

## الفصل الاول

### الاصول



ان الافتراض الاساسي في هذا الفصل هو ان للعقائد البارزانية اصل اسماعيلي واصل تصوفي. والافتراض اللاحق هو انه حدث في النهاية اندماج بين هذين الاصلين ترك اثارا كبيرة على البنية الايديولوجية للعقائد البارزانية.

يشكل الاسماعيليون جماعة مسلمة شيعية ظهرت في العراق في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي واوجدت انشطتهم حركة دينية فعالة. لقد استطاعت هذه الجماعة ان تطور عقائدها وتقدم رؤية جديدة للحياة تختلف من حيث الجوهر عن الرؤية العادية. على الرغم من المقومات الشيعية لبنياتهم الايديولوجية الاصلية، تمكنت الحركة الاسماعيلية من الابتعاد عن جذورها الفكرية الشيعية الى حد كبير واقامت نظاما ايديولوجيا قوامه دمج الدين بالفلسفة واستطاعت في فورة نشاطها تقديم مساهمات هامة في الفكر والثقافة والفلسفة الاسلامية.

ان قوام البنية الفلسفية للاسماعيلية يعتمد على عاملين اساسيين هما تأويل باطن النصوص المقدسة واعادة شرح فلسفة الافلاطونية الحديثة. وعلى الصعيد السايكولوجي ادى تجنب اعتبار الدين مجرد ظاهرة اجتماعية الى تعميق التجربة الروحية واعتبارها اساس المعرفة الدينية.

ومن خلال اندماجها بالسياسة والفلسفة، ضخت الحركة الاسماعيلية مجموعة من الاراء اكتسبت طابعا مضادا للدولة باعتبارها تفتقد الى الشرعية الدينية ومضادا لنظامها الاقتصادي الاقطاعي. هكذا، تحولت الاسماعيلية الى اداة لردع الارستقراطية الزراعية وكان من الطبيعي ان تعمل فلسفتها السياسية على انتاج اطار لوعي طبقي بدائي. وفي الاماكن التي بسط الاسماعيليون سيطرتهم عليها، قام النظام الاقتصادي على اساس انتزاع الارض من الارستقراطية الزراعية وتوزيعها على الفلاحين. وعلى الرغم من ان رؤيتهم للنظام الاقطاعي لم تكن واضحة بالشكل المطلوب، فان التجربة التي حققوها بأزالة سلطة الارستقراطية الزراعية وتجزئة الوحدات الزراعية الكبيرة تعطي انطباعا برغبتهم

في ايجاد حل مناسب لمشكلة الارض، وبذلك فأن حركتهم تبرز في التاريخ الاسلامي بأعتبارها الوحيدة التي قام مشروعها على توزيع الارض على الفلاحين وانشاء نظام للتشارك الجماعي. هذه الاراء، وآراء اخرى، انتقلت الى الحركة البارزانية التي قادت في القرن التاسع عشر كفاح الفلاحين ضد الارستقراطية الزراعية.

في المراحل اللاحقة تسبب عاملان في تقارب الحركة الاسماعيلية والحركة الصوفية. العامل الاول هو اتفاق الحركتين على عدم الاكتفاء بتأويل ظاهر النصوص المقدسة واعتمادهما على تأويل اعمق يتجاوز الظاهر الى باطن النصوص. اما العامل الاخر فهو التأثير الفعال للافلاطونية الحديثة على كلا الحركتين، لدرجة ان النشاط العام لكليهما لم ينفك يشدد على تمتمين بنياتها الفلسفية وتكريس الرؤى الايديولوجية. في النهاية، وبالتحديد بعد الغزو المغولي، اندجت الحركتان واعادت انتاج نفسها في شكل جديد يتناسب اكثر مع الظروف.

## المبحث الاول

### الاصول الاسماعيلية

يفصل تاريخ طويل بين ظهور الاسماعيليين وظهور البارزانيين. ظهر الاسماعيليون في القرن الثامن الميلادي واستطاعوا طوال خمسة قرون تقريبا تشكيل بنيات ايديولوجية صلبة وضخ قيم جديدة الى التراث الفكري للإسلام وتركوا اثارا عميقة على البنيات الدينية-الفلسفية التي ظهرت بعدهم. لقد ظهرت الاسماعيلية اول الامر كحركة شيوعية عادية، ثم ابتعدت تدريجيا عن جذورها الشيوعية وتحولت تحت وطأة الفلسفة اليونانية الى عقيدة فلسفية. وبالقدر الذي اثرت فيه الفلسفة اليونانية على العقيدة الاسماعيلية، نقلت الاسماعيلية تأثيرات الفلسفة اليونانية الى العقائد التي تأثرت بها بشكل مباشر او غير مباشر.

ومن شأن تحليل البنيات الايديولوجية للعقائد البارزانية ان يكشف عن جذور اسماعيلية واضحة. ولا ريب ان عملية استكشاف الجذور الاسماعيلية في العقائد البارزانية لا يستقيم دون تحليل البنيات الايديولوجية للعقائد الاسماعيلية وتطورها على امتداد مرحلة طويلة من التاريخ.

تشكلت الجماعة الاسماعيلية في القرن الثاني الهجري. وعلى الرغم من ان جميع المصادر، بما فيها المصادر الاسماعيلية ذاتها، ترجع جذور هذه الجماعة الى حادثة تتعلق بموت اسماعيل، الوريث المرتقب للامام الشيعي السادس جعفر الصادق، اذ كان يفترض ان يخلف اباه ويصبح الامام الشيعي السابع المعترف به في السلسلة الامامية الاثني عشرية، فان جذور الطروحات التي عمل ناشطو الجماعة على نشرها بين المسلمين، وهي الطروحات التي اعطت للجماعة بنية فلسفية قوية، تعود الى اسباب اكثر عمقا بلا شك. وقد شكلت الاسماعيلية في خضم تطورها ايديولوجية سياسية-اجتماعية قوامها دمج الدين بالفلسفة.

تقوم الفكرة الاساسية في الاسلام، مثلما هي الحال في المسيحية، على مبدأ ابقاء الدين خارج سلطة الفلسفة ومنفصلا عنها. ويكشف اي جهد لدمج الدين بالفلسفة عن مسعى للخروج من الاطر التقليدية العامة للدين والاستناد على بنيات ايديولوجية مقدسة جديدة. وبالنسبة للاتجاهات التي اعتادت على النظر الى الدين كبنية غير قابلة للتعديل، شكلت الاسماعيلية ما من شأنه ان ينظر اليه بريية واعتباره وليد مساع لمجموعات غير مسلمة لابعاد المسلمين عن الشريعة. لكن ذلك غير صحيح اطلاقاً لأن الاسماعيلية نشأت من داخل الاسلام وسعت الى تطويره بوسائل غير مألوفة عن طريق تشكيل هيكلية ايديولوجية-اجتماعية خاصة ودمج الدين بالفلسفة على نحو منظم.

ان اسهام الحركة الاسماعيلية في التراث الاسلامي مسألة لا يرقى اليها شك. ومن الواضح ان هذه الحركة تركت تراثاً ادبياً غنياً يحسد نظرة متطورة الى فلسفة الحكم ودور الايديولوجيا الاجتماعية في تحقيق المساواة.

بلغت الحركة الاسماعيلية اوج نجاحاتها بقيام الدولة الفاطمية في شمال افريقيا في بداية القرن العاشر. وفي القرن الفاطمي الاول الذي يطلق عليه لويس ماسينيون اسم القرن الاسماعيلي للاسلام<sup>١</sup>، ضخ الاسماعيليون تحت وطأة الحماس الارثوذكسي المتدفق مجموعة من الادبيات السياسية-الفلسفية كتعبير عن التطلعات التاريخية للحركة ابرزها على وجه الاطلاق رسائل اخوان الصفا واسهامات في تأويل النصوص المقدسة وصياغة لاهوت يختلف عن اللاهوت التقليدي.

ان الفضل في صياغة البنية الفقهية للاسماعيلية يعود بالدرجة الاساسية الى جهود القاضي ابو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور التميمي المعروف اختصاراً بأسم القاضي النعمان. يعطي الاطار الفقهي للاسماعيلية بالطريقة التي صاغ بنيتها القاضي النعمان، بناءً على تكليف رسمي من الخليفة المعز الفاطمي، مفهوماً جديداً للاهوت بشكله الاسماعيلي. وقد جمع القاضي النعمان تلك

<sup>١</sup> عبدالله ناصري طاهري، مقدمه اي بر انديشه سياسي اسماعيليه، خانه انديشه جوان، تهران، ١٣٧٩، ص٩.

<sup>٢</sup> الدكتور فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الاسماعيليين، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ٢٠٠١، ص ١٣.

الطروحات التي حازت على مباركة الخليفة المعز في كتابين هما "كتاب الايضاح" و "دعائم الاسلام".

تبدو العقيدة الاسماعيلية في بعض اهم عقائدها قريبة جدا من الفلسفة الغنوصية. ان مبدأها القاضي بأن الله لم يخلق العالم خلقا مباشرا وانما ابدع العقل الكلي او العقل الاولي بعمل يعبر عن الارادة الربانية وان العقل الكلي محل لجميع الصفات الالهية وانه يمثل الاله في مظاهره الخارجية، يقترب كثيرا من المبدأ الغنوصي الذي يرى ان عالم المادة ليس من صنع الله انما من صنع اله ادنى وان الاله الذي فرض الطقوس والشعائر المقدسة ليس الله انما الاله الادنى. ان ما يعرف في اليونانية بأسم ديميوج Demiourgos اي الاله الصانع، الادنى، الذي خلق الانسان وعالم المادة، يقابله في العقيدة الاسماعيلية العقل الكلي. وترى دائرة المعارف الاسلامية ان العقل الكلي اصبح الاله الحقيقي عند الاسماعيلية<sup>٣</sup>. يلفت النظر هنا ان المعتقدات الغنوصية امتزجت بالاسماعيلية بوسائل شتى وظهرت في ادبيات متفرقة. ويدل تقديس الاسماعيليين النزاريين في بلاد ما وراء نهر جيحون لكتاب مجهول المؤلف يحمل عنوان "ام القرى" ويتضمن معتقدات عديدة لغلاة الشيعة واتجاهات غنوصية ومانوية، على انفتاح الاسماعيلية الواسع على الثقافات والفلسفات غير الاسلامية<sup>٤</sup>.

ولا مرء ان دخول هذه العقائد الى الاسماعيلية جعل منها عقيدة دينية ثنوية تقول بوجود اصلين للوجود وسيورة الزمن والتاريخ. لكن هذه العقائد لم تكن بارزة بشكل يجعلها خارج الاطار العام للاهوت الاسلامي وفي النهاية فان ايا منها لم يخرج عن السيطرة. وفي الواقع اتخذت كل تلك العقائد طابعا جعلها منسجمة بالظاهر مع المبادئ العامة المعروفة في اللاهوت الاسلامي.

ترى الاسماعيلية ان مظهر العقل الكلي في هذا العالم يتمثل في "الناطقين" الذين يحل فيهم العقل الكلي وبذلك يتحولون الى انبياء او الائمة الذين يخلفونهم وعددهم سبعة وان الدورة الزمنية لكل منهم هي الف سنة وان لكل ناطق وصي يدعى "الاساس" مهمته تأويل النصوص المقدسة التي تنزل على الانبياء. انكر

<sup>٣</sup> دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الثاني، ترجمة احمد الشنتناوي وآخرون، دار المعرفة، بيروت، ١٩٣٣،

ص ١٩٣.

<sup>٤</sup> عبدالله ناصري طاهري، مقدمه اي بر انديشه سياسي اسماييلييه، ص ١٦.

الاسماعيليون صفات الله وروجوا لما معناه ان الله كائن غير قابل للادراك وان العقل البشري قاصر عن ادراك كنهه. وعلى الرغم من ان هذه الافكار تستند على تعاليم اسلامية تقليدية عامة، فإن الاسماعيليين طوروها الى الحد الذي قدموا فيه تبريرا لالغاء الطقوس المقدسة، مثل الصلاة، لأنه طالما كان الله غير قابل للادراك فإن الصلاة تؤدي لا لله الذي لا يدرك انما لمظهره الخارجية، اي للعقل الكلي<sup>٥</sup>. ومهما حاول الانسان معرفة ذات الله، فإن هذه المعرفة تظل محدودة وبسبب هذا تصبح الصلاة، كوسيلة للتقرب من الخالق، غير ذي جدوى. واعطى هذا التصور تبريرا لانتفاء الحاجة الى اداء اية طقوس مقدسة طالما انها لا تكون لله انما لمظهره الخارجية. ومهما بدت هذه الطروحات معنية بالخوض في تفاصيل الاسرار الربانية، فإن الاسماعيليين قصدوا منها ان يبلغ تعظيم الله ارقى درجاته وان تظل ذات الله مصونة.

ويكشف تحليل البنيات الايديولوجية للاسماعيلية ان رفع التكاليف يشكل نقطة جوهرية فيها. وترتدي هذه النقطة رداءً فلسفياً وفي اقرارها تغليب للجانب الفلسفي على الجانب الديني وهي فوق هذا معقدة. ومن الواضح ان هذه الفكرة لم تروج دفعة واحدة، بل على مراحل. ويعكس رفع التكاليف مدى تأثير الفلسفة اليونانية على الاسماعيلية ويظهر في الوقت نفسه المدى الذي وصلت اليه الاسماعيلية في اعتبار نفسها ممثلة للشرعية الدينية، لدرجة انها اقدمت بثقة متناهية على تعديل بعض جوانب العقيدة الدينية.

ان علاقة الاسماعيلية بمسألة رفع التكاليف الدينية يعبر عن موقف فلسفي اكثر مما يعبر عن موقف صوفي. واذا كان موقف الاسماعيلية من هذه النقطة سيمتزج في النهاية مع موقف الصوفية فذاك لأن هذه النقطة تشكل نقطة توافق بين الجانبين. وهذه النقطة ونقاط اخرى ستمهد في المستقبل لمزيد من التقارب بين الاسماعيلية والصوفية. وفي تقدير الاسماعيلية، ان رفع التكاليف الدينية هو في جوهره شرعنة لموقفها من الشريعة. وفي تحليلها، ان الشريعة تقيد قدرات الانسان وتخضعه لعوامل تعيق معرفة الله بشكل مباشر. لذلك فإن محاولة رفع التكاليف الدينية من وجهة النظر هذه تبدو كمحاولة لتوفير متطلبات معرفة الله والاتصال

<sup>٥</sup> دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الثاني، ص ١٩٣.

به دون المرور بمحطة الشريعة. وعلى الرغم من ان لهذه المسألة جانب تصوفي فأن الجانب الفلسفي هو المسيطر.

وتكتسب مسألة رفع التكاليف الدينية قيمة تاريخية لأن هذه النقطة تميز البنيات الفلسفية-الصوفية للاسماعيلية عن بنيات غيرها من المذاهب والعقائد. وتبرز القيمة التاريخية لهذه النقطة في ان كل المذاهب والعقائد التي قلدت الاسماعيلية في رفع التكاليف الدينية، ومنها العقائد البارزانية، اعطت دليلا قويا على صلتها بالعقيدة الاسماعيلية (انظر: مرحلة المكاشفة). وبأستثناء فرقتين هي الحركة الخرمية الايرانية التي كان ارتباطها بالتراث الاسلامي ضعيفا جدا والطرق الصوفية التي رفعت من شأن الحياة الروحية واحتقرت ملذات العالم المادي، لا يحتوي تاريخ الاسلام الفكري على حركة غير الحركة الاسماعيلية دعمت مطالب رفع التكاليف الدينية.

في هذا الشأن، يرتبط رفع التكاليف الدينية بمرحلة تعرف في لغة الاسماعيليين بأسم دور الكشف. وللتوضيح، فأن الاسماعيلية روجت لدورين: دور الستر ودور الكشف. والتباين واضح بين الدورين. فدور الستر هو الدور الذي لا يوفر فرصة للاسماعيليين للكشف عن عقائدهم وهو في الغالب الاعم دور التقية. والسبب الذي يقف وراء عدم الافصاح عن العقائد هو الخوف من الاضطهاد او التوجس من تحالف الخصوم ضدهم. اما دور الكشف فهو الدور الذي لا يكون ضروريا اخفاء العقائد فيه وذلك لأن الخصوم لن يكونوا فيه قادرين على اضطهاد الاسماعيليين ويشتد فيه ساعد الحركة الاسماعيلية لدرجة انه لا يعترها اي خوف من مواجهة خصومها.

ان رفع التكاليف الدينية لا يقتن بدور الستر لأن الافصاح عن رفع التكاليف في هذا الدور يورط الحركة في مشاكل كثيرة ويمنح الخصوم مبررات كافية لأخذ اجراءات معادية للاسماعيليين. اما في عهد الكشف فأن المسألة تبدو عادية جدا لأنه لن يكون هنالك اضطهاد. وعلى تقدير المرشد الديني يتوقف قرار المكاشفة. وترسم العقيدة الاسماعيلية صورة مثالية للغاية لدور الكشف، وهو الذي يعيش فيه الاتباع في مجتمع مثالي لا حقد فيه ولا بغضاء وتنهال فيه البركات الربانية عليهم فتثمر زراعتهم ويزداد علمهم ويكف عنهم شر حيوانات البراري. وهنا يكون رفع التكاليف شيئا اشبه بالمكافأة. ويتضمن مخطوط لكاتب مجهول عنوانه

"مسائل في الحقائق وجواباتها" حققه وصححه ونشره المستشرق الألماني رودلف شتروطمان تعاليم في غاية المثالية لمجتمع دور الكشف الذي تحط فيه التكاليف عن الاتباع بحيث لا يكونوا مجبرين على اداء الصلاة والزكاة والحج والصوم والجهاد ولايصح للجنس في ذلك المجتمع اي معنى اذ لا يطأ الرجال نساءهم الا في السنة مرة واحدة طلبا لحفظ النسل لا غير<sup>٦</sup>.

توضح الاسماعيلية ان الشريعة تظل قائمة في دور الكشف وانها لن تزول كلها، اما ما يزول منها فهو التكاليف فحسب<sup>٧</sup>. يفهم من هذا ان الاسماعيلية على الرغم من ترويجها لنسخ التكاليف، لم تروج لمجتمع بلا شريعة لكنها رأت ان الشريعة غير خالدة وان مصلحة البشر متى ما تطلبت تعديلها فإنه يتم ذلك دون ابطاء.

وفي حين اعتبر بعض المفكرين الاسماعيليين ان الشريعة باقية لكنها قابلة للتعديل، ذهب اخرون، بينهم النسفي على سبيل المثال، ابعد من ذلك ورأوا ان الدور السابع من التاريخ الديني سيكون عصرا بلا شريعة دينية. ويتضمن هذا التصور ما معناه انه في دور الكشف الكامل، اي ما يتفق الاسماعيليون على تسميته بالدور السابع، حيث يتحقق فيه الانتصار الكامل للاسماعيلية، لن تكون هناك اية شريعة دينية لأن حياة الناس لن تكون بحاجة اليها. وبهذا المعنى فإن الاسماعيلية ستنسخ كل الشرائع الموجودة وتقوم برعاية الحياة الجديدة بلا شريعة. ويتبدى هذا الفهم من خلال التمعن في تسلسل الادوار السبعة للشرائع حيث يكون فيه الدور السادس هو دور الاسلام الذي يسبق اخر دور في التاريخ الديني للبشرية<sup>٨</sup>.

تتضمن الرؤية الكونية (الكوزمولوجية) للاسماعيليين قدرا كبيرا من العقائد القرآنية ولكن بشكل اكثر توغلا في التفاصيل الدقيقة التي لم يرد لها ذكر واضح في النصوص الاسلامية المقدسة. وتختلف عقائد الاسماعيليين الاوائل كثيرا عن عقائد الاسماعيليين اللاحقين لأن الاسماعيلية شهدت عملية طويلة من التطور

<sup>٦</sup> رودلف شتروطمان (المحقق)، اربعة كتب اسماعيلية، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٦، ص ١٦-١٧.

<sup>٧</sup> نفس المصدر، ص ٩٧.

<sup>٨</sup> الدكتور فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الاسماعيليين، المصدر السابق، ص ١٠٧.

اوصلتها الى ما انتهت اليه في النهاية وجعلها ذلك تبدو مختلفة في عقائدها من مرحلة الى اخرى ومن مكان الى اخر.

خلصت الاسماعيلية الى الترويج لعقائد لم تلتزم بشكل كامل بالمألوف من العقائد العامة واحتفظت لنفسها بهامش من الحرية الفكرية جعلها في وضع صارت فيه مؤهلة لصياغة تصورات اعطت للمفاهيم التقليدية معنى جديدا. وفي الاطار العام للاسلام طرح الاسماعيليون تأويلات للنصوص المقدسة مغلفة بطابع فلسفي وسعوا الى اقامة توازن بين جوهر النصوص المقدسة وبين المتطلبات المادية للمنطق العقلي. وقد روجوا على نطاق واسع لمفهومهم الخاص عن حياة ما بعد الموت واعتبرت بعض ادبياتهم ان الفردوس والنعيم، المذكوران في النصوص المقدسة، يختلفان عما هما عليه في الحقيقة وفي عرفهم ان الجنة والجحيم ليسا جسمانيين وان الجنة ترمز للعقل بينما يرمز الجحيم الى الجهالة. وعبر عن ذلك الفيلسوف ابن عربي بقوله "الامية عندنا لا تنافي حفظ القرآن ولا حفظ الاخبار النبوية ولكن الامية عندنا من لم يتصرف بنظره الفكري وحكمه العقلي في استخراج ما تحوي عليه من المعاني والاسرار وما تعطيه من الادلة العقلية"<sup>١</sup>. يعني ذلك ان الاسماعيلية ساوت بين الوصول الى الحقائق المطلقة التي تتيح معرفة الاسرار الربانية وبين الجنة ورأت ان عدم ادراك الحقائق المطلقة لا يختلف في شيء عن الجهالة.

سرت هذه الفكرة على الموقف في قضايا اخرى. فلم يروج الاسماعيليون للقيامة بمفهومها التقليدي ورأوا ان النشور بمعناه الديني لا يتضمن العودة المادية الى الحياة انما يتضمن فقط عودة روحية. وساعد على ترويجهم لهذه الفكرة ان النصوص المقدسة لم تحسم هذا الموضوع بشكل جذري وتركت هامشا سمح بظهور تصورات حوله. وتعطينا مجموعة اشعار ناصر خسرو حول البعث تصورا واضحا لنفور الاسماعيليين من الفكرة القائلة ان الاموات سيعودون باجسادهم الى الحياة من جديد في يوم القيامة. وفكك الاسماعيليون المفهوم التقليدي للملذات الحسية في القيامة ومالوا الى تصورات غلبت عليها الطهارة الروحية. خلص

<sup>١</sup> عباس قدياني، تاريخ اديان ومذاهب در ايران، انتشارات انيس، تهران، ١٣٧٤، ص ٢٧٢.  
<sup>٢</sup> ابن عربي، الفتوحات المكية في معرفة الاسرار المالكية والملكية، الجزء الثاني، دار الكتب العربية، القاهرة، ١٣٢٩ هـ، ص ٦٤٤.

الاسماعيليون الى انكار اية ملذات حسية للمؤمنين في القيامة واعتقدوا ان مبدأ الحصول على الملذات الحسية كثواب على التقوى الدينية في الحياة المادية لا ينسجم مع مبدأ النقاء الروحي وسمو التعاليم المقدسة. اما مشكلة النصوص التي وعدت المؤمنين بالملذات الحسية في حياة ما بعد الموت فقد حلها بعض مفكري الاسماعيلية بالدعوة الى ان الغرض منها كان حث المؤمنين على الطاعة. واستنتجت بعض الكتابات انه لما لم تكن هناك اجسام مادية في حياة ما بعد الموت، فمن المنطقي انه لن تكون هناك ملذات او عذابات حسية<sup>١١</sup>.

هذا العرض للمعتقدات الاسماعيلية يفضي الى ملاحظة جانب مهم من عقائد الاسماعيليين وهو اجلالهم للعقل وتغليبهم الجانب الروحي للعقائد على الجانب المادي والترويج لما مفاده ان الايمان عن رضى وقناعة هو الهدف الرئيسي للحياة الدينية لأن الايمان الحقيقي ليس الا وليد العقل الذي هو التعبير المنطقي عن ادراك الحقيقة المطلقة. ويبدو ذلك واضحا في ادبيات القاضي النعمان وناصر خسرو واخوان الصفا وآخرين.

ان تأثير الفلسفة اليونانية على الاسماعيلية واضح جلي. تجدر الاشارة الى ان اول تلاقح بين الفلسفة اليونانية والفلسفات الشرقية حصل في كردستان الشمالية، وبالتحديد في مدينة اورفة (الرها القديمة)، عندما تأسست مدرسة اورفة الفلسفية وبدأ السريان، المتضلعون في اللغة اليونانية، يترجمون اثار الفلسفة اليونانية الى السريانية. واذا كان الامبراطور البيزنطي زينون قد اقبل تلك المدرسة في عام ٤٨٩ فذاك لأنه حاول تحجيم تأثيرات مدرسة اورفة التي اعتبر انها تميل اكثر الى النسطورية. ولم يفده ذلك في شيء اذ ان السريان اسسوا مدرسة جديدة في نصيبين اصبحت فيما بعد مركزا لاهوتيا وفلسفيا مهما. وعندما اغلق الامبراطور البيزنطي جوستينيان مدرسة اثينا في عام ٥٢٩ غادر سبعة من فلاسفتها الافلوطينيين الى ايران. هنا اظهر الفرس موهبة فائقة في فن استثمار معارف السريان. يشهد على ذلك ان مدينة جنديسابور التي انشأها الملك الساساني نوشيروان في القرن السادس الميلادي كان اغلب اساتذتها من

---

<sup>١١</sup> مارشال ك.س. هاجسن، فرقه اسماعيلية، ترجمه فريديون بدره اي، چاپ چهارم، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، تهران، ١٣٧٨، ص ٣٣ (گفتار مترجم).

السريان<sup>١٢</sup>. يكشف ذلك ان التلاقح الحاصل في اورفة بين الفلسفة اليونانية والفلسفات الشرقية تطور لاحقا وترك اثارا كبيرة على البنية الفلسفية في ايران. وفي هذا الاطار، فإنه بعد سقوط الدولة الساسانية على يد العرب المسلمين وتحول ايران الى الاسلام، وجدت في ايران بنية فلسفية قوية امتزجت فيها الفلسفة اليونانية بالفلسفات الشرقية ووفرت ارضية مناسبة لحدوث تلاقح اولي بين الفلسفة اليونانية والعقائد الاسلامية. ونتج عن ذلك ان المسلمين مالوا الى التعرف اكثر على الفلسفة اليونانية وبالنظر لجهلهم باللغة اليونانية فقد حذوا حذو الفرس وشجعوا المترجمين السريان على ترجمة الاثار الفلسفية اليونانية الى اللغة العربية.

وفي هذا الشأن تشكل نظرية الفيض الافلاطونية مفتاحا لفهم كل تأثير للفلسفة اليونانية على العقائد الاسلامية لأنه من بين كل النظريات الفلسفية اليونانية، لا توجد نظرية اثرت في العقائد الاسلامية مثلما اثرت نظرية الفيض الافلاطونية. وما هو مدعاة للتأمل ان التأثير الفلسفي اليوناني في الاسماعيلية بدأ بنظرية الفيض. وهذه النظرية هي نفسها التي بنت عليها جماعة اخوان الصفا السرية بنيتها الفلسفية<sup>١٣</sup>. هكذا، فإن كلا من الحركة الاسماعيلية وجماعة اخوان الصفا واكثر الفرق الصوفية تتشارك في ان اداتها لتعزيز مادتها الذاتية الفلسفية هي نظرية الفيض.

ومن الناحية الفلسفية تتأتى فعالية الحركة الاسماعيلية من كونها استطاعت بنجاح مزج الافلاطونية الحديثة بالفيشاغورية الحديثة. ومن الواضح ان الافلاطونية الحديثة هي في جوهرها امثل تعبير عن تمازج الثقافات الشرقية والفلسفة اليونانية. ان افلوطين (٢٠٤-٢٧٠) مؤسس الافلاطونية الحديثة، ولد في مصر وتعلم في الاسكندرية واقام فلسفته على اساس التوفيق بين الفلسفة والدين. وهذا الهدف هو بالضبط ما عملت الاسماعيلية على تحقيقه. وبمرافقته الامبراطور جورديان الثالث في حملته على ايران، اطلع افلوطين بشكل اعمق على

<sup>١٢</sup> هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، الطبعة الثانية، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ١٩٩٨، ص ٥٦.

<sup>١٣</sup> جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الاسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، دار الرائد العربي، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٢١٣.

الثقافة الايرانية. وبعد اغتيال الامبراطور على يد جنوده، توجه الى حران في كردستان الشمالية واقام فيها عشر سنوات. وعلى يد تلميذه فرفوربوس الصوري امتزجت اراؤه بأراء فيثاغورس اليوناني<sup>١٤</sup>. ويغلب الظن ان انتشار الافلاطونية الحديثة على نطاق واسع في سوريا لعب دورا كبيرا في تسهيل دخولها الى البنيات الفلسفية للاسماعيليين. ويعكس تدريس كتاب جمهورية افلاطون في المدارس الايديولوجية الاسماعيلية مدى التزام الاسماعيليين بمضامينه<sup>١٥</sup>. ان النجاحات الباهرة للاسماعيليين في تشكيل الخلايا في اماكن كثيرة، تحققت بفضل صلابة التعاليم الواردة في جمهورية افلاطون. ولكن لا يمكن قطعاً نسيان ان جانبا كبيرا من تلك النجاحات يدين لقدرة الاسماعيليين المنقطعة النظر على تعديل بعض تلك التعاليم بحيث يفهمها الناس بيسر ولا تخرج عن الاطار العام للتصورات الاسلامية.

حققت الاسماعيلية انتشارا افقيا لعقائدها وجرى النظر الى مسألة تطوير العقائد من زاوية ربط المفاهيم الايديولوجية بالاصلاحات الاجتماعية. لكن الاسماعيلية لم تروج لأسلوب عمل محدد وتركت استخدام التكتيكات الملائمة للاقاليم حسب ظروفها وحسب متطلباتها السياسية. وفي كل الاحوال، ظلت الايديولوجيا اقوى الادوات لتعزيز العقائد الاسماعيلية ونشرها. وقد طغت الايديولوجيا على تصرفات كل الفرق الاسماعيلية، حتى في الظروف التي ضعفت فيها القيادة المركزية. وعززت الايديولوجيا الشعور بالتماسك وتوفير فرص مناسبة لحل الخلافات الناشئة عن النزاعات الداخلية. ولم يعرقل تطبيق التعاليم العامة ابتداء اساليب عمل جديدة تنسجم مع البيئات المحلية.

ففي جنوب العراق حيث عاش الفلاحون في فقر مدقع وحيث اشتد الصراع الطبقي بين الفلاحين والارستقراطية الزراعية، اعطت الاسماعيلية للشورة معنى مقدسا وربطت بين مسألة الارض باعتبارها اداة الانتاج وبين المتطلبات الايديولوجية. وتشكل الحركة الاسماعيلية القرمطية في جنوب العراق مثالا على امكانية الترويج للشورة عن طريق الايديولوجيا.

<sup>١٤</sup> محمد عبد الحميد الحمد، اخوان الصفا والتوحيد العلوي، الرقة، ١٩٩٨، ص ١١٦.

<sup>١٥</sup> عارف تامر، اسماعيليه وقرامطه در تاريخ، ترجمه دكتور حمير زمردي، انتشارات جام، تهران، ١٣٧٧، ص ٥٨.

ورغم العلاقة الغامضة للقرمطية بالحركة الاسماعيلية وامكانية اعتبارها حركة منشقة عن الاسماعيلية، فإن البنيات الايديولوجية للحركة القرمطية بشكل عام تجعل بالامكان النظر اليها كحركة حاولت تطبيق التعاليم الاسماعيلية الشاملة وفق اساليب خاصة دون الخروج من الاطار العام للاسماعيلية. ومن الواضح انه في الوقت الذي كانت فيه الحركة الاسماعيلية تتسع، تعثرت العلاقات بين قرامطة جنوب العراق ومركز القيادة الاسماعيلي في سلمية بسوريا لاسباب غير واضحة لكنها في الغالب ايديولوجية. وفي حين كان مركز القيادة الاسماعيلية يستعد للترويج لطروحات ايديولوجية جديدة، كانت الحركة القرمطية في جنوب العراق ماتزال متمسكة بأمامة محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق<sup>١٦</sup>. وبشكل عام، فإنه على الرغم من التأثير القوي للايديولوجيا على سلوكها فقد ظلت الحركة القرمطية في جنوب العراق خاضعة لتأثير محيطها الفلاحي واعتبرت ان مهمتها تكمن في ازالة سلطة الارستقراطية الزراعية وتوزيع الارض على الفلاحين.

ليس من شك في ان الاسماعيلية اقامت نظامها الاقتصادي-الاجتماعي استنادا الى فلسفتها السياسية. ويؤكد البرنامج الاقتصادي-الاجتماعي على الطابع الطبقي للعلاقات. ومن البديهي ان الحركة الاسماعيلية لم تطبق برنامجها الا حين ادت سياسة القوة التي اتبعتها الى ازالة سلطة الدولة. ومن الناحية العملية، لم يتح للبرنامج الاقتصادي-الاجتماعي للاسماعيليين ان يتحقق الا في الاماكن التي سمحت الظروف فيها بالانتقال من دور الستر الى دور الكشف. هكذا، فإنه في جنوب العراق وبعد ان انتقلت اجزاء شاسعة منها الى سلطة القرامطة، اقام الاسماعيليون القرامطة بنيات اقتصادية-اجتماعية خاصة واوجدوا نظاما للحياة يختلف عما هو مألوف حولهم.

ان قوام النظام الاقتصادي-الاجتماعي للقرامطة هو تفتيت الملكية الكبيرة للارض وتوزيع الارض على الفلاحين<sup>١٧</sup>. جدير بالتأمل ان اي سعي لأنشاء بنيات اقتصادية-اجتماعية جديدة ومختلفة عن النظام الاقتصادي-الاجتماعي المدعوم

<sup>١٦</sup> حسن بزون، القرامطة بين الدين والثورة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٤٥.  
<sup>١٧</sup> بندلي جوزي، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ١٦٩.

من جانب الدولة، يقترن على الدوام بأستخدام العنف لأن القوى الاجتماعية التي ترغب في انشاء تلك البنيات لا يتاح لها انشاء البنيات المطلوبة بوسائل سلمية، كما ان القوى الاجتماعية التي ترفض انشاء تلك البنيات لا تنفك تبدي مقاومة مستميتة للحفاظ على النظام القديم. هنا يكتسب النضال من اجل انشاء بنيات جديدة بعدا تجديديا. واذا كانت الحركة الاسماعيلية قد اصطدمت بالنظام الاقطاعي، فذاك لأنه لم يكن ممكنا انشاء البنيات الاقتصادية الجديدة دون ازالة سلطة الارستقراطية الزراعية. عند هذه النقطة يكون انتزاع الارض من الارستقراطية الزراعية في جنوب العراق قد استهدف استبدال نظام مفروض بالقوة بنظام يضمن الخضوع الطوعي للاتباع. لا ريب ان هذا المسعى يعبر عن نظرة الاسماعيلية لمفهوم العدالة وهو يوضح كذلك ان القوى الاجتماعية لا يمكن ان تؤيد اية سياسة بشكل ارادي ما لم تكن تلك السياسة تعبر عن مصالحها الطبيعية. وبسبب ذلك سعت الاسماعيلية الى خلق بنيات تتطابق مع المصالح الطبيعية لأتباعها حتى توفر لهم حافزا للالتزام بالتعاليم وحماية مصالحها. وفي هذا الاطار، اخترع القرامطة نظاما تعاونيا عرف عندهم بنظام الالفه غايته التشارك في الاموال<sup>١٨</sup>.

وبأستثناء الحركة الاسماعيلية، لا يتضمن تاريخ الاسلام كله اية حركة اخرى روجت، من منطلق ايدولوجي اسلامي، لتوزيع الارض على الفلاحين وازالة سلطة الارستقراطية الزراعية. بهذا المعنى، تكون الحركة الاسماعيلية الحركة الوحيدة التي وقفت بوجه الارستقراطية الزراعية وحرزت الفلاحين ضدها وانشأت، بعد نجاحها في ازالة سلطة الارستقراطية الزراعية، وحدات اقتصادية-اجتماعية قوامها تفتيت الملكية الكبيرة للارض وانشاء اقتصاديات صغيرة يعتمد فيها المنتج الصغير على ما ينتجه ولا تكون هناك محاصة بينه وبين الارستقراطية الزراعية.

هذا النظام الاقتصادي-الاجتماعي الذي انشأته الاسماعيلية في جنوب العراق، هو بالضبط ما انشأته تكية بارزان في اواخر القرن التاسع عشر. هنا ترتدي الحركة الاسماعيلية رداء حركة مضادة للارستقراطية الزراعية ومثلما نجح كفاح الاسماعيليين القرامطة في جنوب العراق في انتزاع الارض من الارستقراطية

<sup>١٨</sup> حسن بزون، القرامطة بين الدين والثورة، المصدر السابق، ص ١٩٠.

الزراعية، نجح كفاح المشيخة البارزانية في قيادة كفاح الفلاحين ضد الارستقراطية الزراعية.

في العقائد البارزانية ترتدي مسألة ازالة سلطة الارستقراطية الزراعية طابع المسألة الايديولوجية. ويظهر ذلك ان الشيوخ البارزانيين بعدما تكلم الكفاح ضد الارستقراطية الزراعية بالنجاح، لم يتحولوا هم بدورهم الى ارستقراطية دينية-زراعية واستطاعوا ان يحافظوا على وضعهم الطبقي كجزء منسجم مع البنيات الاقتصادية-الاجتماعية التي اقاموها. ان ظاهرة تحول الارستقراطيات الدينية الى ارستقراطيات دينية-زراعية ظاهرة عامة بين الاكراد. وهذه الظاهرة لم تظهر بين البارزانيين الا بعد عام ١٩٦٩، اي بعد تفكك المشيخة. ان ثلاثة من المشيخات التي تتقاسم معها المشيخة البارزانية عقائدها النقشبندية، مرت بالمرحلة التي تحولت فيها الارستقراطيات الدينية الى ارستقراطيات دينية-زراعية. ففي مشيخة نهري التي يرجع شيوخها اصلهم الى جدهم الاعلى الشيخ شمس الدين الذي يزعم ان اصوله تعود الى الخلفاء العباسيين، شهدت الارستقراطية الدينية انعطافا مذهلا تحولت فيه الى ارستقراطية دينية-زراعية قوية استطاعت في عهد شيخها المشهور، عبيد الله نهري، ان تشكل جيشا كبيرا في عام ١٨٨٠ وتنتزع مناطق شاسعة من الايرانيين امتدت من اورمية حتى مهاباد<sup>١٩</sup>. وشهدت كل من مشيختي سورجي Surchi وبيارة النقشبنديتان نفس المصير، اذ تحولت ارستقراطيتها الدينية في النهاية الى ارستقراطية دينية-زراعية. ومن بين كل المشيخات القادرية والنقشبندية، انفردت مشيخة بارزان بمنع تحول ارستقراطيتها الدينية الى ارستقراطية دينية-زراعية.

في سياق متصل، فإن البنية الايديولوجية والتنظيم السياسي-الاقتصادي الذي اقامه اسماعيليو ايران من الفرع النزازي بقيادة حسن صباح في اواخر القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر لا يختلف من حيث الجوهر عن تلك التي اقامها القرامطة في جنوب العراق والبحرين وشرق شبه الجزيرة العربية. هكذا، فأنا نجد على الاقل نموذجين للبنيات الاقتصادية-الاجتماعية التي اقامها الاسماعيليون، واحدة في جنوب العراق والبحرين وشرق شبه الجزيرة

<sup>١٩</sup> دكتور عمير شهمزيني، جولاندهوى رزكاري نيشتماني كوردستان، چاپي چوارم، وهريگيراني فريدي نهسهسهرد، سهنتهري ليكوليهنوهي ستراتييجي كوردستان، سليمانى، ٢٠٠٦، ل ١٢١-١٢٢.

العربية واخرى في شمال ايران على يد زعماء الموت. وكلا النموذجين يتفقان من حيث الجوهر مع التجربة التي آلت في بارزان في القرن التاسع عشر الى بروز بنيات اقتصادية-اجتماعية قائمة على اساس الاقتصاديات الصغيرة وازالة سلطة الارستقراطية الزراعية.

وفي التحليل العام تلتقي النماذج الثلاثة على نقاط مشتركة هامة ابرزها على وجه الاطلاق موقفها المعادي للدولة كسلطة عامة وللارستقراطية الزراعية كمعبرة عن نظام اقتصادي مجحف. هذا الموقف الذي يرتدي طابع الحدة ضد الدولة لا ينفصل عن الموقف الحاد ضد الارستقراطية الزراعية. ويبرر تلك الحدة ضد جهتين في وقت واحد ان الدولة والارستقراطية الزراعية شكلت في اكثر الحقب طرفا واحدا او مكملا لبعض. ولكن ثمة تباين يرتبط بظروف كل عصر. ففي حين واجه الاسماعيليون القرامطة في جنوب العراق وشرق شبه الجزيرة العربية الدولة العباسية، لم يكن بالامكان الفصل بين الدولة العباسية كدولة اقطاعية وبين الارستقراطية الزراعية كطبقة ملتصقة بالدولة. لذلك حدث تمازج في كفاح الاسماعيليين بين جهودهم ضد الدولة وجهودهم ضد الارستقراطية الزراعية ولم يتم الفصل بينهما.

ويمكن رؤية الشيء نفسه في منطقة الديلم في شمال ايران. فقد ظهرت الحركة الاسماعيلية هناك كحركة معارضة للحكم التركي السلجوقي ومزج الاسماعيليون في تراثهم السياسي بين الكفاح ضد الاجانب وبين الكفاح ضد الارستقراطية الزراعية. ووفق هذا المنظور، جمع حكم السلاجقة في داخله بين مظهرين مكملين لبعض، اذ كان الحكم يرمز الى سلطة الاتراك الاجنبية من جهة والى سلطة الارستقراطية الزراعية من جهة اخرى. ولهذا السبب حدث هناك تمازج في النضال ضد الدولة وضد الارستقراطية الزراعية.

وفي كل الوحدات الاقتصادية المقامة جرى التعامل مع الطبيعة بدرجة اكبر من التعامل مع السوق ولم يصدر عن الحركة الاسماعيلية اي فعل من شأنه ان يعطي الانطباع بأنها ترمي الى تحويل اقتصاد الفلاحين الصغار الى اقتصاد من اجل السوق، ذلك ان الحركة الاسماعيلية اعتبرت اقتصاد السوق يؤول في النهاية الى زيادة الفروق الطبقيّة فأستغنت عنه حتى لا تظهر الفوارق الطبقيّة بين الفلاحين الصغار. وفي كل هذه الوحدات اقيمت الى جانب الوحدات الاقتصادية-

الاجتماعية وحدات عسكرية. والنقطة الجديدة المهمة هنا هي انه في كل النماذج المذكورة اقترنت البنيات الاقتصادية-الاجتماعية المقامة بعلاقة متشنجة مع محيطها وجرى حل كل خلاف مع المحيط في اغلب الاحيان باساليب يطغى عليها طابع الحدة.

لقد مرت الحركة الاسماعيلية بأشقاقت ايدولوجية كبيرة. وفي ايران حقق حسن صباح استقلال الفرع الايراني للاسماعيلية عندما ايد الجناح النزاري للاسماعيلية ورفض الاعتراف بالفاطميين ومركز قيادتهم في القاهرة. أكد حسن صباح حتى قبل ان يستولي على قلعة ألموت ويجعلها مركز القيادة الاسماعيلية في ايران على دور الايدولوجيا في الكفاح. وقد تحول كفاحه بسبب خضوع ايران الى سلطة الاتراك السلاجقة من كفاح ديني الى كفاح ديني-قومي. وعزز ذلك قدرته على نشر افكاره بين الايرانيين. واذا استثنينا ولعه الشديد بأسلوب الاغتيال السياسي لقتل خصومه السياسيين، فإن سجله كقومي ايراني يكافح ضد السيطرة الاجنبية حافل بالمآثر. وكغيره من الزعماء الاسماعيليين السابقين، فإن نمط قيادته اتسم بالتشدد في تطبيق الشريعة بالطريقة التي يفهمها. وما كتبه عنه المؤرخ علاء الدين عطا ملك الجويني في كتابه "تاريخ جهانكشا" يعطينا صورة واضحة عن زعيم يضع الايدولوجيا فوق اي اعتبار ولا هم له سوى انجاح كفاح الاسماعيلية. وبحسب "تاريخ جهانكشا" فإنه حرم الخمر والموسيقى في المناطق الخاضعة لسلطانه وامر بأعدام ولديه حسين ومحمد، الاول بدعوى ارتكابه جريمة قتل اتضح لاحقا انه تسرع بأصدار قراره وان ولده لم يكن له يد فيها، والثاني بدعوى شربه الخمر. ولم ينفك حسن صباح يردد انه ازاء قتله ولديه الاثنين لن يتصور احد انه كان يكافح من اجلهما<sup>٢٠</sup>.

وثمة اسباب تدعو الى الاعتقاد بأن عقائد ألموت الاسماعيلية لم تكن غريبة عن الاكراد وان تلك العقائد والآراء وجدت لها صدى بينهم. وبحسب الرحالة الايطالي ماركو بولو فقد كان لسيد ألموت ممثلان يستوحيان سلوكهما وتصوراتهما من ألموت وينشطان لأنشاء خلايا سرية بين السكان، واحد في دمشق واخر في كردستان<sup>٢١</sup>.

<sup>٢٠</sup> الدكتور محمد السعيد جمال الدين، دولة الاسماعيلية في ايران، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٧٦-١٧٧.

<sup>٢١</sup> برنارد لويس، الحشيشية: الاغتيال الطقوسي عند الاسماعيلية النزارية، ترجمة الدكتور سهيل زكار، الطبعة الثانية، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٦، ص ٣٥٨.

تلقت الحركة الاسماعيلية ثلاث ضربات ماحقة اثرت كثيرا على قدرتها على الاستمرار. ففي عام ١١٧٠ انشأ صلاح الدين الايوبي مدرستين في القاهرة لتدريس المذهب الشافعي والمالكي وعزل القضاة الاسماعيليين. وبذلك مهد لأستعادة المذهب السني نفوذه في مصر. وفي العام التالي الغى الخلافة الفاطمية الاسماعيلية واعاد مصر الى التسنن<sup>٢٢</sup>. وابتداءً من ذلك التاريخ فقد الاسماعيليون تدريجيا كل نفوذهم في شمال افريقيا. وتمت الضربة الثانية على يد هولاء المغولي الذي قضى على حكم آلوت في عام ١٢٥٦ واقتلع نفوذ الاسماعيليين السياسي في ايران من جذوره. اما الضربة الثالثة فقد تمت في عام ١٢٧٣ على يد النظام المملوكي في مصر حيث محا السلطان بيبرس الاول استقلال الفرع الغربي للاسماعيليين وازال قوتهم في سوريا مكملا بذلك ما بدأه هولاء في ايران<sup>٢٣</sup>.

وفي هذا الشأن يرجح ان يكون تأثير الفرع الشرقي للاسماعيلية، المتمثل في تجربة آلوت، اكثر وقعا على الاكراد من تأثير الفرع الغربي في سوريا. وبزوال آلوت، فأن التأثير الاسماعيلي لم يمتد من كردستان. وفي مطلق الاحوال وجد اسماعيليو آلوت في جبال كردستان الوعرة ملاذا لنشر عقائدهم وانشاء خلاياهم فيها.

ان تداعيات زوال آلوت لا تنحصر في تدهور الجانب التنظيمي. والمسألة هنا ليست مجرد مسألة تنظيمية بل سايكولوجية ايضا، لأن اختفاء القوة يؤدي الى الشعور بالمهانة ويستدعي ضرورة استبدال الاساليب المعمول بها بأساليب اخرى بل وحتى مراجعة بعض العقائد التي قد يلحق كشفها الضرر بالجماعة.

بداهة فأن اختفاء الهيكلية المركزية يعطي مزيدا من الحرية للجماعات لتعمل كمجاميع مستقلة ذاتيا. فبعد آلوت، تبعثرت الجماعات الاسماعيلية النزارية او انزوت في بيئات معزولة واخفت عقائدها الدينية وبذلت جهودا للتكيف مع محيطها الذي كان في الغالب لا يبدي كثيرا من الود ازاءها. ان ما نراه هنا هو

<sup>٢٢</sup>الدكتور محمد جمال الدين سرور، تاريخ الدولة الفاطمية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٢١-١٢٢.

<sup>٢٣</sup>الدكتور فرهاد دفتري وآخرون، الاسماعيليون في العصر الوسيط، ترجمة سيف الدين القصير، الطبعة الثانية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٩، ص ٢٥٥.

المزيد من المجاميع والانصار المبعثرين الذين حاولوا قدر امكانهم ابقاء جذوة العقائد الاسماعيلية متقدة.

وبسبب تفكك الجهاز الايديولوجي المركزي واختفاء رمز هيبته السياسي، صار على كل جماعة ذات اصول اسماعيلية ان تعمل بوسائل مختلفة للحفاظ على بنياتها الايديولوجية بالاعتماد على قواها الذاتية. يتجلى ذلك في ان كل جماعة طورت مفاهيمها وادبها بشكل منفصل لكنها بالمقابل تعرضت الى تأثيرات محلية كثيرة منحتها صفات ذات طبيعة مناطقية ادت في غالب الاحيان الى الاستغناء عن طقوس ومفاهيم اصيلة بشكل متفاوت او تحوير بعض العقائد او انتاج طروحات ومفاهيم جديدة. كل ذلك اثر في الهوية الدينية وجعلها تبتعد عن جذورها الاصلية.

ان تدني مستوى الوسائل المادية الداعمة لنشر العقيدة، على الرغم من انه ادى الى صعوبة نشر العقيدة، فإنه لم يتسبب في عرقلة انتشارها بشكل تام. لقد اقامت الشراذم المبعثرة قيادات سرية مناطقية واوكار ومدارس وخلايا لنشر العقيدة على درجة عالية من الكفاءة. كما ان تحرر القيادات المناطقية من الرقابة جعلها قادرة على انتاج اداب تتلاءم مع البيئات والثقافات المحلية التي نشطت فيها. وفي هكذا ظروف يكون ظهور هوة ايديولوجية بين تلك الجماعات على الرغم من اصولها الايديولوجية المشتركة، شيئا طبيعيا للغاية.

لقد تحولت اذربيجان تحت حكم الايلخانيين المغول الى مركز قيادة سري لشراذم الاسماعيليين. وهناك اشارات في التاريخ السري للاسماعيلية النزارية الى ظهور ابن لركن الدين خورشاه، الامام السابع والعشرين للاسماعيلية الايرانية واعر اسيا آلوت، هو شمس الدين محمد. وتورط الاسماعيليون بعد شمس الدين في صراع على خلافته اسفر عن بروز كتلتين يقود كل واحدة منها قاسم شاه ومحمد شاه<sup>٢٤</sup>. ويدل اتخاذ القاب مفخمة مثل "شاه" للإشارة الى وريثة شمس الدين على مدى تطوع بقايا الاسماعيليين النزاريين الى اعادة ايجاد الماضي.

<sup>٢٤</sup> دكتور فرهاد دفتري، تاريخ وعقائد اسماعيلية، ترجمه دكتور فريدون بدره اي، چاپ دوم، نشر و پژوهش فرزاد روز، تهران، ١٣٧٦، ص ٥٠٨-٥١٠.

وهناك من الاسباب ما يكفي للاعتقاد بأن هناك علاقات غامضة بين الصفويين والعقائد الاسماعيلية. وبهذا الصدد يشار الى ان عقائد الشيخ جنيد، جد الشاه اسماعيل الاول، لم تكن واضحة. وفي مطلق الاحوال فإن المعلومات التي يزودنا به المخطوط المحفوظ في المكتبة الوطنية بطهران المرقم ١٦٣٤ لمؤلفه الشيعي الاثني عشري، محمد مترجم، المشهور بأسم اسبناقجي، لا تدع مجالاً للشك في ان عقائده لا تربطها صلة بعقائد الشيعة الاثني عشرية.

ان قسماً كبيراً من المؤرخين المعاصرين للشاه اسماعيل الاول يعتقدون ان الشيخ جنيد والسلطان حيدر كانت لهما ثقافة دينية تختلف من حيث الجوهر عن ثقافة الشيعة الاثني عشرية وتلتقي بالكامل مع معتقدات الحركة الجلالية، وهي حركة ناهضت السلطان سليم الاول العثماني، واختلفت معه حول المفاهيم الاساسية للاسلام السني. ومن قراءة نص الرسالة المتداولة بين السلطان يعقوب زعيم قبيلة آق قوينلو التركمانية والسلطان بايزيد الثاني يتولد الانطباع بأن الزعيمين التركيبيين كان يجزمان بأن السلطان حيدر هو مؤسس لمذهب او دين جديد غير واضح المعالم<sup>٢٥</sup>. يعني ذلك ان زعيم آق قوينلو والسلطان العثماني لم يفهما شيئاً من عقائد السلطان حيدر وجل ما فهماه منها انها تختلف عن الاسلام الذي يعرفانه.

ويسترعي الانتباه بشكل خاص ان اسبناقجي يشير الى احتمال ان يكون السلطان حيدر على المذهب البيكتاشي، وهو مذهب صوفي ظهر في القرن السادس عشر. اما الاشارة الى ان عقائد السلطان حيدر عرفت بعدة مسميات منها السبعية، فإنه يدعم النظرية التي تربط عقائد السلطان حيدر بالعقائد الاسماعيلية باعتبار ان التاريخ الديني في الاسماعيلية مؤلف من سبعة ادوار وان اسماعيل بن جعفر الصادق هو الامام السابع في السلالة التي تبدأ بعلي بن ابي طالب<sup>٢٦</sup>. وتؤدي المعلومات التي يسوقها اسبناقجي عن السلطان حيدر الى تعزيز الرأي القائل ان المنافسة القوية حول المذهب الذي ينبغي اتخاذه مذهباً رسمياً للدولة في ايران احتدمت في البداية بين الطريقة الحيدرية الجلالية والمذهب الشيعي الاثني عشري<sup>٢٧</sup>.

<sup>٢٥</sup> دكتور محمد كريم يوسف جمالي، تشكيل دولت صفوى وتعميم مذهب تشيع دوازده امامى به عنوان تنها مذهب رسمى، مؤسسه انتشارات امير كبير شعبه اصفهان، اصفهان، ١٣٧٢، ص ٩٨.

<sup>٢٦</sup> دكتور مهدي محقق، اسماعيلية، انتشارات اساطير، تهران، ١٣٨٢، ص ٣١.

<sup>٢٧</sup> دكتور محمد كريم يوسف جمالي، تشكيل دولت صفوى وتعميم مذهب تشيع دوازده امامى به عنوان تنها مذهب رسمى، ص ١٥٠.

وهناك ظاهرة هامة تلاحظ بعد ألموت. فبعد زوال ألموت وانتهاء سلطتها السياسية، حصل مزيد من التقارب بين الاسماعيلية والصوفية، لاسيما من جهة اعتماد كلا العقيدتين على تأويل باطن النصوص المقدسة والالتزام بحياة الزهد. لقد كفت الاسماعيلية بعد ألموت عن كونها ايدولوجية حاكمة وتحول الدعاة الاسماعيليون الى الصوفية وانتشروا كدراويز ومتصوفة في كل مكان لنشر عقيدتهم وانشاء خلايا اسماعيلية-صوفية ولاقوا احتراماً كبيراً من السكان بسبب التزامهم الصارم بالاسلام وحياة التقشف ورعايتهم للشؤون الدينية. وعلى ايديهم، تربت اجيال حافظت على القيم الاسماعيلية، ممتزجة بالقيم الصوفية، وانشأت خلاياها دون ان تتلقى اية تعليمات من اية قيادة مركزية.

ويلفت الانتباه في هذا الصدد ان بين الاسماعيلية والصوفية قاسماً مشتركاً هو النظر الى النصوص المقدسة نظرة مختلفة عن نظرة الاسلام الرسمي. فلا الاسماعيلية ولا الصوفية اكتفت بظاهر النصوص المقدسة. وعلى العكس من ذلك، اعتبرت كلتاهما ان باطن النصوص المقدسة يحتوي اسراراً الهية لا يعرف تأويلها الا المتبحرون في هذا الشأن. والفرق اساسي بين فهم النصوص المقدسة ظاهرياً وباطنياً. فبالنسبة للاسلام الرسمي، وهو الذي لا يتضمن اية سنة ارثوذكسية، يكون المسلم مطالباً بالتقيد بما تعنيه النصوص في ظاهرها وان من شأن التمعن في النصوص ان يزعزع ايمانه ويخرجه من اطار الايمان الحقيقي. اما بالنسبة للاسلام الباطني، فان الاشكال الظاهرية للنصوص المقدسة لا تتضمن الا نزراً يسيراً من المعرفة وان الاكتفاء بها يحرم المسلم من ابعاد المعرفة المطلقة ويجعله مجرد مقلد ضيق الافق. ومن وجهة النظر هذه، فان هناك قراءتان للنصوص المقدسة، واحدة سطحية تؤول الى التزام ميكانيكي بالنصوص تحرم المسلم من حرارة الايمان ولا تدع اي مجال لأستخدام العقل. والثانية، عميقة تخترق باطن النصوص المقدسة وتجعل كل التزام بالنصوص مقروناً بالمعرفة والتجربة. ان نظام القيم الاخلاقية هنا مختلف بين القراءتين لأن الاسلام الرسمي يركز على الالتزام النصي، بينما الاسلام الباطني يركز على الالتزام المقرون بالمعرفة. ويؤول الامر في الاسلام الباطني الى اعتبار انه بدون معرفة لا يوجد التزام حقيقي. وهذا هو الجوهر الاستمولوجي للصوفية.

يعني ذلك ان الاسماعيليين اعتبروا وجود معنى مستور للنصوص المقدسة يشكل نواة اساسية للشريعة الالهية المقدسة التي تكون حقيقتها نابعة من الله<sup>٢٨</sup>. ويشكل الميل الى تأويل النصوص المقدسة بالاستناد على معانيها المستورة وليس على معانيها الظاهرية، احد اهم وسائل ادلجة الكفاح ضد الدولة. اعتبرت الاسماعيلية نفسها التعبير التاريخي عن سعي الانسان لاكتشاف الحقيقة ورأت ان النصوص المقدسة تتضمن حقائق مستورة من غير الممكن فهمها الا عن طريق معرفة معانيها العميقة. وآل الامر في النهاية الى ان الاسماعيليين صنعوا لأنفسهم تاريخا دينيا قائما على اساس الادوار المتتابعة وصاغوا عقيدة كوزمولوجية صوفية اساسها المعرفة. وطبقا لوجهة نظرهم، اعتقد الاسماعيليون ان التاريخ الديني مبني على اساس المرور بسبعة ادوار نبوية ذات آجال مختلفة وان مهمة المهدي الاسماعيلي في العهد الايسكاتولوجي (الاخروي) هو الكشف الكامل عن الحقائق المستورة<sup>٢٩</sup>. وبذلك وفروا لاتباعهم تنبؤية تفاؤلية عززت التزامهم الصارم بالعقيدة وشجعتهم على تجاوز الصعوبات.

في البداية لم تكن هناك اية علاقة بين الصوفية والاسماعيلية ولم يكن اي منهما يستوعب الاطر الفكرية للطرف الاخر لكن القواسم المشتركة ما لبثت ان قربت بينهما واحكمت صلاتهما. وفي النهاية، بعد ان خفت الحدود بينهما بدرجة كبيرة، صار كل فيلسوف متصوف ينظر اليه باعتباره اسماعيليا<sup>٣٠</sup>. كل هذه العوامل ساهمت في التزاوج الذي حدث لاحقا بين الاسماعيلية والصوفية. ومن شأن هذا ان يعني ان وجود القواسم المشتركة بين الاسماعيلية والصوفية سابق لامتزاجهما لاحقا. ولا ريب ان هذا التزاوج عزز بنياتهما الايديولوجية وساعد على خلق اجواء صار فيها الدراويش والمتصوفون الاسماعيليون اكثر قدرة على بث خلاياهم في الاماكن التي مروا بها او استقروا فيها.

<sup>٢٨</sup> هاينز هام، الفاطميون وتقاليدهم في التعليم، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٩، ص ٨٣.

<sup>٢٩</sup> الدكتور فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الاسماعيليين، ص ١٠٣-١٠٥.

<sup>٣٠</sup> فلاديمير ايفانوف، ألموت ولاماسار، ترجمة جمانة رستم، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ٢٠٠٧، ص ٤٢-٤٣.

## المبحث الثاني

### الاصول الصوفية

لاشك ان العقائد البارزانية اسست جزءاً هاماً من بنياتها الفكرية على القيم التصوفية. وتشكل هذه القيم الاصل الثاني للعقائد البارزانية. ان علاقة العقائد البارزانية بالتصوف اقدم مما هو معروف. وهناك انعطاف هام في تاريخ المشيخة يتمثل في التحول الى النقشبندية. والتاريخ الافتراضي لهذا التحول يقع بين سنتي ١٨٢٠ و ١٨٢٥. ويفترض انه في هذا التاريخ تسلم عبدالرحمن، الذي من الان فصاعداً سيدعى بالشيخ، اجازة الارشاد في الطريقة النقشبندية<sup>٣١</sup>. في هذا الشأن هناك مشكلتان تاريخيتان. فأولاً، اننا لا نعرف على وجه التحديد من اخذ الشيخ عبدالرحمن اجازة الارشاد. ان اعتبار انه اخذها مباشرة من الشيخ خالد النقشبندي امر بحاجة الى ادلة قوية. وفي الحقيقة، فإنه ليس هناك ما يمنع افتراض انه اخذ اجازة الارشاد من مشيخة نهري المجاورة. يعزز هذا الرأي ان الشيخ الذي تلاه في زعامة المشيخة، الشيخ عبدالسلام الاول، اخذ اجازة الارشاد من نهري<sup>٣٢</sup>. ثانياً، ان الغموض يلف الطريقة الصوفية التي سارت عليها تكية بارزان قبل التحول الى النقشبندية. ففي حين توجد ادلة واضحة على ان الصوفية القادرية كانت الايديولوجيا الحاكمة في مشيخة نهري قبل ان تحل الصوفية النقشبندية محلها، ليس هناك ادلة على ان تكية بارزان كانت قادرية قبل ان تعلن نقشبنديتها.

وتكشف الطريقة التي تحولت فيها التكييات القادرية الى النقشبندية سهولة الانتقال من طريقة صوفية معينة الى طريقة صوفية اخرى. وما يسر هذا الانتقال السريع والهاديء والمفاجيء هو قلة الفروق بين الطريقتين. ومن اثار ذلك الانتقال

<sup>٣١</sup> بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، ١٩٨٠، ص ٣٣.

<sup>٣٢</sup> نفس المصدر، ص ٣٥.

تجديد البنيات التصوفية للمراكز التي تحولت الى النقشبندية، ذلك ان مساحة التجربة الصوفية في النقشبندية اوسع مما هي عليه في الطريقة القادرية. يدل على ذلك ان الشيخ خالد النقشبندي، بحسب الوثيقة التي حصل بموجبها على اجازة الارشاد من الشيخ عبدالله دهلوي في الهند، لم يحصل على اجازة الارشاد في الطريقة النقشبندية وحدها بل كذلك في اربع طرق صوفية اخرى هي القادرية والجلشيتية والسهوروردية والكبروية<sup>٣٣</sup>. يفهم من هذا ان الطريقة النقشبندية جامعة للطرق الصوفية الاربعة المذكورة.

لا ريب ان الهدف من التصوف هو تدعيم الايمان بالمزيد من المعرفة الروحية. وتختلف التجربة الصوفية عن التجربة الدينية في انها تسعى الى تجاوز حدود التجربة الدينية العادية<sup>٣٤</sup>. يعني ذلك ان التجربة الصوفية تحاول الخروج من الاطار المألوفة للتجربة الدينية العادية وتحقيق اهداف ابعد من تلك التي تحددها التجربة الدينية العادية. ومن وجهة النظر التصوفية، ان الدين ليس مجرد طقوس وشرائع وان هناك شيئا ابعد من الطقوس والشرائع وان اختزال الدين في اداء التكاليف الواجبة والكف عن اتيان المحرمات ينتزع من الدين حياته الروحية ويجعله عبادة قائمة على اساس التقليد. ان هاجس تحقيق مزيد من العلاقة مع الخالق يشكل اهم اهداف التصوف.

تقتزن الصوفية بالجهود الرامية الى تحقيق ارقى درجة نقاء روحي. وبذلك تشكل الصوفية الطريق الذي يسلكه الراغبون في الوصول الى الحقيقة المطلقة. قطعا لا يمكن تحقيق ذلك دون دمج الدين بالفلسفة لأن التجربة الدينية العادية قاصرة عن، وكذلك ليس من مهامها، تأمين الحقيقة المطلقة للمتدين. ان اطار التجربة الدينية العادية، بالمقارنة مع اطار التجربة الصوفية، ضيق الى ابعد الحدود وهو لا يتجاوز تحديد المحرمات وايفاء متطلبات الشريعة. وبدون الفلسفة،

<sup>٣٣</sup> انظر نص اجازة الارشاد في: محمد رتوف توکلی، تاريخ تصوف در کردستان، چاپ دوم، انتشارات توکلی، تهران، ۱۳۸۱، ص ۲۴۰.

<sup>٣٤</sup> الدكتور نصر حامد ابوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ۲۰۰۴، ص ۷۵.

التي تتخذ هنا شكل الطريق الذي يربط الدين بالحقيقة المطلقة، لا يمكن الدخول في عالم الاسرار الربانية.

في هذا الصدد تكمن المشكلة في ان الدين يرفض الفلسفة من حيث الجوهر لأن الفلسفة تخوض في تفاصيل لا يرى الدين من ضرورة للخوض فيها. وهناك ايضا نظرة ترى ان الخوض في التفاصيل ربما يفضي الى زعزعة الايمان. وهناك تباين في النظرة الى الايمان بين الدين والتصوف. فالايان الديني مجرد، اي انه يقتصر على المعاني الظاهرة في النصوص المقدسة ولا يتجاوزها ولا يرى ضررا من الاعتماد على التقليد. اما الايمان الصوفي فهو ناتج عن المرور بمرحلة طويلة من البحث الصعب والمتعب عن الحقيقة. اذاً، فإنه بالاعتماد على وجهتي النظر تلك، هناك نوعان من الحقيقة. حقيقة جاهزة لا تستدعي الدرس والتمعن، وحقيقة يتطلب الوصول اليها بذل مزيد من الجهد والبحث.

في تاريخ الاسلام حركتان فقط حاولتا دمج الدين بالفلسفة هما الحركة الاسماعيلية والحركة الصوفية. وبمقدار ما بين الحركتين من توافق على تحقيق الدمج بين الدين والفلسفة، فإن بينهما تباين في الاهداف. فالحركة الاسماعيلية ارتدت منذ البداية طابعا سياسيا لأنها رأت ان النظام السياسي القائم غير شرعي واعتبرت نفسها التعبير التاريخي عن حاجة المسلمين الى نظام بديل. ويرتدي سعيها الى دمج الدين بالفلسفة رداء السعي لتحقيق ايديولوجيا تضمن للحركة السياسية عنوانها وتهدياً لدولة المستقبل ايديولوجيتها التوتاليتارية التي تقود الدولة والمجتمع. اما الحركة الصوفية فإن ميولها السياسية ظلت ضعيفة واعتبرت ان بنياتها العرفانية سامية لدرجة ان الاهداف المتوخاة من السياسة صارت لا تعنيها.

ومع زوال الحركة الاسماعيلية بعد اكتساح المغول للقسم الشرقي من العالم الاسلامي في القرن الثالث عشر، حافظت الحركة الصوفية وحدها على مبدأها القاضي بدمج الدين بالفلسفة. وفي التاريخ الحديث وفي فورة مساعي الاصلاحيين المتنورين الاسلاميين لتحديث الاسلام في القرن التاسع عشر، ظهرت فكرة دمج الدين بالفلسفة من جديد على يد المصلح الايراني الشيعي جمال الدين، المعروف عند العرب والأتراك بالافغاني وعند الايرانيين بالاسد آبادي. على هذا، نظر

جمال الدين الى الدين بمنظار الفلسفة واعتقد ان ازالة الحواجز بين الدين والفلسفة من شأنه ان يساهم في تفعيل حركة الاصلاح الديني<sup>٣٥</sup>. ولا تكشف النتائج التي آلت اليها هذه المحاولة عن نجاحات كبيرة في هذا الشأن. مهما يكن، فإن دمج الدين بالفلسفة ظل على الدوام عملا غير مألوف، واحيانا محفوفاً بالمخاطر لأن الاسلام الرسمي لم ينفك يعارض هذا الدمج في كل العصور.

من وجهة النظر الصوفية، لا يشكل دمج الدين بالفلسفة غاية في ذاته، بل ان قيمته تكمن في ان هذا الدمج من شأنه ان يسمو بالتجربة الدينية العادية وينقذ الشريعة من التفسخ. يعبر اخوان الصفا عن ذلك بزعمهم ان الشريعة قد تدنس بالجهل والضلالة وانها صارت بحاجة الى تطهير وان الفلسفة هي الاداة التي يمكن ان تبنى عليها الامال لتطهير الشريعة<sup>٣٦</sup>. وعلى هذا، فإن الدور الذي تضطلع به الفلسفة في تطهير الدين من شأنه ان يعيد للشريعة نقاءها.

وليس هناك شك في ان الصوفية لها جذور غنوصية وان الغنوصية Gnosticism ساهمت في تمثين الميول الصوفية في عدد من الاديان السماوية وغير السماوية. والغنوصية مجموعة من الاراء والافكار تمت صياغتها في اطار فلسفي وتحولت بفعل ذلك الى دين فلسفي وبلغت من القوة ما سمح لها ان تتسلل الى العقائد المانوية والمسيحية والاسلامية بدرجات متفاوتة وبأشكال مختلفة.

يبدو التأثير الغنوصي على الصوفية بارزا منذ البداية. ان تسمية الغنوصية مستقاة من الكلمة اليونانية Gnosis التي تعني المعرفة او معرفة الباطن. وعن معنى Gnos عبر المؤرخ التركي محمد فؤاد كوبريلي بالقول انها "المعرفة العليا ذات الاسرار"<sup>٣٧</sup>. وهذا المعنى يقابل كلمة "عرفان" في المصطلحات الصوفية الاسلامية. وفي تاريخ التصوف تعطي كلمتا عرفان وتصوف نفس المعنى، لكن

<sup>٣٥</sup> دكتور ماهر شريف، تازادي بيروا لمتنوان ريفزرمى دينى و نيسلامى سياسيدا، ودرگيرانى رهشيد نيراهيم، كوفارى سمنتهرى ليكولتينيدهوى ستراتيجى، ژماره ٣، سالى شهشهم، تابى ١٩٩٨، ل ١٣٢-١٣٣.

<sup>٣٦</sup> الدكتور خليل ابراهيم السامرائي، دراسات في تاريخ الفكر العربي، جامعة الموصل، الموصل، ١٩٨٦، ص ٢٥٤.

<sup>٣٧</sup> حسين قاسم العزيز، البابكية او انتفاضة الشعب الاذربيجاني ضد الخلافة العباسية، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٦٦، ص ٢٩٥.

الكلمة الاولى شائعة بين الايرانيين، بينما الثانية شائعة بين العرب. وكلمة "عارف" التي تشير الى الصوفي تقابل كلمة Gnostic وهو الذي اجتاز حدود التجربة الدينية العادية وبلغ الحقيقة المطلقة واطلع على الاسرار الربانية. جلي، اذا، ان الصوفية تركز على المعرفة وترفض الجهل. وهذا التركيز مأخوذ من الغنوصية. وما يميز الغنوصية في هذا الشأن عن غيرها من الفلسفات هو رؤيتها الخاصة للمعرفة. وفي تقديرها ان المعرفة تبدأ من معرفة النفس وهذه المعرفة التي تشكل بداية كل معرفة تقود الى معرفة طبيعة الانسان ومصيره. وفي النهاية، بعد ان تبلغ القمة، تقود الى معرفة الله<sup>٣٨</sup>. من شأن هذا ان يعني انه لكي يبلغ الانسان الحقيقة المطلقة، اي لكي يحقق الوصول الى الله، فأن عليه ان يبدأ بمعرفة باطنه وان من شأن ذلك ان يقوده الى معرفة كل اسرار الوجود. هذه الفكرة واضحة جدا في فلسفة المتصوف الاسماعيلي محي الدين ابن عربي. يعبر ابن عربي عن هذه الفكرة ذات الجذور الغنوصية بقوله ان الانسان له ظاهر وباطن وانه بباطنه يدرك العلوم<sup>٣٩</sup>. ومفهوم العالم (بكسر اللام) عند ابن عربي يختلف عن مفهومه عند غيره وهو يعتقد انه لا يستحق ان يسمى عالما الا من اتيح له ان يعرف الظاهر والباطن. وتبدو هذه الفكرة وكأنها ترتدي طابع الرد على عالمية (بكسر اللام) رجال الدين. يذهب ابن عربي ابعد من ذلك فيقول ان "من لم يجمع بينهما (بين الظاهر والباطن) فليس بعالم خصوصي ولا مصطفي"<sup>٤٠</sup>. ومن تحليل وجهة النظر الفلسفية هذه، نستشعر بالرابطة القائمة بين معرفة الظاهر والباطن وبين اقرار العالمية. يعني هذا ان من شروط العضوية في فريق المصطفين وتحقيق العالمية (بكسر اللام) هو الجمع بين معرفة الظاهر والباطن. وهناك نقطة يستوجب التمعن فيها هي ان اراء ابن عربي الفلسفية شغلت حيزا كبيرا من النشاط التربوي للشيخ احمد بارزاني، خامس شيوخ مشيخة بارزان، في ستينات

<sup>٣٨</sup> فراس السواح، الوجه الاخر للمسيح: موقف يسوع من اليهود واليهودية واله العهد القديم ومقدمة في المسيحية الغنوصية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ٢٠٠٤، ص ٦٦.

<sup>٣٩</sup> ابن عربي، المعرفة، تحقيق محمد امين ابو جوهر، الطبعة الثانية، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٦، ص ٦٣.

<sup>٤٠</sup> نفس المصدر، ص ٧٣.

القرن العشرين وعلى ضوء تعاليمه واستاذية الشيخ احمد تلقى فريق من الراغبين في التعلم علومهم الدينية (انظر: السنوات الاخيرة).  
ان نظرة الغنوصية الى الله تركت بصماتها على البنيات الفلسفية للصوفية وكان من نتائج تلك النظرة المثالية المفرطة في تبجيل الذات الالهية احتقار العالم المادي ورفع قيمة عالم الروح بشكل مفرط. بحسب الغنوصية، ان الاله الذي خلق هذا العالم المادي ليس الاله الذي نعرفه وكذلك ليس الاله يهوه في اليهودية، بل هو الاله النوراني الاعلى الذي لا اسم له والذي بشر به السيد المسيح وسماه بالاب. وقوام النظرية هو ان العالم المادي الذي يعيش فيه البشر ليس من صنع الله، بل من صنع اله ادنى هو الاله يهوه المذكور في التورات. وهذا الاله، بعكس الاله النوراني، قاس وغضبان وغير غفور وغير رحيم، وهو لا ينفك يطالب البشر بأداء طقوس العبادة ويخوفهم بالعقاب<sup>٤١</sup>. ان التباين الحاد بين اله اليهودية واله المسيحية، الذي يفترض انهما اله واحد، قاد الى الفصل بينهما واعتبارهما الهين منفصلين ومتباينين تشاركا في ايجاد العالم. بهذا المعنى، فأن للعالم اعلان وليس اصل واحد، احدهما خالق العالم الذي خلق الهها ادنى يتولى مهمة ايجاد العالم المادي لأن الله، الخالق النوراني، اسمى من ان يتولى مهمة ايجاد العالم المادي، والثاني صانع العالم الذي تولى صنع العالم المادي وتنظيم شرائعه. هنا تكون مهمة العرفان هي تجاوز الاله الصانع والوصول الى الاله الخالق، النوراني والمترفع عن ايجاد المادة.

وبالاستناد على هذه النظرية او تحت تأثيرها، ظهرت نظرية الفيض الالهي على يد افلوطين من مدرسة الاسكندرية الفلسفية، وهي نظرية تشكل تعديلا للنظرية الغنوصية ومحاولة لتقريبها اكثر من الوجدان الانساني وايجاد بديل للاله الصانع.

تتفق نظرية الفيض مع النظرية الغنوصية في ان الخالق اسمى من ان يوجد العالم المادي بشكل مباشر. وفي حين ان العالم في النظرية الغنوصية نتاج اله ادنى هو صانع العالم وليس خالقه، ترى نظرية الفيض انه من النور الذي فاض عن

<sup>٤١</sup> فراس السواح، الوجه الاخر للمسيح، المصدر السابق، ص ٧١-٧٢.

الخالق نشأ العالم لأنه طالما كان الخالق غير مادي فإنه لا يمكن ان يخلق العالم المادي بشكل مباشر<sup>٤٢</sup>. وفي هذه النظرية ثالث مقدس يتألف من الخالق، العقل الفعال والنفس. والخالق هنا يخالف كل شيء ويسمو فوق كل شيء وعنه صدر العقل الفعال وعن العقل الفعال فاضت النفس الكلية التي اوجدت الكائنات الحية والعالم المادي الكبير<sup>٤٣</sup>.

وبالتمعن في هذه النظرية يظهر بجلاء انها تلتقي مع النظرية الغنوصية حول وجود اصلين للعالم ووجود قوة ثانوية منحها الخالق كل الشروط الضرورية لأيجاد العالم المادي. دخلت هذه النظرية الى الفلسفة الاسلامية عن طريق الفارابي<sup>٤٤</sup> وانعكست بشدة في البنيات الفكرية لكل من الحركتين الاسماعيلية والصوفية. سلطت هذه النظرية ضوءاً قويا على تفاهة العالم المادي وعززت سمو العالم الميتافيزيقي. وهذا الاحتقار للعالم المادي تجذر في العقائد الصوفية وتحول الى سمة غالبية. وفي هذا الاطار صارت التجربة الصوفية انعكاسا لرفض العالم المادي. وبلاستغناء عن العالم المادي الذي لا يساوي شيئا في المفهوم الصوفي، يصبح البحث عن مصدر المعرفة هدفا اساسيا بحد ذاته. والمقصود بالبحث عن مصدر المعرفة هو الوصول الى الحقيقة المطلقة التي يمكن تحقيقها عن طريق العرفان. هنا يتم تعريف التصوف باعتباره محاولة لاجتياز الحدود المادية للوصول الى المطلق اللامتناهي. وعن طريق ايجاد علاقة مع مصدر المعرفة، اي عن طريق ربط الناسوت باللاهوت، بدلا من الانشغال بنصوص الشريعة يصل الصوفي الى مراده<sup>٤٥</sup>.

وبأستعارة مصطلحات ابن عربي، فإن هناك مرحلة جاهلية<sup>٤٦</sup>. وهذه المرحلة لا علاقة لها بالمرحلة التي سبقت ظهور الاسلام في القرن السابع الميلادي. يقصد ابن

<sup>٤٢</sup>الدكتور صابر عبده ابازيد محمد، فكرة الزمان عند اخوان الصفا (دراسة تحليلية مقارنة)، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٣٣٤.

<sup>٤٣</sup>محمد عبد الحميد الحمد، اخوان الصفا والتوحيد العلوي، المصدر السابق، ص ١١٦.

<sup>٤٤</sup>الدكتور حسام الدين الالوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢، ص ١١٧.

<sup>٤٥</sup>الدكتور نصر حامد ابو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المصدر السابق، ص ٢٤-٢٥.

<sup>٤٦</sup>نفس المصدر، ص ٣٣.

عربي ان هناك مرحلة تسبق التجربة الروحية الصوفية هي مرحلة الجاهلية، اي المرحلة التي لا يكون فيها الفرد قد حاز على المعرفة التي تؤهله لدخول عالم العرفان. ولأنه يفتقر الى تلك المعرفة فهو، من وجهة نظر ابن عربي، جاهلي. وعلى الرغم من ان ابن عربي يستخدم هذا التعبير للإشارة الى حياته قبل ان يسلك مسلك الصوفية، فإنه يمكن ان يفهم منه ان المعنى اوسع من ان يقتصر على حياة ابن عربي وحده.

ان ازدياد الحياة المادية بلغ حد تبجيل الفقر في الصوفية. والترف لا يهتم الصوفية. فالتجربة الروحية من منظور المتصوفين هي التي تحقق الغنى، لكن هذا الغنى لا صلة له بالشراء المادي بل هو ثراء روحي لا يمكن تقديره بثمان. وكل الاغنياء الذين مروا بالتجربة الروحية الصوفية لم يعد يهمهم العالم المادي. ان ابراهيم بن ادهم، الذي يوصف بأنه اول متصوف مسلم في ايران في القرن الثامن الهجري والذي كان من الامراء الاقطاعيين، اوصلته التجربة الروحية الى التواصل مع العالم الميتافيزيقي وراج عنه انه لم يعد بينه وبين الرب حجاب من خلال الاحلام<sup>٤٧</sup>. وهذا يعني ان التصوف ازال كل الحواجز امام المتصوفين للتواصل مع العالم الروحي. وهذه التجربة بالضبط هي ما عبر عنه البسطامي بادعائه انه عرج على السموات العلى مثلما عرج النبي محمد في معرجه المقدس الخارق للمألوف<sup>٤٨</sup>.

وفي تبجيل واضح للفقر، نصح الشيخ عبدالقادر كيلاني، مؤسس الصوفية القادرية، ابنه بالتمسك بالتحاليم الصوفية ولفت انتباهه الى ان قوام التصوف ثمان خصال ثامنها الفقر. وتضمن جدول الخصال الذي اعده كيلاني خصلتين لهما صلة بالفقر هما الغربة ولبس الصوف<sup>٤٩</sup>.

هذه الفلسفة التي تشكل في جوهرها فلسفة الفقراء تركت اثرا جديا في العقائد البارزانية (انظر: سوسيولوجيا العلاقات). ان التيقن من هذا الميل هو

<sup>٤٧</sup> جان شو فليبي، التصوف والمتصوفة، ترجمة عبدالقادر قنيني، دار افريقيا الشرق، بيروت، ١٩٩٩، ص ٣٠-٣١.

<sup>٤٨</sup> نفس المصدر، ص ٣٧.

<sup>٤٩</sup> محمد رثوف توكللي، تاريخ تصوف در كردستان، ص ١٤٥.

الذي حمل الفلاحين الفقراء على تأييد تكتية بارزان في صراعها مع الارستقراطية الزراعية. وبالمقارنة مع المشيخات الاخرى، حافظت مشيخة بارزان حتى زوالها في عام ١٩٦٩ على تبجيلها للفقير، على العكس من كل المشيخات القادرية والنقشبندية الاخرى التي تحول تبجيل الفقر فيها الى جزء من التراث الصوفي القديم بسبب تحول ارستقراطيتها الى ارستقراطية دينية-زراعية. احتفظت مشيخة بارزان وحدها بالقيمة الرمزية لتبجيل الفقر التي تتضمن في جوهرها ميلا بدائيا لتحقيق المساواة وازدراء عالم المادة المليء بالشور والبعيد عن العالم الروحاني.

تاريخيا، مهدت نظرية الفيض لظهور نظرية وحدة الوجود. وعلى اساس نظرية الفيض وضع الاساس الضروري لنظرية اندماج الخالق والعالم واعتبارهما مظهرًا لشيء واحد غير قابل للفصل. وهذا هو ما نجده بوضوح في فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي وفي كل الفلسفات الصوفية المتأثرة بنظرية الفيض، سواء كانت اسلامية او هندية<sup>٥٠</sup>. وقوام النظرية قائم على اساس انه ليس في الكون وجودان، وجود الله ووجود العالم، بل هناك وجود واحد وحقيقة واحدة هي وجود الله وحقيقته<sup>٥١</sup>. ومن حيث الجوهر توسع النظرية اطار التجلي الرباني، ذلك انه لما كان العالم المادي قد نتج اصلا عن فيوض النور الرباني، فهو غير منفصل عنه ولا يشكل حقيقة اخرى الى جانب الحقيقة المطلقة. بمعنى اخر، ليس هناك وجود روحي مستقل ووجود مادي مستقل، بل هناك وجود واحد مندمج ومتحد غير قابل للانقسام.

ولا ريب ان هناك تباين في رؤية الدين ورؤية العرفان المؤسس على نظرية وحدة الوجود حول هذا الموضوع. ان الله، من وجهة نظر الدين، خالق وهو منفصل عن مخلوقه وان وجوده غير متصل بأي وجود اخر. اما العرفان المؤسس على نظرية وحدة الوجود فينهج مسلكا مغايرا ويرى ان العالم مليء بجوهر الله وانه النتيجة

<sup>٥٠</sup> الدكتور حسام محيي الدين الالوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس او من الميثولوجيا الى الفلسفة عند اليونان، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، ص ١٤٠.

<sup>٥١</sup> حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية-الاسلامية، الجزء الثاني، الطبعة السابعة، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٧٧.

التي آل إليها التجلي الرباني وان حقيقة الله المطلقة تسري في داخل كل شيء وان كل ما هو موجود في العالم مجرد انعكاس له<sup>٥٢</sup>. وكان من نتائج هذه النظرية انه صار هناك اندماج بين الخالق والمخلوق. واذا كان العرفان المؤسس على وحدة الوجود يرى ان كل ما في العالم هو مظهر من مظاهر تجلي الله، فذاك لأنه اراد بذلك ان يقدم المادة الضرورية لتيسير وتوضيح وتبرير الآلية التي يتم بها الاتصال العرفاني بالحقيقة المطلقة، اي اتصال المحدود باللامحدود. ووفق هذه النظرية فأن الله مترفع عن خلق المادة من العدم وان العالم لم يخلق اصلا من العدم بل هو نتاج عملية خلق غير مباشر نتيجة للفيوضات التي فاضت عن الله.

ان التراث الاسماعيلي يتضمن فكرة وجود صانع للعالم<sup>٥٣</sup>. وهذه الفكرة هي اساس تعريف كل فلسفة متأثرة بالنظرية الغنوصية القديمة حول وجود اصلين للوجود، احدهما خالق والاخر صانع. لكن "الصانع" الاسماعيلي ليس الها كما تقدمه النظرية الغنوصية، بل هو على النمط الوارد في نظرية الفيض. وباستيعاب نظرية الفيض لفكرة الصانع في رداء يختلف عن الرداء الغنوصي القديم، اقتربت الفلسفة خطوة من وحدة الوجود. وفي وحدة الوجود ليس العالم آتيا من العدم او بالصدفة، بل هو مظهر من مظاهر التجلي الالهي. هذه الفكرة بنفس المضمون موجودة في عقائد المدرسة الخورشيدية، وهي مدرسة وضع اساسها الشيخ احمد بارزاني في منتصف الستينات من القرن الماضي واكتسبت اسمها من اسم زعيمها، خورشيد، الذي كان يفترض ان يتولى قيادة مشيخة بارزان بعد رحيل الشيخ احمد في عام ١٩٦٩. تعبر المدرسة الخورشيدية عن هذه الفكرة العريقة بنص قريب جدا من النص المستخدم في نظرية وحدة الوجود، يقول "الا شيء يأتي من العدم لأن العدم يعني العدم"<sup>٥٤</sup> (انظر المدرسة الخورشيدية).

<sup>٥٢</sup> هاشم كرمي، ثابن و دهسهلات لهبرزهسى ميژوى روحانيهتى شيعهدها، مكدتهبى بيرو هوشيارى، سليمانى، ٢٠٠٥، ل ٢٩.

<sup>٥٣</sup> الدكتور علي نوح، الاسماعيلية بين خصومها وانصارها، دار التوحيدى للنشر، حمص، ٢٠٠٠، ص ١٢٠.

<sup>٥٤</sup> دكتور عميدوللا غهفور، بارزنام چون ديت، چاپخانهى ناپينك، ستوكهولم، ١٩٩٥، ل ٦٢.

وليس من شك في ان التجربة الصوفية حرصت على صياغة مفهوم روحي للايمان يختلف عن المفهوم المتعارف عليه للايمان، مفهوم يتجاوز الطقوس والشرائع ويمتلك حرية اكبر لأقامة صلة مع العالم الميتافيزيقي. وفي هذه النقطة بالذات بالغت التجربة الصوفية في محاولة دمج اللاهوت بالناسوت. وفي حين وقف العديد من المتصوفين عند حدود الاتصال الباطني مع الله، مثلما فعل الفارابي، متلافيين القول بأن العالم يجسد مظاهر التجلي الالهي، فإن التصوف المؤسس على نظرية وحدة الوجود بلغ حد التواصل المباشر مع الله.

لقد اعتبرت الصوفية انها ممثلة للحياة الروحية. يعبر عن ذلك حديث نبوي محتلق يقول "من اراد ان يجلس مع الله فليجلس مع اهل التصوف". وبالفعل، فإن "الجلوس مع الله" لم يكن بعيدا عن افكار الصوفيين الذين حملهم تفكيرهم، الذي هو صورة عن الايمان بقدرة الناسوت البشري على الوصول الى اللاهوت الالهي، على كسر كل الحواجز امام تحقيق اتصال من هذا النوع.

وعند الحلاج وصل الدمج بين اللاهوت والناسوت اعلى مراتبه وبلغ حد الحلول، اي تجسد الروح الالهية في ابدان البشر. وقد جمع الحلاج بين التصوف والاسماعيلية. ولا ريب انه خالط كبار متصوفي عصره وفي مقدمتهم الجنيد بن محمد. وبحسب الخطيب البغدادي فقد اختلف المتصوفون فيه ونفى اكثرهم ان يكون منهم، لكن اخرين قبلوه وسماه بعضهم بالعالم الرباني. واعتبر الخطيب البغدادي ان الحلاج عرف عند الفرس بأبي عبدالله الزاهد<sup>٥٥</sup>. ويؤيد ابن كثير رواية الخطيب البغدادي ويقول ان الفرس كانوا يكتابونه بأبي عبدالله الزاهد<sup>٥٦</sup>. وهذه الكنية تلفت الانتباه لأنها نفس كنية ابو عبدالله الشيعي، الداعية الاسماعيلي في شمال افريقيا الذي ساهم في قيام الدولة الفاطمية. ويعلق الدكتور كامل مصطفى الشيبسي على ذلك بالقول ان الامر يبدو وكأن الاسماعيليين كانوا يعتمدون على

<sup>٥٥</sup> الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد او مدينة السلام، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، المجلد الثامن، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤، ص ١١٢-١١٣.

<sup>٥٦</sup> ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق وتوثيق عبدالرحمن اللادقي ومحمد غازي بيضون، المجلد السادس، الجزء الحادي عشر، الطبعة العاشرة، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٧، ص ١٥٩.

داعيتين يحملان كنية واحدة، أحدهما في المغرب هو ابو عبدالله الشيعي والآخر في المشرق هو الحلّاج. ومن الدلائل على اسماعيليته انه امتدح علنا قيام الدولة الفاطمية<sup>٥٧</sup>. اذا اعتبرنا ان الحلّاج كان يؤمن بوحدة الوجود، مثلما يرى الباحث الالماني ثولوك<sup>٥٨</sup>، فإن ايمانه بالحلّول يصبح شيئاً عادياً وذلك بأعتبار ان وحدة الوجود لا تفصل بين الله والعالم اصلاً وتعتبر وجودهما وجوداً واحداً، ما يوفر الارضية المناسبة لأن يؤدي اي تطوير لها الى ابتداع نظرية الحلّول.

وعلى الرغم من ذلك، فإن فكرة الحلّول ظهرت في الاسلام قبل نظرية وحدة الوجود بزمن طويل. ويعود اول ظهور لها الى عهد علي بن ابي طالب، عندما اعتبر فريق من انصاره عرفوا بعد ذلك بأسم السبائية نسبة الى عبدالله بن سبأ، ان جزءاً من روح الله قد حل في جسد الامام علي<sup>٥٩</sup>. والفرق بين الحلّول السبائي والحلول الحلّاجي يكمن في ان المبدأ في زمن السبائية لم يكن يستمد قيمته من المبررات الروحية ولم يكن يشكل نظرية عامة وقد اختص بالامام علي. وعندما يقارن هذا الحلّول بالحلول الحلّاجي فإنه يبدو خالياً من اية ميول روحية. وفي حين يقتزن الحلّول السبائي بمحاولة رفع شأن الامام علي لأسباب سياسية تتعلق بصراعه مع الجناح الاموي المنشق، لا يقتزن الحلّول عند الحلّاج بأية ميول سياسية. وهناك نقطة هامة. ان نظام التربية الروحية لفريق المصطفين الذي تشكل في ستينات القرن الماضي على يد الشيخ احمد بارزاني، اعتمد على مجموعة من ادبيات التراث الصوفي بينها ادبيات الحلّاج (انظر: السنوات الاخيرة).

لقد وفر التصوف لمتصوفيه نوعاً من القداسة بأعتبار انهم اجتازوا العقبات التي تعترض طريق الوصول الى الحقيقة المطلقة. هذه القداسة اضفت على افعالهم واقوالهم رداً من العصمة غير المعلنة. واذا كان المتصوف مولانا جلال الدين

<sup>٥٧</sup>الدكتور كامل مصطفى الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٣٧٠.

<sup>٥٨</sup>أن ماري شيميل، ابعاد عرفاني اسلام، ترجمه عبدالرحيم گواهي، چاپ پينجم، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، تهران، ١٣٨٤، ص ١٣١.

<sup>٥٩</sup>الدكتور نايف معروف، الخوارج في العصر الاموي، الطبعة الرابعة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٤، ص ٤٧.

الرومي يضيف العصمة الى الخلاج، فذاك لأنه يرى ان الصوفي انما يعبر عن ارادة الله وان قلبه يطفح بنوره<sup>٦٠</sup>.

وليس هناك ادنى شك في ان من شأن هذه النظرة ان تدعم مركز المرشد الصوفي بين اتباعه. وثمة تشبيه في هذا الصدد يكتسب اهمية كبيرة. فقد اعتبر الصوفيون الاوائل ان وجود الشيخ بين مريديه يشبه وجود النبي محمد بين اتباعه. وفي هذه الفكرة، فإنه في حين يتم تشبيه الشيخ بالنبي، يتم رفع مستوى الاتباع ليصل الى مستوى فئة الصحابة، اي المسلمين الاوائل الذين عاشوا مع النبي محمد في مكة والمدينة في القرن السابع الميلادي. اما الصوفيون اللاحقون فقد طوروا هذه الفكرة واعتبروا ان محبة الاتباع للشيخ تؤول الى الفناء في الشيخ وهذا الفناء يؤول في النهاية الى الفناء في النبي محمد<sup>٦١</sup>. واحيانا تم تجاوز الفناء في النبي محمد الى الفناء في الله مباشرة وروج لما معناه ان الفناء في الشيخ انما هو مقدمة للفناء في الله<sup>٦٢</sup>. وعلى العموم، فإنه في كل هذه النماذج يكون الهدف من النظام الاخلاقي المعمول به هو تعزيز دور المرشد الصوفي في الحياة الروحية للاتباع.

وفي الذهنية الصوفية، فإن الحياة الصوفية مرهونة بارادة العالم العلوي الذي يعطي قيمة مقدسة لارادة المرشد الصوفي لأنه يعبر عن الارادة الالهية. في هذا الشأن يرد في بعض الاساطير الصوفية ان الجماعة الصوفية، اذا مات مرشدها ولم يعين خلفا من بعده، يأتيها طائر اخضر من السماء يحط على رأس احد الافراد ويكون ذلك دلالة على انه اختير كمرشد جديد للجماعة<sup>٦٣</sup>. والمراد من هذه الاسطورة وكذلك من اساطير اخرى من هذا النوع، الايحاء بأن الله هو الذي يختار المرشد لتزعم الجماعة وانه ليس للاتباع حق ابداء اي رأي بهذا الصدد لأن حسم هذا الموضوع تم خارج ارادة البشر.

<sup>٦٠</sup>الدكتور كامل مصطفى الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع، المصدر السابق، ص ٣٩٠.

<sup>٦١</sup>آن ماري شيميل، ابعاد عرفاني اسلام، ص ٣٩٥.

<sup>٦٢</sup>الدكتور محمد احمد درنيقة، الطريقة النقشبندية واعلامها، جروس برس، طرابلس، ١٩٨٧، ص ٤٥.

<sup>٦٣</sup>آن ماري شيميل، ابعاد عرفاني اسلام، ص ٣٩٣.

