مركز المسبار للدراسات والبحوث
Al Mesbar Studies & Research Centre

الإسلام الموازي في تركيا

البكتاشية وجدل التأسيس

الكتاب 113 مايو (أيار) 2016

كتاب شهري يصدر عن مركز المسبار للدراسات والبحوث

تأسيس الإسلام الموازي: التصوف الشعبي في الأناضول

أحمد محمود إبراهيم(*)

أصبح مقررًا في علم الاجتماع الديني أن ثمة فروقًا جوهرية بين الدِّين في صورته النظرية المجردة (التي يجسِّدها الوحيُ باعتباره معطى نصيًّا ثابتًا متعاليًا على التاريخ ومُفارقًا لزمنية أحداثه)، والدِّين حين يُمارس عمليًّا في التاريخ، أي حين يتحوَّل إلى عمل من أعمال الاجتماع البشري، فتُنْتِج ممارستُهُ صورًا من التدين أو التجارب الدينية، لا تقع بالضرورة مُطَابِقةً للوحي أو مُتَّسِقَةً مع مقولاته الثابتة بشكل كامل؛ مما يعني أننا بإزاء تمثلات متنوعة ومستويات شتى للتجربة الدينية التي يعتبرها بعضُ علماء الاجتماع «الشيء الوحيد الثابت في الدين»[1].

(*) باحث مصري في التاريخ الإسلامي.

(1) سابينو، أكوافيفا، إنزو، باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، الطبعة الأولى، 2011، ص 9.

ومن المحقق أن تلك التجربةَ لا تنشأ في فراغ، ولكنها وثيقة الصلة بما يكتنفها من سياقات متنوعة سياسيًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا؛ انطلاقًا من أن التدين يَعْني بالدرجة الأولى: الممارسة الاجتماعية للدين، وهي ممارسة نزَّاعة إلى الهيمنة على «الدين» نفسه والسيطرة عليه، كما يقرر عالم الاجتماع الألماني جورج سيمل[2].

ويتحدَّد شكلُ الدِّين حين يتلبَّس بالاجتماع الإنساني، أي حين يغدو تدينًا، في ضوء جملة مستويات أو عوامل أساسية، أبرزها: المعتقد (أو اللاهوت)، والممارسة الشعائرية الطقوسية، والتشريع (المعَبَّر عنه في الإسلام بالفقه). والتفاوتُ بين أبناء الدين الواحد في تلك المستويات أو العوامل هو السبب في تشعبه (أي: الدين) إلى مذاهب مختلفة وتيارات متصارعة؛ تأسيسًا على أن «الذوات المدرِكة للنص الديني تتأثر تلقائيًّا بإكراهات الواقع الاجتماعية ذات الطابع الكلي»[3]؛ «فتتراكم حول النص منظوماتٌ من الرؤى والمفاهيم والأحكام، مكوِّنةً ثقافة دينية أوسع من منطوق البنية الدينية التي يحملها النصُّ»[4].

ويدلنا تاريخُ الأديان وواقعُها المشهود على أن عنصر الاعتقاد في البنية الدينية أشدُّ صلابة من عنصر الممارسة الشعائرية، أو حتى عنصر التشريع الناظم لسلوك الإنسان؛ إذ لا تنتفي عن الإنسان صفةُ الإيمان (الجواني) وإن اعترى سلوكَه الظاهرَ (البراني) شيءٌ

(2) السابق، ص 63.

(3) عبد الجواد، ياسين، الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص 9.

(4) السابق، ص 10.

من الانحراف أو التمرد على الشعائر وألوان السلوك التي تفرضها الجماعةُ أو المؤسسة الدينية[5]، وإن كان ذلك لا ينفي أن ممارسة الشعائر والطقوس الظاهرة ركنٌ أساسيٌّ في التجربة الدينية، وخصوصاً في المجتمعات التقليدية[6]. وتتولى السلطةُ الدينية (وهي في الإسلام: العلماء أو الفقهاء) مهمة تحقيق التناغم بين المواقف الاعتقادية والسلوكيات الطقسية التي يجري تكرارها دوريًّا في صورة جماعية أو فردية[7].

وتأسيساً على ما تقدَّم، يمكن القول: إن التأريخ للتيارات والمذاهب الدينية ليس إلا دراسةً للدين في الواقع الاجتماعي، وللمعرفة الدينية في تمثلاتها التاريخية، وفحص أصولها وعناصرها التي تستند إليها؛ من حيث إن للبشر دورًا في تشكيلهما (أي: الدين والمعرفة به)، والتأريخ - في أبسط تعريفاته - إنما هو دراسة للفعاليات البشرية على الأرض. وبالتالي فلا يدخل في صلب تلك العملية دراسةُ الدين النظري من حيث هو عقائد وشرائع منبتة الصلة بسياقاتها الزمانية والمكانية.

ومن نافلة القول أن نذكر أن دارس الحياة الدينية في الإسلام لا ينبغي أن يستغرقه تقويم عادات المسلمين في التدين والحكم عليها في ضوء البنية النَّصِّية الصُّلبة للإسلام والمتمثلة في نصوص القرآن الكريم ونصوص الحديث، وترجمة هذه وتلك في أفعال السلف

(5) سابينو، أكوافيفا، إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني، ص 78، 83.

(6) أنتوني، غدنز، علم الاجتماع، ترجمة وتقديم: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 570.

(7) سابينو، أكوافيفا، إنزو، باتشي،علم الاجتماع الديني، ص، 98.

وممارساتهم، فذلك مما يُعنى به دارسُ الفقه أو الشريعة أو علم الكلام، ولا يُعيره دارسُ التاريخ من عنايته إلا مقدار ما يخدم غايته. وبعبارة أخرى: يجب أن نُعنى برصد طرائق المسلمين في ممارسة الدين بغض النظر عن مدى اتفاق تلك الطرائق مع الإسلام النصي (المعياري) أو مباينتها لأصوله.

ثنائية الإسلام النَّصّي والإسلام الشعبي

يلحظ المتتبعُ لتاريخ الدين في المحيط الإسلامي إبان العصر الوسيط أن ثمة نمطين متقابلين للإسلام، بينهما فروقٌ نوعية في مستويات التدين التي ألمحنا إليها آنفًا (وهي الاعتقاد والممارسة الشعائرية للطقوس، والتشريع)، وهما: الإسلام النَّصّي، والإسلام الشعبي. وربما لا يستقيم لنا الحديثُ عن الأوضاع الدينية في الأناضول بغير تسليط بعض الضوء على تلك الثنائية، وشرح المقصود بركنيها شرحًا وافيًا؛ نظرًا لأن بلاد الأناضول كانت تعيش تلك الثنائية في أغلب أدوارها التاريخية؛ وهي الثنائية التي تشكلت في المشرق الإسلامي قبل أن تنتقل إلى تلك البلاد.

الإسلام النَّصي

ما أقصده يمكن وصفه بأنه إسلامُ التيار الأساسي (mainstream) في المجتمعات السُّنية. وقد تمركز حول تعاليم النَّصّين القرآني والحديثي، بغير تمييز يُذكر بينهما من حيث قوة الإلزام والحجية؛ انطلاقًا من أن تلك التعاليم النصية ليست إلا تجليًا

للوحي الذي هو أساس الدين، وأداة التعبير عن المشيئة الإلهية.

وقد تشكَّل الإسلام النَّصّي (في صورته السُّنية) مستندًا إلى دعم السلطة القائمة ورعايتها، وأسهم في تحرير مضمونه (عقيدةً وتشريعًا وأخلاقًا وطقوسًا) والقيام على حراسة مبادئه والإشراف على التطبيق الجماعي لشعائره طائفةُ العلماء (وهم الفقهاء والمحدِّثون والمتكلِّمون)؛ فكان إسلامًا: نصيًّا (باستناده إلى النص)، معياريًّا (بتقنينه معايير ما يعتقد أنه الدين الصحيح)، فقهيًّا (يحتل فيه الفقهُ النطاقَ المركزي)، رسميًّا (تدعمه الدولةُ من ناحية وتستمد شرعية بقائها من حراسته والمحافظة عليه من ناحية أخرى)، حضريًّا (نما وتشكل في المدن والحواضر الإسلامية).

والواقع أن هيمنة الفقه كانت أبرز ملامح ذلك النمط من الإسلام، وهي هيمنة جاءت عاكسةً لمكانة الفقه في الثقافة الإسلامية؛ حيث أصبح مرادِفًا للعلم الديني ذاته، وأضحى الفقيهُ مرادِفًا للعالم في الوعي الجمعي للمسلمين، باعتباره مسؤولاً عن تحديد شكل الحياة التي ينبغي أن يعيشها المسلم. ومن المعلوم أن جميع نواحي الحياة تقع تحت مظلة الفقه؛ نظرًا لأن غاية الفقه هي ضبط السلوك (البراني) للإنسان/المجتمع المسلم، ومحاولة تقنين التدين بإحاطته بسياج من الأحكام المُلْزِمة. ومن هنا فقد كان الالتزامُ بالمدونة التشريعية (وعلى رأسها الطاعات الشخصية كالصلاة والصوم والزكاة والحج) التي يضعها الفقهاء معيارًا للحكم على الشخص المسلم، بحيث يترتب على

خرقه لها، الحكمُ بإخراجه من الجماعة الإسلامية أو الأمة[8].

وقد اكتملَتْ صورةُ الإسلام النّصي/السُّني أو شارفت على الكمال بنهاية القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، وذلك باستقرار مذاهب الفقه الأربعة- التي رغم ما بينها من تباين في التفاصيل والجزئيات الدقيقة تتفق على كثير من القضايا الأساسية – بالتوازي مع استيعاب الإسلام السُّني ضربًا من التصوف المعتدل.

وكان التصوفُ قد واجه معارضةً حادة من قِبَل الإسلام السُّني، إبان القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، ثم شهد القرن الرابع (العاشر الميلادي) تحسنًا ملحوظًا لأوضاع التصوف والصوفية في البيئات السُّنية، حيث اتجه طائفةٌ من أعلام التصوف إلى التوفيق بينه وبين الفقه، مع التنظير المعرفي لمعالمه الرئيسة؛ فألَّف أبو نصر السراج الطوسي (ت 378هـ/988) كتابه «اللمع»، وصنَّف أبو بكر الكلاباذي (ت 380هـ/990) كتابه «التعرف لمذهب أهل التصوف»، ودوَّن القشيري (ت 465هـ/1072) الرسالة التي نُسبت إليه، وهي «الرسالة القشيرية»، فجاءت وصفًا وافيًا لتعاليم التصوف من وجهة نظر فقيه شافعي ومتكلم أشعري[9].

ثم جاء الإمام الغزالي (ت 505هـ/1111) فنجح – بصورة

---

(8) كولن، تيرنر، التشيع والتحول في العصر الصفوي، منشورات الجمل، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 29.

(9) آنا، ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، بغداد، منشورات الجمل، 2006، ص 97، 102. جورج، شحاتة قنواتي، التصوف، فصل بكتاب تراث الإسلام، تحرير: شاخت وبوزورث، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 8، الطبعة الثانية، 1988، ص 94، 95، 100، 101.

نهائية متوِّجًا جهودَ أسلافه – في الجمع بين الفقه والتصوف في نسق واحد دينيًّا ومعرفيًّا وسلوكيًّا، وذلك بعد فترة طويلة من الصراع المرير داخل صفوف الإسلام الأرثوذكسي، على حد تعبير جورج مقدسي (George Makdisi)[10].

وتجدر الإشارة إلى أن الصوفية الأوائل كانوا حِرَاصًا على إعلان الالتزام بالشريعة، باعتبارها التجلي الظاهر للإسلام، باذلين جهدهم في سبيل تحقيق التناغم المفترض بين البعدين الجواني والبراني للدين، وهو الأمر الذي دفع الفقهاء في النهاية إلى الاعتراف بمشروعية التصوف، بعد فترة من الجحود والتشكيك[11].

لقد أسهم الغزالي – كما يقرر بعضُ الباحثين بحق – في إعادة «التوزان المفقود بين التمثُّل الفقهي للإسلام والتمثُّل القائم على الفاعلية الروحية الذي دشَّنه الإسلام الصوفي، مؤسِّسًا مصالحته هذه على استواء السر والعلن، والملاءمة بين الظاهر والباطن، والتكامل بين الشريعة والحقيقة، والجمع بين العلم والعمل، والعبادة والمعرفة»[12].

---

(10) George Makdisi, The Hanbali School and Sufism, 1974, p. 61.

(11) لمزيد من التفاصيل عن رعاية الصوفية الأوائل للشريعة وحرصهم على ترسم تقاليد الفقه الظاهر راجع:
Ahmet T. Karamustafa, Sufism The Formative Period, The American University in Cairo Press, 2007.

(12) هالة، الورتاني، عبد الباسط قمودي: إسلام عصور الانحطاط، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 2007، ص 86.
كانت حياة الإمام الغزالي أنموذجاً خليقاً بالإعجاب والتقدير، حيث كانت أوقاته موزعة بين العبادة من صلاة وصيام وذكر وقراءة للقرآن، ومجالسة الصوفية والتدريس لطلبة العلم، وظل كذلك حتى توفي. انظر: المقريزي، المقفى الكبير، تحقيق: محمد اليعلاوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1991، 7/80.

ولا شك أن تلك التعاليم التي نادى بها الغزاليُّ وكان هو نفسه أكبرَ ممثِّل لها ـ من حيث السعي إلى ربط التصوف بالشريعة ـ جعلته أعظم العلماء تأثيرًا في العصور الوسطى، وجعلت الفقهاء ينظرون إلى التصوف نظرة عطف ورضا[13]. ولئن كان خطاب الغزالي قد نال استحسان الفقهاء، فقد استقطب في الوقت ذاته قاعدةً واسعةً من عامة المسلمين؛ الأمر الذي مهَّد بعد ذلك لنشأة الطرق الصوفية. وبفضل الغزالي لم يعد الصوفية طائفة مضطهدة يلقاها فريق من الناس ساخطين منكرين، بل غدوا هم أصحاب الدين أكثر من سواهم[14]، وأضحى التصوف جزءًا عضويًّا من الإسلام النَّصّي[15].

وهكذا، في نظري، تحددت صورة الإسلام السُّني/النَّصي واستقرت ملامحه الرئيسة بصورة نهائية، وهو كما يتضح مما سبق: إسلام سُني تهيمن عليه الشريعة، وهو إسلام متصالح مع التصوف المعتدل، يختلف عن التصوف العقلي أو الفلسفي، وهو إسلام رسمي، لا يعارض السلطة القائمة بل يمنحها ما هي بحاجة إليه من مشروعية دينية، فلا عجب إن كان يقع منها موقع الدعم والتأييد، وهو أخيرًا إسلام التيار الإساسي في المجتمع[16]. وكما يقول أيرا م. لابيدس: «ما

---

(13) آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 111

(14) عبد اللطيف، حمزة: الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، 1999 ص 92.

(15) جورج، شحاتة قنواتي، مرجع سابق، ص 107.

(16) اصطنع الباحثون في حقل الإسلاميات كثيرًا من المصطلحات للتعبير عن ذلك النوع من الإسلام؛ كالإسلام التقليدي، والإسلام الرسمي، وإسلام الفقهاء، والإسلام الأرثوذكسي، والإسلام الكلاسيكي، والإسلام العالِم، وإسلام النخبة المثقفة.

لبث التوجهُ السُّني/النَّصّي/الصوفي أن أصبح طبعة الإسلام الأكثر تمتعًا بالقبول. وأما المذهب الشيعي والفلسفة والحكمة الإلهية والديانة الشعبية، فقد كانت بدائل الإجماع السُّني»[17].

الإسلام الشعبي

بينما كان الفقهاء والمتكلمون والصوفية يجتهدون في تشكيل صورةٍ لإسلام معياري منضبط، ويحاولون استنباط قوانينه ومبادئه الرئيسة، بالاستناد إلى النص المقدس، ووفقًا لآليات معينة في التفسير والتأويل، والعمل على تفعيل تلك الصورة في الواقع لتكون برنامجًا دوريًّا للمسلم المثالي، كانت ثمة طوائف أخرى تقدّم بدائل جديدة لما تعتقد أنه الإسلام، وهي بدائل كانت تمثِّل تمردًا على الصورة المعيارية للإسلام، وخرقًا لقوانينها الصارمة في الاعتقاد والعبادة والسلوك والأخلاق. ورغم ما قُيِّض لبعضها من ذيوع وانتشار، فقد ظلت شذوذًا على النسق النصي للإسلام، وخروجًا علىً تياره الأساسي.

وفي هذا الإطار شهدت المجتمعاتُ الإسلاميةُ منذ القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) أشكالاً مختلفة لما يمكن تسميته بـ«الإسلام البديل» أو «الإسلام الموازي» لذلك الإسلام المعياري ذي الأركان الثلاثة التي ألمحنا إليها (وهي النصية السُّنية، والتشريع، والتصوف المعتدل). ومن أبرز صور ذلك الإسلام البديل: التصوف العرفاني، والإسلام الشعبي الهرطقي ـ (تمييزًا له عن الإسلام

(17) أيرا م. لابيدس: تاريخ المجتمعات الإسلامية، ترجمة: فاضل جتكر، بيروت، دار الكتاب العربي، 2011م.1/288.

الشعبي الرشيد) ـ الممتزج بنزعة صوفية ذات طابع أسطوري.

ويمكن القول: إن الدين الشعبي (الهرطقي) «Folk Religion» بصورة عامة ـ يعد أحد البدائل المنبثقة من روح التمرد على التيار الأساسي للتدين داخل هذا المجتمع أو ذاك. وليس ذلك الدين الشعبي إلا خلاصةً مضطربة لتصورات أناس محدودي الثقافة والمعرفة، تعكس طريقتهم في تمثل القيم والمعتقدات والممارسات الدينية. وتثير تلك التصوراتُ ـ عادةً ـ انتقادَ أصحاب الدين المعياري (الصِّراطي)، ولا تقتصر في وجودها على البيئات البدوية أو القروية، ولكنها تشيع أحيانًا في بعض البيئات الحضرية. ويجنح الدين الشعبي إلى الانتقاء من «النص المقدس» ما يراه مناسبًا من العبادات والشعائر والطقوس وأنواع السلوك، دون أن يجد نفسه ملزمًا بالتزامها كلها أو الصدور عنها جميعًا بغير تمييز. كما يمتاز بالمزج بين المقولات الدينية التقليدية (كما يقررها منظِّرو الدين المعياري) وعناصر الثقافة الشعبية، وبعض القيم الخرافية، فضلاً عن أنه يفتقر إلى أي شكل من أشكال التنظيم المؤسسي الذي ترعاه الدولة[18].

أما فيما يتصل بالمحيط الإسلامي، فقد لُوحِظ أن ظاهرة «التدين الشعبي» اقترنت في نشأتها بثلاثة متغيرات حاسمة، هي: (1) تفكك «مملكة الإسلام» على المستوى السياسي، وتحولها إلى كيانات قُطْرية متنازعة، على نحو أفسح المجال لطغيان التقاليد المحلية على حساب الهوية الإسلامية الجامعة. (2) وتزايد الأخطار الخارجية

(18) The Oxford Dictionary of World Religions, p. 350.

التي تمثلت في الحروب الصليبية ثم الغزو المغولي، بحيث أضحت السياسة الإسلامية مجردَ ردّ فعل لتلك التحديات الطارئة. (3) واتساع القاعدة الشعبية للتصوف الذي استقطب جمهورًا غفيرًا من المسلمين البسطاء، ممن قصرت معارفهم الدينية عن تمثل الصورة المعيارية للإسلام تمثلاً صحيحًا.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا المتغيِّر الأخير خصوصاً خرج من رحم مشروع الغزالي الذي دشَّن به مرحلةً جديدة في تاريخ التصوف؛ ذلك أن محاولته التوفيقية بين الفقه والتصوف، وثراء العناصر المعرفية التي جاء بها، تمخضت – كما يذكر قنواتي – عن اتجاهين متمايزين: اتجاه عقلي أفضى إلى انتشار نمط من التصوف العرفاني (كما مثله السهروردي المقتول (ت 587هـ/1191)، وابن عربي (ت 638هـ/1240))، واتجاه ذي نزعة شعبية تمثَّل في تأسيس الطرق الصوفية التي انتشرت في كافة أرجاء العالم الإسلامي[19].

وعلى هذا النحو تحوّل التصوف من كونه طريقةً روحيةً للخلاص الفردي، إلى كونه اتجاهًا عامًّا وتيارًا جماهيريًّا، وهو تحول جوهري أسهم في تأسيس هوية جماعية متجانسة للصوفية، ولكنه في المقابل دفع بالتصوف تدريجيًّا إلى طريق الانحطاط والابتعاد عن الإسلام النصي حتى أصبح مناقضًا له أو بديلاً عنه، وهو ما بدا واضحًا في «التصوف الشعبي الهرطقي أو المنحرف»، على نحو ما سنعرض لاحقًا.

(19) جورج، شحاتة قنواتي، مرجع سابق، ص 107–116.

ويمكن القول: إن التصوف كان أبرز عناصر التدين الشعبي في الإسلام، وقد بلغ من عمق الصلة بينهما أننا يحق لنا أن نتساءل: هل نحن بإزاء إسلام شعبي يغطيه طلاءٌ من التصوف؟ أم أننا بإزاء تصوف شعبي متدثِّر بالإسلام؟

ومهما يكن من أمر فقد قدَّم «الإسلام الشعبي» أو «التصوف الشعبي» بديلاً مناقضًا للإسلام النصي ذي الطبيعة المعيارية، فاستبدل بمرجعية العلماء والفقهاء مرجعيةَ الأولياء والصالحين والدراويش، وتمركز حول وصايهم وتعاليمهم عوضًا عن التمركز حول النص المقدس (القرآن والسنة)، وتهاون في أداء الطقوس والشعائر التي استنبطها الفقهاءُ من الوحي، مُبْتَدِعًا طقوسًا جديدة هي مزيج من التعاليم الإسلامية المحرفة والممارسات الشعبية والتقاليد المحلية بل ومعتقدات الأديان الأخرى في بعض الأحيان.

وفي ذلك يقول أيرا م. لابيدس (Ira m. Lapidus): «كان الدين الشعبي مؤمنًا بقدرة الأولياء الصالحين على التدخل والتوسط نيابة عن البشر، وعلى نقل قدرات الله الإعجازية الخارقة إلى العالم عبر أشخاص أوليائه؛ ومن هنا فقد أصبحت أضرحة الأولياء تعبيرًا عن تلك الطاقات الخارقة»[20].

ويؤكد بعض الباحثين أن الإسلام الشعبي كان مشحونًا بألوان من البدع والهرطقات، وخصوصاً في إيران والأناضول، بسبب

(20) تاريخ المجتمعات الإسلامية 327/1.

تداخل البيئات وامتزاج العادات وتلاقح الأفكار والمعتقدات[21]. وقد قَرَن كولن تيرنر (Colin Turner) بين تسلل البدع والهرطقة إلى الإسلام وبين الغلو أو التطرف، فعرّف الغلاة بأنهم «أولئك الذين كانوا مسلمين اسميًّا، ولكنهم تبنوا عقائد هرطقية، إلى درجة تخرجهم عن نطاق الإسلام ذاته»[22].

وفي هذا السياق يفرِّق تيرنر بين نوعين من التصوف: «تصوف التيار العام السُّني الأرثوذكسي، أو التصوف الراقي، وتصوف الغلاة أو التصوف الشعبي المتمثِّل في بعض الفرق؛ كالبكتاشية .... ومن الخطأ وصفُ المجموعة الثانية بالصوفية بالمعنى الدقيق للكلمة؛ لأن الالتزام بتعاليم الشريعة ليس فقط شرطًا لكي تكون مسلمًا، ولكنه شرطٌ لكي تكون صوفيًّا»[23]. ويستطرد تيرنر قائلاً: «جاء الغلو في شكل حركات شعبية وطرق شبه صوفية ذات عقائد منحرفة وحتى هرطقية، وخاصة فيما يتعلق بالأئمة الشيعة. وبعكس الصوفية الراقين، يبدو أن الغلاة عطَّلوا الشريعة، ولم يبالوا بكثير من قواعدها وشعائرها. وسمحت الفوضى الدينية بهياج الطموح الديني والسياسي. وكان شغب الغلاة سببًا رئيسًا في اندلاع الثورات الشعبية ضد الحكم»[24].

وتجدر الإشارة إلى أن التصوف الشعبي (الهرطقي) كان مشبعًا

---

(21) علي، إبراهيم درويش، السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2013م.، ص 259.

(22) التشيع والتحول في العصر الصفوي، ص 112.

(23) السابق، ص 115.

(24) السابق، ص 128.

بالقيم والمعتقدات الشيعية (الإمامية الاثنا عشرية والإسماعيلية)، ومن مظاهر ذلك: ما دأب عليه الصوفيةُ من الإعراب عن تقديرهم لآل البيت وأئمة الشيعة واحترامهم احترامًا بلغ درجة التقديس، وهو ما أضحى بمرور الوقت ركنًا أساسيًّا من أركان التصوف الشعبي[25]. وقد بدا ذلك واضحًا في الطرق الصوفية التي نشأت في إيران والأناضول، وذلك في الفترة الممتدة بين القرنين السابع والتاسع الهجريين (الثالث عشر والخامس عشر الميلاديين)، حيث كانت مبادئ تلك الطرق مزيجًا من تعاليم التصوف ومفاهيم التشيع[26].

والسؤال الذي يمكن إثارته في هذا المقام هو: هل كان التشيع هو البديل المناسب للأوضاع الصعبة التي كان المسلمون يعانون منها في المشرق أواخر العصر الوسيط؟ يجيب علي إبراهيم درويش قائلاً: «يبدو أن التشيع كان البديل المحتمل والحل الأمثل للمصاعب التي كانت تحيط ببعض البلاد الإسلامية»[27].

ومن الملاحظات التي لا تخلو من دلالة أن النزعة الشيعية كانت أعظم حضورًا وتأثيرًا في المجتمعات التي لم توغل في الحياة المدنية، أو تلك التي كانت حياتها أدنى إلى الحياة القروية أو الجبلية، في المناطق البعيدة عن قبضة السلطة المركزية[28]. ويلاحظ أيضًا أن سلطة

---

(25) آنا، ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 96.

(26) علي، إبراهيم درويش، السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية ص 261.

(27) السابق نفسه.

(28) بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية: ترجمة: حمزة طاهر، القاهرة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، 2013 ، ص 82، 83.

التصوف الشعبي كانت سائدة في تلك المناطق أكثر من غيرها[29]. الأمر الذي يعزز ما سبقت الإشارة إليه من عمق الارتباط بين التشيع والتصوف الشعبي.

نخلص مما تقدم إلى أن التصوف الشعبي الهرطقي كان ضعيف الصلة بالأسس المعيارية للإسلام السُّني/ النصي، مشبعًا بمفاهيم التشيع، منفتحًا على الأنساق الثقافية للأديان الأخرى، متأثِّرًا بالعقائد والقيم الروحية المحلية، ممتزجًا بكثير من التصورات الميثية.

السلاجقة وتعزيز الإسلام النَّصّي

كان الإسلام السُّني منذ منتصف القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) يواجه أزمةً سياسيةً كبيرة وتحديًا دينيًّا هائلاً؛ إذ تفككت الإمبراطوريةُ العباسية (رمز الإسلام السُّني) وانهارت سُلْطَتُها المركزية، في الوقت الذي قادت فيه المعارضةُ الشيعية بمختلف أطيافها ومذاهبها نشاطًا سريًّا مكثفًا، يهدف إلى تأسيس كيانات سياسية مستقلة عن نفوذ الخلافة العباسية؛ تمهيدًا للإجهاز عليها وإسقاطها.

وقد توَّج الشيعةُ الإسماعيلية ذلك النشاطَ بإعلانهم قيامَ الخلافة الفاطمية في المغرب أواخر القرن الثالث الهجري (297هـ/908). وفي المشرق نجح الشيعة الزيدية في إقامة دولة بإقليم جرجان وطبرستان

(29) إسلام عصور الانحطاط، ص 87.

سنة 250هـ/864، واستولى القرامطةُ على جنوب العراق والبحرين والأحساء، ونجحت الأسرة البويهية (وهي أسرة شيعية تدين تنسب إلى المذهب الزيدي) في بسط نفوذها على العراق، حيث حلَّت محل الأمراء الأتراك سنة 334هـ/945، ولمدة قرنٍ من الزمان.

ولكن ظهور السلاجقة على مسرح التاريخ أورث الإسلامَ السُّني قوةً ونشاطًا على الصعيدين السياسي والديني، وقلب ميزان القوى لصالح الخلافة العباسية.

والموثوقُ من أخبار السلاجقة في طور نشأتهم الأولى أنهم مجموعة من قبائل الأتراك[30] عُرِفت باسم «الأوغوز» أو «الغُز»، وقد بدأت تهاجر ـ منذ القرن الثاني إلى القرن الرابع الهجري ـ من أقصى التركستان إلى إقليم ما وراء النهر حيث اعتنقوا الإسلام. وقد أُطلِق عليهم «السلاجقة» ولم يكن لهم قبل ذلك اسم يميزهم ــ نسبة إلى رئيسهم سُلْجُوق بن دقاق الذي جمع شتاتهم ونظَّم صفوفهم وقادهم إلى المنازل التي استقروا بها سنة 375هـ/ 985 في بلاد ما وراء النهر بالقرب من شاطئ نهر سيحون[31]. وبعد وفاة سلجوق هاجر السلاجقة إلى بخارى حيث عملوا تحت لواء الغزنويين ودانوا لهم بالطاعة،

---

(30) درجت القبائل التركية منذ القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) على ترك مواطنها الأصلية في أواسط آسيا تحت وطأة الظروف الاقتصادية القاهرة والنزوح غربًا؛ بحثًا عن موطن جديد تتوافر به مقومات الحياة ويفي بحاجاتها المادية المتزايدة. وقد يسَّر اعتناقُ الترك للإسلام انسياحَهم في الممالك الإسلامية، وأعانهم على الاندماج في مجتمعاتها سريعًا، فعملوا أولاً في خدمة ملوكها وأمرائها وأمدوها بقوة جديدة، ثم وانتهم الفرصة فأقاموا لأنفسهم دولاً مستقلة، لا شك أنها أنعشت قوة الإسلام وحملت رايته إلى آفاق جديدة وأرض لم يطأها المسلمون من قبل. انظر: عبد النعيم حسنين، دولة السلاجقة، القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1975، ص 7، 8.

(31) عبد النعيم حسنين، السلاجقة، ص 16– 19.

ثم ثاروا عليهم، وجعلوا يطمحون إلى الانفراد بالملك وتأسيس دولة مستقلة، فتمكنوا في مدى زمني يسير من السيطرة على إيران والعراق وفرضوا نفوذهم على الخلافة العباسية (447هـ/1045)، وحاربوا خصومها المذهبيين وعلى رأسهم الشيعة الإسماعيلية[32]، وأورثوا الإسلام السُّني في المشرق قدرًا من الوحدة سمح باستئناف غزو البيزنطيين في الأناضول، على نحو ما سيبين لاحقًا[33].

لقد أعاد السلاجقةُ توحيدَ أقاليم المشرق (آسيا الوسطى، إيران، العراق، الجزيرة، سوريا، الأناضول) في تنظيم إمبراطوري متماسك، يحتفظون فيه بالسلطة الزمنية، ويعترفون في الوقت ذاته بالولاء الديني والروحي للخلفاء العباسيين. ومن هنا فقد جرى النظر إلى دولتهم باعتبارها أولَ أنموذج مكتمل للدولة السلطانية، وبقيامها بدأت مرحلة طويلة في تجربة الحكم الإسلامي هيمن عليها الأتراكُ، وامتدت إلى مطالع العصر الحديث. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن «السلاجقةَ كانوا هم الممهِّدين للأتراك العثمانيين الذين أسسوا ملكهم في البداية في آسيا الصغرى، ثم زادوا فيه حتى شمل الشام ومصر والبحر الأبيض وأوربا وشمال إفريقيا»[34].

---

(32) لمزيد من التفاصيل راجع: السابق، ص 8، وما بعدها. وجدير بالذكر أن السلاجقة انقسموا إلى خمس أسرات: (1) أسرة طغرلبك، وتسمى دولته دولة السلاجقة الكبرى (429- 522هـ/ 1038- 1128م)، وقد ملكوا خراسان والري والعراق والجزيرة وفارس والأهواز. (2) سلاجقة كرمان (432- 583هـ/ 1041- 1187م) وهم من بيت قاروت بك بن داود بن ميكائيل بن سلجوق، وهو أخو ألب أرسلان. (3) سلاجقة عراق العجم وكردستان (511- 590هـ/ 1117- 1190م). (4) سلاجقة الشام (487- 511هـ/ 1094- 1117م)، وهم من بيت تتش ابن ألب أرسلان. (5) سلاجقة الروم بأسيا الصغرى (470- 707هـ/ 1077- 1308م).

(33) سعيد عبد الفتاح عاشور، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 2005 ، 70/1.

(34) إدوارد، براون، تاريخ الأدب في إيران، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، العدد

السياسة الدينية للسلاجقة

كان السلاجقةُ ـ شأن غيرهم من أمم الترك ـ يدينون بالمذهب السُّني، وشاع بينهم الفقهُ الحنفي بشكل خاص، وإن كانوا يكنون الاحترامَ والتقديرَ لغيره من المذاهب الفقهية. وثمة رواية دأب الترك على ترديدها (رغم طابعها الأسطوري)، تكشف عن قوة ارتباطهم بالمذهب الحنفي؛ حيث ذكر المؤرخ محمد بن علي بن سليمان الراوندي أن الإمام أبا حنيفة تعلّق بأستار الكعبة في حجته الأخيرة، ثم دعا الله قائلاً: «إذا كان اجتهادي صحيحًا ومذهبي حقًّا فانصره، فلقد وضحتُ مسائلَ الشريعة الإسلامية من أجل وجهك»، فصاح به هاتفٌ من الكعبة قائلاً: «حقًّا قلْتَ، ما زال مذهبُكَ، ما دام السيفُ في يد الأتراك»[35]. ويستطرد في بيان مناقب الحُكّام السلاجقة قائلاً: «فلطالما اختصوا العلماءَ من أصحاب أبي حنيفة بالعطف والرعاية، بحيث استقرت محبتُهم في قلوب الناس جميعًا شيبًا وشبانًا»[36].

وقد اختط السلاجقة سياسةً دينيةً تهدف إلى تعزيز الإسلام السُّني (في صورته النصية)؛ فأظهروا عداوةً سافرة للشيعة، وسعوا إلى كسر شوكتهم في إيران بكل طريق ممكنة، فبلغوا في ذلك من النجاح ما لم يبلغه سواهم، وإن لم يُوَفَّقُوا إلى محو التشيع أو استئصال

---

(339)، الطبعة الأولى 2005، ص 208.

(35) محمد، بن علي بن سليمان الراوندي: راحة الصدور وآية السرور، ترجمة: إبراهيم أمين الشواربي، عبد النعيم حسنين، فؤاد الصياد، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 2005 ، ص 56.

(36) السابق نفسه.

شأفته في إيران والعراق. وفي هذا السياق وُصِفَ وزيرُ السلاجقة نظامُ الملك بأنه «سُنّي المذهب، شديد الوطأة على الملاحدة والكفار، قاسٍ أشد القسوة على أهل التشيع والإسماعيلية خصوصاً»[37]. ويشير بعض الباحثين إلى أن تلك المعارضة السلجوقية الصارمة للمذهب الشيعي أدت إلى خلق تضامن سُنِّي واسع، وعزَّزَتْ مشروعية دولة السلاجقة؛ باعتبارها ممثلاً للإسلام الصحيح[38].

وفي إطار الحرص على خلق نوع من التضامن السُّني العام، أظهر السلاجقةُ قدرًا من المرونة في التعامل مع التنوعات المذهبية داخل الإسلام النَّصّي؛ فلم يقتصروا على رعاية المذهب الحنفي، بل وسعوا نطاقَ تلك الرعاية لتشمل فقهاء المذهب الشافعي[39]. وكان الوزير الكندري المعروف بـ«عميد الملك» قد أمر بلعن الشيعة والأشعرية على المنابر، فلما آلت الوزارةُ إلى نظام الملك، أمر الخطباءَ بلعن الشيعة دون الأشاعرة؛ رعايةً لمكانة كبار الفقهاء الأشاعرة آنذاك؛ كأبي المعالي الجويني والقشيري، وغيرهما[40].

وكذلك فقد بذل السلاجقةُ جهودًا كبيرةً ــ وخصوصاً إبان وزارة نظام الملك ــ في سبيل تعزيز البنية المؤسسية والأيديولوجية للإسلام السُّني/النصي في مواجهة التحدي الشيعي الإسماعيلي

(37) إدوارد، براون، تاريخ الأدب في إيران 2/219، 220.

(38) أيرا م. لابيدس، تاريخ المجتمعات الإسلامية 1/266.

(39) السابق نفسه.

(40) إدوارد، براون، تاريخ الأدب في إيران 2/218.

والإمامي، فتوسعوا في تشييد المدارس[41] وتوفير الأوقاف المناسبة لتمويل أنشطتها الدينية والعلمية. وقد نهضت تلك المدارسُ بمهمة تدريس العلوم الدينية التي شكَّلَتْ في مجموعها بنيةَ الإسلام النصي؛ كالتفسير والحديث والفقه والتصوف، بالإضافة إلى علوم اللغة العربية. وبعبارة أخرى، فقد كانت المدرسة هي المؤسسة المنوط بها صبُّ التعليم الديني في قالب الإسلام النصي أو الإسلام الفقهي ذي الطبيعة المعيارية.

ويمكن القول: إن المدرسة كانت هي الأسلوب الناجع لما أراده السلاجقة من مأسسة التعليم الديني في الأراضي الخاضعة لسلطانهم. وفي ذلك يقول أيرا م. لابيدس: «أصبحت المدارس هي الطريقة السُّنية المعتمدة لتنظيم التعليم الديني والشرعي.... أنعم كبير وزراء الفترة السلجوقية نظامُ الملك على المذهبين الحنفي والشافعي في جميع مدن الإمبراطورية بالأوقاف، وجعل دعم التعليم الديني المنظَّم سياسة رسمية»[42].

وفي الوقت ذاته سعى الأتراك السلاجقةُ - كما يقول طريف الخالدي - إلى «فرض مقدار من التماثل المذهبي على مذاهب الفقه السُّنية، إما من خلال صيغ التوفيق المعلنة بمثابة سياسة عامة، وإما من خلال إقامة مدارس متعددة المذاهب، يلتقي فيها الفقهاء ويرصُّوا

(41) من المعلوم أن الغرض الأساسي من بناء المدرسة هو أن تكون مكانًا للتدريس ومسكنًا للطلاب والمدرسين، فضلاً عن أداء وظيفة المسجد حيث كان الطلاب والمدرسون وغيرهم من المسلمين يؤدون بها شعائر الصلاة، سوى صلاة الجمعة.

(42) تاريخ المجتمعات الإسلامية 1/258.

صفوفهم في وجه أهل البدع»[43]، وذلك في إطار الإجراءات التي اتخذوها لتحقيق نوع من الإجماع السُّني العام، كما أسلفنا.

ولما كان التصوف المعتدل عنصرًا مؤسِّسًا في بنية الإسلام النَّصي ـ عقب نجاح الغزالي في التوفيق بين الفقه والتصوف ـ فقد انتشرت في ربوع الإمبراطورية السلجوقية مؤسساتٌ للتصوف وفقًا للمضمون الذي حدده الغزالي وغيره من أئمة التصوف السُّني في القرن الخامس الهجري، وذلك في ظل الإقبال الجماعي على التصوف، وهو الإقبال الذي جسَّدته الطرق الصوفية.

والمقصود بمؤسسات التصوف تلك المنشآت الدينية التي أُعدت لإيواء الصوفية المنقطعين للذكر والعبادة ومدارسة العلوم الدينية، وكانت تشمل آنذاك الخانقاوات والربط والزوايا. ورغم المشابه الواضحة بين المؤسسات الثلاث (الخانقاه، الرباط، الزاوية) واتفاقها في أنها جميعًا كانت «بيوتًا ومنازلَ للصوفية»، فإن بينها من أوجه الاختلاف ما يجعل الخلط بينها خطأً منهجيًّا ومجافاة للواقع التاريخي[44]. أما الخانقاه فهي كلمة فارسية معناها بيت الصوفية،

---

(43) طريف، الخالدي: فكرة التاريخ عند العرب من الكتاب إلى المقدمة، ترجمة: حسني زينه، بيروت–بغداد، منشورات الجمل، 2014، ص 343.

(44) كان الباحثون لا يميزون بين الخانقاه والرباط والزاوية، وكان كلامهم عنها لا يخلو من خلط وارباك، بل إن باحثًا قديرًا مثل البروفسور جورج مقدسي (George Makdisi) في دراسته «Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad» لم يتفطن إلى الفروق بين تلك المؤسسات، ونقل عن النعيمي صاحب الدارس في تاريخ المدارس ما يفيد نفي التمايز بينها. لمزيد من التفاصيل عن ذلك الخلط راجع:
Donald P. Little, The Nature of Khanqahs, Ribats and Zawiyas under the Mamluks, pp. 91-92.

أو الدار التي يختلون فيها لعبادة الله تعالى، وقد ظهرت في إيران منذ القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، ومنها انتقلت إلى سائر أنحاء العالم الإسلامي.

وأما الرباط فمعناه لغة: ملازمة الثغر وموضع المخافة؛ ولذا فقد أُطلق على تلك المباني العسكرية الضخمة التي أقامها المسلمون على أطراف دولتهم ومواطن الثغور فيها، وكان يرابط بها طائفة من المسلمين جمعت حياتهم بين أداء تكاليف العبادة والوفاء بمطالب الجهاد[45]. ولم تلبث الربط أن زالت عنها صفتُها الحربية، وبقيت تؤدي دورها الديني مستقرًّا للزهاد والعباد، فلما انتشر التصوف وغمرت تعاليمُهُ نفوس المسلمين، تحولت الربط إلى دُور للصوفية يقيمون بها ويزاولون في رحابها حياتهم الروحية[46]؛ ولذلك فقد عرَّف المقريزي الرباط بأنه: «بيت الصوفية ومنزلهم»[47]. وأخيرًا فإن مصطلح الزاوية كان يُطْلَق على ذلك المنزل أو البناء الصغير الذي يُبنى لشخص معين من الزهاد أو الصوفية يعتزل فيه للعبادة، وربما التحق به بعضُ أتباعه ومريديه[48].

---

(45) لسان العرب، مادة «ر.ب.ط»، سعاد ماهر، مساجد مصر وأولياؤها الصالحون، 413/1، وكان التصميم المعماري للرباط يشبه إلى حد كبير تصميم الحصون الحربية، فكان يبنى على شكل مستطيل ترفع في أركانه أبراج للمراقبة، للوفاء بالغرض الذي شيد من أجله.

(46) أحمد، فؤاد سيد، تاريخ مصر الإسلامية زمن سلاطين بني أيوب،القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 2002، ص 117.

(47) المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، تحقيق: أيمن، فؤاد سيد، لندن، مؤسسة الفرقان، 2002، 794/2/4.

(48) Donald P. Little, The Nature of Khanqahs, Ribats and Zawiyas under the Mamluks, in; Islamic Studies Presented to Charles J. Adams, edited by Wael B. Hallaq and Donald P. Little, E.J. Brill, Leiden, 1991, p.95.

وفضلاً عما تقدم من ملامح السياسة الدينية للسلاجقة، تجدر الإشارة إلى أن كثيرًا من الألقاب التي اتخذوها كانت تنطوي على مضمون ديني شديد الوضوح، وكانت تعكس إلى حد كبير طبيعة السياسة الدينية التي اتبعوها بوصفهم حُرَّاسًا للإسلام الصحيح، والمدافعين عنه ضد المشركين والملحدين والمبتدعة وأصحاب الأهواء، ومن تلك الألقاب مثلاً: «غياث الدنيا والدين، كهف الإسلام والمسلمين ....الصادع بأمر الله، القائم بحجة الله، قامع الكفرة والمشركين، قاصم الملحدين ....مظهر كلمة الله العليا»[49].

السلاجقة وأسلمة الأناضول

الأناضول، آسيا الصغرى، بلاد الروم: ثلاثةُ تسميات مترادفة، درج المسلمون على استخدام الأخيرة منها لإطلاقها على جملةً الأقاليم التابعة للإمبراطورية البيزنطية، والتي كانت سلسلةُ جبال طوروس تمثِّل بينها وبين العالم الإسلامي منطقةً حدوديةً فاصلةً تتخللها قلاع عدةُ عُرفت في المصطلح الإسلامي بالثغور، تمتد من مَلَطْية على الفرات الأعلى إلى طَرَسُوس بالقرب من ساحل البحر المتوسط[50].

---

(49) راحة الصدور وآية السرور، ص 58.

(50) كي، لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية، ترجمه وأضاف إليه ووضع فهارسه: بشير، فرنسيس، كوركيس، عواد، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بدون تاريخ ، ص 159 وما بعدها.

وقد اتفق الجغرافيون العرب على تقسيم تلك الثغور إلى مجموعتين: الأولى: الثغور الشمالية الشرقية، وتتكفل بحماية الجزيرة، وتسمى ثغور الجزيرة، ومن أشهرها: ملطية وزبطرة وبهسنا والحدث ومرعش والهارونية ...إلخ، والثانية: الثغور الجنوبية الغربية، وتنهض بحماية الشام، وتسمى ثغور الشام، ومن أشهرها: المصيصة وأذنة وطرسوس.

وكانت تلك المنطقةُ الحدودية ميدانًا لنزاع محتدم بين المسلمين والبيزنطيين لم ينقطع طوال قرون عدة، فكانت الغلبةُ للمسلمين حينًا وللبيزنطيين حينًا آخر، دون أن يستطيع أيُّ فريق منهما أن يحرز انتصارًا حاسمًا يكْفُل له السيطرةَ على ذلك الإقليم. وقد عجز المسلمون إبان تلك القرون الأولى عن التوغل في بلاد الأناضول، قانعين بما استقام لهم من نقاط عسكرية ومرتكزات دفاعية قريبة من مناطق الحدود، وإن كانت لا تغني شيئًا في باب التوطن والاستقرار، ولا يمكن أن تؤدي بحالٍ من الأحوال إلى إلحاق تلك البلاد بأرض الإسلام[51]. وظل الأمر على هذا النحو من تبادل السيطرة على منطقة الثغور إلى أن ظهر السلاجقةُ في القرن الخامس الهجري، فتحوَّل ميزانُ القوى لصالح المسلمين منذ ذلك التاريخ.

والحق أن الغزوات الأولى للسلاجقة في بلاد الأناضول كانت أقربَ إلى الغارات الخاطفة التي تستهدف إرهاق الخصم واستنزاف قوته المادية أكثر مما تتغيَّا الاستقرار في الأراضي المفتوحة. وبوفاة طغرل بك وقيام خليفته ألب أرسلان في السلطنة (455-465هـ/1063- 1072) تغيَّرت سياسة السلاجقة؛ إذ صارت تستهدف الاستيلاء على الأرض بغية التوطن والاستقرار وتأسيس دولة إسلامية في عمق الأراضي البيزنطية[52].

---

(51) كارل، بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس، منير البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة عشرة، 2005، ص 401.

(52) السابق 1/ 72، 73. ولمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة راجع:
Claude cahen, Pre-ottoman Turkey, A general survey of the material and spiritual Culture and history, Translated from the French by J. Jones- Williams, New York, 1968 pp. 66- 72.

وقد أسفرت تلك السياسة عقب موقعة مانزكرت الشهيرة (Manzikert) (والمعروفة في المصادر العربية بمعركة ملاذكرد) سنة 463هـ/ 1071 عن قيام «دولة سلاجقة الروم»، التي عرفت بهذا الاسم باعتبار قيامها على أرض بيزنطية قديمة[53]. ويرجع الفضل في تأسيسها إلى القائد السلجوقي سليمان بن قُتلمش (470-479هـ/1077- 1086) الذي توغَّل في آسيا الصغرى غربًا ونجح في بسط نفوذه على ثلاثة أرباعها تقريبًا وامتدت غزواته إلى نِيقيَة[54] واتخذها عاصمة له وقاعدة عسكرية يهدد منها بيزنطة نفسها[55]. ولكن السلاجقة ما لبثوا أن خسروا تلك القاعدة الأمامية أثناء الحرب الصليبية الأولى، فتراجعوا إلى وسط الأناضول وغدت قُونِيَة[56] التي فتحوها سنة 477هـ/ 1084 عاصمةَ دولتهم[57]التي عملت على صبغ بلاد الأناضول بصبغة تركية إسلامية، وبناء أنموذج حضاري فريد لم ينفرد الأتراكُ بصوغه وإرساء قواعده، بل شاركهم في ذلك العربُ

(53) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن عبد الواحد الشيباني: الكامل في التاريخ، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، 2012، 8/ 140-143. كارل، بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 404.

(54) نيقية: مدينة إغريقية قديمة تقع على الساحل الغربي للأناضول على بحر مرمرة، وعُرِفت لدى البلدانيين العرب بـ«أزنيق». لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، ص 190.

(55) كارل، بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 402، 403، سعيد عبد الفتاح عاشور، الحركة الصليبية 1/ 77.

(56) قونية: إحدى المدن الرومية الشهيرة، وتتوسط القطاع الجنوبي من الأناضول، وقد بلغت ذروة مجدها السياسي والحضاري حين اتخذها السلاجقة عاصمة لهم؛ ومن هنا فقد قال ياقوت في تعريفها: «من أعظم مدن الإسلام بالروم، وبها وبأقْصَرَى سُكْنى ملوكها». معجم البلدان، بيروت، دار صادر، 1977، 4/415.

(57) كارل، بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 403، لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، ص 174، 175. ومن أهم المدن التابعة لدولة سلاجقة الروم سوى قونية: قيصرية، وملطية، وسيواس، وتوقات، وأماسية، وأنكورية، وأبلستين.

والفرسُ[58].

لقد فتحت مانزكرت (أو ملاذكرد) البابَ أمام العشائر التركمانية للانسياح في الأناضول والتوغل في أنحائها، حتى لقد أشرفت تلك العشائرُ على منطقة المضايق وبحر إيجه، فنشأ عن ذلك قواعدُ ثابتة للوجود التركي رفدتها الهجراتُ التركية المتلاحقة. وكان ذلك الوجودُ أكثر ما يكون كثافة في شرق ووسط الأناضول، بفضل الإمدادت العسكرية من خراسان والهجرات المتدفقة من آسيا الوسطى، وذلك في مقابل تراجع حاد في الكثافة السكانية للعناصر المسيحية البيزنطية. ولم ينقضِ القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) حتى أضحت الأناضول وطنًا ثانيًا للأتراك الذين فاقت أعدادُهم هناك أعدادَ إخوانهم في شمال سوريا والعراق وإيران وأذربيجان[59].

وبظهور المغول واجتياحهم أقاليمَ المشرقِ الإسلامي ازداد معدلُ الهجرة التركية إلى الأناضول وتسارعت وتيرتها (سواء من آسيا الوسطى أو إيران)؛ فرارًا من وحشية المغول، والتماسًا للعيش الكريم في مناطق أوفر أمنًا وأكثر استقرارًا.

وبالإضافة إلى العنصر التركي، فقد عرفت الأناضول أجناسًا

(58) عبد النعيم، حسنين، السلاجقة، ص 8، منى محمد بدر، أثر الحضارة السلجوقية في دول شرق العالم الإسلامي على الحضارتين الأيوبية والمملوكية بمصر، القاهرة، مكتبة زهراء الشرق، الطبعة الأولى، 2002م.، ص 23، 24.

(59) محمد، فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ترجمة: أحمد السعيد سليمان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الألف كتاب الثاني، 1993، ص 11، 12 ، 77، 78. وراجع أيضًا: أيرا م. لابيدس، تاريخ المجتمعات الإسلامية 1/ 229.

أخرى؛ كالفرس الذين نزحوا إليها فرارًا من ويلات الغزو المغولي، وكان لهم دور جوهري في صوغ ملامح حياتها الفكرية والثقافية والدينية [60]. والعرب الذين هيمنوا على الأجزاء الجنوبية والجنوبية الشرقية من الأناضول حينًا من الدهر، حتى إن العربية كانت هي لغة التعليم والثقافة في تلك الأنحاء إلى منتصف القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، قبل أن تغدو الفارسية هي اللغة الرسمية بالأناضول، وخصوصاً بعد خضوعها للاحتلال المغولي[61].

وقد بلغت دولة سلاجقة الروم أوجَ قوتها واستقرارها السياسي والإداري في النصف الأول من القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)[62]، وهي الفترة التي تعد ـ كما يقرر محمد فؤاد كوبريلي ـ أخصب الفترات التاريخية في الأناضول، وأحفلها بالحوادث الكبرى، والنشاط الديني المتدفق؛ وذلك قبل أن يقوِّض المغولُ استقلالَ تلك الدولة، ويشيعوا في ربوعها موجةً من الاضطرابات السياسية والاقتصادية أدت في النهاية إلى انهيارها تمامًا مطلع القرن الثامن الهجري (708هـ/1308)[63]، وهو ما سنعرض له في موضع آخر من تلك الدراسة.

---

(60) Claude Cahen, Pre- Ottoman Turkey, p. 254.

(61) محمد، فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 18.

(62) تناول كلود كاهن تلك الفترة تحت عنوان: «The Apogee of the Seljukid State» (1205– 1243). انظر:

Claude Cahen, op. cit., p. 119.

(63) محمد، فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 61، 62.

الأناضول بين الإسلام (النَّصّي والشعبي)... السلاجقة الروم

ليس ما سَبَق إلا مقدمةً نظرية مختصرة يُراد لها أن تكون أساسًا ممهِّدًا للحديث عن الأوضاع الدينية في الأناضول إبان الحقبة السلجوقية (470– 708هـ/1077– 1308)، التي امتازت بقدر ملحوظ من التنوع الديني، أو التفاوت في مستويات التدين؛ تأثرًا بالسياق السياسي والاجتماعي والثقافي الذي أحاط بها، وتأثرًا كذلك بالوضع الديني في العالم الإسلامي عمومًا.

وربما لا يستقيم لنا فهمُ تلك الناحية من تاريخ الأناضول بغير مناقشة طبيعة الوجود التركي ذاته في ذلك الإقليم؛ إذ إن الأتراك الذين استوطنوا الأناضول لم يكونوا فئة واحدة متجانسة حضاريًّا ودينيًّا، بل كانوا ثلاث فئات متمايزة، تختلف فيما بينها من حيث درجة التحضر والمدنية، ومن حيث الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي خضعت لها، وهو الأمر الذي انعكس بالضرورة على شكل التدين الذي أخذت به كلُّ فئة ومضت حياتها في ضياء تعاليمه. وتلك الفئات الثلاث هي إجمالاً:

(أ) البدو

وكانت حياتهم في الأناضول لا تكاد تختلف عن حياتهم الأولى في مواطنهم الأصلية بآسيا الوسطى؛ حيث اعتمدوا في تدبير معاشهم على الرعي اعتمادًا شبه كلي، وربما مارسوا الزراعةَ بقدر محدود؛

ابتغاءَ سد احتياجاتهم اليومية، كما عرفوا ألوانًا من الصناعات البسيطة التي لا يخلو منها مجتمعٌ من مجتمعات البادية (كصناعة الجلود وصناعة النسيج، وما إليها).

وكانت عشائرُ البدو التركية ــ رغم خضوعها في الجملة لسُلْطة الدولة المركزية ــ نزَّاعةً إلى إثارة الفوضى والشغب، قليلةَ المبالاة بالقوانين التي تضعها السلطةُ وتحاول أخذ الرعايا بها، ومن هنا فقد كان أولئك البُداة كثيري الإغارة على أهالي المدن والقرى الأناضولية المستقرة. ويبدو أن تلك العشائر البدوية قد عجزت عن تغيير نمط الحياة الذي ألفته قرونًا طويلة؛ ومن ثم فقد ظلت بمنأى عن التأثر بتيار الحضارة المستقرة في مدن الأناضول، حتى من أقام منهم بتلك المدن[64].

(ب) أهل القرى

وكانوا يمثِّلون نسبةً كبيرة من سكان بلاد الأناضول، سواء أكانوا من أبنائها الأصليين أم من الأتراك الوافدين إليها من آسيا الوسطى وإيران؛ إذ اشتملت تلك الفئةُ الأخيرة على نسبة ممن ألفوا حياة التمدن والاستقرار في المدن والقرى؛ مما يعني أن المهاجرين الأتراك لم يكونوا جميعًا من البدو، خلافًا لما ذهب إليه قديمًا فريقٌ من الباحثين. وتجدر الإشارة إلى أن السلاطين السلاجقة والعثمانيين

(64) محمد، فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 85، 86، 87، انظر أيضاً: الصوفية الأولون في الأدب التركي.ترجمة: عبد الله أحمد إبراهيم، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2002، 14/2.

من بعدهم بذلوا جهدًا كبيرًا في سبيل تحويل العشائر التركية من حياة البداوة إلى حياة القرية أو المدينة[65]؛ إذ كان السلاجقة يؤثرون حياة الاستقرار ويدعمونها؛ رعاية لمقتضيات السلطة المركزية التي حاولوا غرسها في بيئة الأناضول[66].

(ج) أهل المدن

وكانت تلك الطائفةُ أهمَ العناصر التركية آنذاك؛ انطلاقًا من ارتباطها بالمجال الحضاري في الأناضول. وقد بدا من الطبيعي أن ترتبط بالمدن الأناضولية الكبرى؛ مثل: قونية، وقيصرية (قيسارية)، وسيواس، وهي المدن التي زاحمتهم فيها عناصرُ مغايرة إثنيًّا ودينيًّا، كالعرب والفرس والأرمن والبيزنطيين، وإن ظل الأتراك يمثِّلون النسبة الغالبة بها.

لقد استقطبت تلك المدنُ جمهورًا غفيرًا من مسلمي الأتراك المهاجرين، الذين اعتادوا حياة المدن، وخصوصاً بعد انسياحهم في إيران واستقرارهم بها فترةً من الزمان. وتجدر الإشارة إلى أن مدن شرق الأناضول ووسطه كانت أسرع تطورًا في ميدان الحضارة والاستقرار من مدن النواحي الغربية التي لم يبدأ فيها التحضر إلا في مرحلة متأخرة[67].

---

(65) محمد، فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 90، 91.

(66) أيرا م. لابيدس، تاريخ المجتمعات الإسلامية 431/1.

(67) محمد، فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 93، 98، 100، 101.

ويمكن القول: إن أتراك المدن كانوا يمثلون آنذاك جناحًا مدنيًّا للسلطة المركزية السلجوقية؛ حيث انخرطوا في العمل الإداري، وتقلدوا وظائف الدولة المالية والإدارية، وكان قِوام معاشهم ما يتقاضونه من رواتب، شأنهم في ذلك شأن كثير من مسلمي المدن في شرق العالم الإسلامي وغربه[68].

وقد بلغ المجتمع الأناضولي درجة كبيرة من الرقي الحضاري والتطور الفكري، وخصوصاً في النصف الأول من القرن السابع الهجري، وهو ما بدا متسقًا غاية الاتساق مع شكل الدولة التي حرص السلاجقة على إرساء دعائمها؛ فهي «دولة مركزية النظام ذات نظم محكمة تستمد أصولها من التقاليد الإدارية والسياسية التي سادت في دولة السلاجقة الكبار بإيران»[69].

السياسة الدينية لسلاطين سلاجقة الروم

على الرغم من أن السياسة الدينية التي انتهجها سلاجقةُ الروم كانت امتدادًا طبيعيًّا لسياسة أسلافهم الكبار في إيران؛ من حيث التمسك بتقاليد الإسلام السُّني ذي الطبيعة النصية (التي يحتل فيها الفقهُ نقطة الوسط وقاعدة الارتكاز)، فقد كانوا أقل تشددًا وأدنى إلى رُوح التسامح والاعتدال[70]، وعلى الرغم من حرصهم البالغ على تطبيق مبادئ الإسلام النصي وطقوسه، فإن ذلك الحرص لم يبلغ

(68) السابق، ص 104.

(69) السابق، ص 110.

(70) Claude Cahen, Pre- Ottoman Turkey, pp. 248, 249.

بهم حدَّ التزمت والانغلاق؛ مما يؤكد أن السلطة التي راموا بناءها لم تكن سلطة ثيوقراطية[71].

لقد أرسى سلاطينُ السلاجقة دعائمَ بنية قوية للإسلام السُّني في مدن الأناضول، واضطروا في سبيل تحقيق ذلك إلى استدعاء كثيرٍ من العلماء والفقهاء من إيران وسوريا والجزيرة، وتشجيعهم علىً الاستقرار بالأناضول في ظل رعاية الدولة[72]؛ فلا جرم كان للعناصر العربية والإيرانية الوافدة دور حاسم في تشكيل حضارة الأناضول وصوغ صورة الإسلام السُّني بمدنها، وفي ذلك يقول محمد فؤاد كوبريلي: «أما العنصر الفارسي فكان من أبرز العناصر جميعًا من حيث التأثير الجلي الذي لا يقبل مراءً، ولم يعقد حكامُ السلاجقة أواصرَ القربى مع الحضارة الإسلامية الإيرانية فحسب، بل تجاوزوها إلى الحضارات العربية الكائنة في سوريا والجزيرة. وقد امتدت هذه الوشائجُ والصلاتُ حتى بلغت أولئك الأقوام الموجودين حتى بلاد الهند، وكل الطوائف والشعاب الإسلامية المحيطة بها»[73].

ويمكن القولُ: إن مدن الأناضول التي هيمن عليها سكانيًّا الأتراكُ المتحضِّرون كانت مراكز رئيسة للنزعة السُّنية النصية التي كان من أبرز تجلياتها: انتشار المذهب الحنفي، والحضور المكثف لفقهائه في ربوع الأناضول، ولا سيما في مدن الشرق والوسط والجنوب[74]، التي

(71) محمد، فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 101.

(72) أيرا م. لابيدس، تاريخ المجتمعات الإسلامية 431/1.

(73) الصوفية الأولون في الأدب التركي 15/2.

(74) Claude Cahen, Pre- Ottoman Turkey, p. 249, 254, 255.

كانت «بيئات سُنية/حنفية خالصة»[75].

وقد أومأ ابنُ بطوطة إلى تغلغل الإسلام السُّني في الأناضول إبان زيارته لها، بعد سقوط دولة السلاجقة عقود بعدة؛ حيث قال: «وجميع أهل هذه البلاد على مذهب الإمام أبي حنيفة، رضي الله عنه، مقيمين على السُّنة، لا قدري فيهم ولا رافضي، ولا معتزلي ولا خارجي، ولا مبتدع، وتلك فضيلة خصَّهم الله تعالى بها»[76].

وقد عزَّز السلاجقة الإسلام السُّني/النَّصّي ببناء المدارس ورصد الأوقاف الغنية عليها لتمويل أنشطتها التعليمية؛ تأثرًا بظاهرة الانتشار الهائل للمدارس في مختلف أقاليم المشرق الإسلامي (إيران والعراق والشام ومصر)، منذ عصر السلاجقة الكبار. وقد أسلفنا أن المدرسة مؤسسةٌ سُنية الطابع، وأنها كانت تهدف إلى صب التعليم الإسلامي في قالب الإسلام النصي أو الإسلام الفقهي. وقد شهدت مدينة قيصرية كما يذكر كلود كاهن (Claude Cahen) بناء أول مدرسة في تاريخ الأناضول، وذلك سنة 589هـ/1193، وإن كان من المحتمل أن ثمة مدارس أخرى قد شُيِّدت قبل ذلك التاريخ[77]. وقد شهد بناءُ المدارس في الأناضول نشاطًا واسعًا خلال القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)[78]، وتخرج منها كثيرٌ من طلاب

---

(75) قيام الدولة العثمانية، ص 152.

(76) ابن بطوطة، محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي: رحلة ابن بطوطة، المسماة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، بيروت، دار إحياء العلوم، الطبعة الأولى، 1987م 1/290، 291.

(77) Claude Cahen, Pre- Ottoman Turkey, pp. 249, 250

(78) لمزيد من التفاصيل، راجع: فاطمة، يحيى زكريا، أثر الأوقاف في النهضة التعليمية في مدارس الأناضول في

العلوم الإسلامية من أهالي المدن الأناضولية[79].

ولئن كانت النزعة السُّنية (النصية/الفقهية) هي الطابع العام لإسلام مدن الأناضول في عصر السلاجقة، فقد كان إسلام العشائر التركية (أو البدو الرحل في مناطق الحدود) مختلفًا إلى حد كبير؛ فكان مثالاً أنموذجيًّا لـ«الإسلام الشعبي الهرطقي» بالمعنى الذي أسهبنا في توضيح مضمونه آنفًا. فعلى الرغم من أن تلك العشائر كانت تدين إجمالاً بالإسلام، فإنها بدت غير حريصة على تطبيق مبادئه ورسومه في حياتها اليومية، وكانت أكثر وفاءً لتقاليدها وعاداتها المتوارثة (اجتماعيًّا ودينيًّا) أكثر من حرصها على تطبيق تعاليم الإسلام التي أقرها العلماءُ والفقهاءُ. ومن ناحية أخرى فقد أقبل أولئك الأتراكُ البُدَاةُ على اتباع دراويش الصوفية من المعروفين بالباباوات، ممن كانوا - في رأي البعض - امتدادًا للشامانات، والشامانية هي الديانة القديمة للأتراك والمغول، على نحو ما سنشير لاحقًا[80]. ولعل تلك الصيغة للإسلام الشعبي ستزداد وضوحًا باستعراض اتجاهات التصوف في الأناضول في الصفحات التالية.

التصوف في الأناضول

ثمة اعتبارات مهمة يتعيَّن استحضارها وإيلاؤها قدرًا من

عصر سلطنة سلاجقة الروم، دراسة وثائقية من خلال الوقفيات والسجلات السلجوقية، المجلة الأردنية للتاريخ والآثار، المجلد 5، العدد 3، 2011م، ص 113- 142.

(79) الصوفية الأولون في الأدب التركي 14/2.

(80) محمد، فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 85، 86، 87.

العناية قبل بيان الاتجاهات الصوفية التي تنازعت الحياة الروحية في الأناضول، وتلك الاعتبارات إجمالاً هي:

(أ) أن التصوف الإسلامي مرّ عبر تاريخه الطويل بأطوار متعاقبة، تشكلت خلالها اتجاهاتُهُ ومذاهبُهُ التي تباينت فيما بينها تباينًا كبيرًا، بحيث يصبح من فاحش الخطأ أن نحصر الصوفية في اتجاه بعينه أو في مذهب دون سواه. وقد طفقت المسافةُ الفاصلةُ بين تلك المذاهب والاتجاهات تتسع شيئًا فشيئًا، حتى أضحى من المستحيل أن نتحدث عن نسق فكري متجانس أو عن بنية اجتماعية موحدة للتصوف الإسلامي. وقد أومأ بطروشفسكي إلى شيء من ذلك قائلاً: «لم يكن للتصوف معتقداتٌ موحدة خلال الفترة الممتدة من القرن السادس إلى القرن التاسع الهجري؛ ولذا فلا يمكن أن نتحدث عن وحدة البناء الاجتماعي للتصوف في تلك المرحلة، كما أن البيئة التي استقطبت طرق التصوف المختلفة منها أتباعَها لم تكن واحدةً بأي وجه من الوجوه»[81].

وتأسيسًا على تلك الملاحظة الأولية، يمكن تقسيم التصوف الإسلامي عمومًا -بقطع النظر عن البيئات الجغرافية التي احتضنته- إلى الاتجاهات الآتية:

- **التصوف السُّني:** الذي يمثِّله الصوفيةُ الفقهاء، وهم الجامعون في تكوينهم الديني والفكري بين الشريعة والحقيقة أو بين

(81) بطروشفسكي، الإسلام في إيران، ترجمة: السباعي محمد السباعي، القاهرة، 2005، ص 506.

الفقه والتصوف. وقد أضحى هذا اللون من التصوف جزءًا عضويًّا من «الإسلام النصي» منذ القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، بفضل جهود الإمام الغزالي وغيره، على نحو ما ذكرنا آنفًا.

ويتسم التصوف السُّني إجمالاً بمسايرة التعاليم الدينية والتمسك بروح «الإسلام النصي» وقيمه، وإيثار العمل والتعبد على مجرد النظر والتأمل، والاهتمام بالسلوك وما يقتضيه من الطاعة وتربية النفس والزهد والتقرب إلى الله بأداء ما افترضه من شعائر وعبادات والإقبال على الذكر وتلاوة القرآن، مع دراسة علوم الشرع خصوصاً الفقه والتفسير والحديث دراسة متعمقة حينًا وسطحية حينًا آخر، إلى غير ذلك من أمور تسوِّغ وصف هذا النوع من التصوف بأنه كان تصوفًا سلوكيًّا أو عمليًّا.

ومن الملاحظ أن هذا «التصوف السلوكي» كان أقرب إلى الثقافة الشعبية التي تنفر من تعقيدات «التصوف العرفاني أو الفلسفي»، ولا تقوى على متابعة مقولاته أو فهم لغته الإشارية؛ ومن هنا فقد آمن كثيرٌ من العامة والبسطاء بولاية هؤلاء الصوفية السالكين، وحرصوا على زيارتهم التماسًا للبركة، وكانوا ينسبون إليهم من الكرامات ما يرسِّخ ذلك الإيمان. ومما أسهم في تعزيز تلك «النزعة الشعبية الرشيدة» التي اتسم بها «التصوف السُّني/السلوكي» انخراط الصوفية في طرق معينة حرص أصحابُها على توسيع قاعدة التصوف، وكان بحَسَبِ المرء لكي يصبح عضوًا فيها أن يتلقن الذكر ويلبس الخرقة من أحد شيوخها المعتبرين.

ومهما يكن من أمر، فقد اشتد ذلك الاتجاهُ خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، وترسَّخ نفوذه في البيئات السُّنية المختلفة (في إيران والعراق والشام ومصر والأناضول)؛ بسبب تأثر قطاعٍ واسع من الصوفية بآراء الإمام الغزالي، وإعجابهم بطريقته الراميةً إلى التوفيق بين التصوف والفقه؛ ولذا فقد اهتدوا في تجاربهم الروحية بما أرساه من مبادئ وقواعد؛ فتهيَّأ المجال بذلك لتأسيس جملة من الطرق الصوفية، التي كانت رغم طابعها الشعبي حريصة على تحقيق التناغم بين التصوف ومبادئ الإسلام النصي[82].

الطريقةُ القادرية نسبة إلى مؤسِّسها الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ/1165)، والطريقة السُّهْرَوردية نسبة إلى مؤسسها الشيخ شهاب الدين السهروردي (ت 632هـ/1234)، والطريقة الرفاعية أو الأحمدية نسبة إلى مؤسِّسها الشيخ أبي العباس أحمد الرفاعي (ت 578هـ/1182)، والطريقة الشاذلية نسبة إلى مؤسِّسها الشيخ أبي الحسن الشاذلي (ت 656هـ/1258).

- **التصوف العرفاني (أو التصوف الفلسفي)**: الذي نشأ نتيجة احتكاك المسلمين بالتراث الروحي لبعض الثقافات الأجنبية، وكصورة من صور الخروج على «الإسلام النصي»، على نحو أنتج في النهاية ثلاث نظريات كبرى في ميدان التصوف الإسلامي، كانت مثار نزاع عنيف وجدل صاخب بين الفقهاء والصوفية، ونريد بها: «الحلول»،

(82) أبو الوفا، التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، مقال بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، المجلد (25)، 1963م، 2/60.

و«الاتحاد»، و«وحدة الوجود»[83].

- **تصوف الغلاة:** وهو ضرب من «التصوف الشعبي الهرطقي أو المنحرف»، الذي أسهبنا في شرح معناه آنفًا، وكانت تمثِّله بعض الطرق الغالية التي نشأت في إيران وآسيا الوسطى؛ مثل: اليسوية، والقلندرية والحيدرية.

(ب) تأثرت الأناضول بتلك الاتجاهات الصوفية المتنوعة، فكان لها جميعًا مواطئُ أقدام في أراضيها؛ بفضل مَنْ استقبلتهم مِنْ مهاجري إيران وآسيا الوسطى، سواء أكانوا من أصحاب التصوف

---

(83) يقصد بالحلول: حلول الله ونزوله بجسم المخلوق، أو بعبارة أدق: أن الله اصطفى أجسادًا حلَّ فيها بمعاني الربوبية، وأزال عنها معاني البشرية. ويربط عبد القاهر البغدادي (ت 429هـ/1037م) بين الحلولية وغلاة الشيعة قائلاً: «والحلولية في الجملة عشر فرق كلها كانت في دولة الإسلام، وغرض جميعها القصد إلى إفساد القول بتوحيد الصانع، وتفصيل فرقها الأكثر يرجع إلى غلاة الروافض»، ومن هذه الفرق العشر التي أوردها البغدادي طائفة يقال لها: الحلاجية؛ نسبة إلى الحسين بن منصور المعروف بالحلاج. انظر: البغدادي، عبد القاهر بن طاهر: الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، دار التراث، بدون تاريخ، ص 273. ومن هنا يمكن القول: إن طائفة من غلاة الشيعة كانوا أسبق من الحلاج في اعتناق فكرة الحلول، حيث ذهبوا إلى القول بحلول روح الإله في الإمام علي رضي الله عنه.

ويقصد بالاتحاد: أن الله تعالى «متحد بمخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته». انظر: مقدمة ابن خلدون 994/3. وجاء في المعجم الفلسفي أن الاتحاد يعني: شهود وجود واحد مطلق من حيث إن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد معدومة في أنفسها. انظر: جميل، صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، 1973، 35/1.

أما نظرية وحدة الوجود: فتنهض على أساس القول بأن ثمة وجودًا واحدًا فقط هو وجود الله، أما الكثرة المشهودة في العالم فهي وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة؛ لأن الوجود واحد لا كثرة فيه، ولا تسمى الكائنات الأخرى موجودات إلا بضرب من التوسع والمجاز. ولمذهب وحدة الوجود صور مختلفة يمكن إرجاعها إلى صورتين أساسيتين: الصورة الأولى: هي القول بأن الله وحده هو الموجود الحق، وأن العالم مجموع ظواهر وأحوال ليس لها وجود حقيقي دائم ولا جوهر متميز. والصورة الثانية: هي القول بأن العالم وحده هو الموجود الحق، وليس الله سوى مجموع الأشياء الموجودة في العالم. انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي 569/2، أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 91، موسوعة المفاهيم الإسلامية، ص 574.

الراقي (السُّني والعرفاني)، أم من الدراويش وغلاة الصوفية أرباب التصوف الشعبي. وبعبارة أخرى: فقد حملت أسرابُ المهاجرين إلى الأناضول الميراثَ الديني والفكري لإيران وآسيا الوسطى، بكل ما يحمله من تنوع وثراء.

لقد نزح عدد كبير من العلماء والفقهاء والصوفية والأدباء ــ كما تؤكد شيمل ــ من مشرق العالم الإسلامي إلى قونية؛ فرارًا من همجية المغول، وبحثًا عن ملاذ آمن يزاولون في رحابه أنشطتهم الدينية والروحية والأدبية. ومن هنا فقد كانت الفارسيةُ لسانَ الطبقة المثقفة، في حين كانت التركية لغة العامة والبسطاء[84]. وقد أحاط الحكامُ السلاجقةُ أولئك النازحين بألوان من العطف والرعاية، شأنهم في ذلك شأن أكثر الحكام المسلمين إبان العصور الوسطى[85].

(ج) امتازت البيئة الدينية والفكرية في الأناضول بقدر كبير من التسامح والانفتاح، بحكم تنوعها إثنيًّا ودينيًّا، وهو الأمر الذي أورثها قدرةً فائقة على استيعاب ما يفد إليها من ألوان الفكر الديني وصور الثقافة الروحية، فأقبلت على التصوف السُّني، واتسع صدرها لنظريات الأفلاطونية الحديثة، وهضمت تصوف وحدة الوجود، الذي نسبُ لابن عربي وصدر الدين القونوي وإخوان هذا الطراز، دون أن ينال ذلك من المظهر السُّني العام للدولة[86].

---

(84) آنا، ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 352.

(85) الصوفية، الأولون في الأدب التركي 2/26، 27.

(86) محمد، فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 110، 152.

فسيفساء التصوف في الأناضول

ليس غريبًا في ضوء ما تقدَّم من اعتبارات يتعلَّق بعضُهَا بتنوع فئات الأتراك أنفسهم (البدو وأهل القرى وأهل المدن)، ويتعلق بعضُها الآخر بتشعب التصوف ذاته إلى اتجاهات شتى وتيارات متعارضة، فضلاً عما اتسمت به بيئةُ الأناضول عمومًا من تسامح ديني مفرط أقول: ليس غريبًا في ضوء تلك الاعتبارات سالفة الذكر أن يكون «المشهد الصوفي» في الأناضول مفعمًا بالحركة موَّارًا بالنشاط، إلى درجة تسوِّغ وصفه بـ«الفسيسفاء الصوفية» التي تتشابك فيها الاتجاهات وتتعانق التيارات، متصالحة حينًا، ومتصادمة في أكثر الأحيان.

– لقد عرف الأناضول «التصوف السُّني» المعتدل المتماهي مع الإسلام النصِّي: فانتشرت زواياه وتكاياه في مختلف ربوع البلاد[87]، متخِّذًا طابعًا شعبيًّا واضحًا تمثل في تلك الطرق التي انتشرت في عددٍ من المدن، رافعةً لواء المذهب السُّني؛ فجاءت امتدادًا للتصوف الطرقي في إيران والعراق والجزيرة؛ مثل: الطريقة السُّهروردية التي كانت أول طريقة صوفية تعرف طريقها إلى الأناضول، وفقًا لما ذكره كلود كاهن[88].

والطريقة الرفاعية (أو الأحمدية الرفاعية) التي طرقت

(87) الصوفية الأولون في الأدب التركي 20/2.

(88) Claude Cahen, Pre- Ottoman Turkey, p. 256.

أبوابَ الأناضول في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، فاستقطبت عددًا لا بأس بها من سكان المدن، وكان لها عدد كبير من التكايا في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي). وبدت ــ رغم طابعها السُّني العام ــ متأثِّرة بـ«الشامانية» التركية المغولية[89].

ومن المعلوم أن «الرفاعية» طريقة عراقية الأصل، تنتشر في صفوف المنتمين إليها بعضُ البدع والخرافات، وقد تجلى ذلك «فيما كانوا يفعلونه من دخول النار المشتعلة وأكل الحيات، ولبس الأطواق الحديد في أعناقهم، وتقلدهم بالسلاسل في مناكبهم، وعمل الأساور الحديد في أيديهم، ولفهم شعورهم وتلبيدها»[90]. وقد درج الرفاعية (في الشام والعراق) على إظهار هذه «البدع» إلى الناس، بل واتخاذها عبادة وديناً يخيلون إلى العامة والبسطاء أنها سر من أسرار الطريق اختصهم بها الله عز وجل. وقد بذل الفقهاء جهودًا كبيرة في التصدي لهم وفضح هرطقاتهم التي كانت تمثل خطرًا كبيرًا على عقائد الناس والنظام العام للمجتمع.

وثمة أيضًا «**الطريقة الخلوتية**»: التي ظهرت في الأناضول أواخر القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، بتأسيس زاوية لها في نيكدة، وقد اتسمت بطابع برجوازي، وحرصٍ على الاحتفاظ

---

(89) محمد، فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 153، الصوفية الأولون في الأدب التركي 30/2.

(90) النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب: نهاية الأرب في فنون الأدب، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، 98/32. وراجع كذلك: اليونيني، قطب الدين موسى بن محمد: ذيل مرآة الزمان (تاريخ السنوات: 697-711هـ)، تحقيق ودراسة: حمزة أحمد عباس، أبو ظبي، المجمع الثقافي، 2007، 1089/2، 1090.

بالمظهر السُّني العام[91].

– وكذلك فقد عرفت مدن الأناضول الكبرى «التصوف العرفاني أو الفلسفي»: وكان أكبر ممثِّليه الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي (ت 638هـ/1240)، الذي زار الأناضول، واحتفى به السلطان السلجوقي حفاوة تليق بمكانته الرفيعة في التصوف. وقد تغلغلت أفكاره ونظرياته في صفوف النخبة المثقفة بالأناضول عن طريق ربيبه وأشهر تلاميذه صدر الدين القونوي (ت 672هـ/ 1273) الذي شفع مؤلفات أستاذه بالشروحات والتعليقات[92]. وقد شغل ابنُ عربي الناسَ بمؤلفاته التي أربت على 150 كتابًا، ولا سيما في اليمن والأناضول[93]، وأهمها على الإطلاق كتاباه عندي: «الفتوحات المكية»، و«فصوص الحكم»[94].

وقد لاحظ المؤرخون المسلمون أن مقالة ابن عربي في التصوف كانت أكثر انتشارًا في إيران والأناضول حتى أصبحت إطارًا مرجعيًّا لفكرهم الصوفي؛ فهذا ابن طولون الصالحي يشير إلى اختلاف الناس في أمر ابن عربي إلى ثلاث فرق: فرقة تعتقد ولايته وتعده من الأقطاب «وهم غالب الأعاجم وجميع الأروام» (والمقصود بالأروام: أتراك الأناضول)، وفرقة تعتقد ضلاله وترميه بالابتداع والكفر، وهم غالب

(91) قيام الدولة العثمانية، ص 153، 154، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة 2/184، 185.

(92) خليل، إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ص 301، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة 2/171.

(93) ابن دقماق، صارم الدين إبراهيم بن محمد: نزهة الأنام في تاريخ الإسلام، تحقيق: سمير طبَّارة، بيروت، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، 1999م ، ص 138.

(94) الإسلام في إيران، ص 490.

فقهاء العرب والمحدِّثين، وفرقة ساورتها الشكوكُ في أمره وتوقفت في الحكم عليه[95]. وكذلك فقد ذكر الغزِّي أن «غالب الأروام» كانوا على اعتقاد ولاية ابن عربي، واعتناق آرائه في التصوف[96].

- أما مولانا جلال الدين الرومي (604- 672هـ/1207-1273) ــ أحد أشهر صوفية الإسلام في التاريخ ــ فيمثل نمطًا فريدًا من التصوف الراقي في الأناضول: وقد وُلد في بلخ لأب صوفي معروف، ثم هاجر به أبوه ــ ربما خوفًا من المغول ــ في رحلة طويلة انتهت في قونية (أحد مراكز التصوف العرفاني)، في عهد علاء الدين كيكباد. وقد اشتغل جلال الدين بتدريس العلوم الدينية خلفًا لأبيه، ثم ترك التدريس وأقبل على التصوف متفرِّغًا للحياة الروحية تفرغًا تامًّا، مستفيدًا في ذلك من صحبة صدر الدين القونوي أكبر شُرَّاح ابن عربي[97].

ويؤكد كلود كاهن أن الحياة الروحية في الأناضول إبان القرن السابع الهجري تمحوَّرت حول مولانا جلال الدين الرومي. ولما كانت

---

(95) ابن طولون، شمس الدين محمد بن علي الصالحي الدمشقي: القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية، تحقيق: محمد أحمد دهمان، دمشق، مجمع اللغة العربية، الطبعة الثانية، 1980م./538، 539.

(96) الغزي، نجم الدين محمد بن محمد: الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، تحقيق: جبرائيل سليمان جبور، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، 28/2. ولمزيد من التفاصيل عن انتشار التصوف الفلسفي وشدة الإيمان بولاية ابن عربي في الأناضول والإقبال على دراسة مؤلفاته، راجع: نيقولاي إيفانوف، الفتح العثماني للأقطار العربية، ترجمة: يوسف عطا الله، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الثانية، 2004، ص 71، محمد صبري الدالي، فقهاء وفقراء، اتجاهات فكرية وسياسية في مصر العثمانية، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، 2010، ص 178 وما بعدها.

(97) آنا، ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 348-352، كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع 331/2، خليل إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية، ص 302.

الفارسية هي لغة الرومي، فإن ذلك يؤكد لنا عمق تأثير الفارسية في البيئة الأناضولية. وكان للأتراك الأوائل، وخصوصاً الفئات الأرستقراطية، معرفةٌ جيدة عن الحياة في إيران، وإلمام طيب بالتيارات الثقافية والمذاهب الدينية السائدة بها، عن طريق المهاجرين الإيرانيين الذين أسهموا في تشكيل الثقافة الأناضولية[98].

والمولوية طريقة سنية، وأكثر الباحثين والمؤرخين على أنها لم تنشأ إلا بعد وفاة مولانا جلال الدين، سنوات عدة، حيث تحددت طقوسها وتشكلت تقاليدها المعروفة. وبمرور الوقت اتسعت قاعدتها الشعبية، وانحاز إليها كثير من أتراك المدن في الأناضول، سواء أكانوا من الطبقات الأرستقراطية المثقفة، أم من الفئات الشعبية البسيطة، وانتشرت تكاياها وزواياها في طول البلاد وعرضها وخاصة في الحواضر الثقافية الكبرى[99].

عداء المولوية والبكتاشية؟

ويؤكد محمد فؤاد كوبريلي أن الطريقة المولوية اتخذت موقفًا معاديًا لتيارات التصوف الهرطقي، وكانت تعمل دائمًا على دعم النظام السياسي والاجتماعي، خلافًا لطرق التصوف الشعبي الغالي؛ ومن هنا فقد عاشت المولوية والبكتاشية طوال التاريخ العثماني كقوتين

---

(98) Claude Cahen, Pre- Ottoman Turkey, p. 254.

(99) الإسلام في إيران، ص 502، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة 179/2، محمد فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 153.

متعاديتين[100].

- «**التصوف الشعبي الغالي أو الهرطقي**»: وليس المقصودُ بهذا اللون من التصوف تلك الطرق الصوفية السُّنية ذات الطبيعة الشعبية التي عرضنا لبعضها آنفًا، ولكن المقصود به ذلك التصوف الغالي أو المنحرف الذي نشأ بين ظهراني العشائر التركمانية في المرتفعات الجبلية والمناطق الحدودية التي قصرت يدُ السلطة المركزية عن الوصول إليها، والذي مثلته طوائفُ الدراويش أو الهراطقة التي يجمعها مصطلح «آبدالان روم»؛ كاليسوية والبابائية والقلندرية والحيدرية.

وقد اتسم إسلام تلك العشائر البدوية بطابع تلفيقي؛ إذ لم يكن «إسلامًا سنيًّا خالصًا كإسلام أتراك المدن، بل كان ملفقًا من التقاليد الوثنية التركية القديمة، ومن عقائد غلاة الشيعة على نحو شعبي، ومن بعض مخلفات العقائد المحلية يغطيها جميعًا طلاءٌ صوفي»[101]. ولم يكن من المستغرب أن يلقى هذا النمطُ من التصوف رواجًا بين تلك العشائر؛ إذ كان التصوف الشعبي جذَّابًا بالنسبة لبدو الاستبس (من المغول والأتراك)[102]، فضلاً عن أنهم حملوا معهم إلى مهجرهم في الأناضول تراثًا بدويًّا ينتمي إلى بيئاتهم المحلية الأولى[103].

ويبدو أن الطريقة اليسوية كانت أساسًا لذلك التصوف الشعبي،

---

(100) محمد فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 153.

(101) محمد فؤاد كوبريلي، ص 155، 156.

(102) David Morgan, The Mongols, p. 144.

(103) أيرا م. لابيدس، تاريخ المجتمعات الإسلامية 1/229.

وهي الطريقة التي أسسها الشيخ أحمد يسوي (ت 1166) في آسيا الوسطى، وتعد أقدم طريقة صوفية تركية، وقد شقت طريقها إلى بلاد الأناضول مع المهاجرين إليها من خراسان وبلاد ما وراء النهر، عقب الغزو المغولي[104]. وقد أورد محمد فؤاد كوبريلي أسماء عددٍ من خلفاء الشيخ أحمد يسوي في الأناضول؛ مثل: «آوشار بابا»، و«بيرد دده» صاحب التكية المشهورة في مرزيفون، و«آق يازيلي» الذي كانت له تكية عظيمة في صحراء «بات اوه» على شاطئ البحر الأسود، و«آبدال موسى» المدفون في «اون قابان»، و«خروس دده»[105].

ولم يكن من اليسير على تلك العشائر التركمانية أن تحيا حياةً إسلامية صحيحة، بما تفرضه من صنوف الشعائر والعبادات والأخلاق، في حين أن الدراويش الهراطقة كانوا يحملون نسقًا من التدين الهرطقي يتفق مع التركيب الاجتماعي القبلي. وفي الوقت ذاته، فقد كان تشدد السلطة المركزية في تحصيل الضرائب دافعًا لتلك العشائر على التمرد عليها، ورفض سياستها الدينية السُّنية[106].

ويمكن القول: إن تصوف الغلاة كان يقع من السلطة في بلاد الأناضول إبان عصر السلاجقة موقع المعارضة والتمرد؛ ومن هنا فقد اتخذت أكثر الانتفاضات الشعبية التي اندلعت هناك طابعًا «صوفيًّا

---

(104) محمد، فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 157. ولمزيد من التفاصيل عن تلك الطريقة، راجع للمؤلف نفسه (كوبريلي): الصوفية الأولون في الأدب التركي، حيث أفرد الجزء الأول من الكتاب للتعريف بها وبمؤسسها وشرح تقاليدها.

(105) محمد، فؤاد كوبريلي، الصوفية الأولون في الأدب التركي 1/100-104..

(106) خليل، إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية، ص 282.

هرطقيًّا أو غاليًا»؛ مثل: ثورة البابائية التي تعد أقدم انتفاضة شعبية ذات طابع صوفي في الأناضول[107]، وهي موضوع حديثنا في السطور التالية:

البابائية

وهي حركة دينية اجتماعية نشأت في أوساط العشائر التركمانية المناوئة لسلطة الدولة المركزية، وذلك قبيل الاجتياح المغولي للأناضول، رافعةً شعار التصوف. وقد أسلفنا أن تلك العشائر البدوية التي استوطنت المرتفعات الجبلية والقرى الريفية ومناطق الحدود كانت أكثر إخلاصًا للتقاليد التركية القديمة، وأن إسلامها كان من الهشاشة والسطحية بحيث سمح لها بقبول تيارات التصوف الشعبي في أكثر صوره غلوًّا وتطرفًا، ولا سيما في ظل تزايد الشقاق بين السلطة المركزية لدولة سلاجقة الروم وعناصر التركمان الذين قوي مركزهم بتيارات الهجرة المتدفقة على الأناضول؛ بسبب حروب الخوارزميين والمغول في آسيا الوسطى[108].

وثَمَّ خلاف حول مؤسِّس «الطريقة البابائية»، التي ظهرت في ثلاثينيات القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)؛ فبينما ينسبها بعض المؤرخين والباحثين إلى بابا إسحاق، يعزوها آخرون إلى

---

(107) السابق نفسه.

(108) Claude Cahen, BABAI, The Encyclopedia of Islam, vol. 1, Leiden, E.J. Brill, 1991 p. 843.

بابا إلياس، أو إليهما معًا[109].

أما ابن العبري فيذكر أن بابا إسحاق ــ الذي نُسبت إليه الحركة أو الطريقة ــ لم يكن إلا مريدًا أو رسولاً لصاحبها الأصلي الذي أمسك عن ذكر اسمه، مكتفيًا بالنص على أنه «رجل تركماني ادعى النبوة وسمَّى نفسه بابا، فاستغوى جماعة من الغاغة بما كان يخيِّل إليهم من الحيل والمخاريق، وكان له مريد اسمه إسحاق يتزيا بزي المشايخ، فأنفذه إلى أطراف الروم (الأناضول) ليدعو التركمانيين إلى المصير إليه»[110]. ومعنى ذلك: أن المؤسس الأصلي للطريقة ــ المجهول الاسم ــ ادعى النبوة، وأنفذ أحد مريديه، وهو بابا إسحاق، إلى الأناضول للتبشير بدعوته بين صفوف التركمان. والذي نميل إليه أن بابا إسحاق هو المؤسس الفعلي لتلك الطريقة، وأن بابا إلياس كان شريكًا له في رئاستها أو خليفة له بعد مقتله[111].

ومهما يكن من أمر، فقد كان بابا إسحاق تركمانيًّا ينتمي إلى «كفر سود» أو «كفر سُوت»، إحدى قرب حلب قرى بَهَسْنا[112]. ويلوح من سيرته أنه أقبل في مرحلة مبكرة من حياته على شكل من أشكال التصوف الشعبي، فكان دائم البكاء ظاهر الورع، مُولَعًا باستقطاب

(109) أخبار سلاجقة الروم، ص 271، محمد، فؤاد كوبريلي، المتصوفة الأولون في الأدب التركي 35/2. كامل، مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع 330/2.

(110) ابن العبري، غريغوريوس أبو الفرج بن أهرون الملطي: تاريخ مختصر الدول، بيروت، دار المشرق، الطبعة الرابعة، 2007 ، ص 251.

(111) كامل، مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع 330/2.

(112) معجم البلدان 469/4.

المريدين، يخدعهم بما يظهره لهم من ألوان الشعوذة والسحر، التي كان ماهرًا فيها. وقد صادفت دعوته رواجًا بين الأتراك البدو الذين اشتهروا بالانسياق وراء مثل هذه الدعوات الدينية/الشعبية[113].

وما لبث بابا إسحاق أن اجتمع له عدد كبير من المريدين والأتباع، وذاع صيته في بعض قرى «أماسية»، وتعلق به أهلُها؛ إذ كان يظهر لهم الأمانة والورع، ولا يقبل من أحد شيئًا، ولا يصيب من الطعام إلا ما يقيم الأود، قانعًا بما يكسبه من رعي الغنم. وكذلك فقد عُني بالإشراف على الأمور الاجتماعية والأسرية لأبناء القبائل التركمانية، فكان إذا نزلت بأحد مشكلة، تدخل لحلها، وإذا دب نزاع بين امرأة وزوجها، سعى في الإصلاح بينهما[114].

وقد اتخذ بابا إسحاق لنفسه صومعة (زاوية) عكف فيها على العبادة والتنسك، عازفًا ــ في زعمه ــ عن الطعام والشراب. وإمعانًا في إحاطة شخصيته بشيء من الرهبة والغموض، احتجب عن الناس، فلم يسمح بالدخول عليه إلا لصفوة مختارة من مريديه[115]. وبعد أن سيطر بابا إسحاق على تركمان أماسية، أراد أن يمد نفوذه إلى أتراك النواحي المجاورة، فبعث إليهم رُسُلَه يأخذون البيعة له، حتى قيل: إنه أرسل إلى فلول الجند الخوارزمي الذين نزحوا إلى الشام[116].

---

(113) أخبار سلاجقة الروم ص 271.

(114) السابق نفسه.

(115) السابق نفسه.

(116) السابق، ص 271، 272.

ويبدو أن كثرة أتباع بابا إسحاق وتغلغل نفوذه بين أبناء العشائر التركية (جنوب شرق طوروس وفي أماسية والمقاطعات المحيطة) قد أغرته بالمشاركة في الشأن السياسي، فبدأ ينتقد السلطان السلجوقي غياث الدين كيخسرو، وينكر عليه انشغاله بمتعه الشخصية عن تدبير شؤون الناس، ثم ما لبث أن دعا إلى الثورة عليه، وأنفذ مريديه إلى حيث ترسخ نفوذه لدعوة الأتراك إلى الخروج على الدولة، ومنَّاهم، على ألسنة رسله، بأن يجعل لهم نصيبًا من الغنائم والأموال إذا قُدِّر له الانتصار على جيوش السلطنة. وقد صادفت تلك الدعوة قبولاً بين الأتراك، وخصوصاً في «كفرسوت»، و«مرعش»، فجعلوا يستعدون ويتخذون أسباب القتال، ريثما تصدر إليهم الأوامر بالتحرك وإعلان الثورة[117].

وليس من المستبعد ــ كما يقرر محمد فؤاد كوبريلي ــ «أن يكون بابا إسحاق قد لقي تشجيعًا من العشائر الخوارزمية على القيام بالثورة أثناء إقامته في عينتاب وحلب؛ وذلك أن كيخسرو الثاني كان قد اتبع إزاء هذه العشائر الخوارزمية سياسة عدوانية خاطئة، فطردهم من الأناضول. ومن المحتمل أيضًا أن يكون بابا رسول الله لقي تشجيعًا من بعض أمراء الأيوبيين ومن المغول الذين كانوا يهدِّدون في ذلك الوقت حدود الأناضول»[118].

ويؤكد كامل مصطفى الشيبي غلبة الطابع السياسي على تلك

(117) أخبار سلاجقة الروم، ص 272.

(118) قيام الدولة العثمانية، ص 88، 89.

الحركة؛ إذ تغيّا مدبِّروها والمشاركون فيها إعلاء شأن التركمان وتحسين أوضاعهم في تلك البلاد الجديدة التي نزحوا إليها، بعد أن اجتاح المغول أوطانهم. ويبدو أن اضطراب أوضاع الأناضول في تلك الفترة سياسيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا كان مما دفع الترك إلى الانسياق وراء تلك الحركة والاقتناع بأهدافها[119].

ومهما يكن من أمر، فقد أشعل أتباع بابا إسحاق ثورة عارمة اضطربت لها الأناضول كلَّ الاضطراب، إذ تحرَّك الثائرون (1239-1240هـ) بناء على تعليمات بابا إسحاق كالجراد المنتشر، فكانوا «يعطون الأمان لكل من قبل دعواهم، أما من كان يقابلهم بالاستنكار، فكانوا يبادرون بالقضاء عليه دون تفكر أو تردد»[120].

ووفقًا لابن العبري، فقد حارب البابائيون كلَّ مَنْ رفض الإقرار بأن بابا إسحاق رسول الله، فقتلوا عددًا كبيرًا من المسلمين والمسحيين من أهالي الأناضول في حصن منصور وكاخنتين وكركر وسميساط وملطية، واستفحل خطرهم استفحالاً بالغًا[121]. وقد تمكنوا من إلحاق الهزيمة بجيش السلاجقة مرتين، بل إنهم أغاروا على مدينة سيواس، وألحقوا الهزيمة بجندها، واستولوا على كثير من الأسلاب والغنائم. ثم انطلقوا إلى توقات وأماسية. وكانوا في تلك الحروب التي خاضوها يحظون بتأييد كثير من القبائل التركمانية ودعمها[122].

(119) الصلة بين التصوف والتشيع 333/2.

(120) أخبار سلاجقة الروم، ص 272.

(121) تاريخ مختصر الدول، ص 251.

(122) أخبار سلاجقة الروم، ص 272، 273.

هنالك أحس السلطان السلجوقي غياث الدين كيخسرو أن قونية نفسها ليست بمأمن من تلك الثورة، فلجأ إلى جزيرة «قباد آباد» مُعْتَصِمًا بها، في الوقت الذي تمكنت فيه قواته من إلقاء القبض على بابا إسحاق في أماسية، في صومعته التي كان يختلي فيها للعبادة، فقاموا بشنقه في الحال، ورغم ذلك فقد ذاق الجيش السلجوقي مرارة الهزيمة للمرة الثالثة على يد جموع البابائية، وقُتِل القائد السلجوقي «أرمغانشاه»؛ الأمر الذي يؤكد أن مقتل بابا إسحاق لم يفت في عضد أتباعه، حيث واصلوا القتال بحماسة بالغة، معتقدين اعتقادًا راسخًا أن بابا رسول الله لم يمت[123].

اضطر السلطان السلجوقي إلى الاستعانة بالحامية العسكرية المسؤولة عن حراسة الثغور بأرزن الروم، شرق الأناضول، حيث توجهوا إلى قيصرية، تؤازرهم قوات من الفرنجة المرتزقة الذين كانوا قد التحقوا بخدمة سلطان السلاجقة، فتمكنوا بعد قتال مرير من قمع تلك الثورة، وتشتيت شمل المشاركين فيها من البابائية[124]. وهكذا أخفقت الثورة البابائية في تحقيق أهدافها، وقُتِل صاحبها بابا إسحاق، في حين عفا السلطان عن شريكه أو خليفته بابا إلياس، وفقًا لما ذكره محمد فؤاد كوبريلي[125].

(123) السابق، ص 273، 274.

(124) السابق، ص 274، 275.

(125) المتصوفة الأولون في الأدب التركي 37/2.

والحقُّ أننا لا نعرفُ إلا القليلَ من الأصول الدينية والتقاليد الفكرية التي ميَّزت تلك الطريقةَ، التي كانت تمثل تناقضًا واضحًا مع الطريقة الأرستقراطية لجلال الدين الرومي (المولوية)[126].

وقد أشار كامل مصطفى الشيبي إلى النزعة الشيعية التي تخللت البابائية؛ فانتهى إلى أنها انبثقت من أفكار التشيع الباطني، وهي الأفكار التي نقلها بابا إلياس من موطنه في خراسان إلى المناطق الحدودية بين الشام والأناضول، وهي المناطق التي انتشرت فيها آراءُ الشيعة الإسماعيلية وغيرهم من الغلاة. وقد أكد الشيبي أن البابائية تمت بصلة وثيقة للتشيع الغالي، فهي بنص عبارته «ليست إلا دعوة شيعية الجوهر، اتخذت مظهرًا صوفيًّا كان سائغًا في المجتمع التركي وسائر العالم الإسلامي، باعتباره المظهر المقبول للإيثار الأخلاقي والشكل المثالي للمسلم والزعيم»[127]. ولعل ما ذكره كلود كاهن (Claude Cahen) من أن بابا إسحاق تحالف مع غلاة الشيعة الذين تكاثروا في الدوائر السكانية الإيرانية والتركمانية[128] يعزِّز ما ذهب إليه الشيبي.

والحق أن الطريقة البابائية لم تمت بهزيمة بابا إسحاق وقتله وتشريد أتباعه؛ حيث كانت الدولة القرمانية امتدادًا سياسيًّا لتلك الحركة التركمانية الثائرة[129]، كما كانت البابائية ــ وغيرها من طرق

(126) Claude Cahen, BABAI, The Encyclopedia of Islam, vol. 1, p. 843.

(127) الصلة بين التصوف والتشيع 2/332، 333.

(128) Claude Cahen, BABAI, The Encyclopedia of Islam, vol. 1, p. 843.

(129) الصلة بين التصوف والتشيع 2/333.

الغلاة ــ هي الأساس المتين الذي بنت عليه الطريقة البكتاشية بعد ذلك[130].

وتجدر الإشارة إلى أن دراويش البابائية نزحوا ــ عقب سحق تمردهم ــ إلى المناطق الغربية من الأناضول، وهي المناطق التي غلب التركمانُ على بنيتها السكانية؛ حيث وجدوا لدى البكوات التركمان كلَّ حفاوة وترحاب[131]. ولعل أشهر أولئك البابائية «صاري صلتق»، الذي هاجر إلى الأراضي البيزنطية سنة 660هـ/1261 على رأس نحو أربعين عائلة تركمانية، فاستقر في «دوبروجا»، والتحق بخدمة الحاكم المغولي المسلم نوغاي، الذي كان يحكم السهوب الواقعة شمالى البحر الأسود. وقد أضحى صاري صلتق بطلاً لتلك الملحمة التي يلعب فيها دور الدرويش أو الغازي الذي ينشر الإسلام في أوربا. وقد جمع الأمير العثماني (جم) خلال السنوات (1473– 1480) الروايات الشعبية حول المآثر البطولية لصاري صلتق في كتاب بعنوان «صلتق نامه» الذي اشتمل أيضًا على حروب العثمانيين في البلقان[132].

الأناضول إبان الحماية المغولية

الغزو المغولي

كان نجاح المغول في تأسيس إمبراطورية كبرى تضم الصينَ

(130) السابق نفسه. وراجع أيضًا:
Claude Cahen, BABAI, The Encyclopedia of Islam, vol. 1, p. 843.

(131) خليل إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية، ص 282.

(132) السابق، ص 283.

وآسيا الوسطى وإيران والعراق والجزيرة الفراتية وأجزاء من الأناضول وشرق أوروبا من أبرز حوادث التاريخ في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) وأعظمها تأثيرًا في الأوضاع الدينية والسياسية والحضارية لأقاليم المشرق الإسلامي؛ فقد أسقطت المطرقةُ المغولية دولاً ودكَّتْ عروشًا وخرَّبت مراكز كانت مزدهرةً بألوان من الحضارة والعمران، وقتلت عشرات الألوف من السكان المسالمين.

وقد اتخذ الغزو المغولي لعالم الإسلام صورةَ موجات متتابعة بدأها جنكيز خان (603- 624هـ/1206- 1227)، وواصلها أبناؤه وأحفادُهُ من بعده، وخصوصاً أوكتاي (626- 639هـ/1229- 1241) ومنكوقاآن (649- 658هـ/1251- 1260)[133]، فكان – باتفاق جمهور المؤرخين - كارثةً كبرى[134] قلبت أوضاع المشرق الإسلامي رأسًا على عقب، وأعادت صوغ خارطته السياسية وبناء دوله الحاكمة بناءً جديدًا، بحيث أصبح تاريخ المشرق بعد الغزو المغولي مغايرًا لتاريخه قبل الغزو كلَّ المغايرة سياسيًّا واجتماعيًّا ودينيًّا وثقافيًّا.

وقد تخللت تلك الغزوات المروِّعة فتراتُ هدوءٍ جنح فيها المغولُ إلى بناء دولٍ وكياناتٍ سياسية جديدة، غير أن هذا التحول لم يكن من شأنه أنْ يثمر استقرارًا حقيقيًّا بأقاليم المشرق أو يؤدي بها إلى استئناف مسيرتها الحضارية على النحو ذاته الذي كانت عليه.

---

(133) لمزيد من التفاصيل عن الغزو المغولي للمشرق الإسلامي يمكن مراجعة:
Morgan, D.O. The Mongols, Blackwell, Cambridge MA, Oxford, UK pp. 55-73, 112-170

(134) Saunders, J.J., A History of Medieval Islam, London, 1965. p.170.

ويبدو أن المغول في حروبهم التوسعية كانت تحدوهم أيديولوجية معينة (عقيدة) تبلورت ملامحُها الأولى أيام جنكيز خان الذي تصوّر أنه صاحبُ مهمةٍ إلهية تهدف إلى إخضاع العالم والسيطرة عليه، وهو الأمر الذي أسهم في تقوية عزيمة الأمراء والجنود، وأدى إلى تحقيق مزيدٍ من الانتصارات وبالتالي مزيدٍ من رسوخ تلك العقيدة[135]. ويشير جورج لين (George Lane) إلى أن المغول كانوا يرون أنفسهم شعبًا مختارًا اصطفى الله منه جنكيز خان ليكون رسوله إلى الناس، كما كانوا يعتقدون أن مهمتهم نشرُ تعاليم الياسا (وهي المدونة القانونية المغولية) في شتى أنحاء الأرض؛ ومن ثم فإن كلَّ مَنْ يعارضهم فإنما يعترض على الإرادة الإلهية[136].

وتطبيقًا لتلك «الأيديولوجية التوسعية» عُني أوكتاي عنايةً فائقة باستكمال حركة الغزو التي بدأها أبوه (جنكيز خان)، وأعدَّ الجيوش اللازمة لاجتياح الصين وأوروبا، وإعادة السيطرة على إيران، التي استغل حكامها انشغال المغول باختيار الخان الجديد وعودة جيوشهم إلى منغوليا، فاستقلوا بما تحت أيديهم من ولايات في خراسان ومازندران (طبرستان) والعراق العجمي[137]. وقد أسفرت تلك الجهود عن القضاء تمامًا على الدولة الخوارزمية بقتل آخر سلاطينها جلال الدين خوارزمشاه وتدمير جيشه الذي سقط بين قتيل وأسير

---

(135) Amitai, Reuven, Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War, 1260-1281, Cambridge University Press, 2004, p.10.

وراجع أيضًا: أيرا م. لابيدوس، تاريخ المجتمعات الإسلامية، 1/ 397.

(136) جورج، لاين: عصر المغول، ترجمة: تغريد الغضبان، أبو ظبي، كلمة، الطبعة الأولى، 2012 ، ص 275.

(137) فؤاد، الصياد، المغول في التاريخ، بيروت، دار النهضة العربية، 1980، 1/ 128.

وهائم على وجهه في البلاد المجاورة (كردستان، والجزيرة، والشام، والأناضول)[138]. وبسقوط الدولة الخوارزمية أصبح الطريقُ ممهدًا أمام المغول لتحقيق مزيد من الغزو والتوسع في البلاد الإسلامية؛ ذلك أن تلك الدولة كانت سدًّا منيعًا يحول دون امتداد النفوذ المغولي إلى إيران وما وراءها، فلما سقطت لم يعد بالمشرق الإسلامي قوة ذات شأن يمكن أن تتصدى لأمواج المغول الهادرة.

وفي هذا السياق اجتاح المغول الأناضول، فاستولوا على أرزن الروم (639هـ/1241)، قبل أن يلحقوا بالسلطان السلجوقي غياث الدين كيخسرو بن علاء الدين كيقباذ هزيمة ساحقة عند «كوسه طاغ» (Kosadagh) من نواحي أرزنجان سنة 640هـ/1242[139]، ففقدت دولة سلاجقة الروم استقلالها منذ ذلك التاريخ، حيث أيقن السلطان غياث الدين كيخسرو (634-644هـ/1236-1246) أنه لا طاقة له بقتال المغول، فأرسل إليهم يعلن خضوعه، ويتعهد بدفع جزية سنوية مقدارها 400 ألف دينار[140].

وبانتخاب «منكوقاآن» (649- 658هـ/1251- 1260) خانًا للمغول خلفًا لأخيه «كيوك»، تبدأ الموجة الثالثة من موجات الغزو

---

(138) تاريخ مختصر الدول، ص 246، 247، نهاية الأرب 27/241، فؤاد الصياد، المغول في التاريخ 1/ 171، 172، السيد الباز العريني، المغول، بيروت، دار النهضة العربية، 1981، ص 175- 177. محمد دبير سياقي، السلطان جلال الدين خوارزمشاه في ميزان التاريخ، ترجمة: أحمد الخولي، القاهرة المشروع القومي للترجمة، العدد (1321)، الطبعة الأولى 2009، ص 157- 167.

(139) تاريخ مختصر الدول، ص 251، 252. وأرزنجان: بلدة مشهورة من بلاد أرمينية الكبرى بين خلاط وبلاد الروم، قريبة من أرزن الروم، وأكثر أهلها من الأرمن. معجم البدان 1/150

(140) تاريخ مختصر الدول، ص252، نزهة الأنام في تاريخ الإسلام، ص 149.

المغولي؛ حيث استأنف منكو سياسة الغزو للاستيلاء على البلاد التي لم يتيسر فتحها قبل ذلك، وأعدَّ لهذا الغرض سنة 649هـ/1251م حملتين كبيرتين: الأولى: عهد بقيادتها إلى أخيه الأصغر هولاكو لغزو جنوب غرب آسيا، وكان هدفها الأساسي القضاء على الدولة الإسماعيلية وإخضاع الخلافة العباسية، ثم مواصلة الزحف إلى مصر والشام، والثانية: جعل على رأسها أخاه الأوسط «قوبيلاي» لفتح أقاليم الصين الجنوبية[141].

وقد أسفرت حملة هولاكو عن إسقاط الدولة الإسماعيلية في إيران والاستيلاء على معظم قلاعها سنة 654هـ/1256م وعلى رأسها قلعة آلموت عاصمة الإسماعيليين وقاعدة ملكهم، وإعدام ركن الدين خورشاه آخر حكام الإسماعيلية وجميع أفراد أسرته من الرجال والنساء والأطفال[142]. وكذلك فقد أسفرت تلك الحملة عن القضاء على الخلافة العباسية، وقتل آخر خلفائها المستعصم (640-656هـ/1242- 1258)[143].

أما المدن العراقية الأخرى ـ كالحِلَّة والكوفة البصرة والبطائح

---

(141) رشيد الدين، فضل الله الهمداني: جامع التواريخ، المجلد الثاني (الجزءان الأول والثاني)، ترجمة: محمد صادق نشأت، محمد موسى هنداوي، فؤاد الصياد، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، بدون تاريخ، 234/1/2.

(142) جامع التواريخ 240/1/2-259، تاريخ مختصر الدول، ص 264- 266.

(143) راجع في تفاصيل الاجتياح المغولي لبغداد وما ارتكبوه فيها من أعمال القتل والتخريب: نهاية الأرب 380/27- 382. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء: البداية والنهاية، تحقيق: مصطفى العدوي، القاهرة، دار ابن رجب، الطبعة الأولى، 2005، 287/13، 288. نزهة الأنام في تاريخ الإسلام، ص 238، 239، النجوم الزاهرة 50/7، 51.

وواسط ـ فلم تتعرض لما تعرضت له بغداد من أعمال القتل والتخريب؛ حيث توجه أكابر تلك المدن وأعيانها إلى هولاكو يسألونه حقن دمائهم، فأجاب سؤالهم[144]. كما وفد إلى هولاكو نفر من الملوك والحكام المستضعفين يعلنون ولاءهم ودخولهم في طاعة المغول، وعلى رأسهم صاحب الموصل الملك الرحيم بدر الدين لؤلؤ، والأخوان المتنازعان على عرش دولة سلاجقة الروم عز الدين كيكاوس الثاني وركن الدين قلج أرسلان الرابع؛ فقسم هولاكو البلاد بينهما[145].

وقد واصل هولاكو زحفه؛ فاستولى على إقليم الجزيرة الفراتية، واجتاح بلاد الشام، قبل أن ينزل المماليكُ بجيوشه هزيمة ساحقة في عين جالوت سنة (658هـ/1260)، فوضعوا بذلك حدًّا للتوسع المغولي الذي بدا ألا نهاية له.

تأسيس الدولة الإيلخانية في إيران (1236-1256)

تمخضت تلك الموجةُ الغازية عن تأسيس دولة وثنية في قلب المشرق الإسلامي، هي الدولة المغولية/الإيلخانية التي أسسها هولاكو وتوارث حكمَها أبناؤه من بعده، وجعلوا يستقلون تدريجيًّا عن الدولة المغولية الأم في قراقورم. وكانت تلك الدولةُ تبسط جناحيها على: خراسان وعراق العجم وعراق العرب وأذربيجان وفارس والجزيرة والأناضول، أي أن حدودها كانت تمتد من بلاد ما وراء النهر شرقًا

(144) الحوادث الجامعة والتجارب النافعة، ص 360، وراجع أيضا: الذهبي، تاريخ الإسلام 14/675.

(145) الحوادث الجامعة، ص 366، نهاية الأرب 27، 384، 385، نزهة الأنام في تاريخ الإسلام، ص 242.

إلى نهر الفرات غربًا[146].

تفكيك بنية الإسلام النصي وتعزيز نزعات الإسلام الشعبي

ربما لم يتعرض الإسلام عبر تاريخه الطويل لمحنة عصيبة كمحنة الغزو المغولي، التي يقرر المستشرق الإنجليزي الشهير إدوارد براون أنها كانت أسوأ كارثة حلَّت بالجنس البشري كله، وينفي عن المؤرخين المسلمين تهمةَ الغلو في تصوير وحشية المغول وتقدير الآثار التخريبية الناجمة عن اجتياحهم لأقاليم المشرق الإسلامي، مؤكِّدًا اتفاق المرويات العربية في هذا الصدد مع نظائرها الغربية[147].

أما برنارد لويس فيرى فيما تواتر من آراء عن الغزو المغولي وتأثيراته السياسية والحضارية تطرفًا ومبالغة، زاعمًا أنها كانت أهون كثيرًا مما جرى تصويره. ويستطرد قائلاً: «وربما يوافق الآن معظمُ الباحثين على أن الآثار السيئة للغزوات المغولية لم تكن باقية وواسعة المدى بالقدر الذي كان يُعتقد فيه في يوم من الأيام»، مؤكدًا أن المجتمعات التي غزاها المغول لم تلبث أن استأنفت مسيرتها التاريخية ومارست عمليات التطوير التي عرقلتها أحداثُ الغزو[148].

---

(146) نهاية الأرب 27/ 392، درر العقود الفريدة 1/229، وراجع أيضًا: بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، ص 87، محمد صالح داود القزاز، الحياة السياسية في العراق في عهد السيطرة المغولية، بغداد، مطبعة القضاء في النجف الأشرف، 1970، ص 374، 375.

(147) إدوارد براون، تاريخ الأدب في إيران 3/16- 18.

(148) برنارد، لويس: الإسلام في التاريخ، الأفكار والناس والأحداث في الشرق الأوسط، ترجمة: مدحت طه، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، العدد (600)، الطبعة الأولى، 2003م ص 308، 309،

وإلى قريب من هذا الرأي ذهب المستشرق الروسي الشهير بارتولد؛ حيث رأى أن عاقبة الغزو المغولي لم تكن سيئة إلى هذا الحد، لافتًا النظر إلى أن المغول أوجدوا في البلاد التي استولوا عليها وحدةً سياسية لم تنعم بها من قبل، مُسْتَنْتِجًا من ذلك أن القول «بأن الحياة المدنية لم تدم إلا في البلاد التي نجت من هجمات المغول زعم خاطئ»[149].

ويكفي في إثبات تهافت هذا الذي انتهى إليه برنارد لويس، وسبقه إليه بارتولد، أن نسلِّط الضوء على ما أدى إليه الغزو المغولي من تغييرات جوهرية وتأثيرات عميقة في بنية المشرق الإسلامي سياسيًّا وحضاريًّا، وهي تأثيرات لم تقتصر في رأي مؤرخ قدير مثل كلود كاهن (Claude Cahen) على الأقاليم التي أذعنت لحكم المغول ولكنها شملت تلك الأقاليم التي قاومتهم وظلت بمنأى من نفوذهم وسيادتهم[150].

لقد أدى الغزو المغولي إلى سقوط معظم القوى السياسية بالمشرق الإسلامي وخضوعها لسلطة وثنية هي سلطة الإيلخانيين التي كانت تمثل ـ كما يرى أحد الباحثين بحق ـ كيانًا غريبًا في المشرق من الوجهتين السياسية والحضارية[151]. ولسنا نريد التوسعَ في مناقشة تلك النقطة التي تناولها الباحثون والمؤرخون بالدرس الوافي والتحليل

.310

(149) بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، ص 88، 89.

(150) كلود، كاهن، الإسلام منذ نشوئه حتى ظهور السلطنة العثمانية، 451.

(151) محمد، صالح داود القزاز، الحياة السياسية في العراق في عهد السيطرة المغولية، ص 370.

المستفيض. أما ما يعنينا في هذا المقام فهو مناقشة أثر الغزو المغولي على الحياة الدينية وأنماط التدين في المشرق الإسلامي عموماً وفي الأناضول خصوصاً قبيل تلك الكارثة؛ انطلاقًا من أن «الظاهرة الدينية» – كما أسلفنا – لا تعمل في فراغ، وإنما تتصل بما اكتنفها من سياقات سياسية واجتماعية ارتباطًا وثيقًا.

ولئن كانت كارثة الغزو المغولي قد أدت بالمشرق الإسلامي إلى مزيدٍ من التفتت والانقسام، دافعةً إياه إلى مزيدٍ من الانحطاط على صعيد البُنى السياسية، فإن آثارها على صعيد اللغة والدين والثقافة ربما كانت أكثر فداحة وأعظم خطرًا. والسؤال الأكثر إلحاحًا في هذا السياق: ما الذي طرأ على «إسلام» مجتمعات المشرق، وخصوصاً في إيران والعراق والأناضول، من ألوان التغير بأثرٍ من الخضوع لسلطة المغول الوثنية التي لم تلبث أن تحولت هي نفسها إلى الإسلام أواخر القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)؟ وإلى أي حدٍّ أسهمت السياسةُ الدينية للمغول في تعزيز ظاهرة الإسلام الشعبي «Folk Islam» التي كان تصوف الغلاة أو التصوف الشعبي الهرطقي إحدى ثمارها؟

تقتضي الإجابة عن هذا السؤال المركب أن نناقش موقف المغول من «الدين» أولاً، ثم نستعرض ثانيًا الخطوطَ العريضة لسياستهم الدينية، أو بعبارة أخرى: نستعرض ملامح السياسة التي اتبعوها تجاه أصحاب الديانات المختلفة في ربوع إمبراطوريتهم، وعلى رأسها الإسلام.

كانت الشامانية «Shamanism» هي الديانة القومية السائدة بين المغول، ولا سيما في تاريخهم المبكر[152]، ولكنها لم تقف حاجزًا يحول بينهم وبين اعتناق ديانات أخرى، كالبوذية والمسيحية والإسلام[153]. وليس من اليسير ــ كما يقرر ديفيد مورجان ــ أن نحدِّد ماهية الشامانية تحديدًا دقيقًا؛ إذ ليس ثمة مصادر أصيلة يمكن الركون إليها في شرح مضمونها شرحًا وافيًا، وهو نقص قد تعوِّضه جزئيًّا ملاحظاتُ الرحَّالة الأوروبيين، بالإضافة إلى مراجعة بعض المصادر الإسلامية[154].

ومهما يكن من أمر، فالثابت أن الشامانية ديانة وثنية تقوم على أساس من تقديس أرواح الأجداد التي دأب المغول على الاحتفاظ بصور لهم في خيامهم، معتقدين أنها تُسْبِغ عليهم الحمايةَ إذا رضيت؛ فكانوا يتقون سخطها بما يقدِّمون لها من ألوان القرابين[155]. وتجدر الإشارة إلى الزعم أن المغول كانوا يخشون كلَّ ما استعصى على مداركهم وعجزت عقولهُم عن استكناه أسراره، وشيئًا فشيئًا تحولت تلك الخشيةُ إلى عبادة؛ فكانت لهم آلهة في النهر والجبل، وقدسوا الشمس والقمر والبرق والرعد، وكلها مظاهر للطبيعة كانت تلقي الرهبة في نفوسهم[156].

---

(152) جورج لاين، عصر المغول، ص 252.

(153) فؤاد الصياد، المغول في التاريخ 1/335.

(154) David Morgan, The Mongols, p. 40.

(155) David Morgan, The Mongols, p. 43. The Oxford Dictionary of World Religions, p. 884.

(156) فؤاد، الصياد، المغول في التاريخ 1/335.

وكان الكهنة في المجتمع المغولي يُطلق عليهم الشامانات (جمع شامان). وكانت مهمة الشامان التوسط بين الشخص المغولي المؤمن بالشامانية وبين عالم الغيب المستور الذي تتسلط عليه الأرواحُ؛ مما يعني أن الشامان كان عرَّافًا أُوتي القدرة على الاتصال بالأرواح. وكان يرتدي ثوبًا أبيض ويمتطي جوادًا أبيض، ويحمل في يده عصا أو صولجانًا وطبلة. وكان يقدِّم الشفاعات لدى الأرواح المقدسة، ويعمل أنواعًا مختلفة من الرقى والتعاويذ، ويتلو الأدعية الجالبة للبركة على قطعان الماشية والأطفال والمشتغلين بالصيد ومن إليهم[157].

وبالإضافة إلى الشامانية، فقد كان للبوذية حضور ملحوظ في المجتمع المغولي، ثم جعل المغول يقبلون على اعتناقها، حتى حلَّتْ تدريجيًّا محل الشامانية، وخصوصاً حين اعتنقها قوبيلاي[158]. ويرى جورج لاين أن الشامانية «سمحت للمغول بالانفتاح على عقائد دينية أكثر تطورًا بعد احتكاكهم بها في المناطق التي سيطروا عليها. فكانوا يتكيفون مع المعتقدات الجديدة التي تصادفهم في البلاد التي يغزونها، ولكن دون أن يتبنوها تمامًا»[159].

أما فيما يتصل بالسياسة الدينية للمغول: فالواقع أنهم كانوا ينظرون إلى المسألة الدينية بقدر ملحوظ من اللامبالاة أو قلة الاكتراث، على نحو دفع بعض الباحثين إلى القول «بتسامحهم فيما

---

(157) David Morgan, The Mongols, p. 43.

(158) فؤاد، الصياد، المغول في التاريخ 1/336.

(159) عصر المغول، ص 273.

يتعلق بمعتقدات أولئك الخاضعين لحكمهم، فاتسمت معاملتهم لرجال الدين والقساوسة الذين دخلوا في خدمتهم بالاحترام..... ولم يكن الدين محرِّضًا على أعمالهم العدائية حتى وإن استُخدم أحيانًا ذريعةً لتلك الأعمال»[160].

على أن تلك السياسة وإن بدت تسامحًا في الظاهر، فإنها لا تعدو أن تكون ــ عند المراجعة والتحقيق ــ أن تكون قلة اكتراث للمسألة الدينية أصلاً؛ ربما لأن المجتمع المغولي البدوي درج على اعتناق أديان متعددة، ولم يجمد على ديانة واحدة، فقد عرف المغولُ الشامانية والبوذية، وأقبل بعضُهم على اعتناق المسيحية النسطورية، وكان الأتراك الأويغور يدينون بالمانوية، فضلاً عن أن التجار المسلمين كانوا غادين رائحين في ربوع الإمبراطورية المغولية، على نحو أتاح الفرصة للاحتكاك بالإسلام والتعرف عليه[161].

أما الإسلام فكان استثناءً من تلك السياسة المغولية ـ المتسامحة في رأي البعض واللامبالية بالدين في رأيي ــ إذ اتسم موقفُ المغول من المسلمين بالقسوة والوحشية، لا باعتبار الإسلام دينًا فحسب، ولكن باعتباره أيديولوجيةً منافسة وتنظيمًا سياسيًّا نزَّاعًا إلى الهيمنة يتعين تدميره؛ لتحقيق الحلم المغولي بالسيطرة على العالم، وخصوصاً أن الإسلام يأبي الخضوع لأي سلطة أخرى، بله أن تكون سلطة وثنية.

---

(160) السابق، ص 251.

(161) David Morgan, The Mongols, p. 41.

ومهما يكن من أمر، فقد خضعت أقاليمُ المشرق الإسلامي (التي تشكلت في أراضيها بنيةُ الإسلام وحضارته) (بما فيها الأناضول) لسلطة المغول الوثنية التي عُرِفت بالدولة الإيلخانية، فنشأ عن ذلك تحولات عميقة على الصعيدين الديني والفكري، يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

- أدت السياسة الوحشية التي انتهجها المغول تجاه المسلمين إلى طمس معالم «الإسلام السُّني/النصي»، وخصوصاً في إيران والعراق، وتفكيك بنيته العلمية والمادية؛ بقتل العلماء وتشريدهم، وتدمير المؤسسات التعليمية القائمة على تحديد مضمون الإسلام النصي وحراسته؛ كالمساجد والمدارس والمكتبات. وكانت النتيجة أن تعطل النشاطُ العلمي بأكثر مدن المشرق (مثل: بخارى، وسمرقند، والري، ونيسابور، ومرو، وبغداد، والموصل .....إلخ)، وأُفرِغَتْ تلك المدن من العلماء والفقهاء والصوفية المعتدلين؛ حيث فروا إلى أقاليم أخرى أوفر أمنًا وأبعد عن خطر التهديد المغولي المباشر (وفي مقدمة تلك الأقاليم التي هاجروا إليها : مصر والشام والأناضول)[162].

- كان النظام القانوني والقضائي الذي تبناه المغول الوثنيون قائمًا على «الياسا» وهي المدونة القانونية التي سنها وصاغ أحكامها جنكيز خان[163]. وحتى بعد أن تحوَّل المغولُ إلى الإسلام، ظلت السيادة

(162) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة راجع: شيرين، بياني: المغول، التركيبة الدينية والسياسية، ترجمة: سيف علي، بيروت، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، 2013م ، ص 92 وما بعدها.

(163) D.O.Morgan, The Great Yasa of Chingiz Khan and Mongol Law in the IlKanate, p.163.

التشريعية للقوانين والشرائع المغولية المستندة إلى الياسا، ومضى وقت طويل قبل أن تتطور تلك الشرائع والقوانين على مستوى الواقع والممارسة، لتقترب بعض الاقتراب من التقاليد التشريعية والإدارية المرتكزة على الإسلام[164]، وكانت النتيجة أن «تعطلت أحكام الإسلام (النصي) واضطر الناس إلى اتباع أحكام الياسا»[165].

- لم يقدِّم المغولُ الأوائل (الوثنيون) أي شكل من أشكال الرعاية الدينية لرعاياهم المسلمين؛ فكان هولاكو وثنيًّا يظهر شيئًا من العطف على أتباع الديانة البوذية، كما أبدى غير قليل من التسامح تجاه المسيحيين؛ يبتغي مرضاة زوجه المسيحية دقوز خاتون[166]. وأما آباقا خان ابن هولاكو الذي تولى عرش الإيلخانية خلفًا لأبيه (665- 680هـ) «فتعد مرحلة حكمه الأسوأ ثقافيًّا للإيرانيين خلال حقبة السيطرة المغولية»[167]؛ حيث «أمر بأن تبقى الأحكام والقوانين التي وضعها هولاكو نافذة، والفرمانات التي أصدرها في كل شأن، وأن تُصَان من شوائب التغيير والتبديل»[168]. ومن ناحية أخرى، فقد شهدت حركة التبشير بالبوذية نشاطًا واسعًا في إيران، وكان آباقا نفسه يدين بالبوذية، ويسعى إلى تعزيز مكانتها في إيران، حتى بلغت ذروة نفوذها أكثر من أي وقت مضى، الأمر الذي مثَّل تهديدًا بالغ

(164) برنارد، لويس، الإسلام في التاريخ، ص 316.

(165) شيرين، بياني، المغول، التركيبة الدينية والسياسية، ص 96.

(166) جامع التواريخ 220/1/2، كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 391.

(167) شيرين، بياني، المغول التركيبة الدينية والسياسية، ص 255.

(168) جامع التواريخ 11/1/2.

الخطر على الإسلام[169].

- والواقع أن تحول المغول إلى الإسلام لم يثمر تقاربًا حقيقيًّا بينهم وبين عموم السكان المسلمين، فحين آل حكم الدولة الإيلخانية إلى أحمد (تكودار) (1281- 1284هـ) أظهر شعائر الإسلام[170]، غير أن الوثنية والبوذية كانتا من الانتشار والرسوخ بين صفوف المغول إلى الحد الذي دفعهم إلى التواطؤ على اغتياله سنة 683هـ/ 1284م، وإقامة ابن أخيه الوثني أرغون (1289-1485هـ) مكانه، فانتهج سياسة عنيفة تجاه المسلمين في مختلف أنحاء الدولة[171].

تمدد الإسلام الشيعي

وأما غازان (694- 703هـ/1295-1304) الذي نشأ على اعتقاد البوذية، فلم يلبث أن اعتنق الإسلام وأظهر شعائره فور توليه الحكم فتبعه عدد كبير من المغول[172]، غير أنه ظل متمسكًا بسياسة أسلافه في الفتح والتوسع على حساب جيرانه المسلمين، مع الالتزام بالقانون المغولي (الياسا)[173]. ولئن كان قد اعتنق المذهب السُّني مع إبداء

---

(169) شيرين، بياني، المغول التركيبة الدينية والسياسية، ص 255-258.

(170) نهاية الأرب 402/27، تذكرة النبيه 72/1. وكان تكودار أول من تحول إيلخانات المغول إلى الإسلام. وراجع أيضًا:
Reuven Amitai, «The Conversion of Teguder Ilkhan to Islam», Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 2001, pp.15-43.

(171) ابن حبيب، الحسن بن عمر بن حبيب: تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه، تحقيق: محمد محمد أمين، القاهرة، دار الكتب، 1976، 90/1. سعيد عاشور، العصر المماليكي، ص 53، 54.

(172) مجمع الآداب في معجم الألقاب 40/5، إدوارد براون، تاريخ الأدب في إيران 54/3.

(173) جورج، لاين، عصر المغول، ص 265.

شيء من العطف نحو الشيعة[174]، فإن أخاه أولجايتو خدابنده (703-717هـ/1304- 1317م) قد انحاز إلى المذهب الشيعي انحيازًا كليًّا، ففي سنة 709هـ/1309م «أظهر الرفض وسبَّ الصحابة رضوان الله عليهم، وأمر الخطباء بجميع ممالكه بإسقاط اسم الخلفاء الراشدين من الخطبة»[175] حاشا عليًّا وولديه وآل البيت[176]، وكان كما يذكر ابن كثير «قد أقام سَنَةً على السُّنَّة، ثم تحول عنها إلى الرفض»[177]، ويذكر النويري أنه قرر غزو المدينة المنورة ونقل أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهما ـ من مدفنهما؛ «فعجَّل الله هلكه»[178].

وكذلك فقد حرص أولجايتو على تقريب علماء الشيعة وإجزال العطاء لهم، وعلى رأسهم جمال الدين بن مُطَهَّرٍ الحِلي (ت 726هـ/1325م) تلميذ نصير الدين الطوسي (ت 672هـ/1273م)[179]. وفي المقابل تعصب أولجايتو ضد أهل السنة وضيَّق عليهم، فكانوا منه بحسب عبارة البرزالي «في غم شديد»[180]، ولا سيما بعد أن تجرأ الشيعة فجهروا بسب أبي بكر وعمر[181]، فعمت

(174) إدوارد، براون، تاريخ الأدب في إيران 57/3، 58.

(175) كنز الدرر 206/9.

(176) البرزالي، علم الدين الإشبيلي الدمشقي (ت 739هـ/1339م): الوفيات، تحقيق: أبو يحيى عبد الله الكندري، الكويت، غراس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2005، ص 74. انظر: البداية والنهاية 31/14، صدق الأخبار لابن ساباط 605/2.

(177) البداية والنهاية 153/14.

(178) نهاية الأرب 243/32.

(179) البداية والنهاية 153/14.

(180) الوفيات 390.

(181) الوافي بالوفيات 18/3، 19.

الفتنة ربوع الدولة الإيلخانية[182].

وفضلاً عن التشيع الإمامي الذي سعى خدابنده إلى إظهار رسومه وشعائره، فقد ظل للتشيع على المذهب الإسماعيلي وجود في إيران رغم سقوط الدولة الإسماعيلية؛ ذلك أن الإسماعيليين كانوا يعيشون في ظل الحكم المغولي متسترين تحت عباءة التصوف، دون أن ينخرطوا رسميًّا في أي من طرقه المنتشرة في إيران آنذاك.

وتلك ظاهرة يحوطها غموض كثيف ناشئ من قلة المعلومات التاريخية المتداولة في هذا الصدد؛ بسبب تطرف الإسماعيليين في تطبيق مبدأ التقية. ومن جهة أخرى فقد توسع بعض الصوفية في استخدام طرائق التأويل الباطني على النهج الإسماعيلي وتبنوا جملة من الأفكار انتشرت في الأوساط الشيعية الإسماعيلية. وبسبب هذا التلاقح الشيعي الإسماعيلي/الصوفي غدا من الصعوبة بمكان أن نميز الفكر الإسماعيلي المتدثر بلباس الصوفية من الفكر الصوفي المتأثر بعقائد الشيعة[183].

وبعد انهيار الدولة الإيلخانية (1335هـ) كان الجو المفعم بأسباب الفوضى والاضطراب السياسي مناسبًا تمامًا لتمدد المذهب

---

(182) الوفيات للبرزالي، ص 390، البداية والنهاية 14/154. ولمزيد من التفاصيل حول انتصار أولجايتو للمذهب الشيعي راجع: شيرين، بياني، المغول التركيبة الدينية والسياسية، ص 349 وما بعدها.

(183) فرهاد، دفتري، الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية، ترجمة: سيف الدين القصير، بيروت، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2008 ، ص 213. وراجع كذلك للمؤلف نفسه: الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم، ترجمة: سيف الدين القصير، بيروت، دار الساقي بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، الطبعة الأولى، 2012، ص711 وما بعدها.

الشيعي وانتشار حركاته، بالتوازي مع انتشار الحركات الصوفية المشربة بعقائد الشيعة والمتأثرة بتعاليمهم؛ مثل الحروفية. وقد وجدت تلك الحركات فسحة من الوقت واستغلت التشرذم السياسي بالمشرق لكي تعيد تنظيم نفسها وتحيي التراث الشيعي الموروث إبان القرنين الثامن والتاسع الهجريين. بل إن تلك الفترة شهدت ظهور بعض الأئمة النزاريين في أنجودان بوسط فارس، وإن ظلوا حريصين على إخفاء هوياتهم[184]. وبمرور الوقت أصبح التشيع هو الشكل القومي للإسلام الإيراني، وهو ما تأكد بقيام الدولة الصفوية مطلع القرن العاشر الهجري (907- 1148هـ/ 1502- 1736م)[185].

تعزيز التصوف الشعبي

وفي ضوء ما سبق، يمكن القول: إن السياسة الدينية التي اتبعها المغول أوجدت في المشرق الإسلامي مناخًا متقبِّلاً لمختلف الميول والنزعات الدينية، الأمر الذي أفسح الطريق أمام نمو حركات الغُلُو الصوفي/الشعبي، وخصوصاً في إيران، ومنها انتقلت إلى بلاد الأناضول التي لم تنقطع هجرات القبائل التركمانية عن أراضيها. وكانت تلك القبائل تدين بإسلام فارغ من المضمون (النصي/ الفقهي)، متأثِّر بالأفكار الشامانية التي عززها الوجودُ المغولي[186].

(184) فرهاد، دفتري، الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط، ص 217، 218.

(185) كلود، كاهن، تاريخ الإسلام، ص 458. وراجع كذلك: فرهاد دفتري، الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم، ص 712.

(186) كولن، تيرنر، التشيع والتحول في العصر الصفوي، ص 106، 112، 113.

ومن المحقق أن اضطراب الأوضاع السياسية والاجتماعية في جُلّ المجتمعات الإسلامية التي احتلها المغولُ، وارتفاع معدلات الفقر بين سكانها، واستيلاء اليأس والقنوط على النفوس والضمائر أسهم في تعزيز الميول الصوفية التي امتزجت بممارسات غريبة موروثة من تقاليد شعوب آسيا الوسطى، كجماعات القلندرية التي جمعت في صفوفها كثيرًا من المشعبذين وقليلاً من الأتقياء[187].

وقد تزامن انتشار التصوف الشعبي مع ضمور «الإسلام النصي» وتآكل بُنَاه التقليدية، فانحسرت مفاهيم الشريعة، واعتزت الأقوام الرحل (وخصوصاً التركمان) بتقاليدها ونظم حياتها[188]. وبعبارة أخرى فقد امتدت حركاتُ الغلو الصوفي ممتزجةً بأهواء شيعية واضحة في الفراغ الديني الذي صار إليه المشرقُ الإسلامي بسبب الغزو المغولي. ومن التقاطع بين التصوف والتشيع والغلو ومواريث الثقافات المحلية تكوّن ما سمي «التصوف الشعبي الهرطقي»[189].

الأناضول تحت الحماية المغولية

بظهور المغول فقد سلاجقةُ الروم ــ شأن غيرهم من أصحاب الكيانات السياسية بالمشرق الإسلامي ــ استقلالهم، ولم يجدوا غضاضة في أداء الجزية منذ سنة 641هـ/ 1243م لأولئك الغزاة

---

(187) كلود، كاهن، تاريخ الإسلام، ص 462.

(188) كولن، تيرنر، التشيع والتحول، ص 114، بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، ص 93.

(189) علي، إبراهيم درويش، السياسة والدين في مرحلة تأسيس الدولة الصفوية، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص 258، 259.

الذين لم يكتفوا بقبولها بوصفها دليلاً على التبعية والخضوع، بل جعلوا يتدخلون في شؤون السلاجقة تدخلاً سافرًا ويستولون على الأراضي التابعة لهم، بل إنهم استولوا على عاصمتهم قونية سنة 655هـ/ 1257م لتصبح دولة السلاجقة منذ ذلك التاريخ مجرد ولاية تابعة للدولة الإيلخانية في إيران حتى سقوطها نهائيًّا سنة 707هـ/ 1307م[190].

ويجمل المؤرخ محمد فؤاد كوبريلي الآثار السياسية الناجمة عن هيمنة المغول على الأناضول قائلاً: «خضعت الحياة السياسية الأناضولية لإرادة الحكام المغول .... وكان قادة الجيش المغولي هم الحكام الحقيقيين للبلاد السلجوقية كلها، وهم الرقباء على إدارة السلاجقة، ومصروفات السلطان السلجوقي والأمراء، وتكاليف جيش الاحتلال وعلية القوم من المغول، وإرسال الإتاوة السنوية والهدايا للقان؛ فتفاقمت المشكلات المالية، وضاق الناس ذرعًا بالضرائب المتزايدة، وكانت الأجهزة الإدارية فاسدة النظام، تعمل دائمًا ضد مصلحة الشعب. وبالإضافة إلى ذلك كانت الفتن تستعر بين سلاطين السلاجقة وأمرائهم، فيسعى بعضهم ببعض عند المغول... وكان هذا كله يؤدي إلى معارك حربية تعقبها حملات تأديبية... وتحولت حال الأناضول إلى أسوأ حال من الفوضى والاضطراب»[191].

---

(190) لين، بول، تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسرات الحاكمة، ترجمة: أحمد السعيد سليمان، القاهرة، دار المعارف، 1972، 1/ 316– 317. كليفورد.أ.بوزورث، الأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي، دراسة في التاريخ والأنساب، ترجمة: حسين علي اللبودي، القاهرة، مراجعة: سليمان إبراهيم العسكري، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1995،.ص 187.

(191) محمد، فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 68، 69.

ومن مظاهر تلك الفوضى السياسية: اضمحلالُ سلطة الدولة المركزية لصالح العشائر التركمانية الرعوية التي اعتادت حياة الحرب والقتال[192]. وكذلك فقد فتح الغزوُ المغولي الطريقَ أمام مزيد من هجرات القبائل التركية التي توغلت في الأناضول واستوطنت المناطق الجبلية المتاخمة للإمبراطورية البيزنطية[193]، فضلاً عن هجرات القبائل المغولية التي دخلت الأناضول باعتبارها حاميات عسكرية، ولكنها ما لبثت أن تتركت وذابت سريعًا في محيط الأغلبية التركية[194]. وتجدر الإشارة إلى أن العشائر البدوية الجديدة (التركية والمغولية) التي وطنتها السلطة الإيلخانية في شرق الأناضول ووسطه كانت ترغم العشائر التركية القديمة على الانسحاب إلى المناطق الجبلية البعيدة وإلى الحدود الغربية للأناضول[195].

وفي ضوء ما سبق من اعتبارات (الفوضى السياسي، وتآكل سلطة الدولة المركزية حارسة الإسلام النَّصّي، لصالح الأنموذج الرعوي الذي يعد الحاضنة الطبيعية للإسلام/التصوف الشعبي الهرطقي، وكثافة الهجرات المغولية والتركمانية، ونمو النزعة الشيعية) لم يكن من المستغرب أن تغدو الأناضول «أرضًا خصبة لجميع البدع الدينية» على حد تعبير كولن تيرنر[196]، وهي البدع التي مثَّلتها خير

(192) أيرا م. لابيدس، تاريخ المجتمعات الإسلامية 1/432، 433.

(193) السابق 1/433.

(194) محمد، فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 80، 81، 82.

(195) السابق، ص 83.

(196) التشيع والتحول في العصر الصفوي، ص 121، 122.

تمثيل طوائفُ الدروايش (القلندرية والحيدرية) الذين وجدوا في بلاد الأناضول بيئةً أصلح لهم من إيران وآسيا الوسطى؛ لنشر مبادئهم وتعاليمهم[197]، وخاصة في الإمارات الحدودية التي نشأت على أنقاض دولة السلاجقة، وعلى رأسها الإمارة العثمانية.

الدولة العثمانية في مرحلة الإمارة: احتضان التصوف الشعبي

لم تستمر الحماية التي فرضها المغول على بلاد الأناضول فترةً طويلة، فلئن كان من المعقول ألا يجد المغولُ صعوبة كبيرة في إخضاع دولة السلاجقة أوانَ اضمحلالها، فإن الدول التركمانية الفتية التي تكونت قبيل سقوط السلاجقة وبعد سقوطهم مضت في الدفاع عن كياناتها السياسية الناشئة وتأكيد استقلالها غير آبهة بسطوة المغول الإيلخانيين[198]، وهي «قوى محلية أفادت من تفكك الإدارة الإيلخانية وتسامحها، فظهرت بالتدريج في النصف الثاني من القرن الثالث عشر الميلادي وكانت أدوارها التاريخية تطول أو تقصر وتعظم أو تضؤل بحسب مواقعها الجغرافية من ناحية، وبحسب قدرة حكامها من ناحية

---

(197) بارتولد، تاريخ الحضارة الإسلامية، ص 95.

(198) ومن تلك الدول: بنو قراسي (700- 737هـ/ 1300- 1336م)، وبنو صاروخان (700- 813هـ/ 1300- 1410م)، وبنو آيدين (700- 805هـ/ 1300- 1403م)، وبنو إزمير (806- 829هـ/ 1403- 1425م)، وبنو منتشا (700- 829هـ/ 1300- 1425م)، وبنو تكه (700- 830هـ/ 1300- 1426م)، وبنو أشرف (ـ 728هـ/ ـ 1327م)، وبنو حميد (ـ 793هـ/ ـ1391م)، وبنو كرميان (700- 832هـ/ 1300- 1428م)، وبنو قرامان 654- 888هـ/ 1256- 1483م)، وبنو جاندار (691- 866هـ/ 1292- 1461م)، وبنو ذولقادر (740- 928هـ/ 1339- 1521م)، وبنو رمضان (780- 1017- 1378- 1608م). انظر: لين بول، تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسرات الحاكمة 2/ 387- 440.

أخرى»[199].

وكانت الدولة العثمانية (680- 1342هـ/ 1281- 1924) أبرزَ تلك الدول المحلية، وأطولها عمرًا وأعمقها تأثيرًا في تاريخ الأناضول. وقد تحوَّلت في غضون قرنين من مجرد إمارة صغيرة إلى إمبراطورية مترامية الأطراف تشمل بالإضافة إلى آسيا الصغرى جميعها شبه جزيرة البلقان وبلاد القرم وكردستان وديار بكر والشام ومصر والجزيرة العربية[200].

وقد سيطر على عقول العثمانيين منذ تأسيس إمارتهم، شأن غيرهم من أصحاب إمارات الحدود التركمانية في غرب الأناضول، فكرةُ الغزو أو الجهاد ضد الإمبراطورية البيزنطية (العدو التقليدي للإسلام)، وانتزاع ما يتبعها من أراض وأقاليم. وكان استمرارُ تلك الفكرة حيةً في النفوس شرطَ بقاءٍ بالنسبة لتلك الإمارة الصغيرة، في مجتمع لم يكن يعرف من شروط الوجود والبقاء غيرَ القوة التي لم تكن تعني إلَّا الغزو والتوسع.

وهكذا انتهجت الدولةُ العثمانية منذ قيامها أواخر القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) سياسةً توسعية تقوم على التغلغل في

(199) محمد، فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 76.

(200) لمزيد من التفاصيل عن قيام الدولة العثمانية وتوسعها راجع: دونالد، كواترات، الدولة العثمانية، تعريب: أيمن أرمنازي، ص 47- 85، أحمد عبد الرحيم مصطفى، في أصول التاريخ العثماني، ص 11- 76، خليل، اينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار ، ص 13 وما بعدها، كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 406 وما بعدها.

الأناضول والتوسع في أراضيها على حساب القوة المسيحية المتمثلة فيما بقي للبيزنطيين من أراضٍ وممتلكات، ثم على حساب القوى الإسلامية المتمثِّلة في الإمارات التركية الصغيرة؛ ابتغاء توحيد الأناضول تحت السيادة العثمانية، وهو هدف نبيل ـ من وجهة النظر العثمانية ـ لا يقل في أهميته عن هدف الاستيلاء على أراضي غير المسلمين، تمهيدًا للعبور إلى أوروبا المسيحية ومد نطاق الجهاد إلى أراضيها.

ولما كانت العشائر التركمانية ـ ذات الثقافة الشعبية التي تهيمن عليها قيمُ المجتمع الرعوي وتقاليده ـ هي القوام الأساسي لبنية الإمارة العثمانية (في مرحلة تكونها) سكانيًّا واجتماعيًّا؛ فقد بدا من الطبيعي أن تكون السيادة الدينية لأنموذج الإسلام الشعبي أو التصوف الشعبي (الهرطقي)، وأن يكون لأقطابه ودراويشه صلات وثيقة بالبكوات العثمانيين[201]؛ حيث كان هؤلاء الدراويش «هم الذين يوجِّهون الحياة الدينية عند عشائر التركمان البدوية، ويعتنقون فهمًا دينيًّا يعكس بقوة عاداتهم القبلية القديمة وآثار الثقافات الروحية قبل الإسلام»[202].

وكان مصطلح «أبدالان روم» أو «أبدال الروم» هو المصطلح الذي أُطلق على طائفة الدروايش المتجولين في الأناضول، من المنتمين إلى طرق شتى؛ كالقلندرية والحيدرية والبابائية، وهي الطرق الوافدة من آسيا الوسطى وإيران، والتي كانت تؤلف بينها جميعًا مشابهُ واضحة،

(201) خليل، إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية، ص 16، 281.

(202) الدولة العثمانية تاريخ وحضارة 171/2.

ويُطلق على كبار مشايخهم «الأبدال»، و«الباباوات»[203].

وفي المقابل، فإننا لا نستطيع أن نتحدث عن تأثير حقيقي للطرق الصوفية المعتدلة (كالمولوية والخلوتية والرفاعية) في مرحلة تأسيس الإمارة العثمانية؛ ذلك أن تلك الإمارة باعتبارها إحدى إمارات التخوم شهدت وجودًا كثيفًا للعشائر التركمانية كما أسلفنا، وهي عشائر كانت تسيطر عليها فكرةُ الغزو والجهاد، وهي الفكرة ذاتها التي هيمنت على العقلية العثمانية ووجهت سياستها، في حين أن الطرق الصوفية المعتدلة كانت تعتنق نمطًا من التصوف الراقي الذي تناسبه حياة المدن المستقرة، والذي يميل إلى التصالح مع تعاليم الإسلام الفقهي. ومن هنا فلم يجد أبناءُ تلك الطرق ما يجذبهم إلى تلك البيئة الخشنة التي تتنازعها قيمُ المجتمع الرعوي ومبادئُ الإسلام الشعبي (الهرطقي) المتأثر بالمعتقدات القبلية القديمة[204].

ومن جهة أخرى، فإن تحالف الأمراء العثمانيين الأوائل مع أولئك الدراويش (الهراطقة) كان أمرًا ضروريًّا حقَّق للإمارة العثمانية الناشئة فائدتين: الأولى: الانتفاع بالقدرات القتالية لأولئك الدراويش ومريديهم في غزو الأراضي البيزنطية، والثانية: إسباغ الشرعية على الحكم العثماني في مجتمع قبلي كان ينظر إلى الدراويش نظرة ملؤها التقدير والاحترام[205].

---

(203) محمد، فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 151، 152، خليل، إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية (مسرد المصطلحات الذي وضعه المؤلف ملحقًا للكتاب)، ص 333.

(204) الدولة العثمانية تاريخ وحضارة 172/2.

(205) السابق 178/2.

وهكذا كان دأب الدراويش (مثل: أبدال موسى، وأبدال مراد، وقمرال أبدال) على الخروج في صحبة الجيوش العثمانية الغازية؛ للمشاركة في أعمال الجهاد. وقد قدمت لهم كتب المناقب صورة أسطورية، فكانوا يتقدمون الصفوف، ويحاربون الكفار بسيوف من خشب، ويهزمونهم رغم قلة أعدادهم، ويدخل الناس في دين الله أفواجًا بفضل دعوتهم[206].

وقد بدا الأمراء العثمانيون حريصين على استمرار ذلك الدعم المادي والمعنوي الذي تلقوه من جماعات الأخية وأبدال الروم (القلندرية والحيدرية والبابائية)، فأقطعوهم كثيرًا من الأراضي في المناطق المفتوحة، وأقاموا لهم الزوايا والتكايا، وخصصوا لها من الأوقاف ما يساعد على استمرار نشاطها الديني والاجتماعي[207].

ولعله من المناسب الآن أن نقدم تعريفًا مركزًا لطريقتين من أبرز طرق التصوف الشعبي في الأناضول في تلك الفترة التأسيسية من تاريخ الدولة العثمانية، وهما: الطريقة القلندرية، والطريقة الحيدرية، وذلك على النحو الآتي:

القلندرية

في سياق الحديث عن نشأة الطريقة القلندرية يُشَار عادة إلى الشيخ جمال الدين محمد بن يونس الساوجي (أو الساوي) (ت

(206) محمد، فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 160.

(207) الدولة العثمانية تاريخ وحضارة 178/2.

630هـ/ 1232) باعتباره مؤسسَ تلك الطريقة. وهو شيخ عجمي (إيراني) ينتمي إلى مدينة ساوة، إحدى المدن الإيرانية الواقعة بين الري وهمذان. وقد اجتاح المغولُ سنة 617هـ/1220م تلك المدينة، فيما اجتاحوه من المدن، وخرَّبوا عمرانها، وفتكوا بأهلها فتكًا ذريعًا[208].

والذي نميلُ إليه أن الشيخ المذكور لا يعدو أن يكون أحدَ ممثِّلي تلك الطريقة التي نشأت وتشكلت مبادؤها في إيران وآسيا الوسطى[209]، متأثِّرة في ذلك إلى حد بعيد بالطريقة الملامتية، ثم بالطريقة اليسوية التي ألمحنا إليها آنفًا وإلى تأثيرها في تدين الأمة التركية[210].

أما الطريقة الملامتية فقد ظهرت في إيران منذ القرن الثالث الهجري، وصادفت انتشارًا واسعًا في خراسان في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) وما تلاه. ومن أشهر رجالها وشيوخها المؤسسين: حمدون القصار، وأبو حفص الحداد وأبو عثمان الحيري. والملامة كما يذكر أبو العلا عفيفي «أسلوب من أساليب تقويم النفس ومحاربتها وتطهيرها من شوائب العجب والرياء»؛ ومن هنا فقد كان من أصول تلك الطريقة «إخفاء المظاهر التي تنم عن الحياة الروحية، وخصوصاً ما يشير منها إلى الصلة بين العبد وربه، بل والظهور بين الناس بالمظاهر التي يبدو أنها لا تتفق مع ظاهر الشرع؛ استجلابًا لملامة الناس وتأنيبهم؛ ولذا سموا بالملامتية»[211]. ويبدو أن ظهور تلك

(208) ياقوت الحموي، معجم البلدان 3/ 179.

(209) هـ. ا. ر. جب، الموسوعة الإسلامية الميسرة، ترجمة: راشد البراوي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، 2013، 2/843.

(210) الدولة العثمانية تاريخ وحضارة 2/187، محمد فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية،ص 157.

(211) أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة

الطريقة كان ردّ فعل على مبالغة بعض الصوفية في الحفاوة بالطقوس والشعائر الظاهرة[212].

فلما ظهرت الطريقة القلندرية أعادت صوغ مبادئ الملامتية وشكلت تعاليمها تشكيلاً جديدًا ينطوي على قدر هائل من التطرف والشذوذ، بعد أن مزجت تلك التعاليم بألوان من الثقافات المشرقية الغريبة عن روح الإسلام؛ كالبوذية والشامانية والمانوية، سالكةً في التأثر بتلك الثقافات مسلك الطريقة اليسوية[213].

وبالنظر إلى الأوضاع السيئة التي عاشها المشرقُ الإسلامي على الصعيدين السياسي والاجتماعي ــ وهي الأوضاع التي فصَّلنا القول فيها آنفًا ــ لم يكن من المستغرب أن تلقى القلندرية رواجًا كبيرًا في إيران وآسيا الوسطى، قبل أن تنتقل بتأثير من هجرات الدروايش الإيرانيين والتركمان إلى الأراضي العربية، وإلى بلاد الأناضول.

ولقد كان جمال الدين الساوجي ــ المشار إليه آنفًا ــ أحد أولئك الدروايش الذين بشَّروا بتعاليم الطريقة القلندرية في الأراضي العربية، وأضفوا عليها طابعًا تنظيميًّا كانت تفتقر إليه، وكانت سيرتُهُ مثالاً عمليًّا لحياة شيخ قلندري؛ ولذا أرى من المناسب أن نخصه بكلمة مختصرة.

الأسرة، 2013، ص 283، 284.

(212) السابق، ص 284.

(213) الدولة العثمانية تاريخ وحضارة 187/2.

يحيط بسيرة جمال الدين الساوجي وأخبار حياته المبكرة في إيران غموضٌ كثيفٌ، وإن كانت المصادر العربية التي ترجمت له تذكر أنه هاجر إلى دمشق ـ فرارًا من المغول ـ في حدود سنة 620هـ/ 1223، فاستقر به المقام في زاوية الشيخ عثمان الرومي بجبل قاسيون، عاكفًا على قراءة القرآن ومدارسة العلم. ثم لم يلبث أن أعرض عن الدنيا وسلك سبيل الزُّهَّاد، فترك الزاوية وأقام بمقبرة الباب الصغير في قبة السيدة زينب بنت زين العابدين، حيث اجتمع بطائفة من صوفية العجم، وعلى رأسهم الشيخ جلال الدين الدركزيني[214]، والشيخ عثمان كوهي الفارسي. ثم بدا له من قبيل المبالغة في إظهار الزهد والتقشف أن يحلق رأسه ولحيته وحاجبيه، فتبعه طائفةٌ واقتدوا به في تلك العادة التي أصبحت شعارًا لتلك الطريقة التي عُرِفت بـ«القلندرية»[215]؛ ولذلك عرف ابن بطوطة القلندرية بأنهم «الذين يحلقون لحاهم وحواجبهم»[216].

وقد أومأ ابن بطوطة إلى السبب الذي دعاه إلى ذلك المسلك، فذكر أنه «كان جميل الصورة حسن الوجه، فعلقت به امرأةٌ من أهل ساوة، وكانت تراسله وتعارضه في الطرق، وتدعوه لنفسها وهو يمتنع،

---

(214) نسبة إلى دركزين: بلدة من نواحي همذان. معجم البلدان 2/ 452.

(215) راجع فيما تقدم من سيرة جمال الدين الساوجي وأخباره: ذيل مرآة الزمان، نشرة حمزة عباس 2/ 1098– 1102، مسالك الأبصار 8/ 221، 222، الوافي بالوفيات 5/ 292، 293، المقفى 7/ 522، 523، الدارس في تاريخ المدارس 2/ 210، 212. وفي المعجم الفارسي الكبير: قلندر: درويش مجرد وسياح ومتجول لا ينتسب إلى طريقة، وقلندرية: مقطوعة من الشعر تحتوي على أفكار القلندرية. إبراهيم الدسوقي شتا، المعجم الفارسي الكبير، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1992، 2/2111.

(216) رحلة ابن بطوطة، 1/52.

فلما أعياها أمرُهُ دسَّت له عجوزًا تصدت له إزاء دارٍ على طريقه إلى المسجد، وبيدها كتاب مختوم، فلما مرَّ بها قالت له: يا سيدي أتحسن القراءة؟ قال: نعم، فقالت له: الكتابُ وجهه إليَّ ولدي وأُحِبُّ أن تقرأه علي، فقال لها: نعم، فلما فتح الكتاب قالت له: يا سيدي، إن لولدي زوجة، وهي بأسطوان الدار، فلو تفضلت بقراءته بين بابي الدار بحيث تسمعها، فأجابها لذلك، فلما توسط بين البابين، غلَّقت العجوز الباب، وأخرجت المرأة جواريها فتعلقن به، وأدخلته إلى داخل الدار، وراودته المرأة عن نفسه، فلما رأى ألا خلاص له، قال لها: إني حيث تريدين، فأريني بيت الخلاء، فأرته إياه، فأدخل معه الماء، وكانت عنده موسى جديدة، فحلق لحيته وحاجبيه، وخرج عليها، فاستقبحت هيئته، واستنكرت فعله، وأمرت بإخراجه وعصمه الله بذلك، فبقي على هيئته فيما بعد، وصار كل مَنْ يسلك طريقته يحلق رأسه ولحيته وحاجبيه»[217].

تعقيب على الرواية العربية

الحق أننا لا نستطيع التسليم بصحة ما ورد في الرواية العربية من معطيات تاريخية عن جمال الدين الساوجي؛ لأنها توحي بأنه ابتكر تلك الطريقة، بما اشتملت عليه من تطرف في الزهد ومخالفة صارخة لأعراف المجتمع، بعد هجرته إلى دمشق، في حين أن تلك الطريقة كانت معروفة في إيران وآسيا الوسطى قبل ذلك التاريخ بفترة غير قصيرة، وأن الساوجي حين ترك إيران تركها منتسبًا إليها مؤمنًا

(217) السابق نفسه.

بمبادئها داعيًا إلى قيمها.

ولعل رواية ابن بطوطة تعزِّز نقدنا لما ورد في المصادر العربية؛ لأنها تؤكد أن الساوجي درج على عادة حلق لحيته ورأسه وحاجبيه في مسقط رأسه (ساوة)، وهي العادة التي كانت شعارًا لأبناء الطريقة القلندرية. وذلك مع تحفظنا على مضمون رواية ابن بطوطة نفسها؛ إذ يلوح لنا أنها من اختلاق القلندرية أنفسهم؛ إذ أرادوا أن يضفوا على تلك العادة التي كانت مثار استهجان معاصريهم، فضلاً عن تحريم الشرع لها، بُعْدًا أخلاقيًّا، عن طريق اختراع تلك القصة التي أوردها ابن بطوطة والتي لا يخفى تشابهها الواضح مع قصة نبي الله يوسف، عليه السلام.

ومهما يكن من أمر، فقد هاجر جمال الدين الساوجي إلى مصر؛ حيث استقر بدمياط وابتنى لنفسه زاوية اعتزل بها، فتبعه جماعةٌ من أهلها وسلكوا مسلكه، حتى قيل: إن قاضي دمياط وأولاده تأثروا به فحلقوا لحاهم وصحبوه. وقد خلف الساوجي في مشيخة القلندرية بدمشق رجلان من صوفية إيران النازحين إلى الشام هما: الشيخ جلال الدين الدركزيني، ثم الشيخ محمد البلخي الذي أنشأ لدراويش القلندرية زاوية بجبل المزة تحملت الدولةُ نفقة بنائها في عهد الظاهر بيبرس[218].

وعلى هذا النحو أضحى للقلندرية امتداد في الأراضي العربية،

---

(218) راجع: المصادر السابقة.

Karamustafa, God's unruly friends, p.52.

عن طريق المهاجرين من إيران التي ظلت المعقل الرئيس لأتباع تلك الطريقة[219]. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى استمرار تدفق القلندرية إلى مصر والشام طوال القرنين الثامن والتاسع الهجريين، وهو الأمر الذي ترتب عليه ظهور مراكز جديدة لها في القاهرة[220]، وقوص في صعيد مصر[221]، والقدس[222].

القلندرية في الأناضول

عرفت الأناضولُ الطريقة القلندرية عن طريق المهاجرين إليها من إيران وآسيا الوسطى خلال القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي). ولعل من أبرز الشخصيات القلندرية في ذلك الإقليم: أبو بكر نكساري أحد مريدي الشيخ جمال الدين الساوجي. وقد استقر بقونية، وعاصر مولانا جلال الدين الرومي الذي كان على معرفة جيدة بالقلندرية ومبادئها[223]. وكذلك فقد كان للقلندرية وجود ملحوظ في بقاع أخرى من الأناضول خارج قونية، وقيل: إن حاجي بكتاش التقى بجماعة من قلندرية خراسان في مستقره بقيرشهر[224].

---

(219) إيليا، باولويج بطروشفسكي، الإسلام في إيران، ص 506، الموسوعة الإسلامية الميسرة 2/ 843.

(220) المواعظ والاعتبار 2/4/ 814. وراجع أيضًا: السلوك 2/1/ 239، المقفى 3/ 463.

(221) نهاية الأرب 31/ 308، 309.

(222) الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل 2/ 64، 65.

(223) Ahmet T. Karamustafa, op. cit., p. 61.

(224) Ibid, p. 62.

الطريقة الحيدرية

تُنْسَب تلك الطريقةُ إلى الشيخ قطب الدين حيدر (ت 617هـ/ 1220) الذي يكتنف الغموضُ سيرتَه وأصولَ نشأته الأولى، ويتسم ما يُروى عنه من أخبار بنزعة أسطورية واضحة. والثابت أنه نشأ في خراسان في تلك المنطقة التي تسمى الآن بتربة الحيدرية شمال إيران، ولم يكن مُولَعًا ــ بخلاف كثير من الصوفية ــ بحياة التجوال، بل عاش معظم حياته في عزلة شديدة فوق أحد الجبال[225]. وقد رُزِقَتْ طريقتُهُ المتأثرة بالطريقة اليسوية والمشبعة بالمفاهيم الشيعية انتشارًا واسعًا في جميع أنحاء إيران[226]. وتشير بعضُ المصادر إلى وجود صلة قوية بين قطب الدين حيدر، وحاجي بكتاش ولي مؤسس الطريقة البكتاشية؛ ومن هنا فقد دأب البكتاشية بعد تشكل طريقتهم واستقرار نظامها على إحياء ذكرى شيوخ الحيدرية؛ تأكيدًا لعمق الصلات بين الطريقتين[227].

وقد دأب الحيدريةُ على التنقل بين بلدان المشرق الإسلامي في صورة جماعية[228]؛ وفي هذا الإطار استقبلت بلادُ الشام سنة 655هـ/ 1257م إحدى هجرات الطائفة الحيدرية، حيث استقروا بدمشق،

---

(225) Ahmet T. Karamustafa, op. cit., pp. 44,45

(226) الإسلام في إيران، ص 505.

(227) بديعة عبد العال، الفكر الباطني في الأناضول، ، القاهرة، الدار الثقافية للنشر، الطبعة الأولى، 2010م، ص 25.

(228) ،ابن الحاج، محمد بن محمد العبدري المالكي مدخل الشرع الشريف على المذاهب، المعروف بكتاب: المدخل، القاهرة، دار التراث، بدون تاريخ، 3/ 199.

وكان لهم بظاهرها زاويةٌ صارت مركزًا لهم[229].

وهناك مشابه كثيرة بين القلندرية والحيدرية من حيث العادات الدينية ومظاهر السلوك وقيم الزهد المتطرف (التي سنعرض لها لاحقًا)؛ حتى لقد اعتبر البعضُ الحيدرية امتدادًا للقلندرية أو فرعًا من فروعها. وآخرون من المؤرخين خلطوا بينهما، فعدوهما طريقة واحدة، فمن ذلك مثلاً أن النعيمي يُسَمِّي الزاوية الحيدرية بدمشق «الزاوية القلندرية الحيدرية»[230]. وقد نظرت المصادر التاريخية العربية (المصرية والشامية) إلى تلك الطائفتين بوصفهما طائفتين أعجميتين من طوائف الصوفية؛ إذ كان كثير منهم يتحدثون الفارسية ويحرصون على ارتداء زي الأعاجم، وهو الأمر الذي دفع أحد الباحثين إلى استنتاج أن القيادة والمريدين في هاتين الجماعتين كانوا جميعًا من الإيرانيين، في الأقاليم العربية[231].

الحيدرية في الأناضول

دخلت الطريقةُ الحيدريةُ بلاد الأناضول في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، إبان حقبة السيادة المغولية؛ حيث انتشرت في بعض القرى والمناطق الآهلة بالعشائر التركمانية، كما كان

---

(229) تاريخ الإسلام 14/ 668، البداية والنهاية 13/ 281. انظر: النعيمي، محيي الدين عبد القادر بن محمد الدمشقي: تنبيه الطالب وإرشاد الدارس لأحوال المدارس، المطبوع بعنوان: الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق: جعفر الحسني، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الثانية، 2006، 2/212.

(230) الدارس في تاريخ المدارس 2/212.

(231) Ahmet T. Karamustafa, op. cit., p. 55.

لها وجود ملحوظ في بعض المدن. وتشير المصادر التركية إلى شيخين شهيرين من شيوخ تلك الطريقة في الأناضول، منتصف القرن المذكور، وهما: حاجي مبارك حيدري الذي كان يقيم بزاويته في قونية، والشيخ محمد حيدري الذي كان يعمل بستانيًّا، ورُوي أن أولهما كان على صلة وثيقة بمولانا جلال الدين الرومي الذي كان يعده أحد مريديه المقربين[232].

وتشير المصادر العربية إلى درويش حيدري شهير ينتمي إلى الأناضول، وهو براق بابا. وأصله من دوقات، إحدى البلدات الأناضولية الواقعة بين قونية وسيواس، وكان أبوه أميرًا في الجيش، في حين كان عمه موظفًا إداريًّا مرموقًا. وكان براق بابا أحد مريدي (صاري صلتق)، الذي منحه اسم براق، ومعناها الكلب ذو الشعر الكثيف. وقد سافر براق أواخر القرن السابع الهجري إلى إيران، حيث حظي بمكانة رفيعة لدى السلطان غازان ثم أولجايتو. وفي جمادى الأولى سنة 706هـ/1306 توجه براق إلى دمشق، في صحبة جماعة من الحيدرية بلغ عددهم مائة حيدري، كانوا يحلقون لحاهم ويبقون شواربهم، على عادة الحيدرية، وعلى كتف كل واحد منهم جوكان[233]، ومعهم أجراس، وكل واحد مقلوع الثنية العليا، وبالجملة فقد كان منظرهم بشعاً وهيئتهم مستقذرة[234]. وكان الشيخ براق ملازماً للعبادة (خلافًا

(232) بديعة، عبد العال، الفكر الباطني في الأناضول، ص 24، 25.

(233) الجوكان: المحجن أو الصولجان الذي تضرب به الكرة. القلقشندي، صبح الأعشى 5/458.

(234) نهاية الأرب 32/124، الدرر الكامنة 1/73، المنهل الصافي 3/247. وراجع أيضًا:
Ahmet T. Karamustafa, op. cit., p. 62.

لجمهور الحيدرية) وله أوراد وأذكار ومعه محتسب يؤدب أصحابه، فمن ترك صلاة أو أخَّرها عن وقتها ضربه أربعين سوطاً، وحين عوتب على هيئته المنكرة قال: أردت أن أكون مسخرة للفقراء. وقد أحسن إليه حاكم دمشق وأكرمه، فسأله عما يريد فقال: التوجه إلى القدس فأذن له، وزوده بما يكفيه للسفر، ثم أراد الدخول إلى مصر فمنع من ذلك[235]. وفي طريق عودته إلى إيران قتل براق بابا بالقرب من جيلان سنة 707هـ/1307- 1308م، فحملت رفاته إلى السُّلطانية، حيث بنى أولجايتو تكية لأتباعه[236].

ولا بد من التنويه في هذا المقام بما قامت عليه الأدلةُ التاريخية من الاقتران بين الغزو المغولي وانتشار القلندرية والحيدرية في كثير من أقطار العالم الإسلامي، حتى تلك الأقطار التي كان يُنْظر إليها باعتبارها حارسة «الإسلام النَّصي» أواخر العصور الوسطى؛ كالشام ومصر. ويؤكد كوبريلي أن هاتين الطريقتين كانتا أعظم انتشارًا وأشد تأثيرًا في الأناضول إبان خضوعها لسلطة الإيلخانيين؛ حيث تدفق دراويش القلندرية والحيدرية في ظل الحماية المغولية على الأناضول لنشر تعاليمهم، ولم يكن نشاطهم مقصورًا على القرى والعشائر التركمانية، بل وصل إلى قصور السلاجقة، وإلى أمراء الحدود، وعلى رأسهم الأمراء العثمانيون الأوائل[237].

---

(235) انظر: المصادر السابقة.

(236) Ahmet T. Karamustafa, op. cit., p. 62.

(237) قيام الدولة العثمانية، ص 158، 159.

الحيدرية بين التصوف والتشيع

تقوم الفلسفة الصوفية للطريقة الحيدرية على أساس من التجرد الكامل عن كل ما يربطهم بالحياة الدنيا من علائق وصلات مادية؛ ومن هنا فلم يكن لهم موطن ثابت أو مكان يستقرون فيه؛ إذ المكان ـ في تصورهم ـ إحدى العلائق الدنيوية التي يتعيَّن التجرد منها؛ ولذا فقد عاشوا حياتهم هائمين على وجوههم، وكان التجول في البلاد والأصقاع إحدى السمات الرئيسة التي ميزت طريقتهم. وكانوا يعلِّقون في أعناقهم أطواقًا حديدية، باعتبارها رمزًا إلى التحرر المطلق من كل رغبة مادية. وكذلك فلم تكن لهم طقوس دينية منظمة أو شعائر خاصة تميزهم عن غيرهم[238].

وللحيدرية ميول للتشيع قوية، كزعمهم أن طريقة الإمام علي بن أبي طالب هو الطريق الوحيد المفضي إلى الله، وأن معرفة ذلك الطريق تعني بلوغ السرّ الإلهي، وشدة اعتقادهم في أئمة الشيعة الاثنى عشر[239].

ولعل تلك النزعة الشيعية هي التي دفعت بعض مشايخ الحيدرية إلى التعاون مع المغول الغزاة، وقيامهم بالتجسس لصالحهم على دولة المماليك (حامية الإسلام السُّني آنذاك)، وخاصة أن بداية ظهورهم في بلاد الشام كانت سنة 655هـ/1257م قبل سقوط الخلافة العباسية

(238) بديعة، عبد العال، الفكر الباطني في الأناضول، ص 25.

(239) السابق، ص 25، 26.

بسنة واحدة[240]، ويُروى أن الشيخ علي الحيدري شيخ الزاوية الحيدرية في حلب كان أثناء اجتياح تيمورلنك لمدينة حلب يرشد الجنود المغول إلى أرباب الأموال من أهلها، لمصادرتهم[241].

القلندرية والحيدرية: (المبادئ والطقوس)

إذا كان بين القلندرية والحيدرية مشابهُ كثيرة، فقد كان الجامع الأكبر بينهما الجنوح إلى الزهد المتطرف قيمًا وممارسةً، وتحتفظ المصادر التاريخية (وخاصة المصادر العربية) بكثير من صور ذلك الزهد؛ فكان حلق شعر اللحية والرأس والحاجبين ـ كما ذكرنا ـ شعارًا للطريقة القلندرية؛ إظهارًا لشدة الزهد في الدنيا والإعراض عن مباهجها. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن إطلاق اللحية والشارب ـ فضلاً عن مذهب الإسلام النصي في القول بوجوب اللحية أو استحبابه ـ كانا هما الشعار المميِّز للرجولة في المجتمعات الإسلامية آنذاك؛ ولذا فقد كان حلقهما إحدى العقوبات المعروفة في ذلك العصر[242].

وأما الحيدرية فكانوا يحلقون لحاهم ويدعون شواربهم تنمو بغير تهذيب؛ اقتداءً بشيخهم قطب الدين حيدر (ت 617هـ/1220)

---

(240) تاريخ الإسلام 668/14، البداية والنهاية 281/13. انظر: أبو الفضل القونوي: الصوفية القلندرية، تاريخها وفتوى شيخ الإسلام ابن تيمية فيها، بيروت، الطبعة الأولى، 2002، ص 79.

(241) سبط، بن العجمي، برهان الدين إبراهيم بن محمد: كنوز الذهب في تاريخ حلب، تحقيق: شوقي شعث، فالح البكور، حلب، دار القلم العربي، 1996– 1997، 410/2. وراجع كذلك: أبو الفضل القونوي، القلندرية 80.

(242) سعيد، عبد الفتاح عاشور، المجتمع المصري في عصر المماليك، ص 224.

الذي أسره الإسماعيليةُ فعاقبوه بقص لحيته وترك شاربه، كما يزعم الحيدرية[243].

وكان القلندري يرتدي ثوبًا متواضعًا من الصوف أو اللباد، أسود اللون أو أبيض. وآخرون كانوا يكتفون بارتداء سترة قصيرة فضفاضة، أشبه بالجُوَالِق (الشوال)؛ ولذا فقد قيل لهم أحيانًا: الجوالقية. وكانوا يسيرون حفاة، حاملين متعلقاتهم، وهي: إناء (طاسة) يضعون فيها ما يتسولونه من الناس، وعصا خشبية، بالإضافة إلى الحلي المعدنية كالأساور والخواتم والعقود والأحزمة والخلاخيل، وملعقتهم الخشبية الطويلة[244].

وكذلك فقد درج الحيدرية على ارتداء ثياب قليلة لا تكاد تستر العورة عند السجود أو الركوع، وذلك كما يقول ابن الحاج (الفقيه المالكي): «من المثلة والشهرة وكشف العورة وترك الصلاة؛ إذ إنه لا يجوز كشف العورة فيها ولا في غيرها»[245]. واشتهر الحيدرية كذلك باتخاذ قبعات طويلة (Tall Hats) على رءوسهم ليُعْرَفوا بها على عادة الإيرانيين[246]. وكانت تلك القبعة تتدلى منها اثنا عشر ذؤابة،

---

(243) تاريخ الإسلام 14/668، البداية والنهاية 13/281، الدارس في تاريخ المدارس 2/212، أبو الفضل القونوي، القلندرية، ص 80.

(244) جورج لاين، عصر المغول، ص 267، 268. وراجع أيضًا:
Karamustafa, God's Unruly Friends, p.19.

(245) المدخل 3/197.

(246) تاريخ الإسلام 14/668، البداية والنهاية 13/281، وراجع كذلك:
Karamustafa, op. cit., p.53.

ربما كانت رمزًا إلى أئمة الشيعة الاثني عشر الذين آمنوا بهم[247].

وقد لفت القلندرية والحيدرية بمظهرهم الشاذ ومسلكهم الغريب أنظار الرحالة، فوصفهم طافور في رحلته قائلاً: «ويوجد بالقاهرة رجال يحلقون رؤوسهم ولحاهم وحواجبهم وأهدابهم، ويحيون حياة تشبه عيشة المجانين زاعمين أنهم يفعلون ذلك تطهرًا، وأنهم في سبيل الله يهربون من الدنيا ومباهجها، وأنهم من أجل هذا السبب أيضًا يحلقون كل شيء على أجسامهم. وبعضهم يمشون وقد لبسوا القرون، وآخرون يلطخون أنفسهم بعسل النحل ويضعون الريش ....وهكذا يذهبون مذاهب شتى قائلين: إنهم معذبو النصارى، ويوقرهم المسلمون توقيرًا عظيمًا»[248].

وعلى هذا النحو، كانت الهيئة المزريةُ المخالفة لأعراف المجتمع وتقاليده صفة مركزية لجماعات القلندرية والحيدرية. ويشير البعض إلى أن تلك الهيئة كانت أثرًا من آثار فلسفتهم الصوفية القائمة على إهمال الظاهر، والتحرر من قبضة الالتزامات والرغبات المادية؛ معتبرين أن العبرة بالباطن وحده، وأما الظاهر فلا ينبغي أن يُؤْبَه له. ومن هنا فلم يبالِ أولئك الدروايش بالمجتمع، فاستوى عندهم إرضاؤه أو إغضابه، بل إنهم كانوا حريصين على إغضابه؛ احتقارًا له، واستهانة بما تواضع عليه من رسوم وتقاليد[249].

---

(247) بديعة، عبد العال، الفكر الباطني في الأناضول، ص 26.

(248) طافور: رحلة طافور في عالم القرن الخامس عشر الميلادي، ترجمة: حسن حبشي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2002م، ص 63، 64.

(249) جورج، لاين، عصر المغول، ص 268.

وكان الحيدرية يتخذون الحديد عادةً وشعارًا يعرفون به، فكان الصوفي الحيدري يلبس في يده سوارين ويضع في أصابعه خواتم، ويحمل في عنقه طوقًا من حديد كالغُلِّ، أو يعلق في أذنيه حلقتين من حديد. وكان من عادتهم كذلك لبس الأطواق الحديدية حول أعضائهم التناسلية لقمع الرغبة الجنسية، زاعمين «أن شيوخهم حين يأخذون عليهم العهد يفعلون بهم ذلك، ويأمرونهم أن يُلبسوه لمن يقتدي بهم، ويقولون: إن ذلك قُفل على مَحِلِّ المعاصي حتى لا تُرْتَكب»[250].

وقد أشار ابن بطوطة إلى تلك العادة التي اشتهر بها الحيدرية إبان زيارته لأحد مراكزهم في مدينة ساوة؛ حيث قال في معرض التعريف بهم: «وهم الذين يجعلون حِلَق الحديد في أعناقهم وآذانهم، ويجعلونها أيضًا في ذكورهم حتى لا يتأتى لهم النكاح». ومن هنا فقد كانت العزوبة مبدأ من مبادئهم الرئيسة[251]. ومن اللافت للنظر أنهم كانوا يتورطون في نقيض ما زعموه؛ حيث يتهمهم ابن الحاج بمحبة المرد وكثرة الاختلاط بهم[252].

وقد اشتهر القلندرية والحيدرية بإهمال الفرائض والعبادات الشرعية، وعدم أدائها إلا على الندرة والاستثناء؛ بل إن الحيدرية زادوا على ذلك الزعم بأنها تبعد الإنسان عن جوهره الإلهي السامي،

---

(250) المدخل 3/198، تاريخ الإسلام 14/668. وراجع كذلك:
Karamustafa, op. cit., p.46.

(251) محمد، فؤاد كوبريلي، قيام الدولة العثمانية، ص 157.

(252) المدخل 3/198.

وأنها حجاب يحول بينهم وبين الفيض أو الحب الذي هو أساس الحياة الحقة[253].

وكان من مبادئ القلندرية والحيدرية تركُ الاكتساب وعدم الاشتغال بحرفة أو صناعة، وتسولُ جهد الآخرين، والعيشُ على عطايا الدولة وصدقاتها، فلا عجب كانوا عبئًا على المجتمع وخَصْمًا من قوته العاملة. وفي هذا السياق رُوي أن هولاكو حين كان بحران سنة 658هـ/1260م وقف له جمع من القلندرية، فسأل نصير الدين الطوسي: مَنْ هؤلاء؟ فأجابه: فَضْلَة في العالم، فأمر بقتلهم فقُتِلوا، ثم سأل الطوسى عن معنى قوله، فقال: الناس أربع طبقات بين إمارة وتجارة وصناعة وزراعة، فمن لم يكن منهم كان كَلاًّ عليهم[254]. وكذلك فإن اليونيني يفسِّر الإقبالَ على الانخراط في تلك الطرق في الأراضي العربية قائلاً: «وكثر المنتمون إليها طلبًا للراحة والفراغ»[255].

ويسود بين كثير من الباحثين والمؤرخين المعاصرين القول بوجود شبه قوي بين طوائف القلندرية والحيدرية ومن قبلهم اليسوية وبين الشامانية والزرادشتية وأديان الهند القديمة. وقد ناقش روفن أميتاي (Reuven Amitai) مسألة التشابه بين دراويش القلندرية والحيدرية وبين الشامانات المغول (الكهنة أو رجال الدين المغول)، فانتهى إلى أن أي تشابه بين الطائفتين في المظهر لا يعدو أن يكون

(253) بديعة، عبد العال، الفكر الباطني في الأناضول، ص 26.

(254) كتاب الحوادث لمؤلف من القرن الثامن الهجري، المنسوب خطأً لابن الفوطي، ص 273.

(255) ذيل مرآة الزمان 1102/2.

تشابهًا سطحيًّا، نافيًا أن يكون انجذاب إيلخانات المغول إلى الصوفية بسبب المشابه بينهم وبين الشامانات، مؤكدًا أن ذلك ادعاء لا تؤيده المصادر. وذكر في هذا السياق أن الشامان في دين المغول التقليدي كان يسعى إلى مكافحة القوى الضارة والنظر في المستقبل من أجل تفسيره والتنبؤ به، عن طريق مساعدة الأرواح. أما ممارسات أولئك الدروايش فكانت تتغيا الفناء في الله أو الاتحاد به، كما يزعمون[256].

القلندرية والحيدرية وتدخين الحشيش

كانت «الحشيشة» إحدى الرذائل التي ابتُليت مجتمعات المشرق الإسلامي، وقد اقترن ذكرها بالطريقة الحيدرية؛ حيث يروي الحسن بن محمد صاحب كتاب «السوانح الأدبية في مدائح القُنَّبِيّة» أنَّ أول من عُرف بتعاطيها هو الشيخ قطب الدين حيدر (ت 617هـ/1220)، فكان يأكل أوراق النبات المعروف بـ«القنَّب»، ويُوصي أصحابه بتناوله وكتمان أمره عن العامة، زاعمًا أن أكله يُذْهب الهمَّ ويجلو الفكرة، فكانوا يزرعونه بزاويته ولا يكادون ينقطعون عن تناوله[257]؛ ومن هنا فقد نُسبت الحشيشة إليه حتى عُرفت بـ«مُدامَة حيدر».

بيد أن الإنصاف يقتضي أن نذكر أن ثمة من نفى عنه تلك التهمة وأكد أنه لم يأكل الحشيشة في عمره ألبتة، بل نسبها إليه عامةُ

---

(256) Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate, p. 38. 39.

(257) المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، لندن، مؤسسة الفرقان، 2002، 3/418، 417.

أهل خراسان لاشتهار أصحابه «الحيدرية» بها، وأن إظهارها كان قبل وجوده بزمان طويل، حيث كانت معروفة ببلاد الهند ومنها انتقلت إلى إيران والعراق والأناضول والشام ومصر[258].

أما بدر الدين الزركشي فيعزو اكتشاف الحشيشة في العالم الإسلامي (أواخر القرن السادس ومطلع القرن السابع الهجري) إلى أحد رجلين من الصوفية: أحدهما: هو الشيخ حيدر المشار إليه، والآخر: هو الشيخ جمال الدين الساوجي القلندري؛ ولذا فقد كانت تسمى حيدرية وقلندرية[259].

ويبدو أن «الطرق الصوفية الهرطقية» – وعلى رأسها القلندرية والحيدرية – أقبلت على الحشيش ورأتْ فيه عوضًا عن الخمر[260]، وإن كان ذلك لا يقوم دليلاً على أن الحشيشة القنبية ظلت سرًّا مجهولاً إلى مطلع القرن السابع الهجري حتى اكتشفها هؤلاء، بل كانت معروفة بخصائصها قبل ذلك التاريخ، عرفها الهنود واليونانيون القدماء، ونقل الأطباء المسلمون في مصنفاتهم عن أبقراط وجالينوس ما يتعلق بمزاج هذا العقار وخواصه ومنافعه ومضاره[261].

---

(258) السابق 3/419–421.

(259) الزركشي، زهر العريش في أحكام الحشيش، مخطوط بدار الكتب المصرية، مجاميع تيمور عربي (363)، رقم الميكروفيلم (29140)، لوحة (2).

(260) Karamustafa, God's Unruly Friends, p.54.

(261) قال ابن جَزْلَة (ت 493هـ/1100م) في كتابه «منهاج البيان فيما يستعمله الإنسان»:«القنَّب الذي هو ورق الشَّهْدانَج منه بستاني ومنه بَرِّي، والبستاني أجوده». والشهدانج: فارسي معرب، وهو حب القنب. انظر: المواعظ والاعتبار 3/421. وقال ابن البيطار (ت 646هـ/ 1248م) في كتابه «المفردات»: «ومن القنَّب نوع ثالث يقال له القنب الهندي، ولم أره بغير مصر، ويزرع في البساتين، ويسمى بالحشيشة عندهم أيضًا، وهو يُسكر جدًّا إذا تناول الإنسان

وقد زعم بعض الصوفية أنهم يقصدون من استعمال الحشيشة – فضلاً عما يجدونه فيها من لذة الفرح والسرور – تجفيفَ المني؛ لقطع شهوة الجماع حتى لا تميل نفوسهم إلى ما يوقع في الزنا. وكانت لهم في تعاطيها طرائق شتى: فمنهم من يطبخ ورق القنب طبخًا جيدًا حتى يصير عجينًا ويعمله أقراصًا، ومنهم من يجففه قليلاً ثم يحمصه ويفركه باليد ويخلط به قليلاً من السمسم المقشور والسكر ويمضغه[262]. وكان هؤلاء يسمون «الحشيشة» «لقمة الذكر والفكر»[263]. وقد انتقد الفقيهُ الشافعيُّ تاج الدين السبكي تلك الفئة ممن تتعاطى الحشيشة (في الأراضي العربية) انتقادًا لاذعًا؛ حيث قال: «فهؤلاء القوم اتخذوا الخوانق ذريعةً للباس الزور وأكل الحشيش والانهماك على حطام الدنيا»[264].

ومما يؤكِّد اتهامَ صوفية العجم (وعلى رأسهم القلندرية والحيدرية) بتعاطي الحشيش وأثرهم في نشر تلك العادة المرذولة في بعض المجتمعات الإسلامية، ما ذكره المقريزي قائلاً: «وقدم إلى القاهرة شخص من ملاحدة العجم (ويقصد صوفية العجم المنحرفين) صنع الحشيشة بعسل.... وسماها العقدة، وباعها خُفْية،

منهم قدر درهم أو درهمين، حتى إن من أكثر منه يخرجه إلى حد الرعونة، وقد استعمله قوم فاختلت عقولهم، وأدى بهم الحال إلى الجنون، وربما قتلت». المواعظ والاعتبار 3/423.

(262) المواعظ والاعتبار 3/422–423.

(263) أبو الفضل القونوي، الصوفية القلندرية 111.

(264) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت771 هـ/1369م): معيد النعم ومبيد النقم، تحقيق: محمد علي النجار، أبو زيد شلبي، محمد أبو العيون، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، 1996 ، ص 125.

فشاع أكلها، وفشا في كثير من الناس مدة أعوام»[265].

وربما ساعد على انتشار الحشيشة والإقبال على تعاطيها أن المذاهب الفقهية الأربعة لم تنص على تحريمها كما نصَّتْ على تحريم الخمر. بيد أن الفقهاء المتأخرين؛ كأبي إسحاق الشيرازي والنووي وابن تيمية أفتوا بأنها مسكرة كالخمر[266]. ولم يشذ عن هذه الفتوى سوى أبي العباس القرافي في قواعده؛ حيث ذكر أنها مفسدة للعقل وليست مسكرة، والفرق بين الإسكار والإفساد أن المسكر هو المُغَيِّب للعقل مع نشوة وسرور كالخمر، أما المفسد فهو المشوش للعقل مع عدم السرور كالبنج[267].

القلندرية والحيدرية في نظر الإسلام النصي

أنكر الفقهاء والصوفية المعتدلون تعاليمَ القلندرية والحيدرية وممارساتهم، واستفاضوا في بيان ما تمثله من مروق عن صحيح الشريعة والتصوف معًا. وفي هذا الإطار تبرأ شهاب الدين السهروردي (ت 1234هـ) من القلندرية وأخرجهم من دائرة التصوف؛ حيث عرض لهم في كتابه «عوارف المعارف» تحت عنوان «ذكر من انتمى إلى الصوفية وليس منهم»، وقرَّر أنهم قوم طرحوا التقيد بآداب الشريعة وتهاونوا بأحكامها، ولم يترسموا خطى المتزهدين المتعبدين، فلا عجب كان حظهم من التصوف لا يتجاوز ظاهر اللبسة، فليسوا عند التحقيق

(265) المواعظ والاعتبار 3/424.

(266) بدر، الدين الزركشي، زهر العريش في تحريم الحشيش، لوحة 2، 4.

(267) السابق، لوحة 4، 5، 6، 7.

سوى شرذمة من الزنادقة نبذوا رسوم الشريعة وزعموا أن العوام فحسب هم المخاطبون بها، «وهذا هو عين الإلحاد والزندقة والإبعاد، فكل حقيقة ردَّتْها الشريعة فهي زندقة»[268].

ولما كان بعض القلندرية ينسبون أنفسهم إلى الملامتية التي هي «حال شريف ومقام عزيز وتمسك بالسُّنن والآثار، وتحققٌ بالإخلاص والصدق»[269]، فقد فرَّق السهروردي بينهما بعبارة حاسمة قائلاً: «والفرق بين الملامتي والقلندري: أن الملامتي يعمل في كتم العبادات، والقلندري يعمل في تخريب العادات، والملامتي يتمسك بكل أبواب البر والخير ويرى الفضل فيه، ولكنه يخفي الأعمال ويوقف نفسه موقف العوام في هيئته وملبوسه وحركاته وأموره؛ سترًا للحال لئلا يُفْطَن له، وهو مع ذلك متطلع إلى طلب المزيد»[270]، بخلاف القلندري الذي لم يقيِّد نفسه بفرائض الشريعية أصلاً.

ويبين ابن الحاج (الفقيه الإصلاحي المالكي) (ت 1336هـ) ما تنطوي عليه عادات القلندرية من مخالفة سافرة للشريعة؛ كحلق اللحى التي كانت ــ على الأقل في ذلك العصر ــ بدعة منكرة ليس ثمة ضرورة شرعية تلجئ إليها. ويشير كذلك إلى أن بعض القلندرية تطرفوا في الاتجاه المضاد؛ فكانوا «لا يأخذون شيئًا من شعور أبدانهم، ويعللون ذلك بأنه من حسن الصحبة، وذلك قبيح شنيع؛ لأنه يشبه فعل

(268) السهروردي، شهاب الدين عمر بن محمد (ت 632هـ/1234م): عوارف المعارف، طبع ذيلاً على كتاب إحياء علوم الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ ، ص 92.

(269) السابق نفسه.

(270) السابق نفسه.

الرهبان، فضلاً عما فيه من المثلة والاستقذار»[271].

أما ابن تيمية (ت 728هـ/1328) فقد أظهر من القلندرية موقفًا في غاية الحسم والتشدد حتى أخرجهم من دائرة الإسلام حيث أفتى بأنهم «من أهل الضلالة والجهالة، وأكثرهم كافرون بالله ورسوله، لا يرون وجوب الصلاة والصيام، ولا يحرمون ما حرَّم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق، بل كثير منهم أكفر من اليهود والنصارى، وهم ليسوا من أهل الملة ولا من أهل الذمة، وقد يكون فيهم من هو مسلم، لكنه مبتدع ضال أو فاسق فاجر»[272]. ويرى الذهبي أن الحيدرية قوم منحرفون وإن صلوا وصاموا[273].

وتجدر الإشارة أخيرًا إلى أن المؤرخ التركي الشهير فؤاد كوبريلي ذهب إلى أن دراويش القلندرية والحيدرية يشبهون في زيهم وطراز حياتهم والمبادئ الأخلاقية التي آمنوا بها طائفة السادو الهندية[274]. وقد حكم عليهم كوبريلي بالعدمية والانحلال قائلاً: «إننا إذا نظرنا في مبادئهم أدركنا بسهولة إلى أي نوع من الانحلال، بل إلى أي نوع من مهاوي العدمية، يمكن أن تتهور هذه الشراذم، وخصوصاً أنها لم تكن تعي – باستثناءات قليلة – الأفكار الفلسفية العالية ولا التجارب الروحية، ونستطيع أن ندرك أيضًا مدى ما كانت عليه من تمرد إزاء

(271) المدخل 3/197.

(272) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت 728هـ/1328م): مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الرياض، 2004، 5/163.

(273) تاريخ الإسلام 14/668.

(274) قيام الدولة العثمانية، ص 157.

النظام الاجتماعي والأخلاقي، بعد أن دخلتها أفكار غير مفهومة عن وحدة الوجود والنزعات الشيعية الغالية»[275].

العثمانيون... من الإسلام الشعبي إلى الإسلام النصي

أخذت الدولةُ العثمانية تتحوَّل شيئًا فشيئًا من إمارة حدودية صغيرة في غرب الأناضول إلى دولةٍ كبرى تتمتع بسُلْطة مركزية مُنَظَّمة، وذلك بفضل السياسة التوسعيةِ التي انتهجها حكامُها الأوائل. وقد بدا من الطبيعي ــ بل ومن الضروري أيضًا ــ أن ينعكس ذلك التحولُ على طبيعة الأنموذج الديني الذي تبناه العثمانيون، وهو ما تجلى في تراجع اهتمامهم بالتصوف الشعبي الذي مثَّله الدراويشُ، وسعيهم في المقابل إلى إحياء أنموذج «الإسلام النصي»، وتعزيز مؤسساته الدينية والأيديولوجية؛ انطلاقًا من أن هذا الأنموذج الأخير هو الأنموذج الوحيد القادر على تلبية حاجات الدولة بعد أن أضحت إمبراطورية مترامية.

والواقعُ أن تلك السياسةَ الجديدة التي التزمها العثمانيون كانت امتدادًا لسياسة أسلافهم السلاجقة أوانَ استقرارهم من ناحية، واستنساخًا لصورة «الإسلام النصي» التي تشكلت ملامحُها وتحدَّدت قسماتها في الأراضي المركزية للعالم الإسلامي (العراق، إيران، الشام، مصر)، من ناحية أخرى؛ ومن هنا فقد كانت الرحلاتُ

(275) السابق، ص 158.

العلمية المتبادلة بين تلك الأقاليم وبين الدولة العثمانية أداة ناجعة في ترسيخ الإسلام النصي السُّني في الأناضول، بعد أن خبا ضوؤه حينًا من الدهر تحت سطوة التصوف الشعبي.

ومنذ منتصف القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) أخذ العثمانيون يشيِّدون المدارس في المدن العثمانية الكبرى؛ مثل: استنبول وبورصة وأدرنة وغيرها، انطلاقًا من أن المدرسة هي المؤسسة السُّنية التقليدية المنوط بها تدريسُ العلوم الدينية (كالفقه والحديث والتفسير وعلم الكلام والتصوف)، باعتبارها عماد الإسلام النصي وقاعدته الصُّلْبة. وفي تلك المدارس تخرج علماءُ الدولة العثمانية، وصُبَّت رؤيتُهم للإسلام في قالب سُني محافظ، وإن امتاز بالتسامح والاعتدال، وجعلوا يمارسون دورًا فاعلاً على الصعيدين السياسي والاجتماعي[276].

ويمكن القول: إن مأسسة النشاط الديني (من خلال المدرسة والقضاء والإفتاء) هي التي أفضت إلى تكوُّن طبقة العلماء في الدولة العثمانية، وهي الطبقة التي مثّلها القضاة والمدرسون والمفتون والخطباء، وغيرهم ممن التحقوا بوظائف الدولة الدينية والعلمية، وأصبحوا جزءًا عضويًّا في بنية جهاز الحكم.

وللإسلام النصي في الدولة العثمانية ركنان أساسيان، هما: الفقهُ الحنفي، والتصوف الراقي، الذي اتخذ أشكالاً مختلفة؛

(276) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة راجع: خليل، إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية ص 253–260. وراجع أيضًا: أيرا م. لابيدس، تاريخ المجتمعات الإسلامية 1/457، 458.

فهناك التصوف السُّني الذي قدَّمه الإمام الغزالي، وهناك التصوف العرفاني الذي اشتهر من أقطابه في البيئة العثمانية ابنُ عربي، الذي أصبحت أفكاره ونظرياته ملمحًا أساسيًّا من ملامح الفكر الديني لدى العثمانيين. وكذلك فقد استقرت الطريقة المولوية في المدن وعمت تكاياها ربوع الدولة وجرى النظر إليها باعتبارها طريقة للنخبة مناوئة للتصوف الشعبي (الهرطقي)، ولا سيما بعد أن أكَّد العلماء العثمانيون على طابعها السُّني[277].

وبحلول عهد السلطان بايزيد الأول (792- 805هـ/1389-1402م) استقر أنموذج «الإسلام النصي» المعبِّر عن الدولة في شكلها الإمبراطوري. بيد أن اجتياح تيمور لنك للأناضول وهزيمة الجيوش العثمانية في موقعة أنقره سنة 805هـ/1402، وأسر السلطان بايزيد نفسه ثم موته، أدى إلى تفكك الدولة، وأطلق في ربوعها موجةً من الاضطرابات السياسية والاجتماعية هيأت المجال أمام التصوف الهرطقي لكي ينتعش مرة أخرى.

حركة الشيخ بدر الدين

كان الشيخ بدر الدين مثالاً مغايرًا لكل ممثِّلي «التصوف الشعبي الهرطقي» في الأناضول عبر تاريخها؛ ذلك أنه لم يكن مجرد درويش كدراويش القلندرية أو الحيدرية، ولكنه كان معدودًا في طبقة العلماء المرموقين أصحاب التكوين الديني الراقي، ولعل ما تركه من مؤلفات

(277) خليل، إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية،ص 264، 265، ص 301-304.

في الفقه والتصوف يشهد بتلك الحقيقة وتؤيدها. وقد اشتغل الشيخُ بدر الدين بتدريس العلوم الدينية فترة من حياته، كما تقلَّد وظيفة قضاء العسكر في البلقان إبان حكم الأمير موسى بن بايزيد، غير أنه ما لبث أن نُفِي إلى إزنيق، عقب هزيمة الأمير المذكور[278].

ولقد كان الشيخ بدر الدين واسع المعرفة بالتصوف، معجباً بآراء ابن عربي ونظرياته، وخاصة نظرية وحدة الوجود؛ حتى إنه وضع شرحًا على كتابه «فصوص الحكم». وقد أودع بدرُ الدين خلاصة آرائه في التصوف ومجمل رؤيته للإسلام كتابًا له سماه «واردات»، منطلقًا فيه من نظرية وحدة الوجود.

ومن الحق أن الرؤية التي طرحها الشيخ بدر الدين لا تعدو أن تكون انقلابًا على أصول «الإسلام النصي» الذي تبناه فترةً من حياته؛ ذلك أنه ذهب إلى تأويل تعاليم الإسلام ومبادئه تأويلاً باطنيًّا، فنفى البعث والجزاء، وأنكر القول بحشر الأجساد، وتجاهل أوامر الشريعة ونواهيها؛ فأباح الخمر والموسيقى، وقال بالمساواة بين الإسلام والمسيحية واليهودية، وأن محمدًا ليس أفضل الرسل. وكذلك فقد أنكر فكرة التملك، ودعا إلى ضرب من الشيوعية في المال والمتاع[279].

وقد استطاع الشيخ بدر الدين الفرار من إزنيق إلى دوبريجه؛

---

(278) يلماز، أوزتونا، تاريخ الإمبراطورية العثمانية 1/118، خليل، إينالجيك، ص 284، 285، محمد فريد، تاريخ الدولة العلية، ص 53.

(279) يلماز، أوزتونا، تاريخ الإمبراطورية العثمانية 1/118، خليل، إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية، ص 285، 286، محمد، فريد، تاريخ الدولة العلية، القاهرة، مكتبة الآداب، بدون تاريخ، ص 53.

حيث استقر به المقام في زاوية قديمة كان قد بناها صاري صلتق أحد دراويش البابائية. وفي تلك المنطقة أعلن بدر الدين الثورة مستعينًا بدروايش القلندرية وبعض الإقطاعيين المسيحيين، مدعيًا انتماءه إلى أسرة سلاجقة الروم؛ ابتغاء تعزيز رغبته في الوصول إلى السلطة[280].

وقد استعان بدر الدين في نشر مذهبه باثنين من أخلص تلاميذه هما: مصطفى بوركلوجه، وطورلاق كمال. وتنوِّه بعض المصادر بانتمائهما إلى القلندرية، كما تذكر أن أولهما كان مسيحيًّا في حين كان الثاني يهوديًّا، قبل أن يعتنقا الإسلام وينخرطا في التصوف الهرطقي[281]. ومن المحقق أن النزعة التلفيقية التي اتسمت بها دعوة الشيخ بدر الدين قد يسرت لهذين الداعيين استقطاب عدد كبير من الأتباع والمريدين، وخصوصاً من المسيحيين وأبناء العشائر التركية.

ومهما يكن من أمر فقد بشَّر بوركلوجه بمذهب شيخه في منطقة قره بوران قرب إزمير، مستقطبًا كثيرًا من التركمان، وعددًا كبيرًا من المسيحيين الذين راقهم من دعوته قولُهُ بالمساواة التامة بينهم وبين المسلمين. وأما طورلاق فقد جهر بمبادئ أستاذه في مغنيسا، فأصاب من النجاح ما أصاب زميله. ولم يلبث هذان الداعيان أن قادا باسم الحركة تمردًا مسلحًا، لم يتمكن العثمانيون من إخماده إلا بشق الأنفس، وانتهى الأمر بإعدام بوركلوجه وقتل بضعة آلاف من أتباعه

(280) الدولة العثمانية تاريخ وحضارة 192/2.

(281) السابق 191/2، 192.

وأتباع صاحبه، وذلك سنة 1416م[282].

وأما الشيخ بدر الدين نفسه، فقد أُلقي القبض عليه في مقدونيا، وحُكم عليه بالإعدام شنقًا سنة 1417، بناءً على فتوى أفتى بها مولانا سعيد أحد تلاميذ سعد الدين التفتازاني (المتكلم والفقيه الشهير)، حيث أفتى بقتله بسبب خروجه على الدولة؛ تأسيسًا على قول النبي صلى الله عليه وسلم: «مَنْ أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم ويفرِّق جماعتكم فاقتلوه»[283]. وكذلك فقد أُعدم عدد من دروايش القلندرية الذين آزروا بدر الدين في تمرده[284].

على أن إعدام الشيخ بدر الدين لم يؤدِ إلى محو دعوته أو اقتلاعها من جذورها، بل ظلت قائمة في الأناضول قرون عدة، لم تألُ الدولة العثمانية خلالها جهدًا في مكافحتها والتضييق عليها[285].

وفي الوقت نفسه، فقد عرفت الدولة العثمانية ألوانًا أخرى من التصوف الشعبي، شغلت من تاريخها مساحةً كبيرة إلى مطلع العصر الحديث، وعلى رأسها الطريقة البكتاشية التي استوعبت معظم تيارات ذلك اللون من التصوف وتمثلت مبادئها، فكانت امتدادًا لها.

---

(282) خليل، إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية، ص 286، 287.

(283) محمد، فريد، تاريخ الدولة العلية، ص 53.

(284) الدولة العثمانية تاريخ وحضارة 192/2.

(285) خليل، إينالجيك، تاريخ الدولة العثمانية، ص 287.