

## **الفصل الثاني**

### **التستر والمكاشفة**



## المبحث الاول

### التقية

يؤلف البارزانيون بلا شك جماعة متكتمة وقد احتفظوا بأسرار معظم عقائدهم. ويضفي هذا التكتم طابع الغموض على تلك العقائد. ان معيار كل تكتم هو مدى قدرة الجماعة على منع انتشار اسرارها. ولما كان الاحتفاظ بالاسرار ليس سهلا، فإن كل جماعة تؤسس نظاما قويا لمنع خروج الاسرار وتنظيم العلاقة مع محيطها. يسمى هذا النظام بالتقية.

يرتبط مفهوم التقية بشكل خاص بالشيعة لكن مضمونها الدال على كونها اخفاء العقائد واظهار خلافها تبعا للظروف المحيطة لا يقصرها على الشيعة وحدهم بل يوسع مداها ليشمل كل الطوائف المجبرة على اخفاء عقائدها او الراغبة في الاحتفاظ باسرارها الدينية. ويعني هذا ان التقية تاريخيا ليست اختراعا شيعيا. لكن الشيعة، خلافا لغيرهم، شرعنوا التقية ونظموا اصولها كجزء من نظريتهم في العلاقات العامة وكيفية التعامل مع محيطهم السياسي والاجتماعي. وقد ساعد ذلك على اعتبار اية علاقات تعاقدية بينهم وبين محيطهم علاقة غير مقدسة وقابلة للنقض عندما تتوفر الظروف الملائمة. ونتج عن هذه العملية ان الشيعي وكل من يلجأ الى التقية صار يخفي عقائده ويسعى الى توفير شروط الاختلاط مع محيطه.

ترتبط التقية، عمليا، بالاضطرار. وينتج عن ذلك ان التقية تصبح تكتيكا وقائيا للحفاظ على نقاء العقيدة مع عدم البوح بها لاسباب تتعلق بالخوف من الاضطهاد. وهي بهذا المعنى العام سابقة لظهورها عند الشيعة. ويمكن ملاحظة وجود حالات من التقية المبررة دينيا خلال الحقبة المكية للاسلام. وقد وجد معظم افراد الطبقة الارستقراطية الوثنية في مكة بعد دخول المسلمين مكة ان التظاهر بقبول الاسلام بعد ان فقدوا الادوات الايديولوجية التي تمكنهم من التصدي له، يمكن ان تجنبهم الكثير من المشاكل.

يعود تاريخ التقيية بين الاكراد الى القرن السابع الميلادي. ان اول احتكاك للاكراد مع العرب المسلمين لم يكن في الغالب وديا. وقد اقترن ظهور الاسلام في المناطق الكردية بظهور المقاتلين العرب. ومن الناحية الدينية اقترن ظهور الاسلام بتدهور وانحلال الديانة السائدة السابقة للاسلام بين الاكراد، وهي الزرادشتية.

ابتداءً من العام ١٥ هجرية اصبح الفرس والاكرد في وضع حرج اذ تحولوا الى شعبيين خاضعين لحكام تختلف عقائدهم الدينية عن الزرادشتية، الدين الرسمي للساسانيين. وقد قبلوا دفع الجزية مقابل بقائهم على عقائدهم السابقة او تظاهروا بالاسلام لتجنب دفع الجزية او خوفا من القتل. لم يتم التحول الى الاسلام بين الفرس والاكرد الا بشكل تدريجي وبطيء. لقد تسارعت وتيرة التحول الى الاسلام بين الفرس اكثر مما كانت عليه التوتيرة بين الاكراد. وقد ساعدت الطبيعة الجبلية والبنىات الاقتصادية-الاجتماعية المعزولة عن العالم الخارجي وبطء التحول من حياة الترحال الى الزراعة، على امتلاك الاكراد كل المقومات الضرورية لتنظيم عملية التقيية. بهذا المعنى يكون الاكراد قد سبقوا الشيعة في اكتشاف التقيية كوسيلة للحفاظ على الهوية الثقافية المهددة.

ومن الواضح ان اوائل المسلمين الاكراد كانوا اقل تحمسا وفهما للاسلام من لاحقيهم. وعلى الرغم من انه لا دلائل قوية على تحمس جماعي على نطاق واسع لتقبل الاسلام في القرن السابع الميلادي، فالواضح ان السقوط السياسي للزرادشتية باعتبارها الدين الرسمي للدولة الساسانية ازاح كل العراقيل امام قبول الدين الجديد الذي كان قد اصبح الدين الرسمي لدولة مترامية الاطراف يحكمها العرب المسلمون.

ان تحول الاكراد الى الاسلام بدأ في القرن السابع الميلادي بشكل ضعيف. واستمرت هذه العملية طوال اثني عشر قرنا واكتمل تحول الاكراد الى الاسلام في القرن الثامن عشر. ان التظاهر بالاسلام، الذي هو نتاج الخوف من العقوبات الشرعية، اعطى ممارسي التقيية فرصة للحفاظ على الهيكل العام للعقائد الدينية المحلية. وساهمت الجغرافيا في تمكن الاكراد من الانزواء في الجبال الحصينة وممارسة طقوسهم الدينية وشرائعهم في اطار مجتمعات مغلقة ومبعثرة ولكن قلقة وخائفة من العقاب. لكن التحول الى الاسلام لا يعني الغاء كل العادات

والثقافات المحلية لأن الكثير منها ظل حيا بعد ان اتجه اتباع تلك الثقافات الى ممارستها سرا في مجتمعاتهم المغلقة.

لقد نجحت طوائف كثيرة في اخفاء عقائدها الاصلية لمدة طويلة وحققت لنفسها نسبة كبيرة من الامن وقدرة واسعة على تطوير معتقداتها وقيمها وثقافتها. وفي حين تكتسب التقية عند الشيعة الاثني عشرية معنى دينيا وهي تصبح في مفهوم ابن بابويه فرضا دينيا لتنظيم العلاقة بين الشيعي وغير الشيعي ويكون الالتزام بها واجبا دينيا حتى ظهور الامام المهدي<sup>1</sup>، فهي عند الاكراد لاتتعلق باساليب تنظيم العلاقة بين اتباع الثقافات السرية واتباع الثقافات العلنية قدر تعلقها بضرورة الحفاظ على اسرار العقيدة. ويعطي الايزيديون والكاكائية وجماعة حقة والبارزانيون والشبك امثلة قوية على مدى النجاح في اخفاء العقائد عن المحيط الاجتماعي وتنظيم السلوك وفق القانون الاجتماعي الخاص. وقد دفع التطور العام هذه المجموعات الى ابتكار وسائل جديدة للتقية في ظروف لم يعد فيها ممكنا الانعزال بشكل مطلق وحيث لم يعد الانعزال قادرا على منح الجماعة هويتها الخاصة مثلما كان عليه الحال في الماضي.

رغم ضرورة التقية واهميتها بالنسبة للطوائف ذات الهويات الخاصة، فإن مدى الالتزام بها ليس على مستوى واحد وهو يختلف من طائفة الى اخرى تبعا لجملة عوامل منها الظروف الخاصة بكل طائفة وقوة بنياتها الثقافية ودرجة استعدادها لمواجهة المخاطر التي قد تتهددها ومدى تقبل المحيط لمعتقداتها ومدى التسامح ازاء دعوتها لقيم جديدة ومختلفة عن القيم العامة.

وتقرر ظروف كل طائفة مدى حاجتها للتقية وكيفية تطبيقها. فإذا كانت حاجة الايزيديين للتقية اكثر من حاجة الطوائف الاخرى فذاك لان الايزيديين اختاروا ان يكونوا خارج الاطار العام للاسلام ككل، على خلاف الطوائف الاخرى التي اختارت ان تبقى ضمن الاطار المعروف للاسلام. وتبدو التقية للايزيديين سياسة وقائية. ومن الممكن ملاحظة ان ظروف الايزيديين الخاصة املت عليهم

<sup>1</sup> عبدالله فهد النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث، دار النهار للنشر، بيروت،

١٩٧٣، ص ٣١.

انتاج وسائل جديدة للتقية اهمها على وجه الاطلاق دمج معتقداتهم بطروحات اسلامية غير اساسية. ان من الواضح ان الترويج للصيغة العربية المحورة لاسم الايزيديين (يزيدي) رغم انه لا يمكن اثبات اية علاقة تاريخية بينه وبين الخليفة الاموي الثاني يزيد بن معاوية، قد يكون شكلا من اشكال التقية يراد منه ان يساهم في دمج الايزيديين غير المسلمين بمحيطهم المسلم الشديد الحساسية ازاء الطوائف التي تستمد قيمها الدينية والاجتماعية من مصادر غير سماوية. ويؤيد ذلك ان انشغال المسلمين في الحقبة الاخيرة من حكم الخليفة عثمان بن عفان وكل حقبة علي بن ابي طالب بالصراعات الداخلية المسلحة شتتت انتباههم عن ملاحظة القيم الايزيدية غير المتوافقة مع التعاليم الاسلامية. بيد ان ذلك لم يطل كثيرا. اذ ان سيطرة الامويين على السلطة، ربما تكون حثتهم على اختيار اقرب اسم عربي من كلمة يزدان او ايزد للتعريف عن هويتهم. وقد كف الايزيديون منذ سقوط الدولة الساسانية عن التشنيع بالديانات السماوية الثلاث. وثمة دلالات واضحة يسردها كل من نيبور وشاكر خصباك ولوك على ان الايزيديين يفصحون عن اجلالهم لكتب التوراة ومزامير داود والانجيل والقرآن ويرون فيها علامة من علامات السماء ويقدمون انبياء الديانات الثلاث رغم عدم وجود صلة بين الايزيدية وبين تلك الكتب المقدسة وانبياء تلك الديانات. وللغراب عن التقدير المتزايد لاماكن العبادة واعطاء انطباع يفهم منه انه تستوي عندهم كل اماكن العبادة طالما كانت مراكز تقديس للاله الخالق، فقد سمح الزعماء الروحيون الايزيديون لاتباعهم بزيارة المساجد والكنائس<sup>2</sup>، رغم ان هذه الزيارات تكون في الغالب غير مفهومة بالنسبة للمسلمين والمسيحيين واحيانا غير مستحبة، نظرا لاستهجان المسلمين والمسيحيين للعقائد الايزيدية.

ليست التقية الايزيدية متكاملة لانها لا تصل حد اخفاء الهوية الثقافية وهي تسعى في الاساس الى جعل الايزيديين عاملا مقبولا في المجتمع. ويمكن تفسير مزاعم بعض الامراء الايزيديين وشيوخهم بالانتساب الى مروان بن الحكم رابع

<sup>2</sup> عدنان زيان فرحان، الكرد الايزيديون في اقليم كردستان، مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، السليمانية، ٢٠٠٤، ص ٢٣١.

الخلفاء الامويين<sup>3</sup>، بكونه مسعى لايجاد صلات مشتركة بين المسلمين والايزيديين لتخفيف الضغوط على الايزيديين. قطعاً لا يعني هذا الزعم الذي يفتقد الى الادلة المطلوبة ان الايزيديين يصرون عليه لكن المجاهرة بها يمكن ان تكون عاملاً مساعداً لدجهم بشكل افضل بالمجتمع.

تعطي التقية الايزيدية مثلاً واضحاً على مدى قدرة الثقافات الحاكمة على احداث تغييرات في عقائد الطوائف الخائفة من العقاب. ويبدو ان الغاية التي رسمتها التقية الايزيدية لنفسها، وهي اعطاء الانطباع بأن الايزيدية ديانة قابلة للتسامح بشأن عقائدها المغايرة للاسلام، آلت طوال اكثر من الف عام من التقية المتواصلة الى التخلي عن بعض المعتقدات في العقيدة الاصلية وتبني طروحات وافكار واسماء مستمدة بالكامل من الاسلام دون ان يكون بينها أي رابط تاريخي او منطقي بالعقائد الايزيدية.

مهما يكن فقد نجح الايزيديون في ايجاد بنيات ثقافية خاصة بهم تقتبس المظاهر الخارجية للبنيات الثقافية الاسلامية دون ان تتسبب في جوهر البنيات الاصلية. ويستدل من بقاء هذه البنيات حتى اليوم انها حازت على الرضا العام وساعدت في تقليل شكوك المسلمين في العقائد الايزيدية.

ان طقوساً من نوع الاغتسال في بئر زمزم وعيد الاضحى وجبل عرفات وليلة منتصف شهر شعبان تعطينا مفهوماً واضحاً لسيرورة التقية على الطريقة الايزيدية التي اعتمدت على الاستعارة من الميثولوجيا الاسلامية. ليس ثمة روابط تاريخية بين زمزم الاسلامية وزمزم الايزيدية لكن اقدام الايزيديين على استعارة زمزم من الميثولوجيا الاسلامية ودجها بالميثولوجيا الايزيدية يراد منه الابقاء بوجود جذور مشتركة بين الايزيدية والاسلام. تقع بئر زمزم في مكة التي لا يضارعها في قداستها شيء في الاسلام. وترجع الميثولوجيا الاسلامية حفر البئر الى اسماعيل الذي يعتبر الجد الاسطوري للعرب. وقد طمرت البئر بعد مئات السنين لكن الميثولوجيا الاسلامية وايغالا في التأكيد على قداستها جعلت عبدالمطلب، جد النبي محمد، يعيد اكتشاف موضعها ويقوم باعادة حفرها من

<sup>3</sup> الدكتور خلف الجراد، اليزيدية واليزيديون، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ١٩٩٥، ص ١٦.

جديد. وترتدي هذه القصة التي لا تستند على اسس تاريخية معنى رمزيا لانها تربط بين اسماعيل نجل ابراهيم مؤسس الكعبة والنبي محمد حفيد عبدالمطلب، المكتشف الثاني لبئر زمزم. وعلى الرغم من ركاكة العلاقة بين زمزم اسماعيل التي يعود تاريخها الاسطوري الى ما قبل ميلاد المسيح وزمزم عبدالمطلب التي يرجع تاريخها الى القرن السابع الميلادي وبين زمزم الايزيديين التي يعود تاريخها المعروف الى القرن الثالث عشر الميلادي، فأن الغاية من استعارة اسم زمزم من الميثولوجيا الاسلامية هي ايضاح ان الصلات التاريخية بين الاديان صلات متواصلة وانه بالامكان توحيد نظام القيم بين اتباع الديانات رغم اختلافها. يوضح الاب انستاس ماري الكرملي ان الايزيدية ترى ان الشيخ عدي بن مسافر، وهو شخصية يكتنفها الغموض في الميثولوجيا الايزيدية لكنها محورية من الناحية الطقوسية، هو الذي قيض له ان يكتشف بئر زمزم<sup>4</sup>. ويعني هذا انه ثمة اكثر من استعارة. فالاييزيدية لم تكتف فقط باستعارة اسم البئر من الميثولوجيا الاسلامية، بل انها بسبب حاجتها الى دور اكثر فعالية للاسطورة، تستعير عبدالمطلب ذاته من الميثولوجيا الاسلامية وتطرحه في شخص الشيخ عدي. وثمة روايات تشير الى ان الشيخ عدي اجرى الى بئر زمزم خاصته شيئا من ماء القدس. ومفهوم القداسة هنا مستمد من الاسلام بشكل خاص لان امتزاج ماء بئر زمزم بماء القدس يزيد من جاذبية تقديس البئر. لكن مفهوم القداسة هنا لا معنى له بالنسبة للايزيدية لان القدس ذاتها ليست لها اية قدسية على وجه الاطلاق في الايزيدية وحتى الميثولوجيا الايزيدية تخلو من اية اشارة الى قدسيتها.

وثمة صورة لكبش محفوظة في قرية باعدرا، مقر الامارة الايزيدية في الشخان، ترمز الى الكبش الذي افتدى به النبي ابراهيم ابنه حسب الروايتين التوراتية والقرآنية<sup>5</sup>. ونتج عن تقديس تلك التضحية ان الايزيديين صاروا يحتفلون مع المسلمين بعيد الاضحى رغم ان تلك الحادثة لا تعني شيئا في الميثولوجيا الايزيدية القديمة. ولا تتضمن استعارة اسماء مثل جبل عرفات الذي يشرف عند الايزيدية

<sup>4</sup> نفس المصدر، ص ١٧٦-١٧٧.

<sup>5</sup> عبدالرزاق الحسني، اليزيديون في حاضرهم وماضيهم، الطبعة الحادية عشرة، مكتبة اليقظة العربية، بغداد، ١٩٨٧، ص ١٠٨.

على وادي لالش او احياء ليلة منتصف شهر شعبان اهمية كبيرة في الميثولوجيا الايزيدية لكنها تتضمن اعادة صياغة بشكل لا يجعلها تعبيراً تاريخياً عن تطور العقائد الايزيدية. ان التعريف الايزيدي للتقية لا يختلف في غايته عن اية تقية لجماعة اخرى خائفة من الاضطهاد والعقاب الجماعي وهي الحفاظ على الهيكل العام للعقائد وابعاد الاثار الضارة للشكوك الاجتماعية في مميزاتها الخاصة. ويؤكد كتاب الايزيديين المقدس "جيلوة" مرتين على التقية. ففي المقدمة يطلب الرب من اتباعه الاحتفاظ بسرية الكتاب المقدس واخفائه عن الغرباء. وفي الفصل الرابع تشدد التعاليم على الحذر من الغرباء، وهنا يطلب الرب من اتباعه وضع حدود لعلاقاتهم مع الغرباء خوفاً من المعصية والانحراف عن الطريق الصحيح.<sup>٦</sup>

تقترب التقية عند طائفة الحقبة اكثر من التقية عند البارزانيين من ناحية ان الاصول التبريرية لانتفاء الحاجة الى اداء طقوس منتظمة ترجع الى الصوفية ونظرتها الى الوجه الاخر للكلمات الواردة في النصوص المقدسة.

تبدو عقائد الحقبة غامضة الى ابعد الحدود وهم يشتركون مع البارزانيين في خصلتين. الاولى هي ان كليهما اقاما مجتمعين ثقافيين مغلقين والثانية هي انهما انتجا دون تنسيق مسبق شريعة بدون طقوس. ولكن ثمة فرق جوهري بين مجتمع البارزانيين ومجتمع الحقبة اذ ان مجتمع الحقبة اكثر ميلاً الى السلام الاجتماعي، وقد يكون ذلك مرده عدم تمكنهم من نشر عقائدهم افقياً وتبعثر مستوطناتهم على مساحة شاسعة من الارض.

لقد بدت عقائد الحقبة في نظر الاغلبية السنية تتضمن ما هو مخالف للاسس العامة للاسلام. وبشكل عام، ظل الحقبة موضع ريبة وحال التشكك في عقائدهم دون اندماجهم مع محيطهم السني بسهولة. ويمكن من وجهة نظر شمولية ارجاع اسباب تشكك المحيط السني في عقائدهم الى موقف الحقبة من مسألتين اساسيتين: الاولى، تتعلق بترويج مبدأ انتفاء الحاجة الى اداء التكاليف الشرعية

<sup>٦</sup> انظر النص الكامل لكتاب "جيلوة" باللغة الكرية في:

نهستانس ماري كهرملى، كتيبي تيزدييه كان "جيلوهو مسحدها رهش" و بيبلوگرافياي تيزديياتي، وهريگيراني نهجاتي عمدوللا، بنكهى ژين بز بوژاندنوهى كهلهپورى بهلگهنامديو روژنامهوانى كوردى، سليمانى، ٢٠٠٦، ل ٧٣-٧٨.

التقليدية، وهو مبدأ اساسي في البنيات الثقافية للحققة ويشكل الركن الرئيسي في الاختلاف عن المحيط الاجتماعي. والثانية، تتعلق بتصورات اجتماعية اكثر تطورا وانفتاحا تتضمن مفاهيم ادبية رفيعة من قبيل المساواة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي وحقوق المرأة. وتشير النقطة الاخيرة مزيدا من الجدل لانها تتضمن اتهامات لم تثبت صحتها على الاطلاق حول نوع من الاباحية في مجتمع الحققة.

وقد اضطر الحققة بسبب الخوف من الاضطهاد الى اتخاذ التقيية وسيلة للحفاظ على استمرار مجتمعهم. ولا ينكر الحققة ان عقائدهم لا تلزمهم باداء التكاليف الشرعية. ومن اللافت للنظر ان مصطفى عسكري الذي ينتمي الى اسرة من شيوخ الحققة يرى في كتابه عنهم ان تعاليم اثنين من زعمائهم الروحانيين هما الشيخ عبدالكريم شادالا ومامة رضا لا تدعو الى ترك التكاليف الشرعية بشكل تام وانه توجد طائفة واحدة بين الحققة تدعى برا سايار هي الوحيدة التي تدعو علانية الى التخلي عن الفروض بشكل تام<sup>7</sup>. لكن اقراره بأن اغلبية الحققة لا تلتزم بالصلاة والصوم يعني ان مبدأ التخلي عن هذين الفرضين يشكل مبدأ اساسيا في عقائد الحققة. وثمة اشارات الى ان الشيخ عبدالكريم شادالا ومامة رضا لم يتخليا بالكامل عن الصلاة. بيد انه ليس هناك في المقابل دلائل قوية على التزامهما الصارم باداء الصلاة بالطريقة التي يؤديها مجموع المسلمين السنة. ويندرج التظاهر بأداء الصلاة على الارجح ضمن مبدأ التقيية المعروفة. وفي تعليقات في هامش الصفحات على كتاب مصطفى عسكري المشار اليه، يعتقد محمد ملا كريم ان اظهار زعيم الحققة التزامها بالصلاة يمكن ان يكون القصد منه اظهار الالتزام بالطقوس الشرعية في الاسلام<sup>8</sup>.

ليس هناك ادنى شك في ان زعماء الحققة الروحانيين وجدوا ان من واجبههم، وايضا من مصلحتهم هم واتباعهم، ان يزيلوا سوء الظن في عقائدهم ويعملوا على اشاعة الثقة والنية الحسنة حتى يتجنبوا المشاكل الكبيرة. وللتقيية عند الحققة مبررات اقوى من المبررات مما هي لدى البارزانيين لان الحققة يجاورون فئات من السكان ارفع ثقافة منهم واكثر اتصالا بالعالم الخارجي.

<sup>7</sup> مستنفا عسكيري، ناوردانموهيهك لهبزوتنموهه ههقه، چاپخانهى عدلا، بهغدا، ١٩٨٣، ل، ٥٢،

<sup>8</sup> نفس المصدر، ص، ٥٣،

وثمة حادثتان تدلان على وجود تهديدات اجتماعية. فالزعيم الروحي الشيخ عبدالكريم شادالا كاد يتعرض للاغتيال على يد مسلم سني متعصب كان قد اعد نفسه لتخليص الاسلام من زعيم الحقّة. ويعتبر الحقّة تلك الحادثة دليلاً على نقاء سيرتهم ورسوخ عقيدتهم لان السني المتعصب الذي اندس بين الحقّة لقتل زعيمهم سرعان ما تحول الى عقيدة الحقّة على يديه. تعني هذه الحادثة التي رواها حمزة عبدالله في عام ١٩٨٣ في مقالة عن تجربته مع الحقّة، ان الحقّة كانوا واعين للمخاطر التي يمكن ان تصيبهم ان هم تخلوا عن الحذر وكشفوا عن معتقداتهم بالكامل. وتتعلق الحادثة الثانية بالناقشة التي تمت بين ملا مصطفى حاج رسول في السليمانية ومامة رضا زعيم الحقّة الروحي والتي صاح فيها ملا مصطفى بوجه مامة رضا انه يجب اقامة حد الاسلام بحقهم لانهم تخلوا عن الصلاة<sup>٩</sup>. واقامة الحد في الاسلام تعد اشد العقوبات ضد المرتدين وتتضمن القتل بشكل واضح. وتعتبر الحادثة عن شكوك السنة في عقائد الحقّة وهي شكوك تصل الى حد اعتبارهم مرتدين عن الاسلام وتحلل قتلهم.

اما عند الكاكائية فتتخذ التقية بعدا اخر. يشكل الكاكائية ظاهريا جزءاً من المسلمين ويقوم خطابهم الديني العلني على اعتبار طائفهم طائفة اسلامية ذات هوية خاصة. وهم بطبيعة الحال لا يجاهرون بمعتقداتهم ولا يسعون الى الترويج لها. وقد لاحظ آجريان، العالم الارمني الذي درس الكاكائية واستخدم في تعريفه لهم اسم اهل الحق، انهم يخشون المسلمين ويحاولون اخفاء عقائدهم عن الاغلبية السنية وقد حاول حثهم على المكاشفة<sup>١١</sup>.

وكغيرهم من النحل التي تخشى المجاهرة بعقائدها، استخدم الكاكائية التقية منذ زمن طويل كوسيلة للتخلص من احتمال اضطهادهم. تتشكل البنية الدينية للكاكائية من عقائد مغايرة للعقائد الاسلامية وهم بخلاف طائفة الحقّة والبارزانيين لا يجدون في مقدورهم الاستناد على النصوص القرآنية المقدسة لتبرير

<sup>9</sup> نفس المصدر، ص ٦٤،

<sup>10</sup> نفس المصدر، ص ٦٧،

<sup>11</sup> تاجريان و چمند ليكولياريتكيتر، چمند باسينك دهرباري نههلي ههق، وهرگيراني نهجاتي عهدوللا، دهزگاي چاپ و بلاوردهوهي موكراني، ههولير، ٢٠٠٥، ل ٢٨،

سلوكهم الديني. وللتخفيف من تشكك محيطهم المسلم في عقائدهم، عمد الكاكائية الى انشاء مقومات تقيية تقوم على اقتباس بعض المظاهر الخارجية للاسلام. بهذا المعنى، فإنهم لجأوا الى اعتماد الحتان وهي عادة اقتبسها النبي محمد من اليهود كدلالة للتفريق بين المؤمنين وغير المؤمنين. وعلى العكس مما هو عليه الحال في اليهودية والاسلام، لا تتضمن هذه العادة اية قدسية في الكاكائية. ومن مظاهر مساعيهم للاندماج مع محيطهم المسلم، يتخذ الكاكائية اسماء اسلامية لضمان رضى محيطهم. ويسير كاكائية القرى الستة المنعزلة على ضفاف الزاب الكبير، تماما مثل اغلبية الكاكائيين في كركوك، على نفس الخطة ويتخذ زعمائهم الدينيون في اغلب الاحيان لقب "ملا" وهي ادنى مرتبة دينية في سلم التراتبية الدينية السنية الكردية. ويشير اسم "اهل الحق" بجد ذاته الى التقيية لأن هذا الاسم الاسلامي الذي ينم عن الطهارة والنقاء يعطي الانطباع بوجود نخلة على درجة عالية من التقوى والالتزام بشرائع الاسلام. ومن نفس هذا المنطلق اطلقت حركات اخرى، مثل الحروفية، على نفسها اسماء تعطي نفس الانطباع لدى جمهور المسلمين. ويشير زج اسم الامام علي بن ابي طالب، الشخصية الاسلامية التي يجلبها السنة والشيعة على حد سواء، في الديانة الكاكائية الى السعي لدمج الديانة بالتاريخ والتستر وراء شخصية لها وزنها الديني لدى غالبية المسلمين، رغم ان الامام علي لا تربطه اية صلة بعقائد الكاكائية.

ومن بين كل الطوائف ذات الهوية الخاصة، يرى الايزيديون والكاكائية بشكل خاص ان جذور عقائدهم لا ترتبط بشكل قوي بالاسلام. ورغم تلك الصلة الضعيفة بالاسلام، فإن الكاكائية الذين بدا الايزيديون اكثر جرأة منهم، آثروا التريث في اعلان انفسهم كاتباع دين خاص.

في عام ٢٠٠١ اعلن احد السادة الكاكائيين، وهو سيد طالب شكر درويش، في لقاء مع صحيفة "تايم"<sup>١٢</sup> التي كانت تصدر باللغة الكردية في السليمانية ان الكاكائية "دين خاص". ومن الواضح ان ذلك الاعتراف الصريح تضمن قدرا كبيرا من الجرأة والموضوعية، وان كان قد جاء متأخرا جدا. ويمكن ان نعتبر ذلك

<sup>12</sup> تايم ٢٠٠١، ١٢/٣١

اول اشارة الى بداية انتهاء عهد الستر. ونستطيع ان نلمس في تلك المقابلة ان الكاكائية انشغلوا طوال سنين في جدل مستمر حول امكان اعلان انفسهم كمنحلة خاصة والتخلي نهائيا عن التقية. بيد ان ذلك ظل على الدوام تفكيراً مطبوعاً بالتردد والتوجس من النتائج غير المنتظرة. اشار درويش الى ان اول مشروع للتخلي عن التقية برز في عام ١٩٢١ عندما عرض على سيد فتاح سيد خليل الزعيم الروحي للكاكائية ان ينهي عهد الستر ويدخل الكاكائية في مرحلة المكاشفة. لكن سيد فتاح توجس من انتهاء حقبة سرية العقيدة التي ربما كان عمرها يرجع الى حوالي الف سنة. عزا درويش تردد الكاكائية في المكاشفة الى الخوف من اعتبارهم نخلة مرتدة عن الاسلام بعد ان ظلوا مئات السنين يتظاهرون بالاسلام. يعي الكاكائيون بوضوح ان تخليهم الكامل عن التقية مرهون بشكل كامل بمدى تسامح المجتمع ازاءهم وهم يرون ان من حقهم اشهار عقائدهم طالما كان ذلك لا يضر بالآخرين.

لكن ترك التقية ليس سهلاً. لقد تعودت البنيات الايديولوجية الكاكائية طوال اكثر من ثمانية قرون على اخفاء عقائدها وعاش الكاكائيون طوال هذه المدة منعزلين متكتمين على اسرار عقيدتهم. ويواجه مثقفوهم حتى الان ضغوطاً شديدة حتى يكفوا عن كشف الاسرار<sup>١٣</sup>. ان نصاً مقدساً عمره ثمانية قرون ينسب الى سلطان سهاك، احد الزعماء الدينيين الخمسة الكبار في عقيدة اهل الحق، يتوعد كاشفي الاسرار الدينية بالويل والشبور<sup>١٤</sup>. يوضح ذلك ان التكتّم ظاهرة مقترنة بالعقائد الكاكائية منذ تأسيسها.

لا يمكن من غير شك غض الطرف عن وجود روابط بين انواع التقيات المتبعة بين المجموعات الدينية. والامر الهام هنا انه رغم وجود روابط، قوية او هزيلة، هناك ايضا اختلافات تتعلق بالادوات والاسباب والاساليب حسب الظروف الخاصة.

<sup>13</sup> تهبوب رؤستم، يارسان ليكوزلينموهدهكي ميژويي- ديني سهارت بهكاكهي، بلاوكراوهكاني مهلبهندي رؤشنبريي هورامان، سليمانى، ٢٠٠٦، ل ٤٤-٤٥.

<sup>١٤</sup> نفس المصدر، ص ١٦٧-١٦٨.

ترتبط العقائد البارزانية بنسق من التنظيم قوامه الانتشار الافقي للعقائد، وهو الاسلوب الذي يعرف في المسيحية بأسم التبشير وفي الاسلام بأسم نشر الدعوة. وهذا الاسلوب لترويج العقائد لوجود له على الاطلاق في عقائد الازيدية والحقة والشبك ولم يمارسه الكاكائيون ابدا لانهم ينتظرون ان يأتيهم ميراخور جيهانشور من العالم العلوي لينشر عقيدتهم في كل ارجاء العالم السفلي<sup>15</sup>. وبغض النظر عن الاختلافات الجوهرية بين المسيحية والاسلام، فقد عمل المسيحيون والمسلمون على حد سواء على نشر عقائدهم افقياً بين المجموعات التي تدين باديان اخرى غير سماوية. لاحقاً اسفر التسابق الى نشر العقائد الدينية وبسبب بروز مدارس واتجاهات ومذاهب متعددة، الى بروز تنافس بين طوائف الدين الواحد لدفع اتباع المذاهب الاخرى الى الارتداد عن مذاهبهم واعتناق مذاهب اخرى. ويمكن ملاحظة ذلك في المسيحية بشكل اوضح وفي الاسلام كذلك انما بدرجة اقل. وفي الاسلام اختط الشيعة الاثني عشرية والاسماعيليون سياسة تقوم على اساس نشر العقيدة بين المسلمين وتحقيق التحول الى الشيعة والاسماعيلية.

وعلى هذا الاساس، سعت مشيخة بارزان بتصميم وعزم قويين على نشر عقائدها افقياً بين المسلمين في المناطق المحيطة. وفي المراحل الاولى خضعت مشيخة بارزان لمشيخة نهري في اقليم حكاري. ورغم ان بارزان سعت كما يبدو الى ارضاء زعماء مشيخة نهري، فان صراعاً من الصعب التثبت من اسبابه قد نشأ بين المشيختين وصل حد القتال. ان اثنين على الاقل من شيوخ بارزان وهما الشيخ عبدالسلام الاول والشيخ محمد اثارا غضب مشيخة نهري وتورطاً في صراع مرير معها. وبسبب ذلك الصراع تضاءلت امكانيات التعاون بين المشيختين.

كانت مشيخة نهري تعتبر نفسها نموذجاً للنقاء الديني. ومن الواضح انها التزمت بآراء متشددة جعلتها تعتبر الايرانيين الشيعة خارج نطاق الاسلام والاتراك العثمانيين السنة خارج اطار الشريعة الصحيحة<sup>16</sup>. وفي عهد زعيمها

<sup>15</sup> ناجهريان وچهند ليكۆلينيوهيه كي تر، چهند باسيك ده رباره ي تهلهي هفق، سدرچاوهي پيشو، ل ٥٢.

<sup>16</sup> دكتور عمزيز شهميزني، جولانهوي رزگاري نيشتمانيي كوردستان، سدرچاوهي پيشو، ل ٧٧.

الروحي الشيخ عبيدالله نهري، الذي سيشن الحرب المقدسة ضد الايرانيين الشيعة في عام ١٨٨٠ ويتسبب في توتر العلاقات بين ايران والدولة العثمانية، اخذت شكوك نهري تزداد في عقائد البارزانيين. ورغم انه من الصعب الحصول على تفاصيل دقيقة لاسباب تفجر الصراع بين المشيختين بسبب ندرة المصادر المكتوبة، فإنه يمكن تصور ان السبب المباشر يكمن في اتخاذ الشيخ عبدالسلام الاول (المتوفى سنة ١٨٤٤) لقب "غوٲ" لنفسه وهو لقب صوفي مستمد من الاسم الذي كان يطلق على الشيخ عبدالقادر الكيلاني، شيخ النقشبندية المشهور<sup>١٧</sup>. اعطى اختيار لقب "غوٲ" الانطباع بسمو المنزلة الروحية لمشيخة بارزان لكنه في البنيات الثقافية الصوفية يتضمن اللقب معان اعمق ترتبط بنوع من العلاقة الخاصة مع الله الى درجة الفناء في ذاته. وهذا حث نهري الى اعتبار ذلك خروجاً عن الحدود واعتبار مشيخة بارزان واتباعها بحاجة الى تأديب. هكذا شهدت المنطقة حملة قاسية على اتباع الشيخ عبدالسلام واضطر عبدالسلام الى الاختفاء.. وتجدد الصراع في عهد الشيخ محمد (١٨٣٧-١٩٠٢) نجل الشيخ عبدالسلام الاول وممرت مشيخة بارزان بمحنة قاسية انتهت بعد ان اعترف الشيخ محمد بسطة نهري وافر خضوعه لسطة الشيخ عبيدالله نهري وتراجع عن كل ما اثار المشاكل<sup>١٨</sup>. ورغم خضوع مشيخة بارزان لمشيخة نهري فأن سعيها لتوفير قدر من التحرر لم يتوقف.

حصلت مشيخة بارزان على فرصة ذهبية للتحرر بعد فشل الحرب التي شنها الشيخ عبيدالله نهري على ايران في عام ١٨٨٠، وهي الحرب التي لم يشترك فيها البارزانيون. وبسبب تلك الحرب فقدت مشيخة نهري تفوقها الادبي ولم يعد لزعمائها الدينيين سطة قوية، سيما بعد نفي الشيخ عبيدالله نهري واسرته الى الحجاز. استغل الشيخ محمد الضعف الذي دب في مشيخة نهري لتنمية عوامل القوة ولم يعد بحاجة لاثبات ولائه وحسن نيته لمشيخة نهري.

<sup>17</sup> بازيل نيكيئين، كورد ناسى، بهرگى به كهم، وهرگيرانى نهجاتى عهبدوللا، بنكهى ژين بز بوژاندهوى كه لهپورى بهلگه نامه بى و روژنامه وائى كوردى، سليمانى، ٢٠٠٤، ل ٤٢.

<sup>١٨</sup> نفس المصدر، ص ٤٤.

ابتداءً من ذلك لم تعد مشيخة بارزان تخشى الاضطهاد. وقد وسع الشيخ محمد مساحة نفوذه ونجح في نشر عقائده وضم اتباعا لأول مرة من خارج فرع باروز beruj<sup>19</sup>. وعلى الرغم من هذه النجاحات، ظل الشيخ محمد مترددا في كشف برنامجه الاقتصادي واعتبر ان الوقت لم ينفذ بعد للاعلان عنه. لكن اتباعه كانوا مندفعين ويجدون صعوبة في ضبط انفسهم. هكذا، فأنهم بدأوا من تلقاء انفسهم ودون مراجعة الشيخ بألغاء الملكية الخاصة بالارض في قرية دوري وعلقوا امالا كبيرة على تحقيق مجتمع بلا اضطهاد اقطاعي وقائم على العدالة والمساواة. اما الشيخ محمد فقد ابدى اعتدالا ووجد ان من الاصول الاستمرار في التقية الى ان تأتي ظروف افضل للبدء بتنفيذ البرنامج الاقتصادي<sup>20</sup>. واستمرت هذه السياسة قائمة حتى رحيله في عام ١٩٠٢.

بعد الشيخ محمد، اقام الشيخ عبدالسلام الثاني كونفدرالية قبلية من اربعة فروع هي باروز، مزوري، شيوان ودولاماري واتسم عهده بعنف متزايد، اذ خاض صراعا عنيفا ضد ارستقراطيي قبيلة زيبار وتورط في صراعات حادة مع قبائل برادوست وريكاني وسورجي<sup>21</sup>. هكذا، فأن دافع الخوف من الاضطهاد لم يعد له وجود في العقائد البارزانية.

ورغم ذلك تم الاحتفاظ بالنوع الثاني من التقية الذي لا صلة له بالخوف من الاضطهاد، بل له صلة بشكل رئيسي بالخوف من الغرباء والخوف من تأثيرهم على نقاء العقيدة. يقترب وضع العقائد البارزانية هذا كثيرا من وضع العقائد الدرزية في سوريا ولبنان. فكما حققت العقائد البارزانية لنفسها بعد انتشارها وصراعها المرير مع محيطها هامشا كبيرا من الامن، حقق الدروز قبلهم بمئات السنين نفس الدرجة من الامن. وكلتا الطائفتين حققتا لنفسيهما مجتمعين مغلقين على درجة فائقة من القدرة على الاحتفاظ بالاسرار.

<sup>19</sup> ماخان شيرواني، بارزان و رهجه له كي بارزانيان: ليكولينه وهيه كي مهيداني و ميژوي له سهر بارزان تا به هاري ١٩٧٤، له نندن، ١٩٧٤، ل ٥١.

<sup>20</sup> بي رش، بارزان، وحركة الوعي القومي الكردي، المصدر السابق، ص ٨٣.

<sup>21</sup> ماخان شيرواني، هه مان سه رجاه، ل ١٠-١١.

تقوم التقيية وفق الطريقة البارزانية على نفس الاسس التي قامت عليها التقيية على الطريقة الدرزية. هنا نجد ان التقيية نابعة لا من متطلبات الحفاظ على الكيان الفيزيائي، بل من متطلبات الحفاظ على الكيان الثقافي، وبذلك فهي تبدو نابعة من اصول العقيدة التي تجعل التكتم جزءاً اساسياً من بنيتها. ان ما يراه الدرور في التقيية من كونها نهجاً اساسياً ومسلماً عرفانياً اصيلاً<sup>٢٢</sup>، الذي هو في نفس الوقت تبرير لأسباب التكتم، يشمل العقائد البارزانية ايضاً.

لا ريب ان التوسع الافقي للعقائد البارزانية وقيام الكونفدرالية القبلية خالص العقائد البارزانية من الاضرار الى التفتيش عن الامن في التكيف الجبري مع المحيط المخالف. بعد ان حققت كل هذا، انتهجت مشيخة بارزان سياسة اكثر اعتدالاً. ففي عهد عبدالسلام الثاني قررت المشيخة تنفيذ اصلاحات اجتماعية كبيرة داخل الكونفدرالية القبلية ادت الى تعزيز اللحمة الاجتماعية-الدينية. ان النقطة الجديرة بالملاحظة هي ان العقائد البارزانية توقفت عن الاتساع الافقي بعد قيام الكونفدرالية القبلية. ولأسباب لا نعرفها، ربما تتعلق بالاتساع بعدم جدوى الاتساع الافقي الى ما لا نهاية، او تتصل بالاعتقاد بعدم امكانية الحفاظ على نقاء العقيدة واسرارها دون تعيين حدود واضحة لمدى الاتساع الافقي، اغصرت العقائد البارزانية في القبائل التي شكلت في ما بينها الكونفدرالية ولم تعد المشيخة تبذل أنشطة تبغي من ورائها نشر عقائدها الدينية خارج اطار الكونفدرالية.

لا تبدو الظروف التي جعلت المشيخة ترى انها وصلت حد التشيع في نشر عقائدها واضحة. يشبه ذلك الى حد كبير توقف قبول غير الدرزيين في العقيدة الدرزية، اذ يلاحظ بهذا الصدد ان الدرور توقفوا منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر عن قبول غيرهم، حيث اغلقوا باب القبول الى الابد بعد قبولهم الامير بشير الشهابي<sup>٢٣</sup>. وقد فعل البارزانيون نفس الشيء بعد قيام الكونفدرالية القبلية، اذ توقفوا بعدها عن كل نشاط لنشر العقائد.

<sup>22</sup> الدكتور سامي نسيب مكارم، اضاء على مسلك التوحيد (الدرزية)، دار صادر، بيروت، ١٩٦٦،

ص ٦٥،

<sup>23</sup> الدكتور مصطفى الشكعة، اسلام بلا مذاهب، الطبعة الثانية، الدار المصرية للطباعة والنشر،

القاهرة، ١٩٧١، ص ٢٩٠.

## المبحث الثاني

### مرحلة المكافحة

تطرح العقائد البارزانية نفسها كعقائد بلا طقوس، اي ان اتباعها غير ملزمين بأداء اية تكاليف شرعية. وعندما يتم تحري العلاقة بين العقائد البارزانية والعقائد الاخرى، تبدو هذه المسألة كخصلة تميز العقائد البارزانية عن غيرها من العقائد. وهذا المبدأ مستمد بالكامل من العقائد الاسماعيلية-الصوفية. يلفت النظر ان الحركة الاسماعيلية والحركة الصوفية متفتقتان على ان هناك ظروف تنتفي فيها الحاجة الى اداء التكاليف لكن الحركتان لا تتقاسمان نفس المبررات لاسقاط التكاليف لأن لكل منهما مبرراته. وعلى اي حال، فمهما كانت تلك المبررات فهي تؤول الى نتيجة واحدة وهي انتفاء الحاجة الى اداء التكاليف.

ان التصور الاسماعيلي-الصوفي للايمان يختلف عن تصور العقائد الاخرى. هنا، يمكن ان نلاحظ وجود تراخي في ربط الايمان بأداء التكاليف. وفي الحقيقة، فأن هناك، متجاوزين ذلك التراخي، فصل بين الايمان واداء التكاليف. ان قوام المبدأ هو ان الايمان ظاهرة باطنية وان اداء الطقوس ليس سوى تعبير، من حيث الشكل والحركة، عن الايمان الظاهري. وفي التحليل النهائي تصبح الطقوس تصويراً وتجسيداً، من حيث المظاهر الخارجية، للايمان الذي مله القلب.

هذه المسألة شائكة منذ البداية. فحتى في عصر النبي محمد، تناول المسلمون الاوائل تحليل العلاقة بين الايمان واداء الفروض. والمناقشات المستفيضة التي نظمها سلمان الفارسي وشارك فيها او حضرها علي بن ابي طالب وابو ذر الغفاري وعمار بن ياسر واخرون تناولت مسألة الايمان من عدة اوجه، بينها مدى الحاجة الى اعتماد معيار الالتزام بالطقوس لتقييم الايمان. يلفت النظر ان تصور سلمان مؤسس على نظام اخلاقي لا يتخذ الطقوس الدينية معياراً للايمان. وعلى الرغم من ان سلمان كان زاهداً الى ابعد الحدود فإنه واجه جبهة من المعارضين

انتقدوا قلة صلاته في المسجد<sup>٢٤</sup>. وفي تقدير سلمان، ان نظام القيم المؤسس على الايمان لا يقاس بالالتزام بالطقوس بل بمدى الالتزام بالمعاني الكامنة في تلك الطقوس.

في العقائد الاسماعيلية يقترن الغاء الفرائض بعقيدة يوم القيامة. وقد طور الميثاق الاجتماعي الاسماعيلي عقائد تنبؤية تتعلق بيوم القيامة. واذا كان قد تم الاعلان عن الغاء الفرائض، فذلك لأنه بعد توصل الاسماعيليين الى المعاني المستورة للنصوص المقدسة لم يعد لأداء الفرائض اي معنى. وفي سوريا تولى الزعيم الاسماعيلي النزاري راشد الدين سنان اعلان طور القيامة في النصف الثاني من القرن الثاني عشر<sup>٢٥</sup>. جلي ان المقصود بالقيامة هي القيامة ذات المظاهر الروحية. هنا يكتسب تعبير "القيامة" معنى رمزيا ويستخدم على نحو يدل على زوال الحاجة الى الطقوس باعتبار ان المرحلة التي تسبق دخول الجنة لا تتضمن اية طقوس. كما ان هذه السنة المؤسسة على عقيدة بناء مجتمع بلا طقوس تتضمن اشارة الى انتهاء مرحلة التستر وابتداء مرحلة المكاشفة، اي انتهاء مرحلة الاضطرار الى استخدام التقية واخفاء العقائد وابتداء مرحلة اعلان العقائد دون وجل واعادة تنظيم الحياة على اسس جديدة.

ومن شأن التمعن في التصور الدرزي لالغاء الفرائض ان يوضح البنيات الاخلاقية في عصر انتفت فيه الحاجة الى اداء التكاليف. اعتبر الدرزي ان التكاليف سقطت عنهم لأنهم تجاوزوها ولم تعد لهم بها حاجة ورأوا ان كل فريضة في كفة الميزان تعادل معنى اخلاقيا في الكفة الاخرى<sup>٢٦</sup>. ومن شأن تحليل هذا التصور ان يعني ان الاولوية في العقائد الدرزية هي للمعاني الاخلاقية الكامنة وراء الفرائض وليس للفرائض ذاتها.

<sup>٢٤</sup> محمد عبدالمحميد الحمد، اخوان الصفا والتوحيد العلوي، المصدر السابق، ص ٤٤-٤٥.

<sup>٢٥</sup> الدكتور فرهاد دفتري، خرافات المشاشين واساطير الاسماعيليين (دراسة في اصول الخرافات وتاريخ وضعها وتطورها منذ العصور الوسطى حتى القرن التاسع عشر)، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٦، ص ٧٤-٧٥.

<sup>٢٦</sup> الدكتور سعيد مراد، الفرق والجماعات الدينية في الوطن العربي قديما وحديثا، دار عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٢٠١.

ويرتدي تفسير الدروز للنصوص المقدسة مظهرًا يتناسب مع عقائدهم. وفي مفهومهم ان الآية "ولمن خاف مقام ربه جنتان" تشير الى وجود جنتين: واحدة في العالم العلوي واخرى في العالم السفلي. الاولى روحانية، نورانية، تدخلها الارواح بعد ان تصل الى ارقى درجات الايمان وتنزع عنها كل السيئات، وذلك بعد ان تشهد تجربة المرور بحيوات اخرى. اما الجنة الثانية فهي على الارض وهي قطعاً اقل مستوى من جنة العالم العلوي ولكن الانتقال الى الجنة العلوية لا يتم الا بعد المرور بالجنة الارضية<sup>٢٧</sup>.

ان هذا التفسير يتضمن وجهًا اخر. فطالما كان هناك جنتان، فهناك قيامتان، واحدة كبرى، في السموات، واخرى صغرى، على الارض. ويدل ذلك على عزم لا يكل لتحقيق القيامة والجنة على الارض. ومبعث هذا العزم هو تطبيق المبدأ الاسماعيلي القاضي باعلان القيامة الروحية ومن خلال ذلك اعلان قيام الجنة على الارض.

وفي آلموت بايران حيث اقام حسن صباح حكماً اسماعيلياً صارماً ورسخ دور الايديولوجيا في تعزيز مقومات الدولة، كرس الاسماعيليون المنظور الاسماعيلي لمجتمع بلا طقوس. وعلى الرغم من ان سجل حسن صباح لا يحتوي على محاولات لالغاء الطقوس الدينية، الا ان طبيعة العقيدة الاسماعيلية وميلها الى ايجاد مذهب بلا طقوس والتركيز على الجو العقائدي المحموم الذي ساد الاقاليم الخاضعة لسلطة آلموت، يوضح ان الاعلان عن اسقاط التكاليف كان قد تأجل الى ظروف افضل. هكذا نجد ان سيد آلموت الرابع، الامام حسن الثاني، يعلن الغاء التكاليف في عام ١١٦٤ بعد اربعين عام على موت حسن صباح وما يقرب من عامين ونصف على توليه السلطة في آلموت.

تولى الامام حسن الثاني السلطة لا كداعية للديلم ومثل للائمة النزاريين المستورين مثلما فعل الحكام الثلاثة السابقون، بل كأمام مكشوف. في ١٧ رمضان عام ٥٥٩ هجرية، وهو يوم سيصبح مشهوداً في تاريخ الاسماعيليين

<sup>٢٧</sup> امجد عزام، الموحدون الدروز بين الخطأ والصواب، دار الاوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق، ٢٠٠٣، ص ٦٤-٦٥.

الاييرانيين، جمع الامام حسن الثاني ممثلي عدة وفود وقرأ عليهم رسالة زعم انها وصلتته من امام الزمان وابلغهم ان امام الزمان اسقط عنهم بعض الفروض الشرعية ووضعهم في مرحلة القيامة الروحية. وفي تلك المناسبة بالذات اعلن الامام حسن نفسه نائباً لأمام الزمان، ما يعني حيازته سلطات مطلقة صار بموجبها يمثل الله على الارض وفق النظرية الشيوقراطية المعروفة<sup>٢٨</sup>.

وفي الرسالة التي تلاها، برر الامام حسن الثاني الغاء التكاليف بعدم حاجة الله اليها وزعم ان امام الزمان اسقط عنهم احكام الصلاة والصوم لأن الله ليس بحاجة الى صلاتهم وصومهم، لكنه ابقى على الزكاة ووعدهم انه سيسقطها عنهم هي ايضا بعد سنوات<sup>٢٩</sup>.

فسر الاسماعيليون النزاريون سواء في ايران او في سوريا قيامتهم بشكل رمزي ورأوا ان اتباع نائب الامام صارت لهم القدرة على فهم الحقيقة او ادراك الجوهر الباطني للدين، وبذلك فأنهم يكونوا قد حققوا لأنفسهم الجنة في العالم المادي. واذا كانت فروض الصلاة والصيام وباقي الفرائض قد ازيجت عن كاهلهم، فما ذاك الا لأنهم اصبحوا يفهمون الحقيقة المطلقة وانه طالما كانوا في جنتهم الارضية فأن اداء الطقوس للرب لم يعد له اي معنى. من الناحية الايسكاتولوجية (الاخروية) يعني ذلك ان اتباع نائب الامام لما كانوا يعيشون في الجنة الارضية بعد اعلان القيامة في العالم السفلي، فأن الجنة الحقيقية بعد القيامة الحقيقية صارت مضمونة لهم.

ان الفترة الاخيرة من حياة سلطة آلوت تحمل اهمية خاصة. فبعد اعلان القيامة وهو حدث اسيء فهمه كثيرا في العالم الاسلامي وشكل حجة لتشويه سمعة الاسماعيلية الايرانية، يبدو ان الاسماعيليين احسوا بشيء من العزلة بسبب تشكك الجماعات السنية والشيوعية في الدوافع الداعية الى ابتداء يوم قيامة في العالم السفلي. ومن الواضح ان الاسماعيليين الايرانيين تعرضوا الى ضغوط نفسية حادة. وتحمل سياسة حاكم آلوت السادس، جلال الدين حسن، عناصر من الممكن اعتبارها نوعا من التراجع عن عقيدة يوم القيامة. لقد امر جلال الدين اتباعه

<sup>٢٨</sup>الدكتور فرهاد دفترى، مختصر تاريخ الاسماعيليين، المصدر السابق، ص ٢٤٨.

<sup>٢٩</sup>يل أمير، خداوند آلوت حسن صباح، ترجمه ذبيح الله منصورى، چاپ ششم، انتشارات بدرقه جاويدان، تهران، ١٣٨٥، ص ١٢٤.

بالالتزام بالشريعة وفق صيغتها السننية التقليدية واقام علاقات سياسية مع بغداد في عهد الخليفة الناصر<sup>٣٠</sup>.

وعلى الرغم من انتهاج هذه السياسة، لا توجد دلائل على تخلي جلال الدين عن ايمانه بالعقائد الاسماعيلية وعلى وجه الخصوص ايمانه بيوم القيامة. كما انه يصعب القول انه عاد مرة اخرى الى الاسلام السنني. وعلى اية حال فأن انصاره اعتبروا هذه السياسة عودة الى سياسة التقية، وهي سياسة مأخوذة اصلا من الشيعة الاثني عشرية التي يرتبط الاسماعيليون بها بوشائج ايديولوجية. واذا تم اعتبار ما قام به جلال الدين نوعا من التقية، فإنه يكون قد اعلن رسميا نهاية عهد المكاشفة والعودة الى الايمان المستور كما كان حاصلًا في الماضي.

تتضمن المرحلة الاخيرة لسلطة آلوت ابتداءً من جلال الدين فما بعد، بروز ظاهرتين سيكون لهما اثر كبير في عمل الاسماعيليين في عهد التقية، اي في عهد اخفاء عقائدهم الحقيقية والتظاهر بما هو مخالف لها. تتلخص الظاهرة الاولى في انه صار لكل امام نزاری فرصة لتقدير الوضع على اساس ملاءمته لمرحلة اعلان القيامة، اي الكشف عن انتفاء الحاجة الى الطقوس الدينية او عدم ملاءمته، وبالتالي الدخول في عهد الستر، اي التظاهر بالاسلام الرسمي واخفاء العقائد الحقيقية. هذه الظاهرة سادت بعد سقوط آلوت على يد المغول وتبعثر الاسماعيليين وصار تقدير الوضع من صلاحية الدعاة المبعشرين في كل مكان. وتتمثل الظاهرة الثانية في حصول مزيد من التقارب بين الاسماعيلية وبين الصوفية، لاسيما من جهة اعتماد كلا العقيدتين على التأويل الباطني للنصوص المقدسة والتزامهما الصارم بحياة الزهد. فبعد سقوط آلوت واختفاء الاسماعيلية كأيديولوجية حاكمة، تحول الدعاة الاسماعيليون الى الصوفية وانتشروا كدراويش في كل مكان لنشر عقيدتهم مستفيدين من الاحترام الذي حققوه عن طريق حياة الزهد ورعاية الشؤون الدينية للسكان.

يعكس التطور الحاصل في تحول العقيدة الطقوسية الى عقيدة بلا طقوس امكانية الحفاظ على الاطار العام للدين وتعزيز دور الفلسفة في الحياة الروحية. ان

<sup>٣٠</sup>الدكتور فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الاسماعيليين، المصدر السابق، ص ٢٦١.

ذلك يغيّر التطور الذي شهدته عقائد دينية أخرى مثل المسيحية. لقد تطورت المسيحية من ديانة تقوم أساساً على عبادة بلا طقوس إلى ديانة مشبعة بالطقوس تعتمد على الاشارات والتراويل والصلوات والتكاليف الشرعية. لقد ظلت المسيحية خلال حياة المسيح وخلال النصف الأول من القرن الميلادي الأول محافظة على بساطتها وخالية من الطقوس المعقدة<sup>٣١</sup>. وقبل تشكل هيكل طقوسي يقوم على التراتبية والتكاليف الشرعية على يد بولص وقبل تبلور البنيات الفلسفية الخاصة، كانت المسيحية تستمد مبادئها العامة الأساسية من اليهودية مع التركيز بشكل خاص على مبدأ التسامح وتوسيع مفهوم التآخي بين البشر. ولم يكن لديها هيكل طقوسي متكامل وظلت تركز على صلاة غامضة غير محددة المعالم وعلى إيمان مطلق بنبوة المسيح ورسائله السماوية وعلى نظرية افتدائه البشر. لكن تطورها اللاحق حولها إلى ديانة طقوسية وإلى ايديولوجيا دينية-اجتماعية مصاغة في قالب مؤهل للتحويل إلى نمط دوغمائي في ظروف معينة.

يلفت النظر ان تحول العقائد الطقوسية إلى عقائد لاطقوسية يؤول إلى نتيجة واحدة وهي ظهور شريعة أو عقيدة تفرض على اتباعها الالتزام بالنظام الاخلاقي والحياة الروحية أكثر من الالتزام بأداء الواجبات الدينية. لكن مبرر نزع الطقوس من العقيدة ليس واحداً في كل مرة. أحياناً، بالاستناد إلى فكرة طرحها ويلفريد مادلونغ، الأستاذ في جامعة أوكسفورد والمتخصص في تاريخ الجماعات الاسلامية في العصر الوسيط، يجد الميل إلى نزع الطقوس من العقيدة مبرره في العودة إلى الجذور. فبين قرامطة البحرين ظهرت في بعض الفترات دعوة إلى احياء دين آدم الذي زعم انه لم تكن فيه شريعة ولا طقوس<sup>٣٢</sup>. هنا تأخذ الفكرة شرعيتها من استنادها إلى الاصول الأولى للبشرية. وفي ظل هذا التبرير لا يرتدي الانقلاب على الطقوس والشريعة طابع التنصل من الطقوس والشريعة بل يرتدي طابع العودة المشروعة إلى الاصلية.

<sup>٣١</sup> سيرغي أ. توكاريف، الاديان في تاريخ شعوب العالم، ترجمة الدكتور احمد م. فاضل، دار الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٨، ص ٥١٦.

<sup>٣٢</sup> الدكتور فرهاد دفترى، الاسماعيليون في العصر الوسيط، المصدر السابق، ص ٦٢.

ومن وجهة النظر الصوفية، تتطلب معرفة الله الاقتراب من الذات الالهية. ولما كان هذا الاقتراب لا يمكن ان يتم ما لم يزاح الحاجز الذي يفصل الناسوت عن اللاهوت، فإن التصوف يعمل على ازالة ذلك الحاجز. ان التصور التصوفي للحاجز القائم بين الناسوت واللاهوت يرتكز على نقطة هامة هي ان الشريعة هي الجدار الذي يمنع التواصل بين الناسوت واللاهوت. واذا تقرر تحقيق ذلك التواصل، فإنه يقتضي ازالة الشريعة. ومن جديد تضع هذه النقطة امام الانظار مسألة ظاهر النصوص المقدسة وباطنها. وبحسب طريقة التفكير الصوفية، تعبر الدلالات اللغوية المباشرة الواردة في النصوص المقدسة المعنى الذي يفهمه الناس بيسر. وهذا هو ظاهر النصوص المقدسة. اما المضمون الحقيقي للنصوص المقدسة فإنه اصعب من ان يفهمه الناس العاديون وهو لاينكشف الا للذين بلغوا درجات عالية من المعرفة. والكلمة الاخيرة (المعرفة) تتضمن مغزى خاصا وهي تشكل المادة الاساسية التي يحتاجها العارفون. ويشكل الثالث اللغوي المؤلف من كلمات "المعرفة" و "عارف" و "عرفان" البنيات الاساسية لربط الناسوت باللاهوت. وبالاستناد الى المصطلحات الصوفية، فالمضمون الاول يسمى "شريعة"، اما المضمون الثاني فيسمى "حقيقة" او "يقين"<sup>٣٣</sup>. واذا حاز العارفون على المضمون الثاني فإنهم لا يعودوا بحاجة الى اداء التكاليف لأن المعرفة، اي الوصول الى الحقيقة المطلقة، تنزع عنهم الحاجة الى اداء اية طقوس او تكاليف. يسترعي الانتباه ان الدرور، وهم جماعة اسماعيلية لا تتضمن عقائدهم اداء التكاليف، يطلقون على انفسهم اسم "العارفون"<sup>٣٤</sup>.

وفي خضم الصراع التاريخي بين الشيعة والسنة، جرى احيانا ادلجة اسقاط التكاليف واستثمارها لتسعين نار العداة للسنة. ويعطينا الاسلوب الذي برر به الشيخ حيدر، والد الشاه اسماعيل الاول الصفوي، اسقاط التكاليف عن جيشه من الدراويش ذوي القلنسوات الحمراء مثالا على هذه الادلجة. فقد دعا الشيخ حيدر الى انتفاء الحاجة الى اداء التكاليف لأن الشواب الذي يفترض ان يحصل عليه

<sup>٣٣</sup> محمد امين ابو جوهر، الاسماعيليون بين الاعتزال والتشيع، الطبعة الثانية، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٦، ص ٥٧.

<sup>٣٤</sup> أجد عزام، الموحدون الدرور بين الخطأ والصواب، المصدر السابق، ص ١٩.

السنة من التزامهم بأداء التكاليف قد صار من نصيب الحيدريين، اتباعه<sup>٣٥</sup>. والمراد بذلك ان الجيش الحيدري، الامين على النقاء الروحي للعقيدة، غير مكلف بأداء الفرائض لأنه يقاتل من اجل العقيدة الصحيحة. في ذلك التبرير يرتدي اسقاط التكاليف رداء العقوبة والشواب في وقت واحد. فهو عقاب للسنة لأنه انتزع منهم ثواب اداء التكاليف وجعلهم وكأنهم لم يؤدوا التكاليف اصلا. وهو ثواب للحيدريين لأن الثواب الذي انتزع من السنة قد تم تدوينه في سجل مآثرهم.

في هذا الموضوع يجعل التكتم الذي تبديه العقائد البارزانية اية محاولة للتوصل الى معرفة الاسلوب الذي اعلنت فيه التكية اسقاط التكاليف امرا صعبا. هذا التخلي الارادي عن التكاليف بقدر ما خفف من صرامة الالتزام الميكانيكي بالتكاليف، فرض بالقدر نفسه الالتزام الاشد صرامة بالمعايير الاخلاقية. يمكن النظر الى ذلك بأعتباره ميلا الى التحرر من القيود التي تعيق تدفق التجربة الروحية دون الخروج من الاطار العام للاسلام.

وعلى النقيض من كثير من العقائد المشابهة، لا تحتوي البنية العقائدية البارزانية على ادبيات دينية. لقد قدمت مشيخة بارزان لاتباعها عقائد بسيطة خالية من الاداب المكتوبة والطقوس المتبعة. ولم تنشق عن هذه العقائد بنية فلسفية متكاملة، لكن مشيخة بارزان حققت توازنا بين التخلي عن طقوس العبادة التقليدية وبين الحفاظ على البنيات الاخلاقية الصارمة. هذا النجاح الذي يستحق الشناء حققه الدروز قبلهم بمئات السنين.

وكما اشير الى الموضوع من قبل، فأنا نفتقد الى المعلومات الضرورية لمعرفة الطريقة التي الغت فيها التكية الفرائض الدينية في بارزان. واذا كان امام آلموت الرابع، حسن الثاني، قد نجح في انجاز هذه المهمة دون ان يلقي اية مشاكل، فأن تكرارها في بارزان يمكن ان يكون قد تم ايضا بلا مشاكل. وما يفرق بين آلموت وبارزان ليس الطريقة التي انجزت فيها المهمة، بل عوامل تتصل بالتطورات التي

<sup>٣٥</sup> دكتور منوچهر پارسادوست، شاه اسماعيل اول پادشاهی با اثرهای دیرپای در ایران وایرانی، چاپ دوم، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۴۶.

طرأت على الفكرة الاصلية طوال فترة طويلة من الزمن. فعقيدة الاسماعيلية في آلموت قامت على بنية ايسكاتولوجية (اخروية) متينة، في حين ان البنية الايسكاتولوجية في بارزان ليست بمتانة البنية الايسكاتولوجية في آلموت لأن قوام قوة البنية الايسكاتولوجية في آلموت اعتمد بصلابة على تلقي الامام اوامر مباشرة من امام الزمان باعتبار ان الامام قادر على التواصل مع العالم الميتافيزيقي بوسائل لم يفصح عنها لأحد. اما في مشيخة بارزان فأن الزعماء الروحانيين بدوا اكثر اعتدالا ولم يروجوا لمفاهيم من هذا النمط. وعلى الرغم من ان هذا خفف من العنفوان الايسكاتولوجي للبنىات الايديولوجية البارزانية، فإنه لم يعرقل تحقيق الهدف المرجو. وهنا ليس الفرق كبيرا لأن العملية برمتها تعتمد على سلطة الزعيم الروحي الدنيوي اكثر من اعتمادها على سلطة الزعيم الروحي الاخروي.

ان النقطة الجديرة بالاهتمام هي ان تحول العقائد البارزانية الى عقائد بلا طقوس لم يمنع اداء التكاليف. ان الصورة مختلفة في العقائد البارزانية عما هي في العقائد الاخرى. ففي عصر المكاشفة في جنوب العراق والبحرين صار الغاء التكاليف جزءاً من المتطلبات الايديولوجية واقتن بالظهور الوشيك للمهدي المنتظر. وفي سوريا وآلموت اقتن الالغاء بيوم القيامة ودخول الاسماعيليين مرحلة الحياة في الجنة الارضية. وفي كلا النموذجين جاء الالغاء تاماً ونهائياً، بمعنى انه لم يتقرر لأمد معين. ان الاختلاف القائم هنا يتعلق بمدى راديكالية الالغاء. فأغلب الظن ان الالغاء الذي تم في النماذج المذكورة اتسم بالراديكالية. وفي ضوء ذلك لم يبق الالغاء اية شرعية لأداء الفرائض. اما في بارزان فأن القرار لم يتسم بمثل هذه الراديكالية لأنه لم يتم منع احد من اداء التكاليف.

ان الحدود بين المنع والالغاء واضحة. والمبرر الاوفر حظاً هنا هو ان الطقوس انتفت الحاجة اليها. وعلى الجانب الاخر، فأن انتفاء الحاجة او عدم انتفائها مرتبط بالظروف. فعندما تكون هناك حاجة، لا يكون هناك ما يمنع العودة الى الطقوس. وهناك اشارة على قدر كبير من الاهمية تناولها ايوب بارزاني في كتابه عن دور البارزانيين في التاريخ السياسي للاكراد في الفترة الواقعة بين ١٩١٤ و١٩٥٨ تنص على ان الشيخ احمد بارزاني، الذي يعد من اشهر شيوخ بارزان، قضى

سنوات سجنه الممتدة من ١٩٤٧ حتى ١٩٥٨ في سجنى البصرة وبغداد في الصلاة والصوم<sup>٣٦</sup>. وعلى اية حال فأن ذلك لا يبدو ظاهرة غير عادية. ويكشف الخبر الذي نشر في صحيفة "كردستان" في عددها الصادر في ١٨ آذار ١٩٤٦ ان ملا مصطفى بارزاني، زعيم الاكراد العراقيين من عام ١٩٥٨ حتى ١٩٧٥، صلى صلاة الجمعة في مسجد مهاباد بأيران عندما وصلها لاجئا بعد خسارته الحرب ضد العراقيين في عام ١٩٤٥<sup>٣٧</sup>.

ليست العقائد البارزانية منفردة في اعطاء قيمة للايمان الديني خارج اطار النظام الطقوسي العام وهي تتشارك في هذه الصفة مع طوائف اخرى، من بينها، على سبيل المثال، الشبك. يعيش الشبك في مجتمع زراعي-رعوي بالقرب من مدينة الموصل وتستمد غالبية عقائدهم اصولها من البكتاشية ويشكل كتاب "بويروق" احد اهم كتبهم المقدسة وهو مكتوب باللغة التركية وقوامه حوار ايدولوجي بين الشيخ صدرالدين وبين الشيخ صفي الدين اردبيلي، مؤسس الطريقة الصفوية<sup>٣٨</sup>. يهيئ الشبك مفهوم الغاء التكاليف بمنطق تبريري. وتعقيدات هذا المنطق تبلغ حدا لا يمكن معه التحجج بالقيمة التاريخية لأحداث الماضي. وفي هذا الاطار يكون التحجج بالنتائج وليس اغناء التجربة الروحية هو المبرر الوحيد لالغاء الطقوس. ومن وجهة النظر هذه، فالصلاة ملغاة لأن الامام علي جرح وقتل وهو ذاهب الى المسجد للصلاة ويبرر الغاء الصيام في رمضان بمقتله في هذا الشهر لكن الشبك يصومون ستة ايام من شهر محرم<sup>٣٩</sup>. ان المبدأ الذي اسبغ الشرعية على هذا الالغاء يعتمد اعتمادا كلياً على ان موالاته الامام علي، وهي موالاته خارجة عن الحاجة العادية، تضمن لهم تخفيف او الغاء الالتزام بالطقوس الدينية.

<sup>٣٦</sup> ايوب بارزاني، المقاومة الكردية للاحتلال ١٩١٤-١٩٥٨، دار نشر حقائق المشرق، جنيف، ٢٠٠٢، ص ٣٢٥.

<sup>٣٧</sup> أنظر المجموعة الكاملة لصحيفة "كردستان" في : ردهيق سالح و سديق سالح (تاماده كردن)، روژنامهي كوردستان، دهزگای چاپ و بلاو كوردنهوهي تاراس و بنكهی ژين بو بوژاندنهوهي كدهلپوري بدلكه نامهيهي و روژنامهوانيهي كوردي (پروژهي هاوبهش)، هويلير، ٢٠٠٧، ل ١٠٧.

<sup>٣٨</sup> زهير كاظم عبود، الشبك في العراق، دار سردم للطباعة والنشر، السليمانية، ٢٠٠٦، ص ٢٤.

<sup>٣٩</sup> عباس العزاوي، الكاكتية في التاريخ، شركة التجارة والطباعة المحدودة، بغداد، ١٩٤٩، ص ٩٨.

وبالاعتماد على هذه المبررات فإن الجانب الايسكاتولوجي لاسقاط الفرائض في عقائد الشبك مفقود، لكنه واضح جلي في عقائد الايزيديين، وهم فئة كردية غير مسلمة. فالشيخ آدي (الاسم محرف عن كلمة عدي العربية) اتبع سياسة ناشطة لاصلاح العقائد الايزيدية. وبحسب المقريري في كتابه "السلوك لمعرفة دول الملوك" فإن الشيخ آدي اسقط عن اتباعه الصلوات الخمسة. وتسمح التفاصيل التي يعرضها الامير شرف خان في كتابه "شرفنامه" باستكشاف الجانب الايسكاتولوجي لاسقاط الفرائض. وبحسب شرف خان يمتلك الشيخ آدي قوة غير عادية تسمح له باجراء مراجعة للدين. لقد قضت تلك المراجعة بأن الدين المرتكز على مفهوم الفرائض الثابتة غير مجدي. ودفعه ذلك الى الغاء الفرائض. النقطة الجديرة بالتأمل هنا تتعلق بالوعد الذي قطعه الشيخ آدي بعد اسقاط التكاليف والقاضي بأن يقوم هو بأداء التكاليف نيابة عن اتباعه وان يتحمل وحده وزر ما فرط منهم من ترك التكاليف. والجانب الايسكاتولوجي في الموضوع يرتبط بعزم الشيخ آدي على ادخال اتباعه الجنة دون ان يترك تعطيل الفرائض اي تأثير عليهم<sup>٤٠</sup>.

وبسبب التكنم الذي تبديه العقائد البارزانية لا يبدو البعد الايسكاتولوجي في الموضوع جليا بما فيه الكفاية. وفي اية حال، تستدعي الاستفاضة في تحري تفاصيل الموضوع ايلاء هذا الجانب اهتماما خاصا. فالعقائد المرتكزة على مفهوم اللاطوقسية، بالمعنى الذي تم شرحه، تتطلب اقرارا يتضح فيه معنى المسؤولية. يعنى هذا ان التكية التي تشكل الجهة الوحيدة المخولة باسقاط التكاليف قد ضمنت لأتباعها ان لا تتعطل حياتهم الاخروية بسبب ابتعادهم عن اداء التكاليف الدينية. وحتى لا يكون كل هذا مجرد تخمين، فإن الاعتماد على فقرات هامة من كتاب ايوب بارزاني يضمن تحويل التخمين المجرد الى حقائق ملموسة. يشتمل كتاب "بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤" على اشارة هامة جدا تحتزل البعد الايسكاتولوجي لدور التكية. يقول ايوب بارزاني ان اي فرد بارزاني "لا ينتظر اية مكافأة الا شفاعة شيخه له في الاخرة"<sup>٤١</sup>. هذه الفقرة في غاية الاهمية لأنها تشير الى دور ايسكاتولوجي للتكية في يوم القيامة.

<sup>٤٠</sup> الدكتور خلف الجراد، اليزيدية واليزيديون، المصدر السابق، ص ٣٠.  
<sup>٤١</sup> بي رش، بارزان وحركة الوعي القومي الكردي ١٨٢٦-١٩١٤، ١٩٨٠، ص ٤.

ولا ريب ان موضوع تحديد الدور الايسكاتولوجي للمؤسسة الدينية موضوع شائك للغاية وهو يختلط في الفكر الاسلامي مع مفهوم الشفاعة الذي لا يوجد اجماع على تفاصيله بين المذاهب الاسلامية (انظر: نظام الطاعة).

ان اقامة صلة بين اسقاط التكاليف والدور الايسكاتولوجي للتكية يفسح المجال لاعطاء صورة واضحة عن التبريرات الايديولوجية التي اعتمدت في تكية بارزان لاسقاط الفروض. وبحسب هذا، فإن التكية ممثلة في شخص شيخها تتولى مهمة تأمين دخول الاتباع الى الجنة دون ان يخضع اتباعها الى المساءلة بسبب ابتعادهم عن الفروض.

ومن دون الاخلال بحيوية البعد الايسكاتولوجي لاسقاط الفروض، ثمة امكانية للاشارة الى مبررات اخرى لانتفاء الحاجة الى اداء التكاليف، وهي في مجملها لا تختلف من حيث المضمون عن اية مبررات اخرى. يعتمد قوام تلك المبررات على مبدأ الوصول الى الحقيقة المطلقة. في العقائد الصوفية يمثل التوصل الى الحقيقة المطلقة، الذي تم وصفه احيانا بالجلوس مع الله، التعبير الاسمي لأهداف الحياة الروحية. في الحوار الذي جرى بين مامة رضا، الزعيم الديني لطائفة حقة heqe في سنوات الاربعينات، وملا مصطفى حاجي رسول، دافع مامة رضا عن حق طائفته في تشكيل بنياتها الايديولوجية على اساس انتفاء الحاجة الى الفروض. وتركز محور الدفاع على ان الاتباع الحققة لم يعودوا بحاجة الى السجود، اي انهم لم يعودوا بحاجة الى الصلاة لأنهم توصلوا الى "اليقين" وهو غايتهم. وبحسب هذا التصور الحقوي لليقين، يقترن التوصل الى اليقين، اي الوصول الى الحقيقة المطلقة، بسقوط الفروض. ولا ريب ان قوام ذلك التصور يعتمد على نص مقدس من القرآن يتضمن امرا ربانيا بالسجود الى ان يبلغ الساجد اليقين (الآية: واسجد لربك حتى يأتيك اليقين). علق مامة رضا على ذلك بقوله: "لقد بلغنا الغاية واتانا اليقين، فلم تعد لنا حاجة الى السجود"<sup>٤٢</sup>.

ان العقائد الحقوية عقائد متكتمة ايضا. وهناك صعوبة في اثبات وجود بعد ايسكاتولوجي لاسقاط الفروض لكن الاطمئنان الى الاشارات التي تتضمنها

<sup>٤٢</sup> مستهفا عمسكبرى، ناوردانوهديك لهبزوتنهوى هده، چاپخاندى عهلا، بهغدا، ١٩٨٣، ل ٦٧-٦٨.

النظرية الصوفية الخاصة بالوصول الى اليقين، حيث لا تكون هناك حدود فاصلة بين اللاهوت والناسوت، يجعل اي تصور لوجود دور ايسكاتولوجي للزعيم الروحي تصورا مقبولا ومناسبا للتجربة الروحية التي تتضمنها العقائد الحقوية. وليست العقائد البارزانية بعيدة عن هذا التصور. ان كونها عقائد صوفية يوفر الظروف التي تجعل من الوصول الى اليقين، بالطريقة التي طرحها مامة رضا الحقوي، مناسبا للبنيات الايديولوجية للعقائد البارزانية. وهذا يعزز المبررات الاخلاقية التي تم في ضوئها رفع التكاليف الدينية عن كاهل الاتباع. واذ يكون اسقاط التكاليف هو القاسم المشترك بين العقائد الصوفية، فأن التباين يرتكز على التفاصيل المتعلقة بهذا الموضوع ووضوح او عدم وضوح الدور الايسكاتولوجي للمؤسسة الصوفية ومظاهر تنظيم العلاقة بين اللاهوت والناسوت.