنسابة سلموا بمعقولية هذه الروايات، باعتبارها تروي أخباراً زمنية متسلسلة⁽¹⁾. مما يبرهن على صحة المادة المنقولة أو المروية وموثوقيتها⁽²⁾. ولو بحثنا عن الجزء الحقيقي من هذه الروايات الأسطورية أو حاولنا كشف أبعاد التصور الذي استند إلى هذه الروايات، ضمن نظام التصورات الخاصة بمنتجي هذه الروايات، لوجدنا أنها لا تقف عند إثبات أصل الكُرد وشرعنة هذا الأصل من خلال الاعتماد على التسلسل الحدّثي. بل إنها تصور أيضاً واقعاً اجتماعياً خاصاً، هو واقع الكُرد وطبيعة تكوينهم، وبالتالي تعبر عن النزعة المركزية في تشكل التصورات عن الأمم والشعوب المختلفة ومنهم الكُرد. يؤكد ما ذهبنا إليه ذلك التشابه الظاهر بين نتائج الروايات، والتي يصور صراحة طبيعة الكُرد، بحيث يمكن القول أن هنالك علاقة تربط بين مختلف الإطارات لأصل الكُرد (الأصل الإسرائيلي، الأصل الفارسي، الأصل العربي) بعروة وثقى، وهذا ما يوضحه الجدول التالي:

الأصل العربي	الأصل الفارسي	الأصل الإسرائيلي	الأصول وصيرورة الحدث
الصراع القبلي أو انكسار سد مأرب	الضحاك وطغيانه في الأرض	وقوع الشياطين	الحدث المركزي
هجرة بعض القبائل إلى	إخفاء الناجين في (الجبال)	طرد المولودين إلى (الجبال)	سرديات الحدث
الاستعجام ومجاورة الحواضر (ظهور الكُرد)	التوحش والابتعاد عن الأمصار (ظهور الكُرد)	الإستكراد (ظهور الكُرد)	نتيجة الحدث

(جدول عن تشابه الروايات حول أصل الكُرد وموطنهم)

(1) راجع نص الروايات عند المسعودي: مروج، ج 1، ص 435. 436. التنبيه والإشراف، ص 95.
(2) قارن مع: أركون: الفكر الإسلامي، ص 35.

يتبين من الجدول أن الكُرد في مختلف الروايات هم الذين، بعد حدث مركزي، يلجؤون أو يطردون إلى الجبال ويجانبون الحواضر. بمعنى أن المؤرخين أخذوا في طبيعة الكُرد وجبليتهم مقياساً أساسياً في تأسيس تصوراتهم عن أصلهم المذكور. وإن اختلف المؤرخون في بدء الكُرد، ففي كل الأحوال يظهر جنس من البشر جبليون وبعيدون عن الحواضر.

إن انتفاء الخلافات بين الأطراف المتنازعة بهذا الشكل، هو ما قصدناه بالنزعة المركزية في تشكل التصورات. فتصور أصل الكُرد بهذا الشكل، يؤدي إلى تكوين نظام من العلاقات تتجاوز هذه المرويات التاريخية. وتتمحور هذه العلاقات، كما أشرنا من قبل، حول ما يعرف بعلاقة المركز بالأطراف. حيث لدينا هنا مركز سلطوي، بغض النظر عن طبيعة هذا المركز. ينتج معارف خاصة للتعرف والتعريف بما يعده هو أطرافاً له. فالمركز، ولأنه مركز سلطوي، بحاجة إلى معرفة الأطراف كـمجال حيوي لمد نفوذه وممارسة سطوته وسلطته.

إذن التعريف بأصل الكُرد والتأكيد على طرفيتهم، هو حاجة سلطوية يراد به التأكيد على مركزية السلطة؛ وما يرافق ذلك من احتكارات سياسية - اقتصادية - معرفية. ومن ثم ضرورة تهميش الأطراف وفرض نظرة المركز عليهم. فالكُرد هنا، في فترة إنتاج الروايات، يمثلون الوجه البري مقابل الوجه الرسمي الشرعي (الحضري) الذي تمثله النخبة المهيمنة، سياسياً وثقافياً⁽¹⁾.

4- موقف الكُرد من أصلهم

ماذا عن موقف الكُرد من هذه الروايات؟ كيف تلقى الكُرد هذه الروايات المختلفة عن أصلهم؟ يجيب المسعودي عن هذه الأسئلة بوضوح. حيث نفهم منه أن الكُرد قد ساهموا، بشكل أو بآخر، في خلق مثل هذه الروايات والترويج لها. فوفقاً

(1) نستعين هنا ببعض ما أورده المفكر محمد أركون حول المركز والأطراف في المجال الإسلامي. المركز؛ حيث تشكيلة الدولة والنخبة المتعلمة والثقافة الرسمية الفصحى. والأطراف؛ حيث المجتمعات القبلية المتجزئة والمستوى المنخفض للثقافة؛ قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ت: هاشم صالح، (بيروت: 1998)، ص 78. 79. وسندرس هذه المسألة أكثر في الفصل الثاني.

لما يذكره المسعودي، وافق الكُرد على اختيار النسب العربي لأنفسهم⁽¹⁾، وقد اختاروا الانتساب إلى الفرع العدناني. ففي عهد هذا المؤرخ كانت بعض القبائل الكُردية يدعون أنهم ينحدرون من ربيعة بن نزار، وآخرون ينتسبون إلى أخيه مضر بن نزار⁽²⁾، ومنهم من يرى أنهم من ربيعة، ثم من بكر بن وائل⁽³⁾، أو غير ذلك من الأنساب الملفقة والتي تنتهي كلها بعدنان.

ومما يدل على قبول الكُرد للنسب العربي أن بعضاً منهم كانوا ينتسبون إلى أشخاص لا عقب لهم، كما يقول المسعودي نفسه⁽⁴⁾. وفي الفترات اللاحقة لعهد هذا المؤرخ نجد أن بعضاً من الكُرد يحاولون وضع أنساب عربية - عدنانية أخرى لأنفسهم كالنسب إلى البيت الأموي والذي أصبح متداولاً يومئذٍ في بعض الأوساط الكُردية⁽⁵⁾.

إن هذا الموقف الكُرد من الإنتساب إلى العرب ظهر - على أقل تقدير - ووفقاً للبلدانيين والمؤرخين الذين أوردوه، منذ أواسط القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي⁽⁶⁾ أي: عشية ظهور بوادر تكوين الكيانات السياسية للكُرد في أقاليمهم. حيث بدأ ما يسميهم المسعودي بذوي الدراية من الكُرد⁽⁷⁾، بالترويج لهذا الأصل المنتحل.

ويبدو أن هؤلاء كانوا يمثلون - آنذاك - النخبة الكُردية، الذين أصبحوا يتكلمون العربية وانضموا إلى صفوف النخبة العلمية في المجال الإسلامي والمهتمة بمختلف المعارف، ومنها أصول الشعوب والأمم. ولا شك أن هذه النخبة الكُردية قد لمسوا ما للانتساب إلى العرب من ديناميكية سياسية وفوائد اجتماعية، ومواقع مميزة في سلم الصفوة المتفذة في السلطة العليا. لذا لم يترددوا من التماهي في

(1) مروج الذهب، ج 1، ص 436.

(2) م. ن، ج 1، ص 436.

(3) التنبيه والإشراف، ص 94.

(4) م. ن، ص 94.

(5) ينظر مثلاً: العمري: مسالك الأبصار، ج 3، ص 131. المقريزي: السلوك، ج 1، ص 101. المواضع والاعتبار، ج 2، ص 232.

(6) الإصطخري: المسالك والممالك. (ليدن: 1927). ص 115. المسعودي: مروج، ج 1، ص 436.

ابن حوقل: صورة الأرض، ص 269.

(7) التنبيه والإشراف، ص 94.

المعطيات العربية حول أصولهم وأن يحاولوا الالتصاق بالعرب. بمعنى أنهم أحسوا بماهيتهم من خلال (الأخر) العربي ومعطيائه.

ومن جانب آخر، فإذا كنا نبحث عن عوامل التأثير والتأثر، أو الأسباب التي دفعت بالكُرد إلى قبول النسب العربي - العدناني، دون غيره من الأنساب، فإن المصادر التاريخية تمدنا بمعلومات قد تساعدنا على كشف حقيقة دوافع انتحال هذا النسب أو ذلك. فيبدو اختيار الكُرد لنسبهم كان بتأثير من القبائل العربية العدنانية التي هاجرت إلى بلاد الكُرد، خاصة إلى ديار الجزيرة وشهرزور واستوطنتها⁽¹⁾. وقد ارتبط الكرد مع هؤلاء برابطة الولاء، والتي تسمح لهم بانتحال نسب الموالات (الموالي)، بالانتماء إليهم ومشاركتهم - على الأكثر - في رأسمالهم الرمزي.

كانت بنو شيبان⁽²⁾ من أوائل القبائل العربية العدنانية، التي جاورت الكُرد وصارت لهم معم روابط مختلفة. حيث استوطنوا شهرزور وبعض نواحي الجزيرة الفراتية واتخذوها معقلاً ومستوطناً لهم، ولم يكن يخالطهم إلى ناحية خراسان إلا الكُرد⁽³⁾. وقد ارتبط الطرفان بعلاقات سياسية واقتصادية ووشائج اجتماعية⁽⁴⁾. وكان للكُرد أيضاً علاقاتهم مع الأمويين العدنانيين، فنجد في طيات المصادر ما يشير إلى ميل الكُرد لبعض خلفاء بني أمية⁽⁵⁾، كما أن أم مروان بن محمد (127-132 هـ/744-749م) آخر

(1) الأزدى: تاريخ الموصل، ص ص 313، 315، 322 - 333. الهمداني: صفة جزيرة العرب، تحقيق: محمد بن علي الأكوخ، (صنعاء: 1983)، ص ص 275 - 276. ابن حوقل: صورة الأرض، ص 195. للاستزادة راجع: محمود ياسين النكريتي: الدور السياسي للقبائل العربية في بلاد الشام والجزيرة الفراتية، بحث منشور في مجلة آداب الرافدين، (الموصل: 1976)، ع (7)، ص ص 167. 169.

(2) بنو شيبان: وهم بطن من بطون قبيلة بكر بن وائل، من قبائل ربيعة العدنانية. كان لهم دور بارز في الأحداث السياسية قبل وبعد ظهور الإسلام؛ ابن حزم: جمهرة، ص 302، ابن الأثير: اللباب، ج 2، ص ص 36-37. وللتفاصيل راجع: محمود عبد الله إبراهيم العبيدي: بنو شيبان ودورهم في التاريخ العربي الإسلامي حتى مطلع العصر الرائد، (بغداد: 1984).

(3) الهمداني: م. س، ص 247. كذلك، مؤلف مجهول، العيون والحدائق في أخبار الحقائق، تحقيق: نبيلة عبد المنعم داود، (النجف الأشرف: 1972)، ج 4، ق 1، ص 139.

(4) الطبري: م. س، ج 9، ص 317. مسكويه: تجارب الأمم، ج 2، ص 398. ابن الأثير: الكامل، ج 8، ص 702، مؤلف مجهول: م. ن، ج 4، ص ص 198. 199.

(5) الوهراني: منامات الوهراني ومقاماته ورسائله، تحقيق: إبراهيم شعلان ومحمد نعش، (القاهرة: 1968)، ص 54-55. الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والإعلام، حوادث

خلفاء بني أمية في بلاد الشام كانت كردية⁽¹⁾، مما كان مثار استهزاء العرب⁽²⁾. ولكننا لا نستبعد في أن يكون لهذه القرابة دورها في انتساب بعض الكُرد إلى الأسرة. كما كان للكُرد روابطهم أيضاً مع بني حمدان⁽³⁾، الذين حكموا بعض المناطق الكُردية، ودخلوا معهم في روابط سياسية واجتماعية متينة⁽⁴⁾.

ومهما يكن من أمر، فإن انتساب الكُرد إلى العرب يجعل العلاقة القائمة بين الطرفين، بالنسبة للكُرد، علاقة توحيدية اندماجية تتخفى وراءه المصلحة الآنية لهم. ولا نظن أن هؤلاء الكُرد قد أعطوا لنسبهم العربي المغزى الذي كان يحمله النسب والانتساب في المجال العربي، و الذي يؤكد على التمايز والاختلاف. في حين أن الكُرد كانوا يحاولون من خلال انتحالهم لهذه الأنساب التقليل من تمايزهم، واختلافهم مع هذا (الأخر) المتسلط والمسيطر سياسياً ودينياً وثقافياً.

والتأكيد على عريية الأصل، هو نوع من الشعور بالانتماء إلى هذه المجموعة البشرية المتميزة، كونها تشكل عصب (الأمة - الدولة) الإسلامية. وقد مثل هذا الانتساب، بالنسبة لهؤلاء، مرحلة مهمة من مراحل إسلامهم وتماهيهم في هذه العقيدة، فال معروف أن الانتساب إلى العرب كان يرفع من المكانة الاجتماعية للفرد. بالتالي فإن قبول بعض الكُرد للأصل العربي يضعنا أمام مرحلة جديدة من مراحل كينونة الكُرد وتكوينهم، والبحث عن الذات من خلال معطيات الآخر المهيمن وذاكرته

(651 . 666 هـ)، (بيروت: 1999)، ص 93. وللتفاصيل عن مظاهر هذه العلاقة الودية راجع:

عزت: الكُرد في صدر الإسلام، ص ص 125 . 130.

(1) البلاذري: أنساب الأشراف، ج 9، ص 217. المقدسي: البَدْءُ والتاريخ، ج 2، ص 216.

الطبري: م. ن، ج 7، ص 447. ابن حبيب: م. س، ص 32. الكازروني: مختصر التاريخ،

تحقيق: مصطفى جواد، (بغداد: 1970)، ص 105.

(2) المقدسي: م. س، ص 32.

(3) الحمدانيون: وهم بطن من بطون بني تغلب بن وائل العدنانية، يتصل نسبهم إلى ربيعة بن نزار.

وقد حكم هؤلاء الموصل و حلب ومناطق كردية واسعة في إقليم الجزيرة في الفترة الواقعة بين

(293 - 392هـ/ 905 - 1001 م)؛ السمعاني: الأنساب، ص 107. وللمزيد عنهم راجع فيصل

السامر: الدولة الحمدانية في الموصل و حلب، (بغداد: 1971)، ج 1، ص ص 38 . 44.

(4) القرطبي: صلة تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: 1982)، ص 44.

التتوخي: الفرج بعد الشدة، تحقيق: عبود الشالجي، (بيروت: 1978)، ج 2، ص 170.

مسكويه: تجارب، ج 1، ص ص 292 - 293.

التاريخية. بمعنى أن هذه المحاولة كانت بمثابة إعطاء بعد تاريخي للشخصية الكرديّة يتساوق والوضع الجديد، كونها عملية واعية لتحديد ماهيتهم وفقاً للآخر ومعرفة التاريخية. ومن ثم الاندماج مع هذا الآخر والمشاركة معه في مخياله.

و قد تكون تماهي هؤلاء في الأصل العربي، محاولة منهم للخروج من طرفيتهم والانتماء إلى المجال الذي ينتمي إليه وتقع فيه السلطة المركزية ذات البعد الديني. لذلك، يمكن القول، أن هذه المحاولة الكرديّة لها أيضاً بعدٌ سياسي، يراد به شرعنة السلطة الكرديّة وفعاليتها، في خضم الأحداث والسلطات السياسية المتنوعة. ومن هنا فإن عملية الانتساب تمثل فعلاً كردياً بوعي وإدراك - ولا سيما الفئة المتعلمة منهم - في محاولة لإثبات وجودهم والحصول على الاعتراف بشرعية هذا الوجود كما سنبين.

لا يبدو البحث عن الشرعية، كان عملاً اجتماعياً على نطاق واسع، فكل ما يذكره المؤرخون هو أن الانتساب إلى العرب كان هما للنخبة السياسية الكرديّة بالدرجة الأولى، أي: هؤلاء الذين مثلوا السلطة الكرديّة، وكانوا في احتكاك مباشر مع الآخر المنافس من ذوي النسب (الشرعي). ولدينا من الدلائل التاريخية ما يؤكد ما ذهبنا إليه ودون أن يقتصر ذلك على مرحلة واحدة من مراحل وجود الكرّد في التاريخ الإسلامي، فنجد أن الكرّد الذين انتسبوا إلى العرب لهم حضور سلطوي، أو هم في خدمة السلطة الكرديّة، أيّاً كانت نوعية هذه السلطة. فهذا هو الشاعر الكردي الحسين بن داود الفنكي⁽¹⁾، الذي عاش في زمن الأمير الكردي باد بن دوستك، مؤسس الإمارة دوستكية - المروانية الكرديّة (373-489هـ/983-1096 م)، ومدحه بقصائده، يفتخر بانتساب الكرّد إلى العرب وهو ينشد:

مفاخر الكرّد في جدودي ونخوة العرب في انتسابي

(1) حسين بن داود الفنكي: من شعراء الكرّد في العصر الكلاسيكي، عاصر الأمير باذ الكردي وعد من شعرائه. وهو ينتمي إلى القبيلة البشنية الكرديّة والقاطنة في الجزيرة الفراتية. يذكر لهذا الشاعر مؤلفات عديدة، لم يصل إلينا سوى بعض من أشعاره. ابن الأثير: الكامل، ج 7، ص 142 - 143. عبد الرقيب يوسف: الدولة دوستكية في كردستان الوسطى، (أربيل: 2001)، ج 2.

نحن الذؤابة من كرد بن صعصعة من نسل قيس لنا في المجد الطول⁽¹⁾

ويقال: إن بني مروان الذين حكموا هذه الإمارة بعد خالهم باد، كانوا يعودون بنسبهم إلى العرب⁽²⁾. وينشد شاعر آخر، وهو قطران التبريزي⁽³⁾ مادحاً أحد أمراء الإمارة الروادية الكُردية (327 - 463 هـ/1048 - 1071 م). وهو الأمير مملان بن وهسوزان، فيقول:

حبش أزعجم وقدوء شاهان عجم نسبش أز عرب وقبيلة ميزان عرب⁽⁴⁾

وقد ادعى بعض من الأمراء والشخصيات الهكارية⁽⁵⁾ الكُردية، النسب العربي أيضاً. فينتسب بعضهم إلى الأمويين، وخاصة عتبة بن سفيان بن حرب بن أمية⁽⁶⁾. وللتأكيد على صحة هذا النسب حاول البعض إيجاد سند تاريخي، أو قُل إعطاء طابع المعقولة لهذا النسب المنتحل، فيقال: إن بعضاً من الأمويين قد اعتصموا بالجبال عند غلبة الرجال عليهم واستغنوا صنعتهما عند استعمال البأس ومخالطة الناس طلباً للسلامة من أعدائهم، وفراراً من اعتدائهم، فانخرطوا في سلك الأكراد فسلموا⁽⁷⁾.

(1) عماد الدين الأصبهاني: خريدة القصر، ج 2، ص 541.

(2) المقرئزي: السلوك، ج 1، ص 101.

(3) قطران التبريزي: (425 - 465 هـ/1034 - 1072 م) شرف الزمان أبو منصور قطران التبريزي، اشتهر بمدحه للأمراء الكُرد في الإماراتين الشدادية والروادية. له عدة كتب وديوان شعر مطبوع. صفا: تاريخ أدبيات در إيران: (تهران: 1371 هـ.ش)، ج 2، ص ص 421 - 430.

(4) احمد كسروي: شهياران گمنام، (تهران: 1370 هـ.ش)، ص 181. حوسن حوزني موكرياني: كوردستاني موكريان يان ناترؤپاتين، (رواندز: 1938)، ل 254. ومعنى البيت الشعري بالعربية:

حبه من العجم وهو قدوة للموك العجم. نسبه من العرب وهو قبلة لميزان العرب

(5) والهكارية من القبائل الكُردية المعروفة، سموها باسم بلدتهم الهكارية، وهي بلدة وناحية وقرى فوق الموصل، من بلدة جزيرة ابن عمر: السمعاني: م. س، ج 5، ص 590. ياقوت: معجم البلدان، ج 5، ص 408. وكان للهكارية دور كبير في التاريخ السياسي والحضاري للكُرد في العصر الإسلامي الكلاسيكي. ينظر عن بعض ملامح هذا الدور: نبز مجيد أمين: المشطوب الهكاري، دراسة عن دور الهكاريين في الحروب الصليبية، (السليمانية: 2002).

(6) الذهبي: م. س، حوادث 651. 665 هـ، ص ص 351 - 352. العمري: التعريف بالمصطلح الشريف، ص 58. المقرئزي: السلوك، ج 1، ص 101. المواعد: ج 2، ص 233.

(7) العمري: مسالك الأبصار، ج 3، ص 131.

وقد ادعى بعض الكهارية أنساباً أكثر دينية، إذا جاز التعبير، حيث قالوا أنهم من نسل علي بن أبي طالب⁽¹⁾.

إن نزعة انتساب الكُرد إلى العرب أصبحت أكثر حيوية، ووصل فيه النقاش إلى ذروتها في المرحلة التاريخية التي تبوأ فيها الكُرد أبرز المراتب السلطوية وأصبحوا، بنظر العامة والخاصة على السواء، من ذوي السيادة العليا كونهم من الفئة المجاهدة والمدافعة عن دار الإسلام. ونقصد هنا الفترة الأيوبية أو المرحلة وجود الكُرد في السلطة⁽²⁾، والذي رسم القائد الكُردي صلاح الدين الأيوبي (532-589 هـ/1137-1193م) ملامحها الأساسية.

في هذه الحقبة أصبح نسب الأيوبيين الذين هم باتفاق (أهل التاريخ)⁽³⁾ من الكُرد أصلاً⁽⁴⁾، موضع إشكال بالنسبة للمؤرخين والأيوبيين أنفسهم. فهذه السلطة الناشئة كانت - وفقاً للرؤية العامة - بحاجة إلى (شرعنة النسب)، تضاف إلى شرعيتهم الدينية التي تميزت بها سلطتهم، وعملت على الحفاظ على هيمنتهم السياسية والإدارية.

وقد أحس بعض أفراد البيت الأيوبي بأهمية النسب العربي بالنسبة لسلطتهم. يتضح ذلك فيما قاله أحد أفراد هذا البيت في خضم المحاولات الجارية لجعلهم من العرب، حيث قال ما معناه: لو كان صلاح الدين قريشياً لولي الخلافة (فإن شروطها اجتمعت فيه ما عدا النسب)⁽⁵⁾. ومع ذلك ادعى بعض من أبناء هذه الأسرة النسب العربي، وأنكروا نسبهم إلى الكُرد، محاولين تبرير ذلك بالقول: (إنما نحن عرب، نزلنا

(1) ابن خلكان: م. س، ج 3، ص 497.

(2) سندرس بعض ملامح هذه المرحلة وما نقصده بالوجود في السلطة في الفصل الثاني.

(3) اليونيني: ذيل مرآة الزمان، (حيدر آباد/الدكن: 1954م)، مج 1، ص 38. الياضي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه: خليل منصور، (بيروت: 1997)، ج 3، ص 333.

(4) ابن الأثير: الكامل، ج 4، ص 341. ابن خلكان: م. س، ج 7، ص 139. أبو شامة: الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، تحقيق: محمد حلمي محمد، (القاهرة: 1963)، ج 1، ص 1، ص 329. اليونيني: م. ن، ص. الياضي: م. ن، ج 3، ص 333. ابن خلدون: التعريف بإبن خلدون، ص 347. المقرئزي: المواعظ والاعتبار، ج 3، ص 84. الحنبلي: شقاء القلوب في مناقب بني أيوب، تحقيق: ناظم رشيد، (بغداد: 1978)، ص 23.

(5) اليونيني: م. ن، ج 1، ص 39.

عند الأكراد وتزوجنا منهم⁽¹⁾. من جانبهم عمل المؤرخون وغيرهم، في كتاباتهم، على إثبات النسب العربي لهم، لا سيما المعاصرين للملوك الأيوبيين⁽²⁾. وقد شجع ذلك الأيوبيون وغيرهم من الكُرد، وخاصة الهكارية، على انتحال أنساب عربية مزيفة.

ركز المؤرخون اهتمامهم، في هذه المسألة، على الملك الأيوبي المعز إسماعيل بن سيف الإسلام⁽³⁾ صاحب اليمن، والذي ادَّعى أنه من بني أمية⁽⁴⁾، وبصورة أكثر تحديداً، من نسل الخليفة الأموي مروان بن محمد⁽⁵⁾ الذي كانت أمه، وكما ذكرنا، من الكُرد. ولم يكتفِ الملك المعز بذلك، بل خلع طاعة العباسيين وأعلن نفسه خليفة للمسلمين⁽⁶⁾. ويبدو أن ادعاء النسب هذا، واضطرابه العقلي، كانا دافعين لبعض أمراء الكُرد الموجودين معه في اليمن لقتله سنة (598 هـ/1211 م)⁽⁷⁾.

وليس هذا فحسب، بل إن غالبية الأيوبيين لم يقبلوا بهذا النسب، وأجمعوا على تكذيب الملك المعز⁽¹⁾. وكان الملك العادل⁽¹⁾ أخو صلاح الدين من أشد المعارضين لهذا، حيث كذبه وكتب إليه يلومه ويوبخه ويأمره بالعودة إلى نسبه الصحيح⁽²⁾.

(1) ابن واصل: مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق: جمال الدين الشيال، (القاهرة: 1953)، ج 1، ص 3.

(2) ينظر في ذلك: ابن خلكان: م. س، ج 7، ص ص 140-141. ابن واصل: م. ن، ج 1، ص 4.

(3) الملك المعز إسماعيل: ابن سيف الإسلام طغتكين بن أيوب، وهو ابن أخي السلطان صلاح الدين. تولى الحكم في اليمن بعد وفاة أبيه سنة (593 هـ/1196 م) وحكم إلى سنة (598 هـ/1211 م). حيث قتله جماعة من الكُرد؛ ابن خلكان: م. ن، ج 5، ص ص 254 - 252. وللتفاصيل عنه راجع: دلير فرحان إسماعيل: الكُرد في اليمن - دراسة في أحوالهم السياسية والحضارية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين، (أربيل: 2000)، ص 43.

(4) ابن خلكان: م. ن، ج 5، ص 524. ج 7، ص 141. ابن واصل: م. ن، ص 403، اليونيني: م. س، ص 39. المقرئزي: السلوك، ج 1، ص 148. الخزرجي: العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، تحقيق: محمد علي الأكوع، (بيروت: 1983)، ج 1، ص 38.

(5) أبو شامة: م. س، ج 1، ق 2، ص 534. ابن الساعي: الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، تحقيق: مصطفى جواد، (بغداد: 1934)، ج 9، ص 97.

(6) أبو شامة: م. ن، ج 1، ق 2. ابن خلكان: م. س، ج 5، ص 524. ابن واصل: م. س، ج 3، ص 137. المقرئزي: السلوك، ج 1، ص 272.

(7) إسماعيل، م. س، ص 47.

(1) أبو شامة، م. س، ج 1، ق 2، ص 534. 535.

لم يقف هذا التوبيخ والملامة حائلاً دون تمسك بعض من الكُرد، من الأيوبيين أو غيرهم، سواء في هذه الحقبة أو بعدها، بالنسب العربي⁽³⁾. فهذا ابن خلدون، على الرغم من إيراده للأصل الفارسي - العجمي للكُرد⁽⁴⁾، إلا أنه يقول أن انتساب هؤلاء إلى العرب (قول مرغوب عنه)⁽⁵⁾. يأتي ذلك في الوقت الذي كانت المعرفة بالكُرد، في مجال الإسلامي قد ازدادت. وبات التعريف بأصلهم أكثر تحديداً، فيعرفون على أنهم جنس خاص من نوع عام⁽⁶⁾. وتصبح المعرفة التاريخية قلقاً في تصنيفهم ضمن العرب⁽⁷⁾، وأكثر صراحة في اعتبارهم من (العجم). وبالتالي التأكيد على قرابتهم للفرس أكثر من قرابتهم للعرب⁽⁸⁾، تلك القرابة التي تتجلى في تشابه اللغة، بالإضافة إلى القرابة العرقية التي أثبتتها بعد ذلك الدراسات الحديثة. ولكن بعض من الكُرد بقوا متمسكين بنسبهم العربي المنتحل إلى فترات متأخرة، وأصبحوا يدونون تاريخهم وهم يؤكدون على انتمائهم - من حيث النسب - إلى العرب⁽¹⁾.

-
- (1) الملك العادل: أبو بكر محمد بن أبي الشكر بنت أيوب بن شادي، كان ينوب عن أخيه صلاح الدين في مصر في حال غيبته في الشام. عرف عنه سداد الرأي والمعرفة الواسعة والحكمة السياسية. توفي سنة 615 هـ/128 م، ابن خلكان: م. ن، ج 5، ص ص 74. 78.
- (2) ابن واصل: م. ن، ج 1، ص 4. كذلك: ج 3، ص 137. ابن خلكان: م. ن، ج 5، ص 525.
- (3) اليونيني: م. س، ج 1، ص 39. المقريزي: م. ن، ج 1، ص 272 الحنبلي: م. س، ص 272.
- (4) ينظر مثلاً: اليونيني: م. ن، ج 2، ص 221. ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة، تحقيق عبد الهادي التازي، (الرباط: 1997) ج 2، ص 18.
- (5) مرتضى الزبيدي: م. س، ص 484. وله أيضاً: ترويح القلوب في ذكر ملوك بني أيوب، تحقيق: صلاح الدين المنجد، (دمشق. 1971)، ص 37.
- (6) تاريخ ابن خلدون، ج 2، ص 9، 181.
- (7) العمري: التعريف، ص 58.
- (8) قارن مع: أبو الفداء: م. س، ج 1، ص 83. ابن الوردي: م. س، ج 1، ص 72. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج 1، ص 181.
- (9) أبو الفداء: م. ن، ج 1، ص 83. المقريزي: المواعظ والاعتبار، ج 2، ص 232.
- (1) هذا ما يلاحظ من يتصفح كتاب الشرفنامه للأمير والمؤرخ الكُرد شرفخان البدليسي (ت 1010 هـ/1601 م)، حيث يجد أن معظم أمراء الإمارات الكُردية، يدعون انحدرهم من أصول عربية: شرفنامه: ت: محمد جميل الرؤبيني: (أربيل: 2001)، ص 269، 327، 343، 441، 513 ومواضع أخرى. ويستمر هذه الحالة إلى ما بعد شرفخان، حيث نجد مؤرخاً كردياً آخر، في القرن التاسع عشر الميلادي، وهو ملا محمود البايدي (ت 1857 م)، يشدد

إن تفاوض بعض الكُرد على هويتهم، بمعنى قبولهم أو عدم قبولهم لتلك الهوية، وتلاعبهم بأصلهم بهذا الشكل، إن دل على شيء فإنه يدل على إعادة بناء الواقع الاجتماعي لهم. وخاصة ذوي السلطة منهم، ليتناسب مع مبدأ التقسيم والرؤية السائدين في الفضاء الاجتماعي العام الذي شيدته (الأمة - الدولة) الإسلامية. فالانتساب إلى العرب هو إنتاج لمعرفة مقبولة، وتأكيد على معرفة سائدة في الإطار العام للقبول والسيادة. وهو، بالنسبة لهؤلاء الكُرد، رأس مال لفعل سلطوي في جوهره، إذ أنه سلطة رمزية لا مرئية⁽¹⁾، تضاف إلى السلطة الفعلية التي يمتلكها المنتسب نفسه ويبجلها الجميع ويقبلون بها. ذلك لأن النسب هو في نهاية المطاف أداة للاعتراف بالسيادة والمشروعية. ولأنه يعطي للسلطة الشرعية اللازمة للاستمرار والبقاء، سواء على المستوى الداخلي (أي: المستوى الكُردي) أو الخارجي (أي: مستوى المجال الإسلامي).

أما عمل المعرفة التاريخية هنا، وهو الموضوع الأساس، فينحصر في أن ينتج تملقاً - في كثير من الأحيان - مثل هذه الأنساب الملفقة. خاصة تملقها لذوي السلطة والشأن من الكُرد وأن يبرر لهم نسبهم الجديد. هذا ما أكده المؤرخ الحدق المقريري (ت 845 هـ/1441م) في تخريج جيد لهذه المسألة، حيث يقول أن هذه الروايات حول عربية الكُرد خاصة الأسرة الأيوبية، إنما هي (أقوال الفقهاء لهم ممن أراد الحظوة لديهم، لما صار الملك إليهم)⁽¹⁾.

وأخيراً، تجدر الإشارة إلى أن هذا الانتساب إلى العرب، لم يكن يعني بالضرورة تعريب الكُرد والانتماء الكلي إليهم. وبرأينا فإن الكُردي، في العصر الكلاسيكي، كان يرى أن كرديته تكمل انتسابه إلى العرب؛ هو من العرب، ولكنه يأخذ بعين الاعتبار (استكراده) في (الحاضر - السابق). ولعل أبلغ تعبير عن هذه الحالة هو البيت الشعري الذي أوردناه للشاعر الكُردي الفنكي؛ فهو يرى أن مفخرة الكُرد في

على عربية جميع الكُرد، معللاً ذلك بأنهم هاجروا من بلادهم وحالت لغتهم. راجع: داب و نريتي كوردمكان، وهرگنیرانی: شوکریه رسول، (بغداد: 1984)، ل 19.

(1) نستعين هنا أيضاً ببعض طروحات بورديو، راجع له: بعبارة أخرى - محاولات باتجاه سوسيولوجيا انعكاسية، ت: أحمد حسان، (القاهرة: 2002)، ص 222.

(1) المواظ والاعتبار، ج 2، ص 232.

جدوده، لا يتنافى مع نخوة العرب في انتسابه⁽¹⁾. ما يعبر عن رؤية هؤلاء الكُرد آنذاك لأصلهم العربي (الملفق - المختلق) وتعاملهم مع معطيات الآخر عن أصولهم.

(1) عماد الدين الأصبهاني: خريدة القصر، ج 2، ص 541.

تصور طبيعة الكُرد في المعرفة التاريخية الإسلامية

1- من القبّلية إلى البداوة

لا يمكن للباحث أن يرسم صورة واضحة كاملة لطبيعة الكُرد وتكوينهم الاجتماعي، بالاعتماد فقط على المعرفة التاريخية الإسلامية. التي ظلت وفيّة في التركيز على الجوانب السياسية والإدارية، دون الغور في تفاصيل المناحي الاجتماعية للمجموعات البشرية، التي تؤرخ لهم. ويبدو أن الطابع السردى لهذه المعرفة، كان أيضاً عائناً أمام تركيزها على الجوانب الاجتماعية بتفاصيلها، والتي تحتاج إلى التحليل العميق والإدراك الواسع للظاهرة الاجتماعية. فلم يتطرق المؤرخون إلى هذه الجوانب، إلا قلة قليلة منهم من ذوي البصيرة والذين تناولوها بنوع من الشمولية. وحاولوا فهم الفضاء الاجتماعي الذي تتخذ فيه الأحداث مجراها. ولعل أبرز هؤلاء - بالنسبة لنا - هم المسعودي وابن خلدون، كما سنرى لاحقاً.

وحقيقة الأمر أن مطالبة المؤرخين المسلمين بالتطرق إلى ما يسمى اليوم بالتاريخ الاجتماعي، فيها نوع من المبالغة، لأن ذكر الجوانب الاجتماعية في تدوين التاريخ لم يكن - وعلى حدّ قول أحد الباحثين - من صميم اهتمام هؤلاء المؤرخين إلا قليلاً، إذ إن هذا الاهتمام يعتبر فضولاً معرفياً حديثاً⁽¹⁾. حيث كان التاريخ الاجتماعي يدخل ضمن حيز اللامفكر فيه.

ولعل عدم التفكير في هذه الجوانب من لدن المؤرخين يعكس ما أعطاه هؤلاء لأنفسهم، أو كان لهم، من منزلة أو مكانة اجتماعية، وفقاً للتراتبية الاجتماعية الموجودة في المجال الإسلامي. فالمؤرخ، عادة، ينتمي إلى خاصة المجتمع، أي أنه ينتمي - اجتماعياً - إلى أصحاب النفوذ في المجال الإسلامي. ومن الشخصيات المرموقة على غرار الوزراء والكتاب والأمراء والقضاة وغيرهم⁽²⁾. ويعني أنه أعلى مرتبة - في الهرم الاجتماعي - من العامة، أو عامة الناس⁽³⁾. فالمجتمع الإسلامي

(1) أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي - جيل مسكويه والتوحيدي، ت: هاشم صالح، (بيروت: 1997)، ص ص 574-575.

(2) قارن مع الصابي: رسوم دار الخلافة، تحقيق: ميخائيل عواد، (بغداد: 1964)، ص 21.

(3) سمي القطاع الأكبر من المجتمع بالعامة: «لما كانوا كثيرين لا يحيط بهم البصر، فهم في ستر عنه». الصفدي: نكت الهميان في نكت العميان، طبعه: أحمد زكي بك (القاهرة: 1911 م)، ص 10.

كان على العموم يتكوّن من هاتين الطبقتين⁽¹⁾؛ الخاصة التي لها القدرة على الكتابة والتفكير، أو الإنتاج الثقافي، والعمل السياسي والإداري والديني. والعامّة كمنبع للجهالة والفوضى. فهم بكثرتهم آفة الدنيا ولا يعرفون الحق من الباطل، ولا يهتمون كثيراً بالعمل والمعرفة، كما وصفهم بعض كتاب العصر من «الخاصة»⁽²⁾.

كان طبيعياً أن تكون هنالك حدود عازلة بين المنطقة التي يفكر المؤرخ في إطارها، مثل النواحي السياسية. والمنطقة التي يبقّيها المؤرخ خارج تفكره، مثل النواحي الاجتماعية. فهناك، وفقاً للتراتبية الاجتماعية السابقة، إطار اجتماعي يحدد هذا الفكر ويذهب به - في تدوينه للتاريخ - إلى مساحة معينة، كما مررنا في تمهيدنا لهذه الدراسة. والمؤرخ لا يتحرر من النزعة النخبوية في رؤية الأحداث، فكان التركيز منصباً على تاريخ الخاصة ومن ثم كان نصيب العامة هو الإهمال. حيث نرى حالة من تغييب العامة في التاريخ، ذلك لأن أفرادها ليسوا فاعلين تاريخيين وفقاً لمنظور المعرفة التاريخية الإسلامية، التي تعتقد أن الفاعل التاريخي - في غالب الأحيان - هو من له مكانة اجتماعية⁽³⁾، أي منتمياً إلى الخاصة. ولما كان الكُرد في نظر الخاصة، في مستوى العامة أو أدنى أو أنهم مرادفين لها⁽⁴⁾، فلا يأمل الباحث الحصول على صورة متعددة الأبعاد لطبيعتهم وتكوينهم الاجتماعي كما قلنا. لذا سيكون عملنا هنا تأليفاً وتوفيقاً بين ما يذكره بعض المؤرخين في سياق

(1) لنا تحفظاتنا على استخدام مصطلح الطبقة للفرقة بين العامة والخاصة، فهذا المصطلح لم يكن له ما له الآن من معاني ودلالات التي تعطى لها العلوم الاجتماعية؛ علم الاجتماع خاصة.

(2) ينظر: الخوارزمي: رسائل الخوارزمي، تقديم: الشيخ نسيب وهيب الخازن، (بيروت: 1970)، ص 150. أبو حيان التوحّيدي: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، (القاهرة: 1953)، ج 2، ص 41. ابن الجوزي: تلبّيس إبليس، (بغداد: 1983)، ص 388 وما بعدها. راجع أيضاً: الخالدي: دراسات في تاريخ الفكر الإسلامي، ط 2، (بيروت: 1979)، ص 16. وعن العامة بشكل عام، خاصة في بغداد راجع: بدري محمد فهد: العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري، (بغداد: 1967)، ص 11 وما بعدها.

(3) عن تغييب العامة في التاريخ راجع: أركون: نزعة الأنسنة: ص ص 578-579، لنا عودة لمفهوم الفاعل التاريخي من منظور المعرفة التاريخية، في الفصل الثالث.

(4) قارن مع: الجاحظ: البيان والتبيين: ص 86. الأبي: نثر الدر، حققه: منير محمد المدني، (القاهرة: 1990)، ج 7، ص 72. البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، (بيروت: 1987)، ص 285. ابن الجوزي: المنتظم، ج 7، ص 3484.

الأخبار العامة، مع ما يورده غيرهم، من البلدانيين والآدباء والفلاسفة والفقهاء ومن في معناتهم، من نتف هنا وهناك، عن طبيعة الكُرد الاجتماعية والجسمانية.

إن أول ما يلاحظه الباحث والمتصفح لكتب التاريخ الإسلامية، غلبة الطابع القبلي على هذه المجموعة البشرية. فهم طوال تاريخهم الإسلامي، لا يتجاوزون من الناحية الاجتماعية - التنظيم القبلي⁽¹⁾. لا شك أن اكتشاف الطبيعة القبلية للكُرد يعني بالضرورة اكتشاف أسلوبهم في الحياة وفي الإنتاج المعتمد على رعي الماشية والترحال، طلباً للماء والكلاء أو حتى الاستقرار في مناطق محدودة والاعتماد على الزراعة. فالتكوين القبلي يعني، كما هو معروف، نمط معين من العلاقات الاجتماعية، سواء على الصعيد الداخلي بين أفراد القبيلة أو العلاقات الخارجية بينها وبين غيرها من القبائل والمجموعات.

وعندما يؤكد المؤرخون على قبلية الكُرد، فإنهم بذلك يعطونهم قيم خاصة بالقبيلة، كمفهوم شمولي ومتداول في المجال الإسلامي. والنموذج القبلي المعروف جيداً بالنسبة للمعرفة التاريخية هو النموذج العربي؛ من حيث تكوينها ومنظومتها العلائقية وما يجري مجرى ذلك. فيبدو لنا، بالنسبة للكُرد، أنه جرى نوع من التعميم للتكوين القبلي العربي ونظامه، على المجموعات القبلية المغايرة للعرب، سواء في التراتبية القبلية أو في سلوكياتها. ولعل الانتساب إلى شخص معين - كما مر بنا - يمثل الأب الأعلى لمجموعة معينة. كان أحد هذه التعميمات البارزة.

يكفينا دليلاً على ذلك، استخدام المفاهيم والمصطلحات العربية في التعريف بالنمط القبلي الكُردي وتفرعاته؛ كالقبيلة والعشيرة والطائفة وغير ذلك من المفاهيم التي سلم بها - وبالتالي استسلم لها - المخيال الكُردي، استجابة لانتمائه إلى المجال الإسلامي. فاستخدمه الكُرد، وعلى نطاق واسع⁽²⁾، للتعريف والتمييز بين تراتبياته الاجتماعية والسلوكية⁽³⁾.

(1) ينظر المسعودي: مروج الذهب، مج 1، ص 436. التتبيه والإشراف، ص 94. النويري: نهاية الأرب. السفر الثاني، ص 290، العمري: مسالك الأبصار، ج 3، ص 124 وما بعدها. المقرئزي: السلوك، ج 1، ص 101.

(2) نجد مثلاً استخداماً واسعاً لـ: «قهيبة: القبيلة، عهشيرهت: العشيرة، تايف: الطائفة».

(3) راجع في ذلك: برونسن: ناغا و شَيْخ و دمولهت، برگی يكم، ل 80-83.

ونجد أيضاً حالة أخرى من تشبيه الكُرد بالعرب، أو بالأحرى بالأعراب، حيث هنالك نوع من الترادف بين «الأكراد» و«الأعراب»، وقد بدأ ذلك بإطلاق تسمية الأعراب للتعريف بالكُرد، وتسمية «الأكراد» للتعريف بالعرب⁽¹⁾، كما مر بنا. ويظهر الترادف بين الكُرد والأعراب في كثير من الحالات حين تكون المجموعتان فاعلتين معاً أو أنهم يشتركون جنباً إلى جنب في الحدث نفسه⁽²⁾. وكمجموعتين تتسمان بنفس الصفات والطبائع، ولهم سلوكياتهم المشتركة⁽³⁾. ولا تقتصر حالة الترادف هذه على المعرفة التاريخية وحدها، بل تتعداها إلى أنماط أخرى من المعارف الإسلامية كالفلسفة⁽⁴⁾، والجغرافيا⁽⁵⁾، والفقه⁽⁶⁾، وغيرها. مما يعني أن حالة التشبيه والترادف هذه شمولية ومستوعبة في الذاكرة الإسلامية.

يدل - في ظننا - على ما أسميناه من قبل بعملية القياس والمشاهدة، وبالتالي قصور المعارف الإسلامية، في أحد أوجهها، في رؤية جوهر المجموعات البشرية في مغايرتها للمجموعات الأخرى. فما نراه هو محاولة لإيجاد الشاهد المعروف الذي يمكن، وفقاً له، أن نتصور وعن طريق التشبيه، الآخر غير المعروف. فالتصور المكون عن الكُرد وتكوينهم القبلي له ركائز ومقدمات قبليّة تتحكم بشكل أو بآخر بهذا التصور، ومن ثم بالية اشتغال المعرفة التاريخية ككل.

(1) الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج 1، ص 10 الطبري: م. س، ج 1، ص 240-241. الأصفهاني: تاريخ سني ملوك الأرض، ص 173. ابن الأثير: الكامل، ج 1، ص 98. أبو الفداء: المختصر، ج 1، ص 13.

(2) الطبري: م. ن، ج 10، ص 37. ابن حمدون: م. س، مج 2، ص ص 196-197. ابن الجوزي: المنتظم، ج 9، ص 4335، 4465، 4643. ابن الأثير: الكامل، ج 8، ص 162.

(3) ابن قتيبة: عيون الأخبار، مج 2، ص 63. ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج 7-8، ص 257. التنوخي: نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق: عبود الشالجي، (بيروت: 1971) ج 1، ص ص 89-90 غرس النعمة: الهفوات: ص 162. ابن حمدون: م. ن، مج 9، ص 419. الذهبي: المشتبه، ج 1، ص 549.

(4) أبو بكر الرازي: رسائل فلسفية، ط 2، (بيروت: 1977)، ص 92.

(5) الإصطخري، المسالك والممالك: ص 115. ابن حوقل: صورة الأرض، ص 220-240.

(6) الغزالي: إحياء علوم الدين، ط 3، (بيروت: 1411 هـ/ 1991 م)، مج 2، ص ص 370-371. ابن تيمية: السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، راجعه وحققه: علي سامي النشار وأحمد زكي عطية، (القاهرة: 1951)، ص 82.

ولكي نفهم قبيلة الكُرد أكثر علينا أن نربطها بالبعد المكاني لهذا التكوين، أي: أن نربط الإنسان «الكُردي» بالأرض التي يعيش عليها (بلاد الكُرد - كردستان). وحقيقة الأمر لا يمكن الفصل بين الإنسان والأرض إذا ما أردنا أن نكون صورة واضحة عن طباع هذا الإنسان وجماعته. فهذا التكوين القبلي للكُرد، أو ما يمكن أن يسمى بالمجتمع الجزأ، كان أحد أسبابه الأساسية البيئة الجغرافية لبلادهم، والتي عرقلت نشوء قبيلة دموية «قومية - إثنية» ضخمة في هذه البلاد⁽¹⁾.

وهذا هو الاتجاه الذي سلكته المعرفة التاريخية الإسلامية في ربط الحوادث الإنسانية بالبيئة الطبيعية، فهناك علاقة وطيدة بين المعرفة التاريخية والمعرفة الجغرافية في الثقافة الإسلامية⁽²⁾. والمعروف أن التاريخ والجغرافيا يتأصلان في المكونات الأساسية لوجود الإنسان، وكحقلين للدراسة، يتشابهان بشكل يدعو للإعجاب، هذا ما يذكره أحد الباحثين الذي يضيف قائلاً: أن هذين الفرعين المعرفيين يعتمدان كثيراً على بعضهما البعض، كما يتجسد ذلك في بعض الثنائيات المترادفة: كالفضاء والزمان، وكالمكان والأحداث، فهذه الثنائيات ليس من السهل الفصل بينهم⁽³⁾.

قبل أن نتحدث عن أثر البيئة الطبيعية على تكوين الكُرد الاجتماعي، علينا أن نشير إلى مسألة أخرى متعلقة بهذا الموضوع، وفي ظني سابقة على تأثير البيئة على الأحداث والجماعات (الشعوب)، وهي مسألة اقتران الكُرد بموقع معين في الكون متمثلة في إحدى البروج السماوية. حيث يشار إلى أن الكُرد هم من «برج الثور»⁽⁴⁾، مع ما لهذا البرج من دلالات وتأثير على صفات وطبائع هذه المجموعة، بل وحتى على مستقبلها وفقاً لمنطق علم التنجيم. بمعنى أنه يمكن، عن طريق هذا البرج، كشف أسرار هذه المجموعة البشرية، وإعطائها طبيعة معروفة. كذلك التنبؤ بمصيرها وحظها المرتبط بالبرج الذي يمثل المجموعة.

(1) قارن: شاكر خصباك: الأكراد - دراسة جغرافية إثنوغرافية، (بغداد: 1972)، ص 348.

(2) عن هذه العلاقة ينظر: روزنتال: علم التاريخ، ص ص 148-155.

(3) Katherine Clarke: Between geography and history - Hellenistic construction of the roman world, (oxford: 1999), p. 50.

(4) ياقوت: معجم البلدان، ج 1، ص 33. سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان، السفر الأول، ص 141.

والحقيقة أن هذا الارتباط بين الكُرد و برج الثور، كان انعكاساً للرابطة الموجودة أصلاً بين علم التنجيم والمعارف الإسلامية الأخرى ومنها التاريخ؛ إذ إن المؤرخين أخذوا، في بعض الأحيان، الحسابات الخاصة بتاريخ الدنيا والأحداث المختلفة من المنجمين والفلكيين⁽¹⁾. بل ومن المؤرخين من يفتح بداية كل عهد بذكر الطوالع واقتران النجوم⁽²⁾. لذا فإن اقتران الكُرد ببرج الثور أمر طبيعي ومستوعب، دون أن يعني ذلك أن أثر النجوم على طبيعة الكُرد قد لقي رواجاً واسعاً. مقارنة مع ما لقيته مسألة تأثير البيئة الطبيعية على سلوكهم وطباعهم من اهتمام وعناية من لدن كبار المؤرخين أمثال المسعودي وابن خلدون، كما سنوضح الآن.

وأثر البيئة الطبيعية من المسائل التي فرضت نفسها على الفكر الإسلامي، وآمن العديد من المفكرين أن الإنسان وليد البيئة التي يعيش فيها، ويمكن، عن طريق اكتشاف هذه البيئة، رؤية الملامح الأساسية لشخصية هذا الإنسان. فالطبيعة، من الوجهة الفلسفية مثلاً، تؤثر على القدرة العقلية للإنسان، فالإنسان الموجود في أقاصي الأرض المعمورة قليل العقل، وقريب من «البهيمية»، أما الإنسان الذي يعيش في وسط الأقاليم فيصير فيهم العاقل التام والمميز العالم⁽³⁾.

ويبدو أن الثقافة الإسلامية قد استفادت، في هذا المجال، من تراث الحضارات السابقة، خاصة التراث الإغريقي الحاضر بقوة في المجال الإسلامي⁽⁴⁾. فكان لفلاسفة اليونان ومفكرهم إعتقاد بأثر البيئة على الإنسان وسلوكه وبنيتة الجسمانية. وهم يفسرون التاريخ والتغيير في الحوادث التاريخية، بملاحظة تعاقب الأحوال الجغرافية والمناخية⁽⁵⁾.

(1) ينظر مثلاً: «في ذكر جمل أدلاء النجوم على استعلاء الإسلام على سائر الأديان والشرائع»؛ الأصفهاني: تاريخ سني ملوك الأرض، ص 126-127.

(2) مثلاً: اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج 1، ص 189. المقدسي: البدء والتاريخ، ج 2، ص 155.

(3) مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، حققه وشرحه: ابن الخطيب، (مصر: د. ت)، ص 57. ابن رشد: الضروري في السياسة - مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ت: أحمد

شحلان، (بيروت: 1998)، ص 83.

(4) روزنتال: م. س، ص 154.

(5) عن علاقة الجغرافيا بالتاريخ، في التراث الإغريقي - الهيليني خاصة: راجع

Clarke: between geography and history, p. 50.

تقع بلاد الكُرد، وفقاً للتقسيم المعمول به من قبل الجغرافيين المسلمين والذين يقسمون المعمورة إلى سبعة أقاليم، في الإقليم الرابع وأطرافها في الإقليمين الثالث والخامس⁽¹⁾. وقد عد الإقليم الرابع موقعاً وسطاً، بين المناطق الحارة والباردة، وهو أفضل الأقاليم وأعدلها⁽²⁾.

هذا ما أكده أيضاً ابن خلدون الذي اعتبر الإقليم الرابع أعدل العمران، والذي حافظه ضمن الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال. يقول: إن «سكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً»⁽³⁾. ولكن ذلك لا يعني أن جميع سكان هذه المناطق لهم هذه الصفات نفسها، فليس كل هذه المناطق بها الخصب، وسكانها يعيشون في الرفاه والرخاء⁽⁴⁾. ذلك لأن هنالك أجزاءً من هذه المناطق تغلب على بعضها الطابع الصحراوي ك (بلاد العرب) وعلى بعض آخر الطابع الجبلي ك (بلاد الكُرد). فالغالب على معظم الأقاليم التي وزعت عليها هذه البلاد الجبال الشاهقة والأوعار الصعبة المنيعة كإقليم الجبال⁽⁵⁾. وإقليم أذربيجان⁽⁶⁾، والجزيرة⁽⁷⁾، وبات الجبل البيئة الطبيعية للكُرد والمجال الحيوي لاجتماعهم⁽⁸⁾.

وقد ركز بعض المؤرخين اهتمامهم على أثر هذا الطابع الجبلي على التكوين

(1) المقدسي: م. س، ج 2، ص ص 4-5. الإدريسي: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، (د. م. ت)، ص ص 228-241، 285. وينقل عنه: ابن خلدون: المقدمة، ص ص 50-61. وللاستزادة عما يقول البلدانيون عن موقع بلاد الكُرد بين الأقاليم السبعة، راجع: مام بكر: الكُرد وبلادهم، ص ص 81-82.

(2) «ذكر الإقليم الرابع ووضعه وفضله على سائر الأقاليم، وما خص به ساكنوه من الفضائل التي باينوا بها غيرهم...»: التتبيه والإشراف، ص 48.

(3) المقدمة، ص 65.

(4) م. ن، ص 69.

(5) ابن حوقل، صورة الأرض، ص 315.

(6) م. ن، ص 288.

(7) سوادى عبد محمد: الأحوال الاجتماعية والاقتصادية في بلاد الجزيرة الفراتية، (بغداد 1989)، ص 375.

(8) الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص 86. أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال، ص 30. ياقوت: معجم البلدان، ج 1، ص 33. الذهبي: المشتبه، ج 1، ص 549. العمري: مسالك الأبصار، ج 3، ص 124.

الجسماني والنفسي للكُرد، حيث يجعلهم «غليظي الأكباد»⁽¹⁾. فالجبال، كما يقول المسعودي، ونتيجة لتكوينها الصلب «تخشن الأجسام وتغلظها، وتبدل الأفهام وتقطعها، وتقسد الأحلام وتميت الهمم»⁽²⁾. لذلك تناسب أخلاق الكُرد وسكان الجبال عامة، مساكنهم في الانخفاض والارتفاع، فيتميز هؤلاء - سلوكياً - بالجفاء والغلظة⁽³⁾.

هكذا لا يمكن الفصل، في الخطاب الإسلامي، بين الكُرد والجبل الذي يحدد ملامح شخصيتهم ويؤثر على أطوارهم. فيكون طبيعياً إذا ما التصقت صفة الجبلية بالكُرد وللتعريف بهذه الطبيعة المحددة لهم، ومن ثم بناء المعرفة التاريخية تصوراتها عنهم.

وبرأينا أن فكرة أثر البيئة الطبيعية على الإنسان احتفظت في قلبها الإسلامي بجوهرها الإغريقي، وهو النظر إلى الآخرين نظرة دونية. فعند الإغريق كان التأكيد على أثر البيئة على الإنسان يهدف إلى إظهار امتيازهم - أي: الإغريق هم أنفسهم وتفردهم في الحضارة مقابل من عداهم من الشعوب الهمجية أو البربرية (Barbaro)⁽⁴⁾. ومن جانبه كيّفت المعرفة الإسلامية هذه الرؤية مع نظرتها للذات والآخر. فعندما يؤكد المسعودي على الأثر الكبير للجبل على الشخصية الكُردية، فإنه ينطلق من نظرة شمولية، يراد منها حبس الأجناس البشرية في طبائع ثابتة؛ إذ إن هذه النظرة تجسد تقسيمات اختزالية لا يقصد بها وصف الظواهر، كما هي، بقدر محاولتها تثبيت جدلية «النحن» و«الآخر»⁽⁵⁾.

من هذا المنطلق، يبدو لنا أن القصد من ربط الكُرد بالجبال وتأثير الجبال على طبيعتهم، هو ما عبّر عنه بعض المؤرخين صراحة، وهم يتحدثون عن أصل الكُرد، فهم إن كانوا من الفرس أو من العرب أو ينحدرون من أصول أخرى، قد

(1) اليعقوبي: البلدان، ص 6.

(2) مروج الذهب، مج 1، ص 381.

(3) م. ن، مج 1، ص 433.

(4) حسين مؤنس: الحضارة - دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، ط 2، (الكويت: 1998)، ص 318.

(5) قارن: إبراهيم: المركزية الإسلامية، ص ص 60-61. وعن الانتقادات الموجهة لنظرية البيئة وأثرها المطلق على الإنسان وتاريخه بشكل عام، ينظر: مؤنس: م. ن، ص ص 31-43.

استوطنوا الجبال وجاوروا من هنالك الحواضر أو الشعوب المتحضرة⁽¹⁾، أي: أنهم، ومنذ النشأة الأولى، مجموعة بشرية غير متحضرة؛ لأنهم اختاروا، أو اضطروا بحسب الروايات، أن يسكنوا في الجبال، ولا يقتربون من الحواضر.

وبما أن الكُرد ليسوا حضريين، فلا بد أن ينتموا - وفقاً لمنطق الثنائيات المتضادة - إلى نوع آخر من الاجتماع البشري تقابل الحضرة وهو «البداءة». فالكُرد يصنفون ضمن الأمم البدوية. ولعل المسعودي نفسه هو أول من أثار مسألة الكُرد والبداءة، حيث كان يرادف صراحة بين البداءة وسكنى الجبال، وعد الكُرد من الأمم ذات الطابع البدوي⁽²⁾. وإن كان هذا المؤرخ يرى أن الكُرد وغيرهم من سكان الجبال هم، وبتأثير من بيئتهم، أشد بداءة وجفاءً وغلظة حتى من العرب⁽³⁾.

والبداءة، بمعناها الضيق، هي السعي أو الترحال من مكان إلى مكان وراء المرعى⁽⁴⁾. هذا التعريف يُسهل علينا فهم المسعودي وغيره في إعتبار الكُرد من البدو. فيبدو أن غالبية الكُرد كانوا يعيشون على شكل مجموعات رعوية رحالة أو شبه رحالة. يتضح هذا في تلك الخريطة التي رسمها البلدانى ابن حوقل النصيبيني (ت 367 هـ / 977 م) لإقليم الجبال، حيث يبدو فيها الجزء الأكبر من غرب الإقليم كمصايف للكُرد ومشاتي لهم⁽⁵⁾.

وكانت القبائل الكُردية في شهرزور من الرحالة أيضاً، فهذه المنطقة هي «مشتى ستين ألف بيت من أصناف الأكراد»⁽⁶⁾. كما أن المنطقة الواقعة بين إقليم العراق وإقليم الجبال كان يغلب عليها الكُرد والعرب وهي مراعى لهم⁽⁷⁾. كذلك كان الكُرد الموجودون في أطراف الموصل - من إقليم الجزيرة - يصيفون في مصائفها

(1) ابن قتيبة: المعارف، ص 27. أبو حنيفة الدينوري: م. س، ص 5. المسعودي: مروج الذهب، مج 1، ص 436، ابن نباتة: سرح العيون، ص 76.

(2) مروج، مج 1، ص 431. التنبيه والإشراف، ص 95. وقارن مع: الغزالي: م. س، مج 2، ص 371-370.

(3) مروج: مج 1، ص 437.

(4) فون فسمان: تاريخ أصل البداءة من الوجهة الجغرافية، دائرة المعارف الإسلامية، مج 6، ص 437.

(5) صورة الأرض، ص 305.

(6) الرسالة الثانية، ص 10.

(7) الإسطخري: م. س، ص 87.

ويشتون في مشاتها⁽¹⁾، والمنطقة الواقعة بين الزابين الأسفل والأعلى كان مشاتي لهم⁽²⁾.

أما الكرد الموجودون في إقليم أذربيجان فكانت القبيلة الهذبانية⁽³⁾ من أكبر القبائل فيه، والذين كانوا يصيفون وينتجعون في المنطقة⁽⁴⁾. كذلك كان الكرد في إقليم فارس ينتجعون المراعي في المشتى والمصيف على مذاهب العرب والبربر⁽⁵⁾. ويبدو أن كل ذلك دفع بالمسعودي وغيره لكي يصنفوا الكرد ضمن الشعوب البدوية.

يتضح معنى البدو واعتبار الكرد منهم أكثر عند ابن خلدون. وبإدنى القول، يختلف المعنى الذي يستخدم فيه هذا المؤرخ البدو عن المعنى الحاضر في الأذهان اليوم، من اقتران حالة البداوة بالصحارى. فالمفهوم عند ابن خلدون أوسع من ذلك وأشمل؛ إذ إن البداوة عنده تكون في الضواحي والجبال وفي الحلل المنتجة في القفار وأطراف الرحال⁽⁶⁾. فالمجتمعات الجبلية، كالمجتمع الكردي، تلعب فيه العصبية القبلية - التي هي شعار البداوة⁽⁷⁾ - الدور نفسه الذي تلعبه داخل المجتمعات الصحراوية، حيث يشترك كلا الطرفين. حسب قول أحد الباحثين، في قوة التحام العصبية؛ وعورة المناطق الجبلية وامتناعه الطبيعي يجعلان الدولة - المركز، لا تطالهم بسهولة، فتبقى العصبية قوية لا تضعف⁽⁸⁾.

(1) ابن حوقل: م. ن، ص 195.

(2) م. ن، ص 203، 205.

(3) الهذبانية: من القبائل الكردية المعروفة في العصر الإسلامي الكلاسيكي. انتشروا في أقاليم ومدن عديدة كإقليم الجزيرة ومدينة أربيل وأطرافها، وإقليم أذربيجان. ولهذه القبيلة عدة بطون أشهرها الروادية والشدادية. راجع عنها: النقشبندی: أذربيجان، ص 109-117. أحمد عبد العزيز محمود: الإمارة الهذبانية الكردية في أذربيجان وأربيل والجزيرة الفراتية (أربيل: 2002).

(4) ابن حوقل: م. س، ص 289.

(5) الإصطخري: م. س، ص 99.

(6) المقدمة، ص 32.

(7) ينظر مثلاً: م. ن، ص 230، 101.

(8) علي أو مليل: مصادر التنظير عند ابن خلدون، مجلة الفكر العربي، (بيروت: 1980)، (16)، السنة الثالثة، ص 72.

ومهما يكن من الأمر، فإن ابن خلدون يصنف الكُرد ضمن البدو⁽¹⁾. وبالتالي أنهم يتصفون بجميع صفات الأمم والجماعات البدوية. ومن السمات البارزة التي يذكرها ابن خلدون للبدو هي أنهم أهل التنقل والترحال، ويعتمدون في معاشهم على تربية الحيوانات، إضافة إلى الزراعة. وهم يسكنون بيوتاً من الشعر والوبر أو بينونه بالطين والحجارة، يقتصرون في معاشهم على الضروري من الحاجات⁽²⁾.

والبدو، عند هذا المفكر، ينقسمون إلى ثلاثة أنواع. والكُرد عنده هم من النوع الثالث؛ أي القائمين على الإبل، وهم أشد أنواع الناس توحشاً «ينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه»⁽³⁾، ومن هؤلاء العرب ومن في معناهم من البربر والكُرد والترك والتركماني.

الملاحظة الأولى عما يقوله ابن خلدون، هي أنه لم يكن للإبل أهمية كبيرة عند الكُرد ليصبح عنواناً لبدواوتهم. فليس لدينا من النصوص ما يؤكد اقتناء الكُرد للإبل حتى على نطاق ضيق. بل العكس؛ إذ يشير بعض البلدانانيين إلى قلة الإبل عندهم⁽⁴⁾، ولذلك علاقة بطبيعة بلادهم. وابن خلدون، ببصيرته، يستدرك على ذلك فيعود ويقول: إن العرب، بين هذه الشعوب، هم أشد بداوة؛ لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها⁽⁵⁾.

من جهة أخرى يرى ابن خلدون أن هذا النوع من البدو، هم المقتصرون على الرعي في معاشهم. ونحن لا نستطيع أن نؤكد على أن جميع الكُرد كانوا يقومون بالرعي، بل كان هناك الكثير من الكُرد من يقومون بالأعمال الزراعية، فالمناطق الكُردية لا تخلو من السهول الخصبة الصالحة للزراعة والواقعة بين السلاسل الجبلية⁽⁶⁾. حتى أن بعض القبائل الرحالة قد امتهنت الزراعة إلى جانب الرعي والصيد؛ فيقول أحد الرحالة

(1) المقدمة، ص 97، 115، 214.

(2) م. ن، ص ص 95-96.

(3) م. ن، ص ص 96-97.

(4) الإصطخري: م. س، ص 115. ابن حوقل: م. س، ص 240.

(5) المقدمة، ص 97.

(6) عن النشاط الزراعي في الأقاليم المختلفة من بلاد الكُرد، يمكن الرجوع إلى: عبد محمد: م. س، 121-123. محمود: م. س، ص ص 140-144. بشير: الأحوال السياسية والاجتماعية، ص ص 119-123. توفيق: كردستان، ص ص 292-299.

عن قبائل شهرزور: إن «لهم بها مزارع كثيرة»⁽¹⁾. ولكن ذلك لا يرفع صفة البداوة عنهم بالمعنى المفهوم لدى ابن خلدون. فوفقاً لما يقوله كانت الزراعة أيضاً من معاش البدو. وإن كانت مختصة بالمستضعفين وأهل العافية منهم⁽²⁾.

هكذا نجد أن المعرفة التاريخية، يمثلها اثنان من أشهر رموزها هما المسعودي وابن خلدون، عملت على التعريف بطبيعة الكُرد، بل ومحاولة التعرف عليهم وإعطائهم صورة تشابه، من حيث السمات العامة. تلك المعروفة عند البدو بالمعنى الضيق للكلمة. لاشك أن البحث عن أصول هذه المجموعة البشرية ومحاولة قياس الكُرد على غيرهم، خاصة الأعراب، أعطى لمفكر مثل ابن خلدون دليلاً على بداوتهم أو اتصافهم بصفات البدو. لذا رأى إمكانية تصنيفهم ضمن الأمم البدوية التي اهتم هو بدراساتهم. وأعتقد بأنه يمكن لنظرياته عن هذه الأمم وفعاليتها التاريخية أن تشمل الكُرد أيضاً، كما سنوضح أكثر في مكان آخر من هذه الدراسة.

2- السلوك الاجتماعي للكُرد - قطع الطريق نموذجاً

وجدنا أن المؤرخين قد حددوا، وبشكل يشوبه الإضطراب، بعض ملامح البنية الاجتماعية للكُرد وألقوا ضوءاً خافتاً عليها. مما لا تساعدنا كثيراً، في رؤية الأبعاد المختلفة لهذه البنية. لذلك يبدو من الصعب البحث عن الانعكاسات الاجتماعية لها أو على أقل تقدير بعض أنماط السلوك الاجتماعي للكُرد.

لكن ذلك لا يدعو إلى اليأس من المعرفة التاريخية الإسلامية، حيث نجد فعلاً بعض سلوكيات الكُرد والتي رصدتها هذه المعرفة وغيرها من المعارف الإسلامية. وإن لم يخرج ذلك عن الإطار العام لهذه المعارف. لا سيما التاريخية، التي، ونتيجة لطبيعتها، ليس من المنتظر أن تتعمق في رصدها للسلوك الاجتماعي، لمختلف الشعوب والجماعات أو تتوسع كثيراً في تناوله.

لعل قطع الطريق، كسلوك اجتماعي للكُرد، قد جلب انتباه المعارف الإسلامية المتنوعة، وكان موضع تناول وتأويلات مختلفة من لدن هذه المعارف. والحقيقة أن الباحث ليمكنه، إن لم نبالغ، أن يكتب تاريخاً لهذا السلوك الاجتماعي. دون أن يؤثر

(1) الرسالة الثانية، ص 10.

(2) المقدمة: ص 312-313.

ذلك على التحقيب التاريخي لوجود الكُرد في العصر الإسلامي الكلاسيكي. كما سنقوم به في الفصل التالي. فقطع الطريق من قبل الكُرد - في الخطاب العربي الإسلامي - هو فوق المراحل التاريخية، وأن انتماء المؤرخين إلى أزمنة متباينة ومتباعدة لا يؤثر كثيراً على رصد هذا السلوك الكُردِي.

يبدأ هذا التاريخ، بوجهه الإسلامي، في مرحلة مبكرة، في العصر الأموي على أقل تقدير. حيث يقال بأن بعض الكُرد كانوا يفرضون الأتاوة على الطرق⁽¹⁾. وهم يستمرون في ذلك في العصر العباسي، ويكتفون محاولاتهم في قطع الطرق⁽²⁾، ولا يبدو أن السلطة الرسمية كانت لها القدرة على ردعهم، لذا نجدهم يستولون على أموال طائلة من التجار⁽³⁾. بل ويقطعون الطريق على قوافل الحجاج أيضاً⁽⁴⁾. وعندما تتمر السلطة بطروف سياسية سيئة خاصة في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، يتوسع نشاطهم في هذا المجال، ويصبح ذلك واقعاً مفروضاً على السلطة⁽⁵⁾. بل يستطيع بعض من قطاع الطرق الكُرد، تشكيل كيانات سياسية لهم⁽⁶⁾. وتستمر مجموعات كردية في هذه المراحل والمراحل اللاحقة من اتباع هذا السلوك، وما يتبعه من السلب والنهب وإخافة السبيل⁽⁷⁾.

-
- (1) ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج 5، ص 292.
- (2) ينظر مثلاً: المسعودي: التبيين والإشراف، ص 324. الأصفهاني: كتاب الأغاني، ط 2، (بيروت: 1997)، ج 9، ص 75. القرطبي: صلة، ص ص 127-128. ابن حمدون: التذكرة، مج 2، ص 460. ابن خلكان: وفيات، مج 4، ص 75.
- (3) مثلاً: الصولي: أخبار الراضي بالله والمتقي لله، حققه: ج. هيورث. د. ن، ط 2، (بيروت: 1979)، ص ص 192-193. ابن الجوزي: المنتظم، ج 8، ص 3921.
- (4) أبو بكر الخوارزمي: رسائل، ص 100 مسكويه: تجارب الأمم، ج 2، ص 203.
- (5) التنوخي: الفرج بعد الشدة، ج 2، ص 107. مسكويه: م. ن، ج 2، ص 281. ابن حمدون: م. ن، مج 1، ص 464. كذلك راجع: آدم منز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ت: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط 4، (بيروت: 1967)، مج 2، ص 400.
- (6) الفارقي: تاريخ الفارقي: تحقيق: بدوي عبد اللطيف عوض، (القاهرة: 1959)، ص ص 50-51.
- (7) على سبيل المثال راجع: مسعود بن نامدار: فصول من تاريخ الباب وشروان، اعتنى بنشرها: مينورسكي: (كامبردج: 1958)، ص 11، 24. ابن جبير: رحلة ابن جبير، (بيروت: 1968)، ص ص 192-193. ابن الأثير: الكامل (حوادث سنة 624 هـ)، ابن الساعي: الجامع المختصر، ج 9، ص 15. العمري: التعريف، ص ص 59-60.

كل ذلك يدفعنا إلى القول أن طبيعة الكُرد، وفقاً لهذه الرؤية، لا تتغير كثيراً. وأن لهذه المجموعة البشرية جوهر ثابت، تعطيهم طابعهم الخاص. وإن كان هذا الطابع، بهذا المعنى، هو نوع من «تشيؤ» الكُرد أو تجردهم من قدرة التغيير والارتقاء. فقطع الطريق يصبح عند بعض الكتاب، عادة للكُرد ومضرب للأمثال⁽¹⁾. فهم آفة البلاد التي يقطعون فيها الطريق «يسعون في الأرض فساداً... ولم يعن الله سلاطينها على قمعهم وكف عادياتهم»⁽²⁾.

هذا الجوهر الثابت للكُرد هو ما يعبر عنه البلداناني والرحالة ياقوت الحموي، حين يمرُّ بشهرزور. فبعد أن يؤكد على «تقلب الأحوال» بهذه البلاد من الناحية السلطوية والإدارية، يعود ليشير صراحة إلى هذه الطبيعة الثابتة واللامتغيرة لسكانها، فيقول: «إلا أن الأكراد في جبال تلك النواحي على عادتهم في إخافة أبناء السبيل وأخذ الأموال والسرقة...» ثم يعلل ذلك قائلاً: «وهي طبيعة للأكراد معلومة وسجية جباههم بها موسومة»⁽³⁾.

ولعل قطع الطريق هذا هو الذي يدفع ببعض الشعراء ليهجوا الكُرد ويصفونهم بأهل الغدر⁽⁴⁾، أو الذين من شأنهم الغدر⁽⁵⁾. بل وتصيح بلاد الكُرد بمثابة تحد للشاعر الولهان، الذي يعلن أنه على استعداد لاجتياز الجبال التي يسكنها الكُرد ليزور حبيبته⁽⁶⁾. كما يصبح لقطع الكُرد للطريق والسلب والنهب حكايات يرويها المؤرخ⁽¹⁾، وللكردي

(1) أبو بكر الخوارزمي: م. س، ص 100.

(2) ابن جبير: م. ن، ص 193.

(3) معجم البلدان: ج 3، ص 376.

(4) ابن قتيبة: المعارف، ص 185. البلاذري: أنساب الأشراف، ج 4، ص 273. المقدسي: البدء والتاريخ، ج 2، ص ص 186-187.

(5) عماد الدين الأصبهاني: خريدة القصر وجريدة العصر، حققه وشرحه: محمد بهجة الأثري، (بغداد: 1973)، ج 4، مج 2، ص 535.

(6) ولو أصبحت بنت القطاي جبال بها الأكراد صم صخورها

لباشرت ثوب الخوف حتى أزورها بنفس إذا كانت بأرض تزورها

ياقوت: معجم البلدان، ج 7، ص 75.

(1) المقرئزي: نحل عبر النحل، دراسة وتحقيق: عبد المجيد دياب: (القاهرة: 1997)، ص 54. وقارن مع: ابن الجوزي: أخبار الأذكياء، حققه: محمد مرسى الخولي، (القاهرة: 1970)، ص ص 115-116.

الذي يقطع الطريق ثم يتوب حكاية عن توبته هذه مدونة⁽¹⁾، ليكون بذلك عبرة لغيره. ويصل الأمر ببعضهم إلى نوع من التطرف، وهم يتحدثون عن الكُرد وقطع الطريق؛ فيحرفون الآية القرآنية النازلة بحق الأعراب: ﴿الأعراب أشد كُفراً ونفاقاً﴾⁽²⁾ ويقرؤونه: «الأكراد أشد كُفراً ونفاقاً»⁽³⁾؛ لأن الكُرد باعتماد هؤلاء المتطرفين، مثلهم مثل الأعراب، عملهم هو قطع الطريق بامتياز فريد⁽⁴⁾.

لا شك أن المخيال الاجتماعي هو الذي يقوم هنا بتأويل هذا السلوك الاجتماعي عند طوائف من الكُرد. وهو الذي يعمل المعقولة لتأويله هذا، وبالتالي يعطي الاستمرارية لهذا التحريف في الآية القرآنية⁽⁵⁾. ولا يرى المخيال في هذا التبديل من الآية كُفراً أو خروجاً عن الدين؛ لأنه مؤمن بتشابه «الأكراد» و«الأعراب» أو سلوكهم الاجتماعي في قطع الطريق، والذي يجعل الترادف بينهما مقبولاً. فلا يهدف المخيال من وضع اسم «الأكراد» مكان «الأعراب» تحريف النص القرآني، بالمعنى المجرد للتحريف، بل للتأكيد على التشابه والترادف ووحدة السلوك الاجتماعي لهاتين المجموعتين خاصة في قطع الطريق.

فالمخيال يعمل على بلورة حكم على الكُرد، يتناسب والحكم الموجود أصلاً عن الأعراب. هذا من جانب، ومن جانب آخر، لا يأتي هذا الحكم والتحريف للآية جزافاً، بل هنالك سند شرعي له، لا لتحريف الآية طبعاً، بل للتأكيد بقطع الطريق كما نرى ذلك في معالجة الفقهاء لهذه الظاهرة.

يقول الفقهاء إن قطاع الطرق والذين يشهرون السلاح في وجه السابلة، ويستولون على الأموال، ويقتلون النفوس هم الذين يسميهم القرآن بالمحاربين⁽¹⁾.

(1) موفق الدين المقدسي: كتاب التوابين، حققه: عبد القادر الأرناؤوط، (بغداد: 1989)، ص 222-223، ابن صصري: الدرّة المضيئة في الدولة الظاهرية، تحقيق: وليم برينر، (بيركلي: د.ت)، ص ص 231-232.

(2) سورة التوبة، الآية (96).

(3) الأبي: م. س، ج 7، ص ص 379-380. ابن حمدون: م. س، مج 9، ص 419. ياقوت: معجم البلدان، ج 3، ص 376.

(4) ابن حمدون: م. ن، مج 9، ص 419.

(5) على أقل تقدير من القرن الخامس حيث عاش الأبى (ت 421 هـ/ 1030 م) إلى القرن السابع، حيث عاش ياقوت (ت 626 هـ/ 1229 م).

(1) حول آراء مختلف المذاهب الفقهية في هذا الموضوع راجع: الماوردي: م. س، ص ص 106-109.

كما جاء في سورة المائدة: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾⁽¹⁾.

يبدو لنا أن هذا الحكم القرآني حول (قطاع الطريق)، وفقاً لتفسير الفقهاء، قد مهد السبيل للمؤرخين، للتركيز على قطع الطريق من قبل الكُرد. باعتبار أن هذا هو رصد لسلوك يخالف العقيدة الإسلامية ومبادئها. فعلى المعرفة التاريخية، الملتزمة إلى حد بعيد بهذه العقيدة، أن تدون أخبار قطاع الطريق، لأنهم يفسدون في أرض الإسلام. فيجب التنبه ليكون هنالك رد فعل، على الأقل، سلطوي - شرعي تجاه هذا السلوك غير الشرعي. فقطاع الطرق الذين يعترضون الناس «ليغصبوهم المال مجاهرة، من الأعراب والتركمان، والأكراد»، كما يقول أحد كبار الفقهاء وهو ابن تيمية (ت 728 هـ/ 1327 م) «هم حيوانات متسبعة خرجت عن قطيع المسلمين فيجب قتلهم وقطعهم وسلبهم»⁽²⁾.

إلى هنا لدينا نظرة أحادية إلى الكُرد كقطاع طرق، وهي نظرة المؤرخ والرحالة والبلداني والفقهاء والشاعر وغيرهم، أي أنها نظرة من له قدرة الكتابة والتدوين وحق الكلام. وبالتالي نحن نفتقد - إلى حد ما - إلى نظرة الآخر «الكُردي» وفهمه لهذا السلوك الاجتماعي الذي يمارسه بعض مجموعات.

وهذه هي إحدى سمات المعرفة الإسلامية على وجه العموم والتاريخية على وجه الخصوص، حيث يتحدث منتج هذه المعرفة دوماً باسم الكُرد وغيرهم من المجتمعات. خاصة تلك التي يمكن تسميتها المجتمعات القبلية البدوية، وغالباً ما يكون كلامهم هذا، كما يذهب إلى ذلك المفكر محمد أركون، سلبياً «كأن يعتبرونهم عقبات ينبغي تذليلها أو تجاوزها، أو كأن يعتبرونهم معارضين شرسين»⁽¹⁾.

والسبب في ذلك هو ما أشرنا إليه في بداية هذا المبحث؛ أن الذي يتحدث هنا هو الخاصة، والذي يحكم عليه بهذا الحديث والكتابة هم العامة. فنحن لدينا عن الكُرد، كقطاع طرق، مجموعة من الروايات تمثل أغلبها وجهة نظر ناقلها، أي:

(1) سورة المائدة، الآية (33).

(2) السياسة الشرعية، ص ص 82-83.

(1) قضايا، ص 97، هامش رقم (1).

هنالك نزعة ذاتية في إيراد الروايات، لا تلبث أن تصبح نزعة جمعية في ملاحظة هذه الظاهرة. وبالتالي إمكانية الحكم عليها، كما رأينا عند ابن تيمية، فحكمه هذا - ولا شك - نابع عن الفهم المشترك المكون عن الكُرد وسلوكهم.

إن قطع الطريق، وكما يفهم من المصطلح نفسه، يلزم وجود طرق تمر ببلاد الكُرد فيقطعها هؤلاء. فلولا وجود مثل هذه الطرق، لما أصبح قطعها ظاهرة اجتماعية. وحقيقة الأمر، اخترقت شبكة واسعة من الطرق بلاد الكُرد طولاً وعرضاً واستخدمت للغرض التجاري والديني⁽¹⁾. حيث تمر بها قوافل الحجاج المتوجهين صوب المناطق المقدسة. أما الأهمية التجارية لها فتتجلى في موقع هذه البلاد التي تتوسط العراق والدولة البيزنطية، وتربط منطقة خراسان وشمال بلاد فارس (إيران الحالية) وأواسط آسيا بالعراق والشام من جهة، وبالدولة البيزنطية والممالك غير الإسلامية في الشمال من جهة أخرى⁽²⁾.

ولعل أشهر هذه الطرق هو طريق خراسان⁽¹⁾ التجاري والذي ربط بين العراق وبلاد المشرق، وكان الكُرد يتعرضون لهذا الطريق ويقطعونها، كما تخبرنا بذلك المصادر التاريخية⁽²⁾.

من هذا المنطلق، يبدو لنا، أن من دوافع تركيز المعرفة التاريخية على هذه الظاهرة عند الكُرد هي هذه الطرق وأهميتها الاقتصادية للسلطة، التي يتكلم المؤرخ غالباً لصالحها. فالسلطة المركزية كانت مهتمة بأمن هذه الطرق وسلامة

(1) كُتِبَ عن الطرق المارة ببلاد الكُرد في العصر الإسلامي الكثير، راجع على وجه الخصوص: النقشبندی: الكُرد، ص ص 298-304 عبد محمد: م. س، ص ص 301-308. يوسف: الدولة الدوستكية، ج 2، ص ص 230-244. رسول: م. س، ص 126. محمود: م. س، ص ص 146-148. توفيق: كردستان، ص ص 312-316.

(2) قادر محمد حسن: الإمارات الكُردية في العهد البويهي - دراسة في علاقاتها السياسية والاقتصادية، رسالة ماجستير، جامعة صلاح الدين، (أربيل: 1999)، ص 156.

(1) طريق خراسان: المعروف أيضاً بطريق الحرير، كان يربط بين بغداد مع خراسان، ثم مدن ما وراء النهر، وتمتد إلى تخوم الصين. راجع عنه: قحطان عبد الستار الحديثي: طريق خراسان، بحث منشور في مجلة كلية الآداب، (جامعة البصرة: 1991 م)، ع (22)، ص 9 وما بعدها.

(2) الصولي: م. س، ص ص 192-193. مسكويه: تجارب الأمم، ج 3، ص 203. ابن الجوزي: المنتظم، ج 8، ص 3921.

القوافل التجارية المارة بها. نلاحظ ذلك مثلاً فيما يتعلق بطريق خراسان؛ فنجد في عهد الفوضى والاضطراب، خاصة في عهد إمرة الأمراء (334-324 هـ/936-946م) حيث الضعف الشديد للخلافة العباسية وتحكم القادة الترك بمقاليد الإدارة، تعين السلطة ولاة على هذا الطريق لحماية القوافل التجارية المارة بها⁽¹⁾. وعندما لا تستطيع حماية الطريق، تسند أمره إلى الكُرد أنفسهم⁽²⁾. والأمير الكُردي الذي يحمي هذا الطريق ويهتم بعمارته يكون مقبولاً وموضع إعجاب المؤرخ⁽³⁾.

لكن ذلك لا يعني أن أهمية الطرق كانت الدافع الوحيد وراء رصد المؤرخين لهذه الظاهرة عند الكُرد. إذ إن قيام بعض الكُرد بقطع الطرق، يعبر في المقام الأول عن الروح القبلية، التواقة لعدم الانصياع للقوانين المركزية. لذلك قد يكون قطع الطريق عملاً سياسياً. من قبل الجماعات الكُردية الثائرة التي تريد أن تؤكد سلطتها على بلادها سواء بفرض الأتاوات على القوافل لتسمح بمرورها وتضمن سلامتها⁽¹⁾، أو أن تقوم بالسطو على هذه القوافل تعبيراً عن هذا الروح. ففي الأخير لا يعد قطع الطريق، بالنسبة للكُرد والشعوب التي سموا بالبدوية، من الأمور المذمومة وهو في نظرهم من قبيل الفخر ودليل على الشجاعة والفروسية⁽²⁾. هذا بالإضافة إلى أن هذا السلوك الاجتماعي قد تكون انعكاساً لظروف قاهرة خاصة بطبيعة بلاد الكُرد، فهذا السلوك أو الكسب بأخذ ما في أيدي الآخرين، هو من أسهل وسائل الكسب الاقتصادي، مقارنة بالرعوي والزراعة وغيرها من وسائل الكسب⁽³⁾.

(1) ينظر مثلاً: الصولي: م. ن، ص 192، 204. وللتفاصيل راجع: تقي الدين عارف الدوري: عصر إمرة الأمراء في العراق (324-334 هـ/936-946 م) - دراسة سياسية اقتصادية اجتماعية (بغداد: 1975)، ص ص 225-234.

(2) مسكويه: م. ن، ج 2، ص 139. ابن الأثير: الكامل، ج 1، ص 225.

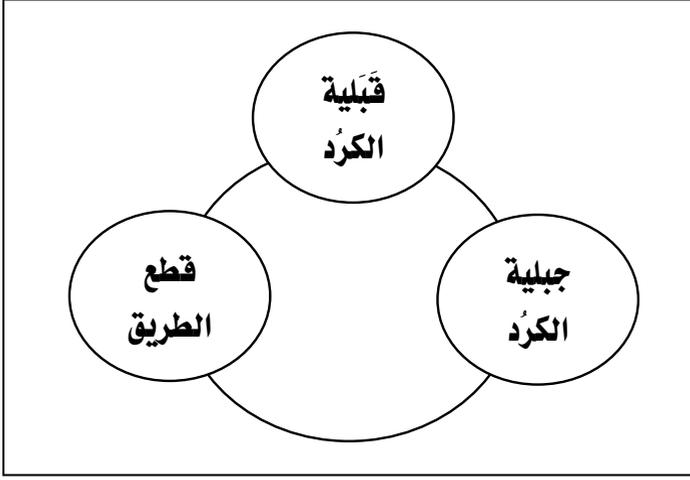
(3) ابن الجوزي: م. ن، ج 9، ص ص 4360-4361.

(1) قارن مع: إبراهيم حركات: المجتمع الإسلامي والسلطة في العصر الوسيط، (الدار البيضاء: 1998)، ص 209.

(2) علي الوردي: منطلق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، (قم: 1997)، ص 275.

(3) «إن شهرزور... خزانة بني شيبان والأكراد ومجتمع الأموال والأمتعة التي تؤخذ في القطوع والغارات على مر السنين»؛ مؤلف مجهول: العيون والحدائق، ج 4، ق 2، ص ص 198-199.

إلى هنا، واستبطاً من الرؤى والمواقف المذكورة، يختزل الفضاء الاجتماعي الكردي إلى القبلية (البدوة) المتأثرة بالبيئة الطبيعية (الجال) ويظهر السلوك القبلي، في المدى الطويل للتاريخ، في قطع الطريق. وذلك في اتجاه دوري وخطوط، بحسب ما أوردنا من روايات، مشتركة تربط بين القبليّة والجبليّة وقطع الطريق كما يلي:



العلاقة بين جبليّة الكرّد وقبليّتهم وقطع الطريق

وهذا يدعونا إلى القول: إن هنالك التزاماً للمعرفة التاريخية بمبادئها في رؤية وتتميط المجموعات، وهنا الكرّد، التي تتعامل معها هذه المعرفة، وتحاول من خلال هذه العملية أن تمارس سلطتها «المعرفية»، التي هي نوع من تعال تاريخي، لتكوين حس مشترك لا يخرج عن الإطار العام والبدهي، للرؤية والتفرقة بين الجماعات، في الثقافة الإسلامية. بمعنى آخر تحرص المعرفة التاريخية، وهي تسرد ما يشكل طبائع الأمم، على التأكيد على بدهة هذه الطبائع ومعقوليتها. كذلك مصداقيتها هي من خلال العمومية التي يتميز بها أسلوبها السردي أو رؤيتها السردية للأحداث.

3- الكرّد بين الهوى والعقل:

رأينا أن قطع الطريق، يمثل الوجه السلبي للإجتماع الكردي، ولكنه لا يمثل السلوك الإجتماعي الوحيد المعبر عن طبيعتهم والمعطي لشخصيتهم خصوصيتها. الشجاعة من الخصال التي عرف بها الكرّد واشتهروا بها أيضاً، وقد يكون ذلك طبيعياً إذا ما نظرنا إليه بمنظار ابن خلدون، فالأمم البدوية - ومنهم الكرّد - يتميزون بشكل عام، بالشجاعة والبأس والقدرة على الدفاع عن أنفسهم، فهم

دائماً يحملون السلاح. وقد صار لهم البأس خُلُقاً، والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استنزهم صارخ⁽¹⁾. والكُرد لولا شجاعتهم وشدتهم لما كان بمقدورهم مثلاً أن يقطعوا الطرق ويخيفوا السبيل، فقطع الطريق هو نتيجة لشجاعتهم وبأسهم⁽²⁾. وقد أضحى لهذه الشجاعة أساطير تروى، فمثلاً في شهرزور مدينة «يقال إن داود وسليمان عليهما السلام دعوا لها ولأهلها بالنصرة، فهي ممتعة أبداً عن يرومها... ولم يظفر الإسكندر^(*) بها ولا أقام أهلها له الدعوة، ولا تملكها المسلمون ولا فتحوها، وإنما دخل أهلها الإسلام بعد اليأس من طاعتهم»⁽³⁾.

والمتتبع لأخبار الكُرد في المراحل التاريخية الإسلامية المتنوعة، يحس بالدور الأساسي للشجاعة في هذه الأخبار. فالشجاعة هي في الغالب، المحرك الأساسي للحدث الكُردي. وتصبح سجية تعرف غالبية الكُرد بها، خاصة بعد أن يكون الوجود التاريخي للكُرد وجوداً جهادياً في عهد الحروب الصليبية خاصة. فالمؤرخون، في ذلك العهد، صريحون في إظهار الشجاعة عند الكُرد⁽¹⁾. فتكون الشجاعة شهرة لهم وعنواناً⁽²⁾. وبعد ذلك نجد فضل الله العمري يشيد بالكُرد قائلاً: «لولا سيف الفتنة بينهم... لفاضوا على البلاد، واستضافوا إليهم الطارق والتلاد»⁽³⁾. ويصل الأمر بهذا المؤرخ الموسوعي إلى حدٍ يقول: إن الكُرد أكثر الشعوب الإسلامية بأساً وشدّة. ف«يقال في المسلمين الكُرد وفي النصارى الكرج»⁽⁴⁾.

(1) المقدمة: ص 99.

(2) ينظر مثلاً: الصولي: م. س، ص 192.

(*) يقصد الإسكندر المقدوني.

(3) مسعر بن مهلهل: م. س. ص ص 11-12.

(1) ينظر مثلاً القصص التي يرويها أسامة بن منقذ (ت 584 هـ/ 1288 م) عن شجاعة الكُرد ودورهم البطولي في بداية الحروب الصليبية كتاب الاعتبار، حرره: فيليب حُتي، (الولايات المتحدة: 1930)، ص ص 49-50، 97، 116، 150. وللاستزادة يمكن الرجوع إلى: محسن محمد حسين: دور الكُرد القيادي في جيش صلاح الدين، مجلة متين، (دهوك: 1995) ع (52)، ص ص 97-105. وراجع المبحث الثالث من الفصل الثاني من هذه الدراسة.

(2) العباسي: آثار الأول في ترتيب الدول، (مصر: 1295 هـ)، ص 147. الذهبي: المشتبه، ج 1، ص 549. ابن بطوطة، م. س، مج 2، ص 85.

(3) التعريف، ص 58.

(4) م. ن، ص 78. والكرج هم الجورجيون الحاليون.

ولكن ماذا وراء الشجاعة؟ فعندما تتميز مجموعة بشرية بالشجاعة والبأس والشدة، ماذا سيفقدون؟ قد يكون صعباً على المعرفة التاريخية أن تجد لهذه الأسئلة وغيرها إجابات مقنعة، وهي التي - في الغالب - لا تلتفت إلى ما يناقض ما يسردها أو يرويها. وإذا ما عقدنا العزم على الإجابة عن هذه الأسئلة، فعلياً أن نستعين بالحقول المعرفية الإسلامية الأخرى التي حاولت استقراء طبائع الأمم وتجاربهم عن طريق المقارنة، أو حتى المفاضلة، بين هذه الأمم⁽¹⁾. ولعل أبرز هذه المعارف - التي ستُعِيننا في هذا الشأن - هي الفلسفة الإسلامية.

كانت الفلسفة أكثر عمقاً في التحليل وأوسع نظرة في رؤية طبائع الإنسان، وهي بصدد دراسة القضايا المتعلقة بالنفس الإنسانية. فالذي يحاول التاريخ أن يخبرنا به عن طريق سردياته، تُعلمنا إياه الفلسفة بشكل أوضح، ولكن بمفاهيمها ومصطلحاتها الخاصة.

لا يتناول الفيلسوف المسلم الكُرد لذاتهم وبالتفصيل، بل يذكرهم ليضرب بهم المثل، ويثبت ما يريد إثباته من أفكار وآراء. ولكن الفيلسوف لا يستخدم الكُرد، كمضرب المثل جزافاً. بل يأتي ذلك من معانيته لهذه المجموعة البشرية وطبائعها المرئية، ليجد العقل الفلسفي لنفسه المثل الذي يطابق الفكرة المطروحة للبحث والتعمق.

ولعل أول فيلسوف ضرب المثل بالكُرد، وهو في صدد مقارنة طبائع الإنسان، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (250-320 هـ/864-932 م). في كتابه المسمى (الطب الروحاني). يتعامل الرازي في هذا الكتاب مع إحدى المسائل الفلسفية المهمة. وهي مسألة النفس الإنسانية⁽¹⁾. وهو يتبع في دراسته للنفس ما ذكره الفيلسوف الإغريقي أفلاطون عن النفس وتقسيماتها⁽²⁾. حيث يميز الأخير بين ثلاثة نفوس أو قوى كأجزاء حقيقية للنفس؛ النفس الأولى هي النفس الناطقة وهي مصدر العلم والتفكير، والثانية

(1) راجع الفصل الثالث من هذه الدراسة.

(1) للنفس عند الفلاسفة المسلمين تعريفات عديدة. ولكن، وبشكل عام، النفس هي الكمال الأول لجسم آلي ذي حياة بالقوة، وهم يكادون يجمعون على أنها جوهر روحي قائم بذاته؛ محمود قاسم: في النفس والعقل الفلاسفة الإغريق والإسلام، (القاهرة: 1969)، ص 72. وعن تعريفات أخرى للفلاسفة للنفس الإنسانية راجع: م. ن، ص ص 73-119.

(2) رسائل فلسفية، ص ص 27-28.

النفس الشهوانية ذات الطابع الحسي والخاص بالملذات والشهوات، أما الثالثة فهي النفس الغضبية، وبها تكون الشجاعة والسيطرة والسيادة على الآخرين⁽¹⁾.

نذكر هذه التقسيمات لكي نسهل على أنفسنا فهم غرض الرازي في كتابته للطب الروحاني والسياق الذي تناول فيه طبيعة الكُرد. كتاب الرازي هو عن كيفية قمع الهوى - أي النفس الشهوانية - وترويضها وإخضاعها للعقل الإنساني (النفس الناطقة)⁽²⁾. فهو يبحث عن اعتدال الإنسان، ولا يكون ذلك إلا بإخضاع النفس الشهوانية لحكم العقل الذي هو عطاء إلهي⁽³⁾. وليس هذا الإخضاع بالأمر الهين، فلا يمكن قمع الهوى بسهولة وذلك بسبب من العوارض الرديئة للنفس. وإحدى هذه العوارض العشق، الذي هو بلية تصيب الطبائع والغرائز.

وللعشق، عند هذا الفيلسوف، مفهوم واسع يتعدى الفهم المتعارف له؛ من الغرام بإمرأة وما يتبع ذلك. بل يتضمن أيضاً عشق التروؤوس والتملك وسائر الأمور، التي يتمكن حبها في نفوس بعض الناس، حتى لا يتمنوا إلا الحصول عليها⁽⁴⁾.

وهنا ندخل صلب موضوعنا، فعند الرازي هناك أمم معدون بالطبع للعشق وآخرون معدون للتفكير، خاصة التفكير الفلسفي. ويعتقد الرازي أن الكُرد من الأمم التي يعتادهم العشق كثيراً وبشكل دائم⁽²⁾. فالعشق «يعتاد أصحاب الطبائع الغليظة، والأذهان البليدة، ومن قل فكره ونظره ورويته بادر إلى الهجوم على ما دعته إليه نفسه ومالت له شهوته»⁽³⁾. ولما كان الكُرد وغيرهم من الأمم التي يعترها العشق، فهم يتصفون بهذه الصفات. يقابلهم اليونانيون، الذين هم أرق فطنة بين الأمم وأظهر حكمة⁽⁴⁾. إذن التعارض هنا هو بين العقل والهوى.

(1) راجع في ذلك: جمهورية أفلاطون، ت: فؤاد زكريا، (القاهرة: 1974)، ص ص 226-236.

(2) رسائل فلسفية: ص 20.

(3) انظر ما يقوله الجابري: العقل الأخلاقي العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، (بيروت: 2001 م)، ص 296.

(1) رسائل، ص 28.

(2) م. ن، ص 42.

(3) م. ن، ص ص 22-23.

(4) م. ن، ص 42.

الجدير بالإشارة لم ينفرد الرازي بالاعتقاد بهذا التعارض، بل اعتقده آخرون من الفقهاء والفلاسفة وغيرهم ممن ناصروا العقل على الهوى وأوجبوا قمع الهوى⁽¹⁾. كانت الفكرة عامة التداول، والتي أدت إلى المفاضلة بين الأمم. بالتالي النظر إلى أمم ذوات الطباع الهوائية، كالكُرد، وفقاً لمنطق أو منظور الرازي، نظرة دونية - ازدرائية.

لا ينفرد الرازي بهذه النظرة على الكُرد، فما يقوله هو فلسفياً، يعبر عنه الآخرون من المؤرخين وغيرهم بتعابيرهم وأسلوبهم. فيقال: إن الكُرد هم، باتفاق الحكماء، يعترهم الخنث⁽¹⁾، وإن تسعة أقسام من الغيرة - من أصل عشرة - هي للكُرد⁽²⁾. ولهم مساوئ تقربهم من الرعاة⁽³⁾، بل ونجد عند البعض نوعاً من الترادف بين الكُرد ومجموعات أخرى بعيدة عن التفكير والقدرة العقلية، فنراهم إلى جانب الصعاليك⁽⁴⁾، والمجانين والزنج وغيرهم⁽⁵⁾. فهم كهؤلاء؛ قلت بصائرهم بأصول العلم والنظر، أي ضعف النفس الناطقة، فقد «ضعفت عقولهم، وغلبت عليهم البلادة والبله، ولم يعرفوا شيئاً من العلوم»⁽⁶⁾.

ويبدو أن هذه النظرة قد شملت اعتقاداتهم الدينية أيضاً، والتي لم يرض عنها عالم مثل أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ/ 1111 م). حيث كان يطالب علماء الدين

-
- (1) عن بعض هذه الآراء راجع: السيد: الأمة والجماعة، ص ص 194-195.
- (1) ابن قتيبة: عيون الأخبار، مج 2، ص 62. ابن عبد ربه: م. س، ج 7-8، ص 257. والخنث يقال لمن كان كثير التثني والتكسر، أي كثير الارتداد والعداوة. والاختلاف في الطباع.
- (2) النويري: م. س، السفر الثاني، ص 292.
- (3) البيهقي: المحاسن والمساوئ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: د. ت)، ج 2، ص 71. الأبّي: م. س، ج 7، ص 72.
- (4) قارن مثلاً: البلاذري: فتوح البلدان، ص ص 303-304. الطبري: م. س ج 9، ص 262. 527. مسكويه: تجارب الأمم، ج 1، ص 399. والصعاليك جمع صعلوك، أي: الفقير أو اللص الذي لا مال له ولا اعتماد؛ ابن منظور: لسان العرب، مج 2، ص 443.
- (4) ابن قتيبة: م. س، مج 2، ص 63. ابن عبد ربه: م. ن، ج 7-8، ص 257. الأبّي: م. س، ج 7، ص 72. يحيى بن مسعدة: رسالة يحيى بن مسعدة رداً على الشعوبية: ضمن: نوادر المخطوطات. بتحقيق: عبد السلام هارون، ط 2، (القاهرة: 1973)، ج، ص 275. ابن الجوزي: المنتظم، ج 1، ص 3484. ج 9، 4499.
- (5) البغدادي: م. س، ص 285. ابن الجوزي: م. س، ج 7، ص 3484.

بالتوجه إلى أهل البوادي من «الأكراد والأعراب». ليعلموهم الأصول الصحيحة للعقيدة⁽¹⁾. ويأتي ذلك من الاعتقاد بتفشي الخرافات بين هؤلاء، والتي يصل عند الكُرد - بحسب تعبير بعض المؤرخين - إلى درجة «الحماقة»⁽²⁾.

قد تكون هذه الأحكام والمواقف من الكُرد فردية. لأن أكثرية هذه الروايات تدخل ضمن ما تعرف برواية الأحاد. وهذا النوع من الرواية غير مقبول في منهج البحث التاريخي. فلا يمكن الركون إليها كلياً وعدّها حاملة للحقيقة النهائية⁽¹⁾. ولكنها في مجموعها تصب في نهر واحد خاص بتصور طبائع الكُرد. وهذا التصور لا يخرج كثيراً عما أسسه الرازي من غلبة العشق والهوى على النفس الكُردية، وعدم الاحتكام إلى العقل. وبالتالي ضعف قدرة التفكير عند هذه الأمة.

لفيلسوف آخر رأي في طبيعة الكُرد يختلف، من حيث المقدمات الفكرية لا من حيث النتائج والأحكام، عن الرأي الأول. هو الفيلسوف ابن رشد (ت 595 هـ/1198م). فقد ذكر الكُرد في حيثيات أحد كتبه الفلسفية، رغم بُعد المسافة بين مغرب العالم الإسلامي، حيث عاش فيه ابن رشد، وبين مشرقه حيث يعيش فيه الكُرد.

فهذا الفيلسوف، وعلى العكس من الرازي، لا يؤمن بالتقسيم السابق و الإعتقاد بأن جنساً من الناس، هو وحده المعد للكمالات الإنسانية وخاصة العقلية منها. ويرى أن الفلسفة، مثلاً، ليست حكراً على الإغريق دون غيرهم. ولكنه يعود ليقول: إن هناك أمماً معدة بالطبع لأن تحصل فيها فضيلة معينة دون غيرها، لذا من الطبيعي أن يكون الجزء النظري من النفس - خاصة المنتج للشجاعة - أقوى عند الكُرد⁽²⁾. ويأتي هذا التوزيع للفضائل نتيجة لأثر البيئة الطبيعية بشكل خاص⁽³⁾.

لم يعرف ابن رشد الكُرد عن كثب، ويبدو لنا أن انطباعه هذا عنهم جاء بتأثير من الحضور القوي للكُرد - في عهده - في المجال الإسلامي، يقودهم الأيوبيون

(1) إحياء علوم الدين، مج 2، ص ص 370-371.

(2) ابن الجوزي: م. س، ج 9، ص 4647 ابن الأثير: ج 10، ص ص 41-42.

(1) راجع عن رواية الأحاد: حسن عثمان: منهج البحث التاريخي، ط 4، (القاهرة: 1976)، ص 147.

(2) الضروري في السياسة، ص 82.

(3) م. ن، ص 83.

وهم يحاربون الصليبيين. فأصبحت الشجاعة، وكما مر بنا، أبرز صفاتهم. ونالوا بها شهرة واسعة في تلك المرحلة التاريخية.

ومهما يكن فإن الاختلاف الواضح بين هذا الفيلسوف والرازي في رؤية طباع الكُرد، هو أن الأخير يعتقد أن قوة النفس الغضبية ليست مذمومة؛ لأن من لا يغضب لا يقدر على التصدي لأعدائه⁽¹⁾. وبشكل عام يبدو لنا أن ابن رشد هو أكثر إتزاناً من الرازي، وهو يضرب المثل بالكُرد. فتفكير ابن رشد بعيد عن الهوى، ولا يؤدي به إلى الحكم على أنهم من «ذوي الطبع الغليظ والذهن البليد»⁽¹⁾. ذلك لأن لفضيلة الشجاعة مكانة سامية عنده كونها مكماً، لا متافراً، مع الجزء الناطق من النفس الإنسانية.

وابن رشد في ذلك ملتزم بسلفه أفلاطون، الذي كان يرى أن النفس الغضبية هي أكثر انقياداً للنفس الناطقة منها للنفس الشهوانية. فالغضب يناصر العقل على الشهوة، ولا يرضى أن يكون حليفاً للهوى⁽²⁾. مع ذلك لم يتحرر ابن رشد من الفضاء الفكري الإسلامي، فعندما يعلن أن الكُرد معدين بالطبع لفضيلة الشجاعة، فإن ذلك يعني - استقراءً - عدم اتصاف الكُرد أو قلة إتصافهم بما هو مغاير للشجاعة، ويتصف به الطرف الثاني أي: الإغريق؛ وهو قدرة الإبداع الفكري.

فالحكم الذي يصدره الفيلسوف والمؤرخ وغيرهم على هذه المجموعة البشرية هو إجحاف حقيقي بحقهم. لما لهم من أثر فعال في الحياة الثقافية والعلمية في المجال الإسلامي. حيث كان لأفرادها إسهاماتها المشهورة في أصناف العلوم والمعارف المتنوعة. فظهر بين ظهراني هذه المجموعة علماء ومفكرون طبقت شهرتهم الآفاق، وكان لبعض المدن الكُردية نشاط علمي وثقافي واسع؛ مثل الدينور وحلوان وآمد وكرمانشاه (قرمسين) وأربيل وغيرها من المدن، التي أصبحت مراكز علمية يقصدها العلماء وطلاب العلم في أقاصي البلاد⁽³⁾.

(1) م. ن، ص 84.

(1) الرازي: م. س، ص ص 42-43.

(2) أفلاطون: م. س، ص ص 335-336. وانظر أيضاً: قاسم: م. س، ص 63.

(3) عن نشاط الكُرد وبلادهم في المجال الثقافي عامة، راجع: حسين: أربيل في العهد الأتابكي، (بغداد: 1976)، ص ص 268-303. رسول: م. س، ص ص 134-139. محمود: م. س، ص

كل ذلك ينفي ما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة أو غيرهم من سيطرة النفس الشهوانية على الكُرد أو اختصاصهم بفضيلة الشجاعة دون غيرها. هذا ما أحس به ياقوت الحموي، فبعد أن يذكر مساوئ الكُرد في شهرزور واعتيادهم على قطع الطريق، ويورد الآية المعروفة السابقة الذكر؛ يستغفر الله ويقول: «وقد خرج من هذه الناحية من الأجلء والكبراء والأئمة والعلماء وأعيان القضاة والفقهاء ما يفوت العمر عدّه ويعجز عن إحصائه النفس ومدّه...»⁽¹⁾.

ولكن الذي حصل هو أن الوجه الحضري للكُرد قد طمسته رمال الوجه البري لهم، والذي أورده المؤرخ والفيلسوف وغيرهم، سواء للتقليل من شأنهم - وهذا هدف سلطوي بالدرجة الأولى، أو للتفاخر بهم عند الحاجة إليهم، وإلى وجههم هذا، لاسيما بالتأكيد على شجاعتهم وبأسهم في المرحلة الجهادية لوجودهم التاريخي كما سنرى.

من جهة أخرى يبدو أن ازدواجية الخطاب العربي الإسلامي في النظر إلى الفاعل الجمعي (أي الكُرد بمجموعهم) أو الفاعل الفردي (أفراد هذا المجتمع)، لا يسمح بربط هذين النمطين من الفاعلية، والتي سندرسها لاحقاً، إلا ما ندر. فالكُرد مدانون ولا عقل لهم كمجموعة، في حين يعتبر أفرادهم المبدعون، كذلك مدنهم ذوات النشاط الثقافي، جزءاً من الكل العام؛ أي من الكيان الثقافي والمدني لدار الإسلام.

ص 160-172. يوسف: م. س، ج 2، ص ص 253-270. وانظر بعض ما كتب خصيصاً عن هذا النشاط: مهدي قادر خضر: الحياة الفكرية والعلمية في غربي إقليم الجبال في القرنين الرابع والخامس للهجرة. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين، (أربيل: 1994). أكو برهان محمد: الحياة العلمية في ديار بكر وجزيرة ابن عمر من القرن 5 - 7 هـ/11-12 م، جامعة صلاح الدين، (أربيل: 2000)، ص ص 106-176.

(1) معجم البلدان: ج 3، ص 376.

الفصل الثاني

الوجود الكردي في التاريخ الإسلامي

أشرنا في تمهيد هذه الدراسة إلى الرابطة العضوية الموجودة بين السلطة السياسية ونشأة المعرفة التاريخية الإسلامية. إذ كانت مسألة السلطة، ومن يحوز عليها، من أولى المسائل التي أثارت الكثير من الجدل والنقاش بين الفقهاء والعلماء المسلمين⁽¹⁾. وبالتالي صار هنالك نوع من التركيز على السلطة وتجلياتها المختلفة في المجال الإسلامي؛ فلم يستطع غالبية المؤرخين التخلّص من الإرث (التاريخي) الثقيل لهذه السلطة، نتيجة لهيمنتها وسطوتها على معظم فروع المعارف الخاصة بها. فكان ما يكتبه المؤرخ تبريراً لوجود السلطة، إلى أن أصبح إبراز دور السلطان الوظيفة الأساسية للمعرفة التاريخية الإسلامية؛ إذ إن علاقة السلطان هي التي تتحكم حتى في السرد التاريخي نفسه⁽²⁾.

من هذا المنطلق، نتعامل هنا، في هذا الفصل، مع المعرفة التاريخية المجسدة للسلطة السياسية. وسيكون عملنا على مستويين؛ المستوى الأول: السلطة التي يتحدد بموجبها الموجودات السياسية في ساحة المؤرخ، أو المجال الذي يسمح للمؤرخ لنفسه بتدوين التاريخ فيه. والمستوى الثاني: وجود الكُرد وبلادهم في هذه الساحة، وهذا التاريخ المدوّن.

إذن السؤال هو عن الوجود في التاريخ، وهذا سؤال له طبيعة فلسفية؛ طرحت في كثير من محطات الفكر الفلسفي. إلا أن الوجود هنا له وظيفة محددة، يراد به حالة «وجود الكُرد» في المعرفة التاريخية الإسلامية؛ هل لهم وجود لذاتهم أم أنه مرتبط بشروط قبلية معينة، استندت إليها هذه المعرفة لتعطي لحدث ما وجوده. بمعنى أن الوجود الذي نتحدث عنه، هو الوجود المكتوب لا الوجود الفعلي. وقد لا يتطابق هذا الوجود مع حقيقة الكُرد في الزمن لتاريخي، الذي يرصد المؤرخ فيه أحداثه.

ونحن عندما نقول «الوجود في التاريخ»، نعني بذلك معنى هذا الوجود. فالأمر لا يتعلق بالتاريخ كمعرفة منتجة أو كموضوع للدراسة، ولكن بالتاريخ من حيث هو

(1) ينظر مثلاً: الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (القاهرة: 1950) ج 1، ص 39. الشهرستاني: الملل والنحل، ق 1، ص 30 - 31.

(2) العظمة: الكتابة التاريخية، ص 135.

نمط للوجود، أي نوع من الحركة والنشوء⁽¹⁾. لكننا هنا نستخدم «الوجود» كمفهوم مجرد، وفي الوقت نفسه، غير قائم بذاته. بل مرتبط بمفهوم آخر وهو مفهوم السلطة في تجلياتها المختلفة، في المجال الإسلامي⁽²⁾. وإننا نتعامل مع الوجود في إطار اجتماعي - فكري معين؛ تتحدد بموجبه المعاني المعطاة لهذا المفهوم. وعندما نربط الوجود بالسلطة، فإننا نتحايل على مفهوم الوجود ونعطيه مدلولاً أكثر تحديداً. بحيث يصبح الوجود الحقيقي هو الوجود في السلطة أو على أقل تقدير معها، والوجود خارج السلطة هو الوجود الناقص.

والسلطة التي نعنيها هنا هي تلك التي يعطيها التاريخ الأولوية لتدوينها؛ أي السلطة التاريخية التي تتمركز حولها المعرفة التاريخية في معظم تجلياتها. وتصبح هذه السلطة المركز الذي تقاس وفقه الأحداث والأخبار التاريخية المختلفة. يتساوق هذا المعنى مع ما شرع في الإسلام حول رعوية السلطة ذات الهيمنة الاجتماعية الواسعة، ووجوب إطاعتها من قبل الرعية⁽³⁾. إذ نجد أن هنالك، في معظم حقب التاريخ الإسلامي، سلطة الخليفة أو الأمير أو السلطان على المؤرخين الذين، وإن لم ينتموا مباشرة إلى بلاط السلطان، فإن انتماءهم هذا يكون على مستوى التمثيلات الذهنية، كما سنرى.

والمؤرخ حين يكتب التاريخ، يأخذ في حسبانته مركزية سلطان الزمان التاريخي الذي يتعامل معه⁽⁴⁾. وبالتالي يعطي الأولوية لسلطة هذا السلطان سواء كانت السلطة الخاصة له؛ أي شخص الخليفة، أو من في معناه من أصحاب السلطات أو على مستوى السلطة العامة كالخلافة والإمارة والأجهزة المتعلقة بها.

(1) قارن مع: هربرت ماركوز: نظرية الوجود عند هيجل - أساس الفلسفة التاريخية، ت: إبراهيم فتحي، (القاهرة: 1990)، ص 39.

(2) ونحن إذ نتكلم، هنا، عن الوجود، لا نجرؤ أن نقحم كلامنا فيما يعرف بنظرية الوجود (الأنطولوجيا)، وتفسير التاريخ بها كما يقوم بذلك، مثلاً، الفيلسوف جورج فلهلم هيجل وهو يحاول تأسيس مفهوم جديد للوجود نفسه. راجع الأطروحة التي قدمها هربرت ماركوز في هذا المجال: م.ن، ص 66 وما يليها.

(3) عن هذه النظرية الرعوية للسلطة، راجع: الجويلي: الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي. ص ص 69. 95.

(4) انظر ما كان يقوله المؤرخون في مقدمة كتبهم في تمهيد هذه الدراسة.

مرحلة الوجود خارج السلطة

1- طبيعة المرحلة وبداية التعرف على وجود الكُرد

هذه المرحلة هي التي كان للكُرد فيها مساحة ضيقة على هامش التاريخ، ولا تعد أخبارهم من الأولويات لدى مدوئي الأخبار. زمنياً تبدأ هذه المرحلة بالتقاء الكُرد والعرب الفاتحين، وتنتهي بتشكيل الأول لمجموعة من الكيانات السياسية في ربوع بلادهم، منذ النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. أما التدوين التاريخي فهذه المرحلة هي مرحلة النشو والتأسيس، وترسيخ لمبادئه وتكوين لمنهجه.

الوجود الخارج السلطة؛ هو الوجود الذي لا تقبل به السلطة المركزية ما لم يكن وجوداً مستوعباً أو وجود مرتبط بنظام السلطة المركزية؛ كوجود الفرس، ثم الترك. الذين استطاعوا في العصر العباسي بالذات، وفي كثير من الأحيان و بالتوالي، أن يسيطروا على مقاليد الحكم ويفرضوا وجودهم بالقوة على السلطة المركزية. فكان وجودهم إجبارياً لا يمكن للعباسيين - ومن ثم المؤرخين - نفيه والتخلص من تاريخ مشاركتهم في السلطة.

أما الكُرد فكانوا موجودين في بلادهم ولم يفرضوا وجودهم على الخلافة، ولم يساهموا في إدارة شؤون الدولة إلا بنسبة ضئيلة جداً. لا تتعدى دور بعض العوائل والشخصيات الكُردية في إدارة بعض المرافق في العصر العباسي⁽¹⁾.

إذن، والحالة هذه، لم يجد المؤرخ، المنتمي بقوة إلى مرحلته وإطارها الفكري، بُد من التركيز وبشدة على حدث المركز. والذي عمل جاهداً لتثبيت سيادته على الكُرد وبلادهم، سواء بالاعتماد على ما تشكل عند الكُرد من إنتماءات للأمة الإسلامية، متمثلة ذلك في الانتماء الديني - العقيدي لتمييزات هذه السيادة وإفرازتها المختلفة⁽²⁾ أو عن طريق القهر والإجبار.

(1) ينظر في هذه المشاركة: توفيق: الكُرد في العصر العباسي حتى مجيء البويهيين، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين: (أربيل: 1994)، ص ص 52. 64 هذا ويقول جرجي زيدان معللاً ذلك: (نظراً لتمسك الأكراد بالبداوة والخشونة لم تستخدمهم الدولة العباسية إلا قليلاً، فلم ينبغ منهم أحد من رجال الإدارة المستقلة وأهل السياسة والتدبير...): تاريخ التمدن الإسلامي، (بيروت: د. ت. ج 4، ص 474؛ رغم ترددنا في قبول مثل هذا الكلام.

(2) قارن: ابن سعد: الطبقات، ج 7، ص 280.

وإذا لم تكن الخلافة الأموية بحاجة إلى التأكيد على مركزيتها - عقيدياً وثقافياً - للكرد وغيرهم من الشعوب غير العربية أو المقهورة، لاعتمادها - بالدرجة الأولى - على العنف والقهر⁽¹⁾ فإن الخلافة العباسية، فيما بعد، حيث العصر الذهبي للتدوين التاريخي، كانت بحاجة إلى ذلك التأكيد مجازة للعصبيات المنافسة لها، بالأخص العرقية. وهذا ما انعكست آثاره في النتاج الفكري للفقهاء والكتاب وغيرهم من الخلافة ووجوب إطاعة (الإمام) برأ كان أو فاجراً.

هكذا، في الوقت الذي كانت السلطة السياسية (الخلافة) تفرض نظامها السياسي على الأرض الإسلامية، نجد المعرفة التاريخية وهي تعمل - من جانبها - على إعطاء الأولوية لهذه السلطة وتبرير شرعية وجودها وضمان استمرارية هذا الوجود⁽²⁾، وكانت السلطة السياسية بحاجة إلى هذه المعرفة التاريخية لتوضيح سيادتها العليا، بل وبلورتها وجعلها مقبولة ومفروضة على ما يعادها من القوى والعناصر⁽³⁾. ولا شك أن إحتكار الخلافة لشرعية الحكم في هذه المرحلة، يسمح لها بتحديد المنهج الذي على المؤرخ أن يتبعه في اختيار الروايات وإعطائه (الوجود) للأحداث التي يعتبرها تاريخية. لأن المؤرخ لا يفكر. وهو يكتب التاريخ، إلا بالمركز الذي يتحدث عنه ويربط خطوط الأحداث به، أي أنه يتحرك ضمن الأشكال والمقولات المفروضة من قبل هذا المركز على إدراكه وتفكيره، ويقوم ببناء الأساس المعرفي لذهنه.

يتحقق الوجود الكردي في التاريخ الجديد مع بدء عملية الفتوحات في العهد الراشدي، وخاصة في عهد كل من عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان (13-32 هـ/634-652)⁽⁴⁾. ويبدو أن وجود الكرد في هذه الفترة كان من القوة بما كان أنه ترك أثره على ذاكرة هؤلاء الفاتحين الذين حفظوا قدراً لا بأس به من الروايات؛

(1) ابن سعد: م. ن، ج 5، ص 392. خليفة بن خياط: تاريخ، 288، ابن قتيبة: عيون الأخبار، ج 1، ص 229. ابن الجوزي: المنتظم، ج 4، ص 1784.

(2) لاحظ مثلاً ما يخصه المؤرخون من الصفحات العديدة في كتبهم، لكل ما يتعلق بالخليفة إلى حيث يموت.

(3) قارن: أركون: الفكر الإسلامي، ص 168.

(4) عن هذا الوجود راجع: البلاذري: فتوح، ص ص 317. 323. 325. 371. 377. الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج 4، ص ص 33، 76، 78، 183، 186 ومواضع أخرى. قدامة بن جعفر: الخراج، ص ص 328، 378، 381، 385. ابن الأثير: الكامل، ج 3، ص ص 42، 48، 82، 85، 99، 100.

كانت كافية لأحد الأخباريين الأوائل ليخصص كتاباً كاملاً عن الكُرد والفتوحات، ونقصد (علي بن محمد المدائني)⁽¹⁾ الذي عرف بغزارة تأليفه عن الفتوحات. ويعد (القلاع والأكراد) أحد هذه الكتب⁽²⁾. وهو، مثله مثل غالبية مؤلفات المدائني، في عداد الكتب المفقودة.

وعن أهمية هذا الكتاب نستعيد هنا ما قلناه سابقاً عن كتاب الدينوري المخصص لنسب الكُرد. ونقول: لو كتب لهذا الكتاب البقاء لكان ذا فائدة جمّة لدراسة أوفى، عن هذه الفترة الحاسمة من علاقة الكُرد بالعرب المسلمين. مع ذلك لا نستبعد استعانة المؤرخين اللاحقين ببعض ما جاء فيه. لا سيما إذا ما علمنا أن كتابات المدائني عامة، كانت مورداً أساسياً للكثير من المؤرخين الذين نقلوا عنه واعتبروه ثقة فيما يرويه⁽³⁾.

المهم من هذه البداية التأسيسية لوجود الكُرد في التاريخ الإسلامي، بالنسبة لنا، هو النظرية المركزية – السلطوية في تجسيد هذا الوجود، فهناك مركز إسلامي تُدوّن وفقه الأخبار وتعطي للحقيقة التاريخية وجهاً إسلامياً. لأن غالبية ما نعرفه عن الكُرد وبلادهم أثناء الفتوحات الإسلامية، مستقاة من المؤرخين المسلمين ومدوناتهم عن هذه العملية المصرية بالنسبة للشعوب والأمم التي اعتنقت الإسلام تدريجياً.

فكان تاريخ فتوح تلك البلدان هو تاريخ الوجود الفعلي – لتلك الشعوب والأمم – مع العقيدة الجديدة والدولة المشكلة حديثاً. لكن المتعمّن في هذا التاريخ يجده تاريخاً مكتوباً يعبر عن وجهه نظر الفاتح المنتصر؛ عن قاداته، معاركه، انتصاراته على الكُرد وغيرهم. ومن ثم كانت (المركزية التاريخية) من نصيب هذا المنتصر الذي (جاهد)

(1) أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الله المدائني، ولد في البصرة سنة (135 هـ/752 م)، وهو من الموالي. استقر في بغداد إلى أن توفي بها سنة (225 هـ/839 م)، واشتهر بكثرة مؤلفاته. ولعل أشهر ما بقي له من المؤلفات «نسب قريش». ابن النديم: الفهرست، ص 153. 158. ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج 14، ص 124-139. بدري محمد فهد: شيخ الأخباريين أبو الحسن المدائني، (النجف: 1975)، ص 16 وما بعدها.

(2) ابن النديم: م. ن، ص 156. ياقوت: م. ن، ج 14، ص 135.

(3) من أبرز هؤلاء المؤرخين، خاصة منهم من نستعين بهم نحن في هذه الدراسة، البلاذري واليعقوبي والطبري والسعودي وابن الأثير وابن كثير وغيرهم. ينظر: فهد: م. ن ص 189، 141. وستجد تعريفات غالبية هؤلاء المؤرخين في أماكن متفرقة من الدراسة هذه.

و(قاتل) الكُرد (المقاومين)⁽¹⁾ لهم، ثم (المتمردين)⁽²⁾ عليهم في عدة مواضع. فهؤلاء الفاتحين هم الذين يحركون التاريخ ويفتحون بلاد (الأخر) المعادي لهم ولعقيدتهم. تتحكم هذه المركزية في رؤية المؤرخ للأحداث إلى حدٍّ، يصبح طبيعياً إذا ما وجدنا كتاباً خاصاً بفتوح بعض بلاد الكُرد، وهو يخلو تماماً من أي ذكر للكُرد حتى بالاسم. كما نرى عند الواقدي⁽³⁾ وكتابه عن فتوح الجزيرة ومناطق أخرى كردية⁽⁴⁾. كل ذلك مهد الأمر. في ظننا، للكثير من المؤرخين، في هذه المرحلة، لتغيبهم في التاريخ. وكأن بلادهم كانت أرضاً غاب عنها أهلها.

2- تغيب الكُرد في التاريخ:

نستنتج مما سبق، بأن السمة البارزة التي تميزت بها الكتابة التاريخية الإسلامية؛ قلة الأخبار المدونة عن الكُرد ووجودهم السياسي في المجال الإسلامي. لهذا فإن كل ما لدينا هي مجموعة أخبار متبشرة، لا يجمعها سياق تاريخي واحد. لذلك يحس الباحث، وهو يتمعن في النتائج التاريخية لهذه المرحلة، أن هنالك حالة من غياب الكُرد في التاريخ، أو بتعبير أكثر دقة، للكُرد موضع هامشي جداً في السياق التاريخي الذي عمل المؤرخ على تدوين أحداثه.

(1) البلاذري: الفتوح، ص 322، 323. الطبري: م. س، ج 4، ص ص 33، 76، 78. قدامة بن جعفر: م. س، ص ص 328، 381. ابن الجوزي: المنتظم، ج 3، ص 219. ابن الأثير: الكامل، ج 3، ص ص 46، 48، 82، 85.

(2) البلاذري: م. ن، 319، 371. الطبري: م. ن، ج 4. ص 183، 186، ج 5، ص 201. قدامة: م. ن، ص 385. ابن الجوزي: م. ن، ج 3، 1183. ابن الأثير: م. ن، ج 3، ص ص 99، 100.

(3) الواقدي: أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، كان من الموالي، ويميل إلى المذهب الشيعي. ولد سنة (130 هـ/ 747 م)، في المدينة، توفي في بغداد سنة (207 هـ/ 823 م). كان من المقربين للسلطات، وهو من رواة المغازي، له من الكتب المعروفة «كتاب المغازي» و«فتوح الشام» وغير ذلك، ابن النديم: م. ن، ص ص 150-151. الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج 3، ص 196. ياقوت الحموي: معجم الأدباء. ج 7، ص 56.

(4) تاريخ فتوح الجزيرة والخابور وديار بكر والعراق، تحقيق: عبد العزيز فياض حروفش، (دمشق: 1996). حيث اعتمد المحقق على نسخة وحيدة في التحقيق، وفي الكتاب معلومات ووقائع، مسرودة بأسلوب قصصي بحت. لا نجد مثيلاتها عند غيره من مؤرخي الفتوحات، مما يحملنا على الشك في بعضها. فكتب الواقدي فيها من المغمز والمطنع ما هو معروف عند الأثبات، كما يقول ابن خلدون، راجع: المقدمة، ص 3.

لتوضيح ذلك أكثر ندرس أحد المؤرخين، كنموذج للمؤرخ الذي يعالج وجود الكُرد في التاريخ أو غيابهم فيه. و هو المؤرخ والبلداني ابن واضح المعروف باليعقوبي (ت بعد 292 هـ/905 م)⁽¹⁾. وتاريخه، برأينا، نموذج مهم بالنسبة لهذا الموضوع، ذلك لأن اليعقوبي، يبدو أنه، قد عرف هؤلاء عن قرب في أسفاره الكثيرة. هذا ما نلاحظه في كتابه الجغرافي (البلدان) حيث يذكرهم فيه مرات عديدة، ويتطرق إلى بعض مناطق سكانهم خاصة في إقليم الجبال⁽²⁾. ويبدو من بداية كتابه هذا، أنه قد عاين الكُرد عن كثب وله حكمه عليهم - وقد يكون حكماً انطباعياً - عندما يصفهم بـ (غليظي الأكباد)⁽³⁾.

ما يهمنا هنا هو كتابه المسمى (تاريخ اليعقوبي) الذي قسمه إلى جزأين أساسيين؛ الجزء الأول منه يتناول التاريخ العالمي لفترة ما قبل ظهور الإسلام، وهو من الرواد في هذا المجال. أما الجزء الثاني فهو مخصص للتاريخ الإسلامي وأحداثه إلى سنة (259 هـ/872 م)، حيث ختمه بالخليفة العباسي المعتمد على الله (256-279 هـ/869-892 م). والكتاب هو، بشهادة اليعقوبي نفسه، جامع للمقالات والروايات السابقة؛ جمع فيه ما انتهى إليه، مما كان موجوداً عند من سبقه من الرواة: (أردنا أن نجمع ما انتهى إلينا مما جاء به كل امرئ منهم)⁽⁴⁾.

ولكن ما هو موقع الكُرد في هذه الروايات المجموعة؟ في الحقيقة لا نجد في الجزء الأول من الكتاب، أي التاريخ العالمي، أي ذكر لهم. ونحن لا نلوم اليعقوبي في ذلك، حيث يمكن تبرير ذلك وفقاً للرؤى السائدة عن التاريخي العالمي في المعرفة

(1) أحمد بن يعقوب إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح العباسي، المؤرخ والجغرافي. كان جده من موالى الخليفة أبي جعفر المنصور، وهو من أسرة الكتاب والمقربين من السلطة الحاكمة. وكان لليعقوبي علاقته أيضاً بالأسرة الطاهرية في المشرق. من أشهر كتبه: «التاريخ الكبير» المعروف بـ «تاريخ اليعقوبي»، و«كتاب البلدان»، و«مشكلة الناس لزمانهم» وغيرها. ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج 5، ص 153. 154. وللتفاصيل عنه راجع: ياسين إبراهيم علي الجعفري: اليعقوبي المؤرخ والجغرافي، (بغداد: 1980)، ص 19 وما يليها.

(2) البلدان، ص 34. 35. 39.

(3) م. ن، ص 6.

(4) تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 5.

التاريخية الإسلامية والشروط الموضوعية للأمم التي يدون تاريخها، والأمم التي لا فاعلية لها في هذا التاريخ⁽¹⁾.

أما في التاريخ الإسلامي، وهو ما يعنينا هنا، فيقتصر الوجود الكردي على روايتين اثنتين فقط؛ في الرواية الأولى ينفرد اليعقوبي بذكر أحد الشخصيات الكردية وهو (جيلويه الكردي)، الذي يبدو أنه كان من الموالين للخليفة العباسي الأمين (193-809/814 م) في صراعه مع أخيه المأمون. وكل ما يمدنا به اليعقوبي عن جيلويه هو مقتله سنة (196 هـ/811 م) مع عامل الأمين على الأهواز⁽²⁾. أما الرواية الثانية فهي عن الأمير (عصمة الكردي)⁽³⁾، الذي كان يحكم مدينة مرند⁽⁴⁾. وكان هذا الأمير في خدمة حركة بابك الخرمي (201-223 هـ/816-838 م)⁽⁵⁾؛ الحركة التي أنهكت قوى الخلافة العباسية إلى أن استطاعت الأخيرة القضاء عليها بصعوبة. واليعقوبي في روايته يذكر اعتقال الخليفة له، بعد أن خذله ومكر به أحد القادة في أذربيجان، حيث قبض عليه، وأنفذه إلى الخليفة المعتصم (218-327 هـ/833-842 م)⁽⁶⁾.

باستثناء هاتين الروايتين، لا وجود للكردي في (تاريخ اليعقوبي). فلنا أن نتساءل هنا هل أن وجودهم الفعلي يقتصر فقط على هاتين الروايتين؟ ألم تكن لهم (حركات) أخرى (إذا ما سلمنا أن التاريخ هو تاريخ حركي لا سكوني)؟ لعلنا نستطيع أن نستشف نوعاً من الجواب عن هذه الأسئلة، بالعودة إلى مقدمة الكتاب نفسه، حيث يذكر اليعقوبي أنه - خوفاً من الإطالة - حذف بعض الأخبار ولخص بعضه⁽¹⁾.

(1) ينظر الفصل الثالث من هذه الدراسة عن تبرير تغييب الكردي، وبالتالي عدم (فاعليتهم) في إطار (التاريخ العالمي)، ص ص 162-169.

(2) م. ن، ج 2، ص 440. وعن جيلويه هذا راجع: توفيق: الكردي في العصر العباسي، ص ص 55. 56.

(3) تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 473.

(4) مرند: من المدن المشهورة في إقليم أذربيجان تقع في شمال بحيرة أرمية (ورمى الحالية).

ياقوت: معجم البلدان، ج 5، ص 110.

(5) تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 473. وينظر كذلك: الطبري: م. س، ج 9، ص 12. ابن الأثير:

الكامل، ج 5، ص 234. حسين قاسم العزيز: البابكية أو إنتفاضة الشعب الأذربيجاني ضد

الخلافة العباسية، (بيروت: 1966)، ص 211.

(6) تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 473.

(1) م. ن، ج 2، ص 6.

هذه النقطة هي التي نريد أن نسلط الضوء عليها، أي الأخبار التي حذفها اليعقوبي ولم يجدها جديرة بالتدوين، وكيفية اختصاره للأخبار. لا شك أن معرفة المحذوف والمختصر أمر في غاية الصعوبة، ولا يمكننا رؤية الوجه الحقيقي لهذه الأخبار المحذوفة والمختصرة إلا إذا درسنا ما ركز عليه اليعقوبي في كتابه؛ إذ إن قراءة الأخبار الباقية و(اللامحذوفة) في هذا التاريخ هي التي تساعدنا لمعرفة الأخبار (المحذوفة). المسألة هنا، إذن، هي حول التاريخ الذي يكتبه المؤرخ وهو مقتنع بكتابته، ثم التاريخ الذي لا يكتبه وهو مقتنع بذلك أيضاً حين لا يجد دافعاً لكتابته، أو لأنه خارج تفكيره أو اهتمامه لدى تدوين الأخبار.

فاليعقوبي يفكر بتاريخ خاص، هو التاريخ الذي أبقى عليه ولم يحذفه. وهو تاريخ لمركز سلطوي يمثله الخليفة بالدرجة الأولى، وأئمة الشيعة بالدرجة الثانية، حيث كان اليعقوبي ميالاً إليهم⁽¹⁾. يتساقط هذا النوع من التفكير بالتاريخ مع إيمان اليعقوبي بمركزية السلطة الإسلامية عامة. وهو يخصص أحد كتبه لكيفية (مشكلة الناس) لخليفة زمانهم وتقليدهم له، فهم (يسلكون سبيله ويذهبون مذهبه)⁽²⁾. وتتوضح نظرة اليعقوبي أكثر في كتابه (البلدان). حيث يذكر في مستهله أنه يبدأ بالعراق - مركز الخلافة العباسية - لأنه بنظره وسط الدنيا و سرّة الأرض⁽³⁾. والجدير بالذكر أن اليعقوبي لا ينفرد بهذه النظرية، التي تدخل ضمن النظرة العامة السائدة في هذه المرحلة حول مركزية العراق، ومن ثم بغداد كمركز للخلافة؛ حيث عدّ العراق (عين الدنيا)⁽⁴⁾ و(أفضل الأرض)⁽⁵⁾. وهناك من النصوص الموضوعية ما يعطي للعراق قدسية ومنزلة رفيعة عند الله ونبيه⁽¹⁾، والشيء

(1) قارن: مارجليوث: دراسات عن المؤرخين، ص 140، الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ، ص 52. 53.

(2) مشكلة الناس لزمانهم، تحقيق: وليم ملورد، (بيروت: 1962)، ص 9.

(3) البلدان، ص 3. نفس التعبير يستخدمه الخليفة المنقبي لله العباسي (333-339 هـ/941 م) في وصف العراق، ينظر: الصفدي: نكت الهميان في نكت العميان، ص 87. 88.

(4) ابن قتيبة: عيون الأخبار، ج 1، ص 222.

(5) أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال، ص 1.

(1) الخطيب البغدادي: م. س، ج 1، ص 24. 25. سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان، السفر الأول، ص 269.

نفسه يقال عن بغداد التي اعتبرت آنذاك، واسطة الدنيا وجنة الأرض⁽¹⁾.

هذه الرؤية هي مرجعية اليعقوبي وهو يدون التاريخ. وبالتالي يعرض مادته حسب تسلسل الخلفاء. مما يعني أنه سيركز اهتمامه بالدرجة الأولى، على السلطة المركزية وما يتعلق بها ويلخص ما عداها، من الأخبار. وبعد كتابه من الأمثلة الجيدة، بالنسبة لمن ألف على هذه الشاكلة⁽²⁾. من هنا يكون تغييب الكُرد في التاريخ وإهمال أخبارهم مبرراً للمؤرخ. إذ يجد هذا التغييب شرعيته في هذه المركزية، والتي فرضها اليعقوبي على نفسه أثناء الكتابة. وهو يتعامل مع هذه المركزية بكل بدهاء، مما وضع أمامه آلية لاستبعاد الأطراف كالكُرد، الذين لم يكن يربطهم بالسلطة المركزية صلات قوية.

ينسحب ما قلناه عن اليعقوبي على غيره من المؤرخين المعاصرين له أو الذين جاؤوا بعده، أمثال ابن قتيبة⁽³⁾ وأبو حنيفة⁽⁴⁾ والمسعودي⁽⁵⁾ وغيرهم⁽⁶⁾. حيث حدث لديهم ما حدث لدى اليعقوبي من تغييب الكُرد وضيق المكان المخصص لهم، فلا يشير هؤلاء لوجودهم إلا مرة واحدة أو مرات قليلة عرضاً. ما يمدنا به هؤلاء من أخبار هي نتف قصيرة وأخبار مخلّة، لا يستطيع الباحث أن يكون منها تاريخاً متسلسلاً ومتصلاً في هذه الحقبة، ولا يسمح بتكوين صورة واضحة عن هذا الأمير الكُردي أو ذلك القائد؛ عن هذه الجماعة أو تلك القبيلة من قبائلهم؛ عن ملابسات ودوافع الحركات التي قاموا بها أو الزعامات المحلية التي شكلوها. ولكن حين نقول بتغييب الكُرد في الكتابة التاريخية الإسلامية، لا يعني أن لنا بديلاً

-
- (1) الثعالبي: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد أبو الفضل، (القاهرة: 1965)، ص 512، ولنفس المؤلف: لطائف المعارف، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (القاهرة: د.ت)، ص 170.
 - (2) قارن: روزنتال: علم التاريخ، ص 67. مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ج 1، ص 252، وانظر التفاصيل في: الجعفري: م.س، ص ص 60، 66.
 - (3) عيون الأخبار، ج 1، ص 229؛ الإمامة والسياسة، تحقيق: علي شيري، (قم: 1990) (لا ذكر للكرد فيه).
 - (4) الأخبار الطوال، ص 367.
 - (5) مروج الذهب، ج 2، ص، التتبيه والإشراف، ص 324.
 - (6) مثلاً: خليفة بن خياط: تاريخ خليفة بن خياط، ص 288. ابن أعمش الكوفي: كتاب الفتوح، (بيروت: د.ت)، المقدسي: البدء والتاريخ، ج 2، ص 286، 304.

عنه يثبت لنا حضور الكُرد، وينير لنا بعض مجاهيل تاريخهم الفعلي في هذه المرحلة. وإن كنا لا ننكر وجود نُتف من الأخبار عنهم في مصادر غير إسلامية؛ في المدونات السريانية والأرمنية والبيزنطية⁽¹⁾. ولكن لم يكن الكُرد من صميم اهتمام مؤرخي هذه الأقوام، مقارنة مع المؤرخين المسلمين، باعتبار أن المسلمين يدونون أخبار (الأمة - الدولة)، التي ينتمي إليها الكُرد أيضاً.

3- بلاد الكُرد كموجود سلطوي

إن تعيب الكُرد في التاريخ لا يعني بالضرورة غياب بلادهم والأقاليم التي كانوا يقطنون في ربوعها في ذلك التاريخ، لأن هذه البلاد والأقاليم إنما هي جزء من (دار الإسلام) أولاً، وتمثل جزءاً من رأسمال السلطة المركزية، ثانياً.

لذا كان التركيز على أخبار هذه البلاد، من صميم عمل المؤرخ الذي يكتب التاريخ المركزي. والمعرفة التاريخية الإسلامية تريد من خلال سردياتها، أن تقول لنا أن هذه البلاد هي مجال جغرافي - طبيعي لسلطة الخلافة وخاضعاً لها، لأنها هي المؤسسة المعبرة، من وجهة النظر الرسمية، عن (الأمة - الدولة) الإسلامية.

وفقاً لهذه المعرفة، وكما نراه نحن، كانت لهذه البلاد أبعاد عديدة، أبرزها البعد الإداري والاقتصادي، فالمؤرخ هنا يجسد النظرة السلطوية الداعية إلى إدارة الأراضي وجباية الخراج المفروض عليها بشكل مركزي. لذلك عندما يدون المؤرخ الأخبار، المتعلقة بالسلطة المركزية طبعاً، يذكر من حين لآخر، تعيين الولاة وتغييرهم من قبل السلطة⁽¹⁾ أو من قبل متسلط عليها⁽²⁾، مما يؤكد ملكية الدولة

(1) مما يؤسف عليه أن هذه المدونات وما تحتويه من الأخبار عن الكُرد، وإن كانت قليلة، لم تدرس إلى الآن بشكل واف، لتعطينا صورة أخرى عن الكرد قد تكون مغايرة للصورة التي رسمتها المعرفة التاريخية الإسلامية لهم. ولو تمت مثل هذه الدراسة، أقل ما يمكن أن يقال عنها، أنها ستزودنا بصورة أكثر شمولية.

(1) ينظر مثلاً: خليفة بن خياط: م. س، ص ص 155 - 156، 200، 296، 345. البلاذري: فتوح، ص 203، 204، 301، أبو حنيفة الدينوري: م. س، ص 144.

(2) اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 95، 185، 200. ومواقع أخرى عديدة كما توجد معلومات عن الولاة من حيث تعيينهم، عزلهم وأعمالهم في بلاد الكُرد عند مؤرخين آخرين مشهورين كالطبري، وابن الجوزي، وابن الأثير، وغيرهم، حيث تكثر المعلومات عندهم عن الإحصاء، فلم نر حاجة إلى ذكره خوفاً من الإطالة.

لهذه البلاد، وما كان لها من حرية التصرف بهذه البلاد وسلطتها المطلقة - مثلاً - في هدم المدن العاصية فيها، أو إصدار الأمر بذلك⁽¹⁾، كذلك إعطاء مدن أو أقاليم لأشخاص مقابل الأموال⁽²⁾ - وهو يطلق عليه اسم إقطاع الدولة المركزي⁽³⁾ - بل وحتى مقابل أبيات من الشعر⁽⁴⁾.

ويبدو لنا، إن لم نكن مخطئين، أنه كان يقف وراء هذا التأكيد على ملكية الدولة للأرض عامل جباية الخراج. أي العامل الاقتصادي، حيث كانت تلك الأراضي وغيرها تمثل المورد الاقتصادي الرئيسي للدولة الإسلامية، خاصة بعد مرحلة الفتوحات؛ أي مرحلة الاعتماد، اقتصادياً، على الغنيمة والفيء. وكان للدولة شرعية التحكم في هذه الأراضي وفقاً لشروط وقواعد شرعية معينة.

من هذا المنطلق يمكن الحديث عن المنهج المتبع من قبل الفقهاء والمؤرخين على السواء، في تدوين الأخبار المتعلقة بكيفية فتح الأراضي، سواء كان (صلاً) أم (عنة). ومقدار الخراج المفروض على كل إقليم أو بلد، وذكر معلومات يراد بها، برأينا، خدمة السلطة المركزية في مجال إدارة مواردها الاقتصادية⁽¹⁾. فجاء تناول الفقهاء والمؤرخين لأراضي بلاد الكُرْد في كتاباتهم ضمن تناولهم لعمليات الفتح وكيفيةها⁽²⁾.

وليس هذا فحسب، بل إن بعضاً منهم يذكر في بعض الأحيان مقدار الخراج

-
- (1) أبو حنيفة الدينوري: م. ن، ص ص 268. 269. كذلك ابن خلدون: تاريخ، ج 3، ص 31.
 - (2) البلاذري: فتوح البلدان، وهو يتحدث عن الخليفة أبي جعفر المنصور 136 هـ. 158 هـ/753.
 - (3) 774 م) الذي أمر «بهدم مدائن الجزيرة لإحرا» وذلك لغلبة الحركات الخارجية عليهم.
 - (4) عن هذا النوع من الإقطاع في المجال الإسلامي وأهم خصائصه راجع: فؤاد خليل: الإقطاع الشرقي بين علاقات الملكية ونظام التوزيع: (بيروت: 1996)، ص 119 وما بعدها.
 - (4) يذكر ابن قتيبة أن الخليفة المأمون (198. 218 هـ/814. 833 م)، أعطى همدان والدينور من مدن إقليم الجبال إلى أحد الشعراء مقابل بيتين من الشعر أعجابه، راجع: عيون الأخبار، ج 4، ص 36.
 - (1) إن كتاب الخراج لأبي يوسف (ت 182 هـ/798 م) لهو أوضح مثال على ذلك، حيث ألفه بناء على طلب من الخليفة هارون الرشيد (170. 193 هـ/786. 809 م) حول هذه المسائل وما يتعلق بالحدود الشرعية وما إلى ذلك. راجع: كتاب الخراج: ضمن: في التراث الاقتصادي الإسلامي، (بيروت: 1990)، ص 96.
 - (2) أبو يوسف: م. ن، ص ص 143. 146. البلاذري: فتوح، ص ص 175. 176. 317. 318، الطبري: م. س، ج 4، ص ص 34. 37، 54. 146. 149. قدامة بن جعفر: م. س، ص ص 312. 336. 370. 386. وغيرها من المصادر.

المفروض على هذه البلاد في عهد ما، كما فعله، مثلاً، اليعقوبي في ذكره لمقدار الخراج المفروض على الأقاليم والمناطق الكرديّة في عهد الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان (40-60 هـ/660-679 م)⁽¹⁾.

من هنا تتخذ الكتابة التاريخية الإسلامية طابعاً رسمياً، يخدم السلطة المركزية. ويجب عن أسئلتها حول الأراضي وما يتعلق بها. هذا ما يلاحظه كل من يتصفح كتاب (فتوح البلدان) للبلاذري (ت 279 هـ/892 م)⁽²⁾. والذي يعد، وفقاً لتقييم المسعودي له، من أحسن الكتب الموجودة في مجال الفتوح⁽³⁾. وقد خصص البلاذري كتابه هذا لذكر أخبار الفتوحات، ويضمنها فتوح بلاد الكرّد، ويتناول فيه كيفية فتح هذه البلاد⁽⁴⁾، والسياسة الإقتصادية والإدارية تجاهها⁽⁵⁾. مع ذكر ما فرض على الكرّد وبلادهم من الجزية والخراج ومقدارها السنوي⁽¹⁾. لذلك يعد كتابه هذا، وكما يقول أحد الباحثين، نموذجاً على تاريخ (رسمي)، تعتمد عليه الدولة وتستعين به لوضع خططها وأحكامها فيما يتعلق بأمور الخراج والأراضي الزراعية وإلى ما هنالك⁽²⁾.

كل ذلك يدفعنا إلى القول أن بلاد الكرّد في المعرفة التاريخية المنتجة في هذه الحقبة. جزء من مجال السلطة المركزية. أي: أن وجودها وجود في السلطة. وليس خارجها كالناس الذين يعيشون في هذه البلاد. وهذا يعني أن هنالك - في هذه المعرفة - نوعاً من قطيعة عند المؤرخين بين الإنسان والأرض، تأتي هذه القطيعة من

(1) تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 233. قارن مع إحصائيات أخرى لعهود مختلفة في: ابن سعد: م. س، ج 3، ص 282. الجهشيارى: الوزراء والكتاب، ص 228. قدامة بن جعفر: م. س، ص 136. 149. ابن خلدون: المقدمة، ص 141-142.

(2) أبو الحسن أحمد بن يحيى بن داود البلاذري. كان من المقربين من البلاط العباسي خاصة في عهد الخليفة المتوكل (232. 247 هـ/846. 861 م)، والمستعين (248. 252 هـ/862. 866 م)، فكان من ندمائهم وجلسائهم. له عدة تأليفات أشهرها «أنساب الأشراف»، وكتابه هذا. ابن النديم: الفهرست، ص 170. ابن خلكان: وفيات الأعيان، مج 6، ص 24.

(3) مروج الذهب، ج 1، ص 12.

(4) فتوح البلدان، ص ص 175. 176. 317. 318.

(5) م. ن، ص ص 263. 264. 325.

(1) م. ن، ص 177، 266، 267.

(2) الخالدي: دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ط 3، (بيروت: 1979)، ص 52.

الاعتقاد أن الأرض ليست ملكاً للإنسان الذي يعيش عليها، إلا إذا التزم بما عليه تجاه الدولة. ومن جانب آخر تتطلب المركزية الإدارية معرفة تاريخ الأرض وملابساتها من حيث تعلق ذلك بها، ولا يكون للإنسان الموجود على هذه الأرض (وجود) إلا حينما يقوم بعضيان على المركز أو عندما يتحرك قوة ما صوب هذه البلاد أو فيها.

إن ما قلناه يضع يدنا على بُعد آخر من أبعاد بلاد الكُرد وهو البعد الجهادي لها. فالمعروف أن بلاد الكُرد، خاصة المناطق الشمالية والشمالية الغربية منها، كانت مناطق ثغرية محاذية لدار الكفر أو الحرب، ومن يقطنها من الجماعات غير المسلمة من البيزنطيين (الروم) والأرمن والروس والخزر والكرج (الجورجيين) وغيرهم من الأقوام الخارجة عن دار الإسلام، والتي تهدد سيادة السلطة المركزية في هذا الدار باستمرار. فكان المؤرخ حريصاً على ذكر هجمات هؤلاء على بلاد الكُرد، وذكر دفاع وتصدي (أهالي) هذه البلاد وجيوش الخلافة لهذه الهجمات⁽¹⁾.

يلتقي البعد الجهادي هذا مع بُعد آخر من أبعاد هذه البلاد في المعرفة التاريخية، وهو الأكثر أهمية برأينا، نؤثر أن نسميه البعد السياسي؛ حيث قامت فيها حركات معارضة ضد الخلافة، وأصبحت مركزاً رئيسياً للكثير من الحركات التي لم يتوار الكُرد عن المشاركة فيها طوال هذه المرحلة. ونحن إذ لا نريد الدخول في تفاصيل ذلك، خوفاً من إعادة ما قاله غيرنا من الباحثين في هذا المجال⁽¹⁾، نكتفي بالإشارة إلى أحد أشهر هذه الحركات التي كان لها نشاط متواصل في بلاد الكُرد مع دور فعال لأهلها، وهي حركة الخوارج⁽²⁾.

(1) على سبيل المثال راجع: خليفة بن خياط: م. س، 303، 320، 342. اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص ص 427-428، 496. الطبري: م. س، ج 8، ص 270، ج 9، ص 242، 261، 549. الصولي: أخبار الراضي بالله، ص ص 232، 233، 251. الهمداني: تكملة، ص ص 345، 346، 428، 429. مسكويه: تجارب الأمم، ج 2، ص ص 63، 67، 210، 215.

(1) عن دور الكُرد في مختلف الحركات في صدر الإسلام والعصر العباسي الأول يمكن الرجوع إلى عزت: الكُرد في إقليم الجزيرة وشهرزور، ص ص 111-124. توفيق: الكُرد في العصر العباسي، ص ص 84، 123. ميرزا: غربي إقليم الجبال في صدر الإسلام، ص ص 123-132.

(2) الخوارج: وهم الذين خرجوا على الخليفة علي بن أبي طالب وعارضوا مسألة التحكيم في معركة صفين (37 هـ/657م)، رافعين شعار «لا حكم إلا لله»، ويقال لهم الحرورية نسبة للموضع الذي نزلوه أول أمرهم (وحروراء قرية بظاهر الكوفة). وكانوا يسمون أنفسهم

هؤلاء الذين أعلنوا، منذ نشأتهم، معارضتهم الشديدة للسلطة المركزية، وأجمعوا على وجوب الخروج على الإمام أو السلطان الجائر⁽¹⁾، وهم يقصدون بذلك الخليفة. حيث حاربوا هذه السلطة دون خوف ولا تقية، ودخلوا معها في صراع طويل وشنوا حرباً بلا هوادة ضدها، فكان لتلك الحركات - كما هو معروف - مردوداتها على إضعاف الخلافة الأموية. وبعد سقوطها استمروا في حركاتهم إلى زمن العباسيين، فأصبحوا بذلك يمثلون طوال تاريخهم إحدى قوى المعارضة السياسية - الدينية المسلمة ضد دولة الخلافة⁽²⁾.

كانت بلاد الكُرد ملجأ مهماً لأفراد وقيادات هذه الحركة منذ نشأتها الأولى⁽³⁾، فكانت نقطة انطلاقهم نحو المناطق الأخرى، وأصبحت أغلبية هذه البلاد، بمرور الزمن، بؤرة لحركاتهم وموضعاً لمذهبهم⁽⁴⁾، خاصة إقليم الجزيرة الفراتية⁽²⁾، حيث قيل انها (حرورية شارية وخارجية مارقة)⁽³⁾.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يشار أيضاً إلى مساندة واسعة للكُرد لهذه الحركات والمشاركة فيها، فيصبح فيهم من يرون (رأي الخوارج والبراءة من عثمان وعلي)⁽⁴⁾، وباتت هنالك قبائل كردية تدين بمذهب الخوارج⁽⁵⁾، بل يظهر من بينهم من يقود حركاتهم⁽⁶⁾، ويُطلق على أجزاء من بلادهم اسم (الشراة)⁽¹⁾ لغلبة مذهبهم

(الشراة)، لإعتقادهم بأنهم شروا أنفسهم في طاعة الله. الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج

1، ص 191. الشهرستاني: الملل والنحل، ق 1، ص ص 105، 106.

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 55، الشهرستاني: م. ن، ق 1، ص 106.

(2) ينظر في ذلك: يوليوس فلهاوزن: أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام -

الخوارج والشيعة، ت: عبد الرحمن بدوي، (الكويت: د. ت)، ص 19، وما بعدها.

(3) الكوفي: الفتوح، ج 4، ص ص 132، 133. البغدادي: م. س، ص 61. الشهرستاني: م. س، ق

1، ص 107. ابن الأثير: الكامل، ج 3، ص 169.

(1) المسعودي: مروج، ج 2، ابن النديم: م. س، ص 343.

(2) ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج 7، 8، 279. الأشعري: م. س، ج 1، ص 191.

(3) الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج 1، ص 16. ابن قتيبة: عيون الأخبار، ج 2، ص 204.

(4) المسعودي: م. ن، ج 1، ص 436.

(5) ابن الأثير: الكامل، ج 7، ص 423.

(6) مسكويه: تجارب الأمم، ج 2، ص 33. مؤلف مجهول: العيون والحدائق، ج 4، ق 2، ص 85.

ابن الأثير: م. ن، ج 7، ص 359، 360. ابن خلدون: تاريخ، ج 3، ص 418.

فيها، ومن مدنهم من يعتنق أهلها هذا المذهب⁽²⁾ إلى أن بدؤوا يتخلون عنه تدريجياً منذ أواسط القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي⁽³⁾.

كان للخوارج رأيهم الخاص فيما يتعلق بالسلطة التي يدير شؤون (الأمة - الدولة) الإسلامية. فالمعروف عنهم نظرهم الشمولية في هذه المسألة. حيث جوزوا أن يكون الإمام من غير قريش⁽⁴⁾ مؤكدين في ذلك على الميزة الدينية للشخص الذي يتولى السلطة. بهذا، كما يقول أحد الباحثين. نقلوا مسألة الحكم من إطاره القبلي - العربي إلى الإطار العقيدي⁽⁵⁾. ولعل هذا الموقف كان دافعاً قوياً للكرد وغيرهم، لكي ينضموا إلى صفوفهم ويشاركوا في حركاتهم بهذا الشكل الواسع⁽¹⁾.

كان هؤلاء الخوارج مرفوضين عقيدياً وسياسياً من جانب الخلافة الإسلامية في مختلف أوارها، وعدوا الخارجين على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه⁽²⁾. أي أنهم خارجون عن السلطة المركزية ولا (وجود) لهم بوجود هذه السلطة؛ فهم منذ العهد الأموي يعتبرون من (أعداء الله) ومن معهم (رعاع)؛ يعيشون في الأرض فساداً وينتهكون حرمة الإسلام⁽³⁾. لذا لم يكن الخوارج مقبولين في الكتابات التاريخية الإسلامية؛ إذ إن نظرة المؤرخ إليهم هي نظرة السلطة إلى الخصم المعارض. وتاريخ الخوارج هو تاريخ للسلطة المركزية وتحركاتها العسكرية

(1) الهمداني: صفة جزيرة العرب، ص 247.

(2) يقول ابن حوقل النصيبي (ت 367 هـ/987 م) أن أهالي مدينة سهرورد من إقليم الجبال، والذين غالبيتهم من الكرد، كانوا على مذهب الخوارج. صورة الأرض، ص 307.

(3) ينظر مثلاً: المسعودي: م. ن، ج 2، ص. ابن حوقل: م. ن، ص 307.

(4) الأشعري: م. س، ج 2، ص 134. الشهرستاني: م. س، ق 1، ص 107.

(5) الجابري: العقل السياسي الإسلامي، ص ص 239. 240.

(1) حول مشاركة الكرد في مختلف حركات الخوارج في صدر الإسلام والعصر العباسي الأول، وعن بعض الأسباب المقترحة حول مشاركتهم هذه، راجع: عزت: م. س، ص 110 وما بعدها. توفيق: م. س، ص 92 وما بعدها.

(2) الشهرستاني: م. س، ق 1، ص 105.

(3) عبد الحميد الكاتب: رسالة في نصيحة ولي العهد عبد الله بن مروان بن محمد، ضمن: رسائل البلغاء، ص 173.

ضد (تغلب) هؤلاء و(طغيانهم) في هذه المنطقة أو تلك؛ من بلاد الكُرد أو غيرها من البلدان⁽¹⁾.

فلم ينصف المؤرخون هذه الحركة ومن شاركوا فيها كالكُرد، خاصة أن غالبية الكتابة التاريخية الإسلامية يتأطر ضمن الاتجاه السني أو الشيعي في الثقافة العربية الإسلامية. ونتيجة لإنحصار هذين المذهبين في معظم مناطق دار الإسلام، انتصرت معهم كتاباتهم التاريخية والدينية و رؤيتهم للأحداث أيضاً، وبقي الكثير من تراثهم المكتوب مهيمناً في هذا المجال الإسلامي. في الوقت الذي تعرض تراث الفرق والمذاهب الأخرى المعارضة لهذا التراث الرسمي، كالخوارج، إلى فقدان والتلف ولم يجد من يسهر على حفظها. إذ لا شك أن هؤلاء الخوارج، ومن في معناهم من الحركات المعارضة، التي كان للكُرد فيها دور ومشاركة، تاريخاً مغايراً للذي دونه مؤرخ السلطة وفقاً للأطر الفكرية التي تحدد معرفته ورؤيته. فالخوارج كانت لهم كتبهم، ولكن لا يبدو أن هذه الكتب اعتمد عليها أو نقل عنها المؤرخون المعارضون لمذهبهم، ذلك لأن هذه الكتب بقيت مستورة (لأن العالم تشنأهم وتتبعهم بالمكاره)⁽¹⁾.

لذا لا نستطيع اليوم أن نصل إلى حقيقة تاريخ الخوارج؛ التاريخ غير المكتوب والذي كان يختلف، ولا شك، عن التاريخ المكتوب لهم. فهذه الحركة والمذهب الديني، من وجهة نظر الخوارج أنفسهم، لم يكن أبداً تاريخاً للمتمرد أو العاصي أو الخارج عن الجماعة والأمة. فلو وجد هذا التاريخ لرأينا، في ظننا، أن وجودهم ليس وجوداً سلبياً وفقاً للمفهوم الذي أعطوه هم للأمة - الدولة الإسلامية.

هذا الوجود السلبي هو الذي تطلبه السلطة المركزية، وتعمل الكتابة التاريخية الرسمية من خلفها على إظهاره، ليكسب هذا الشكل من السلطة بذلك شرعية في قمع الحركة والقضاء عليها. ولما لم يبق من كتب المتكلمين بإسم هذه الحركة الكثير، فمن العسير أن نستعيد الوجه الصحيح لها⁽²⁾، ويبقى لنا عنهم وعن الكُرد

(1) راجع عن بعض حركاتهم: خليفة بن خياط: م. س، ص ص 371. 383. 451. 456. وبعض أخبارهم المجموعة في: البلاذري: أنساب الأشراف، ج 5، ص ص 169-195، ج 7، ص ص 407-464. ابن خلدون: تاريخ، ج 3، ص ص 187-2.

(1) ابن النديم: م. س، ص 134.

(2) قارن: كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص 46.

معهم، صورة رسمها التاريخ الرسمي وأظهرتها السلطة المركزية، وهي صورة الخارج عن السلطة الشرعية.

4- صورة المناهض العاصي وعنف السلطة:

بيناً فيما سبق كيفية عمل مؤرخي هذه المرحلة على إقصاء الكُرد عن التاريخ، ومع هذا فإن هؤلاء المؤرخين خصصوا في كتبهم هامشاً لتدوين بعض من أخبار الكُرد. ولكن إذا ما أمعنا النظر في هذه المدونات لرأينا المؤرخ وهو حبيس الإطار نفسه المفروض على تفكيره في (التاريخ)، والمنهج الذي يتبعه في تدوين الأخبار، فهو في كتابته لهذه الروايات، يثبت سلبية وجود الكُرد وحضورهم في ساحته - أي المؤرخ - والذي يؤيد ضمناً أو جهراً السلطة المركزية، ويؤكد انتمائه لهذا المركز.

يبدو أن غالبية الكُرد، في هذه المرحلة، والمراحل الأخرى، لم يخضعوا كلياً لإكراه المركز أو يعملوا وفق إرادته. هذا الموقف هو إنعكاس لطبيعتهم القبلية وما توفره من حرية التصرف، التي كانت دافعاً لبعضهم للعمل على مخالفة الخلفاء وعدم الخضوع لهم⁽¹⁾، فهم: (استطعموا الخلاف والعصيان)⁽²⁾.

ووفقاً لمنطوق القبيلة، كان دفع الجباية بمثابة فقدان لاستقلالها، وأن عصبيتها ضعفت بالإستذلال لسلطان الدولة؛ حيث تعتبر الجباية معياراً لامتداد سلطة الدولة ونفوذها على القبيلة⁽³⁾. ولهذا كانوا مشروع العصيان الدائم، وينأون بأنفسهم عن المركز، فالمركز يعني دفع الجباية، وفقدان ذواتهم القبلية وحريرتهم. ولعل هذه الحرية في التصرف هي التي تدفع بالمؤرخ - في هذه المرحلة - ليعطيهم صورة قائمة؛ صورة المناهض العاصي.

(1) مسعر بن مهلهل: الرسالة الثانية، ص 10.

(2) م.ن، ص 10.

(3) ابن خلدون: المقدمة ص 112 وعن بعض حالات عدم دفع الكُرد للخراج والأموال المترتبة عليهم، واضطرار السلطة المركزية إلى استخدام القوة ضدهم، راجع: مسكويه: تجارب الأمم، ج 1، ص 202. ماري بن سليمان: أخبار فطاركة كرسي المشرق من كتاب المجدل، (رومية الكبرى: 1899)، ص 92. الهمذاني: تكملة، ص 264. مؤلف مجهول: العيون والحدائق، ج 4، ص ص 198. 199.

لإلقاء قبس من الضوء على هذه الصورة نقول، وإن لم نجانب الصواب: إن مشاركة الكُرد في الحركات المعارضة المختلفة وتحركاتهم الذاتية أعطت لتاريخهم ميزة خاصة؛ وهي تاريخ الآخر العاصي - المناوئ، الذي يعارض الخلافة ويثير الفتن والمشاكل. فالكُرد معروفون، عند المؤرخين، القريبين والبعيد، بامتتاع حالهم⁽¹⁾ وقيامهم بحركات هي في جوهرها (تغلب على البلاد وإخافة للسبيل، وبسط اليد في القتل).

فهم (يخربون البلاد ويسبون الذراري)⁽¹⁾، وهم أهل الإنتشار والانتقاض والإفساد⁽²⁾. والإقليم الذي يعتريه الكُرد، كإقليم الجبال، والذي هو في الأساس دارهم⁽³⁾، يصيبه الخراب واليباب⁽⁴⁾. وهم لا يكتفون بكل ذلك، بل يشاركون كل الذين يظهرهم الخلاف على السلطان أيضاً⁽⁵⁾.

كل ذلك كان كفيلاً بتجسيد صورة نمطية للكُرد، هي التي سمينها صورة المناهض العاصي وهي الصورة المجردة من الصفات الإنسانية للجماعات الخارجية، وهي التي تتشكل إذا ما خُلدَ في إدراكنا أننا (نحن) مختلفون جذرياً عن هذه الجماعات (الآخر)⁽⁶⁾: نحن الممثلون للسلطة الشرعية نصور الآخر الملام، لأنه يعادي هذه السلطة، أو هكذا يبدو لنا، وتظهر هذه الصورة وتحجب عنا رؤية أكثر شمولية لهذا الآخر طالما هو يعادينا ولا يكون معنا.

هنا يمكن الإشارة إلى مسألة جديرة بالملاحظة عن حضور هذه الصورة عند المركز، وهي أصل أبي مسلم الخراساني - العمود الفقري للدعوة العباسية منذ

(1) مؤلف مجهول: أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها، (مدريد: 1867)، ص 2. الهمداني: م. ن، ص 264.

(1) أبو حنيفة الدينوري: م. س، ص 267. المسعودي: التتبيه والإشراف، ق 2، ص 199. ابن الجوزي: المنتظم، ج 4، ص 1784، ج 8، 3080.

(2) ابن سعد: الطبقات، ج 5، ص 392. الطبري: م. س، ج 8، ص 55. الأزدي: تاريخ الموصل، ص ص 207، 208. الصولي: أخبار الراضي، ص ص 192، 193. البيهقي: المحاسن والمسائير، ج 2، ص 4. ابن الجوزي: م. ن، ج 8، ص 3921.

(3) اليعقوبي: البلدان، ص 6.

(4) ابن حمدون: التذكرة، مج 2، ص 196.

(5) البلاذري: أنساب الأشراف، ج 7، ص 346. القرطبي: م. س، ص 25، 55.

(6) الطاهر لبيب [محرر]: صورة الآخر، ص ص 54، 55.

ظهورها . فهو (رجل الدولة وصاحب الدعوة وعلى يديه كان الفتح)⁽¹⁾، أي: أن أبا مسلم كان موجوداً في السلطة وفاعلاً تاريخياً بارزاً وإيجابياً، ولكن عندما يخرج الخليفة أبو جعفر المنصور من السلطة ويقتله سنة (137 هـ/829م) بتهمة (الغدر) وعدم الطاعة ومعاداته له⁽¹⁾، آنذاك يدعون بأن أبا مسلم من أصل كردي؛ الذين هم (أهل الغدر). كما نرى ذلك في الأبيات الشعرية المعروفة لشاعر البلاط العباسي أبو دلامة⁽²⁾ حين أنشد:

أبا مجرم ما غير الله نعمة على عبده حتى يغيره العبد
 في دولة المنصور حاولت غدره إلا إن أهل الغدر أبأؤك الكردي⁽³⁾

إن هذه الصورة، وهذه النظرة، تؤكد ضمناً على إبقاء الكردي خارج السلطة، إلى حدّ يتبلور هذا الموقف في المخيال الجمعي السائد في هذه المرحلة، فلما كان الكردي لا يعرف عنهم (تسلطهم) على الدولة وإدارتها فهم مضرب الأمثال عند الناس في هذا المضمار؛ فالكردي لا يسخر من الجندي⁽⁴⁾، ولا يطمع المرء في أن يصبح جبان الكردي شجاعاً⁽⁵⁾، وعندما يتقلد شخص من الكردي منصباً إدارياً، ويصبح له وجود مع السلطة، يرفض المخيال هذا الوجود، ويعتبر الانتقال للكردي مذلة، هذا ما عبر عنه شاعر آخر حين تولّى كردياً وهو (علي بن داود بن رهاذ) أمر مدينة الموصل، في عهد الخليفة المعتمد (256-279 هـ / 869-892 م)، حيث أنشد الشاعر قائلاً:

-
- (1) ابن الطقطقي: الفخري في الآداب السلطانية، (القاهرة: 1962)، ص 108.
 (1) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ص ص 183-185. أبو حنيفة الدينوري: م. س، ص ص 348.
 350. البيهقي: تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 367. الطبري: م. س، ج 7، ص 491. ابن خلكان: وفيات، ج 3، ص 154.
 (2) وهو زند بن جون، كان من الموالي السود، عاش في نهاية الحكم الأموي وبداية العباسيين، وقد عاصر الخلفاء العباسيين الأوائل كأبي جعفر المنصور والمهدي، فهو من شعراء بلاطهم.
 ابن قتيبة: الشعر والشعراء، (بيروت: د. ت)، ج 2، ص 660.
 (3) مؤلف مجهول: أخبار الدولة العباسية - أخبار العباس وولده، تحقيق: عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطليبي، دار الطليعة، بيروت، 1971، ص 256.
 (4) التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، ج 1، ص 10.
 (5) م. ن، ج 5، ص 49.

ما رأى الناس لهذا الدُّ
هر مذ كانوا شبيها
ذلت الموصل حتى
أُمر الأكراد فيها (1)

هذه الصورة تضع نزاهة المؤرخ وعدم تحيزه في تدوين التاريخ على المحك، وتصبح النزاهة مسألة نسبية جداً وقابلة للنقاش والنقد. يتجلى ذلك بوضوح عند المفسر والمؤرخ الكبير محمد بن جرير الطبري. وهو المعروف، أكثر من غيره، بنزاهته وعزوفه عن الدنيا وعدم قبوله حتى للهدايا، ورفضه للمناصب التي عُرِضت عليه⁽²⁾.

بمعنى أنه حاول الخروج من تحت تأثير السلطة وضغوطاتها ليستقل بفكره ويحقق الموضوعية في كتابة التاريخ. لكن الطبري الفقيه والعالم بالتاريخ، كغيره من المؤرخين يؤمن بوحدة الجماعة الإسلامية، ويعلن في مقدمة كتابه صراحةً سلطوية النهج التي يتبعها في التدوين، حيث يشير إلى أنه سيقصر على ذكر الرسل والملوك والخلفاء (مقروناً ذكر كل من أنا ذاكره منهم في كتابي بزمانه؛ وجعله ما كان من حوادث الأمور في عصره وأيامه)⁽³⁾؛ أي أن ما يذكره في زمن أحد الخلفاء إنما هو مقرون بوجود هذا الخليفة أو ذاك الملك أو النبي، مؤكداً بذلك طَرَفِيَّةَ الآخرين وأخبارهم لهذا المركز، وبالتالي إعطاء صورة دونية لهم لا يرتقي إلى مستوى الصورة المركزية.

هذه المقدمة تضعنا في صلب الموضوع، وهو كيفية تدوين الطبري لأخبار الكُرد، ولكي تتمتع دراستنا لهذا المؤرخ بقدر من الموضوعية. نتناول الأجزاء الأخيرة من كتابه حيث معاصرته للأحداث ومعاينته المباشرة لها. هنا نجد الكُرد وهم يقودون حركات معارضة ضد الخلافة ويعلنون معارضتهم المباشرة لسلطتها⁽⁴⁾.

(1) ابن الأثير: الكامل، ج 6، ص 73. سعيد الديوجي: تاريخ الموصل، (بغداد: 1982)، ج 1، ص 74.
(2) ياقوت: معجم الأدباء، ج 18، ص 60. السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمد محمود الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، (القاهرة: 1965)، ج 3، ص 137. وينظر أيضاً:
عبد الرحمن العزاوي: الطبري. السيرة والتاريخ، (بغداد: 1989)، ص 33. 34.
(3) تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 6.
(4) م. ن، ج 9، ص 490. ج 10، ص 37. 38.

فتضطّر الخلافة إلى إرسال قادتها لردعهم⁽¹⁾. بل يقوم الخليفة - في بعض الأحيان - بنفسه بذلك⁽²⁾، وهم يساندون الحركات المعارضة الأخرى. ويظهرون معهم الخلاف على السلطان⁽³⁾ ويشاركون في صراعات القوى المتسلطة⁽⁴⁾.

في معظم هذه الروايات تظهر نزاهة الطبري وهو يتحدث عن المركز. ولكنه يتخلى عن نزاهته إذا ما تعلق الأمر بمعارضتي هذا المركز، وهم هنا الكُرد. حيث يظهرهم الطبري بمظهر العدو والخارج عن السلطة ووجودها، أو هذا هو تاريخ السلطة في علاقتها معهم. فإذا ما نظرنا إلى التاريخ الكُردي الذي يكتبه الطبري بمنظور كردي، أي: منظور الذي يدوّن أخباره، نجد أن هذا التاريخ يعاني في أكثر رواياته من النقص والإخلال.

وللمثال نأخذ هذا الحدث الذي يذكره الطبري ضمن حوادث سنة (258 هـ/872م): (وفيها أوقع مسرور البلخي بالأكراد اليعقوبية فهزمهم وأصاب فيهم)⁽⁵⁾. هذا الخبر يتكون من طرفين اثنين يعطيانه وجوداً تاريخياً، أولهما ذو سلطة يتمثل في مسرور البلخي أحد قادة (الترك) والذي كان في خدمة الخليفة العباسي المعتمد (256-279 هـ/869-892 م). والثاني هم (الكُرد) اليعقوبية⁽⁶⁾ الذين يبدو أنهم كانوا خارجين عن السلطان، هذا ما نفهمه من الطبري نفسه في موضع آخر، حيث يذكر أن مسروراً البلخي كان في مهمة محاربة أحد قادة الخوارج في أطراف الموصل⁽⁷⁾.

(1) م. ن، ج 9، ص 140.

(2) م. ن، ج 10، ص 40.

(3) م. ن، ج 9، ص 140. 317. ج 10، ص 65، 98، 137.

(4) ينظر مثلاً: م. ن، ج 9، ص ص 514، 527، 529، 554، 556.

(5) م. ن، ج 9، ص 490.

(6) الكُرد اليعقوبية: من القبائل الكُردية القاطنة في المرح شرقي الموصل، يبدو أن أفرادها كانوا يميلون للخوارج. (وليسوا من النصارى كما يدعي المسعودي). وكان للقبيلة تحركاتها ضد الدولة العباسية وقادتها. المسعودي: مروج، ج 1، ص 436. ابن الأثير: الكامل، ج 7، ص 257، 423. النقشبندی: الكُرد في الدينور وشهزور، ص ص 94، 95.

(7) الطبري: م. ن، ج 9، ص 551.

ولكن السؤال الذي يمكن للباحث أن يوجهه للطبري هو: من هم هؤلاء الكُرد وماذا فعلوا؟ لا تجيب سرديات الطبري بشيء سوى الإشارة إلى إيقاع قائد تركي آخر بهؤلاء حيث هزمهم، وأخذ أموالهم، ففوي بذلك في صراعه مع غيره⁽¹⁾. الأمر الذي يعمق أكثر من الصورة المعطاة في الرواية الأولى لليعقوبية، وهي صورة المناهض العاصي.

ونحن إذ نقول ذلك لا يعني البتة أننا نُدين الطبري ونطالبه بما لم يكن هو قادر على التفكير فيه، فلا نستطيع أن نلومه على عدم إنصافه للكُرد ويعطي أخبارهم حقه. والطبري، كما قلنا، ليس إلا مؤرخاً وفقياً يجول بفكره في فضاء يفرض عليه هذه الرؤية للتاريخ، وكيفية تدوينه.

لذا ما نعدّه اليوم نقصاً في الرواية وإخلالاً بها، لم يكن كذلك بالنسبة لراويها الذي يكتب تاريخاً للمركز بالدرجة الأولى، فيؤكد بهذه الرواية ومثيلاتها على هذه المركزية التي يراد بها، من جهة تعلقها بأطرافها، إبراز الصورة المذكورة سابقاً، فهذه الصورة التي يجسدها الطبري تتساوق تماماً مع الموقف المركزي، وهي انعكاس للخطاب الرسمي للخلافة في التعامل مع الأحداث الكُردية.

يعبر عن ذلك صراحة الكتاب الرسمي للخليفة العباسي المعتضد (279-289 هـ/892-901م) لأحد أقرانه حول وقعة له مع (الأكراد والأعراب) وإخماده لحركتهم حيث جاء فيه: (وقد نصر الله - وله الحمد - على الأكراد والأعراب، وأظفرنا بعالم منهم وبعيالاتهم، ولقد رأيتنا ونحن نسوق البقر والغنم... فلم تزل الأسنة والسيوف تأخذهم.. فلم يبق منهم مخبر، والحمد لله كثيراً)⁽²⁾. إذن هنالك عاص يتعامل معه الخليفة وله أن يستخدم ضده العنف، وهو عنف شرعي. ولم يستخدم الطبري وغيره في تدوين أخبار تحركات الكُرد لغة أقل عنفاً⁽³⁾، وإن كان هذا العنف رمزياً لا يتعدى المستوى اللغوي في استخدام العنف.

(1) م. ن، ج 9، ص 551.

(2) م. ن، ج 10، ص 37.

(3) قارن مثلاً: م. ن، ج 9، ص 140 كذلك ينظر القرطبي: صلة، ص 64. ابن الجوزي: المنتظم، ج 7، ص 3080.

هذا العنف هو من مردودات الصورة المكوّنة عن الكُردّ وتداعياتها، ففي معظم الروايات التي تخص الكُردّ هناك العنف الذي يمارسه الكُردّ، أي عنف الأطراف. وهناك العنف الذي يمارسه المركز تجاه هذه الجماعة أو تلك الخارجة عليه. فمن البديهي أن يكون العنف الذي يمارسه الكُردّ غير مشروع، ويؤدي إلى العنف الشرعي الذي يستخدمه الدولة ضدهم، وهو العنف الذي يسوغها ويذكرها مؤرخ المركز عادة، وإن كان الطابع السردى لهذه الكتابة⁽¹⁾ لا يسمح كثيراً بإبداء الرأي من قبل المؤرخ، الذي يكتفي بتبرير هذا العنف تحت ستار الشرعية، بحجة التمسك بالسيادة العليا للسلطة المركزية التي يجب أن تحتكر العنف حسب تفكير المؤرخ. ففي النهاية كان استخدام العنف والضرب على أيدي العابثين والخارجين على السلطان وحماية الأطراف، من صلب واجبات الخليفة ومهامه الأساسية⁽²⁾. لذا يصبح، مثلاً، القضاء على حركة جعفر بن مير حسن فهرجش الكُردى (224-227 هـ/839-842 م)؛ إحدى الحركات الكُردية القوية في العصر العباسي الأول⁽³⁾ من كبرى فتوحات الخليفة المعتصم؛ الذي لم تكن لأحد من الخلفاء والسابقين عليه شرف إنجاز مثل هذا الفتح⁽⁴⁾. وهذا دليل واضح على احتكار الخليفة للعنف الشرعي وتبرير المعرفة التاريخية لهذا العنف. ليستمر ذلك إلى عهد يفقد فيه الخليفة سلطته الفعلية، ويصبح هنالك تعريف آخر للعنف وللشرعية. كما سنرى.

(1) من هذا الطابع السردى للكتابة التاريخية، خاصة ما يتعلق منه بالكُردّ، ينظر الفصل الثالث من هذه الدراسة.

(2) ينظر في ذلك: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 30، 106، 109.

(3) عن هذه الحركة، راجع الطبري: م. س، ج 9، ص 118، الأزدى: تاريخ الموصل، ص 430-431. ابن الأثير: الكامل، ج 6، ص 506، 507. توفيق: الكُردّ في العصر العباسي، ص 134، 136.

(4) أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال، ص 367. المسعودي: التبيين والإشراف، ص 323. 324 ابن دحية: المنبراس في تاريخ خلفاء بني العباس، حققه ووضع حواشيه: عباس العزاوي، (بغداد: 1946)، ص 73.

الوجود الكردي مع السلطة

1- طبيعة المرحلة وموقف أوائل المؤرخين

هذه المرحلة شكّل فيها الكرّد مجموعة من الكيانات السياسية المستقلة. أو شبه المستقلة في أجزاء متفرقة من بلادهم. حيث بدؤوا. ومنذ بداية القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي بمحاولاتهم في هذا المضمار؛ كمحاولة العيشانيين (300- 350 هـ/ 912- 961 م) وسلطتهم في منطقة شهرزور⁽¹⁾ الممتعة عن السلطان والمخالفة له⁽²⁾. كذلك محاولة الأمير ديسم بن إبراهيم الكردي (215- 245 هـ/ 926- 956 م) في أذربيجان وأطرافها⁽³⁾ والذي كان له سلطة أكثر نفوذاً من سابقتها حتى أنه سكّ نقوداً خاصة به⁽⁴⁾.

إلا أن المحاولات التي جرت بعد ذلك كانت أكثر نضجاً وأوفر حظاً في البقاء والترسيخ. حيث ظهرت مجموعة من الإمارات الكرّدية، لعل أهمها تلك التي أنشأها بعض فروع القبيلة الهذبانية الكرّدية: كالإمارة الشدادية التي نشأت في إقليم آران⁽⁵⁾، وحكمت من حوالي سنة (240 هـ/ 951 م) إلى سنة (595 هـ/ 1199 م)⁽⁶⁾.

كما أنشأت الأسرة الروادية الهذبانية بدورها إمارة في أذربيجان دام حكمها من

(1) عنها راجع ابن الأثير: الكامل، ج 8، ص ص 705 . 706. ابن خلدون تاريخ ابن خلدون، ج 4، ص 687 . 688. وللتفاصيل عنهم ينظر: توفيق: الكرّد في العصر العباسي، ص ص 149، 251.

(2) مسعر بن مهلهل: الرسالة الثانية، ص 10 مسكويه: تجارب الأمم، ج 2، ص 159، 198. مؤلف مجهول: العيون والحدائق، ج 4، ق 2، ص ص 198 . 199. ياقوت: معجم البلدان، ج 3، ص ص 375 . 376.

(3) راجع عنه مسكويه: م. ن، ج 1، ص ص 398 . 404. ج 2، ص ص 31 . 36. ابن الأثير: م. ن، ج 6، ص ص 267 . 268 . 287 . 343، 352. حسن: الإمارات الكرّدية، ص ص 13 . 23.

(4) بولاديان: م. س، ص 62.

(5) آران: وهي ولاية واسعة في نواحي أرمينية. يفصل بينها وبين أذربيجان نهر الرس. ياقوت: معجم البلدان، ج 1، ص 136.

(6) انظر ما كتب عن هذه الإمارة: منجم باشي: جامع الدول. باب في الشدادية، تحقيق مينورسكي: (كمبرج، 1958). كسروي: شهرياران، ص ص 260-318.

Minorsky: Studies in Caucasian History. (London: 1953), PP 33-106

رسول الإمارة الشدادية، ص 67 وما بعدها.

سنة (954/5343 م) إلى (469 هـ/1077)⁽¹⁾، هذا بالإضافة إلى إمارتهم. أي: الهذبانين، في أبريل (420-526 هـ/1026-1131 م)⁽²⁾. ومن الإمارات الكُردية الأخرى إمارة بني حسنويه، والتي ظهرت في حدود (248 هـ/959 م) واستمر حكمها إلى سنة (406 هـ/1015 م). وإمارة بني عناز (381-511 هـ/991-1117 م). وقد حكمت هاتان الإماراتان المناطق الكُردية الواقعة غربي إقليم الجبال⁽³⁾.

كذلك الإمارة الدوستكية - المروانية التي ظهرت في ديار بكر والجزيرة، ودام حكمها الفعلي أكثر من قرن؛ امتد (272 هـ/982 م) إلى (478 هـ/1085 م)⁽⁴⁾ هذا بالإضافة إلى زعامات قبلية كردية عديدة في مناطق أخرى.

إذن هذه المرحلة التي كان الكُرد فيها، وبتعبير المستشرق كلود كاهن، (سادة الجبال الإيرانية من الشمال الغربي إلى الغرب)⁽⁵⁾. ولم تأت هذه السيادة جزافاً، بل كانت نتيجة لحالة عامة ووضع سياسي شمل دار الإسلام برمتها - خاصة مؤسسة الخلافة - منذ أواخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وكذلك نتيجة لاعتماد الخليفة على العناصر التركية في الجيش، ومن ثم تسلط هؤلاء على الخلافة ومقاليد الإدارة.

وقد ظهرت ملامح الضعف والاضطراب جلياً على هذه المؤسسة منذ عهد الخليفة المقتدر بالله (295-320 هـ/907-932 م) الصغير السن، والذي تولى

(1) كسروي: ه. م، ص ص 164، 225 زكي: تاريخ الدول والإمارات الكُردية في العهد الإسلامي، عربيه وراجعته: محمد علي عوني، (بغداد: 1945)، ص ص 29، 48. النقشبندي: أذربيجان: ص ص 132، 177.

(2) محمود: الإمارة الهذبانية، ص 61 وما بعدها.

(3) النقشبندي الكُرد في الدينور وشهرزور، ص ص 120، 250.

(4) الفارقي: تاريخ الفارقي، ص 49 وما بعدها. كذلك راجع: محمود ياسين التكريتي: الإمارة المروانية في ديار بكر والجزيرة، رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة، (بغداد: 1970 م)، ص ص 56، 108 كذلك يمكن مراجعة ما كتبه عبد الرقيب يوسف في جزأين عن هذه الإمارة.

(5) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص 209. ومن جانبه يطلق فلاديمير مينورسكي على هذه المرحلة اسم «المعتضة الزمنية الإيرانية» وهي الفترة القصيرة التي تبوأ فيها الكُرد والديلم موقعاً سياسياً وعسكرياً رفيعاً في المشرق الإسلامي، ويقول أنها معطضة، لأنها جاءت بين حقبة السيادة العربية، ثم حقبة السيادة التركية، راجع. Minorsky: Ibid, P. 2,33.

الحكم وهو لم يتجاوز ثلاثة عشر عاماً فمهد ذلك الطريق لتدخل حاشيته، من قاداته وحريمه، في تسيير أمور الحكم⁽¹⁾. فكان نتيجة ذلك أن وصل الجهاز الإداري للدولة إلى مستوى خطر من الفساد، وكانت مدة حكمه الطويل بإدارة انفصال الولايات المختلفة عن جسم الخلافة⁽²⁾، ولم يبق في يد الخليفة إلا المنطقة الواقعة بين بغداد وواسط، ومن ثم فقدت الخلافة هبتها الفعلية، ولم تبق لها إلا هيبة رمزية ذات بعد ديني. ولم يستطع الخليفة أو من يمثله من كبح جماح القوى السياسية الناشئة، والتي باتت تنافس الخليفة سيادته على البلدان والأقاليم المختلفة، ومنها بلاد الكُرد.

وقد جرت محاولات عدة للاستيلاء على البلاد والأقاليم المختلفة والاستقلال بإدارة شؤون هذه المناطق⁽³⁾، وأصبحت بلاد الكُرد، وهذا ما يهمننا هنا، ساحة مفتوحة لصراع القوى السياسية المختلفة كالحمدانيين والبويهيين⁽⁴⁾ وغيرها، مما أدى إلى إرباك الوضع السياسي والاقتصادي فيها⁽⁵⁾، ونتيجة لذلك لم يعد

(1) المسعودي: التتبيه والإشراف، ص 344. مؤلف مجهول: العيون والحدائق، ج 4، ص 1، ص 229. ابن دحية: النبراس، ص 109.

(2) William (Mure): The Caliphate-its rise decline and fall, (Beirut: 1963), P. 597.

حمدان عبد المجيد الكبيسي: عصر الخليفة المقتدر بالله (النجف الأشرف: 1974)، ص 542.
(3) ينظر مثلاً: الصولي: أخبار الرازي والمتقي. ص ص 284. 285. الثعالبي: لطائف المعارف. ص 84 مؤلف مجهول: العيون والحدائق، ج 4، ق 2، ابن الطقطقي: الفخري، ص 226. أبو الفداء: المختصر، ج 2، ص 84.

(4) البويهيون: نسبة إلى أبي شجاع بن بويه أحد القادة المشهورين في بلاد الديلم فيما يلي بحر قزوين وهم يدعون الانتساب إلى الملوك الساسانيين، استطاع أولاد أبي شجاع (علي، حسن، أحمد) استغلال الفوضى السائدة في البلاد الإسلامية، فتمكنوا من إقامة دولة لهم شملت مناطق واسعة من المشرق الإسلامي حتى أنهم استولوا على بغداد حاضرة الخلافة، وحكموا من (334 هـ/ 946 م) إلى (447 هـ/ 1055 م). هلال الصابي: المنتزع من كتاب التاجي، تحقيق وشرح: محمد حسين الزبيدي، (بغداد: 1977)، ص ص 32. 22. مسكويه: تجارب الأمم، ج 1، ص 298، 378، ج 2، ص ص 76. 78.

(5) راجع حمزة الأصفهاني: تاريخ سني ملوك الأرض، ص 159. مسكويه: تجارب الأمم، ج 1، ص 75، ج 2، ص 123، 126، 129. الهمداني: التكملة، ص 265. مؤلف مجهول: م. ن، ج 4، ق 1، ص 353. ق 2، ص ص 190. 191، 289، 342. ابن الأثير: الكامل، ج 8، ص 312، 388، 486، 487. أبو الفداء: م. ن، ج 2، ص 83.

بالإمكان التحدث عن سلطة مركزية موجودة قادرة على استيعاب كل هذه الاختلافات.

كل هذا التحدي كان حافزاً للقبائل الكُردية لكي تعمل على إنشاء الكيانات السياسية السالفة الذكر، إذ تجلت استجابتهم لهذا التحديات، برأينا، في تقوية عصبيتهم؛ فالشعور بالانتماء إلى عصبية معينة لا يبدو واضحاً، ولا يصبح شعوراً فاعلاً إلا إذا كان هناك خطر خارجي يهدد وجود العصبية، أو ينال من كياناتها المادي أو المعنوي، لأنهم بذلك كما يحلل ابن خلدون: (تشدد شوكتهم ويخشى جانبهم)⁽¹⁾.

وهنا كان تحرك القبائل الكُردية وأمرائها محاولة منهم للحفاظ على كياناتهم القبلي وعصبيتهم القبلية، ضد الأخطار الخارجية المحدقة بهم. وقد استغلوا بالدرجة الأولى السياسة، التي انتهجها البويهيون الذين بسطوا نفوذهم على الخلافة لأكثر من قرن (234-447 هـ/ 945-1055 م)، حيث اتبع هؤلاء السياسة اللامركزية في حكم الأقاليم التي خضعت لسيطرتهم منها بلاد الكُرد⁽²⁾.

تميز الأمراء المؤسسون بقوة شوكتهم وشجاعتهم واستغلالهم للظروف المواتية⁽³⁾، فلولا هذه الصفات لما تمكنوا من تأسيس تلك الإمارات، ومما ساعدهم أكثر في ذلك تمكنهم من السيطرة على عصبية القبائل الكُردية المجاورة لهم، وبذلك قويت عصبيتهم، فكانت لهم الغلبة ومن ثم أقاموا تلك الإمارات⁽⁴⁾.

كما أنهم استفادوا من السياسة الخاطئة للخلافة ورجالاتها خاصة من الناحية الاقتصادية، حيث تعسف الحكام في جباية الخراج والضرائب الأخرى،

(1) المقدمة، ص 101.

(2) عن البويهيين وسياستهم هذا راجع: كاهن: بنو بويه، دائرة المعارف الإسلامية، ج 8، ص ص 478. 464.

(3) مسكويه: تجارب الأمم، ج 2، ص ص 365. 366، ج 2. الروذراوري: ذيل تجارب الأمم، ج 3، ص 84. الفارقي: تاريخ الفارقي: ص 58. ابن الأثير: الكامل، ج 8، ص 706. ج 9، ص 136. منجم باشي: باب في الشدادية، ص 3.

(4) ينظر مسكويه: م. ن، ج 2، ص 365. الصابي: تاريخ هلال الصابي: ألحق بذيل الروذراوري، عني بتصحيحه: هـ. ف أمدروز وبعده د. س، مرجليوث: (القاهرة: 1919)، ج 4، ص 422. الروذراوري: م. ن، ج 3، ص ص 176. 177. ابن الأثير: م. ن، ج 9، ص 70.

والتي كانت ترسل معظمها إلى حاضرة الخلافة⁽¹⁾. ومن ناحية أخرى، ونتيجة لهذه السياسة وضعف الخلافة، بدأ الأمراء الكُرد باستغلال الموارد المالية في مناطقهم والاستيلاء عليها، فساعدتهم ذلك في تثبيت أركان إماراتهم وسلطتهم السياسية. هذا ما نراه في نشوء الإمارة الحسنبويه⁽²⁾، والإمارة الدوستكية - المروانية⁽³⁾، كذلك العنازية⁽⁴⁾.

ونحن إذ نسرد هذه التطورات والأحداث المتلاحقة في المجال الإسلامي لا سيما في بلاد الكُرد نقصد من وراء ذلك إلقاء الضوء على مسألتين أساسيتين بالنسبة لموضوع دراستنا؛ الأولى هي طبيعة ظهور هذه الإمارات وفقاً للسياق العام المتحكم بالأحداث. وثانيتها - وهذا ما نريد الوقوف عليه الآن - عدم شرعية هذا الوجود الكُرد في بدايته، لعدم تساوقه مع النظرة الدينية - السياسية السائدة عن مفهوم السلطة ومركزيتها.

ولكن أصبح للكُرد وجودهم الفعلي، وبالتالي كان من الطبيعي أن يفرض هذا الوجود نفسه على المعرفة التاريخية الإسلامية والساحة التي يجول المؤرخ فيها بفكره. مع ذلك يبدو أنه لم يكن من السهل على المؤرخ المعاصر لهذه النشأة الأولى للكيانات السياسية الكُردية، استيعاب هذا الوجود والتعامل معه كواقع قائم.

هذا ما نلاحظه بوضوح عند أحد كبار المؤرخين المسلمين ممن عاصروا هذه (الفوضى السياسية) من وجهة نظر مركزية، وتابعوا أحداثها عن كثب، وهو المؤرخ - الفيلسوف أبو علي مسكويه (ت 421 هـ/ 1030 م)⁽⁵⁾، والذي يعبر في كتابه المهم

(1) قارن مع النقشبندي: الكُرد في الدينور، ص 115.

(2) مسكويه: م. ن، ج 2، ص ص 270، 271، 274.

(3) الفارقي: تاريخ الفارقي، ص 50، ابن الأثير: الكامل، ج 9، ص 36. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج 4، ص ص 410. 411.

(4) الصولي: م. س، ص 192. ابن الأثير: م. ن، ج 8، ص 555.

(5) هو أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب المشهور بمسكويه. لا تذكر المصادر شيئاً عن ولادته ونشأته، والمعروف عنه أنه عاش في ظل البويهيين ببغداد وأصبح خازناً لهم. توفي في سنة (421 هـ/ 1030 م). ومسكويه من العلماء المشهورين في عهده، كتب في الكثير من معارف عصره كالتاريخ والفلسفة والطب وعلم الأخلاق، وغير ذلك، له عدة مصنوعات مشهورة مثل «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، و«الحكمة الخالدة» بالإضافة إلى كتابه الشهير في

(تجارب الأمم) أبلغ تعبير عن الروح القلقة لعصره. وكتابه هذا يدخل في باب التواريخ العامة. والمجال الزمني له ينتهي بسنة (369 هـ/979 م).

والحقيقة أن (تجارب الأمم) هو من الكتب القيمة بالنسبة لأحداث الفترة التاريخية التي ألقينا بعض الضوء عليها قبل قليل. ومن ميزاته أنه تتبع أخبار الكُرد قبيل ظهور الإمارات الكُردية وإلى بداية ظهورها، حيث يقدم حشداً من الروايات التاريخية عنهم؛ عن بلادهم، قبائلهم، أمرائهم وقادتهم، كذلك صراع القوى السياسية المختلفة على هذه البلاد، خاصة الحمدانيين⁽¹⁾ والبويهيين⁽²⁾.

ومن هنا، فكتابه لا غنى عنه لمن يروم دراسة هذه القوى ومحاولاتها التوسعية على حساب الكُرد من جهة، وموقف هؤلاء وتحركاتهم السياسية بإقامة كيانات سياسية تجاري هذه القوى وتسيطر على الوضع المنفلت في بلادهم، من جهة أخرى.

يأتي مسكويه في خضم هذه الأحداث، وهو يتمسك بالنظرة التقليدية والاعتقاد بمركية السلطة الإسلامية، فهو مؤمن أن نظام الدولة وأمنها يتخذ قيمة مطلقة غير قابل للنقاش ومن يساهم في زعزعة الاستقرار ويثير الفتن والمشاكل، لا يستحق إلا الاحتقار والتقليل من شأنه، يؤكد على ذلك نظرة مسكويه للإنسان، والترتيب الأخلاقي للأحيائي للخلق كما درسه هو⁽³⁾.

وهو يعبر عن هذه المركزية في الرؤية، في إيرادته لإخبار عن بلاد الكُرد في خضم الاضطرابات الإدارية وصنوف الفساد التي اعتورت مؤسسات الدولة. حيث يشير إلى أنه في أواخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، قام الوزير أبو علي محمد بن عبيد الله الخاقاني (ت 201 هـ/913 م) أحد وزراء الخليفة المقتدر،

التاريخ «تجارب الأمم وتعاقب الهمم». عنه راجع ياقوت، معجم الأدباء، ج 5، ص 5. 7. 5 القفطي: تاريخ الحكماء من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، (لايبزك: 1903)، ص 32. (332).

(1) تحارب الأمم، ج 1، ص 75، 115، 404. 408.

(2) م. ن، ج 2، ص 204. 206. 367. 397.

(3) راجع عن ذلك: تهذيب الأخلاق، ص 79 وما بعدها، وللتفاصيل عن نظرة مسكويه المركزي راجع: أركون: نزعة الأنسنة. ص 579. 581.

بتقليد أعمال ماه الكوفة⁽¹⁾ - مدة عشرين يوماً - سبعة من العمال، اجتمعوا في خان بحلوان، وقلد أعمال قردي وبزبدي⁽²⁾ خمسة من العمال في يوم واحد⁽³⁾. ومسكويه يورد هذه الأخبار ليؤكد بذلك فساد الوزير المذكور وتشاغله عن خدمة السلطان ومراعاته لأعدائه⁽⁴⁾. وبالتالي عدم حفاظه على وحدة السلطة المركزية وهيبتها.

أما بالنسبة لمكانة الكُرد ووجودهم في (تجارب الأمم) فإن من يتصفح هذا الكتاب يجد في الكثير من المواضيع نوعاً من تحايل مؤلفه على الكُرد، وخاصة في تلكم الروايات التي تتعلق بعلاقة الكُرد مع البويهيين - الممثلين هنا للسلطة المركزية - والذين عاش مسكويه في كنفهم وأعطوه منصباً إدارياً مناسباً⁽⁵⁾، ففراه يناز صراحة إلى هؤلاء ويرسم للكُرد صورة مضطربة وغير واضحة المعالم؛ إذ إنهم، وفي الكثير من الأحيان، هم أهل الغدر والفساد⁽⁶⁾، وأنهم لصوص وقطاع طرق⁽⁷⁾؛ يهبون ويسلبون ويقتلون⁽⁸⁾.

ويتضح موقف مسكويه هذا أكثر حين يتناول أخبار مؤسس الإمارة الحسنويه الكُردية الأمير حسنويه بن الحسين البرزيكاني (248-369 هـ/959-979م). وهو الأمير الذي استطاع بجهوده الخاصة واستغلاله للظروف أن يخطو خطوات جريئة لتأسيس إمارته وترسيخ بنيان كيانها السياسيين بحيث عرف الإمارة باسمه⁽⁹⁾، وكان ذلك في غربي إقليم الجبال، حيث استحوذ على مدن

(1) ماه الكوفة: هي اسم مدينة الدينور الكُردية من أعمال إقليم الجبال، أطلق عليها هذه التسمية، لأن جبايتها كانت مقطوعة لأهالي مدينة الكوفة. البكري: معجم ما استعجم، ج3، ص 177. ياقوت: معجم البلدان، ج 5، ص 49.

(2) قردي وبزبدي: وهما قريتان عظيمتان في إقليم الجزيرة من أعمال جزيرة ابن عمر، كانت قردي (وتسمى باقردي أيضاً) تقع في شرق دجلة تقابلها بزبدي في الغرب. ياقوت: م. ن، ج 1، ص 321.

(3) تجارب الأمم، ج 1، ص 23.

(4) م. ن، ص 20. 22.

(5) ياقوت: معجم الأدباء، ج 5، ص 5. مارجليوث: دراسات عن المؤرخين، ص 143.

(6) تجارب الأمم، ج 2، ص 140. 156.

(7) م. ن، ج 2، ص 203. 281.

(8) م. ن، ج 2، ص 369، 381.

(9) راجع في ذلك ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج 4، ص 687 وما بعدها، كذلك: إستانلي لين بول: الدول الإسلامية، ت: محمد صبحي فرزات، (دمشق: 1973). ق 1، ص 281. زامباور:

الدينور وهمذان ونهاوند⁽¹⁾، مثبتاً بذلك وجوده السياسي في هذه المناطق. ولكن مسكويه ينظر إلى هذا الأمير بازدراء ومقت واضحين، فهو يقول عنه: إنه (يحب أن يشتم الألفة ويفرق الكلمة، لأن نظام أمره كان في انتشار أمر هؤلاء - يقصد البهويين-) ⁽²⁾، وهو لذلك يصفه بالشيطان⁽³⁾.

إذن، والحال هذه، كان طبيعياً أن يوجه مسكويه النقد واللوم الشديدين، للأمير البويهي ركن الدولة⁽⁴⁾، لأنه يهادن الكُرد ويحاول التقرب منهم، وكان هذا الأمير، يعتقد أن دولته مقرونة بدولة الأكراد⁽⁵⁾، وهو، والقول لمسكويه، (لا يمنعهم من العبث ولا يطلق يد حماة الأطراف في قصدهم)⁽⁶⁾ أي: أنه لا يستخدم معهم (العنف الشرعي) بل كان عليه، وفقاً لمنطق المؤرخ، أن يعمل على الضد من ذلك. وفي المقابل نجده يكثر في مدح عضد الدولة البويهي⁽⁷⁾، لأنه (حفظ الأطراف وقمع الأعداء) وأنه (أطفأ نائرة الأكراد) و(أعاد الملك إلى رسومه القديمة)⁽⁸⁾.

تجدد الإشارة إلى أن مسكويه كان يعرف الكُرد عن قرب، وقد شارك بنفسه في بعض الأحداث التي تتعلق بعلاقة الأمير حسنويه بالبويهيين، كذلك حصل على

معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، أخرجه: زكي محمد حسن بك وحسن أحمد محمود (القاهرة: 1953)، ج 2، ص 321.

(1) ابن الجوزي: المنتظم، ج 8، ص 4142 ابن الأثير: الكامل، ج 8، ص 7. 706 ابن كثير: البداية والنهاية في التاريخ. (القاهرة: د. ت)، ج 11، ص 296. وللتفاصيل عنه راجع النقشبندی: الكُرد في الدينور، ص 125 . 140.

(2) تجارب الأمم، ج 2، ص 365 . 366.

(3) م. ن، ج 2، ص 415.

(4) ركن الدولة البويهي: أبو علي الحسن بن بويه بن فناخسرو الديلمي الأمير البويهي، صاحب همدان وأصبهان والري، توفي سنة (366 هـ/ 987 م) بعد حكم دام أربع وأربعين سنة، ابن خلكان: وفيات الأعيان، مج 2، ص 117 . 119.

(5) لعله يقصد بذلك الإمارة الحسنوية.

(6) مسكويه: م. ن، ج 2، ص 281.

(7) عضد الدولة البويهي: ابن ركن الدولة، تولى الحكم بعد أبيه في سنة (366 هـ/ 978 م) ودام حكمه إلى سنة (372 هـ/ 982 م)، وهو من أشهر أمراء البويهيين، حيث لم يبلغ أحد منهم ما بلغه هو من سعة الملك والسلطان. ابن خلكان: م. س، ج 4، ص 50 . 55.

(8): م. ن، ج 4، ص 189-197.

معلومات أخرى عن الكرد من صاحبه ابن العميد⁽¹⁾ الذي قاد الجيش البويهى في هجومه على الإمارة الحسنويه وله تجاربه مع الكُرد؛ فكان يروي لمسكويه الكثير عنهم وعن مساوئهم. وقد وثقه مسكويه واعتمد عليه في رواية الأخبار المعاصرة له⁽²⁾.

إن أحكام مسكويه عن الكُرد لم تأت من عدم معرفته بهم، بل كانت انعكاساً لاعتقاداته هو عن المركزية. وبالتالي عدم القدرة على رؤية التغيرات التي طرأت في المجال الإسلامي الذي ينتمي إليه مسكويه. حيث كان من المستحيل على هذا المؤرخ وغيره أن يروا ما اعتقدوه من المركزية وهي تتحقق، لأن التطورات كانت أسرع وأعمق من أن تستطيع المعرفة التاريخية الإسلامية تجاهلها، وأن يتمسك أبداً بتلابيب المركزية في وحدة دار الإسلام؛ فالسلطة المركزية أصابها التصدع كما انحصر مفهوم الوحدة في نوع من الانتماء الديني، وتخلّى حتى الفقهاء - كما سنرى - عن هذه الاعتقادات.

وإذا لم يتخل مسكويه عن نظريته المركزية في رؤية الوجود الكُردى في التاريخ، فإن المؤرخين الذين جاؤوا بعده تخلّوا عن هذه النظرة أو أعطوها أبعاداً أكثر شمولية. لذلك يتغير الموقف الذي يتخذه مسكويه، مثلاً، تجاه الأمير حسنويه عند هؤلاء الذين اعتبروا وجوده طبيعياً بحسب تراتب الأحداث اللاحقة. خاصة بعد أن أصبحت الإمارة، التي رسخ حسنويه بنيانها، واقعاً تاريخياً في مرحلة ما بعد مسكويه من تدوين التاريخ.

فبعد أن كان حسنويه (شيطاناً) بتعبير مسكويه، يصبح عند غيره من المؤرخين الذين يتحدثون خارج هيمنة المركزية الخاصة بعهد مسكويه؛ (محموداً، حسن السياسة والسيرة) (ويخرج أموالاً كثيرة في الصدقات)⁽³⁾، بمعنى أنه يصبح شخصية مقبولة سياسياً ودينياً، فلا يستطيع المؤرخ، وهو يكتب تاريخ العصر الذي

(1) ابن العميد: محمد بن الحسين الحميد بن محمد أبو الفضل، من الكتاب المعروفين والسياسيين المحنكين. تولى الوزارة لركن الدولة، وتوفي في همدان وهو في طريقه لمحاربة الأمير حسنويه. ابن خلكان، م، ج 4، ص ص 189. 197.

(2) مسكويه: م، س، ج 2، ص ص 136. 137. 140.

(3) راجع ابن الجوزي: المنتظم، ج 8، ص 4142. ابن الأثير: الكامل، ج 8، ص 706. ابن كثير: م، س، ج 11، ص 296. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج 4، ص 688.

عاش فيه هذا الأمير. إهماله أو تغييبه في التاريخ. دون أن يعني ذلك الوجود المطلق وغير المشروط له.

2- شرعية الوجود الكردي بين الفقيه والمؤرخ

لم يعد بإمكان المؤرخ أن يفض الطرف عن الوجود الكردي في التاريخ، والمتمثل في إماراتهم المختلفة، لا سيما تلك التي كان لها تأثيرها المباشر على المجال الذي يدون المؤرخ أخباره كالإمارة الحسنبويهية والعنازية والإمارة الدوستكية - المروانية، فهذه الإمارات بات لهم وجود بالقوة، ويمثلون عند ابن خلدون مثلاً، مقطعاً زمنياً كردياً خالصاً⁽¹⁾، إذ إن وجودهم فرض نفسه على الخليفة أو ممثله في السلطة كالبويهيين، فكان على المعرفة التاريخية، كما أشرنا قبل قليل، أن تُقرّ بهذا الوجود وتتابع أخبار الأمراء الكرد، أي: أن يدون المؤرخ الأحداث انطلاقاً من الواقع المعاش.

ولكن ما هي الأخبار التي دونها المؤرخ؟ وهل كان وراء عملية التدوين هذه أحكام قبلية يؤمن بها المؤرخ ويفكر في إطارها؟ إذن السؤال هو حول الشروط التي يدون المؤرخ وفقها الأخبار أو لا يدونها.

قلنا سابقاً: إن التاريخ المكتوب هو في أغلبه تاريخ للسلطة. وفي هذه المرحلة التاريخية نجد أن هنالك حالة من الانفلات من النظرة - السائدة - إلى السلطة؛ تلك التي كان يمثلها شخص الخليفة، ولكن أصبح هنالك الآن أكثر من ممثل للسلطة وإن أُبقي على الخليفة كنواة للسلطة الإسلامية والموزع لها، وذلك من خلال شرعنة سلطة الآخرين من الأمراء والسلاطين. إذ لم يبق للخليفة من سيادة عليا على البلاد الإسلامية، في المشرق والمغرب، إلا سلطة رمزية تتجسد في الاعتراف الشكلي بها وحق منح الألقاب وعهود التولية، مقابل ذكر اسم الخليفة في خطب الجمعة، وكتابة اسمه على السكة المحلية، وقد انحصر عمل الخلافة في التأكيد على ما بقي له من سيادة رمزية.

إلا أن ذلك لا يعني البتة طرد الخليفة - الذي جرد من صلاحياته الواسعة - من التاريخ والحياة السياسية وما له من مركزية. فهو لا يزال يمثل، بنظر العامة والخاصة، السلطة الشرعية ذات السيادة العليا. فكان لا بد من إيجاد إطار فقهي

(1) تاريخ ابن خلدون، ج 4، ص ص 410، 418، 687، 699.

جديد لهذه الشرعية من جانب، وشرعنة الوجود السلطوي للآخرين، ومنها أمراء الإمارات الكرديّة من جانب آخر. وهذا ما حاول الفقهاء التنظير له، وعمَل المؤرّخون - من جانبهم - على تجسيده في كتاباتهم والترويج له.

ففي خضم الصراع والفوضى الناشئة عن ضعف السلطة المركزية، كان الاعتراف الجمعي من قبل الجماعة الإسلامية بالكيانات السياسية الناشئة - كالإمارات الكرديّة - مسألة طبيعية، حيث أُعتبر وجودها أمراً ضرورياً؛ حفاظاً على أمن وتماسك هذه الجماعة المتنوعة. ونتيجة لذلك حاول بعض الفقهاء، ممن عاصر فترة الضعف والتصدع هذا، إعطاء الشرعية مفهوماً آخر أكثر شمولية، وقادرة على استيعاب متطلبات العصر، وبالتالي روحه في هذا المضمّن، وذلك بالاكْتفاء بتثبيت الإمامة (قاهراً كان أو غير قاهر)⁽¹⁾، وقالوا: إن تملك الآخرين - غير الخليفة - للسلطة له مسوغاته الشرعية، إذا ما حكم بالعدل⁽²⁾.

بهذا الشكل عملت المنظومة الفقهية الإسلامية على استيعاب المتغيرات في المجال الإسلامي وتوسيع نظرتهم لرؤية هذه المتغيرات بإيجاد إطار نظري لاحتواء السلطات المستتبدّة. لعل من أبرز الفقهاء في مجال الفكر السياسي الإسلامي، ممن عالجوا هذه المسألة، هو أبو الحسن الماوردي (ت 450 هـ/ 1058 م) والذي أفرد أبواباً من كتابه (الأحكام السلطانية) لدراسة الإمارة بمختلف أنواعها وخصائص كل نوع منها. وما يتميز به الماوردي في ذلك هو معالجته الواقعية لنظام الإمارة، حيث استتبط تنظيراته على ضوء ما كان موجوداً أصلاً في المجال الإسلامي، فجاء كلامه عن (إمارة الاستيلاء) مطابقاً لحالة الإمارات الكرديّة وغيرها.

ووفقاً لتعريف هذا الفقيه فإن إمارة الاستيلاء هي أن يقر الخليفة اضطراراً سلطة أمير استولى على مساحة جغرافية ما بالقوة؛ فيكون الأمير باستيلائه (مستبدّاً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين ليخرج من الفساد إلى الصحة ومن الحظر إلى الإباحة)⁽³⁾.

(1) الحلّيمي: المنهاج في شعب الإيمان، تحقيق: حلمي محمد فودة. (بيروت: 1979)، ج 3، ص 157.

(2) م. ن، ج 3، ص 179.

(3) الأحكام السلطانية، ص 55.

كان تنظير الماوردي هذا، في الواقع، دفاعاً مستميتاً عن الخليفة والخلافة، يتجاوز مسألة السلطة الواحدة، أو وحدة السلطة ليضع نصب عينيه فقط السيادة العليا الدينية. فالأمير المستولي يكتسب بعهد الخليفة شرعية معتبرة، وبدوره يؤكد الخليفة بذلك على مركزيته (الرمزية) ومكانته في قمة السلطة في المجال الإسلامي.

بمعنى أن الخليفة يمنح للأمير شرعية سلطته، في حين يحصل لنفسه على الاعتراف بسيادته على الأمة كلها⁽¹⁾. فالموقف الصحيح يصبح أكثر شذوذاً ما لم يكن هنالك صيغة شرعية لوجود المستولي الذي من المستحيل - بتعبير هاملتون جب - أن يوصف أكثرهم أنهم تآثرون على الخلافة، لأنهم لا يعارضونها ويعترفون بسيادتها⁽²⁾.

هذا ما نراه واضحاً في حالة الإمارات الكرديّة؛ حيث كان لهذه الإمارات موقفاً إيجابياً تجاه الخلافة العباسية، خاصة إبان حكم الخلفاء القادر بالله (281-422 هـ/ 991-1013 م) وخلفه القائم بأمر الله (422-467 هـ/ 1021-1075 م) وهما اللذان عاش الماوردي في عهدهما (364-450 هـ/ 974-1058 م). حيث اعترف هؤلاء الخلفاء، وخاصة القادر بالله، بالأمراء الكرّديّ ومنحهم الألقاب وعهود التولية⁽³⁾.

ومن جانبهم دان الأمراء بالولاء للخليفة وذكروا اسمه في خطب الجمعة⁽⁴⁾، وضربوا النقود بإسمه⁽⁵⁾، وما إلى ذلك من مظاهر التبعية وإمارات العلاقة الودية بينهم وبين الخلافة⁽⁶⁾.

(1) الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك. تحقيق ودراسة: رضوان السيد، (بيروت: 1979)، ص 29. 30 (من مقدمة المحقق).

(2) دراسات في حضارة الإسلام، ص 213.

(3) الروذراوري: ذيل تجارب الأمم، ج 3، ص 311. الفارقي: تاريخ الفارقي: ص 108. ابن الجوزي: المنتظم، ج 9، ص ص 4360. 4661. سبط ابن الجوزي مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، (345، 447 هـ). تحقيق: جنان خليل الهموندي، (بغداد: 1990)، ص ص 296. 297. ابن شداد: الأملق الخطيرة، ج 3، ص 1، ص ص 351. 352.

(4) ينظر صيغة ذلك في إمارتي الروادية والحسنوية: ناصر خسرو: سفرنامه، ت: يحيى الخشاب. (القاهرة: 1945)، ص 5. مؤلف مجهول: مجمل التواريخ والقصص، بتصحيح: ملك الشعراء محمد تقي بهار، (تهران: 1318 هـ. ش)، ص 401.

(5) ينظر عن نقود إمارتي الحسنويه والروانية على وجه الخصوص النقشبندي: الكرّديّ في الدينور وشهرزور، ص ص 304. 309. يوسف الدولة دوستكية. ج 2، ص ص 106. 117.

(6) للتفاصيل عن هذه العلاقة، راجع: حسن: الإمارات الكرّديّة. ص ص 62. 70.

ومن ثم بات وجودهم شرعياً على المستوى الرسمي ووفقاً للمنظومة الفقهية الإسلامية، والمعنى المعطى للشرعية بحسب متطلبات العصر المتغيرة.

من هنا يحصل المؤرخ على إذن من هذه المنظومة ليضع هؤلاء المستولين على السلطة والمستبدين بالسياسة والتدبير، من أمراء الكُرد وغيرهم من أمراء الأطراف. في تاريخه الذي يكتبه، شريطة أن لا يخرج ما يكتبه عن الإطار الذي حدده له الفقيه.

ولكي نفهم ذلك أكثر، وتوضح لنا معالم هذه العلاقة بين الفقيه والمؤرخ، نتناول بالدراسة المؤرخ والوزير أبا شجاع الروذراوري (ت 488 هـ/ 1095 م)⁽¹⁾، وكتابه الذي ذيل على تجارب الأمم مسكويه.

يعلن هذا المؤرخ في مقدمة كتابه أنه سيقضي أثر سلفه ويسلك طريقه⁽²⁾، ولكن ذلك لا يعني أنه سينظر إلى الأحداث بمنظار مسكويه، المشار إليه، دون أن يعني ذلك أيضاً أنه - أي: الروذراوري - لا يؤمن بالمركزية كغيره من المؤرخين، ويبدو ذلك واضحاً في مدحه المفرط للخليفة العباسي⁽³⁾. ولكن مركزيته هذه - إذا صح القول - مركزية معدلة؛ فالخليفة هنا رمز لسلطة دينية مقدسة في حين ينظر إلى البويهيين كحماة ومخلصين لهذا الرمز⁽⁴⁾.

هذه المرونة في التعامل مع مفهوم السلطة سمحت للروذراوري - فيما يتعلق بالكُرد - أن يقبل وجودهم الطبيعي مع السلطة⁽⁵⁾ ويدون أخبارهم، وإن كان ذلك بشكل نسبي، ذلك أن الكُرد المقبول عند هذا المؤرخ هو من قبله البويهيون

(1) أبو شجاع محمد بن الحسين بن محمد بن عبد الله، الملقب ظهير الدين الروذراوري. كان وزيراً للخليفة المقتدي بأمر الله العباسي (468 . 487 هـ / 1075 . 1094 م). وذلك في سنة (476 هـ/ 1083 م)، وعزل عنها في (484 هـ/ 1091 م). وقد عرف عنه تواضعه ومساعدته للمظلومين. توفي سنة (488 هـ/ 1095 م). له بالإضافة إلى تاريخه هذا كتب أخرى. ابن الجوزي: المنتظم: ج 10، ص ص 4924 . 4929. ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج 5، ص ص 134-135.

(2) ذيل تجارب الأمم، ج 3، ص 5.

(3) م. ن، ج 3، ص 6.

(4) م. ن، ج 3، ص ص 7 . 8.

(5) ينظر مثلاً: م. ن، ج 3، ص ص 9 . 164 . 169 . 297 . 298 . 300.

ويتعاملون معه سياسياً، و غير المقبول هو الذي يعارضهم. ومع تحيز ظاهر للبويعيين⁽¹⁾. ولكن ذلك لم يردعه من تدوين، إلى حد ما، مفصلاً لأخبارهم واعتبار أخبارهم مكملّة للسياق التاريخي؛ فوجودهم هو وجود بالقوة ولا تقبل التقصير⁽²⁾.

وعودة إلى مسألة الوجود الشرعي للكرد في التاريخ. ولبيان هذه المسألة عند الروذراوري، نتناول أحد أمراء الكرد لنرى مدى شرعية وجوده في هذا التاريخ، ومدى تطابق هذا الوجود مع الشروط الواجب توافرها في الأمير المستولي لكي يكسب هذه الشرعية. والأمير الذي يركز عليه الروذراوري اهتمامه، أكثر من غيره، هو الأمير بدر بن حسنويه الذي تولى الحكم بعد أبيه حسنويه في سنة (269 هـ/979 م) واستمر في الحكم إلى (405 هـ/1014 م).

والأمير بدر هو من كبار الأمراء الكرد في عهده، ويعتبر فترة حكمه أهم الفترات في تاريخ الإمارة الحسنيوية؛ لتوسعها وتوطيد حكمها، إذ بسطت نفوذها على الكثير من المناطق في غربي إقليم الجبال⁽³⁾.

كان الروذراوري على علم تام بالشروط الواجب توافرها في هذا الأمير الكردي المستولي على السلطة، لذلك نجده يحاول تبرير وجوده، فيذكر في معرض كلامه عنه (أفعال بدر وأدابه) أن من شروط الولاية المستقيمة أن يكون صاحبها (عالماً بالسياسة، قامعاً للجند، عادلاً بين الرعية، خبيراً بجمع المال من حقوقه، بصيراً بصرفه في وجوهه، راغباً في فعل الخير، ملتزماً بطيب الذكر، ثابت الرأي في الخطوب، رابط الجأش في الحروب)⁽⁴⁾.

وهو يعتقد أن بدرًا كان جامعاً لهذه الخلال الحميد والأفعال الرشيدة⁽⁵⁾، مما يؤكد ضمناً، شرعية وجوده التاريخي، ويسمح للمؤرخ أن يخصص مساحة لا بأس

(1) م. ن، ج 3، ص ص 84 . 86 .

(2) م. ن، ج 3، ص ص 139 . 140 . 288 . 314 .

(3) عنه راجع: النقشبدي: الكرد في الدينور، ص ص 145 . 171 . وباللغة الكردية راجع: روزبه يانی: میژووی حهسه نه وهی وعه ییاری، ل ل 60 . 96 .

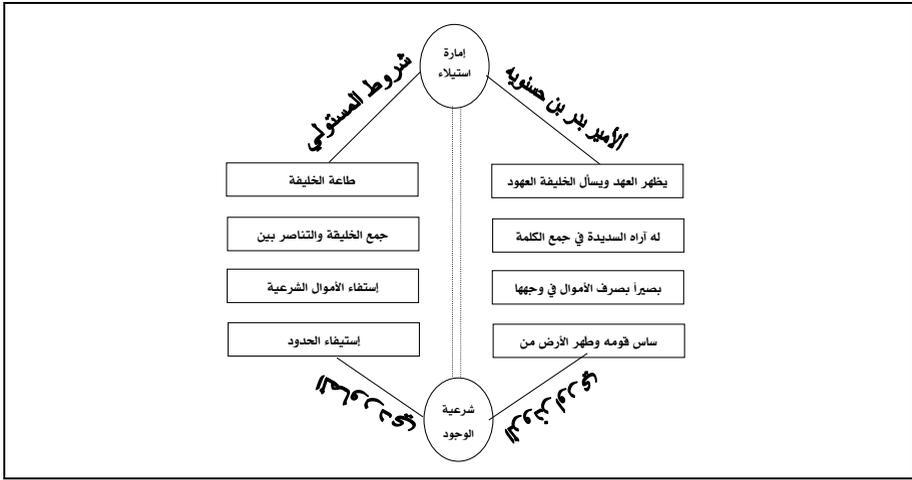
(4) ذیل تجارب الأمم: ج 3، ص 287 .

(5) م. ن، ج 3، ص 288 .

به لأخباره⁽¹⁾. وهذا الوجود يفرض نفسه حتى على الشعراء الذي ينشدون له⁽²⁾. فالروذراوري نفسه يخرج عن المنهج الذي يتبعه في تدوين الأخبار وفقاً للسنوات ليخصص صفحات متتالية عنه وعن أعماله؛ سياساته البليغة وآرائه السديدة⁽³⁾.

والجدير بالملاحظة، فيما يدوّنهُ هذا المؤرخ عن الأمير بدر، هو أن أخباره تكاد تكون مطابقاً للشروط التي وضعها المارودي الفقيه، والتي يجب توافرها في هذا الأمير أو ذلك لكي يكون حكمهم، وبالتالي وجودهم، شرعياً ومعتزلاً به. بمعنى أن الروذراوري لا يحدد عن المسار الذي يرسمه الفقيه أو الحيز الذي على المؤرخ أن يخصصه لهذا الأمير الكردي أو ذلك.

وبدر بن حسويه - وفقاً للروذراوري - مستوفٍ لمعظم شروط الفقيه، كما يتضح ذلك في الترسيم التالية:



(ترسيمه عن تشابه الفقيه والمؤرخ في رؤية الأمير المستبد (الكردي))

- (1) راجع ما كتبه المؤرخون. غير الروذراوري. عنه: الصابي: تاريخ هلال الصابي. ج 4، ص ص 452. 455 ابن الجوزي: م. س، ج 9. ص ص 4360، 4361. ابن الأثير: الكامل، ج 9، ص ص 196. 197. 248. سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان (345 هـ/ 447 هـ). ص ص 197. 296. ابن كثير: م. س. ج 11. ص ص 353. 354.
- (2) ينظر مثلاً: الثعالبي: خاص الخاص. قدم له: حسن الأمين: (بيروت: د. ت)، ص 212.
- (3) ذيل تجارب الأمم: ج 3، ص ص 278. 292.

هكذا نرى أن المؤرخ لا يذكر الأمير الكردي لذاته، بل وفقاً لشروط عامة تتحكم في تفكيره إلى حد ما. فيضع الوجود الكردي في قالب معين، ولا يعطيه مركزية تاريخية بوجود مراكز أكثر قوة وتسليطاً كالبيويهيين مثلاً، ووجود الكردي مرتبط بوجود من يمتلكون سلطة أقوى. مع ذلك، إذا ما أعطي لهم وجود في هذه المرحلة، فهو وجود طبيعي لا يقبل التغييب. فالمؤرخ يركز اهتمامه، وهو يدون أخبار أمرائهم، على ما يعده مصدراً لشرعية حكم هؤلاء. ومن ثم يذكر المؤرخ الأمير الكردي في سياق الأحداث حين يكون وجوده مع السلطة طبيعياً ومستوعباً⁽¹⁾. فهم كغيرهم، يشاركون في الصراعات القائمة، ويعملون داخل منظومة العلاقات الموجودة في المجال الإسلامي والتي ينحصر عمل المعرفة التاريخية - في هذه المرحلة، في تجسيدها.

بشكل عام، يمكن القول: إن الأمير الكردي بات له حضوره على جميع المستويات حتى على المستوى الاجتماعي، حيث فرضوا أنفسهم على المخيال الجمعي⁽²⁾ الذي كان يرفض الكردي من قبل كما رأينا.

(1) تجدر الإشارة إلى أن الاتجاه الشيعي - الفاطمي في كتابه التاريخ، أو في رؤية الأحداث، كانت مختلفة عن الاتجاه القائم في ظل الخلافة العباسية السنية. فترى هناك أن حضور الكردي واستيعابهم مرهون، إلى حد كبير بمدى استجابة الأمير الكردي لهم على الصعيد السياسي والعقدي، فنجد مثلاً عند داعي الدعاة الفاطمي المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي (ت 470 هـ/ 1062 م) رؤية متزنة للأمراء الكرديين من الإمارة مروانية والإمارة الجوانية (392. 656 هـ/ 1022. 1258 م)، طالما أن هؤلاء الأمرء يؤيدونهم، ثم تتقلب هذه الرؤية عندما يتراجع هؤلاء عن تأييدهم لهم. ينظر: سيرة المؤيد في الدين الداعي الدعاة. تحقيق: محمد كامل حسين. (القاهرة: 1949 م). ص ص 108. 116. 131. 139. 144. 147. 162. 170. وعن علاقة الكردي بالفاطميين راجع: يوسف: الدولة الدوستكية. ج 2، ص ص 26. 40 أواز محمد علي عبد الكريم: الكرد الجوانيون - دورهم السياسي والحضاري في العصر العباسي (392. 656 هـ/ 1002. 1258 م)، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة دهوك، (دهوك: 2003). ص ص 70. 73. وكذلك انظر: زرار صديق توفيق: النفوذ الفاطمي في بلاد الكرد - دراسة في العلاقات الفاطمية الكردية، مجلة جامعة دهوك، (دهوك: 1999). مج (2). ع (3). ص ص 453. 461.

(2) ينظر على سبيل المثال: البيروني: كتاب الجماهر في معرفة الجواهر، (الدكن: 1355 هـ)، ص 72. التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج 3، ص 288. ابن حمدون: التذكرة الحمدونية، مج 2، ص ص 90. 91.

ويتضح ذلك - على سبيل المثال لا الحصر - من موقف أهالي مدينة الموصل من مقتل مؤسس الإمارة المروانية: الأمير باد الكُردي في سنة (280 هـ/990 م) وهو يصارع البويهيين وأتباعهم من الحمدانيين وغيرهم⁽¹⁾.

وقد انتاب أهالي هذه المدينة من الحزن عليه والأسف لقتله ما لا يوصف، فكفونوه وصلّوا عليه ودفنوه وعملوا عليه المآتم والندب والبكاء⁽²⁾، ويبدو أن موقف هؤلاء الأهالي قد أثار - حتى الروذراوري - الوزير المؤرخ المنتمي لخاصة المجتمع، والذي يبدو أنه لم يكن يميل إلى هذا الأمير الكردي المعارض للبويهيين⁽³⁾، فيقول عن موقف أهالي الموصل هذا: (ظهر من محبة العامة له بعد هلاكه ما كان طريفاً، بل لا يستطرف من الغوغاء تناقض الأهواء، ولا يستنكر للرعاع اختلاف الطباع، وهم أجراء الخلق إذا طمعوا وأخبثهم إذا قمعوا)⁽⁴⁾.

وقد بقي حضور الكُردي قوياً في المخيال إلى حدّ دفع بأحد الشعراء، وهو يتحدث عن ديار بكر بعد زوال الحكم المرواني، ليقول: (بلد قفر، وجبل وعر، عمي إنسانها، مُذ ذهب مروانها)⁽⁵⁾.

يتضح من ذلك أنه بات من الصعب أن تستطيع المعرفة التاريخية الإسلامية التي تعكس - بنوع من الأنواع - رؤية هذا المخيال الجمعي للتاريخ، طرد الكُردي من التاريخ، طالما أنهم مقبولين في هذا المخيال وموجودين مع السلطة.

3- وجهة نظر التاريخ المحلي

كان المعنيون بالتاريخ الإسلامي العام قد ركزوا لدى تدوينهم للوقائع الخاصة بتاريخ الكُردي، على تلك الإمارات القريبة من مركز الدولة العباسية؛ كالحسنوية، والعنازية، و المروانية، والجوانية. في وقت بقيت إمارات أخرى بعيدة جغرافياً،

(1) عن ذلك راجع: الروذراوري: ذيل تجارب الأمم، ج 3، ص ص 176، 178. الفارقي: تاريخ الفارقي، ص ص 57، 58. ابن الأثير: الكامل، ج 9، ص ص 70، 71. ابن الوردي: تاريخ ابن الوردي، ج 1، ص 309. التكريتي: الإمارة المروانية، ص 71.

(2) هذا ما يقول كل من الروذراوري: م. ن، ج 3، ص 178. والفارقي: م. ن، ص 58.

(3) م. ن، ج 3، ص 84.

(4) م. ن، ج 3، ص 178.

(5) عماد الدين الأصبهاني: خريدة القصر وجريدة العصر. القسم العراقي: ج 2، ص 6.

كالشداذية والروداذفة؁ آارآ نطاق الأأفر والأأر بالفضاء السفااسف؁ الأذف فآول المؤرخ علىه بفكره. فلم فءآلوا فف صمفم اهامام المؤرخ الإسلامف المامسك بالمركفة؁ وإن كان هذا المامسك على مسأوى المامالاء الذهنفة.

ولكن ذلك لا فعنف أبدأ الففاب الكامل لهذه الإمارات عن ساحة المؤرخ؁ فذ كانت الإمارات؁ آاصة الشداذفة؁ إمارة آهادفة بالذرفة الأولى؁ الأمر الأذف أكسب الكرد الموءدفن هناك (مزآاً آرفبباً) اسأمءوه من مآاورآهم للآآوم البفزنطفة والقفقاسفة⁽¹⁾؁ وبالأالف من الطبعف أن فكون لأآبارهم صءف فف المآفال الآمعف؁ ومن ثم عند المؤرخ. هذا ما نلاحظه فف الآبر الأذف آءاوله المؤرخون عن أحد أمراء هذه الإمارة؁ وهو الأمير فضلون بن مآء بن شءاء؁ والأذف آولف آكم الإمارة من سنة (275 هـ / 985 م) إلى سنة (422 هـ / 1030 م) وكان له باع طوفل فف آقوفة أسس إمارةه ومآاربه القوى الموءوءة فف «ءار الآرب»؁ لذلك فصح القول أنه هو المؤسس الأانف لإمارة بني شءاء⁽²⁾. والآبر الأذف فورءه المؤرخون عنه هو آربه مع الآزر⁽³⁾؁ ثم انكساره ومآلل الكآفر من الكرد والمآطوآة المسلمفن.

والمؤرخ فعء هذا الآبر ماة آارفآفة آءرفة بالآفظ؁ فهذا الآبر فصل إلى مسامع المسلمفن ففنقل مءفنة إلى آآرى؁ من الموصل باءاء ففءونه المؤرخون⁽⁴⁾ ءون ففبره من آآبار هذه الإمارة الأف بقفآ أكثرها مآهولة فف المصادر الآارفآفة الإسلامفة العامة. ما عءا ما فذكره المؤرخون الأرمن وففبرهم⁽⁵⁾.

(1) كاهن: م. س؁ ص 203.

(2) رآع عنه كسروى: شهرفاران كمنام؁ ص ص 264. 268.

رسول: الإمارة الشداذفة الكردفة؁ ص 721.

Minorsky: Studies, PP. 40-45.

(3) الآزر هم من الآرك القاطنفن وراء إقليم آران. فاقوآ: معجم البلدان؁ آ 2؁ ص 368. هذا؁ وفعآءد المؤرخ الإفرانف آمء كسروى أن الأفن آاربهم فضلوفه كانوا من الكرج؁ أف: الآورآففن ولفس الآزر؁ وإنما آآلط الأمر على المؤرخفن المسلمفن. رآع: م. ن؁ ص 267 (هامش رقم 2).

(4) ابن الآوزى: م. س. آ 9؁ ص 4454 ابن الأآفر: الكامل؁ آ 9؁ ص 409. سبأ ابن الآوزى: مرآة الزمان (345. 480 هـ)؁ ص 346.

(5) كسروى: ه. م؁ ص ص 252. 254. Minorsky: Ibid, P. 2, 79-80.

لحسن الحظ لم تبقى المعرفة التاريخية الإسلامية أحادية النظرة في تدوين أخبار هذه الإمارات. ذلك لأن هذه المعرفة قد تغيرت مداركها بتغير الأوضاع، فظهر نمط جديد من أنماط الكتابة التاريخية؛ وظيفته الاهتمام بالتاريخ الجزئي وليس الكلي. المرتبط تماماً بالسلطة المركزية وتحدياتها لإدراك المؤرخ ومقولاته.

ونعني هنا التاريخ المحلي، فمؤرخو هذا النمط التاريخي يستوعبون، بالدرجة الأولى، أخبار أفتحهم وقطرهم، ويقتصرون على أحاديث دولتهم ومصيرهم⁽¹⁾. أي: أنه تاريخ (على أهل بلد مخصوص)⁽²⁾. وقد ظهر هذا النمط من كتابة التاريخ في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي على أقل تقدير حيث يعزو البعض ذلك إلى بروز مراكز ثقافية متنوعة في أرجاء دار الإسلام، ومنافسة هذه المراكز فيما بينها⁽³⁾. حيث يقصر المؤرخ اهتمامه على إقليم واحد أو مدينة معينة، أو كيان سياسي معين في رقعة محدودة من الأرض. وهكذا ظهرت كتب عن بغداد والموصل والقاهرة ودمشق⁽⁴⁾ وغيرها من مدن وأقاليم العالم الإسلامي، مما يبدو أن طغيان هذا النمط التاريخي يعكس بشكل أو بآخر، شعور سكان هذه المدن والأقاليم بالانفصال عن المركز، ومن ثم التفرد في المصير⁽⁵⁾.

نسمع صدى هذا (التفرد في المصير) بين الكُرد ومدن بلادهم وأقاليمها، إذ ظهر عدد من المؤرخين ممن أولوا تاريخ هذه البلاد اهتمامهم. فكان هذا التاريخ، في الوقت نفسه، تاريخاً للسلطات السياسية الحاكمة فيها. وتشير المصادر إلى مجموعة من الكتب التاريخية الخاصة ببعض أجزاء بلاد الكُرد منها (تاريخ

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 3.

(2) السخاوي: الإعلان بالتوبيخ، ص 316.

(3) قارن: قاسم عبده قاسم: الرؤية الحضارية للتاريخ، قراءة في التراث التاريخي العربي، ط 2، (القاهرة: 1985 م) ص ص 100 . 101.

(4) مثلاً: كتاب بغداد لابن طيفور (ت 280 هـ / 893 م)، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (ت 463 هـ/ 1071 م)، تاريخ الموصل للأزدي (ت 334 هـ/ 945 م)، تاريخ دمشق لابن عساكر (ت 571 هـ/ 1175 م) وغير ذلك.

(5) مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ج 1، ص 359.

أذربيجان) لابن أبي الهيجاء الروادي⁽¹⁾ و(تاريخ آران) للبردي⁽²⁾. وهما من الكتب المفقودة إلى الآن ولا يعرف عنهما شيء سوى عنوانهما⁽³⁾.

في حين هنالك كتب كانت أوفر حظاً في البقاء، منها تلك القطعة من التاريخ الخاص بالإمارة الشدادية، والذي أُلّف في بداية القرن السادس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وقد حفظه لنا المؤرخ المتأخر أحمد بن لطف الله المعروف بمنجم باشي (ت 1112 هـ/1700 م) حيث ألحقها بكتابه (جامع الدول). ويتناول تاريخ هذه الإمارة من نشأتها إلى سنة (468 هـ/1075 م). هذا ويظن مينورسكي أن هذه القطعة وغيرها قد تكون لمؤرخ كردي مغمور، هو مسعود بن نامدار (حوالي 500 هـ/1100 م) لتشابه أسلوب هذا الكاتب مع ما جاء عند منجم باشي، ومعاصرتة للفترة التي كتبت فيها هذه القطعة وغيرها ك(فصول من تاريخ الباب وشروان)⁽⁴⁾.

ومهما يكن من أمر هذه القطعة، فإن ما يهمنا هنا هو ما جاء فيها من أخبار عن الإمارة الشدادية والتي، رغم قصرها، لا مثيل لها في الكتب التاريخية الأخرى. كما أنها تعبر أبلغ تعبير عن وجهة نظر المؤرخ المحلي؛ المدون لأخبار السلطة السياسية الناشئة في الأطراف. وانتباه المؤرخ المحلي هنا منصب على تثبيت شرعية وجود الإمارة الشدادية في بلاد آران، واعتبار هذا الوجود واقع مقبول، لأن هؤلاء الأمراء يؤمنون البلاد من أهل الشر والفساد⁽⁵⁾، وهم يحاربون (الكفر) و(المشركين) ويخلصون المسلمين من معرة الأشرار الذين يفسدون في أرض الإسلام⁽⁶⁾.

(1) مما يعني أن هذا المؤرخ هو من بني رواد حكام الإمارة الروادية الكرديّة في أذربيجان، ويرى مينورسكي أنه قد يكون أحد أمراء هذه الإمارة، راجع:

Minorsky: Hudud alam, (oxford/London-1937), P 395.

(2) الصفدي: الوايف بالوفيات: باعتناء: هلموت ريتز. (فيسيان: 1281 هـ/1962 م) ج 1، ص 48. السخاوي: م. س، ص 614. حاجي خليفة: كشف الظنون، ج 2، ص 107.

Minorsky: Studies, P. 5.

(3) النقشبندي أذربيجان: ص 132 (هامش رقم (2))

(4) Minorsky: Studies, P, 5, 34. See also, Minorsky of sharvan and Darband, in the 10th-11th centuries, (Cambridge: 1958). P 12.

(5) منجم باشي: جامع الدول، ص ص 3، 7، 10.

(6) م. ن، ص ص 4، 5، 8، 12، 16، 17، 18.

كما أنهم، على الصعيد الداخلي يعمرون البلاد⁽¹⁾ وينظمون أحوال الرعية والجنود⁽²⁾. وهذا أمر طبيعي، لأن هؤلاء الأمراء همفي نهاية المطاف مجاهدون ويلقبون بهذا الاسم⁽³⁾. والناس يستريحون بهم ويزيدون منهم إعظاماً⁽⁴⁾.

هكذا نجد للتاريخ، في مثل هذا النمط من الكتابة التاريخية، مفهوم مغاير للمفهوم الذي يعطيه إياه مؤرخ التاريخ العام. والتاريخ ليس تاريخاً للخليفة أو سلطته المركزية، ومن ثم تغيب للآخر الموجود في الأطراف أو الاعتراف بوجوده اضطراراً. بل هو بنمطه المحلي تاريخ لهذا المهمش أو الذي لا يعطيه التاريخ العام حقه ومكانته المستحقة في السياق الخبري.

ولكي نحصل على صورة أكثر وضوحاً، ووجهة نظر محلي أكثر شمولية، نستعين بتاريخ محلي آخر ذي مكانة أرفع في تدوين تاريخ إحدى الإمارات الكرديّة في العصر الإسلامي الكلاسيكي، وهو (تاريخ ميفارقين وأمد) أو (تاريخ الفارقي) للمؤرخ ابن الأزرق الفارقي (ت 572 هـ/1176 م)⁽⁵⁾. وقد طُبع منه الجزء الخاص بالإمارة المروانية الكرديّة دون الأجزاء الأخرى.

في هذا الجزء نجد أن للكرّد، خاصة أمراء هذه الإمارة، وجوداً إلى حدّ ما مركزياً، شرعياً لا غبار عليه. فهو الوجود المعترف به رسمياً من قبل الخلافة العباسية، حيث ينفذون ما عليهم من شروط؛ فيقضون على أهل الفتن والفساد⁽¹⁾، ويعمرون ويبنون⁽²⁾، ويورد الفارقي روايات أخرى لتثبيت شرعية وجودهم⁽¹⁾.

(1) م. ن، ص 11.

(2) م. ن، ص 13.

(3) م. ن، ص 16.

(4) م. ن، ص 8. 10.

(5) أحمد بن يوسف بن علي بن الأزرق؛ من أهالي مدينة ميا فارقين الكرديّة في إقليم الجزيرة، حيث ولد فيها سنة (510 هـ/1116 م) سافر الفارقي إلى الكثير من المدن والبلدان الإسلامية وغير الإسلامية، وتولى مناصب إدارية عديدة بمدينته منها منصب الأشراف على الأوقاف وغيرها، وأشهر مؤلفاته هو كتابه هذا عن تاريخ ميا فارقين وأمد. عنه راجع: بدوي عبد اللطيف عوض: مقدمته لتاريخ الفارقي، ص 1. 47.

(1) تاريخ الفارقي: ص 102. 103.

(2) م. ن، ص 86. 87.

ولتوضيح ذلك أكثر نقتصر كلامنا على ما يورده هذا المؤرخ عن عهد أشهر أمراء هذه الإمارة، وهو الأمير نصر الدولة أحمد بن مروان الكُردي، والذي تولى حكم هذه الإمارة من سنة (402 هـ/1012 م) إلى (452 هـ/1061 م). حيث أطل الفارقي في ذكر أخباره⁽²⁾.

وليس هذا بمستغرب وهو الأمير الذي طبق شهرته الآفاق، ويعد من أبرز الشخصيات الكُرديّة في العصر الإسلامي الكلاسيكي، وقد وصلت الإمارة في عهده إلى أوج ازدهارها السياسي والحضاري واتساعها الجغرافي؛ فكما يقول الفارقي عنه: إنه (ملك ما لم يملك أحد مثله، وتنعم ما لا يتنعم أحد غيره، وقصده الناس من كل جانب)⁽³⁾ وكانت أيامه (مشرقة كالأعياد)⁽⁴⁾ وباتت دولته (غير الدولة)⁽⁵⁾، وقد أثار سيرته إعجاب الكثير من المؤرخين المسلمين فتحدثوا عنه كأحد كبار الأمراء في المجال الإسلامي⁽⁶⁾.

ومقارنة بسيطة بين ما يكتبه مؤرخ التاريخ العام عن هذا الأمير مع ما يكتبه الفارقي عنه، يبين لنا مدى اتساع نظرة المؤرخ المحلي في رؤية الوجود الكُردي في التاريخ، فإذا كان مؤرخ التاريخ العام يقتصر على الأمير وتحركاته السياسية وبعض سياساته الإدارية والاقتصادية⁽¹⁾، فإن المؤرخ المحلي يزيد على ذلك ويذكر ما يمكن أن يعطي لهذا الأمير نوعاً من المركزية في التاريخ. فهو يركز على عدالته⁽²⁾ وحياته الاجتماعية⁽³⁾

(1) م. ن، ص ص 91 . 92.

(2) يشمل سيرته وأحداث عصره، من ص 93 إلى ص 177 من الجزء المطبوع للكتاب.

(3) م. ن، ص 143.

(4) م. ن، ص 144.

(5) م. ن ص 166.

(6) ابن الجوزي: المنتظم، ج 9، ص ص 4661 . 4662 ابن الأثير: الكامل، ج 9، ص 26. ابن خلكان: وفيات الأعيان: ج 1، ص 57 أبو الفداء: المختصر، ج 2، ص 189. الذهبي: العبر في خبر من غير، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد: (بيروت: د. ت)، ج 2، ص 300. ابن الوردي: تاريخ ابن الوردي، ج 1، ص 367. الياضي: مرآة الجنان، ج 2، ص 57. ابن كثير: البداية والنهاية، ج 12، ص 87.

(1) قارن ابن الجوزي: م. ن، ج 9، ص ص 4661 - 4662.

(2) الفارقي: م. ن، ص ص 114 . 115 . 126 . 169 . 172.

(3) م. ن، ص ص 121 . 122 . 142 . 145 . 150 . 178 . 180.

وأعماله العمرانية الكثيرة والمتعددة⁽¹⁾، هذا بالإضافة إلى سياساته وعلاقاته مع القوى الخارجية⁽²⁾.

ولا ينسى المؤرخ رواية أخبار أخرى تتعلق بسلطة الأمير ووجوده الشرعي، كذكره لقضاة الإمارة⁽³⁾، ووزرائها وسيرهم⁽⁴⁾، كذلك أخبار أصحاب المناصب الإدارية الأخرى⁽⁵⁾.

إن ما يقوله مؤرخ التاريخ العام وما يتبعه من منهج في انتقاء الروايات المتعلقة بالأمراء والإمارة ككل هو، في الوقت نفسه، إخفاء لتاريخ يدون المؤرخ المحلي تفاصيله. ولكن هذا الأخير له منهجه أيضاً في القبول والاستبعاد، فهو لا يريد أن ينكث العهد الذي قطعت المعرفة التاريخية الإسلامية ككل مع السلطة في التركيز على مركزية السلطة السياسية، أي ما كان شكلها، مقابل تهميش المجتمع ومؤسساته المختلفة.

فنحن نعرف عن النشاط العمراني في الإمارة⁽⁶⁾ أكثر مما نعرفه عن العائلة كوحدة اجتماعية رئيسية في كل مجتمع بشري، فالتاريخ هو تاريخ للسلطة المحلية بالدرجة الأولى؛ هو تاريخ للسلطة الحاكمة في المدينة أو المنطقة التي خصها المؤرخ المحلي بالدراسة والتدوين، والنشاط العمراني هو من صميم عمل هذه السلطة وشرعيتها، وبالتالي فهو قابل للتدوين، في حين أن العائلة وغيرها من المؤسسات الاجتماعية لا تمثل هذه الشرعية وهي - أي: العائلة - في حيز (اللامفكر فيه) بالنسبة للمؤرخ، كما أشرنا من قبل.

وبرأينا كان همُّ الفارقي - وهو يدون أخبار نصر الدولة - منصباً على أن يتمركز ما يكتبه عنه حول وجوده في بلاده كما رأينا بل وفي خارجها أيضاً⁽¹⁾، وإن لم يصبح مركزاً لوحده أو مثل الوجود المطلق؛ فالفارقي نفسه عندما يخصص

(1) م.ن، ص ص 123 . 141 . 163 . 164 . 168 . 169 .

(2) م.ن، ص ص 108 . 110 . 131 . 159 . 162 .

(3) م.ن، ص ص 127 . 146 . 147 . 162 . 174 . 175 .

(4) م.ن، ص ص 128 . 131 . 138 . 140 . 151 . 152 .

(5) م.ن، ص ص 131 . 147 . 149 . 164 . 165 .

(6) راجع: م.ن، ص ص 163 . 164 . 168 . 169 . وقارن مع ابن شداد: الأعلام الخطيرة، ج 3، ص 1، ص ص 272 . 173 .

(1) الفارقي: م.ن، ص ص 158 . 159 . 176 . 177 .

الجزء الأكبر من تاريخه لهذه الإمارة وأمرائها، لا يعني ذلك بالنسبة له أن لهؤلاء مركزيةً سلطويةً مطلقة دون غيرهم.

فوفقاً لرؤاه كانت هنالك قوى سياسية أخرى متنفذة لا يمكن إهمال وجودها، بل وجب أن يدون بعض أخبارها، ومن هذه القوى العباسيون⁽¹⁾ كرمز للسلطة الشرعية، والبويهيون⁽²⁾، كذلك الفاطميون حكام مصر وبلاد الشام (258-567 هـ/ 969-1171 م)⁽³⁾. بل وحتى الوزراء والكتاب وغيرهم من الشخصيات المتنفذة في المجال الإسلامي⁽⁴⁾ والذين عارضوا هذه الإمارة.

وكان الفارقي بذلك، وكما نرى، يريد أن يقول أن هنالك - إلى جانب هذه السلطة المحلية - مراكز سلطوية أخرى مؤثرة على الأحداث العامة، والسلطة التي يدون هو أخبارها لها وجود مع هذه السلطات، أي: أن وجود الإمارة الدستورية - المروانية مرتبك بوجود هؤلاء؛ فهو وجود مع العباسيين، مع البويهيين، مع الفاطميين، بمعنى وجودهم مع جميع السلطات القوية القائمة في المجال الإسلامي ومرتبطة بالسلطات السياسية الأخرى، أي كأن شكلها، مما يدل على إيمان الفارقي بتجزئة الرؤية إلى التاريخ، وعدم السير على مسار واحد خاص بمركز سلطوي واحد. من هنا نجد في تاريخ الفارقي مبرراً لنا لتسمية هذه المرحلة من الوجود الكردي في التاريخ بمرحلة الوجود مع السلطة.

يدون الفارقي، إذن، تاريخاً عاماً لكن مع إعطاء بعض المركزية للکرد، فالمؤرخ يفكر ضمن منظومة شمولية يكون الكرد فيها جزءاً إلى حد ما رئيسي. وإذا كان هنالك نوع من الخروج عن هذه المنظومة فهو باتجاه جدلية (الأخر) و(النحن) من جديد، والذي كان يعمل بها غيره من مؤرخي التاريخ العام، وإن كان العمل في هذه المرحلة انحصر بهذه الجدلية، على مستوى الوجود السياسي، في التعامل مع القوى المتنفذة في «دار الكفر أو الحرب»، فهم دوماً (آخرننا) نحن الموجودين في «دار الإسلام» بمختلف انتماءاتنا العقيدية والسياسية الإسلامية.

(1) م.ن، ص ص 64 . 65 . 131 . 132 . 134 . 135 . 193 . 194 .

(2) م.ن، ص ص 54 . 55 . 62 . 63 . 133 . 134 . 136 . 153 . 156 .

(3) م.ن، ص ص 71 . 72 . 92 . 93 . 141 .

(4) م.ن، ص ص 69 . 70 . 79 . 84 . 85 . 116 . 123 . 137 . 145 .

والروم البيزنطيون في تاريخ الفارقي هم هؤلاء (الآخر) الذي يعطي وجودهم السلبي لحكم هذه الإمارة الكُردية الشرعية اللازمة للوجود السياسي مع غيرها في دار الإسلام؛ فهم الواقفون في مناطقهم بوجه هذا الآخر - غير الإسلامي؛ يتعاملون معه، ويسوسونه وفقاً لمصلحة الجماعة الإسلامية، وبالاعتماد على دعم هذه الجماعة⁽¹⁾، وإن كان هنالك في بعض الأحيان نوع من المعاونة معه⁽²⁾، فهو لمصلحة الجماعة أيضاً.

(1) ينظر مثلاً: م. ن، ص 61، 96. 97.

(2) م. ن، ص 84.

الوجود الجهادي للكرْد

1- نحو تشكُّل الشخصية الجهادية

تقع هذه المرحلة بين سقوط الكُرْدية إلى نهاية حقبة البحث، أي: من القرن الخامس الهجري إلى القرن الثامن الهجري، حيث ظهور ابن خلدون. وهذه المرحلة- على الرغم من طولها - تمثل مرحلة مكملة للمراحل السابقة في ترسيخ أسس المعرفة التاريخية الإسلامية ورؤاها للعناصر والمجموعات البشرية المتنوعة ومدى تحقق وجودهم في التاريخ.

فكانت هذه المعرفة - خلال هذه المدة - تخطو خطوات بطيئة وتعيد إنتاج مفاهيمها، لا سيما ما يتعلق منها بالموضوع الأساس لهذا الفصل، أي: مسألة الوجود التاريخي للكرْد، كمجموعة بشرية معينة، في التاريخ الإسلامي.

شهدت هذه المرحلة تقلبات كثيرة في مواقف المؤرخين، وإن لم تكن بمثل القطيعة التي حدثت بين مرحلة الوجود خارج السلطة والمرحلة التي تليها. والسبب في ذلك يعود إلى ظهور عنصر عضوي تحكَّم بالمعرفة التاريخية، منذ ما بعد المرحلة الأولى، وحدد مسارها بحيث لم يتمكن المؤرخون من الانحراف عن هذا المسار، فيما يتعلق بالكرْد طبعاً، ومن ثم محاولة تغييبهم في التاريخ. وذلك لأن وجودهم وبالنفسية الغضبية (الشجاعة) التي امتلكوها، بات حاجة سياسية - عسكرية للجماعة الإسلامية. هذه الحاجة هي التي طبعت المعرفة التاريخية المنتجة في هذه المرحلة بطابعها الخاص؛ إذ إن العنصر الذي أشرنا إليه وتحكم بمسار التاريخ المكتوب هو «الجهاد» أو القتال الذي أصبح فرضاً على المسلمين بسبب الهجمات الخارجية التي تعرضت لها «دارهم».

وقبل الخوض في ذلك علينا أن نشير إلى أن وجود الكُرْد في التاريخ، بالمعنى الذي ترسخ في المبحث السابق وتمثل في الإمارات الكُرْدية، لم يستمر طويلاً نظراً لظهور قوة سياسية اتسم حكمها - في بدايتها الأولى - بالمركزية. فغطت أخبار هذه القوة على التدوين التاريخي الإسلامي. وهذه القوة التي ظهرت في أوائل القرن الخامس الهجري/الحدادي عشر الميلادي لم تكن إلا المجموعات القبلية التركية المعروفة بإسم السلاجقة⁽¹⁾.

(1) السلاجقة فرع من قبائل الغز التركية: عرفوا بالسلاجقة نسبة إلى جدهم (سلجوق بن دقاق) أحد زعماء هذه القبائل وقد هاجروا بلادهم إلى بلاد ما وراء نهر جيحون في

والتميزة بقوة الشكيمة وكثرة العدد⁽¹⁾. فكان مجيء هؤلاء واستيلائهم على مقاليد الحكم في الكثير من البلاد الإسلامية، بل ودخولهم بغداد عاصمة الخلافة العباسية سنة (447 هـ/1055م). إيداناً ببداية مرحلة جديدة تبوأ فيها السلطان السلجوقي مركزاً «سلطوياً» رفيعاً في البلاد التي أخضعوها وحكموها لفترة طويلة نسبياً، تربو عن قرن ونصف.

وكانت بلاد الكُرد، وما وجد فيها من الإمارات المحلية، من البلاد التي استطاع السلاجقة الاستيلاء عليها تدريجياً، وأنهوا فيها حكم غالبية هذه الكيانات السياسية الكُردية أو أخضعوها⁽²⁾، وبذلك «انقرض الأكراد في أعمالهم، واندرجوا في جملة السلطان السلجوقي»⁽³⁾.

أما عن موقف المؤرخون المسلمون من هذه الأحداث، ومن الوجود الكُرد على وجه الخصوص، فلا تظهر بشكل واضح مع وصول القبائل التركية الغزية، لأن هذه البداية صاحبها الخراب والدمار لبلاد الكُرد، فلم يرض عنها حتى المؤرخون⁽⁴⁾، هذا بالإضافة إلى عدم وضوح ملامح هذه الفترة إلى أن تمكن السلطان السلجوقي (طغرل بك)⁽⁵⁾ من استتباب الأمن وترسيخ أسس دولته. مما رسم - إلى حد ما - الخطوط

خراسان، واعتنقوا الإسلام، ثم بدؤوا بالزحف نحو عمق العالم الإسلامي عنهم. راجع: الحسيني: زبدة التواريخ - أخبار الأمراء والملوك السلجوقية، تحقيق: محمد نور الدين، ط 2، (بيروت: 1406 هـ/1986 م)، ص 23 وما بعدها. البغدادي: تاريخ دولة آل سلجوق، (بغداد: 1964)، ص ص 7-10.

(1) ابن الأثير: الكامل، ج 4، ص 475.

(2) ليس من موضوعنا الدخول في تفاصيل مجيء السلاجقة، وما ترتب عن ذلك من سقوط للإمارات الكُردية، حيث قامت الباحثة نيشتمان بشير محمد بدراسة هذا الموضوع بشكل تفصيلي، لذا يمكن الرجوع إليها؛ الكُرد والسلاجقة - دراسة في العلاقات السياسية (420-521 هـ/1029-1127 م)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة صلاح الدين، (أربيل: 2000)، ص ص 189-236.

(3) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج 4، ص 699.

(4) ينظر مثلاً: ابن الأثير: الكامل، ج 9، ص 391، 517، 528، 529. البنداري: م. س، ص 10. أبو الفداء: المختصر، ج 1، ص 168.

(5) طغرل بك: محمد بن ميكائيل بن سلجوق بن دقاق زعيم السلاجقة، تمكن من تثبيت أركان الدولة السلجوقية، واستولى على الكثير من البلاد بضمناها بغداد، وحكم إلى وفاته في عام (455 هـ/1063 م). ابن خلكان: وفيات الأعيان، مج 5، ص ص 63-67.

الرئيسية والملاح العامة للتدوين التاريخي الخاص بهذه المرحلة⁽¹⁾.

فقد ساند المؤرخون، وإن لم يصرحوا بذلك، السلاجقة من خلال التركيز على أخبارهم وإعطائهم المركز السامي في كتبهم، مما يعتبر دليلاً واضحاً على المنحى الذي اتخذته المعرفة التاريخية في هذا السياق. ومما يقوي موقف المعرفة التاريخية هذا اضطرار الأمراء إلى الاعتراف بالسلطة السلجوقية وسيادتها عليهم، فقد أعلن أمراء الكُرد ولأهم وتبعيتهم للسلاجقة⁽²⁾ ويعني هذا أفضلية هؤلاء عليهم.

فانعكس ذلك، ولا شك، في ذهنية المؤرخ الذي لا يبدي كثير أسف على سقوط الإمارات الكُردية، وإن كان ذلك يعني - بالنسبة للكُرد - زعزعة وجودهم الفعلي في التاريخ. فالسياسة التي اتبعتها السلاجقة تناسب ميول المؤرخ الوحودية، ونظرتها إلى السلطة التي تتجه نحو المركزية، وتبدي قدرتها على حفظ وتأمين وحدة الجماعة الإسلامية⁽³⁾. خاصة بعد أن تمكن هؤلاء من تثبيت سلطتهم، التي استمدت شرعيتها من الاعتراف العباسي بهم⁽⁴⁾.

هذه المركزية التي أعطيت للسلاجقة لم تكن تعني تهميش الوجود الكُرد في التاريخ. فالتطورات السياسية التي حدثت لم تؤدِّ إلى الرجوع القهقري، في موقف المؤرخين من الكُرد، إلى ما كان لهم من موقف في المرحلة التي سميها مرحلة الوجود خارج السلطة، وتغييب الكُرد من التاريخ. لأن وجود هؤلاء كان طبيعياً في هذا التاريخ السلجوقي المغاير، بنوع من الأنواع، للتاريخ الذي يركز على السلطة المركزية بالمعنى المفهوم لها في السابق.

الكُرد لهم وجودهم إلى جانب السلاجقة، ولا يهمل المؤرخ الحضور القوي لأمرتهم⁽⁵⁾.

(1) عن هذه الملاح، وأشهر مؤرخي الفترة السلجوقية، راجع:

Claud (Cahen): The Historiography of the Saljuqid period, in: Lews and Holt: Op. Cit, PP. 59-78.

(2) ابن الأثير: الكامل: ج 9، ص ص 556-557، 598-599. أبو الفداء: المختصر، ج 2، ص 172.

ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج 4، ص 699.

(3) قارن: البغدادي: م. س، ص 65.

(4) قارن: حسين أمين: تاريخ العراق في العصر السلجوقي، (بغداد: 1965)، ص ص 125-126.

(5) ابن الجوزي: المنتظم، ج 9، ص 4603، ابن الأثير: الكامل، ج 9، ص 599، 613-614، 639،

647. ج 1، ص ص 295، 342، 346، 347. البنداري: م. س، ص ص 19، 26، 38. سبط ابن

الجوزي: مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، حوادث (448-480 هـ) عني بنشره وراجعته: علي

كما أنه لا يستطيع أن يحجب المشاركة الفعالة للكُرد في «المعارك الجهادية» التي كان يخوضها السلاجقة، خاصة مشاركتهم في معركة (ملاذكرد)⁽¹⁾ الشهيرة في سنة (462 هـ/1071 م)⁽²⁾ ضد الإمبراطورية البيزنطية، والتي انتهت بانتصار ساحق للسلاجقة، مما أثر بشدة على مجريات الأحداث في المنطقة، حيث تعتبر هذه المعركة بداية مبكرة للحروب الصليبية وتحفيزاً للقوى الغربية للهجوم على العالم الإسلامي⁽³⁾.

وعودة إلى موضوعنا نقول: إنه على الرغم من اعتراف المؤرخين بالوجود الكُرد في تاريخ هذه المرحلة، إلا أنهم لا ينسون - وهم يدوّنون الأخبار المتعلقة بالجانبين - أفضلية السلاجقة على الكُرد⁽⁴⁾ وعدم مضاهاة الكُرد لهؤلاء حتى حين يدب الضعف والانحلال في أوصال الحكم السلجوقي. نرى ذلك بشكل واضح عند أحد كبار المؤرخين وهو ابن الأثير الجزري⁽⁵⁾، وذلك عندما يتحدث عن سياسة أحد أمراء

سويم، (أنقرة: 1968)، ص ص 1، 59، 71، 172. أبو الفداء: المختصر، ج 2، ص 222. ابن الوردي: تتمة المختصر، ج 2، ص 18.

(1) ملا ذكرد: وردت اسمها في المصادر القديمة بصيغ مختلفة مثل «منازجر، مازنكرد، مناذكرد» وغيرها. وهي مدينة كانت تقع في إقليم الجزيرة الفراتية بين خلاط وبلاد الروم ويسميه الكُرد اليوم بـ«مازگرد» وهي قضاء في محافظة «ديرسيم» في كردستان تركيا. ياقوت: معم البلدان، مج 5، ص 205. غهفور: فهره ننگی جوگرافیاى كوردستان، ل 101.

(2) عن المشاركة الكُردية في هذه المعركة راجع: الفارقي: ص 187. سبط ابن الجوزي: م. س، ص 148. الدواداري: كنز الدرر وجامع الفرر - الدرر المضيئة في أخبار الدولة الفاطمية، تحقيق: صلاح الدين المنجد، (القاهرة: 1380 هـ/1961 م)، ص 393. محمد: الكُرد والسلاجقة، ص ص 177-188.

(3) راجع عن ذلك: ستيفن رنيسمان: تاريخ الحروب الصليبية: نقله إلى العربية: السيد الباز العريني، ط 2، (بيروت: 1967 م)، ص 100. قاسم عبده قاسم: ماهية الحروب الصليبية، (الكويت: 1990)، ص ص 90-91.

(4) مثلاً ينظر: أبو الفداء: المختصر، ج 2، ص 215. ابن الوردي: م. س، ج 2، ص 14.

(5) ابن الأثير: أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم محمد الجزري الشيباني. ولد سنة (555 هـ/1160 م) في مدينة جزيرة ابن عمر الكُردية. وقد توجه هو وعائلته إلى الموصل وتبوأ أبناء هذه العائلة مناصب عليا في البلاط الزنكي، وكان ابن الأثير من المقربين من الأمراء والأتابكة. وهو يعد من كبار علماء عصره وأشهر مؤرخيه، عاصر حقبة الحروب الصليبية وهجمات المغول. له الكثير من المؤلفات منها: «الكامل في التاريخ» و«الباهر في تاريخ الدولة

السلاجقة - وهو جيوش بك⁽¹⁾ - لإخضاع أصحاب القلاع والأمراء الكُرد في أعمال الموصل والجزيرة، إذ يقول في حوادث سنة (509 هـ/1115 م): «وكان الأكراد ... قد انتشروا وكثر فسادهم، وكثرت قلاعهم، والناس معهم في ضيق، والطريق مخيفة توّلى قصدهم بنفسه - أي: جيوش بك - فهربوا ... وأمنت الطرق وانتشر الناس واطمأنوا وبقي الأكراد لا يجسرون أن يحملوا السلاح لهيبته»⁽²⁾.

هكذا القائد السلجوقي، بنظر المؤرخ، يمثل الوجود الإيجابي في أحداث هذه السنة، ولا عجب في ذلك فهو يحفظ الأمن ويعطي للناس الأمان؛ بكسر شوكة الكُرد الذين يمثلون الوجود السياسي السليبي في هذا التاريخ. هذه الرؤية وهذا التعامل مع الكُرد يستمر في المرحلة اللاحقة عندما تنقسم الدولة السلجوقية، وتظهر على انقاضها مجموعة من الدويلات والإمارات السلجوقية. حكمت كل منها منطقة معينة وعرف أكثرها بالأتابيكيات⁽³⁾. وقد استأثر تاريخ بعضها ولا سيما الأتابكية الزنكية في الموصل وأطرافها، بأهمية خاصة. تلك الأتابكية التي أسسها القائد المشهور عماد الدين زنكي (521-541 هـ/1127-1141 م)⁽⁴⁾.

وقد أثر ظهور هذه الأتابكية بشكل مباشر على موقعية الكُرد ووجودهم في التاريخ، لا سيما عندما استولى عماد الدين زنكي على مناطق واسعة من بلادهم، وأنهى حكم الكثير من الإمارات والزعامات القبلية فيها⁽⁵⁾.

الأتابكية بالموصل» و«اللباب في تهذيب الأنساب». توفي هذا المؤرخ سنة (630 هـ/1233 م). ابن خلكان: وفيات، مج 3، ص 289-291. وللتفاصيل عنه راجع: السامر: ابن الأثير، (بغداد: 1986)، ص 11 وما بعدها.

(1) جيوش بك: من أمراء السلاجقة تولى أمر الموصل لمدة إلى أن عزل عنها سنة (515 هـ/1121 م)، ابن الأثير: الكامل، ج 1، ص 588.

(2) م. ن، ج 1، ص 4. 6.

(3) أتابك: لفظ تركي مركب من كلمتين «أتا» أي: الأب، و«بك» بمعنى الأمير، فيعني أتابك إذن: الوالد الأمير. القلقشندي: صبح الأعشى، ج 4، ص 18.

(4) عن هذه الأتابكة ومؤسسها راجع: ابن الأثير: الباهر، ص 18 وما بعدها. عماد الدين خليل: عماد الدين زنكي، (بيروت: 1971)، ص 31 وما بعدها.

(5) ابن الأثير: الكامل، ج 11، ص 16. الباهر، ص 36، 57، 64. ابن العديم: زبدة الحلب في تاريخ حلب، تحقيق: سامي الدهان، (دمشق: 1954 م) ج 2، ص 254. ابن واصل: مفرج

هنا أيضاً نرى الوجود السلبي للكُرد في التاريخ بسبب طغيان وجود عماد الدين زنكي القوي على ساحة المؤرخ الذي يعرف أهمية هذا القائد، لكونه من المجاهدين ضد قوى العدوان من الصليبيين. فكل ما يقوم به من أعمال يكتسب إيجابيته من المنظور الديني الجهادي، فلا يجب على الكُرد أن يقفوا بوجه هذا الموجود التاريخي الإيجابي والضروري للجماعة الإسلامية، التي يتحدث المؤرخ باسمها. فعمل عماد الدين زنكي تجاه الكُرد وقضائه على كياناتهم المحلية، إنما هو تأمين للرعايا وتطمين لهم، لأنهم كانوا مع الكُرد «في ضر عظيم»⁽¹⁾.

هكذا يتراءى لنا أن الكتابة التاريخية الإسلامية في عهد السيطرة السلجوقية، وأتباعهم من الأتابكة، لم يطرأ عليها تغيير جذري في الفكرة أو في ذهنية المؤرخ وهو يروي الأحداث، فالمؤرخ لا يزال يريد أن يكون وفيماً للسلطة المركزية أو بتعبير أدق، السلطة التي يعتقد المؤرخ بمركزيتها وشرعية حكمها لحضورها القوي في الميدان السياسي. إذ إن الدولة السلجوقية؛ سلاطينها وأمرائها، هي الموجود الإيجابي الذي يسير في فلكه الموجودات التاريخية الأخرى كالكُرد. وهؤلاء أيضاً لا يمكن إهمالهم وغض الطرف عن وجودهم لمشاركتهم الفعالة في العمل السياسي، وإن كان وجودهم هذا يتبع وجود من يتمركز فكر المؤرخ حوله.

ولكن هذه الطريقة في التفكير وهذه الرؤية للمركزية، من موقعية الكُرد في التاريخ، كانت بحاجة إلى التجديد وإعادة الترميم وفقاً للمتغيرات التي عصفت بالمجال الإسلامي، فكان لا بد للمؤرخ أن يرى هذه المتغيرات ويفكر بالمركزية في إطارها. والمتغيرات التي نتكلم عنها هي الهجمات التي تعرض لها المسلمون من قبل قوى هدّدت «دار الإسلام» في الصميم، أي: هجمات الصليبيين، ومن ثم هجمات القبائل المغولية المعروفة.

وقد تركت هذه الهجمات خاصة الحروب الصليبية، أو ما كان يطلق عليه المسلمون آنذاك «حرب الفرنجة»، والتي امتدت زهاء قرنين من الزمن (492-692 هـ/1099-1292 م)، آثاراً خطيرة على جميع المجالات الحياتية للجماعة

الكروب في أخبار بني أيوب، ج 1، ص ص 34-36، 43، 55-57. أبو الفداء: المختصر، ج 3، ص 8، 16، 18.

(1) ابن واصل: م. ن، ج، ص 56.

الإسلامية. فحاولت الثقافة العربية الإسلامية أن تواكب هذه التأثيرات وترصدها. فهذه الحروب، التي أعلنتها البابوية ونفذتها الشعوب والقوى والسلطات السياسية الغربية⁽¹⁾، هددت الجماعة الإسلامية بشكل مباشر لا سيما بعد أن تمكّن الصليبيون، مستغلين عدم وجود قوة سياسية - عسكرية في الجبهة الإسلامية قادرة على صددهم، من الاستيلاء على الكثير من المناطق الإسلامية. امتداداً من الجزيرة الفراتية وبلاد الشام إلى تخوم مصر. فكان ذلك صدمة للمسلمين الذين بات عليهم الآن أن يواجهوا هؤلاء ويخلصوا البلاد التي استولوا عليها من قبضتهم. فأثر كل ذلك، أبلغ تأثير، في طريقة تفكير الجماعة الإسلامية بمختلف عناصرها وطبقاتها وقواها السياسية.

فيما يتعلق بالجانبين المتحاربين، كانت هنالك مواقف ورؤى مختلفة ومتباينة عن هذه الحروب. ففي المجال الإسلامي، كانت لهذه الحروب عواقب بعيدة المدى لم تقف عند اللحظة التاريخية للأحداث، بل تعدتها إلى مراحل متقدمة من مخيال هذه الجماعة بحيث صرنا نرى على اليوم مواقف مجتمعات هذا المجال تجاه الغرب متأثرة بأحداث كان - والتعبير لأحد الباحثين - من المفروض أن تنتهي قبل سبعة قرون⁽²⁾، فما بالك باللحظة التاريخية التي اندلعت فيها، وتأثيراتها على الرؤى والمواقف المتشكلة آنذاك أو بعدها بقليل، خاصة رؤى ومواقف المعرفة التاريخية، موضوع هذه الدراسة.

والحقيقة كان المؤرخ المنتمي لذلك العصر والمتأثر به، يحس ويدرك «فراة» العصر الذي يعيش فيه أو يروي أحداثه «الخطيرة» و«المصائب» التي امت الأمة التي ينتمي إليها⁽³⁾. فكان عليه أن يعيد النظر فيما يكتبه من الأخبار، فيركز على تلك التي يثير الذاكرة الجماعية، ويذكر الناس بالقيم الأخلاقية والسياسية الغابرة، لا

(1) راجع عن هذه الحروب، من حيث قيامها وأسبابها: أرنست باركر: الحروب الصليبية، ت: السيد الباز العريني، (القاهرة: 1960 م)، ص ص 11-26. قاسم: ماهية الحروب الصليبية، ص ص 57-98.

(2) أمين معلوف: الحروب الصليبية كما رآها العرب، (بيروت: 1998)، ص 121.

(3) ينظر ما يقوله: عماد الكاتب: الفتح القسي، ص ص 48-49 وقارن مع: ابن الأثير: الكامل، ج 12، ص ص 123-124، (وهو يتحدث عن مجيء المغول والأهوال الذي أصاب المسلمين من جراء ذلك)، وانظر أيضاً: أبو شامة: الروضتين، ج 1، ق 1، ص 4.

سيما تلك العائدة إلى العصور الإسلامية الأولى - عصر الرسول والخلافة الراشدة - والبحث عن مشاباتها الآنية، وذلك لكي يتمكن من تحقيق الهدف الأهم بالنسبة لزمه، وهو تجييش الجماعة الإسلامية دينياً وسياسياً لتكون مستعدة لمواجهة الأخطار المحدقة بها⁽¹⁾.

فرض هذا الإطار محدودية التفكير في «التاريخ» على المؤرخ، إذ يجب أن يكون فكره محصوراً بهذه الأحداث المصيرية، وأن يتعامل معها بمحدودية مطلقة، لما لها من تهديد مباشر لكيان جماعته، وتقويض لفكرة الأمة - الدولة الإسلامية، وإن كانت هذه الفكرة آنذاك أقرب إلى التمني منها إلى الحقيقة الواقعة.

قلنا محدودية التفكير، ونقصد بها ما يمكن - من الأحداث - أن يكون التفكير في تدوينه صائباً ومعبراً عن احتياجات الدفاع عن الجماعة ووحدها ضد الآخر - العدو المهدد لكيانها. لذلك نجد هؤلاء المؤرخين المنتمين - قلباً وقالباً - للفضاء العام الذي خلقتة الحروب الصليبية، كذلك الهجمات المغولية التي أعقبتها، يترصدون أخبار كل من يتصدى أو يحاول التصدي لهؤلاء أو يشارك في جيوش مختلف القوى الإسلامية في عملية التصدي هذه.

من هنا يمكننا الحكم على مدة مقبولية الوجود الكُردي في تاريخ هذه المرحلة الطويلة نسبياً، والحقيقة أن حضور الكُردي في هذه المرحلة حضور قوي وفعال، وذلك بتأثير من إسلامهم واندماجهم الكلي في الجماعة الإسلامية، كذلك قدرتهم القتالية التي عرفوا بها، هذا بالإضافة إلى أن بلادهم كانت في مقدمة المناطق التي تعرضت للهجوم الصليبي، خاصة مدينة الرها وأطرافها، كذلك هجماتهم على مناطق أخرى في الجزيرة الفراتية⁽²⁾، ولكونهم، أيضاً، من الشعوب الإسلامية القريبة من جبهات القتال في بلاد الشام، فكانوا من أوائل من استجاب لنداء الجهاد، وظهر قادة بينهم حاولوا - إلى جانب غيرهم - مجابهة الصليبيين، خاصة في بداية القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي⁽³⁾.

(1) Khalidi: op. Cit, P. 148

(2) ابن الأثير: الكامل، ج 10، ص 63. محمد: الكُردي والسلاجقة: ص 288.

(3) راجع مثلاً: ابن العديم: زبدة الحلب، ج 2، ص ص 157-159. ابن كثير: البداية والنهاية، ج 12، ص 174.

هذه الاستجابة الكرّدية كان لها رجع صدى في الكتب التاريخية التي ألفت عن بدايات هذا الصراع. ولعل من أوائل المؤرخين في هذا المضمار هو ابن القلانسي العميد⁽¹⁾ وكتابه (ذيل تاريخ دمشق). وللكتاب أهمية استثنائية لكونه يقدم رواية معاصرة لبداية الحملات الصليبية حتى سنة وفاة المؤرخ (سنة 555 هـ/1160 م). فهو شاهد عيان أو سامع لغالبية الحوادث التي يدونها⁽²⁾.

وقد أشار هذا المؤرخ إلى دور بعض من القادة الكرّد في هذه الحروب⁽³⁾. وهو يشيد ببعض المواقف «الجهادية» لهؤلاء القادة. وله ميل واضح - في ذلك - إلى هؤلاء القادة الذين يبرزون في بلاد الشام خاصة. حيث كان لهؤلاء بقول ابن القلانسي نفسه «البلاء المشهور والذكر المشكور» و«المعرفة بمواقف الحروب»⁽⁴⁾.

نجد هذه المواقف «الجهادية» للكرّد بشكل أكثر وضوحاً في المذكرات الشخصية لأسامة بن منقذ الكناني (ت 584 هـ/1188 م)⁽⁵⁾ أحد المعاصرين لبداية

(1) حمزة بن أسد بن علي بن محمد أبو يعلى التميمي المعروف بابن القلانسي العميد: كان من أعيان دمشق وشخصياتها البارزين، تولى رئاسة ديوانها مرتين. كان أديباً وشاعراً بالإضافة على كونه مؤرخاً اشتهر بكتابه التاريخي هذا، أي: «ذيل تاريخ دمشق» والذي ذيله على تاريخ هلال الصابي (ت 448 هـ/1056 م) توفي ابن القلانسي في ربيع الأول من سنة (555 هـ/1160 م). ابن عساكر: تهذيب تاريخ دمشق، ج 4، ص ص 442-443. الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، ط 3، (بيروت: 1986)، ج 20، ص ص 388-389.

(2) جب: صلاح الدين الأيوبي - دراسات في التاريخ الإسلامي، حررها: يوسف إيبش، ط 2، (بيروت: 1996)، ص 41. كذلك ينظر:

M. Hilmy. M. (Ahmad): Some notes on Arabic historiography during the Zangid and Ayyubid periods, in: Historians..., P. 82.

(3) ذيل تاريخ دمشق، (بيروت: 1908)، ص 198، 339.

(4) م. ن، ص ص 304-306. وهو يذكر الأمير الكرّدي مجاهد الدين بزان (ت 555 هـ/1160 م) أحد أمراء القبيلة الجلالية الكرّدية، والذي كانت له مكانته الرفيعة ومناصب عالية في بلاد الشام. راجع عنه: م. ن، ص ص 282، 296، 306، 311، 359.

(5) أبو المظفر أسامة بن مرشد بن علي الكناني الملقب بمؤيد الدولة مجد الدين، أحد أمراء بني منقذ العربية، حكام (شيزر) على نهر العاصي بجوار حماة. ولد عام (488 هـ/1095 م). لعب دوراً سياسياً وعسكرياً مهماً. كان يعد من أدباء عصره، له من الكتب الكثير. ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج 5، ص 188-245. ابن خلكان: وفيات الأعيان، مج 1، ص 195.

الحروب الصليبية، والمشاركين بشكل واضح في التصدي لهجمات الفرنجة. يقدم أسامة في مذكراته المسماة «الاعتبار» سيلاً غزيراً من الأخبار والروايات عن رجال ونساء من الكُردّ أبداً مواقف «جهادية» شجاعة في عملية الدفاع والتصدي للصليبيين في بلاد الشام⁽¹⁾، مما أثار إعجاب أسامة. ولم يجد بدأً من الإشادة بهم وإظهار مواقفهم تلك.

ومن الآن فصاعداً، يصبح لهؤلاء في الكتب التاريخية وجود أكثر تحديداً وأظهر ملامحاً. فهم في أكثر الأحيان مجاهدون في سبيل الله، وجند كل الذين يحاربون «الكفرة» و«المعتدين»⁽²⁾. بمعنى أن وجودهم هنا لا يعكس شخصيتهم السابقة بقدر عكسه لشخصية أخرى يمكن أن نسميها الشخصية الجهادية، أي: الشخصية التي - في أكثر أبعادها - تقوم بفعل الجهاد، والذي فرضته العقيدة الإسلامية على معتقّيها.

لذا لا يسع المعرفة التاريخية إلا أن تهتم بهذه الأبعاد للشخصية الجديدة للكُردّ. والتمثلة في القادة والأمراء والقبائل، بل وحتى المقاتلين البسطاء.

2- صلاح الدين الأيوبي والخطاب التاريخي المتمركز حول الشخصية الجهادية

تجلت استجابة العالم الإسلامي لهذه التحديات والصراعات العسكرية المفروضة، في أحد وجوهها، في ظهور الدول العسكرية كنموذج مقبول - من قبل الجماعة الإسلامية - للسلطة السياسية التي تضع كل الموارد المتاحة في خدمة المجهود الحربي. والأولوية التي أعطيت لضرورات الدفاع هي التي فرضت هذا النموذج للدولة، والتي يقودها سلطان محارب، ولعل الدولة الزنكية، ثم الدولة الأيوبية الكُردية، وأخيراً الدولة المملوكية في مصر وبلاد الشام، خير مثال على هذا النموذج من

(1) كتاب الاعتبار، ص ص 49-50، 95-97، 150، 116.

(2) يشير إلى ذلك مثلاً - المؤرخ والأديب عماد الدين الكاتب، وسنعرفه لاحقاً، في بيت شعر له، وهو يمدح السلطان نور الدين محمود (541-569 هـ/1146-1181 م)، بن عماد الدين زنكي، والمشهور بجهاده وحرابه ضد الصليبيين، حيث ينشد:
لروم والإفرنج منك مصائب بالترك، والأكراد، والعربان
أبو شامة: الروضتين، ج 1، ص 2، ص 530.

الدولة السلطانية - العسكرية⁽¹⁾، والتي اكتسبت شرعية وجودها من قدرتها على التصدي للقوى الغازية.

فشرعية الدولة مرهونة بمقدار ما تستطيع مواجهة الأعداء الخارجيين⁽²⁾. وقد كان ظهور هذه الدول العسكرية نتيجة مقبولة لنظام الإقطاع العسكري الذي اتخذ، ومنذ مجيء السلاجقة، شكلاً متطوراً وأصبح جزءاً من السياسة العامة للدولة الشمولية في المجال الإسلامي⁽³⁾.

وقد اتسم هذا النظام بطابع الديمومة و الإستمرارية، ووصارت له تأثيراته بعيدة المدى على بنية القوى والعلاقات الاجتماعية وعلى الجانب السياسي - أي الموضوع الرئيس للمعرفة التاريخية - من الناحية النظرية والتطبيقية. وكان لهذه الدولة أيضاً تدخلاتها في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والدينية - الثقافية للجماعة الإسلامية⁽⁴⁾.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، وبسبب اتجاه الغزو الصليبي، أصبحت بلاد الشام ومصر وأطرافهما بؤرة للصراع الدائر بين المسلمين والصليبيين. فتمركزت الثقافة العربية الإسلامية، ومنها المعرفة التاريخية، في هذه البلاد وازدهرت. حيث ازداد الاهتمام بالعلوم والمعارف المتنوعة خاصة تلك التي لها علاقة متينة مع الوضع المعاش، فكثرت المدارس الفقهية والدينية. واهتم أرباب السلطان بهذه المدارس وشجعوا القائمين عليها⁽⁵⁾، وبات هنالك ترابط عضوي بين «السلطين» و«العلماء»، أي: بين أهل السيف وأهل القلم. ولم يبق العلماء - ومنهم المؤرخون - خارج السلطة «المجاهدة»، بل أوجدوا لأنفسهم موقعاً قريباً، وفي بعض الأحيان، فعالاً عند هذه السلطات المهيمنة⁽⁶⁾.

(1) عن هذه النماذج من الدول العسكرية، راجع: قاسم، ماهية الحروب الصليبية، ص ص 183-194.

(2) قارن: شلق: الأمة والدولة، ص ص 220 . 183 . Khalidi: op. Cit.

(3) خليل: الإقطاع الشرقي، ص ص 167-168.

(4) عن طروحات مشابهة، راجع: خليل: م. ن، ص 174، شلق: م. س، ص 337.

. Khalid: Ibid, P. 183

(5) عن هذا الموضوع راجع: أحمد أحمد بدوي: الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية بمصر وبلاد الشام، (القاهرة: 1972)، ص ص 30-82.

(6) Ahmad: Op. Cit, P. 80

كل ذلك أثر على المسار الذي سلكته المعرفة التاريخية وكتب المؤرخون التاريخ وفقاً. فهذا التقارب البديهي بين السلطة والمعرفة، بسبب الظروف التي شرحناها، حدد للمؤرخ وبدقة وجود الفاعلين التاريخيين، أو الذين لهم الحق في الوجود التاريخي، بل وحتى مركزية الوجود في التاريخ، الذي تبجله الجماعة الإسلامية وتحترم «أبطاله».

ومن هنا يكون التحدث عن صلاح الدين الأيوبي ومكانته، بل ومكانة غيره من الكُرد، سهلاً وميسراً، بحيث كان لظهور صلاح الدين، كقائد «مجاهد» له مركزية في التاريخ بسبب وجوده العسكري - الجهادي، الدور الأسمى في ترسيخ هذا الوجود في تاريخ هذه المرحلة سواء تعلق ذلك بصلاح الدين نفسه وأسرته، أو بغيره من القادة وأمراء القبائل الكرديّة المشاركة في مقاومة الصليبيين ومحاربتهم.

يجب الإشارة إلى أننا لا نريد التحدث عن شخصية صلاح الدين وجهاده ضد الصليبيين وسياساته، والقيم الأخلاقية التي حملها. فكل هذه الجوانب قد بحثت ودرست بشكل تفصيلي من قبل الكثير من الباحثين في الشرق والغرب⁽¹⁾. ولم يكتف هؤلاء بذلك، بل إنهم درسوا أيضاً طبيعة المعرفة التاريخية المنتجة عن صلاح الدين ودولته والحروب الصليبية عامة، فأصبحت الملامح العامة لهذه المعرفة - واضحة وجليّة لكل من يروم الاطلاع عليها⁽²⁾.

لذلك وخوفاً من التكرار، سنركز - في حديثنا - على بعض المواضيع التي برأينا، تكمل سياق الموضوع ويقتضي المنهج العلمي التطرق إليها.

وأول ما نريد الخوض فيه هو المركزية التي أعطيت لصلاح الدين في تاريخ هذه المرحلة، والتي كانت انعكاساً واضحاً لشخصيته الجهادية. فالجهاد كان حب صلاح الدين، والشغف به كان قد استولى على قلبه وسائر جوانحه⁽³⁾. كما تأتي

(1) ولن يروم الاطلاع عما كتب صلاح الدين، يمكنه الرجوع إلى البيبلوغرافيا الذي وضعه يوسف إيبش عن بعض ما كتب من هذا القائد باللغة العربية وألحقه بكتاب جب عن صلاح الدين، م. س، ص ص 226-24.

(2) انظر مثلاً: جب: م. ن، ص ص 69-111. السيد الباز العريني: مؤرخو الحروب الصليبية (القاهرة: 1962)، ص ص 198-234. نظير حسان سعادوي: المؤرخون المعاصرون لصلاح الدين، (القاهرة: 1962).

(3) ابن شداد: النوادر السلطانية، ص 21.

هذه المركزية أيضاً من إيمان المؤرخ بقدرة هذا السلطان وتميزه في محاربة الصليبيين. مما يؤدي إلى تحقيق وحدة الجماعة الإسلامية - التي يؤمن المؤرخ بها أكثر من أي شيء آخر - ويحفظ كيانها المادي والمعنوي⁽¹⁾.

لذلك فإن وجود صلاح الدين الجهادي. إلى جانب غيره من القادة والسلطين كنور الدين محمود مثلاً، هو حاجة ملحة للجماعة الإسلامية المنتظرة لهذا الوجود الجهادي⁽²⁾. أي: الزعيم القوي والصالح الذي يمكن أن تتبعه هذه الجماعة. فكان صلاح الدين بحق هو القائد الذي استطاع أن يجمع «كلمة المسلمين»، ويقمع «عبدة الصلبان»، ويرفع «راية العدل»، وينقذ «بيت المقدس من أيدي المشركين»⁽³⁾.

وكل شخص هذه مميزاته لا بد أن يكون مركزاً تاريخياً بذاته. تدور حوله الأحداث. وتخصص له ولسيرته ولسيرة عائلته من بعده، صفحات كثيرة في الكتب التاريخية. بل إن هنالك من المؤرخين والكتّاب من كان لهم علاقة مباشرة أو غير مباشرة معه، فخصوه بكتبهم⁽⁴⁾. وتعدى ذلك إلى الشعراء والأطباء⁽⁵⁾ أيضاً، والذين أعطوه مركزية في أعمالهم. لذا من الطبيعي أن نجد ابن شداد⁽⁶⁾، مثلاً، لا يكتب

(1) قارن عماد الدين الكاتب: البرق الشامي، تحقيق وتقديم: خالد صالح حسين، (عمان: 1987)، ج 5، ص 25، 76.

(2) أبو شامة: الروضتين، ج 1، ص 1، ص 7.

(3) ابن شداد: م. س، ص 3.

(4) ومن هؤلاء عماد الدين الكاتب الأصفهاني (ت 597 هـ/1200 م)، والقاضي الفاضل (ت 596 هـ/1999 م)، وابن شداد (ت 632 هـ/1232 م) والمؤرخ الشيعي المذهب - ابن أبي علي الحلبي (ت 632 هـ/1234 م) والذي أفرد كتاباً خاصاً عن صلاح الدين سماه «كنز الموحدين في سيرة صلاح الدين» وهو في عداد الكتب المفقودة. وقد اعتمد كتابات هؤلاء المؤرخين كمصادر أساسية من قبل المؤرخين اللاحقين خاصة الذين يمكن أن يصنفوا أيضاً ضمن مؤرخي صلاح الدين والدولة الأيوبية أمثال: أبو شامة (ت 665 هـ/1266 م). وابن واصل (ت 697 هـ/1297 م)، وغيرهم كثيرون.

(5) ينظر على سبيل المثال: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق: نزار رضا، (بيروت: د. ت.)، ص ص 630-635، 652-653.

(6) ابن شداد: بهاء الدين يوسف بن رافع بن تميم، ولد في الموصل سنة (539 هـ/1145 م). تعلم في المدرسة النظامية ببغداد، ودرس في الموصل وعلت مكانته، فكان أتابك الموصل يعهد إليه بمهمة السفارة إلى الخليفة العباسي وصلاح الدين الأيوبي، وقد التحق في سنة

التاريخ إلا له، وهو حين يعقد العزم على كتابة سيرة هذا القائد يبدأ بالقول أن أخبار صلاح الدين لا يمكن أن يخفيها الإنسان أو لا يرويها⁽¹⁾. فهو بالإضافة إلى مواظبته على أداء الفروض الدينية والمعاملات الشرعية، قائد عادل وكريم، وشجاع لا يدانيه في الجهاد أحد⁽²⁾. فيكون هذا دافعاً لابن شداد نفسه ليؤلف كتاباً خاصاً عن الجهاد له⁽³⁾. مما يعني الإيمان المطلق بوجوده الجهادي هذا؛ لذا ليس على المؤرخ إلا أن يدعو له بالرحمة⁽⁴⁾، ويفيض هو وغيره في مدحه وذكر فضائله⁽⁵⁾، فحتى أقوال صلاح الدين توافق معاني أقوال الرسول⁽⁶⁾.

إذن الذي يصنع التاريخ في مجمله هو صلاح الدين؛ فهو يتصدى للصليبيين ويفتح المدن والقلع، ويحرر بيت المقدس، أولى القبلتين وثالث الحرمين. لذلك فهو نقطة الارتكاز لتاريخ جديد، ويتحدد به الزمن التاريخي المعاش، هذا ما يعلنه عماد الدين الكاتب⁽⁷⁾ - أحد مؤرخي صلاح الدين ومن المقربين له ولعائلته -⁽¹⁾

(584 هـ/1188 م) بصلاح الدين، وصار من ندمائه. له الكثير من المؤلفات. توفي بحلب سنة

(632 هـ/1239 م). ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج 7، ص ص 84-100.

(1) ابن شداد: م. ن، ص ص 3-4.

(2) م. ن، ص 21.

(3) والكتاب اسمه «فضائل الجهاد» وهو مخطوط محفوظ بمكتبة كوبرلي زادة بإستنبول، تحت رقم (764).

(4) اللهم إنك تعلم أنه بذل جهده في نصرة دينك، وجاهد رجاء رحمتك فارحمه»، ص 23. كذلك: ص 27.

(5) ابن شداد: م. ن، ص ص 9-23. كذلك: العماد الكاتب: الفتح القسي، ص 54، 627-628،

661-656. ابن واصل: م. س، ج 2، ص ص 227-239. أبو الفداء: المختصر، ج 3، ص ص

87-86. (وغير ذلك من المصادر).

(6) ابن شداد: م. ن، ص 118.

(7) أبو عبد الله محمد بن صفي الدين أبو الفرج محمد بن نفيس الدين الملقب بعماد الدين

الكاتب الأصفهاني، ولد في أصفهان سنة (519 هـ/1125 م)، وتوفي بدمشق في (597

هـ/1200 م). له العديد من الكتب التاريخية والأدبية، لعل أشهرها: «البرق الشامي» ،

و«الفتح القسي في الفتح القدسي» و«خريدة القصر وجريدة العصر». وقد عدَّ من كبار

أدباء عصره، ومن المقربين من السلطات، حيث خدم نور الدين محمود وصلاح الدين

الأيوبي. ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج 5، ص ص 147-153. الصفدي: الوافي بالوفيات،

ج 1، ص ص 132-140.

في كتابه «الفتح القسي في الفتح القدسي»، وهو يتحدث عن سبب ابتداء كتابه هذا بفتح صلاح الدين للقدس (سنة 582 هـ/1187 م). فيقول - بعد أن يذكر تعيين الهجرة النبوية من قبل عمر بن الخطاب كبداية للتاريخ الإسلامي - أنه سيؤرخ التاريخ بهجرة ثانية بعد هجرة الرسول «وهذه الهجرة هي هجرة الإسلام إلى بيت المقدس، وقائمها السلطان صلاح الدين. وعلى عامها يحسن أن يبني التاريخ وينسق»⁽²⁾.

فإذا كان التاريخ، وفقاً لمنطوق المؤرخ، يبدأ بالهجرة النبوية التي نسخت كل تاريخ مقدّم، فإن فتح بيت المقدس هو بداية لتاريخ هجري جديد، وبداية لزمان جديد يمكن أن يدون التاريخ وفقه. ما يقوله عماد الدين يجد مقبوليته في الذهنية المتلقية لهذا الكلمات التي تناقش صراحة النظام السائد لكتابة التاريخ، ويقترح بداية جديدة لعهد جديد⁽³⁾ طغت أحداثه على ذهنية المتلقي، الذي لا يبدو أن كلمات المؤرخ ستصدمه، لأنها تعبر فعلاً، بمقياس مخيال الجماعة الإسلامية، عن التاريخ المعاش.

هكذا يحدد المؤرخ الزمن التاريخي بهذا القائد، فيلمح إلى تاريخ ما قبل صلاح الدين وتاريخ ما بعد صلاح الدين؛ فالقائد هنا هو وحدة تاريخية ذات امتداد زمني معين، ويمثل صيرورة التاريخ في عهده أو الحلقة الرئيسية لعهد⁽⁴⁾. هذه الصيرورة التي أعلنها المؤرخون، فشدوا على تدوين أخباره، لئلا ينقرض ذكره مع تقادم الزمن⁽⁵⁾.

ولكن هل كُردية صلاح الدين جديدة بمركزيتها؟ ألم يؤثر انتماؤه العرقي على موقعه في التاريخ؟ ليس من السهل علينا الإجابة على هذه الأسئلة، حيث لم يحاول مؤرخو أخبار صلاح الدين أن يجيبوا على مثل هذه الأسئلة بشكل واضح وجلي.

(1) مثلاً ينظر: أبو شامة: الروضتين، ج 1، ص 2، ص 369.

(2) الفتح القسي، ص ص 48-49.

(3) Khalidi: op, cit, p. 182.

(4) عن رأي مشابه، ولكن شمولي، راجع: العظمة: الكتابة التاريخية، ص ص 72-73.

(5) ابن شداد: النوادر السلطانية، ص ص 3-4. البنداري: سنا البرق الشامي، تحقيق: رمضان ششن، (بيروت: 1972)، ق 1، ص ص 52-53. ابن واصل: م. س، ج 1، ص 1.

ولكن، في ظننا، أن بعض المؤرخين قد وجدوا نوعاً من المفارقة بين كُردية هذا القائد وأسرته، وبين المركز السلطوي العالي الذي وصلوا إليه في المجال الإسلامي، والذي لم يصل إليه، من قبل، أحد من الكُرد.

ونظراً لاحتكار العناصر الأخرى له من العرب والفرس ثم الترك، اعتاد المؤرخون أن يروا السلطان من هؤلاء، لذا يحاول البعض منهم - تملقاً - ومعهم أفراد من البيت الأيوبي من الذين يبحثون عن شرعية مطلقة لوجودهم، أن ينسبوا صلاح الدين وأسرته إلى العرب، كما مر بنا من قبل⁽¹⁾.

أما البعض الآخر من المؤرخين، ممن يبدو أنه ثبت لديهم كُردية الأيوبيين، حاولوا تبرير هذا الانتماء العرقي بحيث يتناسب ومركزهم وكذلك ماهية العمل الذي أنجزوه، لذلك اعتادوا على القول أن هؤلاء ليسوا من الكُرد العاديين، بل من أشرفهم⁽²⁾، دون أن يعني ذلك غلبة الانتماء الكُردِي لصلاح الدين على الانتماء العقيدي. ففي منظور المؤرخ لا تحدد كُردية صلاح الدين وأسرته وجودهم المركزي، فهذا الانتماء العرقي - والتحليل لابن خلدون - تنقصه العصبية القوية التي يمكن هؤلاء، من الاضطلاع بالدور المناط بهم في المجال الإسلامي، فمركزية صلاح الدين تتبع من اعتماده على الجماعة الإسلامية، بمختلف عناصرها، لا بالاعتماد على عنصر واحد من العناصر المكونة لهذه الجماعة⁽³⁾.

على الرغم مما قلناه أعلاه فإن وجود صلاح الدين في التاريخ، من حيث هو من أصل كُردِي، وبالقوة التي أظهرتها لنا المعرفة التاريخية، كان يعني - بالنسبة لهذه المعرفة - تغييراً في النظرة على بني جلدته، بالطبع نقصد هنا خاصة الكُرد وذوي سلطتهم، فصلاح الدين والدولة الأيوبية من بعده يمثلان مقطعاً زمنياً خاصاً⁽⁴⁾، وقد

(1) راجع الفصل الأول.

(2) ابن الأثير: الكامل، ج 11، ص 341. ابن خلكان: م. س، مج 7، ص 129، أبو شامة: الروضتين، ج 1، ص 1، ص 329.

(3) «شغل - صلاح الدين - بالجهاد..... وكان قليل العصابة، إنما عشيره من الكُرد.... وهم قليلون، وإنما كثر منهم جماعة المسلمين، بهمة الجهاد الذي كان صلاح الدين يدعو إليه، فعضمت عصابته بالمسلمين»: التعريف بابن خلدون، ص 347.

(4) ابن واصل: م. س، ج 1، ص 1.

عد بعض المؤرخين هذا المقطع الزمني مقطوعاً كردياً، وذلك حين سموا دولة الأيوبيين بدولة الأكراد⁽¹⁾.

كردية هذه الدولة، أو لنقل بتعبير آخر هذا المقطع الزمني، لا يحدده صلاح الدين وأسرته وحدهم، فمركزية هذا القائد، بالشكل الذي ألمحنا إليه، لا يعني إهمال وتغييب غيره من الكرد في التاريخ، وقد يكون لهذه المركزية أثره في علو مكانة الكرد وموجوديتهم في المعرفة التاريخية الإسلامية الخاصة بهذه الرحلة.

والحقيقة كان الكرد في فترة صلاح الدين وبعده يشكلون عنصراً رئيسياً من العناصر المقاتلة ضد الصليبيين. فكان وجودهم الجهادي أقوى من أن لا يلاحظه المؤرخ الذي بات على احتكاك مباشر مع هذا العنصر البشري لقرهم - كما أشرنا - من المراكز الثقافية التي ينتمي إليها هذا المؤرخ.

وقد ظهر إلى جانب صلاح الدين قادة من الكرد، وإن كانوا أقل حظاً في الشهرة منه، إلا أنهم كانوا - هم وقبائلهم - لهم اليد الطولى في ساحة الوغى⁽²⁾، أو في الأمور السياسية والإدارية. ولعل الأمراء الهكاريين هم خير مثال على ذلك⁽³⁾.

(1) هناك بعض الكتب، مخطوطة، عن الدولة الأيوبية التي سماها مؤلفوها بـ «دولة الأكراد». منها: «تاريخ دولة الأكراد والأترك» لمؤلفه محمد بن إبراهيم الأنصاري الخزرجي (6) والذي يبدأ من سنة (571 هـ/655 هـ/1175-1257 م)، وهو موجود بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية تحت رقم 112 وقد طبعت مؤخراً. وكتاب آخر لمؤلف مجهول تحت اسم «تاريخ دولة الأكراد الأيوبية» توجد نسخة منه - بحسب كوركيس عواد - في خزنة عارف حكمت بالمدينة المنورة تحت رقم (30 قديم، 227 جديد). التكريتي: الأيوبيون في شمال الشام والجزيرة 0564-648 هـ/1168-1250 م، (بغداد: 1981)، ص 19-120. كوركيس (عواد): ماضي الكرد وحاضرهم في المصادر العربية القديمة والحديثة، (بغداد: 1990)، ص 35.

(2) هناك بعض الدراسات عن المشاركة الكردية - من غير الأيوبيين - في الحروب الصليبية راجع: Minorsky studies, ... p 139-146. حسين: دور الكرد القيادي في جيش صلاح الدين، ص ص 97-102. محمود: الإمارة الهذليانية، ص ص 102-104. وباللغة الكردية راجع: أرسن موسى رشيد: دمورى مؤزه كوردهكان له شهرةكانى خاچهلگراندا، كغوفاارى (شانهدمر) (ههولتير: 1997)، ژماره (2)، ل 6-8.

(3) ينظر: أمين: المشطوب الهكاري، ص 39. وما بعدها. ولنفس المؤلف باللغة الكردية: عيساي ههكاري، (سلئمانى: 2002).

لهذا تعامل المؤرخ مع هذا العنصر البشري وقادته، في إطار تعامله مع الحركة الجهادية في عمومها. فالوجود الجهادي للكردّ هو الوجود المقبول عند جماعة المسلمين، لذا يصب أخبارهم في هذا المجرى⁽¹⁾، حيث يحاول المؤرخون، وهم يتحدثون عن الكرد، أن يبرزوا الجانب الجهادي لشخصيتهم، وكأنهم يريدون بذلك التأكيد على أهمية حضورهم، في ساحته، من الناحية الدينية الجهادية كانعكاس للوضع المعاش، لأن التاريخ الذي يكتبه المؤرخ هو في أكثره تاريخ جهادي حربي، وهو في تدوينه للأخبار يأخذ بحسبانه جدلية «النحن» المسلمين المجاهدين و(الآخر) الكافر المعادي، وكانت هذه الجدلية محددة - إلى حد بعيد - لفكر المؤرخ الذي يترصّد الأخبار الخاصة بالكردّ.

يمكن ملاحظة ما قلناه أعلاه، وبشكل دقيق، عند أحد مشاهير مؤرخي هذه الحقبة وهو عماد الدين الكاتب الأصفهاني، خاصة في كتابه السالف الذكر، أي: «الفتح القسي في الفتح القدسي»⁽²⁾، والكتاب يتخذ طابع المذكرات، حيث كان المؤلف شاهد عيان لمعظم ما يرويّه من الأحداث، وهو يتناول أخبار الفترة الواقعة بين (583 هـ/1187 م) و(589 هـ/1193 م) أي من فتح القدس إلى وفاة صلاح الدين.

وكل من يتصفح هذا الكتاب يحس بمكانة الكردّ ووجودهم الجهادي القوي، ولا غرو من ذلك، فعماد الدين - وهو يرافق صلاح الدين - يرى بأمر عينيه هذا

(1) راجع على سبيل المثال: العماد الكاتب: البرق الشامي، ج 3، تحقيق: مصطفى الجباري، (عمان: 1987) ص ص 77-78، 156، 165-166. ابن شداد: النوادر السلطانية، ص ص 110، 112، 116، 134، 147، 152-153، 163، 168-169. أبو شامة: الروضتين، ج 1، ق 3، ص ص 655، 166. ج 2، ص ص 149-15، 209. ابن شاهنشاه الأيوبي: مضمار الحقائق وسر الخلائق، تحقيق: حسين حبشي (القاهرة: 1968)، ص ص 34، 214، ابن الفرات: تاريخ ابن الفرات، تحقيق: حسن محمد الشماخ، (البصرة: 1967)، مج 4، ج 2، ص ص 16-19، 17. (وغير ذلك من الكتب والمصادر).

(2) اخترنا هذا الكتاب بدلاً من كتابه الثاني، الأشهر عند الباحثين، أي: «البرق الشامي»، لأن المضمون الكامل لهذا الكتاب لم يصل إلينا مقارنة بالفتح القسي. حيث لم يبق اليوم من البرق الشامي إلا الجزء الثالث والخامس منه، مع ملخص له قام به المؤرخ الفتح بن علي الأصفهاني المعروف بالبنداري (ت 642 هـ/1245م)، مما لا يساعدنا كثيراً في رؤية الوجود الكردّي عند المؤرخ.

العنصر وهم يشكلون جزءاً كبيراً من جيشه، خاصة ميسرة الجيش⁽¹⁾. لذلك لا يتوارى عن ذكر متلقي كتابه بشجاعتهم وقدرتهم القتالية⁽²⁾، خاصة أمرائهم وزعماء قبائلهم⁽³⁾، كذلك يذكره بفضل من كان «يستشهد» منهم⁽⁴⁾، ويعلمه بأسماء القبائل الكُردية التي تساند صلاح الدين الأيوبي في معاركه. وهو يعبر عن ذلك، بأسلوبه البليغ والتميز، كما في هذا النص: «وكان في مماليكه - أي صلاح الدين - كل مقدم مقدم، وكل همام همام.. وكل حميدي⁽⁵⁾ في الروح حميد، وبالحرث حميد، وكل هكاري على القرن عكار^(*)، وفي الوغى كرار، وللقنال جرار، وكل زرزاري⁽⁶⁾ بالأسد زار، وللبسالة كاس وللعار عار، وكل مهراي⁽⁷⁾ في القتال ماهر، وللرجال قاهر، وعلى الأبطال ظاهر⁽⁸⁾». ولا شك أن جماعة هذه صفاتها، في الفضاء الجهادي الذي أشرنا إليه، لا بد أن تتبوأ المركز السامي عند المؤرخ.

وعودة إلى مركزية صلاح الدين نقول: إن هذه المركزية كانت كفيلاً أن تززع الثقة بـ «نزاهة» المؤرخ الذي يكتب التاريخ انطلاقاً من هذه المركزية. إذ يبدو لنا أن

(1) الفتح القسي، ص 442، 532-534.

(2) م. ن، ص 59، 226، 311، 443، 328.

(3) م. ن، ص 151-152، 356-357، 442-448، 505، 513.

(4) م. ن، ص 309، 113، 413، 491، 528، 559.

(5) الحميدية: من القبائل الكُردية التي كانت تقطن إقليم الجزيرة، وتملك عدة قلاع هناك مثل قلعة عقرة، المسمى عقر الحميدية، وشوش - ياقوت: معجم البلدان: ج 4، ص 129. العمري: مسالك الأبصار، ج 3، ص 127. راجع أيضاً: توفيق: القبائل والطوائف الكُردية في العصور الوسطى، دراسة منشورة في حلقات، مجلة «كولان العربي» (أربيل: 2001)، ع (61)، ص 79.

(*) عكار: كثير الكُر في الحرب.

(6) الزرزارية: من القبائل الشهيرة، يشار إلى وجودهم في أربيل وأطرافها، وتمتد مناطق سكناهم إلى مدينة أشنة (شنو الحالية)، السعودي: التنبيه والإسراف، ص 78. القلقشندي:

صبح الأعشى، ج 4، ص 376-377. النقشبندي: أذربيجان: ص 117-121.

(7) المهرانية: كانت تقطن بلاد الهكارية، ولها فيها عدة قلاع وحصون. اضطلع أفرادها بدور كبير في الحروب الصليبية. ابن الأثير: الكامل، ج 8، ص 343-344. توفيق: م. س، ع (63)، ص 117.

(8) الفتح القدسي: ص 328.

المؤرخ، وهو يفكر في ظل أمجاد صلاح الدين وانتصاراته، ويوجه «التاريخ» إلى حيث يكون. بالنتيجة، جميع أفعال السلطان وأعماله مقبولة وغير قابلة للانتقاد. لأن المؤرخ هنا يماثل صلاح الدين نفسه، ولا يستطيع أن يرى غيره إلا انطلاقاً من مركزيته.

فهو لا يريد أن يرى حقيقة من يعدون «آخرون» لصلاح الدين ومن ثم للمؤرخ نفسه. وعندما نذكر هنا «الآخر» فإننا لا نقصد بذلك الصليبيين «الفرنجة» فقط، فأخرية هؤلاء «الأعداء» مسألة مفروغ منها بالنسبة للمؤرخ خاصة ومخيال الجماعة الإسلامية على وجه العموم، بل نقصد أيضاً «آخرين» ممن ينتمون إلى دار الإسلام نفسه. كالفاطميين الذين أنهى صلاح الدين حكمهم لمصر في سنة (567 هـ/ 1171 م).

ولنأخذ المؤرخ أبو شامة⁽¹⁾، كنموذج للمؤرخ الذي يحكم على هذا الآخرين - وهم هنا الفاطميون - من منظور مركزي «صلاحي». فهذا المؤرخ، وبعد أن يذكر حوادث إنهاء صلاح الدين للحكم الفاطمي، ينعت هؤلاء بأشد النعوت وأسوأها - وأبعدها عن الواقع. فدولتهم كانت، وفقاً لقول المؤرخ، دولة يهودية أو مجوسية باطنية ملحدة⁽²⁾، يصدر منهم أنواع الزندقة والفسق والمخرقة⁽³⁾، وغير ذلك من الشتائم والنعوت التي يطلقها عليهم هذا المؤرخ⁽⁴⁾، ويعلن أن الله من على المسلمين بظهور شخص مثل صلاح الدين، فاسترد البلاد وأزال هذه الدولة «من رقاب العباد»⁽⁵⁾.

هكذا يجعل المؤرخ من الفاطميين «الآخر» العدو الكافر الذي لا محيص من القضاء عليهم. أما نتيجة هذا الموقف المعادي لهؤلاء فهي إعطاء من قضى عليهم مطلق الوجود في التاريخ، أما الفاطميون فإنهم ليسوا إلا جماعة من العصاة -

(1) أبو شامة: عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي، ولد في سنة 599 هـ/ 1202 م، وسكن دمشق ولم يبرحها إلا مرات قليلة، توفي سنة (665 هـ/ 1266 م) له كتابه المسمى «كتاب الروضتين في أخبار الدولتين». وذيله المعروف باسم «تراجم رجال القرنين السادس والسابع الهجريين». ابن كثير: البداية والنهاية، ج 12، ص 250 ما بعدها.

(2) الروضتين، ج 1، ص 2، ص ص 510-511.

(3) م. ن، ص 515.

(4) م. ن، ص ص 509-516.

(5) م. ن، ص 512.

الكفرة، و كانوا قد ارتدوا عن الجماعة الإسلامية، و فرقوا كلمة هذه الجماعة. فهم بذلك يمثلون الوجود السلبي في تاريخ هذه المرحلة «المصيرية» التي يكتب عنها المؤرخ.

وعليه يجب أن يعطى لوجودهم هذا وجهاً شرعياً يمكن الاستعانة به، لتبرير هذه السلبية أولاً، وإيجابية من يقضي عليهم سياسياً ودينياً ثانياً. بمعنى أن أبا شامة حين يقرر وجودهم السلبي فإنه يقلل بذلك من حضورهم الديني والسياسي وهيمنة هذا الحضور على مخيال الجماعة الإسلامية - سواء الموالين لهم أو المعادين - ولا يكون ذلك إلا بالتقليل من شرعية هذا الحضور.

ويبدو أن أبا شامة لم يقتنع أو لم ير بما أطلقه من شتائم ما يقنع متلقيه، فسلك مسلكاً آخر أكثر فعالية بنظره لسلبهم شرعية الوجود، فحاول الطعن في أصولهم وإثبات بطلان انتسابهم إلى علي بن أبي طالب من زوجته فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم. لذا نراه وهو يناقش هذا النسب، فيكذبهم، ويقول أنهم انتحلوه وهم ليسوا منه، وهو يشير على أنه قد أفرد كتاباً خاصاً عن هذا الموضوع سماه - «كشف ما كان عليه بنو عبيد^(*) من الكفر والكذب والمكر والكيد»⁽¹⁾.

وهذا المنحى، وإن لم يوافق كبار المؤرخين أمثال ابن خلدون⁽²⁾ والمقريري⁽³⁾ الذين كانوا غير متأثرين - وهم يبحثون في هذا الموضوع - بالفضاء الذي تأثر به أبو شامة، لا يراد به برأينا إظهار تلفية النسب بقدر ما يراد منه أن يكون تقييلاً من شأن هؤلاء، وتعظيماً لسيرة الموجود الإيجابي - أي: صلاح الدين - ومن سار على دربه. فعدم شرعية الفاطميين هو تأكيد على شرعية العمل الصلاحي في شطب فاعليتهم التاريخية، وحضورهم في المجال الإسلامي، ليكون هذا العمل خطوة باتجاه توحيد المسلمين، والذي كان ديدن المؤرخين والجماعة الإسلامية «المجاهدة».

(*) تسمى الدولة الفاطمية في بعض المصادر بالدولة العبيدية، نسبة إلى عبيد الله مؤسس الدولة، والذي يوسع له بالخلافة في سنة (297 هـ/910 م). المقريري: اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الحنفاء، تحقيق: جمال الدين الشيال، (القاهرة: 1948)، ج 1 ص 18.

(1) أبو شامة: م. ن، ج 1، ق 2، ص 514.

(2) المقدمة: ص ص 16-18.

(3) اتعاظ الحنفاء، ج 1، ص ص 18-23.

عندما نتحدث عن تركز التاريخ حول صلاح الدين وأخباره، كذلك أخبار من عاصره من الأمراء والقادة الكُرد، فعلياً أن لا ننسى موقف اثنين من كبار مؤرخي هذه الحقبة الذين لم يروا، بتأثير من انتماءاتهم، من صلاح الدين هذه المركزية أو حاولوا نقده وعدم الاعتراف به، وبالتالي تعاملوا مع صلاح الدين بعكس تعامل مؤرخي المدرسة الشامية والمصرية. - إذا جاز المصطلح - معه والمؤرخان هما: أبو الفرج ابن الجوزي⁽¹⁾ وابن الأثير الجزري. وأهمية موقفهما تكمن في أنهما يمداننا بدليل واضح عن الممارسات السلطوية في كتابة التاريخ، وإن كان ذلك يحصل، في بعض الأحيان، بالصد من موقف الجماعة الإسلامية.

فالمؤرخ الأول - أي: ابن الجوزي - يدون في كتابه «المنتظم» التاريخ إلى سنة (574 هـ/1178 م) مع ذلك فإننا نجد تغييراً كاملاً لصلاح الدين الأيوبي ومن معه من القادة والأمراء⁽²⁾. وبشكل عام لا نتلمس انفعالات من قبل هذا المؤرخ، تجاه الحروب الصليبية والقائمين بمهمة الدفاع عن كيان الجماعة الإسلامية⁽³⁾.

ولفهم هذا الموقف علينا أن نتبين موقعية هذا المؤرخ من الأحداث، فهو يعيش في بغداد، حاضرة الخلافة العباسية، وهو واعظ كبير فيها، وكل ما يقوله أو يكتبه إنما يجب أن توافق والاتجاه السياسي للسلطة التي تعيش هو في كنفها وقريب من أصحاب القرار فيها. لذلك فإن صمت ابن الجوزي عما كان يجري في بلاد الشام - في ظننا - لا يأتي من عدم إلمامه بأخبار هذه البلاد أو أنه لم يكن على دراية بأخبار صلاح الدين، وغيره من القادة الكُرد والترك وتحركاتهم العسكرية، فهو كما

(1) جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد البغدادي الحنبلي، ولد في بغداد سنة (510 هـ/1116م) وتلقى علمه فيها إلى أن أصبح «إمام عصره». اشتهر بكثرة تصنيفاته في العلوم والمعارف، المتنوعة خاصة العلوم الدينية. من مصنفاته المشهورة كتابه التاريخ «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم»، «تلبيس إبليس»، و«كتاب الأذكيا» وغيرها. توفي في بغداد سنة (597 هـ/1200 م). المنذري: التكملة لوفيات المقلّة، تحقيق: بشار عواد معروف، (النجف: 1968-1971)، مج 2، ص ص 291-293. ابن الفرات: تاريخ ابن الفرات، مج 4، ج 2، ص ص 210-220.

(2) ينظر مثلاً: المنتظم، ج 10 ص 534.

(3) قارن: حسن عيسى علي الحكيم: كتاب المنتظم لابن الجوزي - دراسة في منهجه وموارده وأهميته، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد، (بغداد: 1982)، ص ص 99-100.

أشرنا وبحكم مرتبته الدينية كان من المقربين من مؤسسة الخلافة. وأخبار صلاح الدين كانت ترسل إلى هذه المؤسسة بانتظام⁽¹⁾. ولكن صمته عن هذه الأخبار إنما يعكس موقف الخلافة منها⁽²⁾، لا سيما من صلاح الدين.

وهذا الموقف بات اليوم واضحاً للعيان وهو عدم ميل الخلافة لصلاح الدين⁽³⁾، إلى حدٍ وصل إلى عقاب من يذكر، من الناس، صلاح الدين وأخباره⁽⁴⁾ ناهيك عن الإشارة بجهاده وتضحياته. لذلك كان من الطبيعي أن نجد هذا المؤرخ وهو يضيق من نظرتة في تدوين الأخبار بحيث لا يرى سوى مركزاً سلطوياً واحداً يمكن أن تروى أخباره وهي الخلافة العباسية، وما كان قد بقي بين يديها من البلاد وبشكل فعلي ومباشر.

أما أخبار غير هذا المركز والمناطق فليس - في الغالب - من شأن المؤرخ البغدادي. وكل تهديد لدار الإسلام من قبل القوى المعادية، ومدافعة القوى المسلمة من الكرد وغيرهم، فليس من صميم اهتمام هذا المؤرخ المتمسك بالفضاء السياسي الذي يعيش فيه، ما دامت هذه التهديدات ليست موجهة ضد هذا الفضاء، ولا يمس مباشرة «سيادة» السلطة التي يضعها المؤرخ في صدر الأخبار.

إن قصرَ نظر ابن الجوزي هذا هو من أبرز سلبيات كتابه التاريخي، بحيث يجعل مضمون الكتاب، خاصة الأجزاء الأخيرة منها، غير معبرٍ عن عنوانه، أي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. فيصبح التاريخ انتظاماً لأخبار مبتورة وناقصة، ومن ثم يصح عليه حكم المستشرق كلود كاهن، حيث لا يعده كتاباً لتاريخ العالم بقدر ما هو تاريخ لبغداد وأطرافها⁽⁵⁾.

(1) ينظر مثلاً: عماد الدين الكاتب، الفتح القسي، ص ص 147-149. البنداري: سنا البرق الشامي، ج 1، ص 192-193. أبو شامة: الروضتين، ج 1، ص ص 241-244.

(2) قارن: حسين: نناشد صلاح الدين أم نحاسب أنفسنا، (أربيل: 2002)، ص 56.

(3) عن هذه العلاقة راجع ما كتبه: محمد صالح داود القزاز: الحياة السياسية في العراق في العصر العباسي الأخير، (النجف: 1971)، ص ص 265-268. دريد عبد القادر نوري: سياسة صلاح الدين الأيوبي في بلاد مصر والشام والجزيرة (570-589 هـ/1174-1193م)، (بغداد: 1976)، ص ص 401-406. حسين: نناشد صلاح الدين، ص ص 52-64.

(4) القزاز: م. ن، ص 269.

(5) Cloude Cahen: OP. Cit, P. 63.

أما المؤرخ الثاني المعارض لمركزية صلاح الدين، فهو - كما أسلفنا - ابن الأثير الجزري. وموقفه من صلاح الدين يشابه من حيث المبدأ موقف ابن الجوزي. ولكن الخلاف الكبير بين الموقفين يكمن في أن الأول أهمل ذكر صلاح الدين. في حين الثاني لم يكن هذا موقفه، بل أورد الكثير من أخبار صلاح الدين ومن معه من الجماعات والقادة. والسبب في ذلك هو الاحتكاك المباشر بين صلاح الدين والسلطة التي ينتمي إليها ابن الأثير ونقصد الزنكيين؛ حكام الموصل وأطرافها.

كتب باحثون عديدون، ممن اقتصوا بتاريخ هذه المرحلة، عن موقف هذا المؤرخ الكبير من صلاح الدين، فانتقده الكثيرون منهم، وأخذوا عليه تحامله على صلاح الدين وعدم إنصافه له⁽¹⁾، في حين يبرر آخرون موقفه ويدافعون عنه⁽²⁾. ومهما تكن حجج المنتقدين له أو المدافعين عنه، فمما لا يخفى على أحد «النزعة الزنكية»⁽³⁾ القوية لابن الأثير وهو يروي أخبار هذه المرحلة. فهو يعيش في بلاط الزنكيين الذين أنعموا على عائلته وشملوهم بإحسانهم⁽⁴⁾.

فلم يكن بمقدور المؤرخ، ولو افتراضاً، التخلص من انتمائه لهذه السلطة وهو يتناول أخبار غيرها من السلطات، فكلامه عن صلاح الدين لا يمكن أن يكون منصفاً تماماً. لأن المؤرخ يفكر في إطار «مركز سلطوي» مغاير يعادي، في الغالب، صلاح الدين ويقف بوجهه⁽⁵⁾.

لذا يصح هنا قول أحد الباحثين المدافعين عن ابن الأثير، والذي يشير إلى حق هذا المؤرخ في الميل للزنكيين⁽⁶⁾. فهذا المؤرخ، قبل أن يشرع في تدوين أخبار صلاح الدين، يدون أخبار الزنكيين ويجمع آثارهم وما يتعلق بهم ليخلد بذلك «محاسن

(1) ينظر جب: صلاح الدين الأيوبي، ص ص 75-96. العريني: مؤرخو الحروب الصليبية، ص ص 207-234. حسين: موضوعان في التاريخ الكردي، (بغداد: 1976)، ص ص 2-29.

(2) لعل أبرز المدافعين عنه هو الباحث عبد القادر أحمد طليمات في كتابه عن هذا المؤرخ؛ راجع: ابن الأثير الجزري المؤرخ، (القاهرة: 1969)، ص ص 47-48.

(3) تعبير يستخدمه الباحث فيصل الساحر في كتابه: ابن الأثير، ص 159.

(4) الباهر، ص ص 2-3.

(5) عن علاقة صلاح الدين بالزنكيين، راجع: نوري: سياسة صلاح الدين، ص ص 139-252. كذلك ينظر: التكريتي: الأيوبيون، ص ص 93-141.

(6) طليمات: م، س، ص ص 136-137.

أعمالهم على مر الدهور»⁽¹⁾ فيخصص كتابه «الباهر» كاملة لهم. ويعطيهم مركزية تاريخية لا يدانيها مركز آخر إلى درجة طفى على هذا الكتاب، حتى مقارنة بكتابه «الكامل في التاريخ»، روح المجاملة والمداراة، بل والتملق أحياناً⁽²⁾، حيث يسرف في تمجيدهم ويتطرف في الإشادة بهم⁽³⁾.

من هنا كان نقد المؤرخ وتعامله على صلاح الدين⁽⁴⁾ الذي يحارب ذوي نعمته دون أن يدفعه ذلك، كإبن الجوزي، إلى إهماله له، بل هو يتابع أخباره، ولا ينكر فضله وأهميته، لذلك نجده يشيد به حين يموت⁽⁵⁾.

ولكن هذا القائد بالنسبة له هو ذلك «الأخر» المقبول الذي يمكن التعامل معه، من موقعية المؤرخ، لا بالنظر فقط إلى إنجازاته وسجايه، كما كان يفعل المؤرخون المقربون لصلاح الدين أو الذين جاؤوا بعد ذلك. فصلاح الدين عند «مؤرخ الزنكيين» قائد ملام، لا لكونه لم يكن عظيماً وليس له وجوده الإيجابي في التاريخ، بل لأن عظمته هذه كانت على حساب السلطة التي ينتمي إليها المؤرخ ويكتب لهم التاريخ. وصلاح الدين رغم «عظمته»، قائد خارج عن المركزية أو أنه على أقل تقدير لا يمثل السلطة المركزية بوجود المركز الطاعى على التاريخ - أي الزنكيين - من وجهة نظر هذا المؤرخ. ولما كان صلاح الدين في صراع مع هذا المركز فهو، لذلك، شخص قابل للانتقاد وحتى التقليل من شأنه.

3- إعادة التعريف بالكرد في المرحلة المملوكية

ظهرت الدولة المملوكية (648-93 هـ/1250-1517م) على أنقاض الدولة الأيوبية في مصر. وما لبثت أن أصبحت الدولة الجديدة ذات الطابع الإقطاعي العسكري آخر حصون السلطة الإسلامية، وذلك بسبب هجمات القبائل المغولية المعروفة والتي أدت إلى سقوط الكثير من الكيانات السياسية الإسلامية بضمنها الدولة العباسية التي انهارت على أيديهم في سنة (656 هـ/1258م).

(1) الباهر، ص ص 1-2.

(2) السامر: م. س، ص 148.

(3) الباهر: ص ص 2-3.

(4) ينظر هذا النقد والتعامل: الكامل، ج 11، ص 512، 55-556، ج 12، ص 77. الباهر، ص 161.

(5) الكامل، ج 12، ص 97.

فكان قيام الدولة المملوكية في هذه المرحلة الحرجة، في مصر وأجزاء من بلاد الشام، بداية لعهد جديد بالنسبة للجماعة الإسلامية بشكل عام، والثقافة العربية بشكل خاص. حيث أصبحت هذه البلاد المركز الرئيسي لهذه الثقافة وبضمنها المعرفة التاريخية.

من هنا لا يتوقع الباحث أن يجد الكثير عن الكُرد في المعرفة التاريخية المكتوبة باللغة العربية لوقوع أكثر مناطق بلادهم ضمن نفوذ السلطات المغولية⁽¹⁾، والتي كانت أغلبية مؤرخيهم، وإن لم نقل جميعهم، ينتمون إلى الثقافة الفارسية، ويكتبون التاريخ بهذه اللغة⁽²⁾. أما المعرفة التاريخية العربية فقد شهدت، في الشرق الإسلامي طبعاً، تراجعاً كثيراً، منذ القرن الثامن الهجري/الرابع الميلادي، من حيث الكم والنوع⁽³⁾. وقد أثر ذلك ولا شك في موقع الكُرد في هذه المعرفة.

مع ذلك فإن المدرسة التاريخية التابعة للدولة المملوكية في مصر وبلاد الشام لم تهمل الكُرد، ولم تطردهم من التاريخ لحضور الكُرد القوي في هذه البلاد وعند السلطة المملوكية سواء كان هذا الحضور بتأثير من المجاميع أو الجالية الكُردية الموجودة في هذه البلاد، وكذلك التي هجرت إليها أثر الغزو المغولي⁽⁴⁾، أو بتأثير من العلاقات السياسية القائمة بين المماليك والإمارات والزعامات القبلية الكُردية الناشئة في كردستان، في مرحلة ما بعد مجيء المغول⁽⁵⁾.

(1) عن الغزو المغولي لبلاد الكُرد ، راجع: عبد الله محمد علي: الكُرد في العهد المغولي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين (أربيل: 1992).

(2) ينظر في ذلك: أشبولر وديكران، تاريخنگاری در ایران، ص ص 95-114.

(3) عماد عبد السلام رؤوف: التاريخ والمؤرخون العراقيون في العصر العثماني، (بغداد: 1983)، ص ص 14-15.

(4) راجع عن ذلك: ابن عبد الظاهر: تشریف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور، تحقيق: مراد كامل، (القاهرة: 1961)، ص 78. اليونيني: ذيل مرآة الزمان، مج 3، ص 30. أبو الفداء: المختصر، ج 3، ص 202. العمري: مسالك الأبصار، مخطوط، ج 3، ص 126. القلقشندي: صبح الأعشى، ج 4، ص 274.

(5) عن الإمارات والزعامات الكُردية وعلاقتها مع الدولة المملوكية ، راجع: توفيق: كردستان، ص ص 119-188.

عندما يذكر مؤرخ هذه المرحلة الكُرد، فإنه يذكرهم - بإيجابية - ويعطيهم وجوداً فعالاً، وقد يكون هذا الموقف انعكاساً لدور الكُرد في مقاومة المغول، فعندما «تشتت أهل الإسلام وانحل ما عهد من النظام، ولم يبق من الرجال القادرين على مقاتلة هؤلاء - أي: المغول - إلا سكان الجبال»⁽¹⁾، وهو يقصد بذلك الكُرد، والذين يترصد مؤرخ العهد المملوكي كل مشاركة لهم في الحملات العسكرية والتصدي للهجمات الخارجية لا سيما للمغول⁽²⁾، ويشير أيضاً إلى وجودهم في الأحداث السياسية⁽³⁾.

والأمراء الكُرد في هذه المرحلة، يمدحون كثيراً ويوصفون بالشجاعة والفروسية⁽⁴⁾، فهذا العنصر بجموعه مفخرة للسلطة المملوكية⁽⁵⁾، والتي هي الأخرى تحترمهم، وتشير لهم بالبنان⁽⁶⁾.

هكذا أبقى مؤرخو هذه المرحلة على الكُرد في التاريخ ولم يقوموا بتغييبهم، بسبب بعد بلادهم عن المركز الثقافى الذي ينتمى إليه المؤرخ.

هذا البقاء للكُرد في التاريخ، صاحبه عملية إعادة التعريف بهم. فعلى الرغم من إشاراتنا، من قبل، إلى انغلاق المعرفة التاريخية - في هذه المرحلة - على نفسها، وعدم تخلصها من الإرث التاريخي السابق، كما رأينا فيما يتعلق باسم

(1) العمري: مسالك الأبصار، ج 3، ص 128.

(2) اليونيني: م. س، مج 2، ص 8-9، 13، 222-223، مج 3، ص 89-91. مج 4، ص 120. الدواداري: كنز الدرر وجامع الغرر - الدرّة الزكية في أخبار الدولة التركية، تحقيق: أولرخ هارمان. (القاهرة: 1971)، ج 8، ص 49، 219، 151. ابن الفرات: تاريخ ابن الفرات، تحقيق: قسطنطين زريق، (بيروت: 1936)، ج 8، ص 180.

(3) اليونيني: م. ن، مج 2، ص 443-444. الكتبي: عيون التاريخ، تحقيق: نبيلة عبد المنعم داود، (بغداد: 1991)، حوادث 669-688 هـ، ص ص 149، 153-154، 196، 288، 245.

(4) ابن الفوطي: معجم الآداب في معجم الألقاب، تحقيق: محمد الكاظم، (طهران: 1416 هـ. ش) ج 1، ص 181، ج 2، ص 407-408 ج 4، ص ص 326-327. اليونيني: م. ن، مج 2، ص 462، 366-367، 415-416. الذهبي: تاريخ الإسلام، حوادث (651-660 هـ)، ص ص 351-352. حوادث (661-670 هـ) ص ص 292-293.

(5) ابن عبد الظاهر: م. س، ص ص 96، 105، 158. اليونيني: م. ن، مج 3، ص 49. مج 4، ص 49. ابن صصري: الدرّة المضيئة في الدولة الظاهرية، ص 53.

(6) اليونيني: م. ن، مج 3، ص ص 89-91. مج 4، ص 120.

«کردستان»⁽¹⁾، فإن ما قلناه آنذاك لا يعني عدم محاولة المؤرخين إعادة اكتشاف الكُرد بحيث يتساوق والوضع الجديد المعاش، والسياسة المملوكية تجاههم.

شملت إعادة اكتشاف الكُرد والتعريف بهم ذكر أصلهم ونسبهم⁽²⁾، وتكوينهم القبلي⁽³⁾، وبعض طبائعهم الاجتماعية⁽⁴⁾. وفي ظني أن عملية إعادة الاكتشاف والتعريف هذه كانت مرتبطة بظهور المدونات الموسوعية التي تعتبر ميزة الثقافة العربية الإسلامية في العصر المملوكي؛ فقد عمل كبار كتاب هذا العصر على إعادة كتابة التاريخ من «بدايته» إلى «نهايته». والسمة البارزة للمعرفة التاريخية في هذا العصر، تكمن في شمولية نظرتها إلى التاريخ الإنساني، والنظر إلى الجماعة الإسلامية بعمومية ودون تفريق واضح بين عناصرها.

فتطلب ذلك نوع من الموسوعية في الفكر، مما أدى إلى التداخل والتمازج بين المعرفة التاريخية وغيرها من المعارف والعلوم⁽⁵⁾. ولعل سقوط بغداد أولاً، وانحصار الثقافة العربية في مصر وبلاد الشام ثانياً، ولّد شعوراً عاماً بالحاجة إلى الإحاطة بالعلوم جميعها أو جمع مختلف العلوم في كتاب واحد. هذا بالإضافة إلى حاجة الدولة الناشئة إلى الإمام بهذه العلوم لاستخداماتها السياسية والإدارية⁽⁶⁾، والرغبة الجامعة والمشروعة للتعرف على الماضي البعيد والقريب للجماعة الإسلامية.

(1) راجع المبحث الأول من الفصل الأول.

(2) ينظر مثلاً: أبو الفداء: المختصر، ج 1، ص 83. العمري: التعريف، ص 58. ابن الوردي: تاريخ ابن الوردي، ج 1، ص 72. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج 2، ص 181. المقرئزي: المواعظ والاعتبار، ج 3، ص 232.

(3) النويري: نهاية الأرب، السفر الثاني، ص 290. العمري: مسالك الأبصار، ج 3، ص 124 وما بعدها. المقرئزي: السلوك، ج 1، ص 101.

(4) العباسي: آثار الأول في ترتيب الدول، ص 147. النويري: م. ن، السفر الثاني، ص 293. الذهبي: المشتبه، ج 1، ص 549.

(5) قارن: مصطفى: الملامح والميزات العامة، ص ص 32-34. وعن تفاصيل الملامح العامة للمعرفة التاريخية في هذه المرحلة، يمكن الرجوع إلى: قاسم: الرؤية الحضارية: ص ص 115-262.

(6) مصطفى: م. ن، ص ص 34-36.

وقد جاءت عملية إعادة التعريف بالكرْد في هذا الإطار، وإن كانت هذه العملية بتقديرنا فعلاً سلطوياً مراده تعامل الدولة المملوكية مع هذه المجموعة البشرية التي بات لها «وجود حيوي» في المعادلة السياسية الموجودة آنذاك، لكونهم يمثلون وبلادهم الخط الفاصل بين السلطة المملوكية والسلطات المغولية المتركزة في العراق وبلاد فارس أو ما كان يسمى بالمشرق الإسلامي.

فكانت النظرة إلى الكُرد تنبثق من موقعهم هذا بحيث يصح قول أحد الباحثين، الذين درسوا تاريخ الكُرد في هذه المرحلة، حين أشار إلى أنه، إذا ما أخذنا المصادر التاريخية قياساً للتاريخ المكتوب، فإن العلاقات الودية بين الكيانات الكُردية في كردستان مع الدولة المملوكية تشكل الجانب الأهم من هذا التاريخ⁽¹⁾.

ولكي نضع أيدينا على ملامح العلاقة القائمة بين المعرفة التاريخية والسلطة السياسية في تناول الكُرد نأخذ ابن فضل الله العمري وكتبه كمثال على ذلك، حيث تعامل هذا المؤلف مع الكُرد وكردستان (ويسميها بلاد الجبال) كجزء من ملك الأمة الإسلامية، لذلك يذكرهم في كتابه الموسوعي «ملك الأبصار في ممالك الأمصار» الذي هو بمثابة دائرة للمعارف المتنوعة؛ خصصه لتاريخ وجغرافية الممالك الإسلامية دون غيرها من ممالك «الكفار»⁽²⁾.

وقد تناول العمري الكُرد في الجزء الثالث من كتابه، حيث يقوم بتعريفهم ويحدد بلادهم ومناطق سكناتهم⁽³⁾، ثم يذكر طوائفهم وأسماء زعمائهم، بالإضافة على حاول ذكر حجم هذه القبائل قدر الإمكان وقدرتهم القتالية⁽⁴⁾، ويشير أيضاً إلى الموقف السياسي لبعض هذه الطوائف والقبائل من القوتين المتنافستين المملوكية والمغولية⁽¹⁾، ومقاومتهم للمغول⁽²⁾. كل ذلك يعني، في ظننا، أن تعريف

(1) توفيق: كردستان، ص 175.

(2) العمري: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، حققه: أحمد زكي باشا، (القاهرة: 1924)، ج 1، ص 4.

(3) م. ن، الجزء الثالث المخطوط، ص 124-125.

(4) م. ن، ص ص 125-135.

(1) م. ن، ص ص 127، 129، 133-134.

(2) م. ن، ص 128، 131.

الْكُرْد، وإعطاءهم وجودهم التاريخي هذا، إنما هو تعريف ذو مغزى سياسي، يراد به بيان «الحقيقة» التي تريدها السلطة السياسية «الملوكية» عن الكُرْد.

فالتعريف هنا ينطلق من أحكام قبلية حددت رؤية العمري لهذه المجموعة، وجعلته يركز - في الأغلب - في ذكره لهم، على المسائل التي تهم هذه السلطة، فالكتاب هو بمجموعه تقارير شاملة عن الممالك الإسلامية مرفوعة لمرؤوسي العمري من الممالك لتشكّل المعلومات التي تتضمنه قاعدة لقرارات والأفعال السياسية لهذه الدولة⁽¹⁾.

وسيوضح العمري هدفه هذا في كتاب آخر له أكثر رسمية، وهو «التعريف بالمصطلح الشريف». هنا نجد هذا التعامل السياسي مع وجود الكُرْد بشكل أكثر جلاءً، وعنوان الكتاب يشير إلى القوانين التي يجب أن تراعى في المكاتبات الصادرة عن ديوان الإنشاء المختص بإصدار كتب ورسائل السلطان؛ افتتاحياتها وخواتمها، وصيغ الخطابات الموجهة إلى الأطراف⁽²⁾، وهو الديوان الذي أداره العمري حيناً⁽³⁾.

في «التعريف» يذكر العمري أخباراً عن هذا العنصر البشري وطبيعتهم وأهم قبائلهم ومشاهير زعمائهم وأمرائهم⁽⁴⁾، ثم يذكر كيفية مخاطبة الممالك لهؤلاء الزعماء والأمراء⁽⁵⁾. بمعنى أنه يُعرّف صاحب ديوان الإنشاء، ومن فوقه السلطان المملوكي، بكيفية مخاطبة الكُرْد سياسياً، أي يُعرّفهم بالسلطة لكي يساعد الأخيرة على اتباع السياسة المثلى معهم، عن طريق تحديد الأسلوب الخطابى لهذه السلطة لدى مكاتبته لهم.

هكذا تكون الصورة التي يرسمها لنا العمري للكُرْد محدودة المعالم، ولا يمكن اعتمادها كالصورة «الحقيقية» لهم في عهده. فهو - حين يتكلم عن هذه المجموعة البشرية - لا يقصدهم في ذاتهم وتاريخيتهم فقط، بل يذكر «الكُرْد» الذي يتعامل الممالك معهم ويعطونهم وجوداً مقبولاً، وعمل العمري هنا هو تحديد لنوعية

(1) قارن: Khalidi: OP. Cit, P. 2-19.

(2) عن ذلك راجع: ابن خلدون: المقدمة، ص ص 194-198.

(3) الصفدي: الوافي بالوفيات، ج 8، ص 252.

(4) العمري: التعريف، ص ص 58-60.

(5) م. ن، ص ص 52-55، 59-60.

التعامل؛ نوعية الاتصال وليس المتصل به. فأهمية المتصل به ووجوده يتحدد وفقاً للسياسة المملوكية وموقفها من هذه المجموعة وأمرائها. وإذا لم يرق لهذه الدولة بعض الجماعات من الكُرد ولم تكن بحاجة إلى طلب ودِّهم، تتغير لهجة العمري نفسه، والذي سيورد معلومات، ويستخدم «مصطلحات شريفية» من نوع آخر لمخاطبة هؤلاء⁽¹⁾.

بقي هذا النوع من التعامل مع الكُرد عند المؤرخين وكتاب الدواوين الذين جاؤوا بعد العمري، فنهجوا طريقه في التعريف بالكُرد لأغراض سياسية إدارية في أكثر الأحيان، فلم تخرج محاولاتهم التعريفية، والمساحة التي خصوا بها، عن محاولة العمري، بل كل ما قاموا به هو تكملتهم لمعلومات الأخير، أو نقل لما ذكره هو⁽²⁾.

(1) لاحظ ما يقوله العمري عن بعض الكُرد الذين يقطعون الطريق: «وهؤلاء وأمثالهم... لا أصل ممدد، ولا فرع مشدد، فهؤلاء لا يعرف لأحدهم رتبة محفوظة، ولا قانون في رسم المكانية معروف، الشأن فيما يكتب إلى هؤلاء بحسب الاحتياج وقد ما يعرف لهم من اشتداد الساعد، وتحدد الساعد». م. ن، ص 60.

(2) ينظر مثلاً: ابن ناظر الجيش: تثقيف التعريف، مخطوطة مصورة على المايكروفيلم، مكتبة الدراسات العليا، كلية الآداب، جامعة بغداد، ص ص 31-37، 43-44. وانظر أيضاً القلقشندي: صبح الأعشى، ج 7، ص ص 297-313. ج 8، ص ص 226-233.

الفصل الثالث

الفاعلية التاريخية الكُردية ومنهج المؤرخين

الكرد كأمة فاعلة في التاريخ

1- مكانة الكرد في تصنيف المؤرخين للأمم

من الخصائص التي تتميز بها المعرفة التاريخية الإسلامية تناولها لشتى الموضوعات، وإحداها هي كتابة التاريخ العالمي. حيث نجد الكثير من أصحاب الكتب التاريخية العامة يفرّدون الأجزاء الأولى من كتبهم لتاريخ الأمم الغابرة أو المسمى بالأمم البائدة، وتكون «الأمة» الفكرة الأساسية في هذه الأجزاء. وهذا التاريخ في صيغته العالمية، يسميه أحد الباحثين بالتاريخ الحضاري العالمي، ويعد المؤرخون المسلمون رواد هذا النمط من الكتابة التاريخية⁽¹⁾. هو تاريخ للأمم التي يعتقد المؤرخ أنها جديرة بالتصنيف ضمن الأمم العالمية - الفاعلة في التاريخ العام⁽²⁾.

من هذا المنطلق التاريخ الذي نتعامل معه، بالإضافة الى عالميته، له بُعد آخر أيضاً، فهو تاريخ يعي ما يقوله أو يسرده. بمعنى أن المؤرخ يتعامل مع المادة التاريخية، سواء روى تفاصيلها أم لم يروها، بنوع من الدراية⁽³⁾. فيكون عمل المؤرخ منصّباً على إدراك كنه التاريخ، وإن كان هذا الإدراك ينقصه - في الغالب - القدرة على الاستنباط والتحليل. حيث يقتصر «إدراك التاريخ» على ذكر الأمم الفاعلة فيه، وما يمكن أن يكون وراء هذه الفاعلية التي تعطيهم «تاريخيتهم»، بين غيرهم من أمم الأرض.

انطلاقاً مما قلناه أعلاه نحاول أن ندرس مكانة الكرد وفقاً لدراية المعرفة التاريخية وإدراكها لمفهوم «الأمة». وتجدر الإشارة إلى أننا أمام مفهومين مختلفين لهم كأمة؛ الأمة الكردية كواقع تاريخي - اجتماعي كائن، والأمة الكردية المتصورة في مخيلة المؤرخ. وهذه الأخيرة كانت موضوع الفصل الأول في أحد وجوهه. ونحن نحاول هنا دراسة وجه آخر لهذه الأمة وفقاً لما ذكرناه آنفاً عن مفهوم الأمة وحركيته التاريخية.

(1) الخالدي: بحث في مفهوم التاريخ، ص 29.

(2) يمكن الرجوع - كمثال على هذا النوع من التاريخ - إلى القسم الأول من «تاريخ اليعقوبي»، والأجزاء الأولى من «تاريخ الطبري»، و«الجزء الأول من «مروج الذهب» للمسعودي، والأجزاء الأولى كذلك من «تاريخ ابن خلدون» وغيرهم.

(3) «التاريخ بالدراية» مصطلح يستخدمه الباحث عفت الشرقاوي، وهو يتحدث عن هذا النمط من الكتابة التاريخية، راجع: أدب التاريخ، ص 276 وما بعدها.

آمن المؤرخون وغيرهم من المنتمين إلى الثقافة العربية الإسلامية. بأن الفاعلية التاريخية تنحصر في عدد محدود من الأمم. لا سيما في مرحلة ما قبل الإسلام فمنهم من يقول بفاعلية أربعة أمم كبار وهم: العرب، والفرس، والهند، والروم⁽¹⁾. وآخرون يذكرون سبعة أو ثمانية من الأمم. مع بعض الاختلاف في أسماء هذه الأمم. ولكنها بمجموعها هي: الصين، والهند، والسودان، والبربر، والروم واليونانيون، والترك، والفرس، والكلدانيون (السريان)، والمصريون⁽²⁾.

تكمن فاعلية هذه الأمم المتحضرة في المساهمة في التراث الإنساني المعروف والمتداول في الثقافة الإسلامية. فهذه الأمم تهتم، دون غيرها، بالمعارف والعلوم⁽³⁾، ولها خاصة الأربعة منها حكمتها الخالدة⁽⁴⁾. ويتميزون كذلك بأن لهم تواريتهم وتعاملهم الخاص مع الزمن⁽⁵⁾. وقد حاول بعض المؤرخين اكتشاف ما يمكن أن يكون مشتركاً بينهم، مما يبرز فاعليتهم التاريخية هذه. فرأوا أن هذه الأمم، مع اختلافهم في النوع والديار والآراء، لهم اشتراك في شيمهم وخلقهم الطبيعية⁽⁶⁾، ولهم السير والسنن⁽⁷⁾، بل أكثر من ذلك أن ما يجمع هؤلاء ويجعلهم مفضولين عن غيرهم هو إيمانهم بالخالق وآثاره⁽⁸⁾.

أوردنا هذه المعلومات عن الأمم الفاعلة لنسلط قبس من الضوء على مفهوم

-
- (1) ينظر على سبيل المثال: الجاحظ: البيان والتبيين، ص ص 87، 200، 404. المقدسي: البدء والتاريخ، ج 1، ص 36-37. الشهرستاني: الملل والنحل، ق 1، ص 20.
 - (2) المسعودي: التبيين والإشراف، ص. الأصفهاني: تاريخ سني ملوك الأرض، ص 10 صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، حققه: لويس شيخو اليسوعي، (بيروت: 1912)، ص ص 7-10. سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان، السفر الأول، ص 63.
 - (3) صاعد الأندلسي: م. س، ص 7.
 - (4) قارن: مسكويه: الحكمة الخالدة، حققه وقدم له: عبد الرحمن بدوي، (طهران: 1277 هـ. ش)، ص ص 5-6.
 - (5) الأصفهاني: م. س، ص 10. المسعودي: التبيين: ص ص 184-199. عماد الكاتب: الفتح القسي، ص ص 44-48.
 - (6) المسعودي: م. ن، ص 83.
 - (7) الجاحظ: م. س، ص 200. المقدسي: م. س، ج 1، ص 36. وينظر حالة أخرى من التقارب عند الشهرستاني. م. س، ق 1، ص 20.
 - (8) المقدسي: م. ن، ج 1، ص 37.

«الأمة الفاعلة» في المعرفة التاريخية الإسلامية، كذلك لنرى أن الكُرد لا يصنفون، أو ليس لهم مكان، ضمن هذه الأمم المتحضرة - الفاعلة. فعلى الباحث، إذن، أن يبحث عن فاعليتهم كأمة في إطار آخر، يكون وفقاً لمنطق الثنوية مخالفاً للإطار السابق. وإذا كان الخصال التي ذكرناها هي خصال للأمم المتحضرة، فغيرها من الأمم ستكون، تكهنًا، مجردة من هذه الخصال.. وسيكون هنالك نوع من التقليل من القيمة الإنسانية لهذه الأمم.

لتوضيح ما قلناه، علينا الرجوع إلى المؤرخين السابقين لنعرف، وبتعبير حمزة الأصفهاني، «مَحال»⁽¹⁾ هذه الأمم عندهم. وهناك نرى أن هذه الأمم لا ترتقي إلى مصاف الأمم المتحضرة، فيخرجهم المؤرخ من تصنيفاته، ويكتفي بالقول أنهم «من الهمج وأشباه الهمج»⁽²⁾، وهم «سافلوا الرتبة عن رتب من قدمنا ذكرهم»⁽³⁾. لذلك لم تتقل عن هذه الأمم حكمة أو فكرة مقبولة يمكن للمؤرخ أن يدونها⁽⁴⁾. لأن جميعها لها طباع بهيمية، ويتميزون بالجفاء والغلظة⁽⁵⁾.

كل هذا يعني أن فاعلية هذه الأمم، فاعلية سلبية. وتوحي بنوع من الحياة تخالف الحياة الحضرية التي اتصفت بها الأمم الكبيرة. ومن جانب آخر علينا الإشارة على أن بعض المفكرين كأبي حيان التوحيدي (ت 380هـ/990 م) مثلاً لم يقبلوا بهذه المفاضلة، حيث يرى التوحيدي، المؤمن بنسبية هذه المفاضلة، أن لكل أمة فضائلها ووزائلها وأن هذه الفضائل والوزائل مفضوضة بين جميع الأمم⁽⁶⁾.

مهما يكن الأمر، فليس لدينا تفاصيل كثيرة عن حالة التمايز هذه بين الأمم الحضرية والأمم الهمجية أو الوحشية، وكل ما لدينا هنا هو الاكتفاء بذكر خصال الأمم الحضرية، ومن ثم رواية تاريخهم. وهم - أي المؤرخون - لا يوردون في العامة أسماء من يعاكس هذه الأمم، ويكتفون بتلقيبهم بالأمم الوحشية أو الهمجية.

(1) تاريخ سني ملوك الأرض، ص 10.

(2) الجاحظ: البيان والتبيين، ص 87.

(3) المقدسي: م. ن، ج 1، ص 36.

(4) صاعد الأندلسي: م. ن، ص 7.

(5) المقدسي: م. ن، ج 1، ص 37.

(6) الإمتاع والمؤانسة، ج 1، ص ص 73-74.

ويبدو لنا أن الأمم الحضرية هي التي، عن طريق هيمنتها على الذهنية الثقافية الإسلامية، تتكلم من خلال المعرفة التاريخية. وهي بذلك تنظر إلى نفسها وإلى من يغيرها من الأمم. فاعتماد المعرفة التاريخية، وهي تتحدث عن هذه الأمم، كان على الوسيط اللغوي والمدونات المتيسرة التي تركتها هذه الأمم كالمصادر الإغريقية والسريانية. كذلك ما تضمنتها الكتب المقدسة خاصة التوراة، من أخبار عن الأمم السالفة⁽¹⁾. هذا بالإضافة إلى المدونات الفارسية والهندية أو ما جمعتها الثقافة الإسلامية من تراث مكتوب لهذه الأمم نتيجة للاحتكاك المباشر بها.

كل ذلك، بتقديرنا، ضيق من رؤية المؤرخين للأمم، ولم يسمح لهم برؤية الأمم جميعها، فاكتفوا بتهميج وتوحيش الأمم غير المعروفة، تلك التي لم تصل أخبارها ومدوناتها ليد المؤرخين أو لم تكن لها من المدونات ما يمكن الاعتماد عليها.

فالكُرد، وهم موضوعنا هنا، لم يُذكر لهم مدونات يمكن الركون إليها للتعريف بهم، ومن ثم تصنيفهم ضمن الأمم المتحضرة. فليس لهؤلاء، كما يبدو، أي سلطة سياسية أو نتاج ثقافي يمكن أن تشكل رأسمالاً رمزياً لهم يمكن دمجهم مع ما يمتلكه الآخرون أو تدوينه للتباهي به في التعامل مع هؤلاء «الآخرين». فالكُرد وبلادهم كانا، ولحقبه طويلة من الزمن، تحت حكم الساسانيين (أي: الأمة الفارسية المتحضرة)، وكل تاريخ لهم وفاعلية مرتبط بهؤلاء وفاعليتهم كما سنرى الآن.

من هنا إذا ما أردنا التحدث عن الأمم الموصوفة بالوحشية والهمجية فعلياً، افتراضاً، أن نرسم صورة لهم تخالف بالضرورة صورة الأمم المتحضرة. والكُرد هم مثال واضح على الأمم المصنفة ضمن الأمم الوحشية، وإن لم يرد اسمهم صراحة بين هذه الأمم مع استثناء المسعودي في ذلك⁽²⁾. ولكي نوضح انتماء الكُرد لهذا التصنيف الدوني، علينا مجدداً أن نبحث عن الوجود الكُردي في التراث السابق على مجيء الإسلام لا سيما التراث الفارسي، ونحدد وفقاً لهذا الوجود فاعليتهم كأمة بين الأمم.

والباحث عن هذا الوجود، حسب تدوين المعرفة التاريخية الإسلامية له، سيخيب أمله، إذ يكاد ينعدم هذا الوجود وبالتالي الفاعلية الكُردية. وما لدينا من

(1) راجع في ذلك: روزنتال: علم التاريخ، ص 114.

(2) مروج الذهب، مج 1، ص 431. التبنيه والإشراف، ص 95.

الروايات القليلة لا تكفي لإعطاء صورة واضحة عن هذه الفاعلية، مع ذلك فإن هذه الروايات تؤكد على أن فاعلية الكُرد تدخل ضمن الفاعلية التاريخية للأمة الفارسية؛ إحدى أبرز الأمم المتحضرة⁽¹⁾.

وهذا لا يتعارض مع مذهب المؤرخين في التعريف بالأمم الفاعلة، فكل أمة من هذه الأمم - من وجهة نظر المسعودي على أقل تقدير - تتكون من أكثر من جنس. والأمة الفارسية، وإن كانت لها مملكة واحدة، إلا أن لكل جنس من أجناسها لغته الخاصة⁽²⁾، وبلاد الكُرد كانت ضمن المملكة الفارسية⁽³⁾. وقد عد الكُرد جزءاً من أجزاء الأمة الفارسية⁽⁴⁾. لذا من الطبيعي أن لا يكون للكُرد فاعلية إلا ضمن تاريخ هذه الأمة. ولكن هل يشكلون جزءاً حيويًا في إطار فاعلية هذه الأمة؟ أو هل لهم فاعلية إيجابية ضمن هذه الأمة؟ الجواب على هذه الأسئلة هي بالنفي، فهم ليسوا كالفرس بل يمثلون، وكما رأينا من قبل⁽⁵⁾، الوجه البَري لهذه الأمة «المتحضرة»، فهم رعاة يعيشون في الجبال، ولا يقربون الأمصار⁽⁶⁾، وينظر إليهم الفرس «المتحضرون» أو ذوو المكانة منهم، نظرة احتقار ودونية⁽⁷⁾.

لذا، برأينا، ينطبق عليهم الوصف الذي أطلقه المؤرخون على الأمم غير المتحضرة؛ أي: الوحشية والهمجية. فلا يتوقع المؤرخ أن تكون فاعلية الكُرد تضاهي فاعلية الأمم الكبيرة الأخرى كالفرس، ومن ثم لا يكون لهم أي وجود في التاريخ العالمي. والروايات الموجودة عنهم لا تكفي لكتابة تاريخ متسلسل لهم حيث تتميز بذلك الأمم الكبيرة؛ فالكُرد لا زمن لهم داخل الحيز الذي يخصصه المؤرخ للزمان عند مختلف الأمم⁽⁸⁾، إذن هم خارج الزمن أو، لنقل بتعبير آخر، خارج الزمن التاريخي العالمي.

(1) التنبيه والإشراف ص ص 83-84.

(2) التنبيه والإشراف، ص 84.

(3) م. ن، ص 83.

(4) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، مج 1، ص ص 240-241. ابن الأثير: الكامل، ج 1، ص 98. أبو الفداء: م. س، ج 1، ص 83.

(5) راجع الفصل الأول، ص 37-38.

(6) ابن قتيبة: المعارف، ص 270. الثعالبي: تاريخ غرر السير، ص 25. المسعودي: مروج، مج 1، ص 436.

(7) ينظر مثلاً: الآبي: نثر الدر، ج 7، ص 72.

(8) التنبيه والإشراف، ص 199 وما بعدها.

فهذا التاريخ هو تاريخ للأمم الكبيرة أما الكُرد وغيرهم فلا تاريخ لهم. إذ إن الملاحظ من تناول المؤرخين للأمم الأربعة أو السبعة أو الثمانية. مسألة الحضور التاريخي لهؤلاء، والغياب التاريخي لغيرهم. وهذا الحضور هو حضور ثقافي - سلطوي - إداري متداخل. والغياب هنا يعني غياب وانتفاء هذه الأبعاد، وحضور أبعاد أخرى غير جدية بالذكر. ومسألة الحضور والغياب هذه مرتبط كلياً، في ظننا، بفهم المعرفة التاريخية لموضوعها. فما يحدد فاعلية أمة من الأمم في «التاريخ» هو وجود نوع من التالي أو التسلسل في تاريخ هذه الأمة، ويتمثل هذا في تتالي ملوكها أو دولها أو حتى فلاسفتها (كما في حالة اليونان مثلاً). أي وجود أخبار مركبة عن فاعلية هذه الأمة أو تلك. وإن لم يوجد مثل هذه الأخبار في مقطع زمني معين من تاريخ هذه الأمة، فإن وجود أسماء الملوك فيه كاف للإعتراف بالاستمرارية التاريخية لها⁽¹⁾.

حالة التالي والتسلسل تجعل من الأمة الفاعلة وحدة تاريخية يمكن ضمها أو دمجها مع الوحدات التاريخية الأخرى بحيث يشكل مجموع الوحدات «تجارب الأمم» الفاعلة في التاريخ. ولكن الكُرد، وغيرهم من الأمم «الوحشية»، يفتقرون إلى مثل هذا التاريخ المتسلسل، فلا يوجد ملوك أو دول كردية معروفة، في مرحلة ما قبل الإسلام، يمكن اعتمادها كأساس للكتابة في هذا النمط من التاريخ.

وما يوجد من الأخبار لا تشكل بمجموعها منظومة خبرية، بين أجزائها روابط تسمح برؤية التالي أو التسلسل الزمني. من هنا لا نتوقع أن يقتنع المؤرخ بهذه الأخبار المتقطعة ليصنف الكُرد ضمن الأمم الفاعلة، والمؤرخ يكتفي بإبلاغنا بالفاعلية الجزئية لهذه الأمة في إطار الأمة الكلية - الشمولية.

إذ كان غالبية المؤرخين وغيرهم ينطلقون، في تصنيفهم للأمم، من معرفة كتابية وأحكام قَبَلية أخذوا بها وروجوا لها، فإن المسعودي يحاول أن يوسع من مداركه، فيتحدث عن مفهوم «الأمة» وتصنيف الأمم انطلاقاً من معرفة عيانية، يبدو أنه اكتسبها من رحلاته وتجوّاله في مختلف البلدان، والتقاءه بالكثير من

(1) ينظر مثلاً: اليعقوبي: التاريخ اليعقوبي، ج 1، ص 81. وقارن مع ما يقوله: العظمة: الكتابة التاريخية، ص ص 74-75.

الأمم، كبيرها وصغيرها⁽¹⁾. لذا نجد عنده نوعاً من الشمولية في رؤية فاعلية الأمم الإنسانية، فهو على الرغم من إيمانه بفاعلية الأمم السبعة، إلا أنه يعتقد أن هذه الفاعلية تعود إلى العصور البائدة، حيث كثر - بعد هذه الأمم - النسل وظهرت أجيال، وافتقرت اللغات، وتتنوع الأمم، وتباينوا في الآراء⁽²⁾.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يؤمن المسعودي، بأن الفاعلية التاريخية غير مقتصرة على الأمم الحضرية، ولا يمكن أن يكون «التاريخ» مختصاً بأخبار هؤلاء وحدهم، فعنده يجوز الحديث عن فاعلية الأمم غير المتحضرة أيضاً. وهذه هي إحدى مميزات المسعودي في تعامله مع مفهوم «الأمة»⁽³⁾. والأمم غير الحضرية أو «المتوحشة» عند المسعودي تشمل العرب، والترك، والكرد، والبربر وغيرهم. وهؤلاء الأمم يتميزون بأنهم يقطنون البراري والجبال، فهم من «البدو»⁽⁴⁾.

وما يهمننا هنا هو ذكر المسعودي للكرد كأمة من الأمم المتوحشة، وهو حين يعرف بهم، وبقبائلهم، ومناطق سكناهم⁽⁵⁾، ينطلق من هذه المكانة التي يتبوّونها بين الأمم. وما يورده المسعودي عنهم يعكس حالة البداوة عند الكرد؛ فهم قبائل متعددة، موطنهم الجبال، ويتميزون بالغلظة والجفاء⁽⁶⁾.

وهذا النمط من الحياة هو الذي يرسم وفقاً لإدراك المسعودي، الخطوط الأساسية لأية فاعلية لهم في التاريخ. ولكن هذا المؤرخ حين يتحدث عن العرب يفضلهم على سائر «الأمم الوحشية» خاصة الكرد، لأن العرب عنده لهم صفات جسمانية، ومبادئ خلقية تميزهم عن باقي الأمم، لذا فهم يجانبون «فضاظة» الكرد وسكان الجبال عامتهم؛ إذ إن التكوين الجغرافي لبلاد هؤلاء قد أثر سلباً على طبيعتهم الخلقية⁽⁷⁾.

(1) مروج الذهب: مج 1، ص 10.

(2) التنبيه والإشراف، ص 89.

(3) قارن: ناصيف نصار: مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ - دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي، ط 2، (بيروت: 1983)، ص 65.

(4) مروج الذهب، مج 1، ص 431. التنبيه والإشراف، ص 95.

(5) مروج الذهب، مج 1، ص 435-436. التنبيه والإشراف، ص 94.

(6) مروج الذهب، مج 1، ص 433.

(7) م. ن، مج 1، ص 433.

وهذا ما أسلفنا القول فيه في الفصل الأول. مع ذلك لم يؤثر، بنظرنا، تفضيل العرب على الكُرد، على المكانة المخصصة للأخيرة في الإطار الذي يخصه المسعودي لفاعلية الأمم المتوحشة.

كل ما قلناه أعلاه عن فاعلية الأمم، يدخل ضمن تعامل المؤرخ مع مفهوم «الأمة» في تاريخ ما قبل مجيء الإسلام أو ما يمكن أن نسميه بالتاريخ غير الإسلامي. وإن كان المؤرخ ينطلق في معالجته لهذا الموضوع، من رؤى ومواقف قد تشكلت في الحقبة الإسلامية. فعندما تنتقل إلى مرحلة كتابة التاريخ الإسلامي، نجد أنفسنا أمام مفهوم جديد للأمة، ومعالجة مغايرة لفاعلية الأمم. حيث، بظهور الإسلام، يقتصر المؤرخ في تدوين الأخبار على ذكر الأخبار الخاصة بالمجال الإسلامي دون أي ذكر لتاريخ الأمم المتحضرة، ويصبح حضور الأمم وفعاليتهم مقرونة بمدى مشاركة هذه الأمم في تجربة «الأمة» الإسلامية. وكأن التاريخ سجل للحكمة البشرية يصل بمجيء الإسلام إلى كماله، فالإسلام هو خاتم فاعلية الأمم الحضارية وخاتم الحكمة الإنسانية⁽¹⁾.

هذا التغيير في نظرة المعرفة التاريخية إلى تجارب الأمم الإنسانية، يصاحبه تغيير في النظرة إلى «الكُرد» كمجموعة فاعلة في إطار «الأمة» الإسلامية، مع الأخذ بعين الاعتبار شمولية مفهوم الأمة في هذا المجال. فوفقاً للتصور القرآني للأمة يتغلب معنى الوحدة في العقيدة والطريقة، على هذا المفهوم، والرسالة الجديدة تقتضي تكوين جماعة واحدة قائمة على الإيمان بالعقيدة الجديدة، وعلى ممارسة أحكامها ونظام قيمها⁽²⁾.

يتأطر كل حديث عن فاعلية الكُرد كأمة في هذا المفهوم للأمة الإسلامية الشمولية. وإذا كانت فاعليتهم ضمن الأمة الفارسية محدودة الملامح، وغير ذي أهمية بالنسبة للمؤرخ - وهو يتناول الأمم المتحضرة - وتتميز بالسلبية التامة، فإن فاعليتهم ضمن الأمة الإسلامية تختلف عن هذا النمط الدوني، لأن الكُرد، وقبل كل شيء، يمثلون جزءاً بشرياً وامتداداً مكانياً لسيادة «الأمة - الدولة» الإسلامية.

(1) الخالدي: مفهوم التاريخ، ص 30.

(2) قارن: نصار: مفهوم الأمة، ص 22.

لذا هنالك نوع من الاستمرارية في فاعليتهم، طالما لهذه الأمة الشمولية وجودها. ولكن هذا لا يعني أن لهم فاعليةً إيجابية طوال تاريخ هذه الأمة. فلفاعلية الكُرد هنا محدودياتها الزمانية وشروطها الخاصة. كما رأينا في الفصل السابق. حيث يتحول الكُرد من فاعل سلبي، وبالتدريج، إلى فاعل مقبول، ثم إلى فاعل ضروري. ولكن الواضح أن لهم فاعليتهم في إطار هذه الأمة بغض النظر عن نوعية هذه الفاعلية وكيفيةها من وجهة نظر المؤرخ.

هنا ينفصل معنى «الفاعلية التاريخية» عن مفهوم «الوجود التاريخي»؛ فإذا ربطنا الوجود بالمعرفة التاريخية، ونظرتها الضيقة والمشروطة إلى مختلف الجماعات البشرية في المجال الإسلامي، آنذاك يتكون كل دراسة عن فاعلية الكُرد، في إطار الأمة الإسلامية، مرتبطة بتجربتهم التاريخية في هذا الإطار المحدد لماهية الوجود. ولكن وجودهم هذا هو وجود في «الأمة الإسلامية»⁽¹⁾ ذات المغزى الشمولي لا من حيث تداعياته وتجلياته في الكتابة التاريخية.

من جهة أخرى، ونحن إذ نتكلم عن الاختلاف الظاهر بين الفاعلية الكُردية السابقة على الإسلام والفاعلية في المرحلة الإسلامية من تاريخهم. نجد أن تجربة الكُرد التاريخية هي أوضح ملامحاً في المرحلة الثانية. وقد يكون هذا نتيجة لاحتكاك المؤرخ المباشر، وانتمائه، إلى الأمة الشمولية التي يُقيّم تجربتها التاريخية، وبالتالي معرفته المباشرة بالجماعات المكونة لهذه الأمة ومنها الكُرد.

لذلك نجد هذا المؤرخ، حيث يتتبع أصول الأمم البشرية مثلاً لا ينسى الكُرد، بل ويربط أصلهم بالأصول الشمولية الواحدة لجميع الأمم⁽²⁾. لأنه في بحثه عن هذه الأصول يجول بفكره في الإطار الذي رسمتها له الأمة الشمولية الإسلامية. كذلك يصبح للفاعلية التاريخية في المرحلة الإسلامية أكثر من بُعد كالبُعد السياسي، والثقافي، والديني، والإداري وغيرها. بحيث يرى الباحث - وقد تجمعت هذه الأبعاد المختلفة مع بعضها - صورة لفاعلية الكُرد؛ شمولية ومستوعبة لجميع أنماط تجارب هذه الأمة، وسنرى بعض ملامح هذه البعاد لاحقاً في هذا الفصل.

(1) قارن: ابن حزم: الفصل في الملك والأهواء والنحل، ج 1، ص 112.

(2) ينظر مثلاً: الحميري: التيجان، ص 51. النويري: نهاية الأرب، السفر الثاني، ص 288، 290.

ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج 1، ص 9، 181. القلقشندي: فلائد الجمان، ص 31.

2- فاعلية الأمة الكرديّة من منظور ابن خلدون:

يمكن لنا أن نقيم «الفاعلية التاريخية» للكرد في المرحلة الإسلامية بالعودة إلى النتاج الفكري - التاريخي لأحد أشهر الرموز الفكرية وهو ابن خلدون، والذي أعطى لمفهوم الأمة حيزاً كبيراً في هذا النتاج.

إذا كان المسعودي قد خرج عن التقليد السائد، ولم يختزل «الفاعلية» بالأمم الحضريّة وحدها، وصنف الأمم غير الحضريّة وأعطى لهم مكانة في التاريخ، فإن ابن خلدون ينطلق - بشكل من الأشكال - من حيث ينتهي المسعودي. وهو يبني نظرياته عن التاريخ من هذا التصنيف الجديد. أي من الأمم الوحشية؛ يسميهم الأمم البدوية، خاصة «العرب وما في معناهم طعون البربر وزناتة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق»⁽¹⁾. وهذه الأمم هم أشد الناس توحشاً «ينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم»⁽²⁾.

لكي نفهم هذه النصوص الخلدونية ونظرياته عموماً، وفاعلية الكرد من منظور هذا المؤرخ علينا أن نشير إلى كيفية تبلور هذه الآراء والنظريات، وبالتالي كيفية تعامل ابن خلدون مع المادة التاريخية التي بين يديه. فنحن هنا أمام فكر يتعامل مع المادة المسرودة بطريقة مغايرة لما سبق. دون أن يعني هذا خروج هذا الفكر وهو يدون التاريخ، عن السردية التقليدية والبدهيّات الحدوثية التي أنتجها المؤرخون السابقون كذلك اللاحقون.

ولكن هذا الفكر يختلف عن الآخرين في رؤية مغزى السرديات التاريخية، حيث حاول في «المقدمة»، وباستخدام مفاهيم متعددة كالبداءة والعصبية والحضارة وال عمران، تقييم التجربة التاريخية الإسلامية من منظور فكري - اجتماعي مغاير لما سبق. وبذلك تمكن - حسب قوله - من اكتشاف «علم» جديد سماه «علم العمران»، وهو علم مستقل بذاته. ويقصد به الاجتماع البشري الذي يتم «بالتساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشيرة وافتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش»⁽³⁾.

(1) المقدمة، ص 96-97، 115، 214.

(2) م. ن، ص 96.

(3) م. ن، ص 32.

والمهمة الأساسية لهذا العلم هي البحث عن عوامل قيام الدول وسقوطها، وأسباب تعاقبها وتزاحمها. فالدولة، كنتاج لفاعلية الأمم في التاريخ، هي المسألة الرئيسية التي شغلت بال ابن خلدون، وتدور حولها نظرياته وأفكاره. وهو يؤكد على ذلك حين يُبدي في المقدمة لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً، ويعلن أنه سيشرح فيها من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع البشري من العوارض الذاتية ما يمتعنا، والتعبير له، بعلل «الكوائن وأسبابها، ويعرفنا كيف دخل أهل الدول من أبوابها»⁽¹⁾ هكذا تصور ابن خلدون العمران البشري على أساس أن الدولة هي المحور أو الفكرة الأساسية التي تدور حولها شؤون الاجتماع، والهيكल الذي يقوم عليه نسيج الحياة الاجتماعية⁽²⁾، وهذه المؤسسة هي التي تجسد فاعلية الأمم عنده.

أما الدولة التي يتعامل ابن خلدون معها ويُنظّر لها، فهي تلك القائمة على أساس بدوي، أي التي تؤسسها الأمم المذكورة في النص السابق (العرب، والكُرد، والبربر، والترک). ذلك أن العصبية، التي لا تتم الدولة العامة إلا بها⁽³⁾، هي ظاهرة خاصة بالبدو والجماعات البدوية؛ فالجماعات المذكورة تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم بهذه العصبية، لأن العصبية هي شعار البداوة⁽⁴⁾.

بتعبير آخر إن الدولة - بمفهومها الخلدوني - لا يمكن لها أن تتشأ وتستمر على الحياة كمؤسسة قوية - حيوية إلا في إطار بدوي. ومن هذه النقطة يمكن لنا، مسبقاً، أن نعين فاعلية الكُرد من وجهة نظر ابن خلدون.

لا يقف ابن خلدون عند اعتبار الكُرد من البدو، وإعطائهم مجموعة من الصفات والطبائع الخاصة بنمط الاجتماع البدوي؛ إذ إن بداوتهم، وغيرهم من الأمم البدوية، هي تمهيد لمرحلة أكثر أهمية في الفكر الخلدوني، وهي مرحلة تأسيس النظريات التي تفسر المسار التاريخي لهذا النمط الاجتماعي. فهو يريد بيان علل فاعلية هذه الأمم وحركيتهم في المجال الإسلامي.

(1) م.ن، ص 4.

(2) قارن: العظمة: ابن خلدون وتاريخيته، ت: عبد الكريم ناصيف: ط 1، (بيروت: 1981)، ص 49. الجابري: فكر ابن خلدون - العصبية والدولة. (بغداد: د.ت) ص 174.

(3) المقدمة: ص 121.

(4) م.ن، ص 101، 230.

ولكن هل تناول ابن خلدون فاعلية الكُرد لذاتهم؟ أو هل للكُرد مركزية في فكر ابن خلدون؟ حقيقة الأمر كان مشروع هذا المفكر ودراسته للتاريخ، وكما يعلن بنفسه، يقتصر على المغرب الإسلامي وأحوال أجياله وأمهه، خاصة العرب والبربر، وأنه لا يتطرق لأخبار المشرق الإسلامي لعدم إطلاعه على أحواله⁽¹⁾. فهو يعرف العرب والبربر تمام المعرفة لاحتكاكه المباشر بهم، ومعايشته لهم.

أما الأمم «المشرقية» فلا يعرفهم جيداً، ولم يتسنَّ له معرفتهم إلا من خلال مرويات الآخرين. لذا فهو كغيره لا يفلت من الحكم الذي كان قد أصدره ابن الأثير بحق المؤرخين المدوّنين لأخبار المجال الإسلامي، لتقصيرهم في تدوين أخبار جميع أطراف هذا المجال؛ فالشرقي منهم وفقاً لابن الأثير: «قد أخل بذكر الغربي، والغربي قد أهمل أحوال الشرق»⁽²⁾.

مع هذا لم يهمل ابن خلدون أخبار البلاد المشرقية وأممها، وعلى الرغم من اقتصار معرفته العيانية، حين كتب «المقدمة» طبعاً⁽³⁾، على العرب والبربر، لكنه أولى أيضاً اهتمامه بالشعوب والأمم المشرقية كالكُرد والترك وغيرهم، حيث كان يتعايش مع هؤلاء من خلال السرديات والمرويات التاريخية.

مع هذا فهو حين يضع العرب والبربر في المركز، يعلن تبعاً لذلك أنه لا يعرض لتواريخ الأمم الأخرى لذاتهم وبنفس التفصيل، بل سيذكرها بناءً على علاقة التعاصر الزمني مع تاريخ هذين العنصرين⁽⁴⁾. بمعنى أنه سيتم سرد تواريخ غيرهم من الأمم، لا سيما الأمم المشرقية، انطلاقاً من مركزية الأمم المغربية. ولكن، ولكي لا نبخس ابن خلدون حقّه، نجد أن هامشية تواريخ الأمم المشرقية مقارنة بالتاريخ المركزي لا يعني التقليل من الفاعلية التاريخية لهذه الأمم أو الحكم عليه من المنظور المركزي.

(1) المقدمة: ص 26.

(2) الكامل، ج 1، ص 5.

(3) كان ابن خلدون قد كتب «المقدمة» في المغرب. في قلعة أبي سلامة. أي: قبل أن يسافر إلى المشرق» إلى مصر وبلاد الشام على وجه التحديد.

(4) المقدمة: ص 5. ويتضح هذا أيضاً في عنوان كتابه: «العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر».

فهو يضع العرب والبربر والكُرد والترك في مصاف واحد ويتعامل مع فاعليتهم بشيء من العمومية. هذا من جانب، ومن جانب آخر، الهامش التاريخي هنا، وكما يشير عزيز العظمة، لا يمكن أن يكون إلا زوايا زمانية تتخذ منها تواريخ هذه الأمم مكاناً⁽¹⁾. وهو حيث يضع الكُرد والترك والتركماني في مصاف العرب والبربر، يعبر بذلك عن قناعته بوجود خصائص أساسية تشترك فيها هذه الأمم المختلفة؛ يعتمد في تنظيراته على ملاحظة الظواهر الاجتماعية في الأمم التي احتك بها وعانيتها عن قرب، وتعقب هذه الظواهر في تواريخ هذه الشعوب، ثم تعقب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى لم يكن له معهم تجارب واحتكاك، فحاول الموازنة - أخيراً - بين هذه الظواهر جميعها⁽²⁾.

يتناول ابن خلدون الكُرد كأمة خاصة لها نسبها⁽³⁾، وإن كان لها اشتراك في هذا النسب مع أمم أخرى، وموطنها الذي تعيش عليه قبائلها⁽⁴⁾. ولكن خصوصية الكُرد هذه لا تكون ذات فاعلية بذاتها حين يصنف ابن خلدون الكُرد ضمن من يسميهم بـ «الأمم البدوية». لذا إذا ما أردنا أن نتكلم عن الفاعلية التاريخية لهؤلاء من منظور ابن خلدون، علينا أن ننطلق من هذا الكل العام، لنتمكن بذلك من استقرار فاعليتهم في الإطار الصحيح لها. ولكن علينا أيضاً أن ننظر إلى التجربة التاريخية لهم في المجال الإسلامي، كما دونها ابن خلدون أو رآها.

ولنسأل، بداية، ماذا كانت مصادر ابن خلدون وهو يضع الكُرد بين الأمم البدوية؟ ودمجهم في مشروعه الكبير عن هذا النمط من الاجتماع البشري، وقدرة هؤلاء على الاجتياز أو المرور بالدورة الحضارية التي يعتقد بها ابن خلدون ويعرضها في المقدمة؟ هنالك طريقتان أساسيتان لعل هذا المفكر قد عرف بهما الكُرد وتعامل معهم؛ الطريقة الأولى - وغير المؤكدة - هي الطريقة المباشرة، أي معاشته لهم واحتكاكه بهم.

(1) ابن خلدون وتاريخه، ص 56.

(2) قارن: علي عبد الواحد وإي: عبقریات ابن خلدون، (القاهرة: 1973)، ص 203. أو مليل: مصادر التنظير عند ابن خلدون، ص 65.

(3) تاريخ ابن خلدون، ج 1، ص 181.

(4) المقدمة: ص 50.

والحقيقة ليس لدينا من الدلائل القاطعة تؤكد على هذه المعاشية والاحتكاك المباشر كما كان له مع العرب والبربر. وإن كنا لا نستبعد لقاءً ببعض من الكُرد، لاسيما تلك المجموعات التي هاجرت - أو اضطرت إلى الهجرة - إثر هجمات المغول، نحو بلاد الشام ومصر، ووصل بعضهم إلى المغرب كما يذكر ابن خلدون نفسه⁽¹⁾. كذلك لقاءً بعد ذلك ببعض منهم أثناء وجوده في مصر، حيث سافر إليها سنة (784 هـ/1382 م)، وقد وصف القاهرة بأنها «بستان العالم ومحشر الأمم»⁽²⁾، وكان هنالك، وكما مر بنا، جالية كردية كبيرة تعيش في مصر العهد المملوكي.

مع ذلك لا نستطيع الجزم بمعاشية ابن خلدون للكُرد عن قرب، لذا من الضروري البحث عن مصادر كتابية - الطريقة الثانية - لتتظيراته، أي المصادر الذي اعتمد عليها هذا المؤرخ وعرف عن طريقها ماضيهم وحاضرهم، ومن ثم وظف ما تيسر له من معلومات في صياغة نظرياته العامة عن الأمم البدوية وفاعليتهم. والحقيقة كان يجب علينا أن نشير إلى مصادر تتظير ابن خلدون عندما تحدثنا، في الفصل الأول، عن تصنيف هذا المفكر للكُرد ضمن الأمم البدوية وتحديد طبعاتهم الاجتماعية. لكننا أجلنا ذلك إلى هنا لكي يكمل السياق العام لتناولنا فاعلية الأمة الكُردية من منظور ابن خلدون.

لعل في مقدمة المؤرخين الذين اعتمد عليهم ابن خلدون، خاصة وهو يصنف الأمم البدوية، هو المسعودي الذي يصفه ابن خلدون بـ «إمام المؤرخين»⁽³⁾، وإن كان ينتقده بعد ذلك⁽⁴⁾ ويعدده من جملة المؤرخين الذين وقعوا في المغالط والمزلات، لعدم مراعاتهم «أصول العامة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني».

مع ذلك فالتصنيف الذي يقدمه المسعودي للأمم البدوية، يستسيغه ابن خلدون ويتعامل معه، حيث هنالك شبه تطابق بين التصنيفين⁽⁵⁾، لذا يمكننا القول

(1) تاريخ ابن خلدون، ج 6، ص 493. ج 7، ص ص 142-143، 275.

(2) عن ذهاب ابن خلدون إلى مصر، ينظر ما كتبه بنفسه: التعريف بابن خلدون، ص ص 264-280.

(3) المقدمة، ص 25.

(4) م. ن، ص 3، 7-10، 28-29.

(5) يقول المسعودي: «مَنْ حَلَّ الْبَدُوَ مِنَ الْعَرَبِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْأُمَمِ الْمُتَوَحَّشَةِ كَالْتُرْكِ وَالْكَرْدِ وَالْبِجَّةِ (من البربر) والبربر». مروج الذهب: مج 1، ص 431، أما ابن خلدون فيقول: «... الأمم

بأن عدَّ الكُرْد من البدو وبناء التنظيرات على ذلك من لدن ابن خلدون، إنما يعبر عن التزام الأخير بالإطار الذي فكر فيه المسعودي ووضع تصنيفه للأمم. وعدم تشكك ابن خلدون بهذا التصنيف، كأن يخرج الكُرْد أو غيرهم منه، بيرره هو، ولو بطريقة مباشرة، حيث يعترف بعدم معرفته بتاريخ المشرق الإسلامي كمعرفة المسعودي بها في عهده⁽¹⁾. والمسعودي قد تناولهم بشيء من التفصيل مقارنة مع غيره من المؤرخين، ولا شك أن ما كتبه عنهم؛ طبيعتهم وقبائلهم ومناطق سكناهم، ساهم - بشكل أو بآخر - في بلورة تصور ابن خلدون عن هذه الأمة «البدوية».

كذلك اعتمد ابن خلدون على المؤرخ الكبير ابن الأثير، خاصة على كتابه «الكامل في التاريخ»؛ إذ إن هذا الكتاب هو من أكثر المصادر التي رجع إليه ابن خلدون وهو يكتب تاريخ المشرق الإسلامي. وحتى حين لا يذكر اسمه، فإن سرد كتاب «العبر» يتساق مع سرد «الكامل»، ويكاد ينقل عنه حرفياً، كما نرى ذلك بوضوح فيما نقله من أخبار للكُرْد. وينقل ابن خلدون أيضاً من كتاب «مسالك الأبصار» لفضل الله العمري⁽²⁾. وقد أشرنا من قبل الى أهمية هذا الكتاب في التعريف بالكُرْد وطبيعتهم القبلية، ومناطق سكناهم. ولعل ما أورده هذا المؤرخ عن الكُرْد قد ساند موقف ابن خلدون وهو يضع الكُرْد بين الأمم البدوية. ويعلل - وفقاً لذلك - حركيتهم التاريخية.

وقبل أن ننهي كلامنا عن مصادر تنظير ابن خلدون عن الكُرْد علينا الإشارة على أن المؤرخين المعاصرين لابن خلدون، أو الذين جاؤوا بعده، قد انتقدوه واتهموه بقلّة معرفته بتاريخ المشرق ووقوعه في المغالط وهو ينقل أخبار الأمم المشرقية⁽³⁾. مع ذلك فقد تكون لدى ابن خلدون صورة لهذه الأمم ساعدته على التنظير لها، فحاول تعميم نظرياته لتستوعب جميع الأمم الفاعلة في المجال الإسلامي. فهذه النظريات يضعنا

الوحشية كالعرب والترك والترکمان والأكراد وأشباهم...». المقدمة، ص 214. ويضيف البربر وقبائلهم في نصوص أخرى، ينظر مثلاً: ص 96-97.

(1) المقدمة، ص 26.

(2) أواميل: م، ص، ص 70.

(3) عن بعض هذه الانتقادات ينظر: عبد الرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون، (تونس: 1979)، ص ص 286-288.

أمام تاريخ عرفه ابن خلدون، وكتبه بعد ذلك⁽¹⁾.

ونحن - رغم ما قلناه أعلاه من مصادر تنظير ابن خلدون - نشاطر أحد الباحثين رأيه عن صعوبة اكتشاف أبعاد العلاقة البالغة التعقيد بين الجانب النظري للتاريخ «أي: المقدمة» وسرديات هذا التاريخ «أي: العبر»⁽²⁾.

إلا أننا نعتقد، وإن لم نكن مخطئين، بفاعلية هذه العلاقة، خاصة إذا ما رأينا أن الموضوع الأساس في كلا الجانبين هو «الدولة»، ففي «العبر» لا يخرج التاريخ عن كونه تاريخ للدول في تعاقبهم أو في تتاليهم، فيكون هذا التاريخ مكملاً للفكرة المركزية عند ابن خلدون والمعروضة في «المقدمة». لذا، إن أردنا أن نلم بمكانة الكُرد في الفكر الخلدوني، علينا أن نبحث عن نماذج «دول كردية» يعرض هذا المفكر لتاريخهم في كتاب العبر.

حين يتعامل ابن خلدون مع الكُرد في تاريخيتهم فإن أمامه نموذجين أساسيين عن الوجود السلطوي للكُرد؛ نموذج الإمارات الكُردية ونموذج صلاح الدين الأيوبي والدولة الأيوبية. ولكن المؤرخ يحسم أمر هذا النموذج الثاني، ويضيق علينا الرؤية حين يخرج الدولة الأيوبية - ولو بطريقة غير مباشرة - من إطارها الكُردية. فالأيوبيون بالنسبة له لا يمثلون مقطعاً عنصرياً خالصاً، وعصبيتهم الكُردية لم تكن لتكفي لتعطيهم الدور الذي اضطلعوا به في المجال الإسلامي⁽³⁾. فهذا الدور أشمل من أن تحتويه «كرديتها»، لأن هذه الدولة هي - في النهاية - امتداد طبيعي للدولة التركية؛ فهم من أتباع الزنكيين ويكملون الدورة التاريخية الخاصة بهؤلاء⁽⁴⁾. إذن إذا ما أردنا امتحان فاعلية الكُرد في إطار نظريات ابن خلدون علينا الاعتماد على النموذج الأول؛ أي: نموذج الإمارات الكُردية.

يدون ابن خلدون بنوع من الخصوصية، تاريخ بعض الإمارات الكُردية، خاصة الإمارة الحسنبويهية - العنازية⁽⁵⁾، والإمارة المروانية⁽¹⁾. فهو يخرج تاريخ هذه

(1) قارن: أومليل: م. س، ص 62.

(2) العظمة: ابن خلدون وتاريخيته، ص 14.

(3) التعريف بابن خلدون، ص 347.

(4) ينظر: تاريخ ابن خلدون، ج 5، ص 326. وقارن: العظمة: ابن خلدون، ص 41.

(5) تاريخ ابن خلدون: ج 4، ص 687-699. على الرغم من اختلاف هاتين الإمارتين، أي: الحسنبويهية والعنازية، ولكن ابن خلدون يدمج تاريخهم، ويتعامل معهم ككيان واحد وقد

الإمارات من التقطيع الزمني المتبع عند من ينقل عنهم هذا التاريخ، ويقرر بذلك وحدة الزمن التاريخي لهذه الإمارات، وكأنه يريد أن يفسر وجود هذه الكيانات في التتالي الزمني للأحداث المتعلقة بها. فتكون للإمارة بمجملها فاعلية خاصة في مقطع زمني متسلسل خاص بهذه الفاعلية.

هذا من جانب، ومن جانب آخر، ينبثق هذا التعامل الخلدوني المميز مع الإمارات الكرديّة من «المركزية» التي يعطيها هذا المفكر للكيان السياسي أو الدولة في فكره كما مر، ولما كانت هذه الإمارات، وفقاً لابن خلدون نفسه، دول خاصة، فعلى المؤرخ - المفكر أن يدوّن تاريخهم انطلاقاً من مركزية هذه الفكرة، والتزاماً منه بالعلاقة القائمة بين تنظيراته والتاريخ الذي يكتبه.

وتعاقب الأمراء في هذا المقطع الزمني الكردي يعطي لهذا التاريخ قيمته في منظور المؤرخ - المفكر، فيمكن أن يكون هذا التاريخ، وفقاً لهذا المنظور، نموذج لتاريخ الدول التي تؤسسها «الأمم البدوية». بمعنى أن ما دونه هذا المؤرخ - المفكر من أخبار لهذه الإمارات تمثل البنية التاريخية لتنظيراته عن الدولة، هذا إذا ما نظرنا إلى نظرياته، انطلاقاً من «مركزية الكرّد» كأحد الشعوب البدوية التي تنطبق عليهم هذه النظريات.

ولكن هل الإمارات الكرديّة هي دول قائمة بذاتها تناظر، مثلاً، الدولة العباسية، حيث معاصرة هذه الإمارات لها؟ رأينا في تناولنا لوجود الإمارات في التاريخ، أنهم يتبعون الدولة العباسية. وقد جسد المؤرخون، أو حاولوا تجسيد العلاقة القائمة بين الدولة العباسية الشمولية والإمارات الكرديّة المشروطة الوجود. وابن خلدون يحل إشكالية هذه العلاقة بمنهجه الخاص؛ فعنده هنالك نوعان من الدول: الدولة العامة والدولة الخاصة؛ الدولة العامة هي التي لا يخضع القائمين عليها لأية سلطة خارجية، وتمتد هيمنتها إلى جميع المناطق والأقاليم التي تجري عليها سلطة العصبية الحاكمة، سواء كانت هذه السلطة فعلية أو رمزية. بمعنى أن سلطة هذه الدولة يكون تاماً، والقائم عليها «يستبعد الرعية

يعود ذلك، في ظننا على أن الثانية قد تأسست على أنقاض الأولى وحكمت المناطق نفسها التي حكمت فيها الأولى.

(1) م.ن، ج 4، ص ص 410-418.

ويجبى الأموال ويبحث البحوث ويحمي الثغور ولا يكون فوق يده يد قاهرة»⁽¹⁾. أما الدولة الخاصة فيقصد بها حكم عصبية خاصة في إقليم معين، وهي الولاية أو الإقليم الذي استقل به الوالي خارجاً عن السلطة المركزية، وملكه يكون ناقصاً⁽²⁾.

هكذا فالدولة العباسية، وإن ضعفت واستحق أن يوصف ملكها بالناقص، تمثل «الدولة العامة» بالنسبة إلى الدويلات والإمارات التي استقلت عنها، ومنها الإمارات الكرديّة التابعة ولو اسماً للخلافة العباسية، والتي تحكم منطقة محدودة، وقائمة على عصبية معينة. فحري بهذه الإمارات - بحسب ابن خلدون - أن تصنف فاعليتها ضمن الدول الخاصة. وقد قال هذا المفكر ذلك فعلاً، وإن بتعبير آخر، وهو يتناول «دولة بني حسنويه»، حيث يذكر في صدر كلامه عن هذه السلالة: - «الخبر عن دولة بني حسنويه من الأكراد القائمين بالدعوة العباسية»⁽³⁾. وقول ابن خلدون هذا إن دل على شيء فهو يدل على تابعة هذا المقطع التاريخي الذي نصفه نحن بـ «الكردي» لتاريخ العرب العباسيين، أي: للتاريخ الكلي الذي تمثله الدولة العباسية كونها دولة عامة تتفرع عنها دول خاصة كهذه الدولة أو غيرها.

لذلك يُبقي المؤرخ - المفكر هنا تاريخ الدولة الخاصة في الإطار الذي يحدده هو لها. ولكن هذا لا يعني تبعية هذا التاريخ لأخبار وتاريخ الدولة العامة بشكل كامل. فالمؤرخ حين يقرر تعيين مكانة خاصة لهذه الدولة الكرديّة، ينطلق من اعتبار هذه الدولة وحدة تاريخية قائمة بذاتها، وتدمج فاعليتها مع فاعلية الدولة العامة وفقاً لمنطق التعااصر المشار إليه من قبل.

ولكن هذا التعااصر، برأينا، لا يعني الانفصال الكامل بين الوحدتين التاريخيتين العامة والخاصة. فالنص الخلدوني السابق يلمح إلى أن كل فاعلية للدولة الخاصة «الحسنويه» هي مكملّة ومتممة لفاعلية الدولة «العباسية» العامة، والفرق الأساس بينهم تكمن في هذه العمومية والخصوصية.

لا يقتصر وجود الإمارة الحسنويه على التعايش مع الدولة العباسية، ولا تقف

(1) المقدمة، ص 146.

(2) المقدمة، ص 146.

(3) تاريخ ابن خلدون، ج 4، ص 687.

علاقتها بهذه الدولة العامة عند اعتراف الأخيرة بها وخضوعها هي لها⁽¹⁾. فهذه المسائل - في ظننا - لا يمكن أن تحدد مكانة الدولة الخاصة في إطار فاعلية الدولة ذات الصفة العمومية، والعلاقة بين الطرفين هي علاقة جدلية قائمة على إكمال الدولة الخاصة للتراتب الزمني «الخاص» بالدولة العامة. أي: أن تاريخ الإمارة الحسنوية في خصوصيته تكمل سياق تاريخ الدولة العامة. ذلك لأن الدولة الخاصة، في النتيجة، تنوب عن العامة في «القيام» بالفاعلية التاريخية في منطقة محددة وفترة زمنية معينة.

خصوصية الإمارة - الدولة الكُردية تظهر بوضوح في الانتماء العرقي للقائمين بها، أي الانتماء الكُرد، فالإمارة - الدولة هنا هي عبارة عن سلالة حاكمة من الكُرد. وهذا الانتماء العرقي، برأي ابن خلدون، يحدد مكانة الإمارة في التاريخ المكتوب؛ إذ إن كُردية الإمارة تفرض على المؤرخ - المفكر أن يتعامل معها في ذات الإمارة لا في علاقتها المعاصرة مع الدول العامة، كوحدة تاريخية خاصة.

يعبر ابن خلدون عن ذلك صراحة في بداية حديثه عن الإمارة المروانية، فهو لا يصل ذكر هذه الإمارة - الدولة بدولة بني حمدان، كما يفعل مع غيرها من الدول العربية الناشئة على أنقاض الأخيرة في الموصل وبلاد الشام. ويقول أن السبب في ذلك هو «أن بني مروان هؤلاء ليسوا من العرب، وإنما هم من الأكراد، فأخرنا دولتهم حتى ننسقها مع العجم»⁽²⁾. بمعنى أنه، بالرغم من نشأة الدولة المروانية عن الدولة الحمدانية، ولكن القائمين على هذه الدولة من الكُرد وليسوا من العرب كالحمدانيين، فلا بد أن يكون لهذه الدولة الكُردية «العجمية» فاعلية مغايرة لفاعلية الحمدانيين، هذا إذا ما أخذنا بالإعتبار الانتماء العرقي للقائمين على هذه الدول.

لا يمكن لنا فهم الدولة الخلدونية ما لم نفهم العلاقة القائمة بينها وبين العصبية، فبالعصبية القبلية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها، وأن الدولة لا بد لها من العصبية، فالملك والدولة إنما يحصلان بالقبيلة والعصبية⁽³⁾.

(1) هذا كان حال البويهيين في علاقتهم مع الخلافة، كما يذهب إلى ذلك العظمة، راجع: ابن

خلدون وتاريخيته، ص 42.

(2) تاريخ ابن خلدون، ج 4، ص 410.

(3) المقدمة، ص ص 121، 190.

والأخيرة إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه، ذلك أن «صلة الرحم طبيعية في البشر، إلا في الأقل. ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة»⁽¹⁾.

وقد كان للعصبية القبلية حضورها الحراكي داخل الجماعة الكرديّة، حيث هنالك علاقة وطيدة بين التكوين القبلي للكرّد - المشار إليه من قبل - وبين وجود العصبية. وهذه المسألة محسومة بالنسبة لابن خلدون، فهو حين يقرر وضع الكرّد بين الشعوب البدوية، يعني ذلك - بالنسبة له - أن للعصبية القبلية دورها في تعيين فاعلية هذه الجماعة، لملازمة مفهومي «البداءة» و«العصبية» عنده⁽²⁾.

ومن خلال متابعة أخبار القبائل الكرديّة في الحقبة التاريخية للبحث تظهر هذه العصبية بشكل واضح، فالكرّد «يتعصبون لبعضهم على كل حال، كما تفعله العرب في بعض الأحوال، وينقادون للديانات والأمانات، وربما كان فيهم عذر في بعض الأوقات ولا يكون سببه إلا التعصب والحمية»⁽³⁾.

ويبدو أن العصبية القبلية عند الكرّد كانت في غاية القوة، بدليل أن الكرّد لم يكن يخضعون لأية سلطة مركزية مفروضة عليهم من الخارج، كما تبين لنا في الفصل الثاني، لذلك لأن انقياد القبيلة ومذلتهم دليل على فقدان العصبية، والقبائل ذات العصائب لا تخضع لسلطة الدولة⁽⁴⁾. فكانت فكرة العصبية القبلية متلازمة للكرّد طوال تاريخهم المعروف⁽⁵⁾.

والعصبية القبلية عند الكرّد، كانت فاعلة حتى في المرحلة السابقة على نشأة هذه الإمارات، ولكن هذه العصبية لم تتمكن من إنشاء كيانات سياسية لقوة عصبية الدولة العامة (الأموية ثم العباسية). والحقيقة أن التاريخ الكردي السابق على ظهور الإمارات هو تاريخ للقبائل والمجموعات الكرديّة في تحركاتها ضد هذه

(1) م. ن، ص 102.

(2) م. ن، ص ص 101، 230.

(3) العباسي: آثار الأول، ص 147.

(4) ابن خلدون: المقدمة، ص 112.

(5) يه فگینا فاسیلیه فا: کوردستانی خواروی رۆژهه‌ل‌ات له سه‌دی حه فدهوه تا سه‌ره‌تای سه‌دی نۆزدهم، ومه‌گنێرانی: ره‌شاد میران، (هه ولیر: 1997)، ل 267.

السلطات المركزية⁽¹⁾، هو تاريخ - بحسب ابن خلدون - لـ «إفساد» الكُرد في «الحواضر» وأطرافها⁽²⁾، فينزلون من أهل الأمصار، أو لنقل من أهل السلالات الحاكمة، منزلة الوحش «غير المقدور عليهم، باستعارة تعبير ابن خلدون نفسه⁽³⁾».

وفاعلية الكُرد هنا تابع للفاعلية التاريخية الشمولية (الأموية، العباسية) أو فاعلية الدويلات الناشئة في بلادهم أو بالقرب منها⁽⁴⁾، ويتحدد فاعليتهم وحراكيتهم التاريخية وفقاً لهذه الشمولية.

ولكن عندما يدب الضعف في أوصال الدولة العامة (العباسية)، ويصبح الخليفة سجين سياسة الأمراء الأتراك⁽⁵⁾، وبالتالي تنقسم هذه الدولة العامة - وفقاً لمنطق ابن خلدون - ويستبد الأمراء والولاة في الأطراف⁽⁶⁾، آنذاك يقوم الأمراء الكُرد، المدعومين بقوة عصبيتهم القبلية، بإنشاء الإمارات السالفة الذكر. حيث تمكن هؤلاء الأمراء من التغلب على مناطق كثيرة، مما يعني تملكهم للسلطة السياسية⁽⁷⁾.

ولم يكن، من منظور ابن خلدون - المفكر، بمقدور هذه العصبية الكُردية القيام بذلك، ما لم يكونوا عريقين في البداوة، ويتميزون - دون غيرهم - بالقوة والمتانة⁽⁸⁾، والملاحظ أن الذين تمكنوا من تأسيس الإمارات الكُردية، سواء تلك التي دوّن ابن خلدون تاريخها أو لم يدوّنوها، كانوا «أعرق في البداوة» من غيرهم من القبائل، فالهذبانويون الذين أسسوا الإمارات الروادية، والشدادية، وإماراتهم في

(1) تاريخ ابن خلدون، ج 3، ص 334، 364-365، 444، 418-445، 483، 513-514.

(2) م.ن، ج 3، ص 254، 423، 481، 484.

(3) المقدمة، ص 115.

(4) تاريخ ابن خلدون، ج 2، ص 31، 81، 153، 410، 423، 509.

(5) هذا ما عبّر عنه أحد الشعراء، في بيتين من الشعر، أوردهما ابن خلدون في المقدمة:

خليفة في قفص بين وصيف وبغا

يقول ما قال له كما تقول البيغا

المقدمة: ص 19، أما وصيف وبغا، فهما اثنان من كبار القادة العسكريين الأتراك في الدولة العباسية.

(6) م.ن، ص 231-232.

(7) م.ن، ص 138.

(8) م.ن، ص 110.

أربيل، كانوا من الرُّحل⁽¹⁾، وكان بنو حسنويه من أصحاب الأغنام⁽²⁾، كذلك كان باد بن دوستك مؤسس الإمارة المروانية. في بداية أمره، يرمى الغنم⁽³⁾.

بمعنى أن هؤلاء كان لهم الأساس الذي يمكن أن يبني عليه، كما يرى ابن خلدون - المفكر، كيان سياسي، وهذا الأساس هو البداوة وحياة التتقل والترحال وراء الأغنام. وقد استغل هؤلاء، كما مر، ضعف الخلافة العباسية فأنشؤوا تلك الإمارات في «أطراف» هذه الدولة العامة.

أشرنا إلى أن قيام الإمارات الكُردية كان مرهوناً بوجود العصبية القوية وضعف عصبية الدولة العامة. ولكن ذلك لا يعني أن العصبية هي المصدر الوحيد لقيام الدولة الخلدونية. بل هنالك مصادر أخرى تزيد من قوة الدولة، منها الدعوة الجينية التي تعد من العوامل الفاعلة في توطيد سلطة الكيان السياسي، حيث يقوم البُعد الاعتقادي بإسناد قوة هذا الكيان القائم إلى العصبية. والسبب في ذلك «أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرّد الوجه إلى الحق»⁽⁴⁾.

فكان «تفرّد وجه» أمراء الكُرد إلى الحق وراء توطيد سلطتهم داخل عصبيتهم وخارجها، فالأمير حسنويه بن الحسين الكُرد كان يخرج أموالاً كثيرة في الصدقات. كما كان يقوم ببناء المساجد وصرف الأموال على الأماكن المقدسة، وتبرعاً في سبيل الله⁽⁵⁾. وكان الأمير باد بن دوستك يغزو كثيراً في الثغور⁽⁶⁾. فكان هذا الانتماء العقيدي رأسماً رمزياً لهؤلاء الأمراء المؤسسين، مما أعطى لسلطتهم شرعية البقاء والقبول، كما رأينا مثلاً في موقف أهالي مدينة الموصل من مقتل الأمير باد⁽⁷⁾.

(1) ابن حوقل: صورة الأرض، ص 195، 289.

(2) الروذراوري: ذيل تجارب الأمم، ج 2، ص 288.

(3) ابن الأثير: الكامل، ج 9، ص 36.

(4) المقدمة، ص 134. وللاستزادة عن أثر الدين في قوة الدولة «الخلدونية»، يمكن الرجوع إلى: الجابري: العصبية والدولة، ص ص 285-289.

(5) راجع: ابن الجوزي: المنتظم، ج 8، ص 4142. ابن الأثير: الكامل، ج 8، ص 706. ابن كثير: البداية والنهاية، ج 11، 296. ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، ج 4، ص 688.

(6) ابن الأثير: م. ن، ج 8، ص 706. ابن خلدون: م. ن، ج 4، ص 410.

(7) الروذراوري: م. س، ج 3، ص 178. الفارقي: تاريخ الفارقي، ص 58.

إن تطور الدولة عند هذا المفكر، من مرحلة إلى أخرى، مرتبط بتطور صاحب الدولة⁽¹⁾. فكان تركيز المؤرخين، وبضمنهم ابن خلدون، وهم يتناولون الإمارات الكرديّة، على أخبار الأمير وحده، دليل واضح على هذا الارتباط العضوي بين الدولة والقائمين عليها، فقوة هؤلاء هي التي تؤمن فاعلية الدولة واستمراريتها التاريخية، وضعفهم سيكون ضعفاً لدولتهم⁽²⁾.

من هنا الدولة الخلدونية لا تستقر على حال واحدة، بل إنها عرضة للتغيير والتبدل في أحوالها، فهي كالكائن الحي يولد، وينمو، ويهرم، ثم يموت، أي: أن الدولة تتطور على الدوام وفقاً لنظام ثابت إلى أن تنتهي الدورة الحضارية للقائمين عليها⁽³⁾، فالسقوط هو المصير المحتوم لكل دولة.

وقد ربط ابن خلدون تطور الدولة بتحول العصبية من التعاون والتعاقد إلى التنافس والتخاذل. وتطور الدولة، باعتبارها كيان سياسي لأسرة حاكمة، يعني تطور الحكم من المساهمة والمشاركة إلى الانفراد بالمجد والاستبداد بالحكم⁽⁴⁾. ويمكن ضرب بعض الأمثلة من تاريخ تلك الإمارات عن هذا التطور الحتمي للدولة، فنرى الأمير بدر حسنويه يقوم، بعد أن يتمكن من تثبيت مكانته، بضرب عشيرته وهم «البرزيكان» الذين عرفوا بعصيانهم، وعدم طاعتهم لذوي السلطة منهم⁽⁵⁾.

وكانت سياسة الأمير بدر هذه نابغاً، في ظننا، من شعوره بضرورة تغيير أبناء «عصبيته» أفعالهم «البدوية» المنافية للعمران، فهم يسومون أهالي المناطق التابعة للإمارة سوء العذاب؛ يعبثون في هذه المناطق ويفسدون الزرع، مما أثر كثيراً على عادات فلاحية هذه المناطق⁽⁶⁾.

ولكن الذي يحصل، نتيجة لهذه السياسة، هو تخلي أبناء هذه القبيلة عن طاعتهم لبدر، فساندوا ابنه «هلال» في حربه مع أبيه⁽⁷⁾. والسبب في ذلك، بحسب

(1) المقدمة، ص ص 138-139.

(2) م. ن، ص 133-134.

(3) م. ن، ص 138-139.

(4) قارن مع: الجابري: العصبية والدولة، ص ص 438-439.

(5) ينظر مثلاً: الروذراوري: م. س، ج 3، ص 188. ابن الجوزي: المنتظم، ج 9، ص 4360.

(6) ابن الجوزي: م. ن، ج 9، ص ص 4360-4361.

(7) ابن الأثير: الكامل، ج 9، ص 215. النقشبندی: الكرّد في الدينور، ص 174.

ابن خلدون، هو أن الانفراد بالمجد وسياسة الشدة والتعسف تؤثر على العصبية وتقلل من قوتها، فيظهر داخل هذه العصبية - من ذوي قرابة الأمير - من يحاول السيطرة على مقاليد الحكم⁽¹⁾. وهذا ما كان حال الإمارة الحسنوية، حيث الصراع المير بين بدر وابنه هلال⁽²⁾، فكان من نتيجة ذلك أن ضعفت الإمارة وسقطت.

من العوامل الأخرى، التي ذكرها ابن خلدون، لسقوط الدولة هي استحكام عوائد الترف والدعة بصاحب الدولة والقائمين عليها. فالعصبية حين تستولي على مقاليد الحكم وتتملك السلطة، تفقد حماسها السابق وتأثر الراحة والسكون والدعة، ويقوم أفرادها بـ «تحصيل ثمرات الملك من المباني والمسكن والملابس، فيبنون القصور ويجرون المياه ويفرسون الرياض ويستمتعون بأحوال الدنيا»⁽³⁾.

ومن أبرز أمراء الكُرد المترفين، بل وأترفهم، هو الأمير نصر الدولة أحمد بن مروان أمير الإمارة المروانية، فقد تنعم تنعماً لم يسمع بمثله عن أهل زمانه، وملك من الجوارى والمغنيات ما اشترى بعضهن بخمس آلاف دينار وأكثر، وغير ذلك من عوائد الترف⁽⁴⁾. ولم يقتصر هذا على الأمير وحده، بل إن الناس الذين كانوا يعيشون في ظل هذه الإمارة، بدؤوا يتبعون دين ملوكهم في الترف والدعة⁽⁵⁾.

هذا الترف يؤدي إلى زيادة النفقات على الأعطيات، ولا يفي دخلها بخرجها، وبذلك يضعف عصبية القائمين بالدولة، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم⁽⁶⁾. لهذا كانت السياسة السليمة، التي اتبعها الأمير نصر الدولة، نتيجة طبيعية لحياة الترف التي كان يعيشها، فكان إذا قصده عدوٌ - كما يقول ابن الجوزي - (يقول كم يلزمني من النفقة على قتال هذا؟، فإذا قالوا خمسين ألفاً بعث بهذا المقدار...

(1) المقدمة، ص 133.

(2) الروذراوري: م. سن ج 3، ص 9، 12. النقشبندی: م. س، ص ص 176-177.

(3) المقدمة، ص 132.

(4) ينظر مثلاً: ابن الجوزي: المنتظم، ج 9، ص ص 4661-4662، ابن الأثير: الكامل، ج 9، ص 26. ابن خلکان: وفيات الأعيان، ج 1، ص 57. الذهبي: العبر، ج 2، ص 300. وللتفاصيل راجع: الفارقي: م. س، ص ص 121-122، 142-145، 150، 178-180. (ومواضع أخرى).

(5) ابن الجوزي: م. ن، ج 9، ص 4662. وقارن: عماد الكاتب: خريدة القصر، القسم العراقي، ج 2، ص 6.

(6) المقدمة، ص 132.

وبذلك أمن على عسكره من المخاطرة⁽¹⁾. ولكن هذه السياسة دفعت بالقوى الأجنبية على أن يتجاسروا عليها وخاصة السلاجقة، وكان الترف الذي أصاب الدولة أحد أسباب زحف هؤلاء السلاجقة عليها، ومن ثم القضاء عليها⁽²⁾.

كان ظهور السلاجقة، وكما ذكرنا من قبل، واستيلاء السلطان (طغرل بك) على الأراضي التي كانت تخضع لسلطة الإمارات الكرديّة، إيذاناً بنهاية المقطع التاريخي الكردي، ليكمل التاريخ - بعد ذلك - تعاقبه الذي آمن به ابن خلدون، لذلك بالنسبة له، ظهور السلاجقة يعني «انقراض الأكراد في أعمالهم»⁽³⁾.

وابن خلدون المؤرخ هنا يدرك أن هذا الانقراض هو انقراض لسلطتهم لا لنسلهم، فالنسل باق ولكن ليس له فاعلية تاريخية بالمعنى السابق ولا يمتلك سلطة سياسية بإسمه. أن انقراض الكرّد يعني تغييراً في فاعليتهم التاريخية، فهم - ولا شك - موجودون في تاريخ ما بعد مرحلة سقوط الإمارات، ولكن ليس بنفس الفاعلية السابقة. هذا الانقراض إنما هو انقراض للسيادة الكرديّة، فلا تظهر لهم فاعلية تاريخية، ما لم تبدأ عصبية أخرى داخل هذه الأمة، بالمرور بالدورة الحضارية نفسها التي مرت بها العصبية السابقة، وشكلت العصبية الجديدة دواً لها، قائمة بالضرورة على انتماء أفرادها إلى هذه العصبية.

(1) ابن الجوزي: م. ن، ج 9، ص 4662.

(2) ينظر: الفارقي: م. س، ص 208. يوسف: الدولة الدوستكية: ج 2، ص ص 52-53.

(3) تاريخ ابن خلدون، ج 4، ص 699.

الفاعل التاريخي الكردي

1- ملامح الفاعل الفردي

لا تتحدد الفاعلية التاريخية لأمة من الأمم المنتمية إلى المجال الإسلامي، فقط بالمكانة المخصصة لهذه الأمة في المعرفة التاريخية المنتجة في هذا المجال. فليس لمفهوم «الأمة» المركزية المطلقة، لكي تتجمع حولها الأخبار التاريخية برمتها. ويأتي ذلك من شمولية تعامل المعرفة التاريخية مع الفاعلية التاريخية. وقبل ذلك، مع الأطر المحددة للوجود التاريخي لأمة من الأمم أو لأفرادها أو حتى المؤسسات الإدارية، الدينية، العلمية وغيرها، الناشئة بين ظهراني هذه الأمة.

لذا إذا ما أردنا أن نستوعب فاعلية هذه الأمة في جميع أبعادها ومختلف تجلياتها - حسب الإنتاج التاريخي المكتوب - فعلينا أن لا نكتفي برؤيتها في وحدتها التاريخية، بل في كثرة تمثلاتها أو في مختلف الوحدات التاريخية التي تتكون - هي أيضاً - منها وتجعلها وحدة تاريخية شاملة، وفي الوقت نفسه، قائمة بذاتها.

ولكن هل تسمح المعرفة التاريخية بهذه الرؤية للأمة الكرديّة، وهي المخلصة والمنتمية بشدة إلى الأمة الإسلامية الأشمل؟ ألا يؤدي تفكيك أمة من الأمم - كالكرّد - إلى وحدات تاريخية صغيرة، إلى انتماء هذه الوحدات، وفقاً للفهم السائد آنذاك للانتماء، إلى الأمة الشمولية ذات الهيمنة والفاعلية العامة لا إلى الأمة الخصوصية، والمحددة الفاعلية في إطار هذه الشمولية؟ لعنا نستطيع أن نجد جواباً لهذه الأسئلة إذا ما بحثنا، في الكتابة التاريخية، عن فاعلية الوحدات التاريخية المكونة للأمة الخصوصية - الكرديّة - والوحدة التاريخية الظاهرة والفاعلة، وفقاً لهذه الكتابة، هي أفراد هذه الأمة أو الفاعلين التاريخيين منهم.

ونقصد بالفاعل التاريخي، الأشخاص الذين يبرزون دون غيرهم من أفراد الأمة الكرديّة، ويصنعون - وفقاً لرؤى المعرفة التاريخية - التاريخ أو يضطلعون بدور في صناعته، بغض النظر عن ماهية هذا الدور وأهميته بالنسبة للمؤرخ المجسد له.

تميل المعرفة التاريخية للفاعل الفردي أكثر من ميلها للجماعة العرقية (الأمة) التي ينحدر منها هذا الفاعل، فالفاعل الفردي متحرر من الرؤى والمواقف المتشككة - في هذه المعرفة - عن أمته، ويقيم وجوه التاريخي بحسب ما يمتلكه

هذا الفرد من سجايا أو حتى رذائل تميزه عن باقي أفراد جماعته العرقية، أي: بحسب فهم المؤرخين وتعاملهم مع الفاعلية التاريخية.

ففاعلية الفرد في التاريخ معين مرتبط كلياً بخصائص معينة يمتلكه هذا الفرد، ويرى المؤرخ ضرورة التعريف به في تدوينه لسيرته لا سيرة أو تاريخ جماعته العرقية - المحدودة الفاعلية. والملاحظ أن الفاعل الجمعي (الكرد) هو، في غالب الأحيان، أكثر سلبية من فاعليه الفرديين. ويأتي ذلك، في ظننا، من عدم القدرة على احتواء الفاعل الجمعي واستيعابه. لأن المتوقع من هذه الأمة هو أن تثير الفتن، وتقطع الطرق، وتحتكم إلى نفسياتها الغضبية، ولا ترضخ للسلطة، ومؤسسات الدولة المركزية.

هذا في الوقت الذي يكون الفرد المنتمي إلى نفس هذه الأمة، أكثر قبولاً حتى عندما يتعلق بمفرد منتمي إلى جماعة كردية مدانة؛ فالأكراد يستمرون في قطع الطريق، ويصبح ذلك صفة ملازمة لهم، في حين يتوب الفرد منهم، ويحدد توبته هذا مكانته وملامح فاعليته التاريخية⁽¹⁾، والأمير الكردي يصلح ويعدل، ويكون له مقبولية على نطاق الجماعة الإسلامية، في حين يوصف عشيرته بأنهم «شر طائفة في الأرض»⁽²⁾، وغير ذلك من الأمثلة التي تؤكد على أن الفاعل الجمعي (الأمة الكردية) فاعل مدان، لأن فاعليته تعكس سلوكه الاجتماعي، وموقفه السياسي، وهو سلوك وموقف في الغالب غير مقبول ومُنْتَقَد في المعرفة التاريخية.

أما الفاعل الفردي فلا يحكم عليه انطلاقاً من سلوكيات جماعته، بل تقييم فاعليته ضمن الإطار الذي ينتمي إليه بالفاعلية كأن يكون أميراً أو تائباً راجعاً إلى الله، فتتنظر إلى هذه الفاعلية من الحكم العام الصادر بحق «الجماعة التخصصية» التي ينتمي إليها هذا الفرد - الفاعل.

وهذه الجدلية؛ جدلية الفاعل الجمعي غير المقبول والفاعل الفردي المقبول، ترتبط بما أشرنا إليه سابقاً، بالنظرة الدونية لخاصة المجتمع (حيث ينتمي الفرد الفاعل إليها) إلى العامة (حيث تجمع الجماعة العرقية تحت هذه التسمية).

(1) المقدسي: كتاب التوابين، ص ص 222 - 223. ابن صصري: الدرّة المضيئة، ص 231 - 232.
(2) الروذراوري: ذيل تجارب الأمم، ج 3، ص 288. ابن الجوزي: المنتظم، ج 9، ص 4360.
(والحديث هو عن الأمير بدر بن حسنويه وعشيرته البرزيكانية).

الفاعل الفردي، من منظور المعرفة التاريخية، يصنع تاريخاً غير الذي يصنعه جماعته، فتاريخ الفقيه والعالم والقاضي الكُردي، لنفترض أنه من الشهرزوريين، يخالف تماماً تاريخ بني جلديه من الكُرْد الشهرزوريين، فهؤلاء - في تاريخهم - يقبعون في طبيعتهم الثابتة والمتمثلة بالسلب والنهب وإخافه السبيل⁽¹⁾، مما يعني أيضاً ثبات فاعليتهم في التاريخ. في حين يرتقي فاعليهم الفرديين سلم المعارف الإسلامية المتنوعة، ويتبوءون أرفع المناصب وأكثرها حساسية في المجال الإسلامي⁽²⁾. مقبولية الفاعل الفردي في المعرفة التاريخية قد تجسدت بوضوح في ذلك النمط من أنماط الكتابة التريخية المسمى بتاريخ الطبقات والسير والتراجم. ففي هذا النمط يوضع الفرد في المركز. فيكون وحدة تاريخية تكمل مع غيرها من الوحدات المماثلة التاريخ الطبقي، بحسب رؤى ومنهج مؤرخ هذا النمط من الكتابة. يرتبط ظهور التراجم بعلوم الحديث، خاصة معرفة إسناد الأحاديث، ومن ثم توثيق الرواة والبحث عن أخبارهم وأحوالهم وتدوينه⁽³⁾، من هنا يشير بعض الباحثين إلى أن الفكرة تدوين أخبار الأفراد فكرة إسلامية بحثة، وهي نتيجة طبيعية لفكرة دراسة صحابة الرسول⁽⁴⁾. وقد حمل هذا النمط من كتابة التاريخ الكثير من الأسماء كالتراجم، والطبقات، والمعالج، والشيوخ، والرجال، والسير، أو

(1) ينظر مثلاً: مسكويه: تجارب الأمم، ج 2، ص 198. مؤلف مجهول: العيون والحدائق، ج 4، ص 2، ص ص 198 - 199. الهمداني: تكملة تاريخ الطبري، ص 264. ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج 3، ص 376.

(2) ينظر مثلاً: السمعاني: التحبير في معجم الكبير، تحقيق: منيرة ناجي سالم، (بغداد: 1395هـ/ 1975م)، ج 2، ص 138. ابن الجوزي: المنتظم، ج 9، ص 4364. ج 10، ص ص 5036، 5113، 5357، 5319 - 5320، 5447. ابن المستوفي: تاريخ أربل المسمى نباهة البلد الخامل بمن ورده من الأمثال، حققه وعلق عليه: سامي بن السيد حماس الصقار، (بغداد: 1980)، ق1، ص 201 - 206، 211. المنذري: التكملة، مج1، ص ص 241 - 242. أبو شامة: ذيل الروضتين أو تراجم رجال القرنين السادس والسابع، عني بنشره: عزت العطار الحسيني، ط2، (بيروت: 1974)، ص 35. ابن الساعي: الجامع المختصر، ج 9، ص 102. وغير ذلك من المصادر، وللتفاصيل يمكن الرجوع إلى: درويش يوسف حسين: الأسرة الشهرزورية ودورها السياسي والحضاري، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين، (أربيل: 1998).

(3) مارجليوث: دراسات عن المؤرخين، ص 68. عثمان موايف: منهج البحث التاريخي عند المسلمين والمنهج الأوروبي، (الإسكندرية: د. ت)، ص 96.

(4) الخالدي: دراسات، ص 84. الشرقاوي: أدب التاريخ، ص 208.

حتى اسم مدينة معينة⁽¹⁾، وغير ذلك من الأسماء، وإن كان يطلق عليه في الغالب اسم الطبقات. والطبقة هنا لا تعني شريحة اجتماعية كما يفهم من هذه المفردة اليوم⁽²⁾، بل يقصد بها فاعلين في حقل معين، كطبقة الصحابة، والتابعين، وطبقة المحدثين، أي: فئات من الأفراد مع فكرة التعاقب التاريخي أو التدرج التراتبي، وكذلك تشير الكلمة إلى أجيال من الناس ذوي مهنة واحدة كالأطباء، أو المنضوين في إطار مذهبي معين أو ما شابه⁽³⁾.

إذا ما كان الفاعل التاريخي، بحسب أوائل كتب الطبقات، ينحصر في حملة الحديث ورواته، فقد تعدى الفاعلية - بعد ذلك - الإطار الديني لتكون لهذا المفهوم - أي: الطبقات - دلالات ومعان شمولية، حيث بات الفاعل التاريخي ينتمي إلى مختلف المجالات الحياتية كالمجال السياسي، والثقافي، والعلمي، والإداري... إلخ، إلى جانب المجال الديني بمختلف تجلياته. فلم تعد كتب الطبقات والسير تقتصر على صنف معين من الفاعلين وإن بقي «الفرد» الفاعل، المهيم في هذه الكتب التي وصلت مواضعها إلى حد لم يعد بالإمكان حصرها⁽⁴⁾.

والحقيقة تظهر «الفاعلية التاريخية» كمفهوم مركزي في فكر مؤرخي هذا النوع من الكتابة التاريخية. ولا غرو من ذلك فهم - في الغالب - يجاهدون لكي يتمثلوا بالحديثين: (أعطوا كل ذي حق حقه) و (أنزلوا الناس منازلهم)⁽⁵⁾، لذا يصبح التأكيد على الفاعلية التاريخية، وأبرزها في عملية التدوين التاريخي، من صلب عمل المؤرخ إذا ما أراد أن لا يخالف مضمون هذين الحديثين.

وما نجده عند مؤرخ كتب الطبقات هو إحساسه بفاعلية الأشخاص الذين يؤرخ لهم؛ فهو يدون أخبار «نبياء الزمان وأمجاده، ورؤوس كل فضل وأعضاده. وأساطين كل علم وأوتاده، وأبطال كل ملحمة وشجعان كل حرب وأعيان كل فن اشتهر ممن أتقنه

(1) مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون: ج 1، ص 383.

(2) كوثراني: التاريخ ومدارسه، ج 1، ص 68.

(3) ماكسيم رودنسن: التاريخ الاقتصادي وتاريخ الطبقات الاجتماعية في العالم الإسلامي، تعريف: شبيب بيضون، ط2، بيروت: (1918)، ص 9. مارجلوث: م. س، ص 21. روزنتال: علم التاريخ، ص 133. أبو ضيف: منهج البحث التاريخي، ص 60 - 61.

(4) الصفدي: الواصف بالوفيات، ج 1، ص 55.

(5) أورد نص هذين الحديثين: الخالدي: دراسات، ص 98.

من الفضلاء، من كل نجيب مجيد، ولبيب مفيد⁽¹⁾، ولا يكتفي المؤرخ بذلك، بل يبرر أيضاً وضعه للأفراد في تدوين الأخبار في المركز، بالقول أن في سيرة هؤلاء الكثير من العبر والعظة، فيمكن أن يستبدل المتلقي لهذا التاريخ بهذه العبر ويتدبرها ويتفكر فيها لينتفع بأداب هؤلاء الفاعلين، ويقتبس من محاسن آثارهم⁽²⁾.

من هنا يمكن القول أن هذا النمط م يتميز بخصوصية موضوعه؛ فهو لا يتعامل مع التاريخ في عمومه، بل هو - لأنه يقتصر على سيرة أشخاص معينين - تاريخ مختص بالفاعلين التاريخيين وفقاً لرؤية المؤرخ ومعالجته لمفهوم الفاعلية. ولكن المتأمل للذهنية المنتجة لكتب الطبقات يرى - وكما يذهب إلى ذلك أحد الباحثين - ضرب من الرغبة في تخليد الذات عند العلماء⁽³⁾، والتأكيد - بالتالي - على خصوصية جماعتهم أو طبقتهم.

وتجدر الإشارة إلى أن التعريف بفاعلية الأفراد التاريخية لم يقتصر على الكتب التاريخية المخصصة، فهؤلاء الأفراد الفاعلين مكانتهم حتى في الكتب التاريخ العام. فهذه الكتب، بالإضافة إلى اقتصارها - في الغالب - على تاريخ السلطان أو ذوي السلطة من الأفراد تدون أيضاً، في نهاية أحداث كل سنة، سيرة وفيات الأعيان والأشخاص المعروفين. فيورد مؤرخ التاريخ العام معلومات عن هؤلاء المتوفين تبرز فاعليتهم في المجال الذي تخصصوا فيه. ولعل أشهر مثال على هذا النمط من كتابة التاريخ هو كتاب «المنتظم» لابن الجوزي⁽⁴⁾، وسنعود إلى هذا الكتاب لاحقاً حين نتحدث عن أثر المنهج في الفاعلية الكرديّة، وما نريد أن نشير إليه هنا هو أن كتب الرجال أو الطبقات تشترك مع كتب التاريخ العام في التعريف بالفاعلين التاريخيين. ولكن كتب الطبقات تختص فقط بتاريخ الشخصيات الفاعلة في حين تتناول الكتب العامة الحوادث والشخصيات⁽⁵⁾، لتحقيق بذلك هدفها من الاحتواء الشمولي للتاريخ.

(1) الصفدي: م. س، ج 1، ص ص 5 - 6.

(2) السخاوي: الإعلان، ص ص 410، 418، 428. وهو ينقل أقوال كل من: سفيان بن عيينة (ت 198هـ/814م)، وابن أبي الدم (ت 612هـ/1244م)، وعبد القادر الحنفي (ت 775هـ/1373م).

(3) الخالدي: بحث في مفهوم التاريخ، ص 15.

(4) ينظر، مثلاً: سيرة بعض من الفاعلين الكرديّ في هذا الكتاب: المنتظم، ج 9، ص ص 4360 - 4661، 4662. ج 10، ص ص 5034، 5113، 5319 - 5320.

(5) قارن: العظمة: الكتابة التاريخية، ص 70.

مهما يكن الأمر فالتاريخ الذي يكتبه مؤرخ التراجم للفرد الكردي، ليس تاريخاً صراعياً بالمعنى المفهوم من الصراع الوجودي في الفصل الثاني؛ فلا يبدو أن هنالك المغمز والخفي في هذا النمط التاريخي، وليس هنالك مبادئ عامة تتحكم في رؤية وإدراك المؤرخ في اختياره للفاعلين التاريخيين طالماً أن الفاعل ينتمي إلى نفس الجماعة التخصصية التي يؤرخ لها هذا المؤرخ.

وهذه النظرة هي عكس النظرة السابقة التي ألفناها ونحن ندرس الوجود الكردي في التاريخ السياسي الإسلامي، حيث كانت متداخلة مع مفاهيم يقينية آمن بها المؤرخون بحسب الزمن التاريخي؛ كالمركز والأطراف، ومصصلحة الأمة وما إلى ذلك.

أما تاريخ الطبقات فلا يلتزم بهذه المفاهيم، لا لأنه يرفضه، بل لأن هذا النوع من الكتابة هو تحصيل حاصل للاعتقاد بهذه المفاهيم والتسليم بها. لذا فمادام الفرد الذي يدون مؤرخ التراجم والسير أخباره هو فاعل تاريخي - في المجال الإسلامي، بغض النظر عن نوعية هذه الفاعلية - فلا بد أن يتخذ مكانه التاريخي وفقاً لفاعليته. من هنا نجد في المرحلة الأولى للوجود الكردي، أي: مرحلة الوجود خارج السلطة، محدودية فاعلية الفرد الكردي. فلا تتعدى في مختلف المجالات كالمجال الديني⁽¹⁾، والمجال الثقافي⁽²⁾، والإداري⁽³⁾، فاعلية فرد أو فردين.

مع ذلك، هذه الفاعلية المبكرة، تؤكد لنا اختلاف رؤية المؤرخ في رصد الفاعلية العامة للجماعة الكردية، والفاعلية الخاصة بأفراد هذه الجماعة. فالفاعلية العامة الصادرة عن الوجود التاريخي، تتغير بتغير الزمن، أما الفاعلية الفردي فهي، منذ اللحظة الأولى لظهورها، خارج هذا الزمن، وتستمر على وتيرة واحدة وفقاً لتصميم المؤرخ في رؤية نوع الفاعلية الفردية في المجال الإسلامي دون أي اعتبار الانتماء العرقي للفرد، ولموقف المعرفة التاريخية من هذه الجماعة العرقية، ذلك لأن الفاعل الفردي الكردي هنا هو الفاعل لمسار تاريخي يكون فاعلية جمعية من نوع آخر لها إطارها المفهومي الخاص، ففاعلية الفرد الكردي هنا أيضاً ترتبط كلياً بوجود هذا الفرد التاريخي دون أن يكون لهذا الوجود الدلالات والتفسيرات نفسها التي أعطيت لهذا المفهوم.

(1) ابن سعد: الطبقات الكبرى، مج 7، ص 280.

(2) ابن النديم: الفهرست، ص 356.

(3) الجهشياري: الوزراء والكتاب، ص 204، 209 - 210.

الفاعلية على المستوى الفردي هي انعكاس للوجود في مستوى القبول، والمعنى أن في هذا النمط من الكتابة التاريخية تتسحب جدلية «نحن» و «الآخر» المتحكمة برؤية الوجود الكردي، فإذا كان تاريخ الجماعات الإسلامية هو تاريخ للسلطة، وصراع بين السلطات، فإن تاريخ الأفراد هو غير ذلك؛ هو تاريخ للفاعلين في فرديتهم، في المجال الذي اشتهروا فيه، لكي تكمل هذه الفردانية سياق جديد للتاريخ، يوجد فيه أفراد آخرون ينتمون إلى مختلف الجماعات العرقية - الإسلامية. فيشكلون تلك الجماعة التخصصية التي أشرنا إليها، والمؤرخ هنا مختص بهذه الجماعة ويكتب تاريخهم المتفرد هذا.

كل ما قلناه أعلاه يعني ذوبان الفرد في الجماعة التخصصية، والتي تمثل في أبرز تجلياتها، جماعة مصغرة للأمة الشمولية. ذلك لأن فكرة التاريخ هنا هي فكرة تمثيل الجماعة التخصصية للأمة الشمولية لا للأمم الصغيرة التي تكونها⁽¹⁾.

هذا من جانب، ومن جانب آخر يحس المرء، مع الفاعل الفردي، بذوبان الجماعات العرقية أيضاً في الأمة الإسلامية الشمولية؛ إذ إن فاعلية الجماعة العرقية، وهنا الكردي، تتحدد ملامحها وتتجلى سماتها ضمن الأمة الشمولية انطلاقاً من فاعلية أفرادها.

2- فاعلية الفرد الكردي بين الانتماء العرقي والانتماء الطبقي

ما قلناه أعلاه يثير مسألة هي في غاية الأهمية، فيما يتعلق بموضوع هذه الدراسة أي رؤية المعرفة التاريخية للكردي، وهي مسألة انتماء الفرد الكردي إلى مجموعته العرقية، أو لنقل بتعبير أكثر دقة، مسألة انتماءات الفاعل التاريخي، وأثر هذا الفاعل في مكانة وفاعلية جماعته العرقية. والحقيقة أن كل محاولة للبحث عن انتماءات كردية لهؤلاء الأفراد، بحيث يكون لهذه الانتماءات السبق في إعطاء الفاعلية لهؤلاء الأفراد، ستقضي بالضرورة إلى إخراج الفرد من الوسط التاريخي المقبول فيه وإقحامه في وسط - وفقاً للرؤى السائدة آنذاك والأطر الاجتماعية المحددة لانتماء الفرد - غير متجانس، بل وغير ذي أهمية بالنسبة لهذه الرؤى والأطر.

(1) الصفدي: الواجبات بالوفيات، ج 1، ص 5.

مع ذلك يمكن أن تكون الفاعلية التاريخية لفرد ما منتم إلى جماعة عرقية معينة (كالكُرد) دافعاً للتفكير في هذه الجماعة نفسها. ورصد فاعليتها التاريخية. حيث نجد بعضاً من المؤرخين حين يتعرضون لحياة عالم أو فقيه كردي. قد ينتمي إلى أحد القبائل أو المدن الكُردية. فيعرفون الكُرد أو قبائلهم أو مدنهم في إطار تعاملهم مع فاعلية هذا الفرد⁽¹⁾. وكأن الفرد هنا يمثل جماعته العرقية، القبلية، الإقليمية بكاملها. ففاعلية الفرد تتحكم بفكر المؤرخ فيتناول الأخير بدوره جميع انتماءاته. وهو هنا يبحث في هذه الانتماءات، والتي يمكن أن تكون دافعاً للاهتمام أو التذكير بأصل الفرد وفصله.

أما كيفية معرفة انتماء الفاعل التاريخي، فيكون عن طريق الكنى والألقاب التي يحملها هذا الفاعل. حيث نجد كتب الطبقات والسير تحفل بأسماء أفراد ينتسبون إلى الكُرد مباشرة أو إلى قبائلهم؛ كالهذباني، والرززاري، والهكاري، والشهرزوري، ثم بالشافعي، أو يلقب بالهذباني، ثم الكُردِي، ثم الأريلي وهكذا⁽²⁾. بمعنى أنه ليس هنالك - عند المؤرخ - ترتيب معين للألقاب وفقاً لأهمية اللقب أو بحسب تسلسل معين⁽³⁾.

ومغزى ذلك، برأينا، أن انتساب فرد ما إلى الكُرد أو إلى أحد القبائل الكُردية لا يراد به إلا التعريف بهذا الشخص دون أن يتعدى الأمر مسألة التعريف هذه، وتلقيب أحدهم بالكُردِي لا يبدو إنه يقلل من فاعلية هذا الفرد أو يؤثر على مكانته بين غيره من فاعلين. ذلك لأن هذه الفاعلية والمكانة لا تتحكم بها كرديته.

(1) ينظر على سبيل المثال: السمعاني: الأنساب، ج 5، ص 54. عماد الدين الكاتب: خريدة القصر، ج 4، مج 2، ص 421. ابن الأثير: اللباب، ج 1، ص 21، 39 - 40، 157، 306، ج 92. ابن الصابوني: تكملة إكمال الإكمال، حققه وقدم له: مصطفى جواد، (بيروت: 1406 هـ/1986م)، ص 104. ابن خلكان: وفيات، ج 7، ص ص 140 - 141. الذهبي: المشتبه، ج 1، ص 549.

(2) ينظر حالات من ترتيب الألقاب الكُردية عند المؤرخ الذهبي (ت 748 هـ / 1347 م) في الأجزاء الأخيرة من كتابه (تاريخ الإسلام) (حوادث 641 - 650)، ص 184 - 185، 198، 291، 300، 319. (حوادث 651 - 660)، ص 350، 431، 426. (حوادث 661 - 670)، ص 89، 96، 159، 293. (حوادث 671 - 680)، ص 124، 189، 257، 269، 376.

(3) هنالك ترتيب للكنى والألقاب يعرضه المؤرخ الصفدي (ت 764 هـ / 1363 م) وهو كالتالي: «تقدم اللقب على الكنية، والكنية على العلم، ثم النسبة إلى البلد، ثم إلى الأصل، ثم إلى المذهب...» الوايف بالوفيات، ج 1، ص ص 33 - 34.

يمكن رؤية العلاقة القائمة بين الانتماء العرقي والانتماء التخصصي من زاوية أخرى، انطلاقاً من حالة أخرى من رصد فاعلية الفرد الكردي في كتب الطبقات والسير. فقد يكون للانتماء إلى الكردي دوره في تحديد الانتماء التخصصي، وذلك نتيجة لانتماء هذه الجماعة العرقية إلى جماعة تخصصية معينة أوسع حدوداً من حدود الانتماء العرقي كالانتماء المذهبي مثلاً.

فقد كان الكردي في غالبيتهم، قد اعتنقوا مذهب الإمام الشافعي (ت 204 هـ/819م)، أحد المذاهب السنية الرئيسية في الفقه والضابط لطرق الاجتهاد واستنباط الأحكام، وذلك بعد الانتصار السني على الاتجاهات والفرق الدينية الراجحة بين الكردي كالخوارج⁽¹⁾، فأصبح للشافعية السيادة - في المجال الفقهي - على أكثر بلاد الكردي، مما أثر بشكل مباشر على مكانة الفاعلين، و بات لفقهاهم منزلة رفيعة بين غيرهم.

نرى ذلك واضحاً في تناول المؤرخين لسير الشخصيات الكرديّة، سواء مؤرخو كتب الطبقات الخاصة بالشافعية⁽²⁾، أو كتب الوفيات⁽³⁾، أو غيرها من كتب التاريخ⁽⁴⁾. هذا وقد انعكست آثار شافعية الكردي حتى على مؤرخ كردي، مثل ابن خلّكان الأربلي⁽⁵⁾.

(1) ليس هنالك إلى اليوم دراسة وافية عن كيفية تقبل الكردي للمذهب الشافعي وتخليهم عن المذاهب والفرق الدينية الأخرى. وقد ذكر كل من حسام الدين النقشبندي وعبد الرقيب يوسف، وباختصار، كيفية انتشار المذهب الشافعي في بعض المناطق الكرديّة، خاصة في إقليمي الجبال والجزيرة. راجع: الكردي في الدينور وشهرزور، ص 257؛ الدولة الدوستكية، ج 2، ص ص 256 - 259.

(2) السبكي: طبقات الشافعية، ج 4، ص 56، 207، 305، 323. ج 5، ص 14، 19، 57، 65، 125، 127، 130. ج 6، ص 125. الإسنوي: طبقات الشافعية، تحقيق: عبد الله الجبوري، (بيروت: 1407 هـ/1987م)، ج 1، ص ص 69، 80، 85، 237 - 239. ج 2، ص ص 41، 161، 186 - 187.

(3) المنذري: التكملة، مج 1، ص ص 205، 213 - 215، 442. مج 3، ص ص 93 - 95، 136، 137. ابن خلّكان: وفيات الأعيان، ج 3، ص ص 424 - 245. ج 7، ص ص 254 - 255.

الكتبي: فوات الوفيات مج 2، ص 30. الصديفي: الوايفي بالوفيات، ج 1، ص 203 - 204.

(4) أبو شامة: الذيل على الروضتين، ص 177 - 218. ابن الفوطي: مجمع الآداب، ج 1، ص 89. اليونيني: ذيل مرآة الزمان، ج 3، ص 129، 321. الذهبي: تاريخ الإسلام، (حوادث 641 - 650 هـ)، ص 184 - 185، 235. حوادث (671 - 680 هـ)، ص 189، 269.

(5) شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم الأربلي، ولد في أربيل، وترعرع فيها، ومن ثم غادرها نحو بلاد الشام ومصر، وتولى هنالك منصب قاضي القضاة. ثم استقر في دمشق إلى أن توفيت

لا سيما في كتابه «وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان»، فهو حين يعقد العزم على تدوين سيرة أعيان المجال الإسلامي، كحاجة ثقافية للأمة الإسلامية⁽¹⁾، يغلب على اختياره للأعيان انتمائه الشافعي. ففي هذا الكتاب يشكل الشخصيات والفقهاء الشافعية النسبة العليا من بين الأعيان الذين يترجم لهم المؤرخ، حيث يبلغ نسبة الشافعيين حوالي 71، 60 ٪ من مجموع الانتماءات المذهبية للأعيان⁽²⁾. إذن يظهر أن الانتماء المذهبي لابن خلّكان - والذي جاء نتيجة لاعتقاد عائلته الكُردية بهذا المذهب - قد أثر على رؤيته للفاعلين التاريخيين في المجال الإسلامي كله.

من هنا يبدو أنه لولا تقبل الكُرد لهذا المذهب واعتمادهم عليه في أحكام العبادات والمعاملات لما وجد هذا العدد الغفير من الفاعلين الكُرد الشافعيين. مع هذا فلا يجب أن ننسى أن هذا الحضور القوي للانتماء المذهبي قد أثر - بعد مرحلة قبول هذا المذهب - على حضور الفاعل الجمعي الكُرد، فالانتماء الكُردية هنا يقحم نفسه في انتماء مذهبي مقبول ومرغوب عنه في المعرفة التاريخية الإسلامية؛ إذ إن المذهب الشافعي استطاع أن يؤكد هيمنته على هذه المعرفة، فكان لا بد من تدوين أخبار و سير فقهاء هذا المذهب وشيوخه ورجالاته البارزين.

هذا في الوقت الذي لا يفكر المؤرخ بتدوين سيرة وترجمة الفرد الكُرد لذاته، لا في انتمائه إلى هذا المذهب، ففاعلية الكُردية لذاته تدخل ضمن حيز اللامفكر فيه بالنسبة للمعرفة التاريخية المنتجة آنذاك، ذلك لأن الفاعلية التاريخية المقبولة هي التي تكمل، في المقام الأول وبسبب من انتماءات المؤرخين واعتقاداتهم، الفاعلية الشمولية للأمة الإسلامية.

ما قصدناه أعلاه هو أن شافعية الكُرد هي التي سمحت للمعرفة التاريخية بإعطاء الفاعلية التاريخية لأفراد هذه الجماعة العرقية وليس كرديتهم. أما

فيها سنة (681 هـ/1281م). السبكي: م. س، ج 5، ص 14. الصفدي: الوافي بالوفيات، ج 7، ص 308. وللتفاصيل راجع: خليل إبراهيم جاسم: الموصل، (1980)، ص 15 وما يليها.

(1) وفيات الأعيان، ج 1، ص 283.

(2) أخرج هذه النسبة الباحث خليل إبراهيم جاسم في دراسته عن منهج هذا المؤرخ، ينظر: م. س، ص 67 - 68. وعن مكانة الشافعيين في كتاب «وفيات الأعيان» ينظر ما كتبه محقق الكتاب إحسان عباس، وفيات، ج 7، ص 80.

المغزى الشمولي لهذا الانتماء فتكمن في انتماء الكُرد إلى الانتماء الشمولي المتمثل في الأمة الإسلامية. ففي النهاية يعد المذهب الشافعي أحد المذاهب السننية المجسدة للفاعلية المطلقة للأمة الإسلامية في مجالها الزماني وحيزها المكاني. والكُرد حين ينتهجون هذا المذهب يكون ذلك بمثابة فاعلية تاريخية لهم في إطار هذه الأمة الشمولية وعدم التمييز - في مستوى الفاعلية الفردية - بينهم وبين الجماعات الأخرى التي كانت لها - في المستوى الجمعي - حضور مركزي في المعرفة التاريخية. كالعرب مثلاً. وهذا يدل على أن التعامل مع الفاعلية التاريخية على المستوى الفردي يهدم الرؤى والمواقف المتشكلة. في كتب التاريخ العام، عن التعامل مع الوجود التاريخي، المتلحف بمعطيات سلطوية للمجموعات البشرية المنضوية تحت مفهوم الأمة الإسلامية الشمولية.

ومن جانب آخر نجد أن فاعلية الأفراد تحدد بنوع أو بآخر معاني الوجود، سواء تعلق الأمر بوجود الجماعة العرقية لهؤلاء الأفراد أو المدينة التي ولدوا فيها وترعرعوا أو حتى زاروها. فالوجود التاريخي لهذه الجماعة أوتلك المدينة له علاقة ظاهرة بمفهوم الفاعلية عند المؤرخ، الذي يقرر تدوين التاريخ وفقاً لهذه المفاهيم.

إن «تاريخ أربيل» المسمى «نباهة البلد الخامل بمن ورده من الأمثال» للمؤرخ الأربيلي ابن المستوفى⁽¹⁾ هو دليل واضح على هذه العلاقة بين الفاعلية والوجود. والكتاب كان يقع في أربع مجلدات⁽²⁾. وعلى الرغم من مظاهر عدم الانسجام للجزء الباقي من الكتاب، سواء في إيراد المعلومات أو فيما يتعلق بالترجمين من

(1) ابن المستوفى: أبو البركات المبارك شرف الدين ابن المستوفى الأربلي، ولد في قلعة أربيل سنة (564 هـ / 1169 م) من عائلة معروفة ومشهورة بتولي أبنائها وظيفة الاستيفاء في عهد الإمارة الهذبانية والأتابكية، وقد تولى ابن المستوفى هذه الوظيفة. غادر هذا المؤرخ مدينته سنة (634 هـ / 1237 م) نتيجة لتعرض المدينة إلى الغزو المغولي، وذهب إلى الموصل، فبقي فيها إلى أن وافاه الأجل سنة (637 هـ/1239م). بالإضافة إلى كتابته لتاريخ مدينته، له العديد من المؤلفات خاصة في مجال الأدب واللغة. عن سيرته راجع: ابن خلكان: م. س، ج 4، ص ص 141 - 151. الصفدي: الوافي بالوفيات، ج 4، ص 155. كذلك: حسين: أربيل في العهد الأتابكي، ص ص 276 - 282.

(2) حسين: م. ن، ص 277.

حيث تكرر بعض من يترجم لهم وعدم ترتيب التراجم وفقاً لنسق معين، لكونه منقول من مسودة للكتاب لم تنسق بشكلها النهائي⁽¹⁾، نقول على الرغم من ذلك فقد وصلت الفكرة الأساسية للكتاب إلينا .

تتمحور هذه الفكرة حول سير وأخبار الفاعلين الواردين إلى أربيل (أربيل) أو البارزين فيها. وتتجسد هذه الفكرة في عنوان الكتاب، وعنوانه: «تاريخ أربيل المسمى نباهة البلد الخامل بمن ورده من الأمثال»، مما يعني أن هذه المدينة كانت خاملة، ثم تنبتهت من خمولها، وذلك بمن ورد إليها من الأشخاص والأفراد .

لفهم هذا العنوان وأهميته بالنسبة للفاعلية التاريخية للأفراد وعلاقتها بالوجود التاريخي للمدينة علينا أن نتمعن في معنى الخمول والنباهة. فبرأينا تدل هاتان الكلمتان على معنى الوجود التاريخي كما عرفناه في الفصل السابق، فالنباهة تعني الإحساس بوجود المدينة أو وجودها المقبول في المجال الإسلامي. أما الخمول فهو يدل على اللاوجود أو الوجود غير المقبول في نفس المجال. والعبور من الخمول إلى النباهة إنما يكون عن طريق «الأمثال» أي: الفاعلين التاريخيين الذين يأتون إلى هذه المدينة، ويبرزون فيها، فيتفاعل «الفاعلية» مع «الوجود» ويتكون فضاء لإنتاج المعرفة التاريخية.

لكي نفهم هذه المعادلة المعقدة بعض الشيء علينا أولاً أن نظهر «خمول - اللاوجود أو الوجود غير المقبول» لهذه المدينة لكي نفهم على أساسه «نباهتها - الوجود المقبول» بحسب تصور ابن المستوفي لهذه النباهة. فعلى الرغم من أن مدينة أربيل كانت، في العصور القديمة، مركزاً دينياً وسياسياً مهما لها حضورها القوي في التاريخ⁽²⁾، لكن لا يظهر لها شأن في القرون الإسلامية الأولى، ولم يلتفت إليها البلدانيون والمؤرخون المسلمون، حيث لا نجد ذكراً لها عند البلدانوي الإصطخري (ت 341 هـ/ 952 م)، وابن حوقل (ت 367 هـ/ 977 م)، والمقدسي (ت 387 هـ/ 997 م) وغيرهم.

(1) راجع ما يقوله محقق الكتاب، بالدلائل، في هذا الموضوع: تاريخ أربيل، ق 1، ص 25 - 26.
(2) عن بعض ملامح تاريخ أربيل السابق على مجيء الإسلام راجع: مشيحا زحاح: كرونولوجيا أربيل، ت: عزيز عبد الأحد نباتي، (أربيل: 2001)، ص 117 وما يليها. كذلك راجع: أحمد: ظهور الكرد في التاريخ، ج 1، ص 532 - 534.

وأهملت أيضاً من قبل كبار المؤرخين أمثال أبي حنيفة الدينوري، والبلاذني، واليعقوبي، والطبري، والمسعودي، ومسكويه، وغيرهم. وبقيت هذه المدينة مغمورة الذكر إلى النصف الأول من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. أي: إلى أن أصبحت مركزاً للإمارة الهذبانية الكُردية (420 - 526 هـ/1029 - 1139م)⁽¹⁾.

أما سبب الخمول فيكمُن. برأينا، في تمصير الموصل من قبل المسلمين أثناء عملية الفتوحات، حيث أثر ذلك على الوجود التاريخي لأربيل، وباتت الموصل - برؤية البلدانين - فرضة لأذربيجان وأرمينية والعراق وبلاد الشام⁽²⁾.

في حين لم يبق لأربيل، وفقاً لمعايير البلدانين أيضاً، أي تاريخ. ذلك لأن المدينة ذات الوجود التاريخي هي حلة لسلطان عظيم، ومكان يجمع إليه الدواوين، ويقلد منه الأعمال⁽³⁾، وهذا ما كان حال الموصل منذ صدر الإسلام حيث كانت «من أجل انضاد المسلمين»⁽⁴⁾. لذلك نجد المؤرخين وهم يتابعون بدقة أخبار الموصل، وما يحدث فيها وفي أطرافها من حوادث. فتصبح هذه المدينة المركز المكاني الذي يعرف وفقه موقع الحدث في الكتابة التاريخية، لا سيما الأحداث الكُردية⁽⁵⁾. هذا في الوقت الذي كانت هذه المدينة، أو بالأحرى نينوى القديمة، في المرحلة السابقة على الإسلام، تضاف في بعض الأحيان إلى أربيل خاصة من لدن المسيحيين⁽⁶⁾. اذن كانت مدينة لأربيل في القرون الإسلامية الأولى - لا وجود لها في الزمن التاريخي بوجود هذا المركز المكاني. أي إنها مكان لا زمني وغير موجود تاريخياً بل وجغرافياً أيضاً.

(1) حسين: م. س، ص ص 33 - 36. محمود: الإمارة الهذبانية، ص ص 61 - 67.

(2) ابن الفقيه: مختصر كتاب البلدان، ص 26. ابن حوقل: صورة الأرض، ص 195.

(3) ينظر في ذلك: المقدسي: أحسن التقاسيم إلى معرفة الأقاليم، (لايدن: 1909 م)، ص 47.

(4) م. ن، ص 138، 145. وانظر للتفاصيل: عبد الماجود أحمد السلطان: الموصل في العهدين

الراشدي والأموي، (الموصل: 1406 هـ / 1985 م)، ص 23 وما بعدها.

(5) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج 9، ص ص 490، 551، ج

10، ص 38، 40. المسعودي: التنبيه والإشراف، ص 344. القرطبي: صلة تاريخ الطبري، ص

ص 25، 55. مؤلف مجهول: العيون والحدائق، ج 4، ق 2، ص 143. ابن الجوزي: المنتظم، ج

5، ص 2356. ابن الأثير: الكامل، ج 6، ص ص 15 - 16، 506 - 507. ج، ص 174 - 175.

(6) السلطان: م. س، ص 25.

ولكن مع ابن المستوفى نجد «أربيل - المدينة»، وقد أصبحت مكاناً زمنياً وموجوداً تاريخياً صرفاً. ولكن هذا الوجود متعلق من منظور مؤرخها بالأماثل (الفاعلين التاريخيين) الذين يزورونها⁽¹⁾ أو يظهرون فيها⁽²⁾؛ فهذه الزيارة أو الظهور يعطي للمدينة مكانتها في التاريخ، لأن وجود هؤلاء في المدينة يعني رؤية الوجود التاريخي لها.

ووفقاً لفكر المؤرخ تكمن أهمية هؤلاء الفاعلين في الوجود الذي يجسدونه للمكان؛ فتنبه المدينة من خمولها لا يكون إلا بمجيء أو ظهور هؤلاء فيها. ولكن - في الوقت نفسه - يعطي المدينة لهؤلاء مكانتهم في التاريخ ذلك لأن علاقتهم بهذا المكان هي نقطة الارتكاز في فاعليتهم التاريخية، وإن كانت فاعلية هؤلاء الأفراد - على العموم - لا تتحدد بمجيئهم أو ظهورهم في المدينة، بل بمكانتهم الاجتماعية - الثقافية في المجال الإسلامي ككل.

3- منهج المؤرخين وتأطير فاعلية الفرد الكردي

لما كان الانتماء التخصصي هو الغالب على هذا النمط من الكتابة التاريخية، لذا فكل محاولة لإكتشاف أو لنقل لإظهار ملامح ومميزات المنهج المتبع في تدوين أخبار الفاعلين التاريخيين، المنتمين لمجموعة معينة من المجاميع البشرية الفاعلة في المجال الإسلامي، ستكون نتيجتها العمومية وعدم القدرة على الإحاطة بخصوصية التعامل مع هؤلاء الفاعلين وفقاً لانتماهم.

فالمنهج المتبع في عرض الفاعلية التاريخية لا يُبنى - في الغالب - على هذا الانتماء خاصة في الكتب التي تتميز بالعمومية، لا تلك المخصوص بفاعلية أفراد منطقة محدودة تغلب عليها مجموعة بشرية معينة كأربيل وأطرافها على سبيل المثال⁽³⁾. فليس هنالك أي انتقاء للفاعل التاريخي على أساس هذا الانتماء، بل على أساس انتمايات أخرى، وخصائص معينة تتسم بها الأفراد، فترصدها المؤرخ

(1) ينظر مثلاً: م. س، ق 1، ص ص 47، 54، 70، 80، 89، 103، 107، 133، 162، 165، 169، 281. (وأماكن أخرى).

(2) م. ن، ق 1، ص ص 40 - 43، 50 - 51، 74، 83 - 84، 81، 86، 92 - 93، 105 - 106، 121، 145، 151، 172، 184 - 185، 203 - 204، 207 - 208، 271، 276.

(3) قارن: م. ن، ق 1، ص ص 40 - 41، 92 - 93، 271 - 276.

ويجعلها الموضوع الأساس لكتابه، كأن يكون الفرد من الأعيان فيدوّن المؤرخ أخباره⁽¹⁾، أو يكون من الحفاظ أو نقلة الحديث⁽²⁾ فيدرجه المؤرخ ضمن كتابه عن هؤلاء؛ أي على أساس هدف يضعه المؤرخ نصب عينه فيبحث عن فاعلين تاريخيين في المجال الإسلامي يحققون هدفه ومبتغاه في كتابة التاريخ. فمثلاً إذا ما أراد باحث أن يرى فاعلية قاطع طريق من الكُرد وقد تاب، فعليه البحث في كتاب مخصص للتوابين⁽³⁾، وإذا ما أراد أن يجد عمياناً وأضراًء منهم لهم ذكر ومكانة، فعليه أن يتصفح كتاب عمّن لهم هذه العاهة⁽⁴⁾، وهكذا دواليك.

هذه العمومية في التعامل مع الفاعل التاريخي، والناجئة بالطبع عن شمولية مفهوم «الأمة الإسلامية»، لا تسمح لنا بالتعمق في دراسة المناهج المتبعة في كتابة تاريخ الفاعلين الكُرد، لأن كل محاولة تصب في هذا المجرى ستكون نتيجتها العمومية. لذا نكتفي هنا ببعض الملاحظات التي، برأينا، تكمل السياق العام للدراسة وتظهر لنا بعض ملامح الفاعلية التاريخية للفرد.

لعل المسألة الأكثر أهمية، فيما يتعلق بهذا النمط من الكتابة التاريخية، هي عرض المادة التاريخية، أو سيرة المترجمين لهم، وكيفية ترتيبها. فلا شك أن فاعلية الفرد تخضع للإطار الذي يتوقع فيه فكر المؤرخ؛ إذ إن هذا الإطار يحدد تجلياته هذه الفاعلية. فتظهر المعرفة التاريخية هنا أنانيتها في التفكير، وهي تتناول سيرة أحد الكُرد أو غيرهم، بحيث لا يكون لهذا الفرد أية فاعلية تذكر خارج تفكير المؤرخ والهدف الذي وضعه للكتاب.

الفاعل - مثلاً - صوفي ينحصر وجوده التاريخي في إبعاد شخصيته الصوفية، فمظفر القرمسيني، وهو صوفي من مدينة قرمسين (كرمانشاه) الكُردية في إقليم الجبال، يعرف من قبل مؤرخي طبقات الصوفية على أنه «من كبار

(1) ينظر مثلاً: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 1، ص ص 180 - 187، 260 - 261، 177 - 178. ج 3، ص 242 - 245، ج 5، ص 79 - 92. ج 405 - 409. (وأماكن أخرى متفرقة).

(2) المنذري: التكملة، مج 1، ص 205، 241 - 242، 426، 444. مج 3، 93 - 136 - 137. مج 4، ص 33 - 34، 35 - 36، 50، 443 - 444، 275 - 276. الذهبي: تذكرة الحفاظ، (بيروت: 1958)، ج 2، ص ص 754 - 755، 1308. ج 4، ص 1204.

(3) المقدسي: كتاب التوابين، ص ص 222 - 223.

(4) الصفدي: نكت الهميان، ص ص 90، 142، 153، 2640، 293.

مشايخ الجبل»⁽¹⁾، وأهميته بالنسبة لمؤرخي سيرته تكمن في أنه «أوحد المشايخ في طريقته»⁽²⁾، بمعنى أن فاعلية مظفر القرمسيني ليست في إنتمائه الى إقليم الجبال ومدينة كرمانشاه، بل في انتمائه الى الطبقة الرابعة من طبقات الصوفية. ما يعرف عن هذا الفاعل التاريخي، عن انتمائه غير الصوفية، لا يتعدى كونه أحد مشايخ الجبال، أما بعد ذلك فسيرته عبارة عن مجموعة من الأقوال الصوفية⁽³⁾.

ولكن هل هذا يعني إخلال المؤرخ بترجمة الشخص، والتتقيص من فاعليته التاريخية؟ الجواب سيكون بالنفي، إذا ما انطلقنا من الذهنية المنتجة والمدونة لأخبار هذا الشخص. فالمؤرخ يعلن في صدر كتابه عن الصوفية، أنه سيذكر «سير شيوخ هذه الطريقة في آدابهم، وأخلاقهم، ومعاملاتهم، وعقائدهم بقلوبهم»⁽⁴⁾، وهو مدفوع بانتمائه هو، أو «إحساسه» بالأهمية العقيدية لهؤلاء الذين يؤرِّخ لهم. فهم بنظره «أرباب حقائق التوحيد، والمحدثون، وأصحاب الفراسات الصادقة والآداب الجميلة، والمتبعون لسنن الرسل - صلوات الله عليهم - إلى أن تقوم الساعة»⁽⁵⁾، والقصد من كل ذلك هو لتكون هذه السير «لمريدي هذه الطريقة قوة»⁽⁶⁾.

نستنتج من هذا أن هنالك دافع ذاتي بحث في تدوين تاريخ فرد مثل مظفر القرمسيني، فلا بد أن يكون هذا التاريخ معبراً ومستجيباً لهذا الدافع وليس إلى غيره. يكتب المؤرخ تاريخ الفاعلين التاريخيين، ولكن كتابته هذه تصاحبها أنانية واضحة في ذكر الأخبار المتعلقة بهؤلاء ونقصد بالأنانية عدم ذكر أي خبر عن المترجم له خارج المساحة المحددة لفاعليته.

(1) السلمي: طبقات الصوفية، بتحقيق: نور الدين شريية، ط 3، (القاهرة: 1406 هـ/1986م)، ص 397. الأصفهاني: حلية الأولياء في طبقات الأصفياء، (بيروت: د. ت)، ج 10، ص ص 360 - 361. القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق وتعليق: الشيخ عبد الحليم محمود، (دمشق: بيروت: 1423 هـ/2003 م)، ص 110.

(2) السلمي: م. ن، ص 397.

(3) السلمي: م. ن، ص ص 396 - 398. الأصفهاني: م. س، ج 10، ص 361. القشيري: م. س، ص 110.

(4) القشيري: م. س، ص 9.

(5) السلمي: م. س، ص 2.

(6) القشيري: م. س، ص 9.

وقد تكون هذه الأناية في كتابة التاريخ نابعة عن فهم آخر للوجود التاريخي، كما أشرنا إليه في هذا المبحث. فالوجود الذي يتحقق من خلال تحديد أبعاد فاعلية الفرد التاريخي يتجه من الخصوصية صوب العمومية؛ والمعنى أن الفاعل التاريخي هو من له كيان خاص في الوجود لا يتحقق إلا في الإطار العام لفهم الوجود التاريخي، ولا يمكن اكتشاف هذا الإطار ما لم ن فكر بنفس الطريقة المتبعة في الكتابة.

وبحسب هذه الطريقة يتحقق وجود الفرد من خلال المنهج المتبع في تصور الوجود التاريخي، حيث يكون للموجود هنا تجليات لا يراه المؤرخ المختص، بالأحرى لا يريد رؤيتها، لأن هنالك مؤرخين آخرين يرونها فيدونونها أو لا يتعرضون لها أصلاً؛ فنجد - مثلاً - الأمير ديسم بن إبراهيم الكُردي والذي له وجود سلطوي عند مؤرخ مثل مسكويه⁽¹⁾، ينحصر هذا الوجود عند مؤرخ أخبار الشعراء فلا يتعدى فاعليته بعض من الأبيات الشعرية⁽²⁾.

وللتوضيح أكثر نضرب مثلاً آخر عن شخصية أخرى - أكثر شهرة من الأول - وهو صلاح الدين الأيوبي؛ فعندما يتناوله المؤرخ الذي يخصص كتابه للنقله والعلماء، فإن غالبية سيرته هو عبارة عن ذكر لشيوخه، وروايته للأحاديث النبوية، أي: كل ما يتعلق بفاعليته الدينية - الثقافية، هو شخص يتعلم ويروي الأحاديث⁽³⁾، وليس له الوجود المركزي الذي يعطيه إياه مؤرخون أمثال عماد الدين الكاتب، وابن شداد، وأبو شامة وغيرهم. فهو، في هذا الفهم الخاص للوجود التاريخي، فاعل - في الأكثر - ثقافي وديني في موقع معين، في العام الذي توفى فيه.

إذن خصوصية الوجود التاريخي وعموميته، ومن ثم أبعاد هذا الوجود وتجلياته فاعليته، مرتبط كلياً بتفكير المؤرخ ومنهجه دون أن يعني اقتصار هذا الأمر على مؤرخي كتب الطبقات وحدهم، بل إنه فضاء عام لا يخرج عنها المعرفة التاريخية برمتها. يبدو هذا واضحاً عند مؤرخ مثل ابن الجوزي وهو يتعامل مع الفاعلين التاريخيين.

(1) تجارب الأمم، ج 1، ص ص 398 - 400، ص ص 32 - 37.

(2) الباخريزي: دمية القصر وعصرة أهل العصر، تحقيق: سامي مكي العاني، (بغداد: 1391 هـ / 1971 م) ج 1، ص 386.

(3) المنذري: التكملة، مج 1، ص ص 337 - 339.

وقد أشرنا سابقاً إلى أن هذا المؤرخ، الذي يكتب التاريخ العام، يفصل - في هذا التاريخ - بين الحوادث والتراجم. فكتاب «المنتظم» منقسم إلى قسمين⁽¹⁾؛ يتناول القسم الأول الأحداث التاريخية في سنة معينة، أما القسم الثاني فيذكر المؤرخ فيه تراجم لوفيات السنة نفسها، فيصبح التاريخ العالمي هنا تاريخاً عالمياً للتراجم أيضاً⁽²⁾.

أعطى هذا المنهج لبعض الأفراد نوعين من الفاعلية، لكل منها مغزاها الخاص. نرى ذلك في حالة الأمير الكُردي - المذكور سالفاً - بدر بن حسنويه، فهو أمير له دوره في الأحداث السياسية والدينية العامة؛ يدفع الأموال لقطاع طرق قوافل الحجاج لكي يسمحوا لهم بالمرور بأمان⁽³⁾، وله علاقاته السياسية مع مؤسسة الخلافة⁽⁴⁾، وله قضاياه الذين يذكرهم المؤرخ⁽⁵⁾. بمعنى أنه فاعل في التاريخ العام في المساحة التي يخصصها المؤرخ لوجوده، فالمؤرخ حين يثبت هذا الوجود يريد بذلك - في ظننا - أن يرينا فعالية الأمير في السياق العام للأحداث، وهي تكمل الفاعلية الشمولية في إطار زمني معين.

أما حين يترجم المؤرخ للأمير نفسه، و «يخصص» صفحتين متتاليتين لسيرته⁽⁶⁾، فإنه بذلك «يميز» فاعليته عن الفاعلية العمومية من جهة، وعن فاعلية غيره من المترجمين لهم - حسب الحروف الأبجدية - من جهة ثانية. فالأمير بدر، في هاتين الصفحتين، وحدة تاريخية قائمة بذاتها، ولفاعليته ماهية مختلفة لما كانت له في السياق العام.

ولعل هذه الفاعلية تكمن أولاً فيما قام به هذا الفرد من نشاط سياسي في حياته السياسي، وما قام به من أعمال خيرية وعمرانية جعلت المؤرخ يقر بوجوده التاريخي. وثانياً في فرادة فاعليته بمنظور المؤرخ. وهذه الفرادة هي التي تحدد

(1) يبدأ هذا التقسيم مع التاريخ الإسلامي، وليس قبله.

(2) H. A. R. Gibb : Islamic Biographical Literature, in : Historians, p. 56.

(3) المنتظم، ج 9، ص 4251، 4261، 4311.

(4) م. ن، ج 9، ص 4277.

(5) م. ن، ج 9، ص 4364.

(6) م. ن، ج 9، ص 4360 - 4361. والمقصود هنا صفحتان مطبوعتان.

فهم مؤرخي «التراجم» للتاريخ والفاعل فيه. فالفاعل التاريخي هنا هو من يمتلك صفات وخصائص واهتمامات يعتقد المؤرخ بضرورة تدوينه لنفس الهدف المشار إليه في التمهيد وهو الاعتبار والاتعاظ بسيرة الغابرين. والأمير بدر هنا مورد بما يفسح له المكان للوجود في التاريخ العام، ويكون له - في الوقت نفسه - تاريخ خاص بفاعليته.

تخضع الفاعلية التاريخية في الكثير من كتب الطبقات والسير، إلى المنهج الذي يختاره المؤرخ لتدوين أخبار هؤلاء الفاعلين وفقه، أي: دون أي اعتبار آخر سوى الخطة التي وضعها المؤرخ في اختيار أصحاب التراجم؛ سواء كانت على أساس التراجم، أو على أساس الأنساب، أو الكنى والألقاب، أو على أساس العلم الذي يمتلكه الفرد، أو غير ذلك من الأسس التي يقررها المؤرخ⁽¹⁾.

وقد رتب غالبية المؤرخين، المترجمين لهم، بحسب حروف المعجم. وعلى الرغم من يسر هذا المنهج فإن أكثر ما يؤخذ عليه - بالنسبة للذهنية المدونة للتاريخ - هو أنه يفضي إلى تأخير شخصيات قد يكون لهم فاعلية كبيرة وتقديم من لا يتمتع بمثل هذه الفاعلية. آنذاك يعلن ابن خلكان - أحد المتبعين لهذا المنهج - أنه يؤدي الأمر إلى «تأخير المتقدم وتقديم المتأخر، وإدخال من ليس من الجنس بين المتجانسين»⁽²⁾. هذا التجانس الذي يتمناه ابن خلكان بين الفاعلين التاريخيين، لا يمكن أن يتحقق بوجود هذا المنهج على مستوى الفاعلية الفردية، ولكن من الواجهة الشمولية ستظهر التجانس، وإن كان حروف المعجم أو الألقاب هي الفيصل في تحديد مكانة الفاعل من غيره.

أوردنا هذه الملاحظات حول المنهج لكي نسهل على أنفسنا دراسة موضوع تناول المؤرخ، وفقاً للأساس الذي يضعه لكتابه، لفاعلية الفرد الكُردي في هذا الكتاب. وهنا يمكن أن يكون كتاب «مجمع الآداب في معجم الألقاب» للمؤرخ ابن الفوطي⁽³⁾، نموذجاً جيداً بالنسبة لهذا التناول.

(1) عن هذه الأسس، وأهم الكتب المؤلفة وفقها، راجع: مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ج 1، ص ص 430 - 441.

(2) وفيات الأعيان، ج 1، ص 20.

(3) كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد بن محمد الملقب بابن الفوطي، ولد في بغداد سنة (642 هـ / 1244م) في بغداد وتوفي فيها في سنة (723 هـ / 1323م). برع ابن الفوطي في مختلف علوم

رتب هذا المؤرخ كتابة على الألقاب، وبحسب حروف المعجم، ومسألة الألقاب هي المسألة الأساسية التي تتحدد بها فاعلية الشخص عنده، فهو يذكر اللقب والاسم والكنية، ثم يتطرق إلى العناصر الأخرى التي تتكون منها شخصية صاحب اللقب⁽¹⁾. وهو لا يورد الكثير من المعلومات عن المترجمين لهم، والسمة العامة لتراجم الكتاب هي الإيجاز قياسياً إلى كتب التراجم الأخرى⁽²⁾. أما الرابطة الوحيدة - القوية الموجودة بين المترجمين فهي ألقابهم. وما عدا ذلك فكل فرد يشكل وحدة تاريخية بذاتها، ومجموع الوحدات تمثل التاريخ الذي أراد ابن الفوطي أن يكتبه لا تاريخ هؤلاء في فاعليته الذاتية.

إن ما يجعل فرد من الكُرد فاعلاً في هذا التاريخ هو لقبه، فباللقب وحده يذكر للفرد فاعليته، ويتحدد به ملامح وجوده التاريخي أيضاً، وهو - أي: ابن الفوطي - حين لا يكون لديه معلومات عن فاعل كردي ذي لقب يكتفي بذكر اسمه⁽³⁾، دون أن يكون ذلك إخلالاً بكتابه، فذكر لقب هذا الفرد، في المكان المخصوص له كاف، لكي يعد فاعلاً تاريخياً. أما الأفراد المترجمين لهم من الكُرد فهم من الأمراء والفقهاء، والزهاد والصوفية، والقراء وغيرهم. وقد يكون من الصعب علينا أن نلم بما وراء ذهنية المؤرخ - وليس مصادره - وهو يختار الفاعلين الكُرد ليضع كل واحد منهم، حسب لقبه طبعاً، في المكان الذي خصه له وفقاً للسياق العام للتاريخ «اللقبي».

ولكن نجد، فيما يتعلق بمجموع الوحدات التاريخية، نوعاً من التعامل الواعي من قبل المؤرخ. فأكثر الفاعلين هم من الأمراء والقادة (فاعل سياسي)، أو من العلماء والفقهاء والزهاد (فاعل ديني - ثقافي)، أي: أهل السيف والقلم من الكُرد،

ومعارف عصره. وقد بلغت مؤلفاته المئات، في معجم الألقاب «وقد وصل ملخص الكتاب إلينا، كذلك» وغير ذلك. الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج 4، ص 1493 - 1494. الكتبي: فوات الوفيات، مج 2، ص 319. وللتفاصيل راجع: زكية حسن إبراهيم الدليمي: رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، (بغداد: 1990)، ص 4 - 52.

(1) عن هذه العناصر بشكل عام، راجع: الدليمي: م.ن، ص 63 - 94.

(2) م.ن، ص 65.

(3) مجمع الآداب، ج 2، ص 33. ج 3، ص 346.

والذين من البديهي أن يكون لهم فاعليتهم التاريخية، ويمتلكون ألقاباً خاصة. والمؤرخ حين يتحدث عن أحد هؤلاء الفاعلين الكُرد يحاول أن يقنع متلقي كتابه بإيجابية وجوده ومكانته التاريخية الرفيعة، وبالتالي توافق وتناسب لقبه مع شخصيته؛ فأهل القلم من الكُرد لهم حسناتهم⁽¹⁾، وهم من بيت الخير والصلاح⁽²⁾. أما أهل السيف فلهم سيرهم المحمودة، ويتميزون بالعقل الراجح⁽³⁾، وهم من الفرسان الموصوفين والشجعان المعروفين⁽⁴⁾، ولهم عراقة في الحكم⁽⁵⁾، ويمدحهم الشعراء⁽⁶⁾.

هكذا يكون التوافق بين الفاعل ولقبه كفيلاً بنجاح مشروع المؤرخ في كتابة التاريخ وإظهار الفاعلية التاريخية للأفراد الذين يبرزون في المجال الإسلامي.

(1) م.ن، ج 1، ص ص 82، 236.

(2) م.ن، ج 2، ص 105.

(3) م.ن، ج 1، ص 101.

(4) م.ن، ج 1، ص ص 181، 297، 356، 559. ج 2، ص 24.

(5) م.ن، ج 2، ص 49.

(6) م.ن، ج 2، ص 63.

منهج المؤرخين في رواية الأخبار الكرديّة وسردها

1- ملامح رواية الخبر الكردي

لما كانت هذه الدراسة، في غالبيتها، تتناول التاريخ كفكرة، لذا يبدو أنه ليس لها علاقة مباشرة بالنواحي المنهجية، أو الطرق المتبعة من قبل المعرفة التاريخية الإسلامية في رواية الأخبار وسردها. ولكن، ونحن ندرس فكرة التاريخ، نتبين نوعاً من الترابط، بل وحتى التمازج بين هذه الفكرة وكيفية عرض مادتها وبيانها، فالمنهج له أثره في تميط الفكرة وقولبتها بحيث يتناسب مع معطياته وطرقه.

مع ذلك، وفي صعيد آخر، وكما أشرنا في المبحث السابق، لم يخص المؤرخين الكرّد بمنهج خاص يتبعونه في رواية أخبارهم وتدوينها، بل إنهم يتعاملون مع الكرّد وفقاً لمنهج عام يتبع في كتابه الأحداث. وهم حين يذكرون الكرّد، لا يبدو أنهم يتعاملون معهم بخصوصية، بل يدمجون أخبار هذه الجماعة في السياق الخبري الشمولي، وحين يقتصر كلامهم على الكرّد لا يحددون عما وضعوه من مناهج وطرق للرواية والسرد.

ولكن يمكننا البحث عن بعض الآثار الظاهرة والعامّة للمناهج المتبعة على الحدث الكردي وكيفية رواية الأخبار المتعلقة بهذا الحدث. والخبر الكردي، كغيره من الأخبار، يروي أو يسرد حدثاً له بدايته ونهايته. والحادثة الواحدة - أيّاً كانت - لها ثلاثة أدوار رئيسية تكتمل خلال هذه الأدوار سياقها السردية الخاص. وهذه الأدوار هي: الدور التأسيسي - الافتتاحي، ثم دور الاكتمال، وأخيراً دور ختامي⁽¹⁾.

ولنأخذ هذا الحدث الذي يذكره ابن الأثير ضمن حوادث سنة (421هـ/1030م)، والمتعلق بالأمير فضلون الكردي أمير الإمارة الشدادية، كمثال على ذلك: «كان فضلون الكردي هذا بيده قطعة من أذربيجان قد استولى عليها، وملكها، فاتفق أنه غزا الخزر هذه السنة، فقتل منهم، وسبى، وغنم شيئاً كثيراً. فلما عاد إلى بلده أبطأ في سيره وأمل الاستظهار في أمره، ظناً منه أنه قد دوّخهم وشغلهم بما علمه بهم، فاتبعوه مجدين، وكبسوه، وقتلوا من أصحابه والمطوعة الذين معه

(1) العظمة: الكتابة التاريخية، ص 44. وهو ينقل عن:

W. E. Bull: Time, Tense, and the Verb, (Berkly: 1968), p. 17.

أكثر من عشرة آلاف قتيل، واستردوا الغنائم التي أخذت منهم، وغنموا أموال العساكر الإسلامية وعادوا»⁽¹⁾.

هذه الرواية، وهي الوحيدة عن أحداث عهد هذا الأمير الكردي في الإمارة الشدادية⁽²⁾، هي عن حدث مثالي من الناحية المنهجية؛ المؤرخ يبدأ في الدور التأسيسي - الافتتاحي بالتعريف بهذا الأمير الكردي (المستولي) وإن اقتصر التعريف على الاستيلاء وحده، بعد ذلك يدخل في الدور الختامي وهو الهجوم المضاد للخزر وقتلهم للمسلمين.

هذا من حيث مظهر الحدث، إما من حيث الجوهر، أو وفقاً لمنطق الوجود السلبي والوجود الإيجابي، أو ما يمكن أن نسميه أدوار الحدث اللامرئية، فهي برأينا كالتالي: أمير مسلم مستول (الدور التأسيسي)، يجاهد ضد أهالي دار الكفر، ويحصل على الغنائم (الدور الاكتمالي)، لكنه يفشل فيتعرض العساكر الإسلامية إلى القتل والنهب (الدور الختامي). بمعنى أن المؤرخ يجسد من خلال هذه الأدوار الثلاث (منهج الكتابة التاريخية الرؤى والمواقف المتشككة عن الأمير المستولي، والشروط الواجب توافرها ليثبت وجوده في التاريخ (فكرة التاريخ).

وعودة الى النص السابق، يبدو أن الخبر مكتف بذاته، وله سياقه السردى الداخلى يميزه عن غيره من الأخبار أو لا يربطه بالأخبار الأخرى التي تخبر أحداث مغايرة. ولكن ليس للمؤرخ نفس هذه الرؤية، ولا يبدو أنه يعتقد بعدم اتصال ما يرويه من الأحداث ببعضها البعض. وهو يجسد هذا الاتصال والترابط بين مختلف الأحداث بالمنهج الشمولي المتبع في رواية الأخبار.

لذا من الصعب القبول بالتفسير السابق ما لم نضع الحدث في الإطار العام الذي يضعه فيه المؤرخ، كذلك فهم ما أسميناه بأدوار الحدث اللامرئية. فالحدث لا يشكل وحدة قائمة بذاتها وإن كان له هذه الوحدة في ظاهره، والأدوار التي يمر بها الحدث تكتمل أدواراً أكثر شمولية لا تتحكم فيها الرؤى والمواقف فحسب، بل أيضاً المنهج المتبع في رواية هذا الخبر وغيرها من الأخبار.

الحقيقة، كما هو معروف، هنالك في المعرفة التاريخية الإسلامية، منهجان أساسيان

(1) الكامل، ج 9، ص 409.

(2) عن هذا الأمير راجع: Minorsky: studies, pp . 40 – 45.

كسروي: شهر ياران گمنام، ص ص 264 – 268.

يتحكما بكيفية رواية الأخبار، وتتبعهما هذه المعرفة في عرض وتصنيف المادة التاريخية: المنهج الأول؛ ويسمى كتابة التاريخ بحسب السنين أو التاريخ الحولي، وهو الذي يأخذ بالحسبان التسلسل الزمني، وتاريخ الطبري هو نموذج واضح عن هذه الطريقة في كتابة التاريخ. أما المنهج الثاني؛ فيدعى كتابة التاريخ حسب الموضوعات؛ كأن يكون حسب الدول أو عهود الملوك والخلفاء أو ما يجري هذا المجرى، ولعل المسعودي كان من أوائل المؤرخين الذي نهج هذا الطريق⁽¹⁾.

وبمقارنة بسيطة بين هذين المنهجين يتضح لنا أن المنهج الأخير يرجع بالأحداث إلى سياق منسجم، وينتفي هنا الانغلاق الموجود في المنهج الأول أو الإطار الزمني، والذي لا يتسع كثيراً لشرح الأحداث ذات البعد الزمني الشائع⁽²⁾. وفقاً لهذين المنهجين نجد أن الخبر الكردي هو في الغالب مرتبط بالمركز، بالمعنى الشمولي المفهوم من «المركز»، كأن يكون هذا المركز ملكاً أو دولة أو سنة معينة، بل وتصبح الأخبار تابعة لهذا المركز المؤسساتي - البشري - الزماني⁽³⁾.

والمؤرخ، الملتزم بهذين المنهجين وبعدهما المركزي، لا يستوعب، وهو يدون الخبر الكردي، إلا وجهاً واحداً من أوجه الوجود الكردي، أو الفاعلية الكردية. وهو الوجه الذي يناسب هذه المركزية، فمثلاً في الروايتين اللتين يوردهما المؤرخ اليعقوبي عن اثنين من ذوي السلطة من الكرد (جيلويه الكردي، عصمة الكردي)⁽⁴⁾، نجد أن أخبار هذين الشخصين تكمل السياق الخبري العام، ولا يمكن فهمهما إلا في هذا السياق. وكل إخراج لهذين الشخصين في السياق العام هو إخلال بوجودهم وفعاليتهم التاريخية، لأنهم هنا ليسوا إلا موجودين تاريخيين يرتبط وجودهم بموجودات أخرى مركزية تكتسب مركزيتها هذه من المنهج الذي يتبعه اليعقوبي في تدوين ورواية الأخبار⁽⁵⁾.

(1) للتفاصيل عن هاتين الطريقتين، وبداية نشوئهما، يمكن الرجوع إلى: العزاوي: المنهجية التاريخية في العراق القرن (4/10 م)، (بغداد: 1988)، ص 31 - 65.

(2) م. ن، ص 46.

(3) العظمة: الكتابة التاريخية، ص 88.

(4) تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 440، 473.

(5) يمكن ضرب أمثلة كردية أخرى عديدة عن هذا الترابط بين المنهج التاريخي وفكرة التاريخي في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي، وعلى سبيل المثال والمقارنة. راجع: ابن سعد: الطبقات الكبرى، مج 7، ص 280. أبو حنيفة الدينوري: الأخبار الطوال، ص 367. القرطبي: صلة

وفيما يتعلق بالأخبار الكُردية في مجموعها، فليس هنالك سياق داخلي يجمع هذه الأخبار عند مؤرخ من المؤرخين، وليس هنالك أي تراتبية بين هذه الأخبار المجموعة، بل هنالك انقطاعات واضحة بينها. فهذه الأخبار عند غالبية المؤرخين هي شذرات متناثرة بين غيرها من الأخبار المتعلقة بالمركز - المنهجي. ولكن الانقطاع والتشردم لا يعني البتة أن ليس للخبر الكُردى مغزاه بالنسبة للمؤرخ، والمغزى الحقيقي للأخبار - في المعرفة التاريخية ككل - تكمن في علاقة الخبر المروي بالأخبار الأخرى في الإطار الزمني أو الموضوعي العام.

وقد حاولنا في الفصل الثاني من هذه الدراسة أن نحلل الأخبار الكُردية انطلاقاً من هذه الأطر، وذلك لكي نضع أيدينا على الأحكام القبلية المضمره والمتحكمة برؤى ومواقف المؤرخين في مختلف المراحل التاريخية. وما نريد أن نضيفه هنا هو أن الأخبار الكُردية - في إطار زمني أو موضوعي معين - تتحكم في عرضها وروايتها هذه الأطر المنهجية.

لا يبدو لنا أن التشردم والتقطع الجذري للأخبار الكُردية كان ذا تأثير كبير على المغزى العام لهذه الأخبار إذا ما نظرنا إليها بحسب الحقبة الزمنية التي عاش فيها المؤرخ، ووحدة الأخبار الكُردية في مجموعها تتجلى في التصورات المتشكلة عن وجود الكُرد التاريخي في تلك الحقبة، أي الوجود السلبي أو الإيجابي والموقف العام من هذا الوجود أو التصورات المتشكلة عن فاعليتهم التاريخية، الجمعية والفردية.

ولهذا حين نستخرج الأخبار المتعلقة بإحدى الإمارات الكُردية، ونضعها مع بعضها البعض، ونعطيها محورية خاصة، كأن نذكر أمرائها في تتاليهم، آنذاك سنجد نوعاً من الارتباط التسلسلي - التواصلي بين الأخبار، فالأخبار المتشردمة هنا لها البنية السردية ذاتها، وتتموضع كلها حول عنوان واحد هو اسم الإمارة المذكورة، كما فعل ابن خلدون مع تاريخ بعض الإمارات الكُردية⁽¹⁾.

تاريخ الطبري، ص 64. ابن الجوزي: المنتظم، ج 5، ص 2356. ج 9، ص 4546. اليونيني: ذيل مرآة الزمان، ج 2، ص ص 222 - 223، 366 - 367، 415 - 146. الذهبي: تاريخ الإسلام، حوادث ووفيات (651 - 660 هـ)، ص 336. وأماكن أخرى متفرقة من هذه الكتب وغيرها.

(1) تاريخ ابن خلدون، ج 4، ص ص 410 - 418، 687 - 699.

ولكن، ومن جهة ثانية، إن اكتشاف البنية السردية الواحدة والاحتكام عليها، للتخلص من التشرذم والانفصالات الموجودة، دون إعادة للتعريف بهذه البنية. كما فعل ابن خلدون حين وضع الإمارات الكرّدية في سياق سردي معين، سيفقد الأخبار بنية لها في غاية الأهمية، وهي البنية الزمنية التي كان يمتلكها كل خبر كردي على حدة، والتي حرصنا على إبراز دورها الفاعل في تحديد موقع الكرّد في المعرفة التاريخية طوال هذه الرسالة. لذا إن تنظيم المادة التاريخية الموجودة في كتاب تاريخي معين عن أمير كردي أو إمارة من الإمارات الكرّدية، كما ورد مثلاً عند مسكويه⁽¹⁾ أو الروذراوري⁽²⁾ أو ابن القلانسي⁽³⁾ أو ابن الأثير⁽⁴⁾ أو غيرهم، يحتاج إلى إعادة تعريف بالأحداث التي كانت منظمة زمنياً، دون أن نستطيع في هذه العملية أن نعطي للزمن ما كان له من سلطة شمولية. حين تكون الإطار العام للأحداث الواقعة في سنة معينة أو في عدة سنوات متتالية.

هكذا يتراءى لنا أن كل محاولة لفهم تاريخ مرحلة معينة، عليها أن تستوعب جميع الأحداث الواقعة في هذه المرحلة بغض النظر عن جنس الفاعل التاريخي ونوعه وانتماءاته، فالترتيب الذي يتبعه المؤرخ في إيراد مختلف الأحداث، هو الترتيب المقبول بحسب التواتر الحدسي. والحدث في ذاته ليس له وزن أو تأثير؛ إذ إن وزنه وتأثيره لا يظهر في السياق السردى العام، ومن هذا السياق يتجسد في «التاريخ» المعاني الذي يعطيه له المؤرخ كذلك التعريف الذي يقدمه لهذا الحقل المعرفي.

لا يمكن استخلاص المعنى المعطيات للتاريخ بالاعتماد على الحدث الكرّدي لذاته، لأن هذا يعني البحث عن المعنى في الجزئيات في حين يكمن المعنى الحقيقي في الكل الشمولي الذي، نتيجة للمنهج في رواية الأخبار، يتكون - مثلما أشرنا - من السياق السردى العام.

(1) تجارب الأمم، ج 1 ص 398 - 404، ج 2، ص 31 - 36. (وهو يتابع أخبار ديسم بن إبراهيم الكرّدي).

(2) ذيل تجارب الأمم، ج 1، ص 278 - 292. (يذكر أخبار الأمير بدر بن حسنويه)

(3) ذيل تاريخ دمشق، ص 282، 296، 304 - 306، 311، 359. (يتناول أخبار الأمير مجاهد الدين بزان المذكور سلفاً).

(4) ينظر مثلاً بعض ما يذكره هذا المؤرخ عن تاريخ أمراء الإمارة الروادية الكرّدية في أذربيجان الكامل، ج 9، ص 378، 382، 384، 457، 458، 460، ج 10، ص 447، 485، 487، 516، 597.

فلا يمكن لليقوي أن يعرض تعريفه للتاريخ، على أنه تاريخ للخلفاء أو لذوي السلطة السياسية والدينية في تتاليهم، ولا يستقيم له هذا المفهوم للتاريخ بالركون فقط إلى الروايتين الكرديتين في ذاتهم. ولا يمكن أيضاً للعماد الكاتب الأصفهاني أن يتحدث عن القطيعة في المفهوم الذي يعطيه «الجهاد» وفتح البيت المقدس للتاريخ⁽¹⁾، إذ اقتصر هو على ذكر الأخبار الخاصة بالكرْد⁽²⁾ دون التطرق للتتالي الخبري الخاص بمرحلة ما بعد فتح القدس من التاريخ الجهادي للأمة الإسلامية، والذي مثله صلاح الدين الأيوبي.

والخبر في المعرفة التاريخية الإسلامية له أكثر من زمن، فهو لا يروى لمرة واحدة، بل ومنذ أن يتبلور هذا الخبر يصبح بالإمكان روايته في أكثر من مستوى زمني، يمكن أن نحدد ونشير إلى مستويين أساسيين من هذه المستويات:

المستوى الأول: يتمثل في المؤرخ الذي يروي هذا الخبر، وهو قريب من زمنه، فينفرد بروايته أو يشاركه في الرواية غيره من المؤرخين المعاصرين له؛ فينقلون الخبر من مصادر شفوية أو كتابية - مفقودة اليوم - قريبة من الخبر أو أنه مصدر الخبر ذاته. والمؤرخ هنا شاهد عيان للخبر الذي يرويه أو أنه ينتمي إلى الفضاء الاجتماعي نفسه، الذي يحدث فيه الحادث ويتبلور «خبره»، هو واقع تحت تأثير هذا الفضاء، وليس بمقدوره رؤية أبعاد للخبر قد يكشفها بعد ذلك الزمن أو زاوية الرؤية.

وقد رأينا هذه المعاصرة للأخبار، وأثرها على المعرفة التاريخية المنتجة عن الكرْد، عند غالبية المؤرخين الذين تعرضنا لنتائجهم؛ كالتطري في مرحلة الوجود الكردي خارج السلطة المركزية، ومسكويه في مرحلة التذبذب بين الاعتراف بسلطة الأمير الكردي أو عدم الاعتراف به. كذلك عند العماد الكاتب في مرحلة الانبهار بالوجود الجهادي لهم... وعند غيرهم من المؤرخين.

المستوى الثاني: يتمثل بالمؤرخين الذين يأتون بعد ذلك ويفصلهم عن زمن الخبر الكثير، فينقلونه عن المؤرخ - الراوي الأول، ويثبتونه في السياق الذي يخصه له مؤرخ المستوى الأول. وقد وجه ابن خلدون - المفكر نقداً شديداً لهؤلاء المؤرخين لا

(1) الفتح القسي، ص ص 48 - 49.

(2) م.ن، ص ص 113، 151 - 154، 226، 309، 311، 328، 442، 488، 505، 513.

سيما الذين يكتفون بنقل الأخبار عن المؤرخين المتقدمين، حيث وصفهم بدوي الطباع البليدة. لأنهم يجلبون الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأول، صوراً قد تجردت عن موادها»⁽¹⁾ ذلك لأنهم «يكررون في موضوعاتهم الأخبار المتداولة بأعيانها، اتباعاً لمن عني من المتقدمين بشأنها»⁽²⁾.

فمؤرخ هذا المستوى «الثاني» لا يستطيع أو لا يريد أن يغير من الرؤى والمواقف الكامنة وراء الخبر الذي يعيد هو روايته، وهو بذلك يمارس «الجمود» في التفكير بالتاريخ، ونقصد بالجمود عدم القدرة على التحرر من منطق الخبر المروي، وتحكم هذا المنطق بفهم المؤرخ للتاريخ الغابر.

يمكن أن نضرب أمثلة كثيرة عن الأخبار الكردية التي ينقلها مؤرخ المستوى الثاني عن مؤرخ المستوى الأول. ولعل المثال الأبرز - والذي نكتفي به - هو نقل المؤرخ ابن الأثير عن الطبري⁽³⁾.

وهنا نجد أن الأول ينقل الأخبار عن الثاني دون أي تغيير في رؤاه ومواقفه الاعتقادية⁽⁴⁾، فالخبر الكردي الذي ينقله مؤرخ المستوى الثاني (ابن الأثير) قابع في مكانه يتحكم في مغزاه هذه الرؤى، والمواقف، والمؤرخ الأخير يستسلم لمنطق التواتر السردى ولا يغير من الرؤى، وإن وجد نوع من التغيير في عمليه السرد فلا يخرج عن إضافة بعض التفاصيل أو حتى إضافة أخبار تكتمل هي الأخرى المغزى الأساسي للسياق السردى العام وفقاً لفهم مؤرخ المستوى الأول له. بمعنى أن هذه الأخبار المضافة توضح الرؤى والمواقف المتشكّلة في المستوى الزمني الأول (يمثله هنا الطبري) لا في زمن المؤرخ الثاني.

فابن الأثير يدرك، وهو بصدد كتابة التاريخ، أن سلفه الطبري لم يدوّن جميع الأخبار، لذا لا يتوارى عن تكميل سردياته، وذلك بإيراد أخبار عن نفس المرحلة التي يدوّن الطبري أخبارها، ونجد هنا إنفراد ابن الأثير بذكر بعض الأخبار التي

(1) المقدمة، ص 3.

(2) م.ن، ص 3.

(3) يشير ابن الأثير إلى ذلك بنفسه في مقدمة «الكامل».

(4) على سبيل المقارنة ينظر: الطبري: م.س، ج 9، ص ص 474، 490. ج 10، ص 38، 40. ابن الأثير: م.ن، ج 7، ص ص 240، 257، 466، 469، 470.

يهملها الطبري و غيره من المؤرخين الآخرين وصلت كتاباتهم إلينا. وهذه الأخبار ترتبط غالبيتها بالموصل وأطرافها⁽¹⁾. حيث عاش ابن الأثير، ولعل هذا المؤرخ ينقل الأخبار من مصادر محلية فقدت أو من مصادر شفهية.

ومهما يكن الأمر فإن الخبر الكردي الذي يذكره مؤرخ المستوى الثاني عن المرحلة التي يعاصرها مؤرخ المستوى الأول، يكمل سرديات الأخير، ويمثل الخبر شخصية المؤرخ في زمنه إلى درجة يمكن القول، وإن لم تكن مخطئين، أن مؤرخ المستوى الثاني يتقمص شخصية مؤرخ المستوى الأول وهو يروي هذه الأخبار، ذلك لأنه ليس بشاهد عيان للحدث الذي يرويه، وليس للحدث علاقة به وبرؤاه ومواقفه.

ولكن لماذا لا يكتفي هذا المؤرخ بتدوين الأخبار المعاصرة له ويترك الأخبار الغابرة؟ برأينا يسرد الخبر لأنه مروي من قبل السابقين، وموجود في سياق تاريخي خاص لا يمكن المساس به أو تغييره. فيبقى التاريخ المروي، كما نرى، مقبولاً ينقله اللاحق عن السابق⁽²⁾. ويصبح السرد التاريخي سرداً فوق زمنياً، فهو إملاء فراغ قد تنشأ بغياب هذا التاريخ، وتصبح الرغبة في السرد هي الدافع القوي لتدوين أخبار القرون الخالية أو المبتدأ من الأخبار.

وبرأينا، من منظور الماضي في الحاضر، وبالتالي غلبة الحتمية على الرؤى والمواقف المتبناة من قبل المعرفة التاريخية الإسلامية ككل⁽³⁾. ذلك لأن الخبر التاريخي، كما يتبين في الأخبار الكردية، لا يتجدد ولا يتغير مدلولاته، بل يستقر على حال واحدة عند مختلف المؤرخين المنتمين إلى مستويات زمنية متباينة ومتباعدة. ولكن حين يدون المؤرخ المتأخر الخبر الشاهد، آنذاك، يحتكم إلى الرؤى والمواقف المتشكلة في زمنه. هذا ما لمسناه بوضوح حتى عند ابن الأثير وهو يتناول صلاح الدين الأيوبي والذين معه من الكرد.

-
- (1) ينظر على سبيل المثال: الكامل، ج 6، ص ص 506 - 507، ج 7، ص 454، 538 - 540.
- (2) من المعروف أن هناك مؤرخين آخرين، جاؤوا بعد ابن الأمير، ونقلوا الأخبار مباشرة عنه. ولعل أبرزهم هو أبو الفداء الأيوبي (ت 732هـ / 1332 م) في كتابه: «المختصر في أخبار البشر»، وابن خلدون في تاريخه، كما مر بنا.
- (3) قارن: العروي: مفهوم التاريخ، ص 335.

2- الهوية السردية للأخبار والحقيقة التاريخية

لا تخرج هوية جماعة تاريخية معينة عن كونها إما هوية سردية⁽¹⁾، أو هوية تجسدها الشواهد الشاحصة من المباني الأثرية، والنقوش والزخارف، والنقود وما إلى ذلك، ولا يدخل التاريخ الكائن في رموز هذه الشواهد ضمن موضوعنا. تلك التصورات المتبلورة عن أصل الكُرد، طبيعتهم، ووجودهم التاريخي، ومن ثم فاعليتهم التاريخية كجماعة وكأفراد. هذه الهوية السردية الكُردية هي هوية متداخلة ومتشابكة ولها تجلياتها المتعددة، دون أن يعني ذلك التناقض أو التخبط العشوائي، بل هنالك تجانس وراء هذه التعددية تظهر ملامحها على المستوى الشمولي للخطاب السردى، الذي تتبناها المعرفة التاريخية.

من هذا المنطق نحاول هنا أن نتعرض، ولو بشكل مختصر، لبعض الملامح البارزة للخطاب السردى الذي تعاملنا معه طوال هذه الدراسة، ونريد بالعودة والإحالة إلى نتائج الفصول والمباحث السابقة أن نبحث عن المغزى الحقيقي للسرد التاريخي الخاص بالكُرد من حيث مكونات هذا السرد، وبعض إفرازاته الضرورية والمكملة لسياق الرسالة.

علينا، بداية، أن نميز بين ثلاث عناصر رئيسية تحدد ملامح الخطاب السردى في تناوله للكُرد. والعنصر الأول هو المؤرخ أو الشخص الراوى، والعنصر الثانى هو الرواية أو النتاج المكتوب للمؤرخ، وهنالك علاقة جدلية بين هذين العنصرين لكون الثانى لا يمكن له أن يوجد إلا بوجود الأول. أما العنصر الثالث فيتمثل في متلقى السرد أو قارئ السرد.

وبدءاً بهذا العنصر الأخير، والذي يمكن أن نسميه بالعنصر الغائب، أن هنالك مجموعة من الشروط الواجب توافرها لكي نتحدث عن متلقى السرد التاريخى، فالمتلقى عليه - بدهاة - أن يكون أولاً ملماً باللغة العربية وعارفاً بقدرات هذه

(1) الهوية السردية: مصطلح نستعيره من فيلسوف السرد - الفرنسى المعاصر بول ريكور، والذي يرى أن الهوية السردية - في تعريف أولي - هي التي يكتسبها الناس من خلال وساطة الوظيفة السردية. ينظر في ذلك: بول ريكور: الهوية السردية، ضمن الكتاب الجماعى، الوجود والزمان والسرد، تحرير: ديفيد وورد، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، (الدار البيضاء/بيروت:1999)، ص 251.

اللغة البلاغية والبيانية، أي أن يكون منتمياً إلى الثقافة العربية الإسلامية، فلولا ذلك لما يتمكن من فهم معاني ودلالات الأخبار الكُردية، ويتمعن فيها. وأن يكون هذا المتلقي - ثانياً - باحثاً عن العبرة، لأن غاية التاريخ هي العبرة والاعتبار، والمؤرخ حين يسرد الأخبار الكُردية في السياق السردى العام، ينتظر من متلقيه أن يتعظ به، خاصة أهل السيف والسلطة⁽¹⁾، فالمتلقي لا يجيب عليه أن يقف عند السرد وحده، بل يحاول أيضاً رؤية العبرة الموجود وراء السرد. إن الاتعاض هو الوظيفة التي يحددها المؤرخ لمتلقي الأخبار، لأن هدف كتابة التاريخ وذكر أخبار الماضين، وكما قلنا في التمهيد، هو هذا الاتعاض والاعتبار.

والحقيقة - وكما يقول أحد الباحثين ونتفق نحن معه - وإذا لم يبد المتلقي رغبة في الاستماع أو في القراءة فإن السرد يصبح بلا معنى وبلا جدوى⁽²⁾، ذلك لأن فعل الاستماع والقراءة يمثل اللحظة الحاسمة في فهم المعنى الكامل في السرد⁽³⁾. قد يكون السرد ملفقاً ومختلقاً، مع ذلك حضور المتلقي يعطي له معناه أو المعنى الذي يعيد المتلقي صياغته. وقد يتغير متلقي السرد التاريخي بحسب الموضوع المسرود، فنحن رأينا المتلقي للروايات الخاصة بأصل الكُرد كأنه، بداية، من الفرس والعرب (القحطانيين والعدنانيين)، ثم الكُرد أنفسهم، وعلى وجه الدقة النخب الثقافية والسياسية الكُردية، حين قبلوا بهذه الروايات، بل وأعادوا صياغتها وفقاً لتلقيهم لها كما مر بنا.

ومهما يكن جنس المتلقي، يصبح الكُرد عنده جماعة متخيلة تتحكم في صورتها رؤى المؤرخ - الراوي أولاً، واللغة ثانياً، ومن ثم رؤى ومواقف المتلقي ثالثاً. وهذه ما لا يمكننا إدراكها كاملة، لأنها باتت اليوم تاريخية وفي الغالب غير مدونة⁽⁴⁾.

(1) ينظر مثلاً: مسكويه: تجارب الأمم، ج 2، ص 36 - 37. (وهو ينتقد سياسة الأمير ديسم بن إبراهيم وسوء اختياره لمساعديه من الوزراء).

(2) عبد الفتاح كيليطو: الحكاية والتأويل - دراسات في السرد العربي، (الدار البيضاء: 1998)، ص 33.

(3) ريكور: الحياة بحثاً عن السرد، ضمن: الوجود والزمان، ص 46.

(4) فيما يتعلق برؤى ومواقف المتلقي الآني، سواء كان قارئاً عادياً أو باحثاً متخصصاً، فلا يدخل ضمن موضوع هذه الدراسة، وإن كنا لا نستطيع إنكار أهمية هذه الرؤى والمواقف كموضوع لدراسة أخرى.

وعودة إلى العنصر الأول من العناصر المكونة لملاح الخطاب السردى، ونقصد المؤرخ، فيمثل العنصر الأهم بالنسبة لنا في هذه الدراسة، ذلك لأن الأخبار والروايات المتعلقة بالكرد - أي: العنصر الثاني - تنقل، غالبياً، من خلال المؤرخ. مع ذلك لا يمكننا، أو لنقل، ليس بمقدرنا أن نتعرض لشخصية المؤرخ في ذاته.

وهل للمؤرخ شخصيته المستقلة وهو يقوم بسرد الأخبار الكردية؟ من العسير أن نثبت ذلك، فوفقاً لما رأينا طوال هذه الدراسة، لا يمثل المؤرخ نفسه بقدر تمثيله لأطر موضوعية مفروضة على تفكيره من قبل الفضاء الإجتماعي - العقيدى - السياسى المعاش.

وقد وجدنا المؤرخ وهو دوماً «مع» غيره؛ فهو مع النص القرآنى حين يقدم فكرته عن المعانى الكامنة في المعرفة التاريخية، وهو مع العرب أو الفرس حين يتناول أصل الكرد وفضلهم. مع الخاصة وهو يتعرض لطبيعة الكرد الاجتماعية - الخليفة، مع السلطة المركزية حين ينظر إلى الكرد المناهض - العاصي، مع الفقيه وهو يبرر شرعية الوجود التاريخى للأمير الكردي، مع الكرد وهم يجاهدون في سبيل «الامة - الدولة» الإسلامية، وهو مع الأمم المتخصرة ومع الفاعل الفردي الكردي حين يدرس الفاعلية التاريخية للأمم والأفراد.. وهكذا.

إذن غالبية المؤرخين، مع استثناء بعضهم وفي مقدمتهم ابن خلدون، لا يظهرون ذاتيتهم الاختصاصية في عملية التدوين التاريخى، بل هم منعفسون في الرؤية الشمولية المفروض عليهم من قبل الفضاء المذكور سلفاً، فهم يسردون التاريخ بالشكل الذي يمكن لهذا الفضاء أن يقبله. ولكي يثبت المؤرخ التزامه بالإطار المرسوم له، يستجد بالسردية التي تغنيه عن التمعن والتفكر فيما يسرده، كما يشير إلى ذلك الطبرى⁽¹⁾.

هذا من حيث رؤية المؤرخ لنفسه، إما وفقاً لرؤيتنا، فإن شخصية المؤرخ لا تظهر في السرد التاريخى إلا بالقدر الذي يسمح به الزمن المعاش. فزمن المؤرخ يحدد شخصيته الملتزمة، وبالتالي رؤاه ومواقفه، في سرد الأخبار الكردية وغيرها من الأخبار، ويكون ذلك - كما أشرنا - بحسب الموضوع الذي يتناوله المؤرخ.

(1) تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص ص 6 - 7.

من هنا يمكن أن نسأل هل السرد التاريخي الذي يقدمه لنا المؤرخ عن الكُرد
يرينا واقع هذه الجماعة أو ينقل لنا صورة معينة لهذا الواقع؛ صورة تتحكم في
ألوانها اللغة وقدرتها الدلالية بالإضافة إلى مواقف المؤرخ ومنظوره للواقع؟
هذا السؤال يقودنا، بالضرورة، إلى النظر في مفهومي الحقيقة والموضوعية،
وعلاقتها بالسرد التاريخي التمثيل، هو الآخر، بشخصية المؤرخ والتاريخ الذي
يكتبه. أي: العنصرين الأول والثاني للخطاب السردية.

ومسألة الحقيقة والموضوعية تتصف هي الأخرى بالعمومية، بحيث قد لا
تكون متعلقة فقط بالأخبار الكُردية، وتصورات المؤرخين في سرد هذه الأخبار.
فالمؤرخ لا يمتلك مناهج متعددة للسرد التاريخي، وإن كان هنالك تعدد في تناول
المواضيع فهو في الرؤى والمواقف. لذا فإن كل حديث عن حقيقة السرد الخاص
بالرواية الكُردية، يكون نتيجته - من جديد - العمومية، ما لم نربط هنا أيضاً، بين
عملية السرد، والرؤى والمواقف. وهذا ما عملناه سابقاً.

عندما يرتبط السرد التاريخي برؤى المؤرخ ومواقفه، فسيكون للحقيقة التاريخية
تعريف محدد مرهون بهذه الرؤى، فلا يستطيع الباحث أن يكون لنفسه من السرد
الخاص بالكُرد، وفقاً لآليات الرواية، مفهومه الثابت واللامتغير للحقيقة التاريخية،
فهذه الحقيقة تخفي ملامحها وتذوب أبعادها حين توضع في مصاف مصطلحات
أخرى كالمعقولية، كما فعلنا ونحن ندرس أصل الكُرد وتناول المؤرخين له⁽¹⁾.

وذلك لأن السرد التاريخي لا يخلو، برأينا، من العنصر الخيالي أو المتخيل، ولا
يمكن معرفة هذا العنصر أو إفرازه عن غيره لعدم وجود واضحة بين المتخيل
والحقيقي من الأخبار. ذلك لأن المتخيل بات مقبولاً، وبل ومكماً للسياق السردية
العام.

وقد رأينا ذلك بوضوح في إعادة التعريف بتسمية الكُرد وتسمية مدن وأقاليم
بلادهم. وفي تشيؤ طبيعة الكُرد عند المؤرخين والتأكيد - من حين لآخر - على
قطع الطريق من قبلهم، وفي « تهميج » الكُرد وسلب فاعليتهم وإظهار سلبية هذه
الفاعلية عند الحديث عن الفاعلية التاريخية للأمم... وغير ذلك.

(1) راجع المبحث الثاني من الفصل الأول.

إذن، والحال هذه، تفقد الموضوعية في السرد التاريخي معانيها المعطاة لها اليوم، هذا ما بدنا لنا ونحن نتمعن في الوجود الكُردي في التاريخ الإسلامي. وقد أحس حتى بعض المؤرخين القدماء، من ذوي البصيرة بغياب الموضوعية فيما يسرد من الأخبار، فهناك، وفقاً لأحد هؤلاء المؤرخين، أسباباً معمّية لأصحابها عن الحق، وهي: «كالعادة المألوفة، والتعصب، والتظاهر، واتباع الهوى، والتغالب بالرتاسة، وأشباه ذلك»⁽¹⁾.

مع ذلك لا يعني ما قلناه أعلاه عدم احتكام المعرفة التاريخية - وهي بصدد سرد الأحداث - إلى منهج نقدي يمكن أن يساعدها في الاستقصاء والبحث عن الحقيقة في هذا السرد. فقد فرض المؤرخون الأوائل على أنفسهم، وتبعهم اللاحقون، منهجاً نقدياً صارماً؛ الهدف الأول والأخير منه تحقيق الموضوعية في الكتابة التاريخية.

وهذا المنهج، المسمى بمنهج الإسناد، هو - كما أشرنا في التمهيد - منهج مستوحى من مناهج أهل الحديث في تحقيق صحة الأحاديث المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم. ونحن لا نريد الدخول في تفاصيل هذا المنهج، في نقد الرواة وإسناد الأخبار⁽²⁾، ومع ذلك علينا الإشارة إلى أن موضوعية الروايات وحقيقتها مرتبطة - وفقاً لهذا المنهج - بمسألة صدق الراوي، فالخبر لا يعترف به إلا إذا كان الذي يبلغه معروفاً بالصدق والعدالة⁽³⁾.

والملاحظ من هذا المنهج قلة التعرض لمتن النص المنقول، والاكتفاء بنقد الذين يروون الخبر⁽⁴⁾، هذا ما عبّر الطبري صراحة، في مقدمة كتابه، حين قال: «فما يكون من كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين، مما يستكره قارئه... فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتت من قبل بعض ناقله إلينا، وإنما أدّينا ذلك نحو ما أدّى إلينا»⁽⁵⁾.

(1) البيروني: الآثار الباقية، ص 4. وينظر كذلك انتقادات ابن خلدون للمؤرخين بسبب عدم صدقهم في سرد الأخبار: المقدمة، ص 7 وما بعدها.

(2) للاطلاع على تفاصيل هذا المنهج وآلية عمله، راجع: مواج: م. س، ص 5 وما بعدها.

(3) قارن: كيليطو: الغائب - دراسة في مقامة للحري، (الدار البيضاء: 1987)، ص 43.

(4) ينظر في ذلك: هرنشو: علم التاريخ، ص 61. الشرقاوي: أدب التاريخ، ص 268. أبو ضيف: منهج البحث التاريخي، ص 66.

(5) تاريخ الرسل والملوك، ج 1، ص 7.

إن الإبقاء على النقد ذاتياً منصباً على الرواة، لا موضوعياً منصباً على المرويّات⁽¹⁾، لا يقلل من أهمية المنهج في تحقيق الموضوعية. مع الأخذ بعين الاعتبار معنى الموضوعية في إطار المعرفة التاريخية الإسلامية. فهذا المفهوم هنالك له خصوصيته؛ الموضوعية تبنى إما على واجب الشهادة كواجب ديني والاعتراف بالحكمة الإلهية، وإما من عدم التثبيت من حقيقة معنى الواقع، فتسجل كل الحوادث، لأن معيار اختيار الحادثة والكشف عن الحقيقة الكامنة في الأحداث، مفقودة⁽²⁾.

فالمؤرخون الذين ينقلون، مثلاً، الرواية المتعلقة بالضحك وكيفية ظهور الكُرْد⁽³⁾، يعبرون بهذا النقل عن حيادهم تجاه رواية قد تكون، بحسب القدرة التفكيرية الخاصة بتلك العصور، فيما بعض من الحقيقة. ومادام هنالك تواتر للرواية فلا يمكن، أو لا يجب، على المؤرخ الملتزم بالسرد وتراثبية الأحداث أن يهملها ولا يدوّنّها لشكّه في مصداقيتها.

هذا فيما يتعلق برواية أسطورية، بالنسبة لنا، ألا يمكن قول الشيء نفسه عن روايات أخرى تسرد أحداثاً أكثر واقعية. ولكن ليس بمقدورنا معرفة الحقيقي من اللاحقيقي لعدم قدرتنا على كشف الخطوات التي تمر بها الراوية إلى حين تدوينها، بسبب عدم تطرق المؤرخين لها أو لقبولهم الرواية دون أي تغيير فيها، يؤكدون بذلك على إيمانهم بالمشيئة الإلهية، وبالتالي قبول الظاهر من معنى المقبول أو غير المقبول للأخبار، لعدم القدرة على إدراك الباطن المحجوب عنهم⁽⁴⁾.

انعدام القدرة هذا يبرره الالتزام بالسياقات السردية العامة، فهي التي تتحكم بتفكير المؤرخ وهو يتناول الكُرْد كوحدة تاريخية حاضرة، فالسياق السردية يحدد الرؤى وطريقة الراوية حتى بالنسبة للمؤرخ البعيد كل البعد عن زمن الخبر المروي. بمعنى أن السرد يبرر للمؤرخ امتناعه عن التفكير في «الباطن المحجوب» للأخبار، أو في «حقيقة» ما يرويها إلا بالقدر الذي يسمح هذه السردية برؤية الحقيقة.

(1) العبارة للباحث عبد الحميد العبادي، راجع: هرنشو: م. س، ص 61.

(2) ينظر في ذلك: العروي: العرب والفكر التاريخي، ص 85 - 86.

(3) ينظر مثلاً: ابن قتيبة، المعارف، ص 270. أبو حنيفة الدينوري: م. س، ص 5. المسعودي:

مروج الذهب، ج 1، ص 436.

(4) قارن: العروي: م. س، ص 87.

من هنا ذكر تفاصيل حدث ما أو الاقتصار فقط على الإشارة إليه، في السياق السردى، لا يؤثر أو يغير من المعنى المعطاة للحقيقة التاريخية التي يراها المؤرخ ويسردها في طيات أخبار الحدث؛ فخير الأمير جعفر بن فهرجش الكُردي مختصر إلى درجة الإخلال عند كل من أبي حنيفة الدينوري⁽¹⁾ والمسعودي⁽²⁾، لكنه أكثر تفصيلاً عند ابن الأثير⁽³⁾، إلا أن مغزى الخبر، بموجب السياق السردى العام، لم يتغير بذكر التفاصيل، ولا يزال الخبر يعبر عن النظرة السائدة إلى هذا الأمير كمناهضٍ عاصٍ، وخارج عن السلطة المركزية.

إن عدم الخروج من السياق السردى العام، والاعتماد عليه لتبرير موقف المؤرخ من الحقيقة التاريخية يعني عدم القدرة على رؤية الدلالات الأخرى للحدث خارج الإطار السردى؛ تلك الدلالات التي حاول ابن خلدون أن يظهر بعضها في مقدمته حين علل وضع الكُردي وغيرهم من الأمم المسماة بالبدوية في إطار مفاهيم خاصة كالدولة ومراحل تطورها وحتمية سقوطها، وإن كانت هذه العملية التعليمية - هي الأخرى - إدخال الأخبار في خطاب سردي يحاول أن يكون مغايراً للخطاب السائدة.

ولكن غالبية المؤرخين لم يسلكوا هذا المسلك، ولم يحاولوا تحويل السردية التاريخية إلى نوع آخر من التدليل، يمكن أن يكون معلاً لطبيعة الحدث لا لزمانيته أو مكانيته أو بحسب مقبوليته لدى المؤرخ، سواء من الناحية الفكرية - ونقصد الفكر التاريخي - أو المنهجية.

هذا التاريخ السردى يؤثر ولا شك على فهم «التاريخ» نفسه، فالسرد يحدد ملامح هذا المفهوم، ويؤطره من خلال فرض منطقة الخاص عليه، خاصة في رؤية الواقع وكتابته، وهو من حيث كونه كلام عن الواقع، له تعريفه المحدد لهذا الواقع. والمؤرخ حين يسرد الأخبار ينطق من هذا الواقع السردى، أي: الواقع الذي يعيد إنتاجه من خلال السرد. لذا فإن واقع الكُردي الذي ندركه نحن من خلال كتب التاريخ الإسلامى من أقدمهم إلى أحدثهم، لا يمكن أن يفهم إلا من خلال هذا

(1) الأخبار الطوال، ص 367.

(2) التنبيه والإشراف، ص ص 323 - 324.

(3) الكامل، ج 6، ص ص 506 - 507.

السرد، والذي يقوم بعملية إنتاج الكُرد وصياغة أصلهم، طبيعتهم، وجودهم، وفعاليتهم. ويضع هذه الجماعة ضمن منطقها الخاص ورؤاه الكلامية المتميزة.

واقعية الخبر الكُردِي، بحسب المنطق السردِي المتبع في المعرفة التاريخية، تتجسد في المكانة التي تحتله بين الأخبار عامة، والتتالي الخبري المتبع كمنهج في كتابة التاريخ. فعندما يقول المؤرخ، وهو بصدد تدوين أخبار سنة معينة، «وفيها...» ويذكر الخبر الكُردِي، فإنه بذلك يعطي للخبر هويته الواقعية، والخبر هنا واقع يسرد، وسرده بهذا الشكل يضمن له البقاء والاستمرار في المعرفة التاريخية. أما ماهية الواقع وتجلياته فتحتويها السردية.

الهوية السردية التاريخية لا تسمح لنا برؤية الهويات الحقيقية أو المطلقة للكُرد في المرحلة الإسلامية الكلاسيكية من تاريخهم، وستظل هذه الهوية هي المتحكمة برؤانا ومواقفنا ونحن ندرس هذا التاريخ.

بمعنى أن الهوية السردية الكُردية، وإن كانت تقدم لنا في الكثير من الأحيان صورة سلبية للكُرد، ولكنها تمثل - في النهاية - الصورة الوحيدة للكُرد، وتقدم تصورات عن هذه الجماعة البشرية، المنتمية إلى المجال الإسلامي، وكيفية قبول أو رفض هذه الجماعة، وبالتالي تعرض الهوية السردية تجلياً للذات الكُردية في مقطع زمني معين، ولا يمكن لنا أن نفهم ونستوعب هذا الذات ما لم نعتمد على تجليها هذا، وعلى ومختلف تجلياته الأخرى.

الخاتمة

1- كانت المعرفة التاريخية التي أنتجتها الثقافة الإسلامية متأثرة، من حيث المنهج والفكرة، بالمرجعية الدينية والسياسية، فأدّى ذلك إلى قبوله هذه المعرفة وتحديد إطارها المنهجي والمفهومي.

2- وقد حاولت هذه المعرفة التاريخية، ومنذ نشأتها، أن تتعرف على الكُرد عن طريق استيعابها للثقافة الفارسية ورؤيتها لهذه المجموعة البشرية. كما حاولت المعرفة الجديدة توظيف تسمية «الكُرد» في السياق العربي - الإسلامي للتعريف والتسمية، فقدمت تعريفها لهذه التسمية، كذلك تسمية المدن والأقاليم الكُردية، لها مدلولات تناسب الإطار الجديد للثقافة وقدرتها التعريفية دون أن تكون هذه العملية انعكاساً، بالضرورة، لفهم الكُرد وتصورهم الخاص لأسمائهم وأسماء مدنهم.

3- ومن المسائل التي تداولتها المعرفة التاريخية الإسلامية، وعلى نطاق واسع، مسألة أصل الكُرد ونسبهم، فلم تستطع هذه المعرفة، وهي تتناول هذا الموضوع، التحرر من الإطار الخاص المسلم به لرؤية أصول الشعوب المختلفة. فجاءت محاولات اكتشاف أصل الكُرد وهي تحف بالأساطير، بل ولا توجد - في هذه المحاولات - حدود واضحة بين التاريخ والأسطورة.

وكان أصل الكرد مجالاً حيويّاً للثقافة العربية والفارسية لأستخدامه في صراعهم مع بعضهم؛ لتثبيت مكانتهم بوجه الآخر المنافس. فمن الطبيعي أن نجد الكُرد وهم ينحدرون من الفرس أو من العرب (من القحطانيين أو العدنانيين). والروايات المنتجة في هذا المضمار كانت بمجموعها تتحكم فيها علاقة «الآخر» بـ «النحن» سواء علاقة الشعوب المنتجة للتاريخ كالفرس والعرب فيما بينهما أو علاقتهم وتعاملهم مع الكُرد.

ومما عمق هذه المسألة أكثر مشاركة الكُرد - خاصة الطبقة العليا منهم - في الترويج لهذا الأصول المزيفة، وتمسك الكثير من ذوي المكانة منهم بأصول عربية، كتعبير عن حالة من كينونة الكُرد، وتسليمهم بحقيقة معطيات الآخر عنهم.

4- أكدت المعرفة التاريخية على طغيان الطابع القبلي على المجتمع الكُردّي طوال تاريخهم الإسلامي. وقد أدّى ذلك، استقراءً، إلى أن يشبه المؤرخ أو يرادف بين الكُرد والأعراب، بل ويعمل على تعميم هذا الترادف واستيعابه في الذاكرة.

ومن جانب آخر ربط هؤلاء المؤرخون، وغيرهم، التكوين الاجتماعي العام للكرد بالأرض التي يعيشون عليها، وأكدوا على أثر البيئة الطبيعية على طبائهم وفقاً لموقع بلادهم في التقسيم الجغرافي المتبع آنذاك. وقد سمح كل ذلك للبعض، أمثال المسعودي وابن خلدون، أن يعدوا الكرد ضمن الشعوب البدوية، وبالتالي اتصافهم بجميع صفات هذا النمط الاجتماعي.

وكان صدى هذا التحديد القسري، ذي البعد الواحد، للبنية الاجتماعية الكردية عند المؤرخين قد تمثل في رصدهم لظاهرة قطع الطريق من قبل هذه المجموعة البشرية، وأظهر المؤرخون المنتمون لمختلف المراحل التاريخية هذا السلوك الاجتماعي، وكأنهم أرادوا بذلك الإشارة إلى الطبيعة الثابتة واللامتغيرة للكرد.

وكان من تجليات الطبيعة الاجتماعية، وفقاً للمؤرخين وغيرهم كالفلاسفة مثلاً، غلبة الهوى والغريزة عليهم - كالشجاعة - وضعف القدرة العقلية لديهم، دون أن يكون هذا الحكم صادراً عن استقراء الكرد من مختلف الأبعاد، بل رؤيتهم من زاوية ضيقة - واحدة.

5- أما عن الوجود الكردي في التاريخ كما تبينها لنا المعرفة التاريخية، فلا يتحقق إلا بشروط معينة. فهم لهم وجودهم حين تريد السلطة ذلك، تلك التي ينتمي إليها المؤرخ - سواء كان ذلك بشكل مباشر أو على مستوى التمثيلات الذهنية - أو حين تبدأ علاقتهم بالسلطة المركزية.

وينتهي هذا وجدنا أن الكرد كانوا خارج التاريخ، وفقاً لمنظور المعرفة التاريخية، في المرحلة التي كانت دولة الخلافة الإسلامية، منذ التقائها بالكرد إلى حوالي الربع الأول من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، تتمتع بسلطة مركزية وسيادة عليا مطلقة. لذلك رأينا حالة من تغييب الكرد في التاريخ عند مؤرخي هذه الحقبة، فليس لهم ذكر في كتابات هؤلاء، وعندما يُذكرون، فلهم صورة العاصي المناهض الخارج عن السلطة المركزية. ولكن في الوقت نفسه، لا يهمل المؤرخ بلادهم وأخبارها كونها جزءاً من مكونات السيادة العليا لدولة الخلافة.

6- لكن هذا الموقف من الكرد لا تستمر طويلاً، فنتيجة لما شهده المجال الإسلامي من تطورات وتغيرات على المستوى السياسي والإداري، بدأ الكرد يدخلون التاريخ ويصبح لهم وجودهم، بل ولهم كياناتهم السياسية الخاصة.

فاعترف المؤرخ بهذه الكيانات ودون أخبار الأمراء الكرد، ولكننا رأينا أن للمؤرخ شروطه في إعطاء الكرد وكياناتهم وجوداً تاريخياً. فوجود الكرد غير مقبول إلا في إطار معين؛ رسمه الفقهاء وجسده المؤرخ الذي لا يحيد بنظره عن السلطة السياسية وواجبات من يستحوذ عليها من أمراء الكرد وغيرهم. وإن كان وجود هؤلاء الأمراء بات، نتيجة للظروف، وجوداً طبيعياً وغير قابلاً للتغيير.

وكان لظهور نمط جديد من أنماط الكتابة التاريخية، وهو كتابة التاريخ المحلي، أثره في تثبيت هذا الوجود الطبيعي، فكان هذا النوع من الكتابة إيذاناً بوضع الكرد - لا سيما ذوو السلطة منهم - في صلب التاريخ، وبالتالي مركزيتهم في التاريخ المكتوب.

7- كانت المرحلة التالية لوجود الكرد في التاريخ أكثر وضوحاً. حيث بدأت تظهر شخصية الكرد المقبولة عند المؤرخين، لغلبة البعد الجهادي لهذه الشخصية على الأبعاد الأخرى لها. فكان وجود الكرد، في المرحلة الممتدة بين مجيء السلاجقة وعهد ابن خلدون، وجوداً - في الغالب - جهادياً. فتعاملت المعرفة التاريخية معهم على هذا الأساس، بل إن المؤرخين كانوا يبيغون إظهار هذا الوجود الجهادي لهم دون غيره من أشكال الوجود التاريخي، وذلك لحاجة الجماعة الإسلامية لهذا النوع من الوجود، لا سيما بعد أن تبوّأت شخصية كردية موقِعاً مركزياً عند هذه الجماعة، ونقص هذا صلاح الدين الأيوبي. فكان لهذه المركزية أثرها على فكر المؤرخين الذين - كعادتهم - آمنوا بها وروّجوا لها.

وقد كانت رؤية الكرد مرتبطة بالتطورات التي طرأت على المجال الإسلامي، وأدّت إلى انكماش الثقافة العربية الإسلامية وانحصارها في بلاد الشام ومصر، فنظر المؤرخون إلى الكرد بمنظار السلطة السياسية المملوكية التي حاولت كسب الكرد في صراعها مع القوى المغولية في المشرق، فتناول المؤرخ الكرد في هذا الإطار ولم يخرج عنه.

8- لم يكن للأمة الكردية من الفاعلية التاريخية الكثير، ولم يكن للكرد مكاناً في تصنيف المؤرخين المسلمين للأمم الحضرية - الفاعلة في التاريخ، وقد ارتبطت هذه اللافاعلية، أو الفاعلية السلبية واعتبار الكرد من الأمم الهمجية، بتقييم المؤرخين ودرابتهم للفاعلية التاريخية في إطار التاريخ العام أو الشمولي.

وكان هذا التقييم والدراية مرتبطاً بأحكام قبلية وإطار محدود للتفكير تمثل في المركزية العرقية والثقافية للأمم التي سميت بالحضرية وهامشية الأمم الأخرى كالكرد وغيرهم. ولكن رؤية فاعلية الأمم تغيرت بمجيء الإسلام وفهمه الشمولي للأمة، وقد ظهر مفكرون نظروا إلى فاعلية الأمم من وجهة نظر مغايرة، خاصة ابن خلدون الذي آمن أن الفاعلية التاريخية تقتصر على الأمم البدوية؛ إذ إن الكرد هم إحدى هذه الأمم.

لكن رؤية ابن خلدون لفاعلية الكرد لم تتبلور من احتكاك مباشر له مع هذه الأمة، بل عن طريق الوسيط الكتابي. مع ذلك فهو لم يخرج الكرد من تصنيفه للأمم وهو ينظر - وفقاً لهذا التصنيف - للدولة. وعندما قمنا بمقارنة تركيبية بين نظرياته وما يذكره عن الإمارات الكردية. كنموذج مقبول عنده من الكيان السياسي القائم على أساس بدوي، وجدنا نوع من التشابه أو التكامل بين التاريخ النظري عند ابن خلدون، والتاريخ الذي كتبه هو لهم دون أن يعني ذلك تمام التطابق أو التجانس.

9- الفاعل الكردي، المقبول أو المرغوب فيه في المعرفة التاريخية الإسلامية، هو الفاعل الفردي أو بالأحرى الفرد المنتمي إلى جماعة خاصة أو طبقة متخصصة. وقد تجسدت هذه الفاعلية في ذلك النمط من الكتابة التاريخية المسمى بـ(الطبقات والسير).

ووفقاً للمعطيات التاريخية الموجودة في هذا النمط الكتابي وجدنا أن انتماء الفاعل إلى جماعته التخصصية (كالفقهاء والصوفية وذوي الألقاب) هو الغالب والطاغي على الانتماء إلى جماعته العرقية، حيث لم يتعد هذا الانتماء العرقي مسألة التعريف بالفاعل.

من جهة ثانية تميّز هذا النمط من الكتابة التاريخية بالأناثية في تدوين أخبار الفاعل الكردي، فلا يورد المؤرخ عنه إلا تلك المعلومات التي تناسب المنهج يتبعه في تدوين أخبار الطبقة أو الجماعة المتخصصة. وقد حدد هذا المنهج ملامح الفاعل الكردي والمكان المخصوص له في السياق العام للتعامل مع الفاعلية.

10- كان من نتيجة المنهج، الذي دون المؤرخون التاريخ به، انغلاق المعرفة التاريخية على نفسها وعدم القدرة، في رؤية الأحداث، على التحرر من القوالب

الثابتة المحددة للتفكير التاريخي. فالمؤرخون حين ينقلون الأخبار عن روايتها لا يخرجونها من الإطار الذي فكر فيه هؤلاء الرواة، وهم - أي: المؤرخون - يلتمسون من السرد التاريخي معقولية الخبر، ومن ثم مقبوليته في السياق العام للتاريخ الكلي.

ولم تسمح السردية التاريخية لهؤلاء بالانفتاح على محتويات الخبر والتعمق في علله وإيراد ما لا يسمح السرد به، كأن يجمعوا الأخبار الكُردية في سياق تاريخي خاص، ذلك لأن هذه الأخبار لها هويتها السردية في سياقات تاريخية عامة تتحكم، بشكل أو بآخر، برؤى ومواقف المؤرخين.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً. المخطوطات:

العمري: شهاب الدين أحمد بن فضل الله (749هـ/1348):

- 1- مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، مخطوط مصور عن نسخة مكتبة أحمد الثالث، طوبقا سراي، إسطنبول، إصدار: فؤاد سزكين، المجمع العلمي العراقي، رقم (29/300ج):
ابن ناظر الجيش: عبد الرحمن محمد التميمي الحلبي (786هـ/1384م):
- 2- تثقيف التعريف، نسخة مصورة على المايكروفلوم، رقم (1797)، مكتبة الدراسات العليا، كلية الآداب/ جامعة بغداد.

ثانياً. المصادر العربية والمعرية:

- القرآن الكريم

الآبي: الوزير الكاتب أبي سعد منصور بن حسين (ت 421 هـ / 1030م):

- 1- نثر الدر، حققه: منير محمد المدني، مراجعة: د. حسين نصار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990.
- ابن أبي أصيبعة: موفق الدين أحمد بن القاسم بن خليفة (ت 668هـ / 1269م):
- 2- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق: نزار رضا، دار الحياة، بيروت، د. ت.
- ابن الأثير: عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الجزري (ت 630هـ / 1233م):
- 3- التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل، تحقيق: عبد القادر أحمد طليمات، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1382هـ/1963م.
- 4- الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، 1979 - 1982.
- 5- اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر، بيروت، 1400هـ/1980م.
- الإدريسي: محمد بن عبد الله إدريس بن يحيى (ت 560هـ/1165م):
- 6- نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، دون مكان وسنة الطبع.
- الأزدي: أبو زكريا يزيد بن محمد إياس (ت 334هـ / 945م):
- 7- تاريخ الموصل، تحقيق: علي حبيبة، دار التحرير، 1967.
- الأزهري: أبو منصور محمد بن أحمد (ت 370 هـ / 980م):
- 8- تهذيب اللغة، حققه: علي حسن هلال، مراجعة: محمد علي النجار، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967.
- أسامة بن منقذ: مؤيد الدولة أبو مظفر أسامة الكناني الشيزري (ت 584هـ/1288م):
- 9- كتاب الاعتبار، حرره: فيليب حتي، مطبعة جامعة برنستون، الولايات المتحدة، 1930.
- الإسنوي: عبد الرحيم بن علي عمر الأموي (ت 772 هـ/1370م):
- 10- طبقات الشافعية، تحقيق: عبد الله الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407 هـ/1987.
- الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت 324 هـ/936م):

- 11- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1369هـ/1950م.
- الأصبهاني: أبو نعيم أحمد بن عبد الله (ت 430 هـ/1038م):
- 12- حلية الأولياء في طبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
- الأصبهاني: حمزة بن الحسن (ت 360هـ/970م):
- 13- تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961. الأصبهاني: أبو الفرج علي بن الحسين (356هـ/966م):
- 14- كتاب الأغاني، الطبعة الثانية، بيروت، 1997.
- الإصطخري: أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي (ت بعد 340هـ/951م):
- 15- المسالك والممالك، مطبعة بريل، ليدن، 1927م.
- ابن أعمش الكوني: أبو محمد أحمد بن أعمش (ت 314 هـ/926م):
- 16- كتاب الفتوح، دار الندوة الجديدة، بيروت، 1975.
- أفلاطون: توفي (348 قبل الميلاد):
- 17- جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة: د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974.
- الأصباري: شمس الدين أبو عبد الله محمد أبي طالب الدمشقي المعروف بشيخ الربوة (ت 727 هـ/1436م):
- 18- نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، مطبعة لايبزك، 1923، أعادت طبعه بالأوقست مكتبة المثني ببغداد.
- الباخرزي: أبو الحسن علي بن الحسن بن أبي الطيب (ت 467هـ/1074م):
- 19- دمية القصر وعصرة أهل العصر، تحقيق: د. سامي مكي العاني، مطبعة المعارف، بغداد، 1391 هـ/1971م.
- البديسي: الأمير شرفخاني بن شمس الدين (ت حوالي 1010 هـ/1601م):
- 20- شرفنامه، ترجمة: محمد جميل الروذبياني، الطبعة الثالثة، مؤسسة موكریان للطباعة والنشر، أربيل، 2002.
- ابن بطوطة: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي (ت 779 هـ/1377م):
- 21- رحلة ابن بطوطة، قدم له وحققه: عبد الهادي التازي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1997م.
- البغدادي: أبو المنصور عبد القاهر بن طاهر الإسفراييني (ت 429 هـ/1037م):
- 22- الفرق بين الفرق، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الجيل ودار الآفاق، بيروت، 1987م.
- البكري: أبو عبيد عبد الله بن العزيز الأندلسي (ت 487 هـ/1093م):
- 23- معجم ما استعجم، تحقيق: مصطفى السقا، القاهرة، 1368 هـ/1949م.
- البلاذري: أحمد بن يحيى بن جابر (ت 279 هـ/892م):
- 24- جمل من أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر للطباعة، بيروت، 1996.
- 25- فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1983.

- البنداري: قوام الدين الفتح بن علي بن محمد (ت 632 هـ/1234م):
- 26- تاريخ دولة آل سلجوق، دار الآفاق الجديدة، بغداد، 1964م.
- 27- سنا البرق الشامي، تحقيق: رمضان ششن، دار الكتاب الجديدة، بيروت، 1972. البيروني: أبو ریحان محمد أحمد (ت 440 هـ/1048م):
- 28- الآثار الباقية عن القرون الخالية، طبعة: أدوار سخاو، لايبزك، 1923، أعادت طبعه بالأوفسيت مكتبة المثني، بغداد، 1964.
- 29- كتاب الجماهر في معرفة الجواهر، حيدر إباد/ الدكن، 1335 هـ.
- البيهقي: إبراهيم بن محمد (ت 320 هـ/932م):
- 30- المحاسن والمساوي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، د. ت. التنوخي: أبو علي المحسن بن أبي القاسم (ت 384 هـ/994م):
- 31- الفرج بعد الشدة، تحقيق: عبود الشالجي، دار صادر، بيروت، 1978م.
- 32- نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق: عبود الشالجي، دار صادر، بيروت، 1971.
- ابن تيمية: أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحراني (ت 728 هـ/1327):
- 33- السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، راجعه وحققه: علي سامي النشار وأحمد زكي عطية، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1951.
- الثعالبي: أبو منصور عبد الملك بن محمد النيسابوري (ت 430 هـ/1038م):
- 34- تاريخ غرر السير، المعروف بكتاب غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم، مكتبة الأسد، طهران، 1963.
- 35- ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1384 هـ/1965م.
- 36- خاص الخاص، قدم له: حسن الأمين، دار ومكتبة الحياة، بيروت، د. ت.
- 37- لطائف المعارف، تحقيق: إبراهيم الأبياري وحسن كامل الصيرفي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د. ت.
- الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر (ت 255 هـ/869م):
- 38- البيان والتبيين، حققه: فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، 1968.
- 39- الحيوان، حققه: عبد السلام محمد هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1968.
- 40- رسائل الجاحظ، حققه: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1384 هـ/1964م.
- ابن جبیر: أبو الحسن محمد بن أحمد (ت 614 هـ/1217م):
- 41- رحلة ابن جبیر، دار التراث العربي، بيروت، 1968.
- الجرجاني: علي محمد الشريف (ت 816 هـ/1413م):
- 42- كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1969.
- الجهشياري: أبو عبد الله محمد بن عبدوس (ت 331 هـ/942م):
- 43- الوزراء والكتاب، باعتناء: مصطفى السقا وآخرين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1357 هـ/1938م.

- الجواليقي: أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد (ت 540هـ/1145م):
- 44- المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الطبعة الثانية، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1389هـ/1969م.
- ابن الجوزي: جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي (ت 597هـ/1200م):
- 45- تلبيس إبليس، مكتبة الشرف الجديدة، بغداد 1983م.
- 46- كتاب الأذكياء، حققه: محمد مرسى الخوالي، القاهرة، 1970م.
- 47- المنتظم في تواريخ الملوك والأمم، حققه وقدم له: الأستاذ الدكتور سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1415هـ/1995م.
- حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله (ت 1067هـ/1657م):
- 48- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، طبعة فلوكل.
- ابن حبيب: أبو جعفر محمد بن حبيب (ت 345هـ/956م):
- 49- المحبر، تحقيق: إيلزه ليختن شيتز، مركز الموسوعات العالمية، بيروت، د. ت.
- ابن حزم الأندلسي: أبو محمد علي بن سعيد حزم (ت 456هـ/1046م):
- 50- جمهرة أنساب العرب، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1975م.
- 51- الفصل في الملل والأهواء والنحل، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1395هـ/1975م.
- الحسيني: أبو الحسن علي بن أبي الفوارس (ت 624هـ/1058م):
- 52- زبدة التواريخ في أخبار الأمراء والملوك السلجوقية، تحقيق: محمد نور الزين، الطبعة الثالثة، دار اقرأ للنشر والتوزيع، بيروت، 1406هـ/1986م.
- الحليمي: حسين بن حسن بن محمد البخاري (ت 403هـ/1013م):
- 53- المنهاج في شعب الإيمان، تحقيق: حلمي محمد فودة، دار الفكر، بيروت، 1979.
- ابن حمدون: محمد بن حسن بن محمد علي (ت 562هـ/1166م):
- 54- التذكرة الحمدونية، تحقيق: إحسان عباس وبكر عباس، دار صادر، بيروت، 1996.
- الحميري: أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري البصري (ت 218هـ)
- 55- التيجان في ملوك حمير واليمن، نشره: م. ف. كرنكو، حيدر إباد/الدكن، 1347هـ.
- الحنبلي: أحمد بن إبراهيم (ت 876هـ/1472م):
- 56- شفاء القلوب في مناقب بني أيوب، تحقيق: ناظم رشيد، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1978م.
- أبو حنيفة الدينوري: أحمد بن داود بن وند (ت 282هـ/895م):
- 57- الأخبار الطوال، تحقيق: عمر فاروق الطباع، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، د. ت.
- ابن حوقل: أبو القاسم محمد بن علي النصيبي (ت 367هـ/978م):
- 58- صورة الأرض، الطبعة الثالثة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1979.
- الخرزجي: موفق الدين أبو الحسن علي بن وهاس الزبيدي (ت 812هـ/1409م):
- 59- العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، تحقيق: محمد بن علي الأكوغ، صنعاء، 1983.

- الخطيب البغدادي: الحفاظ أبو بكر أحمد بن علي (ت 463هـ/1070م):
- 60- تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.
ابن خلدون: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (ت 808 هـ/1406م):
- 61- تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت، 1996.
- 62- التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979.
- 63- المقدمة، دار العودة، بيروت، 1981.
- ابن خلّكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد الأربلي (ت 681هـ/1282م):
- 64- وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ت.
خليفة بن خياط: أبو عمرو خليفة بن خياط بن أبي هبيرة (ت 240هـ/854م):
- 65- تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: أكرم ضياء العمري، دار القلم ومؤسسة الرسالة، 1397هـ/1977م.
الخوارزمي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب (ت 378هـ/997م):
- 66- مفاتيح العلوم من مطبعة الشرق القاهرة، 1342هـ/1923م.
الخوارزمي: محمد بن العباس الطبري
- 67- رسائل الخوارزمي، تقديم: الشيخ نسيب وهيبة الخازن، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1970.
ابن دحية: مجد الدين عمر بن الحسن بن علي المعروف بذي النسبين (ت 633هـ/1236م):
- 68- النبراس في تاريخ خلفاء بني العباس، حققه ووضع حواشيه: عباس العزاوي، مطبعة المعارف، بغداد، 1948.
- ابن دريد: أبو بكر محمد الحسن بن دريد (ت 321هـ/933م):
- 69- الاشتقاق، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1378هـ/1958م.
70- جمهرة اللغة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد/الدكن، 1345هـ.
الدواداري: أبو بكر عبد الله بن أيك (ت 736هـ/1335م):
- 71- كنز الدرر وجامع الغرر - الدرّة المضيئة في أخبار الدولة الفاطمية، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1380هـ/1961م.
- 72- الدرّة الزكية في أخبار الدولة التركية، تحقيق: أولرخ هارمن، القاهرة، 1971.
- الذهبي: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت 748هـ/1347م):
- 73- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والإعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب اللبناني، بيروت حوادث ووفيات (141هـ - 161هـ)، 1988، الأجزاء الأخرى طبعت في 1999.
- 74- تذكرة الحفاظ، إحياء التراث العربي، بيروت، 1958.
- 75- سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986.
- 76- العبر في خبر من غير، حققه وضبطه: أبو هاجر محمد السعيد، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
- 77- المشتبه في الرجال أسمائهم وأنسابهم، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1962.

- الرازي: أبو بكر محمد بن زكريا (ت 320 هـ/932م):
- 78- رسائل فلسفية. الطبعة الثانية. دار الآفاق الجديدة. بيروت. 1977.
- ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد (ت 595 هـ/1198م):
- 79- الضروري في السياسة - مختصر كتاب السياسة لأفلاطون. نقله عن العبرية: أحمد شحلان. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 1998.
- الروذراوري: أبو شجاع محمد بن الحسين ظهير الدين (ت 487 هـ/1094م):
- 80- ذيل كتاب تجارب الأمم. اعتنى بنسخه وتصحيحه: ه. ف. أمدروز. مطبعة شركة التمدن الصناعية. مصر. 1916.
- الزبيدي: أبو الفيض محب الدين محمد مرتضى الحسيني (ت 1206 هـ/1791م)
- 81- تاج العروس من جواهر القاموس. دار مكتبة الحياة. بيروت. د. ت.
- 82- ترويح القلوب في ذكر ملوك بني أيوب. تحقيق: صلاح الدين المنجد. مطبعة الترقى. دمشق. 1971.
- الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد (ت 538 هـ/1143م):
- 83- الجبال والأمكنة والبقاع. تحقيق: إبراهيم السامرائي. مطبعة السعدون. بغداد. 1968.
- ابن الساعي: أبو طالب تاج الدين علي بن أنجب بن عثمان البغدادي (ت 647 هـ/1276م):
- 84- الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير. تحقيق: مصطفى جواد. المطبعة السريانية الكاثوليكية. بغداد. 1934.
- سبط ابن الجوزي: شمس الدين يوسف بن قزاوغلي (ت 654 هـ/1256م):
- 85- مرآة الزمان في تاريخ الأعيان. السفر الأول. حققه وقدم له: إحسان عباس. دار الشروق. بيروت. 1405 هـ/1985م.
- 86- مرآة الزمان في تاريخ الأعيان. حوادث (345 - 447هـ). تحقيق: جنان خليل الهموندي. بغداد. 1990.
- 87- مرآة الزمان في تاريخ الأعيان. حوادث (448 - 480هـ). عني بنشره وراجعته: علي سويم. مطبعة الجمعية التاريخية التركية. أنقرة. 1968.
- السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين (ت 771 هـ/1369م):
- 88- طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق: محمد محمود الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو. مطبعة عيسى البابي الحلبي. القاهرة. 1964 - 1970.
- السخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت 902 هـ/1497م):
- 89- الإعلان بالتبويخ لمن ذم التاريخ. تحقيق: فرانز روزنتال. منشور ضمن كتاب: علم التاريخ عند المسلمين. ترجمة: صالح أحمد العلي. مكتبة المثني. بغداد. 1963.
- ابن سعد: محمد بن سعد (ت 230 هـ/844م):
- 90- الطبقات الكبرى. حققه: إحسان عباس. دار بيروت للطباعة والنشر. بيروت. 1400 هـ/1980م.
- ابن سعيد المغربي: أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد (ت 685 هـ/1286م):
- 91- كتاب الجغرافيا. تحقيق: إسماعيل المغربي. المكتب البخاري للطباعة والنشر. بيروت. 1970.

- السلمي: محمد بن الحسين بن محمد (ت 413هـ/1021م):
- 92- طبقات الصوفية. تحقيق: نور الدين شربية. الطبعة الثالثة. مكتبة الخانجي، القاهرة. 1406هـ/1986م.
- السمعاني: أبو سعيد عبد الكريم بن محمد منصور (ت 562هـ/1167م):
- 93- الأنساب. تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي. دار الجنان، بيروت. 1408هـ/1988م.
- 94- التعبير في المعجم الكبير. تحقيق: منيرة ناجي سالم. مطبعة الإرشاد. بغداد. 1395هـ/1975م.
- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت 911هـ/1506م):
- 95- المزهر في علوم اللغة وأنواعها. شرحه وضبطه: محمد أحمد جاد المولى وآخرون. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة. د. ت.
- أبو شامة: شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي (ت 665هـ/1266م):
- 96- الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية. تحقيق: محمد حلمي محمد أحمد. المؤسسة المصرية للتأليف والطباعة - القاهرة. ج1. ق1. 1956. ج1. ق2. 1962.
- 97- الذيل على الروضتين أو تراجم رجال القرنين السادس والسابع. عني بنشره: عزت العطار الحسيني. الطبعة الثانية. دار الجيل. بيروت. 1974.
- ابن شاهنشاه الأيوبي: مجد الدين بن تقي الدين عمر (ت 617هـ/1220م):
- 98- مضمار الحقائق وسر الخلائق. تحقيق: حسن حبشي. دار الهنا للطباعة. القاهرة. 1968.
- ابن شداد: أبو المحاسن بهاء الدين يوسف بن رافع الأسدي (ت 632هـ/1234م):
- 99- النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية (سيرة صلاح الدين الأيوبي). تحقيق: جمال الدين الشيال. الدار المصرية للتأليف والترجمة. القاهرة. 1964.
- ابن شداد: عز الدين محمد بن علي بن إبراهيم (ت 684هـ/1285م):
- 100- الأعلام الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة. (قسم الجزيرة). تحقيق: يحيى عبارة. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق. 1978م.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت 548هـ/1153م):
- 101- كتاب الملل والنحل. تحقيق: محمد بن فتح الله بدران. الطبعة الثالثة. مطبوعات الشريف الرضي. قم. 1364. ش.
- الشيرازي: المؤيد في الدين هبة الله بن موسى بن داود (ت 470هـ/1077م):
- 102- سيرة المؤيد في الدين داعي الدعاة. تحقيق: محمد كامل حسين. دار الكتاب المصريين. القاهرة. 1949.
- ابن الصابوني: جمال الدين أبي حامد محمد (ت 680هـ/1281م):
- 103- تكملة إكمال الإكمال. حققه وقدم له: مصطفى جواد. عالم الكتب. بيروت. 1406هـ/1986م.
- الصابي: أبو الحسين هلال بن المحسن (ت 448هـ/1056م):
- 104- تاريخ الهلال الصابي. ألحق بذيال الروذراوري. عني بتصحيحه: ه. ف. آمدروز وبعده د. س. مرجليوث. مطابع شركة التمدن الصناعية. مصدر. 1919.

- 105- رسوم دار الخلافة، تحقيق: ميخائيل عواد، مطبعة العاني، بغداد، 1964.
- 106- المنتزَع من كتاب التاجين، تحقيق وشرح: محمد حسين الزبيدي، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1977.
- صاعد الأندلسي: صاعد بن عبد الرحمن (ت 462هـ/ 1069م):
107. طبقات الأمم، حققه: لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1912.
- ابن صصري: محمد بن محمد (ت 799هـ/ 1397م):
108. الدرّة المضيئة في الدولة الظاهرية، تحقيق: وليم برينر، جامعة كاليفورنيا، بيركلي، د.ت.
- الصفدي الدين خليل بن أبيك (ت 764هـ/ 1363م):
109. نكت الهميان في نكت العميان، طبعة: أحمد زكي بك، المطبعة الجمالية، القاهرة، 1911م.
110. الوافي بالوفيات، ج1، باعثناء: هلموت ريتز فرانز شتاين، الأجزاء الأخرى باعثناء: س. ديدرينغ وفرانزشتايز وآخرين، فيسبادن، 1964 - 1982.
- الصولي: أبو بكر محمد بن يحيى (ت 335هـ/ 937):
111. أخبار الراضي بالله والمتقي لله، تحقيق ونشر: ج. هيورث دن، الطبعة الثانية، دار المسيرة، بيروت، 1979.
112. أدب الكتاب، المطبعة السلفية، القاهرة، 1341هـ/ 1922م.
- الطبري: محمد بن جرير (ت 310هـ/ 922):
113. تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، 1965 - 1977.
- ابن الطقطقي: محمد بن علي بن طباطبا (ت 708هـ/ 1309م):
114. الفخري في الآداب السلطانية، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، جامعة الأزهر، القاهرة، 1962.
- العباسي: الحسن بن عبد الله بن محمد بن عمر (بدأ بتأليف كتابه سنة 708هـ/ 1308م):
115. آثار الأول في ترتيب الدول، مطبعة بولاق، مصر، 1295هـ. عبد الحميد الكاتب: عبد الحميد بن يحيى بن سعيد العامري (ت 123هـ/ 750م):
116. رسالة في نصيحة ولي العهد عبد الله بن مروان بن محمد، ضمن كتاب: رسائل البلغاء، اختيار وتصنيف: محمد كرد علي، دار الكتب العربية، القاهرة، 1954.
- ابن عبده ربه: أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (ت 328هـ/ 939م):
117. العقد الفريد، تحقيق: عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
- ابن عبد الظاهر: محيي الدين أبو الفضل عبد الله بن رشيد الدين (ت 692هـ/ 1293):
- 118- تشريف الأيام والعصور في سيرة الملك المنصور، تحقيق: مراد كامل، القاهرة، 1961.
- ابن العديم: كمال أبي القاسم عمر بن أحمد (ت 660هـ/ 1262م):
- 119- زبدة الحلب في تاريخ حلب، عني بنشره وتحقيقه: سامي الدهان، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1954.
- ابن عساكر: علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي (ت 571هـ/ 1175م):

- 120- تهذيب تاريخ دمشق الكبير. هذبه ورتبه: الشيخ عبد القادر بدران. الطبعة الثانية. دار المسيرة، بيروت، 1979.
- العماد الكاتب الأصبهاني: محمد بن حامد بن عبد الله بن علي (ت 597هـ / 1201م):
- 121- البرق الشامى، ج4، تحقيق: مصطفى الحيارى، عمان، 1987، ج5، تحقيق وتقديم: خالد صالح حسين، عمان، 1987.
- 122- خريدة القصر وجريدة العصر. (القسم الخاص ببلاد الشام والجزيرة). تحقيق: شكري فيصل. المطبعة الهاشمية، دمشق، 1968. (القسم العراقي) حققه وشرحه: محمد بهجة الأثري، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1973.
- 123- الفتح القسى في الفتح القدسى، تحقيق: محمد محمود صبح، الدار القومية، القاهرة، 1965. ابن العمراني: محمد بن علي بن محمد (ت 580هـ / 1184م):
- 124- الأنبياء في تاريخ الخلفاء، تحقيق وتقديم ودراسة: قاسم السامرائى، لايدن، 1973. العمري: شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله (ت 749هـ / 1348م):
- 125- التعريف بالمصطلح الشريف، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
- 126- مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. الجزء الأول، حققه: أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924.
- غرس النعمة: محمد بن هلال بن محسن الصابى (ت 480هـ / 1087م):
- 127- الهفوات النادرة، تحقيق: صالح الأشرى، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1387هـ / 1967م.
- الغزالي: الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت 505هـ / 1111م):
- 128- إحياء علوم الدين، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت، 1411هـ / 1991م.
- الغياثي: عبد الله بن فتح الله البغدادي (ت بعد 891هـ / 1004م):
- 129- التاريخ الغياثي، تحقيق: طارق نافع الحمداني، مطبعة أسعد، بغداد، 1975. ابن فارس: أبو الحسن أحمد بن زكريا (ت 395هـ / 1004م):
- 130- معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، القاهرة، 1979.
- الفارقي: محمد بن يوسف بن علي بن الأزرق (ت 573هـ / 1176م):
- 131- تاريخ الفارقي، تحقيق: بدوي عبد اللطيف عوض، راجعه: محمد شفيق غربال، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1959.
- أبو الفداء الأيوبي: الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل بن محمد (ت 732هـ / 1332م):
- 132- تقويم البلدان، دار الطباعة السلطانية، باريس، 1840م.
- 133- المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية، القاهرة، 1325هـ.
- ابن الفرات: ناصر الدين محمد بن عبد الرحيم (ت 807هـ / 1404م):
- 134- تاريخ ابن الفرات، مج 4، تحقيق: حسن محمد الشماع، دار الطباعة الحديثة، البصرة، 1967. 1968، ج 8، تحقيق: قسطنطين زريق، المطبعة الأمريكية، بيروت، 1936.

- ابن الفقيه: أبو بكر أحمد بن محمد الهمداني (ت 310هـ/ 932م):
- 135- مختصر كتاب البلدان، طبع بمطابع بريل، ليدن، 1303هـ/ 1885م. أعادت طبعه بالأوفيسيت مكتبة المثنى ببغداد.
- ابن الفوطي: كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد الشيباني (ت 723هـ/ 1323م):
- 136- مجتمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق: محمد الكاظم، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 1416هـ.
- الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوبي (ت 817هـ/ 1414م):
- 137- القاموس المحيط، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، د. ت.
- ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن المسلم الدينوري (ت 276هـ/ 889م):
- 138- الإمامة والسياسة، تحقيق: علي شيري، منشورات الشريف الرضي، قم، 1990م.
- 139- الشعر والشعراء، دار الثقافة، بيروت، د. ت.
- 140- كتاب العرب أو الرد على الشعوبية، ضمن كتاب: رسائل البلغاء، اختيار وتصنيف: محمد كرد علي، دار الكتب العربية، القاهرة، 1954.
- 141- عيون الأخبار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973.
- 142- المعارف، صححه وعلق عليه: محمد إسماعيل عبد الله الصاوي، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1390هـ/ 1970م.
- قدامة بن جعفر: أبو الفرج الكاتب البغدادي (ت 337هـ/ 948م):
- 143- الخراج وصناعة الكتابة، شرح وتعليق: محمد حسين الزبيدي، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1981.
- القرطبي: عريب بن سعيد (ت 366هـ/ 977):
- 144- صلة تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1983.
- القرماني: أبو العباس أحمد بن اليوسف (ت 1019هـ/ 1610):
- 145- أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ، عالم الكتب، بيروت، د. ت.
- القزويني: أبو زكريا محمد بن محمود (ت 682هـ/ 1283م):
- 146- آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، 1960.
- القشيري: أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان النيسابوري (ت 465هـ/ 1072م):
- 147- الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: وتعليق: الشيخ عبد الحلیم محمود، تقديم: علي أبو الخير، والخير، دمشق/ بيروت، 1423هـ/ 2003م.
- القفطي: أبو الحسن علي بن يوسف (ت 646هـ/ 1248م):
- 148- تاريخ الحكماء من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، لايبزك، 1903.
- ابن القلانسي: أبو يعلى حمزة بن أسد بن علي التميمي (ت 555هـ/ 1160م):
- 149- ذيل تاريخ دمشق، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، 1908.
- القلقشندي: أبو العباس أحمد بن علي (ت 821هـ/ 1418م):

- 150- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1978م.
- 151- فلائد الجمان في التعريف بقبائل الزمان، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1963.
- ابن الكازروني: ظهير الدين علي بن محمد (ت 697هـ/ 1297م):
- 152- مختصر التاريخ، تحقيق: مصطفى جواد، مطبعة الحكومة، بغداد، 1970.
- الكافيجي: محيي الدين محمد بن سليمان (ت 879هـ/ 1474م):
- 153- المختصر في علم التاريخ، تحقيق: فرانز روزنتال، ضمن كتاب: علم التاريخ عند المسلمين، مكتبة المشي، بغداد، 1963.
- الكتبي: محمد بن شاكر بن أحمد (ت 764هـ/ 1363م):
- 154- عيون التاريخ، حوادث (688 - 699هـ)، تحقيق: نبيلة عبد المنعم داود، مطبعة أسعد، بغداد، 1991.
- 155- فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1973 - 1974.
- ابن كثير: عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي (ت 774هـ/ 1373م):
- 156- البداية والنهاية في التاريخ، مطبعة السعادة، القاهرة، د.ت.
- ماركوبولو: الرحالة الإيطالي (ت 723هـ/ 1323 م):
- 157- رحلة ماركو بولو، ترجمة: عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1977.
- ماري بن سليمان: (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي):
- 158- أخبار فطاركة كرسي المشرق من كتاب المجال، طبع في رومية الكبرى، 1899م.
- الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد حبيب البصري البغدادي (ت 450هـ/ 1058م):
- 159- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1989.
- 160- قوانين الوزارة وسياسة الملك، دراسة وتحقيق: رضوان السيد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1979.
- 161- نصيحة الملوك، تحقيق: محمد جاسم الحديثي، مطابع دار الحرية، بغداد، 1986.
- المبرد: أبو العباس محمد بن يزيد (ت 285هـ/ 898م):
- 162- نسب عدنان وقحطان، تحقيق: عبد العزيز الميمي الراجكوتي، مطابع القطر الوطني، الدوحة، 1404هـ/ 1984م.
- ابن المستوفي: شرف الدين أبو البركات المبارك بن أحمد الأربلي (ت 637هـ/ 1239م):
- 163- تاريخ إربل المسمى نباهة البلد الخامل بمنّ ورده من الأمثال، حققه وعلق عليه: سامي بن السيد خماس الصقار، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980.
- مسعر بن مهلهل: أبو دلف مسعر بن مهلهل الخزرجي (ت 390هـ/ 1000م):
- 164- الرسالة الثانية، اعتنى بنشرها: و. مينورسكي، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة، 1955.
- مسعود بن نادم: (ألف كتابه في القرن الخامس الهجري):

- 165- فصول من تاريخ الباب وشروان. اعتنى بنشرها: ومينورسكي، كامبردج 1958.
- المسعودي: أبو الحسن علي بن علي (ت 346هـ/957م):
- 166- مروج الذهب ومعادن الجوهر. قدم له: محمد محيي الدين عبد الحميد، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1989.
- 167- التنبيه والإشراف. دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1981.
- مسكويه: أبو علي أحمد بن محمد (ت 421هـ/1030م):
- 168- تجارب الأمم وتعاقب الهمم. تحقيق: هـ. ف. أمدروز. مطبعة شركة التمدن الصناعية، مصر، 1914.
- 169- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. حققه وشرحه: ابن الخطيب. المطبعة المصرية ومكتبتها، مصر، د. ت.
- 170- الحكمة الخالدة. حققه وقدم له: عبد الله الرحمن بدوي. انتشارات دانسكاه تهران، طهران، 1377 هـ. ش.
- مشيحا زخا: (القرن السادس الميلادي):
- 171- كرونولوجيا أربيل، ترجمة وتعليق: عزيز عبد الأحد نباتي. دار تاراس للطباعة والنشر، أربيل، 2001.
- المقدسي: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت 620هـ/1223م):
- 172- كتاب التوابين. حققه: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، 1989.
- المقدسي: محمد بن محمد بن أبي بكر (ت 378هـ/987م):
- 173- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. مطبعة بريل، ليدن، 1909. أعادت طبعه بالأوفسيت مكتبة المثني ببغداد.
- المقدسي: مطهر بن طاهر (ت 324هـ/936م):
- 174- البدء والتاريخ. وضع حواشيه: خليل عمران منصور (نسبه خطأً إلى ابن البلخي). دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ/1997م.
- المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر (ت 845هـ/1441م):
- 175- اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء. تحقيق: جمال الدين الشيال، دار الفكر العربي، القاهرة، 1948م.
- 176- السلوك لمعرفة دول الملوك. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1997م.
- 177- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بخط المقريزي، دار الكتب، بيروت، د. ت.
- 178- نحل عبر النحل. دراسة وتحقيق: د. عبد المجيد دياب. دار الفضيلة، القاهرة، 1997.
- منجم باشي: أحمد بن لطف الله (ت 1112هـ/1700م):
- 179- جامع الدول. باب في الشدادية. عني بتحقيقه ونشره: ومينورسكي، كامبردج، 1958.
- المنذري: زكي الدين أبو محمد بن عبد القوي (ت 656هـ/1258م):

- 180- التكملة لوفيات النقلة، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، 1968 . 1971 .
- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت 711هـ/ 1311م):
- 181- لسان العرب، دار صادر، بيروت، د. ت. مؤلف مجهول: (القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي):
- 182- أخبار الدولة العباسية - أخبار العباس وولده، تحقيق: عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطليبي، دار الطليعة، بيروت، 1971 . مؤلف مجهول: (من مؤرخي الأندلس):
- 183- أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها، مطبعة ريدينر، مدريد، 1867. إعادة طبعه بالأفسيت مكتبة المثني بغداد . مؤلف مجهول: (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي):
- 184- العيون والحداثق في أخبار الحقائق، الجزء الرابع، تحقيق: نبيلة عبد المنعم داود، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، 1972 . ناصر خسرو: معين الدين القبادياني العلوي المروزي (ت 481هـ/ 1088م):
- 185- سفرنامه، نقله إلى العربية: يحيى الخشاب، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1945 . ابن نباتة: جمال الدين بن نباتة المصري (ت 768هـ/ 1377م):
- 186- سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، 1986 . ابن النديم: محمد بن إسحاق بن محمد (ت 383هـ/ 933م):
- 187- الفهرست، مطبعة الاستقامة، القاهرة، د. ت. النويري: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت 733هـ/ 1332م):
- 188- نهاية الأرب في فنون الأدب، مطابع كوستان توماس وشركاه، القاهرة، د. ت. الهمداني: لسان اليمين أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب (ت 334هـ/ 945م):
- 189- الإكليل، حققه: محمد بن علي الأكوغ، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1983 .
- 190- صفة جزيرة العرب، تحقيق: محمد بن علي الأكوغ، الطبعة الثالثة، صنعاء، 1983 . الهمداني: محمد بن عبد الملك (ت 521هـ/ 1127م):
- 191- تكملة تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1982 . الهروي: أبو الحسن علي بن أبي بكر (ت 611هـ/ 1214م):
- 192- الإشارات إلى معرفة الزيارات، تحقيق: جانين سورديل، دمشق، 1953 . ابن واصل: جمال الدين محمد بن سالم (ت 697هـ/ 1297م):
- 193- مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق: جمال الدين الشيبان، الجزء الأول، مطبعة فؤاد الأول، الجزء الثاني، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1957 . الواقدى، أبو عبد الله محمد بن عمر (ت 207هـ/ 823م):

- 194- تاريخ فتوح الجزيرة والخابور وديار بكر والعراق. تحقيق: عبد العزيز فياض حرفوش. دار البشائر. دمشق. 1996م
- ابن الوردي: زين الدين عمر (ت 749هـ / 1348م):
- 195- تاريخ ابن الوردي المسمى تنمة المختصر في أخبار البشر. منشورات المطبعة الحيدرية النجف. 1969.
- الوهراني: الشيخ ركن الدين محمد بن محمد محرز (ت 575هـ / 1179م):
- 196- منامات الوهراني ومقاماته ورسائله. تحقيق: إبراهيم شعلان ومحمد نعش دار الكاتب العربي. القاهرة. 1968م.
- اليافعي: أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي اليميني (ت 768هـ / 1366م):
- 197- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان. وضع حواشيه: خليل منصور. دار الكتب العلمية. 1417هـ / 1997م.
- ياقوت الحموي: شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي (ت 626هـ / 1229م):
- 198- المشترك وضعاً والمفترق صقلاً. كوتنكن. 1846م.
- 199- معجم الأدباء المسمى إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. دار إحياء التراث العربي. بيروت. 1936م.
- 200- معجم البلدان. دار صادر. بيروت. د. ت.
- 201- المقتضب من كتاب جمهرة النسب تحقيق: ناجي حسن. الدار العربية للموسوعات. بيروت. 1987م.
- يحيى بن مسعدة: (عاش في القرن الخامس الهجري):
- 202- رسالة يحيى بن مسعدة رداً على الشعوبية. ضمن كتاب: نوادر المخطوطات. بتحقيق: عبد السلام هارون. الطبعة الثانية. الناشر مكتبة الخانجي. القاهرة. 1973.
- اليعقوبي: أحمد بن واضح بن جعفر بن وهب (ت بعد 292هـ / 905م):
- 203- البلدان. الطبعة الثالثة. المطبعة الحيدرية. النجف. 1377هـ / 1957م.
- 204- تاريخ اليعقوبي. دار صادر. دار بيروت. بيروت. 1961.
- 205- مشاكلة الناس لزمانهم. تحقيق: وليم ملورد. دار الكتاب الجديد. بيروت. 1962.
- أبو يعلى الفراء: محمد بن الحسين بن محمد (ت 458هـ / 1064م):
- 206- الأحكام السلطانية. تصحيح وتعليق: محمد حامد الفقي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. القاهرة. 1356هـ / 1938م.
- أبو يوسف: يعقوب بن إبراهيم (ت 192هـ / 808م):
- 207- كتاب الخراج. ضمن: في التراث الاقتصادية الإسلامي. دار الحدائق. بيروت. 1990.
- اليونيني: موسى بن محمد بن أحمد قطب الدين (ت 736هـ / 1326م):
- 208- ذيل مرآة الزمان. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية. حيدر أباد/الدكن. مج1. 1954. مج2. 1960.
- ثالثاً. المراجع العربية والمعربة:
- إبراهيم: عبد الله
- 1- المركزية الإسلامية - صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى. المركز الثقافي العربي. بيروت/الدار البيضاء. 2001.

- أبو ضيف: مصطفى
- 2- منهج البحث التاريخي بين الماضي والحاضر. مطبعة النجاح الجديدة. الدار البيضاء. 1987.
- أحمد: جمال رشيد
- 3- ظهور الكُرد في التاريخ - دراسة شاملة عن خلفية الأمة الكُردية ومهدها. دار تارس للنشر. أربيل 2003.
- أدي شير
- 4- معجم الألفاظ الفارسية المعربة. مكتبة لبنان. بيروت. 1980.
- أركون: محمد
- 5- تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ترجمة: هاشم صالح. مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي. بيروت. 1998.
- 6- الفكر الإسلامي - قراءة علمية. ترجمة: هاشم صالح. مركز الإنماء القومي. بيروت. 1987.
- 7- نزعة الأنسنة في الفكر العربي - جيل مسكويه والتوحيدي. ترجمة: هاشم صالح. دار الساقى. بيروت. 1997.
- 8- نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم. ترجمة: هاشم صالح. دار الطليعة للطباعة. بيروت. 1998.
- إسماعيل: محمود
- 9- الحركات السرية في الإسلام - رؤية عصرية. دار القلم. بيروت. 1973.
- أمين: أحمد
- 10- ضحى الإسلام. دار الكتاب العربي. بيروت. د. ت.
- أمين: حسين
- 11- تاريخ العراق في العصر السلجوقي. مطبعة الإرشاد. بغداد. 1965. أمين: نيز مجيد .
- 12- المشطوب الهكاري. دراسة عن دور الهكاريين في الحروب الصليبية. السليمانية. 2002.
- بارت: رولان.
- 13- الأسطورة اليوم. ترجمة: حسن الغريفي. دار الشؤون الثقافية. بغداد. 1990. باركر: أرنست.
- 14- الحروب الصليبية. ترجمة: السيد الباز العريني. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. 1960.
- بدوي: أحمد أحمد
- 15- الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية بمصر وبلاد الشام. دار النهضة. القاهرة. 1973.
- بدوي: عبد الرحمن
- 16- مؤلفات ابن خلدون. الطبعة الثالثة. دار العربية للكتاب. تونس. 1979. بورديو: بيير.
- 17- أسباب عملية - إعادة النظر بالفلسفة. دار الأزمنة الحديثة. بيروت. 1998.
- 18- بعبارة أخرى - محاولات باتجاه سوسيوولوجيا انعكاسية. ترجمة: أحمد حسان. دار ميرفت للنشر والمعلومات. القاهرة. 2002.
- 19- الرمز والسلطة. ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي. الطبعة الثانية. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء. 1990.

- بولاديان: أرشاك
- 20- الأكراد حسب المصادر العربية. نقله إلى العربية: خشادورهاريان وعبد الكريم أبو زيد. يريفان. د. ت.
- التكريتي: محمود ياسين
- 21- الأيوبيون في شمال الشام والجزيرة (564 . 648هـ/ 1168 . 1250م). دار الرشيد للنشر. بغداد، 1981.
- تودوروف: تزفيتان
- 22- نحن والآخرون. ترجمة: ربا حمود. دار المدى. دمشق. 1998. توفيق: زرار صديق.
- 23- كردستان في القرن الثامن الهجري. مؤسسة موكرياني للطباعة والنشر. أربيل. 2001.
- الجابري: محمد عابد
- 24- تكوين العقل العربي. الطبعة السابعة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 1998.
- 25- العقل الأخلاقي العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2000م.
- 26- العقل السياسي العربي - محدداته وتجلياته. الطبعة الثالثة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 1995.
- 27- فكر ابن خلدون - العصبية والدولة. دار الشؤون الثقافية. بغداد. د. ت.
- جب: هاملتون
- 28- دراسات في حضارة الإسلام. ترجمة: إحسان عباس وآخرون. دار العلم للملايين. بيروت. 1964.
- 29- صلاح الدين الأيوبي - دراسات في التاريخ الإسلامي. حررها: يوسف إيبش. الطبعة الثانية. بيسان للنشر والتوزيع والأعلام. بيروت. 1996.
- 30- علم التاريخ. ترجمة: إبراهيم خورشيد وآخرون. دار الكتاب اللبناني. بيروت. 1981.
- الجعفري: ياسين إبراهيم علي
- 31- اليعقوبي - المؤرخ والجغرافي. بغداد 1980.
- الجويلي: محمد
- 32- الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي - بين المقدس والمهندس. دار سراس للنشر. تونس. 1992.
- حسن: محسن محمد
- 33- أربيل في العهد الأتابكي. مطبعة أسعد. بغداد. 1976.
- 34- موضوعان في التاريخ الكردي. مطبوعات جمعية الثقافة الكرديّة. مطبعة الحوادث. بغداد. 1976.
- 35- نناشد صلاح الدين أم نحاسب أنفسنا. دار ثاراس. أربيل. 2002.
- حركات: إبراهيم
- 36- المجتمع الإسلامي والسلطة في العصر الوسيط. منشورات إفريقيا الشرق. الدار البيضاء. 1998.

- حمادي: محمد جاسم
 37- الجزيرة الفراتية والموصل، دار الرسالة، بغداد، 1977 .
 الخالدي: طريف
 38- بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، 1982 .
 39- دراسات في تاريخ الفكر العربي، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 1979 .
 خصباك: شاكر
 40- الأكراد - دراسة جغرافية إثنوغرافية، مطبعة الشفيق، بغداد، 1972 .
 خليل: عماد الدين
 41- التفسير الإسلامي للتاريخ، الطبعة الرابعة، منشورات مكتبة ثلاثين تموز، نينوى، 1986 .
 42- عماد الدين زنكي، الدار العلمية، بيروت، 1971 .
 خليل: فؤاد
 43- الإقطاع الشرقي - بين علاقات الملكية ونظام التوزيع، دار المنتخب العربي، بيروت، 1996 .
 درايفر: ج. آر .
 44- الكُرد في المصادر القديمة، ترجمة: فؤاد حمه خورشيد، بغداد 1986 .
 الدوري: تقى الدين عارف
 45- عصر إمرة الأمراء في العراق (324-334 هـ/936-946م). دراسة سياسية اقتصادية اجتماعية، مطبعة أسعد، بغداد، 1975 .
 الدوري: عبد العزيز
 46- بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960 .
 47- الجذور التاريخية للشعبوية، دار الطليعة، بيروت، 1962 .
 ديركي: آزاد
 48- مدن كردية، رابطة كاوه، بيروت، 1998 .
 رستم، أسد
 49- مصطلح التاريخ، المطبعة الأمريكية، بيروت، 1955 .
 رسول: إسماعيل شكر
 50- الإمارة الشدادية الكُردية في بلاد ثاران، مؤسسة مركرياني للطباعة والنشر، أربيل، 2001 .
 رشيد: فوزي وجمال رشيد
 51- تاريخ الكُرد القديم، جامعة صلاح الدين، أربيل، 1990 .
 رنسمان: ستيفن
 52- تاريخ الحروب الصليبية، نقله إلى العربية: السيد الباز العريني، الطبعة الثانية، دار الثقافة، بيروت، 1967 .
 رؤوف: عماد عبد السلام
 53- التاريخ والمؤرخون العراقيون في مصر العثمانية، بغداد، 1983 .

- رودنسن: ماكسيم
- 54- التاريخ الاقتصادي وتاريخ الطبقات الاجتماعية في العالم الإسلامي،
تعريب: شبيب بيضون، الطبعة الثانية، دار الفكر الجديد، بيروت، 1981.
- زامباور: إدوارد فون
- 55- معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، أخرج: زكي محمد حسن بك
وحسن أحمد محمود، مطبعة فؤاد الأول، القاهرة، 1952.
- الزركلي: خير الدين
- 56- الأعلام - قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين،
الطبعة الثالثة، د. م. ت.
- زكي: محمد أمين
- 57- تاريخ الدول والإمارات الكُردية في العهد الإسلامي، عربي وراجعه: محمد علي عوني، بغداد، 1945.
- 58- خلاصة تاريخ الكُرد وكردستان، ترجمة: محمد علي عوني، الطبعة الثانية، صلاح الدين،
بغداد، 1961.
- زيدان: جرجي
- 59- تاريخ التمدن الإسلامي، دار الهلال، بيروت، د. ت.
- 60- العرب قبل الإسلام، راجعه وعلق عليه: حسين مؤنس، دار الهلال، مصر، د. ت.
- السامر: فيصل
- 61- ابن الأثير، دار الشؤون الثقافية، الطبعة الثانية، بغداد، 1986.
- 62- الدولة الحمدانية في الموصل والحلب، الجزء الأول، مطبعة الإيمان، بغداد، 1970.
- سزكين: فؤاد
- 63- تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية: محمود فهمي حجازي وفهمي أبو الفضل، الهيئة
المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977.
- سعداوي: نظير حسان
- 64- المؤرخون المعاصرون لصلاح الدين الأيوبي، مكتبة النهضة المصرية، مطبعة لجنة البيان
العربي، القاهرة، 1962.
- السلمان: عبد الماجود أحمد
- 65- الموصل في العهدين الراشدي والأموي، منشورات مكتبة بسام، الموصل، 1985.
- السواح: فراس
- 66- مغامرة العقل الأولى - دراسة في الأسطورة، بيروت، 1981.
- السيد: رضوان
- 67- الأمة والجماعة والسلطة، دار اقرأ للنشر والتوزيع، بيروت، 1986.
- الشرقاوي: عفت محمد
- 68- أدب التاريخ عند العرب، فكرة التاريخ: نشأتها وتطورها، دار العودة، بيروت، د. ت.

- شلق: الفضل
- 69- الأمة والدولة - جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، 1993.
- صفتي: مطاع
- 70- إستراتيجية التسمية في نظام المعرفة، الطبعة الثانية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986.
- طرايبشي: جورج
- 71- إشكاليات العقل العربي، دار الساقى، بيروت، 1998.
- طليمات، عبد القادر أحمد
- 72- ابن الأثير الجزري المؤرخ، دار الكاتب العربي، للطباعة والنشر، القاهرة، 1959.
- عبد محمد: سوادي
- 73- الأحوال الاجتماعية والاقتصادية في بلاد الجزيرة الفراتية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1989.
- عبد قاسم: قاسم
- 74- الرؤية الحضارية للتاريخ - قراءة في التراث التاريخي العربي، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، 1985.
- 75- ماهية الحروب الصليبية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1990.
- العبيدي: محمود عبد الله إبراهيم
- 76- بنو شيبان ودورهم في التاريخ العربي الإسلامي حتى مطلع العصر الراشدي، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1984.
- عثمان: حسن
- 77- منهج البحث التاريخي، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، 1976.
- العروي: عبد الله
- 78- العرب والفكر التاريخي، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت، 1985.
- 79- مفهوم التاريخ المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1992.
- العريني: السيد الباز
- 80- مؤرخو الحروب الصليبية، النهضة العربية، القاهرة، 1962.
- العزاوي: عبد الرحمن
- 81- الطبري - السيرة والتاريخ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1989.
- 82- المنهجية التاريخية في العراق إلى ق 4هـ/10م، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1988.
- العزیز: حسين قاسم
- 83- البابكية أو انتفاضة الشعب الأذربيجاني ضد الخلافة العباسية، دار الفارابي، بيروت، 1966.
- العظمة: عزيز
- 84- ابن خلدون وتاريخيته، ت: عبد الكريم ناصف، دار الطليعة، بيروت 1981.

- 85- الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية والمعرفة التاريخية - مقدمة في أصول صناعة التاريخ العربي، دار الطليعة، بيروت، 1983.
- علي: جواد
- 86- المفصل من تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1969.
- عواد: كوركيس
- 87- ماضي الكُرد وحاضرهم في المصادر العربية، بغداد، 1990.
- فلهاوزن: يوليوس
- 88- أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام - الخوارج والشيعة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، الكويت، د. ت.
- فهد: بدري محمد
- 89- شيخ الأخباريين أبو الحسن المدائني، مطبعة القضاء، النجف، 1975.
- 90- العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1967.
- قاسم: محمود
- 91- في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، الطبعة الرابعة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1969.
- القزاز: محمد صالح داود
- 92- الحياة السياسية في العراق في العصر العباسي الأخير، مطبعة القضاء، النجف، 1971.
- كارديتس: مايكل
- 93- لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1998.
- كاهن: كلود
- 94- تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية: بدر الدين القاسم، الطبعة الثانية، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، 1977.
- الكبيسي: حمدان عبد المجيد .
- 95- عصر الخليفة المقتدر بالله، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، 1973.
- كوثراني: وجيه
- 96- التاريخ ومدارس في الغرب وعند العرب، الأحوال والأزمة للطباعة، بيروت، 2001.
- كيليطو: عبد الفتاح
- 97- الحكاية والتأويل - دراسة في السرد العربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988.
- 98- الغائب - دراسة في مقامة للحريري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1987.
- ليبب: الطاهر (محرر):
- 99- صورة الآخر - العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.
- لسترنج: كي
- 100- بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة: بشير فرنسيس وكوركيس عواد، مطبعة الرابطة، بغداد، 1954.

- لين بول: ستانلي
- 101- الدول الإسلامية. ترجمة: محمد صبحي فرزات. علق عليه: محمد أحمد دهمان. الدراسات الإسلامية. دمشق، 1973.
- مارجليوث
- 102- دراسات عن المؤرخين العرب. ترجمة: حسين نصار. بيروت، د. ت.
- ماركوز: هربرت
- 103- نظرية الوجود عند هيغيل - أساس الفلسفة التاريخية. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، 1990.
- متز: آدم
- 104- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريذة. الطبعة الرابعة. دار الكتاب العربي، بيروت، 1967.
- محمدي: محمد
- 105- الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الإسلامية الأولى. منشورات الجماعة اللبنانية. بيروت، 1964.
- محمود: أحمد عبد العزيز
- 106- الإمارة الهذليّة الكُردية في أذربيجان وأربيل والجزيرة الفراتية. مؤسسة موكرياني للطباعة والنشر. أربيل، 2002.
- المصري: حسين مجيب
- 107- الأسطورة بين العرب والفرس والترك. دار الثقافة للنشر. القاهرة، 2000.
- مصطفى شاكر
- 108- التاريخ العربي والمؤرخون - دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام. الطبعة الثانية. دار العلم للملايين. بيروت، 1979.
- معلوف: أمين
- 109- الحروب الصليبية كما رآها العرب. دار الساقى. بيروت، 1998.
- مؤنس: حسين
- 110- الحضارة - دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها. الطبعة الثانية. سلسلة عالم المعرفة. الكويت، 1998.
- موايف: عثمان
- 111- منهج البحث التاريخي عند المسلمين والمنهج الأوروبي. الإسكندرية. د. ت.
- نصار: حسين
- 112- نشأة التدوين التاريخي عند العرب. الطبعة الثانية. مطابع اقرأ. بيروت، 1980.
- نصار: ناصيف
- 113- مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ - دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي. الطبعة الثالثة. دار الطليعة. بيروت، 1983.

- نوري: دريد عبد القادر
- 114- سياسة صلاح الدين الأيوبي في بلاد الشام والجزيرة (570 . 589هـ/ 1174 . 1193م). هونشو: ج
- 115- علم التاريخ. ترجمه وعلق حواشيه وأضاف فصلاً في تاريخ العرب: عبد الحميد العبادي. دار الحداثة. بيروت. 1988 .
- وايي: علي عبد الواحد
- 116- عبقریات ابن خلدون. دار عالم الكتب للطبع والنشر. القاهرة. 1973 .
- الوردي: علي
- 117- منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته. انتشارات المكتبة الحيدرية. قم. 1997 .
- وورد: ديفيد (محرر):
- 118- الوجود والزمان والسرد . فلسفة بول ريكور. ترجمة وتقديم: سعيد الغنامي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. 1999 .
- يوسف: عبد الرقيب
- 119- الدولة الدوستكية في كردستان الوسطى. الجزء الأول. مطبعة اللواء. بغداد. 1972 .
- 120- الدولة الدوستكية في كردستان الوسطى. الجزء الثاني . القسم الحضاري. الطبعة الثانية. دار نارس للطباعة والنشر. أربيل. 2001 .

رابعاً: المصادر والمراجع الفارسية

- أشبولر: برتولد
- 1- تاريخ إيران درقرون نخستين إسلامي. ترجمه: جواد فلاطوري. شرکت انتشارات علمي وفرهنکی، تهران. 13 هـ. ش.
- أشبولر: برتولد و(ديكران):
- 2- تاريخنگاری در ایران. ترجمه وتأليف: يعقوب آژند. انتشارات كستره. تهران. 1380 هـ. ش.
- بارتولد: و
- 3- تذکره جغرافيايي تاريخ ايران. ترجمه: حمزه سردادور. انتشارات توس. جاب سوم. تهران. هـ. ش.
- حمد الله مستويي: أبو بكر بن محمد بن نصر (ت 750هـ/ 1349م):
- 4- نزهة القلوب في المسالك والممالك. بسعي واهتمام وتصحيح: گای لسترانج. دنياي كتاب. جابخانه ارمنان. تهران. 1362 هـ. ش.
- صفا: ذبيح الله
- 5- تاريخ ادبيات در ایران. تهران. 1371 هـ. ش.
- 6- حماسه سراي در ایران. مؤسسه انتشارات أمير كبير. تهران. 1352 هـ. ش.
- كسروي: أحمد
- 7- شهرياران گمنام. مؤسسه انتشارات أمير كبير. تهران. 1370 هـ. ش. ماركورات: يوزيف.

8- ایران شهر برمبنای جغرافیایی موسی خورنی، ترجمه: مریم احمدی، انتشارات اطلاعات، تهران، 1373، ه. ش.

مؤلف مجهول

9- مجمل التواریخ والقصص، بتصحیح: ملك الشعراء محمد تقی بهار، تهران 1318 ه. ش.

خامساً: المراجع الكُردية

ئه حمه د: جه مال رشید

1- لئكؤلئنهوهیهکی زمانهوانی دهریارهی مئژووی وئاتی کوردمواری، بهغداد، 1988.

ئه مین: نه به ز مهجید

2- عیسای ههکاری، سلئمانی، 2002.

بایهزیدی: مهلا مهحمود

3- داب و نهیرتی کوردمکان، و مرگئیرانی: شوکریه رسول، بهغداد، 1984.

برؤنهسن: مارتین قان

4- ناغا و شئخ و دوئلتهت، و مرگئیرانی: کوردؤ، سلئمانی، 1999.

دیاکؤنوف

5- میدیا، و مرگئیرانی: بورهان قانع، بهغدا، 1987.

رؤژیهانی: محهمد جهمیل

6- مئژووی حهسهنهوهیهی و عهییاری، چاپخانهی دار الحریه، بهغدا، 1996.

غهفور: عهبدؤل

7- فهرههنگی جوگرافیای کوردستان، دمرگای چاپ و پهخشی سهردم، سلئمانی، 2002.

فیلچفسکی: پ. و. ل.

8- نهژادی کورد - روتی مئژوویی دروستبوونی میله تی کورد، و: رشاد میران، دمرگای

موکریانی، هه ولئئر، 2000.

فاسیلیهقا: یهفگیینا

9- کوردستانی خواریوی رۆژههلات له سهدهی حهقدموه تا سهرمئای سهدهی نۆزدهم،

و مرگئیرانی: رشاد میران، چاپخانهی و مزارتی رۆشنییری، هه ولئئر، 1997.

مستهفا: شوان عوسمان

10- کوردستان و پرۆسهی به ئیسلام کردنی کورد، سهنئهری چاب و پهخشی تهما،

سلئمانی، 2002.

موکریانی، حوسین حوزنی

11- کوردستانی موکریان یان ئاتروپاتین، چاپخانهی زاری کرمانجی، رواندوز، 1938.

مینورسکی: فلادیمئئر

12- مینورسکی و کورد، لکؤمهلهی 6 وئار، و: ئه نومر سولتانی، دمرگای موکریانی، هه

ولئئر، 2002.

يوسف: عبد الرقيب

13- شؤن نهموارمكاني نهمؤ له شأخى سورين، هم رئىمى كوردستان، 1994.

سادساً: الرسائل الجامعية غير المنشورة

إبراهيم: موسى مصطفى

1- سنجار (521هـ - 660هـ / 1127 - 1261م) دراسة في تاريخها السياسي والحضاري. رسالة ماجستير. كلية الآداب. جامعة صلاح الدين. أربيل. 1989.

إسماعيل: دلير فرحان

2- الكُرد في اليمين - دراسة في أحوالهم السياسية والحضارية. رسالة ماجستير. كلية الآداب. جامعة صلاح الدين. أربيل 2000.

التكريتي: محمود ياسين

3- الإمارة المروانية في ديار بكر والجزيرة. رسالة ماجستير. كلية الآداب. جامعة بغداد. بغداد. 1970.

توفيق: زرار صديق

4- الكرد في العصر العباسي حتى مجيء البويهيين. رسالة ماجستير. كلية الآداب. جامعة صلاح الدين. أربيل. 1994.

جاسم: خليل إبراهيم

5- منهج ابن خلكان في وفيات الأعيان. أطروحة دكتوراه. كلية الآداب. جامعة الموصل. الموصل. 1980.

حسن: قادر محمد

6- الإمارات الكُردية في معهد البويهي - دراسة في علاقاتها السياسية والاقتصادية. رسالة ماجستير. كلية الآداب. جامعة صلاح الدين. أربيل. 1999.

حسين: درويش يوسف

7- الأسرة الشهرزورية ودورها السياسي والحضاري 489 - 630هـ. رسالة ماجستير. كلية الآداب. جامعة صلاح الدين. أربيل. 1998.

الحكيم: حسن عيسى علي

8- كتاب المنتظم لابن الجوزي - دراسة في منهجه وموارده وأهميته. أطروحة دكتوراه. كلية الآداب. جامعة بغداد. بغداد. 1982.

خضر: مهدي محمد

9- الحياة الفكرية والعلمية في غربي إقليم الجبال في القرنين الرابع والخامس للهجرة. رسالة ماجستير. كلية الآداب. جامعة صلاح الدين. أربيل. 1994.

الدليمي: زكية حسن إبراهيم

10- المؤرخ البغدادي ابن الفوطي وكتابه تخلص مجمع الآداب في معجم الألقاب. رسالة ماجستير. كلية الآداب. جامعة بغداد. بغداد. 1990.

طه: سلام حسن

11- جزيرة ابن عمر في القرنين السادس والسابع الهجريين، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة صلاح الدين، أربيل، 1989.

عبد الكريم: أواز محمد علي

12- الكرد الجاوانيون - دورهم السياسي والحضاري في العصر العباسي (392 - 656هـ/ 1002 - 1258م)، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة دهوك، دهوك.

عزت: فائزه محمد

13- الكُرد في إقليم الجزيرة وشهرزور في صدر الإسلام، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة صلاح الدين، أربيل، 1991.

علي: عبد الله محمد

14- الكُرد في العهد المغولي، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة صلاح الدين، أربيل، 1992.

مام بكر: حكيم أحمد

15- الكُرد وبلادهم عند البلدانين والرحالة المسلمين، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، صلاح الدين، أربيل، 2003.

محمد: أكو برهان

16- الحياة العلمية في ديار بكر وجزيرة ابن عمر من القرن 5 - 7هـ/ 11 - 13م، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة صلاح الدين، أربيل، 2000.

محمد: نيشتمان بشير

17- الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية لغرب إقليم الجبال خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة صلاح الدين، أربيل، 1994.

18- الكُرد والسلاجقة - دراسة في العلاقات السياسية (420 - 521هـ/ 1029 - 1127م) أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة صلاح الدين، أربيل، 2000.

ميرزا: أحمد ميرزا

19- غربي إقليم الجبال في صدر الإسلام حتى 132هـ/ 749م، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة صلاح الدين، أربيل، 1995.

النقشبندي: حسام الدين علي غالب

20- أذربيجان - دراسة سياسية حضارية، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، بغداد، 1984.

21- الكُرد في الدينور وشهرزور خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين، رسالة ماجستير كلية الآداب، جامعة بغداد، بغداد، 1975.

سابعاً: البحوث والمقالات

أ - باللغة العربية

أبو بكر: أحمد عثمان

1- ذكر الأكراد وأصولهم في كتابات المسلمين الأوائل، مجلة المجمع العلمي العراقي - الهيئة الكُردية، المجلد الثالث عشر، بغداد، 1985.

أومليل: علي

2- مصادر التنظير عند ابن خلدون، مجلة الفكر العربي، العدد(16)، السنة الثالثة، بيروت، 1980.

التكريتي: محمود ياسين

3- الدور السياسي للقبايل العربية في بلاد الشام والجزيرة الفراتية، مجلة آداب الرافدين، جامعة الموصل، العدد (7)، الموصل، 1976.

توفيق: زرار صديق

4- القبائل والطوائف الكرديّة في العصور الوسطى، منشور في حلقات، مجلة كولان العربي، العدد(61) و(63)، أربيل، 2001.

5- النفوذ الفاطمي في بلاد الكرد - دراسة في العلاقات الفاطمية - الكردية، مجلة جامعة دهوك، المجلد (2)، العدد (3) دهوك، 1999.

الحديثي: قحطان عبد الستار

6- طريق خراسان، مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة، العدد (2)، البصرة، 1991.

حسين: محسن محمد

7- دور الكرد القبايلي في جيش صلاح الدين، مجلة متين، العدد (52)، دهوك، 1995.

8- الكرّد وبعض مصادر تاريخهم الإسلامي، مجلة كاروان - القافلة، العدد (24)، بغداد، 1984.

شرفخان: بهزاد

9- حول المصادر التاريخية المؤلفة خصيصاً لتاريخ الكرّد وكردستان خلال العصور الوسطى، مجلة شاندر، العدد(2)، أربيل، 1997.

العلي: صالح أحمد

10- التدوين وظهور الكتب المصنفة في العهود الإسلامية، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد (32)، العدد (2)، بغداد، 1980.

غريمان: بيير

11- الأسطورة والإنسان، ترجمة: فاضل السعدوني، مجلة الثقافة الأجنبية، العدد (2)، بغداد، 1991.

مصطفى: شاكر

12- الملامح والميزات العامة للتاريخ في العصر المملوكي - المغولي - التركماني، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، المجلد (1)، العدد (1) الكويت، 1981.

ب- باللغة الكرديّة

رشيد: نهرسن موسا

- دورى هۆزه كوردمكان له شهههكانى خاچههئگراندا، گۆفارى شانهدمر، ژماره (2)، هه ول ئخر، 1997.

ثامناً: الموسوعات

- دائرة المعارف الإسلامية، إصدار: نخبة من المستشرقين، ترجمة وإعداد: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، الطبعة الجديدة، دار الشعب، القاهرة، 1969.

بارتولد

1- مادة جنزه، المجلد السابع.

شترك

2- مادة أسد أباد، المجلد الثاني.

فسمان: فون

3- تاريخ أصل البداوة من الوجهة الجغرافية، المجلد السادس.

كاهن: كلود

4- بنو بويه، المجلد الثامن.

تاسعاً: المراجع الإنكليزية

Berger: Peter, L. and Lockman: Thomas

- Social construction of reality- A treatise in the sociology of Knowledge, 1
Anchor, New York, 1966.

Clarke: Katherine

of the Roman Construction Hellenistic -- Between geography and history 2
world, rendon press, Oxford, 1999.

Tarif Khalidi:

historical thought in the classical period, Camnridge University Arabic -3
press, Cambridge, 1996.

Macdonald John Kinneir:

- A geographical memoir of the Persian empire, New York, 1973.4

Lewis: Bernard and Holt: R.M (ed)

of the Middle East, Oxford University press, London, 1962. Historians -5

.V Minorsky:

, Printed in, Great intuitsth11 0 - A history of sharvan and Darband in the 10th6
.1958 ,CambridgeBritain,

, London in Great Britain, London, 1953. Oxford ,(989/372) Alam-al Hudud -7

.Leyden/London Islam, of Encyclopedia- The «Kurds», in the 9

Mure: Willian

and fall, Beirut, 1963. decline- The Caliphate-its rise 10

