مجلة جامعة التنمية البشرية / المجلد.3 العدد.2 حزيران 2017: ص ص 721- 738
DOI: 10.21928/juhd.20170610.29, e-ISSN: 2411-7757, p-ISSN 2411-7765

سيميائية الصورة الخرافية للكورد في التراث العربي *

ا.م. د. شاهو سعيد

كلية اللغات / جامعة التنمية البشرية

الملخص

يقدم هذا البحث مقاربة سيميائية لحكايات وروايات خرافية عن الكورد وأصلهم ونسبهم، حسبما ورد في بعض الكتب المصنّفة ضمن التراث المكتوب باللغة العربية. ويهدف البحث الى استخلاص الدلالات الكامنة وراء تلك الصور المرسومة للكورد، بوصفها دوالاً وإشارات سيميائية وردت في أكثر من مناسبة، ومن قبل أكثر من مؤلف وكاتب. وبذلك، لا يحقق الباحث في القيمة التاريخية لتلك الروايات، بقدر ما يحاول استكناه المرجعيات الثقافية التي أنتجتها في سياقات تاريخية معينة. ويستهل الباحث هذه الدراسة بمدخل نظري، تليه قراءات سيميائية لأبرز الصور المرسومة للكورد، فيما يتعلق بخرافة السلالة والموطن والهوية.

الكلمات المفتاحية: السيميائية، الخرافة، الكورد، التراث العربي.

المقدمة

دأب الباحثون المعاصرون في مجال التاريخ والتراث الثقافي على توثيق الوقائع والروايات والنصوص حسب المنهجية المتبعة في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. وبذلك جرى التفريق بين الوقائع التاريخية والأساطير والحكايات الخرافية. كما جرى التمييز بين الروايات التي يمكن إثبات صحتها من عدمها، والروايات المنسوبة الى مصادر وهمية اختلقتها مخيلة الكتاب والرحالة، أو المخيلة الجماعية للشعوب" وخصوصاً فيما يتعلق بسرد حكايات خرافية عن آخرين مختلفين في اللغة والدين والعرق والجغرافيا.

وكغيره من الشعوب، لم يسلم الشعب الكوردي من تصورات وهمية وخرافية، اختلقتها مخيلة أفراد وجماعات، أوردتها مصادر شرقية واستشراقية قديمة وحديثة، الى جانب مصادر أخرى قد تضمنت وثائق وشهادات وصور ايجابية نُسبت الى الشعب الكوردي في التاريخ القديم والحديث. وبما أن التراث المدون باللغة العربية يُعدّ تراثاً شرقياً قديماً، شاركت في إنتاجه شعوب المنطقة بأسرها، فإنه لا يمكن لأي دارس يبحث في تأصيل الصور التاريخية للشعب الكوردي أن يستغني عن هذا التراث. لكن الباحث في هذه الدراسة ليس بصدد إعادة تلك الروايات المدونة في التراث العربي من خلال توثيق بعضها، أو دحض بعضها الآخر" لأن مهمة كهذه هي مهمة المؤرخين.

* قُدم هذا البحث في المؤتمر العلمي الدولي الرابع لجامعة التنمية البشرية/ نيسان ٢٠١٧

بل الهدف من الدراسة هو إجراء مقاربة نقدية لأهم تلك الصور من منظور سيميائي، بمعنى التعاطي معها كنصوص أدبية لا كمجرد روايات تاريخية" ذلك أن أغلب تلك النصوص تفتقر الى الموضوعية التاريخية، وتتكون من مزيج من الحكايات والروايات المفبركة والشهادات الشفوية وأدب الرحلات والأسفار.

وهناك العديد من الدراسات التاريخية التي تطرقت الى السياقات التي جاء فيها ذكر الكورد في مصادر التراث العربي الإسلامي. ومن بين الدراسات التي تخصصت للحديث عن صورة الكورد في ذلك التراث، كتاب"صورة الكرد في مصادر التراث الإسلامي" للباحث الدكتور أحمد محمود الخليل[1]. حيث استقصى الكتاب المذكور العديد من المصادر التاريخية في هذا المجال، وحاول مؤلفه إثبات فرضية مفادها أن هناك مؤامرة تاريخية حيكت ضد الكورد في مصادر التراث الإسلامي لتبشيع صورتهم وأبلستهم[2]. هذا الكتاب، على أهميته في تفاصيله، وخصوصاً في اختصاره الطريق أمام الباحثين للتقصي والبحث عن صورة الكورد من بين كتب التراث" فإنه لا يتعدى كونه كتاباً في التاريخ في تفاصيله، وفي السياسة فيما يتعلق بأحكامه، ويبقى متأثراً بملابسات القضية الكوردية راهناً، كقضية سياسية لشعب أصابه الغبن على مرّ التاريخ.

أما المنهج السيميائي المعتمد في هذا البحث فإنه يتعاطى مع الصورة التي ارتسمت للكورد في التراث، كمجموعة دوال وإشارات يمكن إعادة قراءتها في صلاتها بسياقاتها التاريخية العامة، وضمن مرجعيات ثقافية أنتجت خطابات ووجهات نظر نمطية تجاه الآخرين. وبذلك يحاول الباحث قدر المستطاع أن ينأى بنفسه عن إصدار أي حكم، بالإثبات أو التفنيد، بالإيجاب أو السلب، تجاه تلك الروايات" بل يكتفي بعملية ربط الصور والروايات بمرجعياتها الثقافية، وبالتالي اسكتشاف الدلالات المستخلصة من ورائها.

1. المشكلة والمنهج

1. 1. إشكالية صورة الآخر في التراث العربي

لا تتحدد صورة الآخر في التراث العربي بالآخر القومي المختلف عن القومية العربية فحسب" بل تتشعب صور الآخر حسب السياقات الزمنية ووفق المرجعيات الدينية والسياسية التي تحكمت بالدولة الإسلامية على مر تاريخها. فإن كان (الآخر) في بداية نشوء الدولة الإسلامية متمثلاً بالآخر غير العربي وغير المسلم" فإن هذا الآخر ما لبث أن انحصر في الآخر الديني، ذلك أن الدولة الإسلامية سرعان ما استوعبت الشعوب غير العربية التي أسلمت بعد الفتوحات الإسلامية، وأصبحت الهوية الإسلامية هوية جامعة للمسلمين عموماً. من هنا، فإن المقصود بالتراث العربي في هذه الدراسة هو التراث المكتوب بالعربية من قبل المسلمين جميعاً، لا المكتوب من قبل العرب فقط. وبما أن العرب كانوا منشغلين في بداية نشوء الدولة الإسلامية بالفتوحات والإدارة السياسية والعسكرية للمناطق الجديدة التي دخلت تباعاً ضمن دائرة الدولة الإسلامية" فإن الاهتمام بالمسائل العلمية والدينية كان من نصيب غير العرب بالدرجة الأساس. ويشير ابن خلدون في مقدمته الى ذلك، مؤكداً على الاهتمام الذي أولته الشعوب غير العربية بتدوين

[1] أحمد محمود الخليل، صورة الكرد في مصادر التراث الإسلامي. أربيل، دار آراس، 2012.
[2] ينظر: المصدر نفسه، ص8.

التراث الإسلامي، بشقيه الشرعي والعقلي، قائلاً: "من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم من العجم، وليس في العرب حملة علم لا من العلوم الشرعية، ولا من العلوم العقلية، إلا في القليل النادر. وإن كان منهم العربي في نسبته، فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته، مع أن الملة عربية، وصاحب شريعتها عربي"[1].

ويؤكد الناقد التونسي الطاهر لبيب في دراسة تحمل عنوان "الآخر في الثقافة العربية" على أن العرب كانوا ينظرون في بداية الفتوحات الإسلامية الى الآخرين كأهل الذمة، لكن هذه التسمية تغيرت بعد دخول الشعوب الأخرى في الإسلام، فظهرت تسميات أخرى أفصحت عن اختلافات عرقية غير دينية، كالعجم والشعوبيين، وغيرها من التسميات[2]. ويشير لبيب الى أن المبدأ الأساس الذي قامت عليه النظرة الى الآخر في الدولة الإسلامية "هو أن الخصال والمساوئ موزعة على الأمم، فلا تخلو أمة من الجمع بينها، بما في ذلك أمة العرب.."[3].

وعلى الرغم من أهمية دراسة لبيب في رصد التغييرات التي طرأت على صورة الآخر في التراث العربي، إلا أن الدلائل التاريخية تظهر أن نوعاً آخر من التمييز قد ظهر بين الشعوب الإسلامية، لا بين العرب والأقوام المتنفذة، كالفرس مثلاً" بل بين الأقوام المتنفذة ثقافياً وسياسياً من جهة، والأقوام التي كانت تعيش على هامش الدولة الإسلامية، من الناحية السياسية والاقتصادية والثقافية، من جهة أخرى. وخصوصاُ بين أهل المدن والمراكز الحضرية من جانب، وأهل البوادي والجبال والمناطق النائية من جانب ثان. من هنا، فإن هوية الناظر والراسم لصورة الآخر في التراث العربي، تحددت بمن يمتلك السلطة المعرفية التي كانت قريبة، في أغلب الأحوال، من السلطة السياسية. وبذلك ظهرت بعد استقرار الدولة الإسلامية تراتبية أخرى لم ترتبط بالهوية الدينية، بقدر ما ارتبطت بالسلطة اللغوية والبلاغية للكتاب الذين كانوا يتفاخرون فيما بينهم بأقوامهم وأنسابهم وفصاحتهم، دون الأقوام التي كانت تفتقر الى تلك السلطة. ولئن كانت لفظة العجم قد أُطلقت في بداية الأمر على الفُرس، فإنها أصبحت تطلق على غير العرب عموماً، وخصوصاً تلك الأقوام التي كانت في لسانها عجمة، أو عجزت عن التعبير الفصيح عن نفسها والتفاخر بمجدها. لذلك نجد أديباً عربياً كالجاحظ (776–868 م)، مثلاً، يرسم تصنيفاً لتراتبية الشعوب حسب قدراتها البلاغية، وسلطاتها المعرفية الموازية للسلطة السياسية، وهي خصال تميّزها عن الأقوام الهمجية أو شبه الهمجية، فيقول: "وإنما الأمم المذكورون في جميع الناس أربع: العرب، وفارس، والهند، والروم. أما الباقون همجٌ وأشباه الهمج"[4].

من هنا، فإن صور الآخرين في التراث العربي، ومن بينها صورة الكورد، ارتسمت وفق السلطة المعرفية التي كانت مصاحبة، بصورة أو بأخرى، للسلطة السياسية. وعلى الرغم من أن العربية كانت لغة العرب بالدرجة الأساس" فإنها لم تكن لسان حالهم

---

[1] ابن خلدون، مقدمة. تحـ: عبدالله محمد الدرويش، جـ2، دمشق، دار يعرب، 2004، ص 361.

[2] ينظر: الطاهر لبيب، الآخر في الثقافة العربية، فصل من كتاب "صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه". تحرير: الطاهر لبيب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص 206-209.

[3] المصدر نفسه، ص 210.

[4] الجاحظ، البيان والتبيين. تحـ: عبد السلام محمد هارون، جـ1، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط7، 1998، ص 137.

وحدهم" بل لسان من يتحكم بها. فاللغة جهاز يخضع لطبيعة السلطة التي تنطق بها، وفي ذلك يشير الناقد السيميائي الفرنسي رولان بارت (1915–1980) الى أن "اللغة سلطةٌ تشريعية، اللسانُ قانونُها"[1]، فاللغة ما أن يُنطق بها حتى "تصبح في خدمة سلطة بعينها"[2].

1. 2. خرافة الصورة النمطية للآخر:

امتزجت الروايات التاريخية القديمة في وصف الشعوب والأماكن البعيدة بالأساطير والحكايات الخرافية، حيث كان توثيق المعلومات والأوصاف يعتمد بالدرجة الأساس على الرواية الشفوية، فكانت تعتريها التحريفات بسبب تناقلها عبر الألسن أو بفعل تأطيرها وإخضاعها للإيديولوجيات السائدة، أو المنظور الاجتماعي والثقافي العام. ذلك أن المجتمعات، مثلها مثل الأفراد، تمتلك "انطباعاتها وخلفياتها وذاكرتها التي تكوّن من خلالها صوراً عن شعوب أخرى، والفارق هو في المدى الزمني الذي تستغرقه الشعوب في تكوين صورها، وفي تعديلها وتغييرها. والصورة الذهنية التي يكوّنها مجتمع عن مجتمع آخر هي نتاج أحداث وخلفيات وتراكمات عبر السنين"[3]. لذلك فإن تلك الصور أصبحت في اغلبها صوراً نمطية لم تفارق ذهنية الشعوب التي اختلقتها بسهولة.

وعندما يتداخل التاريخ مع الخرافة، فإنه يفقد موضوعيته، ويصبح خاضعاً للسياق السيميائي للمجتمعات التي تنتج الأساطير والحكايات الشعبية، وفقاً لاحتياجاتها المادية والروحية. ومع تطور التاريخ في القرن الثامن عشر، كحقل معرفي خاضع لمحددات منهجية وتوثيقات علمية، انفصلت عنه الخرافة" لكنهما بقيا الى حد كبير متقاربين من حيث بنيتهما اللغوية، فاحتفظا بعنصر السرد والحكاية في وصف الشعوب والأحداث. وقد قارن الفيلسوف الفرنسي فولتير (1694–1778) بين التاريخ والخرافة، واصفاً الخرافة بالقصة الكاذبة، والتاريخ بالقصة الحقيقية. ونوّه فولتير، كذلك، بالقيمة التاريخية للخرافة "بوصفها تاريخاً للعصور البدائية"[4].

وهناك، أيضاً، مقارنة في التراث الغربي بين الخرافة والأسطورة. ففي حين ترتبط الأسطورة بأحداث تاريخية قد تكون واقعية في أساسها، لكنها تتحوّر بمرور الزمن وتضاف إليها عناصر خيالية" فإن الخرافة حكاية خيالية بحتة، وعادة ترتبط بتاريخ عقيدة لمجتمع ما[5]. أما في التراث العربي، فقد كان هناك تداخل بين التاريخ والأسطورة" بل إن لفظة الأسطورة كانت أسبق من حيث الاستخدام من لفظة التاريخ، فكانت تعني الكتابة في بعض السياقات، والأباطيل في سياقات أخرى. أما مفردة التاريخ فهي جديدة في الاستخدام الاصطلاحي، وقديماً كانت تتعلق بتوقيت الأحداث والوقائع والمكاتبات. وبقيت مفردتا التاريخ والأسطورة قريبتين من بعضهما

[1] رولان بارت، درس السيميولوجيا. ت: ع. بن عبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال، ط 3، 1993، ص 12.

[2] المصدر السابق، ص 13.

[3] حسين العودات، الآخر في الثقافة العربية من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين. بيروت – لندن: دار الساقي، ط1، 2001، ص24.

[4] Alejandro Cheirif Wolosky. History as Rhetoric, Fable, and Literary Genre. International Journal of Literature and arts. Vol. 2, No. 1, 2014, p. 19.

[5] ينظر: Ibid. , p. 19

البعض حتى بعدما طرأت عليهما التغييرات الاصطلاحية. ذلك أن الأسطورة، حتى وإن كانت تعني خرافة وأباطيل، فإنها "ليست خالية من وقائع التاريخ وأخباره، فهي تروي تاريخاً بطريقة رمزية ومن خلال الذاكرة الجماعية"[1].

إن مقاربة الجانب الرمزي للأسطورة والخرافة ضرورية لفهم السياقات التاريخية المختلفة لا من منظور تاريخي بحت" بل من منظور نقدي أيضاً، بوصفها نصوصاً أدبية تحمل شحنات سيميائية. وحتى الصورة الخرافية التي تقبّح الشعوب والأديان، وتصف أصحابها بصفات مرذولة منافية للحقائق التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية، لها أهميتها الرمزية لفهم المرجعيات الثقافية التي أنتجتها. فقد كان سائداً لا من بين الكتاب الذين كتبوا بالعربية فحسب" بل حتى من قبل الكتاب الغربيين، أن يسندوا صوراً فاضلة وإيجابية الى أقوامهم وصوراً مرذولة وسلبية الى الآخرين. وفي كتابه "الشرق المتخيّل" يشير تيري هنتش الى الصورة النمطية للشرق، التي لم تفارق ذهنية الغربيين منذ العصور القديمة وحتى العصر الراهن. حيث إن صورة الشرق، عند الغربي، ما زالت مرادفة للمكان الجامع للأحكام الموجودة بشكل مسبق، و"مرادف لكل ما له صفة الغرابة (و) حفّاز لشتى التناقضات والمبالغات"[2].

1. 3. السيميائية ودورها في رصد مرجعيات الخرافة:

يؤكد النقاد السيميائيون أن للأسطورة والحكايات الخرافية علاقة وطيدة بالمرجعيات الثقافية التي أنتجتها، حيث إن القصص والخرافات المختلفة التي تنتمي إلى تراث إنساني ما في حقبة زمنية معينة، تتشابه من حيث أبنيتها التكوينية، مع أنها تختلف مع بعضها البعض في التفاصيل. ويربط الناقد الروسي فلاديمير بروب (1895–1970) بين هذه العلاقة وقانون التبادلية التي يمكن بموجبها "نقل الأجزاء المكونة لكل قصة الى قصة أخرى من دون تغيير"[3]. فيؤكد بروب أن جميع الحكايات الخرافية والعجيبة "تنتمي من حيث بنيتها إلى نمط واحد، ومنه لا يمكن فهم ظاهرة من الظواهر النصية للحكاية، إلا إذا (تم) ربطها بالظاهرة ذاتها في نص حكاية أخرى، وهذا الربط سيكشف لا محالة عن البنية الشكلية والتي تعتبر أساس تشكل كل الحكايات"[4]. وهذا التشابه البنائي بين الخرفات والأساطير، إنما ينم عن وحدة المخيلة المنتجة لها، وما لها من خصوصية في سياق زمني معين .

ويمضي عالم الاجتماع الفرنسي كلود ليفي شتراوس (1908–2009) الى أبعد من ذلك، حينما يربط بين مغزى الأساطير والخرافات والذهنية العامة للشعوب القديمة التي اعتمدت على الرواية الشفوية بدل الكتابة، وأنتجت الخرافات تعبيراً عن تفكيرها البدائي، وهو تفكير نمطي لأناس "يتحركون من خلال الحاجة أو الرغبة لفهم العالم المحيط بهم"[5]. أما الناقد السيميائي جوليان غريماس (1917–1992) فإنه يربط بين نظريتي كل من بروب وشتراوس ليقدم نظرية متكاملة عن البنية المولّدة للأساطير والحكايات

[1] ينظر: وجيه كوثراني، تاريخ التاريخ. الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2012، ص 37.

[2] تيري هنتش، الشرق المتخيل: رؤية الغرب الى الشرق المتوسطي. ت: د. غازي برو ود. خليل أحمد خليل. لبنان – القاهرة، دار الفارابي – المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2004، ص9.

[3] فلاديمير بروب، مورفولوجيا القصة. ت: د. عبد الكريم حسن ود. سميرة بن عمو. دمشق، شراع، ط1، 1996، ص 23.

[4] د. حشلافي خضر، السيميائيات السردية من فلاديمير بروب الى غريماس. مجلة مقاليد، ع 9، ديسمبر 2015، ص76.

[5] كلود ليفي شتراوس، الأسطورة والمعنى. ت: د. شاكر عبد الحميد، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986، ص 36.

الشعبية. وفي ذلك اعتمد غريماس على مستويين للغة الحكايات، وهما المستوى السطحي والمستوى العميق. فالمستوى السطحي يتحدد بالبنية السردية التي تتشكل بصورة مجردة و"تتجلى على شكل سيميائي وسردي"[1]. أما المستوى العميق فيتجسد في البنية التي "تتحدد داخلها الكينونة الإنسانية، بتنوع أشكال حضورها الجماعي و الفردي"[2]. ولتوضيح ذلك يسند غريماس وظائف الى الوحدات العاملة في الخرافة والحكايات العجيبة وفق ثلاثة أزواج من الوحدات العاملة[3]:

1. **العلاقة التواصلية بين (المرسل والمرسل إليه): أي العلاقة المرجعية بين الطرف الذي أنتج الخرافة والطرف الذي يستمع إليها ويتلقاها. وبذلك تكون هناك ذهنية مشتركة، وفق اتفاق غير معلن، بين الطرفين.**
2. **الرغبة المتبادلة بين (الذات والموضوع): وتتمثل في رغبة الذات في الحصول على الموضوع الخرافي، وهو موضوع مرغوب فيه من قبل طرفي الرسالة.**
3. **الصراع بين طرفي ثنائية (المساعد والمعيق): حيث يوجد في كل حكاية طرف مساعد يبتغي التبرير لموضوع القيمة كموضوع مستساغ، يقابله طرف معيق يعرقل الأمر، ويتمثل عادةً في شخصية أو جماعة شريرة يتحدد دورها سلفاً.**

ويتطرق رولان بارت، كذلك، الى أهمية المقاربة السيميائية للآثار الأسطورية والخرافية، لأن تلك الآثار لا يمكن فهمها من خلال القراءة العادية. فهي وإن تلجأ الى اللغة الإنسانية للتعبير" فإنها تستبطن مضامين غير لغوية في صيغة "ما وراء الكلام"[4] فتتم ترجمتها الى رموز لغوية في صيغة ملفوظات.

وبذلك لا يتطابق التعبير والمضمون في الخرافة، وعلى الناقد السيميائي ألاّ يتشبث بالبنية السطحية للحكاية الخرافية لفهم مضامينها" بل عليه أن ينتقل من النظام التعبيري الأول المتمثل ببنية اللغة أو اللسان، الى النظام الدلالي الثاني المتمثل بالبنية العميقة للرموز التي لا بد من إحالتها على سياقاتها الثقافية.

---

[1] خضر، السيميائيات السردية، ص 78.

[2] المصدر نفسه، 77.

[3] ينظر: سعيد بوعيطة، المرجعية المعرفية للسيميائيات السردية، ص52. (Semat: An International Journal. University of Bahrain. Vol 1, No 1, 45-55, May 2013)،

[4] د. أحمد ديب شعبو، في نقد الفكر الأسطوري والرمزي. طرابلس حول أسطورة العرق، ينظر: Juan Comas, Racial Myths. Paris, Unesco, 1951, p. 5-11.

2. خرافة انتساب الكورد الى الجن

شاعت خرافة النسب أو "أسطورة العرق"[1]، بشقيها الإيجابي والسلبي، بين الأمم والأقوام والقبائل القديمة، وما زالت امتداداتها حاضرة حتى عصرنا الراهن. حيث نسبت بعض الأمم الى نفسها نقاء الدم والأصل المقدس والمُلك والبأس" فيما نعتت الشعوب الأخرى بصفات مرذولة وصلت في بعض الأحيان حد انتزاع الإنسانية منها ووصفها بالبهائم والجان. وهذا التمييز بين نسب الأنا المقدس ونسب الآخر المدنس كان رائجاً، وبدرجات متفاوتة، بين جميع الأقوام والجماعات البشرية دون استثناء. وإذا كانت الأقوام المهيمنة تتباهى بأصولها العرقية الكبرى" فإن التفاخر بنسب العشيرة أو الفخذ والعائلة كان، ولم يزل، من نصيب الثقافات البدوية والقبلية. وقد أدى التشبث بخرافة النسب الى صراعات وحروب خارجية وداخلية طاحنة على مر التاريخ، راح ضحيتها الملايين. وما زال المروّجون لتلك الخرافة يحاولون التنظير لها في العصر الراهن تحت مسميات إيديولوجية، لكنها تفتقر في حقيقتها الى العلمية والموضوعية. وتعتبر النازية والفاشية[2] وحركات الكراهية على أساس اللون والدين والجغرافيا من الإيديولوجيات الحديثة التي حاولت، وما زالت بعضها تحاول التنظير لأسطورة الأصل المقدس والدم النقي، والتي لابد من تفكيكها سيميائياً ونقدياً، بقدر مواجهتها سياسياً واجتماعياً.

وعند البحث عن خرافة النسب الكوردي في التراث العربي لابد من الإشارة الى أن الروايات التي تناولت القضية قد جاءت متشابهة حيناً، ومتضاربة حيناً آخر، ضمن مصنفات مختلفة في الحديث والشرع والأدب وأخبار الأمم. وقد حاولت بعض تلك المؤلفات أن تُنصف الكورد وتجمّل صورتهم في سياق حكايات وروايات" لكنها ومع ذلك لم تتمكن من أن تتجرد من الخرافة كلياً. أما بقية الروايات فقد كانت سلبية ومرذولة تجاه الكورد حتى في حينها. وتنم هذه الروايات، دون شك، عن النظرة الإستعلائية التي كانت سائدة عند الجماعات العرقية المتنفذة، سياسياً وثقافياً، في المراكز الحضرية للدولة الاسلامية.

2. 1. الكُليني وتوجّس المعاملة والمخالطة مع الأكراد/ الجان

في كتاب (الكافي في الأصول والفروع)، وضمن باب (من ثُكره معاملته ومخالطته)، ينسب محمد بن يعقوب الكليني (864–941)، حديثين الى الحسين بن علي، يستبطنان توجساً مكرّراً، ممزوجاً بخرافة التماثل بين الكورد والجن. حيث جاء في الكتاب ما نصّه:

[1] حول أسطورة العرق، ينظر: Juan Comas, Racial Myths. Paris, Unesco, 1951, p. 5-11.
[2] ينظر: Ibid. , p. 39-47.

"..عن محمد بن يحيى، وغيره، عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم، عمّن حدثه عن أبي الربيع الشامي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام، فقلت: إن عندنا قوماً من الأكراد، وأنهم لا يزالون يجيئون بالبيع، فنخالطهم ونبايعهم. فقال: يا أبا الربيع، لا تخالطوهم، فإن الأكراد حيّ من أحياء الجن كشف الله عنهم الغطاء، فلا تخالطوهم"[1].

وجاء في الكتاب نفسه، وفي باب كراهية مناكحة الكورد والزنج والسودان، ونقلاً عن علي بن إبراهيم، وهو يروي عن "..اسماعيل بن محمد المكي، عن علي بن الحسين، عن عمرو بن عثمان، عن الحسين بن خالد، عمن ذكره عن أبي الربيع الشامي قال: قَال لي أبو عبدالله عليه السلام: (...) ولا تنكحوا من الأكراد أحداً، فإنهم جنس من الجن كشف عنهم الغطاء"[2].

يفصح هذان الحديثان عن صورة واحدة مكرّرة ارتسمت للكورد في ذهنية جماعة من مصنفي الحديث والشرع في التراث العربي. ومشكلة هذه الذهنية تتجسد في أنها قد حاولت إسناد أحكام شرعية الى قصص خرافية. فمن الناحية الشرعية، تحاول تلك الروايات التسويغ الشرعي للحكم بكراهية المعاملة والمخالطة والمناكحة مع الكورد" أما السبب الموجب للحكم فيُحال على خرافة مختلقة لا تمت الى الحقيقة والواقع التاريخي بصلة.

فيما يتعلق بالحديث الأول، فإنه جاء في معرض من تُكره معاملتهم ومخالطتهم، وفي ذلك يماثل الكليني بين الأكراد و"المُحارَفين، وذوي العاهة، والسفلة، ومن نشأ في غير خير"[3]. وهذه التسميات كانت تطلق على أناس كانوا منبوذين وفق التصوّر السائد آنذاك، وكانوا يعيشون على هامش المجتمع، ولم يكن من حقهم مخالطة أهل السوق والحضر. ويتبيّن من ذلك:

أ. التمييز الطبقي والاجتماعي الذي كان يُبرَّر له دينياً وثقافياً في ذلك الزمان.

ب. التوجّس الذي ارتبط بصورة الكوردي دون غيره ممن تُكره معاملتهم ومصاحبتهم، حيث لا يحقّر الراوي المفترض الأكراد بقدر ما يتخوف منهم ويتوجس من أصلهم المرتبط بالجان.

ج. محاولة تبرير الأحكام الشرعية بصورة خرافية بإحالة الحكم الشرعي على حكاية مختلقة.

د. الذهنية البدائية التي افتقرت الى التصنيف المنطقي حين جمعت بين الانتماء العرقي (الأكراد)، والطبقي (المحارفين)، والجسدي (ذوي العاهة)، والأخلاقي (السفلة) والاجتماعي (ذوي المنشأ السيء) في باب واحد.

أما فيما يتعلق بالحديث الثاني، فإنه جاء في باب من تُكره مناكحتهم، وفي ذلك ذكر الكتاب الى جانب الأكراد أحكاماً مماثلة تدعو، على التوالي، الى:

أ. عدم مناكحة الزنج لأنهم خلق مشوّه و– في رواية أخري– لأن لهم أرحاماً تدلّ على غير الوفاء.

ب. عدم مناكحة السودان لأنهم تنطبق عليهم الآية القرآنية "ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به"(المائدة: 14).

[1] محمد بن يعقوب الكليني، الكافي في الأصول والفروع. بيروت، منشورات الفجر، ج 5، ط 1، 2007، ص 94.
[2] المصدر نفسه، ص 212.
[3] المصدر نفسه، ص 94.

ج. عدم مناكحة الأكراد لأنهم جنس من الجن.

د. عدم مناكحة الهند والسِّند والقَند لأنهم يفتقرون الى النجابة[1].

وكانت هذه الأحكام المتعلقة بنواهي الزواج قد ارتبطت، اجتماعياً، بالنظام العائلي الذي ألّف وحدة صغرى ضمن وحدة النظام الاجتماعي الأكبر. فالذكور، والآباء خصوصاً، مسؤولون عن حماية وحدة المجتمع في مواجهة أي تهجين قد يهدد تجانسه، لذلك فإن الخطاب موجه الى الذكور (لا تنكحوا..). ويربط علماء الاجتماع في حقل (الانثروبولوجيا وتاريخ الزواج) بين فكرة الطوطمية وفكرة الزواج. فالفرد في هكذا مجتمعات ملزم بأن يحمي القداسة الدينية (أو الرمزية الطوطمية) التي تتأسس عليها وحدة العائلة والمجتمع[2].

وفي الحديث المذكور ينوه الكليني بثلاث مجاميع من الناس لا تُستحسن مناكحتهم، دون أن يشير الى الرابط بينهم. فالتمايز الذي يمثله الزنج والسودان (ذوو البشرة السمراء) يتمثل في لونهم" لكن الحديث برّر الأمر بسب خلقهم المشوّه أو عدم وفائهم وشمولهم بالآية المذكورة" أي أن هناك هوة واضحة بين الحكم والسبب الذي أوجبه. وليس للون البشرة التي تحيل على أناس من غرب آسيا أو جيء بهم من إفريقيا علاقة مع أهل الهند والسند والقند الذين تم تبرير الحكم بحقهم بعدم نجابتهم. ولا رابط بين الطائفتين سوى الانتماء المعكوس الى أصقاع بعيدة عن مركز العالم الإسلامي القديم، الأمر الذي حال دون جمعهم وإخضاعهم لهيمنة مركزية مقدسة وفق المنظور الذي أنتج الحديث.

لكن المستغرب هو إقحام الأكراد بين الزنج والسودان من جهة، والهند والسند والقند من جهة أخرى، ليكونوا مشمولين بالحكم أيضاً. والأغرب هو السبب الخرافي الذي سيق لإيجاب الحكم. لكن السبب الحقيقي غير المفصح عنه يكمن في عدم القدرة على تطويع المجاميع الثلاث، على الأقل حتى تدوين الكتاب المذكور، وإخضاعهم للمنظومة الدينية والسياسية التي تحددت بموجبها وجهة النظر الاستعلائية تلك.

هكذا، ومن خلال تفكيك أبنية الحديثين، يتبين أنهما يفتقران الى الوحدة الموضوعية. وهذه هي سمة كل حكاية خرافية بتأسيسها على خطابين: خطاب لغوي تغلفه قداسة دينية لشد انتباه المتلقي الذي يراد له أن يستسلم أمام هيمنة الطرف المرسل، وخطاب حكائي خرافي لا يمت الى الخطاب الأول بصلة، ولكن يراد له أن يظهر وكأنه السبب الموجب. وفي ذلك لا يثير أي من المخاطِب (بكسر الطاء) والمخاطَب (بفتح الطاء) سؤالاً عن انعدام الترابط المنطقي بين الخطابين، كونهما يخضعان لاتفاق لا شعوري مسبق، وهو بمثابة المرجعية المشتركة بينهما.

---

[1] الكليني، ص 212.

[2] ينظر: ادوار ويسترمارك، موسوعة تاريخ الزواج: دراسة أنثروبولوجية. ت: د. مصباح الصمد ود. صلاح صالح وهدى رطل. بيروت، المؤسسة الجامعية، ط 1، ص 601-602.

2. 2. مداخلة السيد محمد الحسيني الشيرازي:

بما أن الكليني يعد من كبار علماء الشيعة، فإن المرجع الشيعي المعاصر السيد محمد الحسيني الشيرازي (1928–2001) قد أعاد استدراك المراد بالأكراد في الحديث المذكور، وأكد أن المقصود بهم غير الشعب الكوردي المعروف حالياً. وذكر الشيرازي أن المراد بهم "أهل الجبال، حيث إنهم مثل الأعراب الذين قال سبحانه فيهم: "أشد كفراً ونفاقاً"(التوبة: 97). فإن طبيعة أهل الجبال الابتعاد عن الحضارة الدينية والمدنية. (...) إن المراد بالأكراد على هذا كل أهل جبل، كردياً كان أو غيره، بل الظاهر أن الأكراد إنما سموا أكراداً لذهابهم إلى الجبال، فلا يشمل الحديث العنصر الكردي المعروف. وعليه فالمراد من (الجن) المستتر بالجبل، فإنه مشتق من مادة الجنين والجُنة والجِنة وغيرها، والذي يؤيد ذلك أنه لو كان المراد أنهم حقيقة من أصل الجن لزم أن لا يكون تكليفهم كتكليف الإنس، لوضوح الفرق بين التكليفين، مع بداهة أن الأكراد مكلفون كسائر أفراد البشر، ولذا كان الأرجح عدم الكراهة، بل حالهم حال غيرهم"[1].

لا شك أن هذه المداخلة للسيد الشيرازي تنم عن رؤية اجتهادية معاصرة لإعادة تفسير الحديث في سياق زمني مختلف عن السياق الذي ورد فيه. هذه الرؤية، وعلى الرغم من أهميتها في العصر الراهن للتقريب بين القوميات والطوائف المختلفة" فإنها لا يمكن إسقاطها على الرؤية الدينية والإثنية التي سادت على مرّ التاريخ الممتد من القرن العاشر (زمن الكليني) حتى القرن العشرين (زمن الشيرازي). من هنا فإن استدراك السيد الشيرازي قد يكون مهماً من الناحية الفقهية، وقد يؤثر إيجاباً على رؤية النخب في العصر الراهن" لكنها لا تغيّر من الصورة النمطية العامة التي ارتسمت للكرد في ذاكرة المتأثرين بالحديث عبر القرون العشر الماضية، وما لها من امتدادات. لأن الخرافات والأساطير، وكما يؤكد مؤرخ الأساطير المعروف مرسيا إلياد (1907–1987)، تبقى ولزمن طويل محفورة في ذاكرة المعتقدين بها، ولا تزول "حتى في أشد الحضارات ميلاً الى الوضعية"[2].

فيما يتعلق بإعادة تفسير المعنى اللغوي للجن الذي يعني المستتر حسب هذا التفسير المعاصر، وفصله عن معناه السائد للجن المفارق للإنس وفق المنظور الديني، فإنه لم يسبق لأي عالم أو مجتهد خلال القرون العشر الماضية – حسب علم الباحث – أن يستجلي الأمر كما فعله السيد الشيرازي في نهايات القرن العشرين، وخصوصاً فيما يتعلق بالحديث المذكور. بل إن خرافات مماثلة رويت في سياق زمني مماثل في التراث العربي، وهي تنسب سلالة الكورد الى الشيطان بلفظة صريحة[3]، وهذا ما يفسر ما كان مقصوداً بالجن عند الكليني. ولكن، حتى لو صحّ التأويل بالنسبة للكورد، فماذا عن الزنج الذين نعتهم الحديث بالخلق المشوه؟ وماذا عن المُحارَفين، وذوي العاهة، والسودان، وأهل الهند، والسِّند، والقَند، الذين شملهم الحديث وأصدر أحكاماً مشابهة عليهم بوصفهم منبوذين قرآنياً،

[1] محمد الحسيني الشيرازي، الفقه: موسوعة استدلالية في الفقه الإسلامي، كتاب النكاح، الجزء الأول، ط 2، بيروت: دار العلوم، 1988، ص 72-73.

[2] عن: أسماء العريف بياتريكس، "الآخر أو الجانب الملعون". الفصل الخامس من كتاب "صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه"، ص 90.

[3] نقصد بذلك رواية المسعودي، وسيأتي ذكرها لاحقاً في هذا البحث.

أو يفتقرون الى النجابة والأرحام التي يحمل الوفاء؟ لذلك كان أولى بالسيد الشيرزاي أن يتساءل أساساً عن صحة الحديث الذي عمم أحكاماً على أقوام بالجملة، بدل إعادة تأويله وتحميل ألفاظه معاني معجمية جديدة.

أما فيما يتعلق بالعلاقة اللغوية بين تسمية الكورد وذهابهم الى الجبال، أو الموازنة اللغوية بين لفظتي (الأكراد) و(الأعراب)، فإننا نسجل هاتين الملاحظتين:

1 . معلوم أن الشيرازي يقصد بقوله "الظاهر أن الأكراد إنما سموا أكراداً لذهابهم الى الجبال.." إحالة لفظة الكورد الى لفظة (الكَرد) بفتح الكاف الذي يعني في اللغة العربية (الطرد)، وبالتالي إحالتها الى خرافة أخرى وردت في التراث العربي أيضاً، مفادها أن الكورد عوقبوا من قبل النبي سليمان الذي قال "اكردوهم الى الجبال"، أي اطردوهم الى الجبال، وهي خرافة سنتناولها في المبحث القادم من هذا البحث. في حين أن لفظة الكورد بضم الكاف، أو بالواو بعد الكاف، ليست لها أية علاقة بلفظة الكَرد بفتح الكاف، وقد ميّز ابن منظور بين اللفظتين بصورة واضحة في معجم "لسان العرب"[1].

2. إن الموازنة في الاستخدام اللغوي بين لفظتي (الأكراد) و(الأعراب) في غير محلها أيضاً، لأن الاختلاف بين لفظتي (العرب والأعراب) واضح وجلي، وثمة حد فاصل بينهما يعود تاريخه الى عصر ما قبل الإسلام، بخلاف لفظتي (الكورد والأكراد) اللتين ما زالتا مترادفتين عند الكثيرين من العامة، بل حتى عند العديد من الكتاب والمثقفين. مع التنويه بأن لفظة (الكورد أو الكُرد) كانت قليلة الاستخدام في مصنفات التراث" أما بمعناها الاصطلاحي الراهن فهي حديثة الاستخدام وخصوصاً عند الكتاب الكورد أنفسهم. وثمة علاقة بين الاستخدام المتزايد للفظة (الكورد أو الكرد) بدل (الأكراد) وتنامي الفكر القومي الكوردي في العصر الراهن، حيث أصبحت اللفظة – بصيغة المفرد – تعبيراً عن الذات الجماعية الواحدة للشعب الكوردي، فيما تعبر كلمة الأكراد – بصيغة الجمع – عن أفراد وجماعات قد يجمعهم الأصل العرقي أو الطبائع الاجتماعية والجغرافيا الواحدة، دون أن يجمعهم بالضرورة حس الانتماء الى الهوية القومية الواحدة. أما قديماً، فلم يكن ذلك التمايز الاصطلاحي بين اللفظتين موجوداً، حتى يحال عليه تأويل نص يرجع تاريخ تدوينه الى حوالي عشرة قرون.

خلاصة القول، إن اللجوء الى التقبيح والأبلسة تجاه الآخرين لا يتعلق بمذهب ديني محدد، أو ذهنية جماعية معينة – وهذا ما يتبين في السطور اللاحقة – بقدر ما يرتبط بالذهنية السياسية والتسلطية التي لجأت الى تقبيح الآخر لفرض الإرادة والسلطة عليه، والذهنية الدينية التي أرادت بذلك تقديس ذاتها عبر تدنيس الآخر. ولا بد من رصد هذه الذهنيات التسلطية، وتفكيك استراتيجياتها التي تتشابه في اللجوء الى الخرافة حيناً، والتسويغ الديني والإيديولوجي حيناً آخر، لشرعنة تسلطها على الداخل والخارج معاً.

[1] ابن منظور، لسان العرب.ج3، بيروت، دار صادر، بدون سنة نشر، ص379.

3. سلالة الكورد في حكاية النبي سليمان

3. 1. المسعودي وحكاية مواقعة الشيطان لإماء سليمان

في كتاب "مروج الذهب ومعادن الجوهر" ذكر المؤرخ والجغرافي العربي المعروف أبو الحسن المسعودي (896–957) في معرض حديثه عن نسب الكورد: ".. ومن الناس من ألحقهم بإماء سليمان بن داود عليهما السلام، حين سلب ملكه ووقع على إمائه المنافقات الشيطان المعروف بالجسد، وعصم الله منه المؤمنات أن يقع عليهن، فعلق منه المنافقات، فلما ردّ الله على سليمان مُلكه ووضع تلك الإماء الحوامل من الشيطان، قال: أكردوهن إلى الجبال والأودية، فربتهم أمهاتهم، وتناكحوا، وتناسلوا، فذلك بدء نسب الأكراد"[1].

عند تفكيك وحدات هذه الحكاية بإمكان القارئ أن يجد تواشجاً بين عناصرها التي تتفق على تقبيح صورة الكورد وأبلسته على النحو التالي:

أ. من ناحية الأب، ينتسبون الى الشيطان.

ب. من ناحية الأم، ينتسبون الى الإماء المنافقات.

ج. زمنياً، أصيبوا بلعنة أبدية لم تُرفع عنهم بعد.

د. مكانياً، تشردوا وعوقبوا بالنفي الى الجبال والأودية.

ه. اجتماعياً، تربوا في كنف أمهاتهم المنافقات وتناكحوا فيما بينهم.

وعند تطبيق نظرية غريماس على هذه الخرافة، نستنتج أن المحاور الثلاثة للثنائيات العاملة تترابط فيما بينها في علاقة جدلية على هذا النحو:

1. ثنائية (المرسل/ المرسل إليه): هناك اتفاق مرجعي بين واضع الخرافة (المرسل) والبيئة الاجتماعية التي تتقبلها (المرسل إليه). فالطرف الأول يحاول إقناع الطرف الثاني دينياً، من خلال إحالة روايته الى قصة مقدسة و بطلها أحد الأنبياء. وفي المقابل يتقبل الطرف الثاني/ المتلقي الحكاية من خلال اختزال حقيقتها في بطلها لا في أحداثها وتفاصيلها. وكان إسناد الروايات والقصص الى شخصيات دينية وتاريخية، أو الى مصادر مقدسة، وسيلة لاختلاق القصص ونشرها بين عامة الناس وحملهم على تصديقها في ذلك الزمان.

2. ثنائية الرغبة بين (الذات والموضوع): حيث هناك رغبة من الذات، أو البطل الرئيس المتمثل بالنبي سليمان، لقبول الموضوع أو الثيمة الرئيسة للحكاية المتمثلة بالاختبار الإلهي له، بسلب ملكه والحيلولة دون الوصول إلى إمائه.

[1] ابو الحسن المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر. بيروت، المكتبة العصرية، ط 1، 2005، ج 2، ص 96.

3. **التقابل بين (المساعد والمعيق): وتظهر وظيفة هذه الثنائية عندما تشتد وتيرة الأحداث، ويأتي الطرف المعيق المتمثل بالشيطان، ليُحدث صدمة التوقع ويحول دون أن تنتهي القصة حسبما يتوقعه السامع/ المتلقي. ففي حين يتوقع المتلقي أن يعود المُلك الى سليمان دون مشاكل أخرى، يأتي الشيطان متمثلاً في جسد ليقع على بعض إمائه. وأخيراً يظهر الطرف المساعد المتمثل بالمشيئة الإلهية ليضع حداً للشيطان من خلال:**

أ. **إعادة المُلك الى سليمان.**

ب. **فصل الإماء المؤمنات عن الإماء المنافقات.**

ج. **تكريد ونفي ذرية المنافقات الى الجبال والأودية.**

د. **إبقاء اللعنة على نسل المكرَّدين.**

هكذا، يتبيّن أن الوحدات العاملة والوظائف السردية تتواشج في حبكة الخرافة بشكل متقن، بحيث يبقى سريان تأثير الخرافة على ذهنية المتلقي حتى بعد تلقيها. ذلك أن الخرافة لم تُختلق من أجل إمتاع المتلقي، بقدر ما جرى اختلاقها لإسباغ صورة نمطية على المكرّد (أكردوهن) المرادف للمطرود المعاقب (المُشَيطَن). وهنا تظهر الوظيفة المتبادلة بين اللغة والاسطورة التي تنبّه لها أرنت كاسيرر[1]، حيث إن مفردة (الكورد) جرى تطويعها وتحريفها لتكمِّل الوظيفة الحكائية للخرافة على أساس أنها مشتقة من فعل (كرَد، يكرد، كرْداً) الذي يعني (طرد، يطرد، طرداً). وبذلك يبقى الكوردي –حسب الرواي– منفياً مطروداً حتى على أرضه، وحاملاً للعنته الملتصقة باسمه، ولا تفارقه هذه اللعنة طالما بقي حاملاً لاسمه.

3. 2. الأصفهاني وحكاية غزو سليمان للهند

في كتابه "محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء" وفي باب (ذم النبط وأهل الرساتيق) يقدم الراغب الأصفهاني (ت 1109) قصة خرافية بطلها النبي سليمان أيضاً، تشبه في عناصرها حكايتي الكليني والمسعودي، مع تغيير في مجرى الأحداث وهوية من يواقع الإماء. ويذكر ما نصّه: "..أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: الأكراد جيل الجن كشف عنهم الغطاء. وإنما سُمّوا الأكراد لأن سليمان عليه السلام لما غزا الهند، سبى منهم ثمانين جارية وأسكنهم جزيرة، فخرجت الجن من البحر فواقعوهن، فحمل منهم أربعون جارية، فأُخبر سليمان بذلك، فأمر بأن يخرجن من الجزيرة إلى أرض فارس، فولدن أربعين غلاماً. فلما كثروا أخذوا في الفساد وقطع الطرق، فشكوا ذلك إلى سليمان فقال: أكردوهم إلى الجبال، فسموا بذلك أكراداً"[2].

[1] ينظر: Ernst Cassirer, Language and Myth, trans. Susan K. Langer, New York, Dover, 1953, p. 9.

[2] الراغب الأصفهاني، "محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء". بيروت، دار مكتبة الحياة، ج 1، بدون سنة طبع، ص 351.

نستجلي عند مقاربة هذه الحكاية، ومقارنتها بالحكايتين السابقتين أن هناك تشابهاً بين حكايتي المسعودي والأصفهاني فيما يتعلق بإبراز الدور الرئيس لشخصية النبي سليمان، وإعادة شبه حرفية لعبارة (أكردوهن أو أكردوهم). كما هناك إعادة شبه حرفية لعابرة الكليني "الأكراد جنس الجن كشف عنهم الغطاء" مع تغيير لفظة "جنس" الى "جيل". وكذلك استعار الأصفهاني (الجن) من الكليني ليستخدمه بدل (الشيطان) لمن يواقع الإماء، أمهات ذرية الأكراد وفق الحكاية.

إن هذا التداخل والتشابه بين الحكايات الثلاث، إن دلّ على شيء إنما يدلّ على مدى شيوع هذه الحكاية بين النخبة الدينية والثقافية آنذاك، ومنها بين عامة الناس. ويدلّ، كذلك، على استمرارية تلك الصورة النمطية التي التصقت بالكورد لنحو عشرة قرون في المخيال الجماعي. حيث تكرّرت الصورة نفسها عند أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (995–1067) في "تهذيب الأحكام"[1]، وابن إدريس الحلي (ت 1148) في "السرائر"[2]، ومحمد علي الأردبيلي (ت 1689) في "جامع الرواة"[3].

لكن ما يمكن رصده في رواية الأصفهاني أنه نسب الحديث الى النبي محمد (ص) برواية عمر بن الخطاب. وبالمقارنة مع الكليني الذي نسب الحديث الى الحسين بن علي، فإنه أراد إثبات صحة الحديث دينياً بصورة أوثق، ويرفع شبهة الخرافة عنه بإسناده الى نبي الإسلام. من هنا، لا بد من التنويه بأن المسعودي، ومقارنة بالكليني والأصفهاني، لم يُسند رواياته الى مصادر دينية، بل الى مصادر مجهولة وأشارت الى تعددها وتضاربها، فقال: "... وأما أجناس الأكراد وأنواعهم، فقد تنازع الناس في بدئهم.."[4].

وهناك نقطتان أخريان لابد من التنويه بهما:

1. **إن الأصفهاني وباعتباره أحد الأدباء الكبار، أراد تشويق قصته أكثر من خلال توظيف أحداث حكائية إضافية اليها وتنويع مسرح أحداثها بين البر والبحر والجزيرة، وحركية وحداتها العاملة من خلال تصوير الغزو، وسبي سليمان للإماء من الهند، وأمره بإخراج الإماء، إمهات الأكراد من الهند الى أرض فارس، ومن ثم من أرض فارس الى الجبال.**

2. **إن الإصفهاني، وبوصفه فارسياً، أراد أن يرفع أي شبهة في التماثل بين الفرس والأكراد الذين سُموا عند بعض المصنفين "أعراب الفرس"[5]. كما أراد أن يضع حداً فاصلاً بين السلالتين، بدليل أن الباب المخصص لذم الأكراد وغيرهم في كتابه قد جاء مباشرة بعد باب مخصص لمدح الفرس وفضائلهم، وموازنة شرفاء الفرس بشرفاء العرب، وإسناد**

---

[1] محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام. تحـ: السيد حسن الموسوي، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1365 ش، ج 7، ص 405.

[2] ابن إدريس الحلي، كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي. مكتبة الروضة الحيدرية، جـ4، ص 273.

[3] محمد علي الأردبيلي، جامع الرواة وازاحة الشبهات عن الطرق والاسناد. قم، منشورات مكتبة المرعشي، 1403 هـ، جـ1 ، ص 102.

[4] المسعودي، المصدر السابق، ص 96.

[5] ينظر: د. أحمد محمد الخليل، ص 107، 221، 223.

أحاديث الى رسول الإسلام (ص) بفضيلة الفرس، ومنها: "قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا تسبوا فارساً، فما سبّه أحد إلا انتقم الله منه عاجلاً وآجلاً"[1].

وهنا يطرح سؤال سيميائي نفسه عن الصلة بين ثالوث الخطاب (الرسالة، المرسل، والمرسل إليه) فيما يتعلق بالحكايات الخرافية المكررة عن سلالة الكورد في التراث العربي، من قبل مؤلفين ومصنفين تنتمي غالبيتهم الى أصول فارسية؟

إن ما نستجليه بتفكيك هذا الثالوث يتلخص في أن الرسالة لم تكن موجهة الى الكورد بقدر ما كانت موجهة الى المسلمين عموماً، وإلى العرب على وجه الخصوص، في زمن كان الصراع القومي على السلطة السياسية والصراع المذهبي على السلطة الرمزية للدولة الإسلامية على أشده. وكان هاجس العديد من المصنفين، من ذوي الأصول الفارسية، التأكيد على فضيلة ورقي الجنس الفارسي، ورد الشبهة فيما يتعلق بالعلاقة بين السلالتين الكوردية والفارسية. ويحيل علماء الأنثربولوجيا و التحليل النفسي الاجتماعي هذه الظاهرة على بواعث اللاوعي الجمعي للقوميات والجماعات التي تستشعر تهديداً على هويتها، فتقوم بإخفاء وبتر الجزء المظلم من تلك الهوية، والتشبث بجزئها الذي تعده مشرقا ومدعاةً للفخر حسب تصورها. وفي هذا تؤكّد الباحثة التونسية "أسماء العريف بياتريكس" أن التشبث بهوية (الأنا) والإقصاء المستمر لهوية (الآخر) هو في الحقيقية محاولة لنفي (الجانب الملعون) للذات[2].

ولابد من التنويه بأن هذه الذهنية لا تقتصر على جماعة إثنية معينة دون أخرى" بل هي وسلية لا شعورية ملازمة لأية هوية، فردية كانت أم جماعية، وخصوصاً في مواجهة الأزمات والتهديدات الخارجية. وإن الذهنية التي تعمل على توسيع الهوة بين (الأنا/ والآخر) تقوم، بالضرورة، على إيديولوجيا الثنائيات الحادة بين الخير/ والشر، الإيمان/ والكفر، الحق/ والباطل، المقدس/ والمدنس، الملائكة/ والشيطان، وغيرها. فالأنا لا يمكنها أن تصبح (الأنا المنشودة) التي تتحلى بجميع الفضائل في الخير والإيمان والحق والقدسية والملائكية، ما لم تجتمع في (كيان الآخر) كل الرذائل المتمثلة بالشر والكفر والباطل والدنس والشيطنة.

[1] الراغب الاصفهاني، المصدر السابق، ص 349.

[2] ينظر: أسماء بياتريكس، ص 89- 92.

الخاتمة

لقد رصدنا في البحث صورة نمطية خرافية للكورد في التراث العربي الإسلامي، وهي صورة قد تكررت عند أكثر من كاتب ومصنف وفي أكثر من سياق زمني، خصوصاً في الفترة الممتدة بين القرن الرابع حتى القرن الثاني عشر للهجرة، الموافق للعاشر حتى السابع عشر للميلاد. وعند استقراء حيثيات تلك الصورة سيميائياً، وبالاستناد الى النظريات الانثروبولوجية، استنتجنا الآتي:

- كانت الصورة الخرافية للكورد جزءاً من صورة الآخر المجهول، الذي يحوم حوله الشك، ولا يخضع لآليات التطويع والتعريف ضمن المنظومة الثقافية التي كانت مهيمنة في المراكز الحضرية الإسلامية.
- كانت إشكالية صورة الكورد جزءاً من إشكالية صورة الآخر الجبلي الذي لم يكن من السهل السيطرة عليه، أو تطويعه ضمن المنظومة السياسية والثقافية للمراكز الحضرية في العالم الإسلامي القديم.
- أدى التنافس بين العرب والفرس قومياً، والشيعة والسنة مذهبياً، الى إضفاء صور مختلفة ومتباينة على الكورد. وفي حين كانت بعض تلك الصور إيجابية، فإن معظمها اتصفت بالسلبية والخرافية.
- كانت صورة الآخر الكوردي جزءاً من رسالة سيميائية، ضمن ثالوث دلالي لم يمثل فيه الكورد أياً من طرفي المرسل والمرسل اليه.
- اقترنت الصورة الخرافية للكورد بأحكام شرعية في بعض المصنفات التي دعت الى عدم مناكحة الكورد ومعاملتهم ومخالطتهم. وارتسمت الصورة في بعض الأحيان في سياق قصص دينية، وخصوصاً قصة النبي سليمان وإمائه.
- ظهرت عناصر طوطمية في الذهنية التي أبلست الكورد، والتي حاولت إضفاء قدسية على بنية العائلة التي لابد من الحفاظ على وحدتها، وحمايتها من التهجين والمناكحة والتزاوج الخارجي.
- عند تفكيك قصة سليمان الخرافية، برواياتها المختلفة، رصدنا وظيفة الوحدات العاملة السيميائية التي تنطبق على الأساطير والحكايات الشعبية.
- افتقرت الذهنية التي صورت الكورد خرافياً الى منطق التصنيف فيما يتعلق بالجمع العشوائي بين الانتماءات العرقية والطبقية والأخلاقية والاجتماعية.
- كان التمييز الذي مورس بحق الكورد جزءاً من تمييز بحق الزنج، والهند، والسِّند، والقَند، والنبط، وأهل الرساتيق وغيرهم.
- لا يمكن لإعادة التأويل اللغوي المعاصر، للنصوص التي حوت خرافات تجاه الكورد، أن تغيّر من نمطية الصورة التي ارتسمت للكورد في التراث العربي خلال القرون العشر الماضية.
- تبيّن أن الإقصاء المستمر لهوية الآخر الكوردي، من خلال تدنيسه وأبلسته في بعض النصوص، كان جزءاً من استراتيجية وإنكار الجانب الملعون للأنا التي لا يمكن لها أن تدعي التحلي بجميع الفضائل، إلا اذا نسبت كل الرذائل الى الآخر.

المصادر والمراجع

أولاً: باللغة العربية

1. ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة. تحـ: عبدالله محمد الدرويش، دمشق، دار يعرب، 2004، ص 361.
2. ابن منظور، لسان العرب. بيروت، دار صادر، بدون سنة نشر.
3. الاردبيلي، محمد علي، جامع الرواة وازاحة الشبهات عن الطرق والاسناد. قم، مكتبة المرعشي، 1403 هـ.
4. الاصفهاني، الراغب، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء. بيروت، دار مكتبة الحياة، بدون سنة طبع.
5. بارت، رولان، درس السيميولوجيا. ت: ع. بن عبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال، ط 3، 1993.
6. بروب، فلاديمير، مورفولوجيا القصة. ت: د. عبد الكريم حسن ود. سميرة بن عمو. دمشق، شراع، ط1، 1996.
7. بوعيطة، سعيد، "المرجعية المعرفية للسيميائيات السردية". مجلة سمات، (Semat: An International Journal. University of Bahrain. Vol 1, No 1, 45-55, May 2013).
8. بياتريكس، أسماء العريف، الآخر أو الجانب الملعون. الفصل الخامس من كتاب "صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه"، تحرير: الطاهر لبيب. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.
9. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الكتاب الثاني، البيان والتبيين، تحـ: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط7، 1998.
10. الحلي، ابن إدريس، كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي. مكتبة الروضة الحيدرية، 1387 ش.
11. خضر، حشلافي (د.)، "السيميائيات السردية من فلاديمير بروب الى غريماس". مجلة مقاليد، العدد 9، ديسمبر 2015.
12. الخليل، أحمد محمود، صورة الكرد في مصادر التراث الإسلامي. أربيل، دار آراس، 2012.
13. شتراوس، كلود ليفي، الأسطورة والمعنى. ت: د. شاكر عبد الحميد، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986.
14. شعبو، أحمد ديب (د.)، في نقد الفكر الأسطوري والرمزي. طرابلس، المؤسسة الحديثة للكتاب، 2006.
15. الشيرازي، محمد الحسيني، الفقه: موسوعة استدلالية في الفقه الإسلامي، كتاب النكاح، الجزء الأول، ط 2، بيروت: دار العلوم، 1988.
16. الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام. تحـ: السيد حسن الموسوي، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1365 ش.
17. العودات، حسين، الآخر في الثقافة العربية من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين، بيروت – لندن: دار الساقي، ط1، 2001.
18. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي في الأصول والفروع. بيروت، منشورات الفجر، ط 1، 2007.
19. كوثراني، وجيه، تاريخ التاريخ. الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، 2012.
20. لبيب، الطاهر، الآخر في الثقافة العربية، الفصل الثالث عشر من كتاب "صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه". تحرير: الطاهر لبيب. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.
21. المسعودي، أبو الحسن، مروج الذهب ومعادن الجوهر. بيروت، المكتبة العصرية، ط 1، 2005.

22.هنتش، تيري، الشرق المتخيل: رؤية الغرب الى الشرق المتوسطي. ت: د. غازي برو و د. خليل أحمد خليل. لبنان – القاهرة، دار الفارابي – المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2004.

23.ويسترمارك، ادوار ويسترمارك، موسوعة تاريخ الزواج: دراسة أنثروبولوجية. ت: د. مصباح الصمد و د. صلاح صالح وهدى رطل. بيروت، المؤسسة الجامعية، ط 1، 2001.

ثانياً: باللغة الانجليزية

1. Cassirer, Ernst, Language and Myth. Trans. Susan K. Langer, New York, Dover, 1953.

2. Comas, Juan, Racial Myths. Paris, Unesco, 1951.

3. Wolosky, Alejandro Cheirif. "History as Rhetoric, Fable, and Literary Genre". International Journal of Literature and arts. Vol. 2, No. 1, 2014.