ميشيل مزّاوي

أصول الصّفويين

تشيّعٌ وتصوّفٌ وغلوّ

ترجمة: ثائر ديب

ترجمان

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

أصول الصَّفويين

تشيُّعٌ وتصوُّفٌ وغلوّ

هذه السلسلة

في سـياق الرسـالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

أصول الصَّفويين
تشيُّعٌ وتصوُّفٌ وغلوّ

ميشيل مزّاوي

ترجمة

ثائر ديب

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

مزّاوي، ميشيل

أصول الصفويين: تشيع وتصوف وغلو/ ميشيل مزّاوي؛ ترجمة ثائر ديب.

224 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 185-210) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-231-8

1. إيران - تاريخ - الدولة الصفوية. 2. مملكة الصفويين. 3. الشيعة - إيران. أ. ديب، ثائر. ب. العنوان. ج. السلسلة.

955.03

هذه ترجمة لكتاب

The Origins of the Ṣafawids
Šī'ism, Ṣūfism, and the Ġulāt

by Michel M. Mazzaoui

عن دار النشر

Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1972

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 40356888 00974

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الثاني/ نوفمبر 2018

إلى الأستاذ كامل

مَنْ علَّمني حَرْفًا كُنْتُ لَهُ عَبْدًا

المحتويات

كلمة المترجم 9

مقدمة 13

الفصل الأول: نظرة عامة 17

الفصل الثاني: خلفيّة تاريخية 29

1- العهد الإيلخاني 33

2- الدول المتتابعة بعد الإيلخانية 34

3- تيمور 35

4- القرا قوينلو 36

5- الآق قوينلو 38

6- مراكز قوى أخرى 40

7- اتجاهات وتطورات 42

8- مصادر ومراجع 46

الفصل الثالث: التشيّع في ظلّ المغول 59

1- نصير الدين الطوسي 65

2- ابن المطهَّر وابن تيميّة والخنجي والشُّشتري 70

3- ابن تيميّة والنُّصيرية 83
4- ناصر الدين البيضاوي 86
5- خلاصة 88
الفصل الرابع: الطريقة الصوفية في أردبيل 95
1- أردبيل 101
2- الشيخ صفي الدين والصفويون الأوائل 106
3- من فيروز شاه إلى أمين الدين جبرائيل: البدايات 117
4- من الشيخ صفي الدين إلى الشيخ إبراهيم: الطريقة الصوفية 118
5- الإسلام الشعبي في الأناضول 129
6- التشيّع والسلالات الحاكمة بعد المغول 140
أ- ابن مكّي والسربداريّة 146
ب- ابن فهد والمشعشعيّة 149
7- من الشيخ جنيد إلى الشاه إسماعيل: الحركة الصفوية 155
الفصل الخامس: خلاصات عامة 177
المراجع 185
فهرس عام 211

كلمة المترجم

«سنوات من التحليل ليوم واحد من التركيب»

ذلك هو الشعار الذي سبق أن صاغه المؤرّخ والمفكّر الفرنسي مارك بلوخ في سياق كتابه عن التاريخ الأوروبي المقارن. وما يستثيره هذا الشعار في الذهن - ذهني في الأقل - هو صورةُ صفحةٍ في كتابٍ أو مجلة رصينة لا يشغل فيها المتن (يوم التركيب) سوى جزء من الصفحة، بضعة أسطر في بعض الأحيان، لتذهب البقيّة (سنوات التحليل) إلى الهوامش التي يتبدّى فيها الكدُّ وإعمال العقل والجسد، كدّ الباحث وكدّ سواه، وقد وُضِعَ ذلك في ضَرْبٍ جديدٍ من النظام.

كتاب ميشيل مزّاوي هذا، عن أصول الصفويين وصلتهم بكل من التشيّع والتصوّف والغلوّ، هو من هذا النوع: يكاد المتن أن لا يكون أكثر من خلاصات العمل الذي يجري، أو يُعاد إجراؤه، في الهوامش أمام أعيننا كي يتمخّض عن المتن أعلاه. هكذا نكون أمام أداءٍ لا تقتصر ثماره على ثمار «العلم» و«العلميّة» وطرائقهما وما يقتضيانه من ضرورات صارمة، ولا تتوقف عند «النزاهة» و«التواضع» العلميين اللذين يوفّرهما الاعتراف بشغل الآخرين، بل يتعدّى ذلك كلّه وسواه إلى وضع القارئ إلى جانب الكاتب وهو يبني عمله لبنةً لبنة في لعبة مكشوفة تمامًا و«ديمقراطية» إلى أبعد حدٍّ، من دون أن تتخلّى ولو للحظة عن رفعتها العلمية ورصانتها المُحْكَمَة أو تخلط بين المتخصص والعامي.

ترجمةُ هذا العمل، وقراءته كما أرجو، متعةٌ من متع ولادة المتن من الهامش، خلاف المعتاد، بالإضافة إلى كلّ ما ينطوي عليه من متع أخرى.

وُلِدَ المؤرّخ الفلسطيني ميشيل مزّاوي في الناصرة في عام 1926 وتوفيّ في ميامي، فلوريدا، في الولايات المتحدة الأميركية في عام 2013. تبدأ رحلته الأكاديمية، طالبًا وأستاذًا، في الجامعة الأميركية في بيروت وتنتهي في جامعة يوتا في سالت ليك سيتي، مرورًا بجامعة برنستون التي حاز فيها شهادة الدكتوراه في «قسم اللغات والآداب الشرقية»، كما كان يُدعى، وكان أستاذه ومرشده العلمي والفكري مارتن برنارد ديكسن، الباحث المعروف في شؤون إيران وآسيا الوسطى، وفي التاريخ الصفوي على وجه الخصوص.

في عام 1965، كتب مزّاوي أطروحته للدكتوراه عن أصول الصفويين، وهي أساس كتابه هذا الذي صدر في عام 1972 (يبدو أنّ الترجمة الفارسية التي قام بها يعقوب آزند وصدرت في طهران 1833/ 1965 بعنوان **بيدايش دولت صفوى**، هي للأطروحة التي تكاد لا تختلف في شيء عن كتاب العام 1972).

يستقصي مزّاوي في هذا الكتاب التاريخ الاجتماعي والسياسي والديني لأواخر القرون الوسطى، بين العهد المغولي والعهد الصفوي، في كلٍّ من إيران والعراق والأناضول. وهي حقبة شديدة الاضطراب والغموض، في بقعة تداخلت فيها أقوام وتداولتها دول وسلالات حاكمة وإمبراطوريات. وكان من أمر هذا الكتاب الرائد حول بدايات الصفويّة أن يضع مزّاوي بين الباحثين الأوائل الذين تولّوا إعادة بناء التاريخ المبكر للصفويين وغدوا مرجعًا فيه. وهذا ما سيظهر للقارئ بأشدّ ما يكون الوضوح منذ بداية الكتاب الذي لم ينج، مع ذلك، من بعض النقد الحاد والمرير، على نحو ما نجده في مراجعة آن ماير المنشورة في: *Iranian Studies: Journal of the Society for Iranian Studies*, vol. VIII (1975) pp. 268-271.

لمزّاوي مساهمات أخرى، في كتب ودوريات، منها **الشاه طهماسب ويوميات مارينو سانوتو** (1979)، و**التاريخ الفكري الإسلامي في القرن الثامن**

عشر (1983)، كما حرّر كتاب **إيران الصفوية وجيرانها** الذي صدر في عام 2014 بعد وفاته.

تعمدت ألا أضيف إلى هوامش مزّاوي التي هي «بطل» هذا الكتاب، سوى بعض قليل رأيت أنّه ضروري. وفي الحالات القليلة التي أوضحت فيها شيئًا ما ميّزته بوضعه بين معقوفتين على النحو < >. والأهم من ذلك هو أنّ بمقدور القارئ أن يطمئن إلى أنني عدت إلى مصادر مزّاوي ومراجعه العربية كلّها بلا استثناء لآخذ منها ما أخذه وترجمه – هو أو سواه، إلى الإنكليزية أو سواها – على نحو حرفي. كما أنني أعدت عناوينها وبياناتها إلى لغتها الأصل ولم أتركها كما هي مكتوبة لديه بحروف لغة أخرى. وهذا ما فعلته أيضًا مع المصادر والمراجع الفارسية والتركية العثمانية لسببٍ واضح بالطبع.

قراءة جيدة، أرجوها للباحث والقارئ العربيين.

ثائر ديب

مقدمة

قمتُ بهذه الدراسة تلبيةً للحاجة إلى تفحّص الوضع الديني في مناطق العالم الإسلامي الوسطى بعد الفتح المغولي في القرن الثالث عشر. وهي في جزءٍ منها شرح وتفسير لنشوء الدولة الصفوية الشيعية في إيران نحو نهاية القرن الخامس عشر. لم أُعْنَ هنا سوى بجانبين كبيرين من جوانب هذا الموضوع الهائل، هما التشيّع الاثنا عشري الذي غدا الشكل القارّ للإسلام في إيران حوالى عام 1500، وطريقة أردبيل الصوفيّة التي كان مؤسّسها سلف الصفويين الذين تسمّوا باسمه.

تنطوي المصادر التي استخدمتها في إعداد هذه الدراسة – وهي رسائل دينية وسجالات وسِيَرُ أولياء وتراجم وتواريخ – على ثروة من المعلومات ذات شأن وأهمية لا يُقدَّران بثمن بالنسبة إلى التاريخ الديني والاجتماعي للعالم الإسلامي بعد المغول. ويُعَدُّ الفهم الصحيح لهذا التاريخ والتقويم الشامل للمشكلات الدينية التي يشتمل عليها أمرًا حيويًا في معرفة الشروط الاجتماعية في الشرق الأوسط في أواخر القرون الوسطى حق المعرفة. ذلك أنَّه ما إنْ رسخ التشيُّع وقام الصفويون في إيران، حتى تورّط كامل الشرق الأوسط – الممتد من الإمبراطوريتين العثمانية والمملوكية غربًا إلى ممالك الصفويين والأوزبك والمغول شرقًا – في صراع متنامٍ من أجل البقاء مع الدول القومية الناشئة في أوروبا. وهو الصراع الذي أَدّى فيً نهاية المطاف إلى إضعاف القوى الأوروبية سياسيًا في المنطقة بأكملها، وإخضاع هذه المنطقة نهائيًا.

ثمّة الكثير مما يمكن أن نتعلّمه من دراسة الخلفيتين اللتين يمثّلهما القرنان الرابع عشر والخامس عشر. فهذه الحقبة تشكّل في العالم الإسلامي صلة الوصل الحاسمة بين أواخر العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث. وما تهدف إليه هذه الدراسة هو إلقاء الضوء على قضايا دينية واجتماعية معينة في هذه الحقبة وتفسيرها، والمساهمة في مزيدٍ من الفهم الجوهري لتاريخ العالم الإسلامي المعقّد بين المغول والصفويين.

كان هذا العمل قد قُدِّمَ في آب/ أغسطس 1965 بعنوانه الأصلي، **الشيعة ونشوء الصفويين**، إلى هيئة التدريس في قسم الدراسات الشرقية (وهو الآن قسم دراسات الشرق الأدنى) في جامعة برنستون، في نيوجرسي، الولايات المتحدة الأميركية، جزءًا من متطلبات نيل درجة دكتوراه في الفلسفة في الدراسات الشرقية. ودافعتُ عن الأطروحة بنجاح في شباط/ فبراير 1966. وثمة نسخ طبق الأصل أو ميكروفيلمية من البحث الأصلي في جامعة ميشيغن، آن آربر، ولاية ميشيغن. أمّا هنا، فقد راجعتُ العمل الأصلي وصحّحته وحدّثته، لكن الحجاج بقي على حاله في الأساسيات.

يدين هذا العمل بالكثير للمناقشات المحفّزة التي خاضها المؤلّف على مدى سنوات مع أستاذه وصديقه مارتن. ب. ديكسن من قسم دراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون. وساهم أعضاء آخرون في هذا القسم، ماضيًا وحاضرًا، فضلًا عن أساتذة وأصدقاء في إيران، خصوصًا في جامعة طهران وسواها، بطرائق مختلفة في تطور تفكير المؤلّف حيال الأطروحة التي يقدّمها هنا. وأنا ممتنٌّ لجميع هؤلاء الأشخاص أشد الامتنان.

أودُّ أيضًا أن أعبّر عن شكري لمدراء برنامج فولبرايت على المنحة الدراسية التي وفّروها لي طوال سنتين بين 1967 و1969 كي أجري بحثًا يتعلّق بهذا الموضوع في إيران. كما منحني مجلس الدراسات الدولية والإقليمية في جامعة برنستون إعانةً صيفيّة في عام 1970 لتهيئة مسوّدة المخطوطة النهائية للطباعة. وأنا ممتنٌّ لهذا، أيضًا.

لكنَّ الأهمّ من ذلك كلّه أنني أدين لأعضاء قسم دراسات الشرق الأدنى

في برنستون ورئيسه، البروفيسور ل. سي. براون، بالقرار النهائي في أن أرى هذا العمل مطبوعًا. لقد جعلتْ منحةٌ سخيّة من ذلك القسم هذا الأمر ممكنًا، وعلى هذا أشكر زملائي جميعًا. وشكري الخاص لتلميذيَّ وصديقيَّ في برنستون، فْرِد دونر وإليزابيث هيلمان دونر اللذين قدّما عونًا من طبيعة تقنية رفيعة، على مدى ساعات طويلة، مملّة في بعض الأحيان، لكنّها مفرحة على الدوام، فساعداني في تصحيح تجارب الطباعة وإعداد الفهارس، وقدّما كثيرًا من الاقتراحات طوال ذلك كلّه.

أخيرًا، أودُّ أن أشكر البروفيسور د. هانز ر. رويمر، مدير قسم الدراسات الشرقية في جامعة فرايبورغ على اهتمامه المتواصل بعملي وموافقته على نشره في سلسلة *Freiburger Islamstudien*.

ميشيل مزّاوي

جامعة برنستون
برنستون، نيوجرسي، الولايات المتحدة الأميركية
8 كانون الثاني/ يناير 1971

الفصل الأول

نظرة عامة

حين صعد الشاه إسماعيل سدّة السلطة في تبريز عام 907/ 1501[1] وأمر بأن يغدو الأذان منذ ذلك الوقت فصاعدًا «أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أنَّ محمدًا رسول الله، أشهد أنَّ عليًّا وليُّ الله»[2]، لاحظ مؤرّخ فارسيٌّ

---

(1) يبدأ العام الهجري 907 في 17 تموز/ يوليو 1501م. ويتّفق كل من روملو في كتابه **أحسن التواريخ**، والغفّاري في كتابه **تاريخ جهان آرا**، والقزويني في كتابه **لبّ التواريخ**، واسكندر منشي في كتابه **تاريخ عالم آراى عبّاسى**، على أنّ جلوس الشاه إسماعيل كان في تبريز بعد معركة شَرور مباشرةً، وهي معركة وقعت في أوائل عام 907هـ/ 1501م. ولا يشير إلى أنّ **الجلوس** كان في عام 906هـ سوى خواندمير في كتابه **حبيب السِّيَر**: «... در روزى كه داخل سنة ست وتسعمائة بود...» (غياث الدين خواندمير، **حبيب السِّيَر في أخبار أفراد البشر** (طهران: [د. ن.]، 1954-1955)، ج 4، ص 467). يُنظر: حسن بيك روملو، **أحسن التواريخ**، ج 2، ص 227، هامش 3، في Ḥasan Rūmlū,. *A Chronicle of the Early Ṣafawīs being the Aḥsanu 't-tawārīkh of Ḥasan-i Rūmlū*. ed. and trans. by Charles Norman Seddon. Baroda: Oriental Institute, 1931-1934.

يُنظر: Martin B. Dickson, «Appendix II: Sources and Bibliography,» in: Martin B. Dickson, «Shāh Ṭahmāsb and the Uzbeks: The Duel for Khurāsān with ‹Ubayd Khān: 930-946/1524-1540,» Unpublished Ph. D. Dissertation, Princeton University, May 1958, pp. xlv-lxiii.

لفت انتباهي إلى التاريخ الدقيق لجلوس الشاه إسماعيل البروفيسور ه. ر. رويمر (H. R. Roemer) في فرايبورغ. وتلقيت بعد ذلك أيضًا «ملاحظات» من كلٍّ من السيد رويمر وإيريكا غلاسن أدمجتُها في هذا العمل، وأودُّ حيالها أن أعبر عن امتناني. يمكن القارئ أن يجد رأيًا حاسمًا بهذا الصدد في: Erika Glassen, *Die frühen Safawiden nach Qāżī Aḥmad Qumī*, Islamkundliche Untersuchungen; Bd. 5 (Freiburg i. Br.: Schwarz, 1968), p. 85, n. 3.

(2) أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنَّ محمداً رسول الله [وأنَّ عليّاً وليّ الله]... حيّ على الصلاة... [حيّ على خير العمل]. (ما بين معقوفين هو «الإضافات» الشيعية على الأذان). بخصوص هذه الصيغة الشيعية يُنظر: Th. W. Juynboll, «Adhān» in: *Encyclopaedia of Islām* (Leiden: Brill, 1913-1934), (وهي مقالة أعيد طبعها حرفيًا في: *Encyclopaedia of Islām*, new ed. (Leiden: Brill, 1960))، وجعفر بن الحسن الحلي (602-676هـ/ 1205-1277م)، **كتاب شرائع الإسلام** (Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vols. (Leiden: Brill, 1937-1949), vol. I, p. 514, and Suppl. I, p. 711, and A. Querry, *Droit musulman, recueil de lois concernant les musulmans schyites* (Paris: Imprimerie Nationale, 1871), vol. 1, p. 67.

ويُنظر أيضًا: أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلي، **المختصر النافع في فقه الإمامية**، ط 2 (القاهرة: [د. ن.]، 1957)، ص 52، والهوامش في الصفحة ذاتها، حول عدد التكرارات المقترحة للصيغة. يلاحظ يونبول في شأن أذان الشيعة أنَّ «هذه الكلمات لطالما كانت شعار الشيعة؛ حين يُؤذَّن بها من مآذن بلد سنّي، يعلم الأهالي أنّ الحكم غدا شيعيًّا».

مشهور وهو يؤرّخ المناسبة أنَّ هذا الأذان الذي يُقام بحسب مذهب الشيعة الاثني عشرية[3] لم يُسمَع في أرض الإسلام على مدى خمسمئة وثمانية وعشرين عامًا[4].

---

(3) في شأن أتباع الأئمة الاثني عشر، يُنظر: Dwight M. Donaldson, *The Shi'ite Religion: A History of Islam in Persia and Iran* (London: Luzac, 1933) (وهو الآن عمل متقادم تمامًا). ومحمد بن علي بن طولون، **الأئمة الاثنا عشر**، تحقيق صلاح الدين المنجّد (بيروت: دار بيروت 1958) (وهو مختصر كثيرًا). وفي هذا العمل، كما هو الحال عمليًا في جميع الأعمال عن الطوائف الإسلامية، تُستَخْدَم مصطلحات الإمامية والجعفريّة والاثني عشرية من دون تمييز للإشارة إلى الشيعة الاثني عشرية. وثمة محاولة لباحث شيعي مُحْدَث بارز للتفريق بين بعض هذه المصطلحات وما تنطوي عليه. يُنظر: محسن الأمين، **أعيان الشيعة** (بيروت: [مطبعة الأنصاف]، 1960-1961)، ج 1، ص 10-20، حيث يناقش المؤلّف مصطلحات مثل الشيعة والإمامية والمتاولة والقزلباش والرافضة والجعفرية والخاصّة. لم يكن واضحًا قط ما الذي ينطوي عليه كلّ مصطلح على وجه الدقة. يمكن لما يلي من ابن الأثير (**الكامل في التاريخ**، 8 ج (القاهرة: مطبعة الأزهر، 1885)، ج 8، ص 42)، حول وفاة الطبري، المؤرّخ الشهير الذي اتُّهم بالرفض، أن يلقي الضوء على هذا الأمر:

«ذِكْرُ وفاة محمد بن جرير الطبري (سنة 301هـ): ودُفِن ليلًا بداره لأنَّ العامّة اجتمعت ومنعت من دفنه نهارًا وادّعوا عليه بالرّفض ثمّ ادّعوا عليه بالإلحاد. وكان عليّ بن عيسى (وزير المقتدر، توفي 320هـ/ 932م) يقول: «والله لو سئل هؤلاء عن معنى الرفض والإلحاد ما عرفوه ولا فهموه...».

(4) روملو، ج 1، ص 61: هم در اوايل جلوس امر كرد كه خطبای ممالك خطبه، ائمه اثنی عشر عليهم صلوات الله الملك الاكبر خوانند «أشهد أن عليًّا وليّ الله وحَيٌّ على خير العمل» كه از آمدن سلطان طغرل بيك بن ميكائيل بن سلجوق وفرار نمودن بساسيری كه از آن تاريخ تا سنة مذكورة پانصد وبيست وهشت سال است از بلاد اسلام بر طرف شده بود با أذان ضمّ كرده بـگويند.

يورد فلسفي في **زندگانی شاه عباس اوّل** (طهران: [د. ن.]، 1953)، ج 1، ص 167، **قولًا** مشابهًا من مخطوطة **تاريخ جهان آرا** للقاضي أحمد الغفاري:

... مقرّر شد كه كلمة طيّبه «أشهدُ أنَّ عليّاً وَليّ الله وحَيّ على خَيْر العَمَل» بتجويز علمای مذهب اماميه برغم سنّيان بد گـهر داخل أذان نمايند.

لكن فلسفي مخطئ في نسبة **تاريخ جهان آرا** إلى الملا أبو بكر الطهراني: «... منسوب به ملّا أبو بكر تهراني نسخة خطی كتابخانة ملی تهران» (فلسفي، ج 1، ص 167، هامش 2، وفي لائحة المراجع). نُشِرَ عمل الغفاري **تاريخ جهان آرا** في طهران في عام 1343هـ/ آذار- نيسان 1964م. أما عمل الطهراني، **تاريخ ديار بكريه** الذي كُتِب للأوزون حسن في عام 875هـ/ 1470م، فنشره فاروق سومر من جامعة أنقره ونجاتي لوغال في مجلدين، أنقره 1962-1964. في شأن الغفاري يُنظر: Charles Ambrose Storey, *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey* (London: [s. n.], 1927-1958), pp. 116 and 1240.

وحول **تاريخ ديار بكريه**، يُنظر: عبّاس العزاوي، **تاريخ العراق بين احتلالين** (بغداد: **مطبعة بغداد**، 1935-1939)، مج 3: **الحكومات التركمانية من سنة 814 هـ/ 1338م إلى سنة 941 هـ/ 1534م**، =

يشير المؤرِّخ المعنيّ، حسن روملو، صاحب **أحسن التواريخ**[5]، إلى الحادث التاريخي الذي وقع في عام 452/ 1060 ووضع فيه طغرل بيك من السلاجقة العظام[6] حدًّا لتمرد القائد التركي حسن البساسيري الذي انقلب على «الخليفة العباسي القائم بأمر الله، وأخرجه من بغداد وأعلن ولاءه للمستنصر بالله الفاطمي»[7]. لكن إجمالي الـ 528 عامًا الذي يشير إليه حسن روملو لا يمكن التوفيق بينه وبين تاريخ هذه المناسبة. كما أنّ الحركات الشيعية لم تنقطع عن العالم الإسلامي في الفترة بين البساسيري والشاه إسماعيل. إذ تواصل وجود الفاطميين الشيعة في مصر إلى أن وضع السلطان صلاح الدين الأيوبي حدًّا لهم في 576/ 1171 بعد ما يزيد على القرن من حادث البساسيري[8]. علاوةً على ذلك، واصل خلفاء الدعوة الفاطمية نشاطهم في «بلاد الإسلام» إلى حين وصول المغول[9]. ولا يزال نشاطهم بعد غزو المغول بحاجة إلى استقصائه استقصاءً كاملًا[10].

= ص 5–6، و Vladimir Fedorovich Minorsky, *Persia in A. D. 1478-1490* (London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1957), pp. 16 and 18، ومقدمة الجزء الأول من طبعة سومر.

(5) حسن روملو هو حفيد الأمير سلطان روملو، وهو من أرفع وجهاء بلاطي الشاه إسماعيل والشاه طهماسب. فرغ من كتابه **أحسن التواريخ** في عام 980هـ/ 1572م. يُنظر: Charles Norman Seddon, «Ḥasan-i- Rūmlū·s Aḥsan al-Tavārīkh,» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1927), 307-313; and Dickson, Appendix II: «Sources and Bibliography,» p. xlvii.

(6) تطلق عبارة «عصر السلاجقة العظام» على عهود سلاطين السلاجقة السبعة الأوائل في العراق (بين عامي 447–552هـ/ 1057–1157م)، إذ امتدت سلطتهم من بلاد الشام إلى حدود الصين، بخلاف من جاء بعدهم من السلاطين الذين احتربوا في ما بينهم وتفرقوا وراحت المناطق تنفصل عن سلطتهم. (المترجم)

(7) حول حادث البساسيري، يُنظر: روملو، ج 2، 227، هامش 4؛ Ibn-el-Athiri, *Chronicon quod perfectissimum inscribitur*, ed. C. J. Tornberg, vol. 9 (Leiden: E. J. Brill, 1863), pp. 430-448, and M. Canard, «Al-Basāsīrī (Abū al-Ḥārith Arslān al-Muẓaffar),» dans: *Encyclopaedia of Islām* (1960).

(8) Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, translated by Joel Carmichael and Moshe Perlmann (London: Routledge and K. Paul, 1949), p. 225.

(9) كان دمار آلَموت في عام 1256.

(10) عن نشاط الحشاشين بعد غزو المغول يُنظر مثلًا: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة: تحفة النُّظَّار في غرائب الأمصار** (بيروت: [د. ن.]، 1960)، ص 76 وما يليها. وفي ترجمة هـ. أ. جيب هذا العمل إلى الإنكليزية، يُنظر: Ibn Batuta, *The Travels of Ibn Baṭṭuṭa*, trans. H. A. =

لكن تحديد العدد الإجمالي الدقيق لسنوات الخمود الشيعي قد لا يكون الأمر الأهم. ما يفوقه أهمية إلى ما لا نهاية هو حقيقة أنّ التشيُّع حين قام في إيران حوالى نهاية القرن الخامس عشر، كان شيئًا جديدًا، جديدًا في الحقيقة إلى حد أنَّه كان على مؤرّخنا أن يقوم ببعض الحسابات كي يحدّد متى سمع به أو قرأ عنه آخر مرّة.

لا شكَّ في أنَّ حسن روملو يعرف تاريخه الشيعي جيدًا؛ والتباين الواضح في عدد السنوات يمكن تفسيره على نحوٍ معقول في الحقيقة[11]. فالتاريخ السياسي للتشيّع، منذ ظهور أول «حزب سياسي» في الإسلام في حياة النبي (شيعة عليّ) إلى قيام الشيعة الاثني عشرية في إيران في ظلّ الشاه إسماعيل بعد تسعة قرون، يشكّل واحدًا من أطول الفصول في تاريخ الإسلام وأشدّها سحرًا. إذ واصل شيعة الإسلام - مسترشدين بمطالبهم التي رأوا أنها مشروعة، وتحت لواء سلسلة من القادة الصادقين والانتهازيين في بعض الأحيان - ذلك النضال الذي لا ينتهي بغية توكيد أنفسهم وإقامة ما اعتبروه الوضع الشرعي.

للشيعة تاريخٌ طويل من النجاح والإخفاق، والإخفاق يفوق النجاح. والتاريخ الإسلامي مفعم بمغامرين من الشيعة الذين لم يتمكنوا قطّ من

R. Gibb (London: Hakluyt Society, 1962), vol. 1, pp. 106 ff. =

ويُنظر كذلك: Edward Granville Browne, *A Literary History of Persia*, 4 vols. (Cambridge: [s. n.], 1902-1924), vol. 3, pp. 25 and 197, and Vladimir Alekseevich Ivanov, «An Ismailitic work by Naṣīr al-Din al-Ṭūsī,» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1931), pp. 527-564.

نُشِر هذا المقال لاحقًا على شكل كتاب بعنوان *Tasawwurat* **(تصورات)** أو *Rauḍāt al-taslīm* **(روضة التسليم)** (Leiden, 1950)، حيث النصّ وترجمته ومقدمة قيّمة وطويلة ترد فيها الملاحظة اللافتة الآتية ذات الصلة الوثيقة بالموضوع الأساس لهذا الكتاب: «ربما كان بمقدورنا أن نعزو قدرًا كبيرًا من الانتشار السريع للتشيّع بعد الغزو المغولي ودمار قوة الإسماعيليين السياسية إلى اندفاع الجماعات الإسماعيلية المضطهَدة إلى ملاذ الطائفة القريبة (أي الاثني عشرية) التي حظيت بالنفوذ في ذلك الحين (المصدر السابق، ص 529، الهامش 1)، ويمضي العزّاوي في كتابه **تاريخ العراق بين احتلالين**، مج 1: **حكومة المغول**، ص 153، أبعد من ذلك، فيقول: «ومنهم (أي اسمعيلية ألموت) اشتُقّت عقائد غلاة التصوف والحروفيّة والدروز والآغاخانية والكشفية والبابيّة والبهائية في أزمنة مختلفة وأشكال متنوعة».

(11) يُنظر: Browne, vol. 4, pp. 53-54.

ثمة محاولات لمعرفة كيف توصّل حسن روملو إلى رقم 528 عامًا بالإشارة إلى أنّ المؤلّف كان يحيل في الحقيقة إلى زمنه هو وليس إلى جلوس الشاه إسماعيل.

الاستيلاء التام على الخلافة بأهميتها البالغة من القيادة السنيّة، وأقاموا شكل الحكم الخاص بهم، أي الإمامة. لكن النجاحات تبقى مشهودة: الدولة الزيدية في طبرستان؛ السلالات العلوية الحاكمة في المغرب واليمن؛ دولة الفاطميين الإسماعيلية في مصر؛ الميول الشيعية للبويهيين في بغداد؛ حركة حسن الصبَّاح وأتباعه. وهذه ليست سوى قلّة قليلة من تلك النجاحات[12]. وبلغ الأمر في عام 201/ 816، حدَّ تعيين الخليفة العباسي المأمون، الإمام الثامن، عليّ الرضا، وليًا للعهد[13]. لكن الكفاح تواصل حتى زوال الخلافة مع مجيء المغول وسقوط بغداد في عام 1258، فانتهى كلّ شكل من أشكال الكفاح الشيعي المنظّم.

لكنّ التشيّع بمظاهره المتنوعة - الاثنا عشرية والإسماعيلية السبعيّة والغُلاة - لم يختفِ قطّ في الحقيقة. فما إن رسخت أقدام الإيلخانيين المغول[14] في إيران حتى حاول الاثنا عشريون نيل السلطة والنفوذ؛ وتمكّنوا بقيادة العالم الاثني عشري البارز في ذلك الوقت، ابن المطهّر الحلّي، من استمالة السلطان ألجايتو خدابنده إلى آرائهم. وعلى مدى عقد أو نحوه في أوائل القرن الثامن/ الرابع عشر كان التشيّع الاثنا عشري هو الدين «الرسمي» في بلاد المغول. وفي الجيل التالي، عند ختام القرن الرابع عشر، انتهى عالمٌ اثنا عشري بارز آخر، هو محمد بن مكّي العاملي، نهايةً وخيمة بسبب علاقات معينة ومكاتبات مع السربدارية الذين أقاموا دولة شيعية شرق إيران بعد المغول.

---

(12) ثمة قائمة بالسلالات التي زعمت أنّها من نسب علوي في: B. Lewis, «Alids», in: *Encyclopaedia of Islām* (1960).

(13) B. Lewis, «Alī al-Riḍā», in: *Encyclopaedia of Islām* (1960).

(14) تعود تسمية الإيلخانيين المغول ودولتهم الإيلخانية فى إيران والعراق (654-744/ 1256-1344) إلى هولاكو خان الذي لُقِّب بإيلخان، من «إيل» (تابع)، و«خان» (ملك أو حاكم). والمقصود أن حاكم الدولة الإيلخانية تابع للخان الحاكم فى قراقورم، عاصمة إمبراطورية المغول. وجنحت الدولة الإيلخانية منذ إنشائها إلى الاستقلال عن العاصمة المغولية فى أمور السياسة والحكم. وساعد البعد الجغرافي في أن يتخذ الإيلخانيون أساليب وعادات ونظمًا وغير ذلك من التقاليد الحضارية التى كانت قائمة في إيران، ولم يعهدها المغول من قبل، فأصبح الإيلخانيون وكأنهم من ملوك الفرس. (المترجم)

وثمّة عالمٌ اثنا عشري ثالث، هو ابن فهد الحليّ، نشط في أوائل القرن الخامس عشر في عهد القرا قوينلو الجلايريين ونجح هو الآخر في استمالة واحدٍ من رؤساء التركمان إلى التشدّد الشيعي.

من جهة أخرى، غدا الشيعة الإسماعيليون - تحت تسمية الفدائيين وبعد زمن طويل من دمار حصونهم - ذراع المماليك المخيف؛ وكانت نشاطاتهم، لمرّةٍ في الأقل، موضوع بندٍ في معاهدةٍ للسلام بين المماليك والمغول في عهد آخر الإيلخانيين، السلطان أبو سعيد[15].

أمّا الغُلاة، فكان القرن الخامس عشر زمن عزّهم؛ إذ نفذت آراؤهم الإسلامية الشعبية إلى كلّ طريقةٍ صوفية وكلّ حركةٍ شيعية شعبية من الأناضول إلى ما وراء النهر. وثورة الشيخ بدر الدين في الأناضول والدولة السربدارية في خراسان وسلالة المشعشع في العراق الأدنى ليست سوى بضعة أمثلة فحسب[16].

اكتفى حسن روملو بالتعليق على قيام الدولة الشيعية الجديدة في إيران وإجراء الحسابات الرياضية المرتبطة بها، ثم مضى يفصّل في التاريخ الصفويّ ذاته. لم يتوقّف كي يتملّى السؤال: لماذا ظهر مذهب التشيّع الاثني عشري فجأةً، كدينٍ ودولةٍ في عالم الإسلام، بعد وجوده الهاجع طوال مئات كثيرة من السنين؟

القاعدة عند المؤرّخين المسلمين من مدرسة التأريخ التقليدية هي ألّا يجيبوا عن السؤال لماذا. فَهُم عمومًا إخباريون يوردون الحوادث، ومن المؤكّد أنَّ حسن روملو ليس استثناءً[17].

---

(15) يُنظر أدناه، الفصل الثالث، الهامش 96، حول معاهدة السلام المشار إليها هنا بين المماليك والمغول.

(16) هذه الأنشطة الشيعية التي أوجزناها هنا سوف نُعنى بها لاحقاً بمزيدٍ من التفصيل.

(17) يُنظر مثلاً ما يقوله فيليب حتي عن هذه المشكلة العامة: «بصرف النظر عن استخدام الحكم الشخصي في اختيار سلسلة المراجع وفي ترتيب المعطيات، لا يمارس المؤرّخ (المسلم) سوى جهد بالغ الضآلة من التحليل أو النقد أو المقارنة أو الاستدلال»: Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the* =

لكنّ لا شك في أنَّ إيجاد جوابٍ شافٍ عن هذا السؤال هو أمر مهمٌّ في ذاته. فلطالما كان التشيُّع، بوصفه عقيدة، قضيةً خلافية حادّةً ومحتدمة على مدى التاريخ الإسلامي كلّه[18]. وهو يشكّل جانبًا كبيرًا من جوانب الدراسة العامة للتاريخ الإسلامي برمته. علاوةً على ذلك، فإنَّ قسمًا كبيرًا من العالم الإسلامي اليوم يتّخذ التشيّع دينًا. وإيران هي الدولة الشيعية البارزة اليوم؛ ويكفي أن نذكر الأقلية الشيعية الكبيرة في العراق. وسوف يتركّز قَدْر كبير من استقصائنا هذا على تشيّع هذين البلدين.

بيد أنّه لا مجال لجوابٍ حاسمٍ عن هذا السؤال في هذه المرحلة من البحث في هذا الميدان. فالعمل على الشيعة جملةً وعلى هذه المرحلة خصوصًا، لا يزال ناقصًا ومن طبيعةٍ أولية عمومًا. لكنّي في هذا الكتاب وفي سياق المناقشة، آملُ أن تُفهَم بعض النقاط الكبرى، وأن يفضي ذلك بالقارئ إلى فهم الوضع والوصول إلى جواب موقّت عن السؤال المطروح. وسوف يعمل الفصل الختامي على جمع هذه النقاط في محاولة لإيضاح المشروع الذي نتولاه.

Earliest Times to the Present, 6th ed. (London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1956), p. 389. =

وحول هذا الموضوع عموماً، يُنظر: Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: Brill, 1952).

(18) ولا يزال كذلك إلى اليوم. يُنظر مثلًا العمل الصادر مؤخّراً لمحمد علي الزعبي بعنوان **لا سنّة ولا شيعة**، (بيروت: دار العلم للملايين، 1961). ولعلّه من غير المدهش أن يكون المؤلّف من الزيديّة، وهذا مذهب شيعيّ يتوسط الاثني عشرية الإمامية والسنّة. يُنظر المبحث الذي يتناول «زيد الشهيد»، ص229 – 230. لاحظ إ. غ. براون في خلال زيارته فارس في 1887 – 1888 أنّ «المسائل السياسية الأشد احتدامًا هي تلك المرتبطة بخلفاء النبيّ محمد في القرن السابع». يُنظر: Browne, vol. 4, p. 157.

ويحكي ج. ه. بوسكيه عن مدرّس سنّي في سوريا اضطر إلى تغيير اسمه من عمر بن عثمان إلى علي بن محمد كي يغدو مقبولًا في قرية شيعية عينته فيها وزارة التربية. يُنظر: G.-H. Bousquet, «Études islamologiques d'Ignaz Goldziher: Traduction analytique (IV),» *Arabica*, tome 8, fasc. 3 (September 1961), p. 268, n. 1.

ومؤخرًا طالبت صحيفة *Turkmenskaya Iskra* التي تصدر في عشق آباد، عاصمة الجمهورية التركمانية في اتحاد الجمهوريات السوفياتية [السابقة]، بقمع ما سمّته «الممارسات المتعصبة للطائفة الشيعية»، يُنظر: Theodore Shabad, in: *New York Times*, 26/5/1963.

هكذا سوف يكون قسمٌ كبيرٌ من المشروع محاولةً لاكتشاف ما جرى للتشيّع بالفعل في الفترة التي سبقت صعود الصفويين[19]. ثمّة عمل أُنجز بصدد

---

(19) سوف نستخدم مصطلح «التشيّع»، في سياق هذا الكتاب، بمعناه الأوسع والأعم كمقابل لمصطلح «التسنّن». لكننا سوف نفرّق بين ثلاثة «أنواع» من التشيّع مع تقدّم النقاش، هي: (أ) **التشيّع الاثنا عشري** على المذهب الإمامي، (ب) **التشيّع الإسماعيلي** من النوع الذي ازدهر في مصر في ظلّ الفاطميين، فضلًا عن حركة حسن الصباح الإسماعيلية، و(ج) **التشيّع الغالي** لدى الحركات المتطرفة التي ازدهرت على مستوى الإسلام الشعبي. لن نتناول هنا **التشيّع الزيدي**، ويمكن أخذ فكرة موجزة عمّا يعنيه كلّ نوع بالعودة إلى المواد الآتية في الـ (الشيعة) *Shorter Encyclpedia of Islam*: «Shīʿa» لـ (الإثنا عشرية) W. Ivanow؛ «Sabīya» لـ (الغالية) R. Strothmann؛ «Ghālī» و لـ (الزيدية) R. Strothmann؛ «al-Zaidīya». وثمة مناقشة ذكية للجوانب الأساسية للمشكلة في S. Moscati, «Per una storia dell antica Šīʿa,» *RSO*, no. 30 (1955), pp. 252-267. لـ (السبعية) «IthnāAsharīya» لـ (الإسماعيلية) Cl. Huart؛ «Ismāʿīlīya» R. Strothmann

وبُنظر أيضًا: B. Lewis, «Some Observations on Significance of Heresy in the History of Islām», *Studia Islamica*, vol. 1 (1953), pp. 43-63, esp. p. 54 ff. on «ghuluww», and Marshall G. S. Hodgson, «How Did the Early Šhīʿa Become Sectarian?,» *Journal of the American Oriental Society*, no. 75 (1955), pp. 1-13.

حيث يلاحظ أنَّ «الاستقلال الروحي للغلاة» هو عامل من عوامل نجاة الشيعة من مصير امتصاصهم في المركّب السنيّ.

ثمة وجهات نظر «معاصرة» إلى الشيعة وأقسامهم، في:

أ) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (توفي 756هـ/ 1355م)، **المواقف في علم الكلام** (القاهرة: مطبعة العلوم، 1938)، ص 414-430. ويقسم الإيجي الشيعة إلى غلاة وزيدية وإمامية، ويصنّف الإسماعيلية بين جماعات الغلاة الثماني عشرة.

ب) علي بن محمد الجرجاني (توفي 816هـ/ 1413م)، **كتاب التعريفات** (لايبزغ: [د. ن.]، 1845): يُنظر تعريفه الإسماعيلية (ص 27)، والإمامية (ص 38)، والشيعة (ص 135).

ج) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (توفي 846هـ/ 1442م)، **المقدّمة** (بيروت: [د. ن.]، 1956)، ص 352-361.

د) أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي (توفي 821هـ/ 1418م)، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا** (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1918)، ج 13، 222-253، المقطع الموسوم «أهل البدع». يقسم القلقشندي الشيعة إلى زيدية وإمامية وإسماعيلية ودروز ونصيرية.

هـ) أبو العباس أحمد بن علي المقريزي (توفي 846هـ/ 1442م)، **كتاب الخطط** (بيروت: دار العرفان، 1959)، ج 3، ص 289 وما يليها (وهي بالمناسبة طبعة بالغة السوء)، أو طبعة القاهرة، 1326 (وهي طبعة أفضل قليلًا)، ج 4، ص 162 وما يليها. يَصِمُ المقريزي بالغلاة كل من هم ليسوا من السنّة.

معظم هؤلاء الكتّاب، إن لم يكن كلّهم، يقدّمون الرواية التقليدية عن الشيعة وباقي الفِرَق استنادًا إلى الشهرستاني والبغدادي وابن حزم... إلخ. وما من محاولة يبذلها أيّ منهم لمناقشة المشهد =

الفترة المبكرة من تاريخ التشيّع، أي الدولة الفاطمية العظيمة في مصر[20]. بل وجرى استقصاء وافٍ للجماعات الشيعية التي استأنفت الدعوة الفاطمية في إيران وبلاد الشام، أعني أتباع حسن الصباح[21]. ولا نغرق في الظلام إلا بعد سقوط آلموت بيد المغول في عام 1256.

على هذا الأساس، يقتصر هذا العمل على استقصاء التشيّع في القرنين ونصف القرن بين سقوط ما يُدعى بالحشاشين وانتصار التشيّع في ظلّ الصفويين في إيران[22].

جغرافيًا، على ما أشرتُ آنفًا، سوف يطال هذا الاستقصاء إيران والعراق في المقام الأول. وبصورةٍ أدقّ، تستأثر باهتمامنا طوال النقاش المناطقُ الجغرافية في غرب إيران وشمال العراق. لكن هنالك منطقة نرى أننا لا نستطيع تركها كليًّا خارج النقاش في هذه الفترة، ألا وهي الأناضول، خصوصًا مناطقه الشرقية. فطوال القرنين ونصف القرن التي نتناولها هنا لم تكن ثمة حدود سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة بين إيران والعراق والأناضول؛ ولا يجوز أن نتكلّم على حدود قومية وسياسية ودينية إلا بعد القيام النهائي للإمبراطوريتين العثمانية والصفوية.

= «المعاصر»، ومن هنا انعدام نفعهم بالنسبة إلى أغراضنا، ما خلا ربما حقيقة أن الرواية التقليدية استمرت كل هذا الوقت. وهذه المسألة برمّتها تستحق دراسة خاصة.

(20) يُنظر مثلاً: B. Lewis, *The Origins of Ismā'īlism: a Study of the Historical Background of the Fāṭimid Caliphate* (Cambridge: W. Heffer, 1940)

وهو في الأصل أطروحة المؤلّف لنيل درجة الدكتوراه في جامعة لندن.

(21) Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizârî Ismâ ilis against the Islamic World* (The Hague: Mouton and Co., 1955), and B. Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, (London: Weidenfeld and Nicolson, 1967).

(22) يحدّد أحد التواريخ، وهو **تكملة الأخبار**، هذه الفترة مزيداً من التحديد. فالمؤلّف يتكلّم على هزيمة العباسيين، ومجيء المغول، وإسلام غازان خان. ثم يذكر تشيّع ألجايتو خدابنده، ثمَّ «... وبعد ازو خود مدتها هرج ومرج روى نمود تا قضية صادقه جاء الحقُّ وزُهِقَ البَاطِلُ از حجاب توارىٰ جهرة گشود، وشاه جهان آراىٰ فَقَطَعَ دابرَ القَوْمِ الذّين ظَلَمُوا والحَمْدُ للهِ ربِّ العَالَمِينَ در آينه ملك جلوه يعنى بصيقل شمشير جهانگيري خاقان كبيرَ... سلطان شاه اسمعيل... زنگت ظلمت ظلم وغبار انكار از مرآت روزگار مرتفع ومنقطع گشت».

تُنظر ص 242a من النسخة الورقية الضوئية لمقاطع من مخطوط هذا العمل، في: O. A. Efendiev, *Obrazovane Azerbaydzhanskogo Gosudarisva Sefevidov v nachale, XV I veka* (Baku: [s. n.], 1961).

باختصار، يحاول استقصاؤنا أن يغطي الحقبة بين صعود المغول في قلب البلاد الإسلامية وصعود الصفويين في إيران. ولأغراض تتضّح باطّراد، فإنَّ الجزء الأخير من هذه الحقبة - أي القرن الخامس عشر بما له من أهمية بالغة - هو الذي يسترعي انتباهنا أكثر من سواه. وبالمثل، وبمعنى جغرافي، فإنَّ المنطقة التي سوف نكرّس لها معظم وقتنا هي ذلك المثلث الذي تشكّل تبريز وقونية وبغداد رؤوسه الهندسية.

علاوةً على ما سبق، يخبرنا حسن روملو أنّه حين قرّر الشاه إسماعيل تكريس التشيّع الاثني عشري دينًا للدولة في إيران، كان متلهّفًا لإيجاد كتاب يحوي المبادئ الرئيسة للدين الجديد. وبعد شيء من البحث وُجِدَ عمل عن الاثني عشرية في مكتبةٍ خاصة مغمورة. هذا العمل هو **قواعد الإسلام** للحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي[23]. ويخبرنا روملو أنَّ هذا الكتاب اتُّخِذَ أساسًا للاعتقاد المكرَّس حديثًا.

كان ابن المطهَّر العالم الاثنا عشري البارز في ذروة العهد المغولي. فهو وُلِدَ في 648/ 1250 وتوفي في 726/ 1326؛ أي إنّه عاش في بداية فترة القرنين ونصف القرن التي يرمي هذا العمل إلى استقصائها. لذلك نتّخذه بدايةً ملائمة لفترتنا على النحو ذاته الذي نتّخذ فيه كتابه بدايةً للتشيع الصفوي. وبعد فصل عام يتناول الخلفية السياسية التاريخية لهذه الفترة، سوف نبدأ الاستقصاء بمعناه الدقيق بدراسةٍ لابن المطهّر وعصره.

---

(23) روملو، ج 1، ص 61: در آن أوان مسايل مذهب حق جعفرى وقواعد وقوانين ملت ائمة اثنى عشرى اطلاعى نداشتند، زيرا كه كتب فقه اماميه چيزي در ميان نبود، وجلد اول از كتاب **قواعد اسلام** كه از جملة تصانيف سلطان العلماء المتبحرين جمال الدين مطهّر حلّى است كه شريعت پناه قاضي نصر الله زيتونى داشت از روى آن تعليم وتعلّم مسايل دينى مينمودند، تا آنكه روز آفتاب حقيقت مذهب اثنى عشرى ارتفاع پذيرفت واطراف واكناف عالم از اشراق لوامع طريق تحقيق از مشارق منور گرديد.

حول كتاب ابن المطهّر **قواعد الإسلام**، يُنظر لاحقًا في هذا الكتاب (لم أستطع إلى الآن تحديد هوية القاضي نصر الله زيتوني المذكور هنا).

الفصل الثاني

خلفيّة تاريخيَّة

بين سقوط بغداد وصعود الصفويين نحو قرنين ونصف القرن[1]. ومحاولة تلخيص التاريخ السياسي العام لهذه الفترة المديدة تلخيصًا وافيًا في بضع صفحات أمرٌ بالغ الصعوبة، خصوصًا إذا ما أردنا إنصاف الدول والسلالات الحاكمة المختلفة التي يكاد لا يحصرها العدّ في ما نشأ في المنطقة (أي إيران والعراق والأناضول) وازدهر ثم آل إلى الزوال في هذه الفترة. لكننا كي نقدّر المشكلات الدينية في هذه الفترة حق قدرها ونفهمها على الوجه الأتمّ، لا غنى لنا عن مسحٍ سريعٍ لتاريخها السياسي. لذلك سوف نعمد، بدلًا من البدء بسرد متسلسل ومفصَّل، إلى إلقاء الضوء على حوادث بعينها والإلحاح بصورة خاصة على ذلك الجزء من القصة الذي سيشكّل خلفية موضوع الطائفية الدينية خلال هذه المئتين والخمسين من السنوات.

على الرغم من أنَّ سقوط عاصمة العباسيين بيد هولاكو في عام 1258 كان بحدّ ذاته حدثًا جللًا في تاريخ الإسلام، فإنَّ نهب قلعة آلموت الشيعية (الإسماعيلية) وتدميرها قبل ذلك بسنتين (في عام 1256) هو بالنسبة إلى مقاصدنا أكثر أهمية، نظرًا إلى عواقبه الدينية[2]. ويحظى بأهمية مماثلة انتصار المماليك على المغول في عين جالوت في عام 1262، وذلك بقدر ما حسم

---

(1) فتح الشاه إسماعيل بغداد في عام 914هـ/ 1508م، بعد 250 سنة بالضبط من قيام هولاكو بفتحها في عام 1258؛ والوقائع الأساسية للسرد الذي نرسم خطوطه العريضة هنا هي أشهر من أن تحتاج إلى توثيق مُفَصَّل. لذلك، سنقتصد في استخدام الهوامش في هذا الفصل. وستشكّل جزءًا من النقاش في نهايته خلاصةٌ للمراجع البارزة والمصادر الثانوية الأساسية.

(2) يُنظر الهامش الأخير في الفصل الثالث؛ وقارن بتقويم بارتولد للقيادة الثقافية والاقتصادية في إيران خلال عهد المغول في عمله: Vasilij Vladimirovič Bartol'd, *Four Studies on the History of Central Asia*, trans. by V. and T. Minorsky (Leiden: E. J. Brill, 1958-1962), vol. 2: *Ulugh-Beg*, pp. 4 ff.

هذا الحدث مصير مصر وبلاد الشام والساحل العربي للبحر الأحمر، مبقيًا هذه المناطق في إطار سنيّة دينية صارمة فرضتها السيطرة المملوكية الكفوءة[3].

من الأفضل أن نتناول تاريخ هذه الفترة إذًا، تحت خمسة عناوين عامة

---

(3) يقتبس غولدزيهر من المقريزي قوله: «واختفى مذهب الشيعة والإسماعيلية والإمامية حتّى فُقد من أرض مصر كلّها». يُنظر: Ignace Goldziher, «Beiträge zur Literaturgeschichte der Šīʿa und sunnitischen Polemik,» *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, vol. LXXVII (1874), p. 457.

لكن المقريزي (في كتابه **السلوك لمعرفة دول الملوك**، صححه ووضع حواشيه محمد مصطفى زيادة، 2 ج في 6 ق (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1934-1942)، ج 1، القسم 2، ص 440) يقول:

وفيها (أي سنة 658هـ/ 1259-60م) ثار جماعة من السودان والركبدارية والغلمان وشقّوا القاهرة وهم ينادون يا آل علي...».

هذه الحركة قُمِعَت بوحشية. ويروي المؤرّخ الدمشقي ابن كثير (توفي 795هـ/ 1392م) الحكاية الآتية عن القمع الوحشي لرافضي في دمشق في عام 766هـ/ 1364م:

«قَتْل الرافضي الخبيث: وفي يوم الخميس سابع عشرة (جمادى الآخرة 766هـ/ 1364م) أول النهار وُجد رجل بالجامع الأموي اسمه محمود بن إبراهيم الشيرازي وهو يسبّ الشيخين ويصرّح بلعنتهما، فرُفع إلى القاضي المالكي قاضي القضاة جمال الدين المسلّاتي، فاستتابه عن ذلك وأحضر الضرّاب فأول ضربة قال «لا إله الاّ الله عليٌّ ولي الله». ولما ضُرب الثانية لعن أبا بكر وعمر، فالتهمه العامّة فأوسعوه ضربًا مبرّحًا بحيث كاد يهلك. فجعل القاضي يستكفّهم عنه فلم يستطع ذلك. فجعل الرافضي يسبّ ويلعن الصحابة وقال كانوا على ضلال. فعند ذلك حمل إلى نائب السلطنة وشهد عليه قوله بأنهم كانوا على الضلالة. فعند ذلك حكم عليه القاضي بإراقة دمه، فأُخذ إلى ظاهر البلد فضُربت عنقه وأحرقته العامة... وكان مِمّن يقرأ بمدرسة أبي عمر، ثم ظهر عليه الرفض فسجنه الحنبلي أربعين يومًا فلم ينفع ذلك، وما زال يصرّح في كل موطن يأمر فيه بالسب حتّى كان يومه هذا أظهر مذهبه في الجامع وكان سبب قتله... وقُتل بقتله في سنة خمس وخمسين».

يُنظر :أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية في التاريخ**، 14 ج (القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، 1929-1939)، ج 14، ص 310. لكنَّ هذه الحوادث في القاهرة ودمشق يبدو أنها كانت متفرقة كثيرًا، ولم تُسجَّل أيّ حركة جماهيرية ضد المؤسسة السنّية. ويبقى المصير الذي لقيه العالم الاثني عشري العظيم محمد بن مكّي العاملي، «الشهيد الأول»، في دمشق مصيرًا من نوع مختلف. حول ذلك، يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب. علاوةً على ذلك، لم يكن في القضاء المملوكي متّسع لغير القضاة الأربعة الأساسيين السنّة. لكن كان هناك «نقيب الأشراف الذي يشرف على أنسابهم وإحصاءاتهم، وكذلك على سلوكهم ومطالبهم لدى بيت المال، وسوى ذلك من المصالح الخاصة». يُنظر: William Popper, *Egypt and Syria under the Circassian Sultans, 1382-1468*, University of California Publications in Semetic Philology; 15-16 (Berkeley: University of California Press, 1955-1957), p. 101. (Systematic notes to Ibn Taġrī Birdīḫs chronicles of Egypt).

هي: الإيلخانيون المغول (حوالى ثلاثة أرباع القرن)، الدول المتتابعة بعد المغول (نصف القرن)، مرحلة تيمور (ربع القرن). التركمان القرا قوينلو (نصف القرن)، والآق قوينلو (نصف القرن الأخير من مرحلتنا)[4].

1 – العهد الإيلخاني

بدايةً، خضعت إيران والعراق للحكم المغولي، من تبريز أولًا ثمَّ من العاصمة الجديدة السلطانية، في ظلّ سلسلةٍ من الإيلخانات الذين حكموا بدرجات متفاوتة من السلطة بدءًا بهولاكو خان (توفي 663/ 1265) وانتهاءً بالسلطان أبو سعيد (توفي 736/ 1335). وكان من بين الممثلين الأساسيين لهذه السلالة كلٌّ من غازان خان (حكم من 694 إلى 703/ 1295 إلى 1304) وألجايتو خدابنده (حكم من 703 إلى 716/ 1305 إلى 1316). أمّا الأناضول، حيث بلغ حكم سلاجقة الروم[5] نهايته أخيرًا في أوائل القرن الرابع عشر[6]، فسرعان ما أصبح جزءًا خاضعًا لسلطان المغول. وكان الحكّام يُعيَّنون في المناطق المختلفة من إيران والعراق والأناضول، ولكن كلما كان الحاكم بعيدًا من مركز السلطة كان أكثر حرية واستقلالًا في تسيير أمور منطقته، كما كان الحال مع الدولة العباسية. وهذا ما يصحُّ على الأناضول بوجهٍ خاص.

تبلغ مدة العهد المغولي حوالى ثلاثة أرباع القرن، وهو يمدُّنا باثنين من مراجعنا التاريخية الرئيسة تشكّل أعمالهما أفضل خلفيّة ملمّة بالجزء الباكر من المرحلة قيد الدراسة. هذان المرجعان هما عطا ملك الجويني (توفي في عام 682/ 1283)، مؤلّف **تاريخ جهانكشاي**، وهو التاريخ المشهور لفاتح العالم جنكيز خان، ورشيد الدين فضل الله (قُتل في عام 718/ 1318)، مؤلّف العمل المشهور **جامع التواريخ** والوزير البارز في ظلّ كلٍّ من غازان خان وألجايتو.

---

(4) هذه التحديدات الزمنية هي تقريبية بل اعتباطية؛ لكنها تحدّد المدى الذي مارس فيه الطرف المعنيّ سيطرة عامة وفاعلةً إلى هذا الحدّ أو ذاك.

(5) سلاجقة الروم هو الاسم الذي يطلق على سلاجقة الأناضول ودولتهم. (المترجم)

(6) مع موت علاء الدين كيقباد الثالث في عام 707–708هـ/ 1307–1308م، حطّ الحكام المغول في سيواس، شرق الأناضول.

أخذ التاريخ العثماني يتشكّل خلال الجزء الأخير من العهد المغولي. ذلك أنَّ الإمارات الصغيرة[7] (belyiks) البعيدة من سلطة خانات المغول المركزية، راحت تلحّ شيئًا فشيئًا وبحدّة متزايدة على استقلالها وإدارة شؤونها. لكن على الرغم من أنَّ هذه الإمارات كانت تنفصل ببطء وعلى نحوٍ متدرّج عن المجرى الأساس للأمور في العالم الإسلامي الأوسط، لا نستطيع أن نسقطها من اعتباراتنا المتعلقة بكامل المرحلة قيد الدراسة. فنحن لا نستطيع الزعم على نحو آمن أنَّ ذلك الجزء من العالم الإسلامي (أي الأناضول) أصبح جزءًا من الإمبراطورية العثمانية إلا في ظلّ السلطان العثماني محمد الثاني في النصف الثاني من القرن الخامس عشر. والحال أنَّ قدرًا كبيرًا من عدم الاستقرار (على المستوى الديني) ظلَّ قائمًا في الأناضول حتى بعد محمد الثاني. ولدينا ما يبرر الإشارة في فصل لاحق إلى الوضع الديني الخطر في ظلّ بايزيد الثاني. والحقيقة أنَّ الحكم العثماني في الأناضول لم يَغْدُ متفوقًا وفاعلًا إلا بعد انتصار السلطان سليم على الشاه إسماعيل في معركة جالديران عام 1514 وما تلاها من فتح العثمانيين بلاد الشام ومصر وسحق السلطة المملوكية في عام 1517.

2 – الدول المتتابعة بعد الإيلخانية

استمرت في إيران والعراق سلطة شبيهة بسلطة المغول في ظلّ سلالات حاكمة متتابعة من الجوبانيين والجلايريين. لكن ممثّلي هاتين السلالتين لم يكن بوسعهم في أيّ وقت أن يدّعوا سلطةً أبعد بكثير من عاصمتيهم بغداد وتبريز. وكان لآخر حاكم نافذ من الجلايريين، السلطان أحمد، أن يُهزم أخيرًا ويُقتل بيد رفيق هروبه قرا يوسف من سلالة القرا قوينلو التركمان، بعد حكم مضطرب دام سبعًا وعشرين سنة، تمكن خلاله من إيجاد ملجأ آمن في كلٍّ من البلاطين العثماني والمملوكي في فراره من وجه تيمور.

---

(7) عن الإمارات التركية في الأناضول، يُنظر: M. Tayyib Gökbilgin, «Beylik,» in: *Encyclopaedia of Islām*, new ed. (Leiden: Brill, 1960).

وكذلك يُنظر أيضًا: Franz Taeschner, «Anadolu,» in: *Encyclopaedia of Islām* (1960), section (iii): «Historical Geography of Turkish Anatolia,» pp. 465-68, and Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (London: Luzac, 1938).

لكن كان هنالك سلالات محلية أخرى وحكّام محليون آخرون خلال نصف القرن بين الإيلخاني المغولي الأخير أبي سعيد ودخول تيمورلنك المشهد الإيراني. ففي فارس كانت السيطرة المحلية لسلالة الإينجو، ولاحقًا لآل مظفّر؛ وفي سَبْزَوَار، كانت السيطرة لسلالة السربدار؛ ثمَّ أتابكة سلغر، وأتابكة لورستان، وأتابكة يَزْد، وقراخطاي كرمان. وأخيرًا سلالة الكَرْت (أو الكَرْت) في هرات وما فرضته من سطوة عابرة. وتبقى القائمة بعيدةً من الاكتمال[8].

كما أكدنا من قبل، لم تمارس جميع هذه السلالات سوى سلطة وسيطرة على مناطق محدودة صغيرة في المدن وجوارها المباشر؛ ويمكن تلخيص تواريخها المتعددة، لأغراضنا العامة هنا، بتواريخ مدينةٍ وبلاط وشاعر يتغنّى بمآثر شتّى الأمراء أو السلاطين المتواضعة (بالنسبة إلينا). لم تكن ثمّة سلطة مركزية على كامل إيران في هذه الفترة، ولعلّ هذه هي الحقيقة الأهم في شأن نصف القرن هذا. لكن الأمور انقلبت بين ليلة وضحاها مع ظهور الفاتح الجديد من الشرق.

3 – تيمور

في عام 1381، عبر تيمور إلى إيران فاعترى المنطقة، حتى وفاته بعد نحو ربع القرن، تغيّرٌ هائل ولو كان موقّتًا. فسلطةٌ مركزية في سمرقند راحت تدير شؤون الشطر الأعظم من العالم الإسلامي من نهر سيحون إلى بحر إيجة.

لكن استقرار الشرق الأوسط مع تيمور لم تكن له عواقبه الدائمة في إيران والعراق والأناضول[9]. فما إن اختفى تيمور من المشهد، حتى عادت إلى البروز

---

(8) يمكن القارئ أن يجد خلاصات شاملة جيدة ومنصفة عن كلٍّ من هذه السلالات، بما فيها الجوبانيين والجلايريين، في: عباس إقبال، **تاريخ مفصل إيران**، ج 1 (طهران: [د. ن.]، 1933). وثمة تواريخ محلية كانت معاصرة تُنْشَر باطّراد وتتناول عددًا من هذه السلالات أو المناطق التي فرضت فيها سيطرتها. يُنظر الهامش 25 في هذا الفصل.

(9) حول سياسة تيمور في الفتح، يُنظر: Jean Aubin, «Comment Tamerlan prenait les villes,» *Studia Islamica*, vol. XIX (1963), pp. 83-122.

لعلّ ما قلناه في النص أعلاه يمكن أن يُعَدّ ثمرةً لتلك السياسة.

تلك الظاهرة المألوفة المتمثّلة بالحكم من خلال التفتيت. وعلى مدى نحو نصف قرن بعد تيمور، أي في أثناء حكم ابنه شاه رخ (حكم 807-850/ 1404-1447)، واصل التيموريون ممارسة بعض السيطرة على مناطقهم الغربية، لكن هذه السيطرة كانت تتضاءل باستمرار. وإمارات الأناضول التي أعاد تيمور تكوينها بعد معركة أنقرة في عام 805/ 1402، أعادت السلطة المركزية العثمانية السيطرة عليها، وراح محمد الثاني بدوره يندفع شرقًا. أمّا في إيران والعراق، من جهة أخرى، فكان القرن الخامس عشر في الحقيقة قرن سيطرة التركمان في ظلّ اتحادين قبليين تركمانيين متعاقبين هما القرا قوينلو والآق قوينلو.

4 - القرا قوينلو

بعد وفاة تيمور وضعف سيطرة خلفائه المباشرين على المناطق الغربية، كان من الطبيعي للقبائل التركمانية التي تُرِكَت لتتولى أمرها بنفسها، أن تجتمع كي تحمي نفسها من الذوبان في جيرانها[10]. كانت الإمبراطورية العثمانية إلى الغرب تعزز سلطانها في ظلِّ نظام مركزيّ متنام؛ أمّا إلى الشرق، في سمرقند وهرات، فكان التيموريون يحاولون ما وسعهم الاحتفاظ بسيطرتهم على تلك القبائل.

بين التيموريين في الشرق والعثمانيين في الغرب، راح يبرز شيئًا فشيئًا اتحادان من القبائل التركمانية في الأراضي المحايدة غرب إيران وشمال العراق وشرق الأناضول. أحد هذين الاتحادين، القرا قوينلو، أسس مراكزه الرئيسة في منطقة محدّدة تقريبًا شمال بحيرة فان؛ أمّا الاتحاد الآخر، الآق قوينلو، فراح يعمل انطلاقًا من مركزه في ديار بكر. إلى الجنوب الشرقي كانت حدود دولة المماليك في بلاد الشام، تلك الحدود التي لعلها كانت عاملًا آخر في تشكّل الاتحادين التركمانيين.

---

(10) في شأن تاريخ إيران السياسي بين تيمور وصعود الصفويين، يُنظر: Roger M. Savory, «The Struggle for Supremacy in Persia after the Death of Timūr,» *Der Islam*; vol. 40, no. 1 (1964), pp. 35-65.

هذا المقال مترع بالوقائع، ولا يحتفي سوى ببضعة تعليقات تأويلية. لكنه ليس سوى «جزء من أطروحة دكتوراه مُقدَّمة إلى جامعة لندن في عام 1958».

كان قرا محمد، الشخصية الأولى المهمة في تاريخ القرا قوينلو، أميرًا تابعًا للسلطان أحمد الجلايري الذي أشرنا منذ قليل إلى حكمه المضطرب. توفي قرا محمد في عام 792/ 1390، لتؤول شؤون الاتحاد إلى ابنه قرا يوسف الذي لم يُبْدِ أيّ معارضة فاعلة حيال تيمور، شأنه شأن أحمد الجلايري، بل فرّ، ما إن اقترب، إلى مناطق العثمانيين أولًا ثم إلى مصر. ومع وفاة تيمور وانهيار السلطة التيمورية في الغرب، عاد كلٌّ من السلطان أحمد وقرا يوسف إلى مناطق نفوذهما. وسرعان ما اندلعت العداوات بينهما لينعقد النصر لزعيم القرا قوينلو. وفي معركة قرب تبريز قاتل السلطان أحمد ومات، وآلت الأملاك الجلايرية في أذربيجان إلى القرا قوينلو. حدث ذلك في أوائل القرن الخامس عشر (في 813/ 1409 على وجه الدقّة)، وعلى مدى نصف قرن أو أكثر من هذا التاريخ سيطرت سلالة القرا قوينلو بهذا القدر أو ذاك على تاريخ المنطقة.

كان الشخصية الأبرز في هذه السلالة ابن قرا يوسف، جهانشاه الذي آلت إليه السيطرة بعد وفاة والده في 823/ 1420.

عاصر جهانشاه لبعض الوقت التيموريين الذين كانوا يتمكنون، من حين إلى آخر، كما سبق القول، من ممارسة سلطتهم ونفوذهم في الغرب الذي كان لا يزال اسميًا تحت سيطرتهم. والحال أنَّ شاه رخ التيموري دعم جهانشاه في مسعاه للإمساك بزمام السلطة في أثناء الصراعات المديدة على الخلافة، والتي لم يكد يفلت منها مكان في المنطقة بعد وفاة حاكم من الحكّام وخلافة آخر. لكن ما إن رسّخ جهانشاه أقدامه في العراق وأذربيجان، حتى اندفع شرقًا واعتدى على منطقة التيموريين ذاتها. وفي عام 863/ 1458 نشب الصراع المحتوم حين اندلعت معركة بين جهانشاه وأبي سعيد، الحفيد العظيم لتيمور وآخر حاكم نافذ من التيموريين في هرات. هُزِمَ أبو سعيد، واحتل جهانشاه عمليًا عاصمة التيموريين لستة أشهر.

كانت قوة وسلطة الاتحاد التركماني الآخر، الآق قوينلو في ديار بكر، تتنامى في هذه الأثناء، وكان قادتهم يوسّعون سلطانهم شرقًا. واصطدم الاتحادان الكبيران في النهاية وهُزِم جهانشاه وقُتِل في 872/ 1461 بيد أشهر

ممثل لسلالة الآق قوينلو، أوزون حسن العظيم. وبوفاة جهانشاه، يمكن القول إنَّ أمور سلالة القرا قوينلو بلغت خاتمتها عمليًا.

5 – الآق قوينلو

بدأ تاريخ تركمان الآق قوينلو عندما انتبه أول ممثل رئيس لهذه السلالة إلى منافع ارتباطه وارتباط محاربيه بقضية تيمور في اندفاعه غربًا. هذا الشخص المعنيّ هو قرا عثمان الذي حارب قرا يوسف (من سلالة القرا قوينلو)، ثم اتجه غربًا وهزم القاضي برهان الدين السيواسي وقتله في عام 800/ 1398، ثم التحق بتيمور في صدامه مع بايزيد يلدرم في معركة أنقرة، وفي بلاد الشام لاحقًا. ونظرًا إلى خدماته كافأه تيمور وعيّنه واليًا على ديار بكر. وانطلاقًا من ذلك المركز بدأ الآق قوينلو التوسّع في اتجاهات عدّة كان أولها على حساب ألقوة المتوانية لآل كومنين في طرابزون. وتوفي قرة عثمان في 839/ 1435.

الشخصية الأهم لدى سلالة الآق قوينلو هي أوزون حسن، حفيد قرا عثمان. وربما كان، بعد محمد الثاني، الشخصية الأبرز في ذلك القرن. حكم أوزون حسن جزءًا كبيرًا من المنطقة التي نتناولها من 857/ 1453 إلى 822/ 1477–1478.

كانت دوائر انشغال أوزون حسن رباعيّةً: محلية وشرقية وغربية ودولية. على المستوى المحلي حافظ على علاقات ودّية مع السلالة البيزنطية في طرابزون: فتزوج من الأميرة دسبينة، ابنة آخر ممثلي السلالة الطرابزونية، كالو يوانِس. وقادته مساعيه في حماية مصالح السلالة في النهاية إلى صدام مسلح بدا حتميًّا مع محمد الثاني، السلطان العثماني الذي فتح القسطنطينية للتوّ وكان يستكمل فرض سلطانه شرقًا. محاولة الأوزون حسن توسيع حدوده شمالًا ساقته أيضًا إلى صدامات متواصلة مع الأرمن والكرج في منطقة القوقاز. وجرّد خمس حملات على الشركس. محليًا عمل أيضًا على دعم أفراد من أسرة الشيخ صفي الدين الأردبيلي ومساندتهم. وهذه حقيقة فائقة الأهمية في تاريخ تلك الأسرة، الأمر الذي سنناقشه في فصلٍ تالٍ.

شرقًا، راح أوزون حسن يعتدي تدريجًا على التيموريين. وكما كان حال القرا قوينلو قبلهم، سرعان ما اصطدم الآق قوينلو مع التيموريين في اندفاعهم شرقًا. وهنا تورّط أبو سعيد الذي هزمه جهانشاه من القرا قوينلو، في حرب بقاء مع أوزون حسن. وفي 873/ 1468-1469 هُزِمَ أبو سعيد هزيمة ماحقة وقُتِل، وباتت منطقة أوزون حسن تمتد من خراسان والخليج العربي في الشرق إلى المنطقة العثمانية في الأناضول في الغرب. وبدا أنَّ إيران وجدت أخيرًا قائدًا قويًا ومقتدرًا يحقق جميع أغراضها ومقاصدها. لكن الحرب مع القوة العثمانية في الغرب بدت حتمية من جديد.

يجب التماس السبب وراء اندلاع الأعمال العدائية بين أوزون حسن والسلطان العثماني محمد الثاني في محاولات جمهورية البندقية وأوروبا الغربية عمومًا احتواء الإمبراطورية العثمانية المتوسّعة. كانت القسطنطينية قد سقطت قبل بضع سنوات، وكانت أصداء سقوطها بأيدي «الكفّار» عظيمة في أوروبا الغربية. فمبعوثو البندقية الذين اتخذوا مواقع رفيعة في بقاع حساسة عديدة في العالم الإسلامي، أشاروا على حكوماتهم باستخدام النجم الصاعد أوزون حسن في مواجهة العثمانيين. وفاتح سفراء البندقية أوزون حسن بذلك، وبدت اقتراحاتهم منسجمةً مع مطامحه. وأرسلت البندقية السلاح إلى قبرص حيث كانت تنتظر الوقت المناسب لتسليمها إلى ضباط الآق قوينلو[11].

بدا كلّ شيء مشجّعًا على توجيه ضربة ساحقة للقوة العثمانية. لم يكن ينقص سوى تنسيق العمل بين «الحلفاء». ويبدو أنَّ هذا لم يتحقق: الأسلحة التي أُرْسِلَت إلى قبرص بقيت هناك. وحين واجه أوزون حسن محمد الثاني في النهاية، فإن قوة المدفع التركي هي التي كسبت في أرض المعركة. كان ذلك

---

(11) أرسل الروس أيضًا في عام 1475، أيام إيفان الثالث، مبعوثين إلى أوزون حسن يعرضون عليه فكرة التحالف ضد القبيلة الذهبية. يُنظر: A. Zeki Velidî Togan, *Umumî Türk tarihine giriş, cild 1. En eski devirlerden 16. asra kadar* (Istanbul: Enderun Kitabevi, 1946), p. 356.

(مصدر توغان في هذا هو: Karamzin, *Istoriya rossiyskago Gosudarstva*, VI, 59, 143). في شأن التعقيدات بين البندقية والمماليك الناجمة عن علاقتها مع أوزون حسن، يُنظر أيضًا: John Wansbrough, «A Mamlūk letter of 877/1473,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, no. 24 (1961), pp. 200-213.

نصرًا عثمانيًا في 877-878/ 1473-1474، وكانت تلك أرفع قوة بلغها تركمان الآق قوينلو. لكن أوزون حسن توفي بعد بضع سنوات في 882/ 1477-1478، فضعف حال اتحاد الآق قوينلو. وتخلّت البندقية عن محاولة احتواء القوة العثمانية وسرعان ما وقّعت معاهدة سلام مع بايزيد الثاني.

أمّا الربع الباقي أو نحوه من القرن فقد وُسِمَ بالاضطرابات المعتادة التي تعقب وفاة حاكم قوي. وكان المناخ التاريخي مناسبًا لصعود الصفويين[12].

6 - مراكز قوى أخرى

كي نقدّم صورة أكمل للوقائع التاريخية العامة في هذه الفترة، لا بدَّ من ذكر اثنين أو ثلاثة من مراكز القوى في المنطقة المعنيّة خلال هذه الفترة:

أ- سبق أن أشرنا إلى أحد هذه المراكز، وهو الجيب البيزنطي في طرابزون على بحر قزوين وحولها. فمع سقوط القسطنطينية بيد العثمانيين في عام 1453، بدت سنوات الأنسباء آل كومنين في طرابزون معدودة. ولعلَّ دخول الطرابزونيون في علاقات زواج مع زعماء التركمان من حولهم، كان محاولتهم الأخيرة الأضعف للنجاة من قَدَر مكتوب. حاول أوزون حسن، بدفع من زوجته الأميرة دسبينة الطرابزونية بلا شك، أن يبقي العثمانيين بعيدًا من الجيب على بحر قزوين. لكن جهود والدة حسن أوزون لحماية مصالح كنّتها بمناشدة محمد الثاني شخصيًا، لم تترك أثرًا لدى الفاتح. وحين فتح العثمانيون طرابزون في النهاية عام 1461، اقتصر ما كانوا مستعدين لتقديمه على شيء من تركة العائلة، وهو جزء من إرث الأميرة الجميلة.

ب- كنا قد أشرنا إشارة بسيطة من قبل إلى مركز آخر أكثر أهمية خلال هذه الفترة، ألا وهو أردبيل في أذربيجان. فمنذ أيام المغول، إن لم يكن قبل ذلك، كانت أسرة الشيخ صفي الدين ترسّخ أقدامها شيئًا فشيئًا من خلال نشاط الشيخ صفي الدين وذرّيته. وسوف نقول المزيد عمّا قليل عن أصل هذه الأسرة

(12) سوف نسهب بعض الشيء في تفصيلات هذا المبحث من السرد في الفصل الرابع.

القوية وتاريخها الباكر، إذ استطاع أبناؤها، نحو نهاية القرن الخامس عشر، أن يصيروا أقوى سلطة منفردة في إيران برمّتها. يكفي القول هنا إنَّ شيوخ أردبيل، بحكمتهم وقوة أتباعهم من القبائل التركمانية، كانوا قادرين على البقاء أيام المغول والتيموريين والقرا قوينلو والآق قوينلو، بل على زيادة قوتهم ليبرزوا في نهاية القرن الخامس عشر بوصفهم القوة المفردة الأقوى في المنطقة كلها. جملة من العوامل أدت إلى تمهيد الطريق أمام هيمنتهم اللاحقة: حماستهم وسياستهم الدينيتان، نشاطهم شبه الحربي ضد الكرج المسيحيين على حدود القوقاز، مصاهراتهم مع سلالة الآق قوينلو القوية، وسوى ذلك من العوامل.

ج- في الجنوب قرب الخليج الفارسي، وفي جيب مركزه بلدة صغيرة تُدْعى الحويزة، كان ثمة سلالة محلية قوية أخرى، هي المشعشعيّة التي حازت سلطة محلية في هذه الفترة. بفضل استغلالهم ضعف جيرانهم في بغداد، ولبعدهم عن مركز السلطة الآخر في تبريز، تمكّن المشعشعون من ترسيخ أقدامهم كقوة قوية نسبيًا في مناطق الأهوار جنوب العراق على مدى فترة طويلة. واستمرّ وجودهم المستقلّ إلى حين صعود الصفويين، واحتاج دحرهم حملةً خاصة قام بها الشيخ إسماعيل ذاته. وبقي المشعشعون في ظلّ الصفويين عائلة حكّام مهمة، بل إنَّ العائلة، أو فرعًا منها، ظلَّ نافذًا في تلك المنطقة حتى تمكّن الشاه رضا بهلوي في عام 1924 من وضع حدٍّ لسلوك الشيخ خزعل المستقل في منطقة عربستان الغنية بالنفط.

د- أخيرًا، لابدَّ من كلمة عن سلالة تركمانية أخرى كانت متموضعةً في موقع غير مريح بين القوى الثلاث القوية: العثمانيون، المماليك، والقرا قوينلو والآق قوينلو. هذه هي دولة ذو القَدْر في ألبستان[13] في مرعش وحولها في تلال تشرف على سهل أضنة في الزاوية الجنوبية الشرقية من الأناضول. كانت منطقة ذي القَدْر تحت العين الطموحة للقوى الثلاث من حولها، لكن السلالة

---

(13) يُنظر: Franz Taeschner, «Elbistan,» and J. H. Mordtmann, «Dhù l-ḳadr,» article revised by V. L. Ménage, in: *Encyclopaedia of Islām* (1960).

ويمكن أن نجد مباحث قصيرة عن سلالة ذي القدر في معظم التواريخ التي عاصرتها.

تمكّنت من حفظ استقلالها المزعزع حتى أوائل القرن السادس عشر حين ضمّها السلطان سليم في النهاية إلى الإمبراطورية العثمانية تمهيدًا لاندفاعه شرقًا ضد الصفويين وجنوبًا ضد المماليك.

7 - اتجاهات وتطورات

بعد أن رسمنا باقتضاب الخطوط العامة للوقائع التاريخية الأساسية في القرنين ونصف القرن قيد الدراسة، يبقى أن نناقش، على سبيل الاستخلاص، بعض المشكلات ونشير إلى اتجاهات معينة تطورت وارتسمت هيئتها في هذه الحقبة:

أ- يتمثّل واحدٌ من هذه الاتجاهات في الملاحظة المهمة التي تفيد أنّ الصعود العربي الذي كان قد اطّرد خلال هذه الفترة في سياق الخلافة العباسية، راح يخلي مكانه تدريجًا لثقافة فارسية - تركية سرعان ما حلّت محلّه. كان هذا الاتجاه قد بدأ عمليًا قبل وقت طويل من تدمير المغول الخلافة العباسية حين احتلوا بغداد عام 1258 (وهذا جزئيًا هو السبب في أنَّ سقوط بغداد لم يكن ذلك الحادث الحاسم في النهاية). يمكن اقتفاء هذا الاتجاه رجوعًا إلى ذلك الزمن الذي قبل فيه الخلفاء العباسيون في القرن التاسع الميلادي الجنود الأتراك في حرسهم الشخصي، وحينما راحت السلالات الفارسية المستقلة تنشأ في الشرق في القرنين العاشر والحادي عشر. والحال إنَّ العهد السلجوقي في بغداد بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر كان قد وضع حدًّا بهذا القدر أو ذاك للهيمنة العربية المستقلة على الخلافة. لكن سقوط بغداد كان في الواقع ضربة قاضية لكل محاولة أخرى يمكن أن تُبْذَل لإعادة ترسيخ القوة العربية، كالمحاولة التي قام خلفاء أقوياء مثل الناصر لدين الله (575-622/ 1180-1225) في القرن الثالث عشر. لكن اللغة العربية ظلّت تتمتّع بموقع خاص بين الكتّاب والمتعلّمين. وهذا يصحّ خصوصًا على الكتابات الشيعيّة وعلى بعض الأعمال الصوفية. لكن اللغة الفارسية، إلى جانب العربية، كانت تحقق صعودًا بطيئًا، وسرعان ما تطورت التركية أيضًا لتغدو لغة بلاط وجيش.

أمكن الشعور بهذا الاتجاه في المنطقة برمّتها. وكان يتنامى ويزداد قوة من سلالة إلى أخرى ومن إقليم إلى آخر. لذلك كان العالم الإسلامي في نهاية حقبتنا، أي نحو العام 1500، منقسمًا بين قوى الثقافة الفارسية - التركية الأربع القوية: العثمانيون في الغرب، والصفويون في إيران، والأوزبك في ما وراء النهر، وأخيرًا المغول في الهند. وغدت بلاد العرب في مصر وبلاد الشام في أوائل القرن السادس عشر شطرًا صغيرًا من شطور الإمبراطورية العثمانية. وبقي هذا الترتيب على حاله إلى هذا الحدّ أو ذاك - مع صدامات حدودية متكررة على طول الجبهات، بالطبع - حتى القرن الثامن عشر ووصول الغرب الإمبريالي.

ب- مثّلت الحدود ذاتها، لا سيما تلك التي إلى الشرق في خراسان، وتلك التي في الغرب في أذربيجان والعراق، مشكلةً أخرى في هذين القرنين ونصف القرن. وهي اليوم مشكلةٌ بالنسبة إلى الباحث أكثر منها بالنسبة إلى البشر الذين عاشوا في ذلك الحين. وكانت قد بُذِلَت محاولات لرسم هذه الحدود، خصوصًا في تلك المنطقة غير المحدَّدة حيث تتلاقى الحدود المملوكية والعثمانية والتركية على طول الفرات الأعلى[14]. ونظرًا إلى غياب الخطوط المحدَّدة، فإنَّ الحدود القديمة على طول الوادي الأعلى للفرات يمكن أن تُتَّخذ كخطّ حدود تقريبي يَسِمُ المدى الأبعد لدولة المماليك إلى الشمال الشرقي[15].

---

(14) يُنظر مثلًا: Popper, pp. 11, 16 and 41, and maps nos. 2 and 18.

حيث يحاول أن يحدّد الحدود المملوكية الشمالية الشرقية. وهو يرسمها على النحو الآتي: شمالًا من نقطة شمال غرب دوركي (220 ميلًا شمال حلب) باتجاه الجنوب الغربي 350 ميلًا إلى نقطة على المتوسط جنوب غرب طرسوس؛ شرقًا من نقطة على الفرات شرق الرحبة، ثم 350 ميلًا باتجاه الشمال الغربي إلى نقطة شمال شرق دوركي. يُنظر أيضًا محاولات وضع خريطة في آخر كتاب: Walther Hinz, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert* (Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter and Co., 1936).

(15) يورد أبو الفداء (توفي 732هـ/ 1345م) مثالًا عن أمير حدودي عربيّ، يُدعى مهنّا بن عيسى أخذ إقطاعًا من المماليك قرب حلب، وأخذ إقطاعًا آخر في الوقت ذاته في الحلّة من المغول (من ألجايتو). ويضيف المؤرّخ: «وهذا أمر لم يعهد مثله ولا جرى نظيره...». يُنظر كتابه **المختصر في أخبار البشر**، ج 4 (القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، 1907)، ص 71. ويبدو أنَّ مناطق هذه الأسرة الإقطاعية كانت أساسًا خصبًا لحياكة خطط الغزو عبر الحدود المغولية - المملوكية. يُنظر: كمال الدين =

هذا الحدّ كان محروسًا أشد الحراسة ضد هجمات الجيوش كما ضد مرور الأفكار، وهذا هو الأمر الأهمّ في مقاصدنا. أمّا الحدود بين إيران والأناضول فلم يمكن في أي وقت من الأوقات رسمها على نحوٍ محدّد في هذه الفترة. وهذه بحدّ ذاتها كانت ظاهرة مهمة جدًا من ظواهر هذه المنطقة في تلك الحقبة بكاملها. وفي مواقع على طول هذه الحدود نشأت السلالات التركمانية وازدهرت، وصعدت إلى السلطة. كان ذلك في ديار بكر وبحيرة فان، الموطنين الأصليين لسلالتي القرا قوينلو والآق قوينلو. أبعد، إلى الغرب، ثمة قرمان، وكرميان، والإمارات التركية الأخرى الممتدة وصولًا إلى إمارة عثمان شمال غرب الأناضول. وهنا أيضًا تقع دولة ذو القَدْر، وإلى الشمال الشرقي من هذه المنطقة تقع أملاك إمبراطورية طرابزون المتلاشية.

كانت تحركات القبائل والشعوب، مشايخ التصوف ومريديهم، العلماء والموظفين الحكوميين المسلمين، متواصلةً على طول الحدود غير المحدَّدة في هذه المنطقة. وربما كان هذا هو العامل المنفرد الأهم الذي ساعد على انتشار الأفكار الدينية التي ستكون محلّ اهتمامنا في الفصول التالية. ويمكن أن نرى في هذا الوضع نوعًا من المجتمع المفتوح الذي يتمتع بحرية الحركة والتواصل. وفي نهاية القرنين ونصف القرن يُسْدَل الستار، مع وجود العثمانيين السنّة في جانب والصفويين الشيعة في الجانب الآخر.

ج- ثمة مشكلة أخرى مهمة كنّا قد أشرنا إليها إشارة عابرة عند الكلام على أوزون حسن والآق قوينلو، وهي الارتباطات الدولية لكثير من البيوتات الحاكمة في هذه الحقبة. ثمة، أولًا، الصليبيون الذين بدأوا مع نهاية القرن الحادي عشر ولم ينته أمرهم حتى عام 1291 حين سقط آخر معقل لهم في عكا بيد المماليك. لكن هذا لم ينه المصالح الأوروبية في الشرق الأوسط بأيّ حال من الأحوال. فهذه الحقبة كانت حقبة النشاط التجاري المتزايد بين المدن الإيطالية، مثل البندقية وجنوة، كي لا نذكر أكثر من اثنتين من هذه المدن،

= عبد الرزاق بن الفوطي، **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة** (بغداد: المكتبة العربية، 1932)، ص 412.

وسواحل البحر الأبيض المتوسط وبحر قزوين. وكانت المناطق الداخلية في سوريا والعراق وإيران لا تزال الطرق الرئيسة للتجارة الشرقية.

علاوة على النشاط التجاري، كانت قوة العثمانيين الصاعدة تطرح تهديدًا جديًا لأوروبا الشرقية؛ وكان الغرب، طوال هذه المدة، يتطلّع إلى حلفاء لمواجهة هذا التهديد. وكان العهد المغولي في إيران عهد نشاط دبلوماسي هائل في العقود القليلة الأخيرة من الوجود ما وراء البحار، في محاولة يائسة لتخفيف الضغط عن الحصون الصليبية القليلة الباقية التي كانت تواجه قوة المماليك المتنامية في بلاد الشام. ولاحقًا كان التركمان (لا سيما في عهد أوزون حسن كما رأينا) على وشك مواجهة ذلك الخطر المشترك الذي مثّله العثمانيون[16].

لا تهمنا هنا أسباب فشل هذه المحاولات. يبدو أنَّ المسافات البعيدة، والعون الفاتر، والتباين الذي يكاد يكون كاملًا في النظرة (على أساس الطموحات المتضاربة بين التجار والمبشّرين الغربيين من جهة، والأمراء الشرقيين من جهة أخرى) كانت دلائل تشير إلى أنّ ضروب التقارب هذه كلّها كانت محكومة بالفشل منذ البداية.

في أيّ حال، تواصل هذا النشاط الدولي، التجاري والسياسي على السواء، طوال تلك الحقبة، فلم يتوقف إلا فجأة تقريبًا، حينما باتت فائدة الشرق الأوسط برمّتها محلّ سؤال إبّان اكتشاف الطريق البحري الكامل إلى الشرق الأدنى في عام 1496، أي تقريبًا في نهاية الحقبة المدروسة. وقد تكون هذه واحدة من أهمّ الحركات الالتفافية في العصر الحديث في ما يتعلّق باستمرار أهمية المنطقة وازدهارها[17]. فعواقبها كانت بعيدة المدى، وساهمت مساهمة

---

(16) ثمة خلاصة عن علاقات الغرب والشرق خلال العهود المغولية والتركمانية والصفوية في: Vladimir Fedorovich Minorsky, «The Middle East in Western politics in the 13th, 15th, and 17th Centuries,» *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. XXVII, no. 4 (1940), pp. 427-461.

(17) ثمة تحليل دراماتيكي لهذه الظاهرة في: Arnold Toynbee, *Civilization on Trial* (New York: Meridian Books, 1958), chap. 5: «The Unification of the World and the Change in Historical = Perspective,» pp. 63-92.

كبيرة في نجاح التجربة التي بدأها في إيران الشاه إسماعيل والصفويون. فعلى الرغم من توجيه السلطان العثماني سليم ضربة ساحقة إلى الدولة الصفوية المؤسَّسة حديثًا في معركة جالديران في عام 1514 ومشارفته على وضع حدٍّ للدولة الشيعية حديثة العهد، وجد نفسه مضطرًا أن يعود إلى بلاد الشام ومصر في محاولة يائسة للوصول إلى البحر الأحمر والمحيط الهندي في حركة مضادة توقف التوسّع البرتغالي المتنامي في المنطقة. هذا فضلًا عن النقلة المماثلة التي قام بها وتمثّلت بتوسيع القوة العثمانية على طول ساحل شمال إفريقيا حيث اعترف بمآثر القراصنة البربر في صراعهم مع القراصنة الإسبان. هل كان العثمانيون يحاولون الوصول إلى المحيط الأطلسي؟[18]

8 - مصادر ومراجع

علينا أن نوقف سردنا التاريخي عند هذا الحدّ، لنقول بضع كلمات، قبل أن نختم، عن المصادر التاريخية لهذه الحقبة:

توفّي آخر المؤرّخين العرب العظماء، عزّ الدين بن الأثير، وحشود المغول تمرّ شمال مدينته الموصل مندفعةً إلى الشمال الغربي. ويبقى كتابه **الكامل في التاريخ**، مع أنَّه لا يُعْنَى بحقبتنا، أفضل مصدر متاح عن خلفية الغزو المغولي[19].

= لا شكَّ في أنَّ هذا الزلزال الدولي هو الذي دفع السيد توينبي إلى أن يضيف ملحقًا إلى الجزء الأول من كتابه *A Study of History* (الصفحات 347-402)، حيث يحاول بشيء من الإسهاب أن يحلل دلالة نشوء التشيّع في إيران في ظلّ الشاه إسماعيل نحو عام 1500.

(18) في ورقة بحثية للدراسات العليا غير منشورة (جامعة برنستون 1960-1961)، حاولت أن أبيّن، على هذه الأسس، أهمية فتح السلطان سليم بلاد الشام ومصر والحجاز من جهة، واندفاعه نحو شمال أفريقيا بدعمه القراصنة البربر واعترافه بهم من جهة أخرى.

(19) انتهى **الكامل** في عام 629هـ/ 1231م. وكلمات ابن الأثير الأخيرة تصف احتلال التتر أذربيجان (اقرأ المغول). وهو يقتبس من رسالة انتهت إليه أرسلها تاجر في الريّ رافق المغول إلى أذربيجان، إلى أصحابه (رفقاء العمل؟) في الموصل:

«إنّ الكافر لعنه الله ما نقدر نصفه ولا كثرة جموعه حتّى لا تنقطع قلوب المسلمين فإنَّ الأمر عظيم...» (عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ** (القاهرة: مطبعة الأزهر، 1885)، ج 12، ص 234). قد يعترض بعضهم على نعت ابن الأثير بـ «آخر المؤرّخين العرب العظماء»، ويفضلون الاحتفاظ بهذا =

أمّا بالنسبة إلى الفترة المغولية ذاتها فنحن محظوظون لأنَّ لدينا أعمال اثنين من أشهر المؤرّخين المسلمين الذين كتبوا بالفارسية، أعني عطا ملك الجويني[20] ورشيد الدين فضل الله[21]. وتأتي أعمال حمد الله المستوفي القزويني[22] التاريخية والجغرافية لتكمل مادّة المؤرّخين الآخرين الأكثر شهرة[23].

= الشرف لابن خلدون أو لمؤرّخين لاحقين. لعلّ الأمر كذلك؛ لكن ثمة شعور بأنَّ **مقدمة** ابن خلدون - كونها الكتاب الأول من تاريخه الشامل - قلّلت من أهميته كمؤرّخ في الوقت الذي رفعته كعالم اجتماع عظيم. وفي ما يتعلّق بالمؤرّخين العرب بعد ابن الأثير، يمكن العودة إلى الأعمال البيبليوغرافية الثلاثة القصيرة الآتية: عباس العزاوي، **التعريف بالمؤرخين في عهد المغول والتركمان** (بغداد: شركة التجارة والطباعة، 1957)؛ محمد مصطفى زيادة، **المؤرّخون في مصر في القرن الخامس عشر (القرن التاسع الهجري)**، ط 2 (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1954)، وصلاح الدين المنجّد، **المؤرخون الدمشقيون وآثارهم المخطوطة من القرن الثالث الهجري الى نهاية القرن العاشر**، ط 2 (القاهرة: مطبعة مصر، 1956).

(20) اكتمل كتاب الجويني **تاريخ جهانكشاي**، أي تاريخ فاتح العالم جنكيز خان، في عام 658هـ/ 1260م. وهو يُعنى في جزئه الثالث بحسن الصبّاح وإسماعيلية آلموت. كان عطا ملك واليًا على بغداد لمدة طويلة بعد الفتح المغولي. وكان أخوه محمد صاحب الديوان، وقد يكون هذا أرفع منصب مدني في الإدارة المغولية.

(21) كان رشيد الدين وزيرًا مهمًا لدى كلّ من غازان خان وألجايتو، وربما كان الشخصية الأشد نفوذًا في ذروة العهد الإيلخاني. وتاريخه، **جامع التواريخ**، لا يزال غير منشور كاملًا. ويبقى مفيدًا هنا تحليل إ. غ. براون لمحتويات هذا التاريخ العالمي في: *Journal of the Royal Asiatic Society* (January 1908), pp. 17-37.

يُنظر أيضًا: A. Zeki Velidî Togan, «The Composition of the History of the Mongols by Rashīd al-Dīn,» *Central Asian Journal*, vol. VII, no. 1 (March 1962), pp. 60-72.

وكذلك ملاحظات منوچهر مرتضوي الشاملة على **جامع التواريخ** في كتابه **تحقيق درباره دوره ايلخانان ايران (دين و مذهب - تصوف- تاريخنويسى - مقلدين شاهنامه)** (طهران: [د. ن.]، 1964)، ص 158 وما يليها، يُنظر في هذا المرجع الأخير النقاش حول عمل عن السلطان ألجايتو يُدعى **تاريخ ألجايتو** لأبي القاسم عبد الله بن علي الكاشاني (ص 205 وما يليها)، وقارن بـ: Charles Ambrose Storey, *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey* (London: [s. n.], 1927-1958), pp. 267 and 1272.

وفي شأن عمل رشيد الدين **مكاتبات**، يُنظر أدناه الهامش 41 من هذا الفصل.

(22) فرغ القزويني من كتابه **تاريخ گزيدة** في عام 730هـ/ 1330م، وفرغ من عمله الجغرافي، **نزهة القلوب**، بعد ذلك ببضع سنوات. وبوصفه مستوفيًا، أو محصّلًا للمكوس، فإنَّ القزويني محلّ ثقة شديدة. ونحن ندين له بواحدٍ من أوائل المراجع التي تعرض الوقائع عن الشيخ صفي الدين الأردبيلي. يُنظر لاحقًا في هذا الكتاب.

(23) ثمة قائمة وصفية ممتازة للأعمال التاريخية الكبرى (المنشورة أو التي لا تزال مخطوطة) التي تتناول العهد الإيلخاني المغولي، في كتاب منوچهر مرتضوي **تحقيق درباره دوره ايلخانان إيران**، =

ليس لدينا حول المرحلة ما بعد المغولية وقبل التيمورية (مرحلة الجلايريين وسواهم من السلالات المحلية) أيّ عمل على قَدْر يضاهي ذلك[24]. لكن من الممكن جمع معلومات عن هذه الفترة المضطربة من تواريخ لاحقة ومن تواريخ المدن والبلدان التي شاعت في ذلك الوقت[25]، وكذلك من الأدب المُنْتَج في بلاطات متعددة والذي ينطوي كثير منه على أهمية

= في القسم الموسوم «التاريخي» من كتابها تاريخي كه در دوره ايلخانان تأليف شده است (ص 137-163). يرد مرتضوي في هذه القائمة نحو 33 من هذه الأعمال الكبرى.

(24) يُنظر مع ذلك أبو بكر القطبي الأهري، **تاريخ شيخ أويس**، حقق وترجم الصفحات 134-184 فقط من المخطوطة ج. ب. فان لُون (J. B. van Loon):Abū Bakr al-Quṭbī Al-Aharī, *Tarikh-i Shaikh Uwais (History of Shaikh): An Important Source for the History of Azerbaijan in the Fourteenth Century*, Door Johannes Baptist van Loon (The Hague: Uitgevrij Excelsior, 1954).

(25) حول تواريخ المدن والبلدات والسلالات المحلية، ثمة أهمية خاصة للمجلدات الأربعة التي نشرها برنهارد دورن (Bernhard Dorn) تحت العنوان العام: *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der Südlichen küstenländer des Kaspischen Meeres*, 4 vols. (St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen akademie der wissenschaften, 1857-1858).

وتشتمل هذه المجلدات على **تاريخ خانى** عن جيلان، 880-920هـ/ 1475-1514م، لعلي بن شمس الدين بن حاجي حسين؛ و**تاريخ گيلان** في 923-1038هـ/ 1517-1628م لعبد الفتاح فومني؛ و**تاريخ طبرستان ورويان ومازندران** لظهير الدين بن نصير الدين المرعشي (815-892هـ/ 1412-1486م). ويشتمل المجلد الرابع على اختيار هام (ص 468-472) من كتاب الجنابي **تحفة الأديب** (كتاب الجنابي الآخر **العلم الزاخر في أحوال الأوائل والأواخر**، والمعروف بـ **تاريخ الجنابي**، كان قد أوجزه القرماني في **أخبار الدول**. يُنظر: عبّاس العزاوي، **تاريخ العراق بين احتلالين** (بغداد: مطبعة بغداد، 1935-1939)، مج 2: **حكومة الجلايرية**، ص 23-24 ومج 3: **الحكومات التركمانية من سنة 814هـ/ 1338م. إلى سنة 941هـ/ 1534م**، ص 12-13. ويُنظر أيضًا: Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vols. (Leiden: Brill, 1937-1949), vol. 2, pp. 387-388, and Suppl. 2, p. 412.

هذا المجلد يُعنى أساسًا بطبرستان وجيلان، ويشتمل على مختارات من ياقوت والمسعودي والمستوفي والقزويني (**نزهة القلوب**) والرازي (**هفت اقليم**) والسمرقندي (**مَطْلع السعدين**) واسكندر منشى (**تاريخ عالم آراى عباسى**)، وحسن روملو وخواندمير وحافظ أبرو (**زبدة التواريخ**)، وسواهم. وثمة قائمة جزئية ببعض هذه التواريخ المحلية في (Storey, vol. 1, pp. 348-366)، حيث نجد **قوائم** بتواريخ قُم وأصفهان وكاشان وفارس وخراسان وكرمان وطبرستان وجيلان وسيستان وخوزستان. يُنظر أيضًا: احمد علي خان وزيري كرماني، **تاريخ كرمان (سالاريه)** (تهران: كتابهاى ايران، 1961)؛ ظهير الدين بن نصير الدين مرعشي: **تاريخ گيلان وديلمستان** (رشت: مطبعة عروة الوثقى، 1911)، و**تاريخ طبرستان ورويان ومازندران**، طبعة جديدة (تهران: [د. ن.]، 1955) (طبعة جديدة من العمل الذي أورده برنهارد دورن، يُنظر أعلاه)؛ محمود كتبي، **تاريخ آل مظفّر** (تهران: ابن سينا، 1956)؛ عبد الرحيم كلانتر ضرابى، **تاريخ كاشان: بإنضمام يادداشتهائى از اللهيار صالح** (تهران: كتابفروشى إبن سينا، 1963)؛ شيخ جابر أنصاري، **تاريخ اصفهان و رى و همه جهان** (تهران: [د. ن.]، 1944)، وحسن بن محمد قمي، **كتاب تاريخ قم** (تهران: مطبعة مجلس، 1935).

موضعيّة كبيرة[26].

أرّخ حياة تيمور وحملاته، من جهة أخرى، مؤرّخان مهمّان: الأول بالفارسية، **ظفرنامه** لشرف الدين علي اليزدي[27]، والآخر بالعربية، **عجائب المقدور**[28] لابن عربشاه، والأول هو عمل مُقَرِّظ، والآخر عمل سردي نقديّ وشخصي إلى حدّ بعيد. لكن العملين، إذ يؤخذان معًا، يمدّاننا بصورة مكتملة تمامًا لأعمال تيمور. أمّا في شأن العهد التيموري والعلاقات بين التيموريين ومناطق سلطانهم الغربية في إيران، فيمكن أن نقع على معلومات بالغة الأهمية في أعمال مؤرّخين مشهورين مثل حافظ أبرو وعبد الرزاق السمرقندي ومعين الاسفزاري وفصيح الخوافي[29].

على وجه الإجمال، كان القرن الخامس عشر محظوظًا بوجود مؤرّخَين معروفين، هما ميرخواند وخواندمير اللذان لا غنى عن عمليهما - **روضة الصّفا** و**حبيب السِّيَر** على التوالي - لفهم الحقبة السابقة على ظهور الصفويين مباشرةً

---

(26) من الأمثلة على ذلك سلمان ساوجي شاعر بلاط الجلايريين. توفي في عام 778هـ/ 1376م. يُنظر في شأنه: العزاوي، **تاريخ العراق**، مج 2: **حكومة الجلايرية**، ص 151-152 وفي أماكن متفرقة أخرى، و Edward Granville Browne, *A Literary History of Persia*, 4 vols. (Cambridge: [s. n.], 1902-1924), vol. 3, pp. 260 ff.

وهذا الباحث الأخير يفيد من الساوجي أيما فائدة في المباحث التي يتناول فيها التاريخ الجلايري الباكر. ومن بين الشعراء الآخرين ابن يمين، وعبيد زاكاني، وخواجوي كرماني. في شأن هؤلاء يُنظر: Browne, vol. 3, pp. 211-257.

(27) كُتِب في عام 828هـ/ 1424-1425م، ويقوم جزئيًا على عمل بالاسم ذاته لنظام الدين شامي وُضِع قبله بنحو ربع قرن.

(28) ابن عربشاه من أهل دمشق، درس في سمرقند، وتوفي في القاهرة في عام 854هـ/ 1450م.

(29) فرغ حافظ أبرو من كتابه **زبدة التواريخ** في عام 829هـ/ 1426م (يُنظر أيضًا: Ḥāfiẓ Abrū, *Cinq opuscules concernant l'histoire de l'Iran au temps de Tamerlan*, éd. critique par Felix Tauer (Prague: Académie tchécoslovaque des sciences, 1959).

Felix Tauer, *Cinq opuscules de Ḥāfiẓ-i Abrū, concernant l'histoire de l'Iran au temps de Tamerlan*, Prague, 1959)؛ ويغطي كتاب السمرقندي **مطلع السعدين** الفترة بين أبي سعيد آخر حاكم إيلخاني مغولي ووفاة أبي سعيد التيموري (في عام 873هـ/ 1468-1469م)؛ ويصل كتاب الإسفزاري **روضات الجنّات في تاريخ هرات** إلى عام 875هـ/ 1470-1471م؛ و**مجمل فصيحي** (حتى عام 854هـ/ 1442م) هو خلاصة بالغة الإفادة.

فهمًا صحيحًا[30]. ومن المؤسف أنَّ هذين المؤرّخين لم يكرّسا سوى حيّز ضئيل للسلالات التركمانية التي يُعَدُّ تاريخها حيويًا للتقويم الصائب لهذا القرن. لكنّا لا نفتقر إلى التواريخ التي تتناول سلالتيّ القرا قوينلو والآق قوينلو. ومؤخّرًا توفّر عمل هام عن التاريخ المتأخّر للآق قوينلو، أعني **تاريخ عالم آراى أمينى** لابن روزبهان الخنجي[31]. وانتهى العمل على تاريخ آخر عن الآق قوينلو، هو **تاريخ دياربكريه** الذي يُعْنى بحقبة أوزون حسن[32]. كما أنّ المقاطع حول القرا قوينلو المحفوظة في المخطوطة العربية الموسومة بـ **التاريخ الغيّاثي**، تقدّم مادة بالغة القيمة، معاصرة الطابع، ولا تزال بحاجة إلى تقويم وتثمين مقارنة بمصادر أخرى متوفرة[33].

لا بدّ من الإشارة إلى تواريخ لاحقة ظهرت في غضون العهد الصفوي ذاته، وتشتمل على معلومات قيّمة ومعطيات هامة حول القرن الخامس عشر. كي نذكر ثلاثة فقط من هذه الأعمال التاريخية، نشير إلى **أحسن التواريخ** لحسن روملو، و**تاريخ جهان آرا** للغفّاري، و**تاريخ عالم اراى عباسى** لاسكندر منشى[34].

---

(30) **روضة الصفا** لميرخواند يبلغ بالسرد عام 873هـ/ 1468-1469م (نهاية الكتاب السادس) ويغطي الكتاب السابع (ربما كان مؤلّفه هو خواندمير) تاريخ ما وراء النهر حتى عام 912هـ/ 1506-1507م. وثمة تكملة لهذا العمل أنجزها رضا قلي خان هدايت (عنوانها **روضة الصفاى ناصرى في ثلاثة** مجلدات) تبلغ بالسرد إلى منتصف القرن التاسع عشر. وآراء هدايت في ما يتعلّق بمجيء الصفويين (في بداية تكملته) ليست بالآراء النقدية، أما كتاب خواندمير **حبيب السِّيَر** فكُتِبَ في عام 929هـ/ 1523م. وعلى الرغم مما فيه من ضعف الخيال، يبقى مشتملًا على الرواية التقليدية الكاملة عن نشوء الصفويين.

(31) حققه ف. مينورسكي بعنوان *Persia in A. D. 1478-1490*، في ترجمة إنكليزية مختصرة (نشرتها Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Luzac, 1957). أعدّ النص الفارسي الأصلي للنشر السيد جون. إ. وودز (John E. Woods) الذي أنهى أطروحته لدكتوراه الفلسفة في جامعة برنستون حول تركمان الآق قوينلو.

(32) أبو بكر الطهراني، **تاريخ ديار بكريه**، بتصحيح واهتمام فاروق سومر ونجاتي لوغال، 2 مج (أنقرة: [د. ن.]، 1962-1964).

(33) جول **التاريخ الغياثي** لعبد الله بن فتح الله البغدادي، يُنظر: Marianne Schmidt-Dumont, *Turkmenische Herrscher des 15. Jahrhunderts in Persien und Mesopotamien nach dem Tārīh al-Ġiyāṯī*, Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 6 (Freiburg i. Br.: Schwarz, 1970).

(34) كتاب روملو **أحسن التواريخ** هو تاريخٌ صفوي من 900-986هـ/ 1494-1578م، **حققه** وترجمه تشارلز نورمان سيدن، يحوي المجلد الأول النص ويحوي المجلد الثاني الترجمة. يُنظر: Ḥasan Rūmlū, *A Chronicle of the Early Ṣafawīs being the Aḥsanu 't-tawārīkh of Ḥasan-i Rūmlū*, ed. and trans. =

هذه الدستة أو نحوها من الأعمال المكتوبة خلال قرن، توفّر مادة تاريخية غنية عن الفترة قيد البحث. لكنها يجب أن تُسْتَكْمَل بأعمال أخرى كثيرة لها طابع التراجم: أعمال تُعنى حصريًا بحياة شعراء وشخصيات أدبية، وزعماء صوفيين، وقديسين وأولياء، وغير ذلك من أمثال هذه التَّذكرات التي لا يمكن من دونها دراسة الجوانب الثقافية والفكرية والدينية لهذا التاريخ على النحو الصحيح أو تقديرها حق قدرها. والأعمال هذه لا تقدّر قيمتها بثمن، ونعتمدها مصدرًا أوليًّا من مصادر عملنا، كما نرى في الفصول اللاحقة[35].

كلّ ما ذكرناه حتى الآن هو أعمال وُضِعَت في المنطقة ولا سيّما بالفارسية، اللغة الأدبية للإقليم قيد البحث. لكنَّ من الواجب الإشارة بالمثل إلى الكتابات المهمّة المكتوبة في تركيا الإمبراطورية العثمانية. ومن المصادر المعاصرة المهمّة عاشق باشا زاده[36]، فيما يستخدم عمل منجِّم باشي، **جامع الدول**، المكتوب بالعربية في الأصل، مادةً غير متاحة في مصادر أخرى[37].

---

by Charles Norman Seddon (Baroda: Oriental Institute, 1931-1934). =

أما كتاب اسكندر منشى **تاريخ جهان آرا** فكُتب في عام 1026هـ/ 1616م للشاه عبّاس، في حين فرغ الغفاري من **تاريخ جهان آرا** في عام 972هـ/ 1564م. وثمة قائمة وتحليل لا يُقدَّران بثمن للتواريخ الصفوية وسواها في: Martin B. Dickson, «Appendix II: Sources and Bibliography,» in: Martin B. Dickson, «Shāh Ṭahmāsb and the Uzbeks: The Duel for Khurāsān with ‹Ubayd Khān : 930-946/1524-1540,» unpublished Ph.D. Dissertation, Princeton University, May 1958, pp. xlv-lxiii.

(35) ثمة قائمة جزئية بأهمّ **التذكرات** في المقطع الموسوم «بعضى از مهمترين تذكره هاي فارسى» في مقدمة الجزء الأول من كتاب رضا قلى خان هدايت **مجمع الفصحاء**، الذي حققه مظاهر مُصَفّا (1334هـ/ 1956م). يُنظر أيضًا القسم الذي يتناول أعمال التراجم الشيعية (الإماميّة) في: محسن الأمين، **أعيان الشيعة** (بيروت: [مطبعة الأنصاف]، 1960-1961)، مج 1، القسم الثاني، ص 117-127.

(36) وُلِد عاشق باشا زاده في عام 803هـ/ 1400م وتُوفي في وقتٍ ما بعد 889هـ/ 1484م، وكتابه **تواريخ آل عثمان** حققه أولًا علي بيك في إسطنبول 1332هـ/ 1913-1914م. وظهرت طبعة ألمانية في لايبزغ في عام 1929: Aşıkpaşazade, *Die altosmanische Chronik des Āšikpašazāde*, auf Grund mehrerer neuentdeckter Handschriften von neuem hrsg. von Friedrich Giese (Leipzig, O. Harrassowitz, 1929).

كما أصدر C. N. Atsiz طبعة تركية أحدث في: *Osmanli Tarihler*, I, (Istanbul 1949).

وحول المؤلف، يُنظر المدخل القصير في: Franz Taeschner, «Ashik-Pāshā-zāde,» in: *Encyclopaedia of Islām* (1960).

(37) توفي منجّم باشي، أحمد بن لطف الله، في 29 رمضان 1113هـ/ 27 شباط 1702م في مكّة. وظهرت ترجمة تركية لكتابه **جامع الدّول** بعنوان **صحائف الأخبار**، ترجمة نديم أحمد أفندي، 3 =

في الجزء الشرقي للمنطقة راحت الأعمال المكتوبة بالتركيّة الجغتائية تغدو أكثر أهمية نحو نهاية الحقبة مدار البحث. من هذه الأعمال كتاب علي شير نوائي، **مجالس النفائس**[38]، وكتاب بَابُر، **مذكرات**[39]، أمّا الأدب المُنْتَج في خراسان وما وراء النهر، على الرغم من أنّه أقل أهمية في ما يخصّ أغراضنا، فيلقي ضوءًا بالغ الفائدة على ردّات الفعل في آسيا الوسطى حيال قيام الدولة الصفوية في إيران. ومن ما يحظى بأهمية مماثلة، تلك الأعمال التي أنتجتها في مصر المملوكية في القرن الخامس عشر شخصيات مرموقة، مثل المقريزي وابن تغري بردي والسخّاوي، كي لا نذكر أكثر من ثلاثة منهم[40]. ولعلنا نجد في أعمال هؤلاء أفضل الأمثلة على ردّة الفعل السنيّة حيال صعود التشيع في إيران.

من المواد المحلية الأخرى ذات الأهمية البالغة بالنسبة إلى هذه الحقبة إجمالًا، هناك ما يُدعى بالأدب المنشياني، أي المكاتبات الكثيفة بين مختلف

= مج (إسطنبول: [د. ن.]، 1868)، قام بها الشاعر نديم أحمد أفندي في القرن الثامن عشر (حول نديم يُنظر: سامي فراشري، **قاموس الأعلام**، ج 6، ص 4571). ولم يُنشَر النصّ الأصلي لعمل منجّم بعد كاملًا. وقد حقق ڤ. مينورسكي أقسامًا منه في كتابه *Studies in Caucasian History* (1953), وكتابه *A History of Sharvān*... (1958). تُنظر مقدمتا هاتين الدراستين حيث تجد مناقشةً لمخطوطة منجّم باشي. وثمّة وصف للمخطوطات الخمس المتوفرة في اسطنبول من **جامع الدول**، يُنظر: A. Dietrich, in: *Orientalia*, vol. XXVII, pt. 3 (1958), pp. 262-268.

(38) وُضِع هذا الكتاب بالتركية الجغتائية في عام 896هـ/ 1490-1491م. وفي القرن السادس عشر نشر علي أصغر حكمت في مجلد واحد (طهران، 1323هـ/ 1945م) ترجمتين فارسيتين لهذا العمل (أنجزهما فخري هِراتي وحكيم شاه محمد قزويني). لمزيد من التفصيلات عن هاتين الترجمتين وسواهما من المخطوطات، تُنظر مقدمة هذا المجلد المذكور.

(39) يمتد سرد هذه **المذكرات**، المعروفة أكثر باسم **بابرنامه**، إلى عام 936هـ/ 1529-1530م.

(40) الكتّاب المصريون البارزون في القرن الخامس عشر وأعمالهم الكبرى، هم: أ) المقريزي (توفي 846هـ/ 1442م)، **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، **والسلوك لمعرفة دول الملوك**؛ ب) ابن حجر العسقلاني (توفي 853هـ/ 1449م)، **الدرر الكامنة**؛ ج) العينيّ (توفي 855هـ/ 1451م)، **عقد الجمان**؛ د) ابن تغري بردي (توفي 875هـ/ 1470م)، **النجوم الزاهرة**، **والمنهل الصافي**، **وحوادث الدهور**؛ هـ) السخاوي (توفي 903هـ/ 1497م)، **التبر المسبوك في ذيل السلوك**، **والضوء اللامع لأهل القرن التاسع**؛ و) السيوطي (توفي 911هـ/ 1505م)، **حُسن المحاضرة**، **وتاريخ الخلفاء**؛ ز) ابن إياس (توفي 931هـ/ 1524م)، **بدائع الزهور**. وثمة نقاش مقارن لهؤلاء الكتّاب وأعمالهم في: زيادة، **المؤرّخون في مصر**.

البلاطات والحكّام. وتُعَدُّ **مكاتبات رشيدي** للوزير المغولي العظيم رشيد الدين فضل الله[41] والمجموعات المعروفة باسم **منشآت السلاطين** لفريدون بيك[42]، من المصادر بالغة الأهمية عن الحقبة نفسها. والمؤسف أنَّ الجزء الأعظم من هذه المراسلات لا يزال غير متوفّر للباحث مطبوعًا[43]. وفي هذا المجال تحظى بأهمية خاصة المراسلات المحفوظة التي نجد فيها فرمانات السلالات الحاكمة في هذه الحقبة، وسيورغالاتها[44]... إلخ[45].

---

(41) حققها محمد شفيع (لاهور 1947)؛ لكن يُنظر النقد الحاد الذي نال من القيمة التاريخية لهذه المكاتبات في: Reuben Levy, «The Letters of Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh,» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1946), pp. 74-78.

يعتقد ليفي أن الرسائل من مصدر هندي. لكنَّ ز. و. توغان يعتقد أنَّ هذه الرسائل ذات أهمية. تُنظر مقالته المذكورة سابقًا في الهامش 21 من هذا الفصل. وفي «ملاحظات» تلقيتها (تموز/ يوليو 1970)، يلفت الأستاذ هـ. ر. رويمر من جامعة فريبورغ الانتباه إلى رفض أ. ب. بتروشيفسكي آراء ليفي في **المكاتبات الرشيدية**، يُنظر: Ilia Pavlovich Petrushevskii, «K woprosu o podlinnosti perepiski Rašid ad-dina,» *Westnik Leningradskowo Universiteta*, no. 9 (1948).

(42) وُضِع كتاب أحمد فريدون بيك **منشآت السلاطين** في عام 982هـ/ 1574-1575م، ونُشِر في مجلدين في اسطنبول، في عام 1274هـ/ 1858م. وبحسب ڤ. مينورسكي («Uzūn Ḥasan,» in: *Encyclopaedia of Islām* (Leiden: Brill, 1913-1934))، فإنَّ الرسائل «وثائق بالغة القيمة وذات صدقية لا شك فيها». يُنظر: مكرمين خليل، «فريدون بك منشآتى»، في: **تورك تاريخ انجمنى مجموعه سى**، المجلد 14، الأقسام 1-6 (1921)، ص 37-46، 95-104، 216 و226، حيث يتفحّص بضع رسائل مبكرة من **منشآت السلاطين** تُعنى بعهد أورخان ويشير إلى التحريف فيها.

(43) منذ أن كتبت هذا الكلام، ظهر مجلد من المادة المنشياني، بعنوان: **اسناد ومكاتبات تاريخى ايران از تيمور تا شاه اسماعيل**، گرد آورنده عبد الحسين نوائى (تهران: بنگاه ترجمه ونشر كتاب، 1963). مصادر هذا المجلد الفاخر هي: أ) منشآت حيدر إيوغلي، ب) منشآت فريدون بيك (يُنظر الهامش 42 أعلاه)، ج) ثلاث مخطوطات من المكتبة الوطنية، باريس، د) منشآت خواجه شهاب الدين عبد الله مروارید وهي أيضًا من المكتبة الوطنية الفرنسية. تُنظر مقدمة هذا العمل، ص 23. ومؤخرًا، نشر د. ثابتيان عملًا عن الأدب المنشياني بعنوان **اسناد نامه هاى تاريخى واجتماعى دوره صفويه** (تهران: ابن سينا، 1965). ويبدو المؤلِّف (والجامع) مهتمين في المقام الأول بأسلوب (سَبْك) هذه المراسلات الدبلوماسية.

(44) السيورغال هو نوع من الإقطاع مغولي الأصل يُمنح كنوع من التقدير للأشخاص الذين يؤدون خدمات جليلة، فتوهب لهم الأراضي والأملاك ليستغلوها وينتفعوا بما تدره عليهم، ثم تؤول تلك الأملاك إلى أعقابهم بالوراثة. والمقصود في السياق هنا ما يتعلق بهذا الإقطاع من وثائق. (المترجم)

(45) يُنظر، على سبيل المثال، المساهمة المهمة لـ: Heribert Busse, *Untersuchungen zum islamischen Kanzleiwesen anhand turkmenischer und safawidischer Urkunden*, Abhandlungen des =

هذه هي المصادر المحلية التي لا غنى عنها لفهم التاريخ السياسي والثقافي لإيران والعراق والأناضول في القرنين ونصف القرن المحددين، فهمًا صحيحًا. لكن القائمة ليست مكتملة بأي حال من الأحوال. فهنالك علاوةً على ذلك حشد من المصادر الأجنبية التي تُعنى بالمنطقة على نحو ما، وبطريقةٍ غير مباشرة. منها كتابات الرحّالة والمغامرين الأوروبيين الذين زاروا المنطقة أو مرّوا بها، ثم عادوا إلى أوطانهم ليدونوا روايات عن مآثرهم. الأمثلة كثيرة عن مثل هذه الروايات التى لم تكن على علاقة مباشرة بما كانت عليه الحال في المنطقة. وما من شكّ في أنَّ التصوّرات الفاسدة التي عزّزها هؤلاء الرحّالة برداءة اطّلاعهم، ما كانت لتفضي إلى التقارب المرغوب على المستوى الدولي بين إيران وبعض القوى الأوروبية. لكن لا شكّ في أنَّ أدب الرحلات هذا يبقى مهمًا، من دون المبالغة بأهميّته التي ينبغي أن تُبقيه في موقع ثانوي بعد المصادر المحلية. وفي أفضل الأحوال يمكن استخدامه كنوع من الأدلّة الداعمة أو البراهين الإضافية فحسب[46].

Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Islamische Reihe; Band 1 (Cairo: Kommissionsverlag = Sirović Bookshop, 1959).

(46) حول أدب الرحلات: علاوةً على الرحالة الأوائل، ماركو بولو ودي كلافيخو وأفاناسي نيكيتين وشيلتبرغر وبرتراندون دو لا بروكيير وسواهم، فإنّ الرحالة اللاحقين مثل بييترو ديلا فاله (1586-1652) وتافرنييه (1605-1689) وشاردان (1643-1713) هم ذوو فائدة. ويحظى بأهمية خاصة في ما يتعلّق بأغراضنا: Giosofat Barbaro and Ambrogio Contarini, *Travels to Tana and Persia*, translated from the Italian by William Thomas, Works Issued by the Hakluyt Society; no. 49 (London: Hakluyt Society, 1873).

يحوي هذا المجلد أيضًا *A Narrative of Italian Travels in Persia in the 15th and 16th Centuries*.

في ما يتعلق بالمعلومات البيبليوغرافية حول أدب الرحلات خلال هذه الحقبة، يُنظر: Raphaël du Mans, *Estat de la Perse en 1660* (Paris: E. Leroux, 1890), et Alfons Gabriel, *Die Erforschung Persiens. Die Entwicklung der abendländischen Kenntnis der Geographie Persiens*, Besprochen von Wolfgang Lentz (Wien: A. Holzhausens Nfg., 1952), especially section 1, «Die Verläufer», Chapters 4-6, pp. 32 ff.

وذلك بخصوص ماركو بولو، والعهد التيموري ومبعوثي البندقية. وعند الكلام على أدب الرحلات، ينبغي ألا ننسى الرحالة المسلمين مثل ابن بطوطة (**رحلة ابن بطوطة**)، وابن فضل الله العمري (**مسالك الأبصار**، وهذا عمل موسوعي لم يُنشر منه إلى اليوم سوى أجزاء) الذي تُعَدّ أعماله ذاتَ أهمية أساسية بالنسبة إلى تاريخ الأناضول في تلك الحقبة. وكمثال على الاعتماد الذليل وغير المبرر مطلقًا على مصادر ثانوية مثل الرحالة الأوروبيين، حاول أن تقرأ: Sydney Nettleton Fisher, *The Foreign Relations of Turkey*, 1481-1512 (Urbana: University of Illinois Press, 1948), chapter 7: «War with Persia and the Suppression of Heresy, 1500-1511,» pp. 90 ff.

لكنَّ هنالك نوعًا آخر من المواد الأوروبية عن هذه الحقبة، وهو نوع يستحق مزيدًا من الاهتمام. هذه المواد هي الـ *relazioni* [**العلاقات**] المختلفة لسفراء البندقية وقناصلها في المنطقة، ولا سيّما تلك التي للبايلو[47] في اسطنبول. ومجموعات أوجينيو ألبيري، بالغة الفائدة في هذا المجال[48].

تنتمي إلى هذا النوع من الأدب - بل هي أهمّ منه في بعض الأحيان - يوميات مارينو سانوتو الأصغر الواقعة في 58 مجلّدًا، والمكتوبة بدقة وإسهاب عن وقائع العالم، والمستمدّة من مداولات مجلس الشيوخ في البندقية[49]. وغالبًا ما كان سانوتو يذيّل الروايات «الرسمية» بمحاولات لتحصيل المعلومات بنفسه. ثم إن يومياته عادةً ما تُقْرأ على أنها كتاب مُفصَّل في التاريخ العثماني خلال الـ 36 عامًا التي واظب فيها على كتابتها (بين 1498 و1534). ولم يُنْتَفَع بَعْدُ من هذه اليوميات كما يجب في أعمال ثانوية[50].

لا تفتقر الحقبة المدروسة إلى مؤرّخيها المحليين المحدثين. ومع أننا لا نتوخى الكمال هنا، فإنَّ أعمال الباحثين الفرس - عبّاس إقبال ومحمد قزويني وأحمد كسروي، إضافة إلى الباحث العراقي عبّاس العزّاوي، وعميد الباحثين الأتراك محمد فؤاد كوبرولو - هي أمثلة على أبحاث تضاهي أبحاث زملائهم

---

(47) تُطلَق كلمة «البايلو» على سفير جمهورية البندقية المقيم في بلد ما. (المترجم)

(48) Eugenio Albèri, *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato; raccolte, annotate*, 15 vols. (Firenze: Società editrice Fiorentina,1839-1863), ser. I, vols. 1-6; ser. II, vols. 1-5, and ser. III, vols. 1-3, «Relazioni degli stati Ottomani», and Appendice.

تُنظر أيضًا الوثائق في: Guglielmo Berchet, *La Repubblica di Venezia e la Persia*, Edited by C. Negri (Torino: [s. n.], 1865).

(49) Marino Sanuto, *I diarii di Marino Sanuto*, ed. by R. Fulin; with «Prefazione» by G. Berchet, 58 vols. (Venezia: F. Visentini, 1879-1903).

إضافةً إلى Prefazione (مقدمة) مفيدة جدًا أعدّها بيرشيه بعد أن نُشِر العمل في عام 1903.

(50) تُنظر مع ذلك مقالة: Franz Babinger, «Marino Sanutòs Tagebücher als Quelle zur Geschichte der Safawijja», in: *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G Brown on his 60th Birthday* (Cambridge: University press, 1922), pp. 28-50.

من جهتي، استخدمتُ هذه **اليوميات** مصدرًا رئيسًا في ورقة غير منشورة حول أوائل عهد الشاه طهماسب.

من المستشرقين، إن لم تتفوّق عليها[51]. ومن المؤسف أنّ بعض أبحاث هؤلاء الباحثين تعرضت للتجاهل.

بين الباحثين الغربيين، كان إدوارد غرانفيل براون رائدًا في حقل الدراسات الفارسية. وكتابه **تاريخ الأدب الفارسي** في أربعة مجلدات سوف يبقى عملًا

---

(51) على الرغم من أنّ كتاب عبّاس إقبال، **تاريخ مفصل إيران**، كان قد وُضِعَ بقصد استخدامه نصًّا جامعيًا في المقام الأول، فإنّه لا يزال، بسبب حجمه، مصدرًا ثانويًا مفيدًا جدًا في شأن الحقبة الفاصلة بين المغول وتيمور. ومعالجته لسلالات ما بعد المغول في إيران هي معالجة شاملة ومتوازنة. ومن المؤسف أنَّ إقبال لم يعش ليكمل عمله. وحده المجلد الأول موجود، وأعيد طبعه مؤخرًا. ولمقالات إقبال في الدورية الفارسية القديمة **يادگار** أهمية خاصة.

عمل محمد قزويني **يادداشتها** الذي نُشر مؤخرًا في مجلدات عدة، وُجِدَ أنّه مفيد في أمور بعينها. أما أحمد كسروي (تبريزي) فلديه، بحسب ف. مينورسكي، «... روح مؤرّخ حقيقي. فهو دقيق في التفصيلات وواضح في العرض. ومن بين مآثره معرفة حسنة بالعربية والأرمنية». يُنظر: Vladimir Fedorovich Minorsky, *Studies in Caucasian History* (London: Taylor's Foreign Press, 1953), p. 3, n. 1.

اغتيل كسروي في طهران في 20 كانون الأول/ ديسمبر 1945، في ظروف بالغة الغموض. وثمة قائمة مفصّلة بـ 72 عملًا منشورًا لكسروي بالفارسية، و4 بالعربية في م. ك. آزاده، **چرا كسروى را كشتند؟** (طهران 1325هـ/ 1947م). وهناك قائمة بأعمال كسروي أكثر تفصيلًا، تُظهر أماكن النشر والطبعات وعدد الصفحات، في: خانبابا مشار، **مؤلفين كتب چاپي فارسي و عربي: از اغاز چاپ تا كنون** (تهران: چاپخانهٔ رنگ ين، 1962)، ج 1، الأعمدة 437-446؛ وفي ما يتعلق بمقالات كسروي (التي ظهر بعضها لاحقًا في هيئة كتاب) يُنظر: إيرج أفشار، **فهرست مقالات فارسى** (تهران: انتشارات دانشگاه، 1962)، الفهرس (أو *Index Iranicus*)، تحت الاسم «كسروى، سيد أحمد (كسرائي)». ويقع كتاب عباس العزّاوي، **تاريخ العراق بين احتلالين**، في أجزاء عدة، وهو مصدر ثانوي مهم لتلك الحقبة. وعلى الرغم من أنّني أتجنب إطلاق أحكام القيّمة، فإنَّ اقتباسات العزّاوي الحرفية من المراجع الأصلية - التي لا يسهل الوصول إليها من طريق آخر - تجعل عمله بالغ الإفادة. وتتسم اقتباساته من المخطوطة العائدة إلى القرن الخامس عشر، **التاريخ الغياثي**، بأهمية خاصة بالنسبة إلى أغراضنا. تحمل أجزاء كتاب العزّاوي الثلاثة التي نعود إليها العناوين الآتية: الجزء الأول، **حكومة المغول**، 656-738هـ/ 1258-1338م؛ الجزء الثاني، **حكومة الجلايرية** 739-814هـ/ 1338-1411م؛ الجزء الثالث، **الحكومات التركمانية**، 814-941هـ/ 1411-1534م. نُشرت هذه الأجزاء الثلاثة في بغداد، 1935 - 1939. وثمة عمل للعزاوي ذو طبيعة بيبليوغرافية ممتازة وشاملة بعنوان **التعريف بالمؤرّخين**، الجزء الأول: **عهد المغول والتركمان**، 601-941هـ/ 1204-1534م، (بغداد 1376هـ/ 1957م). يحوي هذا الكتاب معلومات بالغة الأهمية عن معظم المراجع العربية والفارسية والتركية المتعلقة بهذه الحقبة.

بالنسبة إلى تاريخ الأناضول في هذه الحقبة، هناك أهمية كبيرة لمقالات محمد فؤاد كبرولو في المجلدات الأولى من *Türkiyat Mecmuasi*. أمّا عمل غلام سرور عن الشاه إسماعيل فهو مثال آخر على البحث الشرقي المتين.

نموذجيًا لفترة طويلة، على الرغم من عيوبه الكثيرة[52]. أمّا مجلّدات إ. ج. و. جِبْ الثمانية حول تاريخ الشعر العثماني فأقل فائدة في ما يخصّ أغراضنا، لكنّها ذات قيمة رفيعة في ما يتعلق بالجانب العثماني من اللوحة[53].

يبقى عمل فلاديمير مينورسكي على الجزء الأخير من هذه الحقبة، أي على تاريخ التركمان، المعالجة الأتم للتاريخ الإيراني في القرن الخامس عشر. ومقالاته في *Bulletin* [**النشرة**] مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية في جامعة لندن هي كنز من المعلومات بالغة النفع والعلمية حول الشؤون التركمانية[54].

بين الكتّاب الألمان، تُعَدُّ أعمال هينز وبابنجر وكاسكل وسبولر ورويمر ذات فائدة عظيمة في تناول المشكلات الخاصة بهذه الفترة[55]. وهي أعمال

---

(52) يعنى الجزء الثالث بـ **تاريخ الأدب الفارسي** «في ظل السيطرة التترية» من عام 1265 إلى 1502؛ ويُعنى الجزء الرابع بـ «العصر الحديث» من عام 1500 إلى 1924. ولا بد من لفت الانتباه إلى فصل غالبًا ما يُهمَل في الجزء الرابع من كتاب براون، ألا وهو الفصل الثامن «المذهب الشيعي وأنصاره، المجتهدون والملالي» (ص 353–411)، وهو فصل يشتمل على خلاصة وافية وإحالات مفيدة على الأعمال الشيعية الشهيرة، على الرغم من ضآلة تعرض الخلاصة بالشرح في ما يتعلق بالتشيع الاثني عشري.

(53) خصوصًا الجزءان الأول والثاني اللذان يغطيان الفترة من البدايات إلى عام 1520 (نهاية عهد السلطان سليم).

(54) ترد مقالات ڤ. مينورسكي الموسومة «Turkmenica» في قائمة في: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, no. XVI (1954), p. 271.

وهناك أربع مقالات أخرى مذكورة في «التمهيد» لكتابه *Persia in A. D. 1478-1490* (ص vii) وهو «كتاب صغير يكمل الدستة». يُنظر أيضًا: Vladimir Fedorovich Minorsky, «Les Études historiques et géographiques sur la Perse,» *Acta Orientalia*, vol. 10 (1932), pp. 278-283; vol. 16 (1938), pp. 49- 58; vol. 21 (1950-1953), pp. 108-123; and vol. 22 (1957), pp. 105-117.

كون هذا هو الشكل الذي نُشِرَت به المقالات الأربع التي قُرئت في المؤتمرات الاستشراقية الثامن عشر والتاسع عشر والحادي والعشرين والثالث والعشرين التي عُقِدَت في ليدن وروما وباريس وكامبردج (إنكلترا) على التوالي.

(55) ثمة حاجة إلى الإشارة، في هذا السياق العام، أولًا إلى: Bertold Spuler, *Die Mongolen in Iran Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350*, 2nd ed. (Berlin: Akademie-Verl., 1955).

ولا سيما البيبليوغرافيا الواسعة (ص 465–502) التي تعمل، من بين أشياء أخرى، على تبويب المصادر الفارسية والسريانية والأرمنية والجورجية والمنغولية والجغتائية واليونانية والعربية والصينية والإسبانية والبرتغالية والروسية والعبرية؛ وثانيًا إلى العمل الرائد: Hinz, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat*. =

منجزة وفق أفضل تقاليد البحث الألماني. أمّا الفرنسيون جان أوبين، وهنري كوربان، وكلود كاهن، فاهتموا بمشكلات محدَّدة وحققوا مخطوطات قيّمة في هذا الحقل[56]. أخيرًا، فإنّ عمل فاسيلي فلاديميروفيتش بارتولد حول آسيا الوسطى ذو قيمة عظيمة في فهم المرحلة بعد تيمور[57].

على الرغم من هذه الثروة الهائلة من المواد المتاحة لنا، لا يسع المرء أن يحجم عن القول إنَّ الكثير لا يزال طيّ المخطوطات، سواء في المنطقة أم خارجها. وإلى أن تخرج هذه المواد إلى النور، وتُحقق وتُدرَس على نحوٍ نقديّ، فإنَّ معلوماتنا عن إيران ما بعد المغول وما قبل الصفويين سوف تبقى غير مكتملة.

= (حول المشكلات التي تنطوي عليها مقاربة هينز التاريخ الصفوي، تُنظر مراجعة مينورسكي المسهبة للعمل في: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. IX (1937-1939), pp. 239-243؛ وتعليق بوساني (Bausani) في: Alessandro Bausani, *Persia religiosa da Zaratustra a Bahau'llah* (Milan: [s. n.], 1959), p. 410.).

(56) تبدو الأبحاث الفرنسية مركّزةً على الجوانب الدينية-الصوفية والاجتماعية والاقتصادية من تاريخ هذه الحقبة. وإضافةً إلى الباحثين المذكورين في المتن أعلاه، لا بد من التنويه بالعمل الصادر مؤخّرًا عن الطريقة النقشبندية للراحل مارين موله. يُنظر، مثلًا: «نقشبنديات به زبان فرانسوى»، في: **فرهنگ ايران زمين**، العدد 6 (1959)، ص 273 وما يليها.

(57) في هذا المسح العام، ثمة حاجة إلى الإشارة هنا إلى Barthold, *Four Studies on History of Central Asia* الذي ترجمه كلّ من ف. وت. مينورسكي عن الروسية: الجزء الأول (أ) موجز تاريخ تركستان، و(ب) تاريخ سيميريتشيه؛ الجزء الثاني ألغ بيك؛ والجزء الثالث، مير علي شير. وغنيّة عن البيان أهمية عمل بارتولد على الدراسات القروسطية لآسيا الوسطى، وتاليًا على الدراسات القروسطية لإيران. في شأن سوى ذلك من الأبحاث الروسية/ السوفياتية على العهد الصفوي، يورد م. ب. ديكسن الأسماء الآتية: بتروشيفسكي، ميكلوخو ماكلاي، غوردليفسكي، علي زاده، أرونوفا، أروتيونيان، أشرفيان، أفنديف، فيلروزه، بابازيان، ريسنر، وشاخماليف، يُنظر: Martin B. Dickson, «Review: *The Fall of the Safawi Dynasty*,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82 (1962), pp. 503-517.

وهذه المقالة هي عبارة عن مراجعة لكتاب لورنس لوكهارت الذي يحمل العنوان ذاته.

الفصل الثالث

التشيّع في ظلّ المغول

لم يُستقصَ الوضع الديني للعالم الإسلامي في ظلّ المغول ذلك الاستقصاء الكامل[1]. وكان خانات المغول قد أمضوا زمنًا طويلًا بعيدين من

---

(1) هناك محاولة أوليّة لتفحّص المسألة الدينية في ظلّ المغول قام بها منوچهر مرتضوي في مقالتين: «دين ومذهب در عهد ايلخانيان ايران» التي نُشِرَت في **دانشكده أدبيات** (تبريز)، المجلد 10، العدد 1 (1959)، ص 17-80؛ و«تكمله بر مقاله دين مذهب در عهد ايلخانان إيران» التي نُشِرت في الدورية ذاتها، المجلد 11، العدد 2 (1960)، ص 160-184. ولدى كلام مرتضوي على «ميل غازان إلى التشيّع» (ص 45 وما يليها) وعلى «تشيّع السلطان محمد خدابنده» (ص 48 وما يليها)، يعود إلى عمل حافظ أبرو **مجمع التواريخ** (مخطوطة، مكتبة ملك، طهران) حيث ثمة ما يبدو أنّه فصل خاص عن التشيّع خلال العهد الإيلخاني (من دعا عمل أبرو باسم **مجمع التواريخ السلطاني** هو فصيح خوافي، وكان قد فُرِغَ منه في 829-830هـ/ 1426-1427م). يُنظر: Edward Granville Browne, *A Literary History of Persia*, 4 vols. (Cambridge: [s. n.], 1902-1924), vol. III, p. 425, and Charles Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, 3 vols. (London: British Museum, 1879-1983), p. 422a

وبحسب **مجالس المؤمنين، المجلس الثامن**، فإنّ أبرو كان شافعيًا. تُنظر الإحالة في المقالة الأولى من مقالتي مرتضوي، ص 70). ومن المقالات الأخرى ذات الصلة لمرتضوي، مقالته «تصوّف در دوره ايلخانيان» التي نُشِرت في المجلة ذاتها، المجلد 9 (1958)، ص 297-337. بعد ذلك نشر مرتضوي هذه المقالات كلّها وسواها من المواد في كتاب صدر بعنوان **تحقيق درباره دوره ايلخانان ايران (دين ومذهب - تصوف- تاريخنويسى - مقلدين شاهنامه** (طهران: [د. ن.]، 1964). ويناقش مصطفى طه بدر جانبًا واحدًا من جوانب المشكلة الدينية خلال العهد الإيلخاني في كتابه **مغول إيران بين المسيحية والإسلام** (القاهرة: دار الفكر العربي، [1940])، ألا وهو محاولات الغرب استمالة خانات المغول إلى المسيحية. وثمة نقص شديد في كلٍّ من المناقشة والبيبليوغرافيا (ص 127-130). ذلك أنّ الصورة الداخلية في إيران في هذا الوقت غائبة تمامًا.

يجب أن نشير الآن إلى: Alessandro Bausani, «Religion under The Mongols,» in: J. A. Boyle (ed.), *The Cambridge History of Iran, vol. 5: The Saljuq and Mongol Periods* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), pp. 538-549.

وبوساني هو أستاذ الفارسية في المعهد الشرقي في جامعة نابولي. وهو إذ يقول إنّ «الاتجاه إلى التشيّع في دوائر كثيرة كان ناجمًا قبل كلّ شيء عن التصوّف الذي كشف في هذا الوقت عن كثير من الخصائص الشيعية اللافتة» (ص 545)؛ و«إنّ الصوفية ذات الصبغة الشيعية تبقى السمة الأهمّ في إيران في هذا الوقت، بالنظر إلى التطورات اللاحقة خصوصًا» (ص 547)، فإنّه يضفي وزنًا على الحجاج =

الالتزام في الأمور الدينية. وثمة إشارات إلى أنّهم تلاعبوا بأفكار دينيّة شتّى تمثّل انتماءات إسلامية ومسيحية (نسطورية) ويهودية. وإلى هذا يجب أن تُضاف المعتقدات الدينية السالفة للمغول في وسط آسيا، لا سيما تلك المستمدة من التراث الشاماني بين القبائل المغولية التي تحرّكت غربًا في زمن جنكيز خان والقادة المحاربين اللاحقين.

قبل تمكننا من إطلاق أيّ أقوال عامّة في شأن هذا الموضوع، وقبل التوصّل إلى أيّ استنتاجات محددة، لابد من استقصاء مسهب لمسألة الدين ككلّ في ظلّ المغول وقبولهم الإسلام في النهاية. لكننا لن نُعنى في هذا الفصل والفصل الذي يليه إلا بجانبين فحسب من جوانب هذا الموضوع بتعقيده الهائل: يعرض الجانب الأول لعلماء مسلمين مثّلوا «الإسلام الرفيع» خلال العهد المغولي الباكر، وانتصار الشيعة الاثني عشرية في تلك المرحلة؛ ويتناول الجانب الثاني صعود واحدة من الطرق الصوفية البارزة وتاريخها الباكر خلال ذلك العهد.

يتمثّل واحدٌ من سبل الفهم المثمر لجوانب معينة في اللوحة الدينية خلال العهد المغولي بالتعرّف إلى مفكّرين دينيين مشهورين من تلك الفترة وتفحّص بعض من أعمالهم ذات الصلة. والكتّاب الذين أتناولهم في هذا القسم بوصفهم ممثلّين لتلك الفترة، ربما كانوا أشهر الشخصيات وأشدّها إثارة للجدال في حياة العالم الإسلامي الدينية خلال الشطر الأول من الحقبة قيد البحث. وهذا يعني، كما سيتضح، أنّ اختيارهم ليس اعتباطيًا تمامًا[2].

= الذي نقدّمه في هذا الفصل. ويُعَدُّ عمل بوساني الأبكر حجر أساس في بابه، يُنظر: Alessandro Bausani, *Persia religiosa da Zaratustra a Bahau'llah* (Milan: [s. n.], 1959).

(2) ثمة قائمة بواحد وخمسين من علماء أواسط العهد الإيلخاني في الرسالة التي أرسلها رشيد الدين فضل الله إلى ابنه مير علي، والي بغداد، تحدد «الإعانات» الحكومية التي يجب منحها لكلّ منهم (على هيئة نقود وملابس ودواب للحمل). هذه الرسالة ومن يرد فيها من العلماء جديرة بدراسة خاصة لا بدّ من أن تلقي ضوءًا مفيدًا على النشاط الديني في العهد المغولي. من بين الذين ترد أسماؤهم في القائمة قطب الدين الشيرازي، والبيضاوي، وعضد الدين الإيجي وأخوه، وابن نصير الدين الطوسي، وابن المطهّر الحلّي. يُنظر: رشيد الدين الطبيب، **مكاتبات رشيدي**، بسعي واهتمام وتصحيح محمد شفيع (لاهور: بنجاب ابجو كيشنل بريس، 1945)، الرسالة رقم 19، ص 56-69.

كان أحد هؤلاء العلماء - الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (توفي 726/ 1324-1325) الذي سبق أن أشرنا إلى عملٍ له بالصلة مع إدخال الشاه إسماعيل التشيّع الاثني عشري إلى إيران[3] - رجلُ الدين الشيعي الأشد نفوذًا في زمنه، وكانت له سطوة عظيمة في بلاط السلطان المغولي أُلجايتو خدابنده.

أمّا الشخصية الأخرى، نصير الدين الطوسي (توفي 672/ 1273)، فلعلّه اشتُهر بصفته فلكيًّا وفيلسوفًا أخلاقيًا أكثر منه مفكّرًا دينيًا[4]، لكن منزلته كانت شديدة الأهمية في البلاط المغولي في بغداد وانخرط اخراطًا وثيقًا في دكّ سلطة الإسماعيليين في آلموت. ونظرة إلى بعض آرائه الدينية تلقي الكثير من الضوء على المسألة الدينية في العهد المغولي الباكر. أمّا التردد الواضح الذي سبق أن كان عليه الطوسي بين الإسماعيلية (السبعيّة) والتشيّع (الاثني عشري) فيجعله فائق الأهمية لأغراضنا.

من جهة أخرى، يفيد النظر في بعض كتابات ابن تيميّة (توفي 728/ 1327) - قد يكون المفكّر الإسلامي الأشدّ إثارةً للجدال في أواخر العصور الوسطى - في وضع أفكار معاصريه الشيعة الأقدم (الطوسي وابن المطهّر) ضمن منظور أفضل. فهجمات ابن تيميّة المتواصلة على آراء ابن المطهّر والطوسي الاثني عشرية، وعلى النشاط الإسماعيلي في بقايا جيب آلموت، وعلى ضروب الغلوّ لدى الطائفة النصيرية في بلاد الشام، تكشف بعض القضايا الأشدّ احتدامًا في العالم الإسلامي في نهاية القرن الثالث عشر وبداية الرابع عشر.

أمّا القاضي ناصر الدين البيضاوي (توفي 685/ 1286) «الحيادي» التقليدي الذي عاش عزلة هادئة بين شيراز وتبريز، فسوف يكون مثالًا على

---

(3) يُنظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(4) الإشارة هنا إلى عمل الطوسي في الفلك، **الزيج الإيلخاني**، وإلى عمله **أخلاق ناصري** (الذي اشتهر من خلال ما أجراه عليه الدواني من تحريرٍ جديد وسمه بـ **أخلاق جلالي** وأهداه إلى أوزون حسن الآق قوينلو؛ وقد قام طومسون (W. F. Thompson) بترجمته تحت عنوان *Practical Philosophy of the Muhammadan People* (London, 1839) كما قام جورج مايكل ويكنس (G. M. Wickens) من جامعة تورونتو بترجمة **أخلاق** الطوسي تحت عنوان *The Nasirean Ethics* (London, 1964).

غفلة السنّة الواضحة إزاء البدع وحركاتها القوية التي انتشرت آنذاك، وغالبًا ما كانت عنيفة في تصوّرها وممارساتها. وبوصفه قاضيًا شافعيًا، كتب البيضاوي ما لا يزال يُعَدُّ إلى الآن واحدًا من أفضل تفاسير القرآن الموثوقة في التقليد السنّي.

عاش هؤلاء العلماء البارزون في المراكز الثلاثة أو الأربعة الأهمّ في العالم الإسلامي في هذه الفترة[5]. كان الطوسي في بغداد، ثم انتقل إلى مراغة في أذربيجان حيث أقام مرصدًا مشهورًا يساعده في دراساته الفلكية بتمويل مغوليّ (ربما مكافأة له على ما قدّمه لهولاكو من عون في الاستيلاء على قلعة آلموت الإسماعيلية وعاصمة العباسيين بغداد). أمّا ابن المطهّر الذي تشير نسبته إلى الحلّة إلى أصله في الأماكن الشيعية المقدسة جنوب العراق، فأمضى حياته العملية بين بغداد والعاصمة المغولية السلطانية[6] في عراق العجم[7]. وكان ابن تيميّة في دمشق طوال حياته ما خلا سنة أو سنتين قضاهما في رحلة قصيرة إلى القاهرة حيث كان عليه أن يردّ على اتّهامات قُدِّمَت ضدّه للسلطان والحكومة المركزية. أمّا القاضي البيضاوي، وكما قلنا آنفًا، فعاش بين شيراز وتبريز، إذ كان مسقط رأسه البيضاء جنوب شيراز.

---

(5) نتناول في هذا الفصل اثنين آخرين من العلماء نظرًا إلى العلاقة الوثيقة التي تربط أعمالهما بالمادة التي نناقشها. هذان العالمان هما المؤلّف السنّي البارز في القرن الخامس عشر فضل الله بن روزبهان الخنجي، وكاتب التراجم والمجادل الشيعي القاضي نور الله الششتري [أو التستري أو الشوشتري]. وسوف نذكر لاحقًا وقائع عن حياتهما وأعمالهما.

(6) بناها أرجون خان ووسّعها ألجايتو واتخذها عاصمة. يُنظر: Vladimir Fedorovich Minorsky, «Sulṭānīya,» in: *Encyclopaedia of Islām* (Leiden: Brill, 1913-1934).

ويُنظر كذلك: فصيح الدين احمد فصيح خوافى، **مجمل فصيحى**، بتصحيح وتحشية محمود فرج (مشهد: [د. ن.]، 1961)، ج 3، ص 13-14 (العام 704هـ/ 1304-1305م)، ومحمد بن سيد برهان الدين ميرخواند، **روضة الصّفا**، 10 مج (طهران: [د. ن.]، 1960)، مج 4، ص 427. ظلّت السلطانيّة عاصمة في ظلّ الشاه إسماعيل الذي أمضى فيها قسطًا من شتاء عام 912هـ/ 1506-1507م. يُنظر: شرف خان البدليسي، **شرفنامه**، ترجمة الى العربية محمد علي عوني؛ راجعه وقدم له يحيى الخشاب (القاهرة: النبابي، 1958-1963)، ج 2، ص 126. (لكن البدليسي، في نهاية القرن السادس عشر، يخبرنا أنَّ المدينة دُمِّرَت ولم يبق سوى بقية من أسوارها (ج 2، ص 25)).

(7) الاسم التاريخي للمنطقة الوسطى من إيران، بما فيها مدن مثل أصفهان والري وقزوين وكاشان، وهي عمومًا منطقة جبلية بخلاف عراق العرب، المنطقة السهلية في حوض نهري دجلة والفرات. (المترجم)

كان هؤلاء المفكّرون الدينيون الأربعة يعرفون الكثير عن بعضهم بعضًا وعمّا فعله كلُّ واحد منهم وما كان يفعله. وغالبًا ما تراسلوا[8]؛ إذ عاشوا في العصر ذاته لا يفصل بين الواحد والآخر سوى جيل أو جيلين، وسوف نراجع في سياق هذا الفصل بعضًا من أعمالهم التي ناقشوا فيها الكثير من المسائل المحتدمة في ذلك الوقت، وحظيت باهتمام كلٍّ منهم.

1 - نصير الدين الطوسي

من بين أعمال الطوسي الأقل شهرة عمل قصير في الإمامة[9]، يعمد فيه

---

(8) حول المكاتبة بين ابن المطهّر والبيضاوي، على سبيل المثال، يُنظر: **نامه دانشوران ناصرى در شرح حال ششصد تن از دانشمندان نامى**، 9 ج (قم: موسسه مطبوعاتى دار الفكر؛ موسسه مطبوعات دار العلم، 1960)، ج 8، ص 140؛ محمد باقر الخوانساري، **روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات**، صحّحه محمد علي روضاتي، ط 2 (تهران: [د. ت.]، 1947)، الملحق، ص 175، ومحمد باقر مجلسي، **بحار الأنوار**، ج 1، ص 214-215 من المقدمة. يذكر مجلسي أيضًا (ج 1، ص 211) أنَّ ابن المطهّر قرأ علم الكلام لدى الطوسي، وأنَّ هذا الأخير قرأ الفقه لدى ابن المطهّر.

(9) نُشِرَت بعنوان **رسالة الإمامة** كجزء من مجموعة من أعمال الطوسي القصيرة صدرت في عام 1335هـ/ 1956م بمناسبة مرور سبعة قرون على وفاة هذا المفكر العظيم. ورسالتنا هذه تحمل الرقم 302 من منشورات جامعة طهران (انتشارات دانشگاه تهران)، وحققها محمد تقي دانش بزوه. الأعمال الأخرى في المجموعة تحمل الأرقام 296، 298، 300، 301، 302، 304، 307 و308 من السلسلة ذاتها. وكلُّ عمل صفحاته مُرَقَّمة على حدة. في شأن مخطوطات **رسالة الإمامة** (التي لا ترد لدى الكنتوري أو بروكلمان) تُنظر مقدمة هذه الطبعة، وكذلك: محمد تقي مدرّس رضوي، **أحوال وآثار خواجه نصير الطوسى**، منشورات جامعة طهران؛ 282 (طهران: جامعة طهران، 1955)، ص 51 و198-199..ثمة عملان آخران للطوسي يحويان مقاطع في الإمامة تبدي شبهًا شديدًا بنصّ **رسالة الإمامة**. هذان الكتابان هما **فصول خواجه طوسي** (منشورات جامعة طهران الرقم 298)، حيث طُبِعَ النصان الفارسي والعربي واحدهما إلى جانب الآخر، ص 34-41، المقطع الموسوم «نبوت وامامت»؛ و**تجريد العقائد** (أو **تجريد الكلام**)، المقصد 4 «في النبوّة» والمقصد 5 «في الإمامة» (من أجل مزيد من التفصيلات عن **فصول** الطوسي والشروح المتعددة لها يُنظر: رضوي، ص 249 - 253. ومن أجل الشروح والحواشي وحواشي الحواشي الخاصة بـ **تجريد العقائد**، يُنظر: رضوي، ص 241-245، و Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vols. (Leiden: Brill, 1937-1949), vol. I, pp. 670-672, and suppl. I, pp. 925-927.).

وأشهر شرح لكتاب الطوسي **تجريد العقائد هو كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد** لابن المطهّر (قم: [د. ن.]، 1952)؛ يُنظر خصوصًا المقصد 5، ص 225-250.

كتب الطوسي بالفارسية بصورة رئيسة، لكن كثيرًا من أعماله تُرجِم إلى العربية لمنفعة العلماء في =

إلى «تحرير رسالة وجيزة في معرفة الركن الثالث من أصول الدين، وهو الكلام في إمامة الأئمة الطاهرين»[10]. ورسالة الطوسي هي في شكل خمس مسائل، يرى أنَّ الكلام في الإمامة مبنيّ عليها[11]. وأجوبته عن هذه المسائل شديدة الاقتضاب والإيجاز، وتكاد تكون غامضة. والمسائل الأربع الأولى لا تهمّنا كثيرًا هنا؛ أما المسألة الخامسة «من الإمام؟»، فمسألة حاسمة. ذلك أنَّ في الإجابة عن مسألة «من هو الإمام الحق؟» يكون على الشخص أن يلتزم هذا

= العراق. يقتبس مدرّس رضوى (ص 260) ما يلي:

«إلا أنَّ أكثر رسائله وكتبه (أي نصير الدين الطوسي) باللسان الفارسي صنّفها لولاة زمانه بحسب الالتماس، ولذلك لم يعمّ نفعها في الآفاق ولم تشتهر عند طلبة أهل العراق. فدعتني الغيرة على ضياع عقائل الكلام وشدّة الهمّة على تكميل الأنام إلى أن أعرّب ما أجد من كتبه ورسائله في فنون علمه وفضائله».

(من مقدمة ترجمة كتاب الطوسي **أوصاف الأشراف** التي قام بها ركن الدين محمد بن علي الجرجاني، تلميذ ابن المطهّر الحلّي. ترجم ركن الدين أيضًا كتب الطوسي **فصول، وأساس الاقتباس، وأخلاق**، وسواها).

(10) الطوسي، **رسالة الإمامة**، ص 13. يصعب شرح الإشارة إلى الإمامة على أنّها «الركن الثالث». يعتبر الشيعة أنَّ الإمامة تالية للنبوّة وحدها. أمّا المذاهب السنيّة فتعتبر الإمامة واحدة من الفروع.

يَرِدُ اسم السائل الذي سأل الطوسي أن يكتب الرسالة على أنّه علي بن ناماور الذي من اللافت أنّه يوصف أيضًا بأنه «واحد من إخوان الصفا»، وهي تسمية ذات نبرة إسماعيلية محتملة. في شأن العلاقة بين إخوان الصفا والإسماعيلية، يُنظر: B. Lewis, *The Origins of Ismā'īlism; a Study of the Historical Background of the Fāṭimid Caliphate* (Cambridge: W. Heffer, 1940), pp. 17, 44, 50, and 94.

(لكن استخدام عبارة «إخوان الصّفا» يمكن أن تكون بقصد السّجع إذ لها القافية ذاتها التي لعبارة «ذوي العهد والوفا»).

(11) «الكلام في الإمامة مبنيّ على خمس مسائل، يُعبَّر عن كلّ واحدة منها بصيغة مفردة هي كلمة. وتلك الكلمات: ما، وهل، ولِمَ، وكيف، ومن. فأولها قولنا: 'ما الإمام؟' وهي التي يُبحَث فيها عن تفسير هذه الكلمة وحدها حسب العرف والاصطلاح. وثانيها قولنا: 'هل الإمام؟' أي هل يكون الإمام موجودًا دائمًا أو في بعض الأوقات أم لا؟ وهي التي يُبحَث فيها عن جواز خلوّ زمان التكليف وعن وجود الإمام وامتناعه. وثالثها قولنا: 'لِمَ الإمام؟' أي لِمَ يجب أن يكون الإمام موجودًا؟ وهي التي يُبحث فيها عن العلّة المقتضية لوجود الإمام. ورابعها قولنا: 'كيف الإمام؟' وهي التي يُبحَث فيها عن الصفات التي ينبغي أن يكون الإمام موصوفًا بها. وخامسها قولنا: 'من الإمام؟' وهي التي يُبحَث فيها عن تعيين الإمام في زمان شريعة الإسلام». الطوسي، ص 15.

ترجمة لغة الطوسي ليست بالأمر الهيّن على الدوام. وفي بعض الأحيان يجب التضحية بالوضوح من أجل الدقّة؛ فالذي يكتب هو الفيلسوف وليس الداعية الديني.

السبيل أو ذاك (بين آراء السنّة والشيعة). والطوسي يجيب عن ذلك بذهن متوقّد وبطريقة القياس: «إجماع أهل الدنيا بأسرهم حق. فإن اختلفوا فالحق ما أجمع عليه أهل الحق وهم القائلون بالتوحيد والعدل والنبوّة والإمامة على الوجه الذي اقتضاه العقل وأكّده النقل. فإذا عرفت هذا، فاعلم أن الناس قد اختلفوا في هذا الباب، فذهب بعضهم إلى عدم وجوب نصب الإمام أصلًا، وذهب بعضهم إلى وجوبه على الناس، وذهب بعضهم إلى وجوبه على الله. وقد سبق ما فيه كفاية من بيان صحّة المذهب الأخير وفساد الأوّلين»[12].

بعد أن يُفْرِد الطوسي على هذا النحو جماعة المسلمين التي لديها الحق، يمضي ليتكلّم تحديدًا على تعيين الإمام، فيقول: «ثم اختلفوا (أهل الإسلام) في تعيين الإمام، فذهب أهل الفرقة الأخيرة القائلة بوجوب النصب على الله إلى أنّ الأئمّة اثنا عشر يقينًا من أهل بيت النبي، وذهب الباقون إلى غيرهم، كلّ فريق إلى فرقة. وقد عرفتَ أنَّ الحق لا يخرج عن الجميع. فلما كان القائلون بعدم وجوب نصب الإمام مبطلين، ظهر صحّة ما ذهب إليه الاثنا عشريون»[13].

إذ يحدّد الطوسي بهذه الطريقة موقف الشيعة الاثني عشرية الصائب في ما خصّ تعيين الإمام، فإنّه يتناول باقتضاب شديد وعلى نحوٍ صميميّ أمرًا آخر محلّ خلاف شديد، هو عصمة الإمام. «ذهب بعض المسلمين إلى أنَّ العصمة هي الصفة اللازمة للإمام وأنكرها الباقون. ثم ذهب مثبتو العصمة إلى الإثني عشر، والباقون إلى غيرهم. ومعلوم أنَّ الحق هناك (أي مع الاثني عشرية في ما خصّ تعيين الإمام)، فيجب أن يكون معهم هنا (أي في ما خصّ العصمة)؛ وإلا لاجتمعت الأمّة على الضلال والباطل»[14].

على هذا النحو ذكر الطوسي آراء الشيعة الاثني عشرية في تعيين الإمام من الله، كما في عصمة الإمام. وهو من ثمّ يطرح بضع أسئلةٍ يحظى واحدٌ منها بأهمية خاصة لأنّه يمسّ مباشرةً عقائد القسم الكبير الآخر من الإسلام الشيعيّ،

(12) المرجع نفسه، ص 23.
(13) المرجع نفسه.
(14) المرجع نفسه.

أي السبعيّة. يقول الطوسي: «إن قيل ... السبعيّة قائلة أيضًا إنَّ الإمام منصوب من قبل الله وإنّه لا يخلّ بواجب ولا يرتكب قبيحًا، فيجب كونهم على الحق أيضًا. أجيب... أنّهم خارجون عن الملّة بادّعائهم قدم الأجسام وغيرها من الخرافات؛ ولا ينفون إخلال الواجبات وارتكاب المقبّحات عن الإمام بأنّه لا يختاره، بل يقولون: كلّ ما يفعله الإمام طاعة (أي لله)، وإن كان كذبًا أو ظلمًا أو شرب خمر أو زنا. فلظهور بطلان قولهم لم نعدّه في سائر الأقوال»[15].

ليس سهلًا شرح هذا التقبيح لآراء السبعيّة، إذ ذُكِر أنَّ الطوسي حمل في وقت من الأوقات أفكارًا وعقائد إسماعيلية معينة[16]. وبعض أعماله كُتِبَ من وجهةِ نظرِ إسماعيلية حيث يتكلّم على الأوجه الباطنية والظاهرية للمعرفة[17]. وقصة أَسْر الإسماعيلية الطوسي بعض الوقت ومساعدته المغول في الاستيلاء على قلعة آلموت، هي أشهر من أن نكررها هنا[18]. يكفي أن نعرض حكم

---

(15) المرجع نفسه، ص 23-24.

(16) كُتِبَ عمل الطوسي الشهير **أخلاق ناصرى** بطلب من ناصر الدين محتشم حاكم قهستان في ظلّ الحاكم الإسماعيلي علاء الدين محمد. وفي مقدمة أولى للعمل، يثني الطوسي على راعيه؛ لكنه لاحقًا يزيل ثناءه السابق «لأولئك الحكام الكفرة، ويأمر أن تُزال المقدمة السابقة». يُنظر: Hermann Ethé, *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, 2 vols. (Oxford: H. Hart, 1903-1928), vol. I, no. 2155, cols. 1181-1182.

عن الطوسي وإسماعيلية قهستان، يُنظر أيضًا: عباس إقبال، **تاريخ مفصل إيران**، ج 1 (طهران: [د. ن.]، 1933)، ص 501-502.

(17) يُنظر مثلًا: Vladimir Alekseevich Ivanov, «An Ismailitic work by Naṣīr al-Din al-Ṭūsī,» *JRAS* (1931), pp. 527-564.

يُنظر أيضًا: محمد تقي دانش پژوه، «گفتاری از خواجه طوسی بروش باطنيان»، مجله **دانشكده ادبيات**، المجلد 3، العدد 4 (1957)، ص 82-88، حيث يقتبس من الطوسي قوله (ص 83): «در علوم حقيقى روشن شده است كه وراء عالم محسوس عالمى ديگر هست معقول كه نسبت آن عالم باين چون نسبت جان با تن باشد. واز اينجاست كه آنرا عالم روحاني ميگويند واين را عالم جسماني. وبإزاء محسوسى درين عالم معقولى در آن عالم است، ومقابل هر شخص ازينجا روحى در آنجا، ونظير هر ظاهري اينجا باطني آنجا...».

(18) لكن هذا الحادث لا يستدعي الحكم البسيط الذي يطلقه إ. غ. براون (Browne, vol. II, p. 457) قائلًا إنَّ الطوسي كان «خائنًا متمرسًا»؛ ولا إلى تعليق أربري أنَّ نصير الدين اختار «رغد الخيانة» في ظلّ المغول بدلًا من «حرية المنفى» التي فضّلها جلال الدين الرومي! يُنظر: A. J. Arberry, *Classical Persian Literature* (London: [s. n.], 1958), p. 26.

باحث مشهور مختصّ بالطوسي رأى أنَّ «ما حَسَمَ موقفه السياسي هو تعاطفه الشديد مع الاثني عشرية، الأمر الذي جعله ... رأس الملأ الشيعي الإيراني في صفّ المغول ضد الخلافة»[19].

تنتهي رسالة الطوسي في الإمامة بإشارة سريعة إلى المهدي، وهذا جانب مهم من العقيدة الشيعية: «وأمّا غيبة الإمام الثاني عشر وطول مدّتها، فليسا بمستبعدين عند من اعتقد أنَّ الله قادر عالم»[20].

آراء الطوسي المقتضبة، إنّما الحاسمة هذه في ثلاثة من المبادئ الأساسية للشيعة الاثني عشرية (الإمامة وعصمة الإمام والمهدويّة)، تضعه في قلب التقليد الإثنى عشري. على هذا الأساس يمكن اعتباره صلة وصل كبرى بين

---

(19) Rudolf Strothmann, «al- Ṭūsī,» in: *Encyclopaedia of Islām* (1913-1934), and also his 93 Die *Zwölfer Schīʿa* (Leipzig: [s. n.], 1926).

وثمة مزيد من التلخيص حديث العهد لآراء ستروثمان في هذا الموضوع في مقالته:

Rudolf Strothmann, «Schiiten und Charidschiten,» in: *Handbuch der Orientalistik*, Band VIII, Abschnitt 2, (Leiden; Köln: [E. J. Brill], 1961), pp. 476-495.

قارن بـ: Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya, canoniste ḥanbalite, né à Harrān en 551/1262, mort à Damas en 728/1328* (Cairo: Impr. de. l'Institut français d'archéologie orientale, 1939), p. 36.

حيث يُقْبَل الطوسي بوصفه «... réprésentant profondement convaincu de la doctrine duodecimaine...» <ممثل العقيدة الاثني عشرية ذو القناعة الراسخة>.

حُكْمُ عباس العزّاوي على الطوسي (في تعليقه على مقالة تتناول نصير الدين الطوسي كتبها سليمان ضاهر في **مجلة المجمع العلمي العربي** في دمشق، المجلد 36، ص 241-47) هو حكم جزافي. يقول: «فمن الضروريّ أن نقول إنه (أي نصير الدين الطوسي) إسماعيلي مع الإسماعيلية ومتصوّف مع غلاة التصوّف ونصيري مع النصيرية واثنا عشري مع الاثني عشرية. ونزيد أنه متكلّم مع أهل السنّة من المتكلمين، إلا في الإمامة فإنّه خالف فيها أهل السنّة». تُنظر مقالته «تعليق على مقال نصير الدين الطوسي»، **مجلة المجمع العلمي العربي**، المجلد 37، العدد 2 (نيسان/ أبريل 1962)، ص 207-215. ويحاول مواطن العزاوي، الباحث العراقي مصطفى جواد، في مقالة حديثة العهد، أن يرد للطوسي مكانته فيوضح بعض الدوافع وراء علاقته بالإسماعيلية والخلافة في بغداد وهولاكو. يلحّ جواد على نظرة الطوسي الإنسانوية وتسامحه؛ فهو، في النهاية، مات إماميًا. يُنظر: مصطفى جواد، «اهتمام نصير الدين الطوسي بإحياء الثقافة الإسلامية أيام المغول»، في: **يادنامه خواجه نصير الدين طوسى**، منشورات جامعة طهران؛ الرقم 416، المجلد 1 (تهران: دانشكاه تهران، 1957)، ص 86-115؛ (Added t.-p.: Le Mémorial de Khwadjah Nassir al-din Toussi, v. I, Conferences ... 27 May - 2 Juin 1956).

(20) الطوسي، ص 24.

المعلم الشيعي الأقدم، ابن بلدته، محمد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (توفي 458/ 1066) والشيوخ الشيعة اللاحقين[21]. وبين تلك السلسلة الطويلة من العلماء الشيعة كَسِب لنفسه لقب المحقق[22].

2 - ابن المطهّر وابن تيمية والخنجي والششتري

تلميذ الطوسي والعالم الثاني الذي نُعنى به في هذه اللمحة العامة هو ابن المطهّر الحلّي[23].

ابن المطهّر هو المسؤول، ربما أكثر من أي شخص مفرد آخر، عن تعزيز قضية الشيعة الاثني عشرية أيام الإيلخانيين المغول. ويغطّي عمر ابن المطهّر (648-726/ 1250-1325) النصف الثاني من القرن الثالث عشر والربع الأول من القرن الرابع عشر، ويزامن تقريبًا مرحلة الهيمنة الإيلخانية في إيران[24].

---

(21) أبو جعفر بن محمد بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة (توفي في عام 458هـ/ 1066م)، اشتُهِر بأنّه مؤلّف كتابين من «كتب الشيعة الأربعة»، هما **الاستبصار** و**تهذيب الأحكام** (الاثنان الآخران هما: كتاب الكليني، **الكافي**، وكتاب ابن بابويه، **من لا يحضره الفقيه**). وله أيضًا كتابه الشهير **فهرست كتب الشيعة**، تحقيق ألويس شبرنغر (كالكوتا: [د. ن.]، 1853). في شأن محمد بن الحسن الطوسي، يُنظر: محمد بن سليمان التنكابني، **قصص العلماء** (طهران: [د. ن.، د. ت.])، ص 414-416، و Brockelmann, vol. I, pp. 512-513.

(22) أوصى الطوسي أن يُدفَن في مرقد الإمام السابع موسى الكاظم. يُنظر: غياث الدين خواندمير، **حبيب السِّيَر في أخبار أفراد البشر** (طهران: [د. ن.]، 1954-1955) ج 3، ص 106: «در جامع رشيدى مسطور است كه خواجه نصير الدين وصيّت فرمود كه اورا در جوار مزار فيض آثار إمام بزرگوار موسى الكاظم عليه السلام دفن كنند».

بحسب العزّاوي (**تاريخ العراق بين احتلالين** (بغداد: مطبعة بغداد، 1935-1939)، مج 1: **حكومة المغول**، ص 278)، فإنّ الضريح الذي دُفِن فيه الطوسي كان قد خُصِّص في الأصل للخليفة الناصر. يُنظر أيضًا المدخل الطويل عن الطوسي في: نور الله الششتري، **مجالس المؤمنين**، ص 328-331، حيث المزيد من الإشارة إلى دفن الطوسي في المرقد الشيعي.

أمر الشاه صفي (1039-1052هـ/ 1629-1642م) بتلخيص كتاب الطوسي **أخلاق ناصرى** في أواسط العهد الصفوي؛ وهناك مجموعة صغيرة من الصلوات على الأئمة الاثني عشر (**دوازده امام خواجه نصير**) لا تزال مخطوطة في مشهد. يُنظر: رضوي، ص 259 و317-318.

(23) علينا أن نعطيه اسمه الكامل وبعض ألقابه، فقد كان معروفًا باسم «العلامة آية الله جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهّر الحلّي» (648-726هـ/ 1250-1325م).

(24) ربما كان من الواجب هنا أن نذكر عالمين آخرين من علماء الشيعة، ينتمي أحدهما إلى =

سبق أن أشرنا في الفصل التمهيدي لهذا الكتاب إلى عمل ابن المطهّر **قواعد الإسلام** الذي كان الكتاب الوحيد الموجود عن الشيعة الاثني عشرية حين أقام الشاه إسماعيل الدين الجديد في إيران[25]. لكن عملًا يحمل هذا العنوان المحدَّد لا يمكن إيجاده بين أعمال ابن المطهّر الكثيرة[26].

= الحقبة ذاتها التي عاش فيها ابن المطهّر، وينتمي الآخر إلى الجيل التالي. الأول هو جعفر بن الحسن الحلّي، «المحقق الأول». والآخر هو محمد بن مكّي العاملي، «الشهيد الأول والعلامة الثاني»، الذي قُتِل في دمشق في عام 786هـ/ 1384م، يُنظر في شأنه: Brockelmann, vol. II, p. 131, and Suppl. II, pp. 131-132.

(يحدّد بروكلمان تاريخ مقتله في عام 782هـ/ 1380م)، ويُنظر أيضًا: التنبكني، **قصص العلماء** ص 337-342؛ الششتري، **مجالس المؤمنين**، ومحمد رضا شمس الدين، **حياة الإمام الشهيد الأول** (النجف: [د. ن.]، 1957)

في رسالة من رشيد الدين فضل الله إلى ابنه مير علي، حاكم بغداد، يَرِد ابن المطهّر في قائمة بين 51 من العلماء الذين يتلقون إعانات من بلاط المغول. وقد خُصِّص له ألفا دينار، وعباءة من الفرو، وحصان وسرج. والشيء ذاته أعطي للبيضاوي والإيجي وسواهما. يُنظر: الطبيب، **مكاتبات رشيدي**، الرسالة رقم 19، ص 56-69.

(25) يُنظر الفصل الأول.

(26) يورد بروكلمان عملين يحملان العنوان **قواعد الإسلام**، واحد لعزّ الدين السُّلَمي (توفي في عام 661هـ/ 1262م)، والآخر لمؤلِّف إباضي: Brockelmann, Suppl. I, p. 767, and Suppl. II, p. 349.

ويذكر الخوانساري في ص 172 من **روضات الجنّات** 70 إلى 90 عملًا لابن المطهّر. ولعلّ العمل قيد البحث كان معروفًا باسم آخر. وهذه ظاهرة لم تكن قليلة الشيوع في الكتب الإسلامية، ولا سيما ذات الطابع الديني، حيث غالبًا ما يشير الشرّاح اللاحقون إلى كتب أبكر بعناوين إما أقصر وإما مختلفة قليلًا. وبين أعمال ابن المطهّر واحد يحمل العنوان **قواعد الأحكام**؛ Ibid., vol. II, p. 211, and Suppl. II, p. 207 (lith. Tehran 1329/1911)، محسن بن علي آغا بزرك، **الذريعة الى تصانيف الشيعة** (طهران: [د. ن.]، 1936)، ج 2، ص 496، وإعجاز حسين الكنتوري، **كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار** (كلكته: الجمعية الآسيوية للبنغال، 1935)، ص 417. وثمة عمل آخر عنوانه **الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية**؛ Brockelmann, vol. II, p. 496, and Suppl. II, p. 208.

ومن الممكن أيضًا أنّ نسبة **قواعد الإسلام** إلى ابن المطهّر كانت خطأً أصلًا، وهناك احتمال كبير أنّه لعالم اثني عشري شيعي هو عمّ المطهّر وأستاذه، جعفر بن الحسن الحلّي، «المحقق الأول» (توفي 676هـ/ 1277م)، وهو أيضًا مؤلّف عمل هام عن الشريعة الإمامية يُدعى **شرائع الإسلام** (نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الحلّي، «المحقق الأول»، ولد في الحلّة في عام 602هـ/ 1205م، وتوفي في بغداد في عام 676هـ/ 1277م. في شأن أعماله، يُنظر: Brockelmann, vol. I, pp. 514-515, and Suppl. I, pp. 711-712.

وفي شأنه، يُنظر أيضًا: التنكابني، ص 364-367، حيث يشير إلى أنّ وفاته كانت في عام 726هـ/ 1325م. يُنظر أيضًا الفصل الأول من هذا الكتاب، الهامش 2. ترجَمَ عمله **شرائع الإسلام** أ. =

أفضل طريقة للتحصّل على تحليلٍ وافٍ لآراء ابن المطهّر ومكانته في الأدب الشيعي وفي العالم الشيعي عمومًا هي النظر في اثنين من أشد أعماله إثارة للجدل. وسوف يوفّر لنا ذلك مزيدًا من التبصّر في المشكلات الدينية التي انطوى عليها الشطر الأول من الفترة التي نتناولها، وما كان لها من أصداء في أواسط القرن الخامس عشر.

العمل الأول هو **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة** الذي كان محلّ نقض ابن تيميّة نفسه، معاصر ابن المطهّر الكبير وخصمه المرير[27]. والعمل الثاني هو

=كويري (A. Querry) في مجلدين بعنوان *Droit Musulman, Recueil des lois concernant les musulmans schyites* (Paris, 1871-1872)؛ كان المترجم قنصلًا لفرنسا في تبريز. وثمة تلخيص لـ **شرائع الإسلام**، بعنوان **المختصر النافع في فقه الإمامية**، نُشِر في القاهرة (الطبعة الثانية، 1377هـ/ 1957-1958م). والحال، أنَّ عملًا معروفًا لابن المطهّر يُدعى **الباب الحادي عشر** (ترجمه وليام ميلّر إلى الإنكليزية بعنوان *Al-Bābu'l-Hādī 'Ashar: A Treatise on the Principles of Shi'ite Theology* (London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1928)). من المحتمل كثيرًا أن يكون هو **قواعد الإسلام** ذاته بعنوان آخر. وهذا العمل هو إضافة («بابٌ حادي عشر») أضافها ابن المطهّر إلى تلخيص قام به لواحد من أعمال نصير الدين الطوسي (عمل الطوسي هو **مصباح المجتهد**، وتلخيص ابن المطهّر عنوانه **منهاج الصلاح**، في عشرة أبواب. يُنظر: Ibnu'l-Mutahhar Al-Hilli, Introduction, p. xi, and Commentary on the text, p. 3.).

(27) استرعى العمل انتباه ابن تيميّة في دمشق حيث لا بدّ من أن يكون قد وجد بعض القرّاء المتعاطفين. يُنظر: Laoust, pp. 36-37.

ونقض ابن تيمية بحسب مُخْتَصِرِه الذّهبي (الحافظ أبو عبد الله محمد بن عثمان، 673-748هـ/ 1274-1348م؛ يُنظر في شأنه: Mohammad ben/Somogyi, J. de Cheneb, «Al-Dhahabi,» in: *Encyclopaedia of Islām*, new ed. (Leiden: Brill, 1960).

وعنوان هذا المختصَر هو **المنتقى من منهاج الإعتدال في نقض كلام أهل الرفض والإعتزال: وهو مختصر «منهاج السنة»**، اختصره الحافظ أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي؛ حققه وعلق حواشيه ووقف على طبعه خادم العلم الشريف محب الدين الخطيب (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، 1954)، وهو واحد من أشهر تلامذة ابن تيمية. وكان عمل ابن تيمية الأصلي قد نُشِر بعنوان **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، 4 مج (القاهرة: بولاق، 1903). وابن تيمية نادرًا ما أعطى عناوين لأعماله؛ يُنظر: الذهبي، **المنتقى**، ص 17، هامش 1. وكان ابن المطهّر قد صنّف كتابه **منهاج الكرامة** لخان المغول ألجايتو: «خدمتُ به (أي بالكتاب) خزانة السلطان الأعظم ملك ملوك طوائف العرب والعجم شاهنشاه غيّاث الملّة والدين خدابنده» (الذهبي، **المنتقى**، ص 25). ويُظهر النصّ الكامل للإهداء أنَّ الذهبي قد غيّره وقصّره. والذهبي في مقدّمته (الصفحات 17-24 من الطبعة المنشورة هي للذهبي، أمّا المختصَر بالمعنى الدقيق فيبدأ بالصفحة 25) ينبذ عمل ابن المطهّر وآراءه وآراء أبناء دينه على النحو الآتي: «قلّت معرفتهم بالعلم والدين... وقد دخل منهم على الدين من الفساد ما لا يحصيه =

نهج الحق الذي كان محلّ نقضٍ عنيف من فضل الله بن روزبهان الخنجي، العالم السنّي الآق قوينلي العظيم في القرن الخامس عشر، وهو نقضٌ كان بدوره محلّ نقض المؤلّف الشيعي المشهور بالمثل خلال العقد التالي، القاضي نور الله الششتري.

كتاب ابن المطهّر **منهاج الكرامة** هو عملٌ في الإمامة كُتِبَ لـ «ملك ملوك طوائف العرب والعجم»، السلطان المغولي الإيلخاني ألجايتو خدابنده[28].

= إلا ربّ العباد، والنصيرية والإسماعيلية والباطنية من بابهم دخلوا والكفّار والمرتدّة بطريقهم وصلوا، فاستولوا على بلاد الإسلام، وسبوا الحريم، وسفكوا الدم الحرام» (الذهبي، **المنتقى**، ص 18).

يواصل الذهبي إدانته بالقول إنَّ الرافضة (وهو مصطلح عام غالبًا ما يشمل جميع المسلمين غير السنّة؛ وهنا المقصود أتباع ابن المطهّر، أي الاثني عشرية) قد شابهوا اليهود في الخبث والهوى، وشابهوا النصارى في الغلوّ والجهل. وهو يذكر نصير الدين الطوسي بين أسلاف ابن المطهّر. وإذ يقارن الاثني عشرية بالخوارج، يجد هؤلاء الأخيرين أصدق الناس. ويفهم الذهبي ممارسة الشيعة للتقية على أنّه نفاق (الذهبي، **المنتقى**، ص 20-22). وابن تيمية، في نقضه عمل ابن المطهّر، يقتبس النصّ الأصلي في فقرات ومقاطع - كما هو معتاد في أعمال لها هذه الطبيعة - ثم يبدأ تعليقاته بالإشارة إلى الأخطاء التي يرى أنَّ المؤلّف قد وقع فيها. ومن هذه الاقتباسات يمكن استعادة النصّ الأصلي وإعادة بنائه (عمل ابن تيميّة **منهاج السنّة** ليس متاحًا للعودة إليه، لذلك فإنّ الإحالات ستكون على عمل الذهبي، **المنتقى**. وقد صدرت مؤخّرًا طبعة من **منهاج السنّة** (القاهرة، 1964) تحوي نصّ ابن المطهّر **منهاج الكرامة** على نحو مستقل في أوّلها).

(28) كان عهد السلطان الإيلخاني ألجايتو خدابنده (703-716هـ/ 1304-1316م) غنيًا بالنقاشات الدينية واللاهوتية. وكتب وزيره الأكبر، رشيد الدين فضل الله، **الفوائد السلطانية**، وهو «أحاديثه مع الإيلخان ألجايتو في المسائل الدينية والفلسفية»؛ يُنظر: A. Zeki Velidî Togan, «The Composition of the History of the Mongols by Rashīd al-Dīn,» *Central Asian Journal*, vol. VII, no. 1 (March 1962), p. 60.

وبحسب توغان (ص 62) فإنّ **الفوائد** «يمثّل لاهوت عهد ألجايتو الذي كان منخرطًا بكل جوارحه في نقاشات لاهوتية متنوعة». عن الوضع الشيعيّ عمومًا إبان حكم ألجايتو، يُنظر: Bertold Spuler, *Die Mongolen in Iran Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350*, 2nd ed. (Berlin: Akademie-Verl., 1955), pp. 190-191.

وكان لدى ألجايتو مدرسة متنقلة تنتقل مع الركب الملكي. وفي هذه المدرسة كتب ابن المطهّر بعض أعماله. يُنظر: الخوانساري، ص 176، والحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، **الألفين الفارق بين الصدق والمين** (النجف: [د. ن.]، 1952)، المجلد 1، المقدمة، والمجلد 2، ص 184. يُنظر أيضًا: شهاب الدين بن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار**، في: *Das mongolische Weltreich. Al-'Umarī's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār*, Mit Paraphrase und =Kommentar herausgegeben von Klaus Lech, 2 pt. (Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1968), p. 98:

وهو مرتّب في خمسة فصول: الأول، في نقل المذاهب في مسألة الإمامة؛ والثاني، في أنّ مذهب الإمامية واجب الاتّباع؛ والثالث، في الأدلّة الدالة على إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله؛ والرابع، في إمامة باقي الأئمة الاثني عشر عليهم السلام؛ والخامس، في أنّ من تقدّمه (أبو بكر وعمر وعثمان) لم يكن إمامًا[29].

يفتتح ابن المطهّر عمله هذا بالقول إنّ مسألة الإمامة «أهمّ المطالب في أحكام الدين، وأشرف مسائل المسلمين». وهو قول يحظى بالردّ التالي من ابن تيميّة: «فقوله: إنّ مسألة الإمامة «أهم المطالب»: كذب بالإجماع؛ إذ الإيمان أهمّ»[30].

يتابع ابن تيميّة ليثبت رأيه بالإحالات المعتادة إلى القرآن والحديث[31]. ثم يروي عن لقاء له بواحد من الإماميّة، ويسخر من رأيه في المهدويّة: «فأنا وأنت طالبان للعلم والحق والهدى، وهم يقولون: من لم يؤمن بالمنتظر فهو كافر! فهل رأيته، أو رأيت من رآه، أو سمعتَ له بخبر، أو تعرف شيئًا من كلامه؟ ... تدعون إلى صبيّ - ابن ثلاث أو خمس سنين - دخل سردابًا من أربعمئة وستين عامًا ... وإنّما أُمرنا بطاعة أئمة موجودين معلومين لهم سلطان...»[32].

يُؤخَذ كلُّ قولٍ في العمل الأصلي ويُناقَش من كثب ويُنْقَض في النهاية بسلطة أحاديث أخرى ومرجعيتها. وتشتمل تلك الأقوال على أشياء مثل غلوّ الشيعة في الأئمة وتعظيم المشاهد المتّخذة على القبور، «فيعكفون عليها

= «ومن عادة هذا السلطان (أي ألجايتو خدابنده) أن يصحبه في الأردو في كلّ حلّ ومرتحل أعيان من العلماء والمدرّسين برواتب جاريات على السلطان، ومع كلّ منهم فقهاء وطلبة، وهؤلاء هم المسمّون بمدرّسي السيّارة».

(29) الذهبي، **المنتقى**، ص 25.

(30) المرجع نفسه.

(31) يعلّق ابن حجر العسقلاني، القاضي الشافعي من القرن الخامس عشر، في ترجمته لابن المطهّر (**الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، 4 مج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1929-1931)، مج 2، ص 71)، باقتضاب على نقض عمل ابن المطهّر، فيقول إنّ ابن تيميّة أجاد في الردّ «إلا أنّه تحامل في مواضع عديدة وردّ أحاديث موجودة وإن كانت ضعيفة بأنها مختلقة». ويُشار هنا إلى عمل ابن تيميّة بعنوانه الأكثر شعبية: **الردّ على الرّافضي**.

(32) الذهبي، **المنتقى**، ص 27، 30-31.

ويحجّون إليها، حتى منهم من يجعل الحجّ إليها أعظم من حجّ البيت» (ص 51، وكذلك 158-159)؛ والمشكلات المتعلقة بصفات الله وأسمائه (ص 80 وما يليها)؛ وآراء نصير الدين الطوسي التي تُهاجَم (ص 107)[33]؛ ومسألة القدر (ص 129)؛ وموقف معاوية والأمويين من الشيعة (ص 252)؛ وقضية عصمة الإمام (ص 415 وما يليها، وفي أماكن متفرقة)؛ ومسألة حديث غدير خم المشهور وعترة النبيّ (ص 475)[34]، وأمور تتعلق بالتواطؤ بين المغول والشيعة وما قدّمه هؤلاء الأخيرون من عون في استسلام بغداد ودور نصير الدين الطوسي في هذا الأمر (ص 325-327)؛ وسوى ذلك.

لكن ابن تيميّة يوجز، في واحدةٍ من حالاته الأقل عنفًا، موقف المسلمين السنّة الفعلي من الرافضة: «والرافضة فيهم من هو متعبد متورع زاهد، لكن ليسوا في ذلك مثل غيرهم من أهل الأهواء: فالمعتزلة أعقل منهم وأعلم وأدْيَن، والكذب والفجور فيهم أقل منه في الرافضة، والزيدية - من الشيعة - خيرٌ منهم وأقرب إلى الصدق والعدل والعلم، وليس في أهل الأهواء أصدق ولا أعْبَدُ من الخوارج، ومع هذا (أي على الرغم من نصبهم العداوة لجماعة المسلمين السنّة) فأهل السنّة يستعملون معهم العدل والإنصاف ولا يظلموهم، فإنّ الظلم حرام مطلقًا كما تقدّم، بل أهل السنّة بكل طائفة من هؤلاء خير من بعضهم لبعض، بل هم للرافضة خيرٌ وأعدل من بعض الرافضة لبعض»[35].

مع هذا القول الذي لعلّه الأكثر توازنًا في الكتاب نترك ابن تيميّة[36] ونمضي لننظر في عمل آخر لابن المطهّر، ألا وهو **نهج الحق**.

---

(33) المرجع نفسه، ص 160: «قال (ابن المطهّر): الوجه الثاني في الدلالة على وجوب اتّباع مذهب الإمامية ما قاله شيخنا الأعظم خواجه نصير محمد بن حسن الطوسي قدّس الله روحه، وقد سألته عن المذاهب فقال - بحثنا عنها وعن حديث ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة فوجدنا الفرقة الناجية الإمامية لأنهم باينوا جميع المذاهب».

(34) أحد الأشكال التي يأتي فيها هذا الحديث الشهير هو: «إني تاركٌ فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا كتاب الله وعترتي...».

(35) المرجع نفسه، ص 328.

(36) لكن عمل ابن تيميّة هوجم هو ذاته في ردٍّ من: محمد مهدي الكاظمي، **منهاج الشريعة في الردّ على ابن تيميّة**، 2 مج (النجف: [د. ن.]، 1927-1928)، وهو عمل حديث.

وُضِع كتاب ابن المطهّر **نهج الحق**، مثل عمله الذي ناقشناه للتوّ، إجابةً لطلب سلطان المغول ألجايتو[37]. وبعد تمهيد قصير، يبدأ ابن المطهّر مباشرةً بمناقشة المسألة الأولى، مسألة الإدراك (العقل)[38]. لكن فضل الله ابن روزبهان الخنجي[39]، وكذلك القاضي نور الله الششتري[40]، يتكلّمان كلٌّ في مقدمّته بشيء من الإسهاب عن العمل الأصلي (أي **نهج الحق**)، ويعرضان

---

(37) نور الله الششتري، **إحقاق الحقّ** (طهران: [د. ن.]، 1956)، ج 1، ص 76، هامش 1 (في هذا الهامش يورد المحقق النصّ الكامل لخطبة (أو مقدمة) كتاب ابن المطهّر **نهج الحقّ**).

(38) لعل «العقل» ليس الترجمة الأفضل لـ «الإدراك»، لأنَّ ابن المطهّر يعني في الحقيقة «الفهم» والقدرة التي تمكّن المرء من معرفة الله. وناقضه، ابن روزبهان، يسارع إلى الإشارة إلى هذا الاستعمال ويقول إنَّ ابن المطهّر يعني في الحقيقة «الرؤية» (المرجع نفسه، ج 1، ص 79).

(39) في ما يتعلق بفضل الله بن روزبهان الخنجي: (أ) ثمّة مدخل موجز عنه في: خواندمير، ج 4، ص 607، تحت الاسم خواجه مولانا الأصفهاني: «چون خواجه... در مذهب تسنّن بغايت متعصّب بود، در زمان ظهور دولت شاهی (يعنى صفويه) از آذربايجان بهرات آمده...». وهو يحدد تاريخ وفاته في 5 جمادى الأولى، 927هـ/ 1521م؛ (ب) الششتري، **إحقاق الحقّ**، ج 1، المقدمة، ص 74-82؛ وج 2، المقدمة، ص 57-64، حيث نجد إشارة إلى مقالة عن ابن روزبهان كتبها محمد أمين خنجي أحد أبناء الأسرة وظهرت في **فرهنگ ايران زمين**، المجلد 4، العدد 3 (1957)، ص 183. (هذه المقالة ليست متاحة للعودة إليها. وفيها ذكر لخال الخنجي، الخواجه جمال الدين إسماعيل الصاعدي، وكان وزيرًا لبير بوداق أمير القرا قوينلو)؛ (ج) الخوانساري، ص 500-501 (مدخل قصير يشير إلى نقضه كتاب ابن المطهّر **نهج الحقّ**، قبل أن يتمادى في إشارة دنيئة إلى بنتٍ لابن روزبهان يبدو أنها انحرفت عن الطريق القويم)؛ (د) أحمد اقتداري، **لارستان كهن: تحقيق درباره لارستان قديم** (طهران: [د. ن.]، 1956). ففي مقطع عن مشاهير لارستان نجد أنَّ الكثير من هؤلاء هم من آل روزبهان. وعن فضل الله ثمة مدخلان طويلان: 143-145، 187-192. وثمة قائمة بثلاثة عشر كتابًا من كتبه (190-192)، أحدها، **دياربكريه** يُنْسَب إليه خطًا؛ (هـ) خنج المدينة، جنوب شرق شيراز، نحو الخليج الفارسي (يُنظر: مسعود كيهان، **جغرافيايى مفصل ايران**، 3 مج (1931-1932)، ج 2، ص 231)، كانت معقلًا للسنّة. وبحسب ج. أوبين، يُنظر: Jean Aubin, «Note sur quelques documents Aq-Qoyunlu,» dans: Louis Massignon, *Mélanges Louis Massignon*, 3 vols. (Damas: Editions d'Amerique et d'Orient, 1956-1957), vol. I, p. 153, n. 3.

فإنَّ محفوظات المدينة دُمِّرَت في عهد نادر شاه؛ (و) حسن حسيني فسائي، **تاريخ فارسنامه ناصرى**، طبعة حجرية (طهران، 1895-1896)، ج 2، ص 197-198 (ما من ذِكْر لابن روزبهان!)؛ (ز) فضل الله بن روزبهان الأصفهاني [الخنجي]، **سلوك الملوك**، تحقيق الراحل محمد نظام الدين 1966 في حيدر آباد، لكنه لم يتوفر إلا بعد بضع سنين عندما كان مخطوط كتابي هذا قد أُرسلَ إلى المطبعة.

(40) حول القاضي نور الله الششتري، يُنظر كتابه **إحقاق الحقّ**، ج 1، المقدمة، ص 82-161.

بإيجاز إلى سبب تأليفه. ويعمد القاضي نور الله، في تمهيده، إلى مناقشة نقض الخنجي ويعرض باختصار للمؤلِّف السنّي وحياته[41].

يقول ابن روزبهان الخنجي، مشيرًا إلى صعود الشيعة في ظلّ الصفويين الأوائل، إنَّ «فئة من أصحاب البدعة استولوا على البلاد، وأشاعوا الرفض والابتداع بين العباد، فاضطرتني حوادث الزمان، إلى المهاجرة عن الأوطان، وإيثار الاغتراب وتوديع الأحبّة والخلان، وأزمعت الشخوص من وطني أصفهان، حتى حططت الرحل بقاسان ... فيها السنّة والجماعة فاشية، ولم يكن فيها شيء من البدعة والإلحاد ناشية»[42].

---

(41) دليل موجز إلى كتاب الششتري **إحقاق الحقّ**: هذا الكتاب، كما نشرته الـ كتاب فروشي اسلاميه تهران، هو في جوهره ثلاثة كتب في واحد. فالقاضي نور الله، في كتابته العمل، يورد أولًا المؤلّف الأصلي (ابن المطهّر)، ثمّ المؤلّف الثاني (ابن روزبهان)، ثمّ يقدّم آراءه هو في كليهما، ناقضًا الأخير ومؤيدًا الأول. وهذا الأمر يحصل موضوعًا موضوعًا، ومقطعًا مقطعًا، وفي بعض الأحيان فقرة فقرة وجملة جملة. وهو يقدّم كلام ابن المطهّر بالقول «قال المصنّف رفع الله درجته»، أما كلام ابن روزبهان فيقدمه بالقول «قال الناصب خفضه الله»، في حين تُقدَّم مساهمات القاضي نور الله بكلمة «أقول». وعلاوةً على هذه النصوص الثلاثة، يحتوي العمل أيضًا (في الهوامش هذه المرّة) شروحًا واسعة لشهاب الدين النجفي، وهو مؤلّف حديث. وشروح النجفي كثيرًا ما تشغل صفحات عدّة كلّ مرّة، الأمر الذي يجعل النص متقطّعًا ويأخذ الشرح كامل الصفحة. وعلاوة على هذا، يقدّم النجفي للكتاب ككلّ بمقدّمة تبلغ 161 صفحة (تحمل في الحقيقة عنوانًا خاصًا هو كتاب **اللئالي المنتظمة والدرر الثمينة** وتُعنى بالكتاب ذاته، ص 12-35، وبحياة العلامة ابن المطهّر، ص 35-70، وحياة ألجايتو، ص 70-73، وحياة الخنجي، 74-82، وأخيرًا حياة القاضي نور الله نفسه، ص 82-161). والمحقق العام - الذي يجب أن نقرّ أنه قام بعمل ممتاز في التعامل مع هذه المادة كلّها - هو الحسن الغفاري. وإضافةً إلى فهرست المطالب هناك فهرست مستقل وواسع بمطالب ملاحظات النجفي وشروحه، وكذلك ملاحق أخرى. الشيء المهم المُفْتَقَد هو المسرد العام. والدراسة المليّة للعمل ككل هي بمنزلة التثقّف بالشيعة والإسلام، بل في المدى الكامل للتاريخ والفكر الإسلاميين. ظهر المجلد الأول في عام 1376هـ/ 1956م، والثاني في عام 1377هـ/ 1957م، والثالث في عام 1378هـ/ 1958م. والنشر لم يكتمل (أو الأصح، لا يزال العمل كلّه غير متاح للكاتب الحالي). لكن المقطع الذي سيهمنا كثيرًا في نقاشنا الحالي، أي الخاص بالإمامة، يبدأ في المجلد 2، ص 286 (ظهر المجلد الثامن من **إحقاق الحقّ** في عام 1384هـ/ 1964-1965م).

(42) الششتري، **إحقاق الحقّ**، ج 1، ص 25-26 (المتن). يُنظر أيضًا: Faẓl Allāh ibn Rūzbahān Ḫunǧī, *Persia in A. D. 1478-1490; an abridged translation of Faḍlullāh b. Rūzbihān Khunjī's Tārīkh-i 'ālam-ārā-yi Amīnī*, by V. Minorsky (London: Luzac and co., 1957), p. 7 and n.1.

حين كان ابن روزبهان في قاسان[43]، وفي الخطوة الأولى من ترحاله الذي حمله في النهاية إلى أرض الأُزبك في الشرق، اتفق له أن طالع كتاب ابن المطهّر، **نهج الحقّ**، وشرع ينقض ما فيه من حجج. لكنه قبل أن يبدأ القسم الأساس من نقضه، يطلق جملةً من النعوت المحقرة يرشق بها المؤلّف مستغربًا أنّه ينسب مذهبه إلى الأئمة الاثني عشر الذين يرفعهم ابن روزبهان إلى أعلى عليين ويورد ما قاله في مدحهم من شعر[44]. ثم يذكر أسباب تعرّضه للكتاب، ملحًّا من غير أن يعلم على ما كان يبديه الحكم الصفوي الجديد من سعي حماسي وراء الكتب الشيعية الاثني عشرية: «ولمّا اطلعت على مضامين ذلك الكتاب وتأمّلت فيما سنح في الزّمان من ظهور بدعة الفرقة الإمامية وعلوّهم في البلاد حتى قصدوا محو آثار كتب السنّة ... حدّثتني نفسي بأنَّ فساد الزّمان ربما ينجرُّ إلى أنّ أئمّة الضلال يبالغون بعد هذا في تشهير هذا الكتاب، وربما يجعلونه مستندًا لمذهبهم الفاسد ...»[45].

يقدّم القاضي نور الله، من جهة أخرى، مزيدًا من التفاصيل المتعلقة بتصنيف ابن المطهّر كتابه وهجوم ابن روزبهان الخنجي عليه. وهو يقول إنَّ

---

(43) حول موقع قاسان ومشكلة مماهاتها بكاشان في إيران أو كاسان في ما وراء النهر، يُنظر طبعة منوچهر ستوده من كتاب الخنجي **مهمان نامه بخارا** (طهران، 1963)، المقدمة، ص 23-24. هامش 4. ظهرت طبعة هذا العمل بعد أن اكتمل معظم النقاش حول الخنجي في كتابنا. ومن اللافت أن الخنجي لا يشير في **مهمان نامه** أيّ إشارة إلى صعود الصفويين في الغرب، وهو أمر مؤلم كان قد هاجمه بشدّة في كتابه **إبطال الباطل** (أي في ردّه على كتاب ابن المطهّر **نهج الحقّ**) وفي كتابه **تاريخ عالم آراى امينى**. وهذا لافت على نحو خاص بالنظر إلى الصدام المطلق بين السنّي محمد شيباني خان الأزبكي (راعيه الجديد والشخصية الأساسية في **مهمان نامه**) والنجم الشيعي الصاعد الشاه إسماعيل. لكن مقدمة السيد ستوده لهذه الطبعة (ص 11-34) والبيبليوغرافيا التي يوردها عن الخنجي يجب إخضاعها لمزيد من الاستكشاف بحثًا عن معلومات إضافية ممكنة عن الخنجي وعصره.

(44) الششتري، **إحقاق الحقّ**، ج 1، ص 28 (المتن). يُنظر أيضًا ج 1، ص 79-80 (المقدمة) حيث ترد قصيدة أطول في مدح الأئمة الاثني عشر. وابن روزبهان، بوصفه السنّي الثابت، لا ينفكّ يضع آل بيت النبيّ في أعلى عليين، مثل معظم الكتّاب السنّة. وهذا مثال على المقاربة السنيّة عمومًا حيث يمكن جميع الآراء عمليًا أن تكون مقبولة وتجد لها متّسعًا في المعتقدات السنيّة التي تستوعب الكل.

(45) المرجع نفسه، ج 1، ص 33 (المتن). سبقت الإشارة إلى أنَّ واحدًا من أعمال ابن المطهّر كان قد جُعِل أساسًا للدين الصفوي الجديد. يُنظر الفصل الأول.

للاثني عشرية التي هي الفرقة الناجية يوم القيامة[46]، خصماء عظماء وأعداء أشدّاء إلى حين صعود السلطان غياث الدين ألجايتو محمد خدابنده الذي نقل أولًا من مذهب الحنفي إلى مذهب الشافعي[47]، ثم لما ظهر له من مناظرة جرت في البلاط بين هذين المذهبين بطلان كليهما حكم بإحضار ابن المطهّر كي يوضح الآراء الإماميّة، فأبلى بلاءً حسنًا، فعدل السلطان إلى التزام الشيعة الإثنى عشرية وأمر بجعلها دين البلاد[48].

---

(46) أي إنها الفرقة الناجية بين 72 (أو 73) فرقة نُقِل عن النبي قوله إنَّ أمّته سوف تتفرّق إليها.

(47) المرجع نفسه، ج 1، ص 11-12 (المتن).

(48) المرجع نفسه، ج 1، ص 13-16 (المتن). قصّة هذا الجدال محفوظة على أحسن وجه في ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة: تحفة النُّظّار في غرائب الأمصار** (بيروت: [د. ن.]، 1960)، ص 204 وما يليها، و Ibn Batuta, *The Travels of Ibn Baṭṭuṭa*, trans. H. A. R. Gibb (London: Hakluyt Society, 1962), vol. II, pp. 302 ff.

هذا الرحّالة الشّهير الذي كان في المنطقة في جمادى الثانية 727هـ/ 1326م - بعد سنة أو اثنتين من وفاة ابن المطهّر - أضاف إلى روايته أنَّ صعود الديانة الاثني عشرية لم يستمر طويلًا، وأنّه سرعان ما «رجع السلطان ألجايتو عن مذهب الرفض، وكتب إلى بلاده أن يقرّ الناس على مذهب أهل السنّة والجماعة». يُنظر (ابن بطوطة، ص 206، و Ibn Batuta, vol. II, pp. 304.). وحول قصة تحوّل ألجايتو إلى الشيعية الاثني عشرية، يُنظر أيضًا ما يلي: (أ) الششتري، **إحقاق الحقّ**، ج 1، المقدمة، ص 35-73، مع إضافات في المجلد 2، المقدمة، ص 52-54؛ (ب) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة**، مج 2، ص 71-72، ومج 3، ص 378-379؛ (ج) الخوانساري، **روضات الجنات**، ص 172-173؛ (د) الششتري، **مجالس المؤمنين**، ص 237-239؛ (هـ) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 1، المقدمة، ص 203-216؛ (و) التنكابني، **قصص العلماء**، ص 350-364؛ (ز) تاج الدين السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى** (القاهرة: المطبعة الحسينية، 1906)، ج 6، ص 83-84، تحت المدخل «القاضي مجد الدين الشيرازي»؛ (ح) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون كتاب العبر ودیوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (القاهرة: مطبعة بولاق، 1867)، ج 5، ص 549؛ (ط) عباس العزّاوي: **تاريخ العراق**، مج 1، ص 407-410، و**تاريخ النقود العراقية لما بعد العهود العباسية، من سنة 656هـ-1258م إلى سنة 1335هـ-1917م: يحتوي على مطالب تاريخية وتحقيقات سياسية ومالية وادارية واجتماعية** (بغداد: شركة التجارة والطباعة، 1958)، ص 52-54 (اعتبارًا من عام 707هـ/ 1307م، بدأ ألجايتو يسكّ عملةً عليها العبارة الشيعية «عليّ وليّ الله». يُنظر الشعر الهزلي الذي يورده العزاوي عن عملة ألجايتو في كتابه **تاريخ النقود**... وعن ختم ألجايتو الذي يحمل العبارة الشيعية، يُنظر: Nicolas Siouffi, «Notice sur le cachet du Sultan Mogol (Oldjaitou Khodabendeh,» *Journal Asiatique*, ser. 9, no. 8 (1896), pp. 331-345.).

(ي) ميرخواند، **روضة الصّفا**، مج 4، ص 426 وما يليها (ينسب ميرخواند الشيعة إلى ألجايتو نفسه: «وچون عقيدة الجايتو سلطان محمد خدابنده بر محبّت أهل نبى وولى منطوى بود فرمان داد...»؛ =

يخبرنا القاضي نور الله بعد ذلك كيف شرع ابن روزبهان بنقض العمل. وبحسب ما يقول، فإنَّ ابن روزبهان فعل ذلك «انتقامًا لما جرى على أصحابه في أصفهان من القتل العام عند طلوع صبح السلطنة العليّة، وظهور نيّر الدولة المؤيّدة الصفوية[49]». ويذكر القاضي نور الله لاحقًا أنَّ ابن روزبهان كان من جملة من هربوا إلى بلاد ما وراء النهر بعد تلك المجزرة[50].

لِنَعُدْ إلى كتاب ابن المطهّر ذاته: فهو يبدأ، كما قلنا، بمناقشة الإدراك. ثم يمضي ليناقش طبيعة النَّظَر. وهذا يسوقه بصورة طبيعية إلى مناقشة صفات الله. وتلي ذلك مسألة النبوّة، ليصل أخيرًا إلى المسألة الحاسمة، مسألة الإمامة[51].

أول مبحث يرد تحت المسألة الخامسة هو مبحث عصمة الإمام. فالإمام، كما يقول ابن المطهّر، يجب أن يكون معصومًا. ويذهب الإمامية، كما يقول، إلى أنَّ الأئمة كالأنبياء، في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش، من الصّغر إلى الموت، عمدًا وسهوًا، لأنّهم حَفَظَة الشرع، والقوّامون به. حالهم في ذلك كحال النبيّ[52].

= (ك) فصيح خوافى، **مجمل فصيحي**، ج 3، ص 24 (عام 715هـ/ 1315-1316م)، حيث يذكر شخصًا يُدعى السيد ركن الدين أبهري، «... كه الجايتو خان را بمذهب شيعه تحريص (تحريض: كذا) ميكرد»؛ (ل) خواندامير، **حبيب السِّيَر**، ج 3، ص 195، «وآن پادشاه سعادت پناه بإرشاد آنجناب (يعنى ابن المطهّر) متابعت مذهب عليه اماميه نموده».

(49) الششتري، **إحقاق الحقّ**، ج 1، ص 19 (المتن). قارن: ابن بطوطة، ص 199-200؛ Ibn Batuta, vol. II, pp. 294-295. عندما يصف ابن بطوطة أصفهان التي سبق أن كانت من كبار المدن وحسانها، يضيف «إلا أنها الآن قد خرب أكثرها بسبب الفتنة التي بين أهل السنّة والروافض، **وهي متصلة** بينهم حتى الآن» (التاريخ هو جمادى الثانية، 727هـ/ 1326م). وبحسب شارح **إحقاق الحقّ**، النجفي، كان ذلك «لأنه أفتى جماعة من علماء العامة القاطنين في أصبهان بإباحة دماء الشيعة **فقتل بسببها جمع** كثير من الإمامية؛ فلما تسلط السلطان المؤيد، الشاه إسماعيل الماضي الصفوي قتل منهم **مقتلة عظيمة** انتقامًا وتشفيًا». يُنظر **إحقاق الحقّ**، 1، 19 (المتن)، هامش 6. في شأن الاضطرابات الطائفية في أصفهان في أواسط القرن الخامس عشر، يُنظر: Aubin, p. 134.

(50) ألششتري، **إحقاق الحقّ**، ج 1، ص 42 (المتن).

(51) المرجع نفسه، ج 1، ص 75 وما يليها، 147 وما يليها و163 وما يليها، وج 2، ص 190 وما يليها، 399 وما يليها؛ وكامل المجلد 3، على التوالي.

(52) المرجع نفسه، ج 2، ص 286-293.

يقول ابن روزبهان في ردّه على هذا الأمر، إنَّ مبحث الإمامة عند الأشاعرة ليس من الأصول بل من الفروع. والإمامة عند الأشاعرة هي (مجرد) خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملّة[53].

في ردّه على نقض ابن روزبهان، يقتبس القاضي نور الله من مراجع سنّيّة كالبيضاوي (2، 307)، وابن حجر العسقلاني (2، 312)، والدواني (2، 315)، والتفتازاني (2، 317)، دعمًا لحجاج ابن المطهّر!

المبحث الثاني الذي يذكره ابن المطهّر في مناقشته الإمامة هو الرأي القائل إنَّ الإمام يجب أن يكون أفضل من الرعيّة. وتدور مناقشة هذا المبحث حول مراد ابن المطهّر في استخدامه هذا المصطلح ذاته[54].

يتلو ذلك مبحث في طريق تعيين الإمام. وفي ذلك يقول ابن المطهّر: «ذهبت الإمامية كافّة إلى أنّ الطريق إلى تعيين الإمام أمران: النصّ من الله تعالى أو نبيّه أو إمام تُثبَت إمامته بالنص عليه أو بظهور المعجزات على يده، لأن شرط الإمامة العصمةَ، وهي من الأمور الخفيّة الباطنة التي لا يعلمها إلا الله تعالى»[55].

لكن ابن روزبهان يردّ بتقديم رأي السنّة الذي مفاده «أنّ الشخص بمجرّد صلوحه للإمامة وجمعه لشرائطها لا يصير إمامًا، بل لا بدّ في ذلك من أمر آخر،

---

(53) المرجع نفسه، ج 2، ص 294–304. في نهاية نقضه هذا المقطع، يختم ابن روزبهان ببيتين من الشعر فيهما تلاعب باسم ابن المطهّر:

إذا ما رأى طيبًا في الكلام ... بقاذورة الكذب قد دنّسه

يخلط بالطهر أنجاسه ... فابن المطهّر ما أنجسه

وفي نهاية نقضه ابن روزبهان، لا ينسى القاضي نور الله أن يرد ببيتين من الهجاء، والتلاعب هذه المرّة باسم ابن روزبهان الأول (فضل) الذي يمكن أن يعني «الفضلة» أيضًا. يُنظر: الششتري، **إحقاق الحق**، ج 2، ص 305 و319. ومن الواضح أنّ ابن المطهّر لم يكن يأخذ ما يقال عن اسمه من نكات على محمل الجدّ. وقيل إنّه لما حجّ اجتمع هو وابن تيميّة وتذاكرا فأعجب ابن تيميّة كلامه فقال له من تكون يا هذا فقال الذي تسميه ابن المنجس فحصل بينهما أنس ومباسطة (هذه الحكاية ينقلها السخاوي الذي سمعها من أستاذه ابن حجر العسقلاني وأضافها بخطّ يده إلى نسخة من كتاب ابن حجر **الدّرر الكامنة**، يُنظر: ابن حجر العسقلاني، ج 2، ص 72، الهامش 1).

(54) وهو مصطلح يكاد يأبى الترجمة إلى الإنكليزية!

(55) الششتري، **إحقاق الحقّ**، ج 2، 334.

وإنّما يثبت بالنصّ من الرسول ومن الإمام السابق بالإجماع، ويثبت أيضًا ببيعة أهل الحلّ والعقد»[56].

يستغل القاضي نور الدين فرصة الردّ على هذا المقطع فيوضح أنَّ ابن روزبهان خدع أهل ما وراء النهر بعمله الذي يعترف بأنه لقي قبولًا حسنًا لدى بعض العلماء في بلاط شاه بيك خان الأزبكي[57].

يُعنى المبحث الرابع من مباحث مسألة الإمامة بحقيقة أنَّ عليًّا، بحسب الإمامية، هو الإمام بعد النبيّ[58]. ومن الطبيعي أنّ يذكر ابن روزبهان أنَّ خليفة الرسول كان أبو بكر، ليس في النصّ بل من خلال الإجماع[59]. وهنا يسارع القاضي نور الدين إلى إيراد جميع الأدلة التي يمكنه إيرادها كي يسوّغ قول ابن المطهّر[60].

يمضي ابن المطهّر من ثمّ ليقتبس من القرآن تلك الآيات التي تعتقد الإمامية أنَّ المقصود منها الإشارة إلى عليّ أو خلافته أو خلافة شتى أفراد عترة النبيّ[61]. بدوره يناقش ابن روزبهان كلّ آية من هذه الآيات ويقدّم التفسير السنيّ لمقصدها، ليأتي دور القاضي نور الله من ثمّ كي يؤكّد قراءة كلّ آية من هذه الآيات وفق العقائد الاثني عشرية.

---

(56) المرجع نفسه، ج 2، ص 336.

(57) المرجع نفسه، ج 2، ص 341-344. يقول القاضي نور الله: «ولهذا قد رأيت في ظهر نسخته الميشومة بخط بعض قضاة ما وراء النهر سطورًا بالغ فيها في مدح هذا الكتاب والثناء على مؤلّفه». ثمة قصيدتان للخنجي، واحدة بالفارسية والأخرى بالتركية، أرسلتا من ما وراء النهر إلى السلطان سليم تحرضانه على مهاجمة الشاه إسماعيل، وهما محفوظتان في فريدون أحمد باشا، **منشآت السلاطين**، 2 مج (إسطنبول: [د. ن.]، 1885)، مج 1، ص 367. يُنظر أيضًا: الششتري، **إحقاق الحقّ**، ج 2، المقدمة، ص 59-63. وهو يخاطب السلطان العثماني فيهما بـ «مهدي آخر الزمان».

(58) الششتري، **إحقاق الحقّ**، ج 2، ص 355.

(59) المرجع نفسه، ج 2، ص 356.

(60) يقدّم شارح **إحقاق الحقّ** عونه هنا ويورد مصادر أخرى عديدة تركها القاضي نور الله: المرجع نفسه، ج 2، ص 358-399.

(61) يُقدِّم أربعًا وثمانين من هذه الآيات، مع شروح واسعة لها، فيشغل ذلك باقي المجلّد الثاني (ص 399 وما يليها) من **إحقاق الحقّ**، وكامل المجلّد الثالث منه.

3 – ابن تيميّة والنُّصيريّة

رأينا من قبل في هذا الفصل آراء ابن تيميّة في كتابات الشيعة الاثني عشرية ممثّلةً بنقضه كتاب ابن المطهّر الحلّي **منهاج الكرامة**. ما يلي هو عيّنة أخرى من الكتابة السّجالية التي نراجعها هذه المرّة في هجوم ابن تيميّة على النّصيرية، وهم مجموعة من الشيعة الغلاة الذين استمدوا أفكارهم بهذا الشكل أو ذاك من فاطمية مصر ومن القرامطة الأوائل.

كان ابن تيميّة قد سُئِلَ عن النصيرية وما يتعلّق بهم بمقتضى سؤال حرّره الشيخ الشافعي شهاب: «ما تقول السادة العلماء أئمة الدين ... في النصيرية القائلين باستحلال الخمر وتناسخ الأرواح وقدم العالم ... وبأنّ إلهَهم الذي خلق السموات والأرض هو علي بن أبي طالب ... فهو عندهم الإمام في السماء والإمام في الأرض ... فيقولون محمد هو الاسم وعليّ هو المعنى ... وهذه الطائفة الملعونة استولت على جانب كبير من بلاد الشام معروفون مشهورون متظاهرون بهذا المذهب ... أحوالهم كانت مستورة عن أكثر الناس وقت استيلاء الإفرنج المخذولين على البلاد الساحلية فلما جاءت أيام الإسلام انكشف حالهم ...»[62].

يجيب ابن تيميّة بتقبيح عام للنصيرية وسواهم من الملل التي تحمل آراء مشابهة. يقول: «هؤلاء القوم المسمّون بالنصيرية هم وسائر أصناف القرامطة الباطنة أكفر من اليهود والنصارى بل وأكفر من كثير من المشركين وضررهم على أمة محمد صلى الله عليه وسلم أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل كفار التتار (اقرأ المغول) والفرنج وغيرهم»[63].

يوافق ابن تيميّة السائل على أمر التواطؤ بين النصيرية والصليبيين. يقول: «ومن المعلوم عندنا أنّ السواحل الشامية إنما استولى عليها النصارى من جهتهم وهم دائمًا مع كلّ عدو للمسلمين»[64].

---

(62) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع الرسائل** (القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، 1905)، ص 94–95. والرسالة المعنيّة عنوانها: «رسالة في الردّ على النصيريّة»، ص 94 – 102.

(63) المرجع نفسه، ص 96.

(64) المرجع نفسه، ص 97.

يتحوّل ابن تيميّة من ثمَّ إلى موضوع كان قد غدا موضوعه الأثير، ألا وهو أنَّ المغول ما دخلوا بلاد الإسلام وقتلوا خليفة بغداد وغيره من ملوك المسلمين إلا بمعاونة مثل هذه الأصناف[65]. عندئذٍ يُفرَد نصير الدين الطوسي ويُهاجَم، كما تُستحضَر إسماعيلية آلموت: «مرجع هؤلاء هو النصير الطوسي الذي كان وزيرًا لهم بالآلموت وهو الذي أمر بقتل الخليفة وبولاية هؤلاء (المغول) ولهم ألقاب معروفة عند المسلمين تارةً يُسمَون الملاحدة وتارةً يُسمّون القرامطة وتارةً يسمّون الباطنية وتارةً يُسمّون الإسماعيلية وتارةً يُسمّون النصيريّة ... وهذه الأسماء منها ما يعمّهم ومنها ما يخصّ بعض أصنافهم»[66].

يهاجم ابن تيميّة من ثمّ بعضًا من آرائهم «الفلسفية» ويشير إلى أنشطة إخوان الصَّفا. يقول: «ويقولون أول ما خلق الله العقل ليوافقوا قول المتفلسفة أتباع أرسطو ... وأمّا بلفظ ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم فيحرفونه عن مواضعه كما يصنع أصحاب رسائل إخوان الصَّفا ونحوهم»[67].

هذا الهجوم العنيف على النصيريّة[68] هو أشدّ جلبة من دحض ابن تيميّة آراء الإمامي الاثني عشري ابن المطهّر. ذلك أنَّ هذه الجماعات التي يُعنى بها الآن تحمل آراء مغالية يعافها جميع المسلمين، الشيعة كما السنّة. وعلاوةً على ذلك فإنَّ تورّط هذه الجماعات مع بقايا الصليبيين في بلاد الشام يجعلهم فريسةً سهلة لنقمة ابن تيميّة.

نجد مزيدًا من الملاحظات على النصيرية لدى ابن بطوطة، الرّحالة المشهور الذي مرّ بهذه المنطقة في ذلك الوقت. يقول: «وأكثر أهل هذه السواحل هم الطائفة النصيرية الذين يعتقدون أنَّ عليّ بن أبي طالب إله، وهم لا يصلون ولا يتطهرون ولا يصومون. وكان الملك الظاهر (بيبرس الذي حكم

---

(65) المرجع نفسه، الإشارة هنا بلا شكّ إلى الشيعة الاثني عشرية.

(66) المرجع نفسه، ص 97 - 98.

(67) المرجع نفسه، ص 98.

(68) وهو هجوم يمضي ليذكر أشياء معيّنة طُلِبَت في السؤال، مثل التزاوج معهم، ومشاركتهم الطعام، واستخدامهم في ثغور المسلمين... إلخ.

658-676/ 1260-1277) ألزمهم بناء المساجد بقراهم. فبنوا بكلّ قرية مسجدًا بعيدًا عن العمارة ولا يدخلونه ولا يعمرونه. وربما أوت إليه مواشيهم ودوابهم وربما وصل الغريب إليهم فينزل بالمسجد ويُؤذّن إلى الصلاة فيقولون لا تنهق علفك يأتيك وعددهم كثير»[69].

يمضي الرحّالة الشهير ليسرد حكاية عن «رجل مجهول وقع ببلاد الطائفة النصيرية، فادّعى أنّه المهدي، وراح يستغبي أهلها البسطاء ويرسلهم إلى قتال المسلمين بقضبان الآس التي وعدهم أنها تصير في أيديهم سيوفًا عند القتال. واجتمع حكّام المناطق المجاورة كي يضعوا حدًّا لهذا العصيان. وبلغ الخبر القاهرة، وكان الملك الناصر على وشك أن يقرّر استئصال هذه الجماعة برمّتها لو لم يراجعه وزيره الأول الذي لفت انتباهه إلى أنّهم عمّال المسلمين في حراثة الأرض»[70].

كي نختتم هذا النقاش لهجمات ابن تيميّة على الجماعات المسلمة غير السنيّة، لعلّه من المفيد أن نقدّم مثالًا عمّا كانت عليه قناعاته في شأن الدين. ففي رسالة قصيرة عنوانها **عقيدة أهل السنّة والفرقة الناجية**[71]، موجّهة من أحمد بن تيميّة إلى من تصل إليه من المسلمين المنتسبين إلى السنّة والجماعة، يقول: «وقد تقدّم أنَّ دين الله وسط بين الغالي فيه والجافي عنه. والله ما أمر عباده بأمر إلا اعترض الشيطان فيه بأمرين لا يبالي بأيهما ظفر: إمّا إفراط فيه وإمّا تفريط فيه»[72].

---

(69) ابن بطوطة، ص 79-80، و Ibn Batuta, vol. I, pp. 111-112.

(70) المرجع نفسه، الأرجح أنَّ الملك الناصر هو السلطان المملوكي الناصر محمد الذي حكم بين أعوام 693-694هـ/ 1293-1294م؛ 698-708هـ/ 1298-1308م؛ و709-741هـ/ 1309-1340م.

(71) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **عقيدة أهل السنة والفرقة الناجية**، علق عليه عبد الرزاق عفيفي (القاهرة: مطبعة أنصار السنة المحمدية، 1939).

(72) المرجع نفسه، ص 22. ثمّة عَرْض لعقائد المذاهب السنيّة (المذهب الحنفيّ)، في عمل باكر يكاد يحمل العنوان ذاته، **عقيدة أهل السنّة والجماعة**، لأبي جعفر أحمد الطحاوي (توفي 321هـ/ 933م)، وقد تُرجِم إلى الإنكليزية، يُنظر: E. E. Elder, «Principal Ezbekiya School for Boys, = Missionary of the United Presbyterian Church, Cairo, Egypt: Al-Tahawi's «Bayan al-Sunna wa-'l-

4 - ناصر الدين البيضاوي

سوف نختم بتكريس بضع كلمات قصيرة للرابع بين العلماء الذين رأينا أنّهم يمثّلون المناخ الديني في أواسط العهد المغولي، ألا وهو قاضي تبريز الشافعي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (توفي 685/ 1286).

ولد البيضاوي في البيضا، وهي مدينة صغيرة إلى الجنوب من شيراز. غدا لاحقًا قاضي قضاة شيراز وأمضى أيامه الأخيرة في تبريز حيث كانت وفاته[73].

أكثر ما يُذْكَر بسببه هو تفسيره المُسمَّى **أنوار التنزيل**[74]. وهو على المذهب الشافعي ومتمسّك بآراء أبي الحسن الأشعري في علم الكلام. ويبدو أنّ عمله على القرآن نال شهرة عظيمة بعد وفاته. ويقول كاتب من الجيل التالي إنَّ عمل البيضاوي «شاع في البلدان، وسارت به الركبان، وتخرّج به أئمة كبار»[75].

درس باحثان حديثان فصولًا معينة من **أنوار التنزيل** وترجماها وقالا عن طرائق البيضاوي في التأويل: «يبدو أنَّ ثمة إقرارًا بأنَّ البيضاوي هو شارح القرآن بامتياز ... وهو عالمٌ يحظى بالاحترام على تمحيصه الأدلّة، فيما تدفعه حكمته في بعض الأحيان إلى أن يترك لقرّائه اختيار تأويلهم الخاص مقاطع معيّنة»[76].

Jama'a',» in: *The Macdonald Presentation Volume: A Tribute to Duncan Black Macdonald, Consisting* = *of Articles by Former Students, Presented to him on his Seventieth Birthday, April 9, 1933* (Princeton: Princeton University Press, 1933), pp. 129-144.

كان الطحاوي فقيهًا حنفيًا مصريًا عظيمًا ومعاصرًا للأشعري.

(73) **نامه دانشوران ناصرى**، ج 8، ص 136-151، والسبكي، **طبقات الشافعية**، ج 5، ص 59. يمتدح السبكي الذي ينتمي إلى جيل لاحق للبيضاوي، معرفة البيضاوي ويحكي قصة عن إدهاشه جمهورًا في تبريز بتبحّره.

(74) قُدِّم هذا العمل لأرجون خان (683-690هـ/ 1284 - 1291م) الذي سُرَّ به وأمر بتعيين البيضاوي قاضيًا للبيضا إجابةً لطلبه. يُنظر: **نامه دانشوران ناصرى**، ج 8، ص 139.

(75) أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، **كتاب مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، ج 4 (حيدرآباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1918-1920)، ص 220.

(76) Eric F. F. Bishop and Mohamed Kaddal, *Chrestomathia Baidawiana: «The Light of Inspiration and Secret of Interpretation» Being a Translation of the Chapter of Joseph (Surat Yusuf) with the Commentary of Nasir Id-Din Al-Baidawi* (Glasgow: Jackson, Son and Co., 1957), p. 7.

هذه المقاربة المنفتحة في تفسير القرآن جعلت حتى الشيعة يقبلون آراء معينة قدّمها البيضاوي كما رأينا[77]. ونجد لدى بروكلمان قائمةً بستّة وثمانين شرحًا لتفسير البيضاوي[78].

أدرك المستشرقون أهمية البيضاوي[79]، وكذلك واحدٌ من مراكز الدراسات الإسلامية المهمة، ألا وهو جامعة الأزهر في القاهرة[80].

البيضاوي معروف أيضًا، وإنْ يكن بدرجةٍ أقل، كمؤلّف بالفارسية لتاريخٍ مختصر عنوانه **نظام التواريخ** يغطي الفترة من الخلق إلى سنة 674/ 1275[81]. وترجم عبد الله بن فتح الله البغدادي هذا العمل وأفاد منه

---

(77) يُنظر سابقًا في هذا الفصل، والششتري، **إحقاق الحقّ**، ج 2، ص 307. يُنظر أيضًا: الخوانساري، **روضات الجنّات**، حيث يتحدّث المؤلّف عمّا لدى البيضاوي من «غاية ارتفاعه في طريقة الباطن وإدراكه اللبّ الواقعي». وبحسب حسن فسائي، **فارسنامه ناصرى** (ج 2، ص 183-184)، فإنّ البيضاوي درس لدى نصير الدين الطوسي.

(78) Brockelmann, vol. I, pp. 416-418.

(79) يُنظر تحقيق شرح البيضاوي، في: H. O. Fleisher, *Beidhawii Commentarius in Coranum ex codd. parisiensibus*, 2 vol. (Leipzig: [F. C. G. Vogelii], 1846-1848).

وظهر مجلد للفهارس (Indices) في عام 1879، أعدّه و. فِل (W. Fell). وثمّة رأي لنولدكه في عمل البيضاوي، في: Theodore Noldeke, *Geschichte des qorans, vol. II: Die Sammlung des Qorans* (Leipzig: Dieterich, 1919), pp. 176-177.

وكان د. س. مرغليوث في العقد الأخير من القرن التاسع عشر قد ترجم سورة آل عمران لطلبته في المدرسة الشرقية في أكسفورد. يُنظر: D. S. Margoliouth, *Chrestomathia Baidāwiana*, London 1894

(80) طبعة القاهرة من **أنوار التنزيل** (5 أجزاء في مجلدين، 1330هـ/ 1911م) مع حاشية للخطيب الكازروني كانت مقررة لطلاب السنة السادسة في جامعة الأزهر في القاهرة؛ يُنظر James Robson, «Al-Baiḍāwi,» in: *Encyclopaedia of Islām* (1960).

(81) عن كتاب البيضاوي **نظام التواريخ**، يُنظر: عباس العزاوي، **التعريف بالمؤرخين في عهد المغول والتركمان** (بغداد: شركة التجارة والطباعة، 1957)، ص 116-119. ويُنظر كذلك: Ethé, vol. I, no. 16, col. 7; Rieu, pp. 832-834, and Browne, vol. III, pp. 63 and 100-101.

نُشِرَ القسم الذي يتناول الصين في تاريخ البيضاوي في ألمانيا في الربع الأخير من القرن السابع عشر. كتب البيضاوي بطريقة حيادية عن إسماعيلية آلموت، ولم ينسب أيّ تعاليم مسيئةٍ إلى الاثنين الأولين (حسن الصبّاح وكيا بزرگ أميد)، لكنه يتكلم على «التأويلات الباطلة» للقرآن لدى خلفائهما. يُنظر: ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، **نظام التواريخ**، تحقيق بهمن ميرزا كريمى (تهران: علمي، 1313)، 82 - 84.

في كتابه التاريخ الغياثي في القرن الخامس عشر[82]. حتى الشاعر الفارسي العظيم حافظ الذي عاصر البيضاوي، يُقال إنه كان يفيد من أعمال البيضاوي ويقرأها[83].

5 - خلاصة

مجمل القول إننا راجعنا بإيجاز بعض أعمال أربعة من العلماء ذوي الصّفة التمثيلية تتماشى حيواتهم مع السيطرة المغولية الإيلخانية في العالم الإسلامي. راجعنا عملًا واحدًا صغيرًا لنصير الدين الطوسي عن الإمامة وعلّقنا على دوره في مجيء المغول وسقوط بغداد، والجدال حول آرائه الإسماعيلية السبعيّة والاثني عشرية. ثم ناقشنا الجدالات الكبرى بين العالم الاثني عشري البارز ابن المطهّر الحلّي واثنين من خصومه الأشدّ: معاصره الكاتب الحنبليّ العظيم ابن تيميّة، والمفكّر الأشعري السنيّ فضل الله بن روزبهان الخنجي المشهور بالمثل في أواخر القرن الخامس عشر. وألقينا نظرةً سريعةً أيضًا على هجوم ابن تيميّة على النصيريّة الذين مثّلوا رأي غلاة الشيعة. وختمنا أخيرًا ببضع ملاحظات عابرة حول المفسّر القرآني العظيم البيضاوي الذي استطاع في ذلك الزمان والمكان أن يكتب واحدًا من أشهر تفاسير القرآن.

يبدو هذا العرض السريع كأنّه يشير بوضوح إلى أنَّ العهد المغولي (أي ثلاثة أرباع القرن أو ما يقاربها من الفترة قيد البحث) اتّسم بجدالات دينية هائلة؛ لكنه كان في الوقت ذاته فترة تعايش شتّى الآراء الدينية الإسلامية. وكاد هذا التعايش يبلغ حدّ حريّة الاعتقاد الدينيّ والتسامح المتبادل[84]. لكن

---

(82) عبد الله بن فتح الله البغدادي، **التاريخ الغياثي** (مخطوطة، المتحف العراقي، 1738)، ص 5.

(83) Browne, vol. III, p. 272.

(84) حول هذا الأمر، تُنظر الملاحظات اللافتة لمنوچهر مرتضوي (ص 74-80) من مقالته «دين ومذهب در عهد ايلخانيان» المذكورة في الهامش 1 من هذا الفصل، وجواد سجاديه، «نبودن تعصب مذهبى در دوره مغول»، مجلة **دانشكده أدبيات**، المجلد 11 (1959)، ص 151-159. قارن بـ: العمري، **مسالك الأبصار** (*Das mongolische Weltreich*, p. 10)، حيث يُقال: «ومن قوانينهم التي ألفت منهم أن لا يتعصّبوا لمذهب من المذاهب على مذهب».

علامات متزايدة كانت تشير شيئًا فشيئًا إلى سيطرة العقائد الاثني عشرية في دوائر البلاط العليا وفي المدن[85]. وهذا ما ظهر بوضوح في محاولات ألجايتو أن يتبلّل بمختلف المذاهب. ويبدو أنَّ سلاطين المغول، عمومًا، أدّوا دور المتفرّجين الأبرياء؛ لكنّنا لا نستطيع وصف موقفهم بأنّه موقف من يريد أن يحلّ البلاء بالبيتين معًا[86]. والأحرى أنّهم أبدوا اهتمامًا بهذه الجدالات الحيّة وتقديرًا لها. لكنهم بقوا في الأساس غرباء عمّا كان يجري على المستوى الدينيّ. وكان رجالهم يحفظون السلام.

في ما يتعلّق بالواجبات الدينية لخانات المغول الأوائل، أوكل هؤلاء نظارة الوقف إلى الشخص الوحيد القادر بما يكفي على إدارتها، أي نصير الدين الطوسي[87] الذي يبدو أنّهم عوّلوا عليه في أمور أخرى كثيرة مثل

---

(85) يقول منوچهر مرتضوي عن «تمايل» غازان خان نحو الشيعة، مقتبسًا من كتاب حافظ أبرو، **مجمع التواريخ** (مخطوطة، مكتبة ملك، طهران): «... پادشاه غازان خان را ميلى تمام بدان طايفه بودى. أما هر گز از غايت كنايت اظهار نكردى ورعايت مصلحت عام فرمودى، وكسى را زهره آنكه اظهار كند نبودى». تُنظر مقالته «دين ومذهب در عهد ايلخانيان» (ص 45). ويرى عباس العزّاوي في كتابه **تاريخ النقود العراقية**، ص 54، أنَّ المغول في عهد ألجايتو أقاموا التشيّع كردّة فعل على الخلافة السنيّة التي أحلّوها محلّها، لكن هذه المحاولة أخفقت وكان عليهم أن يعودوا إلى السنيّة التقليدية.

(86) يستخدم الكاتب هنا جملة شكسبير الشهيرة في **روميو وجولييت**: «A plague on both your houses». (المترجم)

(87) يُنظر: أبو الفرج يوحنا غريغوريوس بن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، وقف على طبعه أنطون صالحاني اليسوعي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1890)، ص 500-501. ويُنظر أيضًا: Browne, vol. III, p. 18.

واستقصى ابن فضل الله العمري في **مسالك الأبصار** أراضي الوقف في ظلّ المغول: «وسألت ... إن كانت الأوقاف باقية في نواحي هذه المملكة (أي مملكة الإيلخانيين) كما هي عليها الآن أم تناولتها أيدي العدوان، فأخبرني بأنها جميعًا جارية في مجاريها لم يتعرّض إليها متعرض لا في دولة هولاكو ولا في ما بعدها، بل كل وقف في يد متولّيه ومن له الولاية عليه، وكلّ ما يُقال من نقص حال الأوقاف بإيران جميعًا هو من سوء ولاة أمورها أكثر من سواهم». يُنظر: العزّاوي، **تاريخ العراق**، ج 3، الملحق 2، ص 39؛ ويُنظر الآن النصّ الأصلي للعمري، **مسالك الأبصار** (*Das mongolische Weltreich*) ص 92 من النصّ العربي؛ وتعليقات كلاوس ليتش على «الوقف»، ص 332-333 في النسخة الألمانية. وثمة وصف لأداء الطوسي بهذا الصدد، في: كمال الدين عبد الرزاق بن الفوطي، **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة** (بغداد: المكتبة العربية، 1932)، ص 375. بقيت أراضي الوقف تحت إشراف الطوسي وابنه حتى عام 687هـ/ 1288-1289م، حين أُعيدت إلى حكّام بغداد.

المالية[88]. وقد زاد سلاطين المغول اللاحقون أرض الوقف في محاولة لتحسين علاقاتهم برجال الدين المسلمين[89]، لكن اهتمامهم الرئيس يبدو أنّه كان موجّهًا إلى تشجيع علم الفلك والعلوم التاريخية[90].

أدّى السلاطين الإيلخانيون، في مناسبات عدة، دور الراعي أو الوسيط. وعلى سبيل المثال، فإنّ غازان خان (694-703/ 1295-1304)، حين زار المقامات الشيعية في كربلاء، وهب هبات كثيرة لتكايا الدراويش، ومعاهد الشافعية والحنفيّة، وأقام سُكنى للأسياد[91]. وقبل ذلك كان أحمد تكودار (680-683) قد أجرى مكاتبة مطوّلة مع السلطان المملوكي قلاوون في مصر حول مسائل دينية[92]. وكان ألجايتو، قبل أن يعطي وزنًا للشيعة الاثني عشرية، قد أمر مرّة بقتل كرديّ زعم أنّه المهدي، وداعيةً شيعيًا مغاليًا حاول أن يهديه[93].

---

(88) Muğtabā Mīnovī and V. Minorsky, «Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī on Finance,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. X (1940-42), pp. 755-789.

رسالة ربما كُتِبَت إلى هولاكو لتعريف الحاكم الأجنبي بالضرائب في البلاد التي فتحها حديثًا.

(89) Abdul Kerim Ali-oğlu Ali-zādé, «The agrarian system in Azerbaijan in the XIII-XIV centuries,» in: Akten des vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses München 28. August bis 4. September 1957, ed. H. Franke (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1959), p. 340.

(90) محمد معين، **حافظ شيرين سخن** (طهران: [د. ن.]، 1941)، القسم الخاص بـ «علوم وادبيات در عشر حافظ»، ص 52 وما يليها: الطوسي في مراغة، والمؤرخان الجويني ورشيد الدين.

(91) Browne, vol. III, pp. 42, 44 and 46.

(92) Ibid., vol. III, pp. 25-26.

ثمّة عيّنات من هذه المكاتبة في: H. H. Howorth, *History of the Mongols* (London: [s. n.], 1888), Part III, «The Mongols of Persia,» pp 290 ff.; Constantin Ohsson, *Histoire des Mongols, depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour Bey ou Tamerlan. Avec une carte de l'Asie au XIIIe siècle*, vol. III (La Haye: [s. n.], 1834), pp. 563 ff., and Joseph Hammer-Purgstall, *Geschichte der Ilchane*, vol. I (Darmstadt: Leske, 1842), pp. 331 ff.

يقوم هذا الأخير على **تاريخ وصاف**، يُنظر: Joseph Hammer-Purgstall, *Geschichte Wassaf's*, vol. I (Wien: Kaiserlich-Königlichen Hof- und Staatsdr., 1856), pp. 231 ff. (of the Persian text)

وطبعة بومباي (1249هـ/ 1833م)، أعيد طبعها في عام 1338هـ/ 1960م)، ص 113 وما يليها؛ وأبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **السلوك لمعرفة دول الملوك**، صححه ووضع حواشيه محمد مصطفى زيادة، 2 ج في 6 ق (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1934-1942)، ج 1، القسم 3، الملحق 7، ص 977-984 (وهناك مكاتبات مغولية مملوكية أخرى في الملاحق 12 - 16).

(93) Browne, vol. III, pp. 50-51.

من الواضح أنَّ رشيد الدين فضل الله، وزير المغول الأول والشخص الأشدّ نفوذًا في البلاط المغولي، حاول أن ينأى بنفسه عن هذه السجالات الدينية: فحمى في مناسبة عالمين متصوفين من بغداد اتُّهما بالتآمر مع مصر، وقام في مناسبة أخرى بدور رئيس في إعدام نقيب الأشراف[94]. ويبدو أنَّ سنيّته كانت آمنة[95].

من جهة أخرى، يبدو أن إسماعيلية آلموت، على الرغم من دمار قلعتهم، واصلوا نوعًا من النشاط الفدائي الذي يوجّهه حكام مصر المماليك (كما كان الحال أيام الحكم الفاطمي). وفيما هو يمرّ بمعاقلهم في سورية، وصف ابن بطوطة هذا الطور من النشاط الإسماعيلي كما يلي: «وهذه الحصون لطائفة يقال لهم: الإسماعيلية، ويقال لهم الفداوية ... وهم سهم الملك الناصر (السلطان المملوكي المصري)، بهم يصيب من يعدو عنه من أعدائه بالعراق وغيرها، ولهم المرتبات»[96].

---

(94) Ibid., vol. III, pp. 70-71.

(95) «هناك مخطوطة للترجمة الفارسية من كتاب رشيد الدين **لطائف الحقائق**... تحوي نسختين من إثبات سنيّة آراء رشيد الدين اللاهوتية موقّعتين من قبل سبعين من دكاترة اللاهوت الإسلامي البارزين. وهذا الإثبات ناجم عن اتّهام رشيد الدين بالابتداع من طرف زميل لهم حاقد...»، يُنظر: Browne, vol. III, p. 76.

(96) ابن بطوطة، ص 76 78-، و Ibn Batuta, vol. I, pp. 106 ff.

أرسل الملك الناصر محمد بن قلاوون في عام 720هـ/ 1320م ثلاثين من الحشاشين من بلاد الشام إلى إيران. فخاف السلطان أبو سعيد واحتجب في خيمته. وقال أمير جوبان لمبعوث الناصر: «ويلك أنت كلّ قليل تحضر إلينا هدية وتريد منّا أن نكون متّفقين مع صاحب مصر لتمكر بنا حتّى تقتلنا الفداوية والإسماعيلية». يُنظر: المقريزي، ج 2، ص 207. وفي معاهدة السلام التي سرعان ما أُوقفت (أم أُبرمت؟؟ ص 39 من الأصل)، أدخل أبو سعيد شرطًا مفاده ألا يدخل إسماعيليّ منطقة المغول. في شأن معاهدة السلام، يُنظر: المقريزي، ص 209-210. وحول هذا كلّه، يُنظر: محمد جمال الدين سرور، **دولة بني قلاوون في مصر : الحالة السياسية والإقتصادية في عهدها بوجه خاص** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1947)، ص 206 وما يليها، والعزّاوي، **تاريخ العراق**، ج 1، ص 470-471.

في بعض الأحيان، كان المماليك يحاولون كبح الأنشطة الإسماعيلية: عندما كان أبو الفداء - **المختصر في أخبار البشر**، ج 4 (القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، 1907)، ص 76 - أميرًا على حماة، أُمِرَ «أن لا تكون بحماة وبلادها حماية للدعوة الإسماعيلية».

والحال أنَّ تحالف الإسماعيلية مع سلاطين المماليك في مصر (السنّة) لافت ومثير، والملاحظة =

قيل، في الحقيقة، إنّ إسماعيلية آلموت استعادوا السيطرة على بلداتهم الحصينة لبعض الوقت، واحتاج الأمر حملة مغولية أخرى لإخراجهم[97]. ويقدّر باحث بارز في التاريخ والفكر الإسماعيليين نفوذ الإسماعيلية بعد سقوط آلموت على النحو التالي: «ربما أمكننا أن نعزو قدرًا كبيرًا من انتشار التشيّع السريع بعد الغزو المغولي وانهيار سلطة الإسماعيليين السياسية إلى اندفاع الجماعات الإسماعيلية إلى ملاذ الملل القريبة التي حازت نفوذًا في تلك الفترة»[98].

أبدى الشيعة الاثنا عشرية، من جهة أخرى، علائم ازدهار محددة، لا سيما خلال عهدي غازان وألجايتو. ولم تَجرِ الأمور على ما يُرام مع الفرعين الآخرين من الشيعة، أي الإسماعيلية والغلاة. لقد أمكن للتشيّع الاثني عشري، بوصفه مذهبًا إسلاميًا لديه مجموعة مميزة من المبادئ ونظامًا عقيديًا شديد الإحكام، أن يُطبَّق جنبًا إلى جنب مع نظام للحكم راسخ شبيه بالنظام الذي كان في ظلّ الإيلخانيين (في الواقع هذا ما كان عليه النظام الإسماعيلي في ظلّ الفاطميين في مصر في قرن سابق). وفي نظام للحكم منظَّم وراسخ، لم يكن ثمّة مكان للإسماعيليين (الفداويين) الذين خلفوا نظام آلموت، ولا لتلك الجماعات المنشقّة مثل الغلاة النصيرية.

لكن انتصار التشيّع الاثني عشري كان قصير الأمد، وتحول المغول في

= الآتية من القلقشندي (وهي في الأصل للعمري) تستحق أن نوردها: «وقد ذكر (العمري) في **مسالك الأبصار** نقلًا عن مقدّمهم مبارك بن علوان أن كل من ملك مصر كان مظهرًا لهم. ولذلك يرون إتلاف نفوسهم في طاعته لما ينتقلون إليه من النعيم الأكبر في زعمهم. ورأيت نحو ذلك في أساس السياسة لابن ظافر. وذكر أنهم يرون أن ملوك مصر كالنواب لأئمّتهم لقيامهم مقامهم». يُنظر: أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا** (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1918)، ج 8، ص 245. بالنظر إلى كلّ هذا النشاط الإسماعيلي/ الفداوي بعد آلموت، يصعب أن نقبل قول ب. لويس إنّ الشيعة من الفئة الإسماعيلية «بات حضورهم واهنًا وباليًا»، يُنظر: B. Lewis, «Some Observations on Significance of Heresy in the History of Islām,» *Studia Islamica*, vol. I (1953), pp. 43-63.

(97) Browne, vol. III, p. 25.

ثمة محاولة قام بها أحد الحشاشين لقتل تيمور في دمشق في عام 1400 (مج 3، ص 197).

(98) Ivanov, p. 529, n. 1.

ظلّ أبي سعيد (بل وقبل ذلك في السنوات القليلة الأخيرة من عهد ألجايتو) إلى المركّب السني. في الأقل، هذا ما كان رسميًا وشكليًا؛ لأن الاثني عشرية استمرت في الحقيقة في ظل بعض الدول المتتابعة المغولية مثل الجوبانية والجلايرية.

واصل علماء الشيعة في الجيلين الثاني والثالث بعد ابن المطهّر كفاحهم لاستمالة الحكومة المركزية (كلّ حكومة مركزية، لأنّه بعد الإيلخانيين صار استخدام هذا المصطلح أمرًا أكاديميًا) إلى التشيّع الاثني عشري. وليس محمد بن مكي العاملي، «الشهيد الأول» (قُتِل في 786/ 1384)، وأحمد بن فهد الحلّي (توفي 841/ 1437)، سوى اثنين من هؤلاء العلماء البارزين. لكن المقاربة باتت مختلفة قليلًا في زمنهما. فعلاقات ابن مكي، مثلًا، كانت مع سلالة السربدارية الغلاة؛ فيما أبدى ابن فهد علائم علاقة حميمة مع كل من الغلاة والصوفيّة. وكان اثنان من تلاميذه الأشهر: محمد بن فلاح الذي أسّس الدولة المشعشعية الشيعية المغالية في منطقة الأهوار جنوب العراق، ومحمد نوربخش مؤسس الطريقة النوربخشية الصوفية شرقي إيران.

أن نقول إنَّ التشيّع الاثني عشري بدد قوته ووجد ملاذًا موقتًا بين الطرق الصوفية والحركات الشيعية المغالية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، يعني أن ننكر على علماء الاثني عشرية وشيوخها اهتمامهم المتواصل وعنايتهم الوثيقة بتراث مديد ومُحْكَم يمتدّ قرونًا كثيرة. ولعلّ من الأصوب القول إنَّ الطرق الصوفية والغلاة خطفوا الأضواء واستخدموا التشيّع، في إهابه الإسلامي الشعبي، لمقاصدهم الخاصة. وهذه ربما هي الصورة الأصدق؛ ويمكن رؤيتها على أفضل وجه من خلال دراسة واحدة من هذه الطرق الصوفية، ألا وهي طريقة الشيخ صفي الدين الأردبيلي، مؤسس الصفويين الذي تسمّوا باسمه.

الفصل الرابع

الطريقة الصوفيّة في أردبيل

حاولنا في الفصل السابق أن نتفحّص الوضع الديني كما تجلّى لدى بعض العلماء المسلمين المتبحّرين في البلاط الإيلخاني المغولي، وما أثاره ذلك من ارتكاس في بعض الحالات (كحالة ابن تيميّة) في الدولة المملوكية ولاسيما في بلاد الشام، وعلى مستوى الفقهاء والعلماء الأرفع مرّة أخرى. لقد مثّل الأشخاص الذين عُنينا بهم طبقات المجتمع المثقّفة حقًّا وانتموا إلى ما يمكن أن ندعوه بحق عالم «الإسلام الرفيع». كان ثمّة أشخاص، مثل نصير الدين الطوسي وابن المطهّر الحلّي، أو ابن تيميّة والبيضاوي، قد تشبّعوا بالمعرفة الدينية، واعتبروا أنفسهم قادةً دينيين لجماعاتهم أو اعترفَ بهم أتباعهم على هذا النحو، أو قبلوه معتبرين أنَّ ثمّة واجبًا دينيًا ينطوي عليه التعريف بآرائهم في مشكلات دينية هامّة وخلافية معينة، مثل خلافة النبي أو الإمامة أو الإمام الحق أو عصمته. هذا كي نذكر بضعًا فحسب من الأمور التي كانت محلّ جدال يمتدّ من الفهم الصحيح والصائب لجانبٍ نحوي نصّي (وهذا أمر له اعتباره الخطير عندما يتعلّق الأمر بدلالة كلّ كلمةٍ وكلّ حرف في القرآن) إلى قضايا حيوية كمسألة خَلْق القرآن أم عدمه.

كانت مثل هذه الأمور، بحكم طبيعتها ذاتها، مجال القلّة، مثل الفقهاء والعلماء وطلاب الدين والمعلّمين ومريديهم. ونادرًا ما خرجت مثل هذه المسائل عن دائرة صغيرة من النخبة الدينية. وإذا ما فعلت، كان أقصى من تصله هو الإمام أو المؤذّن في جامع محلّي. عندها فحسب كان الإنسان العادي في المدن والبلدات والقرى - إذا ما كان يهتمّ بمثل هذه الأمور - يعلم بما كان يجري. لكن من دون أن يعلم سوى بالخطوط العامة العريضة، والنتيجة النهائية. ولعلّ أفضل ما يمثّل هذا الوضع هو ما نجده في تعليقٍ

ليونبول على صيغة أذان الشيعة حيّ **على خير العمل**: «هذه الكلمات لطالما كانت شعار الشيعة؛ حين يُؤَذَّن بها من مآذن بلد سنّي، يعلم الأهالي أنّ الحكم غدا شيعيًّا»[1].

كان يمكن للأمور أن تقف عند هذا الحدّ. لكنها غالبًا ما كانت البداية لمشكلات تتجلّى في محاولات عصيان أو حتى مذابح يتعرض لها الشيعة على أيدي السنّة أو العكس. ومثل هذه المحن غالبًا ما كان يُطْلِق شرارتها أهل السلطة، الحاكم المحلّي أو رأس البلدة، وعادة ما كان يحرّض هذا الأخيرَ رجال الدين الذين كادت مصالحهم تتوافق على الدوام مع مصالح السلطة الحاكمة، أو كانت مطامحهم الأنانية عرضةً للخطر[2]. وكانت الجماعات الشيعية التي كادت تشكّل الأقليّة على الدوام، تتّبع التقيّة[3]، وهو موقف بات جزءًا من خصالها الدينية، وسبيلها إلى حماية نفسها من أعدائها.

لكن ذلك كان شيئًا موقّتًا وظرفيًا، بل يمكن القول إنه لم يكنْ القاعدة، بل استثناؤها[4]. وسوف يكون لدينا المبرر في مقطع لاحقٍ لأن نشير إلى الوضع في الأناضول وتمردات الشيعة هناك في القرن الخامس عشر، بوصفها نوعًا من سياسة الدولة. يكفي القول الآن إنَّ الجدالات الدينية التي عُنينا بها في الفصل

---

(1) يُنظر: Theodorus Willem Juynboll, «Adhān,» in: *Encyclopaedia of Islām*, New ed. (Leiden: Brill, 1960).

وهو مقال منسوخ حرفيًا من الطبعة الأولى.

(2) يقول ڤ. مينورسكي في كتابه **الوحدة والتنوّع** (*Unity and Variety*, 190-191): «... منذ العهد السلجوقي ونحن نجد ما يلي: ارتباط وثيق للدين الرسمي بمصالح الحكّام، اقتران المعارضة الشيعية بحركات كثيرة موجّهة ضد النظام القائم، وسُبُل مصطنعة للتجنب يجد فيها الملاذ (ص 41) إحباطُ أجيالٍ تعيش في عصر بلا أفق»: Vladimir Fedorovich Minorsky, «Iran: Opposition, Martyrdom and Revolt», in: Gustave E. von Grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Comparative Studies of Cultures and Civilizations; no. 7 (Chicago: University of Chicago Press, 1955), pp. 190-191.

(3) حول التقيّة، يُنظر: Rudolf Strothmann, «Taḳiya,» in: *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill 1953).

وهيَ مادة غنية بالمعلومات.

(4) حول المذابح في أصفهان مثلًا، يُنظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة: تحفة النُّظّار في غرائب الأمصار** (بيروت: [د. ن.]، 1960)، ص 199 وما يليها، و Ibn Batuta, *The Travels of Ibn Baṭṭuṭa*, trans. H. A. R. Gibb (London: Hakluyt Society, 1962), vol. II, pp. 294-295.

السابق كانت تُخاض بالنقض والنقض المضاد بين علماء الدين أنفسهم عمومًا، وبالحجاج والنقاش في بلاطات الأمراء الحاكمين. ولم يكد الإنسان العادي يسمع بما يجري هناك.

في الحقيقة، كان ثمّة شيء آخر يشدّ الإنسان العادي بعيدًا من سجالات العلماء، شيء بدا له مفهومًا أكثر، شيء لا علاقة له بالمعتقدات الثابتة بل بأسئلة حياته الواقعية. ففي كلّ بلدة ومدينة تقريبًا كان حوله ثمّة «ولي»، قديس صوفي، يمكنه اجتراح معجزات أو القيام بأفعال تبدو للإنسان العادي مذهلةً حقًا. هذا الولي كان يجتذب العامة بعيدًا من المشكلات العويصة المضنية للإسلام الدين، ويكسب قلوبهم من خلال اللقاءات المحليّة والتجمعات والصلوات المكرورة والترتيل البسيط الرتيب، بل والهستيريا الجماعية، مع وعد بالوصول إلى المرحلة الأخيرة من الاتحاد بالله في حالة من الوجد الكامل والفائق[5].

---

(5) لم يكن بوسع علماء الدين وضع حدّ لمثل هذه الحركات الجماهيرية، وكان الحكّام «يحترمون العلماء في الظاهر، لكنهم يخضعون فعليًا لشيوخ الصوفية»، يُنظر: H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, Home University Library of Modern Knowledge; 197, 2nd ed. (London; New York: Oxford University Press, 1953), p. 44 (reprint in 1954).

ومن الذي كان ليستمع إلى سعد الدين التفتازاني (توفي في عام 792 أو 798هـ/ 1389 أو 1395م) مثلًا وهو يقول في كتابه **رسالة في وحدة الوجود** (إسطنبول: [د. ن.]، 1877)، ص 31: «وبالجملة كلّ درجة ومرتبة للأولياء فكمالها للأنبياء، لا كما تزعم الجهلة من المتصوّفة أنَّ الولي أفضل من النبي».

قارن بعض آراء ابن تيميّة، المعاصر لتلك الحقبة، في الصوفية، وذلك في فتواه الموسومة **الصوفيّة والفقراء** (القاهرة: [د. ن.]، 1909)، ص 15-16، وفي كتابه **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان** (القاهرة: [مكتبة صبيح]، 1955)، ص 86. ويبدو أنّ نصير الدين الطوسي لم يكن يحبّذ صنوفًا معينة من الصوفية أو الدراويش. تُنظر الحكاية الآتية في كتاب كمال الدين عبد الرزاق بن الفوطي **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة** (بغداد: المكتبة العربية، 1932)، ص 342 (حوادث عام 658هـ/ 1259-1260م): «حُكي أنَّ السلطان (هولاكو) لما كان بوطأة حرّان، وقف له جمع من الفقراء القلندريّة، فقال لنصير الدين الطوسي: ما هؤلاء؟ قال: فضلة في العالم. فأمر بقتلهم فقتلوا. وسأله عن معنى قوله: الناس أربع طبقات بين إمارة وتجارة وصناعة وزراعة، فمن لم يكن فيهم كان كلًّا عليهم» (الكلّ معناه الثقيل الذي لا خير فيه).

قارن آراء ابن خلدون في تركيب علم التصوّف في كتابه **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، عارضه بأصوله وعلق حواشيه وقدم له محمد بن تاويت الطنجي (اسطنبول: مطبعة عثمان بلشن، 1957)، =

لم تُدْرَس بَعْدُ مسألة الصوفية في العهد المغولي تلك الدراسة الكاملة الوافية، ومعرفتنا بالإسلام الشعبي في هذه الفترة وبعدها هي معرفة ضئيلة. لذلك سيكون من الصعب التوصّل إلى استنتاجات محدّدة في هذا الأمر. لكن نظرةً في مسيرة واحدة من الطرق الصوفية في ذلك العصر تقودنا، كما آمل، إلى فهم أفضل للمشكلة ككل.

سوف نولي اهتمامنا الآن وليًّا صوفيًا. هذا الوليّ يحظى بأهميةٍ بالنسبة إلى مقاصدنا؛ ذلك أنَّ ذرّيته، بعد أقل من قرنين على وفاته، جعلت من إيران دولة موحّدةً وأقامت فيها النوع الاثني عشري من التشيع الإسلامي. هذا الوليّ هو الشيخ صفي الدين الأردبيلي[6].

من حيث التسلسل الزمني، يغطي المقطعان اللذان تناولا العهدين المغولي والتيموري في دراستنا هذه الشطر الأول من تاريخ طريقة أردبيل الذي ينتهي نحو منتصف القرن الخامس عشر. أمّا الخمسون سنة الباقية من القرن فتتماشى مع نشاط الطريقة اللاحق في ظل سلالتي القرا قوينلو والآق قوينلو.

لكنَّ الخوض المفصّل في تراجم أبناء الأسرة الصفوية لا يخدم أيّ غرض (مع أنَّ هذه التراجم لا تزال تنتظر من يكتبها الكتابة الحاسمة). بدلًا من أن نفعل ذلك، سوف ندرس الخصائص الكبرى للطريقة ذاتها كما تتبدّى

= ص 70–71. ثمّة مناقشة للتصوّف في مقدمة الجامي لكتابه **نفحات الانس من حضرات القدس**، به تصحيح ومقدمه وپيوست مهدى توحيدى پور (تهران: سعدى، 1958)، ص 3–30؛ وفي رسالة الجامي في الصوفية، **لوائح الحقّ ولوامع العشق**، نسخة طبق الأصل مع ترجمة لـ إ. هـ. واينفيلد (E. H. Whinefield) ومحمد القزويني، لندن، الجمعية الشرقية الملكية، 1928.

(6) في تناول الشيخ صفي الدين والأسرة الصفويّة، سوف نحاول أن نميّز بين عمل الأفراد الأوائل في الأسرة وأنشطتهم وعمل وأنشطة الأفراد اللاحقين؛ أي «رؤوس الطريقة» الأربعة الأوائل (صفي الدين وصدر الدين وخواجه عليّ والشيخ إبراهيم) من جهة، و«قادة الحركة الصفوية» الأربعة الآخرين (الشيخ جنيد والشيخ حيدر والسلطان علي باديشاه، والشاه إسماعيل) من جهة أخرى. يُجرى هذا التقسيم الكبير كي نؤكّد على ما يبدو أنه كان قطيعة حاسمة في تراث الأسرة، نقلتها من كونها تمثّل طريقة صوفية إلى صيرورتها جماعة مقاتلة لديها سياسة للفتح والسيطرة.

لدى شيوخها، ونربط ذلك بالمرحلة وبالتطور التاريخي اللذين مرّت بهما الطريقة.

1 - أردبيل

سوف تساعدنا بضع كلمات عن أردبيل البلدة وموقعها في تفسير بعض الخصائص المحدّدة التي اتّسمت بها الطريقة. كما أنّ موقع البلدة الصغيرة الجغرافي ذو أهمية بالغة في الفهم الصحيح لنشاط الأسرة وتطورها اللاحق.

الحال، إنَّ «إيالة» أذربيجان برمّتها بدأت تقوم بدور مطّرد الأهمية في المنطقة ككلّ بعد انهيار بغداد والعراق في منتصف القرن الثالث عشر. فأذربيجان، وعاصمتها تبريز، راحتا ببطء تغدوان أكثر أهمية كمركز للعالم الإسلامي في ذلك الوقت[7]. وسرعان ما ترك المغول بغداد وبنوا عاصمة

---

(7) يقول ماركو بولو معاصر تلك الحقبة: «والمدينة (توريز) في موقع حسن بحيث يفد إليها التجار من الهند... ومن أصقاع أخرى كثيرة، ولذلك غالبًا ما يأتي إليها كثير من التجار اللاتين، ولا سيما الجنويين ليشتروا تلك السلع الأجنبية التي تصل إلى هناك من بلاد بعيدة غريبة ويقضوا أعمالهم». يُنظر: Marco Polo, *The Description of the World*, translated and annotated by A. C. Moule and Paul Pelliot, vol. I (London: G. Routledge, 1938), p. 104.

وبُنظر أيضًا: Bertold Spuler, «La Situation de l'Iran à l'époque de Marco Polo,» in: E. Balazs [et al.], *Oriente poliano: Studi e conferenze tenute all'Is. M.E.O. in occasione del VII centenario della nascita di Marco Polo, 1254-1954* (Roma: Istituto italiano per il Medio e Estremo Oriente, 1957), pp. 121-132.

وبُنظر بخصوص أهمية أذربيجان وتبريز خلال العهد الإيلخاني المغولي: Vladimir Fedorovich Minorsky, «Ādharbaydjān,» in: *Encyclopaedia of Islām* (1960).

لقد بلغ من أهمية المدينة للتجارة الأوروبية أنَّ بيغولوتي تجشّم عناء وضع قائمة بالمحطات المأجورة على الطريق من أياس (على المتوسط) إلى تبريز. يُنظر: Francesco Balducci Pegolotti, *La Practica della Mercatura*, edited by Allan Evans (Cambridge, Mass.: Medievalacademy of America, 1936), pp. 389-391.

وثمة وصف معاصر لتبريز (توريز) لدى ابن فضل الله العمري (1301-1349)، **مسالك الأبصار** (نجد هذا الوصف في الصفحات 87-89 من النص العربي في طبعة حديثة العهد للفصول عن الصين وآسيا الوسطى وإيران والقبيلة الذهبية): *Das mongolische Weltreich. Al-'Umarī's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār*, mit Paraphrase und Kommentar herausgegeben von Klaus Lech, 2 pt. (Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1968).

جديدة في السلطانية[8]. وفي العهد الإيلخاني اللاحق، غدت تبريز مرّات كثيرة مقرّ السلطان والمركز الرئيس للحكم[9]. وخلال العهد الجلايري بعد المغول، تنافست تبريز وبغداد بوصفهما «عاصمتي» المُلْك الذي يمكن للسلاطين الجلايريين أن يفرضوا فيه سطوتهم في أيّ وقت. ولم تنج بغداد خلال هذا العهد التالي للمغول أيضًا، من كثير من الخراب بسبب انتقالها مرّات عدّة بين أيدي الجلايريين أو منافسيهم من القرا قوينلو أو سواهم من المطالبين[10].

---

(8) جنوب شرق تبريز على الطريق إلى قزوين. يُنظر الفصل السابق، الهامش 6؛ والعمري، **مسالك الأبصار**، ص 86 من النص العربي لدى ليتش، حيث نجد:

«وأمّا السلطانية فواقعة في عراق العجم، بناها السلطان محمد خدابنده ألجايتو بن أرغون بن أبغا بن هولاكو ورفع بناءها ووسّع فناءها وأُتقنت قسمتها في الخطط والأسواق، وجلب إليها الناس من أقطار الأرض ومن أقطار مملكته، واستجلبهم إليها بما بسط لسكّانها من العدل والإحسان. وهي الآن عامرة آهلة كأنما مرّت عليها مئون سنين لكثرة من استوطنها وتأهّل بها وأولد من الولد فيها، وقد مضت عليها مدّة بلغ بنوها مبالغ الرجال، ومنهم من جاز إلى رتبة الاكتهال».

(9) لا ينبغي أن يفوتنا وصف ماركو بولو المعاصر لأهل المدينة: «ذلك أنَّ مسيحيين كثرًا من كلّ نحلة قد يكونون هناك (في توريز/ تبريز)؛ ثمة أرمن نساطرة ويعاقبة وكرج وفرس؛ وثمّة أيضًا من يعبدون محمدًا؛ وأولئك الذين هم عامة المدينة أي الذين يُدعَوْن بالتوريزيين، ولديهم لغتهم الخاصة في ما بينهم»؛ يُنظر: Polo, p. 104.

وسرد شيلتبرغر عن نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر، هو أيضًا لافت وملغز بعض الشيء: «المدينة الرئيسة في جميع ممالك فارس تُدعى توريز. ويأتي ملك فارس دَخْلٌ من توريز أضخم مما يأتي أقوى ملك في العالم المسيحي، لأنَّ تجّارًا أكثر بكثير يفدون إليها... ثمّة أيضًا مدينة تُدعى الريّ في بلد كبير لا يؤمنون فيها بمحمد شأن بقيّة الكفّار، وهم يؤمنون بشخص يُدعى عليّ وهو باغ كبير على الإيمان المسيحي؛ ومن يؤمنون بهذه العقيدة يُدعَون 'رافاك' (ربما روافض)». يُنظر: Johannes Schiltberger, *The Bondage and Travels of Johann Schiltberger: A Native of Bavaria, in Europe, Asia, and Africa, 1396-1427*, translated from the Heidelberg ms. edited in 1859 by Karl Friedrich Neumann by J. Buchan Telfer; with notes by P. Bruun (London: Printed for the Hakluyt Society, 1879), p. 44.

وهو كتاب يتناول الفترة الممتدة من أسر شيلتبرغر في معركة نيكوبوليس في عام 1396 إلى فراره وعودته إلى أوروبا في عام 1427.

(10) يُنظر: عبّاس العزاوي، **تاريخ العراق بين احتلالين** (بغداد: مطبعة بغداد، 1935-1939)، مج 2: **حكومة الجلايرية**، ص 110، ومج 3: **الحكومات التركمانية من سنة 814هـ/ 1338م إلى سنة 941هـ/ 1534م**، ص 85 و158، وفي أماكن متفرقة. ويصف الشاعر سلمان الساوجي غرق المدينة بعد فيضان كاسح تركها خرابًا: العزاوي، **تاريخ العراق**، مج 2: **حكومة الجلايرية**، ص 82-83.

سبق أن أُشير إلى أنّ إقامة عاصمة الإسلام على أرض «فارسية» (ساسانية)، أي في بغداد، في عزّ الهيمنة العربية الإسلامية أيام العباسيين، جعلت الإمبراطورية الإسلامية «وريثة إمبراطوريات الشرق القديمة»[11]. ولذلك، من الطبيعي أن يكون نقل العاصمة أبعد شرقًا إلى أذربيجان قد جعل تلك الإمبراطورية أكثر فارسية.

تقع أردبيل على بعد أميال كثيرة شرق تبريز على الطريق المؤدّي في النهاية إلى بحر قزوين[12]. وبينهما يرتفع غرب أردبيل مباشرةً، كوه سبلان (15,784 قدمًا)، وهو أعلى قمّة على طول سلاسل جبليّة تمتد من جبال البرز في الشمال الغربي إلى جبال القفقاز[13]. لكن أهمية أردبيل الجغرافية تكمن في حقيقة أنَّ موقعها، على بعد ثلاثين ميلًا تقريبًا من بحر قزوين، يجعلها تسيطر تمامًا على السهل الساحلي الضيق لمنطقة طالِش غيلان، والذي لا يتّسع في مواضع معينة من هذه المنطقة لأكثر من عشرة أميال[14].

---

(11) يُنظر: D. S. Margoliouth, «The Place of Persia in History of Islam» محاضرة ألقيت في الجمعية الفارسية، في 29 نيسان/ أبريل 1925، قبل أن تُنشر في لندن في كتاب في عام 1925 (ترجمه إلى الفارسية رشيد ياسمي بعنوان **مقام ايران در تاريخ اسلام**، يُنظر: ديفيد صمويل مرغليوت، **مقام ايران در تاريخ اسلام**، ترجمه رشيد ياسمي (تهران: [د. ن.]، 1943)، ص 18.

(12) يقول ياقوت الحموي في **معجم البلدان** (تحقيق فرديناند وستنفيلد، 6 مج (ليبزغ، ألمانيا: ف. أ. بروكخاوس، 1866–1873)، مج 1، ص 173)، عن أردبيل: «بينها وبين تبريز سبعة أيام». ويقول عن أذربيجان: «وأهلها... لهم لغة يقال لها الآذرية لا يفهمها غيرهم، وفي أهلها لين وحسن معاملة» (مج 1، ص 197–198).

(13) ارتفاع جبل دماوند، شمال شرق طهران، 18376 قدمًا، وارتفاع آرارات في تركيا قرب حدود أرمينيا السوفياتية هو 16946 قدمًا. في شأن أردبيل، يُنظر أيضًا: أمين أحمد الرازي، **هفت إقليم** (تهران: [د. ن.، د. ت.])، ج 3، ص 251–252؛ وفي شأن أذربيجان وأردبيل، يُنظر: مسعود كيهان، **جغرافياى مفصل ايران**، 3 مج (تهران: مطبعه مجلس، 1931–1932)، مج 2، ص 150–178، و**فرهنگ جغرافيائى ايران**، 11 ج (تهران: انتشارات دايرهٔ جغرافيايى ستاد ارتش، 1949–1952)، ج 4، ص 11–13.

(14) بالمناسبة، لا تبعد أردبيل اليوم سوى نحو 20 ميلًا عن الحدود الروسية لأذربيجان السوفياتية. ويمكن أن نقول بلا خشية إنّ موقعها الحديث في ما يتعلّق بالأغراض التكتيكية التقليدية لا يزال على أهميته الاستراتيجية.

كان ثمة إدراك لأهمية هذا الموقع في ذروة القوة العربية في تلك المنطقة؛ ذلك أنَّ ممرّ باب الأبواب (دربند) الشهير يقع في هذا السهل الضيق[15].

يبدو أنَّ الجغرافي الإسلامي الشهير ياقوت الحموي (توفي 627/ 1229) الذي زار أردبيل في عام 617/ 1220 فرّ منها سريعًا قبل أن يحتلّها المغول ويخربوها خرابًا فاحشًا نظرًا إلى ما أبداه أهلها من ممانعة عنيدة[16]. ولكن لا بدَّ أنَّ البلدة قد جرى إحياؤها بعد المذبحة المغولية مباشرة، لأن ياقوت (الذي لم يتوفّ إلا بعد تسع سنوات من زيارته لها) يقول لنا: «والآن عادت إلى حالتها الأولى وأحسن منها وهي في يد التتر (اقرأ المغول)»[17].

يمكن أن نعزو هذا الإحياء إمّا إلى نشاط الباقين من أهل أردبيل الذين نجوا من المجزرة المغولية، وإما إلى حقيقة أنَّ المغول أنفسهم أدركوا أهميّتها كبوابة إلى البلد الواقع شمالها. هذا السبب الأخير ربما يكون معقولًا أكثر نظرًا إلى الغزوات المغولية المتواصلة باتجاه الشمال الغربي. فالممرات الجبلية والوديان النهريّة شمال تبريز وأردبيل تؤدّي إلى أرض أرمينية والكرج. ويحوي نهر آراس (الذي يجري غرب بحر قزوين) ونهر كورا

---

(15) يُنظر: G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate; Mesopotamia, Persia, and Central Asia, from the Moslem Conquest to the Time of Timur* (Cambridge: Cambridge University press, 1905), pp. 159-160; and *Hudūd al-'Ālam; «The Regions of the World»: A Persian Geography, 372 A.H.-982 A.D.*, translated and explained by V. Minorsky, E. J. W. Gibb Memorial Series; new ser.; 11 (London: [Luzac], 1937), p. 142 and map p. 398

حول المنطقة شمال أردبيل مباشرةً. كانت أردبيل، في العهد العباسي الباكر، عاصمة إيالة أذربيجان: Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*.

(16) يقول ياقوت الحموي في **معجم البلدان**، مج 1، ص 197-198:

«وهي مدينة كبيرة جدًا رأيتها سنة 617هـ/ 1220م... ثم نزل عليها التتر وأبادوهم (أي أهل أردبيل) بعد انفصالي عنها، وجرت بينهم وبين أهلها حروب، ومانعوا عن أنفسهم أحسن ممانعة... وخرّبوها خرابًا فاحشًا ثم انصرفوا عنها وهي على صورة قبيحة من الخراب وقلّة الأهل...».

يذكر ياقوت أيضًا أنَّ أردبيل «كانت قبل الإسلام قصبة الناحية».

(17) المرجع نفسه، ص 198. في شأن أردبيل، يُنظر أيضًا: Richard Nelson Frye, «Ardabīl,» in: *Encyclopaedia of Islām* (1960).

(لكن هذه المادة مقتضبة كثيرًا وناقصة). يُنظر أيضًا: Mirza Bala, «Erdebil,» *Islam Ansiklopedisi*, vol. 4 (1945).

حيث تجد قائمة طويلة بمصادر ما بعد صفوية أساسًا.

(الذي يجري في الاتجاه ذاته) مراكز شهيرة مثل نهجوان وتفليس في عمق واديهما.

شكّلت هذه الحدود على طولها فاصلًا بين دار الإسلام ودار الحرب[18]. وفي أواخر القرن الرابع عشر، كانت المنطقة شمال أردبيل تحت سيطرة أسرة شيروان شاه (حكّام شيروان) المحلية التي نشر بعض أفرادها نفوذهم وملكهم إلى مراكز كبرى جنوبًا مثل تبريز ذاتها[19]. وسوف نرى لاحقًا في هذا الفصل كيف أثّرت العلاقات بين أفراد من الأسرة الصفوية وحكّام شيروان على تاريخ صعود الصفويين في أواخر القرن الخامس عشر.

لا ينبغي، إذًا، أن نستخفّ بصعود طريقةٍ صوفية على طول واحدٍ من حدود دار الإسلام الاستراتيجية إلى أبعد درجة باعتباره ظاهرة شائعة. فالإسلام لم يطوّر قط آليةً لنشر الدين على نحو ما فعلت الإرساليات المسيحية في أوائل العصور الوسطى[20]، وتُرِكَ لشيوخ الصوفية ومريديهم شيءٌ من محاولة هداية الشعوب المفتوحة إلى «الصراط المستقيم».

لكنّ من المؤسف أننا لا نجد في كتب التاريخ أيّ إشارة إلى نشاطات الطريقة الصوفية في أردبيل بين «الكفّار» الكرج والأرمن على مستوى الهداية

---

(18) جاء في كتاب **حدود العالم**: «وهي (أذربيجان وأرمينية والران ومدنها)... يجتمع فيها التجار والغزاة والغرباء أكثر من أيّ مكان آخر»، يُنظر: *Hudūd al-ʿĀlam*, p. 142.

و«تفليس... ثغر مقابل الكفار» (ص 144). ويقول ياقوت في **معجم البلدان**، مج 1، 173 عن أذربيجان: «...وهي بلاد فتنة وحروب ما خلت قطّ منها، فلذلك أكثر مدنها خراب...».

(19) يُنظر: العزاوي، **تاريخ العراق**، مج 2: **حكومة الجلايرية**، ص 296، والهامش 2 وص 300، ومج 3: **الحكومات التركمانية من سنة 814هـ/ 1338م. إلى سنة 941هـ/ 1534م**، ص 23 وما يليها. كان الشيخ إبراهيم الشرواني «مؤسس الحكومة الدربندية أو الشروانية» قد فتح تبريز لكنه أخلاها في عام 809هـ/ 1406م عندما وصل إلى سمعه أنّ السلطان أحمد الجلايري عائد إلى المدينة. في شأن حكّام شروان اللاحقين، يُنظر: Vladimir Fedorovich Minorsky, *A History of Sharvān and Darband in the 10th-11th Centuries* (Cambridge: Heffer, [1958]), Annex I, pp. 129 ff.

(على أساس كتاب منجّم باشي، **جامع الدول**).

(20) اليوم فحسب، في أفريقيا جنوب الصحراء، تقترب الأنشطة الإسلامية بعض الشيء من حماسة الإرساليات في العالم المسيحي.

الدينية الصرف، البسيط والسلمي[21]. فهذا النشاط، إذا ما أُشير إليه أصلًا، يكون مُكْتَنَفًا بأفعال هدايةٍ أخرى عنيفة بالفتح أو القَسْر، نظرًا إلى اعتبار الإسلام العالمَ الخارجي (أي دار الحرب) منطقة معادية يُعَدُّ فتحها وإلحاقها بدار الإسلام واجبًا دينيًا[22].

هذا هو السياق الذي وقع فيه، بعد ذلك بكثير، أي نحو أواسط القرن الخامس عشر، التحوّل الفعلي للطريقة في أردبيل، من جمعية مسالمة وتأمّلية إلى فرقة مقاتلة وعدوانية من المحاربين المسلحين وذوي ميل واضح إلى الغزو. هذا التغيّر الاستثنائي الذي اعترى الطريقة، بعد فترة طويلة من اندفاع الغزاة العثمانيين نحو البلقان، سوف يُناقَش في مقطع لاحق من هذه الدراسة ويُقارن بالتجربة العثمانية الناجحة.

2 - الشيخ صفي الدين والصفويون الأوائل

يكفي أن نشير في الوقت الراهن إلى أنَّ هناك المزيد من ما هو معروف عن طريقة أردبيل ونفوذها بين القبائل التركمانية التي كانت تتنقّل منذ الفتح المغولي على غرار البدو في أرجاء المنطقة قيد النقاش: إيران والعراق والأناضول. وهذا ما يتماشى على نحو يكاد يكون دقيقًا مع عمر المؤسِّس الشيخ صفي الدين نفسه، إذ وُلِد في عام 650/ 1252 في عزّ السلطة الإيلخانية المغولية في المنطقة، وتوفي في عام 735/ 1334، بعد تلك السلطة بنحو اثنتين وعشرين سنة. وقد ترك لنا حمد الله المستوفي القزويني[23]، المحصّل

---

(21) إحدى هذه القصص يسجّلها ماركو بولو بحماسة مفهومة في أثناء مكوثه في تبريز. فهو يقول إنّه طُلِبَ إلى المسيحيين في المدينة أن يزحزحوا جبلًا (بالإشارة إلى متى، الأصحاح 17: 20، «لو كان لكم إيمان مثل حبّة خردل لكنتم تقولون لهذا الجبل انتقل من هنا إلى هناك فينتقل»)، وإلا فيعتنقوا الإسلام أو يُقتَلوا. يُنظر: Polo, pp. 105-112.

وثمة ذِكْرٌ في كتاب ابن البزّاز، **صفوة الصّفا**، لقرية كرجية اعتنق أهلها الإسلام. يُنظر: Basil Nikitine, «Essai d'analyse du safvat al-safa,» *Journal Asiatique*, vol. 245 (1957), pp. 389.

(22) هذا هو «الجهاد الأصغر» مقارنةً بـ «الجهاد الأكبر» الذي هو فتحٌ روحي وأخلاقي للنفس. و«الجهاد الأصغر» هو فرض كفاية. يُنظر: Émile Tyan, «Djihād,» in: *Encyclopaedia of Islām* (1960).

(23) كتب حمد الله المستوفي القزويني ثلاثة كتب مهمة: **تاريخ گزيدة**، **وضعه في عام** =

المالي في قزوين القريبة والمؤرّخ والشاعر والجغرافي في العهد الإيلخاني، واحدًا من أبكر، إن لم يكن أبكر، المراجع الموثوقة عن الشيخ صفي الدين، كتبه في عام 731/ 1330، قبل أربعة أعوام فحسب من وفاة الشيخ. وهو يخبرنا فيه أنَّ الشيخ صفي الدين لا يزال حيًّا وأنَّ نفوذه كبير، وأنَّ الحكّام المغول يجلّونه، وأنّه حمى كثيرين من أذيتهم[24].

أمّا في كتابه الجغرافي **نزهة القلوب** الذي فرغ منه في عام 741/ 1340، بعد ستة أعوام على وفاة الشيخ صفي الدين، فيذكر حمد الله المستوفي - في سياق وصفه أردبيل من الإقليم الرابع - الشيخ صفي الدين ثانيةً، لكنه يرفق ذلك بالقول «عليه الرحمة»، فنعلم أنَّ الشيخ قد توفي. ويضيف حمد الله معلومة بالغة الأهمية هي أنّ معظم أهل أردبيل هم من مريدي الشيخ صفي الدين[25].

هذان المرجعان المعاصران للشيخ صفي الدين واللذان كتبهما موظف حكومي، مستوفي أو محصّل للضرائب، هما مرجعان يُعوَّل عليهما أشدّ التعويل، ويقدّمان لنا حقيقتين مهمتين حول طريقة أردبيل في أثناء حياة مؤسّسها الشهير؛ الأولى: الإجلال الذي تمتعت به الطريقة والشيخ صفي الدين في ظل المغول؛ والثانية: الحقيقة اللافتة التي مفادها أنَّ أهل أردبيل كانوا على مذهب الإمام الشافعي وكانوا من مريدي الشيخ صفي الدين. وفي ضوء هاتين

= 731هـ/ 1330م؛ **ظفرنامه**، وهي قصيدة على غرار الشهنامة للفردوسي، فرغ منها في عام 736هـ/ 1335م؛ و**نزهة القلوب**، وهو عمل جغرافي فرغ منه في عام 741هـ/ 1340م. يُنظر بصدده: Edward Granville Browne, *A Literary History of Persia*, 4 vols. (Cambridge: [s. n.], 1902-1924), vol. III, pp. 87-100.

(24) حمد الله المستوفي، **تاريخ گزيدة**، تحقيق عبد الحسين النوائي (طهران: [د. ن.]، 1958-1961)، ص 675: «شيخ صفي الدين أردبيلي در حيات است، ومردى صاحب وقت وقبولى عظيم دارد، وببركت آنكه مغول رابا او ارادتى تمام است بسيارى از آن قوم را ايذا بمردم رسانيدن باز مى دارد، واين كارى عظيم است».

(25) حمد الله المستوفي، **نزهة القلوب**، تحقيق غي لوسترانج (تهران: [دنياى كتاب]، 1913)، GMS، XXIII، 1331هـ/ 1913م، وترجمته هو نفسه، GMS، XXIII-2، 1919. الإحالة هنا هي إلى النص، 81/ الترجمة، ص 83-84: «أردبيل از اقليم جهارم است... أكثر (مردم) بر مذهب امام شافعي اند، ومريد شيخ صفي الدين عليه الرحمة اند».

الحقيقتين، سوف نحاول الآن أن نُجْمِلَ بعض الأمور الخلافيّة التي تخص الشيخ الكبير. وهي أمور تتعلق بأصل الأسرة، وزعمها أنّها من الذرّية العلوية، وميولها الشيعية الباكرة المدّعاة، وما إذا كان الشيخ صفي الدين نفسه من الأسياد أو أشار إليه معاصروه بوصفه كذلك أم لا.

كان الباحث الفارسي المُحدث البارز أحمد كسروي (التبريزي) قد ناقش المشكلة برمّتها في سلسلة من ثلاث مقالات حول أصل الصفويين[26]. وثمة مراجع وباحثون معروفون عُنوا أيضًا بهذا الموضوع[27]. ولا حاجة بنا لأن نحيي المشكلة هنا بكثير من التفصيل؛ إذ يمكن إجمالها باقتضاب على النحو التالي: زَعْمُ النّسب العلوي للشيخ صفي الدين وكونه من الأسياد هما عمل مؤرّخي بلاط لاحقين، دفعهم رعاتهم من ملوك الصفويين، إلى أن يطلقوا مثل هذه المزاعم، تعزيزًا لسلطتهم في إيران.

يتمثّل التحريف الذي جرى على هذا الصعيد بـ «إعادة تحقيق» كتاب عنوانه **صفوة الصّفا**، وضعه توكّل ابن البزّاز نحو عام 751/ 1350، بعد فترة وجيزة من وفاة الشيخ صفي الدين. يقول «محقق» هذا العمل، أبو الفتح الحسيني الذي ينتمي إلى عهد الشاه طهماسب (930-984/ 1523-1576)، في الصفحات القليلة الأولى من تنقيحه إنّه «تلقّى أمرًا ملكيًا بتنقيح **صفوة الصّفا** وتصحيحه»[28].

---

(26) ظهرت المقالات في الأصل في **آينده**، وهي مجلة علمية فارسية سابقة، مجلد 2 (1926-1928)، ص 357 وما يليها، و801 وما يليها. وظهرت هذه المواد لاحقًا في شكل كتاب بعنوان **شيخ صفي وتبارش**، ومن المؤسف أنني لم أتمكن من الوصول إليه. لكن هناك ما يبرر الاعتقاد أنَّ المقالات في الكتاب لا تشتمل على أيّ معلومات إضافية. في شأن كسروي، يُنظر آنفًا: الفصل الثاني في هذا الكتاب، ص56، الهامش 51.

(27) ز. و. توغان، ڤ. مينورسكي، محمد القزويني، وسواهم؛ يُنظر أدناه وصف لآرائهم في هذا الأمر.

(28) يُنظر Charles Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, 3 vols. (London: British Museum, 1879-1983), MMS, vol. I, pp. 345-346.

تبيّن الأدلّة الداخلية، بحسب ريو، أنَّ العمل، **صفوة الصّفا**، كان معاصرًا للشيخ صفي الدين، وأنَّ «إضافات المحقّق يبدو أنّها اقتصرت على المقدمة والخاتمة». تُعنى المقدمة بنبوءات حول قدوم الشيخ =

ليس العمل الأصلي في الحقيقة سوى رواية عن مولد الشيخ صفي الدين وحياته الباكرة وكراماته وأقواله وخطبه وطريقته في الحياة ومرضه الأخير ووفاته. ويذكر ابن البزّاز أيضًا ابن الشيخ صفي الدين، صدر الدين، كما يشير إلى علاقته هو نفسه بطريقة أردبيل.

تشكّكَ أحمد كسروي بقوة في تحدّر الشيخ صفي الدين من العلويين وعزا الأمر إلى تحريفات قام بها أبو الفتح الحسيني، واسكندر منشي، مؤلّف العمل الشهير عن الشاه عبّاس، **تاريخ عالم آراى عباسى**[29]. ويشير كسروي إلى أنّه في الفترة بين الشيخ صفي الدين وسليله العظيم من الجيل السادس الشاه إسماعيل، اعترت هذا التراث ثلاثة تغييرات: **أولًا**، لم يكن الشيخ صفي الدين من الأسياد، وذريّته هي التي ادّعت ذلك من أجلها هي؛ **ثانيًا**، كان

= صفي الدين، وتحوي الخاتمة رواية عن ذريّته وصولًا إلى الشاه طهماسب (وريو يصف هنا مخطوطة المتحف البريطاني the British Museum MS. Add. II, 745 of *Ṣafwat aṣ-ṣafā*). وثمّة تحليل مفصّل لطبعة **صفوة الصّفا** عام 1392هـ/ 1911م في 358 صفحة التي تولّى أمرها أحمد بن كريم التبريزي ونشرها في بومباي، في: Nikitine, pp. 385-394.

هذه الطبعة الحجرية من **صفوة الصّفا** لم تتوفّر لي. لكني تمكّنت من تفحّص معظم الإحالات التي أوردها نيكيتين على نسخة مصورة من مخطوطة مكتبة الهند من كتاب **صفوة الصّفا** (the India Office MS. of *Ṣafwat aṣ-ṣafā*, No. 1842). وهذه المخطوطة وصفها هرمان إته في: Hermann Ethé, *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, 2 vols. (Oxford: H. Hart, 1903-1928), MSS., vol. I., col. 1008.

ومن البيانات في نهاية المخطوطة (ص 342b)، يبدو أنّ هذه النسخة موقّعة بخطّ يد تَوَكُّلي بن إسماعيل بن حاجي الأردبيلي (ابن البزّاز)، ويعود تاريخها إلى شعبان 759هـ/ تموز-آب 1358م، أي بعد نحو 23 عامًا على وفاة الشيخ صفي الدين. لكن توغان، في: A. Zeki Velidî. Togan, «Sur l'origine des Ṣafavides,» dans: Louis Massignon, *Mélanges Louis Massignon*, 3 vols. (Damas: Editions d'Amerique et d'Orient, 1956-1957), vol. III, pp. 353 ff.

متيقّن من أنّ مخطوطة إته ذات الرقم 1842 ليست بخطّ يد ابن البزّاز، ويقول إنّها عمل ناسخ qui ne serait pas antérieure au 17e siècle <لا يمكن أن يكون سابقًا للقرن السابع عشر>. لكن توغان لم يعد إلى هذه المخطوطة في مقالته المقارنة المذكورة هنا. في شأن المخطوطات الثلاث التي عاد إليها، يُنظر أدناه، الهامش 36.

(29) حول هذا التاريخ المهم عن عهد الشاه عباس والذي فُرِغَ منه في عام 1025هـ/ 1616م، يُنظر الآن: Martin B. Dickson, «Appendix II: Sources and Bibliography» in: Martin B. Dickson, «Shāh Ṭahmāsb and the Uzbeks: The Duel for Khurāsān with ʿUbayd Khān: 930-946/1524-1540,» unpublished Ph.D. Dissertation, Princeton University, May 1958, p. lxii.

الشيخ صفي الدين سنيًّا على المذهب الشافعي، وذريّته هي التي أقرّت التشيّع؛ **ثالثًا**، كان الشيخ صفي الدين يعرف الفارسية والآذرية التي هي اللهجة التركية في أذربيجان، وذريّته لم تكن تعرف سوى التركية. ويقدّم كسروي أمثلة على المواضع التي يعتقد أنها شهدت تلاعبًا في النصّ الأصلي لابن البزّاز **صفوة الصّفا**، ويثبت ذلك على أساس قراءات متنوعة في مخطوطات عدّة. وفي مثال محدّد كانت الإشارة فيه إلى عقائد الشيخ صفي الدين السنيّة الشافعية، أُدْخلت التغييرات بحيث صارت العبارة: «مذهب ومشرب حق حقيقى جعفرى...»[30]. وحول المؤلّف يقول كسروي إنَّ «الدرويش توكلي ابن إسماعيل المعروف بـ «ابن البزّاز»، هو من أردبيل وكان مريدًا للشيخ صدر الدين، ابن صفي الدين وكتب كتابًا عنوانه صفوة الصّفا عن حياة الشيخ صفي الدين وكراماته ومقامه. وهذا الكتاب... هو أقدم مصدر عن الشيخ صفي الدين وأسلافه؛ لكن من المؤسف أنَّه لم يصلنا بالشكل الذي كُتِب فيه. والنسخ التي بحوزتنا الآن خضعت لجميع ضروب التلاعب بأيدي مريدي الأسرة الصفوية»[31]. ويتابع كسروي ليقول بصدد سوء التعامل مع العمل الأصلي: «غيّر مريدو تلك الأسرة كلَّ قول وكلَّ حكاية في كتاب ابن البزاز مما يشتمل على إشارات تنفي كون صفي الدين من الأسياد ومن الشيعة، أو حذفوها كليًا. وأضافوا حكايات وأقوالًا توافق ميلهم ورأيهم»[32]، ويضيف أنه «(لذلك)، لا ينبغي الوثوق بأي حكاية أو قول فيهما إشارة إلى كون الأسرة من الأسياد»[33].

يلفت الباحث الفارسي الانتباه أيضًا إلى حقيقة أنّ الشيخ صفي الدين لم يكن له أي لقب سوى لقب «شيخ»، في حين أنَّ الشخصيات الدينية من

---

(30) أحمد كسروي، «نزاد وتبار صفويه»، مجلة آينده، المجلد 2 (1926)، ص 362؛ يُنظر أيضًا الهامش في الصفحة ذاتها حيث يذكر كسروي المخطوطات التي يُعنى بها.

(31) المرجع نفسه، ص 361.

(32) المرجع نفسه.

(33) المرجع نفسه، ص 362: «هر گونه حكايت وعبارتى هم كه دلالت بر سيادت آنخانواده داشته باشد محل اطمينان نيست». ويُنظر: Vladimir Fedorovich Minorsky, «Tawakkul ibn Bazzāz,» in: *Encyclopaedia of Islām* (Leiden: Brill, 1913-1934).

معاصريه أو معاصريه القريبين كانوا يحملون ألقابًا مثل «سيّد» أو «أمير» أو «شاه»، ما يشير إلى محتدهم العلوي أو حيازتهم سلطة زمنية[34].

يصل الباحث التركي الكبير زكي وليدي توغان الذي عمل على نحوٍ مستقل بعد كسروي بسنوات كثيرة إلى نتيجة مماثلة[35]. عمل توغان أيضًا على مخطوطات عدّة من **صفوة الصّفا**[36]، وقدّم مختارات مسهبةً من اثنتين منها كي يبيّن كيف جرى التلاعب بالنصّ الأصلي لابن البزّاز[37]. ويستنتج توغان أنّه «ما من شكّ في أنَّ الشاه إسماعيل والشاه طهماسب لم يدّخرا وسعًا في محو أصلهما الكردي من التاريخ، وفي إسباغ صفة الانتساب إلى النبي على الكردي فيروز، والقول إنَّ الشيخ صفي هو شيخ تركيّ شيعي، وإنّ له أشعارًا بالتركية»[38].

---

(34) كسروي، «نزاد»، ص 491. من بين الأسماء التي يقدمها شخصيات معروفة مثل سيد جمال الدين تبريزي مرشد شيخ زاهد گيلانى - أمير قاسم يا شاه قاسم انوار تبريزى مريد شيخ صدر الدين - سيد محمد مشعشع مؤسس مشعشعيان خوزستان - مير نعمت الله يا شاه نعمت الله (ولى) كرماني - سيد محمد نور بخش - مير مختوم مريد شاه قاسم انوار، وسواهم. وسوف ترد في مقطع لاحق أدناه إشارات أخرى إلى بعض هذه الشخصيات وآرائها الدينية. قارن الرأي المماثل الذي يعبّر عنه محمد القزويني في مقالته «فرمان سلطان أحمد جلاير»، مجلة **يادگار**، المجلد 1، العدد 4 (1945)، ص 29. يشير القزويني إلى الشكل الذي يُخاطَب به الشيخ صدر الدين، ابن صفي الدين وخليفته، في الفرمان، ويقول إنَّ ما من لقب، مثل الأمير أو السيد أو المرتضى الأعظم أو سلطان العترة أو جلال الأشراف، يُستَخْدَم هناك. في شأن ألقاب الشريف والسّيد... إلخ، يُنظر: محمد علي الروضاتي، **جامع الأنساب، جلد 1: خاندانهاى ساوات موسوى** (صفهان: جابخانه جاويد، 1916)، المقدمة، ص 30 وما يليها.

(35) Togan, «Sur l'origine,» pp. 345-357.

(36) Ibid.

تعود اثنتان من المخطوطات إلى العهد ما قبل الصفوي: مخطوطة لايدن ذات الرقم 2639 (تعود إلى عام 890هـ/ 1485م)، ومخطوطة آيا صوفيا ذات الرقم 3099 (تعود إلى عام 896هـ/ 1491م)، وتعود ثالثة في آيا صوفيا تحمل الرقم 2123 إلى السنوات الباكرة من عهد الشاه إسماعيل، 914هـ/ 1508م. ويقارن توغان بين مخطوطتي آيا صوفيا، في حين قام ك. جان من أجله بمقارنتهما مع مخطوطة لايدن.

(37) في شأن مقارنة النصوص: Ibid. pp. 347-351 and 354.

(38) Ibid., p. 356.

يعترف توغان في معلومة إضافية للمقالة قيد المناقشة، بالتشابه بين مكتشفاته ومكتشفات =

إنْ لم يكن الشيخ صفي الدين سيدًا علويًا ولا شيعيًا فما الذي كانه إذًا؟ ثمة شيء يبقى مؤكدًا، هو أنّه كان شيخًا صوفيًا له طريقته الخاصة، ووليًا استرعى بطريقة حياته اهتمام كلٍّ من السلطة الحاكمة المغولية وعامة الناس، في بلدته أولًا ثم بعيدًا منها وعلى نطاق واسع بين القبائل التركمانية المتنقلة القلقة. وكما يقول فضل الله بن روزبهان الخنجي (الذي كنّا التقيناه في الفصل السابق وهو ينقض كتابًا شيعيًا لابن المطهّر الحلّي)[39] في كتابه **تاريخ عالم آراى اميني**: «أول من رفع لواء الإرشاد في هذه الأسرة عاليًا هو وحيد الآفاق الشيخ صفي الدين اسحق ... (الذي) لم يغادر أردبيل حتى وفاته، حيث كان يرشد مريديه. وجَعَلَ أمراءُ طالِش من سكناه ملاذًا لهم وكرّمه كبار رجال الروم»[40].

توصف سيرة الشيخ صفي الدين (أو «دوره»، إذا جاز التعبير) في مواضع عديدة من **صفوة الصّفا**. ويُقال لنا إنه «اتّبع الشريعة طوال عمره فلم يسر خلافها قيد شعرة بقولٍ أو بفعل»[41]. وفي المقطع الذي يصف الاستخلاف والإجازة من الشيخ زاهد للشيخ صفي الدين[42]، يُقال بوضوح إنَّ الطريقة لا علاقة لها

= كسروي، ويشير إلى كتاب كسروي، **شيخ صفى وتبارش** (طهران: [د. ن.]، 1944). يُنظر آنفًا الهامش 26.

[بالفرنسية في النصّ الأصلي: Il ne fait aucun doute que les souverains Shāh Ismāɛīl et Shāh Ṭahmāsb se sont donné toutes les peines du monde pour effacer de l'histoire leur origine kurde, pour attribuer au kurde Firouz la qualité de descendant du Prophète, et pour faire valoir que le Shaykh Safī [était un shaykh turc shī'ite, auteur de poèmes turcs.

(39) يُنظر الفصل السابق، الهامش 39.

(40) يُنظر: Faẓl Allāh ibn Rūzbahān Ḫunǧī, *Persia in A. D. 1478-1490; an Abridged Translation of Faḍlullāh b. Rūzbihān Khunjī's Tārīkh-i 'ālam-ārā-yi Amīnī*, by V. Minorsky (London: Luzac and co., 1957), 62.

يذكر ابن روزبهان الخنجي دعوةً من السلطان ألجايتو للشيخ صفي الدين أُرْسِل إليها صدر الدين ممثّلًا لوالده.

(41) **صفوة الصّفا** (مخطوطات المكتب الهندي، المخطوطة رقم 1842)، الباب الثامن: «في سيرة الشيخ صفي الدين»، الفصل الأول: «في اتّباعه النبي»، ص 250a: «در مجموع عمر چنان قدم بر متابعت شريعت نهاد كه ازو سر موئى خلاف شريعت در وجود نيامد نه بقول نه بفعل».

(42) وهو مقطع يبدأ في صفحة 30b، وعنوانه: «در ذكر استخلاف شيخ زاهد قدس الله روحه العزيز شيخ صفي الدين را قدس الله سره وإجازة توبه وتلقين دادن».

بالمنازعات بين البدع الإسلامية المختلفة وإنّه «في هذا الموضع (أي في أردبيل)، ليس سوى السنّة والجماعة، وما كان ولن يكون خلاف واختلاف مذاهب مثل الأشعرية والمعتزلة والقدرية والمشبّهة والمجسّمة والمعطّلة وغيرها»[43].

سُئل الشيخ صفي الدين مرّةً: «ما مذهبك؟» فأجاب أنّه مذهب الأئمة (أي المذاهب الأربعة لأبي حنيفة، والشافعي، ومالك، وابن حنبل) الذين يحبّهم، وأنّه من بين هذه المذاهب يختار تلك الأحاديث الأَسْنَد والأجود ويعمل بها. وأضاف أنه لا يمنح نفسه أو مريديه في هذا الميدان أيّ رخصة، بل يعمل بدقائق ما تقوله المذاهب المختلفة[44].

يبدو أيضًا أنَّ الشيخ صفي الدين ترك بعض الكتابات قبل وفاته. لكن ذلك لم يصلنا «مجتمعًا» في أيّ شكل. وبينما يمكن الثقة بالأقوال المنسوبة إليه في حكايات **صفوة الصّفا** التي لا يحصرها العدّ، وقبولها إلى هذا الحدّ أو ذاك (كما رُوِيت لابن البزّاز على ذمّة صدر الدين، ابن الشيخ صفي الدين، وكثُرٍ من معاصري الشيخ صفي الدين الآخرين)، فإنَّ العمل الفعلي أو الأعمال الفعلية (بما فيها الشعر) التي قيل إنَّ الشيخ صفي الدين كتبها بنفسه لا تزال تنتظر تحريّات دقيقة وعن كثب قبل قبولها بوصفها كتابات موثوقة[45]. ويبدو أنّ

---

(43) **صفوة الصّفا**، ص 35b، وورد فيها: «در اينجا (يعنى در اردبيل) بغير از سنّت وجماعت خلاف واختلاف مذاهب جون اشعريه ومعتزله وقدريه ومشبّهه ومجسّمة ومعطلة وغيرها هركز نبوده ونباشد».

(44) المرجع نفسه، ص 250b–251a: «فصل دويم: در مذهب شيخ صفى الدين قدس الله سرّه كه شيخ را مذهب چيست؟ فرمود كه ما مذهب ائمّه داريم وائمّه را دوست داريم ودر مذاهب هر چه أسند وأجود مى بود آنرا اختيار كرد وبدان عمل ميكرد. وراه رخصت وسهولت برد خود ومريدان منسدّ وبسته ميگردانيد كه رخصت ميدان نفس را فراخ ميكند وبرخصت (؟) عمل نميكرد وبدقايق أقاويل ووجوه كه در مذاهب است كار ميكرد».

(45) تحتاج مسألة كتابات الشيخ صفي الدين برمّتها إلى دراسة متأنّية: يذكر فضلي أصفهاني، مؤلّف **أفضل التواريخ** (تاريخ صفوي للشاه طهماسب، كُتِبَ في عام 1026هـ/ 1617م، يُنظر في شأنه الآن: Dickson, p. xlv.

يذكر عملًا عنوانه **مقامات ومقالات** يُنْسَب إلى الشيخ صفي الدين. وبحسب مينورسكي يبدو أنَّ =

الأدلّة تميل هنا إلى أنَّ هذه المادة هي من زمن لاحق، وأنَّ معظمها منحول، إن لم تكن كلّها منحولة. ويبدو كثير منها منبعثًا عن مصدر أصلي قد لا يكون سوى **صفوة الصَّفا** ذاته.

= العمل يدور حول «الحوادث الخارقة للعادة في حياة أسلافه (أي الشيخ صفي الدين) وحياته حتى سنة 735هـ/ 1334م»: T. M., 113, n.6, and Vladimir Fedorovich Minorsky, «A Mongol Decree of 720/1320 to the Family of Shaykh Zāhid,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XVI (1954), pp. 516, n. 1.

من الواضح أنّ الشيخ صفي الدين قصد إرشاد مريديه بهذه المجموعة التي أعطاها عنوان **سير الصوفيّة** وكتبها بالفارسية والتركية في كتاب يُدعى **قرا مجموعة**.

يقول شاردان الذي طاف إيران في أواخر العهد الصفوي (بحسب *Minorsky, T.M.*, 113) والإشارة هناك هي إلى Jean Chardin, *Voyages du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient*, nouvelle édition augmentée d'une Notice de la Perse... de notes par L. Langlès, 10 vols. (Paris : Le Normant, 1811). إنّه قبل مضيّ الشاه إلى الحرب، كانت تُقرأ تنبؤات من كتاب **قرا مجموعه** الذي يفترض أنّ الشيخ صفي الدين هو الذي كتبه. ويعتقد مينورسكي أنّ **قرا مجموعه** هو ذاته **مقامات ومقالات** الذي ذكره صاحب **أفضل التواريخ**.

في كتاب الكنتوري **كشف الحجب والأستار**، وهو قائمة بالأعمال الشيعية، ثمّة مدخل قصير (رقمه 2069) يصف كتابًا عنوانه **صفوة الأنبياء في ذكر كرامات الأقطاب**، كتبه «الشيخ صفي الدين اسحاق الأردبيلي المتوفى سنة خمس وثلاثين وسبعمئة (1334م) ذكره الشيخ البهائي في **توضيح المقاصد** وقال هو كتاب مشهور».

ثمة عمل عن علماء أذربيجان، عنوانه **دانشمندان آذربايجان**، لمحمد علي تربيت (طهران 1314هـ/ 1936م)، يشير في المدخل الخاص بالشيخ صفي الدين (ص 234) إلى حقيقة أنَّ **قرا مجموعه** لم يكن له وجود إلا في مكتبة السلاطين الصفويين: «بقائی وغریبی نیز در تذکرة پارسی وترکی خودشان شرح حال مفصّلی از وی (یعنی شیخ صفي الدین) نوشته وکتابی بعنوان 'قرا مجموعه' بحضرت شیخ نسبت داده وگفته اند نسخة آن مجموعه جز در خزانة کتب سلاطین صفویه در جای دیگر موجود نیست. غریبی مزبور استطرادا قسمتی از محتویات آنرا نیز ذکر کرده است».

كان البقائي المذكور أعلاه «قاضيًا شهيرًا في أردبيل وكتب شعرًا بالتركية». المصدر السابق، ص 70. أمّا الغريبي فلم نتمكّن من تحديد هويته مزيدًا من التحديد.

يقتبس الكاتب المحدث شمس الدين بروزيي، في عمله **كتاب تذكرة الأولياء** (تبريز 1332-1373هـ/ 1953-1954م) من **صفوة الصّفا** لابن البزّاز ويشير إليه بالعنوان «كتاب صفوة الصفا - مقامات حضرت شيخ صفي الدين اردبيلي» (ص 203). وبالمناسبة، فإنّ بروزيي يهاجم كسروي على آرائه المعادية للاثني عشرية (ص 28-29). وهو يزعم أنَّ الأولياء الذين يُعنى بهم كتابنا هذا يتحدرون من الإمام الثامن، علي الرّضا.

يشير توغان في Z. V. Togan, «Londra ve Tahrandaki islami yazmalardan bazilarina dair», *Islam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, v. III, pts. 1-2, 1959-60 (Istanbul 1960) إلى مخطوطتين في الـ «كتبخانه =

لا يستغرق زعم السيادة الذي يربط الـ **دودمان** (السلالة) الصفوية بـ **حضرت علي** سوى قسم واحد من سلسلة نسب الشيخ صفي الدين، هو ذاك الذي يسبق سلفه فيروز شاه (زرّين كلاه). ذلك أنّ القسم من فيروز إلى الشيخ صفي الدين (مرورًا بعوض ومحمد وصالح وقطب الدين وجبرائيل) يبدو محدّدًا جيدًا ومقبولًا عمومًا بوصفه صادقًا، أمّا الأجيال الأربعة عشر التي تصل فيروز شاه بالإمام السابع موسى الكاظم فهي التي تُعتَبَر ملفّقة ومن عَمَل المؤلّفين الصفويين[46].

= سلطنتي» في طهران؛ الأولى تحمل الرقم 847، بعنوان **تذكره شيخ صفى** والثانية تحمل الرقم 2762، **مقالات تركى شيخ صفى**. ويقول إنّ الأولى كتبها حاجّي توكّل (ابن البزّاز)، وترجمها محمد الشيرازي: في خليط من الجغتائية وآذرية الترك الأوغوز؛ والعمل يعود إلى حقبة الصفويين الأوائل. والثانية (تُنظر أيضًا مقالة توغان في *Mélanges Massignon*, III, p. 355، حيث يقدّم رقم المخطوطة على أنّه 2761) هي في الأصل لتوكّل وتُرجِمَت أيام الشاه طهماسب في عام 949هـ/ 1542م إلى الجغتائية المختلطة بالتركية الغربية.

ثمة مادّة من نوع آخر، لكنها تُنْسَب أيضًا إلى الشيخ صفي الدين، هي **المناقب** أو **البويوروق**، النصّ الذي يرد في الصفحات 145 - 191 من كتاب أحمد حامد الصرّاف الموسوم **الشبك: من فرق الغلاة في العراق**، بغداد 1373هـ/ 1954م. والنصّ مكتوب بالتركية العثمانية (؟) وهو عمومًا حوار بين الشيخ صفي الدين والشيخ صدر الدين. ويحضُّ على التقوى وصنع الخير والتمسّك بالولاء لآل البيت، وفيه أوامر وإرشادات وأدعية وصلوات وتفصيل لمقامات في التصوف، وبالجملة هو تأليف في الآداب والسلوك (المصدر السابق، ص 3-7، والترجمة العربية ص 192-217). ويحوي **البويوروق** أيضًا بعض أشعار خطائي، أي الشاه إسماعيل. ويرى الصرّاف (ص 143) أنَّ المؤلِّف «كان معاصرًا للشيخ صدر الدين ومن تلامذته ومريديه». ويقول توغان في المقالة المشار إليها أعلاه، ص 152، إنَّ **البويوروق** هو الشكل التركي الغربي من **صفوة الصّفا** لتوكّلي.

أخيرًا لا بدّ من الإشارة إلى مقتطف قصير (ص 87-92 من النصّ، 130-131 من الترجمة المختصرة) من عمل يُدعى «تذكرة أعلى» أعاد و. إيفانوف نشره في كتابه **مجموعه رسائل وأشعار أهل حقّ** (العنوان بالإنكليزية *The Truth-worshippers of Kurdistan; Ahl-i Haqq texts*, Brill, 1953). هذا المقتطف ينتهي بالقول اللافت الآتي: «وبعد از رحلت شيخ زاهد مجاور گرديد. ودو تا پسر از شيخ صفى بظهور آمد: يكى شاه نعمت الله بود ويكي ديگر شاه حيدر. وشاه نعمة الله مجرّد شد وشاه حيدر مجاور شد كه شاه اسماعيل از او بوجود آمد». وهذا يجب أن يعطينا فكرة عن الكيفية التي حُرِّف بها التراث، بمرور الوقت، فما عاد يُعرَف.

(46) الكتاب الذي يجمع الرواية التقليدية إلى التصحيحات الصفوية هو **سلسلة النسب صفويه** الذي وضعه في عهد الشاه سليمان (1078-1106هـ/ 1667-1694م) الشيخ حسن بن أبدال زاهدي، من ذريّة الشيخ زاهد الجيلاني مرشد الشيخ صفي الدين. يُعْنى هذا الكتاب بـ «التاريخ» الديني الصوفي أكثر من عنايته بجوانب السياسة الشيعية للأسرة الصفوية (يُنظر: Edward Granville Browne, «Note on an =

لكننا كي نقدّر على نحو أفضل تنامي الطريقة الأردبيلية وتطورها، ونقتفي التغيرات التي اعترتها في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، متتبعين في الوقت نفسه علاقاتها الجغرافية والسلالية طوال الحقبة قيد البحث (أي في إيران والعراق والأناضول)، فمن الأفضل أن نتناولها تحت ثلاثة عناوين عريضة: الأول مرحلة أسلاف الشيخ صفي الدين التي تشكّل الخلفيّة من فيروز شاه إلى الشيخ أمين الدين جبرائيل؛ الثاني مرحلة الطريقة الصوفية بالمعنى الدقيق، الشيخ صفي وصدر الدين وخواجه علي والشيخ إبراهيم؛ الثالث مرحلة الزعماء اللاحقين لـ «الحركة الأردبيلية»، أي جنيد وحيدر والسلطان علي والشاه إسماعيل (بين مرحلة «الطريقة» الأردبيلية ومرحلة «الحركة» الأردبيلية، سوف نُدْخِلُ استطرادين، يُعنى أولهما بمسألة الإسلام الشعبي المعاصرة في

Apparently Unique Manuscript History of the Ṣafavi Dynasty in Persia,» *Journal of Royal Asiatic Society* (1921), pp. 396-397 and 416.

ثمة خاتمة طويلة (ص 74-116) تُعنى في الحقيقة بالأسرة الزاهدية ذاتها وعلاقاتها بالـ **دودمان** الصفوية (يجد القارئ جدولًا لسلسلة نسب الأسرة الزاهدية في: Minorsky, «A Mongol Decree,» p. 517) لا يبدو المؤلّف الذي يستخدم كتاب ابن البزّاز **صفوة الصّفا** بكثافة (شأنه شأن مصادر أخرى: قارن حسين بن أبدال زاهدي، **سلسلة النسب صفويه** (برلين: [د. ن.]، 1924)، ص 45-50 مع النصّ المصوّر ضوئيًا في Heribert Horst, *Timūr und Ḥōǧā 'Alī : Ein Beitrag zur Geschichte der Ṣafawiden*, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse; 1958, nr. 2 (Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, [1958]), p. 5b.) مهتمًا بحركة جنيد وحيدر (التي لا يكرّس لها سوى الصفحتين 66-67) بل بالمرحلة الصوفية الباكرة للطريقة. وبحسب **سلسلة النسب صفويه** (ص 10-11)، فإنَّ نسب الأسرة يسير على النحو الآتي:

«شيخ صفى الدين ابو الفتح اسحق ابن شيخ امين الدين جبرائيل بن قطب الدين ابن صالح بن محمد الحافظ ابن عوض ابن فيروز شاه زرّين كلاه ابن محمد ابن شرفشاه ابن محمد ابن حسن ابن سيد محمد ابن ابراهيم ابن سيد جعفر بن سيد محمد ابن سيد اسمعيل بن سيد محمد بن سيد احمد اعرابى بن سيد قاسم بن سيد ابو القاسم حمزة بن موسى الكاظم ابن جعفر الصادق ابن محمد الباقر ابن امام زين العابدين ابن حسين ابن علي ابن ابي طالب عليه السلام».

قارن بـ: غياث الدين خواندمير، **حبيب السِّيَر في أخبار أفراد البشر** (طهران: [د. ن.]، 1954-1955)، ج 4، ص 409-410. وثمة فروق طفيفة بين هذه القائمة وتلك التي بَرِد في **صفوة الصفا** (ص 8a): هنا أضيفت جميع كلمات «سيد»، وحُذِفَت الكنية الإضافية «أبو بكر» من اسم قطب الدين، وكذلك نسبة «الكردي» من اسم فيروز شاه. أما في قائمة أبناء موسى بن جعفر الصادق وأحفاده التي يقدّمها الروضاتي في: **جامع الأنساب** (جلد 1، النصّ، ص 2)، فما من ذكر لحمزة بن موسى.

الأناضول، ويُعنى الآخر بإيجاز قصة الشيعة الاثني عشرية كما تطورت خلال عهد السلالات المتعاقبة بعد الإيلخانيين).

3 - من فيروز شاه إلى أمين الدين جبرائيل: البدايات

لا نجد في المصادر أيّ معلومات جوهرية عن أسلاف الشيخ صفي الدين قبل فيروز شاه سوى خطّ نسب مشكوك فيه يربط الشيخ صفي الدين بالإمام السابع موسى الكاظم.

لكن قلّة المعلومات «التاريخية» من فيروز شاه إلى الشيخ صفي الدين لا تحول دون إمكان بناء اللوحة نوعًا ما: وهي لوحةُ أسرةٍ موسرةٍ تمسك بأردبيل وتوابعها كإقطاع من الحكومة المركزية. وفيروز ثريّ ومتضلّع من العلوم الدينية؛ اختار جيلان مرعى لمواشيه الكثيرة. أمّا عوض فاختار، لسببٍ غير معلوم، أن يمضي معظم حياته في قرية اسفرنجان القريبة. وأبدى محمد علائم تصوّف باكرة؛ واختفى لبضع سنين قبل أن يظهر مرتديًا قلنسوة الصوفيين وعباءتهم. وقيل إنَّ الناس ذُهلوا حين رأوا ذلك. وعاد صلاح الدين رشيد إلى الزراعة وأساليب الدِّهاقين[47]، مهنة الأسرة التقليدية. ومع قطب الدين (جدّ الشيخ صفي الدين)، يأتي أول ذِكرٍ لهجوم شنّه الكرج الذين احتلّوا أردبيل ونهبوها، وقتلوا عدّة آلاف من أهلها. ويُصوَّر قطب الدين كمحارب جبّار توصف أعماله «البطولية» بشيء من التفصيل. أمّا ابنه أمين الدين جبرائيل فتحول إلى الزراعة والتعبّد[48].

---

(47) في المعجم الوسيط، الدِّهْقان أو الدُّهْقان: رئيس القرية، ورئيس الإقليم، والقوي على التصرف مع شدة خبرة، ومن له مال وعَقار، والتاجر. الجمع دَهاقنة ودَهاقين. (المترجم)

(48) في شأن فيروز شاه، يُنظر: **صفوة الصّفا**، ص 8b؛ خواندمير، ج 4، ص 410، وزاهدي، ص 11. في شأن عوض، يُنظر **صفوة الصّفا**، ص 9a (حيث يُدْعى عوّاض)؛ و خواندمير، ج 4، ص 410-411؛ و زاهدي، ص 11. في شأن محمد (الذي يوصف بالحافظ، أي حافظ القرآن) يُنظر: **صفوة الصفا**، ص 9a؛ خواندمير، ج 4، ص 411، وزاهدي، ص 11. صالح في **سلسلة النَّسَب** ربما كان خطأ؛ فكلّ من **صفوة الصّفا** وحبيب **السِّيَر** يدعوه صلاح. وفي شأن قطب الدين، يُنظر: **صفوة الصفا**، ص 9b- 9a؛ خواندمير، ج 4، ص 411-412؛ و زاهدي، ص 12 (نجد في **سلسلة النَّسَب** أبو باقي بدلًا من أبو بكر). وأخيرًا، في شأن أمين الدين جبرائيل، يُنظر: خواندمير، ج 4، ص 412-413، وزاهدي، ص 14. =

ماعدا الصدام مع الكرجيين أيام قطب الدين، لا يمدّنا «تاريخ» أسلاف الشيخ صفي الدين بأيّ شيء بارز عن الأسرة قبل زمن الشيخ صفي الدين. لكن «الحرب» مع الكرجيين كانت إنذارًا بأشياء قادمة، وكان يمكن أن تُرى فيها مطالع أنشطة **الغزو** التي ستنخرط فيها الطريقة الصوفية. لكن ذلك لن يكتمل قبل مجيء جنيد وحيدر بعد نحو قرنين ونصف القرن.

4 – من الشيخ صفي الدين إلى الشيخ إبراهيم: الطريقة الصوفية

تغطّي المرحلة التالية، أي مرحلة الشيخ صفي الدين وابنه وحفيده، شؤون الطريقة الأردبيلية حتى منتصف القرن الخامس عشر. وهذه فترة موفورة التوثيق، ويشعر المرء أنَّ المصادر، سواء أكانت سير أولياء أم تراجم أم تواريخ، تتناولها بحنين يذكّر بطريقة تناول المؤرّخين العرب والمسلمين التقليديين عهد النبي والخلفاء الراشدين. ولعلّ هنالك تشابه في هذا أكبر مما تراه العين للوهلة الأولى. ذلك أنَّ هذه هي فترة تأسيس الطريقة ورؤوسها الأربعة الأولى: أربعة من الأتقياء الذين يُقْتَدى بهم في الطبع والسلوك، موضع حبّ مريديهم واحترام السلطة الزمنية في تبريز أو السلطانية، في بغداد أو ما وراء النهر، سلطة المغول والإيلخانيين والجلايريين والجوبانيين وتيمور والتيموريين. ويتحدث المؤرّخون اللاحقون، من خواندمير إلى حسن روملو واسكندر منشي وزاهدي وسواهم كثر، عن الشيخ صفي الدين وصدر الدين وخواجه علي والشيخ إبراهيم باقتضاب، إنّما بإجلال. وتبدو فترتهم أشبه بـ «العصر الذهبي». حتى مؤلّفون سنّة من ذوي الطبع العاصف مثل فضل الله بن روزبهان الخنجي لم يكن لديهم سوى الكلام الطيب يقولونه عن «وحيد الآفاق الشيخ صفي الدين اسحق» وخلفائه المباشرين[49].

= بحسب نيكيتين، هجوم الكرجيين على أردبيل هو الحدث التاريخي الوحيد في **صفوة الصّفا**، حيث يختيّم المغول على الباقي. يُنظر: Nikitine, p. 391.

كانت هذه الحملة، بحسب مينورسكي، انتقامًا لنهب «سلطان» أردبيل مدينة آني. وكانت المنطقة المحيطة لا تزال في حال من الخراب أيام الشيخ صفي الدين؛ يُنظر: **صفوة الصفا**، ص 171a.

(49) يُنظر آنفًا.

تصور المصادر الشيخ صفي الدين بوصفه صاحب رسالة وعزم. فهو وليّ وذو حكمة دنيوية في الوقت ذاته. ولا تكاد صفحة من صفحات **صفوة الصّفا** الكثيرة الباهظة تخلو من ثناء على حكمته وتقواه ومعرفته العميقة بعلوم الدين والدنيا[50]. باختصار، هو المثال والثمرة الأخيرة لقرون من الثقافة الإسلامية. أمّا كراماته فذكرتها أجيال متعاقبة كثيرة[51].

أمضى الشيخ صفي الدين الشطر الأعظم من حياته باحثًا عن الإلهام والهداية، كما يفعل الصوفيون الأقحاح، ليجدهما أخيرًا برفقة الشيخ زاهد الجيلاني الذي تعود طريقته إلى عليّ ومحمد عبر سلسلة طويلة من رؤوس الصوفيّة تضمّ نجومًا مثل أبو نجيب السهروردي وحسن البصري[52]. رافق الشيخ صفي الدين الشيخ زاهد خمسًا وعشرين سنة، وتزوج ابنته، وصار رأس الطريقة بعد وفاته[53]. وبات أتباعه، بحسب مبالغات المصادر، لا يحصرهم عدّ[54].

---

(50) يشير **صفوة الصّفا**، ص 10b، إلى ثقافة الشيخ صفي الجامعة: «واز اشعار ونكات ولطايف حظى تمام يافت واز لغات عربى وتركى وپارسى ومغولى حظى وافت يافت». ويورد كتاب **سلسلة النَّسب** للشيخ صفي الدين مقاطع عدة شعرية مكتوبة بلهجةٍ (هي الجيلكيّة بحسب براون، يُنظر Browne, p. 420. «Note,») يشرحها المؤلف بالفارسية «الفصحى». وفي واحد من هذه المقاطع (ص 31) يُذْكَر «[حضرت علي] المرتضى»، وفي آخر - هو هذه المرّة رباعية فارسية - ترد كلمتا «مهر على» (ص 35). ويورد الصرّاف في **الشبك** رباعية فارسية أخرى منسوبة إلى الشيخ صفي الدين:

هر كه كه رسى بخلوت يار اى دل از من پرسان كلام بسيار اى دل
وآنكه خبر از خرابى حالم گو زنهار اي دل هزار زنهار اى دل

ويُقال إنَّ الشيخ صفي الدين رفض نسخة بخطّ اليد من **گلستان** قدّمها له سعدي، قائلًا: «يا اين ديوان بخدا نمى توان رسيدن». يُنظر Nikitine, p. 389.

(51) يوضح **صفوة الصّفا** الفارق بين **المعجزات** و**الكرامات** على النحو الآتي: النبوّة والوحي من المعجزات، أما الولاية والإلهام فمن الكرامات. يُنظر Nikitine, p. 388. ويُنظر: جامى، **نفحات الأنس**، ص 21 وما يليها، الفصل الموسوم «القول في الفرق بين المعجزة والكرامة».

(52) **صفوة الصّفا**، ص 35b - 36b.

(53) كما زوَّج الشيخ صفي الدين ابنته (من زواج سابق) لابن الشيخ زاهد، شمس الدين. ومؤلِّف **سلسلة النّسب** هو الذريّة البعيدة لهذا الزواج. يُنظر: **صفوة الصّفا**، 17b وما يليها و43b. وحول الشيخ صفي الدين في: خواندمير، ج 4، ص 413-420. وحكاية الشيخ صفي الدين في كتاب نور الله الششتري، **مجالس المؤمنين**، ص 264، لا جديد فيها، ما خلا ربما حقيقة أنَّ ما من ذكر فيها لمرحلة جنيد وحيدر.

(54) زاهدي، ص 38: «مولانا شمس الدين برنيقى كه از ولايت اردبيل است گفت: از راه =

كانت الطريقة محلّ احترام بالغ لدى السلطة الزمنية سواء في أيام الشيخ صفي أم في أيام خلفائه الثلاثة التالين. وكان الإيلخانات المغول ووزراؤهم يجلّون الشيخ صفي الدين[55]؛ وكذلك كان الجلايريون حيال الشيخ صدر الدين[56]؛ وتيمور وخلفاؤه حيال خواجه علي[57]. وتواصل هذا التقدير الرفيع للطريقة وشيوخها إلى القرن الخامس عشر أيام السلالات اللاحقة من القرا قوينلو والآق قوينلو. لكن المقاربة في تلك الفترة، وكما سنرى، باتت مختلفة تمامًا، ذلك أنَّ الطريقة غدت عندئذٍ قوةً تُقارَع ومقدرةً يُطلَب عونها ودعمها.

= مراغه وتبريز شمار طالبان ومشتاقان نمودم در سه ماه سيزده هزار طالب به اين يك راه بحضرة شيخ آمدند وشرف حضور مبارك در يافتند وتوبه كردند. واز باقى اطراف برين قياس...».

(55) رشيد الدين الطبيب، **مكاتبات رشيدي**، بسعي واهتمام وتصحيح محمد شفيع (لاهور: بنجاب ابجو كيشنل بريس، 1945)، الرسالة رقم 45 (ص 265-272)، إلى الشيخ صفي نفسه؛ والرسالة رقم 49 (ص 293-311) إلى ابن رشيد الدين، مير أحمد، حاكم أردبيل. في شأن هذه الرسائل، يُنظر أيضًا: Browne, *A Literary History*, vol. III, pp. 80-87.

لا يستخدم رشيد الدين في تحياته أيّ تعبير يمكن أن يشير إلى أصل علوي للأسرة الصفوية.

(56) يُنظر الفرمان الذي أصدره السلطان أحمد الجلايري، ووجّهه إلى «حكّام ونوّاب ومتصرّفان وبيتكچيان... اردبيل وتوابع ونواحى آن ...» المؤرَّخ ذو القعدة 773هـ/ 26 أيار 1372م عندما أبقى السلطان أحمد أردبيل سيورغال خلال حكم أبيه السلطان أويس (أصبح أحمد سلطانًا في عام 784هـ/ 1382-1383م). وفيه ينصّ أحمد الجلايري على: «اين حكم برليغ نفاذ يافت تا بهمة انواع در ترفيه خاطر مبارك او (يعنى شيخ صدر الدين) ومريدان او كوشند ورعايت جانب ايشان من كل الوجوه واجب دانند».

نُشِرُ الفرمان أول مرّة في: Henri Massé, «Ordonnance rendue par le Prince Ilkanien Ahmad Jalair en faveur du Cheikh Sadr-Oddin (1305-1392),» *Journal Asiatique*, vol. 230 (1938), pp. 465-468.

ونُشِر تاليًا في: القزويني، «فرمان سلطان»، ص 25-29. ويشير الفرمان إلى الشيخ صدر الدين بأنّه: «اعظم سلطان المشايخ والمحققين قدوة السالكين ناصح الملوك والسلاطين مرشد الخلايق اجمعين». وهذا يعني أنَّ ما من نعت مثل «سيّد» قد استُخْدِم إشارةً إلى الأصول العلوية للشيخ صدر الدين وأسلافه. ثمة صور طبق الأصل لأجزاء من الفرمان في: جهانگير قائم مقامى، «فرمان منسوب به سلطان احمد جلاير»، مجلة **بررسى هاى تاريخى**، المجلد 3، العدد 5 (1347هـ)، ص 273-280، وشيرين بياني، **تاريخ آل جلاير** (طهران: انتشارات دانشكاه، 1966)، ص 221-227.

(57) بصدد خواجه علي وتيمور يُنظر أدناه، هامش 61.

امتدّ عهد صدر الدين من السلطة الإيلخانية المغولية حتى نهاية القرن الرابع عشر تقريبًا ودخول تيمور المشهد الإيراني. وهذه المرحلة من مراحل الطريقة موسومة بـ «هداية» شاه قاسم أنوار الذي قد يكون أشهر أعضائها، وبازدياد نشاطها في عراق العجم وخراسان[58].

كانت مرحلة الشيخ صدر الدين، مثل العصر المضطرب الذي عاش فيه، موسومة بمشاقٍّ جسيمة عانت منها الطريقة. كان ثمّة اضطهاد، حتى إنَّ الشيخ صدر الدين أمضى بعض الوقت في السجن[59]. لكن أتباعها ازدادوا لهذا السبب ذاته ووجد الناس فيها ملاذًا من عصر مزعزع.

برز نشاط الغزو ثانية، ويُقال إنَّ الكرجيين حملوا معهم باب مسجد أردبيل. واستعاده الشيخ صدر الدين وأتباعه وأعادوه إلى المدينة[60].

ازدهرت أحوال الطريقة في مرحلة خواجه علي (تبلغ نحو ربع القرن) إلى حد أنَّ الشيخ الصوفي بات له الوزن والنفوذ الذي يتيح له أن يطلب من تيمور العظيم إطلاق سراح أسرى أتى بهم معه من الأناضول بعد انتصاره على السلطان العثماني بايزيد في أنقرة في عام 804/ 1402. لكن الأمر الهام هنا هو أنَّ هؤلاء الأسرى كانوا من أتباع الطريقة، وحين أُطلِق سراحهم أُرسلوا إلى الأناضول، مع نوّاب (خُلفاء) عُيِّنوا للذهاب معهم، وقيل لهم ألا يقلّلوا من رواحهم وغدوّهم، لأنَّ مجيء الدين الاثني عشري القويم اقترب، وعليهم أن

---

(58) زاهدي، ص 41، و خواندمير، ج 4، ص 420-423، المقطع الخاص بالشيخ صدر الدين. وفي شأن قاسم أنوار يُنظر: أنوار قاسم، **كليات قاسم أنوار**، با تصحيح ومقابله ومقدمه سعيد نفيسى (طهران: [د. ن.]، 1959)، حيث يقتبس نفيسي في مقدمته البالغة 112 صفحة من ثلاثين مرجعًا تتراوح من عبد الرزاق السمرقندي مرورًا بالجامي ودولت شاه، وخواندمير، وحسين بايقرا (**مجالس العشاق**)، وسام ميرزا (**تذكرة سام**)، ورواملو، وأمين أحمد الرازي (**هفت اقليم**)، والششتري (**مجالس المؤمنين**)، واسكندر منشي، والزاهدي (**سلسلة النسب**)... وصولًا إلى رضا قلي خان هدايت (**مجمع الفصحاء**).

(59) زاهدي، ص 42-43. كانت تلك مرحلة الملك أشرف الجوباني، شقيق الشيخ حسن كجك (يُنظر في شأنه: عباس إقبال، **تاريخ مفصل إيران**، ج 1 (طهران: [د. ن.]، 1933)، ص 453-454). ويُنظر كذلك: Hâfiz-i Abrû, *Chronique des rois Mongols en Iran*, texte persan édité et traduit par K. Bayani, vol. II (Paris: Adrien-Maisonneuve, 1936), p. 153.

(60) زاهدي، ص 43-44.

يكونوا مهيئين للتضحية بأرواحهم[61]. توفي خواجه عليّ نفسه في فلسطين حيث كان يمارس الهداية في أرض المماليك[62].

---

(61) Minorsky, *T. M.*, 190 and n.1 (quoted from «The Anonymous History of Šāh Ismā·īl», Cambridge MS., Add., 200, 10b).

الجزء الأول من هذا التاريخ نشره دينيسون روس (Denison ross) في *Journal of the Royal Asiatic Society* (1896), pp. 249-340. لكن مؤلف **سلسلة النسب** لا يذكر إعادة الأسرى إلى الأناضول، بل يقول: «اسيران روم را بدو (يعنى بخواجه على) بخشيد وحضرت شيخ ايشان را آزاد نمود در قرب مزار متبرّك گنجه بكول از براى ايشان جاى خانه تعيين نمود. والحال نسل ايشان در همان مكان توطّن دارند وبصوفيان روملو مشهورند».

يُنظر: زاهدي، ص 48. وعن العلاقة بين تيمور وخواجه علي يُنظر: Heribert Horst, *Timūr und Ḫōǧā ʿAlī*.

يبدي المقطع الخاص بخواجه علي في **سلسلة النسب** (ص 45-50) شبهًا شديدًا بنصّ الـ**صكوك** الذي نشر هورست نسخة منه مصوّرة ضوئيًا، ويعود إلى عام 805هـ/ 1403م. ويشير إلى هذه الضروب من **الوقف نامه** كلٌّ من مؤلّف **سلسلة النسب** (ص 48)، واسكندر منشي، **تاريخ عالم آراى عباسى**، 3 ج (طهران: [د. ن.]، 1868)، ج 1، ص 16. يُنظر أيضًا: Horst, p. 43.

ويلقي نصر الله فلسفي، في **زندگانى شاه عباس اوّل** (طهران: [د. ن.]، 1953)، ج 1، ص 166، هامش 2، شكوكًا حيال قصة تيمور وخواجه علي. وفي: E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, vol. II, pp. 227-228, n. 4.

ثمة إشارة إلى عهد «الشيخ الصوفي صدر الدين».

(62) قصة وفاة خواجه علي في القدس محفوظة جيدًا في مجير الدين العليمي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، وهو كتاب تاريخ وتراجم فُرِغَ منه في 900-901هـ/ 1494-1495م. ومن المستحسن أن نورد المدخل الخاص بخواجه علي كاملًا، وهو الواقع في الجزء 2، ص 510: «الشيخ الصالح العابد علاء الدين أبو الحسن علي بن الشيخ العابد المسلك صدر الدين بن الشيخ الصالح صفي الدين الأردبيلي العجمي الزاهد الحجة شيخ الصوفية وابن شيخهم. كان والده من أعيان الصالحين ببلده وله كرامات ظاهرة وكذلك كان ولده الشيخ علي المشار إليه وذكر عنه من الكرامات والمناقب ما يطول شرحه. قدم إلى دمشق في سنة ثلاثين وثمانمائة قاصدًا الحج ومعه خلق كثير من أصحابه وأتباعه وجاور بمكة ثم قدم إلى بيت المقدس. ويُقال إنه شريف علوي توفي بالقدس الشريف في أواخر جمادى الأولى سنة اثنتين وثلاثين وثمانمائة عن نحو ستين سنة ودُفن بباب الرحمة بلصق سور المسجد. وكان يومًا مشهود الدفنة وبنى أصحابه على قبره قبّة كبيرة وهي مشهورة تُقصد للزيارة. وهو شيخ للشيخ محمد بن الصائغ المشهور بخليفة الأردبيلي الآتي ذكره مع فقهاء الحنفيّة».

في صيف عام 1967، حاولتُ أن أحدّد موضع قبر خواجه علي في القدس قرب باب الرحمة من دون أن أفلح. ويقول العليمي عن الشيخ محمد بن الصائغ خليفة خواجه علي في القدس (ج 2، ص 573): «الشيخ شمس الدين محمد بن أحمد المشهور بابن الصائغ الصوفي الحنفي من أهل قلعة الروم. كان من أهل الدين والصلاح وعنده فضل وهو خيّر متواضع منجمع عن الناس منوّر الشيبة عليه أبّهة =

أمّا في شأن نشاطات خواجه علي الصوفيّة، فقد احتفظت لنا المصادر بجلسة ذكر أدّى خلالها بعض الأعمال «المُعْجِزَة»[63]. وتظهر في تعامله مع أهل دزفول (الذين أعادهم إلى «سبيل الهداية»، راه هدايت)[64]، ومع اليزيدية في بلاد الشام (الذين طلب من تيمور أن يعاقبهم)[65]، أولى علائم الصدامات

= الصالحين. وكان يُعرف بخليفة الأردبيلي نسبةً لشيخه الشيخ علي الأردبيلي المدفون بباب الرحمة. توفّي في شهور سنة خمس وثمانين وثمانمائة ودفن بباب الرحمة».

قارن مدخل العليمي عن خواجه علي مع المدخل الخاص به في: أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، 12 ج (القاهرة: مكتبة القدسي، 1934-1936)، ج 6، ص 29، حيث المعلومات أقل. ولعل المصدر في الحالتين هو ابن حجر العسقلاني، **إنباء الغُمر بأبناء العمر**، وهو كتاب نُشِر للتو (الجزء الأول فحسب، تحقيق وتعليق الدكتور حسن حبشي (القاهرة : المجلس الاعلى للشئون الاسلامية، 1969)) ويشير إليه السخاوي. لكن العليمي الذي ولد في القدس وكان قاضيًا هناك في عام 891هـ/ 1486م يبدو أنه يتكلم على معرفة مباشرة، يُنظر في شأنه: Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vols. (Leiden: Brill, 1937-1949), vol. II, pp. 53-54 and Suppl. II, pp. 41-42.

ثمة ترجمة (غير كاملة) لكتاب العليمي **الأنس الجليل**، في: *Histoire de Jérusalem et d'Hébron depuis Abraham jusqu'à la fin du XVe siècle de Jésus Christ*, fragments de la Chronique de Moudjir-ed-Dyn, traduits sur le texte arabe par Henry Sauvaire (Paris: E. Leroux, 1876).

لكن المقطع عن خواجه علي ليس في الأقسام المترجمة. بات من الممكن الآن، في ضوء ما ورد أعلاه، إيضاح الحكاية الواردة في: Browne, *A Literary History*, vol. IV, 46-45, n. 3.

وما فيها من إشارات إلى [فرانز] بابنجر وإلى مُخبر براون، الكاهن الموقّر ج. إ. هاناور... إلخ. وكذلك أيضًا الإشارة المحرّفة إلى العليمي لدى الششتري في: نور الله الششتري، **إحقاق الحقّ** (طهران: [د. ن.]، 1956)، ج 2، ص 342، هامش 1.

لا يخبر خواندمير، في **حبيب السِّيَر** (ج 4، ص 423-424)، عن وفاة خواجه علي في القدس. والحقيقة أنّ خواندمير ليس لديه أيّ معلومات عن خواجه علي ودوره. لكن اسكندر منشي يخبر عنه في **تاريخ عالم آراى عباسى** (ج 1، ص 16)، وكذلك يفعل زاهدي في **سلسلة النسب**، 45، حيث يقول: «مدفن شريفش در قدس خليل است ودر آنجا سيّد على عجم مشهور است».

(63) زاهدي، ص 48، هامش 6. يبدو أنَّ النصّ محوَّر قليلًا. في أي حال، يُنظر Horst, p. 5b of the photostatic text، حيث ترد الكلمة المفقودة دست، ويزعم مؤلّف **سلسلة النسب**، أو الأصحّ مرجعه، أنّه بعد أن رأى تيمور هذا الأداء، «مريد ومعتقد شده».

(64) زاهدي، ص 46.

(65) المرجع نفسه، ص 47. في شأن اليزيدية، يُنظر: عبّاس العزّاوي، **تاريخ اليزيدية وأصل عقيدتهم** (بغداد: [د. ن.]، 1935)، حيث يشير (ص 194) إلى ظهور «مذاهب تصوفية غالية» بين اليزيدية في مرحلة معينة من تطوّرهم، وهو يعارض آراء ثيودور منزل الواردة في Th. Menzel, «Yazīdī,» in: *Encyclopaedia of Islām* (1913-1934).

داخل الطائفة، لتبلغ ذروتها في دكّ الطابع المستقل للمشعشعيّة في أوائل عهد الشاه إسماعيل[66].

لم يحصل في عهد الشيخ إبراهيم (وهو يغطي الربع الثاني من القرن الخامس عشر) أيّ شيء ذي أهمية كبيرة، ويبدو أنَّ نشاط طريقة أردبيل بلغ حدّه الأدنى. وتساوق هذا مع عهد شاه رخ التيموري في الشرق والقرا قوينلو الأوائل في أذربيجان والعراق، وكلاهما مركزيّ وتوسّعي. وهذا الهدوء في زمن الشيخ إبراهيم سوف يسبق العاصفة التي بدأت مع جُنيد[67].

---

(66) يقبل و. هينز الدور الشيعي لخواجه علي، يُنظر: Walther Hinz, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert* (Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter and Co., 1936), p. 23.

ويعتقد مينورسكي أنَّ «تسجيل ادعّاء الشيخ صفي نسبًا علويًا في **صفوة الصّفا** هو واقعة موحية بحدّ ذاتها»؛ تُنظر مراجعته لكتاب هينز *Irans Aufstieg* في *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, no. 9 (1937-1939), pp. 239-243 (لكن تُنظر آراء كسروي وتوغان في **صفوة الصّفا** كما وردت من قبل في هذا الفصل). ويشعر براون، في Browne, «Note,» p. 407, n. 1.، أنَّ «هداية» أهل دزفول «قد تكون أول علامة على دعاية شيعية قوية ومتعمدة من طرف الصفويين». تُنظر أيضًا الآراء في خواجه علي، في: H. Roemer, «Die Safawiden,» *Saeculum*, no. 4 (1953), pp. 28-29.

وفي **سلسلة النسب** مجموعة كبيرة من الغزليات (ص 50-62) التي كتبها خواجه علي، بعضها قطع أو **رباعيات**. وهو يتخلّص بـ «علي»، لكن ذلك ليس سوى اسم خواجه علي. يقول مؤلّف **سلسلة النسب** (ص 50) إنَّ «ديوان أشعار او... در ميان طالبان مشهور ومعروفست». والرباعية الآتية مثال على ذلك:

عشق تو مرا فكند در دجلة خون　　نالان وطپان تا كه كى آيد بيرون
بيچاره دلم نشسته در خانة خاك　　از چشمة چشم من روان شد جيحون

(67) 237 زاهدي، ص 65-66. يورد زاهدي هنا قائمة مفصّلة بأبناء الشيخ إبراهيم وأحفاده. أحد الأبناء، أبو سعيد، كان كتابدار (قيّم مكتبة) الطريقة، الأمر الذي لعلّه كان يشتمل على نشاطي الدعاية والعلاقات العامة؛ وثمة حفيدة، لا يسميها زاهدي، غدت فقيرباشي (في: Browne, «Note», pp. 410-411. نجد فقيره باشي)، لعلها كانت رأس نساء الطريقة.

يتحدث اسكندر منشي في **تاريخ عالم آراى عباس** (ج 1، ص 17)، عن سخاء الشيخ إبراهيم وغنى مطبخه. ويشير مينورسكي إلى احتمال أن يكون الشيخ إبراهيم قد رافق جهانشاه في غزوة للكرج. يُنظر: Vladimir Fedorovich Minorsky, «Thomas of Metsop and the Timūrid-Turkmān Wars», in; S. M. Abdullah (ed.). *Professor Muhammad Shafi Presentation Volume* (Lahore: Pakistan, 1955), p. 169

يورد عبد الباقي كولبنارلي بيتًا من الشعر ترد فيه كلمات «شاه أفندي» و«شيخ شاه»، لكنه يرفض احتمال أن تكون الإشارة فيها إلى الشيخ إبراهيم. يُنظر، عبد الباقي كولبنارلي، **يونس أمره: حياتي** (إسطنبول: [د. ن.]، 1936)، ص 137-139.

الخلاصة: تشير جميع الدلائل إلى أنَّ طريقة أردبيل، في ظلّ زعمائها الأربعة الأوائل (الشيخ صفي والشيخ صدر وخواجه علي والشيخ إبراهيم)، كانت مركزًا مهمًا لنشر العقائد الصوفية وإشاعتها في أذربيجان، شرق مناطق التيموريين، وغربًا إلى الأناضول. وما من علائم ملموسة للتشيّع من النوع الاثني عشري الرفيع أو النوع المغالي الشعبي يمكن تبيّنها خلال هذه المرحلة من حياة الطريقة. وكما يقول مينورسكي، فإنَّ سادة أردبيل شيوخ يحظون بتقدير رفيع، ويحيون حياة تأمّل، ويمضون وقتهم في الصلاة والصيام، وقد وُهبوا قدرات خارقة(68).

يبدو أنَّ الاضطرابات السياسية والفوضى التي أعقبت وفاة السلطان أبي سعيد، آخر السلاطين الإيلخانيين ذوي التأثير، كانت أرضية خصبة لانتشار الطريقة. وأفضل وصف لهذه الفوضى هو ما ورد لدى معاصرها ابن فضل الله العمري (توفي 749/ 1349) في كتابه **مسالك الأبصار** حيث يتحدث عن دهماء مظلمة وتفرّق وفساد؛ وعن مُدَّعيّ عرش يجدون فصائل تساندهم هنا وهناك. والصورة هي صورة اختلال شامل وبلبلة تامّة(69).

---

(68) Minorsky, *T. M.*, 189.

(69) كما ورد في: أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا** (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1918)، ج 4، ص 420–421: «قال (العمري) في **مسالك الأبصار** بعد ذكر أبي سعيد: هم بعده في دهماء مظلمة وعمياء مقتمة لا يفضي ليلها إلى صباح ولا فرقتهم إلى اجتماع ولا فسادهم إلى صلاح. في كل ناحية هاتف يدعى باسمه وخائف أخذ جنبًا إلى قسمه...».

يُنظر النصّ الأصلي لهذا المقتطف (مع شيء من الاختلاف) في: Klaus Lech, «Al-ʿUmarī,» in: *Das mongolische Weltreich*, p. 114 of the text ويبدي العمري رأيا مماثلاً في كتاب **التعريف بالمصطلح الشريف** (القاهرة: مطبعة العاصمة، 1894)، ص 43. قارن بـ: اسماعيل بن علي أبو الفداء/ ابن الوردي، **المختصر في أخبار البشر**، ج 4 (القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، 1907)، ص 144. «ثم دخلت سنة ست وأربعين وسبعمائة والتتار مختلفون مقتتلون من حين مات القان أبو سعيد وبلاد الشرق والعجم في غلاء ونهب وجور بسبب الخلف من حين وفاته إلى هذه السنة».

(من عام 732هـ، حين توفي أبو الفداء، إلى نهاية هذا التاريخ في عام 749هـ، كان العمل متواصلًا من خلال ابن الوردي. في شأن ابن الوردي يُنظر: عباس العزاوي، **التعريف بالمؤرخين في عهد المغول والتركمان** (بغداد: شركة التجارة والطباعة، 1957)، ص 188–189).

في مثل هذه المرحلة المزعزعة، بدا طبيعيًا أن تزدهر الطرق الصوفية أكثر من ذي قبل. فمراكز شيوخ الصوفية هذه، علاوةً على توفيرها للإنسان العادي نوعًا من سلام العقل على مستوى الإسلام الشعبي، غالبًا ما كانت ملاذًا لأشخاص هاربين من قبضة الطغاة الزمنيين المستبدّين. ويورد مجمل فصيح الخوافي واحدة من هذه الحالات[70]، في حين يورد تاريخ ابن خلدون واحدةً أخرى[71]. وليس هذان المثالان بالمثالين الوحيدين بالضرورة. كانت قداسة أردبيل وأنحائها قد جعلتها أشبه بالمحجّ. وكان كثير من الأمراء التيموريين، في حملاتهم غربًا لإخماد عصيان بعض الولاة، يمرّون بأردبيل ويعبّرون عن احترامهم لرأس الطريقة المقيم هناك. ويسجّل عبد الرزاق السمرقندي في كتابه **مطلع السعدين** واحدةً من هذه الزيارات في العام 823/ 1420[72].

تضافر التزايد في أعداد الطرق الصوفية وأهميتها في تلك الأيام المضطربة بَعد العهد المغولي في إيران مع نشاط ذي طبيعةٍ مشابهة - ربما كان مقتصرًا في هذه الحالة على المراكز السكّانية الكبيرة - كانت تقوم به جماعات من الفتيان أو الأخوان التي وضعت معايير رفيعة للتصرّف والسلوك جعلها ضروريةً ضعف السلطات المركزية[73].

---

(70) فصيح الدين أحمد فصيح خوافي، **مجمل فصيحي**، بتصحيح وتحشية محمود فرج (مشهد: [د. ن.]، 1961)، ج 1، ص 182: حوادث سنة 810هـ/ 1407م (أو هي 191 حيث تُكَرَّر الحكاية ذاتها في حوادث سنة 811هـ/ 1408م، لعله خطأ طباعي).

(71) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، 7 ج (بولاق، مصر: المطبعة الكبرى، 1867)، ج 5، ص 553. من المؤسف أنَّ الذكْر الوحيد للشيخ صدر الدين الأردبيلي هنا يتلوه فراغ في النصّ المطبوع (بولاق 1284هـ/ 1867م).

(72) كمال الدين عبد الرزاق السمرقندي، **مطلع السعدين ومجمع البحرين**، به تصحيح محمد شفيع، 2 ج (لاهور: [د. ن.]، 1941-1949)، ج 2، الفصل الأول، ص 407-408. قام بالزيارة الأمير التيموري ميرزا إبراهيم سلطان حين كان خواجه علي رأس الطريقة في أردبيل.

(73) في المقال الذي كتبه ب. نيكيتين كمراجعة لطبعة بومباي 1329هـ/ 1911م من **صفوة الصَّفا**، يعدّ سبعة عشر «أخي» في حاشية الشيخ صفي الدين، لأحدهم اسم يتعلّق بعمله: أخي سلطان شاه حداد. يُنظر: Nikitine, p. 393 and n. 14.

وقارن، بالنسبة إلى واحدة من الحالات، بـ **صفوة الصّفا** (ص 331b)

قدّم الباحث الإيراني الراحل عباس إقبال توصيفًا ممتازًا لهذا الوضع في كتابه **تاريخ مفصل**، حيث يخبرنا عن تزايد أعداد الصوفيّة في أذربيجان وجيلان ومازندران في نهاية حكم أبي سعيد. ويحكي أيضًا عن أهل الفتوّة وأهل الأخوّة، ويضيف أنَّ عليًّا بن أبي طالب كان يُعتَبَر، في جميع هذه الحالات، الفتى والمولى لكلّ جماعة من الصوفيّة أو الأخية[74]. ولأنَّ كلام إقبال جامع وشامل، فإنّه يستحق أن نورده هنا كاملًا:

«في أواخر حكم السلطان أبي سعيد بهادرخان، ازداد العرفاء والمتصوفة والدراويش في أذربيجان وجيلان ومازندران إلى أن بلغ حدًّا بات فيه لكلّ ناحية شيخ له جماعته من المريدين. ونظرًا إلى ما نعموا به من حماية السلطان أبي سعيد الذي منع التعرّض لهم، راح عدد مريدي هؤلاء الشيوخ يتعاظم يومًا بعد يوم. كان القسم الأكبر من هؤلاء المريدين إمّا من أهل الفتوّة وإما من أهل الأخوّة، وهؤلاء جماعة من عامّة الصوفية حاولوا نشر مبادئ العرفان والتصوف السامية بين الناس. ورموا من ذلك إلى تهذيب الأخلاق وتكريس الصفاء والمودّة. وفي خلافة الناصر لدين الله الذي مال إليهم، أقامت هذه الجماعة في أرجاء ممالك الإسلام كثيرًا من الزوايا والخوانق[75] والتكايا. وكانوا يرون في حضرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب مثالًا مطلقًا للفتى والمولى والحامي. وقد نبذ هؤلاء التعصب المذهبي وتجنبوا القتل والنهب. وجهدوا لأن يكونوا أشبه بفرسان الجاهلية العرب أو فرسان القرون الوسطى الأوروبيين في حفاظهم على قيم الرجولة ومراقيها»[76].

---

(74) «الأخيّة» (aḫis هنا هي جمع «أخي» aḫi) على نحو ما تكون «الصوفيّة» جمع «صوفي»، والـ «أخي» هنا كلمة تركية تشير إلى الفتى لا إلى الأخ العربية. (المترجم)

(75) جمع خانقاه، وهي كلمة فارسية الأصل تشير إلى المكان الذي يخلو فيه المتصوف للعبادة، ومن هنا تسميتها العربية بـ «الخوالي». كانت الخانقاه في كثير من الأحيان مختلًى ومسجدًا. (المترجم)

(76) إقبال، **تاريخ مفصل إيران**، ص 466: «در اواخر دولت سلطان ابو سعيد بهادرخان در آذربايجان وگيلان ومازندران عرفا ومتصوفه ودراويش رو بازدياد گذاشتند بطورى كه هر ناحيه اى مرادى گرد خود جماعتى مريد داشت. وچون سلطان ابو سعيد اساسا مخالف آزاد رساندن باين طايفه بود كسى نيز متعرض ايشان نميشد. وبهمين علت روز بروز عدد مردة شيوخ رو بافزايش ميگذاشت. قسمت عمدة اين مريدان در جزء سلسلة اهل فتوّت يا اهل اخوّت داخل بودند وفتيان واخوان جماعتى =

في الجزء الأخير من كلام إقبال، تحظى بأهمية ودلالة خاصّتين تلك الإشارات التي يشيرها إلى الموقع الخاص الذي كانت يحتلّه حضرت عليّ في اللوحة العامة. ولا ينبغي لهذا أن يعطي انطباعًا بإيمان منظّم بالتشيّع أو الإمامة أو الأئمة الاثني عشر. ذلك أنّ مثل هذه المسائل الخلافية أشدّ الخلاف لم تُناقَش قط على مستوى الإسلام الشعبي بدلالاتها الدينية الفقهية الأساسية أو تُفْهَم بتلك الدلالات. كان عليّ وآل البيت محلّ إجلال بسبب ذلك السر التقليدي الغامض الذي اكتنفهم منذ أيام الإسلام الأولى. وكانت تتجسّد فيهم جميع الشمائل التي كان مسلمٌ يتمنى أن يمتلكها في عصرٍ ذهبيّ بات من الماضي، سواء كانت فعلية أم حاكتها الأجيال اللاحقة وجعلتها جزءًا من التراث.

توصّل الباحث التركي الكبير محمد فؤاد كوبرولو إلى نتيجة مشابهة إلى هذا الحدّ أو ذاك لنتيجة عباس إقبال، وذلك في كتابه **المتصوّفة الأولون في الأدب التركي**، حيث يتناول الحركات الدينية في الأناضول من القرن السابع إلى القرن العاشر/ القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر. يقول كوبرولو (بحسب مترجمه الفرنسي لوسيان بوفا): «من القرن السابع إلى نهاية القرن العاشر للهجرة، ظهرت في آسيا الصغرى شتّى الحركات والطرق الدينية: البابيّة والأبدالية والبكتاشية والحروفية والقلندرية والقزلباش والحيدرية. وجد التصوّف حظوة، وسَهُلَ على البدع أن تجد أتباعها: ظهر أنبياء كذبة، وبان من فلاحهم أنهم وجدوا أرضًا خصبة. والتصوّف الذي عمّ آسيا، راح ينتشر إلى أوروبا، ممتدًا إلى حدود البوسنة. كانت تلك الفترة من التاريخ العثماني فترة

= از عوام متصوّفه بودند كه سعى داشتند اصول عالية عرفان وتصوف را در ميان عامه نيز جارى ساخته با تصفية اخلاق واستحكام مبانى صفا ووداد بين خود از آن بهره بر دارند. واين جماعت كه از عهد خلافت الناصر لدين الله بعلت گرويدن او باين طايفه در جميع ممالك اسلامى تشكيلات وزوايا وخانقاه ها ومهمانخانه ها داشتند متفرّق بودند. وحضرت امير المؤمنين على بن ابي طالب را مظلقًا فتى ومولى وحامى جمعيت خود ميشمردند. واز تعصّب مذهبى وآزاد يكديگر وقتل وغارت ودزدى نيز احتراز داشتند. بلكه مثل فرسان جاهليت عرب وشواليه هاى قرون وسطى در اروپا متحلّى بيك سلسله اخلاق مردانه بودند».

حروب وبشاعات، لكنها كانت كذلك فترة اختمار ديني أو فترة قوة أخلاقية تؤدي دورًا لا يمكن تجاهله، إلى جانب القوة الغاشمة»[77].

لكننا كي نضع كلام كوبرولو هذا في سياقه الصحيح، لابد من بضع كلمات نصف فيها اللوحة الدينية في الأناضول ونتتبع تطوّرها بإيجاز خلال الفترة المعاصرة للطريقة الصوفية في أردبيل.

5 - الإسلام الشعبي في الأناضول

يبدو أنَّ تنامي الإسلام الشعبي وتطوره في الأناضول في الفترة التي تتساوق مع صعود الطريقة الصوفية في أردبيل ورسوخها في ظلّ الشيخ صفي الدين وخلفائه المباشرين (أي حتى أواسط القرن الخامس عشر)، قد اتّبعا

---

(77) يُنظر: Mehmet Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Istanbul: [s. n.], 1918)
هذه الفقرة هي من ترجمة فرنسية لخلاصة مفصّلة قام بها ل. بوفا (L. Bouvat) وظهرت على النحو: «Les Premiers mystiques dans la littérature turque,» *Revue du monde musulman*, vol. XLIII (1921), pp. 236-282.

مما له أهمية خاصة في هذه المقالة تلك الجداول الموجودة في آخرها وتبيّن الفرق الصوفيّة، فضلًا عن البيبليوغرافيا المفصّلة عن هذا الموضوع، ص 269-282. من أجل مزيد من المعلومات عن عمل كوبرولو - مراجعات، ترجمات، خلاصات - يُنظر: Şerif Hulûsi Sayman, *O. Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün yazıları için bir Bibliyografya, 1913-1934* (Istanbul: Burhaneddin Matbaası, 1935), p. 5.

قارن ببعض الآراء الأخرى في هذا الموضوع، في: Vladimir Fedorovich Minorsky, «Shaykh Bāli Efendi on the Ṣafavids,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XX (1957), p. 438: «في القرن الثامن/ الرابع عشر كان نفوذ الدراويش والشيعة واسع الانتشار بين تركمان الأناضول. وكانت واسمةً تلك التمردات الكبيرة التي اندلعت غرب الأناضول في بداية القرن الخامس عشر»؛ وفي: Hans Joachim Kissling, «The Social and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire,» *Studies in Islamic Cultural History*, vol. 56, no. 2, Memoir no. 76 (April 1954), p. 24.

بالفرنسية في النصّ الأصلي:

Du septième siècle de l'Hégire à la fin du dixième, les mouvements religieux les plus variés se produisent en Asie Mineure. Des ordres religieux: ceux des Babais, des Abdals, des Bektachis, des Houroufis, des Kalenders; des Kizil-Bach, des Haideris. Le Soufisme est en faveur, mais l'héterodoxie recrute facilement des adeptes: des faux prophètes font leur apparition, et leurs succès montrent qu'ils trouvent un terrain favorable. Répandu dans toute l'Asie, le mysticisme gagne l'Europe, et s'étend jusqu'aux limites de la Bosnie. L'histoire ottomane alors est une période de guerres et d'atrocités, mais en même temps une période de fermentation religieuse où, à côté de la force brutale, la force morale joue un rôle qui n'est pas négligeable.

سبيلًا مختلفًا بعض الشيء لكنهما أفضيا إلى النتيجة ذاتها إلى هذا الحدّ أو ذاك.

الصورة أبعد ما تكون عن الوضوح. وما من نسق محدّد تمكن مقارنته بالتجربة الناجحة التي كانت جارية في أذربيجان واجتذبت المريدين من بعيد وعلى نطاق واسع، ومعظمهم من القبائل التركية في الأناضول ذاتها. والحال، إنَّ الوضع الديني في الأناضول خلال هذه الفترة مشوّش تمامًا، وكلّ محاولةٍ لإيجاد نسق لهذا الوضع لا بد من أن تخلّف انطباعًا خاطئًا عن الوقائع الدينية ذاتها.

يصعب إيجاد تفسير لهذه الحالة المشوّشة. ربما أمكن الإنحاء باللائمة في هذا كلّه على الوضع السياسي الذي كان مضطربًا تمام الاضراب في ذلك الوقت. إذ لم تكن ثمّة سلطة مركزية فعلية في الأناضول كلّها آنذاك: كانت السنوات الأخيرة للدولة السلجوقية الرومية وعاصمتها في قونية موسومةً بضعف كلّ سلطة مركزية، وبتفكّك النظام التام، وصعود دول صغيرة كثيرة (بيليكات أو إمارات) في طول شبه الجزيرة وعرضها. وتبعت ذلك سيطرة مغولية ظاهرية بدا أنَّ الحكام المغول يمارسونها من المقر الذي اتخذوه في سيواس في أوائل القرن الرابع عشر. لكن الأناضول كانت بعيدة من مركز السلطة المغولية في أذربيجان، ولم تكن تُمارَس هناك أيّ سيطرة فعلية. وسرعان ما راح نجم آل عثمان الصاعد يجتذب البيليكات الأناضولية المجاورة إلى حظيرة ما بدا أنّه إمبراطورية جديدة؛ لكن ذلك لم يكد يتحقق حتى أنهاه الفاتح الجبار، تيمور، في أنقرة عام 804/ 1402. وبات على التجربة المؤلمة أن تتكرر من جديد بعد هذه الرضّة الموقتة[78]. علاوةً على هذا، فإنَّ الدور الذي أدّاه في الأناضول سلاطين المماليك في مصر طوال هذه الفترة - وهو دور يمكن وصفه بالتقسيمي في أفضل الأحوال - أضاف الكثير إلى ما كان من

(78) حول هذه الحقبة من التاريخ التركي، تُنظر الدراستان الشهيرتان: Mehmet Fuad Köprülü, *Les origines de l'empire ottoman* (Paris: E. de Boocard, 1935), and Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (London: Luzac, 1938).

اختلال. ولم ينته هذا الدور إلا بعد أن فتح السلطان سليم بلاد الشام ومصر في أوائل القرن السادس عشر.

هذا الوضع السياسي المختل، يبدو أنه أدى إلى وضعٍ يماثله في الاختلال المتنامي على الصعيد الديني.

في إيران، من جهة أخرى، على الأقل في أذربيجان وعلى طول المحور الممتد من بغداد إلى تبريز، تواصلَ وجودُ تراثٍ من السلطة المركزية طوال الفتح المغولي والعهد الإيلخاني المغولي والنظام ما بعد المغولي، الجوباني والجلايري والقرا قوينلي والآق قوينلي (ربما مع انقطاع قصير خلال المحنة التيمورية التي دامت نحو ربع قرن من عام 1381 إلى 1405). هذا التراث الثابت نسبيًا والذي هو ذاته استمرار للحكم العباسي قبل المغول في هذه المناطق، ساعد على نمو الطرق الدينية وتطورها السلميين، كما في حالة الطريقة التي قامت في أردبيل، من دون أن يعني ذلك أنَّ النظام والاستقرار كانا مخيّمين في كلّ مكان.

ما كان أهم من الاضطراب السياسي، وما ساهم في هذا الاضطراب مساهمةً كبيرة من دون شك، هو حقيقة أنَّ الأناضول، منذ العهد السلجوقي وحتى العهد المغولي وربما بعد ذلك، كان محطّ جماعات ضخمة من القبائل المغولية - التركية التي اندفعت غربًا في مواجهة الفاتحين من الشرق[79]. لم يكن لهذه الجماعات، البدوية وغير المنظّمة أي بنية أساسية موحَّدة. وانشدَّ كثرٌ

---

(79) ما من أرقام متوفرة ما لم يتم التوثّق من الكلام العام كالذي نقرأه في: A. Zeki Velidî Togan, «The Rise of the Turkish Empire,» in: Ernest Jackh (ed.), *Background of the Middle East* (Ithaca: Cornell University Press, 1952), pp. 112-113: «خلال العهد الإيلخاني (1256-1336)... أتى أكثر من مليونين من الأتراك الشرقيين وعدد من المغول في أعقاب هولاكو...». حول حركة السكّان (الأتراك والمغول على حدّ سواء) نتيجة الغزوات المغولية، يُنظر: Mehmet Fuad Köprülü, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* (Istanbul: [s. n.], 1929) pp. 13-14, n. 24. والمراجع التي يقتبس منها. يتحدث بابنغر عن «كتلة كبيرة من السكّان (10000-12000)» قادهم ساري سلتوق إلى دبروجة، في حركةٍ «ربما كانت مرتبطة بتقدّم هولاكو». يُنظر: Franz Babinger, «Sari Saltik Dédé,» in: *Encyclopaedia of Islām* (1913-1934).

منهم إلى أبعد من ذلك غربًا، وغدو غزاة دولة آل عثمان المتنامية. واستقرّ آخرون حيثما استطاعوا في وديان هضبة الأناضول. وبين هذه الجماعات المنفلتة ازدهرت أفكار الإسلام الشعبي، خلافًا للممارسات الدينية الرصينة في مراكز الأناضول الحضريّة.

بيد أنَّ الاضطراب السياسي والبنية القبلية والبدوية التي تَسِمُ قسمًا واسعًا من المجتمع لا يكفيان لتفسير ما اعترى الأناضول من بلبلة على المستوى الديني في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وسوف يبقى السؤال الأصلي من دون جواب، وسوف يكون عليه أن ينتظر مزيدًا من الاستقصاء الشامل للوحة الدينية في ذلك الوقت.

لعلّ النقطة الأنسب لانطلاق مثل هذا الاستقصاء هي مرحلة مولانا جلال الدين الرومي الذي وُلِد في بلخ في 604/ 1207، وتوفي في قونية في 672/ 1273، وعاصر على نحو ما بعض الشخصيات الدينية البارزة التي عُنينا بها في فصل فائت من هذا الكتاب، مثل الطوسي وابن المطهّر وابن تيمية والبيضاوي[80]. وربما كان من الأفضل أن نضع عمل الرومي، **المثنوي** - وهو واحد من أفضل خلاصات الفكر الصوفي الإسلامي - ضمن السياق العام للإسلام خلال عهد ما بعد الخلافة. ولا شك في أن لوحة «الإسلام الرفيع» التي رسمناها في مقطع سابق تبقى ناقصةً ما لم يداخلها الرومي وعمله وزمنه ليظهر جانب آخر منها. ذلك أنَّ تصوّف الرومي، وكذلك طريقته الصوفية المولوية، على الرغم من اسمها، هما في جوهرهما تجلٍّ آخر من تجليات الإسلام الرفيع، ليس في المراكز التقليدية - بغداد ودمشق وتبريز - هذه المرة، بل في نظيرتهما قونية، عاصمة سلاجقة الروم العظيمة. فمن يُلْتَمَس هنا، ثانيةً، ليس الإنسان العادي بل أهل مدن الأناضول المثقفين والمحنّكين.

يبقى من الصعب أن نضع الرومي في السياق الديني للإسلام في الأناضول: فهو معروف كسنيّ، ومن الصعب أن نجد في أعماله مادةً يمكن أن

(80) يُنظر الفصل الثالث.

تزجّه في أيّ جماعة شيعية معينة[81]، في حين يُعتَقد أنَّ علاقته الغامضة مع تلك الشخصية المُلغزة، شمس التبريزي، يمكن أن تشير إلى تورط معين مع عناصر شيعية مشبوهة، الأمر الذي كان متفشيًا في ذلك الوقت.

يبدو أنَّ الرومي كان واقعًا تحت سطوة شمس لبعض الوقت، ويقال إنه تلقى منه تعاليم باطنية. ووُصِف شمس بأنّه «شخص عجيب، ملتفّ بلبّادة سوداء خشنة، لا يظهر فوق الخشبة للحظة إلا ليختفي على نحو تراجيدي في اللحظة التي تليها»[82]. وقيل إن شمس التبريزي هو ابن جلال الدين «نو مسلمان»، سيد آلموت الإسماعيلي العظيم (607-617/ 1210-1220)[83]، وبحسب ر. أ نيكولسن، فإنَّ «حماسةً روحية هائلة (لدى شمس التبريزي)، قائمةً على قناعة بأنّه قد اختير أداةً للإلوهة وبوقًا لها، كانت توقع تحت سطوتها كلّ من يدخل دائرة قدرته السحرية»[84]. وفي عام 644/ 1246، انقطعت الصلة الحميمة بين الرومي وشمس التبريزي فجأة، حين قُتل شمس في أثناء شغب في قونية[85].

لا يمكن أن نحسم هنا أمر العلاقة الدقيقة بين صوفية الرومي والدعوة

---

(81) تبدي الأبيات الآتية من: جلال الدين الرومي، **كليات شمس تبريزى**، با تصحيحات وحواشى بديع الزمان فروزانفر (تهران: دانشگاه تهران، 1958)، ج 1، ص 373-374، القصيدة رقم 882، آراء صوفية مفرطة حيال حضرت علي:

تا صورت وپيوند جهان بود على بود — تا نقش زمين بود وزمان بود على بود
چندانكه نظر كـردم وديدم بحقيقت — از روى يقين بر همه موجود على بود...
اين كفر نباشـد سخـن كفر نه اينست — تا هست على باشد وتا بود على بود
سـر دو جهـان جمله زپنهان وزپيدا — شمس الحق تبريز كه بنمود على بود.

(82) *Selected Odes from the Divān-i Shams-i Tabriz*, ed. and transl. by Reynold Alleyne Nicholson (Cambridge: [s. n.], 1898), Introduction, p. xviii.

(83) كان جلال الدين «نو مسلمان» قد أنكر آراءه الإسماعيلية، وأعلن تسننه وولاءه للخليفة العباسي الناصر. يُنظر: Browne, *A Literary History*, vol. II, pp. 457-458.

(84) وقارن بـ: الرومي، ص 41 وما يليها.
Nicholson, Introduction, p. xx.

(85) لكن كوبرولو يسأل «Mais Chems-e Tabrizi a-t-il reéllement existé?» <هل كان ثمة شمس التبريزي حقًا؟> يُنظر: Köprülü, *Türk Edebiyatında*, p. 256.

الإسماعيلية الناشئة في آلموت. يقول الأستاذ الراحل إ. غ. براون، في رسالة إلى دينيسون روس: «مسألة الصوفية والعقيدة الإسماعيلية مسألة مثيرة، وهنالك صلة لافتة بينهما من خلال شمس التبريزي»، لكنه يسارع ليضيف: «يجب أن يبقى في الذهن أنَّ جميع الشعراء الصوفيين الكبار من الزمن القديم، مثل العطّار وجلال الدين، هم في الظاهر سنّة»[86].

فضلًا عن الرومي، كانت هنالك شخصيات أكثر منه اندراجًا في سياق الإسلام الشعبي في الأناضول، مثل بابا اسحق وساري سلتوق وبرق بابا ويونس أمْرَه وحاجي بكتاش وحاجي بيرم ولي والقاضي بدر الدين سماونة وآق شمس الدين. وهذه مثّلت تقليدًا يمكن تتبّعه بهذه الطريقة أو تلك حتى خواجه أحمد يسوي في آسيا الوسطى (توفي 562/ 1166-1167). وهذا التقليد الذي يمكن اقتفاؤه من القرن الثالث عشر وصولًا إلى القرن الخامس عشر، مرتبط بهزّات دينية واجتماعية مثل التمرد البابائي نحو أواسط القرن الثالث عشر وحركة القاضي بدر الدين في نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر. وهو تقليد شعبيّ كان تعبيرًا عن السخط والقلق بين الجماهير الريفية حيال الأرستقراطية السنيّة للدولة السلجوقية الرومية ولاحقًا حيال المؤسسات السياسية والدينية العثمانية، وبلغ ذروته في التمرد الشيعي والمذابح الرهيبة في السنوات الأولى من عهد السلطان سليم.

روى محمد فؤاد كوبرولو قصة المتصوّفة الأوائل في الأدب التركي في دراسة طويلة أشرنا إليها آنفًا، وظهرت في عام 1918. ويتتبّع هذا الباحث التركي المتبحّر العلاقات بين أحمد يسوي وخليفته الأناضولي يونس أَمْرَه في

---

(86) رسالة مؤرّخة في 27 أيلول/ سبتمبر 1891؛ ثمة مقتطفات منها في السيرة الذاتية التي كتبها إ. دينيسون روس، يُنظر: E. Denison Ross, *Both Ends of the Candle: The Autobiography of Sir E. Denison Ross*, with a foreword by Laurence Binyon (London: Faber and Faber, 1943), p. 60.

يقول الخوانساري مؤلّف **روضات الجنّات** في ترجمته للرومي (ص 707 وما يليها): «وقد أطرا في مدحه صاحب مجالس المؤمنين (أي القاضي نور الله شوشتري) وجعله من خلّص الشيعة وأيدّ ذلك بكونه من أولاد جلال الدين الداعي للدولة العلوية الإسماعيلية». وما هي إلا بضعة سطور حتى هاجم الخوانساري الإسماعيلية أشد الهجوم!

أوائل القرن الرابع عشر. وبحسب كوبرولو، اختطَّ أحمد يسوي مسارًا واضحًا بعيدًا من السجالات الدينية[87]، لكن تلاميذه في الأناضول حبّذوا العقائد الباطنية[88].

نحو هذا الوقت (638/ 1240 تقريبًا)، اندلع التمرد البابائي الذي قاده بابا رسول الله اسحق بين العناصر التركية في الأناضول، مع أشكال مفرطة من التشيّع، وتوجَّهَ ضد الأرستقراطية السنيّة لدولة سلاجقة الروم في منطقة طوروس وأماسيا، وأُخمِد بعون من المرتزقة الفرنج[89]. والغريب أنَّ هذه الحركة لقيت معارضةً نشطة من أتباع جلال الدين الرومي الأرستقراطيين ودراويشه المولويين[90]. ويستنتج كوبرولو أنَّ «ثورة البابائيين كانت بالغة

---

(87) يُنظر: Köprülü, *Türk Edebiyatında*, p. 250.

ويُنظر أيضًا F. Iz, «Ahmad Yasawi,» in: *Encyclopaedia of Islām* (1960).

وفي شأن النشاط الشيعي في آسيا الوسطى، يُنظر: E. Blochet, «La Conquête des États nestoriens de l'Asie centrale par les Schiites, les influences chrétienne et bouddhique dans le dogme islamique,» Extrait de la *Revue de l¢Orient Chrétien* (3e série), tome XXV, nos. 1-2 (1925-1926), pp. 13-14, 16-19 and 43-44.

(88) يُنظر: Köprülü, *Türk Edebiyatında*, p. 254.

قارن مع القول الآتي في **كتاب النقض** (وُضِع نحو عام 560هـ/ 1164م) لعبد الجليل بن أبي الفضل القزويني الرازي (ص 53-54): «هيچ سرايى نيست از تركان كه در او ده پانزده رافضى نيستند ودر ديوانها هم دبيران ايشانند».

هذا القول معاصرٌ لوفاة خواجه أحمد يسوي. وعلى صعيد الصوفية، فإنَّ ما يقوله هـ. أ. ر. جِبْ في مقالة حديثة العهد يستحق الاقتباس: «كان لنجاحهم (أي الصوفية) بين الترك أهمية خاصة. فحين بدأ الترك هجراتهم إلى غرب آسيا والأناضول في القرن الحادي عشر وأسسوا الدول والسلالات التركية، تطلعوا إلى شيوخ الصوفية وليس إلى علماء السنّة بوصفهم معلميهم ومرشديهم الدينيين. هكذا اقترن الإسلام الشيعي التركي منذ البداية بالصوفية وتنظيماتها ذلك الاقتران الصميمي»، يُنظر: H. A. R. Gibb, «The Heritage of Islam in the Modem World II,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. I, no. 3 (1970), pp. 224-225.

(89) Köprülü, *Türk Edebiyatında*, pp. 254-255; and Claude Cahen, «Bābā'ī,» in: *Encyclopaedia of Islām* (1960).

(90) يُنظر: Cahen, «Bābā'ī».

حيث يضيف أنَّ بابا اسحاق «ارتبط بأشكال التشيّع الأشد تطرفًا التي كانت سائدة في الأوساط الشيعية الإيرانية - التركية». ويقول ج. ر. والش (J. R. Walsh) إن الطريقة المولوية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر «تمتعت بحماية السلطات، وكانوا يستخدمونها في مقارعة الميول الفوضوية لدى الطرق الريفيّة، مثل البكتاشية والبابائية والعلوية»، يُنظر: J. R. Walsh, «Yūnus Emré: A 14th Century =

الخطورة. فهي لم تطرح الاستيلاء على السلطة فحسب، بل اشتملت على إحلال دين جديد محل المعتقدات القارّة»[91].

علاوةً على هذا، ينقض كوبرولو التقليد الجاري الذي يقول إنَّ حاجي بكتاش كان من مريدي يونس أمره[92]. فمعلّم أمره كان صوفيًا من البابائيين، واعتبره البكتاشيون واحدًا من زعمائهم الروحيين في القرن التاسع/ الخامس عشر. وكان أمره قبل كلّ شيء شاعرًا أخلاقيًا يحترم الشريعة والسنّة[93]، كما يظهر في غزليّاته وإلهياته[94]. كما رفض كوبرولو فكرة تواطئه المحتمل مع الحروفيّة[95].

كان لبرق بابا، مريد ساري سلتوق (الذي كان بدوره مريدًا لحاجي بكتاش)، نفوذ عظيم في البلاط الإيلخاني في أيام السلطان غازان والسلطان

= Turkish Hymnodist,» *Numen*, vol. VII (1960), p. 177.

ويقدّم ف. أ. غوردليفسكي تفسيرًا روسيًا حديثًا في: V. A. Gordlevsky, *Empire of the Salcuqids of Asia Minor*.

وبحسب مُراجع هذا الكتاب، فإنّه يقول: «أراد التمرد (الذي قاده بابا اسحق) إصلاحات اجتماعية، فاتخذ شكل نضال تخوضه الطبقات الفلاحية المضطهدة ضِد الجماعات الإقطاعية». تُنظر مراجعة كتاب غوردليفسكي في: I. M. Sayar, «Review: The Empire of the Salčuqids of Asia Minor,» *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 10, no. 4 (October 1951), p. 274.

(91) Köprülü, *Türk Edebiyatında*, p. 255.

بالفرنسية في النصّ الأصلي:

«La revolte des Babais était d'autant plus grave, qu'elle se proposait, non seulement la conquête de pouvoir, mais encore la substitution, aux croyances reçues, d'une religion nouvelle».

(92) Ibid., p. 258.

(93) Ibid., p. 261.

(94) Ibid.

يضيف ج. ر. والش أننا «نجد في ديوانه أيضًا أناشيد ميلاد ساحرة في مولد النبي وتيمة الآلهة الأم ممثّلة في مدائح فاطمة بنت النبي، واستشهاد الحسين ...»: Walsh, pp. 183-184.

(95) يُنظر Köprülü, *Türk Edebiyatında*, p. 263.

يعارض كوبرولو رضا توفيق الذي يرى أنَّ مثل هذه العلاقة موجودة. يُنظر: Riżá Tevfîq, «Étude sur la religion des Houroufis,» dans: *Textes persans relatifs à la secte des Houroûfis*, publiés, traduits et annotés par M. Clément Huart; suivi d'une étude sur la religion des Houroûfîs par le Riżá Tevfîq connu sous le nom de Feylesouf Riżá, E. J. W. Gibb memorial series (Leyden: E. J. Brill; London: Luzac, 1909), pp. 221-313.

ألجاتيو. وبرق وسلتوق شخصيتان بالغتا الأهمية في التاريخ الديني للأناضول (بل وفي التاريخ الروملي[96]) خلال القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر[97]. وأعمال برق بابا الباهرة أمام السلطان المغولي غازان، تلك الأعمال التي لا تُصَدّق على الرغم من أنها قد تبدو كذلك، لم تَفُتْ الكتّاب وكتّاب التراجم المماليك[98]. ويخبرنا ابن حجر العسقلاني (توفي 852/ 1448) في نهاية سيرة برق بابا أنه أُرسل إلى جبال جيلان ليحاربهم فأسروه وسلقوه في دست[99].

تبقى الطريقة البكتاشية، من جهة أخرى، أقرب إلى التحدّر من تعاليم بابا إسحق والبابائيّة قياسًا بيونس أمره. وفي أيّ حال، كانت الميول (المسلمة والمسيحية على السواء) إلى البدع متفشية في هذه الطريقة التي برزت أعظم البروز خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر. ويوجز ر. تشودي، في مقالة حديثة العهد، هذا الجانب من البكتاشية، قائلًا: «في عقائدهم السريّة، هم شيعة، يعترفون بالأئمة الاثني عشر ويجلّون جعفر الصادق إجلالًا رفيعًا وخاصًا. وأسّ عبادتهم هو عليّ؛ يجمعونه مع الله ومحمد في ثالوث»[100].

---

(96) الروملي (Rumeli) هي الصفة التي كانت تُطلق على أراضي العثمانيين في أرض الروم، أي في أوروبا. (المترجم)

(97) Köprülü, *Influence du chamanisme*, pp. 14-19; Paul Wittek, «Yazioghlu ‹Alī on the Christian Turks of the Dobruja,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, no. 14 (1952), pp. 658- 659, and Franz Babinger, «Sarī Saltik Dede,» *Encyclopaedia of Islām* (1913-1934).

(98) يقول ابن بطوطة في **رحلة ابن بطوطة** (ابن بطوطة، ص 345، و499-500 .Ibn Batuta, vol. II, pp): «يذكرون أن سلجوق هذا كان مكاشفًا، لكن يُذكَر عنه أشياء ينكرها الشرع».

(99) B. Lewis, «Barak Baba,» (Bibliography), in: *Encyclopaedia of Islām* (1960).

(99) شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، 4 مج (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1929-1931)، ج 1، ص473-474. الترجمة رقم 1277. بحسب فصيح خوافي، **مجمل فصيحي**، ج 3، ص 15 (حوادث سنة 706هـ/ 1306-1307)، أعدّ ألجايتو لفتح جيلان وفي العام التالي (ج 3، ص 16) توفي برق في جيلان، وحُمِل إلى السلطانية ودُفِن هناك.

(100) يُنظر: Rudolf Tschudi, «Bektāshīyya,» in: *Encyclopaedia of Islām* (1960).

ويُنظر أيضًا: John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac; Hartford, Conn.: Hartford Seminary Press, 1937), pp. 50-51 and 67, n. 2 =

أخيرًا، ربما تكون الحياة العاصفة للشيخ بدر الدين بن قاضي سماونة وأفكاره ذروة الاضطراب الاجتماعي في الأناضول أواخر القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر. فقد سار بدر الدين مسيرة مسلم تقليدي أخذته من أدرنة إلى بورصة وقونية والقدس والقاهرة ومكة وتبريز (في 805/1402-1403، «ربما بفعل شهرة الصفوية في أردبيل»[101]، حيث نجا بصعوبة من أن يجنّده تيمور الذي كان في طريقه عائدًا من الأناضول)، و«تحول شيئًا فشيئًا إلى صاحب بدعة صريح: دعا إلى جعل الملكية مشاعًا ... (و) اتصل (بطرائق لم تتضح) بالحركة المشاعية السريّة لرجل يُدعى بيرقليجة مصطفى، وآخر يُدعى طُرلاق هود كمال، ما أدّى إلى تمرد واسع في عام 1416، يبدو أنَّ بدر الدين كان رأسه الفكري»[102]. قُمعت هذه الحركة بقسوة بالغة، ولجأ كثير من أتباع بدر الدين إلى حركات أخرى مثل الطريقة الصوفية في أردبيل والبكتاشية[103].

= حيث يقول إنّه «بحسب التقليد البكتاشي، كان (السلطان) سليم و(الشاه) إسماعيل عضوين في الطريقة متنسّبين»؛ ويُنظر: Mehmet Fuad Köprülü, *Les Origines du Bektachisme essai sur le développement historiques de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure* (Paris: [s. n.], 1926).

يقول أحمد طاشكبري زاده (901-969هـ/ 1495-1561م) في كتابه **الشقائق النعمانية، وهو** حاشية لكتاب ابن خلكان **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، 2 ج (بولاق، مصر: مطبعة بولاق، 1882)، ج 1، ص 83: «وقد انتسب إليه في زماننا هذا بعض من الملاحدة نسبة كاذبة وهو بريء منهم بلا شك».

(101) Hans Joachim Kissling, «Badr al-Din b. Kādī Samäwna,» in: *Encyclopaedia of Islām* (1960), and Franz Babinger, «Schejch Bedr ed-Dīn, der Sohn des Richters von Simaw,» *Der Islam*, vol. XI (1921), pp. 78 ff.

(102) Kissling, «Badr al-Din».

وقارن ما يقوله بـ: Joseph von Hammer-Purgstall, *Histoire de l'Empire ottoman, depuis son origine jusqu'à nos jours*, traduit de l'allemand par J.-J. Hellert, 18 vols. (Paris: Bellizard, 1835-1843), vol. II, p. 181.:

«Cette insurrection, l'une des plus dangereuses qui aient été tentées dans l'empire ottoman, est aussi l'une des plus extraordinaires en ce que les complices cachèrent leurs perfides desseins sous le masque du fanatisme religieux, et en préparèrent l'exécution avec une patience et une habilité surprenantes».

(هذا التمرد الذي هو واحد من أخطر المحاولات في الإمبراطورية العثمانية، هو أيضًا واحد من أغربها، إذ أخفى أصحابه خططهم الماكرة تحت قناع التعصب الديني، وأعدوا لتنفيذها بصبر ومهارة مذهلين).

(103) الرواية التقليدية عن بدر الدين هي التي رواها Hammer-Purgstall, *Histoire de l'Empire*, vol. II, pp. 156 ff.

لكن هنالك تراجم أحدث في: Kissling, «Badr al-Dīn»; Mehmed Şerafeddin Yaltkaya, = «Bedreddin.» *Islam Ansiklopedisi*., and Ismail Hakki Uzunçarşili, *Osmanlı tarihi*, vol. I., 2nd ed.

توافقَ هذا، كما يجب أن نتذكّر، مع الفترة التي تلت الهزيمة في أنقرة، أي تلك الفترة التي ربما كان فيها الوضع السياسي في الأناضول وأرجاء سلطان العثمانيين في أشد الاضطراب والفوضى. كانت تلك فترة الحرب الأهلية بين أبناء بايزيد الأول وإعادة فتح محمد الثاني الأناضول نهائيًا.

الخلاصة: ربما كان حال الإسلام في الأناضول خلال السنوات التكوينية للإمبراطورية العثمانية العقدة الأصعب حلًّا في التاريخ العثماني القروسطي. ومن جلال الدين الرومي في بلاط سلاجقة الروم المتأخرين إلى عهد السلطان سليم الأول في أوج القدرة العثمانية، يبدو أنّ الأوضاع الدينية في الأناضول كانت محكومة بعوامل أساسية ثلاثة لا يزال من الممكن تبيّنها، على الرغم من صعوبة تقويمها الفعلي. تنزع هذه العوامل إلى تعقيد التفاصيل، لكن اللوحة العامة التي تبرز في النهاية تبقى واضحة تمامًا. هذه العوامل هي: (أ) وضع الإسلام السنّي في كلٍّ من المراكز الحضرية وبين الغزاة العثمانيين على طول الحدود الغربية؛ (ب) النفوذ الهائل للطرق الصوفية والزعماء الصوفيين وما لديهم من أفكار المساواة المطلقة بين القبائل التركية في المناطق الريفيّة؛ (ج) بروز الأفكار الشيعية التدريجي من خلال النمو والتسرّب التدريجيين على هذا النحو أو ذاك. كلّ ذلك كان يجري على خلفيةٍ تتمثل في أهل الأناضول الأصليين المسيحيين ودَفْقُ أعداد ضخمة من العناصر المغولية التركية من الشرق.

لا يمكن لهذه العوامل أن تُؤخذ فرادى، ولا حاجة إلى ذلك أصلًا، لأنّ أيًّا منها لم يفعل فعله على نحو مستقل في أيّ مرحلة من المراحل. فهي، على ما يبدو، كانت مختلطة، متقاطعة الآثار. لكن النتيجة تبدو واضحة تمامًا؛ وهي أنَّ التشيّع في أشكاله الشعبية كان يتنامى باطراد في شبه الجزيرة. واستمد هذا التنامي زخمًا قويًا من الدعاية الشيعية التي كان يمارسها الزعماء اللاحقون للطريقة الصوفية في أردبيل. وهي دعاية كانت قد اتخذت في البداية شكل هداية صوفية وتنامت في النصف الثاني من القرن الخامس عشر في ظلّ

(Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961), pp. 360 ff: «Samavna kadisioğlu Şeyh Bedreddin = vak'asi».

القائدين الصفويين اللاحقين، جنيد وحيدر، لتغدو حركة القزلباش الشيعية التي اكتسحت معظم شرق الأناضول الذي غدا مع نهاية القرن صقْعًا شيعيًا على نحوٍ غالب[104].

6 - التشيّع والسلالات الحاكمة بعد المغول

لفترةٍ قصيرة من العقد الأول للقرن الرابع عشر، أُعْلِنَ التشيّع الاثنا عشري دينًا رسميًا للدولة الإيلخانية. حدث ذلك في عهد ألجايتو خدابنده؛ والعالم الاثنا عشري الذي قام بدور بارز في هذا التحول وقتها هو ابن المطهّر الحلّي[105]. لكن المؤسسة الحاكمة الإيلخانية لم تلبث أن انقلبت إلى التسنّن ما إن توفّي ألجايتو، ليعود الإسلام السنّي إلى موقعه التقليدي الذي تمتّع به في عهد الخلافة قبل المغول.

ليست العلاقة الدقيقة بين الاثني عشرية والسلالات الحاكمة في الدول المتتابعة بعد الإيلخانية بالواضحة. يؤكّد كتّاب الشيعة أنَّ عديدًا من هذه السلالات الحاكمة، لا سيّما الجوبانيين والجلايريين والسرباداريين والقرا قوينلو، أظهر آراء إمامية[106]. ويمكن أن نضيف إلى هؤلاء سلالات أقل شهرةً مثل الأَرْتُقيين في ماردين ونواحيها[107].

---

(104) Nicolae Iorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 5 vols. (Gotha, Germany: Friedrich Andreas Perthes, 1908-1913), vol. II, p. 327, n. 1: «Über die Ausbreitung des Schiismus in neuer fanatischer Form siehe einen venezianischen Bericht vom 8. April 1514: «Se puol dir i qutro quinti de tuta la Natolia'.» (See references to this statement in: Babinger, «Schejch Bedr ed-Dīn,» p. 91, and Minorsky, «Shaykh Bāli Efendi,» p. 438, n. 4).

(105) يُنظر الفصل الثالث.

(106) محسن الأمين، **أعيان الشيعة** (بيروت: [مطبعة الأنصاف]، 1960-1961)، ج 7، ص 270-272 (الترجمة رقم 1120).

(107) في شأن الأرتقيّة يُنظر: Claude Cahen, «Artuḳids,» in: *Encyclopaedia of Islām* (1960), and Stanley Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties: Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions* (Westminster: A. Constable, 1894), pp. 166-169.

خضع الفرع الماردِيني من هذه السلالة لتيمور وذاب تاليًا في القرا قوينلو في عام 811هـ/ 1408م. كان شاعر بلاط هذه السلالة، صفي الدين الحلي (توفي 749هـ/ 1348م) - ولعله آخر الشعراء العرب المشهورين من الحقبة الكلاسيكية - شيعيًا اثني عشري. تُنظر تعليقات الفيروزآبادي =

لكن من المؤكَّد أنَّ العلماء الاثني عشرية واصلوا السير على غرار ابن المطهّر واستمروا في محاولاتهم «هداية» الحكّام واستمالتهم إلى «التشيّع الرفيع». ومن هذه المحاولات ما قام به العالم الإمامي البارز في زمانه، أحمد بن فهد الحلّي (توفي 841/ 1437) الذي خاض سجالًا عنيفًا في بغداد مع علماء السنّة في بلاط اسبند، ابن قرا يوسف (وأخو جهانشاه القرا قوينلي)، حاكم العراق منذ 836/ 1433 إلى 848/ 1445، وتفوّق عليهم، فتبنّى الحاكم الاثني عشرية دينًا رسميًا للإيالة[108].

ليس من الواضح كم دامت هذه «الهداية»؛ لعلّها دامت طوال السنوات العشر أو الإثني عشر التي حكم فيها بغداد، وربما أقل من ذلك. يبدو أنَّ تلك كانت في جوهرها مسألة شخصية ترتبط بالحكّام ذاتهم أو بأفراد بعينهم من السلالات الحاكمة. وغالبًا ما كان تبنّي العقيدة الجديدة من دون إعلان رسمي، ومن دون فرض الدين الجديد على رعايا الحاكم المعني. ويبقى الأمر في بعض الحالات مسألة استدلال، كما في واقعة اختيار حسن بزرك (مؤسس الجلايرية، توفي 757/ 1356) النجف مكانَ إقامةٍ دائم، في إشارة محتملة إلى أنّه كان هو نفسه اثني عشريًا[109]. في حين حُمِل خصمه، أمير جوبان، الشخصية المغولية

= صاحب **القاموس المحيط** على صفي الدين الحلي وآخرين في التقديم لكتاب الحلّي **العاطل الحالي والمرخَّص الغالي** (Ṣafī al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz ibn Sarāyā Ḥillī, *Die vulgärarabische Poetik: Al-Kitāb al-ʿāṭil al-ḥālī wal-muraḥḥaṣ al-ġālī*, ed. by Wilhelm Hoenerbach (Wiesbaden: F. Steiner, 1956)). يقول الفيروزآبادي إنَّ الحلّي «كان شيعيًا قحًّا». قارن الخوانساري، **روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات**، صحّحه محمد علي روضاتي، ط 2 (تهران: [د. ت.]، 1947)، ص 422-423، بصدد صفي الدين الحلي، المعروف بابن السرايا.

(108) الششتري، **مجالس المؤمنين**، ص 241؛ الخوانساري، ص 20-21، **ونامه دانشوران ناصرى در شرح حال ششصد تن از دانشمندان نامى**، 9 ج (قم: موسسه مطبوعاتى دار الفكر؛ موسسه مطبوعات دار العلم، 1960)، ج 1، ص 374-375؛ وسواها.

(109) تُنظر المقدمة التي وضعها محقق كتاب أبو بكر الأهري، **تاريخ الشيخ أويس**، في: Abu Bakr al-Qutbi Al-Ahari, *Tarıkh-i-Sheikh Ovais*, ed. and trans. J. B. Van Loon (The Hague: Mouton and Co, 1954), Introduction, p. 11.

يلاحظ المحقق أيضًا ميولًا علويّة في اختيار أسماء أبناء السلالة الحاكمة الجلايرية مثل علي وحسن وحسين. يُنظر أيضًا: الأمين، ج 7، ص 270-271، وج 13، ص 80.

البارزة خلال سلطنة الإيلخاني الأخير أبو سعيد، كامل الطريق إلى مكّة كي يُدْفَن بجوار قبر النبي[110]. كما أبدى عدد من أبناء الأسرة الجلايرية الأصغر ألفةً بالتشيّع على هذا النحو أو ذاك[111]. لكن خَتْم السلطان أحمد، الممثّل الرئيس لهذه السلالة، لم يُبدِ أيّ تحوّل عن الإسلام السنّي[112]. ولا بدّ من القول عرَضًا إنَّ كثيرًا من الحكّام والأمراء في هذه السلالات لم يكونوا يعيشون تلك الحيوات التي يُقتدى بها، أو يبدون أدنى اهتمام بالواجبات الدينية الإسلامية، الأمر الذي دفع المؤرّخين اللاحقين لأن ينسبوا إليهم شتّى الميول. لكنّ مثل هذه الأخبار لا يمكن أن يُوثق بها كلّ الثقة[113].

أمّا بالنسبة إلى تيمور، فمن الصعب أن نقبض على آرائه الدينية. ولا شكّ أنّه كان انتهازيًا حين يتعلّق الأمر بالسجالات الدينية[114]. وإدراجه ضمن أعيان الشيعة لا معنى له[115]، وتقويمه الأكثر توازنًا على هذا الصعيد هو ذاك الذي

---

(110) فصيح خوافي، ج 3، ص 37-39 (حوادث سنة 728هـ/ 1327-1328م)؛ وكذلك Ibn Batuta, vol. II, pp. 235 ff.؛ ابن بطوطة، ص 227 وما يليها، و Browne, *A Literary History*, vol. III, pp. 51-56.

(111) ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنة**، ج 1، ص 126، وج 2، ص 14؛ أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي**، تحقيق أحمد يوسف نجاتي (القاهرة : دار الكتب المصرية 1956)، ج 1، ص 232-240؛ السخاوي، ج 1، ص 244-245، والأمين، ج 14، ص 227-228.

(112) القزويني، «فرمان سلطان أحمد جلاير»، ص 26 و28، و Massé, pp. 465-468.

والختم كما ظهر في مقاله قزويني يحمل أسماء الخلفاء الراشدين في الزوايا، والنقش في وسطه يقول: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له... لا إله إلا الله محمد عبده ورسوله».

(113) ثمّة تراجم مختصرة للحكام بعد الإيلخانيين في الغفّاري، **جهان آرا**، عن الجلايريين 215-217، وعن الجوبانيين 217-219، وعن القرا قوينلو 247-251. ترجم مينورسكي المقطع الخاص بالقرا قوينلو إلى الإنكليزية، يُنظر: Vladimir Fedorovich Minorsky, «Jihān-Shāh Qara-Qoyunlu and his Poetry,» (Turkmenica 9), *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XVI (1954), pp. 271-297.

وثمّة مقالتان أحدث عهدًا، يُنظر: Roger M. Savory, «Čūbānids,» and J. M. Smith, «Djalāyir, Djalāyirid,» in: *Encyclopaedia of Islām* (1960).

(114) Vasilij Vladimirovič Bartol'd, *Four Studies on the History of Central Asia*, trans. by V. and T. Minorsky (Leiden: E. J. Brill, 1958-1962), vol. 1: *A Short History of Turkestan, and History of Semirechye*, p. 59.

(115) الأمين، ج 14، ص 236-305. الترجمة رقم 2782 تكرّس 70 صفحة لتيمور لكنها =

قدّمه شخص عرفه. يقول ابن خلدون الذي التقى تيمور في دمشق لقاءً مشهودًا في 803/ 1400: «وهذا المَلكُ تِمُر من زعماء الملوك وفراعنتهم، والناس ينسبونه إلى العلم، وآخرون إلى اعتقاد الرّفض، لما يرون من تفضيله لأهل البيت، وآخرون إلى انتحال السِّحر؛ وليس من ذلك كلّه في شيء؛ إنما هو شديد الفطنة والذكاء، كثير البحث واللجاج بما يعلم وبما لا يعلم»[116]. وفي حين كان خلفاء تيمور في ما وراء النهر من أنصار السنّة الكبار، أبدى «خلفاؤه» الآخرون، من سلالة القرا قوينلو في العراق وأذربيجان، ألفةً أكبر حيال التشّيع، ربما بقَدْرٍ أكبر من الجلايريين الذين كانوا «أسلافهم» في هذه المنطقة. ذلك أنّه في حين أظهر الجلايريين ميلًا محددًا إلى قضية الشيعة الاثني عشرية، يبدو أنّ قادة القرا قوينلو مضوا خطوة أبعد ليبلغوا حد الابتداع.

على سبيل المثال، تصف المصادر بير بوداق، ابن جهانشاه، بأنّه كان شيعيًا فاسد العقيدة يجاهر بالمعاصي[117]، في حين يُقال إنّ ابن جهانشاه الآخر، حسن علي الذي تمرد على أبيه ولجأ إلى أوزون حسن من الآق قوينلو، شطَّ

= لا تكاد تقول شيئًا عن تشّيع تيمور من عدمه!

(116) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، عارضه بأصوله وعلق حواشيه بن تاويت الطنجي (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951)، ص 382.

قارن بـ: *Ibn Khaldūn and Tamerlane, their historic meeting in Damascus, 1401 a.d. (803 a. h.) A study based on Arabic manuscripts of Ibn Khaldūn's «Autobiography»*, with a translation into English, and a commentary by Walter J. Fischel (Berkeley: University of Califonia, 1952), p. 47.

وحول مناقشات تيمور للمواضيع الدينية (بما في ذلك التشيع) يُنظر: Niẓāmuddīn Šāmī, *Histoire des conquêtes de Tamerlan intitulée*, avec des additions empruntées au Zubdatu-t-Tawārīẖ-i Bāysunġurī de Ḥāfiẓ-i Abrū; éd. critique par Félix Tauer, 2 vols. (Praha: Orientální Ústav, 1937-1956), vol. 1: *Texte persan du Ẓafarnāma*, p. 277.

والوصف المسهب لمحمد بن الشحنة، **روضة المناظر** (وهو الوارد في الجزء الحادي عشر والثاني عشر من **الكامل في التاريخ** لابن الأثير (القاهرة: مطبعة الأزهر، 1885))، ج 12، ص 190 وما يليها.

(117) السخاوي، ج 3، ص 2. يقول محسن الأمين في **أعيان الشيعة** (ج 14، ص 166) على ذمّة الششتري في **مجالس المؤمنين** إن بير بوداق كان يلبس خاتمًا نُقش عليه شعر شيعي، إشارة إلى كونه شيعيًا هو نفسه.

بعيدًا من بلاط الآق قوينلو «في بعض الآراء المبتدعة المنسوبة إليه»[118]، وتصف مصادر أرمينية لاحقة حسن علي هذا بأنّه كلبيٌّ شرير، ولصّ قاطع طريق نهبَ منطقةً قرب جبل آرارات[119].

في هذا المجال لم يُوَفَّر حتى جهانشاه نفسه، الممثّل الأقوى والأقدر لسلالة القرا قوينلو. فيصفه الغياثي الذي عاصره في كتابه **التاريخ الغياثي** بأقذع الألفاظ[120]، في حين يقول السخاوي في **الضوء اللامع**، بعد أن يقر بأنّه من أجلّاء الملوك وعظمائها، إنّه كان «لا يتقيّد بدين كأقاربه وأخوته»[121]. ويثني فضل الله بن روزبهان الخنجي على رعاته الآق قوينلو، ويلعن أسلافهم: «لقد تخلّوا عن نقائص البدع والأهواء ومعايب سوء المذاهب ... بخلاف ملوك القرا قوينلو «الذين أشرفوا على شفا جرف جهنّم بشيمهم الذميمة وميلهم إلى مصاحبة بطانات السوء والملحدين وانحرافهم عن جادة الحق والصواب»[122].

الأهم من هذا كلّه هو الدراسة التي قام بها ف. مينورسكي عن جهانشاه وشعره[123]. يضع مينورسكي جهانشاه والقرا قوينلو في سياق الحركات الشيعية

---

(118) Browne, *A Literary History*, vol. III, p. 408.

(119) *Collection d'historiens arméniens, tome 2: Zakaria, mémoires historiques sur les Sofis. Zakaria, Cartulaire de Iohannou-Vank. Hassan Dchalaliants, Histoire d'Aghovanie. Davith-Beg. Abraham de Crète, Histoire de Nadir-Chah. Samonel d'Ani, Tables chronologiques. Souvenirs d'un officier russe*, traduits par M. Brosset (Saint-Pétersbourg: Académie impériale des sciences, 1876), p. 4.

(120) عبد الله بن فتح الله البغدادي [الغياثي]، **التاريخ الغياثي** (المتحف العراقي، بغداد، مخطوطة 1738)، ص 260-261 و263: «كان جهانشاه يستعمل الأفيون، ذو خيالات فاسدة عديم العقل والتدبير فاسد التفكّر... ما كان في قلبه خردل خوف من الله تعالى... لم يذكر الله تعالى بشفة ولا لسان ولم يسجد لله يومًا إلى (كذا/ لا) في خلوة ولا في عيان. ويا ليته كان على هذا الحال من غير ظلم وفجور فإنَّ الله رحيم غفور... لكن ظلمه وفكره الفاسد أخرب البلاد وأباد العباد».

(121) السخاوي، ج 3، ص 80. يقول براون في: Browne, *A Literary History*, vol. III, p. 403، مستندًا إلى منجم باشي، **صحائف الأخبار**، إنَّ جهانشاه كان «طاغيةً فاسقًا وفاسدًا ودمويًا، وخبيثًا يميل إلى البدع والإلحاد، لا يبالي بالشرع المقدّس، ويمضي لياليه إلى الفجر في القصف والرذيلة، وينام كالكلب في النهار...». وتتحدث المصادر الأرمينية عن احترامه المسيحيين، يُنظر: *Collection d'historiens arméniens, tome 2*, p. 5.

(122) Ḥunǧī, *Persia in A. D. 1478-1490; an Abridged Translation*, p. 21.

(123) Minorsky, «Jihān-Shāh Qara-Qoyunlu,» pp. 271-297.

المتطرفة خلال القرن الخامس عشر، أي «التمردات في الأناضول، دعاية فضل الله الحروفي، مهدوية المشعشع في جنوب العراق، اختراق العناصر الصفوية عمق آسيا الصغرى، وربما التشكّل النهائي لعقيدة أهل الحق ...»، ويستنتج أنه «في ما يتعلّق بالقرا قوينلو، الأدلة واضحة على أنّهم كانوا عازمين على ما يتعدّى السيطرة التي تقوم على القوة وحدها، ويمكن اعتبارهم، في محاولتهم جمع مريديهم على برنامج شيعي، متقدّمي الصفويين»[124].

لكن مينورسكي يقول، بصدد جهانشاه وتشيّعه، إنَّ المرء «لا يستطيع بغير الفحص الدقيق وحده أن يكتشف في القصائد أثرًا لمشاعر ومفردات شيعية»[125]، أمّا تخلّصه[126]، «حقيقي»، فهو على طريقة الصوفيين المتّبعة.

تظهر على بعض النقود التي سكّها جهانشاه عبارة «عليّ ولي الله»، لكن أسماء الخلفاء الراشدين كانت موجودة على الوجه الآخر بصورة تكاد تكون دائمة[127].

يمكن القول بصورة عامة إذًا، وعلى نحوٍ آمن، إنّ ثمة علائم على أنَّ التشيّع كان الشكل المُسْتَحسن بين أشكال الإسلام خلال عهد السلالات ما

---

(124) Ibid., p. 273-274.

(125) Ibid., p. 281.

يُعرَض هنا مثالان يُحتَمل أن تكون فيهما إشارة إلى حضرة علي. وقصائد جهانشاه هي بالفارسية والتركية. يُنظر أيضًا الفصل الموسوم «Sovrani poeti» عن أحمد جلاير وجهانشاه وشاه إسماعيل: Alessio Bombaci, *Storia della letteratura turca dall'antico impero di Mongolia all'odierna Turchia* (Milano: Nuova Accademia Editrice, 1956), pp. 233-239.

(126) التخلّص هو الاسم الذي يتخذه الشاعر، ولا سيما الصوفيّ، ليكتب به، على طريقة ما ندعوه اليوم بـ «الاسم القلميّ» (المترجم)

(127) Richard Burn, «Coins of Jahan Shah Kara Koyünlu and some contemporary rulers,» *Numismatic Chronicls and Journal of the Royal Numismaic Society* (5th ser), no. 71 (1938), pp. 173-197.

قارن ملاحظة مينورسكي عن سَكّة القرا قوينلو في: Minorsky, «Jihān-Shāh Qara-Qoyunlu,» p. 279, n. 5.

يُنظر أيضًا: عبّاس العزاوي، **تاريخ النقود العراقية لما بعد العهود العباسية، من سنة 656هـ/ 1258م إلى سنة 1335هـ/ 1917م: يحتوي على مطالب تاريخية وتحقيقات سياسية ومالية وإدارية واجتماعية**. بغداد: شركة التجارة والطباعة، 1958)، ص 80 وما يليها.

بعد الإيلخانية. تراوح هذه العلائم من التوقير البسيط لآل البيت إلى الرفض الصريح والآراء المغالية. لكننا لا نستطيع أن نلاحظ أي تمسّك كلّي رسمي بالشيعة الاثني عشرية؛ وقد يكون ما يقوله جان أوبين في ما يأتي تلخيصًا جيدًا للطريقة التي اختار بها كثر من حكام هذه السلالات أن يكسبوا ودّ رعاياهم: «السؤال المطروح هو ما الموقف الذي كان يمكن أن تتخذه السلالات التركمانية إزاء صعود التشيّع. الحكّام الذين كانوا يأملون امتلاك القدرة على التخلّص من هذه القوة، لم يضربوها إلا حين أضحت خطرة. لم تكن مشكلة القرا قوينلو أو الآق قوينلو معاداة التشيّع أو التعاطف معه، بل اعتماد سياسة تضمن لهم دعم رعاياهم الواسع»[128].

لكن الأشد خطورة هو تورّط الشيعة الاثني عشرية مع تلك الجماعات المتطرفة (نقول «جماعات» لا «سلالات» لأن هذه التسمية الأخيرة رسمية كثيرًا) مثل السربداريّة في خراسان والمشعشعية في جنوب العراق زمن المفكّرين الاثني عشريين البارزين محمد بن مكّي العاملي وأحمد بن فهد الحلّي. ذلك أننا هنا إزاء محاولةٍ قام بها «التشيّع الرفيع» ولجأ فيها إلى أشكال يمكن وصفها بأنها من البدع على وجه التحديد.

أ - ابن مكّي والسربدارية

حُكيَت قصّة محمد بن مكي العاملي، «الشهيد الأول»، مرّات كثيرة في التَّذكرات الاثني عشرية[129]، شأنها شأن التاريخ العاصف للسربدارية

---

(128) Aubin, «Note,» pp. 125-133.

بالفرنسية في النصّ الأصلي:

«La question se pose de savoir quelle pouvait être l'attitude des dynasties turkmènes devant la montée du chiisme. Espérant pouvoir canaliser cette force, les souverains ne la heurtaient que lorsqu'elle devenait un péril. Le problème n'était pas pour les Qara Qonyunlu ou les Aq Qonyunlu de se montrer hostiles ou favorables au chiisme, mais d'adopter une politique qui leur garantit un large support parmi leur sujets».

(129) الششتري، **مجالس المؤمنين**، ص 24؛ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 1، المقدمة، ص 119-123؛ عبد الله المامقاني، **تنقيح المقال في أحوال الرجال**، 3 ج (النجف: المطبعة المرتضوية، 1930-1933)، ج 3، ص 191-192، عباس القمي، **الفوائد الرضوية في أحوال علماء** =

«المشاعيين»، والذي حُكي في كثير من التواريخ[130]. لدينا، من جهة أولى، عالمٌ اثنا عشري نشأ على تقاليد المذهب الإمامي الأرفع التي تعود إلى ابن المطهّر وقبله بكثير، ولدينا، من جهة أخرى، جماعة من المغامرين الذين أقاموا «دولةً» على الحدود الشرقية لإيران (حول مدينة بيهق، سبزوار)، بدفع من مشايخ طرق صوفيين شعبيين، بدءًا بالشيخ خليفة وصولًا إلى حسن الجوري والدرويش عزيز والدرويش ركن الدين)[131]، وأخذوا على عاتقهم فرض العدالة من خلال الطغيان. وجاء الاتصال بين الجهتين في عهد الحاكم السربداري الأخير علي المؤيد (766-788/ 1364-1386) والسنة الأخيرة من حياة ابن مكّي (قُتل في 786/ 1384).

الحاكم السربداري هو الذي بدأ بمكاتبة العالِم الشيعي ابن مكّي، فدعاه للقدوم إلى خراسان كي يساهم في ترسيخ الشيعة الاثني عشرية[132]. لم يستطع ابن مكّي القيام بالرحلة لانشغاله في صراع مصيري في دمشق مع جماعات

= **المذهب الجعفرية** (طهران: [د. ن.]، 1949)، ص 645-653 وغيرهم.

(130) فصيح خوافي، ج 3، ص 50-51؛ خواندمير، ج 3، 356 وما يليها؛ محمد بن سيد برهان الدين ميرخواند، **روضة الصّفا**، 10 مج (طهران: [د. ن.]، 1960)، ج 5، ص 624؛ معين الدين محمد الإسفزاري، **روضات الجنّات في أوصاف مدينة هرات**، تصحيح وحواشي وتعليقات محمد كاظم إمام، 2 مج (تهران: دانشگاه تهران، 1961)، مج 2، ص 8 وما يليها؛ شهاب الدين عبد الله بن لطف الله بن عبد الرشيد الخوافي حافظ أبرو، **تاريخ امراى سربداريه**، في: Ḥāfiẓ Abrū, *Cinq opuscules concernant l'histoire de l'Iran au temps de Tamerlan*, éd. critique par Felix Tauer (Prague: Académie tchécoslovaque des sciences, 1959), pp. 15-26.

ويُنظر: ابن بطوطة، ص 383-385.

(131) عن دور مشايخ الطرق الصوفيين هؤلاء في تاريخ سربدار، يُنظر: إ. پ. بتروشيفسكي، «نهضت سربداران در خراسان»، ترجمة كريم كشاورز، مجلة **فرهنگ إيران زمين**، العدد 10 (1962)، ص 124-224 (ظهرت المقالة في الأصل على النحو: I. P. Petrushevskii, «Dviženie Serbedarov v Khorasane,» *Uchënie Zapiski Instituta Vostokovedenia*, vol. 14 (1956)).

ويُنظر أيضًا: Browne, *A Literary History*, vol. III, p. 178.

علمًا أنّ الإسم هو Ḥasan Jūrī وليس Ḥusayn Jūrī كما يرد عند براون.

(132) يُنظر نصّ رسالة نشرها محمد رضا شمس الدين في كتابه **حياة الإمام الشهيد الأول** (النجف: [د. ن.]، 1957)، ص 4-5 و59، الهامش 2. تحتاج صدقية هذه الرسالة إلى إثبات. وبحسب شمس الدين، فإنّ المكاتبة بدأت عندما كان ابن مكّي في بغداد. يُنظر أيضًا: إقبال، ص 466.

معينة اتّهمته بالبدع[133]. وبينما كان في السجن منتظرًا نتيجة محاكمته، كتب (في سبعة أيام كما قيل) **اللمعة الدمشقية**، وهو عمل مهم في الفقه الإمامي، وأرسله إلى سبزوار مع رسول السلطان[134].

يبدو أنّه ما من شكّ في أنَّ توّرط ابن مكّي مع قوى خارج بلاد الشام المملوكية كان سببًا كافيًا لقتله[135]. وبموته ونهاية الدولة السربدارية بعده بفترة وجيزة، أخفقت تجربة إقامة دولة اثني عشرية شرقي إيران. وكان الشاه إسماعيل، من نواحٍ عديدة، الخلف الذي وضع محاولة علي المؤيّد موضع التنفيذ بعد أكثر من قرن بقليل في أذربيجان[136].

---

(133) تُنْسَب القصة الأصلية عن موت ابن مكي إلى تلميذه المقداد السيوري (وهو أيضًا معلّم ابن فهد الحلّي). توفي المقداد في عام 826هـ/ 1423م؛ يُنظر في شأنه: خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، 10 ج (القاهرة: مطابع كوستاتسوماس وشركاه، 1954-1970)، ج 8، ص 207، مادة «المقداد الحلّي»؛ عمر رضا كحّالة، **معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية**، 15 ج (دمشق: مطبعة الترقي، 1957-1961)، ج 7، ص 318، مادة «المقداد السيوري»، و Brockelmann, Suppl. II, p. 209.

والقصة محفوظة في المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 25، ص 38 (من الطبعة الحجرية، 1303هـ/ 1885م، يُشار إلى الجزئين 25-26 من **بحار الأنوار** بـ **إجازات البحار**، كونهما الكتابين الأخيرين من الطبعة الحجرية). والشّكل الدرامي الذي توضع فيه القصة في كتاب شمس الدين، **حياة الإمام الشهيد الأول**، هو نقل أمين للأصل باستثناء أن استخدام ابن مكّي للتقية لا يجري تناوله (ص 75-77). وتُذكَر قصة المقداد أيضًا في محمد بن سليمان التنكابني، **قصص العلماء** (طهران: [د. ن.، د. ت.])، ص 340-341 في ترجمة الشهيد الأول. يُنظر أيضًا: الخوانساري، ص 127-129، وسليمان ضاهر، «صلة العلم بين دمشق وجبل عامل»، **مجلة المجمع العلمي العربي** (دمشق)، العدد 9 (أيار/ مايو 1929)، ص 269-279 و341-354.

(134) زين الدين العاملي، «الشهيد الثاني» (توفي 966هـ/ 1558م)، **الروضة البهيّة بشرح اللمعة الدمشقية** (طبعة حجرية، تبريز 1275-1276هـ/ 1858-1859م)، ص 5.

(135) شمس الدين، ص 74.

(136) من الغريب أنَّ بتروشيفسكي في دراسته المسهبة عن السربداريّة (يُنظر أعلاه الهامش 131) لا يأتي على ذكر العلاقة بين عليّ المؤيد والعالم الشيعي ابن مكي. من الواضح أنّه لا يرى أنَّ المؤيّد أراد أن يأتي بالاستقرار لحكمه باتخاذ دين مُتَّبع (الاثني عشرية) بدلًا من ترك البلاد تحت سطوة الدراويش الذين سبق ذكرهم. لعلَّ هذا لا يتلاءم مع تصور بتروشيفسكي للأمور؟ ثمة تناول مختلف قليلًا في: Jean Aubin, «Tamerlan à Baġdād,» *Arabica*, vol. IX (1962), p. 306.

حيث يرى أوبين أنَّ Menacés par le radicalisme des couches populaires, les chefs sarbadārs = s'étaient ralliés d'enthousiasme à Tamerlan, dont les convictions sunnites étaient nourries, avant tout, de

ب - ابن فهد والمشعشعيّة

مع أحمد بن فهد الحلّي[137]، كانت الصِّلات بين الشيعة الاثني عشرية وأفكار الغلاة أشد قوة.

بدايةً، يُوصف ابن فهد في التراجم الشيعية - علاوةً على كونه عالمًا إماميًا بارزًا في عصره (ذكرنا للتوّ «هدايته» حاكم بغداد القرا قوينلي إلى الشيعة الاثني عشرية) - بأنه كان يحمل أفكارًا صوفيّة غير معتادة ذات طبيعة إسلامية شعبية وضعها اثنا عشريون لاحقون موضع المساءلة[138]. علاوة على ذلك قيل إنّه كان متضلّعًا من «العلوم الغريبة» (السحر والمخاريق الأعاجيب) وألّف في هذا كتابًا صغيرًا[139] أراد لاحقًا أن يتلفه. كانت حلقته في الحلّة تلك الحلقة الباهرة وملتقى كثير من علماء الفكر الإمامي وتلاميذه[140].

كان محمد بن فلاح المعروف بالمشعشع واحدًا من أشهر تلاميذ ابن فهد.

= conservatisme réligieux et social. <رؤوس السربدارية، إذ تهددتهم جذرية الطبقات الشعبية، وقفوا بحماسة في وجه تيمورلنك الذي اغتذت قناعاته السنيّة على نزعة محافظة دينية واجتماعية، قبل أيّ شيء آخر>. لكن مينورسكي يعتقد أنَّ جمهورية سبزوار... «تبقى مثالًا آخر من أمثلة التقاليد الديمقراطية التي استلهمها هذا الشكل من البدعة على أرض فارس». يُنظر: Minorsky, «Iran: Opposition,» p. 192.

(137) حول أحمد بن فهد الحلّي، يُنظر (علاوةً على ما ذكر آنفًا): المجلسي، **بحار الأنوار**، ج 1، ص 200 من المقدمة؛ المامقاني، ج 1، ص 92-93؛ القمّي، ص 33-35؛ و Brockelmann, vol. II, p. 213 and suppl. II, p. 210.

(138) يقول عنه الششتري في **مجالس المؤمنين** (ص 241): «وصوفي ومرتاض وصاحب ذوق وحال بود». وكذلك يفعل المجلسي في **بحار الأنوار**، 1، ص 200 من المقدمة. ويقول البحراني ذلك بوضوح أشدّ في **لؤلؤة البحرين** (ص 100): «فاضل عالم فقيه مجتهد زاهد عابد ورع تقيّ نقيّ إلّا أنَّ له ميلًا إلى الصوفية بل تفوّه به في بعض مصنَّفاته». لكن عبد الرحيم الرّباني الشيرازي، محقق **بحار الأنوار**، يحاول أن ينكر ميل ابن فهد إلى الصوفية (ج 1، ص 200، هامش رقم 1 من المقدمة): «لكن أبو علي الرجّالي نزّه ساحته عن ذلك في كتاب **منتهى المقال**». لم تُنشَر لابن فهد سوى بضعة أعمال. يورد بروكلمان 13 كتابًا لم يُنشَر منها سوى واحد، ويشير المجلسي إلى 18 كتابًا لم يُنشَر منها سوى اثنين.

(139) العزّاوي، **تاريخ العراق**، مج 3: **الحكومات التركمانية من سنة 814هـ/ 1338م إلى سنة 941هـ/ 1534م**، ص 108، والخوانساري، ص 21.

(140) يصف أحد تلاميذ ابن فهد، وهو الشيخ علي بن محمد الطائي، حلقة تلامذة معلمه في قصيدة لافتة أوردها الششتري، **مجالس المؤمنين**، ص 241، كما وردت في: **نامه دانشوران ناصرى**، ج 1، ص 372-373.

(كان التلميذ الآخر المشهور بالمثل محمد نور بخش مؤسّس الطريقة النوربخشية في شرق إيران وما وراء النهر). ولا بدّ أنّ ابن فلاح كان تلميذًا مميّزًا لدى ابن فهد حتى يتزوج الأستاذ من والدة تلميذه الأرملة ويزوّجه ابنته[141].

بعد أن تضلّع ابن فلاح من العلوم الإسلامية والشيعية أعلن أنّه المهدي وزعم أنّه من ذريّة آل البيت[142]. ويُقال علاوةً على ذلك إنّه أفاد من كتاب أستاذه في السحر والخوارق وراح يجتذب أتباعًا كُثُرًا، لاسيما بين القبائل العربية في الأهوار جنوب العراق. وبعد سنوات طويلة من الطواف (من بينها إقامة مريبة في المركز الإسماعيلي القديم في قهستان)[143]، حلّ

---

(141) العزّاوي، **تاريخ العراق**، مج 3: **الحكومات التركمانية من سنة 814هـ/ 1338م إلى سنة 941هـ/ 1534م**، ص 109-110، مقتبسًا من ابن شدقم، **تحفة الأزهار** (حول ابن شدقم، يُنظر: الزركلي، ج 2، ص 232؛ كحّالة، ج 3، ص 251 و Brockelmann, suppl. II, p. 599.

لكن أيًّا من هذه المصادر لا يذكر كتاب **تحفة الأزهار**).

(142) نجد سلسلة النسب لدى: العزّاوي، **تاريخ العراق**، مج 3: **الحكومات التركمانية من سنة 814هـ/ 1338م إلى سنة 941هـ/ 1534م**، ص 108: «محمد بن فلاح بن هبة الله بن حسن بن علي المرتضى بن عبد الحميد النسابة بن أبي علي فخار بن أحمد بن أبي القاسم محمد بن أبي عبيد الله الحسين بن محمد بن إبراهيم المجاب بن محمد العابد الصالح بن الإمام موسى الكاظم».

هذه القائمة لدى الششتري، **مجالس المؤمنين** (ص 403)، هي ذاتها بصورة أساسية. وثمة جزء منها فحسب، ذلك الممتد إلى الجيل السابع عند أبي علي فخار، هو الذي يمكن التثبّت منه من القوائم المفصّلة التي يقدّمها الروضاتي، في **جامع الأنساب** (مجلد 1، ص 23 و26 (من المتن)).

(143) قيل إنّ ابن فلاح ذهب، أو ربما دُعيَ، إلى قهستان في عام 800هـ/ 1397م ليشرف على بناء مزار وليّ محليّ (الحامد لله العلوي). وبحسب **تاريخ حسامي**، فقد ساعد على بناء قبّة المزار وترك واحدًا من مرافقيه، هو الدرويش حسين، مسؤولًا عنه قبل أن يعود إلى العراق. يُنظر: محمد حسين آياتي، **بهارستان در تاريخ وتراجم رجال قائنات وقهستان** (طهران: [د. ن.]، 1949)، ص 151-152. وبحسب **تاريخ جعفرى** (كتبه جعفر بن محمد الحسيني في 851-856هـ/ 1447-1452م، يُنظر حول هذا الكاتب: Charles Ambrose Storey, *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey* (London: [s. n.], 1927-1958), pp. 86 and 1235.

فإنّه قيل عن السيد محمد بن فلاح إنّه «بر مذهب فلاسفه واسماعيليه عمل ميكرد». يُنظر Jean Aubin, *Deux sayyids de Bam au XVe siècle: Contribution à l'histoire de l'Iran timouride*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz: geistes- und sozialwiss. Klasse, Jhrg. 1956; 7 (Wiesbaden, F. Steiner, 1956), p. 380, n. 2.

(نشر أيرج أفشار ما يحويه هذا **التاريخ** من مقاطع خاصة بالتراجم في: جعفر بن محمد الحسيني، «چند فصل از تاريخ كبير»، مصحح ايرج افشار، **فرهنگ ايران زمين**، العدد 6 (1959)، ص 89-94 =

بالحويزة[144]، ويعود نجاح حركته في جزء منه إلى حقيقة أنَّ مراكزه في خوزستان، كانت بعيدة من سلطة الحكومة المركزية في بغداد وتبريز. وانجذاب القبائل العربية في جنوب العراق إلى حركة المشعشع هو شيء لافت بحدّ ذاته (إذ يشير إلى أنَّ التشيّع لم يكن ميدان الإيرانيين وحدهم)، لكنه لا ينبغي أن يُؤخذ على أنّه حركة انفصالية وقومية قام بها ابن فلاح وأتباعه، لأن لا مؤشر على ذلك[145].

= (المقدمة)، و95-158 (المتن). علاوةً على هذا، فإنَّ أطروحة دكتوراه في جامعة ماينتس لم تُنشَر بعد يجب أن تُذكَر هنا: Abbas Zaryab, «Der Bericht über die Nachfolger Timurs aus dem Ta'riḫ-i Kābir des Ğa'farī ībn Muḥammad al-Ḥusainī,» Ph. D. Dissertation, Mainz, 1960.

(144) حول الحويزة، يُنظر: **فرهنگ جغرافيائى ايران**، ج 5، 371؛ كيهان، ج 2، ص 466-476 (حول خوزستان)؛ ياقوت الحموي، «الحويزة» (يلقي وصف ياقوت ضوءًا لافتًا على الطبع العنيد لأهلها)؛ القزويني، **نزهة القلوب**، النصّ الفارسي، ص 110 - 111 (ترجمة لو سترانج الإنكليزية، ص 109)؛ ابن بطوطة، ص 218، و321-322 Ibn Batuta, vol. II, pp.، ومحمد علي الششتري، **تاريخ جغرافيايى خوزستان** (طهران: [د. ن.]، 1953)، ص 240-242 (حيث يجري التمييز بين حويزتين). يعتمد الششتري، **مجالس المؤمنين**، ص 30، على ياقوت بصورة رئيسة. غدت الحويزة مركزًا مهمًا من مراكز المعرفة الشيعية. يُنظر ما يقوله براون عن نعمت الله الجزائري (Browne, *A Literary History*, vol. IV, pp. 360 ff.)، والتنكابني، ص 436 وما يليها. يُنظر أيضًا عددًا من كتّاب الحويزة في: إعجاز حسين الكنتوري، **كشف الحجب والأستار** (كلكته: الجمعية الآسيوية للبنغال، 1935).

(145) حول حركة المشعشع عمومًا، يُنظر: التواريخ الفارسية (خواندمير، ج 4، ص 497؛ حسن بيك روملو، **أحسن التواريخ**، ج 1، ص 104؛ يحيى بن عبد اللطيف القزويني، **لبّ التواريخ** (طهران: [د. ن.]، 1932)، ص 250؛ الغفاري، **جهان آرا**، ص 253 و272، ومنشي، ج 1، ص 35، ومخطوطة التاريخ المجهول للشاه إسماعيل، مكتبة جامعة كامبردج، MS. Add. 200، اقتبس منها براون في: Browne, *A Literary History*, vol. IV, p. 59)، وهذه التواريخ تُعنى في المقام الأول بالتاريخ المشعشعي المعاصر للشاه إسماعيل. لكن الخنجي، في **تاريخ عالم آراى امينى** (ص 46، 93 و98)، يُعنى بصعود المشعشعي بالروحية ذاتها التي يُعنى بها بالعهد الصفوي أيام جنيد وحيدر. أمّا أبو بكر الطهراني، في **تاريخ دياربكريه** (الجزء 1، تحقيق فاروق سومر) فيذكر عَرَضًا «**طغيان مشعشع**» (ص 258) و«**ايلغار مشعشع**» (ص 262)، لكنه لا يقدم أيّ تفصيلات أخرى. يستخدم العزّاوي في كتابه **تاريخ العراق**، ج 3، ص 109 وما يليها التاريخ العراقي المعاصر، **التاريخ الغيّاثي**، بكثرة (لسبب ما غير واضح، فإن نسختي من هذه المخطوطة تخلو من المقاطع عن المشعشع التي استخدمها العزّاوي). والششتري، **مجالس المؤمنين**، يستخدم **التاريخ الغيّاثي**، في حين أنّ كتاب عبد الله بن نور الدين **تذكرة ششتر**، ص 33 وما يليها، ربما يكون مصدرًا مستقلًا. ومن بين الباحثين المحدثين الذين عُنوا بموضوع المشعشعية يجب أن نشير أولًا إلى أحمد كسروي في كتابه **تاريخ بانصد ساله خوزستان، مشعشعيان يا بخشى از تاريخ خوزستان** (يُنظر في ص 6-8 من الكتاب المصادر المتعددة المهمة التي عاد إليها كسروي)، وفي عمله القصير بالعربية=

حاول ابن فهد أن يلجم إفراط تلميذه وصهره لكنه أنكره[146]. والحقيقة إن ابن فلاح، بعد تثبّته في جنوب العراق، حاول أن يتقرّب من الحكّام القرا قوينلو في بغداد، أولئك الذين رأوا فيه فائدةً إزاء الحاكم التيموري في فارس. لكن حين خرجت حركة المشعشع عن السيطرة، ولا سيما حين راحت تعترض طرق الحج في جنوب العراق أيام المولى علي، ابن بن فلاح، تحرّك القراقوينلو للجم المشعشعيين، وقُتل المولى علي في اشتباك مع جيش القراقوينلو الذي أُرسِل لمحاربته في 861/ 1456-1457[147].

عاش ابن فلاح بعد وفاة ولده بضع سنوات وتوفي في 866/ 1461. وآراؤه المغالية محفوظة في عمل معروف باسم **كلام المهدي** يشتمل على العقائد السريّة للحركة المشعشعية[148].

= **التشيّع والشيعة**. وثمة مقالتان عن هذا الموضوع لكاتب واحد، يُنظر: Werner Caskel: «Ein Mahdi des 15. Jahrhunderts: Saijid Muhammad ibn Falah und seine Nachkommen,» *Islamica*, vol. IV (1929-1931), pp. 48-93, and «Die Wali's von Ḥuwezeh,» *Islamica*, vol. VI (1933-1934), pp. 415-434.

وثمة خلاصة جيدة في: Vladimir Fedorovich Minorsky, «Musha'sha',» in: *Encyclopaedia of Islām* (1913-1934), Supplement.

وهناك مقطع قصير عن المراجع المتعلقة بالمشعشع في Walther Hinz, «Quellenstudien zur Geschichte der Timuriden,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, no. 90 (1936), pp. 396-398، وقد أضاف قليلًا إلى ما كان قد كتب حتى حينه عن هذه السلالة.

(146) العزّاوي، **تاريخ العراق**، مج 3: **الحكومات التركمانية من سنة 814هـ/ 1338م إلى سنة 941هـ/ 1534م**، ص 110.

(147) تداخل المشعشع مع طريق الحج لفت انتباه المؤرّخين المصريين الذين يُعَدّون مصادر مستقلة مهمة عن هذه الحركة. يُنظر: أبو البركات محمد بن احمد بن إياس، **تاريخ مصر المشهور ببدائع الزهور في وقائع الدهور**، 3 ج (بولاق، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1893-1894)، ج 2، ص 45، 54 و60، وأبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **منتخبات من حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور**، حررها وليام ببر، 4 ج (بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا في فقه اللغات السامية، 1930-1942)، ج 2، ص 199، 249-250 و305-306. ثمة مادة مكتوبة على أساس هذه المصادر في: A. N. Poliak, «Les Révoltes populaires en Egypte à l'époque des Mamelouks et leurs causes économiques,» *Revue des études Islamiques*, vol. VIII (1934), pp. 255 ff.

لكن بوْلياك يسيء فهم اسم ابن فلاح ويقرأه على أنه «ابن الفلّاح»، ويستنتج أنّ الأمر كان ثورة «فلاحين» ضد الأسياد الإقطاعيين. يُنظر ص 255 - 256 من مقالته.

(148) يبدو أنّ كسروي هو الباحث الوحيد الذي يناقش كتاب ابن فلاح **كلام المهدي**. يُنظر كتابه **مشعشعيان، يا بخشى از تاريخ خوزستان**، ط 2 (طهران: [د. ن.]، 1936)، ص 19-20، 26، و22- =

أمّا ابنه المولى محسن فمال إلى الحرب، بعدما حظي بقبول أوزون حسن «حاكمًا» لخوزستان في فترة الاضطراب النسبي التي أعقبت وفاة زعيم القرا قوينلو الكبير، وهاجم بغداد في عام 883/ 1478. لكن حين ثبّت السلطان يعقوب، ابن أوزون حسن، أركان حكمه، أرسل جيشًا لمحاربة السلطان محسن الذي هُزم هزيمة ماحقة عام 889/ 1484. عندئذ أدار يعقوب أمور الجنوب بأشدّ البراعة، فدقّ أسفينًا بين المولى محسن («شيخ المشركين»، كما دعاه فضل الله بن روزبهان الخنجي)[149] وابنه المرتد السيد حسن الذي كان عليه، مع ذلك، أن يرسل ابنه إلى تبريز كرهينة[150].

ليست الخلافة المشعشعية بعد المولى محسن بالواضحة كثيرًا، سواء في المصادر أم في المراجع اللاحقة. واسم فيّاض (أو فيّاظ، تبعًا للمصادر إنْ كانت عربية أو فارسية) هو اسم أخو السلطان محسن أو ابنه، وهو القائد المشعشعي الذي واجه الشاه إسماعيل بعد أن فتح هذا الأخير بغداد عام 914/ 1508–1509 واندفع جنوبًا إلى خوزستان وشيراز. وثمّة ولدان آخران لمحسن، هما علي وأيوب، يُقدّمان أيضًا بوصفهما القائدين المشعشعين اللذين حاولا الوقوف في وجه الشاه الصفوي[151]. وكما يقول مينورسكي: «كان من

= 23 (حيث يناقش آراء المشعشع الدينية في سياق «العلي إلهيّة»). ويقتبس كسروي في «دنباله» خاصة (كسروي، **مشعشعيان**، ص 124–128) من كتاب ابن فلاح بإسهاب. وهذا مثال حسن على ذلك: «بسم الله الرحمن الرحيم – الاعتقاد أنَّ عليًّا الذي بجنب النبي هو السرّ الدائر في السماء والأرض ومحمد (ص) كان هو الحجاب بنوع الرسالة والأحد عشر إمامًا كانوا هم الملائكة منهم إليه ومنه إليهم. وسلمان من أهل البيت والبيت هي الطريقة والمعرفة وكلّ من وصل إلى عرفانه كان سلمان في كل عصر وزمان. وهذا السيد (أي محمد بن فلاح) الذي ظهر هو بمنزلة كل نبي وكل ولي بالنوع الظاهر وضعف البشريّة لا بالقوة القاهرة لأنَّ الحقيقة لا تنتقل بل ينتقل الحجاب ويتّصف (هذه الكلمة غير مفهومة في الأصل المطبوع) البدن كجبرئيل مع تشكّله بعدّة أبدان مع بقاء الحقيقة على حالها...».

(149) Ḥunḡī, *Persia in A. D. 1478-1490; an Abridged Translation*, p. 84.

(150) العزّاوي، **تاريخ العراق**، مج 3: **الحكومات التركمانية من سنة 814هـ/ 1338م إلى سنة 941هـ/ 1534م**، ص 272.

(151) يجعل مينورسكي من فيّاض الابن الثالث لمحمد بن فلاح؛ يُنظر Minorsky, «Musha'sha',» Supplement.

ويجعله كاسكل ابن محسن، ويميت كليهما في العام ذاته 914هـ/ 1508م. يُنظر: Caskel: «Ein Mahdi des 15».

المحتوم أن تتصارع الحركتان ... كان صعبًا (على الشاه إسماعيل) إفساح المجال أمام استمرار تنظيم شيعي منافس»[152].

حين غادر الشاه إسماعيل المنطقة، استعاد ابنٌ آخر لمحسن (يُدعى فلاح) السيطرة على الحويزة، لكنه كان معتمدًا على الحكومة المركزية الصفوية. ومعه كفّ المشعشعون عن الوجود بوصفهم «دولة» مستقلة، وبدأت حقبة ولاة الحويزة (أو خوزستان، أو عربستان). توفي فلاح بن محسن عام 920/ 1514.

لكن ولاة الحويزة كانوا لزمن طويل ممزّقين بين الإمبراطورية العثمانية والدولة الصفوية، وذلك بقدر ما كانت الحدود بين هاتين القوتين غائمة عمومًا[153].

نجد في **تذكرة الملوك** (وهو أثَر من العهد الصفوي المتأخّر): «الولاة في إيالات إيران أربعة، ترد أسماؤهم بحسب أهميتهم واعتبارهم. الأول هو والي عربستان، وهو أرفع مرتبة من نظرائه وأكثر شرفًا، بحسب انتمائه إلى عائلةٍ من الأسياد، وشجاعته وتعداد قبائله ...»[154].

قام حاكم لاحق، هو السلطان مبارك (ابن عبد المطلب بن حيدر بن محسن بن سيد بن محمد بن فلاح)، توفي 1025/ 1616، بـ «إدخال تعاليم الشيعة الاثني عشرية إلى الحويزة»[155].

= ويرى كسروي أنّ من واجه الشاه إسماعيل هما علي وأيوب (كسروي، **مشعشعيان**، ص 38-39) ويرى خواندمير (ج 4، ص 497)، أنّه فياض بن محسن، ويصف معركة دامية بين الصفويين والمشعشعين، ويقبل العزاويّ (**تاريخ العراق**، مج 3: **الحكومات التركمانية من سنة 814هـ/ 1338م إلى سنة 941هـ/ 1534م**، ص 345)، رواية خواندمير.

(152) Minorsky, «Musha'sha'».

(153) حول هذا الشطر من تاريخ المشعشع، يُنظر: كسروي، **مشعشعيان**، ص 42 وما يليها، Caskel, «Die Wali's,» pp. 415-434.

(154) يُنظر: Minorsky, *T.M.*, 44.

الآخرون هم ولاة لرستان والكرج وكردستان. ويليهم في الأهمية حاكم قبيلة بختيار.

(155) يُنظر: Minorsky, «Musha'sha',» Supplement. =

كان العالمان الإماميان (ابن مكي وابن فهد) اللذان قمنا للتوّ بمراجعة مقتضبة لمحاولتيهما تثبيت الشيعة الاثني عشرية، قد عملا في المقام الأول ضمن سياق «التشيّع الرفيع» التقليدي الخاص بالمعتقد الاثني عشري. ولا يمكن الإنحاء عليهما باللائمة في شأن الآراء المبتدعة لأشخاص أو جماعات ربطتهم بهم صلة ما، كغلاة السربدارية ومتطرفي المهدي المشعشع. ولا يمكن أيضًا توقّع أن يقود التشيّع التقليدي حركات شعبية تهتدي بأفكار منفلتة ومبتدعة وتعمل خارج الوسائل المشروعة وأبعد منها. لكن ابن مكي وابن فلاح يبقيان العالِمين الاثني عشريين البارزين في زمنهما. وأفضل طريقة للنظر إليهما، مع سلفهما المباشر ابن المطهّر، هي اعتبار هؤلاء الثلاثة الممثّلين الأهم للمذهب الاثني عشري في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، والذين يشكّلون حلقةً مفقودة بين ما يدعى «المحمّدات الثلاثة المتقدمين» (الكلّيني، وابن بابويه، والطوسي «شيخ الطائفة») و«المحمدات الثلاثة المتأخرين» في أوج العهد الصفوي (الحر العاملي، والملّا محسن فيض، ومحمد باقر مجلسي)[156].

7 – من الشيخ جنيد إلى الشاه إسماعيل: الحركة الصفوية

ناقشنا في المقطعين 3 و4 آنفًا طورين من تاريخ الطريقة الصفوية في أردبيل، هما طور أسلاف الشيخ صفي الدين، وطور تنامي الطريقة في ظل رؤوسها الأربعة الأوائل، الشيخ صفي الدين والشيخ صدر الدين وخواجه علي، والشيخ إبراهيم. وفي سياق المناقشة أشرنا إلى أنّه – على الرغم من ازدياد أهميةِ الطريقة وانتشار نفوذها بين القبائل التركمانية في أذربيجان

إشارة لورنس لوكهارت إلى المشعشع هي مضلّلة في الأقل، وذلك في: Laurence Lockhart, *The Fall of the Safavī Dynasty and the Afghan Occupation of Persia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), p. 5, n. 4.

وفي قوله (ص 6) إنَّ «الأسياد المشعشعين، مثل أغلبية أبناء جلدتهم في القبائل العربية، كانوا من السنّة»، لا بد من أن كلمة «السنّة» هي هفوة بدلًا من «الشيعة». قارن مراجعة م. ب. ديكسن لكتاب لوكهارت في: Martin B. Dickson, «Review: *The Fall of the Safawi Dynasty,*» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82 (1962), p. 514.

(156) حول «المحمدات الثلاثة المتقدمين» و«المحمدات الثلاثة المتأخرين» وأعمالهم، يُنظر: Browne, *A Literary History*, vol. IV, pp. 358-359.

والأناضول وكذلك في خراسان - بقي قادتها في الأساس شيوخًا صوفيين بسطاء يحظون من أتباعهم بتقدير رفيع وتكرّمهم السلالات الحاكمة على مدى القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وأشرنا أيضًا إلى أنّ ما من ميول شيعية من أيّ ضَرب بعينه (اثنا عشرية أو إسماعيلية أو غاليّة) يمكن تبيّنها بين رؤوس الطريقة أو أتباعها، تتعدّى الموقع الخاص الذي يتبوّأه أهل البيت على صعيد الإسلام الشعبي.

يمكن أن نرسم لوحةً صادقة بهذا القَدر أو ذاك من الحكاية التالية التي تبيّن حال الأمور في هذه المرحلة الباكرة وإن تكن صحّتها التاريخية محلّ شك: يُقال إنّ أمير جوبان، الشخصية الأشد نفوذًا في بلاط السلطان أبي سعيد آخر السلاطين الإيلخانيين، سأل الشيخ صفي الدين مرّة: «من أكثر عددًا، مريدوك أم رجالي؟» فردّ الشيخ: «في إيران اليوم، مئة عابد مقابل كلّ جندي واحد»[157]. مات العابد بسلام في بيته في أردبيل، وعاش أمير جوبان حياةً عاصفةً محمومة، وخُنِق في النهاية في منطقة كرت في هرات، وحُمِلَ جثمانه في موكب مهيب إلى المدينة حيث اختار أن يُدفن بجوار النبيّ[158].

بعد وفاة الشيخ إبراهيم (الذي أشرنا إلى أنَّ فترة زعامته كانت خالية من الحوادث بخلاف زعامة من سبقوه) حصل تغيّر مفاجئ وهائل في طريقة أردبيل ورؤوسها. فمع خلافة الشيخ جنيد بدا أنَّ الطريقة تتحول إلى حركة عسكرية راحت تشتد، مثل إعصار، في عهد حيدر بن جنيد، وعهد السلطان علي باديشاه بن حيدر، لتحمل في النهاية ابن حيدر الثاني، إسماعيل، وتضعه على عرش الصفويين في تبريز. استغرق هذا التطور أقل من نصف قرن، وهو ظاهرة يصعب تفسيرها. والمصادر الأصلية صامتة حيال هذه اللحظة الحاسمة في التاريخ الصفوي. حتى لو توقعنا ألّا يشرح المؤرّخون المسلمون التقليديون

---

(157) الغفاري، **جهان آر**، ص 260، والرازي، ج 3، 253.

(158) يُنظر أعلاه في هذا الفصل، الهامش 110، وابن حجر العسقلاني، ج 3، 541-542 (الترجمة رقم 1463). وبحسب البدليسي، **شرفنامه** (ج 2، ص 118)، فإنَّ أمير جوبان «كان من أصدق مريدي الشيخ صفي الدين وأعظمهم».

أمورًا من هذه الطبيعة ويفسّرونها، فإنّه لا يسعنا إلا أن نشعر بأنَّ المؤرّخين لم يكونوا قادرين على فهم ما جرى والإحاطة به.

فجأة يأخذ مؤلّف **سلسلة النَّسب**، مثلًا، بالكتابة «على سبيل الإيجاز والاختصار» (بر سبيل إيجاز واختصار است)[159]. ويلاحظ مؤرّخون أسبق التغيّر ويجرون التعديلات الضرورية: يبدأ معظمهم بالإشارة إلى جنيد وحيدر مستخدمين لقب السلطان بخلاف مفردة الشيخ المعتادة التي أُطلقت على رؤوس الطريقة الأردبيلية من الشيخ صفي الدين إلى الشيخ إبراهيم. ونجد في حالات معينة من الكتابة عن السلالة الصفوية أنّ «الابتداء» هو بجنيد الذي يقال إنّه جمع في شخصه السلطتين الدينية والدنيوية[160].

---

(159) زاهدي، ص 66. قارن تعامل خواندمير، ج 4، ص 424-427 مع جنيد وحيدر؛ القزويني، **لبّ التواريخ**، ص 238-239؛ الغفّاري، **جهان آرا**، ص 261-262، مجد الدين محمد الحسيني الحائري مجدي، **زينة المجالس** (قم، ايران: [د. ن.]، 1963)، ص 977-978، ومنشي، ج 1، ص 17-18.

(160) يقول القزويني في **لبّ التواريخ** (ص 238): «أما ابتداى اين طايفة قدسيّه در زمان حضرت سلطان جنيد بوده». وهو يشير إلى حيدر بالقول (ص 239): «حضرت ابو الغازى سلطان حيدر». ويقول مجدي في **زينة المجالس** (ص 977): «چون نوبت ارشاد بحضرت سلطان جنيد... رسيد آنحضرت داعية سلطنت صورى فرموديد». ويتحدث اسكندر منشي في تاريخ **عالم آراى عباسى** (ج 1، ص 19)، عن حيدر على النحو: «... تا آنكه جامه سلطنت صورى ومعنوى گشته باطنًا بدستور مشايخ وأهل الله سالك طريق ارشاد ودين پرورى وظاهرًا بآئين سلاطين مسند آراى سرورى بود». أما الغفّاري (الذي يستخدم تعبير «سلطان» في وصف صدر الدين وخواجه علي وإبراهيم، **جهان آرا**، ص 260-261) فيبدأ المقطع الخاص بجنيد (ص 261) كما يلي: «... چون آثار سلطنت صوري همجون انوار ولايت معنوى واضح بود...». ويصف الخوانساري حيدرًا، في **حبيب السِّير** (ج 4، ص 427)، على النحو: «... وبا آنكه جامع أسباب سيادت سورى (كذا/ صورى) ومعنوى سلطان حيدر الصفوى...». ويصف النهروالي، في **كتاب الإعلام** (ص 223-224)، صعود حيدر كما يلي: «وكان الشيخ حيدر بن الشيخ جنيد الصّوفي له ظهور محبب واستيلاء على ملوك العجم يعدّ من الأعاجيب...»، وشرح ذلك يحتاج إلى تاريخ مستقل ولا أعلم أحدًا تعرّض له من العلماء الأمجاد». ويقول القرماني، في **أخبار الدول** (ص 344) (حيث تقوم الرواية بصورة رئيسة على كتاب منجم باشي **جامع الدول**): «وأول من قام من هذه الطائفة وجمع العسكر (الشيخ جنيد) بن الشيخ إبراهيم بن خواجه علي بن الشيخ صدر الدين بن الشيخ صفي الدين بن جبرآيل...»، وهو يُعنون الباب الخاص بالصفويين على النحو: «الباب الثاني والخمسون: في ذكر ملوك العجم من آل حيدر الصوفي الأردبيلي الإسماعيلي».

لكنَّ أحدًا من هؤلاء الكتّاب لا يمضي أبعد من هذا التلميح إلى تغيّرٍ معين قد جرى؛ ما من أحدٍ سوى فضل الله بن روزبهان الخنجي، الكاتب السنّي الصارم في بلاط السلطان يعقوب بن أوزون حسن القرا قوينلي إذ يلاحظ: «... في حين صان الشيخ صفي الدين نفْسَه وحفظها من دار المُلك، لم يُمْسِك أولادَه عن نعيم الدنيا، فكان أن تركوا الفقر والتواضع وسعوا وراء المُلك». ويضيف: «حين بلغت نعمة الخلافة جنيدًا، ترك سيرة أسلافه، ووضع طائر الوسواس بيضة الاشتياق إلى القوة في عشّ خياله. وراح يجهد في كلّ لحظةٍ إلى فتح بلاد أو إقليم»[161].

يمكن أن نُفرِد من تفسير الخنجي جانبين واضحين من جوانب هذا التغيّر: يتعلق أولهما بتغيّر الوضع الدينيّ، ويشير ثانيهما إلى تغيّر تكتيكي في الأسلوب الذي يتّبعه رؤوس الطريقة لتحقيق غاياتهم.

يقول الخنجي بصدد الجانب الأول إنَّ أتباع الطريقة «جاهروا بدعوة الشيخ جنيد إلهًا، ودعوا ابنه ابن الله ... وسبّحوا بحمده قائلين: «هو الحيّ، لا إله إلا هو». وبلغ من حمقهم وجهلهم أنّه لو ذكر أحدٌ موت الشيخ جنيد، لكفَّ عن تذوّق حلاوة الحياة؛ ولو قال أحد إنَّ جزءًا من جسده (رأسه) ناقص، لأذروا وجوده في مهبّ الفناء»[162]. وحين تسلّم حيدر رئاسة الحركة بعد وفاة والده، «جاء خلفاء والده من كلّ حدب وصوب وأعلنوا من حمقهم نبأ ألوهيته السار... واجتمع إليه خلق كثير من الروم والطاليش والسياه كوه (القرجداغ)، وقيل إنّهم عدّوه معبودهم وتجاهلوا فروض الصلاة والعبادات فاتخذوا الشيخ قبلتهم التي إليها سجودهم»[163].

بلغ زعم الماهية الإلهية هذا ذروته مع إسماعيل بن حيدر. ويفخر إسماعيل في شعره بتحدّره من علي وفاطمة. وهو يؤمن بتناسخ الجوهر الإلهي لعلي. ويرى أنّ ديدنه هو نفسه أن يلازم الإله، لكنه ظهر الآن للعالمين.

---

(161) Ḥungī, *Persia in A. D. 1478-1490; an Abridged Translation*, p. 63.

(162) Ibid., p. 66.

(163) Ibid.

واجتمعت في شخصه هبات النبوة والإمامة ... وجاء بوصفه نور الله، وخاتم الأنبياء، والمرشد الكامل، والإمام الهادي ... تحيا في روحه صيحة الحلّاج، «أنا الحق»[164].

لم تكن ثمة إشارات مسبقة إلى أنّ تغيّرًا كهذا راح يطغى على الطريقة الأردبيلية ورؤوسها. وبين الصوفيّة التأمّلية في ظلّ الشيخ صفي الدين والبدعة الصريحة غاليّة الطابع في ظلّ جنيد وحيدر، ثمّة طريق طويل وكون شاسع. والتفسير الوحيد الذي يمكن تقديمه (بالنظر إلى العواقب وحدها وليس إلى الأسباب) هو أنَّ رؤوس الطريقة الأردبيلية الجدد، باتخاذهم هذا الدور فوق البشري والإلهي، بات بمقدورهم أن يجمعوا أتباعهم ويقودوهم إلى الغزو والفتح. ولعلّ ذلك هو السبب أيضًا وراء زعم معاصرهم محمد بن فلاح المشعشع أنّه المهدي. بعبارة أخرى، لم يكن التحوّل الديني سوى ذريعة لغايات سياسية. واجتمع الأمران على نحو وثيق في شخصي الجنيد وحيدر، ليقتصر أمر إسماعيل على الوصول بذلك إلى خاتمته الطبيعية. ولا يعني هذا تجريد هؤلاء القادة من صفاتهم الفردية وسعة حيلتهم. لكننا لا نستطيع أن نخضعهم لتحليل نفسي (لو لم يكن الشعر شكلًا فنيًا، ربما لأمكن القيام بذلك بالنسبة إلى الشاه إسماعيل، لكن جنيد وحيدر لم يتركا أيّ قول مكتوب)، ولذلك علينا أن نكتفي بفهم منجزاتهم.

أمّا بخصوص الجانب الثاني الذي يمكن أن نفرده، كما قلنا، من تناول الخنجي لجنيد وحيدر، وسوف نشير إليه بـ **الغزو** بكلّ بساطة، فقد سبق أن لاحظنا في مقطع سابق ما لأردبيل من موقع ملائم على حدود دار الإسلام[165]. وسبق أن لوحظ نشاط الغزو في أذربيجان ضد مسيحيي الكرج في مناسبة أو اثنتين من تاريخ الطريقة الباكر[166]. لكن الغزو، في تلك السنوات الباكرة من حياة الطريقة، كان عرضيًّا يعوزه الاهتمام والحماسة. وكان رؤوس الطريقة

---

(164) Vladimir Fedorovich Minorsky, «The Poetry of Shāh Ismā'il I,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. X (1940-1943), pp. 1006a-1053a.

(165) يُنظر آنفًا.

(166) يُنظر آنفًا.

الصوفية في أردبيل أهل تقى يحيون حياة استبطان وتأمّل. أمّا مع جنيد وحيدر فغدا الغزو سياسة «دولة» والشاغل الدائم للطريقة، قادةً وأتباعًا.

يجب أن نلاحظ هنا إنّ المنطقة كلها بين أذربيجان والكرج عبر سلسلة جبال القوقاز، كانت أيضًا مسرح نشاط عسكري ضخم على شكل حملات قام بها الفاتحون - المغول، التيموريون، إلخ - والحكام المحليون على مدى القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وشنّ أوزون حسن، الشخصية البارزة بين تركمان الآق قوينلو، ما لا يقل عن خمس حملات كهذه على الكرج[167]، وغزا ابنه السلطان يعقوب المنطقة في أكثر من مناسبة. لكن من الواجب التمييز بين هذه الحملات «المنظّمة» ونشاط المحاربين الغزاة «غير المنظم» في عهد جنيد وحيدر.

فجأةً غدا مريدو الطريقة **غزاة صوفيّين**[168]، نراهم يقاتلون بأعداد كبيرة يقودها جنيد وحيدر ضد الجيب المسيحي في طرابزون، أو ضد كَرج القوقاز. لم يعد قلب العالم الإسلامي هو الذي يجذبهم؛ لم يعد الروم، أو الشام، أو ما وراء النهر؛ لم يعد دار الإسلام بل دار الحرب. وبين ليلة وضحاها غدوا غازين يقاتلون الكفّار على حدود الإسلام في الشمال.

قبل أن يركّز الشيخ جنيد جهده ضد منطقة القوقاز، اختبر نشاطه الغازي مع الجيب البيزنطي في طرابزون. وتشير المصادر البيزنطية كما المصادر التركية إلى غزوة ضخمة في عام 861/ 1459 في السنوات الأخيرة من حكم كالو يوانِس. وبعد تحقيق انتصارات أولى على واحد من رجال يوانس البارزين، عسكر جنيد أمام أسوار المدينة التي بقيت عصيّة[169].

ثمة إشارات إلى قيام جنيد بإعداد كثيف قبل إطلاق مسيرة غزوه. فما إن تسلّم قيادة الطريقة إثر وفاة والده في 851/ 1447 حتى طاف في أجزاء شتى

---

(167) Browne, *A Literary History*, vol. III, pp. 409 ff.

(168) منشي، ج 1، ص 18.

(169) يُنظر: William Miller, Trebizond: *The Last Greek Empire* (London: [s. n.], 1926), pp. 83 ff. وهو يستند إلى [المؤرخ] كالكونديليس (توفي 1464). حول جنيد في الأناضول، يُنظر: درويش أحمد عاشق باشازادة، **تواريخ آل عثمان** (استانبول: مطبعة عامرة، 1913)، ص 262 وما يليها.

من بلاد الشام والأناضول. ويقول الخنجي إنَّ جنيدًا قام بهذه الرحلة «بمقتضى بعض الأسباب»[170]، لكن التلميح يشير إلى أنّه كان يجمع رجالًا أو يعطيهم تعليماته في شأن ما يريدهم أن يفعلونه.

في أيّ حال، توقفت فجأة تلك الغزوة القصيرة التي قام بها جنيد على طرابزون حين فتح محمد الثاني المدينة عام 866/ 1461، مُتِمًّا رسم الحدود العثمانية في الشرق. وكان الشيخ جنيد قد وجّه أنظاره أصلًا إلى غير مكان، لينصبّ نشاط الغزو الصفويّ اللاحق على منطقة القوقاز. ففي 864/ 1459-1460 كان جنيد منكبًا على عمليات واسعة ضد الشركس الكرجيين[171]. وقبل عام من ذلك، كان أوزون حسن قد زوّجه أخته، وغدا القادة الصفويون بذلك «أمراء البلاد». الخنجي الذي عاصر ذلك يعلق على هذا الأمر قائلًا: «ذاع صيت زواج جنيد في أقصى بلاد الروم والشام، ورغب خلفاء أسلافه، بسبب هذا الشرف، في أن يقوموا على خدمته ويعظموه»[172].

أشار باحثٌ فارسي حديث إلى أنَّ الشيخ جنيد جمع، بحسب التواريخ، كلًّا من السلطة الصورية والسلطة المعنوية، ودفع المتصوفة، أتباعه، على هذا الأساس، إلى القيام، بالغزو والجهاد ضد الكفّار، ودعا نفسه السلطان جنيد. وبعد ذلك بمدة وجيزة، عبر نهر آراس مع عشرة آلاف من المتصوفة للجهاد ضد الشركس[173].

---

(170) Ḫunǧī, *Persia in A. D. 1478-1490; an Abridged Translation*, p. 63, and n. 2 on the same page.

(171) حول تعبير «الشركس» ومعناه العام في هذه الحقبة، يُنظر: Ibid., p. 64, n. 2, and Annex III, pp. 117-119.

(172) يُنظر: Ibid., p. 64.

وفي شأن «الخلفاء»، يُنظر الفصل الموسوم «The Supporters of the Lords of Ardabil» في Minorsky, *T.M.*, 189 ff.

ويُنظر: فلسفي، ج 1، ص 161 وما يليها (حول القبائل التركمانية)، وص 159-178 (حول القزلباش).

(173) المرجع نفسه، ج 1، 180 (بالاستناد إلى: خواندمير، ج 4، ص 425-426). لكن الخنجي (ص 64) يقول مستخفًا إنَّ ذلك كان «بعدد صغير من عناصر شتى».

لكن نجاح جنيد كان محدودًا، وكان عليه في النهاية أن يخوض معركة مع السلطان خليل، حاكم شروان الذي كان مضطرًا للمرور في أرضه. وهُزم الغزاة الصفويون ومات جُنيد وهو يقاتل على سفوح جبال القوقاز[174].

معلومات المصادر أغزر قليلًا في شأن الشيخ حيدر ودوره في نشاط الغزو في هذه الفترة. يقول خواندمير، مثلًا، إنَّ السلطان حيدر كان لديه ميل إلى إحراز فضيلة الغزو والجهاد[175]. ويقول اسكندر منشي إنَّ إحراز مَثُوبة الغزو والجهاد باتت طبيعة غالبة لدى حيدر[176].

يرسم فضل الله بن روزبهان الخنجي لوحةً لحيدر ونشاطه في الغزو أشدَّ اطِّلاعًا، فيقول: «... بدلًا من دروس المقامات المعنوية، قرأ المطايبات البهلوية»[177]. ويترك الخنجي وصفًا مفصلًا للإعدادات الواسعة التي كانت جارية في أردبيل في ذلك الوقت. ويبدو أنّه التقط المعلومة من شاهد عيان («حين بلغ ركب الملك [السلطان يعقوب الآق قوينلي] أردبيل، سمع المؤلّف من أشخاص ثقاة حكايات عن أنواع قباحات حيدر»[178]). ويواصل الخنجي: «تناهى إليَّ أنّه صنع آلاف الحراب والدروع والسيوف والتروس... لأنّه أراد تعليم مريديه مثل مرشدهم»؛ وحين انتهت الإعدادات «أخرج لهم أسلحةً من مخازنه، وكانوا في طاعته، شبّانًا، أقوياء ومحاربين، بارعين في القتال بالسيوف»[179].

---

(174) يُنظر: زاهدي، ص 67، و Ḥunḡī, *Persia in A. D. 1478-1490; an Abridged Translation*, pp. 64-65.

(175) خواندمير، ج 4، ص 432؛ ومنشي، ج 1، ص 14. كلٌّ من خواندمير ومنشي يستند إلى عمل عن حيدر، يدعوه خواندمير «**فتوحات شاهي**» (ج 4، ص 434، وفتوحات سامي في مسرد هذا المجلد، ص 758 هو خطأ طباعي)، ويدعوه منشي «فتوحات يُمني/ يَمَني؟» (ج1، ص 18). ينسب خواندمير (ج 4، ص 326–327) العمل إلى الأمير صدر الدين إبراهيم الأميني الذي فرغ منه في عام 926هـ/ 1519–1520م. ربما كان المؤلّف شيعيًّا وترجم ديوان عليّ إلى رباعيات فارسية (لا يمكننا تحديد هوية المؤلّف أكثر من ذلك).

(176) الهامش السابق (175) ذاته.

(177) يُنظر: Ḥunḡī, *Persia in A. D. 1478-1490; an Abridged Translation*, p. 66.

(178) Ibid., p. 67.

(179) Ibid., p. 68.

كان على حيدر أن يسوي أمر حملاته مع السلطة المركزية، أي مع السلطان يعقوب الآق قوينلي ابن أوزون حسن هذه المرّة. وكتب إلى السلطان من أردبيل إنّ رجاله «قد اجتهدوا في أمور دينية شتّى وأتمّوا الجهاد الأكبر الذي هو جهاد النفس كما ينبغي، ويدّعون الحق بأن يفوزوا بالتفضيل الذي يناله من يجاهدون الجهاد الأصغر»، أي قتال الكفّار. «إذا ما أجاز السلطان فسوف يشرعون بجهاد الشركس ...»[180]. وأرسلت المكاتيب إلى حاكم شيروان (فرخ يسار)، ابن السلطان خليل، كي يعطي لحيدر ورجاله الأمان في مسيرهم نحو الشمال[181].

حصل حيدر على هذه التسوية في كلّ حملة من حملاته الثلاث (للقيام بالحملة الأخيرة أرسل والدته إلى قم كي تحصل على الإذن)[182]. بعد الحصول على الإذن قبل إنَّ «الشيخ انطلق على عجل، مع الفرقة التي كانت على أتمِّ استعداد، من أردبيل إلى شيروان ... وانضمّت إليه عساكر لا تُعدّ»[183].

لم تأخذ السلطة المركزية هذه الحملات على محمل الجدّ في البداية. ويقال إنَّ السلطان يعقوب علّق مرّة قائلًا: «ما الذي يمكن أن يجري من حملات شيخ وما الذي يمكن لدرويش أن يعمله؟»[184].

لكن هذه الحملات كانت ضخمة تمامًا. «اجتاز الشيخ دربند، مع نحو 10000 رجل، في طريقه إلى بلد الكفّار الشركس ... وبعد أن أحدث دمارًا وأخذ أسرى، عاد منتصرًا إلى أردبيل ... وذُهل ملوك المناطق المحيطة لنجاحه ...» (الحملة الأولى). «عاد الشيخ من حملته (الثانية) على الشركس وجلب معه نحو 6000 أسير ...»[185]. ربما لا ينبغي أن نأخذ هذه الأرقام على

---

(180) Ibid.

(181) Ibid., p. 69.

(182) Ibid., p. 71.

(183) Ibid.

(184) Ibid., p. 70.

(185) Ibid., pp. 69-70.

أنّها معطيات تاريخية دقيقة، لكنها تعطي فكرة عن المدى الذي بلغه نشاط الغزو في عهد حيدر.

يذكّر نشاط الغزو الصفوي المكثف هذا على الحدود القوقازية بتاريخ نشوء الإمبراطورية العثمانية غرب الأناضول قبل ذلك بقرنين. وكان تفحّص الأستاذ ب. ويتيك للتاريخ القروسطي العثماني قد قاده إلى الاستنتاج أنّ نشوء دولة عثمان يجب أن يُلتَمَس في أصولها المرتبطة بالغزو. مجموعات من المقاتلين المؤمنين يقارعون الكفّار على حدود الإسلام ويقيمون دولًا شيئًا فشيئًا. ومكتشفات ويتيك لم توضع تحت طائلة الشكّ على نحو جديّ[186].

كان الصفويون من أتباع جنيد وحيدر يواجهون عَنَتًا أشدَّ بكثير، قياسًا بالعثمانيين.

أ- **بدايةً**، كان مسرح عملياتهم مفتقرًا إلى قاعدة راسخة ودائمة قريبة من الثغور. ذلك أنَّ أردبيل كانت نائية، وكان على القادة الصفويين أن يرشدوا رجالهم ويحملوا ما لديهم من معدّات عبر أمداء من الأرض طويلة إلى أن يتمكنوا من الوقوف وجهًا لوجه مع «العدو» ويبدأوا غزوهم. كانت أردبيل على بعد مئات عديدة من الأميال إلى الجنوب الشرقي من المكان الذي كان الغزاة يقاتلون فيه. ويجب أن نتذكّر علاوة على ذلك أنَّ طبيعة الأرض كانت معادية إلى أبعد حدّ، نظرًا إلى كونها منطقة جبلية: التقاء سلسلتي زاغروس والبرز في العقدة الأرمينية. ولم تكن تلك الأرض المفتوحة نسبيًا التي كانت في تصرّف الغزاة العثمانيين في اندفاعهم غربًا ضد البيزنطيين.

ب- **ثانيًا**، لم تكن لدى الغزاة الصفويين حرية العمل. كان عليهم، من جهة أولى، أن يتنازعوا مع سلطة مركزية لا تزال قوية، أعني تركمان الآق قوينلو في ظلّ السلطان يعقوب. وكان عليهم، من جهة أخرى، لعلّها الأخطر، أن يواجهوا حكّام شيروان الذين يحكمون المنطقة المتاخمة مباشرةً للأراضي الكرجية. وفي حين استطاع الصفويون، كما أشرنا، تحييد واحدة من هاتين

(186) Wittek, *The Rise*.

الجبهتين، هي الآق قوينلو الذين ارتبطوا بهم بروابط زواج متينة، فإنّهم لم يتمكّنوا في أيّ وقت من تهدئة الارتياب لدى حكام شيروان. كان هؤلاء الأخيرون متحفّظين على الدوام حيال نشاط أولئك الغزاة. وكان بلدهم، كما يخبرنا ابن روزبهان، «مُقام سلام دائم»[187]. لقد أَذِنوا للغزاة بالمرور إلى الشمال بعد أن صدرت إليهم تعليمات معينة من السلطة المركزية للآق قوينلو في تبريز. وكان لدى حكام شيروان عمليًا جميع أسباب الخشية. فالغزاة انقلبوا ضدّ شيروان في مناسبتين (خلال عهدي جنيد وحيدر) وكانوا يعدّون العدّة لفتحها. في المناسبة الأولى، تدبّر أمراء شيروان أمر ذلك الاضطرار بأنفسهم وتمكنوا من هزيمة جنيد وقتله. وفي المناسبة الثانية، كان على حاكم شيروان فرخ يسار أن يطلب عون السلطان يعقوب، إذ اضطر (أي حاكم شيروان) إلى إخلاء عاصمته شماخي أمام هجوم الغزاة الصفويين العنيف. وطبيعي أن يكون يعقوب نفسه قد أدرك في النهاية أنّه أفرط في إطلاق يد حيدر في الأصل، وأنَّ عليه أن يفعل شيئًا كي يوقف ذلك وينقذ عرشه. لذا زحف شمالًا، بعدما أرسل إمامه واحدًا من قوّاده على رأس رِفْدَة ضخمة من جنود السلطنة. اضطر حيدر أن يقاتل على جبهتين؛ و«شكّل المتصوفة حلقةً من حوله وحاولوا أن يدرأوه ويمنعوا عنه (المهاجمين)»[188]، لكنه سقط شهيدًا على سفوح جبال البرز.

كان من الطبيعي أن ينقلب الغزاة على شيروان، لأنّهم بإزالة هذا المانع فحسب يخلو لهم الميدان كلّه. وكانت هذه هي الخطوة الأولى التي اتخذها الشاه إسماعيل بعد اثنتي عشرة سنة. لم يكن عليه أن يخشى أيّ رد فعل من جانب حكومة الآق قوينلو المركزية التي كانت مشكلات الخلافة المستمرة قد مزّقتها إربًا في ذلك الوقت. علاوة على ذلك كان بمقدوره أن يدّعي إنَّ ما يفعله هو مسعى للانتقام من حكام شيروان لمقتل والده وجدّه، وكلاهما ذريعة إسلامية صالحة وتَعِلَّة مقنعة.

ج- الفارق **الثالث** بين التجربتين العثمانية والصفوية هو حقيقة أنَّ عثمان

---

(187) Ḫunḡī, *Persia in A. D. 1478-1490; an Abridged Translation*, p. 72.

(188) Ibid., p. 81.

وأورخان وسواهما لم يكونوا سوى قادة لمحاربين غزاة في ميادين المعارك، في حين كان جنيد وحيدر قائدين عسكريين وزعيمين دينيين لطريقة أردبيل الصوفية. هذه الصلاحية المزدوجة ركّزت قدرًا كبيرًا من السلطة في أيدي القائدين الصفويين من جهة، لكن رعاية حاجات أتباعهما الدينية كانت تحدّ بلا شك من القيام الناجع بالغزو من جهة أخرى. لذلك يمكن القول إنَّ جنيدًا وحيدرًا، بادّعائهما قدرات إلهية بغية حشد أتباعهما (كما أسلفنا)، ربما كانا يعيقان عمليًّا القيام بأعمال الغزو أكثر مما كانا يساعدان عليها.

يبقى أمران (في الأقل) يجب تفسيرهما: الأول، لماذا قام نشاط الغزو هذا في هذا الوقت؟ والثاني، كيف ساعد على إقامة دولة جديدة؟

ربما يكون جوابًا أوليًّا عن السؤال **الأول** أن ننحو باللائمة في ذلك كلّه على الترك! كان السلطان محمد الثاني، كما ذكرنا، قد أنهى للتوّ تحديد الحدود الشرقية للإمبراطورية. وكان الجبروت الذي ركّزه العثمانيون بين أيديهم أكبر بكثير من أن يتقبّله التركمان «عشّاق الحرية» (الذين كانوا، كما لا يجب أن ننسى، من الأتباع المخلصين للطريقة في أردبيل). هؤلاء التركمان اندفعوا شرقًا، ليقوم جنيد وحيدر بجمعهم معًا وقيادتهم ضد الكفّار الكرج. ولطالما كان الغزو تلك التسلية الآسرة!

إذا كان هذا صحيحًا، فإننا نكون إزاء وضع مثير ولافت: «تُرْكُ» الأناضول الذين كانوا في ظلّ عثمان وأورخان يغزون بيزنطة في الغرب، هم الآن «التركمان» المنخرطين في غزو مماثل للكرجيين في ظلّ جنيد وحيدر. ولكن من هم التُرك؟ ومن التركمان؟ هل نزعم أنّهم على وجه الدقّة «مليونا» زكي وليدي توغان اللذان دفعهما الغزو المغولي غربًا قبل قرنين أو ثلاثة قرون؟[189].

السؤال **الثاني** المتعلّق بالكيفية التي ساعد بها الغزو في التأسيس الحاسم للدولة الصفوية، لا يمثّل تلك المشكلة العويصة. لقد تلقى غزاة جنيد وحيدر التركمان «تدريبهم الأساس»، إذا جاز التعبير، خلال العقدين أو العقود الثلاثة

(189) يُنظر أعلاه، الهامش 79.

قبل أن يتولى إسماعيل قيادهم؛ ولذلك حين خرج بهم نحو عام 1500 كانوا المحاربين المتمرّسين في حملات سابقة. ولم يكن إتمام الأمر بحاجة إلا إلى روّاد يشقّون الطريق إلى الشمال. وعلى طريقة الغزاة الأقحاح، فتح إسماعيل باكو قبل أن يلتفت إلى تبريز.

علاوةً على عامل الغلو الديني وعامل الغزو السياسي، كان ثمّة عوامل أخرى فعلت فعلها في إعانة رؤوس الطريقة الأردبيلية على إحراز نصرهم المحتوم. وكنا قد ذكرنا بعض هذه العوامل على نحوٍ عابر.

عملت الروابط الوثيقة بين الأسرة الصفوية والبيت الملكي الآق قوينلي، من خلال الزواجين اللذين رتّبهما أوزون حسن بين أخته والشيخ جنيد وبين ابنته والشيخ حيدر، على رفع قادة الصفويين إلى موقع رفيع لم يسبق لهم أن بلغوه. وبات تحدّرهم من صفي الدين - وهو شرف عظيم بحدّ ذاته - ذا معنى أكبر الآن من خلال ارتباطهم بالأسرة المالكة. وهذا جانب آخر من جوانب الثنائية الروحية والزمنية التي تمتّع بها جنيد وحيدر. ويبقى صحيحًا أنَّ أوزون حسن اعتنق قضية الطريقة الصفوية معارضةً لجهانشاه القرا قوينلي، أكثر مما اعتنقها للإيمان بالقضية الصفوية ذاتها. ونظرًا إلى تنامي قوة جنيد في أردبيل «خاف جهانشاه أن يفقد عرشه»[190]، وطلب منه مغادرة المدينة، فاتجه القائد الصفوي غربًا نحو ديار بكر ورحّب به أوزون حسن. ولاحقًا، بعد هزيمة جهانشاه، أعاد أوزون حسن وضع جنيد في موضع أسلافه.

هكذا توصل أوزون حسن، الدبلوماسي البارز، إلى تسوية مع الطريقة الصوفية، على الرغم من أنَّ عقيدته السنّية لا تتفق البتّة مع الآراء الدينية المتطرفة للقائدين الجديدين[191]. وحافظ ابنه السلطان يعقوب على علاقات

---

(190) خواندمير، ج 4، ص 445، ومنشي، ج 1، ص 17.

(191) لكن تُنظر الحكاية اللافتة الواردة في: Edward Denison Ross, «The Anonymous History of Shāh Isamāʿīl,» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1896), pp. 253 ff.

إذ يخبرنا مؤلف هذا التاريخ عن حلم الشيخ حيدر الذي رأى فيه حضرت علي الذي وجهه إلى أن يصنع **التاج الحيدري**. وحين سمع أوزون حسن بذلك أمر لنفسه بقلنسوة، «قبّلها ووضعها على رأسه... (و) أمر كلّ واحد من أبنائه أن يفعل مثله». وفي **عرض نامه** يصف الدوّاني الذي كان شاهد عيان =

طيبة مع الصفويين قدر ما استطاع، ولم يتدخل لإيقاف الصفويين إلا حين لم يعد الوضع محتملًا نهائيًا وتحوّل قادة الصفويين ضد شيروان.

ظلّت الحركة الصفوية حيّة بعد وفاة جنيد وحيدر من خلال القوة الداخلية التي كانت تتمتع بها الطريقة بصورة أساسية. وأبقت الرؤوس النافذة في قبائل التركمان عينًا يقظة على أبناء جنيد وحيدر الثلاثة، علي وإسماعيل وإبراهيم، الذين أُبْعِدوا بعيدًا إلى اصطخر في فارس وأُبقوا هناك قيد الحجز. لكن الوضع السياسي المتدهور في إيران والعراق والأناضول أفسح المجال أمام تنامي الحركة في العقد الأخير من القرن الخامس عشر. كان ذلك عهدُ أنظمةِ حكّام ضعفاء أو «مسالمين» انخرطوا في صراعات طاحنة على الخلافة، أو بدوا إمّاً أقل طموحًا من القيام بفتوحات جديدة وإما مكتفين ببلاطاتهم المترفة فحسب.

في الغرب، توفي محمد الثاني في عام 886/ 1481، وخلال ثلاثين عامًا من بعده، أي في عهد السلطان بايزيد الثاني، لم يقم العثمانيون بأيّ فتح[192]. ولقد بلغ عهد بايزيد من «المسالمة» إلى درجة أنَّ حركات ذات طابع ديني شيعيّ قوي تركت تحالف الأناضول مع السلالة العثمانية[193]. علاوةً على ذلك، تفاقم الوضع الداخلي في تركيا بمحاولات الأمير جَم أخي السلطان الاستيلاء على السلطة. و«طوال حياة جم (تُوفي في أوروبا في ظروف مشبوهة عام 901/ 1495)، لم يكن بوسع بايزيد أن يخاطر بإلزام قواته مشروعًا كبيرًا لا رجعة عنه سواء في الشرق أم في الغرب»[194]. ولا عجب إذًا إنّه حين تبوّأ

= استعراضَ القوات خلال حكومة السلطان خليل بن حسن أوزون (الذي هُزِمَ أمام أخيه يعقوب)، ويصف كيف سار أمام السلطان «السادةُ العلماء والأئمة بأعلام وطبول حضرة إمام زاده سيد أحمد بن الإمام موسى الرضا (كذا)...». يُنظر: Vladimir Fedorovich Minorsky, «A Civil and Military Review in Fārs in 881/1476», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. X (1940-1943), pp. 153-154.

(192) في شأن عهد بيازيد الثاني «الضعيف وغير المجيد»، يُنظر التمهيد في: Sydney Nettleton Fisher, *The Foreign Relations of Turkey, 1481-1512* (Urbana: University of Illinois Press, 1948), p. 5.

(193) بلغ ذلك ذروته في التمرد الذي وقع في تكه في زمن شاه قلي في عام 917هـ/ 1511م خلال السنة الأخيرة من حكم بيازيد. يُنظر: Ibid., pp. 90-102.

(194) V. J. Parry, «Bāyazīd II,» in: *Encyclopaedia of Islām* (1960).

فاتحٌ جديد عرش السلطة في اسطنبول ممثلًا بشخص السلطان سليم الأول (1512-1520)، أحاقت بالطريقة الصفوية القائمة حديثًا في تبريز أول هزيمة كبرى وأحدق بها خطر الفناء الفعلي.

في الشرق، أي في المناطق الواقعة تحت سيطرة التيموريين، كان الوضع أشد فوضى وعلائم الضعف والتفكك واضحة في كلّ مكان. كان السلطان أبو سعيد، آخر الحكام التيموريين الأقوياء في ما وراء النهر، قد هُزِم أمام أوزون حسن الآق قوينلي وتوفّي في 783/ 1468-1469 من دون أن يخلّف وراءه سلطة موحَّدة يمكن أن تنسّق قواها للدفاع أو لفرض نفسها على الإيالات الضائعة في غرب إيران. كانت ذريّته المباشرة تحكم هنا وهناك[195]، وكانت منشغلة بالقتال في ما بينها وفي مواجهة قوتين جديدتين صاعدتين بسرعة في المنطقة: بابر من جهة أولى، والأوزبك من جهة أخرى[196]. والاستثناء الوحيد الملحوظ خارج هذا العراك التيموري كان بلاط السلطان حسن بياقرا المرموق في هرات (872-911/ 1468-1506).

في «إيران» تحديدًا - إذا جاز استخدام مثل هذه التسمية في هذا الوقت - كانت دولة السلالة التركمانية الحاكمة من الضعف الميؤوس منه إلى درجةٍ لا تستحق معها أن تُعد عاملًا مباشرًا من العوامل التي أدّت إلى صعود السيطرة الصفوية الفاعلة في ظل الشاه إسماعيل. توفي أوزون حسن، المطالب الوحيد بسلامة أرض إيران ووحدتها، في 882/ 1478 بعد فترة وجيزة من هزيمته الواضحة أمام محمد الثاني التركي[197]. وكان ابنه السلطان يعقوب الذي حكم باقتدار من 883/ 1478 إلى 896/ 1491 الخليفة القوي الوحيد من بعده.

---

(195) لإلقاء نظرة سريعة على الأمراء التيموريين ومناطق حكمهم تُنظر الخريطة مقابل ص 268 في: Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties*.

(196) في شأن هذه الفترة (التي لا تقع في مجال اهتمام هذا الفصل) يُنظر J. B. Harrison, P. Hardy, and M. Fuad Köprülü, «Bābur,» in: *Encyclopaedia of Islām* (1960).

(197) في عام 878هـ/ 1474م، «هذه المعركة قلبت كأس حظوظ أوزون حسن وضمنت سلامة حدود السلطان الشرقية على مدى عشرين أو ثلاثين عامًا». كما يقول براون (Browne, *A Literary History*, vol. III, pp. 412-413) مقتبسًا من: عبد الرحمن شرف بك، **تاريخ دولت عليه**، ص 173.

وسبق أن رأينا كيف وضع تدخّل هذا السلطان إلى جانب حاكم شيروان في الوقت المناسب حدًّا (ولو موقّتًا) لنشاط الغزو الصفوي. ومن العقم القول إنّ استمرار قوة الآق قوينلو المركزية كان يمكن أن يجعل الحركة الصفوية برمّتها مستحيلة. فمثل هذا التخمين يتعذّر الدفاع عنه بالفعل، نظرًا إلى القوة «العقيدية» التي تميّزت بها الحركة الصفوية. لكننا، بدلًا من السلطة المركزية شهدنا أعظم ضعف ممكن بين الآق قوينلو في هذه الفترة، أي منذ موت يعقوب إلى هزيمة ألوند أمام الشاه إسماعيل في شَرور عام 907/ 1501، وهو التاريخ الذي يَسم خروج الشاه إسماعيل. بيد أنَّ هذا الضعف يبقى وثيق الصلة بأمور الصفويين في الفترة بين حيدر وإسماعيل بحيث يكون من الأفضل تناوله بالإشارة المباشرة إليهما.

بقيت السلالة الصفوية وأتباعها عاملًا هامًا في سياسات الآق قوينلو خلال العقد أو أكثر بين حيدر والسلطان إسماعيل. عمل علي بادِشاه، أخو إسماعيل الأكبر ورأس الطريقة بعد رحيل حيدر، على تهدئة الصراع على الخلافة داخل العائلة بين متنافِسين من الآق قوينلو (وذلك بالطبع بعد تحرير «الأمراء» الثلاثة من حَبسهم في اصطخر). (كان صراع آخر بين متنافسين آخرين قد حُلَّ بتقاسم أملاك الآق قوينلو حين حذّرهما أحد الدراويش من أنّه «عمّا قليل يخرج شخص من جيلان... يقيم مُعْتَقَد الأئمة الإثني عشر، ويستعيد القانون والنظام في أرض إيران»[198]). لكن علي بادشاه سرعان ما خسر حياته بعد قتال مع رجال المنافس الآق قوينلي الذي كان قد أعانه. وحين اقتربت نهايته، «تنازل»[199] السلطان علي لأخيه الأصغر إسماعيل، لكن بعدما أطلق النبوءة:

---

(198) Ross, «The Anonymous,» p. 306.

(199) ليس واضحًا كيف جرى «الاستخلاف» بين أفراد السلالة الصفوية: خواندمير، ج 4، ص 441، مقتضب في وصفه: «تاج ودستار خويش را بر فرق مبارك آنحضرت (يعنى شاه اسمعيل) نهاد».

يستخدم حسن فسائي، في **تاريخ فارسنامه ناصرى** (طهران، 1895-1896)، ج 1، ص 87، في وصف الخلافة من الشيخ صفي الدين حتى خواجه علي، التعبير «**بر حسب نص وصيت**»، وحين يتحدث عن خلافة الشيخ إبراهيم (ص 87-88)، يقول: «به حكم وصيت وولايت عهد». وهذا الأمر عند خواندمير مجرد سَبْكٍ فحسب، أما عند فصيح فيبدو أنّ المؤلف يستخدم مصطلحات الشيعة (الاثني عشرية). لكن المشكلة تحتاج إلى مزيد من الاستقصاء.

«يا أخي!... خاتم السماء عليه اسمك وقريبًا تخرج من جيلان مثل شمس محرقة، وبسيفك تمسح الكفّار عن وجه الأرض»[200].

استمر الوضع السياسي بالتدهور، و«حين ضعفت دولة الآق قوينلو»، كما يقول القزويني في **لبّ التواريخ**، «خيّم الاضطراب على البلاد الإيرانية... النهب والإغارات، وفقدت أحوال الدنيا نظامها وتنظيمها»[201]. وإذ أحسّ الرؤوس بين أتباع الطريقة التركمان بهذه الحال المختلّة تمامًا، «هرّبوا» الأخوين الباقيين، إسماعيل وإبراهيم، ليعيشا في مأمن في جيلان[202].

استُقْبِل الأميران الصفويان، إسماعيل وإبراهيم، استقبالًا حسنًا في جيلان. (وبعد بضعة شهور إمّا أن يكون إبراهيم قد ارتدّ أو عاد إلى أردبيل كرهينة)[203]. كانت المنطقة (بما فيها لَهِجَان) شيعية[204] والعلاقات بين حكّامها والآق قوينلو ليست بالودّية تمامًا[205]. وفي أيّ حال، لم يكن أمام قادة الصفوية أيّ فرصة، وكانت على إسماعيل حراسة مشدّدة[206]. ولما كانت قضية الحركة

---

(200) يُنظر Ross, «The Anonymous,» p. 262.

يقال هنا إنَّ وفاة علي كانت في عام 900هـ، أمّا في **حبيب السِّيَر**، فيقال إنها كانت في عام 898هـ.

(201) القزويني، **لبّ التواريخ**، ص 240.

(202) في شأن أسماء بعض الزعماء التركمان يُنظر: روملو، ج 1، ص 6، ومنشي، ج 1، ص 24. ويشير إليهم خواندمير في **حبيب السِّيَر** (ج 4، ص 431)، بأنهم «امراى صوفيه».

(203) خواندمير، ج 4، ص 442: «وبس از چند ماه سيد إبراهيم خيال مراجعت فرموده تاج دوازدة ترك حيدرى را كه شعار دودمان امامت وسروريست از سر برداشت وبدستور تراكمه آق قوينلو طاقيه بر تارك مبارك نهاده علم توجه بصوب اردبيل برافراشت».

(204) يعقد السمرقندي، **في مطلع السعدين**، ص 1356 وما يليها، فصلًا خاصًا حول جيلان ولَهِجَان. قارن الجنابي، **تحفة الأديب** (مختارات في: الششتري، **مجالس المؤمنين**، 42 و398، وBoris Andreevich Dorn (ed.), *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der Südlichen küstenländer des Kaspischen Meeres*, 4 vols. (St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen akademie der wissenschaften, 1857-1858), vol. IV: *Selections from Various Historians and Geographers*, pp. 468 ff.

(205) القزويني، **لبّ التواريخ**، ص 225-226، و Ross, «The Anonymous,» pp. 280 and 295.

(206) يقول روملو، في **أحسن التواريخ** (ج 1، ص 29)، إنّه في مرّةٍ حين كان إسماعيل في طالش، كان هناك اشتباه بتواطؤ زعيم طالش مع فرخ يسار حاكم شيروان. ولذلك حين أتى يزور إسماعيل كان رؤوس التركمان مستعدين لمواجهة أيّ احتمال.

ذات حضور كبير على السواحل الجنوبية لبحر قزوين، فإنَّ إسماعيل حين غادر جيلان وجد أتباعًا في جميع أرجاء المنطقة[207].

حين كان إسماعيل في لَهِجَان، تتلمذ على مولانا شمس الدين اللَّهِجي الذي قرأ معه من القرآن وكتبًا فارسية وعربية[208]. وما من إشارة في المصادر إلى أنَّ إسماعيل درس مع اللَّهِجي أيّ علوم شيعية[209].

من الواضح أنَّ إسماعيل ورجاله كانوا يراقبون عن كثب الصراعات الطاحنة بين أفراد سلالة الآق قوينلو. ولعلَّ عيونًا لهم كانوا يقدّمون تقارير عن الوضع؛ ذلك أنّه «حين وصلت أنباء عن الاضطراب والفزع داخل دولة سلاطين تركمان الآق قوينلو إلى أسماع سليمان الزمان (يعني شاه إسماعيل)، قرّ قراره أن يتحرك من جيلان»[210].

---

(207) الغفاري، **جهان آرا**، 264، وكذلك: Minorsky, *A History of Sharvān*, p. 132. (بالاستناد إلى عمل منجم باشي، **جامع الدول**).

(208) روملو، ج 1، ص 9؛ سام ميرزا، **تحفه سامى** (طهران: مطبعه ارمغان، 1936)، ص 51 (حيث يدعوه باسم «القاضي شمس الدين المعلّم»)؛ منشي، ج 1، ص 26، و Ross, «The Anonymous,» pp. 271 and 288.

(لا يمكن الآن أن نثبت أنَّ مولانا شمس الدين اللَّهِجي الذي كان يعلم إسماعيل في جيلان هو نفسه شمس الدين محمد بن علي الجيلاني اللَّهِجي النوربخشي، شارح عمل الشبستري **گلشن راز**. حول هذا اللَّهِجي الأخير، يُنظر: الششتري، **مجالس المؤمنين**، ص 306-309، والمقدمة الطويلة (خصوصًا ص 82 وما يليها) التي كتبها كيوان سميعي لطبعة حديثة العهد من كتاب **مفاتيح الإعجاز في شرح گلشن راز**، طهران 1337هـ/ 1959م؛ و Henry Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection, de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite* (Paris: Buchet-Chastel, 1960), p. 181.

(209) يُنظر، مثلًا: علي بن شمس الدين بن حاجي حسين، **تاريخ خاني** (880-920هـ/ 1475-1514م): Dorn (ed.), vol. II: ‹Abd al-Fattāḥ Fümani, *Tārīk-i Gilān*, p. 104:

«وبعد از چند وقت لوح صافى ايشانرا (يعنى شاه اسمعيل در گيلان) بنقوش علم وآداب فرض وسنّت كه شيمة ذاتى آن دودمان بود زينت داد وبوظايف سنت حسنه حقوق پدرى مرعى داشت...». لكن قارن النهروالي، **كتاب الإعلام**، 233-234: «وكان شاه إسمعيل في لاهجان... وبلاد لاهجان فيها كثير من الفرق الضالّة كالرافضة والحرورية واليزيدية وغيرهم فتعلّم منهم شاه إسمعيل في صغره مذهب الرفض فإنَّ آباءه كان شعارهم مذهب السنّة السنيّة وكانوا مطيعين منقادين لسنّة رسول الله... ولم يظهر الرفض غير شاه إسمعيل...»، والقراماني، **أخبار الدول**، 344: «... فخرج عند ذلك شاه إسمعيل وأتى إلى لاهجان وكان بها شيعة من أحبّاء والده فهيّجوه وشيّعوه وعلّموه الرفض ووعدوه بالنصر...».

(210) منشي، ج 1، ص 26.

كان انتقال إسماعيل من جيلان إلى أرزنجان في القلب من هضبة الأناضول أشبه بمسيرة ظافرة. من لَهِجَان عسكر أولًا في ديلمان؛ ثم انتقل إلى طارم. وهناك استعرض قواته وتفقدها[211]. وحين بدا أنَّ هنالك خطر من رئيس باراني اختير ألف رجل لحراسته من أيّ خيانة محتملة[212]. وعند الوصول إلى أردبيل حُذّر من أنَّ ألوند (واحد من آخر رؤساء سلالة الآق قوينلو) قد يسعى وراءه، لذلك غادر سرًّا وجاء إلى طالش في الشرق بمحاذاة بحر قزوين[213].

في الربيع[214]، عاد إسماعيل إلى أردبيل لكن الصوفيين البارزين بين رؤساء التركمان نصحوه أن «يرسل الأوامر مع الرسل على عجل إلى الصوفيّة في بلاد الروم والشام، ثمّ، ييمّم شطر حدود أرزنجان؛ ... لأنّه يكون هناك قريبًا من أنصاره الذين ما إن يسمعوا بمقدمه حتى يجتمعوا على وجه السرعة»[215].

اجتمع تحت راية إسماعيل، وهو في طريقه، مزيد من الأنصار وانضمّت إليه «فرقة من صوفيّة الروم»[216]، وفي عام 906هـ (الذي يبدأ نهاية تموز 1500م) وصل أرزنجان حيث اجتمع سبعة ألاف مريد وصوفيّ من الاستاجلو والشاملو والروملو والتكلو وذو القدر والأفشار والقاجار والورساق وصوفيّة قراجداغ[217].

---

(211) روملو، ج 1، ص 26.

(212) المرجع نفسه، ج 1، ص 31 وما يليها: «يكي از اولاد ميرزا جهانشاه (قراقوينلو) موسوم بسلطان حسين بارانى...». هذا الحادث وقع في گوگجه دنگيز. يُنظر أيضًا: Erika Glassen, *Die frühen Safawiden nach Qāżī Aḥmad Qumī*, Islamkundliche Untersuchungen; Bd. 5 (Freiburg i. Br.: Schwarz, 1968), pp. 176 ff.

(213) Ross, «The Anonymous,» pp. 332-340.

(214) أوائل عام 1500م، وكان لا يزال العام 905هـ.

(215) يُنظر: Ross, «The Anonymous,» p. 340.

يتوقف دينيسون روس عند هذا الحدّ من النصّ لأنَّ **حبيب السِّيَر** والتاريخ المجهول لشاه إسماعيل «يأخذان بالتقاطع على نحو دقيق تمامًا».

(216) روملو، ج 1، ص 35.

(217) المرجع نفسه، ج 1، ص 41 (منشي، ج 1، ص 27 يورد الرقم «ثلاثة إلى أربعة آلاف»)، والقزويني، **لبّ التواريخ**، ص 240-241.

لعلّنا يجب أن ننسب إلى هذه الفترة المكاتبات غير المُؤرَّخة بين الشاه إسماعيل والسلطان العثماني بايزيد الثاني المحفوظة في منشآت فريدون[218]. أراد إسماعيل أن يغرس في ذهن بايزيد أنّه من منطقة يوالي أهلها القضية الصفوية. لكن بايزيد كان حريصًا على الذين كانوا «يعبرون» إلى جانب إسماعيل، وأشار إلى أنَّ الوضع غير المقبول كان يغدو استنزافًا للاقتصاد العسكري لشرق الأناضول. وطلب من إسماعيل أن يعيد كل من عبر إليه. ومن الواضح أنّ إسماعيل استخفّ بهذه التعليمات ودخل عميقًا في المنطقة العثمانية وراء أعدائه ووعد أنّه لن يتعرض للسكّان بأذى. مال بايزيد إلى الصلح وأظهر روح التعاون. وفي هذه الأثناء كان يتبادل الرسائل مع أمير كردي على الحدود كي يتبيّن قوة الشاه إسماعيل وأتباعه ويستكشف ما جرى لـ «الدولة البايندرية» (أي الآق قوينلو)[219]. كما تبادل الرأي مع قانصوه الغوري، سلطان المماليك في مصر، حول «الرجل الذي ظهر في البلاد الشرقية»[220].

في هذه الأثناء كان الشاه إسماعيل يعقد مجلسًا للحرب في أرزنجان وسأل الرؤساء التركمان عن سير الأمور الذي سيُتَّبَع. وجاء القرار طبيعيًا إلى حدّ بعيد: مهاجمة شيروان[221]. كان عنصر الانتقام حاضرًا، وجانب الغزو في القتال ضد الشركس شمال شيروان كان يشحذ شهية جمهور الصفويين. وبهذه

---

(218) فريدون أحمد باشا، **منشآت السلاطين**، 2 مج (إسطنبول: [د. ن.]، 1885)، مج 1، ص 345-347.

(219) المرجع نفسه، مج 1، ص 353-354.

(220) المرجع نفسه، ص 355-356. عند هذا الحد، يبدأ ذكر الحركة الصفوية بالظهور في المصادر المصرية المعاصرة. يُنظر مثلًا: ابن إياس، ص 4، 39، 118، 123، 191 و205.

(221) خواندمير، ج 4، 457: «آن پادشاه عاليجاه چنانچه مذكور شد در ارزنجان از قبول آراى مختلفة امرا وسرداران گردن بيجيد وبالهام هاتف غيبى وتلقين ملقن لا ريبى يورش شروان را اختيار فرموده...». قارن روملو (ج 1، ص 41-42)، حيث رواية هذا المجلس الحربي هي أشد إحكامًا: «چون خاقان اسكندر شان در ارزنجان نزول اجلال فرمود... بعضى از اركان دولت قاهره را طلب فرموده أمر كرد كه با سران سپاه مطارحه نمايند كه بكدام طرف توجّه مى بايد نمود...»، وحيث يُقال إنَّ الشاه إسماعيل أجرى استخارة مع الأئمة الاثني عشر.

الطريقة أيضًا، كان إسماعيل يتجنّب صدامًا محتملًا مع العثمانيين وتورطًا مباشرًا مع أيّ قوة ربما تكون تحت سيطرة ألوند الآق قوينلي. ولذلك انطلق ضد فرخ يسار حاكم شيروان، ووضع جائزة 1000 تومان لمن يأتي برأسه[222].

تلا ذلك فتح شيروان. واندفع شاه إسماعيل شمالًا ليفتح باكو. وحين التفت إلى ألوند الآق قوينلي، هزمه عند شرور نخجوان. وأتى بعد ذلك جلوسه في تبريز.

(222) يُنظر:
Ross, «The Anonymous,» p. 336.
ويُنظر كذلك: روملو، ج 1، ص 28.

الفصل الخامس

خلاصات عامة

من الشيخ صفي الدين، مؤسس الطريقة الصفوية في أردبيل، إلى الشاه إسماعيل، مؤسس الدولة الصفوية في إيران، أكثر من قرنين ونصف القرن.

كان التاريخ السياسي لهذه الحقبة موسومًا بحالٍ من الاضطراب في أرجاء إيران والعراق والأناضول خلال عهد المغول، والإيلخانيين بعد المغول، والدول المتتابعة في العراق وإيران، وعهد البيليك في الأناضول، والعهد التيموري، وأخيرًا عهد الاتحادين التركمانيين القرا قوينلو والآق قوينلو. كانت حدّة الاضطراب والاختلال والضعف تتنامى شيئًا فشيئًا إلى حد أنَّ المؤرّخ الفارسي المشهور يحيى القزويني قال في زمن آخر الآق قوينلو إنَّ «شؤون العالم أضاعت النسق والنظام»[1]. كان الوقت ناضجًا للتغيير؛ وجاء التغيير مع الشاه إسماعيل والصفويين.

كان التاريخ الديني لهذه الحقبة، من جهة أخرى، موسومًا بازدهار الصوفية وأفكار الإسلام الشعبي على حساب الإسلام الرفيع التقليدي سواء بتوليفته السنّيّة أم بتشكيلته الشيعية الاثني عشرية. والإسلام الشعبي لا يعرف أيّ حدّ بطبيعته. ورأينا كيف تطورت طريقة صوفية مثل طريقة الشيخ صفي الدين الأردبيلي إلى حركة شيعية متطرفة من النمط الغاليّ وغدت شيئًا فشيئًا القوة المسيطرة في أذربيجان وراحت تمسك زمام الأمور شيئًا فشيئًا في بقية أنحاء إيران. ولطالما كان من الصعب تعيين الحدّ الفاصل بين التشيّع والتصوّف، وكما يقول هنري كوربان، فإنَّ «التشيّع الحق هو التصوّف، وبالمثل، لا يمكن للتصوّف الأصيل والحقيقي أن يكون شيئًا سوى التشيّع»[2].

---

(1) يحيى بن عبد اللطيف القزويني، **لبّ التواريخ** (طهران: [د. ن.]، 1932)، ص 240: «كار عالم از نسق ونظام بيفتاد».

(2) Henry Corbin, «Sih guftār dar bāb-i tārīḫ-i ma·nawīyat-i Īrān,» *Maǧalla- yi Dāniškada-yi Adabīyāt* (Tehran), vol. V (1959), pp. 46-51, 52-57 and 58-63.

لكن يبدو أنَّ شعب إيران والعراق والأناضول فقد معظم «حرياته»، إن لم يكن كلّها، سياسيًا ودينيًا على السواء، مع نهاية القرن الخامس عشر؛ وكان صعود الدولة الصفوية في جوهره محاولة ناجحة لفرض نظام ديني وسياسي غريب تمامًا عن أهل هذا الجزء من العالم الإسلامي. وكان قد سبق لهذا التماثل والامتثال أن وُجِدَ في المناطق المصرية والشامية الخاضعة لسيطرة المماليك؛ وكان قيد الوجود في مناطق العثمانيين؛ ويشكّل الصفويون، في هذا السياق، القوة الموحِّدة الكبرى الثالثة في الشرق الأوسط في نهاية القرن الخامس عشر. ويمكن النظر إلى الأوزبك في ما وراء النهر وإلى المغول في الهند على هذا النحو أيضًا في هذه الفترة الحاسمة من التاريخ الإسلامي.

لكن من الخطأ الزعم أنَّ طريقة أردبيل الصوفية التي اخترناها دراسةً لحالةٍ في هذه الفترة، كانت وحيدةً في خضوعها لضروب التغيّر التي سبق وصفها في هذا البحث. لقد أشرنا إلى حركة السربداريين الشعبية في خراسان وكذلك إلى هبّة المشعشعين المهدية في أهوار جنوب العراق. لكن القائمة أبعد ما تكون عن الاكتمال:

أ- شاه نعمت الله ولي الكرماني (731-834/1330-1431)، و«السيدان من بم»[3]: شمس الدين إبراهيم وطاهر الدين محمد.

ب- قاسم أنوار (757-837/1356-1433) الذي أشرنا إليه عرضًا في سياق هذه الدراسة، ويستحق استقصاءً خاصًا. ولا تزال علاقاته بطريقة أردبيل الصوفية ونشاطاته في ما وراء النهر و«تآمره» مع الحروفيّة بحاجة إلى دراسة وشرح.

= (وهي في الأصل ثلاثة أحاديث إذاعية تُرجِمَت عن الفرنسية): «تشيع واقعى همان تصوّف است، وبنحو متقابل تصوّف اصيل وراستين چيزى بجز تشيع نتوان بود».

(3) «السيدان من بم» هو عنوان مقالةٍ سبقت الإشارة إليها للباحث جان أوبين عن هذين الرجلين وعن تاريخ إيران التيمورية عمومًا. (المترجم)

ج- محمد نوربخش (795-889/ 1392-1484) والطريقة النوربخشية؛ وأصولها ونفوذها اللاحق في ظل الصفويين الأوائل.

د- بهاء الدين النقشبندي (718-791/ 1318-1388) والنقشبندية الذين يحتاجون، بوصفهم طريقة سنية، إلى معالجة خاصة يُفترَض بها أن تلقي ضوءًا قيّمًا على التاريخ الديني لهذه الفترة.

هـ- أهل الحق والدور الذي قاموا به في أرجاء المنطقة كلها في القرن الخامس عشر.

و- الحروفيّة التي أسسها فضل الله الاسترابادي (قُتِل عام 796/ 1393-1394) ونشاطاتها في كلٍّ من ما وراء النهر والأناضول.

ز- الإسماعيلية ومصيرهم بعد سقوط قلعة آلموت.

ح- الفتوّة وتأثيرها في مدن الأناضول وغير مكان.

ط- البكتاشيّة، والبيرميّة، وطرق أخرى عديدة في الأناضول في القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

ي- السنوات الأولى للسلطان حسين بايقرا (بدأ حكمه في هرات في عام 837/ 1468)، ومحاولة هدايته إلى التشيّع، ودور الجامي ومير علي شير نوائي في إعادته إلى الإطار السنّي.

ك- أخيرًا، خطّ المفكّرين والعلماء السنّة العظماء في هذه الفترة: عضد الدين الإيجي (توفي 756/ 1355)، وسعد الدين التفتازاني (توفي 791/ 1389) والسيد الشريف الجرجاني (توفي 816/ 1413) وجلال الدين الدوّاني (توفي 908/ 1502). ولا شكّ في أنَّ دراسةً لأعمالهم وعصرهم سوف تكشف عن معلومات بالغة القيمة في ما يتعلّق بتطور التسنّن ذاته خلال هذه الفترة.

ليست هذه سوى قلّة - لعلّها الأهمّ - من الحركات والشخصيات التي تجب دراستها كي نفهم على نحوٍ أكمل التطورات الدينية في إيران والعراق

والأناضول (وإلى حدٍّ ما في ما وراء النهر) في القرن الخامس عشر. ذلك أنَّ طريقة أردبيل الصوفيّة والحركة الصفويّة اللاحقة في أذربيجان وإيران ليستا سوى تجلٍّ واحد من تجلّيات الاختمار الديني الذي وَسَم الفترة التاريخية بين مجيء المغول وصعود الحكومة المركزية في إيران مع الشاه إسماعيل.

بدأ الاختمار، في حالة الصفويين، على هيئة طريقة صوفيّة بسيطة في ظلّ الشيخ صفي الدين وخلفائه المباشرين، وتنامى إلى حركة عسكرية وغازية في ظلّ اثنين من ذرّيته في القرن الخامس عشر هما جنيد وحيدر. هذا التطور أحدث أيضًا تغيّرًا في القناعات الدينية لقادة الطريقة وأتباعهم المخلصين. وبعد البداية المتواضعة بوصفهم قادة دينيين لطريقة صوفيّة تأمّلية، أعلنوا أنّهم آلهة معبودة أو أبناء آلهة، والرؤساء الأعلون لحركة من الغازين المدافعين عن الإيمان ضد «الكفّار» المسيحيين على حدود دار الإسلام. وبذلك خضع الدين لمقتضيات السياسة.

لعلّ هذا هو الموضع الذي تختلف فيه الحركة الصفوية أساسيًا عن جميع التجليات الدينية الأخرى في القرن الخامس عشر. فتلك التجليات يبدو أنها بقيت متحصّنة في التديّن، أو ضاعت في متاهات العقائد الدينية على صعيد الإسلام الرفيع أو حتّى على مستوى الإسلام الشعبي. وظلت في جميع الأحوال (بوصفها إسلامًا رفيعًا أو شيوخًا صوفيين) في خدمة الناس، وذلك ما كانت قد قصدت إلى فعله من دون شك. وبقيت القيادة مغمورة، أو ارتفعت إلى مقام التقديس فحسب، أو إلى مجرد الإجلال. أمّا مع الصفويين، فخطا الأمر خطوة أبعد، خطوة حاسمة: إذ طالبت القيادة، على نحو ما تطورت في ظلّ جنيد وحيدر وبلغت ذروتها مع الشاه إسماعيل، بما يزيد عن الإجلال. طالبت بـ «العبادة»، عبادة الالهة، وحظيت بها. لقد كان من أمر المريدين الصوفيين أن «جاهروا بدعوة الشيخ جنيد إلهًا، ودعوا ابنه ابن الله ... وسبّحوا بحمده قائلين: 'هو الحيّ، لا إله إلا هو'»[4]. وديدن إسماعيل «أن يلازم الإله، لكنه ظهر الآن للعالمين»[5].

---

(4) يُنظر: الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(5) يُنظر: Vladimir Fedorovich Minorsky, «The Poetry of Shāh Ismā'il I,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. X (1940-1943), pp. 1006a-1053a.

جرى تلطيف هذا كلّه لاحقًا إلى ما يداني «الألوهية» في الإسلام، أي إلى التحدّر من الأئمة الإثني عشر وعبرهم من حضرت عليّ، ابن عمّ النبيّ وصهره. كان هذا طبيعيًا تمامًا وما كان ينبغي أن يبلبل الدوّاني العظيم الذي قيل لنا (في إشارة إلى الحديث المشهور «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»)، إنّه سأل تلاميذه يومًا: «من هو إمام العصر؟» وحين أجابوا إنّه الشاه إسماعيل، اغتاظ[6]! كان من رأيه أنَّه من الصعب أن نجد من هو إمام العصر في إيران عند بداية القرن السادس عشر.

(6) محمد باقر الخوانساري، **روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات**، صحّحه محمد علي روضاتي، ط 2 (تهران: [د. ت.]، 1947)، ص 708.

المراجع

1 - العربية

آغا بزرك، محسن بن علي. **الذريعة الى تصانيف الشيعة**. طهران: [د. ن.]، 1936.

ابن الأثير، عز الدين. **الكامل في التاريخ**. 8 ج. القاهرة: مطبعة الأزهر، 1885.

ابن إياس، أبو البركات محمد بن أحمد. **تاريخ مصر المشهور ببدائع الزهور في وقائع الدهور**. 3 ج. بولاق، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1893-1894.

ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **رحلة ابن بطوطة: تحفة النُّظَّار في غرائب الأمصار**. بيروت: [د. ن.]، 1960.

ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف. **منتخبات من حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور**. حررها وليام ببر. 4 ج. بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا في فقه اللغات السامية، 1930-1942.

_____. **المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي**. تحقيق أحمد يوسف نجاتي. القاهرة : دار الكتب المصرية، 1956.

_____. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**. تحقيق وليم بوبر. بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا، 1909-1936.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الصوفيّة والفقراء**. القاهرة: [د. ن.]، 1909.

_____. **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**. القاهرة: [مكتبة صبيح]، 1955.

_____. **المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال : وهو مختصر «منهاج السنة»**. ختصره الحافظ أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي؛ حققه وعلق حواشيه ووقف على طبعه خادم العلم الشريف محب الدين الخطيب. القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، 1954.

_____. **مجموع الرسائل**. القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، 1905.

_____. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**. 4 مج. القاهرة: بولاق، 1903.

_____. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**. طبعة جديدة. القاهرة: [د. ن.]، 1964.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **إنباء الغُمر بأبناء العمر**. تحقيق وتعليق الدكتور حسن حبشي. لجنة إحياء التراث الإسلامي؛ الكتاب 16. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1969.

_____. **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**. 4 مج. حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1929-1931.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**. عارضه بأصوله وعلق حواشيه بن تاويت الطنجي. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951.

_____. **شفاء السائل لتهذيب المسائل**. عارضه بأصوله وعلق حواشيه وقدم له محمد بن تاويت الطنجي. اسطنبول: مطبعة عثمان بلشن، 1957.

_____. **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. 7 ج. بولاق، مصر: المطبعة الكبرى، 1867.

_____. **المقدّمة**. بيروت: [د. ن.]، 1956.

ابن خلكان، شمس الدين ابو العباس أحمد بن محمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، 2 ج. بولاق، مصر: مطبعة بولاق، 1882.

ابن طولون، محمد بن علي. **الأئمة الاثنا عشر**. تحقيق صلاح الدين المنجّد. بيروت: دار بيروت، 1958.

ابن العبري، أبو الفرج يوحنا غريغوريوس. **تاريخ مختصر الدول**. وقف على طبعه أنطون صالحاني اليسوعي. بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، 1890.

ابن عربشاه، أحمد بن محمد. **عجائب المقدور في أخبار تيمور**. القاهرة: [د. ن.]، 1868.

ابن فضل الله العمري، أبو العباس احمد بن يحيى. **التعريف بالمصطلح الشريف**. القاهرة: مطبعة العاصمة، 1894.

ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق. **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة**. بغداد: المكتبة العربية، 1932.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية في التاريخ**. 14 ج. القاهرة: مطبعة كردستان العلمية، 1929–1939.

ابن المطهر الحلي، الحسن بن يوسف. **الألفين الفارق بين الصدق والمين**. النجف: [د. ن.]، 1952.

_____. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**. قم، ايران: مكتبة المصطفوي، [1952].

ابن ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. **كتاب معجم البلدان**. تحقيق فرديناند وستنفيلد. 6 مج. ليبزغ، ألمانيا: ف. أ. بروكخاوس، 1866–1873.

أبو الفداء، إسماعيل بن علي. **المختصر في أخبار البشر**. ج 4. القاهرة: المطبعة الحسينية المصرية، 1907.

الأمين، محسن. **أعيان الشيعة**. بيروت: [مطبعة الأنصاف]، 1960-1961.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف في علم الكلام**. القاهرة: مطبعة العلوم، 1938.

البحراني، يوسف بن أحمد. **لؤلؤة البحرين**. بمبي، ميرزا محمد الشيرازي.

بدر، مصطفى طه. **مغول إيران بين المسيحية والإسلام**. القاهرة: دار الفكر العربي، [1940].

البدليسي، شرف خان. **شرفنامه**. ترجمة الى العربية محمد علي عوني؛ راجعه وقدم له يحيى الخشاب. القاهرة: البابي، 1958-1963.

البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**. 4 ج في 2 مج. القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، 1911.

التفتازاني، سعد الدين. **رسالة في وحدة الوجود**. إسطنبول: [د. ن.]، 1877.

الجرجاني، علي بن محمد. **كتاب التعريفات**. لايبزغ: [د. ت.]، 1845.

الحلي، أبو القاسم جعفر بن الحسن. **المختصر النافع في فقه الإمامية**، ط 2. القاهرة: [د. ن.]، 1957.

الزركلي، خير الدين. **الأعلام : قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**. 10 ج. القاهرة: مطابع كوستاتسوماس وشركاه، 1954-1970.

الزعبي، محمد علي. **لا سنّة ولا شيعة**. بيروت: دار العلم للملايين، 1961.

زيادة، محمد مصطفى. **المؤرّخون في مصر في القرن الخامس عشر (القرن التاسع الهجري)**. ط 2. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1954.

السبكي، تاج الدين. **طبقات الشافعية الكبرى**. القاهرة: المطبعة الحسينية، 1906.

السخاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**. 12 ج. القاهرة: مكتبة القدسي، 1934-1936.

سرور، محمد جمال الدين. **دولة بني قلاوون في مصر: الحالة السياسية والاقتصادية في عهدها بوجه خاص**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1947.

شمس الدين، محمد رضا. **حياة الإمام الشهيد الأول**. النجف: [د. ن.]، 1957.

الصرّاف، أحمد حامد. **الشبك: من فرق الغلاة في العراق: أصلهم، لغتهم، قراهم، عقائدهم، أوابدهم، عاداتهم**. بغداد: مطبعة المعارف، 1954.

ضاهر، سليمان. «صلة العلم بين دمشق وجبل عامل». **مجلة المجمع العلمي العربي** (دمشق)، العدد 9 (أيار/ مايو 1929).

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. **فهرست كتب الشيعة**. تحقيق ألويس شبرنغر. كالكوتا: [د. ن.]، 1853.

العزاوي، عبّاس. **تاريخ العراق بين احتلالين**. بغداد: مطبعة بغداد، 1935-1939. مج 1: **حكومة المغول**. مج 2: **حكومة الجلايرية**. مج 3: **الحكومات التركمانية من سنة 814 هـ/ 1338م إلى سنة 941 هـ/ 1534م**.

_____. **تاريخ النقود العراقية لما بعد العهود العباسية، من سنة 656 هـ/ 1258م إلى سنة 1335هـ/ 1917م: يحتوي على مطالب تاريخية وتحقيقات سياسية ومالية وادارية واجتماعية**. بغداد: شركة التجارة والطباعة، 1958.

_____. **تاريخ اليزيدية وأصل عقيدتهم**. بغداد: [د. ن.]، 1935.

_____. **التعريف بالمؤرخين في عهد المغول والتركمان**. بغداد: شركة التجارة والطباعة، 1957.

_____. «تعليق على مقال نصير الدين الطوسي». **مجلة المجمع العلمي العربي**، المجلد 37، العدد 2 (نيسان/ أبريل 1962)، ص 207-215.

العليمي، أبو اليمن عبد الرحمن بن محمد. **كتاب الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**. 2 ج. القاهرة: المطبعة الوهبية، [1866].

فراشري، سامي. **قاموس الأعلام**.

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي. **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1918.

القمي، عباس. **الفوائد الرضوية في أحوال علماء المذهب الجعفرية**. طهران: [د. ن.]، 1949.

الكاظمي، محمد مهدي. **منهاج الشريعة في الردّ على ابن تيميّة**. 2 مج. النجف: [د. ن.]، 1927-1928.

كحّالة، عمر رضا. **معجم المؤلفين : تراجم مصنفي الكتب العربية**. 15 ج. دمشق: مطبعة الترقي، 1957-1961.

كسروي، أحمد. **التشيّع والشيعة**. طهران: [د. ن.، د. ت.].

الكنتوري، إعجاز حسين. **كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار**. كلكته: الجمعية الآسيوية للبنغال، 1935.

المامقاني، عبد الله. **تنقيح المقال في أحوال الرجال**. 3 ج. النجف: المطبعة المرتضوية، 1930-1933.

المجلسي، محمد باقر. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**.

_____. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**. ط 2. طهران : دار الكتب الإسلامية، 1956.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. **السلوك لمعرفة دول الملوك**. صححه ووضع حواشيه محمد مصطفى زيادة. 2 ج في 6 ق. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1934-1942.

_____. **كتاب الخطط**. بيروت: دار العرفان، 1959.

_____. **كتاب الخطط المقريزية : المسماة بالمواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك باخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبأقليمها**. 4 ج. القاهرة: مكتبة الشيخ أحمد علي المليجي الكتبي الشهير، [1906-1908].

المنجّد، صلاح الدين. **المؤرخون الدمشقيون وآثارهم المخطوطة من القرن الثالث الهجري الى نهاية القرن العاشر**. ط 2. القاهرة: مطبعة مصر، 1956.

منجّم باشي، أحمد بن لطف الله. **صحائف الأخبار**. ترجمة نديم أحمد أفندي. 3 مج. إسطنبول: [د. ن.]، 1868.

النهرولي، قطب الدين محمد بن أحمد. **تاريخ القطبي المسمى كتاب الأعلام بأعلام بيت الله الحرام في تاريخ مكة المشرفة**. مكة المكرمة: المكتبة العلمية، 1951.

اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد. **كتاب مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**. 4 ج. حيدرآباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1918-1920.

2 - الفارسية

آياتي، محمد حسين. **بهارستان در تاريخ وتراجم رجال قائنات وقهستان**. طهران: [د. ن.]، 1949.

ابن نور الدين، عبد الله. **تذكرة شوشتر**. بتصحيح خان بهادر مولى بخش ومحمد هدايت حسين. كلكته: [د. ن.]، 1924.

الإسفزاري، معين الدين محمد. **روضات الجنّات في أوصاف مدينة هرات**. تصحيح وحواشي وتعليقات محمد كاظم إمام. 2 مج. تهران: دانشگاه تهران، 1961.

النوائي، عبد الحسين (گر دأورنده). **اسناد ومكاتبات تاريخي ايران از تيمور تا شاه اسماعيل**. تهران: بنگاه ترجمه ونشر كتاب، 1963.

أفشار، إيرج. **فهرست مقالات فارسى**. تهران: انتشارات دانشگاه، 1962.

إقبال، عباس. **تاريخ مفصل إيران**. ج 1. طهران: [د. ن.]، 1933.

اقتداري، أحمد. **لارستان كهن: تحقيق درباره لارستان قديم**. طهران: [د. ن.]، 1956.

أنصاري، شيخ جابر. **تاريخ اصفهان و رى و همه جهان**. تهران: [د. ن.]، 1944.

بياني، شيرين. **تاريخ آل جلاير**. طهران: انتشارات دانشكاه، 1966.

بتروشيفسكي، إ. پ. «نهضت سربداران در خراسان». ترجمة كريم كشاورز. **مجلة فرهنگ إيران زمين**. العدد 10 (1962)، ص 124–224.

البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. **نظام التواريخ**. تحقيق بهمن ميرزا كريمى. تهران: علمي، 1313.

تربيت، محمد علي. **دانشمندان آذربايجان**. طهران: [د. ن.]، 1936.

التنكابني، محمد بن سليمان. **قصص العلماء**. طهران: [د. ن.، د. ت.].

ثابتيان، ذبيح الله. **اسناد نامه هاى تاريخى واجتماعى دوره صفويه**. تهران: ابن سينا، 1965.

جامى، عبد الرحمن بن احمد. **نفحات الانس من حضرات القدس**. به تصحيح ومقدمه وپيوست مهدى توحيدى پور. تهران: سعدى، 1958.

الجويني، علاء الدين عطا ملك بن محمد. **كتاب تاريخ جهانكشاي**. بسعي واهتمام وتصحيح محمد بن عبد الوهاب قزويني. 3 ج. ليدن: مطبعة بريل، 1911–1937.

حافظ أبرو، شهاب الدين عبد الله بن لطف الله بن عبد الرشيد الخوافي. **ذيل جامع التواريخ رشيدى**. با مقدمه وحواشى وتعليقات خانبابا بيانى. طهران: شركت تضامنى علمى، 1939.

الخنجي، فضل الله بن روزبهان. **مهمان نامه بخاري**. تحقيق منوچهر ستوده. طهران: [د. ن.]، 1963.

خواندمير، غياث الدين. **حبيب السِّيَر في أخبار أفراد البشر** (طهران: [د. ن.]، 1954–1955)، جلد 4.

الخوانساري، محمد باقر. **روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات**. صحّحه محمد علي روضاتي. ط 2. تهران: [د. ت.]، 1947.

دانش پژوه، محمد تقي. «گفتارى از خواجه طوسى بروش باطنيان». مجله **دانشگده ادبيات**. المجلد 3، العدد 4 (1957).

الرازي، أمين أحمد. **هفت إقليم**. تهران: [د. ن.، د. ت.].

الرازي، عبد الجليل بن أبي الحسن. **كتاب النقض: معروف به بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض**. با مقدمه وتعليق ومقابلة وتصحيح جلال الدين حسيني أرموي معروف بمحدث. تهران: [جابخانة سهير]، 1952.

رشيد الدين الطبيب. **فصلى از جامع التواريخ : تاريخ فرقهٔ رفيقان واسماعيليان الموت يا سرگذشت حسن صباح و جانشينان او**. با مقدمه وحواشى وتعليقات وفهارس ومقابله نسخ بكوشش محمد دبير سياقى. طهران: كتابخانه طهورى، [1958].

_____. **مكاتبات رشيدى**. بسعي واهتمام وتصحيح محمد شفيع. لاهور: بنجاب ابجو كيشنل بريس، 1945.

رضوي، محمد تقي مدرّس. **أحوال وآثار خواجه نصير الطوسى**. منشورات جامعة طهران؛ 282. طهران: جامعة طهران، 1955.

الروضاتي، محمد علي. **جامع الأنساب، جلد 1: خاندانهاى ساوات موسوى**. صفهان: جابخانه جاويد، 1916.

الرومي، جلال الدين. **كليات شمس تبريزى**. با تصحيحات وحواشى بديع الزمان فروزانفر. تهران: دانشگاه تهران، 1958.

زاهدي، حسين بن أبدال. **سلسلة النسب صفويه**. برلين: [د. ن.]، 1924.

سجاديه، جواد. «نبودن تعصب مذهبى در دوره مغول». مجلة **دانشكده أدبيات**. المجلد 11 (1959)، ص 151-159.

السمرقندي، كمال الدين عبد الرزاق. **مطلع السعدين ومجمع البحرين**. به تصحيح محمد شفيع، 2 ج. لاهور: [د. ن.]، 1941-1949.

الششتري، محمد علي. **تاريخ جغرافيايى خوزستان**. طهران: [د. ن.]، 1953.

الششتري، نور الله. **إحقاق الحقّ**. طهران: [د. ن.]، 1956.

_____. **مجالس المؤمنين**. طبعة جديدة: طهران: [د. ن.]، 1375-1376.

الطهراني، أبو بكر. **تاريخ ديار بكريه**. بتصحيح واهتمام فاروق سومر ونجاتي لوغال. 2 مج. أنقرة: [د. ن.]، 1962-1964.

الطوسي، نصير الدين. **أخلاق ناصرى فارسى**. لاهور: [د. ن.]، 1952.

_____. **رساله امامت**. تحقيق محمد تقى دانش بژوه. تهران: دانشگاه تهران، 1956.

_____. **فصول خواجه طوسی**. تحقيق محمد تقي دانش بژوه. تهران: چاپخانه دانشگاه، 1956.

_____. **كتاب روضة التسليم: يا تصورات**. تحقيق ڤ. ايفانوف. ليدن: [د. ن.]، 1950.

الغفاري، القاضي أحمد. **تاريخ جهانشاه**. طهران: [د. ن.]، 1964.

فرهنگ ايران زمين. العدد 6 (1959).

فرهنگ جغرافيائی ايران. 11 ج. تهران: انتشارات دايرهٔ جغرافيايی ستاد ارتش، 1949-1952.

فسائي، حسن حسيني. **تاريخ فارسنامه ناصری**. طبعة حجرية. طهران، 1895-1896.

فصيح خوافی، فصيح الدين احمد. **مجمل فصيحی**. بتصحيح وتحشية محمود فرج. ج 3. مشهد: [د. ن.]، 1961.

فلسفي، نصر الله. **زندگانی شاه عباس اوّل**. طهران: [د. ن.]، 1953.

قاسم، أنوار. **كليات قاسم أنوار**. با تصحيح ومقابله ومقدمه سعيد نفيسی. طهران: [د. ن.]، 1959.

قائم مقامی، جهانگير. «فرمان منسوب به سلطان احمد جلاير». مجلة **بررسی هاى تاريخی**. المجلد 3، العدد 5 (1347ه)، ص 273-280.

القزويني، حمد الله مستوفي. **تاريخ گزيده**. 2 مج. لندن؛ ليدن: [د. ن.]، 1910-1913.

_____. **نزهة القلوب**. تصحيح وتحشية محمد دبير سياقي. طهران: [د. ن.]، 1957.

القزويني، محمد. «فرمان سلطان أحمد جلاير». مجلة **يادگار**. المجلد 1، العدد 4 (1945)، ص 25-29.

_____. **يادداشتها**. 9 مج. طهران: [د. ن.]، 1954-1969.

القزويني، يحيى بن عبد اللطيف. **لبّ التواريخ**. طهران: [د. ن.]، 1932.

قمي، حسن بن محمد. **كتاب تاريخ قم**. تهران: مطبعة مجلس، 1935.

كتبي، محمود. **تاريخ آل مظفّر**. تهران: ابن سينا، 1956.

كسروي، أحمد. **تاريخ بانصد ساله خوزستان**. طهران: [د. ن.]، 1934.

_____. **شيخ صفى وتبارش**. طهران: [د. ن.]، 1944.

_____. **مشعشعيان، يا بخشى از تاريخ خوزستان**. ط 2. طهران: [د. ن.]، 1936.

_____. «نزاد وتبار صفويه». مجلة **آينده**، المجلد 2 (1926).

كلانتر ضرابى، عبد الرحيم. **تاريخ كاشان: بإنضمام يادداشتهائى از اللهيار صالح**. تهران: كتابفروشى إبن سينا، 1963.

كيهان، مسعود. **جغرافياى مفصل ايران**. 3 مج. تهران: مطبعه مجلس، 1931-1932.

لاهيجى، محمد. **مفاتيح الاعجاز فى شرح گلشن راز**. تصحيح ومقدمة كيوان سميعي. طهران: [د. ن.]، 1959

مجدي، مجد الدين محمد الحسينى الحائرى. **زينة المجالس**. قم، ايران: [د. ن.]، 1963.

مرتضوى، منوچهر. **تحقيق درباره دوره ايلخانان ايران (دين ومذهب - تصوف- تاريخنويسى - مقلدين شاهنامه**. طهران: [د. ن.]، 1964:

_____. «تصوف در دوره ايلخانان». مجلة **دانشكده أدبيات، العدد 9** (1958)، ص 297-337.

_____. «تکمله بر مقاله دین مذهب در عهد ایلخانان إیران». مجلة **دانشکده أدبیات**. المجلد 11، العدد 2 (1960)، ص 160-184.

_____. «دین ومذهب در عهد ایلخانیان ایران». مجلة **دانشکده أدبیات** (تبریز). المجلد 10، العدد 1 (1959)، ص 17-80.

مرعشی، ظهیر الدین بن نصیر الدین. **تاریخ طبرستان ورویان ومازندران**. طبعة جدیدة. تهران: [د. ن.]، 1955.

_____. **تاریخ گیلان ودیلمستان**. رشت: مطبعة عروة الوثقی، 1911.

مرغلیوت، دیفید صمویل. **مقام ایران در تاریخ اسلام**. ترجمه رشید یاسمی. تهران: [د. ن.]، 1943.

مشار، خانبابا. **مؤلفین کتب چاپي فارسي و عربي: از اغاز چاپ تا کنون**. تهران: چاپخانهٔ رنگ ین، 1962.

معین، محمد. **حافظ شیرین سخن**. طهران: [د. ن.]، 1941.

منشي، إسکندر. **تاریخ عالم آرای عباسی**. 3 ج. طهران: [د. ن.]، 1868.

میرخواند، محمد بن سید برهان الدین. **روضة الصّفا**. 10 مج. طهران: [د. ن.]، 1960.

میرزا، سام. **تحفه سامی**. طهران: مطبعه ارمغان، 1936.

نامه دانشوران ناصری در شرح حال ششصد تن از دانشمندان نامی. 9 ج. قم: موسسه مطبوعاتی دار الفکر؛ موسسه مطبوعات دار العلم، 1960.

النوائي، میر علي شیر. **مجالس النفائس**. به سعی واهتمام علی اصغر حکمت. طهران: [د. ن.]، 1945.

هدایت، رضا قلی خان. **مجمع الفصحاء**. کوشش مظاهر مصفا. 6 ج. تهران: مؤسسة چاپپ وانتشارات امیر کبیر، 1957-1961.

وزيرى كرمانى، احمد على خان. **تاريخ كرمان (سالاريه)**. تهران: كتابهاى ايران، 1961.

يادنامه خواجه نصير الدين طوسى. منشورات جامعة طهران؛ الرقم 416. المجلد 1. تهران: دانشكاه تهران، 1957.

يزدي، شرف الدين علي. **ظفرنامه**. بتصحيح واهتمام محمد عباسى. 2 مج. طهران: [د. ن.]، 1957.

3 - التركية العثمانية

باشا، فريدون أحمد. **منشآت السلاطين**. 2 مج. إسطنبول: [د. ن.]، 1885.

تورك تاريخ انجمنى مجموعه سى. المجلد 14، الأقسام 1-6 (1921).

عاشق باشازادة، درويش احمد. **تواريخ آل عثمان**. استانبول: مطبعة عامرة، 1913.

فراشري، شمس الدين سامي. **قاموس الأعلام**، استانبول: مطبعة مهران، 1306 هـ.

كولبنارلي، عبد الباقي. **يونس أمره: حياتي**. إسطنبول: [د. ن.]، 1936.

4 - الأجنبية

Abdullah, S. M. (ed.). *Professor Muhammad Shafi Presentation Volume*. Lahore: Pakistan, 1955.

Abrū, Ḥāfiẓ. *Cinq opuscules concernant l'histoire de l'Iran au temps de Tamerlan*. éd. critique par Felix Tauer. Prague: Académie tchécoslovaque des sciences, 1959.

Al-Aharī, Abū Bakr al-Quṭbī. *Tarikh-i Shaikh Uwais (History of Shaikh): An Important Source for the History of Azerbaijan in the Fourteenth Century*. Door Johannes Baptist van Loon. The Hague: Uitgevrij Excelsior, 1954.

Al-Ahari, Abu Bakr al-Qutbi. *Tarıkh-i-Sheikh Ovais*. ed. and trans. J. B. Van Loon. The Hague: Mouton and Co, 1954.

Albèri, Eugenio. *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato; raccolte, annotate*. 15 vols. Firenze: Società editrice Fiorentina,1839-1863.

Allen, W. E. D. A History of the Georgian People from the Beginning Down to the Russian Conquest in the Nineteenth Century. Introduction by Sir Denison Ross. London: K. Paul, Trench, Trubner & co., ltd., 1932.

Arberry, A. J. *Classical Persian Literature*. London: [s. n.], 1958.

Aşıkpaşazade. *Die altosmanische Chronik des Āšikpašazāde*. Auf Grund mehrerer neuentdeckter Handschriften von neuem hrsg. von Friedrich Giese. Leipzig: O. Harrassowitz, 1929.

Aubin, Jean. «Comment Tamerlan prenait les villes.» *Studia Islamica*. vol. XIX (1963), pp. 83-122.

_____. *Deux sayyids de Bam au XVe siècle: Contribution à l'histoire de l'Iran timouride*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz: geistes- und sozialwiss. Klasse, Jhrg. 1956; 7. Wiesbaden, F. Steiner, 1956.

_____. «Études Ṣafawides I: Šāh Ismā'īl et les notables de l'Iraq person.» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. Vol. 2, pt. I (January 1959), pp. 37-81.

_____. «Tamerlan à Baġdād.» *Arabica*. vol. IX (1962).

Babinger, Franz. «Schejch Bedr ed-Dīn, der Sohn des Richters von Simaw.» *Der Islam*. vol. XI (1921), pp. 1-106.

Bala, Mirza. «Erdebil.» *Islam Ansiklopedisi*. vol. 4 (1945).

Balazs, E. [et al.]. *Oriente poliano: Studi e conferenze tenute all'Is. M.E.O. in occasione del VII centenario della nascita di Marco Polo, 1254-1954*. Roma: Istituto italiano per il Medio e Estremo Oriente, 1957.

Barbaro, Giosofat and Ambrogio Contarini. *Travels to Tana and Persia*. Translated from the Italian by William Thomas. Works Issued by the Hakluyt Society; no. 49. London: Hakluyt Society, 1873.

Bartol'd, Vasiliĭ Vladimirovich. *Four Studies on History of Central Asia*. Leiden: E. J. Brill, 1956.

Bartol'd, Vasilij Vladimirovič. *Four Studies on the History of Central Asia.* trans. by V. and T. Minorsky. Leiden: E. J. Brill, 1958-1962. Vol. 1: *A Short History of Turkestan, and History of Semirechye.* Vol. 2: Ulugh-Beg. Vol. 3: *Mir Ali-Shir.*

_____. *Turkestan Down to the Mongol Invasion.* 3rd ed. London: Luzac, 1968.

Bausani, Alessandro. *Persia religiosa da Zaratustra a Bahau'llah.* Milan: [s. n.], 1959.

Berchet, Guglielmo. *La Repubblica di Venezia e la Persia.* Edited by C. Negri. Torino: [s. n.], 1865.

Bina-Motlagh, Mahmud. «Scheich Safi von Ardabil.» Unpublished Ph. D. Dissertstion, Göttingen University, 1969.

Birge, John Kingsley. *The Bektashi Order of Dervishes.* London: Luzac; Hartford, Conn.: Hartford Seminary Press, 1937.

Bishop, Eric F. F. and Mohamed Kaddal. *Chrestomathia Baidawiana: «The Light of Inspiration and Secret of Interpretation» Being a Translation of the Chapter of Joseph (Surat Yusuf) with the Commentary of Nasir Id-Din Al-Baidawi.* Glasgow: Jackson, Son and Co., 1957.

Blochet, E. «La Conquête des États nestoriens de l'Asie centrale par les Schiites, les influences chrétienne et bouddhique dans le dogme islamique.» Extrait de la *Revue de l'Orient Chrétien* (3e série). tome XXV, nos. 1-2 (1925-1926), pp. 3-131.

Bombaci, Alessio. *Storia della letteratura turca dall'antico impero di Mongolia all'odierna Turchia.* Milano: Nuova Accademia Editrice, 1956.

Bousquet, G.-H. «Études islamologiques d'Ignaz Goldziher: Traduction analytique (IV).» *Arabica.* Tome 8, fasc. 3 (September 1961).

Bouvat, L. «Les Premiers mystiques dans la literature turque.» *Revue du Monde Musulman*, vol. 43 (1921), pp. 236-282.

Boyle, J. A. (ed.). *The Cambridge History of Iran, vol. 5: The Saljuq and Mongol Periods.* Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur.* 2 vols. Leiden: Brill, 1937-1949.

_____. *History of the Islamic Peoples.* Translated by Joel Carmichael and Moshe Perlmann. London: Routledge and K. Paul, 1949.

Browne, Edward Granville. *A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1896.

_____. *A Literary History of Persia*. 4 vols. Cambridge: [s. n.], 1902-1924.

_____. «Note on an Apparently Unique Manuscript History of the Ṣafavi Dynasty in Persia.» *Journal of Royal Asiatic Society* (1921), pp. 395-418.

Burn, Richard. «Coins of Jahan Shah Kara Koyunlu and Some Contemporary Rulers.» *Numismatic Chronicls and Journal of the Royal Numismaic Society* (5th ser). no. 71 (1938), pp. 173-197.

Busse, Heribert. *Untersuchungen zum islamischen Kanzleiwesen anhand turkmenischer und safawidischer Urkunden*. Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Islamische Reihe; Band 1. Cairo: Kommissionsverlag Sirović Bookshop, 1959.

Caskel, Werner. «Die Wali's von Ḥuwezeh.» *Islamica*. vol. VI (1933-1934), pp. 415-434.

_____. «Ein Mahdi des 15. Jahrhunderts: Saijid Muhammad ibn Falah und seine Nachkommen.» *Islamica*. vol. IV (1929-1931), pp. 48-93,

Chardin, Jean. *Voyages du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient*. Nouvelle édition augmentée d'une Notice de la Perse... de notes par L. Langlès. 10 vols. Paris: Le Normant, 1811.

Collection d'historiens arméniens, tome 2: Zakaria, mémoires historiques sur les Sofis. Zakaria, Cartulaire de Iohannou-Vank. Hassan Dchalaliants, Histoire d'Aghovanie. Davith-Beg. Abraham de Crète, Histoire de Nadir-Chah. Samonel d'Ani, Tables chronologiques. Souvenirs d'un officier russe. Traduits par M. Brosset. Saint-Pétersbourg: Académie impériale des sciences, 1876.

Corbin, Henry. «Sih guftār dar bāb-i tārīḫ-i ma 'nawīyat-i Īrān.» *Maǧalla- yi Dāniškada-yi Adabīyāt* (Tehran). vol. V (1959).

_____. *Terre céleste et corps de résurrection, de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*. Paris: Buchet-Chastel, 1960.

Das mongolische Weltreich. Al-'Umarī's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār. Mit Paraphrase und Kommentar herausgegeben von Klaus Lech. 2 pt. Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1968.

Dawwānī, Muḥammad ibn As'ad. *The Practical Philosophy of the Muhammadan People*. London: Oriental translation fund of Great Britain and Ireland, 1839.

Dickson, Martin B. «Review: *The Fall of the Safawi Dynasty.*» *Journal of the American Oriental Society*. vol. 82 (1962), pp. 503-517.

_____. «Shāh Ṭahmāsb and the Uzbeks: The Duel for Khurāsān with ‹Ubayd Khān: 930-946/1524-1540.» Unpublished Ph. D. Dissertation, Princeton University, May 1958.

Donaldson, Dwight M. *The Shī'te Religion: A History of Islam in Persia and Iran*. London: Luzac, 1933.

Dorn, Boris Andreevich (ed.). *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der Südlichen küstenländer des Kaspischen Meeres*. 4 vols. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen akademie der wissenschaften, 1857-1858. [Vol. I: ‹Alī ibn Šams ad-Din ibn Ḥāǧī Ḥusain, *Tārīḫ-I Ḫānī*; Vol. II: ‹Abd al-Fattāḥ Fümani, *Tārīk-i Gilān*; Vol. III: Ẓāhir ad-Din ibn Naṣīr ad-Din Mar'aśī, *Tārīḫ Ṭabāristan wa-Rūyān wa-Māzadarān;* Vol. IV: Selections from various historians and geographers].

Eberhard, Elke. *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*. Freiburg i. Br.: Schwarz, 1970.

Efendiev, O. A. *Obrazovane Azerbaydzhanskogo Gosudarisva Sefevidov v nachale*, XV I veka. Baku: [s. n.], 1961.

Encyclopaedia of Islām. Leiden: Brill, 1913-1934.

_____. New ed. Leiden: Brill, 1960.

Ethé, Hermann. *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*. 2 vols. Oxford: H. Hart, 1903-1928.

Feridūn, Aḥmad Bey. *Munša'āt-i Salatin*. 2 vols. Istanbul: [s. n.], 1858.

Fisher, Sydney Nettleton. *The Foreign Relations of Turkey, 1481-1512*. Urbana: University of Illinois Press, 1948.

Fleisher, H. O. *Beidhawii Commentarius in Coranum ex codd. Parisiensibus*. 2 vol. Leipzig: [F. C. G. Vogelii], 1846-1848.

Gabriel, Alfons. *Die Erforschung Persiens. Die Entwicklung der abendländischen Kenntnis der Geographie Persiens*. Besprochen von Wolfgang Lentz. Wien: A. Holzhausens Nfg., 1952.

Gibb, E. J. W. *A History of Ottoman Poetry*. Edited by E. G. Browne. 6 vols. London: Luzac, 1900-1909.

Gibb, H. A. R. «The Heritage of Islam in the Modem World II.» *International Journal of Middle East Studies*. vol. I, no. 3 (1970).

_____. *Mohammedanism: An Historical Survey*. Home University Library of Modern Knowledge; 197. 2nd ed. London; New York: Oxford University Press, 1953.

Glassen, Erika. *Die frühen Safawiden nach Qāẓī Aḥmad Qumī*. Islamkundliche Untersuchungen; Bd. 5. Freiburg i. Br.: Schwarz, 1968.

Goldziher, Ignace. «Beiträge zur Literaturgeschichte der Šīʿa und sunnitischen Polemik.» *Sitzungsberichte der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. vol. LXXVII (1874), pp. 439-524.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Yunus Emre Hayatı*. Istanbul: [s. n.], 1936.

Gordlevsky, V. A. *Empire of the Salcuqids of Asia Minor*.

Grunebaum, Gustave E. von (ed.). *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Comparative Studies of Cultures and Civilizations; no. 7. Chicago: University of Chicago Press, [1955].

Hâfiz-i Abrû. *Chronique des rois Mongols en Iran*. Texte persan édité et traduit par K. Bayani, vol. II. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1936.

Halil [Yinanç). Mükrimin. «Feridūn Beg Münša'āti.» *Türk Tarih Encümeni Mecmuasi* (Istanbul). vol. IV, pts. 1-6 (1921).

Hammer-Purgstall, Joseph. *Geschichte der Ilchane*. vol. I. Darmstadt: Leske, 1842.

_____. *Histoire de l'Empire ottoman, depuis son origine jusqu'à nos jours*. Traduit de l'allemand par J.-J. Hellert. 18 vols. Paris: Bellizard, 1835-1843.

Handbuch der Orientalistik. Band VIII, Abschnitt 2. Leiden; Köln: [E.J. Brill], 1961.

Ḥillī, Ṣafī al-Dīn 'Abd al-'Azīz ibn Sarāyā. *Die vulgärarabische Poetik: Al-Kitāb al-'āṭil al-ḥālī wal-muraḥḥaṣ al-ġālī*. ed. by Wilhelm Hoenerbach. Wiesbaden : F. Steiner, 1956.

Hinz, Walther. *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter and Co., 1936.

_____. «Quellenstudien zur Geschichte der Timuriden.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. no. 90 (1936), pp. 396-398.

Histoire de Jérusalem et d'Hébron depuis Abraham jusqu'à la fin du XVe siècle de Jésus Christ. Fragments de la Chronique de Moudjir-ed-Dyn, traduits sur le texte arabe par Henry Sauvaire. Paris: E. Leroux, 1876.

Hitti, Philip K. *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*. 6th ed. London: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1956.

Hodgson, Marshall G. S. «How Did the Early Šhī'a Become Sectarian?.» *Journal of the American Oriental Society*. no. 75 (1955), pp. 1-13.

_____. *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizârî Ismâ îlîs against the Islamic World*. The Hague: Mouton and Co., 1955.

Horst, Heribert. *Tīmūr und Ḫōǧä 'Alī: Ein Beitrag zur Geschichte der Ṣafawiden*. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse; 1958, nr. 2. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, [1958].

Howorth, H. H. *History of the Mongols*. London: [s. n.], 1888.

Hudūd al-'Ālam; «The Regions of the World»: A Persian Geography, 372 A.H.-982 A.D. Translated and explained by V. Minorsky. E. J. W. Gibb Memorial Series; new ser.; 11. London: [Luzac], 1937.

Ḫunǧī, Faẓl Allāh ibn Rūzbahān. *Persia in A. D. 1478-1490; an abridged translation of Faḍlullāh b. Rūzbihān Khunjī's Tārīkh-i 'ālam-ārā-yi Amīnī*. by V. Minorsky. London: Luzac and co., 1957.

Ibn al-Athir. *Chronicon quod Perfectissimum Inscribitur*. Edited by Carl J. Tornberg. Vol. 9. Leiden: E. J. Brill, 1863.

Ibn Batuta. *The Travels of Ibn Baṭṭuṭa*. Trans. H. A. R. Gibb. London: Hakluyt Society, 1962.

Ibn Khaldūn and Tamerlane, their historic meeting in Damascus, 1401 a.d. (803 a. h.) A study based on Arabic manuscripts of Ibn Khaldūn's «Autobiography». with a translation into English, and a commentary by Walter J. Fischel. Berkeley: University of Califonia, 1952.

Ibnu'l-Mutahhar Al-Hilli, Hasan B. Yusuf B. 'Ali. *Al-Babu'l-Hadi'Ashar; A Treatise on the Principles of Shi'ite Theology*. Translated by William McElwee Miller. London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1928.

Iorga, Nicolae. *Geschichte des Osmanischen Reiches*. 5 vols. Gotha, Germany: Friedrich Andreas Perthes, 1908-1913.

Ivanov, Vladimir Alekseevich. «An Ismailitic work by Naṣīr al-Din al-Ṭūsī.» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1931), pp. 527-564.

_____. *The Truth-Worshippers of Kurdistan; Ahl-i Haqq Texts Edited in the Original Persian and Analysed.* Leiden: E. J. Brill, 1953.

Jackh, Ernest (ed.). *Background of the Middle East. Ithaca*: Cornell University Press, 1952.

Kissling, Hans Joachim. «The Social and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire.» *Studies in Islamic Cultural History*. vol. 56, no. 2, Memoir no. 76 (April 1954).

Köprülü, Mehmet Fuad. *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*. Istanbul: [s. n.], 1929.

_____. *Les Origines de l'empire ottoman*. Paris: E. de Boocard, 1935.

_____. «Les Origines du Bektachisme.» Papier presenté à Actes du congres international d'histoire des religions, Paris, 1923.

_____. *Les Origines du Bektachisme essai sur le développement historiques de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure*. Paris: [s. n.], 1926.

_____. «Review of: Zāhidī, *Silsilat an-nasab Ṣafawīya in Türkiyat Mecmuasi*.» vol. 2 (1926), pp. 579-581.

_____. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Istanbul: [s. n.], 1918.

Lane-Poole, Stanley. *The Mohammadan Dynasties: Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions*. Westminster: A. Constable, 1894.

Laoust, Henri. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taḳī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya, canoniste ḥanbalite, né à Harrān en 551/1262, mort à Damas en 728/1328*. Cairo: Impr. de. l'Institut français d'archéologie orientale, 1939.

Le Strange, G. *The Lands of the Eastern Caliphate; Mesopotamia, Persia, and Central Asia, from the Moslem Conquest to the Time of Timur*. Cambridge: Cambridge University press, 1905.

Levy, Reuben. «The Letters of Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh.» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1946), pp. 74-78.

Lewis, B. *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1967.

_____. *The Origins of Ismā'īlism; a Study of the Historical Background of the Fāṭimid Caliphate*. Cambridge: W. Heffer, 1940.

_____. «Some Observations on Significance of Heresy in the History of Islām,.» *Studia Islamica*. vol. I (1953), pp. 43-63.

Lockhart, Laurence. *The Fall of the Safavī Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

The Macdonald Presentation Volume: A Tribute to Duncan Black Macdonald, Consisting of Articles by Former Students, Presented to him on his Seventieth Birthday, April 9, 1933. Princeton: Princeton University Press, 1933.

Mans, Raphaël du. *Estat de la Perse en 1660*. Paris: E. Leroux, 1890.

Margoliouth, D. S. *Chrestomathia Baidawiana: The Commentary of el-Baidawai on Sura iii*. London: Luzac, 1894.

_____. *Maqām-i Īrān dar Tārīḫ-i Islām*. Transl. by Rašīd Yāsimī. Tehran: [s. n.], 1943.

Massé, Henri. «Ordonnance rendue par le Prince Ilkanien Ahmad Jalair en faveur du Cheikh Sadr-Oddin (1305-1392).» *Journal Asiatique*. vol. 230 (1938), pp. 465-468.

Massignon, Louis. *Mélanges Louis Massignon*. 3 vols. Damas: Editions d'Amerique et d'Orient, 1956-1957.

Miller, William. *Trebizond: The Last Greek Empire*. London: [s. n.], 1926.

Minorsky, Vladimir Fedorovich. «A Civil and Military Review in Fārs in 881/1476.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. X (1940-1943), pp. 141-178.

_____. «Les Études historiques et géographiques sur la Perse.» *Acta Orientalia*. vol. 10 (1932).

_____. *A History of Sharvān and Darband in the 10th-11th Centuries*. Cambridge: Heffer, [1958].

_____. «Jihān-Shāh Qara-Qoyunlu and his Poetry.» (Turkmenica 9). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. XVI (1954), pp. 271-297.

_____. «The Middle East in Western politics in the 13th, 15th, and 17th Centuries.» *Journal of the Royal Central Asian Society*. vol. XXVII, no. 4 (1940), pp. 427-461.

_____. «A Mongol Decree of 720/1320 to the Family of Shaykh Zāhid.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. vol. XVI (1954).

_____. *Persia in A. D. 1478-1490.* London: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1957.

_____. «The Poetry of Shāh Ismā'il I.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* vol. X (1940-1943), pp. 1006a-1053a.

_____. «Shaykh Bāli Efendi on the Ṣafavids.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* vol. XX (1957).

_____. *Studies in Caucasian History.* London: Taylor's Foreign Press, 1953.

Molé, M. «Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'Hégire.» *Revue des Études Islamiques.* vol. XXIX (1961), pp. 61-142.

_____. «Naqšlbandīyāt.» *Farhang-i Īrān Zamīn.* vol. VI (1959).

Moscati, S. «Per una storia dell'antica Šī'a.» *RSO*, no. 30 (1955), pp. 252-267.

Nikitine, Basil. «'Essai d'analyse du safvat al-safa.» *Journal Asiatique*, vol. 245 (1957), pp. 385-394.

Noldeke, Theodore. *Geschichte des qorans, vol. II: Die Sammlung des Qorans.* Leipzig: Dieterich, 1919.

Ohsson, Constantin. *Histoire des Mongols, depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour Bey ou Tamerlan. Avec une carte de l'Asie au XIIIe siècle.* vol. III. La Haye: [s. n.], 1834.

Orientalia. vol. XXVII, pt. 3 (1958), pp. 262-268.

Palombini, Barbara von. *Bündniswerben abendländischer Mächte um Persien. 1453-1600.* Freiburger Islamstudien; Bd. 1. Wiesbaden: F. Steiner, 1968.

Pegolotti, Francesco Balducci. *La Practica della Mercatura.* Edited by Allan Evans. Cambridge, Mass.: Medievalacademy of America, 1936.

Petrushevskii, Ilia Pavlovich. «Dviženie Serbedarov v Khorasane.» *Uchënie Zapiski Instituta Vostokovedenia.* vol. 14 (1956).

_____. «K woprosu o podlinnosti perepiski Rašid ad-dina.» *Westnik Leningradskowo Universiteta.* no. 9 (1948).

_____. «Naḥdat-i Sarbadārān dar Ḫurāsān.» trans. þy Karīm Kišāwarz. *Farhang-i Irān- Zamin.* Vol. X (1962), pp. 124-224.

Poliak, A. N. «Les Révoltes populaires en Egypte à l'époque des Mamelouks et leurs causes économiques.» *Revue des études Islamiques*. vol. VIII (1934).

Polo, Marco. *The Description of the World*. Translated and annotated by A. C. Moule and Paul Pelliot. vol. I. London: G. Routledge, 1938.

Popper, William. *Egypt and Syria under the Circassian sultans, 1382-1468*. University of California Publications in Semetic Philology; 15-16. Berkeley: University of California Press, 1955-1957.

Querry, A. *Droit musulman, recueil de lois concernant les musulmans schyites* (Paris: Imprimerie Nationale, 1871.

Rashid al-Din Tabib. *Geschichte Ġāzān-Ḫān's aus dem Ta'rīḫi-Mubārak-i-Ġāzānī des Rašīd al-Dīn Faḍlallāh b. 'Imād al-Daula AbūlḪair*. Ed. K. Jahn. London: [s. n.], 1940.

Rieu, Charles. *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. 3 vols. London: British Museum, 1879-1983.

Roemer, H. «Die Safawiden.» *Saeculum*. no. 4 (1953).

Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: Brill, 1952.

Ross, Edward Denison. «The Anonymous History of Shāh Isamā'īl.» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1896), pp. 249-340.

_____. *Both Ends of the Candle: The Autobiography of Sir E. Denison Ross*. With a foreword by Laurence Binyon. London: Faber and Faber, 1943.

Rūmlū, Ḥasan. *A Chronicle of the Early Ṣafawīs being the Aḥsanu 't-tawārīkh of Ḥasan-i Rūmlū*. ed. and trans. by Charles Norman Seddon. Baroda: Oriental Institute, 1931-1934.

Šāmī, Niẓāmuddīn. *Histoire des conquêtes de Tamerlan intitulée*. Avec des additions empruntées au Zubdatu-t-Tawārīḫ-i Bāysunġurī de Ḥāfiẓ-i Abrū; éd. critique par Félix Tauer. 2 vols. Praha: Orientální Ústav, 1937-1956. vol. 1: *Texte persan du Ẓafarnāma*. Vol. 2: *Introduction, commentaire*, index.

Sanuto, Marino, *I diarii di Marino Sanuto*, ed. by R. Fulin; with «Prefazione» by G. Berchet. 58 vols. Venezia: F. Visentini, 1879-1903.

Šaraf al-Dīn Biṭlīsī. *Scheref-nameh ou Histoire des Kourdes*. Publiée, Traduite et annotée par V. Véliaminof-Zernof. 2 vols. St. Pétersbourg: Académie des sciences, 1860-1862.

Sarwar, Ghulam. *History of Shāh Ismaʿīl Ṣafawī*. Aligarh: [s. n.], 1939.

Savory, Roger M. «The Struggle for Supremacy in Persia after the Death of Timūr.» *Der Islam*. vol. 40, no. 1 (1964), pp. 35-65.

Sayar, I. M. «Review: The Empire of the Salčuqids of Asia Minor.» *Journal of Near Eastern Studies*. vol. 10, no. 4 (October 1951), pp. 268-280.

Sayman, Şerif Hulûsi. *O. Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün yazıları için bir Bibliyografya, 1913-1934*. Istanbul: Burhaneddin Matbaası, 1935.

Schiltberger, Johannes. *The Bondage and Travels of Johann Schiltberger: A Native of Bavaria, in Europe, Asia, and Africa, 1396-1427*. Translated from the Heidelberg ms. edited in 1859 by Karl Friedrich Neumann by J. Buchan Telfer; with notes by P. Bruun. London: Printed for the Hakluyt Society, 1879.

Schmidt-Dumont, Marianne. *Turkmenische Herrscher des 15. Jahrhunderts in Persien und Mesopotamien nach dem Tārīh al-Ġiyāṯī*. Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 6. Freiburg i. Br.: Schwarz, 1970.

Seddon, Charles Norman. «Ḥasan-i Rūmlū's Aḥsan al-Tavārīkh.» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1927) pp. 307-313.

Selected Odes from the Divān-i Shams-i Tabriz. Ed. and transl. by Reynold Alleyne Nicholson. Cambridge: [s. n.], 1898.

Shorter Encyclopaedia of Islam. Leiden: E. J. Brill 1953.

Siouffi, Nicolas. «Notice sur le cachet du Sultan Mogol Oldjaitou Khodabendeh.» *Journal Asiatique*. ser. 9, no. 8 (1896), pp. 331-345.

Sohrweide, Hanna. «Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert.» *Der Islam*. Vol. 41 (1965), pp. 95-223.

Spuler, Bertold. *Die Mongolen in Iran Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350*. 2nd ed. Berlin: Akademie-Verl., 1955.

_____. «La Situation de l'Iran à l'époque de Marco Polo.» *Oriente Poliano* (1957), pp. 121-132.

Storey, Charles Ambrose. *Persian Literature: A. Bio-bibliographical Survey*. London: [s. n.], 1927-1958.

Strothmann, Rudolf. *Die Zwölfer Schī'a*. Leipzig: [s. n.], 1926.

Tadhkirat al-Mulūk: A Manual of Ṣafavid Administration. London: Luzac & co., 1943

Textes persans relatifs à la secte des Houroûfis. publiés, traduits et annotés par M. Clément Huart; suivi d'une étude sur la religion des Houroûfîs par le Riẓá Tevfîq connu sous le nom de Feylesouf Riẓá. E. J. W. Gibb memorial series. Leyden: E. J. Brill; London: Luzac, 1909.

Togan, A. Zeki Velidî. «The Composition of the History of the Mongols by Rashīd al-Dīn.» *Central Asian Journal*. vol. VII, no. 1 (March 1962), pp. 60-72.

_____. «Londra ve Tahrandaki islāmi yazmalardan bazilarma dair.» *Islam tetkikleri Enstitüsü Dergisi*. Vol. III, pts. 1-2 (1959-196o).

_____. *Tarihde usul*. Istanbul: I. Horoz Basımevi, 1950.

_____. *Umumî Türk tarihine giriş, cild 1. En eski devirlerden 16. asra kadar*. Istanbul: Enderun Kitabevi, 1946.

Toynbee, Arnold. *Civilization on Trial*. New York: Meridian Books, 1958.

_____. *A Study of History*. New York: Galaxy Books, 1962.

Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad. *Nasirean Ethics*. Translated from the Persian by G. M. Wickens. London: Allen and Unwin, [1964].

Uzunçarşili, Ismail Hakki. *Osmanlı tarihi*. vol. I. 2nd ed. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961.

A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G Brown on his 60th Birthday. Cambridge: University press, 1922.

Walsh, J. R. «Yūnus Emré: A 14th Century Turkish Hymnodist.» *Numen*. vol. VII (1960), p. 177.

Wansbrough, John. «A Mamlūk letter of 877/1473.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. no. 24 (1961).

Wittek, Paul. *The Rise of the Ottoman Empire*. London: Luzac, 1938.

_____. «Yazioghlu ‹Alī on the Christian Turks of the Dobruja.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. no. 14 (1952).

Zaryab, Abbas. «Der Bericht über die Nachfolger Timurs aus dem Ta'riḫ-i Kābir des Ğa'farī ībn Muḥammad al-Ḥusainī.» Ph. D. Dissertation, Mainz, 1960.

فهرس عام

- أ -

آسيا الصغرى: 128، 145

آسيا الوسطى: 10، 52، 134

آق شمس الدين، محمد شمس الدين بن حمزة: 134

الآق قوينلو: 33، 36-41، 44، 50، 73، 100، 120، 131، 143-144، 146، 160، 162-165، 167، 169-175، 179

آل البيت: 67، 128، 143، 146، 150، 156

آل كومنين (طرابزون): 38

آل مظفّر: 35

إبراهيم (الشيخ الأردبيلي): 118، 124-125، 157

إبراهيم (الصفوي، أخو شاه إسماعيل): 116، 156، 168، 171

ابن البزّاز، توكّل بن إسماعيل: 108-111، 113

ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله: 84، 91

ابن تيميّة الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: 63-64، 72، 74-75، 83-85، 88، 97، 132

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي: 81، 137

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد: 113

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: 126، 143

ابن فلاح، محمد (المشعشع): 93، 149-152، 154-155، 159

ابن فهد الحلّي، أحمد: 24، 93، 141، 146، 149، 152، 155

ابن المطهّر الحلّي، جمال الدين الحسن بن يوسف: 23، 28، 63، 70، 83، 88، 97، 112، 140

أبو بكر الصديق (الخليفة): 74، 82

أبو سعيد (السلطان الإيلخاني): 24، 33، 35، 93، 125، 127، 142، 156

أبو سعيد ميرزا (السلطان التيموري): 37، 39، 169

الأتابكة: 35

الاجتهاد: 163
الإجماع: 67، 74، 82
أحمد تكودار (السلطان المغولي): 90
أحمد الجلايري (السلطان): 37
إخوان الصَّفا: 84
الأخية: 127
الأدب المنشياني (مراسلات رسمية): 52
الإدراك: 76، 80، 104
أدرنة: 138
الأذان: 19-20، 98
أذربيجان: 37، 40، 43، 64، 101، 103، 110، 124-125، 127، 130-131، 143، 148، 155، 159-160، 179، 182
أردبيل: 13، 40-41، 100-101، 103-107، 109-110، 112-113، 117، 121، 124-126، 129، 131، 138-139، 155-156، 159-160، 162-164، 166-167، 171، 173، 179-180، 182
الأردبيلي ينظر صفيّ الدين اسحاق، الشيخ الأردبيلي
أرزنجان: 173-174
أرسطو: 84
الأرمنية/ الأزمن: 38، 105
الأزهر: 87
اسبند (القرا قوينلي): 141
الإستاجلو (تركمان): 173
الإستخلاف: 112
الأسترآبادي، فضل الله الحروفي: 145، 181
اسطنبول: 55، 169
- ينظر أيضًا القسطنطينية
اسفرنجان: 117
الإسفزاري، معين: 49
الإسلام: 13، 20-22، 24، 31، 62، 67، 83-84، 99، 105-106، 128، 132، 139-140، 142، 145، 159-160، 164، 179، 182-183
الإسلام الرفيع: 62، 97، 132، 179، 182
الإسلام الشعبي: 93، 100، 116، 126-129، 132، 134، 149، 156، 179، 182
إسماعيل (شاه إيران): 19، 21-22، 28، 34، 46، 63، 71، 109، 111، 116، 124، 148، 153-154
الإسماعيلية (فرقة دينية): 23، 31، 63-64، 68، 84، 88، 91-92، 134، 156، 181
- ينظر أيضًا السبعية
الأشعري، أبو الحسن: 86، 88
الأشعرية: 113
اصطخر: 168، 170
أصفهان: 77، 80
الأصول (عند الشيعة والسنّة): 66، 81، 164، 181

أضنة (سهل): 41
الإفرنج: 83، 135
الأفشار (تركمان): 173
إقبال، عباس: 55، 127-128
الإقطاع: 117
ألبستان: 41
أُلجايتو خدابنده (السلطان المغولي): 23، 33، 63، 73، 76، 79، 89-90، 92-93، 140
الإلحاد: 77
الإلهام: 119
ألوند (الحاكم الآق قوينلي): 170، 173، 175
الألوهيات: 133، 158، 183
الإمارات التركية: 34، 36، 44، 130
أماسيا: 135
الإمامة: 23، 65-67، 69، 73-74، 80-82، 88، 97، 128، 159
الإماميّة: 74، 78، 80-82، 140
الأمويون: 75
أمير جوبان (الإيلخاني): 141، 156
أمين الدين جبرائيل (سلف صفي الدين): 115-117
الأناضول: 10، 24، 27، 31، 33-36، 39، 41، 44، 54، 98، 106، 116-117، 121، 125، 128-132، 134-135، 137-140، 145، 156، 161، 164، 166، 168، 173-174، 179-182
أنقره: 36، 38، 121، 130، 139
أنوار ينظر قاسم أنوار
أهل الأخوّة: 127
أهل الحق: 67، 145، 181
أهل السنّة: 75
أهل الفتوّة: 127
أوبين، جان: 58، 146
أورخان (السلطان العثماني): 166
أوروبا: 13، 39، 128، 168
أوروبا الغربية: 39
أوروبا الشرقية: 45
أوزون حسن (الآق قوينلي): 40-38، 44-45، 50، 143، 153، 158، 160-161، 163، 167، 169
الأولياء: 13، 118
الإيالات: 154، 169
إيران: 10، 13-14، 22-25، 27-28، 31، 33-36، 39، 41، 43-46، 49، 52، 54، 58، 63، 70-71، 93، 100، 106، 108، 116، 126، 131، 147-148، 150، 154، 156، 168-169-170، 179-183
الإيلخانيون/ إيلخانات: 24، 33، 35، 70، 73، 88، 90، 92-93، 97، 102، 106-107، 117-118، 120-121، 125، 131، 136، 140، 142، 146، 156، 179
الإيمان: 128، 167، 182

الأئمة الاثنا عشر: 13، 20، 22-24، 28، 62-63، 67، 69-71، 74، 78-79، 82-84، 88-90، 93، 100، 117، 128، 121، 125، 128، 140-141، 143، 146-149، 154-156، 170، 179، 183
أيوب بن محسن: 153

- ب -

باب الأبواب ينظر دربند
البابائية: 134-137
بابر: 169
بارتولد، فاسيلي فلاديميروفيتش: 58
الباطن: 81، 83
الباطنية: 68، 84، 133، 135
باكو: 167، 175
بايزيد الأول (السلطان العثماني): 121، 139
بايزيد الثاني (السلطان العثماني): 34، 40، 168، 174
البحر الأبيض المتوسط: 45
البحر الأحمر: 32، 46
بحر إيجة: 35
بحر قزوين: 40، 45، 103-104، 107، 172-173
بحيرة فان: 36، 44
بدر الدين سماونة (القاضي): 24، 134، 138
البدعة: 78، 138، 159
براون، إدوارد غرانفيل: 56، 134
برق بابا: 134، 136-137
برهان الدين (القاضي السيواسي): 38
البساسيري، حسن (القائد التركي): 21
بغداد: 21، 23، 28، 31، 34، 41-42، 63-64، 75، 84، 88، 91، 101-103، 118، 131-132، 141، 149، 151-153
البكتاشية: 128، 137-138، 181
البكتاشيون: 136
بلاد الشام: 27، 32، 34، 36، 38، 43، 45، 46، 63، 83-84، 97، 123، 131، 148، 161
بلخ: 132
البلقان: 106
البندقية (فينيسا): 39-40، 44، 55
بورصة: 138
البوسنة: 128
بوفا، لوسيان: 128
البويهيون: 23
بير بوداق (القرا قوينلي): 143
بيرقليجه مصطفى: 138
البيرميّة: 181
بيزنطة: 166
البيزنطية: 38، 40، 160، 164
البيضاء (جنوب شيراز): 64، 86
البيضاوي، ناصر الدين: 63-64، 81، 86-88، 97، 132
البيعة: 82
البيليك: 130، 179
بيهق ينظر سبزوار

- ت -

تأليه عليّ: 158
تبريز: 19، 28، 33-34، 37، 41، 63-64، 86، 101-105، 118، 131-132، 138، 151، 153، 156، 165، 167، 169، 175
التتر (مغول): 104
التجارة: 45
التحريف: 108-109
التراث الشاماني: 62
الترك الشرقيون: 139، 161
التركمان: 24، 33-34، 36، 40-41، 44-45، 50، 57، 106، 112، 146، 155، 166، 168-169، 171، 173-174، 179
تشودي، رودولف: 137
التشيّع: 28، 52، 100
التشيّع الرفيع: 125، 141، 146، 155
التصوّف: 44، 127
التفتازاني، سعد الدين: 81، 181
التفسير: 13-14، 22، 82، 86-87، 101، 130، 132، 156، 158-159، 166
تفليس: 105
التقيّة: 98
التكلو (تركمان): 173
التمرد: 21، 143
التمرد البابائي: 134-135
تمرد الشيخ بدر الدين: 138
التمرد في الأناضول: 98، 145
التوحيد: 67
التوسع البرتغالي: 46
تيمور: 33-38، 49، 58، 118، 120-121، 123، 130، 138، 142-143
التيموريون: 36-37، 39، 41، 49، 118، 125-126، 160، 169

- ج -

جالديران: 34، 46
الجامي، عبد الرحمن: 181
جبال البرز: 103، 164-165
جبرائيل، أمين الدين: 116-117
جبل آرارات: 144
جبل كوه سبلان: 103
الجدالات (بين الشيعة والسنّة): 63-62، 88-89، 97-98
الجرجاني، علي بن محمد: 181
الجزيني العاملي، محمد بن مكي (الشهيد الأول): 93، 146-148، 155
الجغرافيا: 27-28، 47، 101، 103، 116
جلال الدين «نو مسلمان» (من آلموت): 133
الجلايريون: 24، 34، 48، 93، 102، 118، 120، 140، 142-143
جم (الأمير أخو بايزيد الثاني): 168

جنكيز خان: 33، 62
جنوة: 44
جنيد، (الشيخ الصفوي): 116، 118، 140، 155-162، 164-168، 182
الجهاد: 161-163
جهانشاه (القرا قوينلي): 39-37، 141، 145-143، 167
الجوبانيون: 34، 93، 118، 131، 140
الجوري، حسن (السربداري): 147
الجويني، عطا ملك (حاكم بغداد والمؤرخ): 33، 47
جيلان: 117، 127، 137، 170-173
الجيلاني، زاهد: 119

- ح -

حاجي بكتاش: 134، 136
حاجي بيرم ولي: 134
حافظ أبرو، شهاب الدين عبد الله: 49
حافظ (الشاعر): 88
الحدود: 27، 36، 38، 41، 43-44، 105، 128، 139، 147، 154، 159-161، 164، 166، 173-174، 182
الحديث: 74
الحركات الدينية في الأناضول: 128
الحروفيّة (فرقة): 128، 180-181
حسن بزرك (السلطان): 141
الحسن البصري: 119
حسن بياقرا (السلطان التيموري): 169
حسن علي (القرا قوينلي): 143-144
الحشاشون: 27
الحكّام: 91، 130، 146، 160، 165، 169
حكّام شيروان: 105، 163-165، 170، 175
الحلاّج: 159
الحلّة: 64، 149
الحويزة: 41، 151، 154
حيدر (الشيخ الصفوي): 116، 118، 140، 156-160، 162-168، 170، 182
الحيدريّة: 128

- خ -

الخاصّة (أي الشيعة؛ بخلاف العامّة): 57، 93
خراسان: 24، 39، 43، 52، 121، 146-147، 156، 180
خزعل (الشيخ الخوزستاني): 41
الخلافة: 23، 37، 42، 69، 81-82، 97، 127، 132، 140، 153، 156، 158، 165، 168، 170
الخلفاء: 21، 36، 42، 118، 120، 129، 143، 145، 158، 161، 182
الخليج الفارسي: 41
خليفة (الشيخ السربداري): 147
خليل (السلطان، حاكم شيروان): 162

الخنجي، فضل الله بن روزبهان: 50، 70، 73، 76-78، 88، 112، 118، 144، 153، 158-159، 161-162
خواجه علي (الشيخ الأردبيلي): 116، 118، 120-123، 125، 155
الخوارج: 75
خوزستان: 151، 153-154

- د -

دار الإسلام: 105، 159-160، 182
دار الحرب: 105-106، 160
الدراسات الفلكية: 64
الدراويش/ الدروشة: 110، 147، 163
دربند: 104، 163
دزفول: 123
دسبينة (زوجة أوزون حسن): 38، 40
الدعوة (إسماعيلية/ فاطمية): 21، 27
دمشق: 64، 132، 143، 147
الدواني، جلال الدين: 81، 181، 183
الدودمان: 115
الدولة البايندرية (آق قوينلو): 174
ديار بكر: 36-38، 44، 167
ديكسن، مارتن برنارد: 10، 14
دَيْلمان: 173
الدين الشاماني: 62

- ذ -

الذِكْر: 123
ذو القدر (تركمان): 41، 44، 173

- ر -

الرافضة: 75
راه هدايت (سبيل الهداية): 123
رخ شاه (التيموري): 36-37، 124
رشيد الدين فضل الله (الوزير المغولي): 33، 47، 52، 91
رضا بهلوي (الشاه): 41
الرفض: 77، 146
ركن الدين (السربداري): 147
روس، إدوارد دينيسون: 134
الروم (الأناضول): 33، 112، 132، 135، 139، 158، 160-161، 173
روملو، حسن (المؤرّخ): 21-22، 24، 28، 50، 118
الروملي: 137
الرومي، جلال الدين: 132-135، 139

- ز -

زاغروس: 164
زاهدي، حسين بن أبدال: 118
الزوايا (مراكز صوفيّة): 127
الزيديّة: 23، 75

- س -

الساحل العربي للبحر الأحمر (شبه جزيرة العرب): 32
سبزوار: 35، 147-148
السبعيّة: 23، 63، 68، 88

- ينظر أيضًا الإسماعيلية (فرقة دينية)
السربدارية (الدولة): 23-24، 148، 155، 180
- السلالة: 35، 93، 146
سقوط بغداد (1258): 23، 31، 42، 75، 88، 101
سلاجقة الروم: 33، 132، 135، 139
السلاجقة العظام: 21
سلالة الإينجو: 35
السلالة الصفوية الدودمان: 115
سلتوق، ساري: 134، 136-137
السلسلة الصوفيّة: 119
السلطانية (العاصمة الإيلخانية): 33، 64، 102، 118
سَلْغَر: 35
سليم الأول (السلطان العثماني): 34، 42، 46، 131، 134، 139، 169
سمرقند: 35-36
السمرقندي، كمال الدين عبد الرزاق: 49
السهروردي، أبو نجيب: 119
سياه كو (القرجداغ): 158
السيد (الأسياد): 90، 108-110، 154
السيرة: 112، 137، 158
السيطرة العثمانية: 36
سيواس: 130
السيورغال: 53

- ش -

الشافعي، محمد بن إدريس (الإمام): 113
الشام ينظر بلاد الشام
شاملو (تركمان): 173
الشركس: 38، 161، 163، 174
- ينظر أيضًا الكرج (جيورجيا)
شَرور: 170، 175
الشريعة: 112، 136
الششتري، نور الله (القاضي): 70، 73، 76
شماخي: 161
شمال أفريقيا: 46
شمس التبريزي: 133-134
شيراز: 63-64، 86، 153
شيروان: 105، 163-165، 168، 170، 174-175
الشيعة: 20-22، 24-25، 44، 77، 79، 83-84، 87-88، 92-93، 98، 110، 117، 140، 142-143، 146-147، 149، 154-155
شيعة عليّ: 22

- ص -

صالح (سلف الشيخ صفي الدين): 115
الصبّاح، حسن: 23، 27
صفي الدين اسحاق (الشيخ الأردبيلي): 38، 40، 93، 100، 106-

113، 115–120، 125، 129،
155–159، 167، 179، 182
صفات القادة: 159
صلاح الدين الأيوبي: 21
الصليبيون: 44–45، 83–84
صوفية قرجداغ: 173
الصوفيّون: 119، 173، 181

– ط –

الطائفة النصيرية: 63، 83–85، 88، 92
الطائفية: 31
طارم: 173
طالش: 173
طبرستان: 23
الطبقات الاجتماعية: 97
طرابزون: 38، 40، 44، 160–161
الطرق الصوفية: 24، 62، 93، 100، 105، 116، 118، 126، 132، 139، 145، 147، 167، 179
طرلاق هود كمال: 138
الطريقة الصوفية في أردبيل: 13، 100–101، 105–107، 109، 116، 118–121، 124–125، 129، 131، 134، 138–138، 155–157، 159–160، 166–167، 179–180، 182
طغرل بيك (من السلاجقة العظام): 21
طهران: 10، 14
طهماسب (شاه إيران): 108، 111
طوروس: 135
الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (شيخ الطائفة): 70، 155
الطوسي، نصير الدين: 63–70، 75، 84، 88–89، 97، 132

– ظ –

الظاهر بيبرس (الملك): 84

– ع –

العامّة (السنّة): 44، 64، 67، 75، 77–78، 81، 84–85، 98، 113، 136، 141، 143، 181
العامّة (عامّة الناس): 112
العبادات: 158
العباسيون: 31، 42، 64، 103
عترة النبي (آل النبيّ): 75، 82
عثمان بن عفان (الخليفة): 74
العثمانيون: 34، 36–41، 43–46، 106، 121، 139، 164، 166، 168، 174–175، 180
العراق: 10، 24–25، 27، 31، 33–37، 41، 43، 45، 54، 64، 91، 93، 101، 106، 116، 124، 141، 143، 145–146، 150–152، 168، 179–181
عراق العجم: 64، 73، 121
العرب: 43، 46، 118، 127
عربستان: 41، 154
العرفان: 127
العزاوي، عباس: 55

عزيز (الدرويش): 147
العطّار (الشاعر): 134
عكا: 44
علم الكلام: 86
العلماء: 44، 62-64، 70، 82-83، 86، 88، 93، 97، 99، 149
العلماء الاثنا عشرية: 141
العلماء السنّة: 141، 181
العلوم الغريبة (السحر): 149
العلويون: 108-109، 111-112
علي باديشاه (سلطان أردبيل): 156
علي بن أبي طالب (الإمام): 22، 74، 82-83، 119، 127-128، 158، 183
علي بن فلاح (المشعشع): 152
علي بن محسن (المشعشع): 153
علي الرضا (الإمام الثامن): 23
عمر بن الخطاب (الخليفة): 74
عوض (سلف الشيخ صفي الدين): 115، 117
عصمة الإمام: 67، 69، 75، 80-81
العصور الوسطى: 14، 63، 105
عين جالوت: 31

- غ -

غازان خان: 33، 90، 92، 136-137
غدير خم: 75
الغرب (الغربيّ/ الغربية): 36-37، 39، 43-45، 139، 166، 168
الغربية الإمبريالية: 43
الغزاة: 106، 132، 139، 160، 162، 164-167
الغزل: 136
الغلو الديني: 9، 63، 74، 167
غيبة الإمام: 69

- ف -

فارس: 35، 152، 168
الفارسية: 19، 35، 43، 47، 49، 55-56، 87-88، 103، 108، 110، 152-153، 161، 168، 172، 179
فاطمة (ابنة الرسول): 158
الفاطميون: 21، 83، 92
الفتوّة: 181
الفتى (الفتيان): 126-127
الفداويون (الفدائيون): 24، 91-92
الفرات الأعلى: 43
فرخ يسار (حاكم شيروان): 163، 165، 175
الفرق (الطوائف): 67، 106، 163، 173
الفرقة الناجية: 79
الفرمانات: 53
الفروع: 81
فصيح الخوافي، فصيح الدين أحمد: 126
الفقه: 148
الفقه الإمامي: 148
فلاح بن محسن (المشعشع): 154

فلسطين: 122
فيروز شاه (زرين كلاه): 115-117
- ق -
القاجار (تركمان): 173
قاسان: 77-78
قاسم أنوار (الأمير أو الشاه): 121، 180
قانصوه الغوري (السلطان المملوكي): 174
القاهرة: 64، 85، 87، 138
القائم بأمر الله (الخليفة العباسي): 21
القبائل التركمانية: 36، 41، 106، 112، 155
القبائل التركية: 130، 139
القبائل التركية-المغولية: 131
القبائل المغولية: 62
قبرص: 39
القدس: 138
القدريّة: 113
قِدَم الأجسام: 68
قراخطاي (كرمان): 35
قرا عثمان (الآق قوينلي): 38
القرا قوينلو: 24، 33-34، 36-39، 41، 44، 50، 100، 102، 120، 124، 131، 140-141، 143-146، 152-153، 158، 167، 179
قرا محمد (القرا قوينلي): 37
قرا يوسف (القرا قوينلي): 34، 38-37، 141
القراصنة البربر: 46
قرامان (بيليك): 44
القرامطة: 83-84
القزلباش: 128، 140
القزويني، حمد الله المستوفي: 106
القزويني، محمد : 55
القزويني، يحيى بن عبد اللطيف: 171، 179
القسطنطينية: 38-40
- ينظر أيضًا اسطنبول
قطب الدين (سلف الشيخ صفي الدين): 115، 117-118
قلعة آلموت: 27، 31، 63-64، 68، 84، 91-92، 133-134، 181
القلندريّة: 128
قم: 163
قهستان: 150
القوقاز: 38، 41، 160-162
قونية: 28، 130، 133، 138
- ك -
كالو يوانِس (سلالة): 38، 160
كاهن، كلود: 58
الكتّاب الألمان: 57
الكرامات: 109-110، 119
كربلاء: 90
كرت (سلالة): 35
الكرج (جورجيا): 38، 41، 104-105، 117-118، 121، 159-161، 164، 166

- ينظر أيضًا الشركس
الكردي: 90، 111، 174
كرمان: 35
كسروي، أحمد: 55، 108-111
الكفّار: 39، 74، 83، 105، 160-161، 163-164، 166، 171، 182
كوبرولو، محمد فؤاد: 55، 128-129، 134-136
كوربان، هنري: 58، 179

- ل -

اللغة العربيّة: 42
اللغة الفارسية: 42
اللهجة التركية: 110
اللَّهِجِي، شمس الدين: 172

- م -

ما وراء البحار: 45
ما وراء النهر: 24، 43، 52، 80، 82، 118، 143، 150، 160، 169، 180-182
ماردين: 140
مازندران: 127
مالك بن أنس (الإمام): 113
المأمون (الخليفة العباسي): 23
مايرٍ، آن: 10
مبارك (السلطان المشعشع): 154
المتصوّفة: 91، 127، 134، 161، 165
المجسّمة: 113
محسن (المولى أو السلطان المشعشع): 153-154
محمد الثاني (السلطان العثماني): 34، 36، 38-40، 139
محمد (النبيّ): 19، 22، 67، 75، 80، 82، 84، 97، 111، 118، 142، 156، 183
المحمدات الثلاثة الأوائل (الكليني، ابن بابويه، الطوسي): 155
المحمدات الثلاثة الأواخر (الحرّ العاملي، الملاّ محسن فيض، محمد باقر مجلسي): 155
المحيط الأطلسي: 46
المحيط الهندي: 46
المدينة: 121، 156، 160-161، 167
المذابح (بين الشيعة والسنّة): 98، 134
المذاهب: 74، 89، 113، 144
المذهب الحنفيّ: 79، 90
المذهب الشافعي: 79-80، 86، 107، 110
المذهب المالكيّ: 113
مراغة: 64
المرشد: 159، 162
المريدون: 44، 97، 105، 107، 110، 112-113، 118، 127، 130، 136، 145، 156، 160، 162، 173، 182

المستنصر (الخليفة الفاطمي): 21
المستوفي (مُحصِّل ضرائب): 107
مسجد أردبيل: 121
المسلمون: 24، 44، 47، 62، 67، 74–75، 83–85، 90، 97، 118، 128، 138، 156
المسيحيون: 41، 62، 105، 137، 139، 159–160، 182
المشبّهة: 113
المشركون: 83، 153
المشعشعية: 41، 93، 124، 145–146، 149، 151–155، 159، 180
مصر: 21، 23، 27، 32، 34، 37، 43، 46، 52، 83، 90–92، 130–131، 174
معاوية بن أبي سفيان (الخليفة الأموي): 75
المعتزلة: 75، 113
المعجزات: 81، 99
المعرفة: 13، 66، 68، 97، 100
معركة أنقرة: 36، 38
معركة جالديران: 34، 46
معركة شرور: 170، 175
معركة عين جالوت: 31
المعصوم: 80
المعطّلة: 113
المغرب: 23
المغول: 13–14، 21، 24، 27–28، 33–35، 40–43، 45–48، 52، 58، 61–63، 68–70، 73، 76، 83، 86، 88–93، 97، 100–102، 104، 106–107، 112، 120–121، 126، 130، 137، 139–141، 160، 166، 179–180، 182
المقامات: 90، 110، 162، 182
مكة: 138
الملاحدة (إسماعيلية، حشاشون): 84
المماليك: 24، 31، 36، 41–45، 91، 122، 130، 137، 174، 180
منشي، إسكندر: 109، 118، 162
المهدويّة: 69، 74، 145
المهدي: 69، 85، 90، 150، 159
المؤرّخون: 19، 21–22، 24، 46–47، 49–50، 55، 107–108، 118، 142، 156–157، 179
موسى الكاظم (الإمام السابع): 115، 117
الموصل: 46
المولى: 127، 135، 152–153، 172
المولوية (طريقة): 132
المؤيّد (السلطان علي السربداري): 147
المير (الأمير): 37، 111، 141، 156، 168، 171، 174
مينورسكي، فلاديمير: 57، 125، 144–145، 153

- ن -

الناصر محمد (السلطان المملوكي): 85
النبوّة: 67، 80، 159
النبيّ (الأنبياء): 22، 67، 80-82، 84، 97، 111، 118، 128، 142، 156، 159، 183
النجف: 141
النَسَب: 108، 115، 117
النسطورية: 62
النصيريّة: 63، 83-85، 88، 92
النقشبندي، بهاء الدين: 181
النقشبندية: 181
نقيب الأشراف: 91
نهجوان: 105
نهر آراس: 104، 161
نهر سيحون: 35
نهر كورا: 104
النوائي، مير علي شير: 181
نوربخش، محمد: 150، 181
النوربخشية: 93، 150، 181

- هـ -

الهند: 43، 180
هولاكو خان: 31، 33، 64

- و -

الولاية: 84
الورساق (تركمان): 173

- ي -

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله: 104
اليزد (أتابكة): 35
اليزيديّة: 123
اليهودية: 62