المسألة القومية
في ضوء خطاب الإسلام السياسي

أ.م. د. سربست نبي
أستاذ الفلسفة السياسية، كلية التربية ، جامعة كوية
sarnabi@gmail.com

الملخص

تكشف تلك المفارقة الصارخة حجم وعمق المأساة، التي تعرّض لها الكورد تاريخياً من قبل أنظمة سياسية، اتخذت من الدين الإسلامي ومن خطابه المقدّس منهجاً ومبرراً لممارسة سياسات الإنكار والقهر والإبادة حتى الآن. وفي الوقت نفسه انخرطت معظم التيارات وأحزاب وحركات الإسلام السياسي وتوّحدت خلف تلك الأنظمة في تبرير ممارساتها السياسية القمعية بحق الشعب الكوردي في كل مكان والتنكر للمحنة الإنسانية للكورد، بل وتمادى رموزها وقادتها في تكفيرهم لأنهم ناهضوا الاستبداد وانتفضوا بوجه القمع.

يجادل هذا البحث في أن البنية الأيديولوجية للتفكير السياسي السائد لدى الإسلاميين والمصادرات العقدية، التي تستبد بخطابهم، تتعارض مع متطلبات الخطاب الديمقراطي والتحرري للقضية الكوردية ومع أهدافها السياسية، وأن الانحياز إلى مطالب خطاب الإسلام السياسي والقبول بمصادراته الأيديولوجية يشكّل استلاباً للوعي القومي بالضرورة.

إن ما يرنو إليه هذا النقاش هو الإجابة على السؤال التالي: هل يفي خطاب الإسلام السياسي بمتطلبات المسألة القومية للأمة الكوردية وأهدافها في التحرر والمساواة والتقدم؟ تقول الفرضية المعاكسة، التي ينحاز البحث إليها، إن

المرجعية السياسية والأيديولوجية، التي اعتمدها التيار الإسلامي الكوردي لا تنطوي على أيّ اعتراف جادّ وحقيقي بحق الأمة الكوردية في تقرير مصيرها بنفسها وبمعزل عن الوصاية السياسية والأيديولوجية لمشروع(الأمة) الإسلامية، التي تشكّل الدول الشريكة في ممارسة سياسات القمع والإنكار بحق الهوية الكوردية، جزءاً كبيراً ومهيمناً منها.

الكلمات الدالة:

إسلام سياسي، كوردستان، القضية الكوردية، الإخوان المسلمين، الحركات الإسلامية، الخطاب القومي، الحداثة، التعددية.

- مقدمة.

هل يمكن عزل مظاهر انحرافات وعي الانتماء لدى جمهور المسلمين وبعض التيارات السياسية، التي نشهدها كثيراً في المجتمعات الكوردستانية عن رحمها الأيديولوجي الأصلي المسمى بالإسلام السياسي؟ وهل مسوّغٌ، بالمعنيين المعرفي والسياسي، الحديث عن إسلام سياسي قومي تتسق مطالبه الأيديولوجية والعملية مع المصالح السياسية والتاريخية للقومية الكوردية؟ وهل يقدّم خطاب الإسلام السياسي عموماً بديلاً تاريخياً وحلاًّ عادلاً للمسألة القومية في المجتمعات الإسلامية، وبوجه خاص مسألة الأمة الكوردية، التي تدين في معظمها بالدين الإسلامي، باختلاف عقائده المذهبية وتعاني، في الوقت نفسه، قهراً قومياً وتنكراً من قبل أنظمة سياسية(عربية، فارسية، تركية) لطالما احتكرت في نفسها شرعية الحديث باسم الدين الإسلامي؟ إن المفارقة التراجيدية التي أثارت انتباه الكثير من المهتمين، هي تلك الناشئة عن حقيقة أنه منذ أكثر من قرن وحتى هذه البرهة، تمارس تلك الأنظمة، حروب إبادة بحق الكورد، لا هوادة فيها "وكأنهم جسم غريب وشاذّ لا يستحق البقاء" أمام أنظار الدول

والمجتمعات الإسلامية، دون أيّة استنكار أو إدانة، ودون أن تتحرك ساكناً، في الوقت، الذي سارعت فيه الدول والمجتمعات التي حاربها الكورد أنفسهم في وقت من الأوقات، باسم الإسلام، للدفاع عن الكورد وحمايتهم من دول "أمة الإسلام" التي ينتمون إليها. كما منحوا حريات ثقافية ولغوية واعترافاً بهويتهم في تلك الدول" ديار الكفر" كما لم يمنحوا مثلها في أيّة دولة من دول " ديار الإسلام" المتسلطة على أرضهم ووطنهم المجزأ.! (انظر: العبدولي، ٢٠٠٧، ١٠)

تكشف تلك المفارقة الصارخة حجم وعمق المأساة، التي تعرّض لها الكورد تاريخياً من قبل أنظمة سياسية، اتخذت من الدين الإسلامي ومن خطابه المقدّس منهجاً ومبرراً لممارسة سياسات الإنكار والقهر والإبادة حتى الآن. وفي الوقت نفسه انخرطت معظم التيارات وأحزاب وحركات الإسلام السياسي وتوّحدت خلف تلك الأنظمة في تبرير ممارساتها السياسية القمعية بحق الشعب الكوردي في كل مكان والتنكر للمحنة الإنسانية للكورد، بل وتمادى رموزها وقادتها في تكفيرهم لأنهم ناهضوا الاستبداد وانتفضوا بوجه القمع. فقد صرّح **مأمون الهضيبي** المرشد العام للإخوان" في المؤتمر العام للمرشدين أثناء حرب الخليج الثانية بأن الكورد انقلبوا على الدين الإسلامي وخرجوا منه" (سويلي، وآخرون ، ٢٠١١، ٨١)

كذلك وصف زعيم ومنظّر **حركة النهضة** التونسية، الإخواني **راشد الغنوشي**، القضية الكوردية بـ **الفتنة الكوردية**. وهذا ما كان عليه موقف الإسلام السياسي بوجه عام من انتفاضة الكورد ضد نظام صدام حسين القمعي عام ١٩٩١م. ثم حين أعلن البرلمان الكوردي عام ١٩٩٢م، المشكّل حديثاً، الفيدرالية سارعت معظم قوى الإسلام السياسي في العالم العربي إلى شيْطنته والوقوف ضده. وتكمن السخرية الصارخة في موقف الإخواني الفلسطيني **أحمد ياسين**، مؤسس حركة حماس، الذي استمات في سبيل إعلان دولة على

مساحة أقلّ من ربع مساحة إقليم كوردستان، في الوقت الذي استنكر فيه على الكورد إعلان إقليم فيدرالي قائلاً" إن الشيء الذي يحدث في" شمال العراق" هو إسرائيل ثانية في المنطقة، وعلى العرب أن يكونوا على علم بذلك ويكونوا حذرين" (انظر: البوتاني، ٢٠٢٢ ، ١١٤)

لقد أطلق أحمد ياسين صرخته التحذيرية تلك بصفته إسلامياً عروبيّاً، من الطراز البعثي، لا يجد أيّ مبرر للفصل بين العروبة والإسلام لديه، والحال حين قتل هذا الأخير على يد القوات الإسرائيلية لم يأبه قطّ إسلاميو كوردستان بتصريحه المناهض لحق الشعب الكوردي في تقرير مصيره واستطاعوا بسهولة تعليق العمل بموجب إنتمائهم القومي، وانحازوا بشدّة لإسلاميتهم الكوزموبوليتكية، فأقاموا المآتم وسرادق العزاء لمصرعه، وهذا الموقف له مغزاه العميق على صعيد تفكيك وعي الإسلام السياسي الكوردي بالانتماء.

يجادل هذا البحث في أن البنية الأيديولوجية للتفكير السياسي السائد لدى الإسلاميين والمصادرات العقدية، التي تستبد بخطابهم، تتعارض مع متطلبات الخطاب الديمقراطي والتحرري للقضية الكوردية ومع أهدافها السياسية، وأن الانحياز إلى مطالب خطاب الإسلام السياسي والقبول بمصادراته الأيديولوجية يشكّل استلاباً للوعي القومي بالضرورة، لأن هذا الموقف في الأصل يقتضي التخلي وحتى التبرؤ من المرجعيات الفكرية والتقاليد السياسية التي تكرّس وعياً بالانتماء القومي. كما إن استخدام الصفة القومية أو اللغة في التعريف بهذا الخطاب والترويج له لا ينتج خطاباً قومياً وسياسياً- تحررياً في الإسلام، مختلفاً عن مرجعيته الكوزموبوليتكية. والدليل على ذلك إن هذا الخطاب الذي يُعاد إنتاجه والترويج له في المجتمع القومي يتأسس على أرضية أو بنية أيديولوجية وقومية مركزية لا تسمح بأي انزياح أو توليد رؤية متميزة تؤسس لتفكير قومي مستقل، ولوعيّ بالهوية مغاير عن الوعي بالانتماء للجماعة

الإسلامية، ولربما يسمح بتنوع نسبي في الأسماء والمحمولات، لكن هذه الأخيرة تظلّ مقيدة إلى المصدر في نهاية المطاف، وتستمد عن أصل أيديولوجي واحد.

إن ما يرنو إليه هذا النقاش هو الإجابة على السؤال التالي: هل يفي خطاب الإسلام السياسي بمتطلبات المسألة القومية للأمة الكوردية وأهدافها في التحرر والمساواة والتقدم؟ تقول الفرضية المعاكسة، التي ينحاز البحث إليها، إن المرجعية السياسية والأيديولوجية، التي اعتمدها التيار الإسلامي الكوردي لا تنطوي على أيّ اعتراف جادّ وحقيقي بحق الأمة الكوردية في تقرير مصيرها بنفسها وبمعزل عن الوصاية السياسية والأيديولوجية لمشروع (الأمة) الإسلامية، التي تشكّل الدول الشريكة في ممارسة سياسات القمع والإنكار بحق الهوية الكوردية، جزءاً كبيراً ومهيمناً منها.

فضلاً عن ذلك، فإن من شأن اعتماد هذا النسق الأيديولوجي من المفاهيم السياسية أن يحدث انقساماً في الوعي القومي بالانتماء وتمييزاً على أساس الهويّة الدينية والمذهبية في المجتمع القومي، ويكرّس هيمنة هوية أكثرية مذهبية وتفوقها على حساب وعي الانتماء القومي الشامل، لاسيما وأن خطاب أحزاب الإسلام السياسي يمنح في هذا السياق أهمية للانتماء الديني والمذهبي وأولوية على أيّ انتماء آخر، بحيث يفرز دينامية تواصلية وتضامن نحو الآخر، غير الكوردي، لكن المسلم السني، خارج حدود الهوية القومية، باتجاه التماه معه سياسياً ووجدانياً، على حساب التضامن القومي مع (النحن) المختلف دينياً ومعتقداً. وتعكس هشاشة التضامن الإنساني والسياسي من قبل تيارات الإسلام السياسي ولامبالاتها إزاء المحن والمآسي، التي تعرضت لها الأقليات الدينية في كوردستان على يد الجماعات المتطرفة، هذه الازدواجية المعيارية في وعي الانتماء لديها، في الوقت، الذي كانت لا تتردد فيه بإثارة مظاهرات من

الاحتجاج الصاخب في الشارع الكوردي تضامناً مع معاناة مسلمي **الروهينغيا** أو **غزة**!!

- مفهوم الإسلام السياسي.

مفهوم (الإسلام السياسي) مفهوم فضفاض ينسحب على طيف واسع من التيارات والحركات السياسية المنظمة، التي تعتقد بالإسلام لا كمجرد دين أو معتقد آخروي، إنما أبعد من ذلك كنظام سياسي شامل للحكم. ويستلهم هذا الخطاب رؤيته للحكم والسياسة من الشريعة الإسلامية، التي نجد ترجمة نظرية لها لدى السنة في مفهوم (الحاكمية الإلهية) وكذلك لدى الشيعة في مفهوم (ولاية الفقيه) مثالاً. يعترف مؤلف كتاب "**الإسلام السياسي**" في مقدمة الطبعة الثالثة (العشماوي، ١٩٩٦، ٦) قائلاً: إنه استخدم في هذا الكتاب عنوان " الإسلام السياسي" لأول مرة، كصفة للجماعات والهيئات التي تهدف إلى السياسة أساساً، وترمي إلى الحزبية أصلاً، وإن غلّفت أهدافها بأردية من الدين وبأقنعة من الشريعة، فتقول تارة إن السياسة جزء من الإسلام أو تقول تارة أخرى إن العمل السياسي فريضة على المسلم، وهي مقولات يهدف الكاتب إلى تفنيدها في كتابه، كما يصرّح. يظلّ هذا التوصيف صحيحاً إذا اقتصرنا لدى النظر إلى الإسلام السياسي بوصفه ظاهرة حركية منظمة، دون الاهتمام به كظاهرة فكرية وأيديولوجية تستبد باتجاهات التفكير لدى شطر كبير من المؤمنين المسلمين دون أن ينخرطوا قط في أيّ نشاط سياسي أو تنظيمي معين. ويتجلّى ذلك لديهم في أشكال التضامن العفوي وفي المشاعر وأنماط السلوك الرمزية، التي تعكس شكلاً من أشكال الحنين النوستلجي إلى استعادة أمجاد السلطة أو الخلافة الإسلامية. وهذا الشكل الأولي من الوعي السياسي الثاوي في الوعي الاجتماعي المشترك هو الذي يفسر الحماسة، التي أبدتها بعض القطاعات أو

البيئات الاجتماعية في سوريا والعراق للعيش بظلّ سلطة الدولة الإسلامية (داعش).

الإسلام السياسي هو ظاهرة أعمّ من مجرّد تنظيم حركي يستلهم عمله من برنامج سياسي وعقائدي معين، إنه خطاب أيديولوجي وسياسي شامل يتناول أسئلة وتحدّيات معاصرة مقيّدة إلى قيم وأجوبة تنتمي إلى القرن السابع الميلادي وما بعده بقليل، ويحاول أن يجد حلولاً لتحدّيات عصره وصراعاته عبر الإحالة إلى صراعات ذلك الزمن وخبراته المتوارثة. ومع ذلك ينبغي الحذر من التقرير والأحكام المتسرعة بهذا الخصوص" فالإسلام السياسي، ليس مجرد ظاهرة غريبة ونائية عن الزمان والمكان، فهي مرتبطة ارتباطاً حميمياً مع قضايا معاصرة، سياسية واجتماعية واقتصادية، وأخلاقية ذات اهتمام قريب من الاهتمام العالمي الشامل." (فوللر، ٢٠٠٦، ١٨)

حريّ بنا إذن أن نبحث عن الجذور الحقيقية لهذه الظاهرة في الحياة الاجتماعية والسياسية الراهنة وتناقضاتها، فهي وإن ارتدّت إهاب معضلات فوق تاريخية وراحت تبحث عن شرعيتها التاريخية بوصفها امتداداً لقداسة المشروع الأولي ومواصلة له، تبقى منتمية إلى واقعها الراهن، ويظلّ السؤال الأهم بنظرنا، هو لماذا اتخذت تلك التناقضات والصراعات الواقعية شكلاً دينياً وعقيدياً في خطاب الإسلام السياسي؟ ولمَ مثّل الدين سردية خلاصية في نظر جمهور واسع من المؤمنين، تنافس بشدة السرديات والعقائد السياسية الأخرى في المجتمعات الإسلامية؟ وبوجه خاص باتت تشكلّ تحديّاً أمام نفوذ الخطاب القومي الكوردي، لاسيما في كوردستان الجنوبية والشمالية؟

من جانب آخر، ينسب عدد من المؤرخين إلى المستشرقين الإنكليز الفضل في صياغة مفهوم **الإسلام السياسي** الحديث لمآرب أيديولوجية واستعمارية، وبموازاته يعزو عدد آخر إلى الدور الأمريكي الأهمية الكبرى في

تشجيع حركات الإسلام السياسي وانتشارها في عصرنا. ولعل إحدى أهم تلك المقاربات هي لمؤلف كتاب" **لعبة الشيطان**" الذي عرّف الإسلام السياسي بأنه "نسخة مشوهة من العقيدة الدينية، إنه أيديولوجيا متحولة شجعتها الولايات المتحدة ودعمتها ونظمتها وأسست لها. وهذا الكيان هو الذي يمثله الإخوان المسلمون وإيران في عهد آية الله الخميني. والوهابية المتشددة في السعودية وحماس وحزب الله والمجاهدون الأفغان وأسامة بن لادن" (دريفوس، ٢٠١٠، ١١)

بالطبع لا يعني هذا الحديث أن الإسلام قبل هذا التاريخ كان بمنأى عن السياسة كفكر وكممارسة، على العكس من ذلك يمكن ردّ الكثير من الخلافات التاريخية في الإسلام، وحتى الفقهية منها، إلى تناقضات في المصالح السياسية. فالإسلام، كدين وكأيديولوجية، لم يكن في يومٍ من الأيام بمعزل عن الصراعات السياسية وعن تحولاتها. إلا أنه وبالمقابل لا يمكن إنكار واقع إن الإسلام السياسي لم يكن في يوم من الأيام، ومنذ نشأته، بعيداً عن إرادات مراكز القرار الأمنية والسياسية في الغرب الرأسمالي، ولم يكن بعيداً عن مصالحه السياسية وتوجهاته. فقد انخرط منذ نشأته مع الاستخبارات البريطانية والفرنسية والألمانية، وبعد الخمسينيات من القرن الفائت عقدت الجماعات الإسلامية قرانها المقدس مع الاستخبارات الأمريكية لمواجهة النفوذ الشيوعي والمدّ الديمقراطي في الشرق الأوسط والعالم الإسلامي. ولم يتردد الأمريكان في تقديم كل العون اللوجستي والإعلامي لها في كل الأوقات. توّجت تلك العلاقة وبلغت ذروتها في الثمانينيات، من القرن الفائت، حين شبّه الرئيس الأمريكي الأسبق **رونالد ريغان** لدى استقباله في البيت الأبيض قادة الجماعات الإسلامية المسلحة في أفغانستان، بالآباء المؤسسين لأمريكا، وأطلق على المحاربين الإسلاميين وقتئذ اسم" المحاربين من أجل الحرية" ضد الديكتاتورية الشيوعية، كما رعت

الولايات المتحدة والعديد من الدوائر السياسية والأمنية نشاط جماعات الإسلام السياسي في سوريا ومصر. ويبقى هاماً ألّا نسهو بهذا الخصوص، عن حقيقة إن العامل الخارجي لا يصنع حدثاً أو ظاهرة داخلية، ولا يكون مؤثراً مالم تكن الشروط الداخلية مهيأة لاستقبال مثل هذا التأثير والتفاعل معه على النحو المنشود. فالعامل الخارجي الغربي، كان مؤثراً ومعزّزاً لصعود الإسلام السياسي وانتشاره ولم يكن صانعاً له.

انبثقت ظاهرة **الإسلام السياسي** عن حالة الاستقطاب الفكري والسجالي في العالمين العربي والإسلامي بين التيار الإسلامي الداعي للدولة الدينية والمبشر بمشروع الخلافة الإسلامية، والتيار العلماني من طرف ثان، الذي نادى بضرورة الدولة الديمقراطية العلمانية كحلّ وحيدٍ للخروج من حالة التبعية والتخلف والاستبداد السائدة. فقد ساد هذا الجدال منذ الربع الأول من القرن العشرين، وبخاصة بعد سقوط دولة الخلافة العثمانية على يد **مصطفى كمال أتاتورك** عام ١٩٢٤م، وما خلّفه من صدع أنطولوجي وقلق في وعي المسلمين بالهوية والمصير. فللمرة الأولى وجد المسلمون أنفسهم بعد قرون يعيشون في ظل سلطة غير معهودة بالنسبة لهم، هي ليست خلافة إسلامية، واكتسب هذا الشعور طابع الصدام الفكري بين المثقفين والمفكرين الإسلاميين مع غيرهم في محطات عديدة لعل أهمها الجدال المشهور، الذي جمع **فرح أنطون** و**الشيخ محمد عبده** (١٨٤٩- ١٩٠٥م) و**رشيد رضا** (١٨٦٥- ١٩٣٥م) على صفحات مجلتيْ "**المنار**" و"**الجامعة**" (١٩٠٢م) في حوارات ظلّت معلقة ومفتوحة بين الأجيال التالية. من هنا انبثق خطاب الإسلام السياسي كخطاب تعويضي، ناجم عن هذا الشعور بالإخفاق وأسفر تالياً عن طموحه الحقيقي في احتكار السلطة وفرض أيديولوجية شمولية متشددة عليها تمهيداً لإقامة الدولة الدينية، واستعادة الخلافة الإسلامية.

ومن وجهة نظر معينة يمكن اعتبار **جمال الدين الأفغاني** (١٨٣٨-١٨٩٧م) الجدّ الأبعد لكل منظري الإسلام السياسي، فقد ألهم الأفغاني **الشيخ محمد عبده،** الذي تتلمذ على يده، وساهم الأخير بدوره في إعداد التكوين الفكري للسوري **رشيد رضا**، الذي أثر بعمق في آراء وتفكير **حسن البنا** (١٩٠٦-١٩٤٩م) الأب المؤسس لحركة الإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨م، وبفضل آراء هذا الأخير بشّر الهنديَّ **أبو الأعلى المودودي** (١٩٠٣- ١٩٧٩) بمفهوم (الإسلام السياسي) و نظّر له، وأسّس **الجماعة الإسلامية في باكستان**. ثم خرج من عباءة حسن البنا عدد من التلاميذ والأتباع، الذين أثّروا بعمق في مسار التطور الفكري والتنظيمي أمثال **سيد قطب**، وأ**سامة بن لادن، عبد الله عزّام، أيمن الظواهري**... الخ ويعدّ هؤلاء جميعاً الإسلاميين الأوائل و" المنظرين الأكثر تشدّداً وربما الأكثر تأثيراً، فقد كانوا مدفوعين في جزء كبير من نشاطهم بالانهيار الظاهر للنظام الإسلامي في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى. كانوا يريدون أولاً، وقبل كل شيء، استعادة المجتمع الإسلامي إلى مكانته الحقيقية في العالم، ولأنهم وجدوا أن الخلل في المجتمع الإسلامي تسبب فيه التخلي عن الدين في حدّ ذاته، فقد سعوا لإعادة الإسلام إلى دوره الأساس في الحياة من أجل تحسين الحالة العامة للمجتمع المسلم" (فيلدمان ٢٠١٤، ١٣٩)

لم يكن أبو الأعلى المودودي بعيداً عن تأثير آراء المستشرقين الغرب بشأن أسلمة السياسية، الذين كان هدفهم من وراء ذلك - كما يشير **سمير أمين**- هو" إثبات أن المسلم المؤمن بالإسلام لا يستطيع العيش في دولة غير إسلامية- وبهذا كانوا يمهدون لتقسيم البلاد- لأن الإسلام لا يعترف بالفصل بين الدين والدولة حسب زعمهم. من هنا تبنى أبو الأعلى المودودي فكرة **الحاكمية لله**، رافضاً فكرة المواطن والشعب، الذي يسنّ التشريعات لنفسه، مؤكداً أن الدولة عليها أن تطبق القانون الساري للأبد" الشريعة" وتخضع لها. ولتبرير هذه القناعة

ألقى المودودي في عام ١٩٣٩م محاضرة تحت عنوان" **نظرية الإسلام السياسية**" في مواجهة النظرية القومية الهندية، التي كان يدعو لها حزب **المؤتمر الوطني الهندي**، محاولاً دحض الآراء الوطنية والقومية، التي عدّها المودودي زائفة وتتنافى مع القيم الإسلامية، وكانت تلك المحاضرة بمثابة **مانيفستو** تأسيسي لخطاب الإسلام السياسي. (المودودي، ١٩٦٧، انظر المقدمة)

من وجهة نظر ما، يمكن التأريخ للإسلام السياسي، خطاباً وممارسة، طبقاً للتحولات الفكرية والسياسية الكبرى التي طبعت الظاهرة بطابعها الخاص، وتقسيمه إلى أربع مراحل رئيسة:

أولاً، مرحلة الولادة، أو الرحم النظري للعقيدة وتبدأ في نهايات القرن التاسع عشر مع أفكار جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده ورشيد رضا وتنتهي مع حسن البنا. حيث بدأ وعي الهوية يتبلور في شكل وعي ديني جنيني بإزاء تحدّى هذا الوافد الغربي - الآخر- المسيحي- وفجّر لدى النخب الإسلامية الهواجس الذاتية المتراكمة عن الهوية، وأثار فيهم حدساً مباشراً بها، عكس حساسيتهم المفرطة في التفاعل مع هذا القادم الغريب. كان الأفغاني من أشدّ المتوجسين من التوسع الأوروبي بين روّاد النهضة" ولم تشغله قضية نهضة الأمة الإسلامية بقدر ما كانت تشغله قضية الحفاظ على هويتها، عبر جعل المسلمين يفهمون دينهم ويمارسونه بصورة صحيحة وفق تعاليمه، وهذا وحده، برأيه، كفيل بجعلهم أمة قوية ومتماسكة. ولا يمكن للمسلمين حماية هويتهم واستعادة قوتهم في مواجهة هذا الآخر إلا بالرجوع للإسلام وقيمه الأخلاقية. فالشعوب الإسلامية، بحسب الأفغاني، ازدادت ضعفاً، لأن موجات متتابعة من الضلال قد أفسدت حقيقة الإسلام" (حوراني، ١٩٦٨، ١٦١)

هكذا تشكّل الوعي الذاتي لدى روّاد الإسلام السياسي بفعل الصدمة، التي نجمت عن الاتصال الحتمي مع الآخر الأوروبي، ولكن الغزو التركي أيضاً

كان بمعنى من المعاني آخرَ بالنسبة للعرب، إلا أنه لم يثر لديهم هذا الوعي بالتمايز. إذ كان التحدي الغربي- المسيحي هو الذي يثير وعياً عمومياً، مشتركاً ومجرداً، قوامه العصبية الإسلامية على حساب الوعي بالانتماء التاريخي القومي المتأخر نسبياً، وقد وجد هذا الوعي ترجمته السياسية في مطلب **الأخوة الإسلامية- العثمانية**.

يمكن التأريخ للمرحلة الثانية بسقوط دولة الخلافة العثمانية على يد **مصطفى كمال أتاتورك** عام ١٩٢٤م وتأسيس جماعة الإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٢٨ على أثر إلغاء الخلافة العثمانية. ويمكن تسمية هذه المرحلة بمرحلة **التأسيس الأيديولوجي والحركي والممارسة السياسية المباشرة**، إذ شرع الإخوان المسلمون بترجمة هواجس الأفغاني الفكرية، والأسئلة، التي سبق وأن طرحها هو ومحمد عبده ورشيد رضا، إلى هواجس أيديولوجية تمّت صياغتها في السؤال التعبوي التالي: ما السبيل إلى تعبئة مواردنا الأيديولوجية الذاتية لتنظيم المقاومة في وجه تنامي الهيمنة الغربية؟" (قارن: بورغا، ٢٠١٨، ١٥)

ظهر جليّاً خلال هذه المرحلة التأثير العملي لأفكار حسن البنا على النخب الإسلامية، التي أخذت ترتاب بعمق في دور المؤسسات الوطنية التي نشأت في ظل الانتداب، واتكأت في نشاطها على الطابع الدعوي وعلى الممارسات السلوكية والأخلاقية في التبشير بآرائها. ومن المفيد تأكيد القول بأنه "رغم ادعاء حسن البنا باستلهام أطروحات رشيد رضا في آخر أيامه، إلا أنه كانت هناك فروقٌ مهمة تُبعد الرجلين، الواحد عن الآخر في طرائقهما التبشيرية ومقاصدهما: الأول اعتمد النشاط الفكري والتنظيري، بينما نقل البنا ومعه حركة" الإخوان المسلمين" الفكرة الدعوية التبشيرية إلى مجال الممارسة الاجتماعية... وهذا هو ما يميّز بين الإصلاحية الإسلامية وحركة الإخوان" (إمهال، وآخرون، ج١، ٢٠١٦، ٢١٣) على صعيد تاريخ الإسلام السياسي.

تبدأ المرحلة الثالثة بحرب فلسطين ١٩٤٨م واستقلال الكثير من الدول العربية وحتى ثمانينيات القرن العشرين، كان عنوانها الرئيس هو شعار **الحاكمية**، الذي طغى على كل الشعارات، وقد رفعه الإسلاميون في مواجهة الدول الوطنية القطرية، التي عدّت مداميك في تشرذم الأمة الإسلامية وضعفها. فالحدود والشعوب التي أصطنعها الغرب الكولونيالي- المسيحي، هي التي تسببت في إخفاق الأمة الإسلامية ومهدت لنشوء الدولة العبرية في قلب العالم الإسلامي. كانت فكرة الحاكمية التي نظّر لها المودودي تمثّل خطاب القطيعة مع الدولة الوطنية في الهند، ومبرراً لتأسيس أمة ودولة على أساس الهوية أو الرابطة الدينية الإسلامية في باكستان، وقد أدّت دوراً وظيفياً مماثلاً وأشدّ تطرفاً في العالم العربي. حيث عمد **سيّد قطب**، المنظّر الأبرز في هذه المرحلة، إلى الاتكاء على مفهوم الحاكمية لتكفير جميع الدول الوطنية ومجتمعاتها الإسلامية القائمة، لا تجهيلها فحسب كما فعل المودودي، ومن هذا المنطلق دعا إلى الجهاد ضدها.

المرحلة الرابعة، هي تلك التي تبدأ مع **الجهاد الأفغاني** في أواخر السبعينات من القرن الفائت ضد التدخل السوفييتي في أفغانستان. حيث اتسمت هذه المرحلة بالجهاد العابر للحدود والقوميات ونشوء التنظيمات الراديكالية، الأممية الطابع، التي اكتسب الخطاب الجهادي لديها بعداً عالمياً. أما على صعيد الممارسات فقد ارتدت نشاطاتها الجهادية طابعاً دموياً عنيفاً، مثل المجازر الدموية في الجزائر في التسعينيات، حيث بتنا نشهد تدويلاً للعنف المقدس (هجمات سبتمبر ٢٠٠١)، ولعل أهم وأبرز الجهاديين ممن طبعت هذه المرحلة بأسمائهم، أسامة بن لادن، أيمن الظواهري، سيف الإسلام خطاب، وعبدالله العزّام، وصولاً لأبي بكر البغدادي...الخ

- محددات الخطاب ومنطلقاته.

اعتبر حسن البنا الإسلام نظاماً شاملاً وكلياً ينظّم شؤون الدنيا والآخرة، إنه دين ودولة، مصحف وسيف" حكومة وأمة، حسب تعبيره، خلق وقوة، أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة، أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة. كما هو عقيدة صادقة وعبادة" (١٩٦٥، ٢٧٢) وعدّ علاقة الدين بالسياسة من العقائد الأساسية في الإسلام وليس فرعاً من الفروع الفقهية، ومن هذا المنطلق رفض البنا النظر إلى جماعة الإخوان على أنهم مجرد جماعة دعوية وإرشادية فقط، بل أيضاً معنيين بالشأن السياسي، الذي هو من صميم العقائد الإسلامية ومن الواجبات التي تفرض عليهم التزاماً بها، وإن أيّ اعتراف، في هذا السياق، بالفصل بين الدين والسياسة يعدّ خروجاً على العقيدة وعلى المرجعية القرآنية. كان حسن البنا يمهّد بهذا الإقرار لفكرة الحاكمية ولتسويغ المطالبة بالدولة الإسلامية واستعادة سلطتها، حيث أسبغ باجتهاداته " طابعاً قدسياً على تلك العلاقة بين الدين والدولة... حتى تحولت لديه إلى أصل من أصول الاعتقاد" (راجع: الخطيب، وآخرون ، ٢٠١٦، ١٧٩-١٨٠) وأصبح شعار" **الإسلام دين ودولة**" شعاراً مركزياً ثابتاً ومسلماً به لدى أغلب تيارات الإسلام السياسي ومنظريه بعد هذا التاريخ.

وكما بات معروفاً، فإن العقيدة المركزية التي انطلق منها الإسلام السياسي كانت فكرة **الحاكمية**، التي تقوم على إيمان راسخ بشمولية الإسلام وكليته، فهو دين ودنيا، مصحف وسيف، ينظم شؤون الدنيا والآخرة. ويتخذ معظم المؤرخين والبحاثة في تاريخ الإسلام السياسي لحظة الداعية الباكستاني أبو الأعلى المودودي، كنقطة انطلاق لمفهوم **الحاكمية**، بدلالاته ومحمولاته الأيديولوجية المعاصرة، وإن كان البعض يعيد ولادة المفهوم إلى لحظة **الخوارج**، قبل أن تنتقل المقولة إلى سيّد قطب، التي ستخضع لتنظير مكثّف

تحوّلت على يديه إلى مفهوم مفتاحي في خطاب الإسلام السياسي المعاصر. (انظر: إمهال، وآخرون، ج٢، ٢٠١٧، ١١٢).

سوّغ المودودي مفهوم الحاكمية وضرورتها في أواخر الأربعينيات من القرن الفائت انطلاقاً من واقع مأزوم كانت تعيشه المجتمعات الإسلامية، وصفها المودودي **بالجاهلية**، إلا أنه تجنب تكفيرها، بيد أنه مهّد لذلك تالياً على يد سيّد قطب وبقية التكفيريين. وفي معظم ما كتب رأى المودودي أن المجتمع الإسلامي قد تقهقر في عصره إلى حالة أشبه ما تكون بالجاهلية التي سبقت زمن النبي العربي محمد (ص)، وانطلاقاً من هذه القناعة وجد ضرورة للخروج على هذه الحالة عبر الجهاد ضدها وإقامة شرع الله فيها. وهكذا" وظّف المودودي مفهوم" الجاهلية" للتعبير عن إدانته أنماط العيش، التي لا تتطابق مع الهداية الإلهية... فأصبحت الجاهلية لديه مساوية للابتعاد عن المنهج الرباني، وهو ما وجده ينطبق على العالم ككل، إذ تختلط ألوهية الله بغيره، حين يُحكم بمنهج غير منهج الله." (إمهال، وآخرون، ج٢، ٢٠١٧، ١١٣)

رفض المودودي، من هذا الموقف العقائدي، جميع أشكال التنظيم السياسي والاجتماعي وأدانها، وبخاصة تلك المستعارة من النظم الغربية، كالدولة الوطنية، والحكم الديمقراطي، والعلمانية.. الخ لأنها لا تحكم بشرع الله وتقود إلى الشرك به في نهاية الأمر، يقول المودودي (١٩٨٠أ، ٦٤-٦٥) واصفاً هذا الموقف" إن دين الله قد رزئ وغلب على أمره بيد الكفر وأهله، وإن حدود الله ما انتهكت واعتدي عليها فحسب... بل إنها تكاد أن تنعدم من الوجود لأجل غلبة الكفر، وأن شريعة الله قد أهملت ونبذت وراء الظهور، لا عملاً فقط بل بموجب القانون أيضاً، وإن الأرض قد اعتلت فيها كلمة أعداء الله وأن المجتمع الإنساني العام... غلب عليه نظام الكفر، والأمة الإسلامية نفسها قد رُزئت ولا تزال تُرزأ بكثير من الضلالات.."

وهكذا، غدت الأرض، من وجهة نظر المودودي، دار الضلال والكفر، إذ أمست خاضعة لسلطة البشر، لا لإرادة الله. ويبقى الخلاص من هذا الموقف الجاهلي متمثلاً في استعادة حكم الله كمنهج، حاكمية الله الواحد الأحد، الذي لا شريك له في المشيئة أو العناية بمصير البشر على الأرض كلها. فهو المتصرّف الوحيد وصاحب الأمر في الحكم والتشريع دون البشر. أما المهمة العاجلة راهناً، بنظر المودودي، فتتمثل في الدعوة إلى الجهاد في كل العالم، حتى يُقام حكم الله وتسود إرادته بسيادة الحاكمية الإلهية، حيث لا مكان للديمقراطية ولا لإرادة الشعب أو سيادة الأمة، وتفقد الدول القومية أو الوطنية مبرر وجودها بقيام الخلافة الإسلامية، التي ستكون خلافة إلهية. هكذا يربط المودودي مفهوم الحاكمية ووحدانية الله بمفهوم" الاستخلاف" ويُلزم المؤمن/ المسلم بضرورة الإذعان لتلك السلطة المقدسة، إذ يُقرن إيمان الأخير بالوحدانية بضرورة الانصياع لها، لأن من شأن خضوعه لسلطة أخرى غيرها، مثل السلطة القومية أو الديمقراطية أو العلمانية، أن يعدّ عصياناً وشركاً.

إن الحكومات والدول التي اتخذت من دون الله مصدراً لشرعيتها أو طاعتها، أو زعمت لنفسها السيادة دون الله، وحكمت بقوانين غير قوانين الله وشرعه هي" الطاغوت" كما يصفها المودودي. فالله وحده هو خالق الكون وحاكمه الأعلى، ولهذا لابدّ أن يكون كلّ نظام سياسي خاضعاَ وتابعاً لهذا السيّد الأعلى وحده، وألاّ يشّرك معه أيّ شيء آخر. هذا المفهوم عن الحاكمية، يوضحه المودودي بالقول: إن تصوّر الحاكمية والخلافة يعني أن يكون مرجع الطاعة هو الخالق وقوانينه وشرائعه، وأن تتبع كافة الطاعات في الدولة هذه الطاعة الأساسية... ويضيف: إن من ترضاه حاكماً مطلقاً غير الله فهو" طاغوت" كما اصطلح القرآن على تسميته، وهذا ضد" العبدية لله"... فالإيمان بالله وكتابه يقتضي أن يرفض الإنسان التسليم بهذه المحاكم والحكومات، لأن الإيمان بالله

والكفر بـ" الطاغوت" أمران متلازمان في نظر القرآن، وطاعة الله والطاغوت في آن واحد هي النفاق بعينه" (المودودي، ١٩٨٠ب، ٨١-٨٢) وبناءً على ذلك، يحكم المودودي على المجتمعات الإسلامية في زمنه ويصفها بأنها مجتمعات إسلامية قولاً وليست فعلاً، فلا يمكن لمجتمع ما، برأيه، أن يكون إسلامياً ويتبع نظاماً غير إسلامي أو منهجاً في حياته يندّ عن الإسلام.

يشكّل الطرح الأخير مقدمة كبرى وتأسيسية لتكفير المجتمعات والدول وأنظمة الحكم غير الإسلامية، يبرّر استخدام العنف اللامحدود ضدها، فلا تكفي أن تكون المجتمعات مسلمة حتى يكفّ المودودي وأتباعه عن تجهيلها أو تكفيرها تالياً، إنه يطمح إلى ما هو أبعد من ذلك، فهو يطالب أن تكون إسلامية ليس في هويتها فحسب، وإنما في أسسها وبنيتها ونظامها الشاملين أيضاً. وعلى هذا الأساس صار ممكناً التمييز بين" المسلم" و" الإسلامي" وتسويغ إطلاق تسمية" إسلاموي- إسلاموية" على التنظيمات والحركات التي تتبنى خطاب الإسلام السياسي. وبات لزماً على الإسلامويين" الأكثر جذرية، تلامذة سيد قطب والإمام الخميني، واجب التمرد على الدول والأنظمة المسلمة الفاسدة، وتكفير الحاكم، الذي يُعتبر مرتداً." (روا، ١٩٩٦، ٤٢)

إن التزاوج بين أطروحة البنا في شمولية الإسلام" ديناً ودولة" وبين مطلب الحاكمية لدى المودودي سيجد ترجمته كخطاب جهادي تكفيري على يد سيّد قطب، الذي طوّر أهم أفكاره الراديكالية في كتابه الشهير" **معالم في الطريق**" وبموجب معايير عديدة يعدّ هذا الكتاب في" نظر الباحثين في الجماعات الإسلامية" إنجيل الثورة الإسلامية الأصولية في القرن العشرين... والوثيقة الأيديولوجية الأساسية للحركات الإسلامية المعاصرة" (المولى، ٢٠١٢، ١٩٤-١٩٥) حيث لم تعد الدولة أو النظم السياسية موضوعاً للتكفير فقط، وإنما شمل التكفير المجتمع أيضاً، ولم يعدّ الجهاد مقتصراً على دار الحرب أو الكفر

فحسب، وإنما بات واجباً في كلّ مكان دون النظر في الحدود الجغرافية، وضد كل نظام أو سلطة لا تذعن لإرادة الله أو حاكميته ولا تقيم شرعه، فالجهاد غدا ملزماً وفرضاً على كلّ إسلامي أينما وُجِد وحيثما كانت هنالك جاهلية.

على هذا النهج باشر **سيّد قطب** اجتهاداته في التكفير الشامل من حيث انتهى البنا والمودودي، مستعيراً الثنائية أو التناقض، الذي افترضه المودودي بين عالمي الجاهلية والحاكمية، ليخلص قطب بدوره إلى تكفير جميع المجتمعات القائمة، وحتى المجتمعات الإسلامية منها، لأنها لا تخضع لحاكمية الله، فالمجتمع الجاهلي، بنظره" هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده.. متمثلة هذه العبودية في التصوّر الاعتقادي وفي الشعائر التعبدية وفي الشرائع القانونية، وبهذا التعريف تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة في الأرض فعلاً." (قطب، ١٩٧٩، ٨٨-٨٩) ثم يمعن في تكفيرها على نحو أكثر تحديداً وتخصيصاً" فهذه المجتمعات، هي كافرة، وإن صلّت وصامت وحجّت إلى البيت الحرام" هي كافرة" حتى لو أقرّت بوجود الله سبحانه، ولو تركت الناس يقدّمون الشعائر لله" طالما أنها تخضع لشريعة غير شرع الله ولحاكمية البشر. ثم يبرر سيّد قطب كل ذلك بالقول: وهنالك مجتمعات تزعم لنفسها أنها" مسلمة" وهذه المجتمعات لا تدخل في هذا الإطار- إطار المجتمع الجاهلي- لا لأنها تعتقد بألوهية أحد غير الله، ولا لأنها تقدّم الشعائر التعبدية لغير الله أيضاً، ولكن تدخل في هذا الإطار لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها. فهي- وإن لم تعتقد بألوهية أحد إلا لله- تعطي أخصّ خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله" (قطب،١٩٧٩، ٩١)

إن إعلان ربوبية الله وحده للعالمين هي الغاية المطلقة والأسمى، التي برر بها سيّد قطب الدعوة إلى الجهاد والثورة الشاملة على كل أشكال حاكمية البشر، وفي كلّ مكان نصب فيه البشر حكماً أو سلطة أو فرضوا قانوناً من دون الله،

وذلك لأجل استعادة السلطان المقدس الذي اغتصب من قبل البشر. فكل سلطة مدنية أو نظام سياسي وطني- قومي أو ديمقراطي، وكل سيادة منسوبة للأمة، هو بمثابة اغتصاب لسلطان الله على الأرض. ثم إن الجهاد الواجب ضد هذه الأوضاع الجاهلية يعني تحطيم مملكة البشر تمهيداً لقيام مملكة الله في الأرض، أي" انتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد وردّه إلى الله وحده... وسيادة الشريعة الإلهية وحدها، بإلغاء القوانين البشرية." (قطب، ١٩٧٩، ٦٠) وهنا يخلص سيّد قطب إلى نتيجة أساسية، تتمثل في ربط الإيمان الصحيح بالإيمان بضرورة الحاكمية، حيث لا إسلام ولا إيمان بغير هذا الإقرار بالحاكمية.

مثّلت أفكار وعقائد سيّد قطب هذه مَعيناً أيديولوجياً لا ينضب لأجيال من الجهاديين الشباب فيما بعد. فقد ألهمت تلك القناعات الجميع بتقديم موارد نظرية وعقدية لتزكية نهجهم التكفيري ولممارسة العنف المفرط في محيطهم، وفي ضوئها راح هؤلاء يكفّرون كلّ من حولهم، فجميع المجتمعات باتت بنظر هؤلاء جاهلية وكافرة، تستوجب الجهاد ضدها، وأصبح بموجب عقيدتهم " كلّ مَن لم يكفر الكافر فهو كافر" الانتخابات، البرلمانات، الديمقراطيات، الانتماء القومي أو الوطني، كلها كفّر لأنها ليست في القرآن. وتمادى هؤلاء التكفيريين إلى حدّ اعتبار المساجد القائمة" معابد للجاهلية لأن الذين يصلون فيها ارتدوا عن الإسلام" وغدا" الصلاة معهم شهادة لهم بالإيمان مع أنهم كفرة". وتحت شعار تحطيم مملكة البشر الجاهلية، التي أوجبها سيّد قطب، أخذت حركات الإسلام السياسي تتحوّل شيئاً فشيئاً إلى العنف المقدس تحت عنوان (**الجهاد**) لأجل إقامة حكم الله. (انظر: العلام، ٢٠١٤، ٨٠)

-إسلام المجتمعات الكوردستانية.

الإسلام هو دين الغالبية العظمى من الكورد، نعني الإسلام بجميع أنساقه المذهبية، الإسلام السني، الإسلام الصوفي، والإسلاميات الإمامية والباطنية، أهل الحق (اليارسان)، الاثني عشرية، وغيرها. ليس هنالك مذهب نموذج- نمطي سائد بين الكورد، بحيث يمكن القول عنه أنه يمثل معتقد الغالبية العظمى منهم ويعبرّ عن رغباتهم الروحية تماماً. ليست هناك من أيديولوجية إسلامية واحدة تتمثل فيها جميع المعتقدات المقدسة والأنساق، دون اختلاف أو تعارض، ويمكنها أن تعمم في المجتمعات الكوردستانية الراهنة، من شأنها أن تحقق وحدة قومية سياسية وأدبية متمثلة في الدين الإسلامي. مثل هذا الاعتقاد هو وهم يستلب له الكثير من الكورد ممن يدعون إلى مجتمع سياسي إسلامي كوردي، بزعم أن الغالبية العظمى من الكورد هم من مذهب واحد. من هنا ينبغي الحذر من مثل هذه الدعوات والتأكيد على أهمية فصل الإسلام كدين ودعوة سماوية عما هو سياسي ودنيوي يتعلق بالسلطة.

الكورد هم من الأمم الخصبة في التعددية الدينية وفي التنويعة النسقية – المذهبية، فإذا ما دعا أحدهم إلى أسلمة الكورد والمجتمعات الكوردستانية سياسياً، أو إلى تماه الخطاب القومي في الإسلام، نسأله في الحال: أي إسلام تقصد وتعنيه من الإسلاميات المختلفة؟ هل هو الإسلام الشيعي، أو السني، أم الياراساني.. الخ؟ هل تريد النسق الإسلامي السياسي طبقاً لسيد قطب وابن لادن أم وفق عقيدة آية الله الخميني؟ بالطبع لا بدّ لـه من أن يحدد نمطاً معيناً لمقاربة الإسلام الذي يبشر به. حالئذ يدخل هذا الإسلام السياسي في تعارض فعلي ومباشر، عند التطبيق، مع معتقدات أكثرية الكورد، دونكم بالعقائد الدينية كالمسيحية والأزدائية، المختلفة معها أصلاً. ولا بدّ أن تصبح الأكثرية من الكورد ذميين من منظور هذا الإسلام، أيّاً كانت طبيعته وهويته ومرجعيته. ومن

هنا تبرز أهمية وضرورة التمييز والفصل الحاسمين بين **الكرودة** (الانتماء للكردايتي) والإسلام على مستوى التمثيل السياسي. ففي كوردستان إيران يدين حوالي نصف الكورد تقريباً بالإسلام الشيعي واليارسانية، وبهذا الخصوص انساقت بعض القوى القومية الكوردية في إيران إلى مأزق أيديولوجي معاكس وخطير، على النقيض من أيّ خطاب قومي تعددي، حين تبنت أطروحة تقول إن القمع والاضطهاد الذي مارسه ويمارسه النظام الإيراني بحق الكورد هو اضطهاد مزدوج، ديني/ مذهبي وقومي، والحال أن مثل هذا التعريف للاضطهاد القومي ينطوي على مصادرة واعتراف مضمر بأن نصف الكورد فقط في كوردستان إيران هم ممن لديهم معضلة مع سياسات النظام الإيراني، الذي لا يبالي بالهوية القومية للنصف الآخر. بينما النصف الآخر الذي يعيش بانسجام مع هويته وانتمائه المذهبي مع العقيدة السائدة للسلطة، لا تشكّل معاناته بسبب الاضطهاد القومي شيئاً بالنسبة إليه، ولا تعدّ تحدّياً سياسياً مصيرياً.

ويشكّل الكورد العلويون في شمال كوردستان (تركيا) نسبة كبيرة، لا يستهان بها، من المجتمع القومي، ورغم وجود تضارب في نسبتهم الحقيقية، فإن التقديرات تشير إلى أنهم يشكلون حوالي ٣٥٪ من مجموع المجتمع الكوردي. وهؤلاء على الدوام كانوا في مقدمة المقاومة والنضال التحرري القومي، وتعرضوا لسياسات إبادة وإنكار ومحو الهوية طوال التاريخ، سواء في عهد الدولة العثمانية، أو في عهد الجمهورية التركية العلمانية، التي أسسها مصطفى كمال أتاتورك على أنقاض دولة الخلافة العثمانية. ففي أعقاب ثورة **ديرسم** (١٩٣٧- ١٩٣٩م) التي انتفضت فيها قبائل **الزازا** العلويين الكورد، ضد سياسات التهجير القسري للدولة الكمالية، لجأت الأخيرة إلى سياسة القمع بالحديد والنار لإخماد انتفاضة الأهالي، انتهت بمجازر جماعية راحت ضحيتها عشرات الآلاف من المدنيين الكورد إعداماً أو قتلاً. كذلك تعرض الكورد

العلويون في **مرعش**، أواخر ١٩٧٨م، لمجازر من قبل المتطرفين السنة وبالتعاون مع حركة" **الذئاب الرمادية**" القومية اليمينية، وبتحريض من الجيش التركي والمؤسسات الأمنية، لتهيئة الأجواء لانقلاب **كنعان إيفرن** ١٩٨٠م. بلغ عدد ضحايا العنف المنظم ضد الكورد العلويين خلال تلك الفترة القصيرة المئات من القتلى وتهجير الآلاف منهم.

كانت سياسة الدولة التركية تستهدف على الدوام تحييد الكورد العلويين عن عمقهم القومي واقصائهم بشتى الأساليب لثنيهم عن التواصل المجتمعي والسياسي مع هويتهم. ففي عام ١٩٥٠م حينما تقدّم الديمقراطيون برئاسة الإسلامي **عدنان مندريس** ببرنامجهم للانتخابات حثّ الشيخ الكوردي **سعيد النورسي** أتباعه على دعمهم، انطلاقاً من توقعاته بأن الديمقراطيين سيمنحونه نفوذاً دينياً وسياسياً مركزياً في المجتمع الكوردي. ثم ما لبثت حكومة مندريس أن انقلبت على الأخير وخيبت آماله، وعمدت إلى إحياء الإسلام التقليدي تحت وصاية الدولة ورقابتها في كوردستان، وذلك عبر دعم شيوخ الكورد المحليين، بحيث بات" الأكراد السنة يشعرون أنهم قريبون من الأتراك السنة أكثر من الأكراد العلويين."(مكدويل، ٢٠٠٤، ٥٩٣)

اتجهت نسبة هامة من هؤلاء الكورد العلويين، وبسبب من الثقافة الدينية والمذهبية السائدة للأحزاب القومية التركية، ولاسيما في حقبة صعود حزب العدالة والتنمية الإخواني، إلى دعم الأحزاب القومية التركية المتطرفة، ذات التوجه العلماني، مثل **حزب الشعب الجمهوري**، الذي أسسه **مصطفى كمال أتاتورك**. مثلما انصرف عدد كبير من الكورد السنة، وبدواع مذهبية، إلى دعم سياسات **حزب العدالة والتنمية** الحاكم والانخراط في صفوف كتلته النيابية، رغم سياساته العدائية، الظاهرة والمكشوفة، للكورد في كل مكان. وفي الحالتين نجد أن الاصطفاف السياسي على أساس الانتماء الديني والمذهبي كان، على

الدوام، سبباً في خلق انقسام وصدع في المجتمع على حساب الانتماء للهوية القومية المشتركة، وكان تغليب الوعي بالانتماء المذهبي علّة تغييب الوعي بالانتماء القومي.

ورغم العقيدة العلمانية الراديكالية، التي طبعت السياسة الداخلية للجمهورية التركية، فقد حرصت المؤسسات الأمنية والتربوية فيها منذ البداية على دعم الفرق الدينية والطرق الصوفية والمشايخ المحليين في المجتمع الكوردستاني. حيث سعت لتعزيز نفوذهم ومكانتهم كي يحتفظوا بهيمنتهم على وعي الناس وتوجيههم على نحو يخدم أجندة السياسة التركية اتجاه المسألة الكوردية. وبالفعل فقد اتسمت **الكمالية**، التي تمّ فرضها من قبل الجيش التركي في كوردستان، بخاصة بعد انقلاب ١٩٨٠م، بطابع إسلاميّ متزمت، تأسست على توليفة سميت إسلامية- تركية (انظر: بوزرسلان، ٢٠٠٩، ٢٠٩) وانسجاماً مع هذا النهج فقد تمكنت العديد من مراكز النفوذ الديني والطرق الصوفية المنتشرة في شمال كوردستان من تحقيق الكثير من المقاصد والتوجهات الأيديولوجية الصرفة للدولة التركية، وذلك من خلال المصادرة على وعي الناس السياسي دينياً وصرفها أنظارهم بعيداً عن واقعهم الاجتماعي والقومي ومتطلباته.

لم تقتصر سياسات الدولة التركية في توظيف الدين عند هذا المستوى فحسب، إنما، أبعد وأعمق من ذلك، سعت أيضاً منذ أواخر السبعينيات إلى توظيف المشاعر والخبرات الدينية تلك، الطاغية في المجتمع الكوردي على نحو سياسي منظم، وشرعت برعاية جماعات دينية كوردية متشددة ودعمها لمواجهة النفوذ المتنامي للقوى والأحزاب القومية اليسارية بين الشباب الكوردي. فقد تأسس في مدينة "**باتمان**" عام ١٩٧٩م" **حزب الله الكوردي**" بزعامة **حسين ولي أوغلو**، كجماعة سنية متشددة داخل المجتمع الكوردي. وثمة مفارقة جديرة بالذكر هنا، وهي أن مؤسس هذا الحزب وهو خريج كلية

العلوم السياسية كان زميل مقاعد الدراسة، خلال سنوات عديدة، لزعيم ومؤسس حزب العمال الكوردستاني **عبد الله أوجلان**، العدو اللدود لحزب الله. ومع أن هذا الأخير، حزب الله، نشأ بداية ككيان سياسي وتيار ثقافي مؤيد للثورة الإسلامية الإيرانية وكامتداد لها داخل الحدود التركية، إلا أن انتشار نفوذه وتنامي قوته لم يكونا بمنأى عن رعاية المؤسسات الأمنية والعسكرية التركية ودعمها.

رفع الحزب شعار" **تطبيق الشريعة الإسلامية**" وكفّر أنصار ومؤيدي حزب العمال، ثم ما لبث أن انخرط هذا الحزب في موجات منظمة من العنف الدموي المسلح، شملت معظم مدن شمال كوردستان ضد الأحزاب القومية واليسارية ولاسيما حزب العمال الكوردستاني، ومن هنا تصاعدت أهمية هذا الحزب بالنسبة للأجهزة الأمنية، لاسيما بعد انقلاب **كنعان إيفرن** ١٩٨٠م، التي سارعت إلى دعمه سرّاً والتواطؤ معه في تصفية النشطاء والمثقفين الكورد. إذ فاق عدد ضحايا الاغتيالات والتصفيات، التي قام بها الحزب ثلاثة آلاف ناشط معارض ومثقف في مدن كوردستان. وقد أُدين زعيم الحزب **محمد صالح كولج**، فيما بعد، بقتل ٩١ شخصاً وكان مسؤولا عن ١٥٧ هجوماً إرهابياً، بحسب اعترافاته، ومع ذلك فقد أعفي عنه وعن العشرات من رفاقه المتورطين في جرائم الاغتيال، إثر مقايضة سياسية وتسوية تمّت بينه وبين الرئيس التركي رجب طيب أردوغان عام ٢٠١٣م.

تعمل السياسة التركية، في ظلّ حكم **حزب العدالة والتنمية**، بدأب الآن، في الخفاء والعلن، على تحريف الوعي المجتمعي الكوردي وتكريس الانقسام فيه على أساس الهوية الدينية أو المذهبية، ومصادرة وعيه بالانتماء القومي، عبر المنظمات والجمعيات الدينية الإخوانية، التي بدورها تتوسل دعم المشايخ المحليين ومراكز النفوذ الديني وتعتمد عليها.

أما في جنوب كوردستان (العراقي)، فقد هيمنت النخب الاجتماعية التقليدية على واجهة الحراك السياسي للأحزاب العلمانية الكوردستانية. وهذه النخب لم تكن في نشأتها، وبسبب من تنضيدها الاجتماعي التقليدي، متحررة تماماً من إرثها المعتقدي والمذهبي السائد، وفي الغالب طبع ممارساتها العملية وخطابها السياسي بطابعه الخاص، في تعاطيها مع أبناء المعتقدات الدينية والمذهبية في كوردستان، كأتباع الديانة المسيحية والأزديين، فضلاً عن المسلمين الكورد كالفيليين (الشيعة) واليارسان والشبك، الذين يشكلون بمجملهم حجماً سكانياً لا يستهان به من المجتمع الكوردستاني. فقد عجزت هذه النخب الحزبية إلى حدّ كبير، سواء على المستوى الشعبي أو الرسمي، أن تجسّد بصورة مبدئية في سلوكها المبادئ القومية العلمانية المعلنة لديها لدى تعاطيها مع الأقليات الدينية، وخيّم ذلك الإرث الاجتماعي التقليدي والمذهبي على تعاملها الفوقي معها. (للمزيد يُنظر في: برونيسن، ٢٠٠٧، ج١) ورغم وجود منظومة قوانين رصينة، وتمثيل سياسي وقانوني- ولو شكلي- لأبناء الأقليات في المؤسسات الحزبية والإدارية للإقليم، إلا أن كل ذلك لم يمنع حدوث تباينات في المكانة والدور بين هؤلاء المواطنين والمنتمين لهوية الأكثرية الدينية والمذهبية.

لقد ناخت ثقافة الأكثرية الدينية وإرثها في مدن الإقليم بثقلها على المجال العام والمشترك، مما فرض على أبناء الأقليات الدينية اللجوء مكرهة إلى ميكانيزمات للتكييف عند الحضور في المجال العام، واضطرت في أحايينٍ كثيرة إلى تقديم مُداهنات وتسويات سلوكية لدى التعامل في بيئة الثقافة الدينية والمذهبية السائدة. ولّد هذا الموقف لدى الأقليات الدينية والمذهبية شعوراً نكوصياً بالتهميش والاغتراب وانقساماً في الوعي بالانتماء على المستوى الاجتماعي، وتكرّس أيضاً هذا الشعور على المستوى السياسي، عبر غياب

دورها في المشاركة وصناعة القرار السياسي بصورة فعلية. وبموازاة ما سبق، فرض المشهد باباً خلفياً مفتوحاً، أمام اختراقات سياسية واجتماعية في المجتمع القومي، وأثار شهية قوى الإسلام السياسي الشيعي، من جانب أول، في الاستحواذ على إرادة الكورد الفيليين (الشيعة) ومعظم (الشبك) واحتكار أصواتهم، ومن ثم ادعاء تمثيلهم، وذلك من خلال الاستثمار في مآسيهم وذاكرة مظلوميتهم في ظلّ نظام البعث، رغم أن الجذر الحقيقي لها كان انتماؤهم القومي بالدرجة الرئيسة. وهكذا بات المجتمع الكوردي، الفيلي والشبكي، عملياً مجرداً على المستوى السياسي من انتمائه، وغدا غريباً تماماً، في أغلبيته، عن هويته القومية، بسبب التهميش وسياسات الاختراق بالمقابل.

وبالمثل، فقد ظلّ شطر كبير من المجتمع الكوردي الأزيدي يشعر بأنه لم تعد له أيّة صلة انتماء قومي مع الكرودة (**الكورديتي**)، ليس فقط بسبب البنية الذهنية والثقافية السائدة في المجتمع الكوردستاني، الذي غدا بنظره مجرد آخر (مسلم سني) لا تجمعه به أيّ رابط أو هوية، وإنما كذلك بسبب شعوره بهامشيته السياسية وغياب أيّ دور له في القرار القومي. عمّق هذا الشعور لدى الأزديين بالعزلة والاغتراب المأساة الكبيرة، التي تعرضوا لها على يد إرهابيي تنظيم الدولة سنة ٢٠١٤م، تجلّى ذلك في ردّات عنيفة ودعوات إلى اعتبار الأزدائية هوية قومية مستقلة، وليست مجرد عقيدة دينية، فهي ليست كوردية بمقدار ماهي ليست عربية.

بالطبع، لم تكن البنية الذهنية والثقافية السائدة في الإقليم، بخاصة في المدن الرئيسة، وحدها السبب في شعور الأقليات الدينية بالاغتراب والهامشية، إنما أيضاً عزز فشل القوى والإدارة الكورديتين، وبسبب المشاكل البينية العالقة، خلق فضاءٍ سياسيٍ مشترك ومفتوح للمساهمة السياسية، وبالتالي شعوراً جمعياً ومشتركاً بالمواطنة.

من جانب آخر، أتاح هذا الوضع لتيار الإسلام السياسي وقواه الحزبية التحايل على الموقف واستغلاله أفضل استغلال، بهدف خلق سلطة اجتماعية موازية لنفسه في الظل. إذ عمد عبر مخاطبة المهمشين والفقراء، والمتضررين من النزاع الداخلي، والساخطين على مظاهر الفساد المتفشي في مؤسسات الإقليم، إلى خلق نفوذ شعبي قوي له، مُتّكئاً في ذلك على المشاعر الدينية التقليدية السائد في الشارع الإسلامي السني. فقد استعان بالدين وخطابه الاجتماعي لبلورة وعي سياسي واجتماعي ناقم على السلطة وهوية خطابها القومي، ولتأسيس وعيٍ جنح بعيداً عن مطالب الهوية القومية واهتماماتها في التحرر والديمقراطية، ولا يبدو خطابها السياسي حتى اليوم مستقلاً وبمنأى عن تأثير مرجعياتها الأيديولوجية الإقليمية (بخاصة التركية والإيرانية منها) وموقفها من المسألة القومية الكوردية في المنطقة. وبالنتيجة استطاعت قوى وأحزاب الإسلام السياسي خلق أرخبيل من النفوذ في مؤسسات التعليم والتربية والقضاء والإدارات العامة، وفرضت هيمنتها الرمزية في أكثر من مكان في الحياة العامة.

وبالرغم من أن النخبة الحزبية التقليدية في الإقليم لم تكن على وفاق مع قوى الإسلام السياسي، التي نبتت كالفطر بعد انتفاضة آذار ١٩٩١م، فقد اضطرت إلى التعاطي الانتهازي معها أثناء النزاع الدموي، الذي شهده الإقليم خلال سنوات التسعينيات، بين الحزبين الرئيسين المهيمنين على الإقليم. ومن ثم عمد هذان الأخيران إلى مداهنتها وتقديم التنازلات المبدئية والميدانية لها على حساب شعاراتها ومبادئها السياسية المعلنة، بغرض كسبها إلى جانبها وتقاسم نفوذها الشعبي في المجتمع المحافظ. ويبدو أن تسوية ما، غير معلنة، فرضت نفسها لاحقاً على الطرفين، بعد صدامات دامية ومتفرقة في أواخر التسعينيات مع أحزاب السلطة الكوردية، قوامها القبول المتبادل بالأدوار وتقاسم مساحات النفوذ والهيمنة بين الأحزاب القومية وتيارات الإسلام السياسي.

وبموجب هذه التسوية صار الحزبان القوميان الرئيسان يهيمنان على مصادر القرار السياسي والإداري والأمني والاقتصادي، مقابل قبولها بهيمنة ونفوذ الأحزاب والجماعات الدينية على شطر كبير من الحياة المدنية والاجتماعية، وعلى ضمائر الناس لقاء اعتراف الأخيرة بشرعية نفوذ تلك الأحزاب على أجسادهم.

ولعل من أبرز مفارقات طبيعة الهوية الإسلامية للكورد، تتمثّل في غرب كوردستان (سوريا) حيث يشكّل الكورد المسلمون السنة أغلبية ساحقة، ويكاد أن يكون المجتمع الكوردي موحّداً في هويته المذهبية، ومع ذلك فشلت تيارات الإسلام السياسي طوال عقود من إيجاد موطئ قدم لها في المجتمع الكوردي، بل وعجزت حتى في تأسيس خلية واحدة لها.

مع اندلاع الاحتجاجات في سوريا، في العقد الأخير، والتي اتخذت مظهراً دموياً وعنيفاً، سطت خلالها جماعات الإسلام السياسي المتشدد على واجهة الأحداث بقيادة الإخوان المسلمين السوريين، وبدعم تركي وقطري صريح وواضح، وطبعتها بطابع إسلامي وطائفي متشدد، عمدت تركيا عبر أذرعها الإسلامية إلى تأسيس واجهات وعناوين للإسلام السياسي الكوردي في كوردستان سوريا، كي تشكّل بدائل أيديولوجية وسياسية للحركة السياسية القومية ولخطابها العلماني في التغيير، وبهدف أسلمة الخطاب السياسي والقومي الكوردي. إلا أن تلك الكيانات أخفقت مرة أخرى في تسجيل أيّ حضور سياسي ملموس في الشارع الكوردي السوري، وظلّت شبه مجهولة بالنسبة إليه. منها **جبهة العمل الوطني لكورد سوريا**، برئاسة د. مصطفى مسلم، شقيق صالح مسلم الرئيس المشترك لحزب الاتحاد الديمقراطي. **الحزب الإسلامي الكوردي**، برئاسة إبراهيم رمضان الشدادي. **حركة الحق والعدالة الإسلامية الكوردية في سوريا**... الخ (للمزيد: جسور للدراسات، ١٣،٢٠١٧- ١٤- ١٥)

إجمالاً، يمكن التمييز، من وجهة نظر النمطية الاجتماعية، بين مظهرين للإسلام في المجتمع الكوردستاني عموماً، وبخاصة في الجنوب والشمال، يغلبان على إسلام الكورد في وقتنا الراهن، وبالتالي بين نوعين من الممارسات الاعتقادية والتعبدية التي تطبع إسلام الكورد بطابعها الخاص. الأول هو إسلام المجتمعات الريفية- الزراعية، حيث تسود بوجه عام، الطريقتان الصوفيتان، القادرية والنقشبندية، في كوردستان عموماً. ويتسم تدين الأفراد في هذه المجتمعات المحلية بالاعتدال والتسامح ويقبل التعايش المشترك مع الأديان الأخرى، كالمسيحية والأزدائية واليارسانية...الخ ويكتسب الإيمان الديني لدى هؤلاء مظهراً جماعياً قائماً على التضامن القبلي، ويخضع للأعراف القبلية في العلاقة مع الآخر، فتختلط القيم الدينية مع العادات ومظاهر السلوك القبلية، وتتبع المؤسسة الدينية، ممثلة بالشيخ أو الملا، لسلطة القبيلة ويستجيب لأعرافها.

النمط الثاني، هو إسلام المدن الكبرى، بخاصة في الحواضر الكوردستانية الحديثة الازدهار والنمو السكاني مثل آمد (ديار بكر) وهولير(أربيل) والسليمانية...الخ. هنا يسبق الإيمان الفردي التضامن القبلي، وتتكرّس القراءة الأيديولوجية للدين بديلاً عن الالتزام بالأعراف والتقاليد القبلية. وتطغى القراءة السياسية النفعية والفردية للدين، التي تستجيب للاهتمامات السياسية اليومية المباشرة، على حساب التزهد والتعبد الصوفي الجماعي، حيث تختلط ذرائعية المدينة مع الفهم الذاتي للدين، وتهيمن بإفراط المظاهر والطقوس الشكلية للتدين على سلوك الأفراد، فضلاً عن النزعة" الأخلاقوية" المبالغ فيها، التي تقوم على ادعاء مناقبية طهورية مضادة لأشكال السلوك المتهتك والانحرافات، التي تسود حياة المدينة حسب وصف الإسلاميين. وفي العادة يكون التدين لدى الطبقات الاجتماعية الوسطى والدنيا في المدن أقل تسامحاً وقبولاً للآخر من التدين البراغماتي للطبقات العليا، وكذلك من تدين المسلمين في الأرياف

الزراعية. وتستجيب قراءات رجال الدين وخطابهم لمتطلبات المؤسسات السياسية أو البيروقراطية أو لمصالح السوق أكثر من أي اعتبار آخر. إن هذا الموقف هو الذي يفسّر جزئياً انتشار خطاب الإسلام السياسي وشيوعه في بيئة المدن الكوردستانية أكثر من أريافها.

-إشكالية وعي الذات بالهوية ومسألة الانتماء.

تعالت أصوات كوردية راديكالية، خلال العقود الثلاثة الأخيرة، في مواجهة تجاهل الإسلام السياسي للمآسي القومية للكورد، بخاصة بعد مجازر **الأنفال وحلبجة**، وغياب أيّ تضامن ملموس مع الضحايا من جانب الإسلاميين، تدعو إلى إعلان قطيعة ثقافية وتاريخية مع الإسلام والمسلمين، واعتبار الأنظمة الإسلامية شريكة في قهر الكورد وقمعهم، وسبباً رئيساً في حرمانهم من الحقوق، وبالمقابل سوّغ الكثير من هؤلاء تلك الدعوة بضرورة العودة إلى الأديان والعقائد القومية قبل الإسلام لتأكيد أصالة الهوية الكوردية وتميّزها.

ليس من المنطقي والإنصاف دعوة الكورد راهناً إلى قطيعة ثقافية وتاريخية حاسمة مع الإسلام، فهذه فانتازيا متخمة بالنزعة الدوغمائية التي تصادر على التاريخ، ومثل هذه الدعوة لا تخلو من العسف والقسر ومن الرغبة في ليي عنق التاريخ استجابة لمآرب أيديولوجية أخرى. فقد أمضى الكورد شطراً طويلاً وكثيفاً من سيرورة تاريخهم في الإسلام، بحيث أمس الإسلام جزءاً أصيلاً من هويتهم التاريخية وبات الكورد أنفسهم يشكلون إحدى أهم مكونات هذا التاريخ وصانعيه. وأياً كانت طبيعة هذا التاريخ، فلا يعقل أن تدعو الكورد إلى أن يتلفوا أربعة عشر قرناً من تاريخهم الخاص في الذاكرة، ويتخلوا عنه لمجرد الرغبة في إثبات الذات، بطريقة منحرفة وقسّرية، بمواجهة نزعة ما أو خطاب معاكس. عوضاً عن ذلك الكورد بأمسّ الحاجة اليوم إلى وعي تاريخي بالإسلام. هنا تبرز أهمية التمييز بين المقدس في الدين وبين الدين كجملة

معاملات وعلاقات دنيوية، نعني العقل العملي في الدين. أما المقدس فيظل هو واحد إلى حدّ كبير بالنسبة لجميع الأديان. وحتى هذا الأخير في مقدورنا أن ندرجه في سياق الممارسة الاجتماعية والتاريخية. المقدس يمكنه أن ينخرط في الصراعات بحيث يغدو مقدساً دنيوياً في طبيعته ويمارس دوراً مركزياً في المنظومة القيمية. ثم إن الإسلام يحثّ بنفسه على ما هو خاص وذاتي ويسوّغ قراءته وفهمه انطلاقاً من السياق التاريخي الدنيوي. ولا تتعارض هذه الرغبة في التشخيص التاريخي للإسلام وتخصيصه بقراءة كوردية، واستجابة للحاجات الواقعية والتاريخية الراهنة، مع قيم فقه المعاملات في الإسلام، لأنها ستشكّل مقدمة لإنتاج وعي قومي بالإسلام، غير مستقل عن الإيمان العميق والمشترك لجميع الكورد المسلمين.

إن الوعي التاريخي النقدي بجدل الهوية والإسلام هو في جوهره وعيٌ تنويري، يتمثل في سؤال الراهن والمصير، هذا هو سؤال التنوير كردياً، سؤال راهن الكورد الذي هم عليه. أي السؤال، ما الذي يجعلهم على مستوى التاريخ؟ بحيث يرقى الكورد إلى مستوى الأمم الأخرى، ويتزامنوا معها في درجة حريتهم وتقدمهم، ليس في تقرير المصير فحسب، ولكن قبل ذلك- وهذا شرط رئيس- في القدرة على التفكير بحريّة وممارسة النقد، دون هوادة، إزاء ماضيهم وحاضرهم وهويتهم الإسلامية.

الوجه النقيض لمثل تلك الدعوات هو خطاب الإسلام السياسي في الهوية، الذي بدوره هو نتاج ردّة فعل وعيٍ مأزوم إزاء ظهور الشكل الحديث للتنظيم السياسي كالدولة على أنقاض **سلطة الخلافة**، ونشوء المجتمعات القومية الحديثة وتطور الوعي المجتمعي بالانتماء القومي على حساب الانتماء للملّة أو الجماعة الدينية، بحيث غدا خطاب الإسلام السياسي الملاذ الأخير للتعبير عن آلام وعيّ يعاني مخاض الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع

الحديث، وعيٌّ منشطر بين ماضٍ خسره ولم يعد ممكناً استعادته وحاضرٍ يعجز هذا الوعي عن السيطرة على سيروراته. هذا الخطاب إذن هو نتاج وعيّ عاجزٍ في مواجهة الحداثة والنظام الكولونيالي، الذي أورثه دولة قومية حديثة وفرض معها مفاهيم ومؤسسات سياسية ونُظم كالديمقراطية والحياة البرلمانية، والعلمانية وسيادة الأمة ...الخ ومن هنا انبثقت فكرة" الدولة الإسلامية" وارتفع شعار "الإسلام دينٌ ودولة".

تتوحد معظم جماعات الإسلام السياسي في العالم حول قناعة أيديولوجية مشتركة، تتخطى الوعي بالانتماء القومي نحو وعي كوزموبوليتي (كوني) مجرّد، قوامه الإيمان بالحقيقة الشاملة والمطلقة للإسلام. وفي هذا تزدري الجماعات الإسلامية، ومنها الكوردية، بخصوصيتها القومية وتعدّ الهويّة القومية هرطقة أيديولوجية غربية مضادة لروح الإسلام، يبرر أحد مثقفي التيار هذا الموقف بالقول" إن الفكر القومي الكوردي وإن كان نقيضاً للفكر القومي العربي والتركي والفارسي في الأهداف، إلا أنه ينهل من منبع واحد، وهو الفكر اللاديني الغربي، كما أن له خصائص ومنطلقات فكرية مماثلة للحركة القومية العربية والتركية والفارسية." (انظر: البوتاني،٢٠٢٢، ١١٩) وهذا الرأي يتسق تماماً مع عقيدة آباء الإسلام السياسي وموقفهم إزاء المسألة القومية. فقد سبق أن أكد أبو الأعلى المودودي على أن الإسلام قوّض أسس الجاهلية المادية والحسية والوهمية، التي كانت تبنى عليها مختلف القوميات في العالم... وبذلك التقويض بنى الإسلام قومية جديدة على أسس تعتمد في أصلها على الاختلاف الروحي والجوهري، الذي قوامه الإيمان والعبودية لله وطاعته. (انظر: المودودي،١٩٨٠ب، ١٦٦- ١٦٧).

ثم يتحدث المودودي بازدراء شديد عن أولئك المسلمين الذين يعتدون بخصائص هويتهم، ويتحمسون لتراثهم القومي ورموزهم الوطنية الدالة بالقول

(١٩٨٠ب، ١٧٧) " وترتفع اليوم بين المسلمين في كل مكان أناشيد " الجنسية" و"الوطنية" بعد أن تلقوا دروسها من الغرب.. وهؤلاء الجهلاء الحمقى لم يفهموا ثقافتهم ولا الثقافة الغربية... ولا يعلمون أن ما هو بالنسبة للقومية الغربية ماء الحياة، هو للقومية الإسلامية السم الزعاف." وعلى نفس المنوال والمنطق الهجائي يهزأ عمر عبدالرحمن، القيادي في **الحركة الإسلامية في كوردستان** عام ١٩٩٢م، بأي التزام قومي ويستخف قائلاً (نحن لا نقف موقفاً قوميّاً نخسر فيه العمق والانتماء الروحي، لنكسب كوردياً علمانياً تربى في خانات الخمر ومراقص الغرب، وعلى حثالة الفكر العلماني) (انظر: البوتاني، ٢٠٢٢، ١١٨)

ضمن أفق هذا الخطاب، الذي يقيم تعارضاً شبه مطلق بين الانتماء القومي والانتماء للإسلام، يمكننا أن نستنتج أيضاً مغزى رفض بعض النواب الإسلاميين في برلمان كوردستان الوقوف تقديراً للنشيد القومي الكوردي. ففي مثل هذه المواقف نكتشف الجذر العميق لوعي الانتماء لدى بعض الإسلاميين الكورد، الذين يسارعون عند أيّ استحقاق قومي في مواجهة خطاب الإسلام السياسي، إلى التخلّي، حدّ التبرؤ، عن انتمائهم القومي، والتضحية به على مذبح الخطاب الإسلاموي، لإثبات جدارتهم بالانتماء الجديد. ويعكس التزام إسلاميي كوردستان الصمت إزاء ممارسات القتل والتهجير والقسر، التي تعرض لها الكورد في عفرين وبقية مقاطعات كوردستان سوريا على يد الميليشيات الإسلامية، بدعم ورعاية الرئيس التركي وحزبه الإخواني، اتساقهم الفكري والسياسي مع هذا الخطاب.

إن ظهور القومية العلمانية، التي وصفها المودودي" بالعصبية الجاهلية" ستؤول حتماً إلى محو **القومية الإسلامية** وتفتيتها، التي نافح عنها وبشّر بها بديلاً عن تلك، وهي التي عمادها وأساسها العمل والإيمان، لا الجنس والوطن. وحسب رأيه ينبغي على المسلمين في أرجاء العالم كله أن يكونوا شركاء

ومتعاونين تحت ظلّ هذه القومية بلا اختلاف أو تمايز، عوضاً عن الاشتراك في الهوية القومية والانتماء لها. (انظر: المودودي، ١٩٨٠ب، ١٧٨)

بدوره نزّه سيّد قطب النظام السياسي والاجتماعي الإسلامي عن بقية النظم التي عرفتها البشرية في تاريخها، كالرقّ والإقطاع والرأسمالية، مؤكداً على فرادة وتميّز هذا النظام، لأنه بحسب عقيدته، نتاج شريعة خاصة وليس العكس، كما نعده لدى المجتمعات التي تضع شرائعها بنفسها وعلى نحو يلبّي خصائصها وحاجاتها، فهذه الشريعة هي في الأصل شريعة لا تاريخية" غير مدرجة تاريخياً، بل وسابقة على التاريخ وتتخطاه. ويصف **قطب** المجتمع الإسلامي الناجم عن هذه الشريعة، بأنه عالمي، يندّ عن الدول الوطنية والقومية، التي يمكن أن تحدّ من حدوده، فهو مجتمع" لا قومي، وغير قائم على الحدود الجغرافية،" وبهذا الاعتبار يتخطى مفاهيم السيادة ولا يعترف بها، كما أنه يتنكر لمفاهيم الوطنية والمواطنة، لأنه يقوم" على الأخوة الإسلامية، بدلاً من مقام الجنس ومقام الوطن. (انظر: قطب، ١٩٩٣، ٩٢- ٩٩)

أيضاً، فإن الوطن الذي تصوّره قطب، ويتعين على المسلم أن يتفانى ويمنحه كلّ ولاء ممكن، هو ليس الوطن المحدود بحدود سياسية أو المعرّف بهويّة قومية أو ثقافية. إنه الوطن الذي يخضع لحاكمية الله وتسوده شريعة الله وتقام فيه حدوده، ويتولىّ فيه المسلمون بعضهم بعضاً كإخوة في الإيمان، إنه وطن واحد، غير متعدد، وهو دار الإسلام، وما عداها فهو دار حرب وقتال، كما وصفها سيّد قطب. إذن" فلا وطن للمسلم إلّا الذي تقوم فيه شريعة الله، فتقوم الروابط بينه وبين سكانه على أساس الارتباط في الله، ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته، التي تجعله عضواً في " الأمة الإسلامية"، في دار الإسلام..."(قطب، ١٩٧٩، ١٣٨)

ويفرض مطلب الإخوة الإسلامية، الذي يعلنه الإسلام السياسي، علاقة تضامنية دينية بين الأفراد بديلة عن علاقة المواطنة السياسية أو الحقوقية في الوطن الواحد، أو العلاقة القومية القائمة على وعي الاشتراك بالهوية والمصير، ويكرّس انتماءاً أفقياً يتخطى الحدود الجغرافية. إنه انتماء لا أرضي قائم على الولاء للسماء والبراءة من الأرض، يشكّل الإيمان المشترك هويته الوحيدة. ولهذا الغرض أقام المودودي تضاداً بين مواطني البلد الواحد وأبناء الهوية القومية الواحدة، على أساس التضاد بين المسلمين منهم وغير المسلمين، يقابله تضامنٌ على أساس الولاء الديني يتعدّى المجتمع الواحد، حيث قال (١٩٨٠ب، ١٧٨) مخاطباً" إن عاطفة القومية الإسلامية تقتضي أن تعتبروا المسلمين أتباعكم وغير المسلمين أغياركم، على حين تستلزم عاطفة القومية أو الوطنية أن تعدّوا من يشارككم الوطن أو الجنس صنواً لكم وحليفاً." من هذا المنظور بوسعنا أن نقيّم حماسة الإسلاميين الكورد وتأهبهم الدائم للخروج في مظاهرات صاخبة تضامناً مع محن المسلمين والمسلمات في شتى أصقاع الأرض، من ماينمار، مروراً بكشمير، ووصولاً لغزة، في الوقت الذي يبدون فيه لامبالاة وفتوراً، في أوقات كثيرة، إزاء محن شركائهم الأقربين في الأرض والهوية القومية، كالمسيحيين والأزديين، أو حتى إزاء مآسي أبناء جلدتهم الكورد وكفاحهم في مواجهة قمع الأنظمة المتأسلمة في إيران أو تركيا.

الإيمان، المؤمن، وجماعة المؤمنين، تلك هي القوائم الثلاث الأساسية التي يتكئ عليها خطاب الإسلام السياسي في الهوية والانتماء. وهي تنوب، على التوالي، عن المفاهيم الحديثة(الوعي بالمصير، المواطنة، الشعب أو الأمة) في الهوية. إنها تحتل مكانة مركزية في الأيديولوجيا الإسلامية وتعدّ الحوامل لمشروع استعادة الخلافة وإقامة الشريعة الإسلامية، الهدف الأسمى، الذي تطمح حركات الإسلام السياسي في كل مكان إلى تحقيقه وتبرر به وجودها. وهذا

العمل يعدّ بمثابة تكليف بالنسبة لها، والذي بموجبه ستعمل على تطبيق الشريعة الإسلامية وسيادتها في الأرض، وبالتالي ستضمن إعلاء كلمة الله وتستعيد الجماعة الإسلامية وحدتها، كجماعة مؤمنين.

وطالما أن الأمر يتعلق بتأسيس مجتمع ديني، مجتمع أمة دينية، تحت سلطة إلهية فإن جماعات الإسلام السياسي لا تكترث بمشاريع التحرر القومي والدولة الوطنية، أو بالنضالات لأجل الديمقراطية والمساواة، فمثل هذه المشاريع" الجاهلية" تصرف اهتمام المؤمنين عن الهدف الأهم المتمثل بإعادة بعث الأمة الإسلامية واستعادة مجد الخلافة، التي ستقوم بصهر جميع القوميات والأمم في الكل الديني على أساس الإيمان المشترك، الهوية الوحيدة للمسلم. إن النزعات القومية، تعدّ بهذا المعيار، مضادة لنزعة القومية الإسلامية، التي نظّر لها المودودي، وتتناقض مع المبدأ الأسمى في الأخوة الإسلامية، ولهذا وجب تكفيرها مع جميع المذاهب السياسية الحديثة والأيديولوجيات بدءاً من الديمقراطية، مروراً بالعلمانية والعقلانية، وانتهاءاً بالقومية والوطنية، كما أفتى بذلك المفكر الإخواني المعاصر **محمد قطب**. (راجع: البلوشي، ٢٠١٦، ١٢٤)

وفقاً لهذا الخطاب يتبنى الإسلام السياسي مدخلاً عقديّاً إلى مفاهيم الأمة- الشعب- والمواطنة بدلاً من المدخل السياسي والحقوقي، فالأمة أو الشعب، الذي يقدمه هذا الخطاب، هي الأمة الدينية، التي تُختصر في مفهوم" الجماعة الإسلامية"، بحيث تتماهى الأمة مع مفهوم الدين والهوية المعتقدية للجماعة. إنها ليست الجماعة القومية، أو مجموع المواطنين، كما نعهدها في مفاهيم القاموس السياسي المعاصر، بل الجماعة السياسية التي توحدها العقيدة والإيمان الديني، ويعرّف انتماء الفرد إليها بدرجة الولاء للإيمان المشترك. وبهذا الاعتبار تشترط هذه الجماعة انسجاماً في الهوية الدينية للكل وتطابقاً قلّما يتحقق في الجماعات السياسية المعاصرة. إن معظم المجتمعات السياسية اليوم، كما هو

الحال في مجتمع إقليم كوردستان، الذي تأسس على رابطة سياسية، تنطوي على تعددية معتقدية بين مكوناتها، تغدو معها الرابطة الدينية غير صالحة في تعريف هوية المواطنة فيها أو الانتماء لها. إن اللجوء إلى الخطاب السياسي الديني في تحديد العلاقة بين الأفراد في المجتمع الواحد أو تعريف المواطنة بموجب مصادراته وقيمه، لا يعدّ حلاًّ سياسياً، شاملاً وصالحاً إزاء معطيات العصر الراهن، بخاصة في المجتمعات القومية المركبة من تعدديات عقدية ودينية. ثم إن تكريس الولاء فيها على أساس العصبية الدينية، بدلاً من الانتماء السياسي والمواطنة المشتركة، من شأنه أن يفضي إلى انشطار مجتمعي خطير وانقسام يخلق تبايناً بين مكونات المجتمع في المكانة والدور، في الحقوق والواجبات، وبالأخصّ في الواقع القومي الكوردستاني.

لابدّ لمثل هذا النمط من الخطاب أن يتأسّس على الاقصاء وإلغاء الآخر المختلف معتقداً، وهذا يتعارض مع متطلبات التحرر القومي وتحدياته في الوحدة والمساواة بين مكونات الأمة الواحدة، ولا ينسجم تماماً مع غاياته. إن الجماعة أو الأمة الإسلامية، التي تنشدها حركات الإسلام السياسية، تتأسس على غاية ما ورائية في نهاية الأمر، هو الخلاص الآخروي للفرقة أو الملّة الناجية، وهو الهدف المسبق الذي يحدد مبرر وجودها والغاية من أجلها، بينما يتطلع الخطاب القومي إلى التحرر الدنيوي من قهر الجماعات القومية وعبودية النظم السياسية الأخرى، حتى لو اشتركت معها في الإيمان الديني، وتهدف إلى تحقيق المساواة معها على أساس من الندّية والجدارة في الكرامة الإنسانية، التي من دونها يبدو محالاً الحديث عن أيّة حرية دينية أو معتقدية لأي دين من الأديان ومساواته، إن التحرر القومي والمجتمعي هو شرط حتمي للحرية الدينية ولحرية الضمير وليس العكس.

تقوم تصوّرات معظم حركات الإسلام السياسي في الهوية والتحرر القومي على هذه المقدمات الأيديولوجية ومصادراتها، ولا يشذّ عنها خطاب حركات الإسلام السياسي الكوردي عموماً، ولهذا يغيب عنها اعتبار مسألة التحرر القومي الشامل كأولوية فكرية وسياسية، كما تغيب عنها فكرة التضامن القومي بين المجتمع الكوردستاني المجزأة، وعلى وجه التحديد التضامن مع كفاح كل جزء ضدّ ممارسات القهر القومي للأنظمة الدينية والقومية المتسلطة على رقاب الشعب الكوردي في كلّ مكان. وفي هذا السياق لا ترى السردية الأيديولوجية للأحزاب الإسلامية في الواقع القومي المجزأة للأمة الكوردية شرّاً سياسياً أو أخلاقياً، ينبغي تجاوزه، بحدّ ذاته، بقدر ما هو قدرٌ مترتب على الشرّ الأعظم، الذي هو سقوط الخلافة الإسلامية، وانشطار الأمة الإسلامية، التي فقدت بذلك مجدها وعظمتها. كما أن مسألة الوحدة القومية لا تحظى بأية أهمية سياسية ودينية لديها، ما لم تشكّل خطوة في سياق الوحدة الأسمى والأعم، وحدة الجماعة أو الأمة الإسلامية.

وبالمقابل تعكس كثافة حضور مظاهر ومواقف التضامن في خطابها وسلوكها مع الشعوب والأمم الأخرى، المسلمة، نزوعاً نحو التبرؤ من هويتها القومية والتماه مع المشروع الكوني، الكوزموبولتيكي، للأخوة الإسلامية، القائم على وحدة الإيمان، وهذا يرجع إلى قناعة الإسلاميين الراسخة بسمو المطلب الديني على أيّ مطلب بشريّ آخر مهما كانت حيويته الإنسانية وضرورته.

ويُستنتج في نهاية التحليل إن حركات الإسلام السياسي في كوردستان لا تؤمن، حتى لو ادعت بانتمائها للحراك السياسي الكوردستاني، بموضوعية السيرورة التاريخية للحراك القومي الكوردستاني وضرورته، إنما تجد مبرراً لادعائها بهذا الانتماء للهوية القومية وحراكها السياسي في مصادفة تاريخية غريبة انحرفت عن روح الاجتماع الإسلامي، وهذا ما يمكن أن نخلص إليه من

قول أحد مثقفيها بأن" الكورد والعرب تعايشا أخوياً في ظلّ دار الإسلام، وليس في العراق، وكان عندما دعى العرب إلى العروبة في بدايات القرن العشرين وحطّموا الخلافة بالتعاون مع اليهود والغرب، ورضوا بدويلات قومية، أنهوا بذلك تلك العلاقة الأخوية.... أما إذا عاد الجميع إلى الخلافة الإسلامية، واتفقوا على إزالة الدويلات الناشئة على أرض الإسلام، عندئذ سوف لا يكون هناك داع للمطالبة بحقهم وكوردستانيتهم.."(انظر: سويلي، وآخرون ، ٢٠١١، ٦٦)

هنا يكمن سرّ المشكلة إذن، فحتمية الحراك السياسي القومي للكورد وشرعية مطالبهم القومية في التحرر كأمة ومساواتهم مع الأمم الأخرى، هي نتاج كيد تاريخي ومكر تدبره اليهود الأشرار مع الغرب لأجل إسقاط الخلافة وتفتيت الأمة، وما أن تُستعاد الخلافة وتقوم قائمتها حتى تفقد تلك المطالب والحقوق، وحتى كوردستانية القوميين، مبرر وجودها وتتلاشى معانيها. ووفق هذه القناعة فإن قداسة وشرعية الحقوق القومية الفلسطينية وأولوية تحرير الأرض هي أكثر مكابدة وإلحاحاً من تحرير كوردستان ومن إنجاز أيّ حقّ قومي للكورد، إن فلسطين وقضيتها تحتل مكانة دالّة مركزية في السردية الإسلاموية، فهي تعدّ خميرة الدسيسة التي أعدها اليهود وأرادوا بها إسقاط الخلافة وتفسخها، إنها تمثّل أوّل وأهم علامات سقوط الخلافة الإسلامية، وهذا ما يفسّر لنا كثافة وزخم حضور القضية الفلسطينية في أدبيات الإسلام السياسي عموماً.

تنبثق هنا ملاحظة تتعلق بالوعي التاريخي لدى تيارات الإسلام السياسي. فهي عموماً حين تعاود قراءة تاريخها القومي الخاص، إنما تنطلق في النظر إليه طبقاً لمجموعة مصادرات أيديولوجية ومعتقدية، غير قومية، ولهذا نجدها تكفّر كل تاريخها ما قبل الإسلام وتتبرأ منه تماماً. وبموجب تلك المصادرات تقوم بتأويل تاريخ الشعوب والحضارات السابقة على الإسلام وتفسّرها. هذا التأويل هو شكل آخر مقلوب للرؤية الإسلامية للماضي العربي قبل الإسلامي بعدّه

جاهلية، إسقاط معكوس. إذن هي جاهلية أخرى من نوع مماثل، كانت الشعوب تعيشه في فسق وخواء روحي وجَدب ثقافي وظلام، وعندما قدم نور الإسلام والإيمان تمكّن بقليل من الجهد، ودون مقاومة تذكر من هدي هذه الأقوام واخضاعها، لأنها كانت أصلاً تنتظر خلاصها من الوثنية والجهل وفق هذا السيناريو الحتمي. إذن ثمة غائية ما ورائية تقبع خلف هذا الفهم للتاريخ، تصادر على حقائقه ووقائعه عبر تأويل يتسق مع السردية المشتركة للعقيدة، التي تقول إن تلك الشعوب التي أسلمت، ودخلت دين الله أفواجاً بملء إرادتها، كانت تنتظر قدرها المحتوم في الخلاص والهداية والنور، دون أن تبدي أيّ شكل من أشكال الرفض أو الممانعة، لأنها كانت تصبو إلى هذا اللقاء خلاصاً من بيداء وقفر الجاهلية. هذا هو التفسير الإسلامي الميتافيزيقي الأمثل للتاريخ. وهو تفسير ذو نمط اعتقادي يمتح من مرجعية إيمانية وغيبية ولا تاريخية، تتنافى مع مقدمات مناهج البحث العلمي والتاريخي. ولهذا لا تتوقع أن تجد بين الإسلاميين الكورد ممن يمكن أن يعتدّ بحضارة الميديين أو الحوريين، فهي في نهاية المطاف مجرد أمم وثنية وجاهلة بنظرها. إن هم يعتقدون بأن التاريخ الحقيقي والصحيح للكورد يبدأ مع الإسلام ولا ينتهي إلا به.

تفضي بنا هذه المناقشة إلى مصادرة أيدولوجية أخرى من مصادرات خطاب الإسلام السياسي ذي المرجعية القومية العربية غالباً، التي تستلب لها حركات الإسلام السياسي في كوردستان بوجه عام، مع ملاحظة وجود أثر خاص وملموس لمرجعية الإسلام التركي- العثماني على حركات الإسلام السياسي في كوردستان تركيا. وتنطوي هذه المصادرة على منطق وصائي يفرض على حركات الإسلام السياسي للقوميات غير العربية، أو التركية، التبعية لإرادة المرجعية المركزية سياسياً والاقتداء بنهجها، بذريعة عدم إثارة النعرات القومية أو الانقسام، يعترف **محسن عبدالحميد**، الزعيم الإخواني العراقي(كوردي

الأصل) قائلاً: إن أسلوب الإخوان مع القوميات غير العربية هو الدعوة إلى الأخوة الإسلامية وعدم إثارة النعرات القومية، فالإخوان لا يؤمنون إلا بالإسلام طريقاً للحياة والارتباط بين القوميات الإسلامية."(راجع: البوتاني، ٢٠٢٢، ٦٧)

ترجع إشكالية الإسلاميين الكورد، التنظيمية والسياسية، في علاقتهم مع الآخر، المسلم غير الكوردي، إلى أن حركات الإسلام السياسي المركزية، سواء العربية أو التركية، لا تجيز، من هذا المنطلق، استقلال حراكهم، سياسياً أو تنظيمياً، خشية نشوء مرجعية مركزية لحركات الإسلام السياسي الكوردي على أساس قومي، تنأى بنفسها وخطابها عن تلك وتنافسها. ويبدو مثيراً ملاحظة وجود هيمنة إخوانية مركزية موازية للهيمنة السياسية والإدارية للدول التي تتقاسم الوطن القومي للكورد، وخطاب أيديولوجي مركزي وإلحاقي، بموازاة خطاب السلطة القمعية، موجّه للمسلمين الكورد، يرفض، من منظور وصائي واستعلائي، أن يكون هناك حراك إسلامي سياسي، ذو طابع قومي في كوردستان، وبالمقابل يطالب المسلمين الكورد أن يكونوا مجرد قاعدة اجتماعية، فاقدة لأية هوية سوى الإسلام، لتلقي وتعضيد أيديولوجيا إسلامية ذي مرجعية قومية، عربية أو تركية. هكذا كان موقف الإخوان في العراق بشأن نشوء تنظيم إخواني كوردي مستقل في كوردستان، وكذلك هو موقف الإخوان الأتراك والسوريين، فهؤلاء يتذرعون بالسؤال، ما حاجة الإخوة الكورد لتنظيم مستقل، أو خطاب سياسي، طالما نحن وإياهم نشترك في العقيدة والانتماء وتجمعنا الأخوة في الدين والجهاد المشترك؟

ضمن هذا السياق أصبح الإسلامي الكوردي، موضوعاً للتبعية، ومعرضاً لنمطين من الخطاب الاستلابي والاقصائي، يصادران، في الوقت نفسه، على هويته وعلى إرادته في تقرير مصيره سياسياً. الأوّل هو خطاب سلطة القمع المركزية، التي تأبى الاعتراف بوجوده. والثاني، خطاب الإسلام السياسي،

المعارض للسلطة القومية كما يعلن عن نفسه، الذي يتماهى بالنتيجة مع مقاصدها في ممارسة السطو على الوعي القومي لدى الكورد الإسلاميين وتحريفه باتجاه البحث عن الخلاص في سياقات غير قومية، ودفع باهتمامه بعيداً عن واقعه القومي.

لقد ترتب على ما سبق من تبعية الإسلام السياسي المحلي لمرجعيات أيديولوجية غير قومية أن وقع الإسلاميون الكورد في مآزق سياسية، ليس من السهل التغافل عنها في الذاكرة القومية، ويذكر د. **عبدالرحمن اسبينداري**، وكان إخوانياً في تنظيم **دهوك** (بادينان) إن الإخوان المسلمين الكورد امتنعوا عن المشاركة في انتفاضة آذار ١٩٩١م، التزاماً منهم ببيان المرشد العام للإخوان وقتئذ، **محمد حامد أبي نصر**، الذي صدر أثناء الانتفاضة الشعبية في كوردستان ومدن جنوب ووسط العراق، وصف الانتفاضة بأنها مؤامرة لتقسيم العراق.(انظر: البوتاني، ٢٠٢٢، ١١٥) وهذا الموقف المستخف بالكفاح القومي لشعب كوردستان وتضحياته من جانب الإخوان العراقيين لم يكن هو الوحيد، إذ سبق وأن أعرض هذا الحزب عن إدانة جرائم النظام البعثي ومذابحه الجماعية بحق المدنيين الكورد، سواء أثناء استخدام الأسلحة الكيماوية في مدينة **حلبچه** آذار ١٩٨٨م، أو أثناء سلسلة مجازر الأنفال، التي قضى فيها أكثر من ١٨٢ ألف مدني، من الأطفال والنساء والشيوخ الكورد. فقد التزم" الإخوان المسلمين" العراقيون، ومعهم إخوان العالم، صمتاً مخزياً واستهتاراً لا يمكن تجاهله في أيّ وقت من الأوقات أو نسيانه. هذه المواقف وغيرها، تعكس بقوة ازدواجية المعايير الأخلاقية لدى جماعات الإسلام السياسي، ولامبالاتها بالمبادئ الإنسانية حينما تتعارض مع ثوابتها الأيديولوجية ومصالحها السياسية، ولم تكن جماعات الإسلام السياسي في كوردستان بحكم تبعيتها لتلك المرجعيات بمنأى عن هذا المأزق.

إن واحداً من أبرز الأمثلة على مأزق الهوية لدى المثقف الإسلاموي الكوردي نجده في مثال الشيخ الكوردي والعلاّمة الدينية **محمد رمضان البوطي**، الذي لم يشفع له إعلانه التبرؤ من انتمائه القومي من غلّ التكفيريين فعمدوا إلى اغتياله .

إذ رغم دأب البوطي، المعهود عنه، على النأي بنفسه عن النشاط السياسي المباشر، ومداهناته للنظام الحاكم في دمشق، إلا أنه وبسبب من سعيه إلى التطبع التام مع المجال الأيديولوجي السائد وجد نفسه منساقاً إلى نقض هويته القومية والتنكر لها، حيث انخرط في حمّى الغيرة العروبية والإسلاموية المجانية، مع شيوخ الأزهر وفقيه الإرهاب في اليمن **عبدالمجيد الزنداني**، دفاعاً عن نظام صدام حسين، بزعم الدفاع عن العراق ووحدته في مواجهة الغزو الأمريكي. ففي لحظة من الحماسة الدينية مع مشاعر وهيجان مستمعيه من الجمهور الديني، المناصر لنظام صدام حسين، أعلن الشيخ البوطي في خطبته بأحد المساجد الدمشقية (٤/ ٤/ ٢٠٠٣م) إنه يضع انتماءه القومي (الكوردي) تحت قدمه طالما أنه يتعارض مع دينه، وحسب فهم البوطي كان أيّ تأييد للغزو الأمريكي أو سعي لإسقاط نظام المستبد وقتئذ يعدّ نقضاً لمبادئ الإسلام.

هكذا فرضت الهستيريا الجماعية، الدينية القوموية، واللاعقلانية للجمهور العربي المتعاطف مع النظام العراقي، على الشيخ البوطي أن يظهر ورعه ويبرهن على تقواه الدينية من خلال تملّق المزاج الإسلاموي العروبي السائد. فكل من كان لا يؤيد أو يشدّ من أزر طاغية بغداد أو لا يناصر بقائه كان يعرّض نفسه لأحكام الإدانة والتكفير والتخوين حالئذ. والواقع كان الكورد وقضيتهم يشكلان البؤرة المركزية لإدانات التكفيريين والعروبيين وقتئذ. وبدوره توصّل الشيخ البوطي إلى قناعة بأن التقوى الظاهرية والمواعظ التي يسديها لجمهوره الديني وأتباعه لم تعد كافية لتبرئته من خطيئة ولادته الأصلية ككوردي، يشارك

بها انتماء هؤلاء "المارقين"، الساعين إلى إسقاط رمز من رموز "العروبة والإسلام" في بغداد. إذ خيّمت شبهة عميقة على ضمائر جمهوره الديني ووعي أتباعه بشأن إخلاص شيخهم لدينه ولعقيدتهم المشتركة، طالما ظلّ ملتزماً الصمت بشأن موقف الكورد في جنوب كوردستان ورغبتهم في التخلص من طاغية بغداد.

الصمتُ لم يعد كاف، وحتى النفاق الظاهر والمداهنة، بنظر البوطي، وكان لابدّ من هذا التحدّي الكبير بإعلان شتم نسبه وهويته، المُغفلة أصلاً، بتلك الطريقة المبتذلة. ولو أمكنه فعل أكثر من ذلك لما تردد في حرق كل ما يتصل بكورديته ليثبت إخلاصه وتطبعه مع المجال الأيديولوجي للإسلام العروبي ويتوحد معه في الهوية والانتماء. وبذلك أصبح الشيخ البوطي، وحسب اعتقاده، حرّاً تماماً من كورديته ومتطهراً من الشبح الذي طارده طوال عمره، ويطارد كل إسلاموي كوردي، يريد أن يبرهن بإخلاص على انتمائه لخطاب الإسلام السياسي في الهوية.

خلاصة القول، الإسلام السياسي العربي، عروبي بامتياز، في بنائه وفي منطقه، وفي منظومة مفاهيمه، وهذا الانتماء العروبي شرط مقوّم حتى لإيمانه، فلا يمكن فصل الإسلام عن العروبة لديه أو العكس. وبمعزل عن الشعارات الدينية المعلنة في إهاب مقدس لديه، فإن مفهوم الأمة الأنموذج، الذي يندّ عن الاختلافات العرقية والثقافية، يشكّل خلاصة النوستلجيا في المتخيل السياسي الإسلامي، ويتماهى مع الحدود الجغرافية والثقافية للعروبة، ويتطابق تماماً مع التصور الأيديولوجي القومي العربي للأمة والعروبة، الذي اكتسب شكلاً مُعَلمناً في خطاب البعث والناصريين. وتجدر الإشارة، بهذا الخصوص، إلى أن شدّة الحماسة لمشروع الأمة الإسلامية دفعت بمنظّر البعثيين **ميشيل عفلق** إلى الاعتقاد بأن الإسلام هو الذي منح العروبة شخصيتها وهويتها ورسالتها الخالدة،

وقد كان بمثابة الروح الخلّاقة للعروبة، وخلص بالنتيجة إلى الإقرار بأن الأمة العربية هي أمة الإسلام، وهذا ما أكّد عليه المفكر الإسلامي **محمد عمارة** في قراءته لفكر عفلق (٨٦،١٩٩٧) قائلاً" لا يخالجنا أدنى شكّ في أن الرسالة الخالدة، التي عناها ميشيل عفلق هي الإسلام ذاته."

الإسلام السياسي (الكوردي)، بخلاف ذاك، بلا ملامح قومية ومتحلل من هويته وانتمائه، بل يجد في هذا التحلل شرطاً لإيمانه القويم وإخلاصه لمرجعيته السياسية. والحال أن الفرس أدركوا هذه المعادلة منذ أمد بعيد، ولهذا عدّوا من التشيّع عتبة **لفرّسنة** الإسلام، كي يستقلّوا بأنفسهم عن أيّة مرجعية غير قومية، غير فارسية. وبموازاة ذلك لم يخفِ آباء الإسلام السياسي التركي حماستهم للإسلام التركي في خصوصيته القومية، التي تعكس الشخصية التركية وتاريخها الإسلامي الخاص، الذي تطور في السياق التاريخي للإمبراطورية العثمانية، كزمان مرجعي له، واكتسب شكله في نطاقها، حيث كانت خاضعة لسيادة عنصر قومي دون بقية الشعوب المسلمة. إذ يعتقد هؤلاء جميعاً مع أنصارهم بأن هنالك إسلام تركي مطبوع بطابع الهوية القومية التركية وخصائصها، وهم يؤمنون بعمق بعبقرية وتفرّد التاريخ التركي، وبالدور المميز للترك في نشر الإسلام وتأسيس الإمبراطورية العثمانية. وهذا الاعتقاد يستند إلى حس مشترك أعمق لديهم بأن الترك تمّ اختيارهم لدور قيادي ورائد في العالم الإسلامي.

من هذا الموقع برزت هوية أيديولوجية تلفيقية تشكّلت من عناصر ورموز دينية وقومية، تشابكت معاً بعمق لأجل خلق وعي مشترك بالانتماء، وراحت تؤثر بعمق في بناء تضامن جمعي بين الجماعة القومية والطائفية. هنا أصبح الدين، في خطاب الإسلام التركي، متشابكاً ومتماهياً مع الشعور الوطني، وصار يُستحضر في هذا السياق عادة لتوضيح الأصالة والتفرد الثقافي والعرقي للجماعة القومية، ولتسويغ سياساتها وأهدافها من خلال ربط مطالبها بشرعية فوق بشرية.

كذلك تستحضر الموارد النظرية للدين لتقدم إطاراً شرعياً لتفسير الأحداث السياسية وتبرير مطالب السلطة. يبدو جلياً أن الأولوية في هذا السياق تمنح في تعريف هوية الإسلام التركي للعقائد والممارسات الدينية الخاصة بالجماعة القومية على حساب الإسلام كدين كوزموبوليتي، من أجل غايات وأهداف سياسية. الأمر الذي من شأنه أن يسبغ قداسة على ممارسات السلطة السياسية ومزاعمها في تمثيل الأمة في نظر الأغلبية العرقية والطائفية. إنه ليس إسلام مجرد من الاهتمامات السياسية لإحدى الجماعات القومية، بل إسلام ذرائعي مدنس بالأهداف والمشاريع السياسية العملية، ويعبّر عن رغبة دفينة في الوعي الجمعي لاستعادة الهيمنة والنفوذ على العالم الإسلامي.

واقع الحال إن (الإسلام السياسي الكوردي) لايزال يشكو من مأزق وعي الهوية، بين الانتماء إلى إيديولوجية سماوية لا تكترث بما هو دنيوي، وعيّ يتخطى أزمة الراهن بالقفز إلى الوراء نحو الماضي، ويلوذ بنوع من الإسلام الانقلابي النسقي الباكر من جهة أولى، وبين ما ينبغي أن يكون عليه هذا الوعي، حيث يفترض أن يكون وعياً دنيوياً –نقدياً بواقع المجتمع القومي وتحدياته من جهة ثانية. وبالنتيجة يعيش وعياً تلفيقياً، متأرجحاً، يماه بين الأمة والدين، نعني بين الكوردايتي والإسلام، لمصلحة الأخير. وهو ليس كل الإسلام عموماً، إنما إسلام خاص مستمد من نمط نسقي سياسي ومذهبي معين. لكنه في نهاية المطاف يؤكد على نمط من الادعاء الشمولي في الوعي بالانتماء، وعي كوني مجرد" المؤمنون أخوة" لا يلزمه بعبء مسؤولية تأكيد ما هو ذاتي وخاص والبرهان عليهما، أو يلزمه بتأكيدات الذات المرهقة.

هكذا ظلّ الكورد تاريخياً دون التوصل إلى تشكيل نوع من الوعي الذاتي– القومي بالإسلام أو التفكير الذاتي، ولسنا نظن أنهم نجحوا في **تكريد الإسلام** على نحو ما، نظير الشعوب المسلمة الأخرى، بقراءة تنطلق من واقعهم

القومي وتنتهي إليه. صحيح أن الإسلام **الشافعي** هيمن في الحقبة **الأيوبية** وانتشر من خلال الكورد حتى أصبح المذهب الأكثر رواجاً بين الكورد وعرب الشام ومصر. لكن لا يسعنا الزعم أنه يمثل الخصوصية الكوردية ويعبر عنها، نظير المذهب الشيعي بالنسبة للفرس. حيث تمكّن الفرس من تطبيع الإسلام بخصوصيتهم القومية وبصيغة واضحة المعالم في زمن الصفويين. فالإسلام الشيعي الاثنا عشري، هو إسلام فارسي قومي، له طابعه القومي الخاص، ونواته الأيديولوجية وينتسب إلى تاريخ شعب وهويّة قومية.

- الإرهاب والتسامح وحرية الاعتقاد.

برهنت حركات الإسلام السياسي، التي انطلقت حاملة لواء هذا الخطاب، حتى الآن، على أنها ألحقت أفدح الضرر بالمجتمعات التي ظهرت فيها خلال العقود الأربعة الأخيرة، إذ فشلت في تقديم نموذج سياسي ناجح، قائم على التسامح والتعددية والتعايش، يضمن حرية الاعتقاد والمساواة بين المختلفين دينياً. وهذه المبادئ التي سنناقش مآلاتها ومصائرها في ضوء خطاب الإسلامي السياسي، هي التي يتطلع أيّ مجتمع إنساني إلى تحقيقها في نفسه، إذا أراد أن يعيش أعضاؤه بحرية وكرامة وسلام. ويكفي أن نلقي نظرة مقارنة على تجارب الإسلام السياسي وممارساته في أفغانستان، الجزائر، إيران، ليبيا والعراق، مصر وسوريا.. الخ حتى نخلص إلى نتائج مخيبة ومأساوية على هذا الصعيد، حيث أمسى العنف الديني والكراهية والتعصب والقسوة والتناحر الداخلي العناوين الأبرز لتلك المجتمعات المسلمة، وصارت علامات حصرية دالّة عليها.

السؤال الأبرز بهذا الخصوص هو، لِمَ باتت المجتمعات الإسلامية، دون بقية المجتمعات الدينية، بيئة يعصف بها العنف الديني؟ هلّ يشكّل الدين علّة الإرهاب؟ وهل يعدّ الدين الإسلامي، على وجه التحديد، مصدراً للإرهاب المتفشي في عالمنا المعاصر؟ ولماذا يتم اختزال العنف وتعريفه بالإسلام؟ ما

الذي يعنيه هذا الاقتران؟ ثم نتساءل، من موقع آخر، مع **فرانسوا بورغا** (انظر: ٢٠٠٦م، ١٤): هل العنف الذي واجهه الغرب في ١١ سبتمبر ولايزال، أيديولوجي أو ديني فقط؟ وهل بوسعنا التمييز بين تعصب ديني وعنف سياسي مضاد، حتى لو اجتمع الاثنان معاً أحياناً، دون أن يختلطا معاً رغم ذلك؟

لا تنحاز هذه الدراسة إلى البحث عن جذور الإرهاب في النصوص الدينية أو في ترسانة الفتاوى الفقهية المتعارضة، ذلك إن الاقتصار على المقاربة أو التحليل الثقافوي لظاهرة الإرهاب الديني ينأى بها عن الموضوعية. وبوسع أيّ باحث أن يجد في معظم الأديان، وليس في الإسلام وحده، نصوصاً متعارضة ومفاهيم تحثّ وتقدّس العنف وأخرى منددة به، وإن كانت بنسب متباينة كمّاً. واللافت في الأمر إن مثل هذه القراءات تشترك جميعاً في أنها تصبح طاغية، عند المراقبين والمثقفين ورجال الإعلام لدى تفسير ظاهرة العنف الإسلامي، بعد كل حدث إرهابي ذي طابع عالمي. فقد سادت هذه المقاربة بعد ١١ سبتمبر، وكذلك مع العنف الديني، الذي صاحب وقائع **الربيع العربي**، وعلى وجه الخصوص مع ظاهرة العنف الداعشي" حيث عاد الجدل نفسه حول ما إذا كان يعكس الوجه الحقيقي للإسلام أم غير ذلك... بيد أن عنف داعش الفائق المشهدي، دفع أكثر إلى التركيز على الطبيعة الدينية القروسطية في بعض الكتابات... وفي الحالتين شاعت المقاربات الثقافية للإسلام، عبر إحالة العنف إلى النص الديني أو الإرث الفقهي."(الخطيب، ٢٠١٧م، ١٦) .

بموازاة ذلك يلاحظ إن ثمة إفراط سياسي وانتقائية في استخدام مفهوم الإرهاب أو العنف الديني في وقتنا هذا تبعاً للمقاصد الأيديولوجية والمصالح. وبالمقابل نفترض بأنه لا يوجد دين إرهابيّ بذاته كدين، أو دين متسامح بذاته، لا يوجد دين أكثر إرهاباً أو أقل من دين آخر، مثلما لا يوجد دين أكثر تسامحاً أو أقلّ من غيره. الدين يصبح على هذا النحو أو ذاك عبر متلقيه ومعتنقيه، أي

من خلال الذوات التي تحمله، وذلك عبر سياقات اجتماعية معقدة للغاية تلعب فيها المصالح المادية دوراً رئيساً في تحديد طبيعة هذا الدين وفهمه. ولهذا السبب لا يكترث البحث بالمساعي والاجتهادات التي تميّز بين إسلام معتدل وآخر متطرف، ولا يمنح أهمية لأيّ حكم دوغمائي يعتبر الإرهاب، سلوكاً وعقيدة، حكراً على الإسلام والمسلمين. ومن الناحية العلمية لا يبدو من الصواب الانحياز إلى إسلام صحيح في مواجهة إسلام آخر يعدّ متطرفاً أو خاطئاً. وليس من المفيد الإيحاء بأن التطرف الإسلامي ليس سوى انحراف عن الصراط المستقيم للإسلام، فمثل هذه القناعة قد تنزلق بنا إلى سفسطة جوفاء. (قارن مع: عبدالوهاب، ٢٠٠٢م،١٦)

تقدم القراءة النقدية للتاريخ أمثلة قوية على تهافت مثل تلك التصورات، فمثلما كان الإسلام في العصور الوسطى يمثل ثقافة مجتمع منفتح ومتسامح، كانت المسيحية لواء البشر الأكثر قسوة وتعصباً حينها. في حين تتبرأ مسيحية أوروبا الغربية اليوم تماماً من مساوئ تلك الحقبة. وإسلام اليوم أبعد ما يكون عن روح إسلام تلك الحقبة الذهبية، إسلام أبي علاء المعري والإمام الشافعي وابن رشد. واليوم متطرفو الشرق من المسيحيين هم أقرب إلى المتطرفين المسلمين، جيرانهم، منهم إلى مسيحيي الغرب، وهم ليسوا أقلّ أصولية منهم وتشدّداً. مثلما أن **بوذيي بورما** أقرب في تطرفهم إلى التكفيريين الإسلاميين منهم إلى بوذيي **الهند الصينية** وروح التسامح البوذي. لكن من المؤكد أيضاً أن أيّ دين حينما ينتحل دوراً سياسياً سيغدو ديناً تكفيرياً وإقصائياً إلى أبعد مدى، إذا انخرط في الصراع الاجتماعي والسياسي وأمسى تعبيراً أيديولوجياً عن مصلحة ما.

من المفيد أيضاً التذكير بقول **عبد الرحمن الراشد** إن كل المسلمين ليسوا بإرهابيين، لكن من المؤكد أن معظم الإرهابيين هم من المسلمين. إذن، لا يمكن

بأيّ حال فكّ العلاقة بين الدين والإرهاب في جميع العصور، وليس في وقتنا الراهن فحسب، فعلى الدوام كان الدين يقدم الموارد النظرية لتبرير العنف ضد الآخر المختلف دينياً، على شكل فتاوى وأحكام، إلا أنه ينبغي الحذر من الجزم بأن العنف أو الإرهاب هو نتاج دين من الأديان لوحده. إن القناعة التي تقول "إن الدين يسبب العنف هي واحدة من أكثر الأساطير انتشاراً في الثقافة الغربية اليوم، وهي الأكثر تعويماً في الأوساط الثقافية والأكاديمية والإعلامية.... لكن بالمقابل فإن الحقائق الوحشية في تاريخ الأديان تفرض علينا أن ندرك بشكل قطعي وجود اقتران بين الدين والعنف. هذا العنف الذي ارتدى عبارة الدين، ألقى مراراً بظلاله، عبر التاريخ، على الدين والثقافة واستدرج عدداً هائلاً من البشر" الطيبين" إلى رقصته المدمرة."(كافو، ٢٠١٧م،٢٣- ٢٤).

لا نجافي الحقيقة، إذن، عند القول بأنه ليس هنالك مؤمن إرهابي بذاته، وبتعبير أكثر تحديداً ليس هنالك إرهابي مسلم أو مسيحي أو بوذي أو يهودي خالص، بل دائماً هنالك فرد إرهابي من هذا المعتقد أو الدين أو ذاك. وبالنتيجة فالعنف أو" الإرهاب الإسلامي" لا يصدر عن الإسلام كدين، ليس نتاجاً حصرياً بالإسلام وإن بدا كذلك في زمننا هذا، بل هو نتاج التاريخ الحديث للمسلمين، تاريخ صنعته وكتبته أيادي كثيرة، منها أيادي الجار الإمبريالي المهيمن.(قارن: بورغا، ٢٠١٨، ٢٥).

فالفرد الإرهابي هو إرهابي ليس لكونه مؤمناً أو متديناً بهذا الدين أو ذاك، إنما هو إرهابي لأنه وجد في شروط اجتماعية أو سياسية، تحضّه أو تحرضه على الإرهاب وعلى الكراهية المدمرة، ومن المحتمل أن يكون حامل أيّة عقيدة أو سردية أيديولوجية دنيوية إرهابياً إذا وُجِد في هذه الشروط بالذات. إن هذه البيئة بالذات هي التي تحمله على قراءة الدين وفهمه على هذا النحو دون آخر ليجد فيه ما يبرر نزوعه نحو الكراهية والتعصب والقتل والتدمير. فهذه الشروط هي

التي تحمله على التصرف كإرهابي، وهو لم يولد كمشروع إرهابي لأنه وجد نفسه منتمياً لهذا الدين أو ذاك. وفي يقيني إن الإرهاب المتلبس بلبوس الدين أو المذهب، المسمى بـ **الإرهاب المقدس**، سيكفّ عن الوجود متى ما انتفت تلك الشروط، ويكفّ أتباع هذا الدين أو ذاك عن التصرف كإرهابيين.

بالمقابل، ليس هنالك مؤمن متسامح بحكم دينه، أو بحكم طبيعة انتمائه الديني والمذهبي. فهو ليس متسامحاً دون غيره من مؤمني الأديان الأخرى، لمجرد أنه ينتمي لهذا الدين أو لهذا المذهب. كذلك ليس صحيحاً اعتبار المواطن الأوروبي متسامحاً لأنه يحمل إيماناً مسيحياً أو خلاف ذلك من القناعات الماورائية التي يحملها. إنما يكون الإنسان متسامحاً في الغالب لأنه يعيش في بيئة اجتماعية وثقافية تحمله على القبول بالآخر المختلف معه، ولأن نمط معيشته تحول دون التعصب ودون تكفير من يحمل قناعات ماورائية أو حتى سياسية مختلفة عنه. وهذه البيئة بالذات تنتفي فيها كل المقدمات والمبررات، التي تحمله على كراهية الآخر وتجعل من قراءته للدين ومن إيمانه به- ليس دينه ومعتقده فحسب وإنما جميع الأديان- عاملاً معززاً للتسامح.

كلّ دين، دون استثناء، مرشح لأن يكون دين تسامح أو ينقلب إلى الضد، ويغدو دين إرهاب وتكفير، إلى أقصى حدّ، ضمن سياقات معينة من الصراع على السلطة والنفوذ والمصالح. وعليه فإن الجذر الحقيقي للإرهاب لا يكمن في الدين بالذات، وإنما الشروط الواقعية المولدة للعنف الذي يتخذ شكل عنف ديني، كأسلوب وحيد للتعبير عن الرفض لدى الإنسان. إن العنف الديني في هذه الحالة ما هو إلا أسلوب منحرف ومشوّه للتعبير عن الرفض يلجأ إليه الإنسان كي يبرر بها مطالبه الواقعية والدنيوية إلى أقصى حدّ.

وبالنتيجة حينما يلجأ الإسلام السياسي في نهجه التكفيري إلى فرض وصاية شاملة على التفكير والحياة، من منظور تمثيله لوعي مطلق وامتلاكه

لحقيقة مطلقة، إنما يقع في تعارض مع الحقائق النسبية الأخرى، لهذا يتعذر عليه التحلّي بالتسامح وقبول الاختلاف. إنه بحكم طبيعته المطلقة واحدٌ ولا يمكن إلا أن يكون واحداً ويُقصي البدائل الأخرى، لا يقبل أن يكون وإياها متعايشين ومختلفين في آن وعلى أرض واحد. لهذا يرى ضرورة في الإطاحة بها وحرقها أو حذفها من الوجود، هنا يبدأ التمييز بين التدين والإرهاب بالتلاشي.

إن جماعات الإسلام السياسي بمعظمها، ولاسيما المتشددة منها، تنطلق في تكفيرها للآخرين من إيمانها بأنها وصية على المهمة المقدسة ومكلّفة تكليفاً شرعياً بإقامة الحاكمية الإلهية وفرض شرع الله، لهذا تبرر لنفسها استخدام كل الوسائل بهدف الوصول لأهدافها التي لا تقل قداسة عن وسائلها. فهي تعتقد بأنها تمثّل النهج الإلهي الحق، ومن واجبها وحقها أن تقضي على كل من لا ينتمي لغير هذا النهج... إنها ترى، كما وجدنا عند منظريها البارزين، إن جميع المجتمعات المعاصرة تعيش جاهلية ما قبل الإسلام، وكل ما حولها جاهلية، تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم وأعيادهم، وبالطبع الأعياد والمناسبات القومية كالنوروز، وجميع الموارد الثقافية التي تعبّر عن هوية الشعب، فنونه وآدابه، عاداته وأذواقه، شرائعه وقوانينه ..الخ من هنا تكفّر جميعها، وبالمقابل تبرر تلك الجماعات لنفسها استخدام كل الوسائل كي تفرض عقيدتها وتسود. (انظر: غازي، ٢٠٠٩م، ٥٣).

وتلجأ الحركات الإسلامية، من هذا المنطلق، إلى تكفير كل سلطة سياسية قائمة وكل نظام سياسي ومذهب فكري مختلف أيضاً. فهي ترى في الديمقراطية والعلمانية والليبرالية ومفاهيم حقوق الإنسان بأنها عقائد ضالة، لأنها تخالف شرع الله ومبادئه. وبالمقابل تسعى إلى الاستحواذ على السلطة بكل السبل بغرض فرض نمط معين من الإيمان والتدين على الدولة والمجتمع. وفي حال فشلها في الاستحواذ على السلطة عبر صناديق الاقتراع في ظلّ الديمقراطية،

تلجأ إلى الإرهاب لتحقيق هذا الهدف، ثم تنقلب على الديمقراطية تالياً. إن الديمقراطية في الأصل مرفوضة لديها ومكروهة، فهي، باعتقادها، عوضاً عن أن ترجع السيادة لله تقيم سيادة الشعب بدلاً منها، وهذا كفرٌ صريح. لهذا حينما تقبل تلك التنظيمات بالمسار الانتخابي الديمقراطي، في بعض الأحيان، لا تكون غايتها الحقيقية هي تكريس الخيار الديمقراطي، إنما بغرض الوصول إلى السلطة ومن ثم الإطاحة بالنظام الديمقراطي، وفرض نظامها الخاص وعقيدتها. وهكذا تعتقد معظم جماعات الإسلام السياسي، وبضمنهم **حزب التحرير الإسلامي**" بأن الديمقراطية نظام كفر، يُحرم الأخذ بها أو تطبيقها أو الدعوة إليها... وفي اعتقاد هؤلاء إن الديمقراطية التي سوقها الغرب الكافر إلى بلاد المسلمين هي نظام كفر، لا علاقة لها بالإسلام، لا من قريب ولا من بعيد، وهي تتناقض مع أحكام الإسلام تناقضاً كليّاً في الكليات، وفي الجزئيات، وفي المصدر الذي جاءت الديمقراطية منه، والعقيدة التي انبثقت عنها، والأساس الذي قامت عليه، في الأفكار والأنظمة التي أتت بها... هو نظام مصدره البشر، ولا علاقة له بوحيٍ ولا بدين." (مجموعة مؤلفين، ٢٠١١، ١١٣-١١٥-١١٦).

يثير خطاب الإسلام السياسي وممارسات تياراته قلقاً وهواجس عميقة لدى الأقليات الدينية وأصحاب العقائد المختلفة في المجتمع الكوردستاني بشأن مستقبلها وسط كل هذا الاستشراء للنزعة الدينية المتشددة ومظاهرها، ورفض تلك التيارات، الحاملة لمشروع هذا الخطاب، قبول الآخر المختلف. إذ من غير الممكن الحديث بثقة عن وعي مجتمعي قومي مشترك في ظلّ تنامي خطاب يكرّس الانقسام والتشرذم بين المكونات الاجتماعية ويعزز التمييز بينها على أساس الهوية الدينية والمذهبية. إن هذا الخطاب الذي ينشد مجتمعاً مساواتياً من المؤمنين، الذين يتماهون بصورة مطلقة مع العقيدة الدينية والمذهبية، يرفض أي اختلاف في العقيدة والدين، ويدين كل تباين في

المذاهب والأفكار. فكل تمايز من هذا القبيل يفضي إلى نفي الأمة ويقوّض انسجامها وفق منطق الإسلامويين، ولهذا ينحون إلى التعصب كردّ فعل على الاختلاف ويناهضون التسامح مع المختلف، الذي يشكّل تهديداً لهوية خطابهم ومنطقه الداخلي.

لقد غدا الوضع الإنساني المعاصر، عموماً، محكوماً بالتعايش والنزاع في الوقت نفسه، وهو الوضع الذي يقتضي مقداراً كبيراً من التسامح. ففي المجتمعات المتعددة الثقافات والعقائد، كالمجتمع الكوردستاني، الذي يحفل بالاختلاف في أنماط المعيشة والتفكير، وينطوي على تنوع كبير في العقائد والآراء والأفكار، يكتسب مفهوم التسامح أهمية حيوية ومركزية لأجل تماسكه وبقائه. ومن البيّن بأنه ليس للتسامح أيّ معنى أو أهمية في أوضاع المماثلة والنمطية في الأفكار والعقائد، وهو لهذا لا يرتدي أيّة قيمة في خطاب الإسلام السياسي الذي يطمح إلى تأسيس مجتمع نمطي من المؤمنين. من هنا يؤكد **راينر فورست** على الارتباط العضوي بين التسامح والتنازع، مشيراً إلى أن التسامح ينبثق عن التنازع ويولد من رحم النزاعات والاختلافات البشرية. إن التسامح يكتسب معناه في هذا السياق، حيث يمكن ممارسته وتبريره وسط المختلفين، سواء في الحياة الخاصة أو في المجال العام، وتنبع حاجتنا إلى التسامح كمبدأ من هذا الموقف بالذات.

يؤشر التسامح على الموقف من آراء الآخرين وعقائدهم ومصالحهم، بمقدار اختلافنا عنهم، كما يعكس مقدرة المرء على التعايش مع عاداتهم وأنماط السلوك لديهم. وتبرز الحاجة إلى التسامح بهدف الوصول إلى التفاهم والاتفاق حول المسائل الخلافية ووجهات النظر المتباينة، وبغرض الخروج على المصالح المتعارضة دون اللجوء إلى القسوة أو العنف أو الإقصاء. ويكاد أن يكون مسلماً به إن من بين كافة الأشكال التي اتخذها التعصب واللاتسامح في

تاريخ البشرية" يبرز الشكل الديني، اللاتسامح الديني، المسبب في حدوث القدر الأكبر من الأذى بين البشر." (الخليل، وآخرون، ١٩٩٢، ١٠٣) أما على الصعيد الكوردستاني فإن التاريخ يقدم لنا أمثلة صارخة، من هذا القبيل، عن مجازر وحروب الإبادة ضد الأزديين والأرمن، والمسيحيين، عموماً، تحت عناوين دينية.

وفي الوقت ذاته لا يمكن عدّ التسامح قيمة أخلاقية مجردة ومطلقة، منفصلة عن التاريخ والتطور. وهو ليس مجرد مبدأ يرنو من خلاله الإنسان إلى التعالي على تناقضات الواقع القائم، وإنما يتوقف معناه على ثقافة العصر السائدة، وعلى علاقاته الفعلية. وإذا ما فصلنا مفهوم التسامح عن سياقه التاريخي وعزونا إليه وجوداً مستقلاً عن التاريخ فإن من شأن ذلك أن يفقده كل قيمة إنسانية وعملية. ويمكن ترجمة هذا الهاجس عبر الأسئلة الإشكالية التالية: كيف يمكن أن نتسامح مع التكفيري ونقرّ له بذات الحقوق الإنسانية في حين أنه ينفي هذه الحقوق عن أولئك الذين لا يدينون بدينه أو بمعتقده إلى الحدّ الذي يصل فيه إلى إرهابهم؟ هل التسامح يعني بالضرورة أن نتسامح مع غير المتسامحين أو مع المتعصبين، الذين يرفضون التسامح كمبدأ للتعايش؟ إذن، ما هي الظروف أو الشروط، التي تجيز للمرء، أو السلطة، ألاّ يكون متسامحاً مع غير المتسامحين، ويتنصل فيها من مسؤولية التسامح كواجب؟ أيّ مبدأ يمنع المرء ألاّ يكون متسامحاً مع غير المتسامحين؟ (انظر: الخليل، وآخرون، ١٩٩٢، ٣٣).

وتكتسب الأسئلة التالية على صعيد المجتمع الكوردستاني أهمية عملية استثنائية في مواجهة خطاب التطرف الديني، وهي: هل الالتزام بحرّية الآخرين وحقهم في التعبير يبرر السماح لكل مدّع أن يدعو، باسم الدين، إلى اغتصاب القاصرات والاعتداء الجنسي على الأطفال واحتقار المرأة وإهانتها والتحريض ضد حقوق الإنسان الطبيعية؟ هل العمل الديني، أي العمل في المجال الروحي

يبرر الحديث باسم الله (ج) والوصاية على الضمير الديني للمؤمنين؟ هل يسوغ مبدأ حرّية الرّأي منح كل معمم، يعتقد في نفسه الكمال الأخلاقي والروحي، حق الوصاية على سلوك الآخرين وقيمهم الأخلاقية وأذواقهم والحكم عليهم بالهرطقة والعهر؟ هل الدعوة إلى العنف الأسري والتحريض ضد قيم المساواة بين الجنسين من الديمقراطية وحرّية الرّأي في شيء؟ هل إثارة الغوغاء ضد الحداثة والقيم الوطنية والسلم الأهلي يعدّ شأناً خاصاً من شؤون الفرد الخاصة وحقاً من حقوقه في إبداء الرّأي؟ وهل من مبرر لاستخدام المنابر العامة، الروحية والمدنية، في الترويج لثقافة الكراهية ضد المختلف وأصحاب المذاهب والمعتقدات الأخرى ويسوّغ احتقار عقائدهم وقناعاتهم الدينية؟ هل من حرّية الرّأي في شيء أن تُكره الآخرين على نمطٍ محددٍ من التدين، ومن التمذهب، ومن الاعتقاد، ومن العبادة والطقوس؟ وأخيراً هل يجوز إرغام الآخرين على نمطٍ بعينه من السلوك الأخلاقي حتى يصبحوا أسوياء وعلى صراط مستقيم وفق اعتقاد البعض؟ لمَ تفترض أصلاً الوصاية عليهم وتعتقد بأن الإيمان الذي لديك، والدين الذي أنت عليه، والمذهب الذي تؤمن به، ومن ثم الطريقة التي تعتمدها، والمدرسة أو الشيخ الذي تتبعه، هي الأصوب والأحق والأقرب إلى مقاصد السماء؟ وكيف لك أن تبرهن على ذلك؟ من منح لمثل هذا الطراز من رجال الدين الحق في التدخل في الإيمان الخاص للبشر وضميرهم كي يُكرههم على التكيف مع معتقداتهم وآرائهم، التي هي نتاج رؤوسهم وقناعاتهم الذاتية ووفقاُ لنموذج إيمانهم المحدد وفهمهم المحدود للدين؟

إن هذه الأسئلة وغيرها قد تدفعنا إلى مراجعة بداهات مفاهيم حقوق الإنسان والتسامح، التي تنصّ على أن لكل إنسان الحقوق ذاتها بصرف النظر عن الدين والجنس والعرق، آخذين بعين الاعتبار ليس فقط الممارسات

السياسية والعملية لحركات الإسلام السياسي فقط، وإنما طبيعة الخطاب الإقصائي والتكفيري الذي تعلنه. وهنا تبرز أهمية التأكيد على حرية الضمير الديني والاعتقاد كمبدأ أساس لأيّ تسامح وتعايش بين المختلفين دينياً وفكرياً.

هنالك دائرة مستقلة خاصة بالفرد ينبغي أن تبقى بمنأى عن تدخل أية سلطة سياسية أو دينية. وكما يشير **ستيوارت مل**، تشمَلْ هذه الدائرة ذلك الجزء من حياة الفرد وسلوكه الذي لا يخصّ إلا شخصه وحده، أو إن مسّ غيره من الناس فيكون ذلك بمحض إرادتهم وموافقتهم التي لا خداع فيها، واشتراكهم، وهذا هو نطاق الحرّية البشرية الخاص بها. إنه يشمَلْ أولاً مملكة الوعي الداخلية التي تتطلب حرّية الضمير بأوسع معانيها وحرّية الفكر والشعور، والحرّية المطلقة للرأي والعاطفة في كل المواضيع العملية أو النظرية العلمية أو الأخلاقية أو الدينية. وثانياً، حرّية تصميم خطة لحياتنا توافق طبعنا، وحرّية العملْ وفق ما نحب ونرغب.. وثالثاً، تنشأ من هذه الحرّية لكل فرد ضمن الشروط نفسها حرّية التكتل بين الأفراد، حرّية الاتحاد والتضامن في سبيل أي هدف لا ينطوي على إيذاء الغير.. وكل مجتمع لا تحترم فيه هذه الحريات عموماً لا يكون حرّاً مهما كان شكل حكومته، ولا يكون أي مجتمع حرّ حرّية تامّة إن لم تكن فيه هذه الحريات مطلقة وكامِلة الشروط. والحرّية الوحيدة الجديرة بهذا الاسم هي حريتنا في أن ننشد خيرنا بطريقتنا الخاصة ما دمنا لا نحاول حرمان الغير من خيراتهم ولا نعرقل جهودهم في الحصول عليها. (للمزيد يُنظر: مِل، ١٩٥٧، ٦٠-٦١).

يعتبر **ستيوارت مل** الفردَ، في هذا السياق، هو صاحب الشأن الأول فيما يختص بإيمانه الذاتي ومعتقداته الدينية، ولا يعتد بمواقف الآخرين ودورهم فيه إلّا في حالات التفاعل الإيجابي والحرّ. وما شأن المؤسسة الدينية به كفرد إلا

شأن جزئي غير مباشر يتعلق برغبته في التواصل معها. إن تدخل المؤسسة الدينية للتحكم بضمير الفرد الديني وطبيعة إيمانه الخاص يعدّ تعسفاً يقوم على ادعاء خاطئ بحق الحديث باسم الألوهية والدين القويم. وإن كان هذا الادعاء جائزاً فإنه يقود إلى الفوضى في العقائد، وإلى سوء التطبيق من قبل أناس يستغلون الدين لمآربهم وأهوائهم الشخصية. والضرر الذي قد يلحقه شخص مدّع من هذا النوع بالدين وعقائد الآخرين قد يكون ذا أثر خطير على غيره، وعلى المجتمع عموماً، إذا قُدّر له أن يستغل المنابر العامة للترويج لأفكاره. حيث يقود سلوك هذا الشخص إلى الإخلال بالسلم والوئام الاجتماعيين ويخرج عن نطاق حرّية الاعتقاد والتفكير والتعبير بمعناها الصحيح إلى نطاق فوض التكفير والتطرف.

إن حرّية الفرد مبررة لأنها- كما يرى عدد من مفكري الحرّية الفردية- تسهم في الصالح العام، وهي وسيلة قيّمة لغاية أعلى منها هي" الوئام الاجتماعي والتقدم الإنساني" الذي يهمّ كلّ عضوٍ في المجتمع. وطالما هي كذلك فهي صحيحة، إلا أنها بخلاف هذه الغاية تعدّ تعسفاً لأنها تعتبر تعدياً على كرامة الإنسان وإرادته الحرة وتهديداً للسلم الأهلي. والغاية الوحيدة التي تجيز للبشر، أفراداً كانوا أم جماعة، أن يتدخلوا في حرّية أفعال أي واحد منهم إنما هي حماية الذات.(مِل، ١٩٥٧، ٥٥) أي أن الغرض الوحيد الذي من أجله يمكن ممارسة السلطة في أيّ مجتمع حديث على عضوٍ منه رغم إرادته إنما هو دفع للأذى عن الغير. وهذا الأذى المعنوي أو المادّي قد ينجم عن هذا الترويج للثقافة السامة التي قوامها إهانة كرامة الإنسان والتعصب والتمييز بحق الجنسين وتبرير القسّوة أو العنف. من هنا تبدو جميع المؤسسات المدنية مدعوة للوقوف في وجه مثل هذه الأفكار والحدّ منها نظرياً ومادياً. فمثل هذه الأفكار تمسّ ضمير الفرد وكرامته وحقه في تقرير خياراته وفي المحصلة تمسّ حياته وحياة

المجتمع. وفي حال تعذر هذا الحدّ قانونياً وفعلياً ينبغي اللجوء إلى الاستنكار العام وهذا أضعف الإيمان لأن الامتناع عن فعل ذلك يعدّ مساهمة في الضرر.

لا يكترث خطاب الإسلام السياسي بهذه الحدود أبداً، وإنما يحاول انتهاكها بشتى السبل وفرض الوصاية عليها. وتتصرف الجماعات الدينية التكفيرية على نحو فيه الكثير من الغطرسة والتسلط والصَلَف مستغلين مناخ الانفتاح في المجتمعات الديمقراطية لفرض هيمنتهم الروحية والمادية عل الحياة العامة. ويستخدمون شتى وسائل الضغط والإكراه والمنابر العامة لتحقيق هذا الهدف.

وعلى صعيد آخر يلاحظ المكانة الاستثنائية، التي يشغلها رجال الدين الإسلامي في المجتمعات الآخذة بالانفتاح والدور الذي تلعبه المؤسسة الدينية فيها. وهذا الدور يعكس النزوع المتعاظم لدى طبقة رجال الدين نحو الهيمنة على المجال العام واستغلاله، وإعادة إنتاج نوعٍ من السلطة المركزية على أرواح الناس وعقولهم، كسبيل لخلق نفوذٍ موازٍ للسلطة المدنية ضمن شروط النظام السياسي ذاته. وهذه الطبقة لا تكترث أصلاً ببقاء هذه الشروط وتحسينها إلا لجهة تعزيز دورها السياسي وترسيخه، مستغلة الشرعية القانونية والروحية المتاحة لها. ومن هذا الموقع تعيد إنتاج أشكال رثّة من الخطاب المعتقدي المضادّ لقيم الحداثة والديمقراطية. وتروّج لقيم روحية وأخلاقية انطلاقاً من مرجعية فكرية لا تنتمي أبداً لروح هذا العصر، واستناداً إلى قراءتها الخاصة، التي تعتقد أنها الشرعية الوحيدة للدين الإسلامي والصحيحة.

هنا نتساءل، وفي حدود سلطة رجال الدين على المجتمع وضمير الفرد، ما هو الحدّ الشرعي والقانوني لسيادتها الروحية والأخلاقية؟ هل يجوز الاحتماء بقواعد الديمقراطية والحرّية لفرض أشدّ أشكال المعتقدات تخلفاً وجهلاً، الأكثر إعاقة للنمو والتقدم الإنساني، الأشدّ تعارضاً مع مبادئ الديمقراطية

والحرّية ذاتها؟ أين يجب وضع الحدّ وكيف يمكن تحقيق التوفيق المناسب بين حرّية الاعتقاد والعبادة والتعبير للمؤسسات الدينية وبين استقلالية الضمير الفردي وحرّية الإيمان لدى كل فرد من المواطنين؟ أين تبدأ سلطة المؤسسة الدينية ورجالها وأين تنتهي؟ ماذا ينبغي ويحقّ لها من أفعال وآراء وأساليب تبشير وترويج، وما طبيعتها، وأين تبدأ حرمة المجتمع والفرد؟ يتوقف على الإجابة عن هذه الأسئلة كل شيء تقريباً.

إن كلا من الفرد والمؤسسة الدينية يستطيع أن يمارس دوره العادل إذا هو احتفظ بما يخصّه أو يعنيه دون أن يفرض هيمنته الأدبية والروحية على الآخر قسراً. فيكون للفردية الحق في الاعتقاد الذي يعنيه ويهمه. وللمؤسسة الدينية الحق في التبشير بعقائدها داخل نطاقها الخاص دون إكراه أو قسر وبحيث لا تمسّ مباشرة عقائد الآخرين ومصالحهم.

- خاتمة.

بدا جليّاً، مما سبق، إن المبادئ الاستراتيجية لخطاب الإسلام السياسي تتعارض إجمالاً مع مقدمات كلّ نظرية في القومية وكلّ فكر أو خطاب في الهوية القومية والانتماء لها. فالمقدمات المعتقدية التي ينطلق منها هذا الخطاب في مفهومه الأمة يُماه بين المعنى السياسي للأمة والمعنى الديني ويختزل الأول في الأخير، ويؤسّس لجماعة دينية متجانسة مذهبياً، قائمة على العصبية الدينية، لا على المواطنة أو الولاء الوطني أو القومي. وبظلّ مثل هذا التصور تنتفي إمكانية الحديث بصورة مطلقة عن حقوق الأقليات الدينية وأصحاب العقائد المختلفة، التي تشكّل بمجموعها مكونات الأمة، مثلما تتلاشى إمكانية الحديث عن المساواة في المجتمع بين المذاهب واتباع العقائد المتنوعة.

إن هذه المقدمات تتناقض كذلك مع كل أشكال الهوية والانتماء للمجتمعات الحديثة، التي يُصنفها الإسلامويون تحت حكم" الجاهلية"، مجتمعات جاهلية. في حين يقوم المجتمع البديل والمتخيل في هذا الخطاب، ويسعى هؤلاء إلى تحقيقه، على أواصر العقيدة الدينية دون غيرها، ويعرّف بموجبها، وليس بموجب الانتماء للأرض أو الثقافة واللغة. ولهذا يتنافى هذا الخطاب مع أيّ تعريف لمفهوم الأمة والجماعة القومية وغيرها من مفردات الخطاب القومي، كالإرادة القومية، الدولة، الشعب، إرادة الأمة، المواطنة، السيادة... الخ

تقوم بنية الوعي بالانتماء القومي وتتشكل من عناصر مثل، الإرادة المشتركة، اللغة، الثقافة والتقاليد المشتركة، التاريخ، ومن تفاعل هذه القيم جميعاً، أو بعضها، ينشأ وعي مشترك بالمصير، تعززه المصالح المادية والسياسية، وترقى بشعور الانتماء من أشكاله الأولية إلى وعيّ سياسي عميق ومكثف بالتضامن المجتمعي، من الوجود بالقوة، كوعي أثني أو عرقي إلى الوجود بالفعل كوعي قومي بالانتماء للأمة.

بالمقابل، يمنح خطاب الإسلام السياسي أولوية للانتماء الديني والمذهبي، ويرفض أي انتماء آخر، بعدّه شكلاً من أشكال وثنية الانتماء. ويزعم الإسلامويون، بأن المسلم، لا يشعر بالانتماء لأيّ بلد أو مجتمع قومي بقدر انتمائه للأمة الإسلامية، وأن المسلمين في كل مكان يمارسون بداهة انتماءهم الإسلامي بوعي ويشعرون بذلك ولا يعترفون إلا مكرهين بالانتماء القطري. هكذا يتكئ هذ الخطاب على إيمان بوجود وعيّ إسلامي، ثابت ولا تاريخي، يسود ويتحكم بجميع القوميات والشعوب المسلمة ويوحدّها في الانتماء للأمة الإسلامية، دون أن يقرّ بأي تنوّع أو تطور أو اختلاف في محتويات هذا الوعي لدى هذه الشعوب. فهو وعي متماه مع نفسه، يتّسم بالانسجام والثبات، ولهذا يتعذّر على هذا الخطاب تفسير تطور أشكال الوعي المعاصر والإقرار به، ويغدو عسيراً على إسلاميي كوردستان فهم معاني الثورات القومية ومغزاها التاريخي، كثورة الشيخ عبيدالله النهري أو ثورة شيخ سعيد بيراني... الخ، إلا بوصفها ثورات دينية، لا قومية، هدفها نصرة الإسلام، لمجرد أن قادتها كانوا من مرجعيات دينية إسلامية.

بهذا المعنى يصادر خطاب الإسلام السياسي على تاريخ الشعوب وعلى أشكال وعيها بالانتماء، وعلى تطلعاتها في تقرير المصير. فهو من منطلق منح الأولوية لمشروع الأمة الإسلامية ووحدة المسلمين سياسياً تحت سلطة الخلافة المنشودة، يتجاهل جميع المشاريع السياسية والاجتماعية الأخرى في التحرر والانعتاق ولا يبالي بها، ولا ترتدي تضحيات أيّ شعب في سبيل حريته القومية أهمية أو قيمة من وجهة النظر هذه، طالما وأنها تصبّ في صالح مشروع غير استعادة مجد الخلافة، وشعار" الإسلام هو الحلّ" الذي تعلنه تيارات الإسلام السياسي في كلّ مكان تبرر إسقاط شرعية أي مطلب قومي أو سياسي أو اجتماعي آخر، تحت أيّ عنوان كان.

إن العقدة المركزية في خطاب الإسلام السياسي اتجاه المسألة القومية، ناجمة عن الاعتقاد بأن الدولة القومية الطارئة هي علّة تقسيم الخلافة الإسلامية وعاقبة على انهيارها. كان حسن البنا وأتباعه يعللون سيادة الجاهلية وضياع الدين كنتيجة لزوال السلطة الإسلامية، واعتبروا أن نموذج الدولة الوطنية، التي ورثوها بعد سقوط الخلافة، مطبوع بطابع الثقافة الغربية العلمانية وتحمل سماتها الجاهلية. فهي دولة متحللة من الأخلاق ومن الدين، بينما كان النموذج الإسلامي للدولة ذات غايات إلهية وسمات أخلاقية كونية.

فضلاً عما سبق، فإن هذا النموذج السياسي المستورد، المفروض على العالم الإسلامي من قبل الغرب الكافر، دولة" الطاغوت" تقوم على الشرك، حيث تؤسس سلطتها على إرادة الشعب- الأمة، غير إرادة الله، وتقيم حاكمية هي ليست حاكمية إلهية، وتخضع لسيادة قانونية، من صنع البشير، تعارض بها شريعة الله التي يجب أن تكون الوحيدة السائدة في العالم.

والحال بينما يضمن النظام الديمقراطي في الدولة الحديثة وجود تعددية سياسية واختلاف في المعتقدات والأفكار، ويكفل حقّ معارضة السياسات العامة، يؤسس خطاب الإسلام السياسي لسلطة مقدسة يُعدّ الخروج عليها بمثابة كفر صريح. وهذه نتيجة للقناعة المشتركة بين الإسلامويين بأن الإسلام نظام شامل، دين ودولة، مصحف وسيف، كما قال بذلك حسن البنا، وأفتى إن علاقة الدين بالسياسة من أصول الدين وليس من الفروع. إن التماهي بين الدين والسياسة وبالتالي بين السلطة الدينية والسلطة السياسية يكرّس بالضرورة قداسة السلطة الناشئة عن ذلك، بحيث تغدو أيّ معارضة لها بمثابة معصية أو هرطقة دينية.

بداهة يرفض الإسلام السياسي مبدأ الديمقراطية، الذي يقرّ بتساو المواطنين والأفراد في تقرير خياراتهم السياسية بحرية، بعدّه بدعة غير إسلامية

لا يجوز الأخذ به، مستبدلاً إياه بمبدأ الشورى، الذي يدعي الإسلام السياسي أنه النموذج الإسلامي الأمثل لإدارة شؤون الرعية وحكمها. لكن الشورى التي تتحدث عنها الجماعات الإسلامية وتبشّر بها تنطوي على نزوع نوستلجي رجعي، حنين إلى شكل أولي وبسيط للاجتماع الإنساني، لم يكن له عهد بتحديات المجتمعات المعقدة والحديثة، وهو لا يتعدى مفهوم (التشاور) الذي كان سائداً فيها. وفي هذا برهان على النزوع المضاد للحداثة لدى أيديولوجية الإسلام السياسي. حيث تجد معظم حركات الإسلام السياسي مثالها في التقدم ونموذجها التاريخي الأمثل في العودة الورائية إلى قرون سابقة، إلى زمن السلف الصالح وفق فهم **ابن تيمية**، لا طبقاً للزمن نفسه. يوضح **سيوران** ذلك بقوله إن: العودة إلى الأصول، هو مبدأ الفكر الأصولي الرجعي، الذي يتميّز بعبادة البدايات. فكلما تكرّست وتعمقت هذه العودة زاد الانغلاق والانكفاء لديها وزاد العنف. الفكر الأصولي مضاد للفكر الحداثي التطوري الذي غيّر الغرب.

الوعي القومي، بخلاف الوعي الديني، يترجمه الحس السليم بالهوية القومية والرغبة في الانتماء للجماعة القومية، دون النظر إلى عقائد الأفراد والطوائف المكونة للمجتمع القومي، وفي هذا السياق تلعب الثقافة القومية ذات الطابع الديني (التقاليد الدينية والروحية المشتركة، الطرق الصوفية. الخ) دوراً ملموساً في إسباغ طابع روحي على الشعور بالانتماء وتمنحه مغزى ما ورائي، دون أن تشكّل سبباً في تطييف أو تقسيم المجتمع القومي.

وترتبط الهوية القومية ارتباطاً وثيقاً بالوعي القومي المجتمعي، وغالباً ما يشكلان معاً ويتحدان معاً في الوعي بالانتماء، ولهذا حينما تتم المصادرة على الوعي القومي، وذلك بتحريفه أو تزييفه بمضامين ومقاصد أخرى، تفقد الهوية القومية معناها بالنسبة لحاملها. ومن هنا تنمّي حركات الإسلام السياسي لدى أتباعها وعيّاً قوامه إن الخلاص الفردي الآخروي يكون عبر التبرؤ من

الاهتمامات الدنيوية والاجتماعية التي لها طابع قومي خاص، وعبر الترفع على القضايا القومية الآنية والتماهي مع خلاص الجماعة "الأمة" العابرة للحدود القومية. والحال إن الوعي القومي يتناقض في بنيته ومقاصده مع الوعي الديني، لأنه وعيٌ دنيوي بالمصالح والمصير المشترك للجماعة القومية، وليس دأبه البحث عن تضامن ديني فوق قومي بحثاً عن غايات ما ورائية مشتركة مع المختلفين عن هويته القومية. ولهذا يكرّس الوعي القومي تضامناً داخلياً على أساس الانتماء للمجتمع القومي أو الوطني والوعي بالمصير المشترك للكل، دون أن يلقي بالاً على الاختلافات الدينية أو المذهبية في المجتمع.

هكذا يضفي الوعي القومي أهمية مركزية على إنجاز الوحدة والتضامن المجتمعي، ويترفع في الوقت نفسه على الاختلافات المعتقدية والتعدديات الدينية في المجتمع، عبر الإقرار بمساواة أتباعها في المكانة والدور، في الحقوق والواجبات، بينما ينشد خطاب الإسلام السياسي تضامناً أفقياً، فوق قومي، على أساس الإيمان الديني المشترك، ويخلّف داخلياً تمييزاً عمودياً على أساس الهوية الدينية بين أبناء المجتمع الواحد، ثم يقوم بأمثلة هويته على أساس التجانس الديني والمذهبي في الإيمان، ومن هنا نفهم مغزى رفض خطاب الإسلام السياسي الاعتراف بالتعدديات الدينية والمذهبية في المجتمع.

يمنح الخطاب القومي أهمية مركزية، خاصة، للغة القومية المشتركة، التي تعدّ وعاءً لوعي الشعب بهويته الذاتية وتعبيراً عن ذاكرته الجمعية، في حين أن خطاب الإسلامويين يمنح العربية، لغة القرآن، قداسة تسمو بها فوق جميع لغات الشعوب الإسلامية. وتستحق الإشارة هنا إلى قول أحد رموز الإسلام السياسي التركي، ذي الأصول الكوردية، الشيخ سعيد النورسي، الذي ينطوي على ازدراء شديد بلغته القومية في الوقت الذي يتباهى فيه بالعربية والتركية، ويكاد أن يعدّ من الأولى شرطاً للعبادة والإيمان الصحيح، بصفتها واجباً دينياً! حيث قال إن:

تعلّم العربية واجب، وتعلم التركية لازم، أما تعلم الكوردية فهو جائز. إن الذهنية التي تقبع خلف هذه الفتوى هي مصدر جزء كبير من الشعور الدوني لدى أتباع جماعات الإسلام السياسي اتجاه اللغة والثقافة العربية، حينما يعمدون إلى التمثّل بالعادات والتقاليد العربية والتكنّي بأسماء عربية خالصة اعتقاداً منهم بإسلاميتها، مثل أسماء الصحابة، القادة والأعلام. والحق إن هذا الفضاء الرمزي، الذي يحاولون التطبع به وتمثّله في سلوكهم، ليس إسلامياً خالصاً في مجمله، إنما تمتد جذور مكوناته (أسماء، إشارات، عادات، أزياء) إلى حقبة ما قبل الإسلام الجاهلية، خضعت للتبنين والتعميم في سياق الحضارة الإسلامية.

وتتمثل المفارقة في أن هؤلاء عادة يزدرون بالثقافة الشعبية والعادات، التي يعدّونها مخالفة للتقاليد الإسلامية وللسلوك السوي للمسلم، بينما يحاولون، بالمقابل، فرض الطراز الخاص بهم من العادات والأزياء والأسماء، المستعارة من الفضاء الثقافي والتاريخي العربي، باعتبارها إسلامية ومقدسة.

وهكذا بينما يعتدّ الخطاب القومي بالإرث الثقافي للجماعة القومية (التراث الشفاهي، الفن والموسيقى، الملاحم الشعبية والأساطير، التقاليد القومية، المناسبات والأعياد) التي تشكّل الذاكرة الجمعية للأمة وتسوّغ هويتها الفريدة تبدي جماعات الإسلام السياسي امتعاضاً ونفوراً إزائها، ولا تتردد في تكفير القائمين بها في أوقات كثيرة، بوصفها إرثاً وثنياً أو جاهلياً.

يتماثل هذا الموقف مع نظرتهم إلى التاريخ، إذ تختزل جماعات الإسلام السياسي التاريخ الحقيقي للشعوب الإسلامية في التاريخ الإسلامي، فلا ترى فيه شيئاً ناصعاً أو يستحق الاهتمام والثناء إلا ما هو إسلامي، وتعدّ كل ما سبق الإسلام جاهلية مماثلة لجاهلية العرب قبل الإسلام، غير جدير بالاهتمام والاعتداد أو التعريف به. وتفرض المصادرات العقدية هنا نزعة انتقائية تعسفية إلى التاريخ تقوم على إلغاء التاريخ القومي، غير الإسلامي، لتلك الشعوب،

حذفه وتشويهه بصفته تاريخاً لا يستحق إلا التبرؤ والتبرم منه. إن صفحات متخمة بالجاهلية والضلال في هذا التاريخ، غير جديرة بالاعتبار بها إلا بهدف إدانتها والبراءة منها حسب اعتقادها.

وعلى منوال جميع السرديات الأيديولوجية، التي تبرر غاياتها المطلقة بإسباغ القداسة عليها وبالمثل ادعاء العصمة لمعتنقيها والشرعية المطلقة، يعتقد الإسلام السياسي في نفسه الاستقامة العقدية والدينية، ويعدّ من نفسه يقيناً ممثلاً للإسلام الصحيح أو القويم. علماً إن مثل هذا التعريف "الإسلام الصحيح" يعتبر من أكثر المقولات التاريخ لغطاً وموضع التباس واستشكال، لا يمكن بأيّ حالٍ من الأحوال التحقق من صحة مثل هذا الادعاء لدى أيّ جماعة أو فرد بالمقاييس العلمية. فصحيح الإسلام مثل صحيح المسيحية ينطوي على خلاف شديد، كانت كلّ فرقة دينية تنتحل لنفسها هذه الصفة لتبرير نزاعها مع الفرق الأخرى، وتمهّد بها رغبتها في التخلّص من منافسيها في العقيدة الدينية، إنها مجرد خرافة عصبوية، تزعم من خلالها كل جماعة أيديولوجية الكمال والصحة في عقيدتها.

يزعم الإسلام السياسي عموماً، امتلاك الحقيقة المطلقة في معتقده، على مستوى المعرفة والإيمان والأخلاق معاً، وهي حقيقة غير قابلة للنقاش أو الشك أو النقد. وكلّ منافسة محتملة أو إمكان حقيقة مختلفة، أو قناعة بديلة، تواجه لديه بالإقصاء والإلغاء المعنوي والمادي معاً. وهذا هو الخيار الوحيد لديه في مواجهة الأفكار المنافسة. ولهذا السبب يعدّ هذا النمط من التفكير السياسي المتطرف، بكلّ تلاوينه، والمستند إلى قداسة متوارثة ومتعالية نمطاً مضاداً للانفتاح والتسامح الإنساني والتقدم.

من هنا لا يمكن لأيّ فردٍّ مستنير مؤمن بالتعددية والمساواة إلا أن يعتبر نفسه خصماً عنيداً للإسلام السياسي، ولا نعني في هذا السياق الإسلام كدين

وإيمان شخصي، إذ أن حياد المستنير إزاء الإسلام هو ذاته إزاء المسيحية والزرادشتية واليهودية والبوذية وجميع الأديان البشرية. المستنير خصم للإسلام السياسي لأنه إسلام بشريّ مؤدلج لأهداف بشرية أنانية، وليس إسلاماً إلهياً كما يدعي أصحابه. وهذا لا يعني بالضرورة أنه خصم للإسلام كما يعتقد هؤلاء، لأنهم ببساطة يماثلون في هذه الحالة بين أنفسهم وبين الإسلام وينصبون أنفسهم ناطقين أدعياء باسم الله ونبيه، لأنهم ببساطة يعتبرون إسلامهم هو الوحيد الصحيح ويكفّرون بقية البشر ومذاهبهم.

نعم، المستنير خصم عنيد للإسلام السياسي، إسلام هؤلاء، لأنه مجرد أيديولوجيا بشرية مضادة للتاريخ وللتعددية والديمقراطية والمساواة. الإسلام، كدين ورسالة ووحيّ، براء من غايات كل من يتطلع إلى سلطة سياسية بعباءة الإسلام. نعم المستنير هو خصم للإسلام السياسي، إسلام هؤلاء، لأنهم ينصبون أنفسهم باسم الله أوصياء على إيمان البشر ومصائرهم ومصالحهم، علماً أن نبي الإسلام محمّد (ص) نفسه لم يمنح نفسه هذا الحق. والحقّ فأن رجل الدين حين يتحدث في السياسة، وحين يمارس رجل الدين السياسة بصفته تلك، يغدو الدين مروقاً ونفاقاً لديه وتمسى السياسة طغياناً. علينا جميعاً أن نعلم جيداً أنه ليس مهمة السياسة إرسال الناس بالقوة إلى الجنة، أو حتى منعهم من الدخول إلى نار جهنم عنوة. مهمة السياسة هي إدارة شؤون البشر الدنيوية عبر البشر وبوساطة البشر وأخطائهم، لأن البشر أعلم بشؤون دنياهم.

مصادر البحث ومراجعه:

- البلوشي، صالح عبدالله(٢٠١٦م)، **الإسلام السياسي وصناعة الخطاب الراديكالي**، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي.
- البنا، حسن(١٩٦٥م)، **مجموعة رسائل**، بيروت، دار الأندلس.
- البوتاني، عبدالفتاح علي(٢٠٢٢م)، **الإسلام السياسي في إقليم كردستان العراق: ملاحظات وانطباعات تاريخية وسياسية**، الطبعة الرابعة، أربيل.

- الخطيب، معتز؛ وآخرون(٢٠١٦)، **مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين**، حرّره وقدّم له معتز الخطيب، بيروت، جسور للترجمة والنشر.
- الخطيب، معتز(٢٠١٧م)، **العنف المستباح: الشريعة في مواجهة الأمة والدولة**، القاهرة، دار المشرق.
- الخليل، سمير؛ وآخرون، **التسامح بين شرق وغرب: دراسات في التعايش والقبول بالآخر**، ترجمة إبراهيم العريس، بيروت، دار الساقي.
- العبدولي، تهامي(٢٠٠٧م)، **إسلام الكرد**، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.
- العشماوي، سعيد(١٩٩٦م)، **الإسلام السياسي**، القاهرة، مكتبة مدبولي.
- العلام، عبدالرحيم(٢٠١٤م)، **الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر**، الطبعة الأولى، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
- المؤدب، عبدالوهاب(٢٠٠٢م)، **أوهام الإسلام السياسي**، بيروت، دار النهار.
- المودودي، أبو الأعلى(١٩٦٧م)، **نظرية الإسلام السياسية**، دمشق، دار الفكر.
- المودودي، أبو الأعلى(١٩٨٠م) أ، **الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية**، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- المودودي، أبو الأعلى(١٩٨٠م) ب، **الحكومة الإسلامية**، بيروت، المختار الإسلامي.
- المولى، سعود(٢٠١٢م)، **الجماعات الإسلامية والعنف: موسوعة الجهاد والجهاديين**، دبي، مركز المسبار للدراسات والبحوث.
- إمهال، إبراهيم؛ وآخرون(٢٠١٦م)، **الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة**، الجزء الأول، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات.
- إمهال، إبراهيم؛ وآخرون(٢٠١٧م)، **الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة**، الجزء الثاني، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- برونيسن، مارتن فان(٢٠٠٧م)، **الأغا والشيخ والدولة: البني الاجتماعية والسياسية لكردستان**، ترجمة أمجد حسين، ج ١، بيروت، معهد الدراسات العراقية.
- بورغا، فرانسوا(٢٠٠٦م)، **الإسلام السياسي في زمن القاعدة**، ترجمة سحر سعيد، دمشق، دار قدمس.
- بورغا، فرانسوا(٢٠١٨م)، **فهم الإسلام السياسي**، ترجمة جلال بدلة، الطبعة الأولى، بيروت، دار الساقي.

- بوزرسلان، حميد(٢٠٠٩م)، **تاريخ تركيا المعاصر**، ترجمة حسين عمر، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
- حوراني، البرت(١٩٦٨م)، **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨- ١٩٣٩**، تر: كريم عزقول، بيروت، دار النهار.
- دريفوس، روبرت(٢٠١٠م)، **لعبة الشيطان: دور الولايات المتحدة في نشأة التطرف الإسلامي**، ترجمة أشرف رفيق، القاهرة، مركز دراسات الغرب والإسلام.
- روا، أوليفيه(١٩٩٦م)، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصير مروة، بيروت- لندن، دار الساقي.
- سويلي، إدريس؛ وآخرون(٢٠١١م)، **الحركة الإسلامية في كردستان**، دبي، مركز المسبار للدراسات والبحوث.
- عمارة، محمد(١٩٩٧م)، **التيار القومي الإسلامي**، القاهرة، دار الشروق.
- غازي، واثق(٢٠٠٩م)، **الدين واحتكار الحقيقة**، بيروت، الانتشار العربي.
- فوللر، غراهام أي.(٢٠٠٦م)، **الإسلام السياسي ومستقبله**، نقله إلى العربية محمد محمود التوبة، الرياض، العبيكان للنشر.
- فيلدمان، نوح(٢٠١٤م)، **سقوط الدولة الإسلامية وصعودها**، ترجمة الطاهر بوساحية، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- قطب، سيّد(١٩٧٩م)، **معالم في الطريق**، الطبعة السادسة، بيروت- القاهرة، دار الشروق.
- قطب، سيّد(١٩٩٣م)، **نحو المجتمع الإسلامي**، ط.١٠، القاهرة، دار الشروق.
- كافو، وليام ت.(٢٠١٧م)، **أسطورة العنف الديني**، ترجمة أسامة غاوجي، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- مجموعة مؤلفين(٢٠١١م)، خلاصات أهم ما كتب عن الجماعات الإسلامية، دبي، مركز المسبار للدراسات والبحوث.
- مركز جسور للدراسات(مايو ٢٠١٧م)، **الحركات الدينية في المشهد السياسي الكردي في سوريا**، تركيا- عنتاب، مركز جسور للدراسات، وحدة الدراسات.
- مكدويل، ديفيد(٢٠٠٤م)، **تاريخ الأكراد الحديث**، ترجمة راج آل محمد، بيروت، دار الفارابي.
- مِل، ستيورات(١٩٥٧م)، **بحث في الحرية**، تقديم: ك.ف. شيلدز، ترجمة ونشر، دار اليقظة العربية، دمشق.

پوختە

پرسی نەتەوەیی لەبەر ڕۆشنایی گوتاری ئیسلامی سیاسی!

ئەم ناونیشانە پارادۆکسێکە قەبارە و قوولایی ئەو کارەساتە دەردەخات کە بە کورد کەوتووە لە ماوەی هەموو مێژوویدا لەلایەن ڕژێمە سیاسییەکانەوە، ئەوانەی ئایینی ئیسلام و بانگاشە پیرۆزەکەیان کردووە بە ڕێباز و پاساوێک بۆ پیادەکردنی سیاسەتی چەوساندنەوە ، نکۆڵی لێکردن و قڕکردنی کورد تاکو ئێستا.

هەمان کات، زۆربەی بزاڤ و ڕێباز و حیزبە سیاسییە ئیسلامییەکان هاوهەڵوێست بوون لەگەڵ ڕژێمە سیاسییەکانی نکۆڵییان لە مافەکانی گەلی کورد دەکرد؛ نە هەر ئەوە ، بەڵکو هەڵوێستی سەرکردە و ڕابەرەکانیان گەیشت بە ئاستی تەکفیرکردنی کورد تەنیا لەبەر ئەوەی بەرەنگاری و بەرپەرچدانەوەی ستەم و چەوساندنەوەی کردووە.

ئەم تۆێژینەوەیە پێداگری دەکات لەسەر ئەوەی کە بنیادی ئایدیۆلۆگیی فیکری سیاسیی ئیسلامیی باو و بنەڕەتە عەقیدەییەکانی ، ناکۆکن لەگەڵ داخوازییەکانی گوتاری ڕزگاریخوازی نەتەوەیی کورد و ئامانجەکانی ؛ بۆیەش لایەنگیری و پشتگیریکردنی گوتاری ئیسلامی سیاسی ، بێگومان ئەمە دەبێتە مایەی لەدەستدانی هوشیاریی نەتەوەیی.

تۆێژینەوەکەمان لایەنگیریی ئەم گریمانەیە دەکات کە دەڵێت-بنچینە سیاسی و ئایدیۆلۆگییەکانی ئیسلامی سیاسیی کوردی ، دان پیانانی ڕاست و ئاشکرا بە مافی چارەی خۆنووسیی نەتەوەی کورد لەخۆ ناگرن بەدەر لە پڕۆژەی ئومەتی ئیسلامی .

وشە سەرەکییەکان : ئیسلامی سیاسی ، کێشەی کورد ، برایانی موسڵمان، بزاڤە ئیسلامییەکان، گوتاری نەتەوەیی، مۆدێرنیزم ، فرەیی .

Abstract

The National Question in the Light of the Discourse of Political Islam

The blatant paradox reveals the size and depth of the tragedy that the Kurds have historically been subjected to by political regimes. These regimes have adopted Islam and its sacred discourse as a method and pretext for practising policies of denial, oppression, and extermination until today. Meanwhile, most parties and movements of political Islam are involved with these regimes in justifying regimes' repressive political practices against the Kurdish people elsewhere and denying their human plight. Further, some leaders of these movements accused Kurds of blasphemy because Kurds opposed dictatorship and rose against oppression.

This paper argues that the ideological structure of the prevalent political thinking of the Islamists and doctrinal confiscations that dominate Islamist discourse contradict the requirements of the democratic and emancipatory discourse of the Kurdish question and its political goal. The paper points out that the alignment with demands of the discourse of political Islam and accepting its ideological confiscations necessarily constitute an alienation of the national consciousness.

This discussion aims to answer the following question: Does the discourse of political Islam meet the requirements of the Kurdish national question and its goals of liberation, equality, and development? The counter hypothesis, which this research tends to agree with, says the political and ideological reference adopted by Kurdish Political Islam does not encompass a genuine recognition of the right of the Kurdish nation of self-determination away from the of political and ideological tutelage of the Islamic (Umma) project. The Umma, is significantly dominated by countries that collude in practising oppression and denial of the Kurdish identity.

Key Words

Political Islam, Kurdistan, Kurdish Question, Muslim Brotherhood, Islamic Movements, National Discourse, Modernism, Plurality.