2026 مركز بحوث القرآن©
جامعة ملايا، ماليزيا

العلويّة في الأناضول وموقفها من القرآن الكريم وتفسيره: دراسة وصفية تحليلية(*)

عاليا مروة أرفيدان[1]

(Alawism in Anatolia and Its Stance on the Holy Qur'an and Its Interpretation: A Descriptive Analytical Study)

Aliye Merve Erfidan

ABSTRACT

This research elucidates the concept and history of Anatolian Alevism, examining its core tenets, practices, and stance on the Holy Quran and its interpretation through specific models. Utilizing a descriptive-analytical approach, the study investigates Alevism's historical dimensions and doctrinal-practical shifts within foundational and contemporary contexts, while clarifying the socio-political conditions of its emergence. Furthermore, it explores the doctrinal content of Alevism and deduces its position on the Quran, culminating in an analytical reading of Haji Bektash Veli's interpretation of Surah Al-Fatiha to clarify his exegetical tendencies and hermeneutic foundations.The study asserts that Alevism is a syncretic faith exhibiting Shamanic, Sufi, Shiite, and Hurufi influences. It concludes that while the Quran is deeply revered, the relationship remains superficial; no weight is given to the necessity of its understanding or interpretation. Finally, the research finds that Haji Bektash Veli's exegesis aims to instruct the masses in Islamic lessons through narratives and symbols, manifesting clear Shiite influence, an Alevi tendency, and an allusive Sufi (ishari) orientation.

Keywords: *Alawism, Anatolia, Quran, Interpretation, Sects.*

(*) This article was submitted on: 19/01/2026 and accepted for publication on: 24/04/2026.

[1] أستاذ مساعد، كلية الإلهيات، جامعة قرمان أوغلو محمد بك

Assistant Professor, Faculty of Theology, Karamanoğlu Mehmetbey University, Türkiye.
Email: amerveerfidan@kmu.edu.tr

ملخص

يهدف هذا البحث إلى بيان مفهوم العلوية في الأناضول وتاريخها، والوقوف على معتقداتها وعباداتها، وموقفها من القرآن الكريم وتفسيره من خلال النماذج. واقتضت طبيعة هذه الدراسة اتباع المنهج الوصفي التحليلي، حيث تسعى الدراسة إلى استقصاء الجوانب التاريخية للعلوية ورصد تحولات العقدية والعملية في سياقيها التأسيسي والمعاصر، مع بيان الظروف السياسية والاجتماعية المواكبة لنشأتها. كما أنها تسعى إلى بيان المضمون العقدي والعملي للعلوية واستنباط موقفها من القرآن الكريم، وصولاً إلى إجراء قراءة تحليلية لنماذج من تفسير سورة الفاتحة للولي بكداش بهدف استجلاء نزعته التفسيرية والوقوف على الأدوات والأسس المعرفية التي تقوم عليها مقارباته التأويلية. وأكدت الدراسة أن العلوية من المعتقدات السينكريتية، حيث يلاحظ فيها آثار المعتقدات الشامانية والصوفية والشيعية والحروفية. وتوصلت الدارسة إلى أن القرآن الكريم له منزلته عند العلوية من التقديس والتعظيم، بيد أنّ علاقتهم بالقرآن الكريم سطحية، فلا يعتدّون بضرورة فهمه أو تفسيره؛ كما توصلت إلى أن هدف الولي بكداش في تفسيره هو تلقين العوام بعض الدروس والمواعظ عن الإسلام من خلال قصص ورموز، ويتجلى فيه التأثير الشيعي، والنزعة العلوية، والمنحى الصوفي الإشاري.

كلمات دالة :العلويّة، الأناضول، القرآن، التفسير، فِرَق.

1. المقدمة وخلفية الدراسة

يقصد بالعلوية في عصرنا الحاضر فئتان اعتقاديتان؛ الأولى النُّصيرية التي توجد بكثرة في لبنان وسوريا والمدينة التركية أنطاكيا، والثانية العلوية التي ظهرت في منطقة الأناضول –وهي منطقة تغطّي معظم أراضي تركيا– في القرن الثالث عشر الميلادي،

وازدهرت في القرن السادس عشر على يد الدولة الصفوية الشيعية، وأطلق على منتسبي هذه الفئة الروافضة و قزل باش في الأرشيف العثماني، ولكنهم يسمُّون أنفسهم بالعلوية في العصر الراهن، أما الفئة الأولى فتُعرف بالعلوية في سوريا، ويُعبّر عنها بالنصيرية في المجال الأكاديمي، وتُعرف بالعلوية العربية في المجتمع التركي.

تتبلور إشكالية هذه الدراسة في محاولة الكشف عن ماهية علوية الأناضول كفرقة دينية واجتماعية ذي خصوصية تاريخية وعقدية في المنطقة، والبحث في طبيعة العلاقة الجدلية بين هذه الفئة والقرآن الكريم وتفسيره. ولمعالجة هذه الإشكالية، يسعى البحث للإجابة على الأسئلة الآتية:

كيف تشكلت الجذور الأولى لعلوية الأناضول وما هي مراحل تطورها؟

ما هي الركائز الإيمانية والطقوس العبادية التي تميز علوية الأناضول عن غيرها؟

ما المكانة الحقيقية للقرآن الكريم لدى علوية الأناضول، وما موقفهم من تفسيره؟

تتمثل أهداف الدراسة في رصد التحولات التاريخية في نشأة علوية الأناضول لتقديم صورة دقيقة عن تطورها، وتحليل المنظومة العقدية والعبادية السائدة لدى علوية الأناضول وإيضاح معالمها، والوقوف على الرؤية العلوية تجاه القرآن الكريم وتفسيره.

أما أهمية الدراسة فتبرز في أنها تقدّم صورة شاملة للعلوية، حيث تجمع بين استعراض تاريخهم وعقيدتهم، وموقفهم من القرآن الكريم وتفسيره، بالتحليل والمناقشة ضمن دراسة واحدة متكاملة ووفق إطار منهجي متكامل، علاوة على ذلك، تهدف الدراسة إلى بيان وضع العبادات في سياقيها التأسيسي والمعاصر، وتحليل التصورات العلوية المرتبطة بها، وتحليل موقف العلوية من القرآن الكريم وتفسيره ودعائم ذلك الموقف، وذلك بالاستناد إلى مصادر أصلية تركية قديمة وحديثة، وكذلك إلى دراسات معاصرة ميدانية أُجريت على فئات علوية في مناطق مختلفة في تركيا.

تتحدد نطاقات هذه الدراسة من الناحية الموضوعية في فحص الموقف العلوي من تفسير القرآن الكريم من خلال تفسير سورة الفاتحة للولي بكداش، وقد جاء هذا الحصر تلبية لضرورة منهجية أملتها ندرة المصادر التفسيرية المدونة لدى علوية الأناضول. أما من الناحية المنهجية، فتلتزم الدراسة بالمنهج الوصفي التحليلي، نظراً لملاءمته لطبيعة الموضوع التي تقتضي الجمع بين التأصيل الفكري والرصد الواقعي. حيث تسعى الدراسة من خلال الشق الوصفي إلى استقصاء الجوانب التاريخية للعلوية ورصد تحولات العقدية والعملية في سياقيها التأسيسي والمعاصر، مع بيان الظروف السياسية والاجتماعية المواكبة لنشأتها. ولا تكتفي الدراسة بالعرض الوصفي، بل تتجاوز ذلك إلى المسار التحليلي عبر تفكيك المضمون العقدي والعملي واستنباط موقف العلوية من القرآن الكريم، وصولاً إلى إجراء قراءة تحليلية لنماذج من تفسير الولي بكداش –أحد الرموز العلوية–؛ بهدف استجلاء نزعته التفسيرية والوقوف على الأدوات والأسس المعرفية التي تقوم عليها مقارباته التأويلية.

2. الدراسات السابقة

مع توفّر الدراسات في العلوية، لم أقف على دراسة تجمع بين تاريخ العلوية ومعتقداتها وعباداتها وموقفها من القرآن الكريم وتفسيره، حيث ركّزت الدراسات على جانب معيّن كالتاريخ أو الظواهر الدينية أو الاجتماعية أو النطاق الجغرافي المحدود. ومن هذه الدراسات هي:

Eğri (2007): Alevi-Bektaşi Geleneğinde Kuran Tasavvuru) تصور القرآن في التراث العلوي- البكداشي: تستعرض هذه الدراسة رؤية وفهم الشخصيات المحورية في تاريخ العلوية البكداشية الأناضولية للقرآن الكريم، مؤكدةً على استمداد هذا التقليد جذوره من المصادر الإسلامية الأساسية. أما

دراستي الحالية، فتسلط الضوء على تصور القرآن لدى العلوية في العصر الراهن إضافةً إلى أبعاده التاريخية، كما تتميز بتناولها للموقف العلوي من تفسير القرآن الكريم، وهو جانبٌ لم تعتنِ به الدراسة المذكورة.

Arpa (2014): (Alevilerin Kur'an Tasavvuru: Adıyaman Alevileri Örneği) تصور القرآن عند العلويين: علويو أديامان أنموذجاً: تتناول هذه الدراسة تصور القرآن لدى العلويين دون تفسيره، مع التركيز على منطقة أديامان لاختلاف بعض الجوانب الشعائرية والتقاليد الدينية من منطقة إلى أخرى في الأوساط العلوية. تعرض الدراسة لفهم العلويين العام للقرآن عرضا موجزا، ثم تنتقل لتحليل مكانته في الحياة اليومية لعلويي أديامان، مستندةً إلى مقابلات ميدانية أجريت مع شيوخ العلوية في المنطقة، بيدَ أنَّ دراستي الحالية لا تقتصر على منطقة بعينها، بل تسعى لتقديم صورة عامة وشاملة تشترك فيها معظم الفئات العلوية؛ كما أنها تعتني باستقراء تاريخ العلوية لتعليل موقفها الراهن تجاه القرآن الكريم وتفسيره.

Öztürk (2003): Alevilerin Kur'an Tasavvuru Üzerine): حول تصور العلويين للقرآن: تتناول هذه الدراسة مفهوم القرآن الكريم في العلوية التقليدية من خلال تحليل المصادر المكتوبة الأساسية، لاسيما كتابي Buyruk (البويروق) وHüsniyye (الحسنية)؛ حيث تستعرض أربعة محاور رئيسة هي: ماهية القرآن وقيمته القدسية، وإشكالية التحريف، وآليات فهم النص وتفسيره، إضافة إلى الإطار المرجعي للقرآن في الفكر العلوي. وتتميز دراستي بعرض مستفيض لتفاصيل تاريخ العلوية واسترجاع سياقاته ليكون ركيزة في فهم الموقف العلوي المعاصر تجاه القرآن وتفسيره. كما تنفرد دراستي بتقديم نموذج تطبيقي لتفسير القرآن الكريم عند العلوية وإخضاعه للتحليل، وهو ما يمنحها بعداً تحليلياً يتجاوز الوصف النظري للمصادر الكلاسيكية.

(Amasya Yöresi Alevileri: Tarihçesi, :(2003) Yıldız İnançları, Örf ve Adetleri): علويو منطقة أماسيا: تاريخهم، ومعتقداتهم، وأعرافهم وتقاليدهم: تُعدّ هذه الدراسة بحثاً ميدانياً أُجري على العلويين في منطقة أماسيا؛ حيث استعرضت تاريخهم ومن ثم منظومتهم العقائدية، بدءاً من الإيمان بالله وصولاً إلى مكانة الإمام علي رضي الله عنه وأهل البيت في فكرهم. وقد ورد ذكر تصور القرآن الكريم لديهم ضمناً وبشكل تابع للمباحث المتعلقة بالإيمان بالملائكة والكتب، دون إفراده ببحث مستقل. أما دراستي الحالية، فتتمايز بتقديم صورة عامة ومستقلة لتصور القرآن الكريم وتفسيره لدى العلويين؛ كما تتجاوز الإطار النظري عبر تحليل تفسير سورة الفاتحة للولي بكداش كنموذج تطبيقي.

(Alevi-Bektaşilerin Dinin Temel :(2005) Yıldırım Kur'an ve Sünnete Bakışı) Kaynaklarından موقف العلوية البكداشية من المصادر الأساسية للدين: الكتاب والسنة: تتناول هذه الدراسة موقف العلوية البكداشية من أصول الدين المتمثلة في الكتاب والسنة، وتحلل منهجية فهم النص عبر ثنائية التفسير والتأويل، موضحاً كيف يرتكز الاستنباط العلوي على البعد الباطني وولاية أهل البيت. وبالرغم من أهمية هذه الدراسة في توضيح الموقف العام من القرآن والسنة، إلا أنها تظل دراسة نظرية استدلالية تعتمد على المصادر التراثية. وهنا تبرز القيمة المضافة لدراستي الحالية؛ إذ لا تكتفي بالوصف الكلي، بل تنفرد بتقديم تحليل لتفسير سورة الفاتحة المنسوب للحاج بكداش كنموذج تطبيقي لآليات التأويل المذكورة، مع ربط تلك الأصول التاريخية بالواقع المعاصر لعلوية الأناضول، وهو ما يمنح البحث بعداً تحليلياً وعملياً يتجاوز الطرح العام للدراسات السابقة.

3. منهجية الدراسة

تعتمد هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي كإطار منهجي رئيسي لها، وتتجلى تطبيقات هذا المنهج في الدراسة من خلال المسارات الآتية:

أولاً: الجانب الوصفي

ويتمثل في رصد واستقصاء المادة العلمية المتعلقة بالعلوية من مصادرها المدوّنة والدراسات المعاصرة، مع تقديم وصف دقيق لنشأتها وتطورها التاريخي. كما يشمل هذا الجانب توصيف وضع العبادات والمعتقدات في سياقيها التأسيسي والمعاصر، ورسم صورة واضحة للسياقات السياسية والاجتماعية التي رافقت تشكّل الفكر العلوي.

ثانياً: الجانب التحليلي

تحليل المضمون :لاستنباط منظومة المعتقدات والعبادات من النصوص والمصادر الأساسية، وتفكيك موقف العلوية من القرآن الكريم وتفسيره.

التحليل النصي: وذلك من خلال استعراض نماذج مختارة من تفسير الولي بكداش وإخضاعها للقراءة والتحليل؛ بهدف استجلاء نزعته التفسيرية، وتحديد الأدوات والأسس المعرفية التي يعتمد عليها في فهم القرآن الكريم وتفسيره.

4 التحليل والمناقشة

1.4 مفهوم العلوية ونشأتها وتاريخها

أولاً: مفهوم العلوية والبكداشية والنصيرية: تعددت التسميات التي أُطلقت على العلوية عبر تاريخها الطويل، حيث عُرفت هذه الفئة في بدايات نشأتها باسم قِزِل باش، وتركيب قزل باش يعني الرأس الأحمر في اللغة التركية، ويأتي من التاج الأحمر المميز ذي الاثني عشر ثقبًا، وكان مصطلحا سياسيًّا، أُطلق على التُّركمان الذين أيّدوا الشاه إسماعيل –مؤسس الدولة الصَّفَوِيَّة–، وأسهموا في تأسيس الدولة الصَّفَوِيَّة، إذ كانوا يلبسون تاجا أحمر وقد تقدم وصفه (Mélikoff, Uyur İdik Uyardılar,

2015, pp. 33,52; Kaplan, 2012, p. 29)، والتركمان تسمية أطلقت على الأتراك الذين دخلوا إلى الإســـلام، وقيل أطلقت على الأتراك المتنقلين جميعا. Sümer, Faruk, Oğuzlar (Türkmenler), 1972, p. 51;) .(Üzüm, Alevilik, 2017, p. 18

وعندما انهزم الشـاه إسماعيل في الحرب مع الدولة العثمانية، انهزمت قزل باش أيضا، وأصبح المصطلح يستخدم للتحقير والتصغير والشتم، وتصاحبه بعض الصفات، مثل: الزنديق، والملحد، والرَّافِضـي، وغيرها، حتى أصـبح قزل باش أنفسـهم يتجنَّبون هذه التسمية، فحلت (العَلَوِيّة) -كمفهوم عام- مكان هذه التسمية في نهايات القرن التاسع عشر (Mélikoff, Uyur İdik Uyardılar, 2015, pp. 33-34,51-52; Kaplan, 2012, pp. 29-39)، فعلوية الأَناضُول التي اعتنى هذا البحث بدراسـتها ليسـت إلا قزل باش أنفسـهم، وسـيتم اسـتخدام قزل باش، والعلوية، وعلوية الأناضـول، للإشـارة إلى الفئة نفسـها أثناء هذه الدراسـة حسـب ما يقتضيه السياق.

ولإتمام أبعاد مفهوم العلوية، لا بدَّ من الإشـارة إلى البكداشـية نظراً لارتباطها الوثيق بالعلوية من حيث النشأة والمنظومة الفكرية، وإلى النصيرية التي يقع الخلط بينها وبين العلوية في الأناضول في كثير من الأحيان رغم تمايزهما.

البكداشية تسمية لحركة صوفية نسبة إلى مؤسسها المعروف بالحاج بكداش أو الولي بكـداش عـاش في الأناضـــول في القرن الثـالـث عشـــر الميلادي، (Āshiqbāshāzādah, 1332 AH, pp. 204-205‘) ويُعـبّر عـن العلوية في تركيا في يومنا الحاضر بالعلوية أو العلوية البكداشية، ولكن البكداشية طريقة كسـائر الطرق الصـوفية مسـتقلة عن العلوية، مع أنها تشـترك مع العلوية في كثير من الأشياء كالعقيدة والسـلوك والتقاليد والتراث، حيث يستند كلا الطرفين إلى المصـادر نفســـها في الغالب. (Kaplan, 2012, p. 39; Üzüm, Alevilik,

2017, pp. 57-58), أما الفرق بينهما فمتعلق بالظواهر الاجتماعية، إذ إن العلوية عاشوا كعشائر متنقلة من مكان إلى مكان، وكذلك لأنهم وقفوا مع الصَّفوية في الحروب بين الدولتين العثمانية والصَّفَوية، عاشوا في المناطق البعيدة عن مراكز المدن، وواصلوا وجودهم مجتمَعا مغلقا وفئة قوميةً (Mélikoff, Uyur İdik Uyardılar, 2015, pp. 29,32; Kaplan, 2012, p. 40; Mélikoff, Alevi-Bektaşiliğin Tarihi Kökenleri , 2013, pp. 22-24)، وهذا الأمر الأخير تميزت به العلوية عن باقي الطرق الصُّوفية والمذاهب العقدية. أما البكداشية فمع أنها قوم متنقّلون مثل العلوية، إلا أنّ وجودها في مراكز المدن جعلها طريقة منظَّمة منفتحة، يستطيع أن ينتسب إليها كل من يريد حتى الطبقة العليا من رجال الدولة، (Kaplan, 2012, pp. 39-40; Mélikoff, Uyur İdik Uyardılar, 2015, p. 29) وأيضا هناك بعض الفروق بين العلوية والبكداشية في الآداب والأركان والعادات. (Mélikoff, Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe, 2010, pp. 270-272)

أما النصيرية فهي فرقة قومية خاصة بالعرب من فرق الشيعة (al-Ṭawīl, 1924, pp. 5,20)، وهي من جملة غلاة الشيعة (al-Shahrastānī, n.d, p. 1/188)، منتشرة في سوريا ولبنان ومدينة أنطاكيا في تركيا وحولها (al-Ḥalabī, 1984, pp. 32,110-111; Öz, 2013, p. 194)، تفرعت عن الشيعة الاثنا عشرية (al-Nawbakhtī, 2012, p. 147; al-Ṭawīl, 1924, p. 196)، وتنسب إلى مؤسسها محمد بن نُصَير النَّميري (ت 270هـ) (Team, 1420 AH, p. 1/390)، وقيل أن حقيقة تسميتهم بالنصيرية نسبة إلى الجبال التي يسكنونها (al-Shakka'ah, 1996, p. 323)، وقيل غير ذلك من الأقوال (Üzüm, Müzakereler , 2013, p. 210). أما تسمية هذه الفرقة بـالعلوية فتعود إلى فترة الاستعمار الفرنسي

(Team, 1420 AH, p. 1/390; al-Ḥalabī, 1984, p. 34)، أفاد الكاتب النُّصيري محمد أمين الطويل في هذا الصدد، أن النصيرية كانوا يسمُّون أنفسهم بالعلويين، وأُطلقت عليهم النصيرية نسبة إلى الجبال التي يسكنونها تحقيرا لهم زمن الحكم التركي، فأعاد لهم الاستعمار الفرنسي اسمهم القديم (al-Ṭawīl, 1924, pp. 386-388).

ومن هنا التبس على بعضهم علوية الأناضول والنصيرية حتى ظنوّا أنهما شيء واحد، فمثلا الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة التي ألَّفها مجموعة من المؤلفين، اعتبرت علوية الأناضول من ضمن النصيرية (Team, 1420 AH, p. 1/395)، وهو ليس كذلك كما سيتبيّن لاحقا، كما أن هناك من الباحثين من يُنسِب علويّي الأناضول إلى الشيعة الإثني عشرية، منهم إميل عباس آل معروف حيث يجعل النصيرية والعلوية في الأناضول فرعان نشآ من أصل واحد (Āl Ma'rūf, 2013, p. 3/599)، وذلك غير دقيق، فعلوية الأناضول فرقة ظهرت في عقيدتها آثارُ معتقدات عديدة، -كما سيأتي تفصيله لاحقا-، ومنها الشيعة الإثني عشرية، فوجود آثار هذا المذهب فيها لا يجعلها منه، كما لا يجعل وجود آثار دينها القديم الشامانية فيها شامانيةً، وإلا، فهذا يؤدي إلى القول بأنها شيعية وشامانية في نفس الوقت، وهذا لا يصح.

وقد تأسست العقيدة النُّصيرية على تأليه عليٍّ بن أبي طالب -رضي الله عنه-، وامتدادا من هذا الاعتقاد يقولون بأن عليًّا هو الذي خلق محمدا، ومحمد خلق الأيتام الخمسة وهم: المقداد بن الأسود، وأبو ذر الغفاري، وعبد الله بن رواحة الأنصاري، وعثمان بن مظعون، وقنبر بن كدان الدوسي، فالأيتام الخمسة أحد أهم عناصر العقيدة النصيرية، وكذلك تناسخ الأرواح عقيدة من عقائدهم. (Badawī, 1997, pp. 1232-1233)

ومن أبرز ما عُرفت به النصيرية تعظيم الخمر، وصلاتهم المحرَّفة عن الصلاة المعروفة في الإسلام، وعدم الاعتراف بالزكاة والحج (Team, 1420 AH, p. 1/393; Ramaḍānī, 2011, pp. 33-36; al-Shahrastānī, n.d, pp. 1/188-190) ويعلِّلون ذلك باعتقادهم أنّ مَن عرف الباطن فقد سقط عنه عمل الظاهر، (al-Ḥalabī, 1984, p. 56; Öz, 2013, p. 197) أما الصيام عندهم فليس امتناعا عن الأكل والشرب، بل امتناع عن معاشرة النساء طوال شهر رمضان (al-Ḥalabī, 1984, p. 66).

ويقولون عن القرآن بأنه "مدخل لتعليم الإخلاص لعلي، وقد قام سلمان (تحت اسم جبريل) بتعليم القرآن لمحمد" (Team, 1420 AH, p. 1/393). ومن الضروري في هذا المقام بيان أن من المتخصصين المعاصرين في مجال المذاهب الإسلامية مَن ينفي عن النصيرية العقيدة المصوَّرة سابقا من تأليه عليّ، وتناسخ الأرواح وتعظيم الخمر، (Uthmān, 1985, pp. 130-131; Öz, 2013, p. 211) بل هناك من يرى أن النصيريّين ليسوا إلا متَّبعي المذهب الجعفري، (Uthmān, 1985, p. 132) وهذا التباين الشاسع بين آراء العلماء في عقيدة النصيرية يفيد أن من ضمن النصيريّين مجموعات يختلف بعضها عن بعض في العقيدة.

وفي ضوء ما سبق تبين أن العلوية في الأناضول تختلف عن النصيرية من حيث النشأة والمعتقدات والعبادات، وتشترك الفرقتان في الانتماء إلى الأصل الإيراني، وفكرة التفريق بين الظاهر والباطن في العبادات ومعاني القرآن، وكتم السر وعدم الاعتراف بفريضتي الزكاة والحج.

ثانياً: نشأة العلوية وتاريخها: إن تاريخ قزل باش يمتد على فترة زمنية طويلة، ويمكن تناول المراحل التي مَرَّت بها قزل باش في خمسة مراحل، فالمرحلة الأولى تمتدّ بين القرن العاشر والثالث عشر الميلادي، وهي الفترة التي تقابل فترة دخول الأتراك إلى الإسلام

تدريجيّا، فالأتراك بعد دخولهم إلى الإسلام لم يتمكنوا من التجرد من معتقداتهم السابقة بشكل كامل، كدينهم القديم الشامانية، وآثار الأديان المحيطة بهم جغرافيا؛ من البوذية الصينية، والزردشتية الإيرانية. (Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 15,18-22; Ocak, Aleviliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair, 2013, pp. 410-412) ولم يكن الأتراك المسلمون فئةً واحدةً، بل كانوا متشكِّلين من مجموعات يختلف كل منها عن الآخر حسب المناطق التي يعيشون فيها، وحسب الظروف الاجتماعية والثقافية التي تحيط بهم، والتاريخ الذي ينتمون إليه وغير ذلك، فأطلقت على الذين يعيشون حياة متنقلة تسمية (التركمان)؛ فكانت علاقة هؤلاء بالإسلام تختلف عن علاقة الأتراك الذين يعيشون حياة مستقرة في المدن أو المناطق المركزية، حيث حُرم التركمان من تعلُّم الدين الجديد واستيعابه على الوجه الذي ينبغي بسبب طريقة الحياة التي هم عليها، مع أنهم مخلصون في إسلامهم، مما جعلهم يحتفظون بالكثير من معتقداتهم السابقة (Ocak, Aleviliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair, 2013, pp. 410-412; Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 18-23; Mélikoff, Uyur İdik Uyardılar, 2015, pp. 30-31) وهجرة التركمان من آسيا الوسطى إلى الأناضول مع بقية القبائل التركية المسلمة كانت في هذه الفترة. (Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 29-31)

أما المرحلة الثانية – بين القرن الثالث عشر والخامس عشر الميلادي- فتجمّع فيها التركمان حول البابا إلياس الخراساني الذي يقدم الإسلام بملامح صوفية مع مزجه بالعقائد التركية القديمة، وكان البابا إلياس بمثابة المهدي أو النبي بالنسبة للتركمان الذين كانوا يواجهون معاناة اجتماعية واقتصادية شديدة (Ocak, Babailer İsyanından Kızılbaşlığa, 2000, pp. 136-137, 148-149)،

حتى أصبحت هناك ظاهرة تسمَّى بالبابائية في التاريخ، وثار التركمان على السلاطين السلاجقة عدة مرات في قيادة البابا إلياس وخلفائه، وفي النهاية تمَّ إعدام البابا إلياس وقُتل كثير من التركمان، أما البابائية فتطورت مع مرور الزمان، واستمرت كحركة صوفية بعيدة عن السياسة في مناطق مختلفة من الأناضول، وشكلت الأساسَ لبنية البكداشية وقزل باش اللتين ستظهران في مراحل متقدمة. (Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 31-33; Mélikoff, Alevi-Bektaşiliğin Tarihi (Kökenleri , 2013, p. 19

والمرحلة الثالثة هي ما تقابل فترة تأسيس الدولة الصَّفَوِيَّة، نهاية القرن الخامس عشر الميلادي. كانت الطريقة الصَّفَوِيَّة في بداية تأسيسها –في عهد الدولة الإلخانية– طريقةً صوفيةً سُنّيةً، وسميت بها نسبة إلى مؤسسها الشيخ صافي الدين الأردبيلي، وبعد أن تولى أمر الطريقة حفيده خاجه عليّ بدأت تظهر في بنية الطريقة العناصر الشيعية، أما انتساب أتراك الأناضول –قزل باش– إلى الصَّفَوية، فيصادف عهد الشيخ جُنيْد الصفوي الذي انهزم أمام عمِّه الشاه جعفر في نضاله في تولِّي أمر الطريقة، فاتَّجه إلى الأناضول، (Sümer, 1976, p. 7) وبدأ ينشر أفكاره بين القرويين والقبائل المتنقلة بادعاء أنه من نسل علي رضي الله عنه وأنَّ له أغراضًا سياسية، فلم يمكث كثيرا حتى اجتمع حوله عدد كبير من القبائل التي كانت تعاني من أزمة اقتصاديّة يصل عددهم إلى خمسة أو عشرة آلاف، وقتِل الشيخ جُنيْد في إحدى المعارك التي خاضها، (Sümer, 1976, pp. 10-11; Uluerler, 2014, s. 2/12-34) وقد اتفقت المصادر على كون الشيخ جنيد شيعيًّا باطنيًّا. (Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 43-46)

وبعد مقتل الشيخ جنيد اجتمع الناس حول ابنه حيدر، وازداد عدد أتباع الطريقة الصفوية في الأناضول في هذه الفترة من خلال الدعاية المستمرة والفعالة، وحقَّق الشيخ جنيد إنجازات عسكرية، ولكنه قُتل في إحدى المعارك التي خاضها،

(Sümer, 1976, pp. 12-14) والذي يجب التنبه إليه في هذه المرحلة في تاريخ قزل باش، هو ما ورد في بعض المصادر عن عقيدة هؤلاء، حيث ورد أن أغلب المريدين كانوا يقدّسون الشيخ جنيد، وبعضهم كانوا يؤلِّهونه، ويرون الشيخ حيدر ولد الإله، وتركوا الصلاة والصوم واتخذوا الشيخ جنيد قبلة ومسجدا (Mélikoff, Uyur İdik Uyardılar, 2015, pp. 52-53; Üzüm, Alevilik, 2017, p. 48; Ocak, Babailer İsyanından Kızılbaşlığa, 2000, p. 149)، والأمر الثاني الذي يجب الانتباه إليه أن تسمية قزل باش ظهرت في هذه المرحلة. (Üzüm, Alevilik, 2017, p. 48; Mélikoff, Uyur İdik Uyardılar, 2015, p. 52)

ثم اجتمع مريدو الصفوية أي مجموعات قزل باش بعد حيدر حول ابنه إسماعيل الذي أسس الدولة الصفوية في تبريز في عام 1501م، واتسع نفوذه في إيران وخراسان وفي شرق الأناضول، وقام بحملات قتل جماعيّ في بعض المناطق السُّنية التي استولى عليها، وقتل علماء أهل السنة بالتعذيب، (Sümer, 1976, pp. 15,24) وسرعان ما تولى السلطان العثماني ياووز سليم أمر الدولة، فاتَّجه إلى الشرق، وقبل غزوه الصفوية قضى على نحو أربعين ألف قزل باش من مؤَيِّدي الشاه إسماعيل، وبعد ذلك هزم قوات الدولة الصفوية عام 1514م، وحققت الدولة العثمانية نصراً حاسماً على الصفوية. (Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 49-52)

وبعد ذلك استمرت هجرة التركمان من الأناضول إلى إيران، ومن إيران إلى الأناضول حتى القرن الثامن عشر، (Sümer, 1976, pp. 4-5)أما قزل باش الذين في إيران فتركوا العقائد الباطنية الشيعية، واعتنقوا الشيعة الاثني عشرية على يد علماء الشيعة (Üzüm, Alevilik, 2017, p. 52) .

ويمثل الشاه إسماعيل الشخصية الرمزية في تاريخ قزل باش، (Ocak, Babailer İsyanından Kızılbaşlığa, 2000, p. 146) حيث مزج عقائد التركمان القديمة بعقائد الشـــيعة الباطنية، واندثرت هذه العقيدة مع مرور الزمان في أذربيجان وإيران، ولكنها استمرت بين المريدين في الأناضول وبعض المناطق في البلقان إلى يومنا الحاضر. (Üzüm, Alevilik, 2017, p. 52)

والمرحلة الرابعة، تصادف القرنين السادس والسابع عشر الميلاديين، وتميزت هذه المرحلة بثورات قزل باش في مناطق مختلفة بالأناضـــول على الحكم العثماني (Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 58-59)، والذي يميّز هذه الثورات عن باقي الثورات على الدولة، أنها تحققت بتحريض من الدولة الصفوية ولصالحها ضد الدولة العثمانية، كما كانت هناك دوافع متعلقة بالمعاناة الاقتصـــادية والاجتماعية التي واجهتها قبائل التركمان المتنقلة أو شبه المتنقلة وبعض الفئات المستقرة، وما تَعرَّضوا له من ضيق وظلم من قبـل الإدارة المحليـة للـدولـة (Ocak, Babailer İsyanından Kızılbaşlığa, 2000, pp. 148-150,153; Sümer, 1976, pp. 32-34,75-79; Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 64-65) .

أما المرحلة الخامسة فتعتبر فترة الصمت لقزل باش؛ إذ بعد فشل هذه الثورات واستقرار العلاقات الثنائية بين إيران والدولة العثمانية، (Sümer, 1976, p. 40)انطوت قزل باش على نفســـها، وعاشـــت في المناطق النائية، بعيدة عن المراكز، محافظة على معتقداتها وتراثها، وانتقل عدد قليل من أفرادها إلى مذهب أهل الســـنة. أما في الحياة الاجتماعية، فعاشـــوا بالســـلم مع المجتمع السُّـــني، ولكن ضـــمن إطار محدد دون أن يتجاوزوا حدا معينا في العلاقات. وتصـادف هذه الفترة القرن السـابع عشـر إلى عهد الجمهورية(Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 65-68) .

وبعد هذه الفترة حلَّت تسـمية (العلوية) مكان قزل باش كما سـبق، والعلوية لها وجود في الســـنوات الأخيرة في المدن الكبيرة مثل اســـطنبول وأنقرة وإزمير -نتيجة الهجرة

الداخلية وفق الظروف الاقتصادية-، (Üzüm, Alevilik, 2017, p. 78) كما أن لها وجودًا في بعض المناطق الصغيرة في الدول المجاورة مثل بلغاريا. (Mélikoff, Uyur İdik Uyardılar, 2015, p. 34) ومن المفيد الإشارة إلى أن بعض علويي مدينة جُورُوم التركية تبنّوا مذهب الجعفرية بعد الثورة الإسلامية الإيرانية عام 1979م (Taşğın, 2004, p. 145).

2.4 المعتقدات والعبادات عند العلوية

من الضروري قبل الخوض في المسألة، الإشارةُ إلى أمرين هامَّين للغاية؛ فالأول: أن العلوية منذ نشأتها اعتمدت على ثقافة شفاهية -من مثل الأشعار، والوصايا لكبار العلوية/قزل باش، وحكايات ومناقب- في مبادئها العقدية، وطقوسها وغيرهما من العناصر الدينية-التراثية أو التاريخية، وهكذا انتقلت تلك العناصر من جيل إلى جيل، واستمر الأمر على ذلك المنوال إلى وقت متأخر حيث بدأت حركة التدوين. (Kaplan, 2012, pp. 91-93)

والثاني: إنّ العلوية اتخذت أشكالا مختلفة خلال التاريخ، فتوسعت تارة وضاقت أخرى من حيثيات عديدة، (Üzüm, Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik, 2002, p. 11) وامتدادًا لذلك لم تقدّم العلوية صورةً واحدةً عن هويتها وشخصيتها، بل عرض أهل كل منطقة صورة مختلفة عن الأخرى، وكذلك الأمر في عصرنا الحاضر، فلأجل ذلك ليس من السهل الوصولُ إلى حكم مطلق في مسألة من مسائل علوية الأناضول يشمل جميع فئات العلوية، فلذلك حرصت الدراسة على تناول ما اشتركت فيه أغلب فئات العلوية.

أولاً: المعتقدات

1- عناصر العقيدة ومصادرها: يلاحظ في بنية قزل باش التوفيق بين معتقدات عديدة، والذي يُسمَّى بـ (سينكريتيزم) (syncretism)، حيث تحتوي على أربعة

عناصر رئيسة في أصلها، وهي: الشامانية –الدين القديم للأتراك–، والتصوف الباطني أي التيار الصوفي الذي غلب فيه الجانب الباطني، والشيعة الاثني عشرية، والحروفية. (Mélikoff, Uyur İdik Uyardılar, 2015, pp. 19-20, 23-24; Üzüm, Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik, 2002, pp. 11-12)

تُستنبط معتقدات قزل باش من المصادر التي تم تدوينها قبل نحو مئة أو مئتي سنة، ولكون هذه المصادر أشعارا أو ما يشبه الشعر، وحكايات فيها ملامح ميثولوجية تعود إلى العصور المبكرة، ومناقب الإمام جعفر الصادق والشيخ صافي – صافي الدين الأردبيلي، مؤسس الدولة الصفوية–، وخطب الأئمة الإثني عشر، ووصايا مسندة إلى بعض الأولياء من مثل الولي الحاج بكداش؛ (Kaplan, 2012, p. 93) فلا تعتبر من المصادر المدونة بالمعنى الحقيقي، فمن جهة أن هذه المصادر الشفاهية لا تقدّم لنا صورة واضحة وواحدة عن عقيدة مجموعات قزل باش، ومن جهة أخرى أن ما تُقدمه الأشعار أو الحكايات الميثولوجية في مسألة العقيدة ينقض بعضُها بعضَها الآخر؛ وذلك أمر لا غرابة فيه لما قدمنا من أن عقيدة العلوية ترجع في أصلها إلى التوفيق بين المعتقدات وليس لديهم مصدرٌ مدوَّنٌ معتمّدٌ يعوّلون عليه، ولكن القاسم المشترك بين الفئات المختلفة للقزل باش في الاعتقاد هو العناصر الثلاث؛ "الحق"–الله سبحانه وتعالى، و"محمد" عليه السلام، و"علي" رضي الله عنه. (Kaplan, 2012, pp. 43-64; Üzüm, Alevilik, 2017, p. 85) والتعبير بـ "حق محمد علي" هو رمز عقيدتهم وشعارها، تردّده ألسنتهم في الطقوس الدينية وفي الحياة اليومية (Üzüm, Alevilik, 2017, p. 85).

2–أركان الإيمان: إن ما تُصوّره مصادر العلوية في الإيمان بالله ليست صورة واحدة، ففي بعضها ثمة انفصال تامٌّ بين الإله والرسول وعلي بحيث لا اشتباه بين مقام الألوهية والنبوّة والولاية التي رمزها عليٌ رضي الله عنه، ففي الأشعار التي يسند إلى الولي بكداش

–وهو من أبرز أعلام العلوية– ليست فيها إشارة إلى فكرة وحدة الوجود (Üzüm, Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik, 2002, pp. 34–72; Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 90–91)، ويقدَّم في بعضها الآخر أن هذه العناصر الثلاث –الله، محمد، علي– هي حقيقة واحدة؛ كما في بعض المصادر تنصيص على ظهور الإله في جسد الرسول أو علي أو ما يشير إلى ذلك، ومن أمثلة ذلك بعض أبيات بير سلطان عبدال (Pir Sultan Abdal) وهو من أهم الشعراء في العلوية (Özdemir, 2010, pp. 203,208)، وهذان التصوران الأخيران عبارة عن أثر فكرة وحدة الوجود الصوفية كما لا يخفى. (Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 86–88)

فباستثناء تأثير فكرة وحدة الوجود في العقيدة العلوية، يتوازى تصوُّر الألوهية عندها مع الألوهية المصوّرة في القرآن الكريم، فيُذكر في المصادر العلوية من الأشعار وغيرها أن خالق الكون ومدبِّره هو الله المتعال، (Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 88–89) كما يذكر فيها من أسمائه تعالى، وصفاته، وأفعاله كما جاءت في القرآن الكريم (Gölpınarlı, 1958, pp. 1–3,7–8,10,50,55,60).

أما النبي محمد عليه السلام في هذه المصادر، فيذكر عنصرا ثانيا، ويعترف بأنه النبي الأخير، ويذكر اسمه بالصلاة والسلام، (Gölpınarlı, 1958, pp. 1,4,5,10; Üzüm, Alevilik, 2017, p. 98) وكما مرّ آنفا ليس هناك صورة واحدة في تصور النبوة عند العلوية، ففي بعض مصادرها لم يأت كلام عن النبي عليه السلام إلا وفق ما جاء في القرآن الكريم، (Üzüm, Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik, 2002, p. 34; Gölpınarlı, 1958, pp. 1,4,5,10) كما أن هناك اعتقادا شائعا بين العلوية أن النبي وعليًّا خُلقا من النور نفسه كما جاء في بعض مصادرها الأخرى، فهما في الحقيقة واحد، وفي الظاهر جسدان، فالنبي الذي يمثل النبوة ظاهر هذا الجوهر، وعلي داخله باعتباره يمثل

الولاية، ومن هنا يُلحظ في بعض الأشعار أن النبي وعلي شخص واحد. (Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 100-102,118-119; Bozkurt, 2018, pp. 28-31)

ويأتي عليٌّ رضي الله عنه في التصنيف عنصرا ثالثا في الاعتقاد، ولكنه يشكل العنصر الرئيس في العلوية، ويذكر أنه سلطان الولاية، مظهر خدا (الإله)، ومظهر الحق (Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 109-110; Mélikoff, Uyur İdik Uyardılar, 2015, p. 19).

وبعد عرض ما سبق لا بد من بيان مسألة ذات خطر في عقيدة العلوية، وهي مكانة علي رضي الله عنه عندهم، فإنه يحلّ في الرتبة الثالثة حسب ترتيب أركان الإيمان عندهم، يأتي بعد الله سبحانه وتعالى والرسول عليه السلام، وهو رمز الولاية، ولكن المطِّلع على أشعار العلوية يرى تركيزا مبالغا على عليّ كأحد أركان العقيدة وثالثها، كما أنه يرى النبوة لا يبالى بها كثيرا، فذكر النبي أقل بكثير من ذكر علي في الأشعار وغيرها من مصادر العلوية، فهذا يشير إلى أن عليا في الحقيقة يأتي في المرتبة الأولى في العقيدة عند العلوية. (Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 109-110; Mélikoff, Uyur İdik Uyardılar, 2015, p. 19)

ومما يزيد الخطر في المسألة أن بعض ما يصفون به عليًّا رضي الله عنه من الصفات، هو من صفات الله الخاصة له، كسبحان والرحمن، والفرد، والصمد (Nesimi, 1990, p. 117)، ومن الباحثين من يعلّل هذا الأمر بتأثير فكرة وحدة الوجود، وينفي وجود فكرة تأليه علي عن العلوية كليًّا، منهم الكاتب التركي إلياس أوزوم (İlyas Üzüm)، حيث يستند في رأيه إلى ما نظمه الشعراء الذين ظهر في شعرهم تأليه علي رضي الله عنه، إذ في شعرهم أبيات ليست بقليلة ظهر فيها تصوّر إله متعال لا تشوبه فكرة وحدة الوجود أو تأليه عليّ. (Üzüm, Kültürel

Kaynaklarına Göre Alevilik, 2002, pp. 115-120; Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 88,111)

ولكن الذي يلوح لي أنه ليس من الأمر الهيّن نفي ذلك عن العلوية بأكملها بذلك الاعتبار، خصوصا عند الأخذ بعين الاعتبار ما جاء في تاريخ قزل باش، أي – العلوية وقت نشأتها– من أنهم كانوا يؤلِّهون الشيخ جنيد أو غيره مِن شيوخ الطريقة الصَّفَوية، (Ocak, Babailer İsyanından Kızılbaşlığa, 2000, p. 149) كما أنه لا يجوز تعميم فكرة التأهيل على كل الفرقة، فمهما يكن من أمر فإن عدم تلقِّي بعض الفئات العلوية العقيدة الإسلامية على الطريقة الصحيحة السليمة واضح وجليّ.

أما الإيمان بالآخرة فيؤمنون بها إلا البعض من الماديين، وتُصادف فكرة التّناسخ أو آثارها في بعض المصادر العلوية كمناقب الولي بكداش، أو في بعض المصادر المبكرة لقزل باش. (Tuğrul, 2006, pp. 92-95; Üzüm, Kültürel Kaynaklarına Göre Alevilik, 2002, pp. 13-14; Mélikoff, Uyur İdik Uyardılar, 2015, pp. 25-43; Ocak, Babailer İsyanından Kızılbaşlığa, 2000, p. 139)

وفيما سبق كان عرض ركائز العقيدة العلوية ولبَّها، أما الإيمان بالرسل والملائكة والكتب الإلهية، فذكرُه في المصادر العلوية أقلُّ بكثير من ذكر الأركان المذكورة سابقا – حقّ محمد علي–، كما أن الفهم العلوي لهذه العناصر من عناصر الإيمان سطحي وبعيد عن التفاصيل، مما يؤدي إلى شيء من الغموض في المسألة، ولكن المطَّلِع على المصادر لا يجد أمورا مخالفة لما جاء في القرآن والسنة في هذه المسائل. (Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 130,133,134,139,140)

ويحسن هنا عرض بعض ما قالته العلوية عن نفسها في صدد التعريف بعقيدتها، وهذا ما صرّح به المفكّر المعاصر ورجل الدّين العلويّ: "إن العلوية ليست دينا، ولكنها في داخل الإسلام، وليست مذهبا، بل هي شكل فوق المذاهب والطرق –يقصد الطرق

الصُّوفية- في الاعتقاد، وهذا النمط في الاعتقاد لا يمثلّ الحياة الدينية فحسب، بل إنه يمثلّ الحياة الاجتماعية وينظمها، وإنه خاص بالأناضول وحدها." (Dedekargınoğlu, 2010, pp. 330-331)

ويقول في موطن آخر: "إن العلوية ليس لها أي علاقة أو جانب مشترك بإيران إلا حب الأئمة الاثني عشر وأهل البيت وعليّ، وإنها تختلف عنها في الاعتقاد والعبادات، إذ إن العلوية ترى الإله في كل مكان في الكون بما ورثته من التصوّف من فكرة وحدة الوجود. حافظت التركمان على معتقداتهم السابقة بعد الهجرة إلى الأناضول، ولم يتأثَّروا بالعرب والفرس، على عكس السنّيّين الذين التَبَسَ عليهم الإسلام والقومية العربية، إذ خلطوا ما هو من الإسلام بما هو من عادات العرب، فلذلك اعتنقت العلوية بعض خصوصيات الإسلام، ولم تعتنق بعضها الآخر." (Dedekargınoğlu, 2010, pp. 330-331)

ويعرّف العلويةَ رجل الدين العلوي من مدينة جوروم (Çorum) بقوله: "إن العلوية نظام في الاعتقاد، أنشأتها مجموعة من شيعة علي، بأسلوب خاص لها في العبادات والفكر في الإسلام، وإنها طريق مَن آمن بالله واعتنق الإسلام، وأقر بنبوة محمد عليه السلام وحقّيَّة القرآن الكريم، وطالبَ عليًّا، ويهدف إلى أن يكون إنسانا كاملا وسلك طريق (أربعة أبواب وأربعون مقاما) -وسيأتي بيان ذلك لاحقًا- واتخذ مصاحِبا، ويصوم صوم محرم والخضر، ويهتمّ بالمساواة والتسامح والمشاركة والفكر العالمي، وهي نظام دينيّ واجتماعيّ، فيه ما ورثه المجتمع من تاريخه وتراثه" (Arpa, 2014, pp. 2/539-540)، ويعبر عن العلوية أيضا أنها تأويل صوفي باطني للإسلام (Arpa, 2014, p. 540).

تبرز التصريحات المذكورة أنّ العلوية عقيدة فريدة، تجمع بين الإسلام والتقاليد الاجتماعية والثقافية بالتركيز على القومية التركية، كما تبرز مكانة التصوّف فيها، ومن الملاحظ من التصريح الثاني للمفكر العلوي وجود موقف تمييزي ضد السُّنِّيَين، واتهامهم

بعدم التفريق بين ما هو من الإسلام وما هو من عادات العرب فتلقيّهم الإسلام على غير وجهه. ولكن هذا الاتهام ادعاء لا يعكس الحقيقة، والردّ عليه خارج عن نطاق هذه الدراسة.

فبعد هذا العرض لأركان الإيمان للعلوية لعلَّه من المفيد الإشارة إلى أن ما اشتركت فيه العلوية والشيعة في العقيدة، هو مسألة الإمامة وأهل البيت، والتولي والتبري، وكتم السر –وهو يشبه التقية عند الشيعة–. (Kaplan, 2012, pp. 193–197; Üzüm, TDV İslam Ansiklopedisi, 2026)

ثانيا: العبادات: إن الموقف العلوي في العبادات هو استمداد من عقيدتها التي تم توضيحها سابقا، فهم مع اعتناقهم الإسلام وإخلاصهم فيه لم يتمكنوا من التجرد من أثر معتقداتهم السابقة بسبب الظروف التي تحيط بهم، وعلاوة على ذلك تأثروا بمعتقدات عدة كالشيعة، والحركات الباطنية والصوفية وغيرها، وهذا الأمر أدّى بهم إلى التهاون في التمسّك بالعبادات. (Üzüm, Alevilik, 2017, p. 165)

1– تصور العبادات في بواكير قزل باش: ورد في كتب التاريخ أن قزل باش في العصر الخامس عشر لم يكونوا ملتزمين بأوامر الدين ونواهيه، ولم يكونوا يصلُّون ولا يصومون ولا يعطون الزّكاة، (Āshiqbāshāzādah, 1332 AH, p. 268; Ibn ʻ Kamāl Bāshā, 2005 , p. 195) مع وجود بعض الإشارات في أشعار قزل باش ووصاياهم إلى وجوب العبادات كالصلاة والصوم والزّكاة والالتزام بها (Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 166–168,170–171,174)، وكذلك كان الأمر في القرن السادس عشر، بل زاد عليه بعض المؤرّخين بأن قزل باش لم تكن تأخذ الأوامر والنواهي على محل الجد، وأحلت بعض المحرمات كشرب الخمر، وكانت بعيدةً عن سنة النبي عليه السلام (Ibn Kamāl Bāshā, 2005 , pp. 195–201)، ويفسر الباحثون ذلك الأمر بعدم استيعاب قزل باش الإسلام كما يجب، ويصاحب ذلك وضعهم السلبي في الاقتصاد والسياسة والمجتمع، ومما يؤيِّد ذلك حالةُ

منتسبي نفس الفئة في إيران، حيث تمسكوا بالعبادات بعد تغيّر الحالات الاجتماعية والسياسية هناك. (Üzüm, Alevilik, 2017, p. 165; Üzüm, TDV İslam Ansiklopedisi, 2026)

2- الوضع الحالي: ما استقر عليه الأمر في شأن العبادات عند العلوية اليوم، هي أن أصلها الآداب والأركان المستنبطة من الوصايا – وصايا الشيخ صافي والإمام جعفر الصادق-، وهناك بعض الاختلافات في هذه الأركان حسب الأماكن والأزمنة. (Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 178-180)

أما الصلاة فالأغلبية لا تصلي الصلوات المفروضة، بل يرى معظمهم أنه لا صلاة- بمفهومها الإسلامي- في العلوية حسب دراسة أجْرَت استبانة على مجموعات من العلوية في مدن مختلفة، (Yaman, 2004, p. 309) ومن رجال الدين العلوية من أفاد أن الصلاة المأمور بها في القرآن ليست إلا دعاءً، (Yaman, 2004, p. 309) كما أن هناك اعتقادا شائعا بين الفئات العلوية أن عليًا رضي الله عنه صلىّ بدلا منهم، أي ما صلاّه علي رضي الله عنه يكفيهم، وأيضا لا يذهبون إلى المساجد (Yaman, 2004, pp. 312-313)، ومن بعض الفئات العلوية من يعلل ذلك باستشهاد علي رضي الله عنه في المسجد، والمؤثر في استقرار الأمر عندهم على هذا الشكل هو ظروف الحياة الريفية التي تحيط بهم، ومن الباحثين من يفسِّر ذلك الأمر بصعوبة الوضوء والصلاة خمس مرات في يوم واحد (Tuğrul, 2006, pp. 107-108)، وهناك فئة نادرة من العلوية يصلون الصلوات المفروضة (Üzüm, Alevilik, 2017, p. 170).

وموقف العلوية من صوم رمضان لا يختلف عن موقفها من الصلاة المفروضة، فحسب الدراسة المذكورة آنفا معظم رجال الدين يرون أنه لا صوم رمضان في العلوية، وأما الأقلية التي تقول بصوم رمضان فبعض منهم يقولون بأن الصوم ثلاثة أيام فقط، وليس شهرا كاملا. (Yaman, 2004, p. 313)

وفي صدد الصوم ينبغي الحديث عن صوم عاشوراء لما له أهمية بالغة عند العلوية، إذ يصومون عشرة أيام أو اثني عشر يوما من أول شهر المحرم تكريماً لذكرى استشهاد حسين وأصحابه في كربلاء، وهناك تفاصيل متعلقة بكيفية أداء هذا الصوم تختلف من منطقة إلى أخرى، (Üzüm, Alevilik, 2017, p. 173) ومع اعتقادهم بوجود صوم عاشوراء في عقيدة العلوية، فإن عدد الذين يصومون هذا اليوم ليس بكثير حسب بيانات الدراسات المعاصرة (Aktaş, 1999, p. 467).

كثير من العلوية –سواء كان من رجال الدين أو على مستوى الشعب– ينكرون وجود الزكاة أو صدقة الفطر كركن من أركان الإسلام (Yaman, 2004, p. 310; Aktaş, 1999, p. 465)، ولكن هناك بعض التطبيقات المالية لها لون من العبادة، لدعم الفقراء، والجمعيات العلوية، ورجال الدين منهم (Üzüm, Alevilik, 2017, p. 175).

أما فريضة الحج فرغم وجود إشارات إليها في المصادر العلوية من المناقب والوصايا وغيرها، (Üzüm, Alevilik, 2017, pp. 175-177) يعتقد معظم العلويين بعدم وجوبه، فلا يعتبرونه من أركان الإسلام. (Yaman, 2004, p. 307; Aktaş, 1999, p. 465)

بعد عرض الموقف العلوي من العبادات، لا بد من بيان طقوس الجمع التي تعتبر عبادة عند العلوية، فهي عبارة عن التجمع في المكان المخصوص لها، وممارسة بعض الشعائر الخاصة بالعلوية، يشارك فيها الجميع من النساء والرجال، وتستغرق وقتا طويلا، تُقرأ فيها بعض الأدعية وبعض الآيات من القرآن الكريم، ويذكرون الله ويثنون على الرسول عليه السلام، وعلي رضي الله عنه وكبار العلوية، أما تفصيلات هذه الطقوس فتختلف من مدينة إلى مدينة، ومن قرية إلى قرية، ومصدر طقوس الجمع حكاية ميثولوجية حول معراج النبي عليه السلام وردت في وصايا الإمام جعفر الصادق.

Kaplan, 2012, pp. 264-272; Üzüm, Alevilik, 2017,) (pp. 180-191

3- مفهوم أربعة أبواب وأربعين مقاما: قد تميز قزل باش في التاريخ بهذه النظرة للإسلام، حيث يقسمون الدين -نظريًّا- إلى أربع طبقات، وهي ما يُعرف عندهم بأربعة أبواب؛ فالأول الشريعة، والثاني الطريقة، وتليها الحقيقة، وتليها المعرفة، وهذه الأبواب تفيد سلوك المريد في هذه الدنيا حيث يستهدف الوصول من الشريعة إلى الحقيقة تدريجيًّا ليصل إلى مرتبة (الإنسان الكامل)، ولكل باب من هذه الأبواب عشرة مقامات، ويعتبر ذلك أساسا في العلوية في عصرنا الحاضر، ومفهوم أربعة أبواب هو نفس ما في الصوفية في آسيا الوسطى (Kaplan, 2012, pp. 217-239)، ولكن هذا الأمر في العلوية يبقى في النظرية فقط، إذ إنهم يبدؤون من الباب الثاني باعتبار أن الشريعة مرحلة مبتدئة، وهم يعتبرون أنهم قد تجاوزوها (Üzüm, TDV İslam Ansiklopedisi, 2026)، واستنادًا إلى هذا الاعتقاد يقولون: عندما انكشفت الحقيقة ترفع الشريعة (Öztürk, 2019, pp. 13-15).

3.4. موقف العلوية من القرآن الكريم وتفسيره

أوّلًا: موقف العلوية من القرآن الكريم

إن القرآن الكريم هو الكتاب المقدس وليس له بديل عند العلوية، يحفظ رجال الدين ومعظم الشعب سورتي الفاتحة والإخلاص منذ تاريخهم، ويقرؤون بعض السور من القرآن الكريم في مراسم العزاء، (Üzüm, Alevilik, 2017, p. 139) وكذلك في طقوس الجمع والأيام الدينية تُقرأ بعض الآيات بكثرة.

أفادت دراسة علمية سلطت الضوء على منتسبي العلوية في مدينة آماسيا، أن القرآن يقرأ للمحتضر ليسهل عليه الموت، وكذلك يُقرأ لروح الميت في اليوم السابع، والأربعين،

والثاني والخمسين من وفاته، وفي ذكرى وفاته كل سنة، ويستمع إليه الحاضرون باحترام. (Yıldız, 2003, p. 91)

وفي المصادر المبكرة المذكورة سابقا لا ترد أي إشارة إلى النقص في القرآن أو التبديل فيه كما هو عند الشيعة (Eğri, 2007, pp. 166-178)، ولكن في الواقع هناك من يشك في ذلك ومن يقبل النقص في القرآن تحت تأثير الشيعة (Öztürk, 2019, p. 12)، ومن دوافع هذا التفكير؛ المعلومة الشائعة بين الناس في تركيا – سواء كان من السنيين أو العلوية– من أن عدد آيات القرآن الكريم هو ستة ألاف وستمئة وستة ستون، وذلك ليس إلا لتسهيل حفظ عدد آيات القرآن، ولكن العلوية لم يعتبروا ذلك وادَّعوا أن هناك تقريبا أربع مئة آية مفقودة في القرآن، وأن عثمان ومعاوية ومن معهم أسقطوا من القرآن الآيات المتعلقة بعلي وأهل البيت (Öztürk, 2019, p. 12; Arpa, 2014, p. 2/542; Yaman, 2004, p. 318)، ومع ذلك فإن مكانة القرآن الكريم عند العلوية لا تفقد شيئًا من عظمتها (Eğri, 2007, pp. 178-186).

وهناك اعتقاد شائع بين بعض الفئات العلوية أن عليًّا هو أوّل من جمع القرآن، وجمعُ علي كان في حياة النبي عليه السلام إذ جمعه وعرضه على النبي عليه السلام، وترتيب هذا المصحف كان وفق النزول. (Yıldız, 2003, p. 92)

وفي ما يأتي ما قاله أحد الشخصيات الدينية العلوية المعاصرة حول القرآن الكريم، إذ يظهر فيه النظرة العلوية تجاه القرآن الكريم بوضوح:

"إن القرآن كتاب مقدس أرسله الله تعالى إلى سيدنا محمد، وهو عبارة عن مجموعة من الرسائل تهدف إلى إرشاد الناس إلى السعادة في الدنيا والآخرة، تبنّى العلوية القرآن مصدرا أصليًّا، فينظمون حياتهم اليومية حسب ما قدمته الرسائل القرآنية، وموافقا لما يتطلبه العصر الحديث من الظروف والشروط والحقائق. وإن القرآن له معاني ظاهرة وباطنة عند العلوية، والذي يجب التركيز عليه هو المعاني الباطنية، لأن الحقائق مخفية

فيها، وأما المعاني الظاهرة فهي ملاحظات سطحية وفيها مرونة، تتغير حسب الأزمنة والظروف، ولذلك ليست ملزمة." (Arpa, 2014, p. 2/540)

وفي هذا التصريح يلاحظ التقديس العلوي للقرآن بكل جلاء، ويلفت النظر أمران مهمان، فالأول تنظيم الحياة وفق القرآن، والأمر الثاني تقسيم معاني القرآن إلى الظاهر والباطن، والاعتماد على الباطن دون الظاهر–وسيأتي تفصيل ذلك عند الحديث عن موقفها من التفسير–؛ فنتيجة هذين الأمرين يؤوَّل ظاهرُ القرآن على معانٍ باطنية وِفق ظروف الحياة.

إن الواقع العلوي –طوال تاريخه– لا يتوافق مع ما يفهم من فكرة تنظيم الحياة وفق القرآن الكريم، إذ كما تبين سابقا لا تلتزم العلوية بالعبادات المفروضة من الصلاة والصوم والزكاة والحج، ولا تقول بحرمة الخمر، فهذا يدل على أن الأساس في تنظيم الحياة هو الظروف عندها، فالقرآن يؤوَّل بناءً على تلك الظروف.

وهناك ظاهرة أخرى بين العلوية مما يتعلق بموقفهم من القرآن الكريم في العصر الراهن ، وهي أن أغلب رجال الدين في العلوية ليسوا قادرين على قراءة القرآن من أصله العربي، فيقرؤونه بالأحرف اللاتينية أو يكتفون بترجمته، ويشتكون من الترجمات الموجودة للقرآن في تركيا بأنها أيديولوجية ومذهبية، (Arpa, 2014, p. 2/544) وقد حاولت مجموعة من رجال الدين العلوية تقديم ترجمة بديلة لمعاني القرآن للشعب العلوي، (Sakallıoğlu, 1995)ولكن هذه المحاولة لم تختلف عما سبقها من الترجمات التركية إلا في إشارتها إلى مدلولات الألفاظ القرآنية من مثل الظالم والكافر والمنافق بأنها تدلّ على الأمويّين (Öztürk, 2019, p. 15).

ثانيا: موقف العلوية من التفسير:

لما لم تكن علاقة العلوية بالقرآن الكريم جادة وعلمية، لم تتح لهم هذه العلاقة السطحية فرصة لإنجاز تفسير كامل للقرآن، ولكن مع ذلك لهم موقفهم من تفسير القرآن الكريم استمدادا من موقفهم من القرآن الكريم، فسيتم في هذا المطلب عرض موقف العلوية

من التفسير من خلال وقفتين، فالأولى مع النظرة العلوية للتفسير، وهي تمثل موقفهم من التفسير في أيامنا هذه، والثانية مع تفسير أحد الأعلام الرمزية في تاريخ العلوية، – وهو الولي بكداش الذي عاش في القرن الثالث عشر الميلادي–، وتفسيره منحصر على البسملة وسورة الفاتحة فحسب.

1– النظرة العلوية المعاصرة للتفسير: يتشكّل الموقف العلوي من التفسير من نظرتين محوريتين ، فالأولى: أن معاني القرآن الكريم تنقسم إلى قسمين: المعاني الباطنة والمعاني الظاهرة، ويصادَف هذا التقسيم في المدارس الصوفية في التفسير كذلك، بفرق أن العلوية تدّعي أن الأصل هو الالتزام والتمسك بالمعاني الباطنية كما جاء سابقا في قول رجل الدين العلوي؛ وبعد هذا التقسيم لمعاني القرآن الكريم ترى العلوية أن التفسير هو للمعاني الظاهرية للقرآن، وأن هذه المعاني لا يُستند عليها، وأما التأويل– وهو مدار المعاني الباطنية– فبه تنكشف الحقائق القرآنية وعليه يؤوَّل. (Öztürk, 2019, p. 13) ويحسن التذكير بأن ترك ظاهر الآية واللجوء إلى التأويل وفق رأي المذهب هو ديدن معظم الفرق في تفسير الآيات. (Yıldırım D. A., 2018, pp. 1377–1397)

أما النظرة المحورية الثانية فهي تطبيق مفهوم (أربعة أبواب وأربعين مقاما) لفهم القرآن الكريم، وهي استمداد من النظرة السابقة من انقسام المعاني إلى المعاني الباطنة والظاهرة، فيكون للقرآن أربع طبقات متدرجة: الشريعة، والطريقة، والمعرفة، والحقيقة. والأصل هو الوصول إلى الحقيقة، والذي يصل إلى الحقيقة وهي القمة فتُرفع عنه موجبات باقي الطبقات، فمثلا ترفع عنه العبادات التي جاءت في ظاهر القرآن كالصلاة والزكاة والصوم، وتحل مكانها المبادئ الأخلاقية، فمثلا تصبح الصلاة عبارة عن الدعاء في هذا المقام. (Öztürk, 2019, p. 14)

وحصيلة هاتين النظرتين هي أن ظاهر القرآن ملزِم لمن كان مبتدئا في الدين – أي من كان في مقام الشريعة، ومقام الشريعة محطة مؤقَّتة، وعلى الإنسان أن يتجاوزها

إلى المقامات العليا حتى يصل إلى مقام الحقيقة، والتفسير منصبّ على ظاهر القرآن الذي لا يلزم إلا المبتدئين، ولأن الأصل والمرغوب فيه هو تجاوز هذا الظاهر فليس هناك حاجة إلى توجيه الاهتمام بالتفسير، والتفرغ له.

ومع هذه النظرة التي تبطل ظاهر الآيات، نجد من العلوية من تصدى لتفسير بعض الآيات التي تتحدث عن الخمر، ولم يكتف بتفريق ظاهر الآيات وباطنها، ولا بمفهوم المقامات الأربعة، ويبدو أن ذلك ليس إلا لتبرير موقف العلوية من شرب الخمر، إذ معظم العلوية لا يقرّ بحرمته، بل هو جزء من الطقوس العلوية عند كثير من الفئات، فلذلك طُعنوا في إسلامهم منذ نشأتهم إلى يومنا هذا (Er, 2007, pp. 2/1370-1371)، فلردّ الطعنات تكلم بعضهم في تلك الآيات بكلام لا يستند إلى أساس ولا دليل، ولا يتوافق مع المنهج المتبع في علم التفسير.

ومن الآيات التي استندوا عليها في إباحة الخمر قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: 67]، لورود لفظ سَكَر –وهو الشراب المسكر– صراحة في سياق الرزق الحسن، ففي زعمهم، هذا دليل على إباحته، (Ersal, 2016, pp. 130-131) ولكن الأمر ليس كذلك، فأوّلًا: أن الآية مكية وتحريم الخمر كان في المدينة المنورة، وثانيا: جاءت الآية في سياق امتنان الله على الناس بشيء مرغوب لديهم والمتفشية فيهم –وهو الخمر–، فلا غرابة في الامتنان بالخمر قبل تحريمه كما أنه لا يدل على إباحته على الإطلاق (Ibn ʻĀshūr, 1984, p. 203).

وكذلك استدلوا بالآيات التي فيها شراب أهل الجنة باعتبار أنه شيء مرغوب فيه إذ أصبح مكافاة لأهل الجنة، كما حصروا التحريم الوارد في الآيات على الإسراف، فأفادوا أن المحرَّم هو تجاوز الحد في الشرب والإسراف والتسبب بالضرر في النفس والمجتمع إلى غيره من التأويلات الباطلة. (Er, 2007, pp. 1371-1378)

تأكد مما سبق أن قزل باش أي العلوية في نشأتها لم يتمكنوا من الفهم الصحيح

للإسلام لأسباب تقدم عرضها، أما بعد استقرارهم في المدن في العصر الراهن، ومع توفر السبل لتعلّم الدين على الوجه الصحيح فلم يجنحوا له لتمسكهم بما اعتادوا عليه من اعتقادات، وللحاجز الاجتماعي المفترَض بين المجتمع من السني والعلوي، وهذا الحكم بخصوص الفهم غير الصحيح للإسلام ليس منحصرا على عوام الناس منهم فحسب، بل يشمل رجال الدين منهم أيضا، واتضح هذا الأمر فيما سرِد في صدد تحريم الخمر، حيث إنه ليس قائما على أي أساس أو منهج علمي، بل هو عبارة عن إعمال عقل بفهم سطحي محصور، ومبني على مسلمات في الاعتقاد.

2- تفسير سورة الفاتحة للولي بكداش: إن الولي بكداش هو من أكابر الصوفية، عاش في الأناضول في القرن الثالث عشر، وانتشرت أفكاره في الأناضول والبلقان من خلال الطريقة البكداشية الصوفية، (Mélikoff, Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe, 2010, pp. 93-95) له تأليفات باللغات الثلاث: التركية والعربية والفارسية. (Özcan, 2008, p. 39)

يتشكل تفسير الفاتحة للولي بكداش من بضع صفحات، وهو باللغة التركية ويعتبر من التفاسير الإشارية الصوفية، يتميز بأسلوبه السلس حيث استهدف به الولي بكداش عوام الناس، (Özcan, 2008, pp. 40-42) أما اعتماد العلوية على تفسير الولي بكداش، فهو باعتبار العلاقة التاريخية بين العلوية والبكداشية كما سبق، وفيما يأتي بعض الفقرات منه: "النبي موسى عليه السلام ناجى ربه في الطور، وإبراهيم عليه السلام في النار، ويونس عليه السلام في بطن الحوت، ويوسف عليه السلام في البئر، وفخر الكونين محمد مصطفى عليه السلام في السماء، وأمته في الصلاة، فمن أقام الصلاة كأنه تحدث إلى الله، ومن بدأ بالصلاة فقال: الله أكبر، فكأنه يقول: إني وقعت في بحر المعصية فأخرجني، ومن قال: أعوذ بالله، فيقول له الحق تعالى: يا عبدي ممن تخاف، والعبد يقول: من الشيطان الرجيم، ويقول: بسم الله الذي هو الرحمن والرحيم، ومن قال: الحمد لله، فيسأله الحق ما ماهية الإله الذي تشكره؟ يجيب العبد:

رب العالمين، الرب الذي خلقه ورزقه، ويقول العبد: الرحمن الرحيم، أي: ربي ارحمني واغفر لي، فيسأله الخالق: أين أرحمك وأغفر لك؟ ويجيب العبد: مالك يوم الدين، أي: يوم الجزاء والإحسان عندما تُقضي بين الناس فارحمني واغفر لي وامنحني الجنة." (Özcan, 2008, p. 46)

يلاحظ في هذا المثال أسلوب صوفي إشاري، وتربوي، حيث يربط بين حال الأنبياء وحال السالك، ويصوّر الصلاة كمناجاة روحية وسورةَ الفاتحة كمخاطبة مباشرة، لتمكين الخشوع وحضور القلب في الصلاة.

وهناك حكايات سردها الولي بكداش في تفسيره متعلقة بالنبي عليه السلام وأصحابه، مشهورة بين الصوفيين وليس لها أصل (Özcan, 2008, pp. 49-50)، وهناك استنباطات من عدد الكلمات الواردة في سورة الفاتحة، واستنباطات من الأحرف التي لم ترد في سورة الفاتحة، مما يوضح مشربه الصوفي والاتجاه الإشاري في تفسيره بجلاء، وهذا مما قاله في هذا الباب: "روي أن قيصر الروم أرسل إلى معاوية رسالة يسأل فيها عن السورة التي لم ترد فيها سبعة أحرف في القرآن، وعجز معاوية عن الجواب فذهب إلى علي وسأله، فأجاب علي بأنها سورة الحمد، فالأول حرف الثاء، وهي من أسماء جهنم، ومن يقرأ سورة الحمد ينج من الثبور، والثاني حرف الجيم وهي تشير إلى جهنم، ومن يقرأ سورة الحمد لا يدخل جهنم، والثالث الخاء، ومن أسماء جهنم الخاوية، ومن قرأ سورة الحمد لا يدخلِ الخاوية، والرابع حرف الزاي، ومن أسماء جهنم الزقوم، ومن يقرأ سورة الحمد لا يدخلِ الزقوم، والخامس الشين، ومن أسماء جهنم الشرك ومن قرأ سورة الحمد لا يدخلِ الشرك، والسادس الظاء، ومن أسماء جهنم لظى، ومن قرأ سورة الحمد لا يدخل لظى، والسابع الفاء، ومن أسماء جهنم الفراق، ومن قرأ سورة الحمد لا يدخل الفراق بإذن الله". (Özcan, 2008, pp. 47-48)

وفي هذا المثال إقامة ربط بين سورة الفاتحة وجهنّم، بحيث أن قراءة السورة سبب للنجاة منها، استنادًا إلى عدم ورود سبعة حروف تشير إلى جهنم في السورة، ولا

بد من توضيح أمرين لهذا المثال، فالأول قوله: "والثالث الخاء، ومن أسماء جهنم الخاوية"، إنّ عدم ورود حرف الخاء في سورة الفاتحة مسلّم له، لكن ما استدلّ به من أسماء جهنم غير سليم، فالكلمة الصحيحة الهاوية بالهاء، وليس بالخاء، ولعلّ هذا الأمر يعود إلى اللهجة التي يتكلم بها الحاج بكداش، إذ في بعض لهجات اللغة التركية في آسيا الوسطة تُنطق الهاء خاءً (Doğancı, 2022, pp. 227,229)، فلكون الولي بكداش ينتمي إلى هذه المنطقة لعله اعتمد على نطق الكلمة في لهجته.

والأمر الثاني: قوله: "ومن أسماء جهنم الزقوم"، فالزقوم من طعام أهل النار، وليس من أسماء جهنم كما جاء في القرآن: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّومِ * طَعَامُ الْأَثِيمِ﴾ [الدخان: 43-44].

وبعد الاطلاع على المثالين السابقين، اتضح جليّا أن تفسير الولي بكداش يهدف إلى تلقين العوام بعض الدروس والمواعظ عن الإسلام من خلال قصص ورموز، ولا يقصد إلى إطلاع القارئ على معلومات تفسيرية علمية، مما نجده في كتب التفسير المعتمدة، ولا يخفى انسجام هذا الاتجاه في التفسير مع موقف العلوية من القرآن الكريم وتفسيره من التعامل معه بسطحية؛ فما ذكر من أسماء جهنم ليست بأسمائها الواردة في الكتاب أو السنة ما عدا جهنم والهاوية ولظى (Yıldırım E. , 2022, pp. 135-138).

وكذلك مما يلفت الانتباه في المثال الثاني ما روي من عجز معاوية رضي الله عنه عن الإجابة فيما يتعلق بأسرار القرآن، واستعانته بعلي رضي الله عنه، مما يظهر علوّ علي على معاوية رضي الله عنهما، فالتأثير الشيعي والنزعة العلوية ظاهرة كما لا يخفى. وللحكم على هذا التفسير حكما سديدا لا بد من استحضار الخلفية التاريخية للعلوية وللأتراك المسلمين على وجه العموم، فإنهم كانوا قبائل وعشائر متنقّلة ليس لديهم كثير من المعرفة والثقافة في الدين الذي تبنوه، وكذلك كانت حالهم في لغة القرآن، فكانت بغية الحاج بكداش -كغيره من المرشدين والدعاة إلى الإسلام في زمنه- إرشاد هؤلاء

القوم إلى مبادئ الإسلام الأساسية بأبسط طريق يسهل على قوم سبق بيان حالهم من قِلة المعرفة والثقافة وعدم توفّر الإمكانيات للوصول إليهما، فلأجل ذلك لا غرابة في عدم وجود معلومات تفسيرية في تفسير الحاج بكداش، ولا في عدم اتباعه المنهج المتَّبع في كتب التفسير. وأما الاتجاه الإشاري والصوفي في تفسيره، فهو كذلك من طبيعة الزمن والظروف التي تحيط به، إذ إن لأهل التصوف والدراويش الرحَّال دورًا كبيرًا في انتشار الإسلام بين القبائل التركية في آسيا الوسطى، وخاصة في المناطق البعيدة عن المدن، (Üçer, 2015, p. 103; Sümer, Faruk, Oğuzlar (Türkmenler), 1972, p. 52)) إذ قدَّموا الإسلام بملامح صوفية، فهذا الاتجاه الصوفي كان الطابع العام في تلك الفترة.

5. الخاتمة والنتائج

خلصت هذه الدراسة إلى أن تسميات قزل باش، والعلوية، وعلوية الأناضول تطلق على الفئة نفسها، ففي النشأة كانت قزل باش، ثم العلوية، ثم علوية الأناضول للتمييز عن علوية العرب أي النصيرية؛ وإلى أن العلوية في نشأتها لم يتمكنوا من الفهم الصحيح للإسلام بسبب وضعهم السلبي في المجتمع والسياسة والاقتصاد، فهم مع اعتناقهم الإسلام وإخلاصهم فيه لم يتمكّنوا من التجرد من أثر معتقداتهم السابقة بسبب الظروف التي تحيط بهم، وعلاوة على ذلك تأثروا بمعتقدات عدة كالشيعة، والحركات الباطنية والصوفية، وهذا الأمر أدّى بهم إلى التهاون في التمسّك بالعبادات، أما بعد استقرارهم في المدن في العصر الراهن، ومع توفر السبل لتعلّم الدين على الوجه الصحيح، فواصلوا على ما كانوا عليه لتمسكهم بما اعتادوا عليه من اعتقادات، وللحاجز الاجتماعي المفترَض بين المجتمع من السني والعلوي. كشفت الدراسة أن القرآن الكريم هو الكتاب المقدس الوحيد عند العلوية وليس له بديل عندهم، ولكن علاقتهم معه تبقى في دائرة التقديس والتعظيم ولا تتجاوز إلى فهمه والعمل به، وأما موقفهم من تفسير القرآن،

فتمثّل في تقسيم معانيه إلى ظاهر وباطن والاعتماد على الباطن دون الظاهر. كما كشفت الدراسة أن الولي بكداش يهدف في تفسيره إلى تلقين العوام بعض الدروس والمواعظ عن الإسلام من خلال قصص ورموز، ويتجلى فيه التأثير الشيعي، والنزعة العلوية، والمنحى الصوفي الإشاري وضوحاً تاماً.

6. التوصيات

1- تحليل الخلفيات الاجتماعية والثقافية للفرق الإسلامية وأثرها في تشكيل رؤيتها للقرآن ومنهجها في تفسيره.

2- تحليل الفرق الإسلامية من منظور سوسيولوجيا الدين.

المصادر والمراجع

REFERENCES

Aktaş, A. (1999). Kent ortaminda alevilerin kendilerini tanimlama biçimleri ve inanç ritüellerini uygulama sıklıklarının sosyolojik açıdan değerlendirilmesi. *I. Türk kültürü ve hacı bektaş veli sempozyumu bildirileri* (449-482). Gazi üniversitesi türk kültürü ve hacı bektaş veli araştırma merkezi.

Al-Ḥalabī, S. (1984). *Ṭāʾifat al-nuṣayriyyah tārīkhuhā wa-ʿaqāʾiduhā* (2nd ed.). Al-dār al-salafiyyah.

Āl Maʿrūf, Ī. ʿA. (2013). *Tārīkh al-ʿalawiyyīn fī bilād al-shām mundhu fajr al-Islām ilā tārīkhinā al-muʿāṣir*. Dār al-amal wa-al-salām.

The core team. (1420 AH). *Al-Nuṣayriyyah: Al-mawsūʿah al-muyassarah fī al-adyān wa-al-madhāhib wa-al-aḥzāb al-muʿāṣirah* (4th ed.). Dār al-nadwah al-ʿālamiyyah.

Al-Nawbakhtī, A. (2012). *Firaq al-shīʿah*. Manshūrāt al-riḍā.

Al-Shahrastānī, M. (n.d). *Al-milal wa-al-niḥal*. Muʾassasat al-ḥalabī.

Al-Shakkaʿah, M. (1996). *Islām bilā madhāhib* (11th ed.). Al-dār al-miṣriyyah al-lubnāniyyah.

Al-Ṭawīl, M. A. (1924). *Tārīkh al-ʿalawiyyīn*. Maṭbaʿat al-taraqqī.

Arpa, A. (2014). Alevilerin Kur'an tasavvuru: Adıyaman alevileri örneği. In M. Yazıcı (Ed.), *Geçmişten günümüze alevilik I. uluslararası sempozyumu* (537-547). Bingöl üniversitesi.

ʿĀshiqbāshāzādah, D. A. (1332 AH). *Tawārīkh āl ʿuthmān*. Maṭbaʿahʾ ʿāmirah.

Badawī, ʿA. (1997). *Madhāhib al-ıslāmiyyīn*. Dār al-ʿilm li-al-malāyīn.

Bozkurt, F. (2018). *Buyruk: İmam cafer sadık buyruğu* (5th ed.). Salon.

Dedekargınoğlu, H. (2010). Dünkü ve bugünkü alevilik. *Türk kültürü ve hacı bektaş veli araştırma dergisi*, *Güz*(56), 327-348.

Doğancı, M. S., & Doğancı, S. (2022). Kazak Türkçesindeki Arapça kelimelerin fonetik değişiminin Türkçe öğrenen kazak öğrencilerin okuma ve yazma becerisine etkisi. In Ö. Narinç (Ed.), *Uluslararası toplumsal araştırmalar kongresi tam metin bildiriler kitabı* (226-236). Ankara yayıncılık.

Eğri, O. (2007). Alevi-Bektaşi geleneğinde Kuran tasavvuru. *İslami ilimler dergisi*, *2*(1), 161-186.

Er, P. (2007). Anadolu alevi bektaşi geleneğinde içki kültürü. In F. Kılıç, & T. Bülbül (Eds.), *2. uluslararası türk kültür evreninde alevilik ve bektaşilik bilgi şöleni bildiri kitabı 2. cilt* (1369-1380). Gazi üniversitesi türk kültürü ve hacı bektaş veli araştırma merkezi.

Ersal, M. (2016). Alevi inanç sisteminde dem kültü ve dem geldi semahları. *Türk kültürü ve hacı bektaş veli araştırma dergisi*, (77), 127-173.

Gölpınarlı, A. (1958). *Manakıb-ı hacı bektaş-ı veli: Vilayetname*. Inkilap.

Ibn ʿĀshūr, M. (1984). *Al-taḥrīr wa al-tanwīr*. Al-dār al-tūnisīyah lil nashr.

Ibn Kamāl Bāshā, S. (2005). *Risālah fi takfīr al-rawāfiḍ min ḍimn al-kitāb thalāth rasāʾil fi al-firaq wa-al-madhāhib*. Dār al-salām.

Ibn Taymiyyah, T. (1991). *Darʾ taʿāruḍ al-ʿaql wa-al-naql* (2nd ed.). Jāmiʿat al-ımām muḥammad ibn saʿūd al-islāmiyyah.

Kaplan, D. (2012). *Yazılı kaynaklarına göre alevilik* (4th ed.). Türkiye diyanet vakfı.

Mélikoff, I. (2013). Alevi-bektaşiliğin tarihi kökenleri: Bektaşi-kızılbaş (alevi) bölünmesi ve neticeleri. In İ. Kılıç, & S. A. Tüz (Eds.), *Tarihi ve kültürel boyutlarıyla Türkiye'de aleviler, bektaşiler ve nusayriler* (4th ed.) (17-25). Ensar.

Mélikoff, I. (2010). *Hacı bektaş: Efsaneden gerçeğe* (7th ed.). Cumhuriyet kitapları.

Mélikoff, I. (2015). *Uyur idik uyardılar: Alevilik- bektaşilik araştırmaları* (4th ed.). Demos.

Nesimi. (1990). *Nesimi divanı*. Akçağ.

Ocak, A. Y. (2013). Aleviliğin tarihsel, sosyal tabanı ile teolojisi arasındaki ilişki problemine dair. In İ. Kılıç, & S. A. Tüz (Eds.), *Tarihi ve kültürel boyutlarıyla Türkiye'de aleviler, bektaşiler ve nusayriler* (4th ed.) (407-420). Ensar.

Ocak, A. Y. (2000). Babaîler isyanından kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm heterodoksisinin doğuş ve gelişim tarihine kısa bir bakış. *Belleten*, *64*(239), 129-160.

Öz, M. (2013). Nusayriyye. In İ. Kılıç, & S. A. Tüz (Eds.), *Tarihi ve kültürel boyutlarıyla Türkiye'de aleviler, bektaşiler ve nusayriler* (4th ed.) (189-201). Ensar.

Özcan, H. (2008). Hacı bektaş veli'nin fatiha tefsiri. *Milli folklor dergisi*, *20*(80), 39-52.

Özdemir, A. (2010). *Pir sultan abdal*. Sivas platformu.

Öztürk, M. (2009). Aleviliğin/alevilerin Kur'an tasavvuru. *Dem dergi*, *2*(6), 13-15.

Sakallıoğlu, N. N. (1995). *Kur'an-ı hakim ve öz Türkçe meali*. Ayyıldız.

Sümer, F. (1972). *Oğuzlar (Türkmenler): Tarihleri- boy teşkilatı- destanları* (2nd ed.). Ankara üniversitesi basımevi.

Sümer, F. (1976). *Safevi devletinin kuruluşu ve gelişmesinde anadolu türklerinin rolü*. Selçuklu tarih ve medeniyeti enstitüsü.

Taşğın, A. (2004). 1980 sonrası alevilerin farklı bir görüntüsü: Alevi caferiler ve aşura dergisi. *Dini araştırmalar*, *6*(18), 141-148.

Tuğrul, T. (2006). *Tunceli aleviliğinde inanç ve ibadet: Sarı saltık ocağı örneği* [Unpublished master's thesis]. Marmara University.

Uluerler, S. (2014). Osmanlı-safevi ilişkilerinin başlangıcı sürecinde osmanlı'da kızılbaş algısı. In M. Yazıcı (Ed.), *Geçmişten günümüze alevilik ı. uluslararası sempozyumu 2. cilt* (12-37). Bingöl Üniversitesi.

'Uthmān, H. (1985). *Al-'alawiyyūn bayna al-ustūrah wa-al-ḥaqīqah* (2nd ed.).

Üçer, C. (2015). *Tokat yöresinde geleneksel alevilik*. Ankara okulu.

Üzüm, İ. (n.d.). *Kızılbaş*. TDV İslam ansiklopedisi. https://islamansiklopedisi.org.tr/kizilbas

Üzüm, İ. (2002). *Kültürel kaynaklarına göre alevilik*. Horasan.

Üzüm, İ. (2013). Müzakereler. In İ. Kılıç, & S. A. Tüz (Eds.), *Tarihi ve kültürel boyutlarıyla Türkiye'de aleviler bektaşiler, nusayriler* (4th ed.) (209-218). Ensar.

Üzüm, İ. (2017). *Tarihsel ve kültürel boyutlarıyla alevilik* (7th ed.). İsam.

Yaman, A. (2004). *Alevilikte dedelik ve ocaklar*. Karacaahmet sultan derneği.

Yavuz, Y. Ş. (n.d.). *Hulul*. TDV İslâm ansiklopedisi. https://islamansiklopedisi.org.tr/hulul#2-islam-dusuncesinde-hulul

Yıldırım, D. A. (2018). Mezhep mensubiyetinin Kur'an yorumlarındaki öznelliğe olan yansımaları. *Şarkiyat ilmi araştırmalar dergisi*, *10*(4), 1377-1397. https://doi.org/10.26791/sarkiat.483538

Yıldırım, E. (2022). *Al-ınfiʿālāt al-nafsiyyah fi mashāhid ahl al-jannah wa-ahl al-nār fi al-Qurʾān al-karīm*. Dār al-maʾmūn.

Yıldız, H. (2003). *Amasya yöresi alevileri: Tarihçesi, inançları, örf ve adetleri* [Unpublished doctoral dissertation]. Ondokuz Mayıs University.