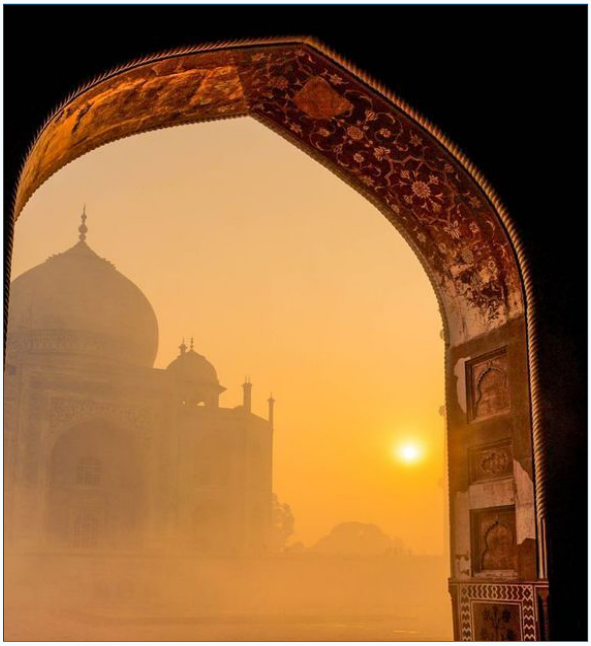
مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
نماء وانتماء

namacenter



إيران من التسنُّن إلى التشيُّع

قراءة في كتاب "إيران السُنيَّة"

عبد الرحمن أبو ذكري

إيران من التسنُّن إلى التشيُّع
قراءة في كتاب «إيران السُنيَّة»

إيران من التسنُّن إلى التشيُّع

قراءة في كتاب «إيران السُنيَّة»

عبد الرحمن أبو ذكري

إيران من التسنُّن إلى التشيُّع
قراءة في كتاب «إيران السُنيَّة»

عبد الرحمن أبو ذكري

ما من خلاف بين الباحثين علىٰ أن إيران قد ظلَّت -بصورةٍ ما- سُنيَّة في ظاهر تاريخها طوال عشرة قرون تقريبًا، من الفتح الإسلامي وحتىٰ تشكُّل الدولة الصفويَّة مطلع القرن السادس عشر الميلادي حين بدأت الهويَّة الشيعيَّة تنفرد بالهيمنة علىٰ المشهد الديني تدريجيًّا، تحت ضغط الإكراه الذي مارسه الصفويون وتسبَّب في موجات متتابعة من الهجرات إلىٰ الدول السُنيَّة المجاورة. بل إن هذا التاريخ «السُني» الطويل قد مثَّل قطيعة حقيقيَّة -بدرجةٍ كبيرة- مع ماضي إيران قبل الإسلام، رغم ظهور حركات الغلو والزندقة والشعوبيَّة. كذا ما من خلاف في أصول التشيُّع، وأنه عربي النشأة والتطور والتصورات، منذ بداياته المبكرة -وإن اختُلِف عليها- وحتىٰ تحوَّل الصفويون أنفسهم من التصوف إلىٰ التشيُّع لأسباب أكثرها سياسي. لكن الخلاف سينشأ بطبيعة الحال، بين الباحثين المدققين في تعريف التسنُّن الذي كان سمتًا بارزًا لإيران طوال هذه القرون، وتتبُّع روافده وتياراته، ورصد معالم تشكُّله وتطوره (أو تدهوره!)، وأسباب تزايُد المؤثرات «الشيعيَّة» فيه كما سينشأ قطعًا في التفرقة بين التشيُّع «العربي» وصورة التشيُّع «الفارسي» التي صاغها الصفويَّون (أبناء العرق التركي!)، وهي الثنائيَّة التي يُطلِق عليها علي شريعتي: التشيع العلوي، والتشيُّع الصفوي.

وإذا كان جمهرة الباحثين المحدَثين يعتبرون أن تشيُّع إيران قد بدأ مع الصفويين، وكان ثمرة القسر الدموي الذي مارسوه بحق أهل البلاد التي تسلَّطوا

علىٰ حكمها؛ «فمن الجلي أن عملية الإكراه لا تكفي وحدها لازدهار وتجذُّر أي تقليدٍ روحي»، كما يذهب أستاذنا حامد الار الذي يُفصِّل ذلك بأنه «رغم استخدام الصفويين الإكراه بغير قيود . . . إلا أنه، وبعد أجيال قليلة لم يكُن التشيُّع قد تجذَّر في إيران فحسب، بل كان قد بدأ يُزهِرُ واحدًا من أكثر الزهور الفكرية والثقافية أهمية في التقليد الإسلامي برُمَّته. ولم يكُن هذا ليقع قطعًا، إلا إن كانت التُربة مُعدَّة. فقد وجد التشيُّع بيئة ملائمة للازدهار في إيران». هذا الرأي تؤكده كذلك أكثر النظريَّات الحديثة في تفسير التحول الديني والمذهبي، سواء في علم النفس الاجتماعي، أو في علم الاجتماع، أو في الأنثروبولوجيا الثقافيَّة. وهو أن التحوّلات الدينيَّة في المجتمعات التقليديَّة غالبًا ما تتم من خلال عمليَّة جماعيَّة بطيئة، مُتداخِلة المؤثرات طويلة الأمد مُعقَّدة مُتراكبة، وإن أمكن استعجالها في بعض مراحلها الأخيرة بقهرٍ سُلطوي (كما فعل الصفويون) فإنه لا يُمكن اختلاقها من العدم، وبين عشيَّة وضحاها بل لا بُد لها من أسباب نفسية واجتماعيَّة وسوسيو-معرفية أعمق. وهو الإطار الذي يُمكننا توظيفه كذلك -ببعض التعديل- لتفسير عمليَّات تنصير المسلمين في الأندلس بعد سقوطها، بل ولتفسير بعض وقائع التاريخ الحديث، مثل إخراج أكثر مُسلمي الاتحاد السوفياتي السابق من دينهم. وإن كان من البدهي أغنانا عن بيان الفارق بين التحول المذهبي داخل الإسلام، والانسلاخ من الإسلام جملة فإن آليات التحول تظل متشابهة بدرجةٍ كبيرة، بل وتظل أسبابه النفسية والاجتماعيَّة جد مُتقارِبة. وأهمها علىٰ الإطلاق هو شعور «المتحوّلين» بأن التقليد الديني القديم قد خذلهم، وأودىٰ بهم حتىٰ علىٰ المستوىٰ الروحي. أو بأنه قد صار عائقًا أمام محاولتهم الانصهار في سياق اجتماعي أو حضاري جديد، واعِد علىٰ المستوىٰ الآني بأكثر مما قد يحتمله الإيمان (القديم)، الذي قد يَعِدُ بشيء لا وزن له في الحس!

وفي سياق هذا الجدل، يأتي الكتاب الذي صدر عن مركز نماء للبحوث والدراسات بعنوان: «إيران السُنيَّة؛ الحياة الدينية في إيران قبل الصفويين». والكتاب عبارة عن مقدمة، وتمهيد، وأربعة فصول وخاتمة. يسوق المؤلف في المقدمة مقولاته المفتاحية وتحيُّزاته الأوليَّة، التي ينطلق منها في البحث، ثم يستعرِض في التمهيد جغرافية إيران وتسميتها وموجز لتاريخها السياسي منذ سقوط

العباسيين إلىٰ ظهور الصفويين. ويُخصص المباحث الستة للفصل الأول لما يُسميه: «المذهب السُني» في إيران؛ فيبدأ بسياسات حكامه الدينيَّة و«تحقيق» مسألة نسبة بعضهم للتشيُّع، ويتلو ذلك باستعراض لخارطة المذاهب الفقهية السنية في إيران، وبعض علمائها ومؤسساتها، ويختم الفصل بالتعليق علىٰ مصطلح «التسنُّن الإمامي»، الذي شاع في كتابات بعض الدارسين الإيرانيين المحدَثين. أما الفصل الثاني فقد خصَّصه لما يُسميه: «المذهب الشيعي»، وجعل مباحثه خمسة، خصَّص أولها للتشيُّع في إيران حتىٰ سقوط الإلخانيين، وثانيها لخارطة «المذهب الشيعي» وأماكن انتشاره في إيران قبل الصفويين، وثالثها لمؤسسات المذهب الدينية والعلمية وبعض علمائه، أما الرابع فقد سعىٰ فيه لرصد بعض معالم ما سماه بـ «الحركات الشيعية الثورية»، التي جمعت بين التصوف والتشيُّع وطلب السلطة، ليختم الفصل بمبحثٍ مُقتضب عن الإسماعيلية في إيران إبَّان القرنين الثامن والتاسع الهجريين. وقد خصَّص المؤلف الفصل الثالث للتصوف وطرقه وبعض تنويعاته، السُنيَّة والشيعيَّة، فبدأ مباحث هذا الفصل الأربعة بمبحثٍ عام تناول فيه «نفوذ الصوفيَّة في القرنين الثامن والتاسع»، ثم تلاه بآخر عن بواكير الطريقة الصفويَّة بوصفها «نموذجًا للتصوف السُني الشعبي»، وأفرد الثالث للطريقة النقشبنديَّة في إيران، بوصفها نموذجًا لما اعتبره «تصوفًا سُنيًّا علميًّا»؛ أما المبحث الأخير في هذا الفصل فقد قصره علىٰ التصوف الشيعي. وقد أفرد الفصل الرابع لفرق الغُلاة وأصحاب الملل الأخرىٰ من غير المسلمين، وقد قسَّمه المؤلف، بعد توطئة سطحيَّة إلىٰ ثلاثة مباحث: أولها لفرقة الحروفيَّة، وثانيها للدولة المشعشعيَّة «العربيَّة» في غرب إيران، وثالثها لأصحاب الديانات الأخرىٰ من غير المسلمين.

❁ ❁ ❁

ومُقدِّمة الكتاب كاشفة بدرجةٍ كبيرة عن الانطباعات الأوليَّة والتحيُّزات المبدئية، التي يُحاول المؤلف إثباتها، والتي سنتناولها كل في موضعه؛ ليكتشف القارئ أن جمهرة الحجج التي يستعملها ليست فحسب في تهافُت بعض الحجج الشيعية التي تغلو في الكلام عن تشيُّع إيران، وتهافت الحجج «النيو سلفيَّة» التي تعتبر التشيُّع «زندقة فارسيَّة»؛ بل هي مُجرَّد انطباعات وترجيحات لم يدعمها بأدلة

تاريخية صلبة، رغم الكثرة المفرطة للمصادر التي يستشهِد بها، ولا حتىٰ بتحليل متين يروي الغليل.

وإذا كان المؤلف ينطلِق في كتابه من مقولة بدهيَّة لدىٰ الباحثين في هذا الحقل، وهي تسنُّن إيران البادي قبل الصفويين فإنه يُعيد بادئ ذي بدء تكرار بعض القوالِب والمقولات النمطيَّة في هذا الحقل، مُكبِّلًا بها العمليَّة البحثيَّة مثل كون «المذهب السني مذهب الدولة الرسمي»، بغير تعريف حقيقي لماهية ما يُسميه بـ «المذهب السُني» في السياق التاريخي محل الدراسة، وهو التعريف الذي كان -في عمومه- وما زال وسيظل إشكاليًّا ومحل خلاف كبير بين مؤرخي الأفكار ودارسي التاريخ الثقافي للعالم الإسلامي. هذا طبعًا إن غضضنا البصر عن «الدولة» الصلبة المتخيَّلة، التي يذهب إلىٰ تبنيها مثل هذا المذهب الصلب (غير المحدد الملامح!)، رغم أنه بدأ كتابه بمقدمة جغرافية وتاريخية تشي بالميوعة الشديدة سواء في حدود الإقليم الجغرافي لإيران، أو في تتابُع الأسرات الحاكمة عليه. وهي الميوعة التي ستنعكس قطعًا علىٰ طبيعة الحياة الدينية وتركيبتها، كما يذهب أكثر الباحثين في هذا الحقل، وكما سنكتشف من جمهرة النقول التي اقتبسها المؤلف طوال الكتاب.

أضِف إلىٰ ذلك أنه يَكشِفُ منذ البدء عن اعتقاد مكرور يحاول إثبات مركزيَّته، رغم أنه لا يثبُت لأقل مناقشة، كما سيتبيَّن وهو أن «تحول إيران إلىٰ المذهب الشيعي الاثني عشري]إنما وقع بعد قيام الدولة الصفوية في البلاد»، بغير محاولة جادَّة لتحليل المادة التاريخية التي يَستشهِد بها هو نفسه، والتي تدُل -علىٰ الأقل- علىٰ ميوعة الهوية الدينية للسلاطين والحكام في إيران من العهد الإلخاني وحتىٰ الصعود الصفوي، إضافة إلىٰ تفشي هذه الميوعة في المجتمع. ومن ثم فهو ينفي ابتداءً أي وجاهة في الدراسات الإيرانية، التي تذهب إلىٰ «أن عقائد أهل السنة كانت تتحول تدريجيًّا لتتلاقىٰ مع عقائد الشيعة». وهو في هذا لا يستطيع التمييز بين غلو بعض هذه الأدبيات الإيرانية، وبين وجاهة كثير مما تذهب إليه، بل وتؤكده المادة التاريخية التي أوردها هو بنفسه، كما سنرىٰ لاحقًا. أما أعجب ما في الكتاب فهو إسقاط المؤلف غير المبرَّر لدولة الإلخانيين في دراسته للتاريخ

الديني لإيران، رغم أنه شملها في استعراضه التاريخي الذي مهَّد به (بوصفها دولةً سُنيَّة!)، فاقتصر في دراسته لتاريخ إيران الديني -بعد العباسيين- علىٰ الفترة التي أعقبت سقوط الإلخانيين وحتىٰ ظهور الدولة الصفوية. ونحن نُرجِّح أنه لجأ لذلك لأن الدولة الإلخانية كانت، كما سيُقِرُّ هو في ثنايا الفصل الأول مثلًا أول مظاهر الميوعة والسيولة والتشظي في الهوية الدينية لإيران، بعد الغزو المغولي وتحطُّم الدولة العباسيَّة بتذبذب حكامها وتأرجحهم بين المذاهب، وإطلاقهم الكامل للحريات الدينيَّة والمذهبيَّة بغير قيود، وهو ما تأفَّف منه المؤلف في غير موضعٍ، وبصورة تعجب لصدورها ممن يدَّعي عدم تحيُّزه المذهبي. وقد كان تأرجُح الإلخان أولجايتو بين المذاهب مثال نماذجي جامع علىٰ أقصىٰ درجات التذبذب والميوعة، التي لم يبلغها مثله بين الإلخانيين؛ إذ تديَّن بالمذهب الحنفي ثم انتقل إلىٰ الشافعي وأخيرًا تشيَّع علىٰ يد تلميذ الطوسي: ابن المطهر الحلي. هذا الانطباع الأولي -الذي يبلوره القارئ المدقق- عن السيولة الدينيَّة في إيران منذ العهد الإلخاني تؤكده البروفسور أنا ماري شيمل؛ إذ تُقرر لا مبالاة الإلخانيين بالمسائل والشؤون الدينيَّة.

أما أخطر مقولات المؤلف بإطلاق، في تقديمه للكتاب؛ فهو زعمه أن «الإسلام قد دخل إيران في صورته الأولىٰ المعيارية، الخالية من أي صبغة مذهبية»، وهو زعم لا ينزِع عن هذه الدراسة الصبغة العلميَّة فحسب، بل ينزع عنها في نظري صفة الجديَّة كذلك. فأي باحث متواضع في الدراسات الإسلاميَّة -أو في الدراسات الدينية عمومًا- يعرِف ابتداءً أن الصورة المعياريَّة للإسلام، كما تنزَّل بها القرآن وأفصحت عنها السيرة والسُنَّة النبوية هي مثال نموذجي في طور الإمكان، يُسعىٰ إليه لكن لا وجود له في الواقِع العملي البشري، إلا بصورةٍ جُزئيَّة ولا حتىٰ عند أهل الصدر الأول. ولم ولن يكتمل وجوده إلا في الأسوة الحسنة، والمعيار البشري الوحيد الذي جسَّده ﷺ. لكن هذا المثال المعياري حين خرج إلىٰ حيِّز التمثُّل البشري علىٰ يد أعيان الصحابة؛ لم يعُد معياريًّا، بل صار مذهبيًّا. وبعبارة أخرىٰ فإن تمثُّل كل صحابي من صحابة النبي ﷺ للإسلام يختلف عن غيره؛ فقد كان لعمر رأيه في الأقضية، والذي تنزَّل القرآن

موافقًا له في أكثر الأحيان، وكان لأبي الحسن رأيه الفذ الثاقِب، وكان ابن مسعود مدرسة وحده، وابن عباس نسيجًا فريدًا، وأبو ذر صاحب شِدَّة، وابن عمر منعزلًا، وعثمان هيِّنًا ليِّنًا ... إلخ. وهذا كله ينعكِس في طبيعة تمثُّل كل صحابي للإسلام النبوي المعياري، وطبيعة الرأي الذي يستنبطه في الأمور التي جوَّز الشارع الاجتهاد فيها. لكن يبدو أن المؤلف يقتصِر -مُخطئًا- في تعريفه للمذهب والمذهبيَّة علىٰ المدوَّنات المدرسيَّة: المذاهب الفقهية الأربعة والمذاهب الكلامية المشهورة، التي استقرَّت لاحقًا كأنها حُجَّة علىٰ الواقع وعلىٰ الشرع نفسه، رغم أنها كلها ابنة شرعيَّة لفهم أهل الصدر الأول واختلافهم. بل ونتاج مباشر لتتلمذ جيل التابعين عليهم.

ولعل أشهر الأمثلة علىٰ ما نذهب إليه في مسألة استحالة اكتمال الإسلام المعياري في الواقع، إلا في شخص حضرة النبي ﷺ هو حديث معاذ بن جبل في القضاء بالرأي. فرغم أنه حديث ضعيف السند إلا أنه مُشتهِر عند الفقهاء والأصوليين لدلالته[1]. فهو مثال لا علىٰ تمثُّل الصحابة للشرع فحسب، بل وعلىٰ فهمهم العميق له ولطريقة عمله وتحقُّقه في الواقع. وربما اكتمل المثال إذا ألحقنا به ما ثبت من اختلاف الصحابة في طريقة الامتثال للأمر النبوي الشريف، الذي روي في الصحيحين: «لا يُصلين أحد العصر إلا في بني قريظة». وربما كانت الدلالة الأهم للحدث/الحديث الأخير هي إدراك كيفيَّة عمل الشرع (المعياري) عند التنزيل، ذلك أن خيار كل صحابي يكشف لنا الكثير عن خارطته الإدراكيَّة ومنهاجه ومذهبه. وقد أقرَّهم النبي جميعًا لأنهم لم يخرجوا خارج دائرة الشرع؛ فصلَّوا جميعًا، وإن اختلفت أماكن وتوقيتات أدائهم. إن الشرع (المعياري) لا ينزِل كما هو مُصمتًا علىٰ الواقِع، وإنما ينزِل بفهم المجتهد (المؤهَّل) لمناط الاجتهاد وإدراكه للواقع. فإذا أسقطنا دلالة هذه الروايات سوسيولوجيًّا علىٰ باقي

---

(١) لما أراد رسول الله ﷺ أن يبعث معاذًا إلىٰ اليمن؛ قال: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟»، قال: أقضي بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد في كتاب الله؟»، قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟»؛ قال: أجتهد رأيي ولا آلو؟ فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: «الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله لما يُرضي رسول الله».

الصحب، الذين ارتحلوا للأمصار المفتوحة يُعلمون الناس دينهم؛ أدركنا كيف ولم ظهرت المذاهب الفقهية والكلامية المتنوعة. ولم انتشر مذهب دون مذهب بين شعب من الشعوب أو أمة من الأمم المسلمة. وأدركنا أن هذه المذهبيَّة حتميَّة كذلك في صيرورة التمثُّل البشري للإسلام المعياري. ومن ثم كان الحديث عن تبني «الإسلام المعياري» جملة وبصورة حرفية؛ لغوًا مما شاع علىٰ ألسنة السلفيين المحدَثين وفي صحائفهم.

(١)

يَستهِل المؤلف الفصل الأول محاولًا الفصل القسري -والتعسُّفي- بين التسنُّن والتشيُّع في الممارسة العمليَّة (تبعًا للفصل المدرسي بينهما في كتب علم الكلام!)، كأن المذهب منهما ينشأ في فراغ طهوري كاملٍ ولا يتأثر بغيره، وذلك مثلًا رغم إدراك المؤلف لوجود التديُّن الشعبي، كما ستأتي الإشارة في موضعه تلك القاعدة الاجتماعيَّة العريضة التي تُلغي الفوارِق بين المذاهِب، وتُيسر الانتقال بينها. هذا الفصل الطهوري يكاد يكون هو «الأصل» الذي ينطلِق منه المؤلف لإنكار أي تأثير مُتبادَل بين المذهبين، صراحة أو ضمنًا حتىٰ إذا اعترىٰ أحدهما الضعف في السياق الاجتماعي نفسه. فهو لذلك مُصِرٌّ علىٰ أن «المذهب السُني ظل -منذ أن تمايزت الفرق المذهبيَّة- مذهبًا رسميًّا لحكومات إيران المتعاقِبة»، وهو ما ستنفيه النقول الكثيرة التي اقتبسها، وتدحضه سُنن الاجتماع شبه المتواترة، وأثرها الواضح علىٰ المعرفة والممارسة الدينية.

هذا الفصل الطهوري تبعٌ أيضًا لتصوره، المبثوث في تعليقاته الخطابيَّة؛ أن تبلور المذاهب الفقهيَّة والكلاميَّة -كما استقرَّت في كتب الفرق- هو القول الفصل، والصفحة الأخيرة في التطور الديني والفكري والثقافي لهذه الأمة. وهي الفرضيَّة العجيبة التي سيجتهد لتأصيلها في المبحث السادس من هذا الفصل رافضًا الميوعة المذهبية الواقعيَّة، التي تؤكدها الممارسة العملية للدين إلىٰ اليوم، وتشهد عليها النقول التي حشدها. إذ حَدَت هذه الميوعة (المنكرة عنده!) بالبعض «إلىٰ تصور وجود نوع من التسنُّن المائع، الذي يقترب من التشيُّع ليُصبح معه مذهبًا جديدًا أطلقوا عليه: التسنُّن الإمامي الاثني عشري». صحيح أن الممارسة العملية للدين لا تقتضي بالضرورة تشكُّل مذاهب جديدة -علىٰ المستوىٰ

المدرسي- سواء كانت هذه المذاهب «أصيلة» أم «هجينة»، لكنها أيضًا تتجاوز هذا الفصل الطهوري الساذج بين المذاهب المألوفة.

وقد كانت النتيجة المنطقيَّة لما سبق هي محاولة المؤلف التأصيل لوجود «أهل السنة والجماعة»، تاريخًا واصطلاحًا؛ لتسويغ تصوره. وهو ما جاء اختزاليًّا باهتًا لا نُضج فيه، بدءًا باعتباره «الانتماء الفقهي لأي من هذه المذاهب [الأربعة] محددًا لأهل السنة والجماعة»، ومرورًا بتعريفه لأهل السنة بموقفهم السياسي الجمعي -المتخيَّل- وأنهم هم من «رأوا أن الخروج والثورات، التي لا يُنتظر نجاحها، إنما تؤدي إلىٰ إحداث الفتن . . . فكانوا يؤثرون عدم الخوض في السياسة، والعكوف علىٰ الدراسة والعلم»[1]، وانتهاءً بإقراره أن الاصطلاح لم يُستعمل في دلالته المعبرة عن «المذهب السني» إلا «في مستهل القرن الخامس الهجري». ليُضيف العبد الفقير -كاتب هذه السطور- أن الصورة المتخيَّلة للأمة، ولـ «أهل السنة والجماعة»، التي يحتج بها المؤلف وأضرابه قد اكتملت هي الأخرىٰ في المخيال السني قريبًا من ذلك التوقيت.

❁ ❁ ❁

يبدأ الكتاب في أول مباحثه؛ بمناقشة المؤلف لمسألة نسبة بعض الحكومات السُنيَّة في إيران للتشيُّع. وقد كانت إحدىٰ الأدوات الرئيسة، التي سعىٰ من خلالها المؤلف للاستدلال علىٰ «صدق» تسنُّن تلك الحكومات هي السكة، بوصفها «دالًا صادقًا» علىٰ مذهب الدولة «الرسمي». لكنه يعترف كذلك «أن قيام الحاكم السني بضرب نقد يحمل شعارًا مغايرًا لمذهبه، ومذهب دولته الرسمي أمر شاع في إيران»، وإن اقتصر تفسيره لهذا الأمر علىٰ أنه «لا يخرج عن كونه نوعًا من المجاملة، وليس دليلًا علىٰ اعتناق المذهب». أما كونه دليلًا علىٰ السيولة المذهبيَّة والميوعة الدينيَّة لهؤلاء الحكام، خصوصًا حين تُضرب السكة بشعارات المسيحيين، كما سنرىٰ في الفصل الأخير فهذا ما رفضه ابتداءً، وتهرَّب من مناقشته بعبارات خطابيَّة اختزاليَّة وإن دلَّت عليه وأكَّدته كل نقوله وأكثر ملاحظاته المقتضبة!

(١) وكأن مالكًا وأبا حنيفة ليسا من أئمة «أهل السُنَّة»!!

ثم حين يُناقش تفضيل أحد الحكام الجلائريين «السُنَّة» لمدينة النجف، واتخاذه لها عاصمة؛ يُفسر ذلك بأنه «لا يعني تشيُّعه» . . . «فلعل اختياره لها يعود إلىٰ بُعدٍ روحي أكثر من كونه دافعًا مذهبيًّا، وذلك لكونها تضم قبر علي بن أبي طالب، والرجل [الحاكم الجلائري] كان مُعتقدًا في الصوفية والعارفين»، والصوفيَّة «يعدون عليًّا رمزًا للفتوة ونموذجًا للمتصوف الزاهد». ثم يخلُص إلىٰ «أن الأدلة علىٰ تشيُّع الأسرة الجلائرية لا يمكن أن تقطع بانتماء الأسرة إلىٰ المذهب الشيعي» لكنها في نظر كل باحث جاد لا تقطع كذلك بانتمائها، هي أو غيرها، مما سنناقش بعضه هنا إلىٰ «المذهب السني» . . . وبغض النظر عن محاولة المؤلف التعبير عما في نفس ذلك الحاكم بما في نفسه هو، فإن ما يسوقه من الشواهِد إن دلَّ علىٰ شيء، فإنما يدل علىٰ الميوعة المذهبيَّة الواضحة، للتسنُّن الإيراني آنذاك، والتي أذابت الفوارِق والحواجز الكلاميَّة المدرسيَّة (المصطنعة) في الممارسة العمليَّة.

لكن المثير للسُخرية أنه يُنكِر علىٰ من يحرصون علىٰ نسبة تيمورلنگ للتشيُّع، مُتعجبًا من حشدهم الأدلة «علىٰ ميله للشيعة، مع ما اقترفه في حق المسلمين -سنة وشيعة- في البلاد التي اجتاحتها جيوشه»، ثم يحشد هو عددًا من النقول محاولًا إثبات نسبته للتسنُّن! ويذهب في الدفاع عن ذلك إلىٰ «أن زيارة تيمورلنگ وأبنائه لقبور أئمة الشيعة في العراق وفي طوس لا تنهض وحدها دليلًا كافيًا يُقطَع به علىٰ أن القوم كانوا ينتسبون للتشيُّع» مُفسرًا هذه الزيارات بأنها «لا تخرج عن كونها إظهار المحبة لآل بيت النبي ﷺ»، وهو ما يُدرجه المؤلف «تحت فهم العوام للإسلام، أو ما تسميه بعض الدراسات الحديثة بالإسلام الشعبي». ولا أعرف ماذا تكون الميوعة المذهبيَّة والسيولة الدينيَّة إن لم تكن هذه شواهدها وأدلتها!

ثم تَعْجَب يا رعاك الله إذ تراه ينقُض ذلك كله قرب نهاية المبحث إذ يقول: «لم تكن المشكلة عقائديَّة بالنسبة لتيمورلنگ، ولم يُعهَد عنه أنه تكلَّم يومًا في المسائل العقائديَّة الخاصة بالتشيُّع، وكذلك عن عقائد أهل السنة، فلم يكن أمر الانتماء لمذهب من المذاهب هو ما يشغله، بقدر ما تشغله حروبه وصراعاته،

وكان يقترب من الدين بقدر ما يُحقق له مصالحه السياسية». وما قال العاقلون غير هذا، فالحاكم -كل حاكم إلا من رحم ربك من أهل الرشد- لا يتبنىٰ المذهب ويتمسَّح في الدين إلا لتوظيفه سياسيًّا، وبالقدر الذي يخدم أغراضه، وهو ما لم يكن الصفويون فيه بدعًا. لكن أليست هذه الانتهازيَّة التيموريَّة دليلًا إضافيًّا علىٰ الميوعة المذهبيَّة، واستعداد الحاكم للانتقال الآني من مذهب إلىٰ آخر -بل ومن دينٍ إلىٰ آخر!- قد يكون أنفع لمصالحه السياسيَّة؟!

لكن المؤلف رغم ذلك كله يعود مرَّة أخرىٰ ليخلُص إلىٰ أن «الأسرة التيمورية لا يُمكن أن تكون شيعية بالمعنىٰ الاصطلاحي، إنما كانوا في تديُّنهم شأن العوام يميلون إلىٰ الصوفية . . . ويعمرون مزارات علماء السنة، كأبي حنيفة مثلًا الذي كان مذهبه المذهب الرسمي للدولة التيمورية».

ثم يزداد كلام المؤلف تناقُضًا في مذهبه في التيموريين؛ إذ يُقِرُّ في نهاية المبحث الثاني أن تيمورلنگ كان «مُعظِّمًا للقواعد التي وضعها جنكيز خان دستورًا يتحاكم به المغول (الياسا) »، وكان يعتقد فيها ويعتبرها «مثل نصوص الإسلام المقدَّسة»، بل ويُردف ذلك ببعض النقول مُستدلًا علىٰ «سيطرة الخرافة والاستخدام الشكلي للدين» علىٰ أفعال ابنه شاهرخ، رغم «اشتهار» الأخير بين المؤرخين بمراعاة أحكام الشرع! ولا أعرف لم كل هذا العناء في إثبات تسنُّن حاكم قد يخرج من ربقة الإسلام أصلًا بتسويته بين الشرع الإلهي وشريعة المشرِك جنكيز خان، اللهم إلا إن كان المؤلف بادي الاضطراب والتحيُّز لا يقر له قرار، ولا يستبين له منهج!

بعد ذلك ينتقل المؤلف في المبحث الثاني من الفصل نفسه إلىٰ بيان «السياسية الدينية للحكومات السنيَّة في إيران». وبقطع النظر عن العنوان الضخم الفخم للمبحث، فيبدو أن المؤلف لا يعرف ما الذي يعنيه اصطلاح «السياسة الدينية»؛ إذ تناول في مبحثه أوجهًا لا علاقة لها بالسياسة الدينية. إذ يعتبر -ضمنًا- أن هذه السياسة تنحصر في العناصر التي أوردها في مبحثه وهي: «تقريب العلماء ورجال الدين وتقدير الحكام لهم»، و«اهتمام الحكام بآل البيت وخصهم بالرعاية والاهتمام»، و«ميل بعض الحكام إلىٰ التصوف». لكنه يقترِب في

العنصر الأخير فقط، من هذا المبحث مما قد تجوز تسميته بالسياسة الدينية، حين يتكلم عن «تسامح الحكومات السنيَّة مع أتباع المذاهب المختلفة».

ولبيان ملامح هذه «السياسة الدينية»، التي يعتقد أنه يرصدها؛ يحشد النقول علىٰ تديُّن الحكام وورعهم وحبهم للشرع، والتزام بعضهم بأحكامه لدرجة التعصُّب، ويُردِف في فقرة عجيبة مُشيرًا إلىٰ أن بعضًا «ممن كان يُقدِّر علماء المذهب السني ويحترمهم [من الحكام] . . . لا يلتزم بأحكام الشرع». ثم يُضيف في نهاية المبحث إضافة، وهي «أن من الحكام [السُنَّة!]، الذين كان لهم اهتمام بالعلماء والعباد والزهاد من كان يُدمن شُرب الخمر»، ومن هؤلاء بعض مشاهير الحكام التيموريين. وهو ينسف كل جهوده السابقة إذ ينقل عن بعض الباحثين أن تقريب العلماء -منذ قيام الدولة العباسية- قد استقر في المتخيَّل السُني بوصفه «رمزًا من رموز الحرص علىٰ الإسلام وتعظيمه!، حتىٰ إن المؤرخين كانوا في رسمهم لصورة الخليفة الدينية، وحكمهم علىٰ تديُّنه وورعه كثيرًا ما يذكرون هذا التقريب» دليلًا علىٰ تديُّنه، حتىٰ إن كان الحاكم مُدمنًا للخمر، أو زنديقًا، أو غير مُبال بالشرع إلا بما يخدم مصالحه، فدليل تقواه عند جمهرة من المؤرخين (والمؤلف تبع لهم) هو تقريبه العلماء، لا سلوكه![1] لكن الشاهد هنا أليس لهذا كله علاقة، من قريب أو بعيد بالسياسة الدينية لجهاز الحكم.

أما في القسم الأخير من هذا المبحث، والذي يكاد يكون القسم الوحيد الذي تناول فيه ما قد تصح نسبته للسياسة الدينية فإنه يُقِرُّ مثلًا بأن الحكومات السنيَّة (وعلىٰ رأسها حكومة التيموريين)، التي تسامحت مع أتباع المذاهب المختلفة؛ قد أطلقت لهم العنان بغير رقيب، حتىٰ «وصل الحد إلىٰ قيام بعض المنتمين إلىٰ المذهب الشيعي بالدعوة إلىٰ المذهب بصورة علنية في إيران، دون خوف من عقاب أو مسائلة»، ويُضيف أن تلك السياسة «كانت امتدادًا للسياسة

(١) ويتابعهم في ذلك بعض مرجئة العصر الحديث، الذين يشهدون بتقوىٰ الحاكم ما دام يُصلي أمام آلات التصوير، و«يترك» رعاياه يُصلون!! ورحم الله عمر بن الخطاب ورضي عنه وأجزل له المثوبة؛ إذ سأل رجل -كان قد أثنىٰ علىٰ آخر عنده- هل صحبته في سفر؟ هل عاملته/ائتمنته علىٰ شيء؟ فلما كانت الإجابة: «لا»؛ قال له عمر مُستنكرًا: ويحك، لعلك رأيته يخفض ويرفع في المسجد!

الدينية التي انتهجها المغول الإلخانيون مع أتباع الديانات والمذاهب الأخرىٰ»، مُقرًّا في الفقرة ذاتها -إقرارًا ضمنيًّا- بسبب إسقاطه الدولة الإلخانية من دراسته، إذ تبنَّت التسنُّن حينًا بوصفه مذهبها «الرسمي»، وتبنَّت التشيُّع في أحيان أخرىٰ . . . ثم يستطرد بعدها بأنه ربما «كان لهذه السياسة أثر في أن تقل حدَّة الصراع المذهبي . . . إذ لم يكن باستطاعة أي فرقة من الفرق -بما فيها المذهب السني- أن تستقوي علىٰ المذاهب الأخرىٰ». ثم يخلُص في نهاية المبحث إلىٰ أن بعض الممارسات، التي أشار إليها «كان لها أثر إيجابي في بقاء الصبغة السنية في عموم البلاد»، لكن بعضها كان له آثار ضارَّة علىٰ التسنُّن، مثل «التسامح المذهبي المطلق، مع أتباع المذاهب المخالفة للمذهب السني، والسماح لأتباعها بنشر عقائدهم . . . والجهر بطقوسهم . . . الأمر الذي أصاب الهويَّة السنيَّة للبلاد»، وهي الهوية التي «أصابها بعض الضعف» حتىٰ «لنجد من يَنسِب بعض الحكام السنة إلىٰ التشيُّع» نتيجة سياساتهم!

والعجيب أنه رغم ما ساقه وما أقرَّ به من «السياسات الدينية» والمذهبية للإلخانيين والتيموريين -أهم وأكبر أسرتين حكمتا إيران منذ سقوط العباسيين وحتىٰ صعود الصفويين- فإنه مع ذلك يتعامىٰ عن دلالة ذلك كله، ويرفض تمامًا مناقشة مسألة الميوعة المذهبية -ناهيك عن المناقشة الجادة لمسألة تشيُّع بعض هؤلاء الحكام- بل ويُصِرُّ إصرارًا يُخالف تجرُّد الروح العلمية علىٰ وجود «مذهب سُني» صلب، في الواقع كما تخيَّله هو من اطلاعه علىٰ كتب الفرق والكلام! لكن الباحث الجاد، وبعد كل النقول والشواهد -التي يحفل بها الكتاب- عن ميوعة تديُّن أكبر أسرتين حاكمتين في إيران آنذاك، وتذبذبهم بين المذاهب (بقطع النظر عن أسبابه)؛ لا يسعه إلا القطع بأن الميوعة المذهبيَّة والدينية كانت سمتًا تأسيسيًّا للحياة الدينية في إيران بعد تحطُّم العالمية السنيَّة التي مثَّلها العباسيون. وأن الحديث عن تسنُّن إيران، طوال هذه الحقبة، وإن صحَّ تاريخيًّا في ظاهره فإنه أمر يستحق الدراسة الجادة، لا لنفيه أو إثباته، بل للوقوف علىٰ معالم هذا التسنُّن، وحقيقة قُربه من أو بُعده عن المعايير المدرسيَّة والكلاميَّة للتسنُّن بتياراته المختلفة.

❁ ❁ ❁

وقبل أن ننتقل من هذا المبحث، وحتىٰ لا يتهمنا القارئ بالجور علىٰ المؤلف؛ فسوف نسوق له طرفًا من مباحث السياسة الدينية، التي تجاهلها المؤلف بالكليَّة، أو مرَّ عليها مرورًا عابرًا في عبارات خطابيَّة مقتضبة. وهي ليست بالمباحث النهائية علىٰ كل حال، فهذا الباب في تطور دائم في العصر الحديث، بسبب السيولة الدينيَّة التي ترفع الحضارة الأمريكيَّة رايتها، بوصفها نقيضًا للتعصُّب الديني الذي صبغ الحضارة الغربية منذ صحوتها. أما أول المباحث وأهمها في باب السياسة الدينية فهو: موقف جهاز الحكم من تغيير المذهب أو الدين، ولا يقتصر ذلك علىٰ التحول إلىٰ الإسلام من غيره، أو علىٰ الانتقال بين مذاهبه، وإنما يشمل قضيَّة الرِدَّة. وثاني المباحث المركزيَّة في هذا الباب هي: مدىٰ تمييز الحكم في معاملته لأصحاب المذاهب والأديان المختلفة (بقطع النظر عن موافقة ذلك للشرع من عدمه)، وتتفرَّع من هذا المبحث مسائل مثل: المساواة بينهم في التقاضي، وسياسة الحكم في بناء المساجد والمعابد والمدارس الدينية (لأتباع المذاهب والملل المختلفة) من منعٍ وإباحة وتشجيع، بل وهدم لبعضها أحيانًا، ونسب هذه المباني مقارنة بالنسب السكانيَّة لأصحابها. ثم تتفرَّع عن هاتين المسألتين مسألة ثالثة، وهي التشريعات التي تمنع أو تُبيح طقوسًا وممارسات وشعائر دينية بعينها، سواء كانت من مظاهر تديُّن بعض أصحاب المذاهب الإسلامية، أو أصحاب الملل الأخرىٰ.

وتشقيقًا من المسألة الثالثة، يُمكن أن نُضيف عناصر إضافيَّة مُكمِّلة لمباحث السياسة الدينية المهمة. مثل موقف الحكم وطبيعة تشريعاته المتعلِّقة بالتعاليم والممارسات والشعائر والطقوس الدينيَّة، التي ليس لها محتوىٰ أو مدلول سياسي مباشر، وإن ترتَّبت عليها نتائج سياسيَّة، كالحج وصلاة الجماعة في المساجد. وكذلك موقف الحكم وطبيعة تشريعاته المتعلِّقة بالتعاليم والممارسات الدينيَّة، ذات المحتوىٰ السياسي الواضح، والتي يُمكن توظيفها سياسيًّا بصورة مباشرة، مثل العقائد الكلاميَّة (كترويج الأمويين للجبر والإرجاء، وتبني المأمون للاعتزال، وفرض الصفويين للتشيُّع)، وطبيعة وأسباب دعم السُلطة لبعض تلك العقائد أو تجريمها لغيرها. هذه وغيرها، من المباحث الهامة قد أغفلها المؤلف، أو لم

تلقَ منه العناية التي تستحقها، رغم أن الكتاب مخصص أصلًا لدراسة الحياة الدينية، ورغم أن مذهب مؤلفه المبثوث هو الاعتقاد أن كُل عناصر هذه الحياة الدينيَّة يتم فرضها من أعلىٰ من السلطة!

❁ ❁ ❁

أما المبحث الثالث، من الفصل الأول فهو استعراض لخارطة المذاهب السنية في إيران، وأسباب انتشارها، من وجهة نظر المؤلف؛ الذي يكاد يقصُر هذه الأسباب علىٰ دعم الدولة، والذي يتحقَّق عنده من خلال تقريب فقهاء المذهب، أو تقليدهم وظائف الإفتاء والتدريس والقضاء. وهو ينقُض ذلك كله - كعادته- حين يُقِرُّ بأنه رغم تديُّن التيموريين بالمذهب الحنفي؛ فإن «عدد المدن التي غلب عليها المذهب كان قليلًا إذا قورِن بالانتشار الذي تحقَّق للمذهب الشافعي في إيران» . . . وهو يرد ذلك كله إلىٰ مقلوب السبب السلطوي الذي تبناه، بادئ ذي بدء، أن دولة التيموريين «كانت لا تخُص فقهاء الحنفية بالدعم والتقريب دون سواهم».

وهو يختم هذا المبحث بمقولة يُريد بها بيان قوة «المذهب السني» وتغلغُله، واستحالة تميُّعه؛ فإذا به يضرب معولًا في تفكيك مركزيَّة مقولة «الإكراه الصفوي»، بغير أن يدري، يقول: «وعلىٰ الرغم من إجبار الدولة الصفوية للإيرانيين السُنة علىٰ ترك مذهبهم، والتحول إلىٰ المذهب الشيعي، فقد ظل عدد كبير منهم علىٰ مذهبهم السني، وظلوا محافظين علىٰ انتمائهم للمذاهب الفقهية السنية»، وذلك من دون أن يُتحفنا بتفسير لهذه الحقيقة التاريخيَّة، في ظل ما اشتهر عن وسائل الصفويين الدمويَّة في فرض المذهب. فكيف ولم مثلًا طال الإكراه أناسًا دون آخرين، وما إن كانت هناك عناصر أخرىٰ، أكثر أهميَّة وأعظم أثرًا من ذلك الإكراه المشهور، هي التي مهَّدت لهذا التحول الكبير.

أما المبحثان الرابع والخامس، فقد خصصهما لحشد نقول شتىٰ يُترجم فيها لجمعٍ من العلماء السنة في إيران، في شتىٰ الحقول، ويُردِف ذلك باستعراض لأهم المؤسسات التعليمية السُنية. وهي النقول التي لم يبذل جهدًا في تحليلها والربط بينها، أو الإفادة منها في بيان السياسة الدينية، وكأنها تدل بكثرتها علىٰ

العافية المفترضة للتسنُّن! ثم هو يختم المبحث الخامس بواحدة من ملاحظاته الثاقبة، التي لا يسوق لها تفسيرًا، كالعادة، فيقول: «وعلىٰ الرغم من أن بداية العصر الصفوي، وانتشار المذهب الشيعي في إيران كان نهاية للدور التعليمي السني لكثير من مدارس إيران، فإن عددًا من مدارس خُراسان ظل يقوم بدوره العلمي . . . وذلك بعد قيام الدولة الصفوية بعدَّة سنوات» لكنه بطبيعة الحال لا يعرف كيف تم ذلك، ولا دلالته في السياق.

❁ ❁ ❁

لنصل بعد ذلك إلىٰ المبحث السادس؛ الذي يُفترض أن يُناقش فيه مدىٰ صحَّة اصطلاح «التسنُّن الإمامي الاثني عشري». إذ يعتبر المؤلف أن «هذا الوصف يعني أننا أمام مذهب جديد مائع» يذهب البعض إلىٰ أنه تنامىٰ حتىٰ مهَّد لظهور الصفويين. وبما أنه يرىٰ -رغم كل ما سبق له اقتباسه- أن التحول المذهبي في إيران قد وقع (فجأة!) بظهور الدولة الصفوية؛ فهو يستهل المبحث بسؤالين خطابيين، ولا يُجيب عنهما أبدًا بطبيعة الحال، اللهم إلا بالنفي المُبطَن والمتحيِّز، والذي لا يستند إلىٰ شيء. أول هذه الأسئلة هو: «هل يمكن أن يكون المذهب السني قد وصل إلىٰ هذا الحد من التماهي مع العقائد الشيعية؟» (فلنسأل النقول التي قبسها!)، وثانيهما أنه إذا كان هذا هو حال السنة في إيران؛ «فبماذا يُمكن تفسير المذابح التي أقامها إسماعيل الصفوي لإجبارهم علىٰ التحول إلىٰ مذهبه؟» (ولماذا لم تنجح هذه المذابح في القضاء علىٰ التسنُّن قضاءً مُبرمًا وبقيت مذاهبه ومدارسه في أنحاء إيران إلىٰ اليوم؟!). وهو يسوق -في هامش الصفحة نفسها- بعض الأسباب، التي يرىٰ أنها تضافرت لتؤدي لتحول إيران المذهبي، وعلىٰ رأسها عنف الصفويين ودمويتهم، وانتشار الفرق الصوفية، خصوصًا الشيعية منها، وموافقة بعض العقائد الشيعية لما كان الإيرانيون القدماء يعتقدونه في ملوكهم. وكأنه بهذا السبب الأخير -علىٰ ابتذاله وتهافته- يكفينا مؤونة مناقشة دعواه عن «استمراريَّة الهويَّة السُنيَّة الصلبة»، بل ويدحض أصلًا فكرة وجود هذه الهويَّة (بل وأي هويَّة إسلاميَّة، مثله في ذلك مثل غلاة السلفيين!) بعد عشرة قرون من إسلام إيران. وهو يواصل احتجاجه بأنه قد يصح القول إن «الفترة التي سبقت

قيام الدولة الصفوية . . . شهدت انتشارًا ملحوظًا للفرق الصوفية . . . وفي مثل هذه المجموعات تضعف الهوية المذهبية، وتتلاقىٰ مع الشيعة في بعض الممارسات، وليس المعتقدات» هكذا!!، إلا أنه «لا يتصور» أن من الإنصاف «أن يكون هذا حكمًا عامًا علىٰ المنتمين للمذهب السني كافة». ومن ثم وتبعًا لتصوره الهش؛ فهو يعتبر شيوع مصطلح «التسنُّن الإمامي» مخالفًا للواقع التاريخي وللأوضاع المذهبية -آنذاك- لأنه يطوي طمسًا لكثير من حقائق التاريخ الديني في إيران، التي عجز حتىٰ عن بيانها ناهيك عن تحليلها.

ثم هو إذ يستنكر صحَّة المصطلح من «الوجهة العلميَّة»، ويحاول «تفنيد» الأدلة التي ساقها الباحثون الإيرانيون للاستدلال علىٰ شيوع هذا النمط من التسنُّن؛ لا يجد حجَّة في جعبته إلا أن هذا التلاقي بين المذهبين الإسلاميين «لا يعني إمكانية تأثر أحدهما بالآخر؛ لينتج من التقائهما مذهب آخر . . . بعد تسعة قرون من هجرة النبي وتشكل الفرق والمذاهب الإسلامية وتمايزها» بأطر تُحدد هوية كل منها، «فقد استقرت الأمة كلها علىٰ وجود المذهب السني . . . ووجود المذهب الشيعي»، «فالمسلم إما أن يكون مُسلمًا سُنيًّا وإما أن يكون مُسلمًا شيعيًّا»، أما عدا ذلك فهو أمر مستحيل من وجهة نظره؛ لأنه «لم يُعهَد في التراث العقائدي والكلامي والفقهي»، الذي يعتبره حُجَّة علىٰ الإنسانيَّة وطوبيا نهائيَّة لصور تديُّنها. وبناء علىٰ ما سبق؛ يخلُص إلىٰ أن مصطلح التسنُّن الإمامي «لا يصح من الناحية العلمية، بناء علىٰ ما استقر في التراث العقائدي والفقهي للأمة»، ومصداق ذلك ومظهر حُجيته عنده أنك لا يمكن أن تجد في أدبيات أهل السنة «مصطلحًا يُشير إلىٰ وجود نمط من التشيُّع يقترب من التسنُّن» . . .

ليختم المبحث والفصل جازمًا بأنه ليس من الإنصاف وصف «المذهب السني، في القرن التاسع الهجري بأنه كان تسنُّنًا إماميًّا . . . اعتمادًا علىٰ أدلة لا تنهض لإثبات هذا الوصف. ربما تكون الهوية السنية في إيران قد ضعفت . . . لكن لا يُمكن أن يكون أمر المذهب السني قد وصل إلىٰ تلك الحالة»، وذلك طبعًا بسبب كثرة العلماء والمدارس الذين ساق تعريفًا سطحيًّا بهم، ليس فيه تحليلًا لآرائهم ولا لطبيعة تمذهبهم!

وإذا أردنا التعقيب علىٰ هذا الفصل؛ قلنا إنه لا يمكن لعاقل المرور علىٰ هذه النصوص وغيرها، والدفاع رغم ذلك كله عن «تسنُّن» هؤلاء الحكام (وتسنُّن مجتمعاتهم بدرجةٍ كبيرة). أو -وهو الأنكىٰ- الدفاع عن الصورة المتخيَّلة -والشاذة- للتسنُّن الصلب، المنعزِل عن المؤثرات الاجتماعية والمعرفيَّة؛ والتي يحاول المؤلف بلورتها ... فتُعجزه الحيلة. وأن الانطباع المعقول، بعد هذا كله؛ هو القطع بحجم السيولة التي اعترت الحياة الدينية في إيران، بعد تفتُّت العالميَّة السُنيَّة الجامعة بالغزو المغولي؛ وأن هذا التشظي كان من أهم عوامل الميوعة المذهبيَّة في إيران، لا علىٰ مستوىٰ «التديُّن الشعبي» فحسب، وإنما علىٰ مستوىٰ تديُّن النخب الحاكمة كذلك. لتصير الخلاصة المنطقيَّة، لكل ما سبق؛ هي حاجة التسنُّن الإيراني في هذه الفترة للدرس الجاد.

(٢)

يُدشِّن المؤلف الفصل الثاني، الذي خصصه للتشيُّع بمقولة مفتاحية خلاصتها أن التشيُّع قد «استطاع أن يحافظ علىٰ وجوده في أقاليم إيران ومدنها منذ نشأته الأولىٰ». وهو ما سيؤكده، ويضيف إليه أبعادًا أخرىٰ تصدقه طوال الفصل، مؤكدًا حالة السيولة التي اتسمت بها الحياة الدينيَّة في إيران بعد الغزو المغولي. فيذهب مثلًا في المبحث الثاني إلىٰ أنه إذا كان السلاجقة قد اجتهدوا لإضعاف التشيُّع، ومن ثم اضطر كثير من الشيعة إلىٰ إخفاء عقائدهم؛ «فقد حدث تغيُّر ملحوظ في مسيرة التشيُّع مع سقوط العباسيين وانتقال إيران إلىٰ حكم المغول الإلخانيين، الذين اشتهروا بالتسامح الديني، مما أسهم في حدوث نهضة شيعيَّة واسعة في إيران والعراق تحت حكمهم». بل لقد تحوَّل بعض حكام الإلخانيين إلىٰ التشيُّع، مع إبقائهم علىٰ الحريات المذهبية لرعاياهم. وهي النهضة التي اكتسبت دفعة جديدة بدوال دولة الإلخانيين في إيران، وظهور دويلات وأسر حاكمة تعتنق التشيُّع صراحة، ومنذ اللحظة الأولىٰ.

لكننا ورغم هذا كله لا نعتبر العهد السلجوقي -أو أي من فترات الحكم العباسي- انقطاعًا في وجود التشيُّع في إيران. ذلك أن الحقبة التي تلت الغزو المغولي كانت استمرارًا كاملًا للوجود الشيعي -بمعنىٰ أنه لم يكن حادثًا طارئًا- إبَّان العهد العباسي، وإن اكتسب ازدهاره زخمًا هائلًا ودفعة ضخمة بتحطُّم العالميَّة السُنيَّة (العباسية). وربما جاز لنا في هذا السياق اعتبار الدولة العباسيَّة نفسها دولة ذات مزاج شيعي نوعًا ما، لا لأنها بدأت من إقليم خراسان، الذي كان معقلًا لمعارضي حكم الأمويين -خصوصًا العلويين- ومن ثم كان بيئة خصبة

لاحتضان الدعوة العباسية، التي بدأت بشعار خادِعٍ، «الرضا من آل محمد»؛ استمالة للعلويين. ولا لأن التشيُّع قد شَهِد أهم تطوراته النظريَّة إبَّان العهد العباسي، فانطمست بعض فرقه واندمجت أخرىٰ، تأثُّرًا بالمناخ الفكري؛ بل لأن الشيعة (الاثني عشرية تحديدًا)، ورغم انسحابهم الواضح من الحياة السياسيَّة، منذ الغيبة الصغرىٰ؛ لم ينسحبوا من الحياة الاجتماعيَّة والأدبيَّة والعلميَّة الموَّارة في العهد العباسي، بل كانوا من أهم نجومها بإطلاق، حتىٰ طارت شهرة جمهرة من كتابهم وشعرائهم وعلمائهم، بل والمستوزرين منهم لبني العباس. بل وكانت هيمنة دولة البويهيين الشيعة علىٰ الحكم العباسي من أبرز تمثُّلات ما نسميه بـ «المزاج الشيعي»، الذي أطل برأسه في مراحل مختلفة طوال العهد العباسي. ولعل عهد المأمون للإمام علي الرضا بولاية العهد -بقطع النظر عن ملابسات الأمر ومآلاته- تشي بالعلاقة المركَّبة بين «التشيُّع العربي» والبيت العباسي، وهو القدر ذاته من التركيب والتعقيد الذي وسم العلاقة العضويَّة بين «الفُرس السُنَّة» وحكام العباسيين «العرب»، منذ وصول البرامكة إلىٰ قلب الحكم . . . فتأمل!

وكما كان ظهور بعض الدول التي تعتنق المذهب الشيعي صراحة، كالسربداريين والمرعشيين؛ استمرارًا تاريخيًّا وتطورًا طبيعيًّا لما سبقه، كذا كانت هذه الدول تقدِمةً للتطور الطبيعي الذي تلاها: ظهور الصفويين. وذلك كما يذهب المؤلف لما كان له من «أثر مهم في ترسيخ المذهب في مناطق نفوذها»، وهو الترسيخ الذي لعبت سياسيات الحكومات السنيَّة المتعاقِبة أعظم الأثر فيه، كما أسلَف.

وفي المبحث الأول الذي خصصه المؤلف لتتبُّع مسيرة التشيع حتىٰ سقوط الإلخانيين يكاد يقصُر انتقال التشيُّع إلىٰ إيران عن طريق الموالي، وتحديدًا من الكوفة. ولا يذكر الأشعريين القُميين إلا بصورة هامشيَّة، رغم أن تشيُّع قُم -أهم حواضر الشيعة في إيران بإطلاق علىٰ مر التاريخ- قد تم علىٰ يد هذه الأسرة من العرب الأقحاح، الذين قَدِموا إليها فاتحين وتأسست المدينة علىٰ أيديهم، فهي عربيَّة خالصة كما أنها شيعيَّة خالصة[1].

(١) يذكر البلاذري في واقعة فتحها أنه «لما انصرف أبو موسىٰ الأشعري من نهاوند إلىٰ الأهواز فاستقراها ثم أتىٰ قُم فأقام عليها أيامًا وافتتحها، وقيل وجَّه الأحنف بن قيس فافتتحها عنوة، وذلك في =

وهو وإن كان يورِد العديد من تفسيرات الباحثين بشأن تقبُّل الإيرانيين للمذهب الشيعي، إلا أنه يعتبر -عن حق- «أن الاستناد إلىٰ رأي واحد في تفسير إقبال الإيرانيين علىٰ المذهب الشيعي تعميم ظالم لهم». وهو، من ثم ينقل عن مرتضىٰ مطهري أن «اتهام الإيرانيين باعتناقهم للتشيع بدافع قومي يصح إذا كان الشيعة إيرانيين فقط، أو كان الذين أسلموا من الفرس أكثرهم من الشيعة، أو علىٰ الأقل كانت الفرقة الأولىٰ من الشيعة فارسيَّة. لكن الثابت أن معظم الذين دخلوا الإسلام من الإيرانيين لم يعتنقوا التشيع». كذا ينقِل المؤلف تفسير مطهري، الذي يطوي قدرًا معتبرًا من الوجاهة؛ لسبب هذا الإقبال الفارسي اللاحق علىٰ التشيُّع، وهو أن الفرس رأوا أن آل البيت هم أعدل المسلمين العرب، وأكثرهم ميلًا إلىٰ مساواة الفرس [وسائر الأجناس] بالعرب المسلمين.

ومرة أخرىٰ يعتبر المؤلف اتساقًا مع مذهبه المبثوث أن استقلال الحكم في إيران (خصوصًا بعد تقوض المركزيَّة العباسيَّة) قد جعل «انتشار التشيُّع مرهونًا بمذهب الأسرة الحاكمة وسياستها المذهبية»، لكنه ينقُض ذلك كله (للمرة العاشرة؟!) إذ يعرج علىٰ أهم التمثُّلات الشيعيَّة في العصر العباسي: البويهيين. مؤكدًا أنه رغم ما أظهروه من اهتمام بالتشيُّع فإن السياسة كانت اهتمامهم الأول، حتىٰ لو أدىٰ ذلك بهم إلىٰ مخالفة عقائدهم الشيعيَّة. فهم في تلك الانتهازيَّة كأي حاكم آخر، مُتسننًا كان أم متشيِّعًا.

= سنة ٢٣ للهجرة، وذكر بعضهم أن قم بين أصبهان (الآن: إصفهان) وساوة، وهي كبيرة حسنة طيبة وأهلها كلهم شيعة إمامية، وكان بدء تمصيرها في أيام الحجاج بن يوسف سنة ٨٣ للهجرة. وذلك أن عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث بن قيس كان أمير سجستان (حاليًا تُسمّىٰ سيستان جنوب شرقي إيران قُرب حدودها مع باكستان وأفغانستان) من جهة الحجاج ثم خرج عليه، وكان في عسكره سبعة عشر نفسًا من علماء التابعين من العراقيين، فلما انهزم ابن الأشعث ورجع إلىٰ كابُل مُنهزمًا كان في جملته إخوة يقال لهم عبد الله والأحوص وعبد الرحمن وإسحاق ونعيم وهم بنو سعد بن مالك بن عامر الأشعري، وقعوا إلىٰ ناحية قم وكان هناك سبع قرىٰ اسم إحداها كمندان، فنزل هؤلاء الإخوة علىٰ هذه القرىٰ حتىٰ افتتحوها وقتلوا أهلها واستولوا عليها وانتقلوا إليها واستوطنوها، واجتمع إليهم بنو عمهم وصارت القرىٰ السبع سبعَ محال بها، وسميت باسم إحداها وهي كمندان؛ فأسقطوا بعض حروفها فسميت بتعريبهم قمًّا. وكان مُتقدم هؤلاء الإخوة عبد الله بن سعد، وكان له ولدٌ قد رُبّي بالكوفة فانتقل منها إلىٰ قمّ وكان إماميًّا، فهو الذي نقل التّشيُّع إلىٰ أهلها فلا يوجد بها سُنّي قط».

وفي المبحث الثاني الذي يعرِض فيه للتشيُّع في ظل الحكومات المختلفة (سنيَّة وشيعيَّة)؛ يستنبِط المؤلف -من المادة التاريخيَّة التي ساقها- أن التشيُّع قد حظي، في القرنين الثامن والتاسع الهجريين/الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين؛ «بمناخ مناسب لاستقراره وانتشاره في أقاليم إيران ومدنها». وهو ما يُرجعه لسياسة التسامح المذهبي للحكومات السنيَّة، إضافة إلىٰ انتشار الفرق الصوفية وسيطرتها شبه الكاملة علىٰ المشهد الديني منذ العهد الإلخاني، وأخيرًا إلىٰ ظهور بعض الدول الشيعيَّة كالسربداريين في خُراسان والمرعشيين في مازنداران.

ففي «ظل هذه السياسة [المتسامحة] للحكومات السنية عاش المذهب الشيعي الاثنا عشري في إيران قرنين من الاستقرار وعدم الاضطهاد»، بل عُهِد للشيعة ببعض وظائف الدولة، وزادت الأوقاف علىٰ مزاراتهم، وكانت مجالس السلاطين تضم علمائهم وكبرائهم، بل وصارت طقوس الشيعة مألوفة في المجتمع الإيراني، حتىٰ إن بعضًا من الشعر الذي أنشد في سرد مظالم آل البيت ولعن قاتليهم كان يُلقىٰ في بلاط شاهرخ ابن تيمورلنگ. وإن نتج عن هذا كله بعض التململ من السُنَّة، ووقوع مصادمات بين الطرفين.

لكن حتىٰ تلك الدول التي اعتنقت التشيُّع مُبكرًا في إيران «لم تنتهج سياسة مذهبيَّة ترمي إلىٰ إلزام الناس بمذهبها»، بل اشتهر عن بعضها أن «حكامها لم يكن لديهم توجُّه ديني واضح ظاهر يمكن من خلاله الحكم علىٰ انتمائهم العقدي»، كذا لم تقطع النقود التي خلفوها بانتمائهم للتشيُّع فقد حملت شعارات السنة والشيعة جنبًا إلىٰ جنب!

كذلك يرىٰ المؤلف أن الوجود الشيعي في إيران، إبان تلك الحقبة لا يمكن حصره في الأماكن التي نص الجغرافيون علىٰ وجوده فيها، أو غلبته علىٰ اعتقاد أهلها فاعتمادًا علىٰ إشارة لابن بطوطة عن خراب أصفهان، بسبب الفتنة بين السنة والشيعة؛ يؤكد المؤلف علىٰ أن «هذا النص يدل علىٰ وجود شيعي ملحوظ في أصفهان ذات الأغلبية السنية، حتىٰ لو لم يُشِر إلىٰ ذلك الجغرافيون في القرن

الثامن الهجري»، ومن ثم؛ يخلُص إلىٰ أن «الأماكن التي غلب عليها المذهب السني، ولم يشر الجغرافيون إلىٰ وجود جماعات شيعية فيها لم تكن سُنيَّة خالصة».

ولعمري فإن لم يكن ما قبسناه أعلاه، من هذا المبحث دليلًا علىٰ الازدهار الواضح للتشيُّع في إيران قبل الصفويين، وذلك باختلاطه لا بالتصوف فحسب، بل واختلاطه سوسيولوجيًّا بالتسنُّن فهو علىٰ الأقل دليل علىٰ الميوعة المذهبيَّة والسيولة الواضحة التي وسمت الحياة الدينية في إيران منذ الغزو المغولي وحتىٰ الصعود الصفوي، الأمر الذي يخالف الافتراضات المبدئيَّة، والتحيُّزات المقولبة التي بدأ بها المؤلف بحثه. بل ويجعل من التسنُّن في إيران صورة مُتراكبة من التراكم الجيولوجي، الذي تراكمت فيه طبقات المذاهب والمنازع، بعضها فوق بعض تراكمًا يُقوِّض طهوريَّة تسنُّن كتب الفرق والكلام.

إن الدمج الاجتماعي لمذهب ما بهذه الطريقة ليس دليلًا علىٰ تغلغله وحجم تأثيره فحسب، وإنما دليلٌ علىٰ قبوله سوسيولوجيًّا علىٰ نطاق واسع، وتطبيعه في الوجدان الجمعي. ولهذا الأمر ما بعده!

أما المبحث الثالث فمثله في الخِفَّة مثل شبيهه في فصل التسنُّن؛ إذ يحاول المؤلف فيه الرصد الأفقي المجرَّد لبعض مؤسسات المذهب الشيعي الدينية والتعليمية، وبعض معالم الحركة العلميَّة الشيعية في إيران آنذاك. وهو يبدأ بالإقرار أن جمهرة من المدارس الدينيَّة الشيعيَّة قد جمعت بين تدريس المذاهب جميعها، ولم تقتصر علىٰ التشيُّع فضلًا عن علوم العربية، والعلوم التطبيقية.

وهو يُنهي المبحث بخلاصة مفادها تضاؤل دور العلماء الإيرانيين في الحركة العلمية للتشيُّع منذ صعود الإلخانيين، إذ خلت إيران تقريبًا من القامات العلميَّة التي قد تمثِّل مرجعًا حقيقيًّا لشيعتها، ودعمًا لحكامها وتركَّزت الحركة العلميَّة للشيعة في الأقاليم العربية للشيعة مثل الأحساء والبحرين وجبل عامل والحِلَّة، وظلَّت كذلك حتىٰ نهاية العهد الصفوي ... ثم تراه يعود فينقُض ذلك إذ يذهب إلىٰ أن إسهام إيران في الحركة العلميَّة للتشيُّع اكتسب دفعة كبيرة مع صعود الصفويين واستقدامهم عددًا كبيرًا من علماء العراق والبحرين وجبل عامل. ليعود مرَّة أخرىٰ، في حركة بندوليَّة؛ ليضيف أن «خلو الساحة العلمية ... من

العلماء الكبار أصحاب المؤلفات المهمة، لا يعني توقُّف الحركة العلميَّة في البلاد»، وإنما يعني تغيُّر نمط التأليف فحسب، و«اقتصاره علىٰ الشروح والحواشي والرسائل الصغيرة، بعد غياب الكتب التأسيسيَّة المهمة»!

❁ ❁ ❁

أما المبحث الرابع فقد خصصه المؤلف لما سماه بـ «الحركات الثورية»، التي جمعت بين التشيع والتصوف وطلب السلطة. وفيه إشكاليَّات ضخمة (سيتجلىٰ بعضها بصورة أوضح في الفصل التالي). لعل أولها وأهمها هو عدم تعريفه الصريح للتصوف الذي يعتبره «نماذجيًّا» و«حقيقيًّا»، ومناقضًا، من ثم لزيف تصوف هذه «الحركات الثوريَّة». لكن هذا التعريف كامن في بعض المقتطفات التي سنقبسها فيما يلي. وهو في هذا التعريف الكامن، سواء قصد أم لم يقصِد تبعٌ لمن يظن -من المستشرقين وقافتهم من ذراري المسلمين- أن أصول التصوف غير إسلاميَّة، ومن ثم فإن التجربة الصوفيَّة النماذجيَّة (المقتبسة من المسيحية أو الهندوكيَّة!) هي تجربة رهبنة انسحابيَّة، ولذا؛ فإن كل تصرُّف دنيوي له صلَّة بتدبير المعايش وسياسة الحكم هو بالضرورة «مخالف» لروح التجربة الصوفيَّة (=روح الإسلام)!

يقول مثلًا: «يختص القرنان الثامن والتاسع الهجريان بظهور مجموعات دينيَّة شيعيَّة، تتدثَّر برداء التصوف، وتتخذه مصدرًا لها، وتعمل في الوقت نفسه علىٰ تأسيس كيان سياسي لها»، هكذا ثم يُبرر موقفه هذا بأنه «لم يكن من طبيعة الحكومات في إيران ... أن تحمل، بجوار صبغتها السياسيَّة صبغة دينيَّة صوفية»، وكأن هذا حُجَّة علىٰ التصوف. ليزداد قُبح هذا الفصل العلماني الفج، بين التجربة الروحيَّة (قلب الإسلام ودفَّته) وسياسة أمور الدنيا؛ إذ يستطرد: «كما لم يكن من طبيعة المجموعات الصوفيَّة المنتشرة ... السعي لتكوين دولة عن طريق تجنيد الأتباع والمريدين؛ فهذا يتناقض مع جوهر التجربة الصوفيَّة المتمثِّل في ترك الانشغال بالدنيا» ... وكأن هذا أيضًا حُجَّة، بفرض صحته!

وهو يبرر نجاح «تجربة» تلك المجموعات المسيَّسة بالانتشار الواسع للطرق الصوفيَّة في إيران، والذي كان «أبرز ما يميِّز الحياة الروحيَّة في إيران طوال ثلاثة قرون فصلت بين الغزو المغولي واستيلاء الصفويين علىٰ حكم البلاد»، مُتجاهلًا بالكليَّة العناصر الكامنة في الإسلام نفسه، والتي تجعل التجربة الروحيَّة -وقوامها الاجتهاد في العبادة وإخلاص الوجه وتخلية القلب من الدنيا- لا مُجرَّد حاد لكل أمور الدنيا، وموجه لها، ومُطهر لها من أدران الشرك، بل وضمانة لئلا تخرج الدنيا من يد المؤمن وتستقر في قلبه. وسوف نؤجل التعليق علىٰ هذه الرؤية الاختزاليَّة، لطبيعة ومصدر التجربة الروحيَّة/الصوفيَّة في الإسلام إلىٰ مناقشتنا للفصل التالي المخصص للتصوف.

وفي هذا المبحث نفسه يتجلىٰ إدراك المؤلف للتقاطُع الضخم بين التصوف والتشيُّع، وسيولة الحدود بينهما في مواطن كثيرة لكنه يقصُر ذلك علىٰ «التديُّن الشعبي»، كأنه يعتذِر عنه في عبارات مبتذلةٍ يتجلَّىٰ فيها الخلط يقول: إن «وجود بعض الممارسات التي يشترك فيها الشيعة والمتصوفة؛ كالمبالغة في حب آل بيت النبي ﷺ، وإظهار ذلك» هو من الأمور الملحوظة في التديُّن الشعبي «المتحرِّر نسبيًّا من قيود النظرة الفقهيَّة والكلاميَّة»؛ إذ تذوب في مثل هذه «الممارسات» كل «الحدود الفاصلة بين المذاهِب» . . . وكأن «النظرة الفقهيَّة والكلاميَّة» المتأخرة حُجَّة علىٰ الإيمان القلبي!

ومع افتراض حُسن نيَّة المؤلف؛ فإذا كان إظهار الحب «ممارسة» سلوكيَّة، فإن الحب نفسه عمل قلبي ينعقِد به الاعتقاد في القلب كما ثبت عن حضرة النبي[1] صلىٰ الله عليه وآله. ومن ثم، فلا يستطيع عقلي الضعيف أن يُدرك كيف

(١) روىٰ البخاري، في كتاب الأيمان والنذور عن عبد الله بن هشام رضي الله عنه قال: كنا مع رسول الله ﷺ وهو آخذ بيد عمر بن الخطاب فقال له عمر: يا رسول الله! لأنتَ أحبُّ إلي من كل شيء إلا نفسي! فقال النبي ﷺ: «لا! والذي نفسي بيده حتىٰ أكون أحبَّ إليك من نفسك». فقال له عمر: فإنه الآن والله لأنت أحب إلي من نفسي! فقال له النبي ﷺ: «الآن يا عمر».

يُمكن للمسلم المبالغة في حب حضرة النبي وآله -ناهيك عن أن يستنكر ذلك!- وإن كانت المبالغة في التعبير عن هذا الحب أمرًا مفهومًا ولا يُنكر علىٰ مؤمن إلا إن تعدَّىٰ به حدود عقيدة التوحيد. وحتىٰ هذا التعدي، فإنه قد يكون أحيانًا جذبة تُذهِب العقل، وفيه يتوقَّف أي عبد حقير مثلي؛ ليكِل أمر هذا «المتعدي» إلىٰ ربه.

لكن العجيب -رغم كل ما سبق- هو اعترافه بأن التشرذم السياسي، في أعقاب سقوط الإلخانيين قد خلق البيئة المناسبة لتعاظُم الميول الشيعيَّة، التي اتخذت صورة الدعوة (المرحليَّة؟) لنمط شعبي من التديُّن مشبَّع بالأفكار الصوفيَّة، بدلًا من الدعوة الصريحة إلىٰ التشيُّع. ولو أنصف لأقرَّ بأن هذه البيئة أسبق علىٰ دوال دولة الإلخانيين، وأنها تشكَّلت مع تحطُّم العالميَّة السنيَّة الجامعة بالغزو المغولي، بل وأن هذه البيئة عينها لم تكن مجرَّد مظهر لتمييع لـ «الهويَّة السنيَّة» التي تشظَّت -آنذاك- وإنما كانت تهيئة للتربة وإعداد تاريخي لظهور الصفويين.

وهو ما يؤكده المؤلف ضمنًا إذ يعتبر أن تجربة السربداريين، «الجامعة بين ثلاثية التشيع والتصوف والسلطة»؛ هي «أهم نماذج هذه الظاهرة في القرن الثامن الهجري»، فضلًا عن أنها مثَّلت «مصدر إلهام لغيرها من التجارب» التي احتذت بها، مثل دولة المرعشيين في مازنداران. ومن ثم كانت الدولة الصفويَّة تطورًا طبيعيًّا لهذا السياق، وليست شذوذًا عنه، ولا قطيعة مع ماضي إيران الإسلامي وتركيبته المذهبيَّة. بل إنه يضيف كذلك أن نجاح تجربة السربداريين نفسه لم يكن حدثًا منقطع الصلة عما سبقه. وإن كان ينقِل عن بطروشوفسكي أن الشيخيَّة -أهم مقدِّمات ظهور السربداريين- لم تكُن طريقة صوفيَّة «بالمعنىٰ المعروف للصوفيَّة والتصوف»، بغير أن يوضَّح -بطبيعة الحال- ما هو هذا المعنىٰ المعروف، ومن أين استقاه، أم إنه ينقِل رأي بطروشوفسكي ويوافقه بغير مناقشة ولا تدبُّر. هذا الخلط والاضطراب يتجلَّىٰ أشد ما يتجلىٰ في اشمئزازه الواضح من الأفكار الثوريَّة «الشاذة»، و«المتدثِّرة بعباءة التصوف لتُخفي عقائد شيعيَّة»؛ والتي ملأ شيوخ الطريقة بها عقول أتباعهم «الجهال» و«المغفَّلين»!

وهو الاشمئزاز الذي يطرد في كلامه عن مؤسس الدولة المرعشية، الذي «لم يكن مظهره الصوفي وأحاديث وعظه عن الزهد والفقر سوىٰ مظهرٍ يُخفي وراءه تلك الرغبة [في السلطة]». وإن كان يصدُق إذ يعزو نجاح المرعشي إلىٰ إعلانه الانتساب إلىٰ آل البيت، وكونه محسوبًا علىٰ التصوف، إضافة إلىٰ اعتقاده الشيعي في محيط من الأسر العلوية في قلب مركز من أهم مراكز التشيُّع في إيران. وهو المركَّب الثلاثي الذي هيمن بالكليَّة تقريبًا علىٰ الحياة الدينية في إيران بعد العباسيين: الولاء لآل البيت وموالاة من انتسب لهم، والتصوف الذي أذاب الحدود الكلاميَّة بين التسنُّن والتشيُّع، ونمط من التشيُّع (المشرب بالتصوف) يتجاوز الخلافات المذهبيَّة ولا يُعادي التسنُّن أو يستفز أهله.

وقد امتد تأثير المرعشيين إلىٰ يلان، حيث ظهرت حركة صوفيَّة شيعيَّة يتزعمها أحد تلاميذ السيد المرعشي، وأسست لها دولة في نفس الإقليم، استمرَّت طوال قرنين حتىٰ بعد تسلُّط الصفويين علىٰ إيران. إذ سمحوا لتلك الدولة بالبقاء، ربما لأنها كانت الملاذ الآمن لإسماعيل الصفوي؛ فقد تمتَّع برعاية حاكمها، الذي لعب دورًا مهمًا في تنشئة الصفوي المؤسِّس علميًّا وعسكريًّا.

ويكاد المؤلف يختم المبحث برصد سريع للتطورات التي طرأت علىٰ الطريقة الصفويَّة، وتحولاتها التدريجيَّة منذ عهد جد الشاه إسماعيل -جنيد بن إبراهيم- الذي تلقَّب بالسلطان، قبل أن «يتحوَّل» -بحسب المؤلف- من شيخ صوفي إلىٰ قائد عسكري، ومن التسنُّن إلىٰ التشيُّع مُدَّعيًا انتسابه إلىٰ آل بيت النبي -صلىٰ الله عليه وآله- طمعًا في المزيد من الشرعيَّة لدعوته. ومرورًا بأبي إسماعيل الصفوي -حيدر- الذي كثُر أتباعه في إيران والأناضول، وازداد إيمانهم به وتقديسهم له (كأكثر شيوخ الصوفيَّة في عيون مريديهم!)، الأمر الذي يبرره المؤلف، تبريرًا علمانيًّا بالكليَّة؛ بـ«الجهل الذي يعيشون فيه، وحاجتهم إلىٰ هؤلاء المشايخ، بوصفهم المنقذ من مشكلة الجوع والهوان الاجتماعي». وصولًا إلىٰ بدء ظهور قبائل القزلباش التركية (ومنها الأفشار والقاجار اللتان حكمتا إيران لاحقًا) علىٰ المسرح السياسي، بوصفها أهم مريدي الصفويين، وقوتهم العسكرية الضاربة.

لينتهي المبحث بعروج سريع علىٰ جذور النوربخشيَّة (التي سيتناولها في الفصل التالي)، إذ حاول مؤسسها أن يحذو حذو من سبقوه، ويؤسس دولته، لكنه فشل وأُسِر واقتيد إلىٰ شاهرخ التيموري، بيد أنه نجح لاحقًا في الحفاظ علىٰ الطريقة الصوفيَّة التي أسسها، مع الموات الظاهر لرغبته في الحكم والسُلطة.

❁ ❁ ❁

أما المبحث الخامس والأخير في هذا الفصل، فهو مبحث مُقتضَب خصَّصه المؤلف للإسماعيلية في إيران، إبَّان القرنين الثامن والتاسع الهجريين. وفيه يؤكد علىٰ وجود النشاط الدعوي الإسماعيلي في إيران منذ القرن الثالث الهجري، خصوصًا في الري وقُم وقاشان. «وقد تتابع بعد ذلك دعاة المذهب علىٰ المدن المحيطة، مثل طبرستان وجرجان وإصفهان، ولم يكد القرن الثالث الهجري يوشك أن ينتهي، حتىٰ كان المذهب قد انتشر وشاع في الري وقُم»، وبلدان أخرىٰ من عراق العجم. وإن بقي إقليم خُراسان مُهملًا حتىٰ بداية القرن الرابع الهجري.

ومع حلول القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، ورغم موقف السلاجقة، المعادي للتشيُّع، وللإسماعيلية بشكل خاص، تمكَّن الفاطميون من تجنيد عدد من الدعاة في فارس وكرمان وأصفهان والري، ومناطق أخرىٰ. وهي الفترة التي برز فيها اسم الرحالة الإسماعيلي الأشهر، ناصر خسرو الذي لعب دورًا محوريًّا في نشر التشيُّع الإسماعيلي في خراسان وشرقي إيران.

وقد تلا ذلك تأسيس الدولة الإسماعيلية النزاريَّة في آلموت -وما حولها- علىٰ يد الحسن الصباح، والتي استمرَّت حتىٰ حطَّمها هولاكو في زحفه. لكن نسل الأئمة الإسماعيليين -الذين فروا من وجه المغول- تمكنوا من اللجوء إلىٰ أذربيجان، والتخفي التام، وممارسة أقسىٰ درجات التقيَّة، التي أدَّت إلىٰ ذوبان كثيرين منهم في التسنُّن أو في التصوف بمرور الوقت، إذ كانا الغطاء الذي يتخذه الإسماعيليون آنذاك حتىٰ غلب التصوف علىٰ بقايا الإسماعيليين طوال العهد الصفوي. ولم يبقَ منهم إلا فرع وحيد، وهو الذي تحدَّر منه نسل الآغاخان المعاصرين، الذين انتشر المذهب علىٰ أيديهم انتشارًا واسعًا في شبه القارة الهنديَّة إبَّان القرن الخامس عشر الميلادي.

والحق أن هذا الفصل هو الآخر يكاد يُرسِّخ -بكل ما فيه- الانطباع، الذي يخرج به القارئ من الفصل الأول عن مدىٰ ميوعة الهويَّة السُنيَّة في إيران، وتعدُّد الهويَّات المذهبية في هذه البقاع بعد الغزو المغولي، وإن كانت هذه التعدُّدية تدور -في جوهرها- حول محوري التشيُّع والتصوف، ولا تخرج عن كونها تنويعات عليهما، أو لنكون أكثر دقَّة تنويعات علىٰ المزج بينهما في الممارسة . . . وفي الاعتقاد. وهو الأمر الممكن تفسيره من منظور العلوم الاجتماعيَّة. لكن الأهم من ذلك، هو إبراز دلالة هذه الميوعة والتعدُّدية، إذ كانت تمهيدًا طبيعيًّا لاكتمال اعتناق إيران اللاحق للتشيُّع، الذي اكتسىٰ في مراحله الأخيرة بالقهر والدمويَّة الصفويَّة.

(٣)

يوطئ المؤلف الفصل الثالث بتعريفه التصوف بوصفه «نزعة روحيَّة تميل بالإنسان عن العالم المادي، وترتفع به إلىٰ العالم الروحي. وهو بهذا المفهوم ظاهرة إنسانيَّة تنشأ في كل بيئة دينيَّة، وتنمو نتيجة عوامل داخلية موجودة في تلك البيئة، إضافة إلىٰ مؤثرات خارجيَّة تساعد علىٰ نموه وتطوره». بيد أن هذا التعريف النظري، الذي يطوي قدرًا من التركيب والنُضج في ظاهره لم يحُل بينه وبين التعامل مع التصوف تعاملًا اختزاليًّا، كأنه يُقِرُّ ضمنًا بأنه نتاج المؤثرات الخارجيَّة وحدها، وليس جوهرًا حقيقيًّا للتجربة الدينيَّة الإسلاميَّة التي أسبغت علىٰ الحياة الروحيَّة بُعدًا «دنيويًّا» تفتقده كل التجارب الدينيَّة غير الإسلاميَّة. إذ جعل الإسلام من الحياة الجوانيَّة حاديًا للحياة البرانيَّة (رُهبان الليل فُرسان النهار)، لا انسحابًا منها يعتزل به الصوفي في صومعة، وسيورِد المؤلف شواهِد كثيرة تُعضِّد مذهبنا في هذا الفصل، خصوصًا من تصوف القرنين الثامن والتاسع الهجريين في إيران.

وإذا سلَّمنا فعلًا بأن التصوف ظاهرة إنسانيَّة (جوانيَّة الأصل) تنشأ في كل بيئة دينيَّة، وأنها قد اصطبغت في الإسلام بالأسوة الحسنة التي يُمثلها حضرة المصطفىٰ ﷺ فإن ما يلزمنا في هذا المقام ليس الإنكار علىٰ من مزجوا التصوف بالسياسة، فهذه هي حالة «الطبيعة» التي جسَّدها سيُّد العُبَّاد والزهاد ﷺ وخلفاؤه الراشدين من بعده. إنما يلزمنا في هذا المقام فهم أسباب شيوع التصوف الانسحابي عمومًا، وفي إيران علىٰ وجه الخصوص، ومن قبل ذلك أسباب ظهوره، قبل أن نُنكر عليه بوصفه رهبانيَّة افترضها هؤلاء النُسَّاك علىٰ أنفسهم،

رهبانية لا تُلزم باقي الأمة ولا تقوم حُجَّة عليها، ناهيك عن مخالفتها لسنته ﷺ إذ آثر أهلها اعتزال الناس ونكلوا عن واجب الدعوة إلىٰ الله بنفوسهم التي زَكَت وتطهَّرت. وإذا كانت هذه «سُنَّة» لم يأمر بها النبي -صلىٰ الله عليه وآله- فربما كانت رعاية هؤلاء الزهاد لرهبانيتهم حق الرعاية ما يشفع لهم عند الله، لكنه بالقطع لا يجعل منهم ومن ممارستهم حُجَّة علىٰ طبيعة الحياة الروحيَّة في الإسلام، ولا علىٰ حقيقة وحجم دورها الاجتماعي والسياسي.

ومن ثم، تصير حُجَّة المؤلف، أن الطرق (المسيَّسة) التي تناولها قبلًا لم تكن صوفيَّة «بالمعنىٰ الحقيقي للتصوف»، و«إنما تدثَّرت برداء التصوف لتخفي به عقيدتها الشيعيَّة وسعيها للسلطة والحكم»، وأن «الفرق الصوفية التي سيشملها هذا الفصل . . . وإن كانت شيعية المعتقد؛ فإنها كانت صوفيَّة خالصة، ولم يؤثر عن أتباعها الدخول في معترك السياسة» حُجَّة باطلة مُبتذلة. ذلك أن الأصل في الإسلام ليس هو الفصل (العلماني) بين الحياة الجوانيَّة وتلك البرانيَّة، وبين التصوف والسياسة، وبين التديُّن والمجال العام، وبين الدنيا والآخرة، بل الأصل هو اتحادهما ووحدة وجهتهما، كما تؤكد سنة النبي ﷺ وكبار صحابته. أما الفصل المتأخر فله ظروفه التاريخيَّة المتعيِّنة، والتي لا تجعل منه حُجَّة علىٰ الحياة الروحيَّة في الإسلام. كذلك فإن كل صور التصوف وتمثلاته هي في التحليل الأخير مُسيَّسة، سلبًا أو إيجابًا؛ فخضوع الصوفي للطواغيت (وعبوديته لهم التي قد تُحطم حقيقة تصوفه أصلًا!) تسييسٌ سلبي مُزرٍ لا يَقِلُّ أثره خطورةً عن محاولة الصوفي بناء سُلطان دنيوي باسم الله، إذ الاختلاف في الوجهة، وليس في طبيعة المنزع.

لقد بدأ الممارسة المنظمة، التي يعرفها الباحثون اليوم بـ «التصوف»؛ كرد فعل (فردي) انسحابي علىٰ ولوغ الحضارة الإسلاميَّة في حمأة الماديَّة، وذبول روحها؛ فاعتزل الصوفيَّة الأوائل مجتمعاتهم في حركة بندوليَّة متطرفة ردًا علىٰ التطرُّف المادي لهذه المجتمعات. ثم لما بدأت التجربة العرفانيَّة تستقِرُّ فرديًّا واجتماعيًّا، وتقِل خشية الصوفيَّة علىٰ دينهم من مخالطة الناس خرجت الأجيال اللاحقة -أو أكثرها- إلىٰ مجتمعاتها في محاولة لإصلاح شأنها وإعادة صياغتها

بعبادتها وتقواها، وإخلاص وجهها، بالأسوة الحسنة، وهو لعمري دور كل مسلم منذ بدء الدعوة المحمَّديَّة وإلىٰ قيام الساعة. وقد كانت ذروة هذا «الخروج» الصوفي هي حركات الإحياء الإسلامي (الصوفيَّة)، التي واجهت المد الكولونيالي في كل مكان من ديار الإسلام، وأسست دولًا مُستقلة إبَّان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، مما لا يتسع المجال لبسطه.

ثم يبدأ المؤلف أول مباحث هذا الفصل، والذي يتناول فيه «نفوذ الصوفية في القرنين الثامن والتاسع الهجريين» بالتأكيد علىٰ الرأي الهش الذي يتبناه في التصوف، إذ لم يكن التصوف -عنده- في طور نشأته «إلا ضربًا من الزهد والورع اقتداءً بالنبي وأصحابه في تقديم الآخرة علىٰ الدنيا»،[1] «وهذا يعني أن ما ينطبِق عليه كلمة تصوف من حياة روحيَّة منظمة ذات الأحوال والمقامات والمواجِد والأذواق ... لم يكن موجودًا في هذا العهد». هذا الربط العجيب بين الحياة الروحيَّة (الأحوال والمقامات إلخ)، التي يذهب إلىٰ أنها ظاهرة تنشأ في كل دين وبين مسلك الأفراد الصوفيَّة الأوائل (اعتزال المجتمع ولبس الخرقة) هو لعمري من عجائب المؤلف التي لا تنفد، وهي تُذكرنا بتخليط الأجيال الأولىٰ من المستشرقين ... إذ يعتبر أن وجود الحياة الروحيَّة رهن بنشأة التصوف «المنظَّم» كما عرَّفه الباحثون المتأخرون! أما أن هذه الحياة الروحيَّة -بأحوالها ومقاماتها ومواجدها وأذواقها- كانت موجودة وجودًا أسمىٰ وأجمل، وبغير بوح أو رسوم فيمن كان خُلقه القرآن ﷺ فهذا أمر آخر يبدو أنه عاجز كل العجز عن إدراكه. وإن كان هو نفسه يضع إصبعه أحيانًا علىٰ بعض هذا الفارق إذ يقول: «كما لم يكن الزهد ... حركة من الحركات الدينيَّة ولا مذهبًا من المذاهب»، وذلك حتىٰ ظهر «في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي... بين الزهاد أفراد يحيون حياة تخالف حياة الآخرين، من حيث المبالغة في الزهد، وترك متاع الدنيا، ورياضة النفس، وأطلق علىٰ هؤلاء اسم الصوفيَّة» ... الذين أسلفنا أنهم كانوا مُجرَّد رد فعل احتجاجي علىٰ هيمنة الماديَّة علىٰ المجتمع، فصاروا هم

(١) أما أن الدنيا مزرعة الآخرة، وأنهما وحدة واحدة تؤدي أولاهما إلىٰ الأخرىٰ؛ فيبدو أنه سقط من المؤلف سهوًا ...

وسلوكهم علمًا -بالزور وفي ظروف تاريخيَّة مُعينة- علىٰ جوهر الإسلام وروحه، التي سعوا لاستنقاذها من الماديَّة والحفاظ عليها، وإن كان ذلك علىٰ حساب عناصر أخرىٰ في هذا الدين، عناصر لم ينتبهوا لها آنذاك. ليس هذا فحسب، بل لقد كان أكثر هؤلاء الصوفيَّة الأوائل أنفسهم جزءًا من الحركة البندوليَّة لمجتمعاتهم، بين الولوغ في الماديَّة واعتزالها، وأبناءً شرعيين للسياق الذي خرجوا عليه؛ إذ كانت جمهرة مُعتبرة منهم من المترفين المسرفين علىٰ أنفسهم، بل وأحيانًا من أهل الفسق والفجور، أو حتىٰ من اللصوص وقاطعي الطريق حتىٰ تاب الله عليهم وطهَّرهم بمعرفته وسلوك طريقه. وإذا كان البروز الجميل للحياة الجوانيَّة في تجاربهم هو ما يدينون به للإسلام وللتجربة النبويَّة، علىٰ صاحبها وآله أفضل الصلاة والسلام فإن الانسحاب من المجتمع لا يدينون به فحسب لخلفية أكثرهم المتخَمَة بولوغهم في الدنيا (ومن ثم خوفهم علىٰ توبتهم إذا عاودوا مخالطة الناس)، بل يدينون به كذلك للمؤثرات الخارجيَّة (غير الإسلاميَّة) التي ساهمت في بلورة هذا النوع من التصوف الانسحابي، بادئ ذي بدء؛ حتىٰ صار -زورًا- علمًا علىٰ التجربة الروحيَّة في الإسلام.

وبعبارة أخرىٰ فإذا كانت الحياة الروحيَّة/الجوانيَّة هي حقيقة الإسلام وأصله، فإن طريقة تحقُّقها باعتزال الناس هو ما لم يأمر به الإسلام، وإنما تشهد سنة النبي وسيرته ﷺ هو وأصحابه من بعده شهادة صريحة علىٰ نقيضه. وإذا سلَّمنا جدلًا بجواز هذه العُزلة الرهبانيَّة علىٰ المستوىٰ الفردي، وفي سياقات مُعينة؛ لمن أراد التخفُّف من أثقال حياته السابقة، فإن هذا لم يكن قطعًا هو الأصل في السلوك إلىٰ الله، ولا روي مثله عن آل بيت النبي وكبار الصحابة، صلىٰ الله علىٰ حضرة من رباهم.

يؤكد المؤلف بعض ما نذهب إليه، إذ يقول إن فقهاء «المذهب السني» قد وجدوا في فهم الصوفيَّة خطرًا علىٰ الإسلام؛ ذلك لأن الصوفية كانوا يرون أن الدين قد أصبح في عرف الفقهاء جملة رسوم وأوضاع لا حياة فيها ولا روحانية»، وهذا صحيح علىٰ الأقل بالنسبة إلىٰ فقهاء السلطة. لكن هذا التصوف الانسحابي نفسه لم يكن، وما كان له أن يكون؛ إجابة مُطلقة، بل إجابة

الأمة علىٰ هذا السياق المتعين وأشباهه. وربما لهذا السبب كان الظهور المتأخر نسبيًّا للتصوف (الفردي الانسحابي أول الأمر) ثم للتفلسف -في الحضارة الإسلاميَّة- وذلك بوصفهما رد فعل طبيعي علىٰ فقهاء السلطة ومُتكلميها وافتقادهم لبُعدين: الأخلاقي والروحي. وإذا كان الصوفيَّة الأوَل قد سعوا لاستنقاذ البُعد الروحي، بإبراز أهميَّة الحياة الجوانيَّة ولو باعتزال المجتمع؛ فقد سعىٰ الفلاسفة لإعادة صياغة الميثاق الأخلاقي للإسلام -علىٰ الأقل في المجال السياسي- كرد فعل علىٰ صيرورة الفقه السياسي الإسلامي مجرَّد تأصيل لواقع التغلُّب والملك الجبري. لقد كان كلٌّ من التفلسف والتصوف محاولة للتغلُّب علىٰ الواقع المادي بثقله، وتجاوزه. إذ انحط فقهاء السُلطة ومتكلموها إلىٰ دركٍ صاروا معه مجرَّد مرآة عاكسة للواقع السياسي المضمحل أخلاقيًّا وروحيًّا؛ فظهرت الحاجة للتفلسُف بوصفه إعادة صياغة للإطار الأخلاقي للممارسة السياسية، بل ورد فعلٍ علىٰ شيوع التصوف الانسحابي الذي عجز -بطبيعته- عن التأثير في هذا الواقع ناهيك عن تغييره (سنشهد لحظة من لحظات التفلسُف النماذجيَّة مع الأفغاني وتلامذته في القرن التاسع عشر)؛ فاضمحل الإيمان وصارت مقولات الفقهاء والمتكلمين آنذاك أشبه شيء بخمير الفريسيين!

ورغم ذلك فقد كان فقهاء السُلطة مُحقين إلىٰ حد ما -رغم غلوهم المادي اللاأخلاقي- في نقد الغلو المضاد للتصوف الانسحابي. لكن إذا كان جمهرة الخلق قد قعدوا علىٰ الرسوم -كما يذهب بعض الصوفية- وقعدت طائفة الزهاد علىٰ الحقائق؛ فإن عوام الخلق لم يجاوزوا حد التكليف، ولو كانت أرواحهم قد تفلَّتت من الخضوع له؛ فما تُعبِّد الخلق إلا بالشرع الظاهر الذي تنزَّلت أحكامه من فوق سبع سماوات. بغض النظر عن كون جمال تمثُّل حضرة النبي لهذا الشرع، وحُسن تنزيله إياه، وأدبه الرفيع ﷺ، وتخلُّقه بأخلاق الله؛ هو روح الشرع التي افتقدها جمهرة الفقهاء والمتكلمين، ومعهم قطاع عريض من ذراري المسلمين، وكان التصوف -وما زال- هو الأمل الوحيد في استعادتها.

إننا إذا انطلقنا من قول القشيري أن «كل حقيقة غير مقيَّدة بالشريعة فأمرها غير محصول»، وإذا سلَّمنا كذلك بأن الحقيقة هي روح الشريعة إذ جسَّدها ﷺ،

وما من حقيقة سواها، وكل ما عداها تخييل أو تلبيس من تلبيسات إبليس، وأن الحقيقة التي تعتمِلُ بها الحياة الجوانيَّة يجب أن تنضبط في منازعها بقيود الشرع البرَّانيَّة، فإن تنزيل الشريعة، علىٰ العكس من ذلك؛ قد يصح علىٰ الواقع بغير جمال تجسُّد الحقيقة الجوانيَّة في الفقيه/القاضي... فقد يحكم بالشريعة قاضٍ/ فقيه ضعيف الإيمان، أو في قلبه مرض، أو فاسق؛ فيُحق الله بحكمه الحق ويُبطِل الباطِل. حقيقة الأمر أنه ما من فارق حقيقي بين غلو الصوفيَّة الانسحابيين وغلو فقهاء السلطة ومتكلميها؛ إذ كان الفارق في الوجهة، وليس في النوع. لقد كان غلو الصوفيَّة الانسحابيين في خطورة غلو فقهاء السلطة ومتكلميها، بل أشد خطورة في بعض الأحيان؛ إذ يُلزِم الخلق إلزامًا برانيًّا بما لا تنعقِد عليه اليد من أغوار الحياة الجوانيَّة. يُلزِمهم بفتوحاتٍ خاصة قد تفتن العوام وتفتح الباب للتفلُّت من قيود الشرع البرانيَّة، التي هي مناط التكليف بالأصل. وكانت هذه الفوضىٰ الأخلاقيَّة والاجتماعيَّة ستُكلَّل بانسحاب الصالحين من هؤلاء الصوفيَّة من المجتمع، واعتزال الناس، وعودتهم إلىٰ زواياهم وخوانقهم.

❁ ❁ ❁

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلىٰ تناول أسباب اعتباره القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي «إحدىٰ أهم الفترات التاريخية في مسيرة التصوف الإسلامي في إيران»؛ فيوجز هذه الأسباب فيما يلي: «الأول ... الدور المهم الذي اضطلع به الإمام الغزالي في ربط التصوف بالشريعة؛ فتغيَّرت نظرة الفقهاء له من الإنكار إلىٰ القبول ... الأمر الذي مهَّد لنشأة الفرق الصوفيَّة ... و[السبب] الثاني أن القرن الخامس الهجري قد شَهِد بداية استخدام اللغة الفارسيَّة في الكتابة الصوفيَّة ... وكان أول ما ألف بالفارسيَّة في هذا الباب هو كتاب كشف المحجوب للهجويري. أما [السبب] الثالث فهو ظهور الشعر الصوفي علىٰ يد أبي سعيد بن أبي الخير. وكان [السبب] الرابع هو أن القرن الخامس الهجري كان بداية الإرهاصات الأولىٰ لنشأة الطرق الصوفيَّة». ويواصِل أن القرنين السادس والسابع الهجريين قد شَهِدا حدوث مُتغيرين علىٰ قدر كبير من الأهمية في المشهد الصوفي: «الأول هو ظهور الطرق الصوفية الكبرىٰ (مثل القادريَّة

والرفاعيَّة والسُّهْرَورديَّة والشاذلية والكبروية) . . . والثاني هو دخول الكثير من الأفكار الفلسفيَّة إلىٰ التصوف»، وظهور ما عُرِفَ بالتصوف الفلسفي، الذي كان أهم أعلامه السهروردي المقتول والشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي حتىٰ «طغت هذه المعاني الفلسفيَّة علىٰ الشعراء الصوفيَّة الكبار في إيران» أمثال سنائي الغزنوي، وفريد الدين العطار، وجلال الدين الرومي.

ثم يعرُج في نفس المبحث علىٰ قضيَّة شديدة الأهميَّة، وهي الأثر الجلي للغزو المغولي علىٰ انتشار التصوف في إيران؛ وذلك أن «الاضطرابات والحروب والصراعات من الدوافع المهمة التي تدفع الناس في كل عصر إلىٰ اللجوء إلىٰ الحياة الروحيَّة، طلبًا للنجاة من هول الحروب وضجيج الصراعات. ولذلك لا عجب في أن ينتشر التصوف في ذلك الوقت وتتسع قاعدة مريديه في إيران إبان الغزو المغولي؛ فقد رأىٰ الإيرانيون في مجالس الصوفية ومؤسساتهم ملاذًا من الأهوال التي سببها هذا الغزو، وشفاء من الآلام التي نجمت عن آثاره المروعة». وهو يؤكد ذلك بالإشارة إلىٰ زيارة ابن بطوطة لإيران (٧٢٧هـ/ ١٣٢٧م)؛ إذ تنقَّل بين أقاليمها المختلفة، «ويلاحَظ في المادة التاريخية التي سجلها هيمنة التصوف علىٰ الحياة الدينية في إيران، وانتشار مؤسساته في مدنها كافة». ويواصِل، مُتتبعًا ذات الخيط؛ بأنه كان «لتحول الإلخانيين من الوثنية إلىٰ الإسلام أثر في استقرار التصوف وانتشار فرقه علىٰ نحو ملحوظ»، حتىٰ صار التصوف، بنهاية عهد الإلخانيين؛ هو «النمط الأبرز بين أنماط الحياة الدينيَّة في إيران، وذلك للنفوذ الواسع الذي تحقق له، سواء بين العامة والمريدين أو بين الأمراء والوزراء»، وهو النفوذ الذي تزايد باطراد طوال القرنين الثامن والتاسع الهجريين؛ لأسباب يحصرها المؤلف فيما يلي: «أولها دخول البلاد في سلسلة متواصلة من الاضطرابات والصراعات امتدَّت منذ سقوط الإلخانيين وحتىٰ قيام دولة التيموريين»، بل وتزايدت معدلات النفوذ الصوفي بسبب الدمار الهائل الذي ألحقه غزو تيمورلنگ بالبلاد، إذ كان أشبه شيء بالدمار الذي لَحِقَ إيران جراء الغزو المغولي. وهو ما نتج عنه بالتالي «انخراط أعداد هائلة من الإيرانيين آنذاك في صفوف الفرق الصوفيَّة»، مثل القادريَّة والرفاعيَّة والكبرويَّة؛ ما أدىٰ بطبيعة الحال لتزايد نفوذ الصفويين منذ عهد شيخهم المؤسس: صفي الدين الأردبيلي. أما ثاني

هذه الأسباب -في نظر المؤلف- فهو «تقدير الأسرات الحاكمة المتعاقِبة للصوفيَّة»، كما مضت الإشارة، ومن ثم «فلا غرابة أن يكون للصوفيَّة نفوذ واضح علىٰ الحكام»، حتىٰ إن بعض شيوخهم يشتد في النصح علىٰ تيمورلنگ، ويُسيطر آخر -شيخ الطريقة الصفوية- علىٰ روحه، كما ينقل المؤلف عن المستشرق البريطاني إدوارد براون. لقد «كانت آثار التسخير واضحة ولائحة من هذا التأثر والتأثير»، كما ينقل المؤلف عن الواعظ الكاشفي وصفه لعلاقة بعض الأمراء بصوفيَّة عصرهم. ثم يُضيف المؤلف سببًا ثالثًا يتمثَّل في «نشأة الطرق الصوفيَّة الشيعيَّة في إيران، واتساع رقعة انتشارها»، وهو ما يردُّه إلىٰ بُعد هذه الطرق عن التعصُّب المذهبي والقضايا الخلافيَّة.

ثم يختم المبحث بتلخيص تصوره للمشهد الصوفي في إيران إلىٰ ثلاثة أنماط: أولها ما يُسميه بالتصوف «السني الشعبي»، ويعتبر الصفويين الأوائل في أذربيجان نموذجًا له، وثاني هذه الأنماط عنده هو التصوف «السني العلمي»، والطريقة النقشبنديَّة مثال عليه، أما ثالثهما فهو التصوف الشيعي، وأكبر طرقه -آنذاك- هي النعمة اللهية والنوربخشيَّة.

هذه الهيمنة الواضحة للتصوف علىٰ المشهد الديني في إيران، منذ الغزو المغولي وحتىٰ الصعود الصفوي؛ حيث تذوب الفوارق المدرسيَّة بين المذاهب الكلاميَّة، وتكاد الجدالات المذهبيَّة تختفي في الممارسة العمليَّة للتديُّن الصوفي، ويعلو كعب التصوف الشيعي حتىٰ يفشو في صفوف «السُنَّة»؛ ليست فحسب دليلًا علىٰ السيولة الدينيَّة والميوعة المذهبيَّة، التي دلَّلنا عليها مرارًا من نقول المؤلف في الفصلين السابقين، بل هي دليل بيِّن علىٰ ازدهار الوجدان الشيعي في إيران، ولو لم يتحوَّل أكثر أهلها آنذاك من التسنُّن إلىٰ التشيُّع، إلا أن جمهرتهم كانوا مؤهلين معرفيًّا وروحيًّا ونفسيًّا -أو علىٰ الأقل في طور التأهُّل- لمثل هذا التحول. إذ رغم أن أكثر الطرق الصوفيَّة في إيران آنذاك كانت سُنيَّة، كما يؤكد لورنس بوتر؛ فإن هذه الطرق قد استبطنت عناصر ومؤثرات شيعيَّة، مثل التبجيل الشديد للإمام علي -عليه وآله سلام الله- وانتظار خروج المهدي. بل كان هيمنة هذه المؤثرات من الظواهر «الصوفيَّة» الهامة إبَّان القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين.

أما المبحث الثاني في هذا الفصل، فقد خصصه المؤلف للصفويين الأوائل، بوصفهم «نموذجًا» لما أطلق عليه «التصوف السني الشعبي». وهو لا يُبالغ إذ يعتبرهم «إحدىٰ أهم الفرق الصوفيَّة في إيران خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين»، وذلك لانتشار طريقتهم الواسع حتىٰ في خارج إيران، إضافة إلىٰ «اكتسابها التقدير والاحترام من قِبَل الأسرات الحاكمة».

وهو، بادئ ذي بدء؛ يُفسِّر تسميته لهم بـ «التصوف السني الشعبي». فهم سُنَّة لأن الطريقة ظلَّت علىٰ التسنُّن طوال عهد أعقاب الشيخ صفي الدين الثلاثة الأوَل من بعده، ولم تتحوَّل إلىٰ التشيُّع إلا في عهد السلطان جُنيد. أما أن تصوفها «شعبي» فهو يعزو هذه التسمية لانتشارها بصورة ملحوظة في أوساط العوام، فضلًا عن أنه لم يُعرَف عن أحد من رموزها -حاشا صفي الدين الأردبيلي- «نزوعًا إلىٰ المعرفة وطلب العلم... ولم يُنقَل عن أحدهم أقوالًا مأثورة» ... ولم يترك أيهم كتابات تُبرهن علىٰ تمكنه من شيء من العلوم. ويعتبر المؤلف هذا «التصوف الشعبي» تعبيرًا عن «فهم العامة للإسلام وتمثُّلهم لأحكامه»[1]، وهو عنده نقيض «إسلام الفقهاء: دين الدولة الرسمي» «الدولة» التي كانت هي وحكامها مُسخَّرين للصوفيَّة كما نقل عن الواعظ الكشفي آنفًا!

وهو يعتبر أن سهولة تحول الجموع الكبيرة من مريدي الصفويين من التسنُّن إلىٰ التشيُّع -في عهد السلطان جنيد- مما يُعزِّز حُجيَّة استعماله لتوصيف «التصوف الشعبي» في وصف الصفويين؛ «إذ لم تذكر المصادر أي رد فعل داخل الطريقة من جرَّاء هذا التحول»، وهو ما يؤكد عنده «محوريَّة الشيخ في هذا النوع من التصوف»، وفي كل «نوع» سواه لو كان يعلم، كما يؤكد «قصور فهم أتباعه علىٰ تمثُّل الصورة الصحيحة للإسلام عن قناعة وتثبُّت»، لأنهم تشيَّعوا طواعية، وأن هؤلاء المريدين «يرون أن الإسلام هو ما يراه الشيخ، وما يعتنقه، وأن عليهم طاعته في كل حال»، وهذا حال كل مقلِّد حتىٰ في مسائل الفقه وتشقيقات الكلام يا عزيزي المؤلف، وليس في التصوف فحسب... لكن المؤلف، البعيد البُعد

(١) تنبَّه عزيزي القارئ لأنه سينقض هذه المقولة في الفقرة التالية، إذ يتحدَّث متأففًا عن تبعيَّة المريد للشيخ، وخضوعه له!

كله عن التحيُّز المذهبي؛ لا يسخر من طاعة المريد لشيخه -كما يفعل العلمانيون- إلا لأن مُريدي الطريقة الصفويَّة قد تحولوا جملةً إلىٰ التشيُّع «فجأة» وبغير مقاومة تُذكر، وكانوا بذلك مهادًا لتحول البلد بأكمله؛ فأفسدوا عليه الافتراضات المقولبة (والمبتذلة!) التي بدأ بها بحثه. لكن الباحث المتقِن يُدرك أن التحول لا يحدث «فجأة» إلا في ظاهره، وفي مرحلته الأخيرة حين يُكلل «المتحول» التغييرات الجوانيَّة طويلة الأمد بالمرحلة النهائيَّة والمتمثِّلة في التحول البراني من تقليد مذهب إلىٰ تقليد غيره. أي أن الصفويين الأوائل، الذين تحولوا إلىٰ التشيُّع كانوا مُعدين لذلك عبر مراحل نفسية واجتماعية متطاولة، وكانوا عينة نموذجيَّة لما وقع بعدها لبلد بأكمله. إلا أن المؤلف، كعهدنا به لا يُحلل أسباب هذا التحول الأول، لعلها تُسهم في فهمه للظاهرة، وإنما يختزلها في نفوذ الشيخ فحسب كما اختزل تحول إيران للتشيُّع في العنف الصفوي. لكن حتىٰ هذا التحول «المفاجئ» من التسنُّن إلىٰ التشيُّع لم يكن مقصورًا علىٰ الصفويين، وإنما شمل الطريقة الكبرويَّة، كما يذهب بوتر، والتي تجاهلها المؤلف تمامًا كأن لم تغن بالأمس!

ويُخصص المؤلف باقي المبحث لاستعراض سريع للتاريخ المبكِّر للطريقة الصفوية، قبل تشيُّعها بدءًا بصفي الدين الأردبيلي، ومرحلة الطلب في يلان، مرورًا بخلفائه «السُنَّة»، الذين توسَّعت الطريقة توسُّعًا كبيرًا علىٰ أيديهم، قبل انتهاء ما يُسميه المؤلف بـ«المرحلة السُنيَّة». ولا يفتأ المؤلف يُصِر علىٰ «صلاح» تصوف الأردبيلي وخلفائه الثلاثة من بعده، مقارنة بـ«فساد» تصوف خلفهم «المسيَّسين»! إذ إن شيوخ الطريقة الأوَل، ورغم إدراكهم لحجم سُلطانهم علىٰ حكام عصرهم؛ لم يؤثَر عن أي منهم النزوع إلىٰ أمور الحكم والسياسية (الإجراميَّة في نظره!) رغم نفوذهم. وهو النفوذ نفسه الذي ارتقىٰ عليه حفيدهم إسماعيل عرش إيران لاحقًا، حين آن الأوان وبلغ تطور السياق نقطة الذروة.

ومن الإشارات المهمة، في هذا المبحث استجابة تيمورلنگ لشفاعة أحد أحفاد الأردبيلي -وخليفته علىٰ الطريقة- في إطلاق سراح أسرىٰ معركة أنقرة من العثمانيين، الذين صاروا من أكثر الصوفيَّة إخلاصًا وولاءً للصفويين، وقد قُدِّر

عددهم آنذاك بثلاثين ألف أسير أُطلِقَ عليهم «صوفية الروملو». أضف إلىٰ ذلك الإشارة المهمة إلىٰ الإقطاعات الواسعة التي أقطعها التيموريون للصفويين في أذربيجان وفي عراق العجم؛ إذ «وفَّرت للشيخ وطريقته موارد ماليَّة ضخمة، كانت الركيزة الاقتصاديَّة التي ضمنت استمرار الأسرة»، وأسهمت إسهامًا ضخمًا في تأسيسها فيما بعد لملكها علىٰ إيران.

أما المبحث الثالث المخصَّص للطريقة النقشبنديَّة بوصفها مثالًا علىٰ «التصوف السني العلمي»، كما يذهب ففيه يؤكد المؤلف علىٰ الفارق بينها وبين طريقة الصفويين. إذ كانت إسهامات مشايخ النقشبنديَّة «وكبار مريديها في التقعيد للعلوم الدينيَّة» إسهامًا «في تضييق الفجوة بين علماء الشريعة (الفقهاء) وعلماء الحقيقة (الصوفيَّة)؛ ففي هذا النموذج أصبح علماء الفقه والشريعة هم أنفسهم كبار الصوفيَّة والزهاد»، وإن لم يُسهم ذلك في تخفيف عداء بعض فقهاء السلطان للطريقة بسبب «عناية علماء النقشبنديَّة بمؤلفات الصوفي الكبير ابن عربي».

ثم يتلو ذلك باستعراض موجز لتاريخ الطريقة قبل بهاء الدين نقشبند، والتي تنتهي سلسلتها عند الصديق أبي بكر علىٰ عكس جمهرة الطرق الصوفيَّة التي تنتهي سلسلتها عند الإمام علي. مُضيفًا أن أهلها لم يكونوا أهل خلوة وعُزلة، وإنما كانوا فاعلين اجتماعيين نشطين. أي أن النمط الانسحابي الاستثنائي (الذي يعتبره المؤلف تصوفًا معياريًّا) كان قد بدأ بالتراجُع التدريجي اجتماعيًّا، حتىٰ في سياق ما يسميه المؤلف بـ «التصوف السني العلمي». إذ ترك النقشبنديَّة حياة الرهبنة والانقطاع في الزوايا والخوانق، وهي الحياة التي يعتبرها المؤلف «التصوف الحقيقي» حين يُبدي اشمئزازه من التصوف الشيعي المسيَّس. لكنه لا يُعقِّب علىٰ هذا التغيير النوعي في السياق النقشبندي، الذي خرج أهله للأسواق يعملون ويكسبون أقواتهم؛ إلا بعبارته الخالية من الروح: «وهذا تحول مهم في تاريخ التصوف». تحول مهَّد -عندنا- للعناية والاهتمام بالسلطة السياسية، كما سيتضح في تناول المؤلف لسيرة خواجه عبيد الله أحرار في هذا المبحث نفسه. أما أهم ما في هذا التحول، فهو أنه قد وقع بالأصل داخل السياق «السني العلمي» كما يُسميه!

ثم يتتبع المبحث انتشار الطريقة النقشبندية في عهد خواجه بهاء الدين، وآدابها وأهم ما يميزها، مرورًا بعهد خليفته خواجه محمد بارسا، الذي كان أحد شُراح محي الدين بن عربي، وانتهاءً بخواجه عبيد الله أحرار، الذي يصفه المؤلف بأنه كان نمطًا مميزًا لمتصوفي القرن التاسع، أصحاب التأثير الواسع في إيران وبلاد ما وراء النهر في العصر التيموري، مُرجعًا ذلك إلىٰ أسباب منها «أن الرجل كانت له فلسفة خاصة فيما يتعلَّق بانخراط الصوفيَّة في المجتمع، وبعلاقة الصوفية بالحكام»؛ إذ «كان يرىٰ في اتصاله بالحكام نُصرة للشريعة المحمَّديَّة»، فكان له نفوذ كبير لدىٰ حكام عصره إضافة إلىٰ «رؤيته في اشتغال الصوفية بالتجارة والإثراء من أعمالهم»، إذ أثرىٰ هو نفسه من الزراعة والتجارة إثراءً لم يكن معهودًا بين المنتسبين للتصوف، فكان بذلك موضع انتقاد صوفيَّة عصره رغم اعتداله في الإنفاق، ناهيك عن «إسهامه البارز والملموس في الحركة العلميَّة والدينيَّة». وهذه لعمري خطوات أخرىٰ علىٰ طريق خروج صوفيَّة إيران من الخوانق إلىٰ المجتمع، ومن الاعتزال إلىٰ المشاركة الاجتماعيَّة والسياسيَّة (ولو من خلال وسيط). فإن من يرىٰ اليوم في الاتصال بالحكام أداة لنُصرة الشريعة؛ فإنه قد يخلع هذا الحاكم يومًا ما، أو علىٰ الأقل يحُضُّ علىٰ خلعه؛ إذا استهان بالشرع الشريف. وهذا تحول شديد التسييس له ما بعده، لكن المؤلف يغفل عنه وعن دلالاته، كعهدنا به!

وقد كانت إحدىٰ أهم القضايا الجدليَّة بين الصوفيَّة أنفسهم آنذاك، هي المدىٰ الذي قد يبلُغه تعاونهم مع سُلطة الحكم. إذ بحلول القرن الرابع عشر الميلادي لم يعُد الصوفيَّة مجرَّد أفراد (دراويش) انسحبوا من المجتمع، بل علىٰ العكس؛ كان جمهرة منهم ينتمون إلىٰ بعض أشد العائلات نفوذًا وثراءً. ولذا صار توثيق عُرىٰ روابط الصوفيَّة مع الأسر الحاكمة ضروريًّا آخر الأمر، خصوصًا للطرق المتنفذة اجتماعيًّا كالنقشبنديَّة والصفوية. وإن رفض بعض الطرق، مثل الكبرويَّة؛ مثل هذه العلاقات رفضًا قاطعًا. لذا فلعل من المباحث الجديرة بالدرس الجاد في هذا الباب هو تحرير معنىٰ «الصوفي» في إيران إبَّان القرنين الثامن والتاسع الهجريين. إذ يرىٰ بعض الباحثين الغربيين، بناء علىٰ دراسته لتصوف العصر الوسيط في الهند أن اصطلاح الصوفيَّة قد اشتمل علىٰ المجاهدين

والعلماء، والمصلحين، وملاك الأراضي، والدراويش؛ ومن ثم استعصىٰ الصوفيَّة علىٰ التعريف المدرسي أو التصنيف الطبقي، اللذين سَهُلا أول الأمر مع التصوف الفردي الانسحابي وهو ما يرىٰ لورنس بوتر أنه ينطبق كذلك علىٰ تصوف خراسان في العصر الوسيط.

وقد خصص المؤلف النصف الثاني من هذا المبحث لمولانا عبد الرحمن الجامي -خاتم الشعراء- والواعظ الكشفي مُتتبعًا إسهاماتهما العلميَّة والأدبيَّة في تصوف القرن التاسع الهجري. وما بين رفض الجامي للمشيخة الصوفيَّة، أو لالتفاف المريدين حوله وأخذهم عنه آداب الطريق وأوراده؛ استثقالًا للمسؤولية، وبين المكانة التي حازها صفيّه الواعظ الكشفي (النقشبندي طريقةً) بين السنة والشيعة علىٰ السواء، يحاول المؤلف نفي «تُهمة» التشيُّع عن الكشفي (أو علىٰ الأقل ميوعة تسنُّنه)، بالأسلوب الخطابي نفسه، مؤكدًا «أن الانتماء المذهبي لا يجوز الشك فيه لمجرَّد الميل إلىٰ آل البيت وذكر فضائلهم»، فإن العهد بالصوفيَّة أنهم «يُظهرون لآل البيت محبَّة تصل إلىٰ حد المبالغة» . . . وقد أسهبنا سلفًا في مناقشة مذهبه الشاذ في استنكار ما يُسميه «المبالغة في المحبة»!

أما آخر مباحث هذا الفصل وأهمها فهو المبحث الرابع المخصص للتصوف الشيعي في إيران. والذي تناول فيه المؤلف تبلور الطرق الصوفية الشيعية إبَّان القرنين الثامن والتاسع الهجريين، بوصفها ظاهرة جديدة لم تعرفها الحياة الدينيَّة في إيران قبلها. ثم يستعرِض أهم «فرقتين» في هذا الصدد: النعمة اللهيَّة والنوربخشيَّة، مؤكدًا علىٰ أن الفارق الجوهري بينهما وبين الطرق الصوفيَّة السُنيَّة إنما «ينحصِر بالأساس في الجانب العقدي»، أما آداب الطريق فما من فارِق. وهو يبسط هذا الرأي مضيفًا أن ظهور هذه الفرق وتبلورها -آنذاك- «لا يعني أنها منقطعة الصلة بمسيرة التصوف في إيران»؛ فقد أخذ الشيوخ الشيعة آداب الطريق وأذكاره عن شيوخ سُنَّة. لهذا كانت «أبرز سمات هذا النوع من التصوف هي عدم الوقوف أمام الخلافات العقديَّة والقضايا المذهبيَّة»، وهذا ملمح شديد الأهميَّة في تغيير خارطة الحياة الدينيَّة، كما سيتجلىٰ لاحقًا.

وقد بسط المؤلف في هذا المبحث بسطًا عجيبًا في التأريخ للطريقة النعمة اللهيَّة، في حين اختزل الطريقة النوربخشيَّة في صفحتين فحسب، وذلك لأنه يعتبر الأخيرة «لم تكن صوفيَّة خالصة في طور نشأتها الأول»؛ «إذ كان لمؤسسها نزوع لتولي أمر المسلمين»، «غير أن مساعيه لم يُكتب لها النجاح؛ فعاد إلىٰ حياة الزهد والتصوف حتىٰ آخر حياته»، «وقد بقيت الطريقة حتىٰ العصر الحاضر بعيدة عن الانشغال بالسياسة والحكم». ومن الأمور المثيرة التي يرويها المؤلف عن النوربخشيَّة أن شيخها كان «يرىٰ أن المذهب الشيعي هو المذهب الوحيد الذي يبلغ فيه السالك الصوفي درجة الكمال... وينال فيه فتوحات الطريق فكان إذا جاءه أحد من أهل السنَّة، دعاه إلىٰ الدخول في التشيُّع»، وهو ما يعتبره المؤلف دعمًا للرأي الذي يذهب إلىٰ أن الطرق الصوفيَّة الشيعيَّة في إيران، إبان القرن التاسع الهجري «كانت من العوامل المهمة التي أسهمت في استقرار التشيُّع وانتشاره» خلال العهد التيموري. بل وفي القبول الاجتماعي الواسع له، ما أسهم «إسهامًا ملحوظًا في نجاح تجربة الصفويين المذهبيَّة بتحويلهم إيران إلىٰ المذهب الاثني عشري؛ إذ كانوا سببًا مهمًا في تقبُّل بعض الإيرانيين للمذهب واعتناقهم له... في صورته الصوفيَّة التي تحظىٰ بالقبول لدىٰ عوام الناس وخواصهم»!! وربما لهذا السبب أبقىٰ إسماعيل الصفوي علىٰ الطريقة النوربخشيَّة، وأكرم شاه قاسم نوربخش وقرَّبه؛ فكان للطريقة حضور ظاهر في العهد الصفوي.

لكننا نعود الآن إلىٰ الطريقة النعمة اللهيَّة، التي بسط الحديث عنها وأكثر الثناء عليها؛ لابتعادها عن العمل السياسي، رغم اجتذابها عددًا كبيرًا من المريدين في خراسان، واسترابة تيمورلنگ فيها أول الأمر. إذ اشتهر عن شاه نعمة الله ولي كثرة تنقُّله بين مدن إيران وأقاليمها، بل وارتحاله إلىٰ بلاد ما وراء النهر والهند؛ حتىٰ يذكر البعض أن ثلاثين ألفًا قد بايعوه في شيراز وحدها.

ويعتبر المؤلف أن أحد أهم أسباب نجاح «تجربة» شاه نعمة الله هي طول عُمر صاحبها؛ «فقد عاصر كثيرًا من الحركات الصوفيَّة في إيران، ورأىٰ العواقب الوخيمة وراء انجراف بعضها إلىٰ ميدان السياسة والثورة ... فآثر أن يلتزِم الزهد والعبادة». كذا فإن من سمات تصوف نعمة الله ولي، التي أوردها المؤلف،

ويمكننا اعتبارها هي الأخرىٰ سببًا لنجاح تجربته، ولازدهار التشيُّع في إيران بواسطة الطرق الصوفيَّة هي عدم إثارته للقضايا الخلافيَّة بين المذاهب رغم تأكيده علىٰ تشيُّعه وتشيُّع طريقته، إضافة إلىٰ احترامه الصحابة كلهم ومعرفته فضلهم، وفيه دعوة عمليَّة لنبذ التفرُّق، وأخيرًا دعوته المريدين إلىٰ العمل والكسب وترك البطالة والعُزلة، مما أدىٰ لانتشار مريديه بين الناس يدعونهم إلىٰ الطريق، حتىٰ حظيت الطريقة «بالقبول لدىٰ عوام أهل السنة». ليختم المؤلف بأن سلوك شاه نعمة الله ولي طريق التصوف كان هو الدافع وراء دعوته لترك الخلاف بين المسلمين؛ «فالرجل بحكم تصوفه لا تعنيه هذه الخلافات بقدر ما يعنيه التمسُّك بجوهر الدين».

وهذا لعمري مما يصير معه التعليق عبثًا لا قيمة له.

(٤)

أما الفصل الرابع والأخير من الكتاب فقد أفرده المؤلف لفرق الغُلاة، وأصحاب الديانات غير الإسلاميَّة. والفصل علىٰ خفَّته وسطحيته الشديدة يصُبُّ -هو الآخر- في التأكيد علىٰ نقيض الفرضيَّة التي بدأ بها المؤلف بحثه، وتأكيد سيولة أنماط التديُّن في إيران، خلال فترة الدراسة وافتقادها الكامل للصلابة «المدرسيَّة» التي يتوهَّمها الرجل ويسعىٰ عبثًا للدلالة عليها.

وقد وطأ المؤلف الفصل بفقرات تسمع فيها صدىٰ لجعجعة أراذل فقهاء السلطة، والمؤسسات الدينيَّة الرسميَّة في عالم اليوم حين يتعالىٰ أزيزهم عن: «الصورة الصحيحة للدين»، وأثر الاضطراب السياسي والاجتماعي علىٰ «انتشار الأفكار المنحرفة»، «وما يستتبع ذلك من شيوع الفوضىٰ والجهل والتخلُّف»، واستخدام بعض صور التديُّن لستر «الآراء الماديَّة الملحدة المخالفة للمذهب الرسمي والسياسة الحكوميَّة» فكأنما تُطالعُ منشورًا أيديولوجيًّا تافهًا، لا رسالة علميَّة يُفترض فيها العُمق والرصانة والبُعد عن هذا الضجيج الخطابي المنفِّر.

وهو حتىٰ في محاولته صياغة تعريف «علمي»، للتفرقة بين الغلو الاعتقادي والغلو العملي لا يخلو تمييزه بينهما من لغو مُضطرب. فقد أخرج الغلو الاعتقادي -عنده- «فرقًا تستبدِلُ بمرجعيَّة العلماء والفقهاء مرجعيَّة المرشدين لطريقتهم، كما تمركزت هذه الفرق حول وصايا شيوخهم وتعاليمهم عوضًا عن التمركز حول القرآن والسنة، وتهاونت في أداء الطقوس والشعائر التي استنبطها الفقهاء من الوحي» . . . !

وبقطع النظر عن كون التسليم لـ «مرجعية العلماء والفقهاء» مُجرَّد تعميم نظري خطابي لم يتحقق -بهذه الصورة المدرسيَّة- في الواقع أبدًا، وأن العامي -في كل زمان ومكان- تبعٌ لشيخه (فقيهًا ومتكلمًا وصوفيًّا)، أيًّا كان ما يعتقده الشيخ؛ إذ يدور العامي مع شيخه مُقلِّدًا حيث دار، وناهيك عن أن أكثر شيوخ هذه الفرق كانوا أصلًا ممن فُتِنَ من أهل العلم والنُسَّاك، المشهود لهم في بادئ أمرهم بالعلم والتقوىٰ -كما نقل هو بنفسه- إضافة إلىٰ أن «التمركز» المجرَّد حول القرآن والسنة مباشرة هي أيضًا حالة طهوريَّة يحلم بها أراذل المتسلِّفة، ولم ولن تتحقق تاريخيًّا إلا في المجتهدين والمجددين الكبار علىٰ طول تاريخ الأمة، ولم يكن للعوام منها نصيب بالمرَّة، ولا حتىٰ في «القرون المفضَّلة» إلا أن أكثر ما يُثير «الإبهار» في هذه الفقرة هو تباكيه علىٰ تهاون هؤلاء «الغلاة» في «أداء الطقوس والشعائر التي استنبطها الفقهاء من الوحي»، وهو ما لم يضرب له مثلًا للأسف: أكانت الصلاة هي ما استنبطه الفقهاء من الوحي أم الزكاة أم حج البيت؟! وما هي الشعائر التي «تهاون» المعصوم -حاشاه صلىٰ الله عليه وآله- في نقلها للأمة وتركها لاستنباط الفقهاء والعلماء؟! أم إنه يقصِد الشعائر الوثنيَّة التي يُعبَّد فيها العبيد للطواغيت؟!!

وبقطع النظر عن لجوء المؤلف نفسه -لجوءًا حصريًّا- لتفسيرات ماديَّة لظهور فرق الغُلاة، وعلىٰ رأسها التشظي السياسي واضطراب الحالة السياسيَّة فإنه لم يستطع مثلًا أن يُتحفنا بالسبب القرآني (والإنساني) الأهم علىٰ الإطلاق لظهور هذه الانحرافات في الممارسات الدينيَّة الإسلاميَّة، كما ظهرت قبلها في ممارسات كل من كانوا قبلنا من الأمم. ألا وهو تطاول الأمد عليهم، وإخلاد الناس إلىٰ الأرض، وتناسيهم لأصول الرسالة ببُعد العهد بينهم وبين زمن التنزيل (وهي طبيعة بشريَّة بقطع النظر عن حفظ أصول الرسالة الذي تكفَّل به المولىٰ ﷻ)، ومن ثم تيسير اختلاط الأهواء والخرافات بتديُّنهم وسهولة تأثر هذا التديُّن باضطراب الأوضاع السياسيَّة، رغم أن الدين هو الملاذ الأول والأوحد من هذا الاضطراب، كما أقرَّ هو -صادقًا- في الفصل السابق.

ورغم أن الرجل يُدرِك جيدًا عموم بعض الظواهر الدينيَّة، وعدم اقتصارها علىٰ مذهب أو دين بعينه (كما عبَّر في حديثه «الشيق» عن التصوف!)؛ فإنه قصر ادعاء المهديَّة علىٰ الفرق ذات الخلفيَّات الشيعيَّة، بوصفه أحد أهم معالم الغلو الديني في إيران آنذاك، والمستمد حصرًا من التشيُّع. وإن القارئ المتوسِّط الذكاء ليعجب أشد العجب حين يقرأ مثلًا عن المهدي السوداني -أواخر القرن التاسع عشر- ثم يقرأ عن المهدي الذي صَحِب جهيمان العتيبي في الحرم المكي الشريف قبل أربعة عقود، إذ ظهرا في سياقات سُنيَّة «خالصة»، وذلك علىٰ عكس ما يذهب إليه المؤلف الذي يبدو أنه لم يسمع بهما، أو تجاهلهما وأمثالهما لأن ذكرهما لا يخدم حُجَّته المتهافتة أصلًا. وأظنه يُصدَم إن قرَّرنا أن النزعة المهدويَّة (المشيحانيَّة) لا تكاد تنحصِرُ في دين أو ملَّة، وإنما هي نزعة إنسانيَّة عامة تظهر في كل دين وفي أي مذهب، ولها تمثُّلات حتىٰ في بعض الأديان الوثنيَّة، وهي مُرتبطة بمفهوم كل دين أو مذهب للتاريخ وفهمه لآليات حركته. إذ إن ظهور مُخلِّص ينتهي به التاريخ، وينغلِق الجدل الإنساني ويتوقَّف الكبد، هو أحد أهم أحلام الإنسانيَّة منذ فجر التاريخ، وأحد أعظم آمالها؛ أن توقِف التكليف المؤلم وتصل إلىٰ الفردوس المريح!

وفي المبحث الأول المخصَّص للحروفيَّة يؤكد المؤلف ما ذهبنا إليه آنفًا، من أن جمهرة شيوخ الغلاة كانوا -بادئ أمرهم- من الصوفيَّة المشهود لهم بـ«التجريد والزهد» كما ينقل عن المقريزي وصفه لفضل الله الأسترابادي، شيخ الحروفيَّة. بل يُضيف المؤلف أنه اشتهر كذلك بميله للتقشُّف وحرصه علىٰ الحلال. ولا يسهُل مع هذه السمعة تدقيق المعاصرين في حال الرجل ومقولاته، حتىٰ من الراسخين في العلم؛ فما بالك بالعوام من أتباعه، الذين طفح اشمئزاز المؤلف منهم في توطئة الفصل. ولعل الأزمة الأكبر التي واجهت المؤلف في هذا الفصل، وكل مؤلف آخر من هذا النوع، يدرُس الباطنيَّة وفرق الغلاة في العموم؛ هي التسطيح المعلوماتي الأفقي في دراسة هذه الصور المركَّبة من التديُّن. خصوصًا حين يُثمِر هذا التسطيح الساذج عن محاولة مقارنة التشابهات السطحيَّة بين نمطين باطنيين، بغير إدراك لطبيعة النمط نفسه، والتي تفرِض تشابهات بنيويَّة أعمق تتجاوز المؤثرات التاريخيَّة المباشرة، والتي قد تكون غائبة في أكثر

الأحيان. وقد افتقر المؤلف لأي إلمام بنظريَّات التأويل الباطنيَّ وتقاليدها (خصوصًا عند اليهود والإسماعيليَّة)، ناهيك عن المعرفة بجذورها الضاربة في التصورات الغنوصيَّة لكل المؤمنين بالحلول (بقطع النظر عن محاولته ربط ذلك بما يُسميه بـ «التصوف الفلسفي»)، ومن ثم بدَّد جهده في محاولة رفع نسب الغلو الحروفي إلىٰ التشيُّع الاثني عشري، متوهِّمًا اعتقاد أهله في تناسُخ الأرواح، كالإسماعيليَّة؛ إضافة إلىٰ المحاولة الساذجة للربط بين ما سماه بـ «التكتُّم» العقدي عند الحروفية و«سميه» عند الإسماعيليَّة. والحقيقة أن أفكار الحلول الغنوصيَّة ليست مرتبطة ارتباطًا حتميًّا بالتشيُّع، بل هي نزعة «دينيَّة» إنسانيَّة مثلها في ذلك مثل المهدويَّة. بل إن المهدويَّة نفسها تصور حلولي إذا تم نزعه من سياق أحاديث فتن آخر الزمان «الإخباريَّة» -التي لا نعرف زمان وقوعها- ليصير ارتقابه فلسفة للتاريخ. وكما وجدت التصورات الحلوليَّة في المسيحية واليهوديَّة؛ فقد وجدت كذلك في بعض الفرق «السُنيَّة»، خصوصًا تلك التي ألَّهت يزيد بن معاوية بن أبي سفيان علىٰ سبيل المثال. إذ الاعتقاد بالحلول لا يلزمه لوازم التشيُّع الاعتقاديَّة، كما يتوهَّم المؤلف، وإنما يلزمه رؤية معيَّنة للتاريخ ومساره، وهي الفلسفة التي قد تتوفَّر لبعض الفرق الشيعيَّة كما قد تتوفَّر لبعض الفرق السُنيَّة. وربما كان الاعتقاد المشيحاني/المهدوي بقرب نهاية التاريخ، ومن ثم وجوب «الهجرة» إلىٰ الشام -إبَّان الثورة السوريَّة الحالية- والمشاركة في «الجهاد» انتظارًا للمهدي؛ هو أحد أهم التجليات الحلوليَّة في فكر بعض الجيوب السلفيَّة الجهاديَّة المعادية للتشيُّع!

أما الملاحظة الأخيرة، والجديرة بالإضافة علىٰ هامش هذا المبحث؛ فهو ذكره لأثر الحروفيَّة علىٰ البكتاشيَّة في الأناضول، ثم إضافته أن «الدولة العثمانيَّة كانت تعمل جاهدة لمنع انتشار هذه الأفكار في البلاد»، بغير أن يُخبرنا مثلًا كيف فعل العثمانيون ذلك وفي أي سياق، خصوصًا إذا كان من المعلوم من التاريخ العثماني بالضرورة أن الطريقة البكتاشيَّة (الشيعيَّة التُركيَّة) كانت هي الطريقة الصوفيَّة صاحبة الصدارة في الجيش العثماني، بما أنها ظلَّت لقرون الطريقة الرسميَّة للجنود الإنكشاريَّة (كان لكل فرقة مُرشدها الصوفي البكتاشي)، وذلك حتىٰ قضت تحديثات السلطان محمود علىٰ الإنكشاريَّة إبَّان القرن التاسع عشر.

فإذا انتقلنا إلىٰ المبحث الثاني الذي خصَّ به الدولة المشعشعيَّة وحركتها من قبل؛ نجده يؤكد كذلك علىٰ سُمعة المؤسس الصوفي، الذي اشتهر بالصلاح؛ و«انشغل لفترات طويلة بالعبادة والطاعة، لدرجة أنه اعتكف في مسجد الكوفة عامًا كاملًا، وكان قوته في تلك المدة حفنة من دقيق الشعير». لكنه يعود ليُبدي تأففه من الرجل -بناء علىٰ الفصل الموهوم في روعه بين التصوف والسياسة- إذ لم تكن حركته «دينيَّة خالصة»؛ فقد خلط بين «السعي للحكم» وبين «الظهور بمظهر رجال الدين المتصوِّفة»، وهو في حقيقته بعيد «كل البُعد عن التصوف الإسلامي وعن إطار الدين الإسلامي»!

وبقطع النظر عن غلو المشعشعيَّة العقدي، وادعاء شيخهم المهديَّة، وعبثه بآي القرآن، وميله لاستعمال السحر الذي يسلب به قلوب العامة؛ فإن الجدير بالانتباه ها هُنا هو تكفيره لكل مخالفيه، واستباحة أموالهم، وهو نمطٌ مُطرد في كل الأنساق الحلوليَّة، التي تُخرج من الملَّة كل من يُخالفها ولو مخالفة فرعيَّة هامشيَّة، وتعاديه عداوة ضارية (بما أنه ليس موضعًا للحلول ولا محلًا للرحمات!)؛ لكنها قد توالي الكافر الأصلي بغير تحرُّج! ومن الشواهد الطريفة -التي أوردها المؤلف- الدلالة ذاتها؛ أن ابن مؤسس الفرقة قد اعتقد حينًا أن روح الإمام علي -عليه وآله السلام- قد حلَّت فيه، قبل أن يدَّعي الألوهيَّة. ورغم قضاء الصفويين علىٰ هذه الفتنة، عام ٩١٤هـ/١٥٠٨م فما زال بعض حثالات «القوميين» و«البعثيين»، الداعين لانفصال إقليم خوزستان عن إيران يستحضرون تاريخ الدولة المشعشعيَّة بوصفه «المقاومة» السُنيَّة العربيَّة للتشيُّع «الفارسي» الصفوي، وكأن صدام حسين -عليه من الله ما يستحق- ما زال حيًّا يفسُق في عقول العراقيين!

أما المبحث الثالث والأخير من مباحث هذا الفصل فهو يُعيدنا بنقوله إلىٰ الفصل الأول (الخاص بالتسنُّن)، إذ يطوي هو الآخر شواهد مركزيَّة تتعلَّق بحجم السيولة الدينيَّة ومدىٰ الميوعة المذهبيَّة في إيران قبل صعود الصفويين. وبقطع النظر عن أماكن تمركُز اليهود والمسيحيين والزرداشت في إيران، وسائر التفاصيل قليلة الأهمية في هذا السياق، والتي انشغل بها المؤلف، فإن ما يعنينا هنا هو

الشواهد التي أوردها علىٰ الحريَّات الدينيَّة التي تمتَّعت بها هذه الملل، والتي يسَّرت صعودها الهرم الاجتماعي والسياسي بغير صعوباتٍ أحيانًا، حتىٰ ليستوزِر بعض ملوك الإلخانيين طبيبًا يهوديًّا عُرِف ببُغضه المسلمين ومحاباته أبناء ملَّته. وهو ما يؤكده المؤلف إذ يُقرر أن العهد الإلخاني «كان عصرًا مميزًا عاش فيه اليهود بحريَّة تامة»، وهو ما لم يقتصِر علىٰ اليهود فحسب؛ «إذ عاش المسيحيون في إيران حقبة مميزة في تاريخهم» إبَّان العهد الإلخاني (تذكر أن الإلخانيين كانوا في الأصل غير مبالين بالدين، وهذا ينطبق بدرجة ما علىٰ التيموريين). ولم يكن زواج هولاكو من امرأة أرمنيَّة مسيحية، وبناؤه عددًا من الكنائس في أذربيجان (أهم مواطن تمركز المسيحيين) إرضاءً لها هو الشاهد الأهم، بل بلغ «إكرام» الإلخان أرغون للمسيحيين أن سك نقودًا تحمل الثالوث المسيحي، وهو ما يعتبره المؤلف «تعبيرًا عن تقديره لهم»، لا تعبيرًا عن السيولة الدينيَّة، وكأن الولاء والبراء مُجرَّد «اختراع» مُستحدث لا يمنع من «تقدير» المسلم لشعارات الشرك!! هذه السيولة التي يؤكدها المؤلف إذ يُقرر أنه حتىٰ الإلخانات، الذين اضطهدوا المسيحيين وأغلقوا كنائسهم وقلَّصوا نفوذهم في دواوين الدولة، لم يكونوا يتبعون «سياسة منظمة»، أو يُمارسون اضطهادًا منهجيًّا، وإنما يبدو أنها كانت ردود فعلٍ علىٰ حوادث بعينها.

ويكاد المؤلف يختم حديثه عن المسيحيين بهذه الفقرة؛ إذ يقول: «أما في عهد الآق قوينلو فقد كان التسامُح مع المسيحيين أكثر وضوحًا، وبخاصة في عهد أوزون حسن زعيمهم الأشهر؛ إذ كانت زوجته دسيينا خاتون مسيحيَّة، وقد بنىٰ لأجلها كنيستين في أذربيجان. وقد بالغ الأوروبيون عندما عدوا أوزون حسن نفسه مسيحيًّا؛ لما رأوه من عناية بالمسيحيين في دولته. لقد كان الأوروبيون يعدونه صديقًا للمسيحيين ونصيرًا لهم، وقد عززت هذه القناعة حربه مع العثمانيين أعداء أوروبا واتحاده مع فينيسيا المسيحية. وقد أدىٰ ذلك إلىٰ أن صورة الرجل في مُخيلة الأوروبيين كانت أشبه بالفرسان في العصر الرومانتيكي؛ ففي واحد من المصادر التاريخيَّة -المكتوبة باللغة اللاتينيَّة- رواية تذكر أن أوزون حسن كان يرسُم صليبًا علىٰ كتفه الأيمن، وهذا -ولا شك- أمر فيه مبالغة شديدة. فالحقيقة أن الرجل كان متسامحًا مع المسيحيين فقط، لكن ليس إلىٰ هذا

الحد الذي لا يمكن تصديقه». وهكذا يُنكر المؤلف كل ما لا يُعجبه إذا كان عقله الوقَّاد «لا يستطيع» تصديقه، ناهيك عن مخالفته اللغو المدرسي الذي درج عليه في كتب الكلام، رغم أن حوادث أحقر من هذه وأشنع قد تواترت مثلًا عن ملوك الطوائف في الأندلس وموالاتهم للمسيحيين!

ولعل ختم الكتاب بهذا المبحث من التوفيقات الإلهيَّة، فإنه يؤكد ما يذهب إليه جمهرة الباحثين في هذا الباب (ونوافقهم عليه)، من السيولة الكاملة لتديُّن حكام إيران (ومجتمعاتهم) قبل الصفويين، وأنهم لم ينتموا انتماءً صلبًا لمذهب بعينه، وإن أعلنوا ذلك، وإنما تأرجحوا في مجموعهم بين المذاهب والأديان. فما بين الحاكم الإلخاني الذي يسك شعارات الشيعة علىٰ نقده، وخليفته الذي يسك شعارات المسيحيين، يبدو أن الدولة الإلخانية كانت التفكيك الحقيقي لأي هويَّة دينيَّة جامعة كانت ظاهرة -أو طافية- علىٰ سطح المجتمع الإيراني وقت الغزو المغولي. ثم أتبعهم التيموريون، إذ اشتهر تيمور نفسه بأن تعظيمه لشريعة جنكيز خان مساو لتعظيمه شريعة الإسلام، مع دوام زيارته -وخلفائه من بعد- لمراقد آل البيت في العراق. هذا الخلط في روافِد التديُّن وملامحه الهجينة لم يكن مقصورًا علىٰ الدولتين الكبريين اللتين حكمتا إيران بعد تحطُّم العباسيين، وسماهما المؤلف «دولًا سُنيَّة»، وإنما كان سمتًا عامًا لجمهرة حكام إيران -خصوصًا الموصوفين بالتسنُّن- قبل الصعود الصفوي، وذلك كما رأينا طول الكتاب.

❁ ❁ ❁

بقي تعليق أخير علىٰ الكتاب، وطريقة نقدنا له قبل أن نختم. فقد اعتمدنا في نقدنا للكتاب علىٰ النقول والشواهد الغزيرة التي رصَّع بها المؤلف النص، ولم نرَ مسوغًا للاستعانة بمصادر خارجيَّة إضافيَّة في ظل كثرة المصادر المستعملة، وكفايتها، مع سوء استعمالها. ومن ثم آثرنا أن نُعيد توظيف استشهاداته النصيَّة ونقوله هو، بغير إضافات حقيقية؛ لنقد الإطار التحليلي الهش، والفرضيَّات والتحيُّزات البحثيَّة للكاتب، والتي شكَّلها من بضع مقولات نمطيَّة

مقولبة، ناقشناها آنفًا. وقد كانت نقول المؤلف ومصادره أكثر من كافية لنقد الإطار الساذج، الذي صب فيه هذا الكم الهائل والفريد من المعلومات.

وقد كنَّا نتفهَّم أن يكون النص خطابيًّا مؤدلجًا، يُدغدغ المُتسلِّفة بالتغزُّل في قوَّة «التسنُّن» المفترضة في إيران قبل الصفويين، وقد كنا أيضًا نتفهم «دقَّة» تخيُّر الباحث للمصادر التي تدعم هذه الأطروحة (وإسقاط غيرها)، بقطع النظر عن صحتها، أما ما يستعصي علىٰ الفهم فهو استعمال الباحث لمصادر تؤكد عكس فرضياته علىٰ طول الخط، بل واستعمالها بهذه الغزارة الاستعراضيَّة العجيبة، التي لم يستطع حتىٰ توظيفها لمصلحته كأنه يستهين بقارئه.

وقد تجاهلت التعليق علىٰ خاتمة الكتاب، لأنها لم تحوِ خلاصات حقيقيَّة كما هو العهد بمثل هذه الأبحاث «العلميَّة»، وإنما كانت تكرارًا لانطباعات الكاتب الاختزاليَّة والخطابيَّة طوال الكتاب، مما أشبعناه نقدًا، ولم نرَ مسوغًا لتكراره.

❁ ❁ ❁

وفي الختام، وتلخيصًا لما نذهب إليه؛ أحب أن أنقل خلاصة بحث قيم للبروفسور لورنس جي بوتر، أستاذ العلاقات الدوليَّة بجامعة كولومبيا، وعنوانه: «الصوفيَّة والسلاطين في إيران عَقِب الغزو المغولي». إذ يخلُص إلىٰ أن الحقبة التي أعقبت الغزو المغولي لإيران كانت فترة اختمار لواقع ديني جديد، فترة تميَّزت بتنامي نفوذ شيوخ الطرق الصوفيَّة علىٰ حساب الفقهاء السُنَّة التقليديين، وتحول التصوف من صورته النخبويَّة الانسحابيَّة إلىٰ حركة جماهيريَّة غلب عليها التسييس في أحيان كثيرة. وقد كان لهذه الطرق دور لا في توفير قدرٍ من الاستقرار الاجتماعي وتكريس شيء من الاستمراريَّة المعرفيَّة في هذه الحقبة المضطربة سياسيًّا فحسب، بل كان الدور الأكبر الذي اضطلعت به هو حماية الجماهير من جور الحكام. ويُضيف أن القرون الثلاثة التي سبقت الصعود الصفوي، وهي محل دراسة مؤلف هذا الكتاب كانت فوق كل شيء فترة سيولة

دينية وسياسية. إذ إن الافتقاد شبه الكامل لسُلطة مركزيَّة خلال أكثر سني هذه الحقبة قد أدىٰ لتنامي مكانة شيوخ التصوف، حتىٰ صاروا قيادة حقيقيَّة للجماهير.

ونضيف نحن أن إيران ستشهد ما يشبه التكرار لهذا السيناريو بعد سقوط الصفويين، لكنه هذه المرَّة سيكون لمصلحة الفقهاء الشيعة، الذين علا كعبهم خلال العهد الصفوي علىٰ حساب شيوخ الصوفيَّة، وسيكون ذلك تمهيدًا لما عُرف في التاريخ الشيعي بانتصار التيار الأصولي. فعشية سقوط الصفويين، ونتيجة التقلُّص الواضح للنفوذ الصوفي، منذ بدء هيمنة السلطة الصفويَّة المركزيَّة علىٰ المجال العام، والتي اتخذت المذهب الشيعي أداة لفرض سلطانها؛ صار الفقهاء الشيعة هم المأوىٰ والملاذ الحقيقي لجماهير الإيرانيين في فترة الاضطراب السياسي التي سبقت قبض القاجار علىٰ مقاليد السلطة. صار الفقهاء الشيعة هم القيادة الاجتماعيَّة الحقيقيَّة والفعليَّة، قيادة فوق القيادة السياسيَّة. وهو ما تجلَّىٰ بعد وصول القاجار إلىٰ الحكم أواخر القرن الثامن عشر. إذ لم يستطيعوا «التمتُّع» بتبعيَّة العلماء لهم، كما كان الحال مع الصفويين، وكانت الاختبارات المتتالية، بدءًا بانتفاضة التبغ وانتهاءً بالثورة الدستورية تأكيدًا لسلطان الفقهاء النافِذ ومكانتهم في قمة المجتمع الإيراني، وتمهيدًا للدور الذي لعبه آية الله كاشاني إبَّان حكومة مصدق، ثم وصول الفقهاء إلىٰ الحكم عشيَّة ثورة العام ١٩٧٩م.

هذه الخلاصة توافقها البروفسور آنا ماري شيمل، وتقرُّها بالكليَّة؛ إذ تذهب إلىٰ أن تدمير بغداد وقتل آخر حاكم عباسي يُمثِّل بداية مرحلة جديدة في الحياة الدينية والسياسيَّة في إيران. إذ إن تضعضُع الشعور بالوحدة بين السُنَّة، الذي نتج عن قتل آخر خلفاء بني العباس وتحطُّم رمزية إمارته لكل المؤمنين؛ قد مهَّد الطريق لتبلور دولة شيعيَّة في إيران. لكن التحول الأهم في هذا الاتجاه -كما تؤكد شيمل- كان هو حركة البعث النشطة التي شهِدها التشيُّع الإمامي في إيران، خصوصًا بعد تدمير معقل الإسماعيلية -قلعة الموت- وتقويض نفوذهم، والذي أُتبِعَ بقتل فلول البيت العباسي الحاكم، لمحو بقايا الأسرة التي سطت علىٰ حق أبناء علي في الإمامة السياسيَّة. ومن ثم صار الطريق السياسي مُمهدًا لظهور دولة شيعيَّة في إيران، وإن استغرق تحقُّق ذلك ثلاثة قرون، كانت هي الفترة التي استغرقتها تهيئة المجتمع لهذا التحول.

ونحن نذهب إلىٰ أن تهيئة التُربة لظهور دولة شيعيَّة في إيران تعود إلىٰ «مزاج شيعي» نضح به سلوك بعض بني العباس، وإن كان زوال ملك العباسيين قد مثَّل الدفعة الأهم في هذا الاتجاه. لهذا لا يجوز عندنا اعتبار الدولة العباسيَّة نفسها «دولة سُنيَّة» بالمعنىٰ الكلامي، وإن جاز اعتبارها كذلك علىٰ المستوىٰ السياسي. إن الحديث عن «دين الدولة» بالمعنىٰ العقدي المتواتر في كتب الكلام يحوي قدرًا لا بأس به من العبث والاختزال؛ فالسلطة بطبعها لا تُعيد تشكيل نفسها ومؤسساتها لتتوافق مع مذهب كلامي معيَّن، وإنما تُعيد تشكيل المذهب -إذ تتبناه خدمة لمصلحتها- حتىٰ يصير أكثر منفعة وأقل ضررًا. وربما كان المثال الأهم علىٰ ذلك هو ما ترتَّب علىٰ تبني المأمون للاعتزال من محنة لأهل الحديث، ومحاولة إكراههم علىٰ تغيير اعتقادهم، رغم أن المعتزلة كانوا قبل السلطة أهم المدافعين عن حرية الاعتقاد والإرادة بإطلاق. لكن السلطة أعادت صياغة المذهب الكلامي (وممثليه!) لتوطيد دعائمها، ولم تُسلم له قيادها كما يتوهَّم كثير من الدارسين.

وبعبارةٍ أخرىٰ فإن الدولة العباسيَّة التي تقلَّبت بين الاعتزال ومذهب أهل الحديث والعقيدة الأشعريَّة، مع مزج ذلك كله بعناصر ومقولات شيعيَّة؛ لا يُمكن أن يُطلق عليها سُلطة «سنيَّة» علىٰ المستوىٰ العقدي إلا من قبيل الاستهتار بالعلم والحقيقة. لكن يمكن بطبيعة الحال أن نطلق عليها سُنيَّة علىٰ مستوىٰ النظريَّة السياسيَّة التي تطوَّرت لاحقًا في كتب الفقه السياسي تأصيلًا لواقع التغلُّب. فهي دولة سُنيَّة (مجازًا) بمعنىٰ الجبر المتأخِّر، الذي صار علمًا علىٰ ما يُمكن تسميته بالنظريَّة السياسيَّة السُنيَّة. وقد كانت هذه «النظريَّة» مخالفة لسُنَّة النبي ﷺ ومن ثم كانت -علىٰ كل مستوياتها- نقيضًا للممارسة الراشدة. إنها نظريَّة «سُنيَّة» بالمعنىٰ التاريخي بمعنىٰ تطورها في السياق الاجتماعي لجماعات بشريَّة عُرِفَت تاريخيًّا بغلبة التسنُّن الكلامي عليها، لا بمعنىٰ موافقتها لسُنَّة النبي ﷺ واعتقاده. والله ﷻ أعلىٰ وأعلم.