

فهرست مطالب

مقدمه (۸۳ - ۹)

فرقه‌های باطنیه ۱۱

تأویل به باطن ۱۴

□ چگونه دامنه تأثیرات ادیان یهودی و مسیحی به اسلام کشیده شد؟ ۱۹، □ اصول اندیشه‌های سبئیه ۳۹

معتقدان به الوهیت علی و فرزندانش ۴۷

□ جناحیه ۴۷، □ خطاییه ۵۳

اندیشه مهدویت ۷۲

بخش اول: اسماعیلیه (۳۹۰ - ۸۵)

اسماعیلیه ۸۷

□ ظهور فرقه اسماعیلیه ۸۷

۶ تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

قرامطه ۹۲

اهداف سیاسی و اجتماعی قرامطه ۱۰۲، ابوسعید جنابی در بحرین ۱۱۰، قرامطه در سواد کوفه ۱۱۵، قرامطه شام ۱۱۶، قرامطه بحرین ۱۳۰، حمله به مکه و در اختیار گرفتن حجرالاسود ۱۳۹، بازگرداندن حجرالاسود ۱۴۱، وقوع اختلاف میان قرامطیان ۱۴۳، وفات ابوطاهر قرامطی ۱۴۴، استیلای مجدد قرامطه بر دمشق ۱۴۷، افول قرامطه ۱۵۱

حکومت اسماعیلیان ۱۵۵

اسماعیلیه الموت ۱۵۵، تأسیس حکومت الموت ۱۵۷، حسن صباح ۱۵۸، عبدالملک بن عطاش و فرزندش احمد ۱۶۷، جنگ سلطان محمد بن ملک‌شاه با حسن صباح ۱۷۲، جنگ سلطان سنجر با باطنیه ۱۷۴، تسلط سلطان محمود بر الموت ۱۷۵، دعوت جدید ۱۷۶، حکومت الموت پس از حسن صباح ۱۸۳، اعلان قیامت ۱۸۸، نزاریه و مستعلیه ۱۹۱، نزاریه شام ۱۹۹، ادامه تاریخ نزاریه الموت ۲۲۸، ائمه ستر و ابطال قیامت ۲۴۲، خواجه نصیرالدین طوسی و اسماعیلیه ۲۴۳

دعوت قرامطیان ۲۵۴

شیوه دعوت و تبلیغ قرامطیان ۲۵۴، پیمانی که در آغاز این دعوت فریکاران از فریب‌خوردگان گرفته می‌شود ۲۷۶، چگونگی برخورد با ادیان دیگر ۲۸۰، قرامطه و شعیبه ۲۸۷، شریف ابوالحسین ۲۸۸

آثار و اندیشمندان قرامطی و اسماعیلی ۲۸۹

اندیشمندان قرامطی و آثار آنان ۲۸۹، اندیشمندان اسماعیلی و آثار آنان ۲۹۱

عقاید اسماعیلیه ۳۰۹

توحید ۳۰۹، موجودات صادر از مبدع اول ۳۳۷، امور دینی ۳۷۰، وظایف پیروان در برابر امامان ۳۷۸، اخرویات ۳۸۵

بخش دوم: نصیریّه (۴۶۰ - ۳۹۱)

نصیریّه ۳۹۳

فهرست مطالب ۷

کتاب نصیریه ۳۹۶

فصل اول (مؤلفان پنجگانه) ۳۹۶، فصل دوم (مؤلفان متقدم نصیریه) ۳۹۸، فصل سوم (از قرن پنجم تا دهم هجری) ۴۰۰، فصل چهارم (از قرن دهم تا قرن حاضر) ۴۰۴، تکمله ۴۰۵

آرا و عقاید نصیریه ۴۰۷

کلیات عقاید ۴۰۷، استفتایی از ابن تیمیه ۴۱۰، اعیاد نصیریه ۴۲۲، الوهیت علی بن ابی طالب ۴۴۵، تناسخ ۴۴۶، قداسها ۴۴۶

طایفه‌های نصیریه و تاریخ این فرقه ۴۵۰

طایفه‌های نصیریه ۴۵۰، صفحاتی از تاریخ نصیریه ۴۵۳

بخش سوم: دروزیان (۷۴۵ - ۴۶۱)

مذهب و عقیده دروزی ۴۶۳

کتاب مقدس دروزیان ۴۶۷

نسخه‌های خطی رساله‌های دروزیان ۴۶۹، نسخه‌های خطی رساله‌های دروزیان در دارالکتب المصریه ۴۷۰، نکاتی درباره رساله‌های دروزیان ۴۹۰

آیین موحدان ۴۹۶

الحاکم بامرالله و دعوت تازه ۴۹۶، چگونگی پیدایش آیین دروز ۵۲۱، دفاع کرمانی از الحاکم بامرالله ۵۲۳، آغاز الوهیت حاکم ۵۲۹، پایان کار حاکم بامرالله ۵۴۳، سرنوشت دعوت موحدان پس از کشته شدن حاکم ۵۵۳، شهبیون ۵۶۳، آل جنبلاط ۵۶۴، معنیون ۵۶۵، آمار دروزیان لبنان ۵۶۷، آمار دروزیان سوریه ۵۶۷، دروزیان عربند ۵۶۸، ساختار دینی جامعه دروزی ۵۷۴، مذهب فقهی دروزیان ۵۷۵

دو شخصیت دروزی ۵۷۸

جمال‌الدین عبدالله تنوخی ۵۷۸، شیخ محمد ابوهلال معروف به شیخ فاضل ۵۸۶

۸ تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

عقاید دروزیان ۵۹۰

□ عالم روحانی ۵۹۰، □ مناقب قائم‌الزمان ۵۹۵، □ خدابه جامه‌های متعدد در نیاید ۵۹۸، □ حاکم
بامرالله، ناسوت خداوند ۶۰۴، □ میثاق ولی‌الزمان ۶۰۵، □ تنزیل و تأویل ۶۱۹، □ اسقاط تکالیف شرعی
یا نقض شریعت ۶۳۱، □ خصال هفتگانه توحیدی ۶۵۳

روابط دروزیان با دیگر فرقه‌ها ۶۸۳

□ موضع دروزیان نسبت به مسیحیان ۶۸۳، □ موضع دروزیان نسبت به یهودیان ۷۲۹، □ روابط دروزیان
با نصیریہ ۷۳۷

مقدمه

آشنایی با علم کلام

۱۱ - ۲۸

تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲ ۱۰

فرقه‌های باطنیه

باطنیه لقب عمومی مشترکی است که مذاهب و گروه‌های مختلفی را در بر می‌گیرد و ویژگی مشترک همه آنها تأویل نصوص «ظاهر» به معانی «باطن» است؛ تأویلی که در آن تفاوت و اختلاف بسیاری پیش می‌آید و حتی گاه این تفاوت و تباین در تفاسیر و تأویلهای مختلفی که ارائه می‌شود به حد تناقض تام می‌رسد. «تأویل به باطن» بدان معناست که متون مقدس دینی رموز و اشاراتی به حقایق پنهان و اسراری نهفته‌اند و شعائر و مراسم دینی و بلکه همه احکام عملی نیز رموزی و اسراری دیگرند و تنها مردمان عوامند که به این «ظواهر» و به این «رویه‌ها» بسنده می‌کنند و به عمق معانی پنهان و نهفته که تنها اهل علم حق، به درک آن نایل می‌شوند - یعنی همان علم باطن - راه نمی‌یابند.

غزالی هشت فرقه را تحت عنوان این لقب عمومی قرار داده است:^۱

- ۱- باطنیه؛ منسوب به مسلک تأویل به باطن
- ۲- قرامطه (قرمطیه)؛ منسوب به حمدان قرمط، یکی از نخستین داعیان آنان
- ۳- خُرْمیه؛ منسوب به حاصل و غایت اصلی مذهب آنان که همان کسب لذت است؛ چه،

۱- غزالی، فضائح الباطنیه، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۶۴م.، ص ۱۱.

خرّم واژه‌ای فارسی است و بر آنچه انسان از آن لذت می‌برد دلالت دارد. این لقب زمانی نیز در مورد مزدکیه که فرقه‌ای از مجوسیان و معتقد به «اباحه» هستند به کار می‌رفته است.

۴- بابکیه؛ منسوب به بابک خرّمی که در دوران حکومت معتصم (۲۱۸ - ۲۲۷ هـ) در یکی از کوههای منطقه آذربایجان سر به شورش برداشت و خلیفه سپاهی برای سرکوبی او گسیل داشت و این سپاه در سال ۲۲۲ هـ شورش وی را در هم کوبید.

۵- اسماعیلیه؛ منسوب به محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق هفتمین امام پس از محمد (ص)

۶- سبعیه؛ که به دو دلیل به این عنوان ملقب شدند: یکی آن که برای امامت هفت دوره قائل بودند و دیگر آن که عقیده داشتند تدابیر عالم سفلی به کواکب سبعه وابسته است.

۷- محمره [= سرخ جامگان]؛ آنان بدین سبب که در دوران بابک جامه سرخ بر تن می‌کردند و این رنگ نشان آنان بود بدین عنوان لقب یافتند.

۸- تعلیمیه؛ بدین مناسبت چنین لقبی یافتند که عقاید آنان بر ابطال رأی و دخالت عقل و بر دعوت مردم به گرفتن علم از امام معصوم و نیز بر آن که هیچ مدرکی برای علوم جز تعلیم از ناحیه امام معصوم وجود ندارد مبتنی بود.

در مورد این فرق چند نکته قابل ذکر است:

۱- لقب باطنیه لقبی عمومی است که بر همه این فرقه‌ها اطلاق می‌شود.

۲- ردیفهای ۳ و ۴ و ۷ نامهایی مختلف از یک فرقه هستند.

۳- به جز این سه فرقه سایر فرقه‌های پیش‌گفته از شیعیان و طرفداران علی (ع) و خاندان اویند.

۴- تعلیمیه نیز همانند باطنیه نام فرقه‌های خاص نیست، بلکه یک لقبی عمومی است.

۵- قرامطه، بابکیه و اسماعیلیه جنبشهایی سیاسی بودند که در تاریخ اسلام هر یک به لحاظ اهمیت، نقشی متفاوت از دیگری داشتند. مهمتر از همه اینها، از این نظر، جنبش فاطمیین اسماعیلی مذهب است که حکومتی بزرگ و فراگیر از مغرب تا مصر و شام و یمن تشکیل دادند و داعیان خویش را در سرتاسر سرزمینهای اسلامی از دورترین مناطق مغرب تا هند پراکندند و تا به امروز باقی مانده‌اند.

علاوه بر فرقه‌های پیش‌گفته لازم است از دو فرقه دیگر که اکنون نیز پیروانی دارند یاد

کنیم.

این دو فرقه عبارتند از:

- ۱- نصیریّه؛ منسوب به ابن نصیر مؤسس این فرقه
 - ۲- دروزیان؛ منسوب به محمد درزی بنیانگذار این فرقه
- بنابراین ما باطنیه را به فرقه‌های ذیل تقسیم می‌کنیم:

۱- اسماعیلیّه

۲- بابکیّه

۳- قرامطه

۴- دروزیان

۵- نصیریّه

همه این فرقه‌ها، به استثنای بابکیّه، در ذیل عنوان مذهب شیعه جای می‌گیرند.

تأویل به باطن

بازگشت به فهرست

گفتیم ویژگی اساسی و مشترک همه فرقه‌های مذکور «تأویل به باطن» است، بر مبنای این عقیده که هر ظاهری دارای باطن و هر تنزیلی دارای تأویل است. تأویل به باطن ناشی از انگیزه‌های مختلفی است که از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- ۱- رها شدن از بند [ظاهر] متون مقدس به منظور سازش میان آن و نظریه‌ای که صاحب تأویل برای خویش اختیار کرده است.
 - ۲- رها شدن از بند [ظاهر] متون مقدس به منظور سازش میان آنچه از صریح لفظ فهمیده می‌شود و آنچه عقل اقتضا می‌کند.
 - ۳- تمایل به تعمق و ورزیدن در ظاهر ساده متون مقدس به منظور رسیدن هر چه بیشتر به ژرفای آرایبی که در این متون نهفته است.^۱
- از این انگیزه‌ها می‌شود که آنچه کسانی را به تأویل و امی‌داری ناگزیر بودن به پابندی و پذیرش متنی است که مقدس یا مدون شمرده می‌شود و اگر این ناگزیری نباشد هیچ انگیزه و

۱- شهرستانی، الملل والنحل، چاپ شده در حاشیه الفصل ابن حزم، قاهره، چاپ جمالی و خانجی، ج ۲، ص ۲۹.

دلیلی برای تأویل وجود ندارد. از همین جاست که می‌گوییم مسأله تأویل در هر جا که انسان ناگزیر به پذیرش یک متن و پابندی بدان باشد تحقق دارد و درست به همین دلیل است که این امر به کتب مقدس محدود نشده بلکه دامنه آن به متون قانونی و نیز آثار ادبی - آنگاه که سلطه و سیطره‌ای پیدا می‌کنند - کشیده شده است. به عنوان مثال هنگامی که شعر هومیروس به صورت متنی غالب در آمد، اندیشمندان یونان و ادبای قرن پنجم قبل از میلاد، بویژه پیروان مکتب کلبی، به تأویل آن پرداختند.^۱ در رأس این مکتب، انتستنس^۲ (Antisthenes) بود که به تأویل رمزی شعر هومیروس روی آورد و، آن سان که دیوان در خطبه ۵۳ می‌گوید، میان doxa (گمان) و aletheia (حقیقت) نزد هومیروس تفاوت گذاشت. آن گونه که اندک آثار باقی مانده از زنون رواقی^۳ گویای آن است وی نیز در تفسیر شعر هومیروس راه انتستنس را پیش گرفت و خروسیفوس نیز از او پیروی کرد. به عنوان مثال، او زئوس - خدای بزرگ - را به لوگوس (= عقل اول) که ترتیب دهنده همه اشیا و پدیده‌هاست تفسیر می‌کند. کراتس مالوس Crates of Mallius نیز این تأویل را توسعه بخشید و همه [اشعار] هومیروس را مشمول چنین تأویلی قرار داد. ما دو کتاب از دوران متأخر یونان را هنوز در اختیار داریم که هر دو در مورد تأویل رمزی هومیروس می‌باشند. کتاب نخست تحت عنوان (تأویلات هومری) *Allegoriae Homericae* به هراکلیتوس - که شخصی غیر از فیلسوف مشهور است - و کتاب دوم تحت عنوان (خلاصه الهیات یونان). *Compendium theologiae Graecae* به کورنوتس Cornutus متعلق‌اند. اکنون به ذکر نمونه‌هایی از کتاب نخست می‌پردازیم: در این کتاب ماجرای دربند شدن آلهه هیرا (الیازه ۲۷۷/۳) به اتحاد عناصر (۳)، رها شدن هیفاستوس در هوا (۱۵۹/۲) به آتش زمینی که از شعله آسمانی ضعیفتر است، زخمی شدن افروdit وارس (۳۳۶/۵) به بعد و نیز ۸۵۸ به بعد) به شکست سپاه بربرها که صداهایی غیر زمینی ایجاد می‌کنند (۳۰، ۳۱) و اتحاد افروdit وارس (اورسا / ۸ / ۲۶۶ به بعد) به اتحاد میان دوستی و نبرد به منظور پدید آمدن انسجام تفسیر شده است.

از اینجا بود که در قرن اول میلادی مسأله «تأویل رمزی» به دست فیلون یهودی به میان

1. Diog. Laertius, VI, I, 17 sqq.

۲- ر.ک. Antisthenica, Dion Chrysostome VIII, 276R, 283R. Dummler نشر دوملر، ص ۲۲ و پس از آن.

۳- نشر آرنم، ج ۱، ص ۴۳ و ۱۶۷ و پس از آن H. V. Arnim: stoicorum veterum Fragmenta

یهودیان کشیده شد. هر چند، آن گونه که او خود اشاره دارد، بسیاری از یهودیان پیش از او به تأویل رمزی کتب مقدس در عهد قدیم پرداخته بودند، اما او از بزرگترین نمایندگان مکتب گرایش به تأویل در عصر قدیم به شمار می‌رود. یهودیان قبل او که بدانان اشاره کردیم ابراهام (= ابراهیم) را به نور (= عقل)، همسر او ساره را به فضیلت و فصیح را به این که مقصود از آن یا تطهیر روح و یا خلقت عالم است^۱ تفسیر کرده بودند^۲. اما فیلون تأویل را به عنوان مذهبی مستقل و شیوه‌ای خاص در فهم متون [دینی] مطرح کرد.

آنچه نیز او را به پیش گرفتن مذهب یا نظریه‌ای وادار ساخت حملات و انتقاداتی بود که اندیشمندان یونان نسبت به داستانها و اساطیر ساده یا غیر معقول موجود در تورات مطرح کرده بودند؛ از قبیل برج بابل، ماری که حوّا را در بهشت فریب داد، خشم خداوند و خوابهای یوسف. به همین سبب فیلون ناگزیر شد با تأویل به باطن این بخشهای تورات که حالتی اسطوره‌ای و افسانه‌ای داشت و نامعقول می‌نمود به دفاع از تورات پردازد. او عقیده داشت تأویل به باطن روح متن مقدس و تفسیر به ظاهر یا به همان معنایی که از کلمات بر می‌آید تنها جسم متن مقدس است^۳ و در نهایت به کفر و اظهار محال می‌انجامد.

اکنون محض نمونه برخی از تأویلهای فیلون را در مورد حقایقی از تورات ذکر می‌کنیم: او بهشت را به ملکوت روح، درخت حیات را به ترس از خدا، درخت معرفت را به حکمت و دانش^۴، نهرهای چهارگانه بهشت را به فضیلت‌های اصیل چهارگانه^۵، هابیل را به تقوای خالصی از فرهنگ عقلی، قابیل را به خودخواهی^۶، شیث را به فضیلت آمیخته به دانش و حکمت، اخنوخ را به امیدواری^۷، هاجر را به...^۸ ساره را به فضیلت و حکمت^۹، یوسف را به نمونه و

1. Philon: de Seften. II, 291

2. Philon: de agrad. II, 15, Mangey.

3. Philon: de Migr. Abr. I, 450

4. De Mund. Op. I, 37; Leg. all. I. 56

5. De Post Caini, I, 250; Leg. all. I. 56

6. Qu. det. Pot. ins. I, 197; de Sacrif. Ab. I, 163; de Post. Caini, I, 249

7. Qu. det. pot. ins. I, 217; de proem. et proem. II, 410

۸- در متن مذهب الاسلامیین تنها سه نقطه گذشته شده است.

9. De Cherub. I, 139 sqq.

الگوی رجل سیاسی^۱ و ردای رنگارنگ او را به عنوان نشانی از سیاست پیچیده او که درک و تشخیص آن دشوار است^۲ تأویل و تفسیر کرده است.

گفتنی است که گاه فیلون برای یک مسأله چندین تأویل ارائه می‌کند.^۳

از طریق همین فیلون، شیوه تأویل رمزی به مسیحیت - بویژه نزد نخستین مدافعان این آیین در عصر پدران و در مقابل تهاجمات اندیشمندان مکتب نو افلاطونی و همه نمایندگان فلسفه و فرهنگ یونان - راه یافت. این گروه در پاره‌ای موارد در این تأویل بسیار مبالغه کردند. نمونه‌ی این گونه تأویلها را بویژه می‌توان نزد جوستین شهید (st. justin Martyr، یوستین) و نخستین کسی بود که این عبارت تورات را که «جامه خویش را در شراب و ردای خویش را در خون انگور شست» (سفر تکوین ۱۱/۴۹) چنین تفسیر کرده که «او مؤمنی را که لوگوس (کلمه) در او سکن دارد به خون خویش که مایه یافته از مادر و به سان شیرۀ انگور است تطهیر خواهد کرد»^۴. او عبارت «حکومت بر شانه او خواهد بود» (سفر اسعیا ۶/۹) را نیز به معنای آن می‌دانست که مسیح بر صلیب دو نیم خواهد شد. در میان پدران مسیحی آن عصر، اوریزون که تحت تأثیر فیلون بود بیش از همه درخشید. وی معتقد بود کتاب مقدس به سه وجه تفسیر می‌شود:

۱- برای افراد ساده و ابتدایی تنها همان «جسم» کتاب مقدس بسنده می‌کند.

۲- کسانی که از فهمی بیشتر بر خوردارند به درک «روح» کتاب نایل می‌آیند.

۳- افراد کامل کسانی هستند که کتاب را با اسرار درونی که بر غیب مشرف است می‌فهمند. اوریزون در مقابل تهاجم سنگین منکرین یونانی ناگزیر به پذیرش آن شد که در تورات اظهاراتی که مستلزم محال است وجود دارد، چه این که ممکن نیست قبل از خلق شدن ستارگان روزی یا روزهایی وجود داشته باشد و همچنین ممکن نیست خداوند همانند باغبانی باشد که «در باغی کشت می‌کند یا در آن به گردش می‌پردازد». او علاوه بر این پذیرفت که امکان ندارد از سیمایی برای خداوند سخن گفت که «قایل خود را از آن پوشانده و مخفی داشته است». او عقیده داشت در انجیل قوانین اخلاقی فراوانی وجود دارد که نمی‌توان از آنها کلمه به کلمه پیروی کرد. وی این را پذیرفته بود که بسیاری از قصه‌های مذکور در تورات و

1. De Jos. II, 41.

2. Qu. det. Pot. ins. I, 192.

3. de prof, I, 572.

4. Apol. I, 32.

انجیل (متی ۸/۴ به بعد، آنجا که می‌گوید شیطان یسوع را به بالای قله‌ای بلند برد) چنانند که اگر با همان ظاهر خویش مورد پذیرش قرار گیرند محال و نامعقول خواهند بود. اوریزن در برخورد با چنین محالهایی چاره چنان دید که میان متون کتاب مقدس تفاوت گذارد و آنها را به دو دسته تقسیم کند: دسته‌ای که تفسیر واژه به واژه آنها ممکن است و دسته‌ای که لزوماً می‌بایست آنها را تأویل به باطن کرد.

البته این مکتب با مخالفت شدیدی از سوی مسیحیان روبرو شد که پیروان آنچه مکتب انطاکیه خوانده می‌شود و در رأس همه لوقیان، استاتیوس انطاکی، دودروس طرسوسی، و ایسیدوروس فرماوی - و بویژه تئودوروس اهل موفسوستیا (در Mopsuestia) صاحب کتابی پنج جلد علیه معتقدان به تأویل - رهبری این مخالفت را بر عهده داشتند. اما به رغم این مخالفتها، طرفداران تأویل روبه رشد و شکوفایی نهادند و در غرب جهان مسیحیت پراکنده شدند و قواعدی را برای این نظریه بنیان نهادند. در رأس همه این گروه می‌توان از جروم (jerome st) نام برد که قاعده مشهور ذیل را در تأویل وضع کرد:

Regula scripturarum est: ubi manifestissima prophetito defuturis, textitur, per incerta allegoriae non extennare quae scripta sunt.

جروم با این وجود گاه نیز در تأویل راه مبالغه را پیش می‌گیرد. وی، به عنوان مثال، می‌گوید: مقصود از «لیا» همان آیین یهودی و مقصود از «راشیل» آیین مسیحی است.^۱ به رغم همه تلاشهایی که معتقدان به تفسیر واژه به واژه کتاب مقدس [در برابر معتقدان به تأویل] به عمل آوردند، کتاب «سرود سرودها» بویژه به عنوان مشکلی بزرگ پیش روی آنان باقی ماند. به همین سبب مشاهده می‌کنیم کسی چون قدیس برنارد اهل کلروو St. Bernard de Clairvaux در قرن یازدهم میلادی این شعر را مورد تأویل رمزی محض قرار می‌دهد و یا خود مارتین لوتر در مقابل این شعر که هیچ‌گونه تفسیر واژه به واژه‌ای را نمی‌پذیرد ناگزیر می‌شود آن را تأویل به باطن کند.^۲

1. St. Jérôme: Epis. CXXIII, 13, i, n. 910, éd. Migne.

۲- در این بررسی از تاریخ تأویل نزد یونانیان و پدران متقدم مسیحی، مقاله‌ای ارزشمند از یوهان چفکن - در *دائرة المعارف دین و اخلاق*، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۳۱، سال ۱۹۵۵، ادنبره و نیویورک - مورد استناد قرار گرفته است.

a) Jean pépin: *Mythe et allegorie: les origines grecques et les contestations ju déo chretiennes*, Paris, 1958.

چگونه دامنه تأثیرات ادیان یهودی و مسیحی به اسلام کشیده شد؟

از این بررسی کوتاه تاریخی در شیوه تأویل نزد یونانیان، یهودیان و مسیحیان روشن می‌شود نیاز به تأویل ضرورتی است که انگیزه‌های مشخصی که در آغاز این بحث از آنها سخن گفتیم آن را ایجاب می‌کند. حتی اگر هیچ دینی در دین دیگر تأثیری نگذارد این نیاز و این ضرورت، [خود به خود] در هر دینی وجود دارد. به همین سبب ظهور این پدیده در اسلام نیز امری گریز ناپذیر بوده است، آن‌سان که پیش از آن، در دو دین یهودی و مسیحی رخ نموده بود، بی آن‌که ضرورتاً یکی از این ادیان در دیگری تأثیری گذاشته باشد. در اینجا سوالی مطرح می‌شود و آن این است که آیا معتقدان به نظریه تأویل به باطن در میان مسلمانان تحت تأثیر معتقدان به این نظریه در میان مسیحیان و یهودیان قرار گرفته بودند یا خیر؟

این پرسشی بسیار پیچیده و دشوار است، تا آن حد که می‌توان گفت در اینجا آن سخن فردریک امیل با بالاترین مفهوم خویش صدق می‌کند که: «همه اصول اسرار [ی نهفته] اند». در اینجا با توجه به همه پیچیدگی و ابهامی که در مورد شخصیت عبدالله بن سبا - اولین کسی که در باره علی (ع) غلو کرد. وجود دارد باید این نکته را مورد دقت قرار داد که آیا این مسأله که او در آغاز پیر و آیین یهود بود و سپس مسلمان شد صحت دارد یا خیر و نیز پس از آن به بحث در این مسأله پرداخت که آیا او - به فرض اثبات یهودی بودن او در اصل - از حرکت تأویل نزد یهودیان، از هجرت تا فیلون، اطلاع داشت یا خیر؟

الف: در پاسخ بخش اخیر این پرسش، باید نخست به این نکته توجه داشت که تأثیرات فیلون در اندیشه دینی یهودیان، پس از او بسیار اندک بوده و تقریباً اثری از آن نزد نویسندگان یهودی متأخر بر او دیده نمی‌شود «و حتی اگر هم کتب او تا عصر جینی Geanie نزد یهودیان وجود داشته، کمتر تدریس می‌شده و زیاد مورد اشاره نیز قرار نمی‌گرفته است^۱». فنکلستین^۲ در پژوهش خود نتوانسته است وجود تأثیر از فیلون بر ادبیات ربّانی را اثبات کند، مگر با

b) H. D. L ubac: *Exégèse medievale*, les quatre sens de l'écriture, Paris, 1959.

1. Sch Baron: *A Social and Religious History Of the Jsew*, Vol. I. P. 206. Columbid Univ. Press, New york, 1962.

2. L. Finkelstein: "Is Philo mentioned in Rabbinc Literature?", in *Journal of Biblical literature*, 142-149.

مشقتی بسیار و بدون استناد به دلیلی روشن و البته همین خود تأییدی است بر آن که تأثیرات فیلون بسیار اندک بوده است. او در ادبیات یهودی عربی نیز تأثیر بسیار ضعیفی داشته^۱ و به همین دلیل می‌توانیم با اطمینان تأثیر وی بر یهودیان جزیره العرب را بعید بدانیم.

ب: دومین نکته آن که در دو قرن پنجم و ششم میلادی^۲ اندیشه مهدویت (عقیده به مسیح منتظر) در شبه جزیره عرب گسترده بود و ناگزیر کسی چون عبدالله بن سبا - به فرض آن که بگوییم از عالمان یهود بوده - به این اندیشه آگاهی داشته است. بنابراین تنها تأثیر اندیشه‌های مسیحی و یهودی بروی آن بوده که اندیشه مسیح منتظر را که از افکار مسیحی است به اسلام نیز وارد و بر همین اساس این اندیشه را انتشار داده که علی بن ابی طالب (ع) همان «وصی» اجراکننده وصیت حضرت محمد (ص) است.

ج: اما این که او اصالتاً یهودی بوده، حقیقتی است که همه منابع عربی بر آن اجماع دارند و بر اساس همین منابع و جز آنهاست که فریت لندر در پژوهش مشهور خود با عنوان «عبدالله بن سبا بنیانگذار شیعه و مردی اصالتاً یهودی»^۳ ادله فراوانی را در اثبات این موضوع آورده است.

طبری می‌گوید:

از یزید فقعی روایت شده است که گفت: عبدالله بن سبا مردی یهودی، اهل صنعا و مادرش سیاه پوست بود. وی در دوران عثمان اسلام آورد و سپس در سرزمینهای اسلامی به گشت و گذار پرداخت و تلاش کرد تا آنان را گمراه کند. او کار خویش را از حجاز آغاز کرد و پس از آن [به ترتیب] به بصره، کوفه و شام رفت، اما در شام نزد هیچ‌کدام از مردم آن سامان به هدف خویش نرسید و او را از این سرزمین بیرون راندند و وی به مصر رفت. سپس در اجتماع آنان حضور یافت و در ضمن سخنانی به ایشان گفت: شگفت از آن کس که می‌پندارد عیسی رجعت خواهد کرد و در عین حال این را دروغ می‌شمرد که محمد رجعت خواهد کرد،

1. S. Poynauski: "Philon dans l'ancinne littérature judeo - arabe", in *Revue des Etudes Juives*, L. 10 - 31.

2. H. Z. Hirschberg: "Messianic Vestiges in Arabia during the fifth and the sixth centuries after the fall of Jurusalem", in *Vienna Mem. Vol.*, pp. 112 - 124; *Israel ba. Arab*, p. 175.

3. I. Friedlander: "Abdullah b. saba, der Begrûnder der shia und sein Judisher Ursprung", in *Zeitschrift für Assyriologie*, XXIII, 296 - 327; XXIV, 1 - 46.

با آن که خداوند فرموده است: «آن کس که قرآن را بر تو نازل کرده است تو را به وعده گاهی باز خواهد گرداند» (قصص / ۸۵)؛ [پس] محمد به رجعت سزاوارتر است.

راوی می گوید: این سخنان از او پذیرفته شد و وی عقیده به رجعت را برای آنان پایه گذاری کرد و آنها درباره آن سخن گفتند. او پس از آن بدیشان گفت هزار پیامبر وجود داشته و هر پیامبری نیز وصی داشته و علی وصی محمد است. پس از آن اظهار داشت: چه کسی ستمکارتر از آن کس است که وصیت رسول خدا (ص) را اجرا نکرد و حق وصی رسول خدا (ص) را غصب کرد و زمامداری امت را در دست گرفت؟ همچنین به آنان گفت: عثمان زمامداری و خلافت را به زور از آن خود ساخته و اینک این وصی رسول خدا (ص) است [که مورد ستم قرار گرفته]، پس قیام کنید و به احیای مجدد این مسأله پردازید و زمامداران خویش را سرزنش کنید و امر به معروف و نهی از منکر را آشکار سازید و دلهای مردم را به دست آورید و آنان را به این امر فراخوانید.

وی داعیان و مبلغان خویش را در هر سو پراکند و با فتنه جویان شهرهای مختلف مکاتبه کرد و ایشان نیز با او مکاتبه کردند. آنان پنهانی مردم را به عقاید خویش فراخواندند و امر به معروف و نهی از منکر را اظهار داشتند، به نوشتن و فرستادن نامه هایی به دیگر شهرها پرداختند که درباره عیوب زمامداران ایشان نوشته شده بود. برادران آنان از دیگر شهرها نیز نامه هایی همانند این نامه ها برای آنان می فرستادند و وابستگان این جماعت در هر شهری برای هم کیشان خود در شهر دیگر از کارهایی که [زمامداران] انجام می دادند می نوشتند و هر گروه در شهر خود نوشته هایی را که از دیگر شهرها آمده بود می خواند تا آن که چنین نامه هایی به مدینه نیز فرستادند. آنان [بدین ترتیب] همه جا را از چنین سخنانی پر کردند و این در حالی بود که در پی چیزی جز آنچه اظهار می داشتند بودند و جز آنچه آشکار می کردند در دل نهان داشتند. چنین شد که مردم هر شهری می گفتند: ما از آنچه دیگران بدان گرفتارند آسوده ایم؛ البته به استثنای مردم مدینه [که از خلاف واقع بودن همه این خبرها اطلاع داشتند]؛ چه این که برای آنها نامه هایی از همه شهرها در این مضمون آمده بود که ما از آن گرفتاری که دیگران از آن در رنجند آسوده ایم.

در این میان، محمد و مسلمه از آنجا آمدند و به حضور عثمان رسیدند و گفتند: ای امیر مؤمنان آیا آن اخباری که از مردم به ما می رسد به تو نیز می رسد؟ گفت: به خداوند سوگند

جز خبر آرامش و امنیت به من نمی‌رسد. گفتند: اما به ما چیزهایی رسیده است. پس او را از آنچه برای ایشان فرستاده بودند آگاه ساختند و او گفت: شما شریکان من و گواهان مؤمنان هستید؛ راهی به من بنمایانید. گفتند: نظر ما این است که مردانی را که مورد اعتماد تواند به شهرهای مختلف روانه کنی تا خبر مردمان آن شهرها را برایت بیاورند.

بدین ترتیب او [=عثمان] محمد بن مسلمه را خواست و او را به کوفه، اسامه بن زید را به بصره، عمار بن یاسر را به مصر و عبدالله بن عمر را به شام فرستاد و مردانی دیگر جز آنان را نیز [به مناطقی دیگر] اعزام کرد و همه آنان پیش از عمار بازگشتند و گفتند: ای مردم نه ما چیزی که نادرست و ناستوده باشد یافتیم و نه بزرگان مسلمانان و نه عامه آنان چیزی را نادرست خوانده‌اند. همه این فرستادگان گفتند: تصمیم تصمیم مسلمانان است، هر چند البته زمامداران آنان به اداره امور ایشان پرداخته، میان آنها عدالت برقرار می‌کنند.

در این میان عمار آن قدر در آمدن تأخیر کرد که مردم گمان کردند کشته شده است. اما پس از چندی ناگاه نامه‌ای از عبدالله بن سعد بن ابی سرح رسید و آنان را از این مطلع ساخت که جماعتی در مصر عمار را به خود جذب کرده و پیرامون او گرد آمده‌اند و از آن جمله‌اند: عبدالله بن سوداء، خالد بن ملجم، سودان بن خمران و کنانه بن بشر^۱.

طبری در حوادث سال ۳۰ به نقل از همین منبع یعنی یزید فقعی یاد آور می‌شود که ابن سوداء به شام رفت و در آنجا با ابوذر ملاقات کرد و همو بود که اندیشه «ثروت، ثروت مسلمانان است» را به او القا کرد و وی را به دعوت مردم به شریک کردن فقیران در اموال ثروتمندان و ادار ساخت^۲.

در همین بخش از کتاب آمده است که چون ابن سوداء با ابودرداء ملاقات کرد ابودرداء به وی گفت: تو که هستی؟ به خداوند سوگند گمان می‌کنم تو یهودی^۳.

در حوادث سال ۳۳ نیز آمده است که ابن سوداء به بصره رفت و چون با استاندار آنجا عبدالله بن عامر ملاقات کرد، عبدالله از او پرسید: تو که هستی؟ و او نیز پاسخ داد که مردی از اهل کتابم و به اسلام و برخوردار شدن از پناهنگی [=جوار] تو متمایل شده‌ام. اما عبدالله به او

۱- تاریخ الرسل [الامم] والملوک، چاپ لیدن، قسمت اول، ص ۲۹۴۲ - ۲۹۴۴. حوادث سال ۳۵ ه.ق.

۲- همان، ص ۲۸۵۸-۲۸۵۹.

۳- همان، ص ۲۸۵۹، س ۶.

گفت: هرگز به چنین خواسته‌ای دست نخواهی یافت، از نزد من برو. وی از بصره خارج شد و به کوفه رفت و از آنجا نیز او را بیرون راندند و وی سرانجام در مصر مستقر شد.

در حوادث سال ۳۶^۱ وی را در جمع کسانی که همراه علی (ع) [به قصد جنگ از کوفه] بیرون آمدند - در حالی که فرماندهی گروهی از سپاه را بر عهده داشت - مشاهده می‌کنیم. طبری در اینجا با نام عبدالله بن سوداء از او یاد می‌کند.

از مجموع این اظهارات روشن می‌شود که:

۱- عبدالله بن سبا عیناً همان ابن سوداء است؛ چراکه مادر عبدالله بن سبا سیاه‌پوست بود [و ابن سوداء نیز به همین مطلب اشاره دارد].

۲- او یک یهودی و اهل صنعا بود.

۳- در دوران عثمان اسلام آورد.

۴- او همان کسی است که مردم را علیه عثمان شوراند و مصر و عراق و حجاز و شام را بدین منظور در نوردید.

۵- او اولین کسی است که گفت علی (ع) وصی محمد رسول خدا (ص) است و علی دیگر بار به زمین رجعت خواهد کرد.

روایت طبری در این موضوع از سیف بن عمر گرفته شده و از همین جا نیز پژوهشگران به تحقیق در مورد ابن عمر پرداخته‌اند تا گواهی و خبر او را ارزیابی کنند. فریت‌لندر^۲ و همچنین ولهوزن^۳ با استناد به جرح ابن عمر از سوی ذهبی در روایت طبری تردید کرده‌اند. البته لندر سرانجام چنین عقیده‌ای را اختیار کرده که نقش اساسی ابن سبا نه در تألیف علی، بلکه در انکار مرگ او بوده، آنجا که گفته است علی نمرده و این مسأله بر مردم مشتبه شده و او از میان ابرها باز خواهد گشت. اصل چنین نظریه‌ای به یهودیان یمن و نیز یهودیان فلاشای حبشه بر می‌گردد که چنین ترسیمی از مسیح منتظر دارند.

کیتانی^۴ نقش اعتقادی ابن سبا را کلاً انکار کرده و نقش او را تنها به جنبه‌های سیاسی محض در تأیید علی بن ابی طالب (ع) و دعوت مردم به خلافت او و شرکت در جنگها به

۱- همان، ص ۳۱۸۰، س ۱۷.

2. Friedlander: *Zeit, Assy.* 1909, p. 297.

3. Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten*, VI, 6.

4. L. Caetani: *Annali dell Islam*, VIII, 42 sqq.

همراه وی و علیه دشمنانش محدود دانسته است.

لوی دلاویدا^۱ نیز مدعی آن شده که ابن سبا اصلاً یهودی نبوده، و البته وی برای اثبات این نظریه خویش که با همه منابع تاریخی تعارض دارد دلیل قانع‌کننده‌ای نیاورده است. خالی از فایده نخواهد بود که در اینجا به نقل جزئیات آراء و نظریات مستشرقان پیش‌گفته پردازیم:

۱- فریت لندر پژوهش خود در مورد ابن سبا را با آوردن اظهارات طبری به نقل از سیف‌بن‌عمر تمیمی^۲ آغاز کرده و پس از آن اظهارات شهرستانی^۳ در مورد سبثیه را - که مستند پژوهشگران اروپایی^۴ تا دوران حاضر می‌باشد - آورده است. وی علاوه بر این از منبعی دیگر استفاده می‌کند که در آن زمان منبعی تازه به شمار می‌رفته و آن کتاب *الفرق بین الفرق* بغدادی به تلخیص شاهپور بن طاهر اسفراینی (در گذشته ۴۷۱ هـ.ق) بر اساس نسخه خطی برلین^۵ است.

فریت لندر سپس در مورد این روایات چنین اظهار نظری می‌کند که منابع مزبور به رغم

1. Levi della vido: *RSO*, 1912, p. 495.

۲- تاریخ طبری، چاپ دی‌خوی، ج ۱، ص ۲۹۴۲، حوادث سال ۳۵.

۳- [الملل و النحل]، چاپ کیورتن، ج ۱، ص ۱۳۲.

۴- در سطور ذیل نام این مستشرقان و آثار آنان از نظر تان می‌گذرد:

a) D'Herbelot: *Biblioteca Orientalis*, s.v.

b) De sacy: *Exposé de la religion des druzes*, 1838, I, XIV sqq.

c) Weil: *Gesechichte der Chalifen*, I, 1846, h. 175 sqq. 209.

d) Kremer: *Geschichte der herrschender Ideen des Islams*, 1868, pp. 14, 339, 361, 337.

e) Dozy: *Essai sur l'histoier de l'islamisme*, 1979, h. 221 sqq.

f) Muir: *Annals of the early caliphate*, 1883, h. 316 sqq.

g) August Muller: *Der Islam in Morgen- und abendlan*, I, 1385, p. 300, 327.

h) Van Volten: *Riecherches sur la domination arabe, le CHIisme et les croyances messianiques sous le khlifato des Omayyades*, p. 40 sqq.

i) Gratz: *Geschichte der Juden*, 3. ed., V(1853), p. 115.

j) Wellhausen: *Skizzen and Vovarbeiten VI* (1899), p. 142, 133 sq.; *Religios - Politische Oppositionspartien in olten Islam*, 9, sqq.; *Das arabische Reich*, 1902, h. 43.

k) Hirschfeld: *Jewish Encyclopedia* I (1906), p. 43b.

l) Hoatsma: *Encyclopedie de l'Islam*, I (1908), s. v.

روایاتی که در آنها آمده به گونه‌ای با یکدیگر تناقض دارند که برقراری سازش میان آنها بسادگی ممکن نیست. او نخست این نکته را متذکر می‌شود که بنا بر روایت شهرستانی ادعای ابن سبا [مبنی بر رجعت و انکار موت] نخست در مورد رسول خدا (ص) بود، در حالی که بنا بر روایت شهرستانی و بغدادی وی تنها در مورد علی بن ابی طالب (ع) چنین ادعایی را مطرح کرده است. علاوه بر این [از دیدگاه او] ترسیمی که در منابع مختلف از آرای منسوب به ابن سبا به عمل آمده تضاد و تباینی شدید دارد و نقش سیاسی مهمی که طبری به ابن سبا نسبت داده در دو منبع دیگر هیچ اثری از آن یافت نمی‌شود. شهرستانی تنها از «ابن سبا سخن می‌گوید، در حالی که طبری می‌گوید ابن سبا همان ابن سوداء است، اما بغدادی از این دو به عنوان دو شخصیت متفاوت سخن می‌گوید. بنا بر روایت طبری ابن سبا اصالتاً اهل صنعاست، در حالی که بنا بر روایت بغدادی وی از اهالی حیره است.

تعارض میان این منابع تنها به همین جزئیات محدود نمی‌شود، بلکه دامنه آن خصوصاً به ترسیم آرا و عقاید او نیز کشیده می‌شود. از دیگر سوی روشن است که وقتی بحثی به اندیشه‌های دینی باز می‌گردد، نویسندگان، بی‌طرفی و واقعیت‌مداری را از دست می‌دهند؛ بویژه آن هنگام که در یک اندیشه دینی گمراهی یا انحراف از سنت و یا کفری مشاهده کنند. آنان در چنین مواردی به سود خویش می‌بینند که چنان نظریات و اندیشه‌هایی را به «فردی مجهول النسب»، و یا «دارای نسب مبهم» و یا «یک یهودی» نسبت دهند، خواه چنین نسبتی حق و خواه ناحق باشد. به همین دلیل نیز هیچ جای شگفتی نیست که آرای به او نسبت داده شود که متأخران آنها را اظهار داشته‌اند. بنا بر این هرگز نباید از آن تعجب کرد که نظریاتی به ابن سبا نسبت داده شده که وی از آنها سخن نگفته و بلکه از آرای شیعیان متأخر است.

روایت سیف بن عمر در تاریخ طبری در خصوص شورش علیه عثمان و نیز در نبرد جمل نقش تعیین‌کننده و ویرانگر به ابن سبا می‌دهد. اما ولهوزن^۱ چنین استدلال کرده که چنین توصیفی از نقش او امری هدفدار و مغرضانه از سوی سیف بن عمر بوده است. فریت‌لندر^۲ نیز به دنبال ولهوزن عقیده دارد که این روایت ساخته و پرداخته سیف بن عمر است که آن را به اهدافی چون تبرئه صحابه و پرهیزگاران ساکن مدینه از دخالت در شورش گناه آلودی جعل

۱- ر.ک.: Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten* VI, 124.

۲- شگفت آور آن که وی مدعی است روایات تاریخی قبل از طبری از ابن سبا سخنی به میان نمی‌آورند.

کرده که نخستین جنگ داخلی در اسلام بود.

فریت‌لندر عقیده دارد آنچه عبدالقاهر بغدادی آورده نیز روایت همدفدار و مغرضانه دیگری است که با تاریخ سازگاری و هماهنگی ندارد. این روایتی است که نویسندگانی دیگر چون ابن قتیبه^۱، ابن عبدربه^۲، ابن حزم^۳، دمیری^۴، ابن خلدون^۵ و کشی^۶ بدان اشاره کرده‌اند و آن این است که علی بن ابی طالب (ع) همه پیروان ابن سبا را که عقیده داشتند علی خداست در آتش سوزاند.

به عقیده این نویسنده، آنچه شهرستانی آورده نیز روایتی مغرضانه است که می‌توان در آن انعکاسهایی از عقایدی یافت که بعدها برخی از طوایف غلات شیعه بدان گرویدند. فریت‌لندر پس از ردّ همه این روایات به خبری ساده استناد جسته، درباره آن می‌گوید: این روایت به رغم کوتاه بودن آن، در حل مسأله حقیقت ابن سبا و اندیشه‌های او دارای اهمیتی فراوان است. این روایت را جاحظ (ف ۲۵۵ هـ ق / ۸۶۹ م.) در کتاب *البيان و التبيين*^۷ آورده و متن آن چنین است:

حبیب بن موسی، از مجاهد، از شعبی، از جریر بن قیس روایت می‌کند که گفت: پس از آن که علی بن ابی طالب - کرم الله وجهه - هدف ضربت شمشیر قرار گرفت به مداین رفتم. در آنجا ابن سوداء که همان ابن حرب است با من برخورد کرد و به من گفت: چه خبری به همراه آورده‌ای؟ گفتم: امیر مؤمنان هدف چنان ضربتی قرار گرفت که انسان از ضربتی کمتر از آن می‌میرد و [گاه نیز] در پی ضربتی شدیدتر از آن زنده می‌ماند. او گفت: اگر در صد کیسه مغز او را بیاورید باز هم ما می‌دانیم او نمی‌میرد تا زمانی که به عصای خویش شما را دور کند.

فریت‌لندر در مورد این روایت چنین اظهار نظر می‌کند:

۱- المعارف، ص ۳۰۰؛ چاپ وست ولد ص ۹۰.

۲- العقد القرید، ج ۱، ص ۲۶۹، س ۱۷.

۳- الفصل فی الملل والاهواء والنحل، ج ۱، ص ۱۱۵.

۴- حیاة الحیوان، بولاق، ۱۲۸۴ هـ ق، ج ۱، ص ۷۱، س ۱۱.

۵- المقلمه، چاپ کاترمیر، ج ۱، ص ۳۵۸.

۶- معرفة الرجال، ص ۱۹۸.

۷- چاپ قاهره، ۱۳۱۱ - ۱۳۱۳ هـ ق، ج ۲، ص ۷۳.

این روایت همه نشانه‌های درستی را داراست و هیچ گرایش خاص تاریخی یا دینی را در پی ندارد که مستلزم این فرض باشد که روایتی ساختگی است یا به منظور تأیید نظریه معینی نقل شده است. در این روایت از هیچ سببی جز یک سبب کاملاً عرضی یعنی عصا نام برده نشده و جزئیاتی که در این خبر آمده از جنبه‌های دیگری نیز تأیید می‌شود. این که در روایت از مداین نام برده شده با روایتی^۱ مورد تأیید قرار می‌گیرد که می‌گوید علی (ع) ابن سوداء را به مداین تبعید کرد. مفهوم اشاره مشخصی که به مغز علی (ع) شده نیز هنگامی روشن می‌شود که متذکر کردیم قاتل به خنجر خویش سر علی (ع) را مجروح ساخت^۲. آخرین نکته روایت و آن این که ابن سوداء منکر مرگ علی (ع) بود، این مسأله‌ای است که بسیاری از منابع دیگر آن را نقل کرده‌اند.

با توجه به همه اینها شایسته است اهمیت این روایت و صحت سند آن مورد توجه قرار گیرد؛ از جمله راویان این حدیث عامر بن شراحیل شعبی (ف ۱۰۳ یا ۱۰۴ هـ) است که به نظر می‌رسد به غلات شیعه تمایل داشته و راوی دیگر نیز مجاهد بن سعید (ف ۱۳۴ یا ۱۴۴ هـ) است که از همدان می‌باشد و شعبی در بسیاری از موارد به روایت او استناد می‌کند. اما درباره حبیب بن موسی و جریر بن قیس تقریباً اطلاعی نداریم و البته گمان نمی‌رود که اهل جعل حدیث بوده باشند. بدین ترتیب چنین به نظر می‌رسد که از هر زاویه‌ای به این روایت بنگریم آن را یک روایت تاریخی صحیح می‌یابیم.

همین خبر را راویان دیگری - در قالب عبارتی که تکمیل‌کننده و تأییدکننده روایت جاحظ است و آن را از جاحظ نگرفته‌اند - نقل کرده‌اند. به عنوان مثال همین خبر را ابن حزم^۳ چنین نقل می‌کند: «هنگامی که خبر قتل علی - رضی الله عنه - به عبدالله بن سبا رسید گفت: اگر مغز او را در هفتاد کیسه برایمان بیاورید مرگ

۱- شهرستانی و عبدالقاهر بغدادی هر کدام در بحث از عبدالله بن سبا این روایت را آورده‌اند.

۲- طبری، تاریخ الامم و الملوک، ص ۳۴۵۹، س ۵؛ ذهبی، تاریخ دول الاسلام، (نسخه خطی لیدن، ورقه ۳۸) آنجا که می‌گوید: «سگی که عبدالرحمن بن ملجم مرادی خارجی نام داشت بر علی حمله برد و خنجری بر مغز او فرود آورد و او پس از دو روز درگذشت».

۳- الفصل، ج ۴، ص ۱۸۰.

او را باور نخواهیم کرد و او نمی‌میرد تا آن‌که زمین را همان سان که از ستم پر شده از عدل آکنده کند».

فریت لندر پس از این اظهارات به آنچه در مورد اعتقاد به رجعت به عبدالله بن سبا نسبت داده شده و نیز سخنان بغدادی - مبتنی بر این که ابن سبا می‌گفت مرگ علی جز یک توهم نبوده و آن که کشته شده شیطان بوده که به هیئت علی بن ابی طالب (ع) در آمده است - اشاره می‌کند و در ادامه بحث خود می‌گوید: اگر در این اندیشه منسوب به ابن سبا بنگریم، بسادگی می‌توانیم در آن دو عنصر را از یکدیگر تمایز دهیم: نظریه دوس تیسسم Docetism و نظریه مهدویت.

دوس تیسسم عقیده فرقه دینی خاصی نیست، بلکه مکتب یا گرایشی است که ریشه‌های آن به فلسفه گنوسی باز می‌گردد. این عقیده همانند فلسفه گنوسی، از دیرباز در خاور نزدیک گسترش یافت و در قرآن کریم نیز آن را به صورتی روشن می‌یابیم؛ چه، در این کتاب^۱ آمده است که مسیح نه به صلیب کشیده و نه کشته شد، بلکه «امر بر آنان مشتبه گردید».

در مورد عنصر دوم یعنی مسأله مهدویت یکی از نظریات این است که تصوّرات موجود درباره مهدی بویژه اندیشه‌های اهل سنت در این باره - نشان از تأثیرات عمیق اندیشه‌های یهودی در ترسیم مسیح منتظر دارد. فریت لندر می‌گوید وی قبلاً^۲ چنین نظریه‌ای داشته، ولی اکنون از آن برگشته است؛ به این دلیل که از دیدگاه وی هرگونه داوری در این مسأله می‌بایست به جای استناد به یک برداشت و تصور عمومی مبهم به نشانه‌هایی قابل اعتماد مستند باشد. این در حالی است که ما با تأمل در جزئیات اندیشه مهدویت نزد ابن سبا در می‌یابیم این اندیشه با مسأله مسیح در آیین رسمی یهودی تفاوتی آشکار دارد؛ چه این که دیدگاه یهودی درباره مسیح - به رغم برخی استثناهای موردی و برخی از مبالغه‌هایی که متأخرین در آن قائل شده‌اند - مستند به جنبه انسانی و زمینی مسیح می‌باشد و ترسیم مسیح بدین نحو که او همان است که «از فراز ابرها می‌آید» - به رغم آنچه در سفر دانیال (۱۳/۷) آمده و مبنای همین نظریه مهدویت است - جز در مواردی نادر در تعالیم یهودی مشاهده نمی‌شود.

۱- اشاره به آیات عمران / ۴۷ - ۵۰ و نساء / ۱۵۵ - ۱۵۶.

۲- در پژوهش ذیل:

"Die Messioidee in Islam" in *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner's*, Frankfurt, a.Main, 1903, p. 116 - 130.

در مقابل تصویر سفر دانیال از مسیح ترسیم دیگری از او در اناجیل آمده است، آنجا که می‌گوید: «آنجا فرزند انسان را خواهد دید که با قدرت و سربلندی در ابرها ظاهر شود».^۱ اما در میان آنچه بیش از همه به اندیشه مهدویت ابن سبا شباهت دارد ترسیمی است که از مسیح (مهدی) در کتب منحول ارائه شده است. این کتب جنبه آسمانی منجی را مورد تأکید قرار می‌دهد، و آنچه را در سفر دانیال آمده - مبنی بر این که «آن کس که از ابرها می‌آید» همو مسیح است^۲ - تقویت می‌کند. مسیح را چنین ترسیم می‌نماید که او در آسمان زندگی می‌کند^۳ و بالاخره غیبت او در آسمان و رجعت او به زمین را مورد تأکید قرار می‌دهد. حتی در جزئیات نیز ما شاهد نوعی تشابه میان اندیشه ابن سبا در مورد مهدی و آنچه در کتب منحول آمده است هستیم؛ چه [بنا بر این کتب] مسیح آسمانی از به کار بردن اسلحه زمینی پرهیز نمی‌جوید^۴؛ مسیح از گنبد آسمان به عنوان مردی خوشبخت که عصایی در دست دارد خواهد آمد^۵ و البته او را برای انتقام از دشمنان خویش به اسلحه زمینی نیازی نیست؛ چرا که ابزارهایی خارق العاده برای پیروز شدن بر آنان در اختیار دارد و «او با سخنی که از زبانش صادر می‌شود بر دشمنانش غلبه می‌کند».^۶

این ترسیم از مسیح بخوبی در سفر چهارم عذراء مشاهده می‌شود. درست است که این ترسیم دقیقاً منطبق بر همان ترسیم ابن سبا از مهدی نیست، اما تشابهی که میان این دو تصویر وجود دارد از آن حکایت می‌کند که ابن سبا تحت تأثیر اندیشه‌های مربوط به مسیح که در اناجیل و بویژه در کتب منحول Pseudep igraphische literatur آمده قرار داشته است. فریت لندر پس از این مباحث، دیگر بار به همان روایت طبری - که ولهوزن آن را رد کرده و ساخته و پرداخته سیف بن عمر دانسته است - باز می‌گردد و چنین اظهار عقیده می‌کند که می‌توان میان این روایت و سایر منابع سازش داد، بدین نحو که گفته شود فعالیت ابن سبا دو مرحله را پشت سر نهاده است:

مرحله اول: هنگامی که ابن سبا از یمن به حجاز آمد و کوشید تا عقیده اسلامی را با

۱- انجیل متی ۲۴/۳۰ و ۲۶/۶۴؛ مرقس ۱۳/۲۶ و ۱۴/۶۲؛ لوقا ۲۱/۲۷. مقایسه شود با رساله دوم به مردم تسالونیک ۷/۱.

2. IV Esra 14,9.

3. IV Esra 7,27.

4. Henoch 52,8 - 9.

5. Sibyllinen V 414 - 415.

6. Psalterium Salomonis 17,27. 39.

اندیشه‌های مربوط به مهدی درهم آمیزد. اظهار داشت - هر چند در این عقیده تنها نیز نبود^۱ - که مرگ محمد تنها توهمی از سوی مردم بود و غیبت او نیز موقت است و وی پس از آن به زمین «رجعت» خواهد کرد تا آن را در حالی که از ستم آکنده شده است پر از عدل و داد کند. اما تا زمانی که پیامبر دوران غیبت را سپری می‌کند مردم نمی‌توانند بدون امام و پیشوایی باشند و به همین سبب نیز ناگزیر او را وکیل، نایب یا خلیفه‌ای می‌بایست و این نایب عثمان بن عفان نیست، بلکه علی(ع) است.

مرحله دوم: هنگامی که جنگی داخلی میان مسلمانان - در یک سو یاران علی و در سوی دیگر خونخواهان عثمان - در گرفت و علی بن علی طالب(ع) به شهادت رسید. در این مرحله ابن سبا عقیده خود در مورد رجعت را تغییر داده از نظریه رجعت محمد دست کشیده و تصریح کرد که مهدی منتظر همان علی بن ابی طالب(ع) است. البته در منابع تاریخی ذکر از این مسأله به میان نیامده که به عقیده ابن سبا چه کسی در غیاب علی (پس از کشته شدنش) نیابت او را بر عهده گرفته است.

فریت لندر در ادامه می‌گوید:

البته شاید این سخنی بسیار دور از واقعیت و منطقی نباشد که بگوییم ابن سبا خود را همان نایب یا خلیفه می‌دانسته است، آن سان که مختار ثقفی خود را خلیفه ابن حنفیه دانست و مدعی رجعت او شد یا بعدها شیعی مشهور، ابوالخطاب خود را خلیفه [امام] جعفر صادق (ف سال ۱۴۸ هـ) خواند و چنین اظهار عقیده کرد که جعفر تنها از انظار غایب شده و قطعاً باز خواهد گشت^۲.



فریت لندر درباره مسأله یهودی بودن ابن سبا بر این عقیده است که چنین احتمالی وجود دارد، اما این بیش از یک احتمال نیست. اما این که او یهودی بوده، با این روایت که او از اهالی صنعت است تقویت می‌شود؛ زیرا از گذشته‌های کهن قومی یهودی کوچ‌نشین در یمن

۱- ر. ک. ولهوزن، *الدولة العربية*، ص ۲۲.

۲- ZA، استراسبورگ، ۱۹۱۰، ج ۲۴، ص ۱۵.

می زیسته اند که تاریخ حیات آنان در این سرزمین - به عقیده گلاسر^۱ - به حدود سالهای ۳۰۰ پس از میلاد می رسد.

از دیدگاه فریت لندر اگر یهودی بودن ابن سبا چنین مورد اشکال قرار گیرد که او - همان سان که دیدیم - در تصویری که از سیمای مهدی ارائه می دهد تحت تأثیر اندیشه های یهودی درباره مسیح قرار داشته، می توان این گونه پاسخ داد که یهودیت ساکنان یمن یهودیتی آمیخته به مسیحیت و یک یهودیت سطحی^۲ بوده و چندان به اوامر تورات پایبندی نداشته اند. به عقیده فریت لندر یهودی بودن آنان به یهودیت فلاشا، یعنی یهودیان حبشه نزدیکتر بوده و این در حالی است که یهود فلاشا شدیداً از مسیحیت تأثیر پذیرفته اند؛ به عنوان مثال آنان همانند مسیحیان از همان کتاب مقدس استفاده می کردند و زبان کتاب مقدس نزد یهودیان و مسیحیان این سرزمین یکی و همان زبان قدیم جفر است؛ کتب موجود نزد فلاشا نیز - به استثنای کتاب مقدس - آکنده از اخبار و روایاتی است که از عهد جدید و در موارد متعددی مستقیماً از مسیحیان گرفته شده است^۳.

فریت لندر تحقیقات خود را با بیان این مطلب به پایان می رساند که این بحث می تواند در حل مسأله اصول اعتقادی شیعه و تأثیراتی که این مذهب از مذاهب بیگانه - ایرانی، هندی و یهودی - پذیرفته و نیز حل این مسأله که کدام یک از این مذاهب تأثیر بیشتری بر آراء و عقاید شیعه داشته اند نقشی ایفا کند. وی این مطلب را مورد اشاره قرار می دهد که ولهوزن نخستین کسی بود که مدعی شد اگر بگوییم عقاید شیعه از یهود گرفته شده شایسته تر از آن خواهد بود که بگوییم از ایرانیان گرفته شده است. فریت لندر خود نیز سرانجام همین نظریه را اختیار می کند^۴.

۲- در اینجا به تحلیلی گذرا از لوی دلا ویدا اشاره می کنیم. او در آغاز متن ذیل را از کتاب *انساب الاشراف بلاذری* نقل می کند:

حجر بن عدی کنندی، عمرو بن حمق خزاعی، حبة بن جوین بجلی و سپس عدنی، و

1. Glaser: *Skizze der Geschichte Arabien*, Erstes Heft, 1889, p. 81 sqq.

2. Glaser: *Geschichte der Juden* V3p. 77.

3. Halévy: *téezāza*, XIV, n.2. XV, XIX n. 2, et. 4, XXIII n.2; XXXIII sqq.

۴- روشن است که این گمان نادرست یا این نظریه غلط عمدی بر افسانه دروغین ابن سبا بنا شده و با توجه به ساختگی بودن و بطلان آن افسانه دیگر نیازی به تأمل برای رد این پندار وجود ندارد. - م.

[بالاخره] عبدالله بن وهب همدانی که همان ابن سباست نزد علی آمدند و درباره ابوبکر و عمر از او پرسش کردند و او نیز گفت: آیا تنها به همین پرسش پرداخته‌اید، در حالی که اکنون مصر فتح شده و شیعه من در آنجا به قتل رسیده‌اند؟ آنگاه کتابی برای آنان نوشت که همیشه برای شیعیان او خوانده شود و از آن بهره برند. نسخه‌ای از این کتاب نزد ابن سبا بوده که وی آن را تحریف کرد. لوی دلاویدا آنگاه در مورد عبدالله بن سبا چنین اظهار عقیده می‌کند:

تا جایی که من می‌دانم این تنها موردی است که در آن عبدالله بن سبا به یک قبیله عرب نسبت داده می‌شود. این خبر احتمالاً خبری صحیح است و صفت «یهودی» که در روایات به ابن سبا داده شده تنها استنباطی است که از سوی کسانی که نمی‌توانسته‌اند بپذیرند بنیانگذار بدعت تشیع (که بعدها همه مصایبی که بر علی در دوران خلافتش گذشت به او نسبت داده شد) اصالتاً عرب بوده است. ما دقیقاً همین حالت را در روایتی^۱ نیز مشاهده می‌کنیم که می‌گوید: قاتل علی - عبدالرحمن بن ملجم - مردی یهودی بود.

به عقیده نگارنده، این تحلیل استنباطی ناموجه است؛ زیرا روایت بلاذری مانع آن نمی‌شود که «عبدالله بن وهب همدانی یا همان عبدالله بن سبا» در اصل یک یهودی باشد؛ چرا که همدانی بودن او - خواه به نسبت و پیوند خونی و خواه به ولاء و پیوند وابستگی اجتماعی باشد و البته ما نمی‌توانیم دقیقاً مشخص کنیم که کدام یک است - مانع یهودی بودن او نمی‌شود و می‌دانیم یهودیان یمن برخی از حمیر بودند، برخی از همدان و برخی از قبایل دیگر. ابن قتیبه می‌گوید: «آیین یهودی در میان حمیر، بنی‌کنانه، بنی‌حارث بن‌کعب و کنده بود»^۲. بنابراین جای شگفتی است که لوی دلاویدا تصور کند میان یهودی بودن کسی و انتساب به یک قبیله عربی تناقض وجود دارد!

۳- از دیگر کسانی که پس از این دو به مسأله عبدالله بن سبا پرداخته‌اند کیتانی است که در کتاب پرحجم (پیرامون اسلام)^۳ نخست روایت سیف بن عمر را مورد تهاجم قرار می‌دهد و

۱- کنز العمال، ج ۶، ص ۴۱۲، ذیل شماره ۳۲۱۷.

۲- المعارف، نشر وستنفلد، ژنو، ۱۸۵۰م.، ص ۲۹۹.

3. Leon Caetani: *Annali deli Islam*, Milano, Hoepli, 1918, vol. VIII, p. 42 sqq.

می‌گوید ساختگی بودن و نادرستی این روایت از چند جهت روشن می‌شود: نخست آن که منابع قدیمی‌تر و مورد اعتمادی که از خلافت عثمان بحث کرده‌اند نه از عبدالله بن سبا یاد می‌کنند و نه از چنان آشفتگی و آشوبی که بر جنبه‌های دینی مبتنی شده باشد. دیگر آن که مکتب مدینه و نیز روایاتی که از منشأ شامی و مصری برخوردارند به حرکتی که در زمان عثمان صورت گرفت تنها رنگی سیاسی و اداری و اقتصادی می‌دهند و از هیچ مبنای دینی برای این حرکت سخن به میان نمی‌آورند. علاوه بر این محال است بگوئیم آشوبی دینی، از آن نوع که به ابن سبا نسبت داده شده، چیزی است که بتواند در آن لحظات تاریخی در میان اعراب فاتح بروز کند. چنین آرایبی که آثار گرایش‌های ناپسند مسیحی و همچنین نشانه‌هایی از اندیشه مهدویت یهودی و نقطه شروعی بر رسوخ افکار ایرانی مربوط به تناسخ در اندیشه‌های اسلامی دیده می‌شود نمی‌توانست در دوران خلافت عثمان هیچ گونه تأثیری در افکار مسلمانان به وجود آورد و یا نزد اعراب، که از نژاد خالص سامی و دارای تمایلات مادی مبتنی بر بت‌پرستی بودند و تنها در ظاهر اسلام آورده بودند، مفهومی داشته باشد.

همچنین نمی‌توان پذیرفت آرایبی از نوع آنچه به عبدالله بن سبا نسبت داده می‌شود در آن عصر ظهور کند؛ آرایبی از این قبیل که جزئی الهی در علمی وجود دارد و علی همان وارثی است که خداوند برای رسول خویش مقدر کرده است.

حداکثر چیزی که در اینجا می‌توان گفت این است که در آن عصر گروهی در میان اعراب پیدا شده بودند که طرفدار و شیعه علی و خواهان آن بودند که خلافت در اختیار او قرار گیرد. البته این گروه، همانند جماعتی که عثمان را تأیید می‌کردند، تنها یک گروه سیاسی محض بودند. اما آن حرکت دینی که بر محور شخص علی (ع) و سپس فرزندان او قرار گرفت هنوز در عصر عثمان به وجود نیامده بود؛ چه، برای آن که بذریع این حرکت شکوفا شود و رشد کند لازم بود علی (ع) شهید شود، شهادتی که به ماجرای ناگوار بر می‌گردد، هاله‌ای از مصیبت آن را در میان گرفته، اندوه را در دلها می‌انگیزد و در ملت‌هایی شعله می‌افروزد که نه عربی خالصند و نه از ایمان اسلامی صادقی برخوردارند.

در کنار این مشکلات عقیدتی برای چنان حرکتی که به عبدالله بن سبا نسبت داده شده، دشواریهایی دارای رنگ سیاسی نیز در برابر چنین حرکتی - به فرض صحت آن - وجود دارد؛ چه، اعرابی که پایگاه‌هایی نظامی در بخش‌های مختلف کشور بر پا کرده بودند هنوز از

نظام قبیله‌ای و روابط خونی تبعیت می‌کردند و هنوز نظام اجتماعی از جوهره‌ای دمکراتیک برخوردار بود و هر مسأله‌ای در روشنی روز و در اجتماعی علنی مورد بحث قرار می‌گرفت و در آنها به کسانی که از اصل قبیله نبودند اجازه حضور داده نمی‌شود. این در حالی است که جو و چهارچوب یک توطئه سری که به عبدالله بن سبا نسبت داده می‌شود، منعکس‌کننده شرایطی اجتماعی و سیاسی است که کاملاً با آنچه گفته شد تفاوت دارد و به عبارت دیگر منعکس‌کننده اوضاع و شرایط جامعه‌ای پیشرفته است که طی چندین نسل زندگی شهری متحول شده و رنگ نظام پدرسالاری قبیله‌ای را کاملاً از دست داده است.

هنگامی که سردمداران حرکتی که در جهت مطالبه خلافت صورت گرفت در مقابل امویان در پایان قرن اول هجری اساس آشوب سیاسی و دینی بزرگ خود را بنیان‌گذارند و دعوت و تبلیغات مخفیانه خود را به منظور قیام در برابر امویان آغاز کردند ناگزیر بودند حرکات تخریبی خود را تنها به مناطق شرقی دور ایران محدود کنند. سردمداران این حرکت، اعم از اعراب و ایرانیان، عقیده‌ای ضعیف به اسلام داشتند و حرکت آنان تنها در خراسان یعنی در دورترین مناطق تحت حکومت اعراب و همان منطقه‌ای امکان‌پذیر شده بود که نشان از کمترین تأثیر از اعراب را داشت. توطئه‌ای که به عبدالله بن سبا نسبت داده می‌شود نمونه‌ای از این نوع شورش است که از ابتدای قرن دوم هجری به بعد معمول شد و این که بخواهیم چنین پدیده‌ای را در پنجاه سال اول حیات اسلام روا بدانیم نوعی پیشی جستن بر تاریخ است که هیچ دلیل و مستندی ندارد. شورشهای سیاسی که بر توطئه‌های برنامهریزی شده علیه خلفا مبتنی می‌شود و به دلایل دینی متکی است و هیچ توجیهی به روابط موجود میان قبایل ندارد تنها زمانی در میان ناراضیان از حکومت بروز می‌کند که حکومت - آن گونه که در اواخر حکومت امویان رخ داد - هیچ پایگاهی مردمی نداشته باشد و تنها بر مبنای قدرت و زور و با خشونت‌های هول‌انگیز علیه هرکس در صدد تهدید نظام برآید بر مردم حکم براند.

در دوران عثمان هیچ کس از حکومت ترسی نداشت و هیچ کس خود را در معرض خطر ستمهای خشونت‌بار نمی‌دید، آزادی اندیشه و عمل به قدری زیاد بود که نیروهای مخالف خلیفه و سران آنان هرچه را خود می‌خواستند انجام می‌دادند و تنها صد و یا چند صد نفر می‌توانستند به مدینه به مدینه بروند و خلیفه را بکشند، بی آن که او بتواند از خود دفاع کند. کیتانی در ادامه بحث خود به آنچه در دو کتاب عبدالقاهر بغدادی و شهرستانی آمده

اشاره می‌کند و می‌گوید: هیچ‌کدام از این دو منبع از رابطه میان ابن سبا و آرای او و فاجعه مدینه، یعنی کشته شدن عثمان - سخن به میان نیاورده‌اند. با آن‌که اگر این حادثه از عواملی دینی ناشی شده بود این دو منبع به ذکر آن می‌پرداختند.

او در سرتاسر بحث خود در پی آن است و بر آن اصرار دارد که ثابت کند امکان ندارد ابن سبا آرای منسوب به او را در دوران عثمان انتشار داده و یا در توطئه‌ای سری مشارکت داشته باشد، توطئه‌ای که در همان دوران به منظور قتل او و به خلافت رساندن علی بن ابی طالب (ع) به جای او و مبتنی بر دلایل و زمینه‌های دینی سازمان داده شده باشد. او همچنین بر آن اصرار دارد که بگوید چگونه حرکات پدید آمده در دوران عثمان، بلکه در اوایل دوران خلافت علی (ع) جهت‌گیری سیاسی محض داشته و هیچ عنصری دینی در آن نبوده و این عنصر دینی تنها پس از وفات علی (ع) و زمانی وارد معرکه شده است که آرزوهای یاران او و فرزندانش در دست یافتن به خلافت به ناکامی کشیده شده و شدت عمل امویان در مقابل ابن یاران یا «شیعیان» آنان را وادار ساخته است که تعدیلی در حرکت خود که تنها رنگ سیاسی خالص داشت به عمل آورند و عناصری دینی نیز در آن جای دهند. این تحول همچنان ادامه یافت تا زمانی که جنبه دینی یعنی همان جنبه‌ای که زمانی فرعی شمرده می‌شد نقش غالب را از آن خود ساخت.

کیتانی روایت سیف بن عمر درباره عبدالله بن سبا را چنین تفسیر می‌کند که در صورت توجه به اوضاع و احوال دوره زمانی حیات راوی و روایات حاکی از آن، این روایت شکل و تفسیری عینیّت دار خواهد یافت؛ می‌دانیم سیف بن عمر در حدود سالهای ۱۵۰ یا ۱۸۰ می‌زیسته و حادثه سیاسی برجسته و فراگیر آن دوران تسلط عباسیان بر حکومت بوده و این تسلط نوعی پیروزی برای خاندان بنی هاشم، یعنی خاندان پیامبر، و نه برای فرزندان علی به صورت خاص، به شمار می‌رفته است. همین امر می‌توانسته خشم و شورش فرزندان و یاران علی (ع) را در پی داشته باشد و از همین جاست که توطئه‌ها و فتنه‌ها در سرتاسر دوران نخست خلافت عباسی ادامه یافت. این احساس در اواخر قرن دوم هجرت بر وجدان مردم غلبه یافت و مردم احساس و شرایطی را که یک قرن و نیم پس از عثمان در سرزمین عراق برانگیخته شده بود به دوران خلافت عثمان بازگرداندند.

احتمالاً در همین میان، ناگهان و بصورت خود به خود، عامل تهییج‌کننده‌ای از

یاران علی در فاصله سالهای ۳۶ تا ۴۰ ه‍.ق که شاید نامش عبدالله بن سبا یا ابن سبا بوده، در اندیشه و احساس مردم به یک عامل تحریک‌کننده دینی تبدیل، و آرای سبئیه که در طی یک قرن تحول شکل گرفته بود، با نوعی فاحش از پیشی جستن بر تاریخ، به سالهای ۳۵ تا ۴۰ برگردانده شد.^۱

بدین ترتیب کیتانی در این بحث، اصل روایت سیف بن عمر را که طبری نقل کرده و از آن حکایت دارد که ابن سبا در توطئه قتل عثمان نقش داشت مورد تفسیر قرار می‌دهد؛ بر این اساس که توطئه مزبور مبتنی بر عوامل دینی نبوده و تنها از عوامل سیاسی، اداری و اقتصادی محض ناشی شده است. خلاصه نظریه کیتانی آن است که او روایت سیف بن عمر را مولود تصورات شیعه در نیمه دوم قرن دوم هجری می‌داند و عقیده دارد آن آراییی که در مورد الوهیت علی به ابن سبا نسبت داده می‌شود تنها پس از قتل او، نه در دوران خلافت و - به طریق اولی - قبل از این دوران به وجود آمده است.

اکنون آیا نگارنده حق دارد از کیتانی پرسد پس ابن سبا در دوران عثمان چه می‌کرد؟ اگر او در دوران کوتاه خلافت علی (ع) (۳۶ - ۴۰ ه‍.ق) نقشی برجسته به خود اختصاص داده بود آیا این حکایت از موقعیتی ندارد که او در میان شیعیان و یاران علی (ع) از آن برخوردار بوده است؟ آیا او ناگهان پس از وفات علی (ع) اندیشه‌های دینی مهدویت و الوهیت را مطرح کرد؟ یا نزدیکتر به واقع و بلکه معقول آن است که گفته شود او لزوماً در فتنه‌ای که به قتل عثمان انجامید نقشی هرچند پنهان و پوشیده داشته است؟

به عقیده نگارنده همین احتمال اخیر معقولتر است و عبدالله بن سبا، به صورت پنهانی و بدور از جسارت و تظاهر در این فتنه دخالت داشته و پس از رسیدن علی به خلافت نیز از پرشورترین یاران او بوده و ناگزیر بایدگفت در همین زمان به پراکندن افکار خویش پرداخته است، افکاری مبنی بر سزاوارتر بودن علی به خلافت، نه تنها در مقایسه با عثمان، بلکه حتی در مقایسه با ابوبکر و عمر، بدان سبب که او وصی پیامبر است، آن سان که یوشع بن نون وصی موسی بود. روشن است که ابن سبا [در افکار و اندیشه‌های خود] تمامی آن نظام فکری را که آیین یهود در اندیشه او شکل داده بود، بویژه با قالبهای آمیخته به مسیحیت منسوب که نزد فلاشا، یهود حبشه وجود داشته، به صحنه آورده و سعی کرده است آنها را بر اسلام

1. Leone Caetan: *Annali dell, Islam*, vol. V, p. 49.

منطبق سازد.

علاوه بر اینها تردید کیتانی تنها در این مورد است که ابن سبا توانسته باشد توطئه‌ای با آن پیچیدگی، دقت و برنامه‌ریزی و شامل اعزام مبلغان، تردید افکنی و پخش اراجیف سازماندهی کرده باشد. او عقیده دارد تصور چنین توطئه‌ای، با این دقت و استواری، در جامعه اسلامی سال ۳۵ با نظام قبیله‌ای خاص خویش امکان ندارد و این گونه توطئه‌ها بیش از آن که در چنان جامعه‌ای قابل تصور باشد منعکس‌کننده و نشان دهنده اوضاع و احوال دوران عباسی است. اما به عقیده نگارنده این فرضیه کیتانی هیچ دلیل موجهی از رخدادهای تاریخی به همراه ندارد؛ چه، ثابت است که توطئه‌ای علیه عثمان سازمان داده شده بود و برخی از مردمان مدینه، از جمله عبدالله بن سبا در آن شرکت داشتند. بنابراین هدف کیتانی از انکار چنان واقعه‌ای چیست؟ سخن گفتن او از نظام قبیله‌ای در آن عصر - در شرایطی که خلافت اسلامی به عنوان یک سلطه سیاسی و رای‌گرایشات قبیله‌ای [!] استقرار یافته بود - چه معنایی دارد و آیا می‌توان گفت قتل عثمان ناشی از انگیزه‌های قبیله‌ای بوده است؟ به عقیده نگارنده سازماندهی توطئه قتل عثمان یک تدبیر سیاسی و ورای اختلافات قبیله‌ای بوده و البته از چنان گسترده‌گی دقت و استواری برخوردار نبوده است تا در نتیجه نیاز به تصور آن باشد که وقوع چنین حادثه‌ای پیش از دوران عباسی امری ناممکن است.

تردیدی که فریت لندر و ولهوزن نیز به استناد گفته‌ی ذهبی در روایت سیف بن عمر به عمل آورده‌اند جایی ندارد؛ زیرا گفته‌ی ذهبی درباره سیف بن عمر در مقام قضاوت در مورد او به عنوان یک محدث است و نه به عنوان یک مورخ یا ناقل اخبار گذشتگان [!]. ذهبی چنین می‌گوید:

سیف بن عمر ضببی اُسیدی که تمیمی بُرجمی و سعدی کوفی نیز گفته می‌شود مؤلف تاریخ فتوحات و حرکت‌های رده و جز آن است. او به سان واقدی است و از هشام بن عروه، عبیدالله بن عمر، جابر جعفی و بسیاری از افراد ناشناخته روایت نقل می‌کند. وی سرگذشت شناس آگاهی بود و جبارة بن مغلس، ابو معمر قطیعی، نصر بن حماد عتکی و گروهی دیگر از او روایت کرده‌اند. عباس به نقل از یحیی در مورد او می‌گوید: «ضعیف است»، مطین از یحیی روایت می‌کند که «یک پول سیاه از او بهتر است»، ابوداود می‌گوید «او هیچ نیست»، ابوحاتم می‌گوید

«متروک است»، ابن حیان می‌گوید «متهم به زندقه است» و ابن عدی می‌گوید «عموم احادیث او منکر است»^۱.

بنابراین خدشه در صحت گفتار او، به عنوان یک محدث، لزوماً به معنی خدشه در صحت اخبار و سرگذشتیایی که وی نقل می‌کند نیست. علاوه بر این آیا منبعی دیگر معاصر یا مقدم بر او [= طبری] وجود دارد که چیزی از عقاید و اظهارات ابن سبا را که طبری روایت کرده انکار کرده باشد؟ نگارنده به منبعی دیگر که منکر روایت طبری باشد دست نیافته و بر این عقیده است که ناگزیر باید همین روایت را مبنای عمل قرار داد تا زمانی که منبعی موثقتر از آن به دست آید که یا آن روایت را نفی و یا تعدیل کند.^۲

۱- ذهبی، میزان الاعتدال، قاهره، ۱۹۶۳ م، ج ۲، ص ۲۵۵.
 بر خلاف آنچه مؤلف می‌گوید اظهارات ذهبی در این صراحت دارد که وی درباره سیف به عنوان یک مؤلف تاریخ، که کار او به سان کار واقدی مورخ است قضاوت می‌کند و نه به عنوان راوی چون ابهریره. - م.
 ۲- برنارد لوئیس در کتاب (اصول اسماعیلیه) آرای فریت لندر را به اشتباه نقل کرده است. او در نقل و تلخیص آرای ولهورن نیز گرفتار اشتباه شده و نظریات کیتانی را بدون این که از نقل آنها مطمئن باشد نقل کرده است.
 Bernard Lewis: *the Origion of Isma'alism*, p. 25. Cambridge, 1940.

عبدالله بن سبا قهرمان یک افسانه تاریخی است که نقشی فراتر از آنچه فرهنگ و شرایط صدر اسلام اجازه می‌داده آفرید و توانسته است - چنان که می‌گویند - چونان روحی در سرتاسر کالبد سرزمینهای اسلامی بدود و هر جا فتنه‌ای هست سر از آن درآورد.

این افسانه ساختگی از سوی دشمنان شیعه و دشمنان اسلام ساخته و پرداخته شده، پس از آن در کتابهای گوناگون قدما و متأخرین نقل گردیده و آنگاه درباره‌اش چنین ادعا شده که حدیثی متواتر است!
 سازندگان و رواج دهندگان این افسانه به این نکته توجه نداشته‌اند که آنچه به عبدالله بن سبا نسبت داده‌اند فراتر از چیزی است که در آن روزگار برای یک فرد - هرچند فوق العاده - امکان داشته است. همین مسأله سبب شده خاور شناسان به رغم غرض آلود بودن تحلیلیها و دیدگاههایشان، در این خصوص نتوانند تردید و شگفتی خود را پنهان بدارند. در صفحات پیشین اظهارات کیتانی در این مورد را خواندیم و دیدیم چگونه وی معتقد است آنچه در این داستان به عبدالله بن سبا نسبت می‌دهند فراتر از آن است که بتوانند در شرایط آن روزگار رخ دهد. همچنین دیدیم چگونه فریت لندر هم توانسته این باور خود را پیوشاند که «توطئه‌ها و دعوتی که به عبدالله بن سبا نسبت داده می‌شود ساخته و پرداخته مورخان است».

افزون بر این، برنارد لوئیس می‌گوید: «سیاری از مورخان مسلمان آغاز تشیع انقلابی را به مردی به نام عبدالله بن سبا نسبت می‌دهند. او یک یهودی یمنی است که معاصر علی بود و مردم را به خدایی او می‌خواند و علی نیز به سبب این دعوت فرمان داد او را در آتش بسوزانند. اما پژوهشهای نو نشان داده است این نوعی پیشی گرفتن بر رخدادهاست و او تنها یک تصویر است که گذشته آن را ساخته و پرداخته، و راویان آن را در قرن دوم هجری در نتیجه اوضاع حاکم و افکار و اندیشه‌هایی که خود داشته‌اند تخیل کرده‌اند» (الامام الصادق والمهدی الرابع، ج ۲، ص ۴۳).

اصل افسانه ابن سبا روایتی است که طبری در تاریخ خود آورده و همین یگانه منبع تاریخی ماجراست. پس از طبری مورخانی دیگر چون ابن اثیر، ابن کثیر و ابن خلدون این روایت را از او گرفته و در کتب خود آورده‌اند و سپس دیگران

اصول اندیشه‌های سبئیّه

روشن شد که عبدالله بن سبا در رخدادهایی سیاسی که با توطئه علیه عثمان بن عفان آغاز شد و با جنگهای علی بن ابی طالب (ع) برای تثبیت خلافت خود پایان یافت از نقشی عمده برخوردار بوده است. اکنون باید دید حقیقت اندیشه‌ها و آرای او چیست. بیش از این به روایتی از طبری اشاره کردیم که می‌گوید ابن سبا (ابن سوداء) عقیده داشت که علی (ع) وصی محمد (ص) و خاتم همه اوصیاست و به این دنیا رجعت خواهد کرد. اینک طبری و دیگر مورخان را وامی‌گذاریم و به کتب صاحب‌نظران در زمینه «مقالات و

این ماجرا را از منابع تاریخی متعدد! نقل کرده و متواتر هم پنداشته‌اند.

این در حالی است که

اولاً این روایت تنها یک منبع دارد و آن هم طبری است.

ثانیاً طبری خود مدعی صحت همه آنچه در کتابش گرد آورده، نیست. او در مقدمه تاریخ خود می‌گوید: «اگر کسی در این کتاب روایتی بیابد که آن را از گذشتگان نقل کرده‌ایم. اما خواننده نمی‌تواند آن را باور بدارد و یا شنونده بدان سبب که وجهی برای صحت روایت و ارتباطی برای آن با حقیقت نیافته، آن را زشت و نادرست می‌داند، باید توجه داشته باشد این روایت از ما نخاصته، بلکه از جانب نقل‌کنندگان به ما رسیده و مانیز آن را به همان صورت که به ما رسیده است نقل کرده‌ایم».

ثالثاً رجال سند طبری کسانی فاقد اعتبارند:

سری: این نام میان چند تن مشترک است که برخی مجهولند و برخی دیگر از سوی پیشوایان علم رجال در میان اهل سنت غیر ثقه، نامطمئن و جاعل حدیث خوانده شده‌اند.

شعیب: ذهبی او را مجهول خوانده است.

سیف بن عمر، پردازنده اصلی داستان و تنها منبع نقل طبری: ابن معین حدیث او را متروک می‌داند. ابوحاتم نیز حدیث او را متروک می‌داند و می‌گوید حدیثش همانند حدیث واقدی است. ابوداؤد او را هیچ می‌داند. نسائی و دارقطنی او را ضعیف می‌دانند. ابن عدی می‌گوید: برخی از احادیث او مشهور است و بیشتر آنها غیر قابل قبول. ابن حیان می‌گوید: او روایتهای ساختگی خود را از کسانی که معتبرند نقل می‌کند. سیوطی هم می‌گوید: سیف جاعل حدیث است.

عطیه: مردد میان چندین تن ناشناخته است.

افزون بر این که با گواهی پیشوایان به جاعل و دروغگو بودن سیف و بویژه سخن ابن حیان که روایتهای ساختگی خود را از کسانی که معتبرند نقل می‌کند جای هیچ تردید و شکفتنی در این نمی‌ماند که سیف برای این داستان خود همانند دیگر داستانهایش راویانی و سلسله روایتی نیز ساخته باشد.

علاوه بر همه اینها، داستان ابن سبا با دیگر حقایق روشن تاریخ که از خاستگاه تشیع و افکار آنان سخن می‌گوید در تعارض کامل است.

برای اطلاع بیشتر در این باره مراجعه کنید به: اسد حیدر، الامام الصادق والمنداهب الاربعه، ج ۳، ص ۴۵۶ - ۴۹۳: و عسکری، مرتضی (علامه)، عبدالله بن سبا. - م.

فرق» نگاهی می‌افکنیم تا ببینیم در این کتب چه آرا و اصول دینی به عبدالله بن سبا نسبت داده شده است.

این بررسی را با نگاهی به اظهارات سعد بن عبدالله ابو خلف اشعری قمی (ف ۳۰۱ هـ) در کتاب *المقالات و الفرق* آغاز می‌کنیم. او در این کتاب می‌گوید:

سبثیه: اصحاب عبدالله بن سبا یا همان عبدالله بن وهب راسبی همدانی؛ دو تن از بزرگان اصحاب او یعنی عبدالله بن حرس و ابن اسود او را در مذهب و اندیشه‌ای که در پیش گرفته بود یاری می‌دادند. او نخستین کسی بود که بدگفتن علیه ابوبکر، عمر و عثمان و صحابه را آغاز کرد و از آنان تبرئ جست. او مدعی شد که علی (ع) او را به چنین کاری فرمان داده است و تقیّه جایز و حلال نیست. پس علی در این باره از او پرسید و وی نیز اعتراف کرد و آن حضرت به قتل او فرمان داد. اما مردم از هر سو بانگ بر آوردند که ای امیر مؤمنان آیا کسی را به قتل می‌رسانی که دیگران را به دوستی شما، اهل بیت و ولایت تو و برائت جستن از دشمنان فرامی‌خواند؟ - پس از این ماجرا علی او را به مداین تبعید کرد.

جمعی از عالمان روایت کرده‌اند که عبدالله بن سبا در آغاز یهودی بود و سپس اسلام آورد و دوستدار علی شد. او که در زمان یهودی بودن درباره یوشع بن نون چنین اظهار عقیده می‌کرد که او وصی موسی است. زمانی که اسلام آورد و پس از وفات رسول خدا (ص) نیز چنین عقیده‌ای را در مورد علی اظهار داشت. او اولین کسی است که به وجوب امامت علی بن ابی طالب (ع) به عنوان یک عقیده گواهی داد^۱ و از دشمنان او اظهار براءت کرد و دشمنی خود را با دشمنان او آشکار ساخت و آنان را کافر شمرد. از همین جاست که مخالفان شیعه گفته‌اند اصل رافضی بودن از آیین یهود گرفته شده است.

خبر مرگ علی به عبدالله بن سبا که در مداین بود و نیز به اصحاب او رسید؛ پس از آن که سواری بر آنان وارد شد و از او پرسیدند: از امیر مؤمنان چه خبر داری، او در پاسخ گفت: سیاه‌روزترین مردم او را هدف ضربتی قرار داده که ممکن است

۱- [بر خلاف آنچه در متن *المقالات* عبارت «شهد بالقول» آمده و در بالا نیز همان ترجمه شده است] در فرق *الشیعه* نویختی عبارت «شهر القول» آمده است.

انسانی پس از ضربتی سخت تر از آن نیز زنده بماند و [گاه نیز ممکن است] به هنگام فرود آمدن همانند آن بمیرد. اما اصحاب عبدالله به آن سوار گفتند: ای دشمن خدا دروغ گفتی. به خداوند سوگند اگر مغز او را در کیسه‌ای^۱ می‌آوردی و هفتاد گواه عادل بر کشته شدن او شاهد می‌گرفتی سخن تو را باور نمی‌داشتیم و می‌دانستیم که او نمرده و کشته نشده است. او نمی‌میرد تا زمانی که عرب را به چوبدست خویش براند و زمین را در اختیار گیرد.

در پی این خیر آنان در همان روز روانه شدند و خود را به در خانه علی رساندند و به سان کسی که به زندگی آن حضرت اطمینان و انتظار دارد که به او برسد اجازه ورود خواستند. اما کسانی از خاندان، فرزندان و اصحاب علی (ع) که آنجا حضور داشتند گفتند: سبحان الله! آیا نمی‌دانید امیر مؤمنان به شهادت رسیده است؟ اما آن گروه گفتند: ما می‌دانیم که او نمرده و نمی‌میرد تا آن که اعراب را به شمشیر و شلاق خود براند، آن سان که آنها را با حجت و برهان خویش رهبری کرد؛ و او هر زمزمه‌ای را می‌شنود، از آنچه در زیر خرابه‌های خانه‌هاست آگاهی دارد و بسان تیغی بران و صیقل یافته در تاریکیها می‌درخشد.

این عقیده سبثیه و حرابه، پیروان عبدالله بن عمر بن حرب کندی، درباره علی (ع) است.

این جماعت بعدها مدعی شدند علی خدای جهانیان است و به دلیل خشم بر بندگان از آنان پنهان شده و در آینده ظاهر خواهد شد^۲.

آنچه گذشت کهنترین روایت در مورد سبثیه است و بخش اعظم آن را ابو محمد حسن بن موسای نوبختی (ف. میان سالهای ۳۰۰ و ۳۱۰ هـ.ق) که معاصر اشعری قمی می‌باشد، در کتاب

۱- در متن المقالات واژه «ضربه» آمده، ولی صحیح آن - چنان که در الفرق بین الفرق بغدادی وجود دارد «صزه» است [و همین نیز در بالا ترجمه شده است]. این خبر را جاحظ نیز در البیان والتبیین (چاپ سوم، قاهره، ۱۹۶۸ م.)، ج ۳، ص ۸۱ آورده است.

۲- اشعری قمی، ابو خلف سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، چاپ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳، ص ۲۰-۲۱. - مؤلف این کتاب در سال ۳۰۱ یا قبل از ۲۹۹ هـ.ق درگذشته است. ر.ک. رجال علامه حلی، چاپ تهران، ص ۳۹.

فرق الشیعه^۱ نقل کرده است.

چنان که دیدیم سعد بن عبدالله بن ابی خلف گفت: «جماعتی از عالمان روایت کرده‌اند که عبدالله بن سبا در آغاز یهودی بود و سپس اسلام آورد».^۲

وی متذکر آن نشده که روایت خویش را از سیف بن عمر گرفته و همین امر حاکی از آن است که روایت مزبور را تنها سیف بن عمر نقل نکرده، بلکه «جماعتی از عالمان» نیز آن را نقل کرده‌اند. بنابراین خدشه وارد کردن به این روایت بر این اساس که گواهی سیف بن عمر مخدوش می‌باشد قابل توجه نیست و بدین ترتیب دلایل برخی از پژوهشگران عصر حاضر (لوی دلاویدا، فریت لندر و ولهوزن) مبنی بر خدشه در روایت با استناد به مخدوش بودن راوی آن از اعتبار ساقط خواهد شد؛ چراکه این روایت از سوی دیگران نیز نقل شده است. بنابراین چنین مطلبی نزد مورخان (از جمله طبری) و تاریخ نگاران فرقه‌های (سعد بن عبدالله و نوبختی) شناخته شده و مسلم بود که عبدالله بن سبا نخست به آیین یهود عقیده داشت و سپس اسلام آورد و از شیعیان علی شد، و آرای ذیل را اختیار کرد:

۱- آن سان که یوشع بن نون وصی موسی بود علی بن ابی طالب وصی رسول خدا محمد (ص) است.

۲- علی نمرده و کشته نشده، بلکه از مردم پنهان شده و به این جهان باز خواهد گشت.

اشعری [، ابوالحسن] از نظریه اخیر سخن به میان آورده و گفته است:

سبثیه: اصحاب عبدالله بن سبا؛ آنان مدعی اند علی (ع) نمرده و قبل از برپایی قیامت به دنیا باز می‌گردد و زمین را آن گونه که از ستم آکنده شده، از عدل پر می‌کند. از او نقل کرده‌اند که به علی (ع) گفت: تو تویی.

سبثیه قائل به رجعت اند و می‌گویند که مردگان به دنیا باز خواهند گشت.^۳

عبدالقاهر بغدادی در کتاب *الفرق بین الفرق* اندکی بدین اظهارات می‌افزاید و می‌گوید:

سبثیه: پیروان عبدالله بن سبا که در مورد علی رضی الله عنه غلو اختیار کرد و مدعی شد که او پیامبر بوده است. وی همچنان به این غلو خود ادامه داد تا جایی که

۱- فرق الشیعه، نشر هلموت ریتز، استانبول، ۱۹۳۱ م.

۲- المقالات و الفرق، ص ۲۰، س ۹.

۳- اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، قاهره، ۱۹۵۰ م، ج ۱، ص ۸۵.

مدعی شد او خداست. وی گروهی از گمراهان کوفه را بدین عقیده فراخواند و چون خبر آنان به علی رضی الله عنه داده شد آن حضرت فرمان داد گروهی از آنان را در دو گودال بسوزانند، تا آنجا که یکی از شاعران با اشاره به این ماجرا گفت:

بگذار حوادث مرا به هر سو که خواهد کشاند، البته مشروط بدان که مرا به دو گودال آتش نیفکند.

سپس علی - رضی الله عنه - از بیم شماتت شامیان از این که بقیه آنان را در آتش بسوزاند ترسید و از آن حذر کرد. او [از دیگر سوی] از آن نیز بیمناک بود که اصحابش به او بگردند و به همین سبب ابن سبا را به سباباط مداین تبعید کرد. پس از آن که علی - رضی الله عنه - به قتل رسید، ابن سبا مدعی شد مقتول علی نبوده و بلکه شیطانی بوده که خود را برای مردم به سیمای علی در آورده است؛ و علی، آن گونه که عیسی به آسمان صعود کرده، به آسمان رفته است.

او می گفت: همان گونه که یهودیان و مسیحیان در ادعای کشته شدن عیسی دروغ گفتند ناصبها و خوارج نیز در ادعای قتل علی دروغ گفتند، و آن گونه که یهودیان و مسیحیان کسی را برادر دیدند و او را به عیسی تشبیه کردند معتقدان به کشته شدن علی نیز کشته ای را که با علی همانندی داشت دیده اند و او را به علی تشبیه کرده اند؛ علی به آسمان رفته و به دنیا باز خواهد گشت و از دشمنانش انتقام خواهد گرفت. برخی از سبئیه مدعی شده اند که علی در آسمانهاست و رعد صدای او و برق شلاق اوست. کسانی از این جماعت زمانی که صدای رعد و برق را می شنیدند می گفتند: سلام بر تو ای امیر مؤمنان!

از عامر بن شراحیل شعبی^۱ روایت شده است که به ابن سبا گفتند: علی کشته شد و او نیز در پاسخ گفت: اگر مغز او را در انبانی برای ما بیاورید مرگ او را باور نخواهیم کرد و او نمی میرد تا زمانی که از آسمان فرود آید و در سرتاسر زمین فرمانروایی کند».

۱- درگذشته سال ۱۰۴ هـ ق و به روایتی نیز سال ۱۰۳، پس از هشتاد و چندی سال از سن او. (العبر، ج ۱، ص ۲۷؛ تنکرة الحفاظ، ذیل شماره ۷۶؛ تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۶۵).

این طایفه مدعی اند که مهدی منتظر تنها علی است و نه جز او.^۱
 بغدادی پس از این اظهارات به ذکر سخنانی می‌پردازد که - در صورت صحت آن سخنان
 - از آنها چنین بر می‌آید که عبدالله بن سوداء کسی غیر از عبدالله بن سباست. او در مورد ابن
 سوداء می‌گوید:

وی یکی از یهودیان حیره بود که اظهار اسلام کرد و در پی آن بود که در میان
 مردم کوفه بازاری و ریاستی داشته باشد. به همین سبب به آنان گفت در تورات
 چنین یافته که هر پیامبری را وصی است و علی - رضی الله عنه - وصی
 محمد (ص) و آن گونه که محمد برترین پیامبران می‌باشد برترین اوصیاست.
 هنگامی که شیعیان علی این سخنان را از او شنیدند به علی گفتند: او از دوستان
 توست. به همین دلیل علی منزلت او را بالا برد و او را در پایین پله منبر خویش
 نشاند. اما بعدها خبر غلو او به آن حضرت رسید و آن حضرت تصمیم به کشتن او
 گرفت، ولی ابن عباس او را از این کار نهی کرد و به او گفت: اگر او را به قتل
 برسانی اصحابت درباره تو اختلاف خواهند کرد، در حالی که اکنون تو قصد آن
 داری که به جنگ با شامیان بازگردی و به مدارا با اصحاب و یاران خویش
 نیازمندی. هنگامی که علی از کشتن او و ابن سبا نسبت به همان فتنه‌ای بیمناک شد
 که ابن عباس از آن می‌ترسید، آن دو را به مداین تبعید کرد. اما پس از قتل علی -
 رضی الله عنه - این دو مردم را گرفتار فتنه خود کردند و ابن سوداء به آنان گفت: به
 خداوند سوگند در مسجد کوفه دو چشمه برای علی بر می‌جوشد که از یکی عسل و
 از دیگری روغن بیرون می‌ریزد و شیعیان او از آنها بر می‌دارند.^۲

در این متن ما با دو شخصیت روبرو می‌شویم که هر چند در اندیشه و سیره خویش با
 یکدیگر اتفاق نظر دارند ولی دو شخصیت متفاوت از همدند؛ یکی در اصل یک یهودی یمنی
 است، چنانکه در روایات پیش متذکر شدیم بنابر روایت اخیر در اصل از یهودیان حیره بوده
 است.

اما آیا صحت دارد که دو شخص وجود داشته‌اند که هر دو به انجام کار پرداخته، هر دو
 یهودی الاصل بوده و هر دو عبدالله نام داشته‌اند یا آن که امر بر مورخان مشتبه شده است؟
 بویژه آن که شعبی که روایت اخیر از او نقل شده در یک جا از هر دوی آنها به عنوان دو فرد

۱- بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، بدون تاریخ، ص ۲۳۳، ۲۳۴.

۲- همان، ص ۲۳۵.

متفاوت یاد می‌کند که بر یک عقیده یعنی طرفداری از علی و غلو ورزیدن نسبت به او اتفاق داشته‌اند. به همین دلیل اظهار نظر قطعی در این مسأله بر اساس منابعی که تاکنون در اختیار ما قرار گرفته، کار چندان آسانی نیست، هر چند نگارنده بدین عقیده تمایل دارد که این دو نام از یک فرد حکایت می‌کند؛ چرا که گفته می‌شود مادر عبدالله بن سبا یک سیاه‌پوست بوده و به همین علت نیز بسادگی می‌توان او را «عبدالله بن سوداء» خواند.

کهنترین منبعی که از دو فرد متفاوت سخن به میان آورده از آن سعد بن عبدالله اشعری قمی (ف ۳۰۱ هـ.ق) است که با نقل همان روایت مذکور از شعبی می‌گوید:

عبدالله بن سبا همان عبدالله بن وهب راسبی همدانی است؛ دو تن از بزرگان اصحاب او یعنی عبدالله بن حرس و ابن اسود او را در مذهب و اندیشه‌ای که در پیش گرفته بود یاری می‌دادند.^۱

احتمالاً این «ابن اسود» همان «ابن سوداء» است که عبدالقاهر بغدادی از او یاد کرده و البته متذکر نشده که نام او عبدالله است.

اگر در روایاتی که از عبدالله بن سبا سخن می‌گوید استقرا و مطالعه کنیم در می‌یابیم که غلو او دو مرحله را پشت سر گذاشته است: مرحله‌ای در دوران حیات علی (ع) و مرحله‌ای دیگر پس از وفات او: وی در دوران حیات آن حضرت ادعا کرد که علی (ع) وصی محمد (ص) است و پس از کشته شدن علی (ع) مدعی شد او کشته نشده، بلکه به آسمانها رفته و اکنون در ابرهاست و رعد صدای او و برق شلاق اوست.

در میان همه این روایات تنها اظهارات عبدالقاهر بغدادی از آن حکایت دارد که او به الوهیت علی عقیده داشته است؛ اما در گفته‌های طبری، اشعری قمی و ابوالحسن اشعری چیزی حاکی از این عقیده یافت نمی‌شود. بنابراین گزیده‌تر آن است که گفته شود بغدادی خود چنین چیزی را به عقاید ابن سبا افزوده است^۲؛ زیرا یهودی بودن ابن سبا، در اصل، نمی‌توانسته اندیشه الوهیت علی را به او الهام کند؛ بدین ترتیب در اظهار چنین عقیده‌ای می‌بایست در جستجوی تأثیراتی غیر یهودی بر او برآمد. باید گفت شهرستانی نیز لزوماً انتساب این اندیشه را به ابن سبا یا سبئیه که «مدعی‌اند علی زنده است و کشته نشده و جزئی الهی در او وجود

۱- المقالات والفرق، ص ۲۰، س ۲ - ۴.

۲- مگر آن که بگوییم مقصود از عبارت «تو تویی» [که در روایات دیگر نیز آمده] آن است که «تو خدایی». ر.ک. شهرستانی، الملل والنحل، چاپ «الادبیه» قاهره، ج ۲، ص ۱۱.

دارد^۱ از عبدالقاهر بغدادی گرفته است.

این نظریه که بغدادی خود چنین چیزی را به عقاید سبئیه افزوده هنگامی تقویت خواهد شد که بدانیم ناشی^۲ اکبر - که معاصر سعد بن عبدالله قمی و متوفای ۲۹۳ هـ است - در کتاب خود درباره فرقه‌های اصلی مسلمانان چنین خبری را در مورد سبئیه نمی‌آورد. او می‌گوید:

گروهی مدعی شده‌اند که علی (ع) زنده است و نمرده و نمی‌میرد تا زمانی که عرب را به عصای خویش براند. این گروه همان سبئیه و پیروان عبدالله بن سباینند. عبدالله بن سبا مردی از اهالی صنعا و بر آیین یهود بود و به دست علی اسلام آورد و در مداین سکونت گزید.

درباره عبدالله بن سبا نقل شده است که در پاسخ کسی که خبر درگذشت علی (ع) را به مداین آورد گفت: به خداوند سوگند، اگر مغز او را در هفتاد انبان می‌آوردی تو را باور نمی‌داشتیم و بر همان باور می‌ماندیم که او نمرده و نمی‌میرد تا آن که عرب را به عصای خویش براند. این گفته او به ابن عباس رسید و وی گفت: اگر چنین باوری می‌داشتیم اموال او را [به عنوان ارث] تقسیم نمی‌کردیم و همسران او را به ازدواج در نمی‌آوردیم!

درباره رُشید هجری که او نیز از معتقدان به مذهب سبئیه بود روایت شده که پس از مرگ علی (ع) و زمانی که او هنوز بر بستر قرار داشت بر او وارد شد و سلام کرد و آنگاه به یاران خود گفت: او اکنون سخن را می‌شنود، به اسلام پاسخ می‌دهد، به سان دیگر زندگان نفس می‌کشد، در زیر این پارچه‌ای که رویش انداخته شده از بدنش عرق سرازیر می‌شود و همو امامی است که زمین را چنان که از ستم آکنده شده است پر از عدل می‌کند.

این گروه مدعی شده‌اند خداوند عزوجل او را همانند مسیح نزد خویش و به آسمانها برده و این به سبب خشم خداوند بر زمینیان است که با او مخالفت ورزیدند و از او فرمان نبردند.^۲

۱- الملل والنحل، ج ۲، ص ۱۱.

۲- ناشی^۲ اکبر، مسائل الامامة و مقتطفات من الكتاب الاوسط فی المقالات، با تحقیق و مقدمه یوسف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱ م، ص ۲۲ - ۲۳.
از دیگر کسانی که عقیده به الوهیت علی را به ابن سبا نسبت می‌دهند این قتیبه است که در کتاب المعارف (قاهره، ۱۹۶۰، ص ۶۲۲) می‌گوید: «نخستین فرد رافضی است که کافر شد و گفت علی پروردگار جهانیان است و علی نیز او و همفکرانش را در آتش سوزاند».

معتقدان به الوهیت علی و فرزندانش

بازگشت به فهرست

به گمان قویتر تنها سبئیة این عقیده را اختیار نکرده اند که علی خداست، بلکه طوایفی چند از عُلات شیعه چنین اظهار عقیده کرده اند [که علاوه بر سبئیة دو گروه ذیل نیز از آن جمله اند: جناحیه، خطابیة].

جناحیه

بر طبق منابعی که در اختیار داریم این فرقه نخستین فرقه ای بود که چنین مسلکی را اختیار کرد. این فرقه به سبب آن که پیروانش امامت را از فرزندان علی به فرزندان جعفر ذوالجناحین [= جعفر طیار] انتقال دادند، «جناحیه» نامیده شدند و به دلیل آن که یکی از سردمداران آنان عبدالله بن حرب نام داشت «حرییه» نام گرفتند. عبدالله بن حرب همان کسی است که پس از کشته شدن عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر بن ابی طالب زعامت پیروان او را بر عهده گرفت.

کهنترین منبعی که ما در این زمینه داریم نظریات ناشیء اکبر در کتاب خویش درباره خاستگاه فرقه است. وی در مورد عبدالله بن حرب و اصحاب او می گوید:

او مدعی بود که عبدالله بن معاویه (بن عبدالله بن جعفر بن ابی طالب) زنده است و نمرده و در کوه‌های اصفهان به سر می‌برد و همو مهدی امت است که رسول خدا (ص) مژده آمدنش را داده و خیر داده است که زمین را از عدل و داد آکنده می‌سازد و نمی‌میرد تا آن که سرتاسر زمین را از شرق تا غرب در اختیار گیرد^۱ و سپاه خویش را بر همه سرزمینها براند و امت بر [طاعت] او اتفاق کنند و پیروان ادیان به دین او درآیند. او مدعی بود علی و آن دسته از فرزندان او به امامت ایشان عقیده داشتند خداوند و روح القدس در پیامبر (ص) حلول کرده بود و سپس به علی (ع)، سپس به حسن، در پی آن به حسین، از آن پس به محمد بن علی، سپس به ابوهاشم و آنگاه به عبدالله بن معاویه انتقال یافت و این روح القدس - همان گونه که مسیحیان عقیده دارند - قدیم و ازلی است. او به حدیثی استدلال می‌کرد که علمای حدیث آن را از عبدالله بن موسای کوفی روایت کرده‌اند که می‌گوید خلف ازدی به نقل از حرمله ضبی و او از جُمیع بن عُمیر برایم روایت کرده است که گفت: از عایشه^۲ پرسیدم: چه کسی دوست داشتنی‌ترین مردم نزد رسول خدا (ص) بود. او پاسخ داد: علی بن ابی طالب؛ و چه چیز می‌تواند مانع این باشد در حالی که دیدم روح - یا جان - رسول خدا (ص) بیرون آمد و علی (ع) آن را برداشت و در دهان خویش گذاشت؟

این گروه مدعی شده‌اند روحی که علی آن را در دهان خویش قرار داد همان جنبه الوهیتی بود که در پیامبر (ص) قرار داشت و وی بدان وسیله معجزات خویش را عملی می‌ساخت و مردم را از غیب خبر می‌داد. آنان مدعی شده‌اند این روح همان روح القدس است. این گروه عقیده دارند قیامت با خروج روح از بدنی و قرار گرفتن آن در بدنی دیگر واقع می‌شود. همچنین مدعی‌اند اگر ارواح مطیع و فرمانبر باشند به بدنهایی پاک و صورت‌هایی نیک و لذت‌هایی پاینده منتقل می‌شوند و این انتقال همچنان در مراتب حسن و طهارت و لذت - بر حسب مقدار پاکیزگی ارواح - ادامه می‌یابد تا جایی که ارواح به صورت فرشتگانی در

۱- فان اس در تحقیق مسائل الامامة در اینجا کلمه «یجیبی» آورده، ولی مؤلف می‌گوید شایسته است «یجی» خوانده شود. مترجم همان ضبط فان اس را صحیحتر دانسته و ترجمه را بر همان اساس آورده است - م.
 ۲- شگفت آور آن است که چنین حدیثی را از عایشه روایت کرده‌اند با آن که او همان کسی است که بسیار از علی نفرت داشت و اگر چنین به نقل از او صحت داشته باشد جای این پرسش خواهد بود که پس او به چه دلیلی با خلافت علی مخالفت می‌کرد و جنگ جمل را علیه او به راه انداخت.

می آیند و در بدنهای نورانی درخشانده قرار می گیرند، اما اگر ارواح گناهکار و نافرمان باشند به بدنهایی نجس، صورتهایی زشت و آفریدگانی نکوهیده، چون سگ، میمون، خوک، مار و عقرب منتقل می شوند.

آنان می گویند: بنابراین بهشت و دوزخ همان بدنهاست. آنان فرموده خداوند عزوجل را که «وان الدار الاخرة لهی الحيوان لو كانوا يعملون» [= «سرای آخرت سرای حیات است، البته اگر آنان می دانستند»] (عنکبوت / ۶۴) تأویل کرده و گفته اند: آخرتی که مردم پس از مرگ بدان وارد می شوند همان انتقال روح از حیوانی به حیوان دیگر است تا مرتبه ای که به آخرین منزلگاه خود یعنی بدنهای سیاه و سوخته یا بدنهای نورانی و درخشانده برسند. آنان آیه... «فی ای صورۃ ماشاء ربک» [= «و به هر صورتی که خواست تو را ترکیب کرد و بدان صورت در آورد»] (انفطار / ۸) را نیز تأویل کرده و گفته اند: بنابراین آیه خداوند انسان را - بر حسب مقدار طاعت و معصیتی که انجام داده - در هر کدام از صور حیوانی که می خواهد قرار می دهد.

این عقیده خرمیه و دیگر غلات شیعه است.^۱

از این روایت نکات ذیل درباره جناحیه یا حریبه استفاده می شود:

۱- آنان عقیده داشتند علی و آن گروه از فرزندانش که امامت را برای آنها ثابت می دانستند (حسن، حسین و محمد بن علی) خدایند.

۲- عقیده داشتند روح القدس در وجود پیامبر بود و به هنگام مرگ از تن او به علی، سپس به حسن، سپس به حسین، پس از آن به محمد بن علی، از آن پس به ابوهاشم و آنگاه به عبدالله بن معاویه انتقال یافت؛ و این روح القدس، همان گونه که مسیحیان در عقیده به ثالث اظهار می دارند، قدیم است.

۳- از این دو نظریه بر می آید که این فرقه شدیداً تحت تأثیر مسیحیت قرار داشته است.

۴- آنان به نظریه تناسخ عقیده داشته اند، یعنی ارواح اهل طاعت به بدنهایی پاک و صورتهایی شایسته منتقل می شوند و ارواح بدکاران و نافرمانان به بدنهایی نجس و صورتهایی نکوهیده از قبیل سگ، میمون، خوک، مار و عقرب.

۱- ناشی از اکبر، مسائل الامامه، ص ۳۷ - ۳۹.

۵- آنان در تأویل به باطن تا هر حدی که آیات قرآن با آراء و نظریات ایشان سازگاری یابد پیش رفته‌اند و بدین ترتیب آخرت را انکار کرده و گفته‌اند معنای آخرت همان انتقال روح از حیوانی به حیوان دیگر است و بس.

۶- ناشیء عقیده به «ادوار سبعة» را نیز به عقاید آنان می‌افزاید و می‌گوید:

آنان مدعی شده‌اند خداوند هفت نسل انسانی را، یکی پس از دیگری، آفرید: آدم اول و نسل او پنجاه هزار سال در روی زمین ماندند و زندگی می‌کردند و می‌مردند و بر شمار آنان افزوده می‌شد و ارواح آنها به تناسخ از صورتی به صورت دیگر انتقال می‌یافت. آنان می‌گویند: این دوره به همان اندازه طول می‌کشد که اهل طاعت از اهل معصیت جدا شوند و پس از گذشت این پنجاه هزار سال فرمانبران به جنس فرشتگان درآمده و به آسمان دنیا برده می‌شوند و آنها که نافرمانند و عاق شده‌اند به صورت آفریدگانی با صورتهای زشت که بدانان اعتنایی نمی‌شود تبدیل و به زیر زمین فرستاده می‌شوند.

آنان می‌گویند: گواه این مطلب فرموده خداوند است که «آیا آن همه مردمی که پیش از این هلاکشان ساختیم و در خانه‌هایشان راه می‌روند سبب هدایت آنان نشده است؟ در این عبرت‌هاست، آیا نمی‌شنوند؟» (سجده / ۲۶). آنان مدعی شدند مورچه‌ها، سوسکها و سرگین غلتانهای که در میان خانه‌های آنان از این سو به آن سو می‌روند همان کسانی هستند که خداوند در زمانهای گذشته هلاکشان ساخته و همان کسانی هستند که خداوند آنان را مسخ کرده و ارواحشان را در قالب این بدنها قرار داده است.

این گروه می‌گویند: سپس یک آدم دیگر خلق و با او و نسل او همان عملی روا داشته می‌شود که مانندش بر آدم روا داشته شد. فرمانبران نسل این آدم به آسمان دنیا برده می‌شوند و کسانی که پیش از آنان در آسمان دنیا بودند به آسمان دوم صعود داده می‌شوند و گناهکاران نسل او به زیر زمین فرستاده می‌شوند و کسانی که قبل از آنان در آنجا بودند بیرون آورده و در زمین دوم ساکن می‌شوند. همین کار نسبت به هر آدمی به همراه فرزندان و نسل او انجام می‌گیرد تا زمانی که هفت

دوره بگذرد و اینجاست که پرستش به پایان خود می‌رسد. این گروه آیه «ما انسان را در نیکوتر اعتدالی بیافریدیم و آنگاه او را فروتر از همه فروتران گردانیدیم، مگر کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند که اینان پاداشی بی پایان دارند» (تین / ۶ - ۸) و نیز آیه «لترکبن طبقاً عن طبق» [= «به مرحله‌ای پس از مرحله دیگر گذر داده خواهید شد»] (انشقاق / ۱۹) را تأویل کرده و گفته‌اند: [در آیه اخیر] مقصود خداوند [از طبقاً عن طبق] همان طبقات آسمانها و زمینهاست.^۱

۷- ناشی ء در پایان اظهارات خود این نسبت را به آنان می‌دهد که «احکام را ابطال می‌کنند و مدعی‌اند هرگاه بنده امام خویش را بشناسد واجبات از او برداشته می‌شود و این عقیده طایفه غلات در میان معتقدان به امامت است.»^۲

۸- عبدالقاهر بغدادی پس از ناشی ء اکبر در کتاب *الفرق بین الفرق* مدعی آن شده که عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر خود بر آن ادعا بوده که «او خداست و روح خدا در آغاز در آدم و سپس در شیث بود و آنگاه در میان پیامبران چرخید تا به علی (ع) رسید و پس از او نیز در میان سه فرزندش از یکی به دیگری منتقل شد و سرانجام در عبدالله بن معاویه جای گرفت. پیروان او مدعی‌اند که وی به آنان گفته است آن سان که علف و قارچ بر زمین می‌روید علم در دل او برمی‌روید.»^۳

بغدادی به این طایفه چنین نسبت می‌دهد که «بهشت و دوزخ را انکار کردند و شراب، میته، زنا، لواط و دیگر حرامها را حلال شمردند و وجوب عبادات را ساقط دانستند و عبادتها را به عنوان کنایه‌هایی از جماعتی تأویل کردند که کنیه داشتن نسبت به آنها واجب است، از قبیل ابوبکر، عمر، طلحه، زبیر و عایشه.»^۴ این عبارت بغدادی توضیح و بیان جزئیات همان سخن ناشی ء اکبر است که می‌گوید: «احکام را ابطال می‌کنند و مدعی‌اند هرگاه بنده امام خویش را بشناسد واجبات از او برداشته می‌شود». بنابراین اظهارات بغدادی چیزی افزون بر آنچه

۱- همان، ص ۳۹.

۲- همان، ص ۳۹ - ۴۰.

۳- بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، قاهره، ۱۹۴۸، ص ۱۵۰.

۴- همان.

ناشی از اکبر گفته ندارد و تنها اختلاف اساسی میان آن دو در این است که بغدادی آرا و عقاید پیش گفته را به عبدالله بن معاویه نسبت می‌دهد، نه به عبدالله بن حرب.

اکنون باید دید عبدالله بن حرب کیست:

ابن قتیبه در کتاب *المعارف* درباره او می‌گوید «وی خواهان خلافت شد و در اصفهان و مناطقی از فارس سر به شورش برداشت. اما ابو مسلم او را کشت. او دارای فرزندی نیز نمی‌باشد».^۱ یزید بن عمر هبیره، عامر بن ضباره را به «فارس اعزام کرد تا با عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر بجنگد و عبدالله بن معاویه نیز شکست خورد».^۲

ابوالحسن اشعری نیز در *مقالات الاسلامیین* درباره او می‌گوید:

در اواخر دوران حکومت بنی امیه عبدالله بن معاویه بن جعفر بن ابی طالب در کوفه سر به شورش برداشت و عبدالله بن عمر به جنگ علیه او پرداخت و او را شکست داد. آنگاه عبدالله بن معاویه به فارس رفت و بر آنجا و نیز اصفهان سیطره یافت و پس از چندی در فارس درگذشت.^۳

حریبه درباره مرگ او با یکدیگر اختلاف ورزیدند و گروهی مدعی شدند او مرده است، گروهی نیز بر آن عقیده شدند که او نمرده و در کوههای اصفهان است و نمی‌میرد تا زمانی که زمام اسبها را در اختیار مردانی از بنی هاشم قرار دهد، و گروهی نیز ادعا کردند او زنده و در کوههای اصفهان است و نمی‌میرد تا آن که فرمانروایی مردم را به دست گیرد و او همان مهدی است که پیامبر (ص) مژده آمدنش را داده است.^۴

سعد بن عبدالله قمی در *المقالات و الفرق*^۵ می‌گوید: اصحاب او درباره اش غلو در پیش گرفتند و گفتند خداوند نوری است که در عبدالله بن معاویه حلول کرده است. آنان درباره او چنین اظهار داشتند که او به هر چیزی آگاهی دارد.

۱-المعارف، قاهره، ۱۹۶۰، ص ۲۰۷، س ۱۸ - ۱۹.

۲- همان، ص ۴۱۸، س ۴.

۳- اشعری، *مقالات الاسلامیین*، قاهره، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۱۵۴.

۴- همان، ص ۹۵. ۵- *المقالات و الفرق*، ص ۳۹.

خطابیه

پس از حریبه فرقه دیگری که به الوهیت علی و فرزندان او اعتقاد داشت فرقه خطابیه، پیروان محمد بن ابی زینب اجدع اسدی بود. نام دیگر بنیانگذار این فرقه محمد بن مقلدص اسدی کوفی و کنیه او ابوالخطاب و نیز ابوزینب بزاز (براد)، ابواسماعیل و ابوالطیبات است. او - بنا بر روایت کشی^۱ در سال ۱۳۸ هـ ق درگذشت.

پیروان او به نامهای خطابیه و مخمسه خوانده می‌شوند.

آنان بدین علت مخمسه نامیده شده‌اند که عقیده داشتند خداوند عزوجل همان محمد است و او در پنج شیخ و پنج صورت مختلف تجلی کرده که همان محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین هستند. آنان مدعی شدند چهار تن از این پنج تن تنها یک ظاهر موجب اشتباه است و حقیقتی ندارد و اصل و مقصود همه این پنج تن محمد است؛ زیرا او اولین فردی است که تجلی کرده و همو اولین ناطق است. از ازل در میان آفریدگانش وجود داشته و به واسطه ذات خود موجود است و در هر صورتی که خواهد وجود یابد. او خود را در صورتهای مختلفی - اعم از صورت مردان و زنان، پیران و جوانان، کهنسالان و خردسالان - بر خلق خویش آشکار می‌سازد و گاه در صورت پدر و گاه در صورت فرزند تجلی می‌کند و با آن که نه زاده است و نه زاده شده، و او در زن و شوی نیز تجلی می‌کند.

او خود را بدان منظور در قالب انسانی و بشری آشکار ساخته که آفریدگانش با او انس و آشنایی داشته باشند و با پروردگار خویش احساس ناآشنایی نکنند.

آنان مدعی شدند محمد همان آدم، نوح، ابراهیم، موسی و عیسی بود و پیوسته در میان اعراب و غیر اعراب تجلی می‌کرد و آن سان که در میان اعراب متجلی می‌شد در میان غیر اعراب نیز در صورتی غیر از صورتی که نزد اعراب بدان تجلی می‌کرد، یعنی در صورت کسرها و پادشاهانی تجلی داشت که دنیا را در اختیار گرفتند و حقیقت همه آنان تنها محمد بود و نه غیر او. او در همه دوره‌ها و در همه روزگاریها خود را بر خلق خویش متجلی می‌ساخت. او به نورانیت بر مردم

۱- رجال کشی، ص ۱۹۱.

جلوه کرد و آنان را به اعتراف به یگانگی خویش فراخواند، اما او را انکار کردند. پس از باب نبوت و رسالت بر آنان ظهور کرد، اما باز او را انکار کردند. سرانجام از باب امامت بر آنان متجلی شد و او را پذیرفتند. بنابراین - از دیدگاه این گروه - ظاهر خداوند عزوجل امامت و باطن او همان خدایی است که حقیقتش محمد است و هر که از خاصان او باشد او را در سیمای نورانیت و هر که از خاصان او نباشد او را در سیمای بشری گوشتی و خونی درک می‌کند. همو امام است، اما با جسمی متفاوت و با اسمی که تغییر می‌یابد.

بدین سان این فرقه همه انبیا و رسولان و کسراها و پادشاهان را، از زمان آدم تا ظهور محمد(ص)، همان مقام محمدی و محمد را پروردگار دانستند و امامان پس از او را نیز در مقام محمدی جای دادند. در مورد فاطمه نیز مدعی شدند که او همان محمد و همان پروردگار است. بر همین اساس سوره توحید را مختص او قرار دادند و «قل هو الله احد»^۱ را چنین تفسیر کردند که فاطمه تنها یگانه راه یافته است که «نه زاییده است» حسن را و «نه زاده شده است» حسینی از او، و «هیچ کس همتای او نیست».

آنان در مورد خدیجه و ام سلمه - از میان همه همسران پیامبر - این تفسیر را آوردند که او [خداوند] همان گونه که در صورت پدر و فرزند تجلی می‌کرد در صورت شوهر و زن نیز متجلی می‌شد.

به عقیده آنان همه معتقدان [این مسلک]، از قبیل ابوالخطاب، بیان، صائد، مغیره، حمزه بن عماره، بزغ، سرّی و محمد بن بشیر پیامبران و «باب‌هایی بودند که تنها جسم آنان تفاوت می‌یافت و نام آنان تغییر می‌کرد، اما حقیقت همه آنان یکی و آن همان سلمان بود و او «باب» رسول خداست که پیوسته همراه با محمد و در هر سیمایی که او متجلی شود تجلی می‌کند. آنان همه ظاهر شدند و همراه با او «بابها»، «یتیمان»، «نجبا»، «نقبا»، «مصطفین»، «مختصّین»، «ممتحنین» و «مؤمنین» را امامت کردند. حقیقت «باب» همان سلمان و او رسول محمد و همراه او و محمد نیز پروردگار است؛ حقیقت «یتیم» مقداد است که به علت نزدیکی به باب و این که

باب، تنها به آن دو یتیم متصل است یتیم نامیده شده و آن دو یتیم عبارتند از یتیم بزرگ و یتیم کوچک که بزرگ مقداد و کوچک ابوذر است.

آنان مدعی شدند هر که اینها [بابها، یتیمان و...] را به حقیقت خویش بشناسد «مؤمن ممتحن» است و همه احکام دینی و نیز پرستش از او برداشته شده و همه آنچه در کتاب خدا یا بر زبان پیامبرش حرام شده برای او حلال و مباح است. این محرمات همه در حقیقت مردان و زنانی از اهل انکار و جحود [نسبت به حقایقی] است که آنها بدان اعتراف کرده‌اند و آنها را پذیرفته‌اند. همه آنچه نیز خداوند بدان امر کرده - یعنی نماز، زکات، حج، روزه و عبادت - جملگی غل و زنجیرهایی هستند که تنها باید برگردن منکران و نه غیر آنان گذاشته شود تا مجازاتی برای آنان باشد. همه حرامها - از قبیل زنا، شراب، ربا، دزدی، لواط، و همه کبایر - و همچنین وضو و غسل جنابت و تیمم، همه در حقیقت دوری گزیدن از مردانی و زنانی و دوری گزیدن از رفتن در پی آنان است. بنابراین وقتی در پی چنان مردان و زنانی رفتن را بر خویش حرام کردی و از آنان اجتناب گزیدی در حقیقت از آنچه خداوند حرام کرده دوری جسته‌ای.

این گروه بهره بردن از هر زنی را برای همگان مباح دانستند و ازدواج و طلاق را باطل شمردند و مدعی شدند که «ازدواج»، در باطن، همان پیوستن به برادر مؤمن خویش است و به همین دلیل چون به برادرت پیوستی، با او ازدواج کرده‌ای. حقیقت «مهریه» نیز آن است که برادر مؤمن خود را از علم و معرفتی که نزد خویش داری برخوردار سازی و «طلاق» نیز آن است که از مخالفان خود که در رسیدن به حقیقت کوتاهی کرده‌اند دوری‌گزینی و آنان را از سرّ خویش آگاه نسازی. زن به منزله گلی بر بوته است که چون بخواهی آن را می‌چینی و چون آن را ببویی بدان بر برادر مؤمن خویش سلام فرستی.

آنان در این که مردم را برای درآمدن به سلک خویش بیازمایند به آیاتی از قرآن که تأویلشان کرده بودند استناد جستند. یکی از آیاتی که به استناد آن یکدیگر را می‌آزمایند و نیز هر معرفت‌جویی را که خواهان آگاهی از اندیشه‌های آنان باشد مورد امتحان قرار می‌دهند آیه «دین» است که در تأویل آن گفته‌اند: در آیه «ای

کسانی که ایمان آورده‌اید چون وامی تا مدتی معین به کسی دهید آن را بنویسید؛ و باید در بین شما کاتبی باشد که آن را به درستی بنویسد» (بقره/۲۸۲)، معنی باطن این است که هرگاه معرفت جوینی نزد تو آمد او را از سر خویش آگاه مساز تا زمانی که در آنان رشدی بیابی - آنان در این تفسیر به تأویل دیگری از آیه «اموالتان را که خداوند قوام زندگی شما ساخته است به سفیهان ندهید... [یتیمان را بیازماید]... و چون در آنان رشدی یافتید اموالشان را به خود آنها واگذارید (نساء/۴-۵) استناد جستند - که در این زمان می‌تواند آن سر را در اختیارش قرار دهد که او کاتبی است که به درستی می‌نویسد. آنگاه که دریافتی او حقیقتاً در پی معرفت است و آنگاه که در اورشده‌ی یافتی از او رهنی بگیری، آن‌سان که خداوند می‌فرماید: «پس باید چیزی به گروگان گرفته شود، و اگر کسی از شما دیگری را امین دانست باید آن کس که امین دانسته شده امانت را باز پس دهد و باید از الله، پروردگارش پروا کند» (بقره/۲۸۳). این گروگان آن است که فرد شراب بنوشد و آن را حلال بداند. پس اگر نوشید معرفت باطن نماز را بر او عرضه بدار و چون به باطن نماز معرفت یافت - که همان شناخت ولی است - و بدان اقرار کرد، برابری را بر او عرضه بدار. اگر تو را در همه آنچه در اختیار دارد شریک خویش قرار داد و پذیرفت که هیچ چیز از ملک او به او سزاوارتر نیست تا به تو، بستر خویش را بر او عرضه دار و او نیز بستر خویش را بر تو عرضه بدارد و با آن که همبستر تو است بخوابد و تو نیز با آن که همبستر اوست بخوابی - که همین آن گروگانی است که گرفته می‌شود. اما اگر او همسر یا دختر خواهر یا کسی از نزدیکان و بستگان خونی نداشت از پروردگارت پروا کن و هیچ چیز از دین و دنیا از او دریغ مدار که او برادر و شریک تو است. این گروه، بر خلاف سایر غلات، عقیده به تناسخ را اختیار کردند و مدعی شدند ارواح کسانی که منکر حقیقت آنان شوند در همه اشیا، خواه انسانی و خواه غیر انسانی، حلول می‌کند و در همه پدیده‌های دارای روح و در همه خوردنیها، آشامیدنیها، پوشیدنیها و آنچه به همبستری گرفته می‌شود، و در هر تر و خشکی جریان می‌یابد تا آنجا که در آسمانها و زمینها هیچ جنبنده و هیچ ساکن و یا متحرکی نمی‌ماند مگر آن که ارواح در او حلول می‌کنند. و این امر حتی نجوم و

کواکب را نیز در برمی‌گیرد. روح پس از حرکت در همه این موجودات «جماد» می‌شود و صورت صخره یا گل و یا آهن به خود می‌گیرد. آنان در اثبات این عقیده به آیه «بگو سنگ باشید یا آهن یا مخلوتی که در خاطر تان بزرگ می‌نماید، پس خواهند گفت چه کسی ما را باز می‌گرداند. بگوی همان خدایی که شما را برای نخستین بار سرشته است»^۱ (اسراء/ ۵۰-۵۱) استدلال کرده‌اند. از دیدگاه این جماعت همین نیز جهنم است و برای همیشه منکران بدان عذاب می‌شوند.

آنان مدعی شده‌اند مؤمن عارفی که از آنان باشد روحش به هیچ کدام از این اشیا منتقل نمی‌شود، و روح مؤمنی که از ایشان باشد، هفت بدن بر آن پوشانده می‌شود، همانند آن کس که هفت پیراهن داشته باشد و هرگاه یکی از پیراهنها از تن او جدا شود پیراهن دیگر را بر تن کند. آنها مدعی شده‌اند ایمان هفت درجه است. درجه هفتم، رسیدن به معرفت غایت است که در این درجه پرده برداشته می‌شود و می‌توای او را در سیمای نورانیت مشاهده کنی؛ مؤمن در هر دوره‌ای پیراهنی بر تن می‌کند و این پیراهن قالبی جز قالب نخست اوست؛ هر دوره‌ای ده‌هزار سال است و هفت دوره وجود دارد و چون این هفت دوره بگذرد یک «کور» است و کور هفتاد هزار سال. پس مؤمن در هفتاد هزار سال «عارف» می‌شود و پرده‌ها برایش برداشته می‌شوند و ظواهر به اشتباه افکن برای او از میان می‌رود و در نتیجه خداوندی را که همان محمد است به ذات خویش و در سیمای نورانیت و نه در قالب بشریت گوشت و خون دار درک می‌کند.^۲

این بود گزارشی از آرا و عقاید خطایه، چنان که سعد بن عبدالله قمی ارائه داده است. اما ابوالحسن اشعری این آرا و عقاید را به گونه‌ای دیگر گزارش می‌دهد.

او خطایه را به پنج فرقه تقسیم می‌کند که عبارتند از:

الف: خطایه اصلی، منسوب به ابوالخطاب مؤسس این فرقه

ب: معمریه، منسوب به مردی به نام معمر

ج: بزغیه، منسوب به بزغ بن موسی

۱- در متن المقالات به جای «فطرکم اول مرة» «خلفکم» آمده و مؤلف کتاب حاضر این اشتباه را تذکر داده است.

۲- المقالات والفرق، ص ۵۶-۵۹.

د: عمیریه، منسوب به عمیر بن بیان عجللی

ه: مفضلیه، منسوب به صرّافی به نام مفضّل

بنا به اظهار اشعری همه این فرقه‌ها در عقاید ذیل با یکدیگر اتفاق نظر دارند:

امامان همه، پیامبرانی محدّث [مورد خطاب فرشته وحی] و رسولان خدا و حجج او بر خلقش هستند. پیوسته دو رسول با هم مبعوث می‌شوند: یکی ناطق و دیگری صامت، همان طور که محمد (ص) ناطق و علی بن ابی طالب صامت است. بنابراین امروز اطاعت از آنان بر همه خلق واجب است و آنان از آنچه بوده و خواهد شد آگاهی دارند.

این جماعت مدعی آن شده‌اند که ابوالخطاب یک پیامبر است و آن رسولان فرمانبری از ابوالخطاب را برایشان واجب ساخته‌اند.

نیز گفته‌اند: امامان خدایانند و خود آنان هم درباره خویش چنین گفته‌اند. باز گفته‌اند که فرزندان حسین فرزندان و دوستان خدایند و آنان خود هم درباره خویش همانند آن گفته‌اند.

این جماعت آیه «چون تماش کردم در آن از روح خویش دمیدم همه سجده‌اش کنید» (ص/۷۲) را تأویل کرده و گفته‌اند: او همان آدم است و ما نیز فرزندان او. آنها ابوالخطاب را مورد پرستش قرار داده، مدعی شده‌اند او خداست و نیز ادعا کرده‌اند که جعفر بن محمد نیز خدای ایشان است، با این تفاوت که ابوالخطاب هم از او و هم از علی بزرگتر است.

ابوالخطاب در مقابل ابو جعفر (منصور دوانیقی) سر به شورش برداشت و عیسی بن موسی را [شکست داد و] در شوره‌زار اطراف کوفه به قتل رساند. این جماعت عقیده دارند که گواهی دادن مبتنی بر دروغ، به نفع هم‌کیشان جایز است.^۱

اما عقاید اختصاصی معمربه بدین شرح است:

دنیا فانی نمی‌شود، بهشت همان خیر و نعمت و عافیتی است که به انسانها می‌رسد و دوزخ همان اضرار خیر و نعمت و عافیت است که به انسانها می‌رسد.

۱- مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۷۵ - ۷۷.

آنان به تناسخ عقیده دارند و معتقدند که نمی‌میرند، بلکه با بدنهایشان به ملکوت برده می‌شوند و از دید مردم جسدهایی بر جای می‌ماند که شبیه جسدهای آنان است.

این گروه شراب، زنا و سایر محرمات را حلال می‌شمرند و به ترک نماز عقیده دارند.^۱

از این اظهارات چنین بر می‌آید که این گروه در بسیاری از عقاید و آرا با حریه هماهنگند. عقاید بزیغیه نیز چنین است:

جعفر بن محمد خداست و او همان نیست که مردمان می‌بینند، بلکه خود را برای مردم بر این سیما آشکار کرده است.

آنان مدعی‌اند هر چه در دل‌هایشان رخ می‌دهد وحی است و به هر مؤمنی وحی می‌شود؛ و در اثبات این عقیده به تأویل آیه «هیچ کس نمیرد مگر به اذن خداوند» (آل عمران/۱۴۵) پرداخته و گفته‌اند مقصود از اذن خداوند وحی خداوند است، و نیز به آیات «پروردگارت به زنبور عسل وحی فرستاد» (نحل/۶۸) و «آنگاه که به حواریین وحی کردم» (مائده/۱۱۱) استناد جسته‌اند.

این گروه عقیده دارند برخی از افراد ایشان از جبرئیل، میکائیل و محمد برترند. همچنین مدعی شده‌اند هیچ کس از این جماعت نمی‌میرد و چون کسی از آنان عبادت خویش را به پایان برد به ملکوت برده می‌شود. علاوه بر این مدعی مشاهده عینی مردگان شده و گفته‌اند مردگان را صبحگاهان و شامگاهان می‌بینند.^۲

عمیریه فرقه قبلی را در این عقیده که آنان نمی‌میرند تکذیب می‌کنند. مفضلیه نیز با برائت جستن از ابوالخطاب - بدان دلیل که جعفر [بن محمد(ص)] از او برائت جست - به مخالفت با سایر فرقه‌های چهارگانه پرداخته‌اند. این فرقه به ربوبیت جعفر عقیده داشتند و نه به نبوت او.^۳ شهرستانی در الملل و النحل^۴ همین تقسیم بندی موجود در مقالات الاسلامیین را بی آن که بدان چیزی بیفزایند نقل کرده است.

۱- همان، ص ۷۷.

۲- همان، ص ۷۸.

۳- الملل و النحل، چاپ شده در حاشیه الفصل، ج ۲، ص ۱۷.

۴- همان، ص ۱۵ - ۱۷.

عبدالقاهر بغدادی نیز در *الفرق بین الفرق* عین آنچه را در *مقالات الاسلامیین* آمده، به طور کامل آورده و بجز برخی از اخبار تاریخی کوتاه چیزی بدان نمی‌افزاید - اخباری که شهرستانی نیز آنها را از او می‌گیرد - از این قبیل که ابوالخطاب می‌گفت. [امام] جعفر صادق (ع) خداست و چون این سخن به امام رسید، امام لعنش فرمود و او را از خود راند، و نیز از قبیل آن که ابوالخطاب «در کناسه کوفه خیمه‌ای بر پا کرد و پیروان خود را به پرستش جعفر [بن محمد] (ع) در این مکان فراخواند. وی بعدها در دوران حاکمیت منصور در مقابل والی کوفه سر به شورش برداشت و منصور نیز عیسی بن موسی را در رأس سپاهی انبوه برای سرکوب کردن او روانه ساخت و آنان او را اسیر کردند و سرانجام، وی در کناسه کوفه به دار آویخته شد.^۱

از روایات پیش‌گفته روشن می‌شود که اصول خطاییه که نام دیگر آنان محمّره است شامل موارد ذیل می‌شود:

۱- خداوند همان محمد است، بدان معنا که محمد صورت خداست یا آن که خدا در سیمای محمد ظهور و تجلی کرده است. محمد نخستین صورتی است که خداوند در آن تجلی یافته و همو نخستین ناطق است و در هر نقش و صورتی که بخواهد به ایفای نقش خویش می‌پردازد. خداوند خود را در سیمای بشری، سیمای محمد، آشکار ساخته تا خلقش با او انس و آشنایی یابند و مردم با پروردگار خود احساس بیگانگی نکنند.

این عقیده عیناً همان عقیده به تجسم (incarnation) یعنی مجسم شدن خداوند در انسان است. این مسلک دارای قدمتی به قدمت حیات انسان است و آن را در ادیان ابتدایی، ادیان هند و نیز در ادیان مصر باستان می‌یابیم.

تجسم یا دایمی و یا موقت است: تجسم موقت عبارت از آن است که خداوند برای دوره‌ای معین از زمان یا هراز چندگاه در شخصی حلول می‌کند؛ به عنوان مثال در منجا یا یکی از جزایر جنوب اقیانوس آرام آلهه گاه‌بگاه در کاهنان حلول می‌کند. گاه نیز حالت تجسم موقت پس از نوشیدن شرابی مثل خون قربانی پدید می‌آید؛ مثلاً در معبد اپلودیرادیوتس (Apollo Diradiotes) در ارجوسی، هر ماه یک شب، یک بره قربانی می‌شد و پس از آن یکی از زنانی که پیوسته پاکدامنی خود را حفظ کرده بود از خون آن می‌نوشید و بدین طریق

۱- *الفرق بین الفرق*، ص ۲۴۷.

خدایش به او الهام می‌کرد و در نتیجه قادر به پیشگویی می‌شد؛ [مثال دیگر آن که] کاهن زمین در ایجیرا (Aegira)، واقع در اخایا (Achaia) قبل از آن که به غار مخصوص پیشگویی برود خون تازه‌ای را که از بدن گاو نری ریخته بود می‌آشامید؛ مصریان باستان نیز پرستش را تنها به گربه و سگ محدود نکرده، بلکه دامنه آن را به انسانها نیز کشیده بودند. آن گونه که فورفور یوس صوری می‌گوید یکی از کسانی که در مصر مورد پرستش قرار می‌گرفت مردی بود که در دهکدهٔ انابیس زندگی می‌کرد و قربانیهایی که بر مذبح سوزانده شده بودند تقدیم او می‌شد و او پس از آن همانند هر انسان دیگری غذای خویش را می‌خورد؛^۱ در میان ادیان هند نیز یکی از فرقه‌های طرفدار در بمبئی - که در وسط هند قرار گرفته - چنین عقیده دارد که پیشوایان روحانی یا مهاراجا تجسمهایی از خدای کرشنه هستند و به همین سبب نیز مردم در معابد مهاراجا را می‌پرستند و یکی از شیوه‌های این پرستش آن است که به جای حرکت دادن تمثال کرشنه تصویر مهاراجا را به سمت چپ و راست می‌چرخانند؛ تجسم در آیین مسیحی نیز تنها به یسوع ناصری، بنیانگذار دین مسیحیت محدود نشده، بلکه برخی از مسیحیان مدعی شده‌اند روح خدا در آنان نیز حلول کرده است؛

از روزگاران بسیار دور تا به امروز بسیاری از فرقه‌های مسیحی بر این باور بوده‌اند که مسیح، بلکه حتی خداوند خود در هر فردی مسیحی که وجودش آکنده از عقیده باشد تجسم کرده است. آنان از این باور به این نتیجه منطقی رسیدند که هر کدام از ایشان باید دیگری را پرستند. ترتولیان می‌گوید این پدیده در قرن دوم (پس از میلاد) در قرطاجه نزد برادران مسیحی او روی داده است و پیروان قدیس کلمبا او را بدین عنوان که تجسمی از عیسای مسیح است مورد پرستش قرار داده‌اند. در قرن هشتم میلادی نیز الیپاندوس (Elipandus) کلیلی از مسیح چنین یاد کرد که او «خدایی در میان خدایان است»، بدان معنا که همه مؤمنان به مسیحیت خدایانی همانند عیسای مسیحند. در میان ابلیجینها (Abligenses) نیز پرستش یکدیگر رواج داشت و این مسأله در ثلث اول قرن چهارده صد ها بار در دفاتر

1. Porphyre: De obstinentia, IV, 9; Eusebius, preparativ Evangelii, III, 12.

نیز در این باره مراجعه کنید به: فیدمن، (ادیان مصریان قدیم)، ص ۳۹ و مقاله (الوهیت بشر در مصر قدیم) در: *Am Urquell*, N. F. I (1897), pp. 290 sqq.

محکمه‌های تفتیش در تولوز - جنوب فرانسه - ثبت شده و هنوز هم این عقیده در میان پولیسین‌های (Policians) ارمنستان و بوگومیل‌هایی (Bogomiles) که در اطراف مسکو زندگی می‌کنند رواج دارد؛ پولیسین‌ها تلاش می‌کنند عقیده خویش را چنین مورد توجه قرار دهند که این شیوه مستند به گفته قدیس پولس است که می‌گوید: «این من نیستم که سخن می‌گویم، بلکه مسیحی که در جان من اقامت دارد سخن می‌گوید». از همین جا نیز پیروان این فرقه روسی «مسیحیان» نامیده شده و خود را «خدایان» نیز می‌نامند و همدیگر را به عنوان این که خدای حقیقی یا عیسی زنده و یا مریم عذرا هستند می‌پرستند.^۱

پس مشاهده می‌شود که ادیان مختلفی قبل از دین مسیحی به تجسم خداوند در انسان عقیده داشتند و از همین روی نمی‌توان گفت عقیده تجسم نزد خطابه لزوماً از مسیحیت گرفته شده، بلکه احتمال دارد این نظریه از منابع هندی و یا از ادیان کهن و ابتدایی دیگری گرفته شده باشد که، همان سان که دیدیم، در مناطق مختلف زمین گسترش یافته بودند. از اینجاست که نمی‌توانیم به طور قطع بگوییم مسیحیت در عقاید خطابه - و سایر فرقه‌هایی که افرادی از بشر را خدا می‌دانند یا به تجسم خداوند در فردی از انسانها عقیده دارند - تأثیری گذاشته، مگر این که دلیلی مکتوب بر وجود چنین تأثیری در اختیار داشته باشیم و این در حالی است که ما هیچ اطلاعاتی از ابوالخطاب در اختیار نداریم که بتواند بیان کند او از چه افکار و ادیانی تأثیر پذیرفته، و همچنین نمی‌دانیم او از کجا به کوفه آمد و چنین نظریه‌ای را ابداع کرده و مردم را بدان فراخواند.

از اینها که بگذریم، ابن حزم از فرقه معینی از شیعه سخن به میان آورده که به الوهیت محمد(ص) عقیده دارند. او این فرقه را محمدیه نامیده، می‌گوید:

گروهی از شیعه که به نام محمدیه شناخته می‌شوند عقیده دارند محمد(ص) خداست - و البته خداوند از چنین گمانی منزّه است - از آن جمله می‌توان از بهنکی و فیاض بن علی نام برد. فیاض بن علی صاحب کتابی در همین موضوع

۱- سر جیمز جورج فریزر (شاخه طلایی)، نیویورک، ۱۹۶۶م، ج ۱، ص ۴۰۷ - ۴۰۸.

تحت عنوان *القطاس* است و پدراویز^۱ کاتب مشهوری است که در دوران ولایت اسحاق بن کنداج منشی او و سپس نیز منشی امیر مؤمنین معتضد [عباسی] بوده است.

بختری درباره او قصیده مشهوری را گفته است با این مضمون:

«جلوه جمال او از آن خرابات نشین غریر دور شد و به سرزمینهای دیگر رفت؛ پس خداوند پناهش باد!»

این فیاض - که خداوند او را لعنت کند - به دست قاسم بن عبدالله بن سلیمان بن وهب به قتل رسید؛ زیرا از کسانی بود که در دوران معتضد علیه او سخن چینی کردند و ماجرای آن مشهور است.^۲

این که علی بن محمد بن حسین بن فیاض، پدر فیاض بن علی، از اهالی دیر عاقول و دیر قنی - که از مراکز مشهور مسیحیت در عراق هستند - می باشد خود این احتمال را تقویت خواهد کرد که پیروان این طایفه - یعنی محمدیه - در عقیده به الوهیت محمد (ص) تحت تأثیر مسیحیان قرار گرفته اند و نه هیچ دینی جز آن، بدین ترتیب تاریخ شکل گیری این فرقه در نیمه دوم قرن سوم هجری (نهم میلادی) خواهد بود.

ابن حزم در کتاب خود نام برخی از کسانی را می آورد که خدا خوانده شده اند یا ادعا به الوهیت آنان شده است:

الف: گروهی گفته اند که آدم و پیامبران پس از او تا محمد (ص)، سپس علی، حسن، حسین و پس از آن محمد بن علی بن الحسین و جعفر بن محمد صادق همگی خدایند. این گروه در همین جا ایستاده و پیشتر نرفته اند. اینان پیروان ابوالخطاب محمد بن ابی زینب، وابسته به بنی اسد کوفه هستند و بعدها ابوالخطاب را نیز خدا خوانده و مدعی شده اند و از [امام] جعفر صادق بزرگتر است.

ب: گروهی عقیده به خدایی معمر - گندم فروش ساکن کوفه - و غلام او را که هر دو از

۱- او همان علی بن محمد بن حسین بن فیاض، کاتب اسحاق بن کنداج است: او اصالتاً ایرانی و از اهالی دیر عاقول و دیر قنی است. اسحاق بن کنداج نیز اصالتاً از سرزمین طبرستان و از فرماندهان بزرگی می باشد که خلیفه معتمد او را در سال ۲۵۹ به جنگ با سیاهان مأمور کرد.

۲- ابن حزم، *الفصل*، قاهره، المطبعة الادبیه، ج ۴، ص ۱۸۶ - ۱۸۷. آنچه در نسخه چاپی این کتاب آمده از سوی مؤلف *مذهب الاسلامین* تصحیح شده است.

اصحاب ابوالخطاب بودند اختیار کرده‌اند.

ج: گروهی گفته‌اند حسین بن منصور حلاج، صوفی مشهور، خداست.

د: گروهی گفته‌اند محمد بن علی بن شلمغانی، کاتبی که در دوران راضی [خلیفه عباسی] کشته شد، خداست.

ه: گروهی گفته‌اند ابو مسلم سراج خداست.

و: گروهی گفته‌اند مقنن یک چشم خداست. او که هاشم نام داشت گازی بود که به خونخواهی ابو مسلم برخاست و در دوران منصور دوانیقی به قتل رسید.

ز: راوندیه گفته‌اند ابو جعفر منصور دوانیقی خداست.

ح: گروهی گفته‌اند عبدالله بن حرب کندی خداست.

ط: سبئیه گفته‌اند علی خداست.

ی: نصیریه نیز گفته‌اند علی خداست. «این گروه اکنون بر سپاه اردن در شام و نیز شهر طبریه غالب شده‌اند».

اینها ده طایفه‌ای بودند که برخی از انسانها را خدا می‌شمردند و بر اساس سایر منابعی که در اختیار داریم نام فرقه‌های ذیل را نیز می‌توان به این گروهها افزود:

الف: علیائیه، پیروان بشار شعیری. این گروه عقیده دارند که «علی پروردگار و خالق است که در سیمای علوی هاشمی تجلی کرده و ولی و بنده و رسول خویش محمد را در سیمای محمدی آشکار ساخته است... این گروه شخصیت محمد (ص) را مورد انکار قرار داده و مدعی شده‌اند او بنده‌ای از بندگان علی و علی پروردگار است».^۱

ب: فرقه‌ای از غلات مدعی شده‌اند سلمان پروردگار است و «محمد دعوت کننده‌ای است به سوی او و او پیوسته برای پیروان هر دینی خود را آشکار ساخته است».^۲

۲- خطاییه و سایر کسانی که همانند آنان مسلک تجسم را اختیار کرده‌اند عقیده خویش را

۱- المقالات والفرق، ص ۵۹.

۲- روایتی همانند این روایت در کتاب الزینة تألیف ابوحاتم رازی (ف حدود سال ۳۲۲ هـ ق / ۹۳۴ م) آمده است، آنجا که می‌گوید: «یکی از طایفه‌های غلات سلمانیه است که عقیده دارند سلمان فارسی پیامبر است و جماعتی [از آنان] نیز او را خدا دانسته‌اند».

ر.ک. متن این روایت در کتاب دیگر نگارنده اثر حاضر، شخصیات قلقة فی الاسلام، چاپ دوم، قاهره، ۱۹۴۶، ص ۴۷.

چنین توجیه می‌کنند که علت این تجسم آن است که مردم با خداوند خوگیرند و با او احساس بیگانگی و ناآشنایی نکنند. محمد بن عیسی بن عبید بن یقظین این دیدگاه را به نقل از یونس بن عبدالرحمن حکایت می‌کند و می‌گوید:

غلات، با همه اختلافاتشان، در دو نظریه با یکدیگر توافق نظر دارند که مبنای عقاید آنان در توحید محسوب می‌شود:

یکی آن که می‌گویند خداوند برای هر کس بخواهد و در هر سیمایی و به هر گونه‌ای که بخواهد و مقتضای عدالتش باشد تجلی می‌کند تا هر کدام از خلق او که توان دیدن دارد او را ببیند. به همین سبب نیز روا نیست بر آنان تجلی کند مگر در سیمایی همانند آنچه با آن آشنایند و می‌شناسند تا با او انس گیرند و بیشتر بدانچه او آنان را بدان فرامی‌خواند بشتابند و پذیرش بیشتری برای گفته‌های او داشته باشند. بدین ترتیب خداوند خود را در معرض دیدگان بشر به سیمای یک انسان نشان می‌دهد، در حالی که در واقع فردی از انسان نیست؛ زیرا بر آنچه خود را بدان بر بندگان نمایان ساخته قدرت دارد.

نظریه دیگر آن که می‌گویند: او در ذات و کنه خویش روح القدس است و ساکن در محل سکونتی است که آن محل حجاب اوست. او همیشه به صفت خویش و صفت غیر خود وجود می‌گیرد و البته در هنگام احتجاب از خلق راهی جز آن ندارد که ذات و هیئتی را که دارد رها کند و به هیئت آلتی جسمانی که شناخته شده است درآید. دلیل این مطلب آن است که هیچ نطق آشنا و قابل درکی وجود ندارد مگر آن که به وسیله جسمی و جسدی که شناخته شده است واقع شود. پس هر کس خداوند را به غیر خدا درک کند همو را درک کرده است.

آنان در استدلال بر این مطلب گفته‌اند: او ظاهری از باطن است و خویش را به «ظاهر باطن» ستوده و بنابراین روح القدس باطن او و ظاهر او نیز همان جسمی است که به او نسبت داده شده و مورد استفاده او قرار گرفته و در هنگام نیازمندی خلق به او وصفی برای اوست؛ زیرا او سبب است و لطیف او درک نشود مگر در هیئت سببی که برای بشر آشنا و شناخته شده است و از سبب مسبب پدید می‌آید و تسبب حاصل می‌شود. بنابراین سبب فرزند از همان تسبب یعنی از روح القدس

است و روح القدس یک ساکن باطن، و ظاهر همان جسمی است که به او نسبت داده می‌شود و بدین سان، آن که سرگرم می‌شود، می‌خورد، می‌آشامد، مریض می‌شود و آزرده می‌گردد همان جسم است و روح القدس نه سرگرمی اختیار می‌کند، نه آزرده می‌شود و نه زاده می‌شود.^۱

بسیار دشوار خواهد بود که بتوان این ادله را با ادله‌ای مقایسه کرد که قدیس انسلم (۱۰۳۳-۱۱۰۹) همین باره در کتاب *چرا خدا انسان شد* Cur Deus Homo تألیف او اواخر قرن دهم و اوایل قرن یازدهم میلادی، مطرح کرده است.

۳- خطاییه به تناسخ عقیده دارند، ولی به نحوی که با آنچه سایر معتقدان به این نظریه می‌گویند تفاوت دارد؛ چه، آنان تناسخ در اشیا، اعم از انسانی و غیر انسانی را تنها محدود به مخالفان مذهب خویش می‌دانند و معتقدند ارواح عارفان مؤمن به مذهب خطاییه در هیچ یک از اشیا منتقل نمی‌شود و حلول نمی‌کند، بلکه بر روح هر کدام از آنان هفت بدن پوشانده می‌شود، آن سان که شخصی هفت لباس داشته باشد و چون هر یک را در آورد دیگری را بر تن کند. مؤمن نیز در هر یک از ادوار سبعة پیراهنی بر تن می‌پوشد و این پیراهن قالبی غیر از قالب نخست اوست. هر دور شامل ده هزار سال است و هر هفت دوره یک «کور» را تشکیل می‌دهد و بدین ترتیب هر کور شامل هفتاد هزار سال خواهد بود و چون مؤمن هفتاد هزار سال را پشت سرگذارد عارف می‌شود و پرده از مقابل دیدگان او برداشته می‌شود و تلبیس در مقابل او از بین می‌رود و به درک خداوند - که در ذات خود همان محمد است - در سیمای نورانی و نه در قالب جسمی و جسدی نایل می‌گردد. اما هر کس منکر مذهب آنان باشد روح او در موجودات زنده و سایر اشیا به تناسخ منتقل می‌شود تا جایی که در قالب یک جسم جامد: صخره، آهن یا هر چیز دیگر قرار می‌گیرد.

عقیده به تناسخ نیز عقیده دیگری است که همانند عقیده به تجسم سابقه‌ای بسیار کهن دارد و آن را در هند و یونان مشاهده می‌کنیم: در هند، در کهنترین کتب قانونی هندیان، قوانین مانو شاهد این عقیده هستیم و می‌بینیم که در این قوانین توصیفی دقیق از مجازات‌هایی آمده است که مرتکبین گناه در «ولادتهای آینده» با آن مواجه خواهند شد؛ مثلاً هر کس با استاد

۱-المقالات والفرق، ص ۶۲. - اغلاط فراوان موجود در کتاب از سوی نگارنده اثر حاضر اصلاح شده است.

۲- در نشر مینی Patrologia Latina, et CLVIII & CLIX

خود به خشونت برخورد کند - گرچه این خشونت ورزیدن بحق نیز باشد - در ولادت آینده به صورت یک الاغ زاییده خواهد شد، هر کس به ناروا چیزی به استاد خویش نسبت دهد سگ زاده خواهد شد، اگر کسی به حساب استاد خویش زندگی کند کرم زاده خواهد شد.^۱ زنی که به شوهرش خیانت ورزد در ولادت آینده به صورت شغال زاده خواهد شد.^۲ کسانی که علاقه مند به اهانت به دیگران هستند به صورت حیواناتی درنده زاده می شوند. کسانی که غذای حرام می خورند کرم زاده می شوند. دزد در ولادت تازه خود بر حسب آنچه دزدیده، زاده می شود و هر کس سنگی قیمتی بدزدد زرگر زاده می شود. هر کس حیوانات بدزدد موش زاده می شود. هر کس عسل بدزدد به صورت حشره ای بدبو زاده می شود و هر کس جلجل بدزدد قورباغه زاده می شود، الخ. بودا که مذهب او در میان مذاهب هندی بیش از همه گسترش یافته است - چنان که به وی نسبت داده می شود - قبل از وصول به مقام عالی خود ولادتهای حیوانی متعددی را پشت سر گذاشته است؛ یک بار سگ، دو بار خوک، دو بار قورباغه، چهار بار اژدها، ده بار شیر، یازده بار آهو، دوازده بار میمون، بلکه حتی زمانی نیز دزد^۳ و الخ. ما قبل از دوران اوپانیشادها اشاره صریحی به تناسخ در عقاید هندیان نمی یابیم، بلکه این نظریه تنها در عصر بودا (قرن ششم میلادی) رشد و کمال یافته است. محتوای این عقیده در اصل محتوایی کاملاً اختلاقی بوده و آن این که انسان بر حسب اعمال خوب یا بدی که انجام می دهد پاداش و مجازات می بیند. نظریه «ولادت تازه»، هر چند سوابقی در مذاهب دیگر دارد، اما اصل آن مربوط به مذهب بودایی است و مفاد آن این است که حیات کنونی ما حیاتهای بی نهایت را پشت سر نهاده و حیاتهای بی نهایت نیز در پی خواهد داشت - مگر در مورد گروهی بسیار اندک که نفس آنان آزاد شده است - و حیات کنونی ما تنها مطابق با حیات قبلی و همان حیات قبلی است که وضعیت این حیات را مشخص می کند.^۴

در یونان نیز فیثاغورث و انبادوقلیس به نظریه تناسخ عقیده داشتند؛ روایت می شود فیثاغورث درباره خود می گفته است که وی در حیاتهای قبلی خویش اوفوربوس تراودی بوده و دلیلش آن است که توانسته در میان غنایمی که در میسنا (Mycena) از تراودی آورده

۱- *فهرستین مانو*، ۲ / ۲۰۱.

۲- همان، ۵ / ۱۶۴.

3. Sir Mouier - Williams: *Buddhism*, 2nd. ed., p.III sq. London, 1890.

4. Surendranath Dasgupta: *A History of Indian Philosophy*, vol. I, p. 33 Cambridge, 1957.

شده^۱ زره او فوربوس (Euphorbus) را باز شناسد. او عقیده داشت ارواح انسانی میسنا در تناسخ به حیوانات و گیاهان منتقل می‌شود^۲. وی به همین دلیل کشتن حیوانات را حرام می‌دانست^۳. انبادوقلیس نیز درباره خود می‌گفت که وی در حیاتهای سابق خویش یک دختر، یک درخت، یک پرنده و یک ماهی بوده است. او به همین دلیل کشتن حیوانات و خوردن گوشت آنها را حرام می‌شمرد؛ چراکه امکان داشت در این صورت شخصی که حیوانی را سر می‌برد در واقع یکی از بستگان خود یعنی پدر، مادر، دختر یا پسر خویش را کشته باشد. انگیزه فیثاغورث و انبادوقلیس - هر دو - در قول به تناسخ انگیزه‌ای اخلاقی بود و آن این که بشر را به رفتارهای درست و زندگی پاک و شکوفا وادار سازند؛ زیرا تنها همین نحوه زندگی و رفتار است که زندگی همراه با آسایش و رفاه دائم در سرای آخرت را برای انسان تضمین می‌کند. دست کم بنابر اندک منابع منسوب به انبادوقلیس، این عقیده نزد وی به نحو آشکارتری مشاهده می‌شود؛ چه او عقیده داشت زمین غاری است که هیچ سعادت در آن وجود ندارد و در آن مردم در غیر هدایت و در سیاهی ظلمت سرگردانند و راه به جایی نمی‌برند و طعمه قتل و انتقام و قربانی ناخوشیها و فروپاشیها می‌شوند. او به زندگی مردم به دیده حقارت می‌نگریست؛ زیرا آن را آکنده از درگیری و اندوه می‌دید، گویا که این زندگی برای مجازات آنان در برابر گناهایی که مرتکب شده‌اند آفریده شده است^۴.

به گمان قویتر معتقدان به تناسخ در میان فرقه‌های اسلامی تحت تأثیر مذاهب هند قرار داشته‌اند، نه نظریات فیثاغورث و انبادوقلیس، زیرا منابع فراوانی برای آشنایی با اندیشه‌های هندی وجود داشته و در اختیار اعراب قرار گرفته و اظهارات اندکی از فیثاغورث و انبادوقلیس درباره تناسخ به اعراب رسیده است^۵.

۱- دیودوروس سیسیلی ۳۰۱/۶/۱۰؛ ایامبلیخوس: (زندگی فیثاغورث) ۶۳/۱۴.

۲- دیوجانس لائرتی، (زندگی فلاسفه) ۳۶،۴/۱/۸.

۳- ایامبلیخوس، (زندگی فیثاغورث) ۲۴ - ۱۰۷ - ۱۰۹؛ سکستوس امبریوکوس ۱۳۰/۱۲۷/۹ و اولوس جیلیوس ۱۱/۶.

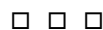
۴- ر. ک. دپلز، (شذرات السابقین علی السقراط)، ج ۱، ص ۲۰۷ و پس از آن؛ کلیمانس اسکندری، (درهم آمیخته)، نشر بوتور، ۱۴/۳/۸؛ ۱۵۲/۲۳/۶؛ ۱۴/۵؛ ۱۲۳/۱۴/۵، ص ۵۱۶ و پس از آن و ص ۶۳۲، ۷۲۲.

۵- ما در اظهارات شهرستانی پیرامون اندیشه‌های فیثاغورث و انبادوقلیس (ج ۲، ص ۱۶۶-۱۸۴) هیچ اشاره‌ای بدان نمی‌یابیم که آنان به تناسخ عقیده داشته‌اند.

علاوه بر این گروهی از هندیان در بصره و سپس کوفه که دو مرکز اصلی حرکت معتقدان به نظریه تناسخ است وجود داشته‌اند و این امر می‌تواند همین فرضیه را تقویت کند که عقیده به تناسخ از طریق هندیان به فرقه‌های اسلامی معتقد به این اصل منتقل شده است. افزون بر فرقه‌هایی که تاکنون مورد بحث قرار گرفت، شهرستانی از فرقه‌ای سخن به میان می‌آورد و نام تناسخیه را بر آنان می‌نهد و این فرقه را از فرقه‌های دوگانه پرست ایرانی می‌داند او عقاید آنان را در زمینه تناسخ چنین ترسیم می‌کند:

تناسخیه که از فرقه‌های ثنویه است به تناسخ ارواح در موجودات زنده و انتقال آنها از شخصی به شخص دیگر عقیده دارند و می‌گویند همه آسایش و رنج و آرامش و پریشانی که برای شخص پیش می‌آید نتیجه کارهایی است که وی قبلاً و زمانی که در بدنی دیگر بوده است انجام داده است و انسان پیوسته در یکی از دو حالت است: یا در حال انجام عمل و یا در حال دیدن جزا؛ به عبارت دیگر، آنچه اکنون بدان مشغول است یا سزای عملی است که قبلاً انجام داده و یا انجام عملی است که انتظار دیدن سزای آن را خواهد داشت.^۱

ما نمی‌دانیم چرا شهرستانی این مذهب را از مذاهب ثنویه دانسته، با آن که این فرقه سزاوارتر بدان است که از مذاهب هندی (برهمنی یا بودایی) باشد. اما آیا این خلط مبحثی از سوی شهرستانی است یا، آن سان که برخی از مورخان فرق عقیده به تناسخ را به مانویه نسبت داده‌اند،^۲ وی واقعاً این عقیده را نزد برخی از ثنویه ایران یافته است؟



اکنون اگر به مقایسه‌ای میان جناحیه و خطایه پردازیم تشابه کاملی میان آن دو در عقاید اصلی آنها خواهیم یافت. این عقاید عبارتند از:

۱- الوهیت دادن به محمد و علی و برخی از فرزندانش و نیز برخی از امامان

۲- عقیده به تناسخ ارواح

۳- زیاده‌روی در تأویل باطنی قرآن

۱- الملل والنحل، ج ۲، ص ۹۱.

۲- الفرق بین الفرق، ص ۲۷۱.

این عقاید مبنای مشترک همه غلات شیعه را تشکیل می‌دهد و میان آنان مگر در پاره‌ای از جزئیات مربوط به امامانی که آنها را خدا می‌دانند و نیز در باره جایگاه محمد و علی هیچ اختلافی وجود ندارد:

الف: علبائیه، پیروان علباء بن ذراع سدوسی علی (ع) را بر پیامبر (ص) برتری می‌دادند و عقیده داشتند این علی است که محمد را برانگیخته، اما او به جای دعوت به علی، مردم را به خود دعوت کرده است.

ب: میمیه، به خدایی محمد و علی - باهم - عقیده دارند، اما محمد را در الوهیت بر علی مقدم می‌دارند.

ج: گروهی نیز به خدایی پنج تن اصحاب کساء: محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین عقیده دارند و همه آنان را در یک مرتبه قرار می‌دهند و می‌گویند: «روح به نحو یکسان در همه آنان حلول دارد و هیچ کدام از آنها را بر دیگری برتری نیست»^۱.
د: غرابیه نیز چنین عقیده دارند:

خداوند جبرئیل را نزد علی (ع) فرستاد، اما او در راه اشتباه کرد و به سبب آن که محمد با علی شباهت داشت نزد او رفت.

این گروه می‌گویند: شباهت این دو به یکدیگر بیش از شباهت دو پرنده همانند به یکدیگر بود.

اینان مدعی شده‌اند که علی پیامبر بود و فرزندان او نیز پس از او پیامبر بودند. این فرقه به پیروان خود می‌گوید: آن بالدار را لعنت فرستید - و مقصودشان از آن بالدار جبرئیل علیه السلام است.^۲

عبدالقاهر بغدادی بر این باور است که مانویه نیز به تناسخ عقیده داشتند. بنابراین بر اساس اظهارات او آرای خطاییه در این مورد به مانویه نزدیکی بیشتری خواهد داشت. بغدادی می‌گوید:

مانی در یکی از کتب خویش اظهار داشته است: ارواحی که از بدن‌ها جدا می‌شوند دو گونه‌اند: ارواح صدیقین و ارواح گمراهان؛ ارواح صدیقین چون از تنشان جدا

۱- الملل والنحل، ج ۲، ص ۱۳.

۲- الفرق بین الفرق، ص ۲۵۰.

شود در عمود صبح به سمت نوری که بالای فلک است حرکت می‌کند و در همان عالم در سروری دایم می‌ماند و ارواح گمراهان نیز چون از تیشان جدا شود و بخواهد به نور اعلی پیوندد در مسیری مخالف آن به سمت پایین برگردانده می‌شود و در پیکر حیوانات از یکی به دیگری انتقال می‌یابد تا زمانی که از شائبه‌های ظلمت پاک شود و پس از آن به نور اعلی پیوندد.^۱

این تقسیم بندی بیش از هر چیز به عقاید خطایه شباهت دارد. خطایه تناسخ را تنها در مورد غیر مؤمنان به مذهب خویش جاری می‌دانند و این تعبیری دیگر از همان «گمراهان» در مذهب مانوی است. این امر احتمال آن را تقویت خواهد کرد که خطایه تحت تأثیر مانویه که در آن زمان در مناطق ظهور حرکت خطایه (جنوب عراق) گسترش فراوانی یافته بود قرار داشتند، اما تناسخ سایر فرقه‌های شیعه بیش از هر چیز به تناسخ موجود در ادیان هند، بویژه کیش بودایی، شباهت دارد.

عبدالقاهر بغدادی می‌گوید: معتقدان به تناسخ در میان هندیان، سمنیه نام دارند و معتقد به حدود عالم هستند «و گروهی از آنان به تناسخ ارواح در صورت‌های مختلف عقیده دارند و این را ممکن می‌دانند که روح انسان به سگ و روح سگ به انسان منتقل شود»^۲. سمنیه از گروه‌هایی هستند که دستیابی به تعریف مشخصی از آنها در کتب فرق دشوار است و بویژه در مسائل مربوط به نظریه شناخت‌شناسی به آنها اشاره می‌شود، زیرا به آنان چنین نسبت می‌دهند که «حس‌گرا» هستند و چیزی جز معرفت حسی را به رسمیت نمی‌شناسند و می‌گویند هیچ علمی جز آنچه از طریق یکی از حواس پنجگانه به دست می‌آید وجود ندارد.

۱- همان، ص ۲۷۱.

۲- همان، ص ۲۷۰.

اندیشه مهدویت^۱

بازگشت به فهرست

کهنترین فرقه اسلامی که اندیشه مهدویت را نزد آنان می‌یابیم - بر حسب متونی که در اختیار داریم - فرقه کیسانیه، طرفداران امامت محمد بن حنفیه یا همان محمد بن علی بن ابی طالب است که چون مادرش از بنی حنفیه بود ابن حنفیه نامیده می‌شد. این فرقه امامت را پس از حسین (ع) در فرزندان او جاری نمی‌داند و آن را از حسین به محمد بن حنفیه انتقال می‌دهد. نخستین کسی که مردم را به امامت محمد حنفیه دعوت کرد مختار بن ابی عبیده ثقفی بود که به خونخواهی حسین بن علی (ع) برخاست و مردم را به سوی محمد حنفیه دعوت کرد و مدعی آن شد که محمد حنفیه وی را به جانشینی خویش برگزیده است. گروه بزرگی به او

۱- درباره مهدویت و نیز مهدویت در اسلام رجوع کنید به:

- a) Sir Mouier Mouier - Williams: *Buddism*, 2nded. p.III sq. London, 1890.
- b) James Marmesteter: *Le Mahdi depuis les origines de s'Islam jusqu'à nos jour*, Paris, 1885.
- c) Van Volten: *Recherches sur la domination arabe*, Amsterdam, 1894, pp. 54 sqq.
- d) E. Polochet: *le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, paris, 1903.
- e) Van Volten in *ZDMG*, LII, 218 sqq.
- f) I. Friedländer: *Die Messiasidee in Islam*, Festschrift für A. Berliner, Frankfurt - am - Main, 1903, pp. 116 - 130.

پیوستند که عبدالله بن حر که از شجاعترین مردم زمان خویش بود و نیز ابراهیم بن مالک اشتر (کشته شده در سال ۷۲) از آن جمله‌اند. مختار بر کوفه و مناطق مجاور آن استیلا یافت و کسانی را که علیه حسین بن علی در کربلا جنگیده بودند و در آن زمان در کوفه به سر می‌بردند به قتل رساند و آنگاه به جنگ عبیدالله بن زیاد رفت. او در آن زمان در موصل به سر می‌برد و فرماندهی هشتاد هزار تن از سپاهیان شام را بر عهده داشت که عبدالملک بن مروان این سمت را در اختیارش گذاشته بود. مختار توانست بر عبیدالله بن زیاد پیروز شود و او را به قتل رساند. بدین ترتیب حکومت کوفه، جزیره و عراقین تا حدود ارمنستان در اختیار مختار قرار گرفت.

از سوی دیگر ابن حنفیه از حرکت مختار اطلاع یافت و تصمیم گرفت روانه عراق شود. مختار از این امر بیمناک شد و ترسید که ریاستش به مخاطره افتد. «به همین دلیل به سپاهیانش گفت: ما بر بیعت مهدی هستیم، اما مهدی را نشانی است و آن این که شمشیری بر او فرود آورده شود، اگر شمشیر بر تن او کارگر نیفتاد خواهیم دانست که همان مهدی است. این سخن به ابن حنفیه رسید و او نیز از بیم آن که مبدا مختار او را در کوفه به قتل برساند در مکه اقامت گزید»^۱. پس از آن که حاکمیت در اختیار مختار قرار گرفت، او به کفایت و طرح این ادعا پرداخت که وحی بر او نازل می‌شود. بدین سان کوفیان در مقابل او سر به نافرمانی برداشتند و ابراهیم بن مالک اشتر، عبدالله بن حر جعفی، محمد بن اشعث کندی و بیشتر بزرگان کوفه که به سبب مصادره بردگان و اموالشان از سوی مختار از او خشمگین بودند در مقابل او قیام کردند و مصعب بن زبیر را به طمع فتح کوفه انداختند. مصعب نیز از بصره به سمت کوفه حرکت کرد و در مداین با سپاه مختار روبرو شد. در این جنگ طرفداران مختار شکست خوردند و پس از آن مختار و یارانش گریختند و مختار به قتل رسید.^۲

کیسانیه در چگونگی و سبب امامت محمد بن حنفیه با یکدیگر اختلاف کرده، برخی گفته‌اند: او پس از علی بن ابی طالب مستقیماً امامت را بر عهده گرفته و دلیل این امر آن است که علی (ع) در نبرد جمل پرچم سیاه را به او سپرده بود، و برخی نیز گفته‌اند:

۱- الفرق بین الفرق، ص ۴۷.

۲- درباره جزئیات این بحث رجوع کنید به کتاب ژولیوس ولهوزن که تحت عنوان الشیعة والخوارج از سوی نگارنده اثر حاضر به عربی ترجمه و در سال ۱۹۵۹ در قاهره چاپ شده است.

امامت پس از علی (ع) از آن فرزندش حسن و پس از او از آن حسین بود و در پی شهادت حسین (ع) - بنا بر وصیت او در هنگام فرار از مدینه به مکه که به علت بیعت‌خواهی از او برای یزید صورت گرفت - امامت به محمد حنفیه رسید.^۱

کیسانیه خود شامل چند فرقه می‌شوند:

الف: یکی از این فرقه‌ها کریئه، پیروان ابوکرب حزیر بود که عقیده داشت «محمد بن حنفیه زنده است و نمرده، بلکه در کوه رضوی به سر می‌برد، چشمه‌ای از آب و چشمه‌ای از غسل نزد اوست که روزی خود را از آن دو چشمه تأمین می‌کند، و سمت راست او یک شیر و در سمت چپ او یک ببر وجود دارد که او را تا هنگام ظهورش از دشمن حفظ می‌کنند، و او همان مهدی منتظر است.

ب: «سایر فرقه‌های کیسانیه مرگ محمد بن حنفیه را پذیرفته‌اند، ولی در باره امامت پس از او با یکدیگر اختلاف ورزیده‌اند: گروهی مدعی شده‌اند امامت پس از او به پسر برادرش علی بن الحسین زین العابدین (ع) برگشته و گروهی دیگر نیز گفته‌اند پس از او امامت به ابوهاشم عبدالله بن محمد بن حنفیه برگشته است. همین گروه نیز در باره امام پس از ابوهاشم اختلاف کرده، برخی آن را بر اساس وصیت ابوهاشم به محمد بن علی بن عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب (پدر سفاح و منصور که در سال ۱۲۴ یا ۱۲۵ ه.ق. درگذشت) انتقال داده، برخی مدعی شده‌اند امامت پس از محمد بن حنفیه در اختیار بیان بن سمعان قرار گرفت و روح خدا در ابوهاشم بود و پس از او در بیان حلول کرد، و برخی نیز مدعی شده‌اند این روح از ابوهاشم به عبدالله بن عمرو بن حرب منقل شد. گروه اخیر ادعای الوهیت عبدالله بن عمرو بن حرب را نیز مطرح کرده‌اند»^۲.

کسانی که عقیده دارند محمد بن حنفیه زنده و در کوه رضوی محبوس است تا زمانی که خداوند به او اجازه قیام دهد، در این که علت محبوس شدن او چیست با یکدیگر اختلاف ورزیده‌اند.

برخی گفته‌اند: خداوند در کار خود اسراری دارد که جز او کسی آن را نمی‌داند و بدین علت دیگران از سبب حبس او آگاهی ندارند؛ برخی نیز گفته‌اند: این زندانی

۱- الفرق بین الفرق، ص ۳۹.

۲- الفرق بین الفرق، ص ۳۹-۴۱.

به منظور مجازات اوست؛ چراکه او پس از کشته شدن حسین بن علی به ملاقات یزید رفته، از او امان خواسته و عطایای او را پذیرفته است و علاوه بر این در مکه در مقابل ابن زبیر قیام نکرده و از او گریخته و نزد عبدالملک بن مروان رفته است... این گروه می‌گویند: وظیفه او آن بود که در مقابل ابن زبیر بجنگد و از او نگریزد. بنابراین او با گریختن از رویارویی با ابن زبیر و نیز با رفتن نزد عبدالملک بن مروان از پروردگار خویش نافرمانی کرده و پیش از این نیز با رفتن نزد یزید او را نافرمانی کرده بود.

ابن حنفیه پس از تصمیم به ملاقات با ابن مروان از نیمه راه به سمت طایف رفت. در آنجا ابن عباس درگذشت و ابن حنفیه او را دفن کرد و سپس از آنجا روانه ذر شد و به دره رضوی رسید. از اینجا به بعد درباره سرنوشت او اختلاف کرده‌اند: کسانی که مرگ او را می‌پذیرند گفته‌اند: او در همان جا درگذشت؛ ولی منتظران او مدعی شده‌اند به عنوان مجازات گناهایی که به او نسبت داده‌اند، در آنجا زندانی کرده و از چشم مردم پنهان ساخته است تا زمانی که اجازه قیام به او دهد و همو مهدی منتظر است.^۱

روایت سعد بن عبدالله قمی در *المقالات و الفرق* نیز اظهارات فوق را تأیید می‌کند؛ چه، او از یکی از فرقه‌های کیسانیه سخن به میان می‌آورد که عقیده دارند:

محمد بن حنفیه همان امام مهدی و وصی علی است و هیچ کس از اهلیتش حق ندارد با او مخالفت ورزد و از امامت او بیرون رود و جز به اجازه او شمشیر از نیام برکشد.

حسن بن علی (ع) با اذن او (= ابن حنفیه) روانه جنگ با معاویه شد و با اجازه او نیز با معاویه صلح و آشتی کرد و حسین هم با اجازه او به جنگ با یزید رفت و اگر بدون اجازه و فرمان او قیام کرده بودند گمراه می‌شدند و به هلاکت می‌رسیدند. هر کس هم، خواه از اهلیت محمد بن حنفیه باشد و خواه از دیگران، با او مخالفت ورزد کافر و مشرک است.^۲

قمی از یکی از دیگر فرقه‌های کیسانیه نیز سخن به میان می‌آورد که می‌گویند:

۱- همان، ص ۵۲ - ۵۳.

۲- *المقالات و الفرق*، ص ۲۶.

محمد بن حنفیه همان امام مهدی است و پدرش علی نیز او را مهدی نامید. روا نیست دو مهدی وجود داشته باشد که یکی مهدی دوران ابن حنفیه و دیگری مهدی در دوران پس از آن باشد، بلکه تنها یک مهدی وجود دارد و او همان ابن حنفیه است. او اکنون غایب است و کسی نمی‌داند کجاست؛ باز خواهد گشت و زمین را در اختیار خواهد گرفت؛ پس از غیبت او تا هنگام رجوعش امامی نیست. این گروه همان کربیه یعنی پیروان ابوکرب هستند.

برخی از آنان نیز مدعی‌اند روح ابن حنفیه در فرزندش عبدالله بن محمد بن حنفیه حلول کرده و او زنده است و نمی‌میرد؛ آن که در کوه رضوی غایب شده همان عبدالله بن محمد است و نه پدر او؛ او زمین را در حاکمیت خود قرار می‌دهد و دلیل غیبت او و نیز دلیل آن که میان دو شمشیر و دو بیر قرار داده شد، مجازات وی به خاطر رفتن نزد عبدالملک بن مروان بود. این گروه یکی دیگر از گروه‌های معتقد به مختار هستند.^۱

ابوالحسن اشعری در *مقالات الاسلامیین* در میان فرقه‌های کیسانیه که به عقیده او ده فرقه‌اند از گروهی نام می‌برد که در مورد عبدالله بن معاویه عقیده دارند: «او زنده و در کوه‌های اصفهان است و نمرده و نمی‌میرد تا زمانی که امامت مردم را به دست گیرد، و او همان مهدی است که پیامبر (ص) مژده آمدنش را داده است».

اگر بپذیریم که - چنان که عبدالقاهر بغدادی می‌گوید - مختار بن ابی عبیده ثقفی (کشته شده در سال ۶۷ هـ.ق) به مهدویت قائل بوده و حداقل در آغاز مدعی شده که مهدی موعود محمد بن حنفیه است، باید بگوییم آیین مهدویت در نیمه قرن اول هجری یا اندکی پس از آن پدید آمده و رو به گسترش نهاده و سرانجام شکل یک عقیده را به خود گرفته است و بدین ترتیب مختار توانسته است از آن به عنوان شعاری در خونخواهی حسین (ع) و حرکت و شورش در برابر امویان استفاده کند.

گواه این مطلب آن است که کثیر عزه، شاعر مشهور که به غزه نامی تشبیب می‌کرد، (در گذشته سال ۱۰۵ هـ.ق بنا بر صحیحترین روایات)^۲ در شعر خود از آن سخن به میان آورده

که ابن حنفیه به مهدی ملقب بود. کثیر عزه در شعر خود درباره ابن حنفیه می‌گوید:^۱
«او همان مهدی است که کعب الاحبار در دوره‌های گذشته ما را از او خبر
داده است.»

او همچنین در تشویق وی به قیام می‌گوید:
«ای مهدی ما و ای پسر مهدی! تو هدایت یافته‌ای و همانی که بدو خوشنود و امیدواریم تو
فرزند برترین مردم پس از پیامبر، و تو امام حق هستی و هیچ ناروا نمی‌گوییم
ای پسر علی حرکت کن - که چه کسی بمانند علی است - تا سرزمین کلب^۲ و بلی^۳ را در
اختیار گیری.»^۴

بیت اول این شعر - در صورت صحت انتساب - به کعب الاحبار^۵ یهودی الاصل و همان
کسی اشاره دارد که اندیشه مهدویت را در اسلام رواج داد. ابن حزم اندلسی متذکر شده است
که برخی از یهودیان به غیبت بعضی از بزرگان صالحین عقیده داشتند. او در بحث از کسانی که
مدعی بودند عبدالله بن معاویه بن جعفر بن ابی طالب زنده و در کوه‌های اصفهان است
می‌گوید:

این گروه همان مسلک یهودیان را پیش گرفتند که اعتقاد داشتند ملک‌یصدق بن
عامر بن ارفحش بن سام بن نوح، برده‌ای که ابراهیم (ع) او را به خواستگاری از
ربقا، دختر تئوال بن ناخور بن تارخ برای اسحاق (ع) پسر خویش فرستاد،
الیاس (ع)، و نیز فنحاش بن عازار بن هارون تاکنون زنده باقی مانده‌اند. برخی از
بی شعوران صوفیه نیز این مسلک را اختیار کرده، مدعی شده‌اند خضر و الیاس (ع)
تا امروز زنده‌اند و یکی نیز مدعی شده است الیاس را در بیابانهای پهناور و خضر

۱- شرح دیوان کثیر، نشر هنری پیرس، الجزایر، ۱۹۲۸ - ۱۹۳۰، ج ۱، ص ۲۷۵.

۲- کلب بن ویره، از قبایل عرب که در دوران صدر اسلام در سوریه اقامت داشتند. - م.

۳- بلی بن عمرو، یکی از قبایل یمنی عرب که در حدود شام می‌زیستند. - م.

۴- ابن سعد، الطبقات، ج ۵، ص ۷۳.

۵- نام او کعب بن مانع و کنیه‌اش ابواسحاق و فردی از حمیر، از خاندان ذورعین است. او بر آیین یهود بود و در
یمن سکونت داشت و در همان جا اسلام آورد. سپس در دوران خلافت عمر رضی الله به مدینه آمد و پس از چندی به
شام رفت و در حمص سکونت گزید تا آن که در سال ۳۲ هجری، در دوران خلافت عثمان درگذشت. (ابن قتیبه،
المعارف، با تحقیق و ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م، ص ۴۳۰). او متهم به جعل حدیث است (جاحظ، الحیوان،
ج ۴، ص ۲۰۲) و بسیاری از آنچه در تاریخ و تفسیر به نام اسرائیلیات شناخته می‌شود به او باز می‌گردد.

را در چمنزارها و گلستانها می‌بیند و هرگاه از او نام برده شود نزد آن کس که از او یاد کرده است حاضر می‌شود.^۱

اگر بگوییم کعب الاحبار (ف ۳۲هـ) همان کسی است که اندیشه مهدویت را در اسلام رواج داده، این امر ما را ناگزیر خواهد ساخت تاریخ ظهور اندیشه مهدویت در اسلام را به قبل از سال ۳۵ هـ یعنی اوایل خلافت عثمان برگردانیم. اما مشخص نبودن آنچه کعب الاحبار گفته، به طور دقیق، اجازه نمی‌دهد توضیح بیشتری را در مورد چنین فرضیه‌ای مطرح کنیم و چه بسا بحث او از اندیشه مهدویت تنها به صورتی کلی و عمومی بوده و وی آن را به فرد خاصی ارتباط نداده است. به همین سبب نیز نزدیکتر به احتیاط آن است که بگوییم مهدویت، به معنی مصطلح آن^۲ از آغاز حرکت کیسانیه به رهبری مختار بن ابوعبیده ثقفی (ف ۶۷هـ) یعنی در حدود سال ۶۰ هـ صورت یک عقیده دینی به خود گرفته است. اکنون مناسب است به بحث از انگیزه‌هایی پردازیم که به ظهور اندیشه مهدویت در اسلام انجامید:

۱- نخستین انگیزه‌ها انگیزه‌های سیاسی به منظور به دست آوردن حکومت و سلطه بود؛ چه مختار ثقفی از این اندیشه به عنوان شعار خویش در حرکت علیه امویان استفاده کرد و سایر جنبشهای مخالف در دوران حکومت امویان و عباسیان که صبغۀ تشیع و طرفدارانی از علویان داشتند، بویژه اسماعیلیه فاطمی، از این اشعار بهره بردند. از جمله این جنبشها، جنبشهایی بود که ملت‌های مغلوب علیه سلطه نژاد عرب به راه انداختند و در رأس همه آنها جنبش ایرانیان قرار داشت. گلدتسهیر در همین باره می‌گوید:

این عقیده (مهدویت) توانست در خلال تاریخ اسلام به منظور توجیه اعمال برخی از متمردان سیاسی دینی به کار گرفته شود که به تغییر نظام موجود چشم دوخته

۱- الفصل، ج ۴، ص ۱۰۸.

۲- گلدتسهیر بدان اشاره دارد که واژه «مهدی» در شعر حسان بن ثابت در وصف پیامبر (دیوان حسان، چاپ تونس، ص ۲۴) و نیز در شعر فرزدق در مدح سلیمان بن عبدالملک و همچنین شعر جریر در مدح همین خلیفه اموی (دیوان جریر، قاهره، ۱۳۱۳هـ، ج ۱، ص ۵۸) در معنای صرفاً لغوی به کار رفته است. اما این معنا هیچ ارتباطی با معنایی اصطلاحی که ما در مورد آن بحث می‌کنیم ندارد. ر.ک:

I. Goldzihr: Le Dogme..., tr. fr. p. 287.

بودند و قصد داشتند بدین وسیله برای خود به عنوان نمایندگان اندیشه مهدویت پایگاهی به وجود آورند و بخشهای وسیعی از جهان اسلام را در آشفته‌گی و جنگ فرو برند. همه مردم پدیده‌هایی از این نوع را که تاریخ اسلام در گذشته‌های بسیار نزدیک ثبت کرده هنوز به یاد دارند و در عصر حاضر نیز کسانی در نواحی مختلف جهان اسلام ظهور کرده‌اند که به رسیدن به مرتبه مهدی چشم دوخته و بویژه قصد دارند با تأثیرات روزافزون کشورهای اروپایی در سرزمینهای اسلامی به مقابله برخیزند.^۱

حتی غیر شیعیان نیز در دعوت مردم به خلافت خویش از همین اندیشه مهدویت بهره برده‌اند؛ به عنوان مثال، عباسیان در دعوت به حقانیت خود برای دراختیار داشتن خلافت به همین اندیشه توسل جستند. مسعودی چنین یاد آور شده است که سفاح نخستین خلیفه عباسی به لقب «مهدی» خوانده می‌شد.^۲ او می‌گوید: «وی (سفاح) در آغاز ملقب به مهدی شده بود». مسعودی همچنین روایت می‌کند که مردم خراسان پس از پیروزی قیام خود به رهبری ابو مسلم خراسانی در انتظار ظهور مهدی بودند. خلیفه سوم عباسی نیز که جانشینی پدرش منصور را بر عهده گرفت مهدی نامیده می‌شد.

مبلغان عباسی به همین منظور حدیثی جعل کردند و به پیامبر (ص) نسبت دادند که به حدیث «رایات» [= پرچمها] معروف است و از طریق یزید بن ابی زیاد، از ابراهیم، از علقمه، از عبدالله روایت شده است که گفت:

نزد رسول خدا (ص) بودیم که گروهی از جوانان بنی هاشم به حضور آن حضرت رسیدند. چون رسول خدا (ص) آنان را دید دیدگانش اشک آلود و رنگ چهره‌اش دگرگون شد. راوی می‌گوید: تا کنون در سیمای تو چیزی ندیده‌ایم که آن را خوش نداریم. رسول خدا (ص) در پاسخ فرمود: ما اهل بیتی هستیم که خداوند برایمان آخرت را بر دنیا برگزیده است. اهل بیت من پس از من با گرفتاری، آوارگی و تبعید روبرو خواهند شد تا آن زمان که مردمی در مشرق برخیزند که پرچمهایی سیاه دارند؛ آنان خیر [= حکومت دنیا] را می‌طلبند، اما بدیشان داده نمی‌شود. پس

۱- گلدتسهیر، (عقیده و شریعت در اسلام)، ترجمه فرانسوی، پاریس، ۱۹۵۸م، ص ۱۸۵.

۲- التنبیه والاشراف، ص ۳۳۸، ص ۴.

می‌جنگند و پیروز می‌شوند و آنگاه آنچه خواسته‌اند به آنها داده می‌شود، اما آن را نمی‌پذیرند تا زمانی که آن را به مردی از اهل بیت من بسپارند که زمین را، آن سان که از ستم آکنده شده از عدل و داد پرکند؛ پس هرکدام از شما این واقعه را درک کند هرچند با سینه‌خیز رفتن روی برف، خود را به آنان برساند.^۱

ابن خلدون ضعف این حدیث را متذکر شده، می‌گوید: پیشوایان - البته وی نامی از آنان به میان نمی‌آورد - به ضعف این حدیث تصریح کرده‌اند. وکیع بن جراح نیز درباره این حدیث می‌گوید: قابل اعتنا نیست. احمد بن حنبل نیز در این باره چنین نظری دارد، اما ابن ماجه در کتاب السنه^۲ این حدیث را به نقل از ابن مسعود ثبت کرده است.

بر دوش کشتندگان پرچمهای سیاه همان کسانی هستند که در خراسان به زعامت ابو مسلم خراسانی به دعوت برای عباسیان برخاستند؛ خراسان در مشرق جهان اسلام است و بنابراین آنان همان کسانی هستند که از مشرق آمده‌اند. مقصود از اهل بیت در این حدیث مفهوم فراگیر آن یعنی عموم بنی هاشم است که شامل عباس بن عبدالمطلب و فرزندان او نیز می‌شود.

شاید اندیشه «سفیانی» نیز انعکاسی از همان «مهدویت» باشد. بنیانگذاری اندیشه سفیانی به خالد بن یزید، فرماندهی اموی که به کیمیا بسیار علاقه داشت، نسبت داده می‌شود؛ چه، ابن تغری بردی درباره او می‌گوید: «گفته شده است او همان کسی است که چون حدیث مهدی را شنید حدیث سفیانی را جعل کرد»^۳. وی هنگامی این کار را انجام داد که مروان بن حکم او را مغلوب کرد و حکومت را از آن خود ساخت. در این هنگام، همان گونه که نسبت به مهدی حدیث جعل شده بود، حدیثی درباره سفیانی جعل شد که آن را از حذیفه بن یمان نقل کردند که گفت: «رسول خدا (ص) از فتنه‌ای که میان اهل شرق و غرب خواهد شد سخن گفت و فرمود: در همین حال، سفیانی از بیابان خشک در مقابل آنان برمی‌خیزد تا در دمشق مسکن گزیند و دو سپاه را روانه کند: سپاهی به سمت شرق و سپاهی به مدینه تا آن هنگام که در سرزمین بابل فرود آیند...».

اگر بگوییم عباسیان، بلکه امویان به اندیشه مهدویت استناد می‌کرده‌اند، این خود از آن

۱- ابن خلدون، المقامه، بیروت، ۱۹۶۱، ص ۵۶۵ - ۵۶۶.

۲- قاهره، ۱۹۵۴، ج ۲، ص ۱۳۶۶، حدیث شماره ۴۰۸۲؛ و به صورت مختصر در شماره ۴۰۸۴ و ۴۰۸۸.

۳- ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة، قاهره، دارالکتب المصریه، ج ۱، ص ۲۲۱؛ و نیز البده و التاریخ، ج ۲، ص ۱۷۶.

حکایت خواهد داشت که این اندیشه تا چه اندازه گسترش یافته و به چه میزان در مردم تأثیر گذاشته بود، به گونه‌ای که می‌توانست عواطف آنان را در مقابل نظام حاکم و در راه رسیدن به یک حکومت تازه برانگیزد.

۲- گونه دیگری از انگیزه‌های ظهور اندیشه مهدویت انگیزه‌های اجتماعی و اقتصادی است؛ چه، ما مشاهده می‌کنیم مهدی اساساً برای تحقق بخشیدن به این هدف می‌آید که «زمین را پس از آن که از ستم آکنده شده از عدل و داد پر کند». در این حدیث، ستم شامل مواردی است:

الف: ستم در دین از طریق پیروی نکردن از اوامر و نواهی دینی

ب: ستم در اقتصاد، از طریق در اختیار گرفتن ثروتها و منابع از سوی عده‌ای اندک و باقی ماندن سایر افراد جامعه در فقر و محرومیت.

از آنجا که انگیزه‌های مذکور اختصاصی به شیعه اهل بیت ندارد، اندیشه مهدویت در میان اهل سنت نیز به ایفای همان نقشی پرداخته که در میان شیعیان ایفا کرده است؛ یعنی انتظار آمدن فرمانروایی عادل که انتقام ستم‌دیدگان را می‌گیرد و دست ستمگران را از سر آنان کوتاه می‌کند و عدالت اجتماعی را در میان مردم گسترش می‌دهد.

به همین دلیل نیز اندیشه آمدن مهدی که بنیان ستم را بر می‌افکند و عدالت را در همه جا می‌گسترده، از گذشته‌های دور، که می‌توانیم آن را همزمان با آغاز خلافت عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۱ هـ/۷۱۸-۷۲۱ م.) بدانیم در محافل اهل سنت پدید آمده است؛ چه این که روایت رسیده بدان اشاره دارد که مهدی همان عمر بن عبدالعزیز، یعنی سرشکافته بنی امیه است. برخی از این روایات تا آن حد پیش می‌رود که می‌گویند بنی عبدالمطلب و بنی عبدشمس نبوت و مهدویت را با یکدیگر تقسیم کرده‌اند و نبوت سهم بنی هاشم و مهدویت سهم بنی عبدشمس (و از جمله بنی امیه) شده است.

ابن سعد در الطبقات می‌گوید:

از محمد بن علی شنیدم که می‌گوید: پیامبر از ماست و مهدی از بنی عبدشمس؛ و

ما او را کسی جز عمر بن عبدالعزیز نمی‌دانیم.^۱

در آغاز ظهور این اندیشه در محافل اهل سنت این عقیده وجود داشت که آمدن او

۱- ابن سعد، الطبقات، ج ۵، ص ۲۴۵.

نزدیک است، اما زمانی که با آمدن عباسیان امیدها به نو میدی پیوست بتدریج آن هنگام که می‌دیدند وضعیت تنها رو به سختی روز افزون است و دنیا رو به پشت کردن و مردم رو به بخل ورزیدن و مردم جز با بدان همراهی نمی‌کنند»^۱ موعده آمدن او را مرتباً به تأخیر انداختند.

آنان در آغاز تصور می‌کردند مهدی همان خلیفه مهدی عباسی است که جانشینی پدرش منصور را بر عهده گرفت. آنان حتی از نظر ظاهری نیز اوصاف و شرایط مهدی را بر او منطبق می‌دیدند و آن این که نام او محمد و لقبش مهدی است، «از اهل بیت است و از هیچ تلاشی در اقامه عدل و از میان بردن ستم فروگذار نمی‌کند».^۲ اما هر چه امید آمدن او در زمانی نزدیک ضعیفتر شد آنچه مردم از او امید داشتند نیز فزونی یافت تا جایی که درباره مهدی گفتند:

او ستم را از همه زمینیان بر می‌دارد، عدل را به آنان ارزانی می‌دارد؛ میان ضعیف و قوی برابری ایجاد می‌کند؛ اسلام را در شرق و غرب زمین می‌گسترده؛ قسطنطنیه را فتح می‌کند؛ هیچ کس در روی زمین نمی‌ماند مگر آن که یا به اسلام می‌گردد و یا جزیه می‌پردازد و در این هنگام است که وعده الهی مبنی بر این که «تا این دین را بر همه ادیان غلبه دهد»^۳ محقق می‌شود.^۴

از این روایت بر می‌آید که

الف: مأموریت او همه زمین را در بر می‌گیرد و عدل را در سرتاسر زمین میان مردم می‌گسترده.

ب: مأموریت او دعوت به نشر اسلام است تا جایی که شرق و غرب زمین را فراگیرد.

ج: او می‌خواهد قسطنطنیه را فتح کند.

د: او همه جهان را در مقابل حکومت اسلام به تسلیم و می‌دارد و یا به اسلام می‌گروند و یا

به حاکم اسلامی جزیه می‌پردازند.

این چهارچوب جدید برای مأموریت مهدی نقش او را توسعه داده و به صورت یک نقش جهانی در آورده است. همچنین از این متن بخوبی بر می‌آید که قسطنطنیه در زمان جعل این

۱- مقدسی، *البلد و التاریخ*، نشر کلیمان هوار، ج ۲، ص ۱۸۱.

۲- همان، ص ۱۸۱ - ۱۸۲.

۳- توبه / ۳۳، فتح / ۲۸ و صف / ۹.

۴- *البلد و التاریخ*، ج ۲، ص ۱۸۲ - ۱۸۳.

روایت هدف اصلی حرکت فتوحات اسلامی بوده است.

این مطالب که درباره مهدی اظهار شده، از محدوده شیعه فراتر رفته و اندیشه مهدویت را به صورت یک اندیشه اسلامی فراگیر درآورده که اختصاص به طایفه و فرقه معینی ندارد، بلکه شامل همه مسلمانان می شود.

یکی از مسائل مربوط به مهدی تعیین شکل و قیافه او و مکان ظهور اوست: «برخی گفته اند او یک کنیززاده، دارای چشمانی گندمگون، دندانهایی پر درخشش و نیز دارای خالی بر گونه است» و گفته اند «از زیباییهای مهدی آن است که چهره ای گندمگون، محاسنی پر، چشمانی سیاه، دندانهایی با درخشش و خالی در گونه خود دارد». در مورد مکان ظهور او نیز برخی گفته اند: «زادگاه او مدینه و خواستگاه قیام او مکه است و میان صفا و مروه با او بیعت می کنند، و گروهی مدعی شده اند او از الموت قیام خواهد کرد»^۱.

مدت زندگانی مهدی را نیز مشخص کرده اند. «گفته شده است هفت سال زندگی می کند؛ گفته شده است: نه سال؛ گفته شده است بیست سال؛ گفته شده است چهل سال و نیز گفته شده است هفتاد سال [پس از ظهور زنده می ماند]»^۲.

این که گفته اند مادر او یک کنیز است حکایت از آن دارد که آوردن چنین وصفی برای مهدی ساخته و پرداخته موالی [= غیر اعراب وابسته به آنان] است و بر همین اساس هدف اصلی قیام مهدی نیز ستاندن داد بردگان و موالی و ملت‌هایی است که حاکمیت اسلام آنان را مغلوب ساخته است. بر قرار کردن چنین نسبتی میان امامی که از قریش است (خواه از بنی هاشم، خواه از بنی عبدشمس و خواه اختصاصاً از فرزندان علی بن ابی طالب) و کنیزی که از موالی است نوعی برابری و یا دست کم نزدیکی میان موالی مغلوب و قریش حاکم ایجاد می کند و چنین ازدواجی، ازدواجی است به منظور از میان بردن تمامی موانع موجود میان این دو گروه.

با همه اینها اهل سنت عقیده به مهدی را به عنوان بخشی از عقاید اسلامی قلمداد نکرده اند و به همین دلیل نه ابو الحسن اشعری در *مقالات الاسلامیین* در میان معتقدات اهل سنت از این اندیشه نامی به میان می آورد، نه باقلانی در *التمهید* و نه عبدالقاهر بغدادی در *الفرق بین الفرق*.

۱- همان، ص ۱۸۲.

۲- همان، ص ۱۸۳.

بخش اوّل

اسماعیلیه

۸۷ - ۳۹۰

تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲ ۸۶

اسماعیلیه

دیدیم که نظریه مهدویت، یعنی آمدن مهدی که زمین را آن سان که از ستم آکنده شده از عدل و داد پر می‌کند، چگونه تحول یافت و پس از آن که بر اساس آن می‌بایست مهدی در آینده‌ای نزدیک ظهور کند مفهومی جدید به خود گرفت و آن این که مهدی در آینده‌های دورتری ظهور خواهد کرد، و نیز دیدیم که این تحول نزد شیعه و اهل سنت به یک نحو به وجود آمده است.

یکی از فرقه‌های شیعی که بیش از همه به نزدیک بودن زمان ظهور مهدی عقیده داشت فرقه اسماعیلیه بود:

ظهور فرقه اسماعیلیه

این نام به دلیل انتساب به اسماعیل فرزند [امام] جعفر صادق(ع)، روی این فرقه گذاشته شده است. اسماعیل در زمان حیات پدر خویش درگذشت و به همین سبب این فرقه به دو گروه اصلی تقسیم شده است:

الف: فرقه نخست، یعنی اسماعیلیه خالص که معتقدند:

امام پس از جعفر(ع)، فرزندش اسماعیل بن جعفر است. این گروه مرگ اسماعیل

را در زمان حیات پدرش انکار کرده، گفته‌اند: این امر بر مردم مشتبه شد؛ چراکه امام بر جان فرزندش بیم داشت و به همین دلیل او را از دیدگان مردم غایب کرد. این گروه مدعی شده‌اند اسماعیل نمی‌میرد تا زمانی که حاکمیت بر زمین را در اختیار گیرد و به اداره امور مردم پردازد و همو امام قائم است؛ زیرا پدرش به او فرمود که امامت را پس از وی به عهده گیرد و بر این امر از مردم پیمان گرفت و به آنان اطلاع داد که او امام ایشان است.^۱

این گروه در انتظار ظهور اسماعیل بن جعفر به سر می‌برند.^۲

ب: فرقه دوم عقیده دارند:

امام پس از [امام] جعفر (ع)، محمد بن اسماعیل بن جعفر است که مادرش یک کنیز می‌باشد. این گروه می‌گویند: امامت آینده در زمان حیات پدر اسماعیل از آن او بود، ولی چون او قبل از پدرش درگذشت جعفر بن محمد امامت را به محمد بن اسماعیل سپرد، و این حق از آن او نیز بود و غیر از این روانیست؛ چراکه پس از امام حسن و امام حسین (ع) امامت از برادری به برادر دیگر منتقل نمی‌شود، بلکه به فرزندان انتقال می‌یابد. پس همان گونه که محمد بن حنفیه با وجود علی بن الحسین (ع) در امامت حقی نداشت، برادران اسماعیل عبدالله و موسی نیز در امامت صاحب هیچ حقی نبودند.

پیروان این عقیده مبارکیه نام دارند و این نام از نام یکی از پیشوایان آنان به نام مبارک که وابسته به اسماعیل بن جعفر بود گرفته شده است.^۳

در اینجا مسأله تاریخ ظهور این فرقه مطرح می‌شود: آیا این فرقه در دوران حیات پدر اسماعیل، [امام] جعفر صادق (ع)^۴ یعنی قبل از سال ۱۴۸ ه.ق. ظهور کرده؟ یا بلافاصله پس از وفات [امام] جعفر صادق (ع)، زمانی که در مورد فرد سزاوارتر به امامت پس از این امام اختلاف و نزاع پیش آمد، یعنی بلافاصله پس از سال ۱۴۸ ه.ق. پدید آمده؟ ه.ق. امدتها پس از این رخداد که از آن صد سال می‌گذرد ظهور کرده است؟

۱- المقالات والفرق، ص ۸۰.

۲- الفرق بین الفرق، ص ۶۳.

۳- المقالات والفرق، ص ۸۰ - ۸۱.

۴- [امام] صادق در سال ۸۳ ه.ق. در مدینه دیده به جهان گشود و در شوال سال ۱۴۸ ه.ق. در سن شصت و پنج سالگی در همین شهر بدرود حیات گفت.

از کهنترین منبعی که ما در اختیار داریم یعنی، *المقالات و الفرق* سعد بن عبدالله قمی، چنین بر می آید که خطایه، پیروان ابوالخطاب محمد بن ابی زینب اسدی به جمع فرقه طرفدار محمد بن اسماعیل در آمدند و ابوالخطاب پیش از آن در سال ۱۴۳ ه.ق. به دست عیسی بن موسی کارگزار کوفه از طرف عباسیان، به قتل رسیده بود.

اما اظهارات سعد بن عبدالله حکایت از آن دارد که پیشگامان خطایه که در کنار ابوالخطاب کشته شدند به امامت محمد بن اسماعیل عقیده نداشتند و گروهی متأخر از خطایه چنین عقیده‌ای در پیش گرفتند. بر این اساس لازم است فرقه پیرو خود ابوالخطاب را از فرقه‌های دیگری که به خطایه منسوبند جدا کنیم. ابوالحسن اشعری در *مقالات الاسلامیین*^۱ از چهارتای آنها یعنی از: یعمریه، بزغیه، عمیریه و مفضلیه نام می‌برد که در مورد امامت محمد بن اسماعیل عقاید مختلفی را در پیش گرفته‌اند. اما تعجب آور آن است که ابوالحسن اشعری به هیچ یک از این فرقه‌های چهارگانه اشاره نمی‌کند که به امامت محمد بن اسماعیل عقیده داشته‌اند. به همین علت شناخت این که کدام یک از فرقه‌های خطایه عقیده به امامت محمد بن اسماعیل را اختیار کرده‌اند دشوار است و در نتیجه، چنانچه پیدایش اسماعیلیه را به خطایه پیوند دهیم تعیین زمان مشخصی برای ظهور این فرقه دشوار است. اما اگر تاریخ این فرقه را به مبارکیه پیوند زنیم - مبارکیه منسوب به مبارک، وابسته اسماعیل بن جعفر است - در این صورت ناگزیر می‌بایست تاریخ ظهور این فرقه را به نیمه قرن دوم هجری یا اندکی پیش از آن برگردانیم.

در اینجا دو احتمال وجود دارد: یا آن که بگوییم ارتباط و پیوندی میان مبارکیه و قرامطه وجود داشته و یا آن که بگوییم چنین ارتباطی وجود نداشته است.

یکی از کسانی که احتمال نخست را برگزیده صمویل اشترن^۲ است که عقیده دارد ادعای ارتباط میان خطایه و اسماعیلیه‌ای که در نیمه قرن سوم هجری ظهور کردند ادعایی واهی است. او برای تأیید نظریه خود دو دلیل می‌آورد:

اول این که در حدود سال ۲۶۰ ه.ق. ناگاه با اعزامهایی به مناطق مختلف جهان اسلامی

۱- *مقالات الاسلامیین*، ج ۱، ص ۷۷ - ۷۸.

۲- ر.ک. گفتار صمویل اشترن در ضمن مجموعه گفتارهای سمینار استراسبورگ ۱۲ تا ۱۴ ژوئن که در سال ۱۹۶۱م. و تحت عنوان *l'Elaboration de l'Islam* در پاریس منتشر شده است، ص ۱۰۰ - ۱۰۱.

مواجه می‌شویم که هدف از آنها دعوت مردم به اندیشه‌هایی انقلابی است. در سال ۲۶۱ مشاهده می‌کنیم که دعوت اسماعیلیه در جنوب عراق استقرار یافته و رهبرانی محلی چون حمدان قرمط و عبدان ظهور کرده‌اند. اندکی پس از آن شاهد استقرار اسماعیلیه در بحرین به زعامت ابوسعید جنابی و نیز شاهد استقرار آنان در یمن به زعامت منصور یمنی و علی بن فضل هستیم. در سال ۲۸۰ نیز می‌بینیم داعی مشهور اسماعیلی ابو عبدالله شیعی که فاطمیان حکومت خود را مدیون اویند از یمن به شمال آفریقا می‌آید؛ تاریخ پیدایش مرکز دعوت اسماعیلی در شمال غرب ایران در ری نیز می‌تواند به نیمه دوم قرن سوم هجرت برگردد.

دوم آن که اندیشه‌هایی که اسماعیلیه در نیمه دوم قرن سوم هجرت منادی آن بودند، با اندیشه‌های فرقه‌های نخستین اسماعیلی تفاوت بسیاری داشت؛ مثلاً در حالی که خطایه و فرقه‌های همانند آن به الوهیت امامان عقیده داشتند اسماعیلیه متأخر قائل به تجلی الوهیت در انسان نشدند. درست است که لزوماً می‌بایست نوعی از ارتباط میان فرقه‌های نخستین و حرکت اسماعیلی (متأخر) وجود داشته باشد - چرا که عقاید هر دو فرقه بر محور شخص محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق دور می‌زند و بدین ترتیب به تسلسلی همانند در ترتیب ائمه عقیده دارند - اما این خود بتنهایی، بنا بر اظهار صمویل اشترن، به معنای وجود ارتباطی تاریخی میان آن دو نیست و ناگزیر باید گفت یکی از افراد منسوب به فرقه‌های نخستین تا نیمه قرن سوم زنده مانده است. البته باید توجه داشت فرقه اسماعیلیه جدید در زمینه‌های اهداف، عقاید هر تشکیلات دیدگاه‌های تازه و کاملاً متفاوتی را با آنچه پیشتر وجود داشته ارائه کرده‌اند.

بدین سان مشاهده می‌کنیم صمویل اشترن تأکید نخستین خویش را کم رنگ‌تر می‌کند و نوعی از ارتباط میان خطایه و اسماعیلیان نیمه دوم قرن سوم را می‌پذیرد و البته علت این امر نیز همان مقایسه و تشابهی است که میان خطایه و اسماعیلیان متأخر وجود دارد. اما حق آن است که چنین مقایسه و تشابهی می‌بایست میان مبارکیه و اسماعیلیه نیمه دوم قرن سوم صورت گیرد نه میان خطایه و این گروه. دلیل این حقیقت همان است که سعد بن عبدالله قمی در اختیار ما قرار می‌دهد و اسماعیلیه متأخر را به مبارکیه مرتبط می‌سازد. او می‌گوید:

پس از آن فرقه‌ای به نام مبارکیه از آنان منشعب شد که به امامت محمد بن اسماعیل عقیده داشتند و قرامطه نامیده می‌شوند. علت نامگذاری این گروه بدین نام آن است که پیشوای آنان مردی ملقب به قرمطویه و از بنطیان ساکن عراق بود. این

گروه در آغاز پیرو عقاید مبارکیه بودند، اما بعدها با آنان مخالفت ورزیدند و گفتند...^۱.

بنابراین، عقیده نگارنده آن است که مبارکیه - فرقه منسوب به مبارک، وابسته اسماعیل بن جعفر صادق - همان اسماعیلیه نخستین است و آنان از نیمه دوم قرن دوم هجرت تا نیمه دوم قرن سوم به حیات خویش ادامه دادند و در این زمان قرامطه از آنان منشعب شدند. البته منابع موجود سخن زیادی درباره مبارکیه مطرح نمی‌کنند و از کلیات عقاید آنان سخن نمی‌گویند و تنها از آن حکایت دارند که این فرقه به امامت محمد بن اسماعیل پس از وفات جدش [امام] جعفر صادق (ع) عقیده داشت، و امامت آینده در زمان حیات [امام] جعفر صادق از آن فرزندش اسماعیل بود، ولی چون او قبل از پدرش درگذشت امامت در اختیار محمد بن اسماعیل قرار گرفت. به این دلیل ما چاره‌ای جز آن نداریم که از اسماعیلیه نخستین بگذریم و به بحث از اسماعیلیه دوم که قرامطه منادیان آن بودند پردازیم.

قرامطه

بازگشت به فهرست

تاریخ قرامطه با تاریخ دیگر فرقه‌های باطنیه از قبیل بابکیه و یا باطنیه به صورت عموم آمیخته است.

کهنترین منبعی که قرامطه را به عنوان یک فرقه مستقل مطرح کرده *المقالات و الفرق* سعدبن عبدالله قمی (ف ۳۰۱) است. وی در این کتاب می‌گوید:

قرامطه: علت نامگذاری این گروه بدین نام آن است که پیشوای آنان مردی ملقب به قرمطویه و از نبطیان ساکن عراق بود. این گروه در آغاز پیرو عقاید مبارکیه بودند، اما بعدها با آنان مخالفت ورزیدند و گفتند: پس از محمد(ص) تنها هفت امام وجود دارد که عبارتند از: علی(ع) که امام و رسول است، حسن، حسین، علی بن الحسین، محمد بن علی، جعفر بن محمد و محمد بن اسماعیل بن جعفر که همو امام غایب و نیز رسول است و اینان همه رسول و امامند.

این گروه مدعی اند رسالت رسول خدا(ص) در دوران حیات او و روزی که مأمور شد علی بن ابی طالب(ع) را در غدیر خم به امامت منصوب کند پایان یافت و بر دوش امیرالمؤمنین قرار گرفت. آنان برای اثبات این عقیده به روایتی متوسل شده‌اند که آن را [به نفع خود] تأویل کرده‌اند و آن این که «هر که من مولای اویم

علی مولای اوست». این سخن پیامبر به معنای پایان رسالت و نبوت او و تسلیم آن از سوی او به علی بن ابی طالب است که به فرمان خداوند صورت گرفت و پس از آن پیامبر (ص) پیرو علی و محکوم حجت او شد. پس از رفتن امیرالمؤمنین امامت و رسالت در اختیار حسن قرار گرفت، پس از او در اختیار حسین، آنگاه در اختیار علی بن الحسین، سپس در اختیار محمد بن علی، پس از آن در اختیار جعفر بن محمد قرار گرفت و در حیات آن حضرت امامت و رسالت به پایان خود رسید. سپس برای خداوند در مورد امامت جعفر و اسماعیل بداء حاصل شد و امامت را به محمد بن اسماعیل سپرد. آنان برای اثبات این عقیده به روایتی از امام جعفر صادق استدلال کرده اند که فرمود: «برای خداوند هیچ بدائی همانند بداء در مورد اسماعیل ندیدم.»

این فرقه مدعی اند محمد بن اسماعیل زنده است و نمرده و در سرزمین روم غایب است و همو مهدی قائم است. مقصود از «قائم» به عقیده آنان این است که او با رسالت و شریعت تازه ای مبعوث می شود که شریعت محمد را نسخ می کند، محمد بن اسماعیل از اولوالعزم است و، به عقیده آنان، اولوالعزم هفت تنند: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد، علی و محمد بن اسماعیل؛ بدان معنا که آسمانها هفتگانه، زمینها هفتگانه و بدن انسان نیز مرکب از هفت قسمت است: دو دست، دو پا، پشت، شکم و قلب. سر انسان هم مرکب از هفت قسمت است: دو چشم، دو گوش، دو سوراخ بینی، و دهان که زبان در آن قرار دارد و جایگاه آن مانند جایگاه قلب نسبت به سینه است. امامان نیز هفت تنند و قلب آنان محمد بن اسماعیل است و اولوالعزم نیز هفت تنند. این گروه برای اثبات آن که دین محمد (ص) نسخ و دین دیگری جایگزین آن می شود به روایاتی استناد کرده اند که آنها را از جعفر بن محمد (ع) نقل می کنند که گفت: «اگر قائم ما قیام کند قرآن را حقیقتی تازه خواهید یافت» و «اسلام غریبانه آغاز شد و دوباره غریب خواهد شد؛ پس خوشا بر غریبان!»، و روایاتی از این قبیل درباره امام قائم.

این فرقه مدعی اند خداوند همان بهشت آدم را به محمد بن اسماعیل داده است. معنای این بهشت به عقیده آنان این است که همه حرامها و هر آنچه خداوند در دنیا

آفریده برای او مباح اعلام شده و دلیل آن نیز این آیه است که «هر جا که خواهید از ثمرات آن به خوشی بخورید» (بقره/۳۴)؛ و مخاطب این آیه نیز محمد بن اسماعیل و پدرش اسماعیل است و مقصود از آیه «و به این درخت نزدیک نشوید» (همان) دوری گزیدن از موسی بن جعفر و هر کدام از فرزندان اوست که پس از او ادعای امامت کنند.

این گروه می‌گویند: محمد بن اسماعیل همان «خاتم النبیین» است که خداوند در کتاب خویش از او نام برده است. دنیا شامل دوازده جزیره است و در هر جزیره‌ای حجتی و مجموع حجتها دوازده تن؛ هر داعی «دستی» دارد و مقصود از دست مردی است که دلایل و براهینی به سان آیات پیامبران دارد و به اقامه آنها می‌پردازد. آنان حجت را «پدر»، داعی را «مادر» و دست را «پسر» می‌نامند و با عقیده مسیحیان به سه خدا یعنی الله یا پدر، پسر، و مادر او یعنی مریم همانندی می‌کنند و به عقیده آنان حجت اکبر همان پروردگار و پدر است، داعی همان مادر و دست همان پسر.

همچنین مدعی شده‌اند همه آنچه را خداوند بر بندگانش واجب ساخته و پیامبر (ص) آنها را پایه‌گذاری کرده دارای ظاهری و باطنی است و همه آنچه خداوند بدانها بندگان را به بندگی و پرستش خویش وادار ساخته و در کتاب و سنت به بیان آنها پرداخته تنها «مثلهایی» هستند و در پشت آنها حقایقی وجود دارد که «بطن» آنها محسوب می‌شود و به همین بطن می‌بایست عمل کرد و نجات نیز در همین است. آن ظاهر اعمال نیز چیزی است که از آن نهی شد و هلاکت در آن است و قسمتی است از عذاب ادنی که خداوند گروهی را بدان معذب ساخته تا بدین طریق در رنج و گرفتاری باشند؛ چرا که آنان حق را نشناخته، بدان معتقد نشده و ایمان نیاورده‌اند. این مذهب همه پیروان ابوالخطاب است.

این گروه - با این وجود - هم‌نوا با آرا و اندیشه‌های بیهسیه و ازارقه خوارج، شمشیر کشیدن بر روی مردم، ریختن خون آنان، مصادره اموال ایشان و گواهی دادن بر کفر و شرک آنها را حلال شمرده‌اند و این آیه را دلیل بر مدعای خود آورده‌اند که «مشرکان را هر جا یافتید بکشید» (توبه/۵). همچنین گفته‌اند: کشتن آنان می‌بایست

به منزله ذبح قربانی و اقامه شعائر باشد، و برای اثبات این عقیده به تأویل این آیه پرداخته‌اند که «هر کس شعائر الهی را بزرگ بدارد، این از تقوای دلهاست» (حج/۳۲). نیز بر این باورند که به اسارت گرفتن زنان و کشتن کودکان جایز است، و بر این مدعا این آیه را دلیل آورده‌اند که «هیچ فردی از کافران بر روی زمین باقی نگذار» (نوح/۲۵). مدعی شده‌اند بر آنان واجب است قبل از همه کسانی را بکشند که به امامت موسی بن جعفر و فرزندان او عقیده دارند و پس از آن به سراغ کسانی بروند که به امامت [محمد بن اسماعیل] معتقدند ولی سایر آرا و عقاید ایشان [= قرامطه] را نمی‌پذیرند. به عقیده این فرقه، جنگ ابتدایی با هیچ کس و در نتیجه قتل او، جایز نیست مگر با معتقدان به امامت موسی بن جعفر و فرزندان او. آنان برای اثبات این مدعا به تأویل این آیه متوسل شده‌اند که «با کافرانی که نزدیک شمایند بجنگید، و باید که در شما درستی و شدت ببینند» (توبه/۱۲۳). به همین دلیل بر آنان واجب است نخست به جنگ کسانی روند که از فرزندان جعفر بن محمد کسی جز اسماعیل و محمد فرزند او را به امامت پذیرفته‌اند، سپس به جنگ کسانی که از بنی هاشم یا دیگر خاندانها امامی برگزیده‌اند و سرانجام به جنگ سایرین [که به امامت یا به اسلام عقیده ندارند].

شمار قرامطیان فزونی یافته، ولی قدرت و شوکتی نداشتند و همه آنها در سواد کوفه می‌زیستند. اما بعدها در یمن، منطقه بحر (ین)، یمامه و سرزمینهای مجاور^۱ بر شمار آنان افزوده شد و بسیاری از اعراب نیز به ایشان پیوستند و آنان بدین سان قدرت یافتند و حرکت خویش را آشکار کردند.^۲

غزالی پس از سعد بن عبدالله، به بیان این مطلب می‌پردازد که چگونه حمدان قرمط به دعوت اسماعیلیه پاسخ مثبت داد. او می‌گوید:

قرامطه به سبب انتساب به مردی به نام حمدان قرمط که در آغاز یکی از داعیان آنان [= باطنیه] بود و گروهی نیز دعوت او را پذیرفتند بدین لقب خوانده شده‌اند. حمدان قرمط مردی از کوفه و متمایل به زهد بود. یک بار زمانی که او به ده

۱- نویختی (فرق الشیعه، ص ۷۳) می‌افزاید: شمار آنان احتمالاً در حدود صد هزار تن است.

۲- المقالات و الفرق، ص ۸۵ - ۸۶.

خویش می‌رفت و تعدادی گاو نیز به همراه می‌برد، اتفاقاً یکی از داعیان باطنیه با او برخورد کرد. حمدان به آن داعی اسماعیلی که او را نمی‌شناخت و از وضعیت او اطلاعی نداشت گفت: می‌بینم که از راه دوری آمده‌ای؛ مقصدت کجاست؟ آن مرد نیز از همان ده حمدان قرمط نام برد. حمدان به او گفت: بر یکی از این گاوها سوار شو تا رنج راه رفتن را از خود دور کنی. آن داعی از آنجا که حمدان را مایل به زهد و دیانت دیده بود از همان راه که مناسب او بود وارد شد و گفت: من چنین فرمانی ندارم. حمدان گفت: پس گویا تو تنها به فرمان عمل می‌کنی؟ او گفت: آری. حمدان گفت: به فرمان چه کسی عمل می‌کنی؟ پاسخ داد: به فرمان مالک من و مالک تو و آن که دنیا و آخرت از آن اوست. حمدان گفت: مقصود تو همان پروردگار جهانیان است. داعی پاسخ داد: راست می‌گویی؛ اما خداوند ملوک خویش را به هر که خواهد بدهد. حمدان پرسید: منظور تو از رفتن بدانجا که می‌گویی چیست؟ او گفت: فرمان دارم مردم آن آبادی را از جهل به علم، از گمراهی به راه راست و از بدبختی به خوشبختی رهنمون شوم؛ آنان را از ورطه خواری و زبونی و فقر برهانم و از چیزی برخوردار سازم که بدان وسیله از رنج و تلاش بی‌نیاز شوند. در این هنگام حمدان به او گفت: مرا نجات ده که خداوند نجات دهد! و علمی از خزانه دانشت بر من اضافه کن که مرا علاقه‌مند آن سازد که من به همانند آنچه تو گفتی بسیار نیازمندم. آن داعی گفت: فرمان ندارم آن راز نهفته را برای هر کس فاش سازم مگر این که به او مطمئن شوم و از او پیمان گیرم. حمدان پرسید: آن پیمان که می‌گویی چیست؟ آن را برایم بگوی که بدان پابندم. داعی گفت: آن پیمان این است که برای من و امام من خود را به این پیمان الهی ملزم بدانی که سر امامی که با تو در میان می‌نهم و نیز سر من فاش نشود. حمدان متعهد شد راز او را فاش نکند و پس از آن، داعی به تعلیم انواع جهل خویش به او پرداخت تا آن که او را فریب داد و بر نردبان گمراهی به چاه فرستاد و او به همه خواسته‌هایش پاسخ مثبت داد.

حمدان از آن پس خود دعوت [به اسماعیلیه] را بر دوش گرفت و از ارکان استوار

این دعوت شد و پیروان او قرمطیه نام گرفتند.^۱
 نخستین منبعی که از دعوت باطنی تحت این عنوان نام می‌برد عبدالقاهر بغدادی در کتاب
الفرق بین الفرق^۲ است و غزالی نیز عنوان باطنیه را در کتاب *فضائح الباطنیه* از او گرفته و
 شهرستانی هم در کتاب *الملل و النحل* این عنوان را از آن دو گرفته است.
 عبدالقاهر بغدادی می‌گوید:

کسانی که دعوت باطنیه را بنیان گذاشتند گروهی بودند که از جمله آنها می‌توان از
 میمون بن دیصان معروف به قدّاح که از اهالی اهواز و از موالی
 امام جعفر بن محمد صادق (ع) بود و نیز از محمد بن حسین ملقب به «دندان» یاد کرد.
 این گروه در زندان والی عراق در کنار میمون بن دیصان گرد هم آمدند و در همان
 زندان مذهب باطنیه را پایه‌گذاری کردند. پس از آزادی این گروه از زندان دعوت
 آنان از سوی همان فردی که به دندان ملقب بود آشکار شد. او دعوت را از ناحیه
 تَوْز آغاز کرد و گروهی از کوچ‌نشینان کوهستان همراه با اهالی کوهستانی معروف
 به «بدین» آیین او را پذیرفتند.

میمون بن دیصان بعدها به سمت مغرب رفت و در آنجا مدعی انتساب به عقیل بن
 ابی طالب شد و ادعا کرد که از نسل اوست. اما پس از آن که گروهی از غلات
 رافضیه و حلولیه به دعوت او گرویدند مدعی شد که از فرزندان
 محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق است. بسی خردان، ناآگاه از این که
 محمد بن اسماعیل بن جعفر مرده و به عقیده علمای انساب نسلی از او بر جای نمانده
 است، این ادعای او را پذیرفتند.

بعدها در میان گروندگان به دعوت او مردی ظهور کرد که حمدان قرمط نام داشت.
 وی که به سبب برداشتن گامهای کوتاه در راه رفتن یا به سبب ریز نوشتن «قرمط»
 خوانده شده بود، در آغاز از پست‌ترین برزگران سواد کوفه بود که فرقه قرامطه به
 نام او منسوب است.^۳

بغدادی پس از این روایت متذکر می‌شود که ابن زکریه بن مهرویه دندانان از شاگردان

۱- غزالی، ابوحامد، *فضائح الباطنیه*، تحقیق د. عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۶۴م، ص ۱۲ - ۱۴.

۲- *الفرق بین الفرق*، قاهره، ۱۹۴۸م، ص ۱۶۹. ۳- همان.

حمدان قرمط بود و برادری به نام مأمون داشت که در فارس دعوت خود را آشکار کرد و به همین علت نیز قرامطه فارس مأمونیه خوانده می‌شود.

از آنچه عبدالقاهر بغدادی در روایت خود آورده چنین استفاده می‌شود:

۱- میمون بن دیصان معروف به قَدّاح وابسته جعفر بن محمدصادق به همراه محمد بن حسین ملقب به دندان دعوت باطنیه را بنیان گذاشت.

۲- دندان دعوت خویش را آشکار ساخت و مدعی شد از فرزندان محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق است و به همین دلیل گروهی از غلات رافضه و حلولیه به او پیوستند.

اما این تناقضی رسوا در تاریخ است. چگونه می‌تواند دندان ادعا کند از فرزندان محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق است، در حالی که او در دعوت خود با میمون بن دیصان، غلام [امام] جعفر صادق همدوش است؟ روشن است که باید زمانی طولانی، یعنی حداقل دو یا سه نسل - اگر نگوئیم بیشتر - از دوران امام صادق بگذرد تا کسی بتواند ادعا کند از نوادگان آن امام است!

به همین سبب شایسته است از این روایت بگذریم و به روایت ابو عبدالله رزام در کتاب ردیه‌اش علیه اسماعیلیه پردازیم. این روایت را ابن ندیم در *الفهرست* نقل کرده و البته صحت و سقم آن را بر عهده نگرفته است. ابن رزام می‌گوید:

عبدالله بن میمون، معروف به میمون قَدّاح، از اهالی «قوزح عباس» محله‌ای در نزدیکی اهواز بود و نام پدر او میمون بود که فرقه میمونیه به او نسبت داده می‌شود. این فرقه پیروی از ابوالخطاب محمد بن ابی زینب را که مدعی الوهیت علی بن ابی طالب بود اظهار کرد. میمون و پسرش هر دو دیصانی مذهب بودند و عبدالله برای مدتی طولانی ادعای پیامبری می‌کرد. او دست به شعبده‌هایی می‌زد و می‌گفت زمین برای او جمع می‌شود و او در کو تاهترین مدت به هر جا می‌خواهد می‌رود. همچنین از رخدادهایی که در دیگر سرزمینها به وقوع پیوسته بود خبر می‌داد. او در جاهایی مزدبگیری داشت که تشویق و ترغیبشان می‌کرد و به آنان احسان می‌نمود و آنان نیز بر اسراری که او داشت با او همکاری می‌کردند و

۱- بنابراین اگر بپذیریم که دندان از نوادگان امام صادق بوده یا چنین ادعایی را مطرح کرده، دیگر نمی‌توان پذیرفت او همدوره و همتای مبارزاتی یکی از غلامان امام نیز بوده است. - م.

پرندهگانی به همراه داشت و آنها را از نقاط مختلف به سوی خانه عبدالله به پرواز درمی آوردند و او نیز از طریق خبرهایی که همین کبوتران آورده بودند حاضران در نزد خویش را از آنچه در دیگر نقاط در حال روی دادن خبر می داد و این مسأله توهماتی خلاف واقع برای آنان به وجود می آورد.

او پس از چندی نقل مکان کرد و در «عسکر مکرم» ساکن شد؛ اما در آنجا تحت فشار قرار گرفت و در نتیجه از آنجا گریخت. پس از آن دو خانه متعلق به او در منطقه ای به نام «سباط ابونوح» از بن ویران شد و به جای یکی از آنها مسجدی بنا شد و دیگری نیز تاکنون به صورت ویرانه باقی مانده است. او پس از آن به بصره رفت و بر گروهی از زادگان عقیل بن ابی طالب وارد شد، اما در آنجا نیز تحت فشار قرار گرفت و در نتیجه به سلمیه که نزدیک حمص واقع شده است گریخت و در آنجا املاکی خرید و آنگاه داعیان و مبلغان خویش را به سواد کوفه روانه داشت و در آنجا مردی به نام حمدان بن اشعث که به خاطر کوتاه بودن قامت و ساق پایش قرمط لقب یافته بود به دعوت او پاسخ داد. قرمط بر زگری سبزی کار در دهی معروف به «قس بهرام»، و نیز مردی زیرک بود که پیشوایی قرمطیان را بر عهده داشت.

یکی از کسانی که قامت به دعوت او برافراشت عبدان، صاحب تألیفاتی چند که اکثراً به او نسبت داده می شود، بود. عبدان داعیان خود را در سواد کوفه پراکند و قرمط نیز در کلوادی^۱ اقامت گزید و عبدالله بن میمون نیز یکی از فرزندان خود را به همکاری او گماشت تا از طالقان^۲ با او مکاتبه کند؛ و این همه در سال ۲۶۱ ه.ق. روی داد.

پس از چندی عبدالله درگذشت و فرزندش محمد بن عبدالله جانشین او شد. او نیز

۱- کلوادی، آبادی نزدیک بغداد و در سمت شرق آن و در غرب نهر بوق. یاقوت می گوید این آبادی در زمان او به صورت یک ویرانه بوده است. ابونواس، مطیع بن ایاس و منتبئ در اشعار خود از این مکان نام برده اند. ر.ک. یاقوت، معجم البلدان، نشر و مستفصل، ج ۴، ص ۳۰۱ - ۳۰۲.

۲- طالقان نامی است که به دو آبادی اطلاق شده است: یکی در خراسان میان مرو رود و بلخ که بزرگترین شهرهای طخارستانند و دیگری شهری و ناحیه ای بین قزوین و ابهر که مجموعه ای از چند آبادی را در بر گرفته و صاحب بن عباد از همین منطقه دانسته شده است.

پس از مدتی درگذشت و در این هنگام داعیان و پیروان این فرقه اختلاف کردند و برخی مدعی شدند برادرش احمد بن عبدالله جانشین اوست. برخی دیگر نیز مدعی شدند فرزند دیگری از او که نام وی نیز احمد و ملقب به ابوشلعل است خلافت او را بر عهده دارد.

پس از آن کار دعوت را سعید بن حسین بن عبدالله بن میمون که پدرش حسین در دوران حیات عبدالله بن میمون درگذشته بود بردوش گرفت و از جانب او دعوت در میان خاندان بنی العیص، از قبیله کلب، گسترده شد. عبدالله و فرزندش پس از بیرون آمدن از بصره نیز - پس از آن که انتساب خود به عقیل را در بصره مسلم کرده بودند - همچنان به این ادعا که از فرزندان عقیل هستند ادامه می‌دادند.

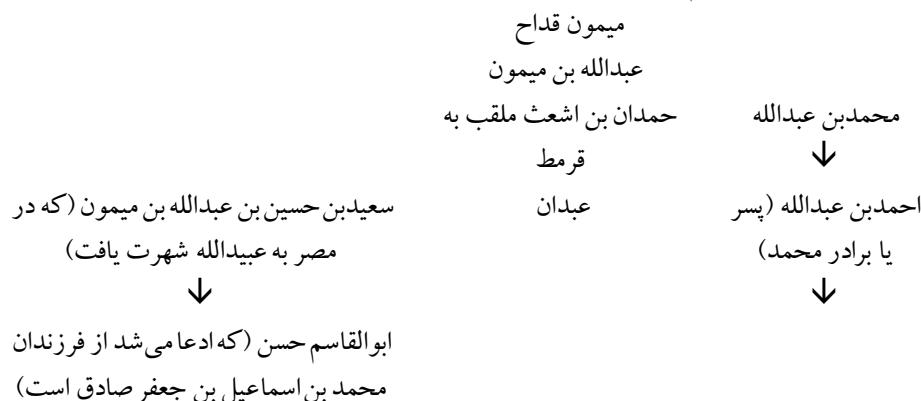
از طریق فرزندان عبدالله، دعوت در همه جا گسترده شد و داعیان به ری، طبرستان، خراسان، یمن، احساء، قطیف و قدس^۱ رفتند.

سپس سعید به مصر رفت و ادعا کرد که از علویان فاطمی است. او در آنجا به عبیدالله شهرت یافت و با نوشری و رجال برجسته پادشاه همنشین شد و ثروت فراوانی به چنگ آورد. خبر او به معتضد [خلیفه عباسی] رسید و فرمانی نوشت تا او را دستگیر کنند. او نیز به مغرب که پیش از این داعیان در میان دو طایفه از طوایف بربر قدرتی به دست آورده بودند و نام او برای مردم آشنا بود، گریخت و آنجا را پایگاه خود کرد. او سپس دریافت نسبتی که مدعی آن شده از او پذیرفته نمی‌شود. به همین دلیل نوجوانی را معرفی کرد و مدعی شد که او از فرزندان محمد بن اسماعیل (بن جعفر صادق) است و نام او حسن، کنیه اش ابوالقاسم، و همو پیشوای پس از عبیدالله است. در دوران او پیروانش شریعت و احکام را سبک شمردند و از مقام نبوت کاستند و به همین دلیل نیز مردی به نام مخلد بن کیداد بربری زنانی از بنی یفرن که خارجی و ایاضی، و به «صاحب الحمار» مشهور بود و به کنیه ابویزید محتسب شناخته می‌شد علیه او سر به شورش برداشت. او طرفداران و پیروان فراوانی به دست آورد و علیه حسن وارد جنگ شد و او را در

۱- قدس، نام آبادی است در شام و نزدیک حمص، که دریاچه قدس به نام آنجا منسوب است.

مهديه محاصره كرد تا آن كه حسن در محاصره درگذشت. پس از او فرزندش اسماعيل كه ابو طاهر كنيه اش بود پيشوايى را در اختيار گرفت و شريعت و احكام را گرامى و بزرگ بداشت. از ديگر سوى ابوزيد نيز مذهب اباضيه را اظهار كرد و بدين سبب مردم از او برگشتند و او در سال ۳۳۶ كشته و به دار كشيده شد. در سال ۳۴۰ هـ.ق. نيز همانند دوران حسن ديگر بار پديده سبك شماری دين رخ نمود، اما اين بار قبل از آن كه كار بالاگيرد خداوند به حيات اسماعيل پايان داد. پس از اسماعيل فرزندش، ابو تميم معد امامت را به دست گرفت و او نيز در سال ... (در نسخه اصل اين قسمت سفيد است) در مصر درگذشت. وى پيش از اين در سال ... (در نسخه اصل اين قسمت سفيد است) آنجا را فتح كرده بود. پس از معد فرزندش نزار بن معد كه ابو منصور كنيه اش بود امامت را در اختيار گرفت.^۱

ابن نديم پس از روايت رزام روايات ديگرى مى آورد كه نه تنها اين روايت را نفى نمى كند، بلكه از جهاتى نيز آن را تكميل مى كند و مفاد برخى از آنها اين است كه ابن قداح قصد داشت با حركت خود حكومت مجوس را ديگر بار زنده كند و قدرت را از اعراب به ايرانيان انتقال دهد. بر اساس روايت رزام كه متن آن گذشت مى توان سلسله دعوت قرامطه را بدين گونه ترسيم كرد:



۱- ابن نديم، الفهرست، چاپ مصر، ص ۲۷۸ - ۲۸۰.



اسماعیل بن حسن



ابو تمیم معد



ابومنصور نزار بن معد

از این نمودار روشن می‌شود که میمونه، فرقه منسوب به میمون قداح چگونه و با چه تسلسلی از قرامطه جدا شدند و فاطمیه نیز چگونه از عبدالله بن میمون قداح حیات خویش را آغاز کردند.

گویا قرامطه و فاطمیه هر دو به صورت مستقل از یکدیگر از عبدالله بن میمون قداح سرچشمه گرفتند و فاطمیه در ردیف گروههای منشعب از قرامطه جای نمی‌گیرد و به صورت مستقیم از آن منشعب نمی‌شود، بلکه در عرض آن قرار دارد.

به رغم تردیدی که ابن ندیم هنگام نقل روایت ابو عبدالله بن رزام ابراز داشته، این روایت هنوز نیز صحیحترین، دقیقترین و روشنترین روایات در این باره است.

اهداف سیاسی و اجتماعی حرکت قرامطه^۱

دوزی برنامه‌ای را که قرامطه برای خود در سطح جهان اسلام داشتند چنین بیان می‌کند: این که تحت پوشش یک انجمن همه مقهوران و نیز چیره شدگان گردهم آیند و همه آنان را یک گروه سری واحد دربرگیرد که دارای مراتب مختلف باشند، گروه آزاداندیشی که دین را تنها محوری برای وحدت ملت می‌دید که متعصبان فرقه‌های گوناگون آن را غصب کرده‌اند؛ همچنین این که مؤمنان برای فراهم کردن سلطه بر غیر مؤمنان به کار گرفته شوند و رزمندگان نیز برای از بین بردن حکومتی که آنان ایجاد کرده‌اند، و بالاخره این که همه در حزبی متحد شوند که دارای اعضای فراوان، ولی بسیار متحد و منسجم با یکدیگر و کاملاً فرمانبر

۱- ر.ک.: به یکی از جدیدترین پژوهشهایی که در این موضوع ارائه شده است:

Wilfred Madelung: "Fatimider und Bahrnigarmater", in *Der Islam*, Bd., 34, September 1959, pp. 34 - 88.

باشد به طوری که در وقت مناسب سلطنت را برای او یا دست کم یکی از فرزندانش فراهم می‌سازد، این اندیشه حاکم بر ذهن عبدالله میمون بود؛ اندیشه‌ای جسارت آمیز و نامأنوس. اما او توانست همین اندیشه را با مهارتی شگفت بر انگیزد و چیره دستی بی نظیر و بر اساس شناختی عمیق از روان انسان عملی سازد.^۱

این برنامه در واقع خلاصه‌ای از حرکتی است که قرامطه در دو زمینه سیاسی و اجتماعی بدان پرداختند.

شرح این برنامه و اقدامات آن است که چون عبدالله بن میمون قداح ناگزیر به فرار از اهواز و بصره شد سرانجام در سلمیه، نزدیکی حمص، در سوریه اقامت گزید و در همین شهر درگذشت و فرزندش احمد زعامت اسماعیلیه را در اختیار گرفت. احمد در سلمیه رحل اقامت افکند و پس از آن حسین اهوازی را به عراق اعزام کرد. حسین چون به باغستانها و مزارع اطراف کوفه رسید حمدان قرمط را که مشغول گاوچرانی بود و بر پشت آنها علف حمل می‌کرد دید و از او درباره راه «قس بهرام»^۲ پرسید و حمدان نیز پاسخ داد که او به همان جا می‌رود. حسین همچنین درباره آبادی دیگری که نزدیک «دور» یعنی همان ده محل سکونت حمدان قرار داشت پرسید و آنگاه هر دو با هم به راه خویش ادامه دادند و نتیجه آن شد که حسین او را به مذهب خویش فراخواند و حمدان نیز تحت تأثیر او قرار گرفت و او را به اقامت گزیدن نزد خود فراخواند و گرمی‌اش داشت؛ چرا که دید زندگی حسین سراسر تقوا و پاکدامنی است و روزها روزه می‌گیرد و شبها را به تهجد سپری می‌کند. او از طریق خیاطی زندگی خود را تأمین می‌کرد و چون هنگام رسیدن خرما شد ابو عبدالله محمد بن عمر بن شهاب عدوی او را به خدمت در آورد تا از نخلستان و نیز از محل گردآوری میوه‌ها نگهداری کند. او نیز این کار را که در سال ۲۶۴ به او واگذار شد به بهترین وجه و با امانتداری کامل به انجام رساند.

روابط میان حسین و حمدان روز بروز قویتر شد تا حدی که حسین به هنگام مرگ حمدان را به جانشینی خود گماشت.

1. R.Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne* III, h 8 sqq.

۲- قس بهرام یا بهرام.

نویری می‌گوید:

سید ابوالحسین محمد بن علی بن الحسین (بن) احمد بن اسماعیل بن محمد بن اسماعیل بن جعفر الصادق بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب معروف به «اخو محسن» در یکی از کتب خود از عبدالله ملقب به مهدی یاد کرده، می‌گوید او بر سرزمین غرب استیلا یافت و پس از او فرزندان او نیز بر مصر و شام و دیگر سرزمینها استیلا یافتند.

سید ابوالحسین نسب اصلی عبدالله را ذکر کرده، منکر نسب او تا علی بن ابی طالب شده و بر این مطلب دلایلی آورده که بخوبی از عهده بیانش بر آمده و شرح آن در این گفتار به طول می‌انجامد.

سید در لابلای مطالبی که نقل می‌کند چنین آورده که چون امامت پس از عبدالله بن میمون در اختیار احمد بن عبدالله بن میمون بن دیصان - همین احمد جد عبدالله ملقب به مهدی بود - قرار گرفت، او که در سلمیه اقامت داشت حسین اهوازی را به عنوان داعی خود به عراق فرستاد. او در سواد کوفه با حمدان بن اشعث قرمط که تعدادی گاو نر می‌راند و بر آنها بار می‌کشید برخورد کرد. حسین اهوازی به حمدان گفت: راه قس بهرام کجاست؟ حمدان در پاسخ به او گفت که وی نیز به همان جا می‌رود. اهوازی همچنین درباره آبادی به نام «تایورا» که از آبادیهای سواد کوفه بود از او پرسید و او گفت این آبادی نزدیک آبادی اوست. احمد از دهی به نام «دور» بود که در کنار نهر «هد» قرار داشت و تابع دهستان «فهر وسا» از بخش مادقلی بود.

سید می‌گوید: آن دو مدتی با یکدیگر راه پیمودند. در طی راه حمدان به حسین گفت: می‌بینم که از راه دوری آمده‌ای و خسته‌ای، بر این گاو سوار شو. اما حسین در پاسخ گفت: چنین فرمان ندارم. حمدان به او گفت: گویا تو به فرمان فرمانده خویش عمل می‌کنی. او نیز پاسخ داد. آری! حمدان گفت: چه کسی به تو امر و نهی می‌کند؟ او گفت: مالک من و مالک تو و همان که دنیا و آخرت از آن اوست. راوی می‌گوید: در این هنگام قرمط شگفت زده شده به اندیشه فرو رفت و به او نگرست و سپس به او گفت: چه می‌گویی! آنچه گفتم تنها در اختیار خداوند تعالی است؟ گفت: آری، و خداوند ملک خویش را به هر که خواهد دهد. حمدان در این

هنگام از او پرسید: در آن آبادی که درباره‌اش از من پرسیدی چه می‌خواهی؟ او پاسخ داد: انبانی در اختیار من قرار گرفته که علمی نهان از اسرار خداوند در آن است. قصد دارم به این آبادی بروم^۱ و به ساکنانش کمک کنم، آنان را از هلاکت نجات دهم و املاک صاحبانش را به ایشان برگردانم.

بدین سان حسین به دعوت قرمط پرداخت و در این هنگام حمدان به او گفت: هان ای مرد! تو را به خداوند سوگند دادم که از این علم که همراه داری قدری به من ارزانی داری و نجاتم دهی که خداوند تو را نجات دهد. او گفت: چنین چیزی ممکن نمی‌شود مگر آن که از تو همان عهد و پیمانی بگیرم که خداوند از پیامبران و فرستادگان خویش گرفت و آنگاه علمی که سودمندت افتد در اختیارت گذارم. حمدان همچنان به او التماس کرد تا آن که وی در نقطه‌ای از راه نشست و از او عهد و پیمان گرفت و آنگاه به او گفت: نامت چیست؟ پاسخ داد: قرمط.

سپس قرمط به او گفت: برخیز تا با یکدیگر به خانه من رویم و آنجا بنشینیم که من برادری دارم، آنان را نزد تو می‌آورم تا از آنها برای مهدی عهد و پیمان بگیریم. حسین همراه با حمدان به خانه او رفت و در آنجا از مردم عهد و پیمان گرفت و در همانجا اقامت گزید و رفتار وی خوشایند حمدان افتاد و حمدان او را بزرگ و گرامی بداشت. او از بالاترین خشوع و فروتنی برخوردار بود، روزها روزه می‌داشت و شبها به تهجد مشغول بود و همگان بر آن کس که موفق می‌شد او را یک شب به خانه خود برد رشک می‌بردند. او گاه نیز لباسی برای آنان می‌دوخت و از این طریق درآمدی به دست می‌آورد و مردم نیز به او و خیاطی او تبرک می‌جستند.

راوی می‌گوید: زمان جمع‌آوری خرما فرا رسید و ابو عبدالله محمد بن عمر بن شهاب عدوی که از سرشناسان کوفه و اهل علم و فضل و یگانه پرستی بود لازم دید کسی را به مراقبت از نخلهای خویش بگمارد. در این هنگام آن مرد را به او معرفی کردند و او نیز وی را به مراقبت از خرماهای خود و رسیدگی به درختان

۱- د. بدوی در این قسمت یک کلمه را در متن اصلاح کرده و مترجم نیز همان متن اصلاح شده را ترجمه کرده

خویش‌گمارد. وی به نیکی از آنها مراقبت کرد و نهایت احتیاط را در امانت به عمل آورد و سخت‌گیری و دقتی که وی در این باره نشان داد از عادت مردم آن زمان که در بسیاری از امور تساهل می‌کردند بیرون بود. این واقعه در سال ۲۶۴هـ.ق. به وقوع پیوست و پس از آن اعتماد مردم به او و نیز اعتماد و اطمینان به حمدان قرمطه زیاد شد، به همین سبب سرّ خویش را برای او آشکار ساخته پرده از آن برداشت.

راوی می‌گوید: البته همه آنچه این داعی انجام می‌داد یعنی جلب اطمینان، امانتداری و اظهار خشوع و تعبد، سراسر حيله و نیرنگ و فریب و دغل‌کاری بود. راوی می‌گوید: چون مرگ این سرکش فرا رسید قرمط بن اشعث حمدان را جایگزین او کرد و با زیرکی و خباثت خویش از بیشتر مردمان سواد کوفه برای او بیعت گرفت.

راوی می‌گوید: زکرویه بن مهرویه سلمانی، جلندی رازی، عکرمة نائلی، اسحاق سودانی، عطیف نیلی و بعضی دیگر از اصحاب و پیروان اویندکه شهرتی به دست آوردند.

حمدان داعیان خویش را در سواد (کوفه) پراکند تا از مردم عهد و پیمان بگیرند. بزرگترین داعی او عبدان بود. عبدان با خواهر قرمط و قرمط نیز با خواهر عبدان ازدواج کرده بود. عبدان مردی هوشمند، پرتحرک، زیرک، خبیث، فراتر از طبقه همانند خویش در میان مردمان سواد و دارای درک و نیز طینتی خبیث بود. او به گمان خویش در همان محدوده‌ای کار می‌کرد که برایش تعیین شده بود و گمان نمی‌رفت از این محدوده پافراتر نهاده و اسلام را به کناری گذاشته است. او جز علم و تشیع چیزی اظهار نمی‌کرد و مردم را به امامی از اهل بیت رسول خدا (ص) یعنی محمد بن اسماعیل فرامی‌خواند.

یکی از پیروان عبدان زکرویه بن مهرویه است که جوانی بود برخوردار از زیرکی و هوشمندی. او اهل یکی از آبادیهای منطقه سواد کوفه به نام ملسانیه بود که مجاور ده صوان است و این هر دو آبادی در کنار نهر «هد» واقعند.

عبدان او را به عنوان داعی منطقه نهر هد و بخش صالحین و نیز منطقه نهر یوسف

تعیین کرد و از جانب او گروهی از داعیان در منطقه مأوریت او پراکنده شدند و هر کدام از آنان در مدت یک ماه تمامی این منطقه را در می‌نوردید و اینها همه در همان سواد کوفه صورت می‌گرفت.

در این میان دو تن از اعراب بنی ضبّه بن عجل - که از ربیع‌اند - به نامهای رباح و علی بن یعقوب عمر به زکویه پیوستند و او نیز آنان را به عنوان مبلغان دعوت در توابع کوفه، سواد، برسما و بابل تعیین کرد.

علاوه بر این خاندان رفاعه - از بنی شکر - و سپس دو تن از بکر بن وائل به نامهای سند و هارون به زکویه پیوستند و او نیز آن دو را داعی منطقه حبله و مناطق عربی مجاور تا واسط قرار دارد. بدین ترتیب دو تیره [رفاعه و بنی ضبیعه] به او پیوستند و هیچ فردی از این دو خاندان درباره او اختلافی نداشت. هیچ کدام از خاندانهای وابسته به [مردمان] کوفه نماند مگر این که کسانی از آنان به دعوت او پیوستند، و مردمی بسیار یا کم از بنی عباس، ذهل و غیره، بنی عنز، تیم‌الله، ثعل و دیگران و نیز تعدادی چند از افراد بنی شیبان به دعوت او گرویدند.

زکویه با پیوستن این گروهها به او قدرت یافت و طمعش افزون شد. پس از آن به گردآوری اموال آنان پرداخت و آنچه را قرمط بر کسانی که به دعوت او پاسخ مثبت می‌دادند و به او می‌گرویدند واجب ساخته بود بر ایشان بیان کرد و توانست - در تسلط بر همه ثروتهای آنان - از مقداری اندک شروع کند و سپس بر آن بیفزاید تا زمانی که آنان را بدین شیوه عادت دهد.

در آغاز نخستین چیزی را که وی بر آن واجب گرداند و بدان وسیله آزمایششان کرد این بود که از آنان خواست برای هر نفر مرد، زن یا کودک در هر سال یک درهم بپردازند. او این زکات را «فطرت» نامید و مردم نیز سرعت آن را پذیرفتند. او مدتی اندک به همین شیوه عمل کرد و پس از آن «هجرت» را بر آنان واجب کرد، و آن یک دینار بود برای هر فردی که دست به ناپاکی بزند. او آیه «از اموال آنان زکاتی بگیر که بدان وسیله آنان را پاک و مطهر سازی و بر ایشان دعا کن که دعای تو مایه آرامش آنان است، و خداوند شنوا و داناست» (توبه/۱۰۳) را بر آنان تلاوت کرد و گفت: همین [زکات هجرت]، تفسیر آیه است. او مدت کوتاهی آنان

را بر همین شیوه رها کرد و سپس زکات «بلغه» را که هفت دینار است بر آنان مقرر داشت و مدعی شد مقصود از برهان در آیه «بگو برهان خویش را بیاورید اگر که راستگوئید» (بقره/۱۱۱) همین است. وی مدعی شد این زکات خاص کسانی است که خواهان ایمان و قرار گرفتن در ردیف پیشگامان پیشتازند که «همانان تقرب یافتگانند» (واقعه/۱۱). او همچنین برای آنان غذایی لذیذ و شیرین و پاک تهیه کرد و آن را به شکل گلوله‌هایی درآورد و آنگاه به هر کدام از آنها که هفت دینار را به او می‌پرداختند یکی از آنها خوراند و مدعی شد این غذای بهشتیان است که بر امام نازل شده است.

او بسته‌هایی از این غذا فراهم ساخت و برای هر داعی صد بسته می‌فرستاد و در برابر از او هفتصد دینار می‌خواست پس از آن که این برنامه داعی سامان گرفت خمس اموال و درآمدها را بر آنان واجب کرد و این آیه را بر آنان خواند که «بدانید آنچه به دست آورده‌اید یک پنجم آن از آن خدا و رسول اوست...» (انفال/۴۱). مردم نیز تمامی اموالی را که در اختیار داشتند اعم از جامه و چیزهای دیگر، قیمت گذاری کردند و خمسش را به او پرداختند تا آنجا که هر زنی خمس نخهایی که تافته بود و هر مردی خمس درآمدهایی را که به دست آورده بود در اختیار او قرار داد.

پس از عملی شدن و پایدار شدن این برنامه، «الفت» را بر آنان واجب ساخت و آن این که همه اموال خویش را در یک نقطه گرد آورند و آنگاه همه به نحو یکسان از آن استفاده کنند^۱ و هیچ کس در آنچه دارد خود را بر دوست و یا برادرش مقدم نداند. وی در این باره این آیات را بر آنان خواند که «و به یاد آرید نعمت خداوند را بر شما، آنگاه که با یکدیگر دشمن بودید و خداوند میان دل‌های شما دوستی افکند و به نعمت او با یکدیگر برادر شدید» (آل عمران/۱۰۳) و «اگر همه آنچه را در زمین هست خرج می‌کردی نمی‌توانستی میان دل‌های آنان دوستی بیفکنی، ولی خداوند میان آنان دوستی افکند؛ که او عزیز و حکیم است» (انفال/۶۳). او به آنان فهماند که نیاز نیست ثروتی به همراه خود داشته باشند؛ چرا که همه زمین

۱- مؤلف در این قسمت متن، کمی تغییر ایجاد کرده که ما همان متن اصلاح شده را ترجمه کردیم. - م.

اختصاصاً از آن ایشان خواهد بود. او به آنان گفت: این آزمایشی است که گذرانیدید تا معلوم شود چگونه عمل می‌کنید. همچنین از آنان خواست سلاح بخرند و آن را آماده کنند. اینها همه رخدادهایی بود که در سال ۲۷۶ه.ق. اتفاق افتاد.

داعیان در هر آبادی یکی از مردان مورد اعتماد را منصوب کردند تا اموال ساکنان آبادی از قبیل گاو و گوسفند و زیورآلات و وسایل زندگی و سایر چیزها را جمع‌آوری کند. او با استفاده از این اموال برهنگان را می‌پوشاند و مخارجی را که بسنده‌شان می‌کرد در اختیارشان می‌گذاشت و بدین سان در میان آنها هیچ فقیر و هیچ نیازمند و ضعیفی نمی‌ماند. هر یک از مردان جامعه نیز خود را وقف کار و کسب درآمد از طریق تلاش کرده بود تا بدین ترتیب افتخار پیشگام بودن را به دست آورد و هر زنی نیز درآمدی را که از طریق رسیدگی به دست آورده بود به او می‌داد و هر کودکی مزدی را که بابت مراقبت از پرندگان کسب کرده بود بدو می‌سپرد و بدین سان هیچ کدام از آنان مالک چیزی جز شمشیر و سلاح خویش نبودند.

پس از آن که همه این برنامه‌ها عملی شد و مردم از آنها استقبال کردند و به اجرایشان درآوردند، به داعیان فرمان داد در شبی معین زنان راگرد آورند و آنان را با مردان درآمیزند. او مدعی شد که این، نشان کمال دوستی و محبت میان ایشان است. بدین ترتیب چه بسا مواردی که مردی زن خود را به برادر خویش، هرگاه که دوست داشت، هدیه می‌کرد.

او پس از در اختیار گرفتن زمام امور آنان و پس از آن که به فرمانبری آنها اطمینان یافت و میزان درک و اندیشمندی آنان برایش روشن شد بتدریج آنان را به گمراهی کشاند و ادله‌ای از مذهب ثنویه برای آنان آورد. مردم نیز با او همراهی کردند تا آن که احکام شریعت را به کنار نهادند. او هم آن خشوع، تقوا و پاکدامنی که در آغاز کار بدانها تظاهر کرده بود رها کرد و برخلاف آن، همه اموال و محارم را مباح اعلام کرد و چنین اعلام داشت که مردم نیازی به روزه، نماز و دیگر

واجبات ندارند و همه از ایشان برداشته شده است و نیز جان و مال مخالفان بر آنان مباح می‌باشد و شناخت امام حقی که او ایشان را به وی فرامی‌خواند آنان را از همه چیز بی‌نیاز می‌کند و با طاعت او دیگر هیچ گناهی و هیچ عذابی نیست.^۱

ابوسعید جنابی در بحرین^۲

حمدان قرمط در سلمیه که از آن پس «دارالهجره» خوانده شد اقامت گزید و از آنجا داعیان خود را به نواحی مختلف اعزام کرد.

همان‌گونه که دیدیم عبدان، ملقب به کاتب، بازوی راست حمدان بود. عبدان دو داعی مهم را به خدمت گرفت که عبارت بودند از زکرویه بن مهرویه و ابوسعید حسن بن بهرام جنابی. مأموریت داعی نخست در منطقه‌ای از عراق و مأموریت دیگری در بخش جنوبی فارس بود.

ابن حوقل می‌گوید:

یکی از همین افراد (ایرانیانی که آیینهایی بیرون از حوزه مذاهب مشهور در پیش گرفتند و مردم را بدان دعوت کردند و خود را وقف دعوت بدان ساختند) حسن، مکئی به ابوسعید بن بهرام جنابی است. وی از اهالی جنابه و آردفروش بود که از جانب عبدان کاتب، داماد حمدان قرمط به امر دعوت قرامطه اشتغال داشت. عبدان او را به نمایندگی خویش در مناطق مجاور محل سکونتش گماشت و کار دعوت در جنابه، شینیز، توج، مهروبان و جروم فارس را به عهده او سپرد. وی مردم این مناطق را [به آیین اسماعیلی] دعوت کرد و اموال بسیاری از آنان گرفت. اما فعالیت‌های او [برای حکومت] کشف شد و در نتیجه اموالی که گرد آورده و خزانه‌ها و توشه‌هایی که اندوخته بود مصادره گشت. او با استفاده از زیرکی و چالاکی خود توانست بگریزد. پس از آن مدتی را در خفا گذراند تا آن که حمدان

۱- نویری، نهاییه/الارب، نسخه خطی پاریس، شماره ۱۵۷۶، ورقه ۴۷ ق تا ۴۹ ب، فن پنجم، بخش پنجم، باب ۹۸. - این بخش از کتاب پیش از این منتشر نشده است.

۲- بحرین سرزمینی واقع در طول ساحل غربی خلیج فارس که قبل از ظهور اسلام مسکن قبایل ایرانی و قلیلی عرب بوده است. نام جغرافیایی بحرین تا قرن ششم هجری بر ناحیه‌ای اطلاق می‌شده که در مغرب خلیج فارس از طرف جنوب بصره تا حدود عمان کشیده می‌شد. ر.ک. فرهنگ دهخدا - م.

قرمط از کلوادی برای او نامه نوشت و او را به حضور خویش فراخواند. او پیش از این جنابی را ندیده بود و چون او را دید، وی را مردی با کفایت برای اجرای آنچه بدو می‌سپارد یافت و دریافت آنچه برای او پیش آمده ناشی از سیاست و تدبیر نادرست او در کار خویش نبوده بلکه به صورتی گریزناپذیر پیش آمده است. به همین سبب او را به بحرین روانه کرد و فرمان داد در آنجا مردم را به مذهب اسماعیلی دعوت کند، و نیز او را با ابزارهای قدرت از قبیل مال و نوشته‌های لازم و همانند آن تقویت کرد. او وارد بحرین شد و در آنجا با خانواده ابن سنبر ازدواج کرد و دعوت خود را در میان اعرابی که در آن نواحی بودند گسترده و آنان نیز دعوت او را پذیرفتند و این سرزمین به دست او فتح شد. پس از آن که وی منطقه «هَجَر» را محاصره و با حيله‌ها و تلاشهایی سخت که اینجا محل ذکرش نیست آنجا را فتح کرد قبایل و عشایر خواه از روی میل و خواه از روی ترس به او گرویدند. در آن دوران حمدان قرامط در دعوی حاکمیت، از امیرالمؤمنان، مقتدر بالله، بیمناک و همین امر سبب شد آن دو [حمدان و ابوسعید] از عقیده خویش برگردند و با آن اظهار مخالفت کنند. در این میان بنا بر بعضی روایات حوادث و فتنه‌های فراوانی واقع شد و ابوسعید به همراه گروهی از یاران مهم خویش در حمام قصر خود در احساء به قتل رسید.

پس از او فرزندش ابوطاهر سلیمان بن حسن فاتح بصره و کوفه، راهزن قافله‌های حج در راه عراق، قاتل خاندان ابوطالب و بنی هاشم، حلال شمارنده مال و جان و ناموس آنان، ویران کننده مکه، غضب کننده حجر الاسود، مرتکب هر گناه کبیره و حلال شمارنده هر گناه بزرگ - که لعنت خداوند بر او باد - جانشین وی شد و به زعامت ادامه داد تا زمانی که خداوند او را هلاک ساخت و بنیان او برافکند و کسان و فرزندان او را به اختلاف اراده و اختلاف در دعوت و نیز بدان گرفتار کرد که هر کدام علیه دیگری به طرح نقشه قتل و فریب و خیانت پردازند، و کارهایی از آنان در سرزمین مسلمانان سرزد و چندان متعرض حاجیان شدند و در هر جا فتنه و فساد کردند و اموالی را به هدر دادند؛ کارهایی که به علت مشهور بودن آنها نزد همگان و بی نیاز بودن آنها از ذکر مجدد حاجتی به سخن گفتن از آنها نمی‌بایم،

کارهایی از این قبیل که خزانه‌های کعبه را به تصرف درآوردند و اعتکاف گزیدگان در جوار خانه خدا را کشتند، تا آن زمان که عموی ابوطاهر - برادر ابوسعید - و نزدیکان و کسان او دستگیر و مدتی در شیراز زندانی شدند. اما از آنجا که این گروه با شیوه ابوطاهر مخالف و اهل صلاح و درستی بودند به براءت آنان از قرامطه گواهی داده شد و از زندان آزاد شدند.^۱

ابو زید بلخی نیز در همین باره می‌گوید:

یکی از همین جماعت، حسن جنابی است که اهل جنابه فروشنده آرد بود به کنیه ابوسعید خوانده می‌شد. او مذهب قرمطی را اظهار کرد و به همین سبب از جنابه تبعید شد. پس از آن به بحرین رفت و در آنجا به عنوان یک تاجر اقامت گزید و از طریق برخوردهای خویش در کار تجارت دل‌های اعراب را به دست می‌آورد و آنان را به فرقه خود فرامی‌خواند تا زمانی که به او پاسخ مثبت دادند و او بر بحرین و مناطق مجاور استیلا یافت.

او در ادامه شکستهایی که به سپاه حکومت وارد می‌آورد و در ادامه فتنه جویی و تجاوز خویش به عمان و سایر سرزمینهای عربی مجاور آن که نامشان روشن است استیلا یافت و این حاکمیت ادامه پیدا کرد تا زمانی که وی به قتل رسید و خداوند شر او را بازداشت.

پس از او فرزندش سلیمان بن حسن جانشین وی شد و به اعمالی چون قتل حاجیان، بستن راه مکه و تجاوز در حرم، سرقت از کعبه، کشتن معتکفین در مکه دست یازید که نزد همگان مشهور است. پس از آن که حاجیان کارهای او را گزارش کردند عموی او - برادر ابوسعید - و نیز بستگانش دستگیر و مدتی در شیراز زندانی شدند.

اما از آنجا که این گروه مخالف شیوه سلیمان و اهل صلاح و درستی بودند و نیز بر براءت آنان از قرامطه گواهی داده شد، آزاد شدند.^۲

این اثیر به شرح جزئیات بیشتری درباره ابوسعید جنابی پرداخته، در ذیل حوادث سال

۱- ابن حوقل، المسالک و الممالک، نسخه خطی لیدن، ص ۱۰۴.

۲- بلخی، ابوزید، [تقویم البلد]، نسخه خطی برلین، به شماره ۱ در فهرست اشپرنگر، ورقه ۶۱.

۲۸۶ هـ.ق. در مورد آغاز کار قرامطه بحرین می‌گوید:

فردی به نام یحیی بن مهدی آهننگ قطیف کرد و بر مردی دیگر به نام علی بن معلی بن حمدان - وابسته زیادیین و از غلات شیعه - وارد شد و چنین وانمود کرد که فرستاده مهدی است و نیز گفت او فرستاده مهدی نزد شیعیان او در سرزمینهای مختلف است تا آنان را به بیعت او دعوت کند، و ظهور او نزدیک شده است. این واقعه در سال ۲۸۱ هـ.ق. روی داد و پس از آن علی بن معلی در پی شیعیان قطیف فرستاد و آنان را گرد آورد و نامه یحیی بن مهدی خطاب به آنها را که از جانب مهدی آورده بود برایشان خواند. آنان نیز به او پاسخ مثبت دادند و گفتند هرگاه او قیام خویش را آشکار کند به همراهی او قیام خواهند کرد.

او [یحیی یا ابن معلی] برای سایر آبادیهای قطیف نیز چنین پیامی فرستاد و آنان نیز به او پاسخ مثبت دادند.

یکی از کسانی که به او گروید ابوسعید جنابی بود که مواد غذایی می‌فروخت و در همین تجارت مردم را به سمت خویش جذب می‌کرد.

بعدها یحیی بن مهدی مدتی غایب شد و پس از بازگشت نامه‌ای به همراه خود آورد و مدعی شد که آن نامه از مهدی و برای شیعیان اوست. در آن نامه چنین آمده بود: «رسول خدا یحیی بن مهدی به اطلاع رسانده که به بیعت من شتافته‌اید. اکنون هر مردی از شما می‌بایست شش دینار و دو سوم به او پردازد». آنان نیز این کار را انجام دادند.

پس از آن او باز مدتی غایب شد و چون بازگشت نامه‌ای آورد و در آن آمده بود که خمس اموال خویش را به یحیی پردازید. آنان این کار را نیز انجام دادند. یحیی در میان قبایل قیس می‌گشت و نامه‌هایی برای آنان می‌برد و مدعی می‌شد آن نامه‌ها از مهدی است، او ظهور کرده است، آماده باشید.

فردی از همین جماعت که ابراهیم صائغ نام داشت نقل کرده که روزی نزد ابوسعید جنابی بود و در همین هنگام یحیی نیز به دیدن او آمد و با هم غذا خوردند. پس از آن ابوسعید از خانه خویش بیرون رفت و به زن خویش فرمان داد نزد یحیی برود و اگر او از وی خواسته‌ای داشت امتناع نکند. این خبر به والی [بحرین] رسید. یحیی

را دستگیر کرد، تازیانه زد و سرو محاسن او را تراشید. ابوسعید جنابی به جنابا گریخت و یحیی بن مهدی نیز به میان بنی کلاب و عقیل و خریس رفت. آنان در کنار او و ابوسعید گرد آمدند و بدین ترتیب کار ابو سعید بالا گرفت.^۱

کار ابو سعید جنابی در بحرین بالا گرفت و وی مردمان آبادیهای اطراف را به قتل رساند و آنگاه به سمت قطیف حرکت کرد و در آنجا گروهی از مردم را کشت و سپس چنین وانمود کرد که آهنگ بصره دارد. در این زمان - سال ۲۸۶ هـ.ق. والی بصره احمد بن محمد بن یحیی واثقی در این باره به خلیفه معتضد نامه نوشت و خلیفه نیز به او فرمان داد در اطراف بصره دژ و بارویی بنا کند. در ربیع‌الآخر سال ۲۸۷ کار قرامطه در بحرین بالا گرفت و به نواحی هجر حمله بردند و برخی هم تا نزدیکی بصره پیش رفتند. در این هنگام والی بصره، احمد واثقی به معتضد نامه نوشت و از او تقاضای نیروی کمکی کرد. معتضد عباس بن عمرو غنوی را که والی فارس بود روانه ساخت و یمامه و بحرین را به او واگذار کرد و به او فرمان داد با قرامطه بجنگد. در این میان در حدود دو هزار تن به او پیوستند و وی به سمت بصره حرکت کرد. در آنجا بسیاری از «داوطلبان»، سپاهیان و خدمتگزاران نیز با او همراه شدند و وی به اتفاق همه آنان آهنگ رویاری با ابوسعید کرد. شامگاهان با او رویاروی شدند و جنگ در گرفت، اما شب میان آنان مانع شد. در طی شب گروهی از اعراب بنی ضبه که با عباس غنوی بودند و شمارشان سیصد تن بود سپاه او را ترک گفتند و به بصره رفتند و «داوطلبان» بصره نیز از آنان پیروی کردند. به هنگام صبح عباس جنگ را آغاز کرد و نبردی شدید میان دو سپاه صورت گرفت. پس از آن فردی به نام نجاح، غلام احمد بن عیسی بن شیخ که فرماندهی صد تن را در جناح چپ سپاه عباس بر عهده داشت بر جناح راست سپاه ابوسعید جنابی یورش برد و با همراهانش تا آخرین نفر کشته شدند. از دیگر سوی جنابی نیز با همراهیان خود به یاران عباس حمله کرد و عباس و یارانش شکست خوردند، عباس اسیر شد و جنابی هر آنچه را در سپاه عباس بود به تصرف درآورد. فردای آن روز جنابی اسیران را حاضر کرد و همه را کشت و سوزاند. این واقعه در آخر شعبان ۲۸۷ هـ.ق. روی داد.

جنابی پس از این پیروزی بزرگ بر سپاه عباس که خلیفه معتضد عباسی آن را اعزام کرده بود به حرکت خود ادامه داد و آهنگ هجر کرد و بدانجا وارد شد و به ساکنانش امان داد.

۱- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، تحقیق نورنبرگ، بریل، لیدن، ۱۸۶۵، ج ۷، ص ۳۴۱.

گروهی از شکست خوردگان که نجات یافته - و شماری اندک - بودند بدون هیچ توشه‌ای به سمت بصره حرکت کردند. اما از طرف مقابل چهار صد نفر سوار بر مرکب و در حالی که آب و غذا و پوشاک همراه داشتند، به استقبال آنان، از بصره بیرون آمدند، ولی در داخل شهر با شکست خوردگان مواجه شدند. در این میان بنی اسد به آن گروه استقبال کننده حمله کردند و مرکبها و آنچه را با آنها بود تصرف کردند و هر که را از آن نبرد نجات یافته بود به هلاکت رساندند. به همین سبب بصره دچار آشوب شد و ساکنان این شهر تصمیم به تخلیه شهر گرفتند، ولی احمد واثقی، والی بصره از این کار ممانعت کرد.

عباس چند روزی نزد جنابی ماند و پس از آن جنابی او را آزاد کرد و به او گفت: نزد همان کس که تو را فرستاده است - یعنی خلیفه معتضد - برو و آنچه را دیده‌ای به او اطلاع ده.

عباس نیز نزد خلیفه معتضد رفت و او را از آنچه رخ داده بود آگاه ساخت.^۱

قرامطه در سواد کوفه

از دیگر سوی قرامطه در سواد کوفه فزونی یافتند و بدین سبب خلیفه معتضد فردی به نام شبلی، غلام احمد بن محمد طایی را به رویارویی آنان فرستاد و او نیز بر آنان چیره شد.

او یکی از رؤسای این گروه را که ابوالفوارس^۲ نام داشت دستگیر و نزد خلیفه معتضد روانه کرد. خلیفه او را به حضور خواند و به او گفت: «پاسخ بده که آیا مدعی هستی روح خدای تعالی و ارواح پیامبران او در تن شما حلول می‌کند و شما را از لغزش مصون می‌دارد و به کارهای شایسته موفق می‌سازد؟» او گفت: ای مرد! «اگر روح خدا در ما حلول کند ضرری به تو نرساند و اگر هم روح ابلیس حلول کند باز سودی به تو نبخشد. بنابراین از آنچه به تو ربطی ندارد مپرس و درباره آنچه به تو مربوط می‌شود پرسش کن». او پرسید: «درباره آنچه به من مربوط می‌شود چه می‌گویی؟» پاسخ داد: «می‌گویم رسول خدا(ص) در حالی درگذشت که پدر شما عباس زنده بود؛ اما آیا او طلب خلافت کرد؟ یا کسی از صحابه با او چنین بیعتی نمود؟ سپس ابوبکر مُرد و عمر را خلیفه خویش ساخت و

۱- همان، حوادث سال ۲۸۷.

۲- در نسخه دیگری ابن ابی الفوارس آمده است.

در حالی که از جایگاه عباس آگاهی داشت به خلافت او وصیت نکرد. سپس عمر مرد و کار خلافت را به شش نفر وا گذاشت و نه به خلافت او وصیت کرد و نه او را در ضمن آن شش نفر قرار داد. بنابراین شما به چه سببی استحقاق خلافت یافته‌اید، با آن که صحابه همه بر این اتفاق دارند که جد شما از آن بدور داشته شد؟ پس از این ماجرا معتضد فرمان داد او را شکنجه کردند، گوشت از تنش کنند، دست و پاهایش را بریدند و او را کشتند.^۱

قرامطه شام

در این میان مردی از قرامطیان در شام ظهور کرد و گروهی از اعراب را گرد خود جمع آورد و همراه با آنان به سمت دمشق حرکت کرد. در آن زمان فرمانروایی دمشق را طغج بن جف از جانب هارون بن خمارویه بن احمد بن طولون بر عهده داشت. ماجرای این قرمطی چنین آغاز شد که چون زکرویه بن مهرویه، داعی حمدان قرمط در منطقه سواد کوفه مشاهده کرد سپاهیان خلیفه معتضد بر قرامطه چیره شده‌اند، سعی کرد اعراب قبایل نزدیک کوفه از قبیل طی، اسد و دیگران را گمراه سازد. اما کسی از این قبایل به او پاسخ مثبت نداد.

در نتیجه، وی فرزندان خویش را به میان کلب بن و بره فرستاد و آنها به گمراه کردن این خاندان پرداختند، اما تنها یک شاخه از آنان به نام بنی القلیص بن صمصم بن عدی بن جناب و وابستگان آن بدیشان پاسخ مثبت دادند و در سال ۲۸۹ در ناحیه سماوه با ابن زکرویه که نامش یحیی و کنیه اش ابو القاسم بود بیعت کردند و او را شیخ نامیدند. او مدعی شد همان محمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب است، در سرزمینهای مختلف صدهزار پیرو دارد و شتری که وی بر آن سوار می شود خود [از جانب خداوند] فرمان دارد، و چنانچه در پی همین شتر بروند پیروز می شوند. گروهی از بنی اصبع نیز، که فاطمین نامیده شدند، نزد او آمدند و به آیین او گردن نهادند. اما شبل، غلام معتضد، از سمت رصافه به آنان حمله کرد. آنان در مقابل او را مورد هجومی

۱- الکامل فی التاریخ، حوادث سال ۲۸۹، ج ۷، ص ۳۵۴، لیدن، ۱۸۶۵.

غافلگیرانه قرار دادند و کشتند و مسجد رصافه را آتش زدند و پس از آن از هر آبادی که گذشتند متعرض آن شدند تا آنجا که به حوزه فرمانروایی هارون بن خمارویه که آن را به مقاطعه به طغج بن جف واگذار کرده بود رسیدند و در آن سامان کسان بسیاری را کشتند. به همین سبب طغج علیه آنان وارد جنگ شد، ولی آنها چندین بار او را شکست دادند.^۱ در ربیع الآخر سال ۲۹۰ ه.ق. طغج بن جف سپاهی را از دمشق روانه کرد. اما سپاه قرمطی سپاهیان او را که یکی از غلامان وی به نام بشیر فرماندهی آن را بر عهده داشت شکست داد و بشیر را کشت. قرمطی دمشق را محاصره کرد و ساکنان آن را تحت فشار قرار داد و بسیاری از یاران طغج را به قتل رساند تا جایی که جز اندکی از آنان باقی نماند و نزدیک بود دمشقیان همه نابود شوند. در این هنگام مصریان با اعزام فرماندهانی چون بدر به کمک مردم دمشق شتافتند و با شیخ، فرمانده سپاه قرامطه، جنگیدند. قرمطی بر دروازه دمشق به قتل رسید و از یاران او نیز گروه بسیاری کشته شدند. قرمطی مدعی بود چون با دست راست خود به سمتی که سپاه مخالف او قرار داشته‌اند اشاره کرده است شکست خورده است.

پس از کشته شدن یحیی بن زکرویه، ملقب به شیخ، و یاران او، باقیمانندگان این گروه برگرد برادرش حسین جمع شدند. او خود را احمد نامید و کنیه ابوالعباس را اختیار کرد.

وی مردم را به خویش دعوت کرد و بسیاری از بادیه‌نشینان و نیز دیگر مردمان به او گرویدند و بدین سان قدرت و شوکتی فراوان یافت. او خالی را بر چهره خویش نشان داد و مدعی شد که همان آیت اوست.

او پس از آن به سمت دمشق حرکت کرد و مردم آن شهر نیز با او مصالحه کردند و به او خراج پرداختند. بدین سان از آنان دست کشید و در پی آن به سمت اطراف حمص پیش رفت و بر آنجا غلبه یافت و بر منبرها به نام او خطبه خوانده شد.

او خود را امیر المؤمنین مهدی نامید و چون پسر عمویش عیسی بن مهدی که نامش عبدالله بن احمد بن محمد بن اسماعیل بود به وی پیوست او را نیز مدثر نامید و سپس او را ولی عهد خود کرد و مدعی شد او همان «مدثر» ی است که در قرآن آمده است. وی یکی از جوانان خانواده خود را مطوق نام نهاد و کار کشتن اسرای مسلمان را به او سپرد.

۱- الکامل، حوادث سال ۲۸۹، ج ۷، ص ۳۵۳.

پس از آن که مردم حمص از بیم دروازه‌های شهر را بر او گشودند و از او فرمان بردند، او به سمت حماة، معرة النعمان و سایر مناطق حرکت کرد و مردان، زنان و کودکان این آبادیها را کشت. پس از آن به سمت بعلبک پیش رفت و تمامی مردم ساکن این شهر را به قتل رساند و جز گروهی اندک از آنان باقی نماند. سپس به سمت سلمیه رفت، اما مردم این آبادی او را از ورود به آن منع کردند. او با آنان مصالحه کرد و امانشان داد و آنها نیز دروازه را بر روی او گشودند. وی پس از ورود به شهر به سراغ بنی هاشم رفت و آنان را که گروهی قابل توجه بودند به قتل رساند و در پی آن چهارپایان و کودکان مکتب خانه‌ها را کشت.

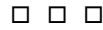
سپس در حالی که نفس هیچ زنده‌ای در این شهر شنیده نمی‌شد آنجا را ترک گفت و به گشت و گذار در آبادیهای اطراف پرداخت؛ اسیر می‌گرفت، می‌کشت و راهها را ناامن می‌کرد....

از سوی دیگر نامه‌های مردم شام و مصر به خلیفه مکتفی رسید. آنان در این نامه‌ها از آنچه از قرمطی بر سر آنان آمده بود، از قتل و اسارت و ویرانی شهرها شکایت داشتند. خلیفه فرمان داد سپاهی آماده شود. آنگاه در رمضان (سال ۲۹۰ ه.ق.) از بغداد بیرون آمد و آهنک شام کرد و از راه موصل پیش رفت. وی ابوالاغر را در رأس ده هزار تن به عنوان طلّیعه داران سپاه خویش جلو تر از خود فرستاد. این گروه در نزدیکیهای حلب اردو زده ولی قرمطی آنان را محاصره کرد و بسیاری از آنان را کشت. ابوالاغر از این نبرد جان به دربرد و همراه به هزار تن وارد حلب شد. پس از این واقعه که در رمضان صورت گرفت قرمطی به سمت دروازه‌های شهر حرکت کرد، اما ابوالاغر با سپاهیان باقیمانده‌اش و نیز با مردم شهر علیه او جنگید و در نتیجه قرمطی آنان را وا گذاشت.

از دیگر سوی مکتفی پیش آمد و در رقه اردو زد و از آنجا سپاهیان خود را به فرماندهی محمد بن سلیمان کاتب به رویارویی قرمطیان فرستاد.

در همین سال قرمطی - که خالی بر چهره داشت - با بدر، غلام ابن طولون، جنگید. در این جنگ، قرمطی شکست خورد و بسیاری از یاران او کشته شدند. کسانی که جان سالم به در بردند راه بیابان را در پیش گرفتند و خلیفه مکتفی حسین بن حمدان

و فرماندهانی دیگر را به تعقیب آنان روانه کرد.^۱



دیگر بار به بحرین بازگردیم و ماجراهای ابوسعید جنابی و طرفدارانش را پی می‌گیریم: در سال ۲۹۰ هـ.ق. ابن بانو، فرمانروای بحرین، یکی از دژهای قرامطه را به محاصره در آورد و بر کسانی که در آن دژ بودند چیره شد. یکی از بستگان ابوسعید جنابی در این هنگام وارد جنگ شد که ابن بانو او را نیز شکست داد. این قرمطی، ولیعهد ابوسعید بود و در قطفیف اقامت داشت و پس از شکست، یارانش جسد او را یافتند و سرش را از تن جدا کردند. پس از آن ابن بانو به سمت قطفیف رفت و آنجا را گشود.^۲

طبری در حوادث سال ۲۹۰ نمونه‌ای از نامه‌هایی را که صاحب‌الشامه قرمطی [= همان قرمطی که خالی بر صورت داشت] به کارگزاران خویش فرستاده و نیز نمونه‌ای از نامه‌هایی که کارگزاران او برایش می‌فرستادند آورده است. از این نامه‌ها بخوبی بر می‌آید که وی چه القابی بر خود می‌نهاد و چه ادعاهایی را مطرح می‌ساخته است. از آن جمله می‌توان به نامه ذیل توجه کرد:

بسم الله الرحمن الرحيم

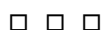
از بنده خدا، احمد بن عبدالله مهدی، آن که به قدرت پروردگار پیروز است، یاور دین خداست، قیام‌کننده‌ای به فرمان الهی است، به حکم خداوند حکم می‌کند، به کتاب خدا فرا می‌خواند، از حریم الهی دفاع می‌کند، برگزیده فرزندان رسول خداست؛ امیر مومنان، امام مسلمانان، خوارکننده منافقان، خلیفه خداوند بر همه جهانیان، دورکننده ستمگران، درهم‌کوبنده تجاوزکاران، از بین برنده ملحدان، کشنده قاسطین، مشعل راه اهل بصیرت، نور ره‌جویان، شکننده صفوف مخالفان،

۱- همان، حوادث سال ۲۹۰، ج ۷، ص ۳۶۲ - ۳۶۴.

در تاریخ طبری، حوادث سال ۲۹۰ آمده است: «بنابر آنچه گفته شد، پنج روز مانده از محرم این سال نامه علی بن عیسی از رقه رسید که در آن می‌گفت ابن زکریویه قرمطی مشهور به شیخ به همراه گروهی بزرگ خود را به رقه رسانده، و گروهی از یاران پادشاه به فرماندهی سبک، غلام مکتفی، به رویارویی آنان شتافته، با آنها وارد جنگ شدند. اما در نتیجه این نبرد سبک به قتل رسیده و سپاهیان پادشاه گریختند». - تاریخ طبری، چاپ لندن، ۱۸۹۰م، سلسله سوم، ج ۴، ص ۲۲۱.

۲- الکامل، حوادث سال ۲۹۰، ج ۷، ص ۳۶۴.

بر پای دارنده سنت رسولان و فرزند برترین اوصیا، که صلوات و سلام خداوند بر او و خاندان مطهرش باد
به جعفر بن حمید کردی،
سلام بر تو! نخست پروردگاری را ستایش می‌گویم که خدایی جز او نیست و از او
مسألت دارم بر جد من محمد رسول خدا(ص) درود فرستد...^۱
بدین سان مشاهده می‌کنیم که صاحب الشامه ادعا می‌کند جد او رسول خداست، او به امر خدا
قیام کرده و خلیفه خداوند بر جهانیان است.
از دیگر سوی در نامه‌هایی که به او فرستاده می‌شد نیز شاهدیم همان صفات را بر او
می‌نهادند. یکی از کارگزارانش در نامه‌ای به او می‌گوید: «برای بنده خدا، احمد، امام مهدی و
آن که به قدرت الهی پیروز است» و پس از آن همان صفاتی را که در نامه پیشین مشاهده
کردید می‌آورد.



اکنون به ادامه ماجرای مکتفی باز می‌گردیم و می‌گوییم: پس از آن که او در رقه اردوزد و
سپاهیان را به نبرد صاحب الشامه فرستاد و فرماندهی این سپاه را به محمد بن سلیمان کاتب
وا گذاشت او در رأس سپاهیان خلیفه حرکت کرد و تا نقطه‌ای پیش رفت که با مرکز اصلی سپاه
نیروهای امدادی که همراه خلیفه در رقه مانده بودند دوازده میل فاصله بود؛ و در آنجا بود که
شش روز مانده از محرم سال ۲۹۱ ه.ق. با سپاه قرمطی رو در روی شدند.
قرمطی یاران خویش را پیشتر فرستاده و خود در نقطه‌ای دیگر منطقه سواد کوفه را
پشت سر نهاده و همراه با گروه دیگری از یاران خویش و نیز اموالی که گرد
آورده بود، استقرار یافته بود. جنگ میان سپاهیان قرمطی و سپاهیان پادشاه
در گرفت و شدت یافت در نتیجه سپاهیان قرمطی شکست خوردند و جمعی کشته و
جمع کثیری از مردان آنان نیز اسیر شدند و باقیمانده آنان در بیابانها پراکندند و
سپاهیان پادشاه چهار روز مانده از محرم (سال ۲۹۱) به تعقیب آنان پرداختند.

۱- تاریخ طبری، سلسله ۳، ج ۴، ص ۳۲۲۳.

از دیگر سوی قرامطی که شکست و فرار سپاهیان خویش را مشاهده کرد - بنا بر آنچه گفته شده - اموالی را به یکی از برادران خود به نام ابوالفضل سپرد و از او خواست به بیابانها برود تا زمانی که او در جایی ظهور کند و آنگاه به او پیوندد. پس از آن خود نیز به همراه پسر عمویش به نام مدثر و غلامش مطوق و یکی دیگر از غلامان رومی خود با یک راهنما راه کوفه را از طریق بیابان در پیش گرفت و تا نقطه‌ای به نام دالیه که از مراکز طریق الفرات است پیش رفت. در آنجا زاد و توشه و علوفه‌ای که برای مرکبهای خوش داشتند تمام شد. به همین دلیل یکی از همراهان را فرستاد تا مایحتاج آنان را تهیه کند. او به دالیه ابن طوق رفت تا چیزی بخرد، اما آنجا، مردم لباس او را لباسی ناآشنا دیدند و به همین سبب درباره وضعیتش از او پرسیدند و وی از پاسخ دادن طفره رفت. بدین علت مردم مأمور نگهداری تسلیحات در این منطقه را که مردی به نام ابوخبزه و جانشین احمد بن محمد بن کשמرد، گماشته امیر مومنان مکتفی بر معادن رجه و طریق الفرات بود، از ماجرای این فرد آگاه ساختند. او نیز همراه با تنی چند روانه شد و از این مرد درباره وضعیتش پرسید و او نیز پاسخ داد صاحب الشامه به همراه سه تن دیگر در پشت یکی از تپه‌های همین منطقه است. ابوخبزه نزد آنان رفت، آنان را دستگیر کرد و نزد رئیس خود برد. آنگاه ابن کשמرد و ابن خبزه، با همدیگر، آنان را نزد مکتفی که هنوز در رقه بود بردند.

در این میان سپاهسانی که به تعقیب رفته بودند نیز پس از کشتن و اسیر کردن پیروان و یاران قرامطی که بدانان دست یافته بودند بازگشتند و محمد بن سلیمان برای وزیر نامه نوشت که پیروز شده است.^۱

طبری متن این نامه را در کتاب خود آورده است. در این نامه محمد بن سلیمان چگونگی جنگ خود را با یاران قرامطی شرح داده و شجاعتی را که بنی شیبان، تغلب و بنی تمیم در صحنه نبرد علیه یاران قرامطی از خود نشان دادند، ستوده است.

روز دوشنبه چهار روز مانده از محرم (سال ۲۹۱ هـ.ق.) صاحب الشامه را در حالی

۱- همان، ص ۲۲۳۷ - ۲۲۳۸.

این اثیر نیز همین ماجرا را از او نقل کرده است، الکامل، ج ۷، ص ۳۶۶ - ۳۶۷.

که بر شتری دو کوهانه سوار و در معرض دید مردم بود و مدثر و مطوق نیز پیشاپیش او قرار داشتند وارد کردند. از دیگر سوی مکتفی نیز همراه با صاحب الشامه و اصحابش به سمت بغداد حرکت کرد و سپاهیان را با محمد بن سلیمان گذاشت. قرمطی را سوار بر فیل و اصحابش را سوار بر شتر به بغداد بردند و سپس مکتفی فرمان داد آنان را به زندان برند تا زمانی که محمد بن سلیمان باز آید. محمد بن سلیمان پس از آن که تعقیب قرامطه را به آخر رساند و گروهی از سران و بزرگان آنان را دستگیر کرد وارد بغداد شد و در این زمان مکتفی فرمان داد دست و پای آن قرامطیان را که در زندان بودند قطع کنند و سپس آنان را گردن زنند. آنها را از زندان بیرون آوردند و این فرمان را در مورد ایشان اجرا کردند. صاحب الشامه را نیز دو بست ضربت تازیانه زدند، دستهای او را بریدند و او را داغ کردند و او از هوش رفت. پس چوبی برداشتند و آتش زدند و آنگاه آن را بر تهیگاه او گذاشتند و در نتیجه آن وی گاه چشمهای خود را می بست و گاه می گشود. پس چون از آن بیمناک شدند که بمیرد او را گردن زدند و سرش را بر بالای چوبه‌ای قرار دادند و مردم نیز بدین سبب تکبیر گفتند و جنازه او پس از آن بر روی پل نصب شد.

در همین سال یکی از سران قرامطه که از بنی العَلِیص بود و اسماعیل بن نعمان نام داشت در میان گروهی ظهور کرد که هیچ کس از رؤسایشان جز او نجات نیافته و از خطر نرسته بود.

مکتفی به او نامه نوشت و وی را امان داد. او نیز در پناه این امان همراه با صد و شصت و اندی تن دیگر حاضر شد، و به امانی که به آنها داده شده بود وفا شد و صلته‌هایی داده شدند. سپس همراه با قاسم بن سیما به دشت مالک بن طوق که در حوزه حاکمیت او بود رفتند و مدتی با او در آنجا ماندند. سپس قصد نیرنگ با قاسم کردند و بر آن شدند در روز عید فطر، هنگامی که مردم به نماز مشغولند دشت مالک بن طوق را مورد حمله قرار دهند. از آنجا که جمع بزرگی همراه با آنان رفته بودند، این ماجرا کشف شد و [حاکم] آنان را کشت. پس از آن دیگر باقیمانده‌گانِ موالی بنی العَلِیص و حشت زده شدند و ذلیل و خاک‌نشین گشتند تا آن

که نامه‌ای از زکریه خبیث به آنان رسید، بدین مضمون که به او وحی شده صاحب الشامه و برادرش معروف به شیخ کشته خواهند شد و امام او که زنده است پس از [قتل] آن دو قیام می‌کند و پیروز می‌شود.^۱

در سال ۲۹۳ ه.ق. داعی نواحی یمن توانست با مردم صنعاء بجنگد و بر آنان پیروز شود و سپس سایر شهرهای یمن را نیز به تصرف در آورد.

پس از کشته شدن ابوالشامه زکریه بن مهرویه مردی به نام عبدالله بن سعید را که ابوغانام کنیه‌اش بود و در دهی به نام زابوقه از توابع فُلُوجه مکتب‌خانه‌ای برای تعلیم کودکان داشت روانه مأموریت ساخت. او نیز نام نصر را بر خود نهاد تا با این نام دعوت خود را بر مردم آشکار سازد.

او در میان محلات کلب گشت و آنان را به اندیشه خود فراخواند، اما هیچ کس دعوت او را نپذیرفت مگر مردی از بنی زیاد که مقدم بن کئال نام داشت. او نیز توانست گروههایی از اصبعیین، وابسته به فواطم، همچنین فرومایگانی از علیصیین و ولگردهایی از دیگر تیره‌های کلب را به گمراهی بکشاند. عبدالله آنگاه آهنگ نواحی شام کرد. در این زمان کارگزار پادشاه در مناطق دمشق و اردن یعنی احمد بن کیغلق در مصر بود و با ابن خلیج^۲ که با محمد بن سلیمان مخالفت ورزید، به مصر بازگشته و آنجا را تحت سیطره خود قرار داده بود می‌جنگید. عبدالله بن سعید این موقعیت را مغتنم شمرد و به سمت شهرهای بصری و اذرعات که مراکز حوران و بثنیه بودند حرکت کرد، با مردم آن دو شهر جنگید و آنان را امان داد و پس از آن که تسلیم او شدند، اهل رزم آنان را کشت و زنان و فرزندانشان را به اسارت گرفت و اموال آنان را به عنوان اموال اختصاصی خویش مصادره کرد. سپس به قصد دمشق پیش رفت و در آنجا گروهی از مصریها که طبق معمول حفاظت از شهر را بر عهده داشتند و احمد بن کیغلق آنان را به فرماندهی صالح بن فضل در شهر گذاشته بود به رویارویی با آنها شتافتند. اما آن مهاجمان برایشان پیروز شده و در

۱- الکامل، ج ۷، ص ۳۶۷ - ۳۶۸.

۲- در الکامل الخلیجی و در ابن سکویه ابن الخلیجی آمده است.

ر.ک.: پاورقی تاریخ طبری، سلسله ۳، ج ۴، ص ۲۲۵۳، آنجا که نامهای محمد بن علی الخلیج و الخلیجی آمده است.

میان آنها خونریزی برافراختند. پس از آن نیز حيله‌ای ديگر با آنان به کار بستند و امانشان دادند و پس از آن صالح را کشتند و لشکر او را از هم پراکنده ساختند. آنها که قبلاً به هدف دمشق آمده بودند، در نتیجه مقاومت مردم دمشق از آن شهر صرف نظر کردند و به سمت طبریه، شهر سپاهیان اردن پیش رفتند و در این میان گروهی از فریب‌خوردگان سپاه حکومت در دمشق نیز به آنها پیوستند. اما کارگزار احمد بن کیغلیغ در اردن یوسف بن ابراهیم بنامردی به رویارویی آنان شتافت، ولی آنان او را اسیر کردند و به او امان دادند، و سپس با او نیرنگ ورزیدند و او را کشتند و شهر اردن را غارت کردند، زنان را به اسارت درآوردند و گروهی از مردمان آن شهر را کشتند.

پس از آن شاه، حسین بن حمدان را همراه با تعدادی از فرماندهان سرشناس مأمور تعقیب این جماعت کرد. حسین در حالی وارد دمشق شد که دشمنان خدا وارد طبریه شده بودند. چون خبر او به آنان رسید به سمت سماوه تغییر مسیر دادند و حسین نیز به تعقیب آنان در بیابان سماوه پرداخت، در حالی که از محله‌ای به محله دیگر می‌رفتند و با ترک هر محله‌ای چاه موجود در آنجا را پر می‌کردند، تا آن که به دو محله به نامهای دمعانه و حاله رسیدند و در اینجا حسین به دلیل نداشتن آب از تعقیب آنان دست برداشت و به دشت مالک بن طوق بازگشت.

از دیگر سوی اسیران قرامطه که برگرد پیشوای گمراه‌کننده خود به نام نصر جمع شده بودند هفت روز مانده از شعبان (سال ۲۹۳ ه.ق.) روستای هیت را در حالی که ساکنان آن بی‌خبر بودند در لحظات طلوع خورشید مورد حمله قرار دادند. او حومه این آبادی را غارت کرد، هر کدام از ساکنان آنجا را که به آنان دست یافت کشت، خانه‌ها را آتش زد، کشتیهایی را که در فرات و در لنگرگاهها قرار داشت غارت کرد و - چنان که گفته شده است - حدود دویست تن را به قتل رساند. وی پس از وقت مغرب به سمت بیابان حرکت کرد. گفتنی است او تنها توانست در حومه این آبادی دست به کارهایی بزند، اما مردم داخل آبادی در پشت دیوارها از او در امان ماندند. در این هنگام محمد بن اسحاق بن کنداجین (یا کنداج) همراه با گروهی از فرماندهان و در رأس سپاهی بزرگ به منظور مقابله با این قرامطی روانه

شد و پس از چند روز مونس خازن نیز به او پیوست. از محمد بن داوود نقل شده است که گفت: قرامطه هیت را در حالی که ساکنانش در بی خبری بودند مورد حمله قرار دادند، اما خداوند آنان را به دیوارهای این آبادی حفظ کرد.

سپس سلطان محمد بن کنده‌اجین سرعت آهنگ آنان کرد و آنان نیز فقط سه روز یعنی تنها تا هنگامی که محمد بن اسحاق به آنان نزدیک شد در این آبادی ماندند و سپس از آنجا به همان دو محله‌ای که پیشتر گفته شد گریختند. محمد به تعقیب آنان ادامه داد، ولی مشاهده کرد آنان چاههای آبی را که در فاصله سپاه وی تا آنها بوده پر کرده‌اند. به همین سبب از طرف حکومت شتران و آبکشان و زاد و توشه برای او ارسال و به حسین بن حمدان نیز نوشته شد که از دشت مالک به سمت آنان حرکت کند تا او و محمد بن اسحاق برای از بین بردن آن جماعت با یکدیگر همدست شوند. هنگامی که افراد قبیله کلب احساس کردند که سپاه در نزدیکی آنان قرار گرفته علیه دشمن خدا نصر، توطئه‌ای طرح کردند و بر او حمله بردند و او را مورد تعرض قرار دادند و در این میان یکی از آنان به نام ذئب بن قائم بتنهایی او را کشت و آنگاه به خاطر تقرب جستن به حکومت با این کار خود و نیز به منظور در امان ماندن از آن که دیگران به تقیه با او همراه شده باشند و سپس او را بکشند نزد باب رفت. به او پاداش شایسته‌ای دادند و کاری که انجام داده بود به نام او ثبت شد و از تعقیب خاندانش خودداری ورزیدند. او مدتی در دربار ماند و پس از آن گریخت. اما جاسوسان سپاه محمد بن اسحاق به سر نصر دست یافتند، آن را برگرفتند و به مدینه‌السلام آوردند.

پس از آن قرامطیان به جنگ با یکدیگر پرداختند تا آنجا که خونهای بسیاری ریخته شد، مقدم بن کیان همراه با آنچه از حکمرانان ستانده بود به سمت منطقه طیء حرکت کرد و گروه دیگری از آنان نیز - که کرده‌هایشان زشت باد - به سوی بنی اسد که در نواحی عین التمر سکونت داشتند رفتند و در جوار آنان مقیم شدند و آنگاه هیئتی نزد پادشاه فرستادند و از آنچه کرده بودند پوزش طلبیدند و درخواست کردند به آنان اجازه داده شود همچنان در کنار بنی اسد بمانند. این

خواسته آنان برآورده شد و دیگر فاسقان پیرو دین قرمطی که مستبصر شده بودند بر آن دو محله تسلط یافتند.^۱

بدین ترتیب عبدالله بن سعید در این حرکت خود با شکست روبرو شد و به همین دلیل نیز زکرویه داعی دیگری را به مأوریت گماشت. او از بزرگان منطقه سواد کوفه و از روستای نهر تلحانا، نامش قاسم بن احمد بن علی و کنیه اش ابو محمد بود.

او مردم را از این آگاه ساخت که کار ذئب بن قائم او را از زمره این جماعت خارج ساخته و دلها را به او بی مهر کرده است و آنان [که با او همراه بوده‌اند] از دین خارج شده‌اند. اکنون هنگام قیام این جماعت فرارسیده و چهل هزار تن در کوفه و چهار صد هزار تن در سواد کوفه با او [=زکرویه] بیعت کرده‌اند و روز موعود همگان همان روزی است که خداند در کتاب خود در مورد کلیم خود موسی (ع) و دشمن او فرعون فرموده است، که «وعده شما روز زینت همه مردم بدان هنگام که آفتاب بلند شود گرد آیند» (طه/۵۹).

[همچنین به مردم اطلاع داد که] زکرویه از آنان می‌خواهد تصمیم خود را پنهان بدارند و چنین نشان دهند که به سمت شام می‌روند و آنگاه به سمت کوفه حرکت کنند تا در صبحگاه عید قربان - یعنی روز پنج‌شنبه دهم ذی‌الحجه سال ۲۹۳ هـ.ق. - وارد این شهر شوند که در این روز از ورود بدان بازداشته نخواهند شد. [دیگر آن که به مردم خبر داد] پیروز می‌شوند و آن وعده‌ای که رسولان او می‌آورده‌اند به تحقق می‌پیوندد؛ و مردم باید قاسم بن احمد را نیز با خود بیاورند. مردم به فرمان او گردن نهادند و خود را به دروازه کوفه رساندند. این در حالی بود که مردم همراه با اسحاق بن عمران کارگزار پادشاه در کوفه از مصلاهی خود بر می‌گشتند.

بنا بر آنچه گفته شده کسانی که در این روز خود را به دروازه کوفه رساندند هشتصد سوار یا چیزی در همین حدود بودند که ذبلانی بن مهرویه از اهالی صوآر و یا به روایتی از اهالی جنبلاء فرماندهی آنان را در اختیار داشت.^۲

۱- تاریخ طبری، سلسله ۳، ج ۴، ص ۲۲۵۶ - ۲۲۶۰، حوادث سال ۲۹۳ هـ.ق. .

۲- همان، ص ۲۲۶۰ - ۲۲۶۱، حوادث سال ۲۹۳ هـ.ق. .

این نبرد نیز با شکست قرامطه و فرار آنان به قادسیه پایان یافت. از دیگر سوی در همین زمان کارگزار خلیفه در کوفه اسحاق بن عمران از خلیفه تقاضای نیروی کمکی کرد. خلیفه گروهی از فرماندهان خود را به یاری او فرستاد که طاهر بن علی بن وزیر، وصیف بن صدار تکین ترکی و فضل بن موسی بن بغا خادم افشینی از آن جمله بودند. روز دوشنبه، نه روز مانده از ذی‌الحجه سال ۲۹۳ هـ.ق. سپاه خلیفه در نقطه‌ای به نام صو‌ار که از آنجا تا قادسیه چهار مایل فاصله بود با زکروه و قرامطه درگیر نبرد شد. جنگ میان دو سپاه شدت یافت و در نیمه اول روز جنگ به زیان قرمطی و اصحاب او جریان داشت تا آنجا که نزدیک بود سپاه خلیفه کاملاً بر آنان پیروز شود.

اما زکروه کمینی علیه آنان و در پشت سر محل استقرارشان تهیه دیده بود و آنها از آن اطلاعی نداشتند. چون روز به نیمه رسید، گروه کمین به منطقه سواد حمله برد و آنجا را غارت کرد و سربازان پادشاه شمشیرها را پشت سر خود دیدند و به زشت‌ترین شکل گریختند. قرمطی و اصحاب او نیز با شمشیر به جان سپاه پادشاه افتادند و آنان را به هر شکل که خواستند کشتند. گفته شده است شمار کشتگان یاران پادشاه در این نبرد - به استثنای غلامان، بارکشان و کسانی که از منطقه سواد بودند - هزار و پانصد تن بود و در این نبرد قرمطی و اصحابش با غنایمی که به دست آوردند قدرتی حاصل کردند.^۱

در ۱۲ محرم به بغداد خبر رسید که زکروه بن مهرویه از نقطه‌ای به نام نهر الفینه حرکت کرده و قصد تعرض به حاجیان را دارد و اکنون به نقطه‌ای رسیده که از آنجا تا واقصه چهار مایل فاصله است. آنان از طریق بیابان به سمت مشرق رفتند و به محله‌ای به نام سلمان رسیدند. زکروه در آنجا مستقر شد و در انتظار نخستین کاروان حاجیان نشست. وی در ۱۱ محرم در یکی از گردنه‌های راه مکه متعرض کاروانی از خراسانیان شد.

آنان سخت با او جنگیدند. او از آنان پرسید: آیا سلطانی در میان شماست؟ گفتند: سلطانی همراه ما نیست و ما حاجی‌ایم. او به آنان گفت: پس بروید که مرا با شما کاری نیست. اما پس از آن که قافله به راه افتاد وی به تعقیب آن پرداخت و بر آن یورش برد.^۲

۲- همان، ص ۲۲۷۰.

۱- همان، ص ۲۲۶۳.

برای دومین قافله نیز چنین سرنوشتی پیش آمد و در این قافله حدود بیست هزار نفر بودند که همه، جز تعدادی اندک، کشته شدند و مهاجمان کالاها و اموالی که ارزش مجموع آنها دو میلیون دینار بود به دست آوردند.

زکروه پس از فراغت از کاروان دوم حاجیان و پس از تصرف اموال آنان و تعرض به ناموس ایشان، برکه‌ها و چاههای موجود در آنجا را با جنازه انسانها و لاشه‌های حیوانات پر کرد و بلافاصله آنجا را ترک گفت.^۱

این مسأله بر خلیفه گران آمد و به همین سبب وزیر عباس بن حسن بن ایوب، محمد بن داوود بن جراح را فراخواند تا به سمت کوفه رود و از آنجا بر اعزام سپاهیان به منظور جنگ با زکروه نظارت کند. وی در ۱۹ محرم از بغداد بیرون رفت. از دیگر سوی زکروه محل استقرار خود را ترک گفت و به زباله رفت و در آنجا اردو زد و از بیم تعقیب سربازان پادشاه که در قادسیه مستقر بودند و نیز به منظور رویارویی با کاروان سومی که تاجران در آن حضور داشتند و مشتمل بر اموالی بود طلبه دارانی را پیشاپیش و پشت سر سپاه خود مأمور کرد. سپس به سمت نعلیه و از آنجا به شقوق رفت و در نقطه‌ای به نام طلیح که میان شقوق و بطن و در کنار تپه‌ای شنی قرار داشت مستقر شد و در انتظار قافله سوم نشست، قافله‌ای که دو تن از فرماندهان به نامهای نفیس مولدی و صالح اسود همراه آن بودند و شمس و خزانه نیز در میان اموال آن قرار داشت. معتضد در شمسه جواهرات نفیسی قرار داده بود. ابراهیم بن ابی الاشعث قاضی مکه و مدینه نیز در ردیف افراد این کاروان قرار داشت... پس از آن که این کاروان به فید رسید از زکروه خبیث و یاران او اطلاع یافت و به همین دلیل نیز کاروانیان در انتظار نیروهای کمکی از سوی پادشاه چند روزی در فئد ماندند.

از دیگر سوی در همین زمان ابن کשמرد از راه معمولی و در رأس سپاهانی که پادشاه همراه با او و قبل و بعد از او فرستاد به قادسیه بازگشته بود.

پس از چندی زکروه به سمت فید حرکت کرد. کارگزار پادشاه در آنجا که حامد بن فیروز نام داشت از بیم او همراه با صد تن از یارانش که در مسجد با وی

بودند. به یکی از دو دژ خود پناه برد و دژ دیگر را نیز پر از مردان جنگی کرد. در این میان زکریه به مبادله پیام با ساکنان فید پرداخت و از آنان خواست کارگزار آن آبادی و سپاهیان موجود در آنجا را به او تحویل دهند که اگر چنان کنند در امان خواهند بود. اما مردم هیچ کدام از خواسته‌های او را برآورده نساختند. چون آنان پاسخی به خواسته‌های او ندادند علیه آنان وارد جنگ شد، اما نتوانست بر آنها پیروز شود.

وی پس از آن که مشاهده کرد توان رویارویی با آن مردم را ندارند به بناج و از آنجا به حُفیر ابو موسی اشعری رفت.

در اول ربیع‌الاول (سال ۲۹۴ ه.ق.) مکتفی، وصیف بن صوارتکین را به همراه گروهی از فرماندهان مأوریت داد و آنان نیز از قادسیه حرکت کردند و از راه خفان پیش رفتند. در روز شنبه هشت روز مانده به پایان ماه ربیع‌الاول وصیف با قرمطی رو در رو شد و در همان روز به جنگ با یکدیگر پرداختند. اما شب میان آنان فاصله افکند. شب را به نگهبانی سپری کردند و پس از آن دیگر بار به جنگ پرداختند. سپاه سلطان کشتار فراوانی در میان آنان انجام داد و خود را به دشمن خدا زکریه رساند. یکی از سربازان ضربتی بر پشت گردن او و در پی آن ضربتی دیگر بر سر او فرود آورد که در مغزش نشست. پس او را همراه با خلیفه و گروهی از خاصان و نزدیکانش که پسر، کاتب و همسرش در میان آنان بودند دستگیر کردند و سپاهیان اموالی را که در اردوی او بود به تصرف در آوردند. زکریه پنج روز زنده ماند و پس از آن مرد. شکم او را شکافتند و جنازه او را با همان وضعیت بردند و آنگاه حاجیانی که او اسیر کرده و زنده مانده بودند براه خود ادامه دادند.^۱

۱- همان، ص ۲۲۷۴ - ۲۲۷۵.

گفتنی است خلیفه مکتفی بالله در ذی‌القعدة سال ۲۹۵ ه.ق. در سن ۳۲ یا ۳۳ سالگی و پس از آن که شش سال و شش ماه و ۱۹ روز خلافت را بر عهده داشت درگذشت.

قرامطه بحرین

ابوطاهر سلیمان بن ابی سعید جنابی

پس از مرگ ابوسعید جنابی فرزندش ابوطاهر که مردی شجاع، سخنور و سخاوتمند بود جانشین او شد. او در همان آغاز خلافت تصمیم خود را متوجه تصرف راه عبور حاجیان میان مکه و عراق ساخت؛ از جمله این که در سال ۳۰۲ ه.ق. به یکی از قافله‌های حج که از مکه به عراق باز می‌گشت یورش برد و آن را غارت کرد و دویست و هشتاد زن از این کاروان به اسارت گرفت و دیگر حاجیان را گرسنه و تشنه رها کرد.^۱ هنگامی که وزیر، علی بن عیسی نسبت به سرنوشت کاروانهای حج در سال بعد بیمناک و نگران شد، بسرعت کار را چاره کرد و موافقت کرد قرامطه طبق خواسته خود^۲ به کار تجارت بپردازند، مشروط بر آن که متعرض حاجیان نشوند و رئیس راهزنان را به او تسلیم کنند.

راه حج، از مکه تا عراق، از سال ۳۰۳ ه.ق. تا محرم سال ۳۱۲ ه.ق. از تعرض قرامطه ایمن بود^۳ تا آن که در این سال گروهی از قرامطه مرکب از هزار سوار و هزار پیاده قافله حج را در دشت هبیر که در فاصله میان کوفه و مکه، راه از میان آن می‌گذرد و از شقوق تا اجفر ادامه دارد، مورد حمله قرار دادند. ابن اثیر می‌گوید:

در این سال (۳۱۲ ه.ق.) ابوطاهر قرمطی در رأس سپاهی بزرگ به سمت هبیر رفت تا در آنجا با حاجیان سال ۳۱۱ در راه بازگشت از مکه روبرو شود. او به کاروانی که اکثر حاجیان و مردمان بسیاری از اهالی بغداد و دیگران در آن بودند حمله برد و آن را غارت کرد... ابوطاهر همه شتران حج را و نیز هر چه از داراییها، کالاها، زنان و کودکان را که خواست به تصرف درآورد و سپس حاجیان را در همان جا رها کرد و به هجر بازگشت و بدین ترتیب بیشتر حاجیان بر اثر تشنگی و گرسنگی و از گرمای هوا جان باختند.

در آن زمان ابوطاهر هفده ساله بود. پس از این ماجرا بغداد بر آشفت و خانواده‌های اسیر شدگان با خانواده‌های آزاردیدگان که به ستم و سرکوب ابن

۲- همان، ص ۱۹۷.

۱- ابوالمحاسن، ج ۲، ص ۱۹۴.

۳- مرآة الاصلاح، ج ۳، ص ۳۰۶.

فرات مبتلا شده بودند گرد هم آمدند و این شعار را سر دادند که قرمطی صغیر مسلمانان را در راه مکه کشته و قرمطی کبیر ابن فرات مسلمانان را در بغداد کشته است.^۱

این گرفتاری به برکناری ابن فرات از وزارت و دستگیر شدن و سپس کشته شدن او انجامید. پیش از این ماجرا و در سال قبل از آن، یعنی در ربیع الآخر سال ۳۱۱ هـ.ق.، ابوطاهر بن سلیمان بن ابی سعید همراه با یاران خود وارد بصره شده و با ساکنان این شهر جنگید و نیز شمار زیادی از مردم را کشته بود و برخی نیز از بیم، خود را به آب انداخته و در آن غرق شده بودند. ابوطاهر پس از آن ماجرا هفده روز در بصره مانده و آنچه توانسته بود از داراییها و کالاها و زنان و کودکان را در اختیار گرفته بود که آنها را همراه با خود به شهر خویش یعنی هجر برد.^۲

ابوطاهر در سال ۳۱۲ هـ.ق. وارد کوفه شد.

سبب این امر نیز آن بود که ابوطاهر اسیرانی را که در راه حج به اسارت درآورده بود و ابن حمدان و کسانی دیگر در ضمن آنان بودند آزاد کرد و آنگاه برای خلیفه پیغام فرستاد و خواستار واگذاری بصره و اهواز شد. اما خلیفه این خواسته او را نپذیرفت. بدین سبب از هجر بیرون آمد و قصد حاجیان کرد.

در این زمان جعفر بن ورقاء شیبانی عهده دار امور توابع کوفه و راه مکه بود. وی پس از حرکت حاجیان از بغداد، از بیم تعرض ابوطاهر، همراه با هزار تن از بنی شیبان پیشاپیش آنان حرکت کرد. تنی چند از اصحاب پادشاه یعنی ثمل مسؤول امور دریا، جنی صفوان، طریف سبکری (یا یشکری) و کسانی دیگر در رأس شش هزار تن همراه حاجیان روانه شدند.

ابوطاهر با جعفر شیبانی برخورد کرد و جعفر با او وارد جنگ شد. اما در همین حال که به نبرد علیه قرمطی مشغول بود گروهی از قرمطیان از سمت راست او پدیدار شدند و وی نیز از مقابل آنان گریخت. پس از آن با نخستین قافله حجاج برخورد کرد و آنان را که لشکر خلیفه نیز به همراهشان بود و از گردنه گذشته بودند به کوفه باز گرداند. ابوطاهر تا دروازه کوفه در پی آنان رفت و با ایشان جنگید.

۱- الکامل، ج ۸، ص ۱۰۷ - ۱۰۸.

۲- همان، ص ۱۰۵.

سپاه خلیفه در این نبرد شکست خورد و جماعتی از آنان کشته شدند و جنی صفوانی نیز به اسارت درآمد و حاجیان و باقیماندگان سپاه از کوفه گریختند و بدین ترتیب ابوطاهر وارد کوفه شد. او شش روز در بیرون شهر اقامت گزید. روزها به داخل شهر می‌رفت و تا شب در مسجد می‌ماند، آنگاه از شهر بیرون می‌آمد و شب را در اردوی خود می‌خوابید. وی از اموال و جامه‌ها و جز آن به مقداری که قادر به حمل آنها بود، از این شهر با خود به همراه برد و به هجر بازگشت.^۱

بدین ترتیب در این سال کسی از عراق به حج نرفت.

در سال ۳۱۵ ه.ق. ابوطاهر قرمطی از هجر به سمت کوفه حرکت کرد و از دیگر سوی خلیفه به یوسف بن ابی ساج نوشت که سرعت به کوفه برود و وی نیز در آخر ماه رمضان از واسط روانه این شهر شد. پس از آن که ابوطاهر به کوفه رسید گماشتگان حکومت از آنجا گریختند و ابوطاهر بر آنجا تسلط یافت. یوسف بن ابی ساج در روز هشتم شوال، یعنی یک روز پس از رسیدن قرمطی به کوفه، به این شهر رسید و پس از رسیدن برای قرمطیان پیغام فرستاد که به طاعت خلیفه مقتدر در آیند.

(وی آنان را تهدید کرد که) در صورت امتناع، می‌بایست خود را برای جنگ در روز شنبه آماده کنند. آنان در پاسخ گفتند: ما جز در مقابل فرمان خداوند سر فرود نیاوریم، و وعده ما و شما برای جنگ فردا صبح است... یوسف (بن ابی ساج) شمار قرمطیان را اندک بدید و کمشان دانست... سپاهیان به یکدیگر نزدیک و جابجا شدند و ابوطاهر صدای شیپورها و هلله‌ها را شنید و در این هنگام به یکی از یارانش گفت: این چیست؟ او گفت: شکست، و ابوطاهر در پاسخ او اظهار داشت: آری، و هیچ سخن دیگری بدان نیفزود.

بدین ترتیب از ظهر روز شنبه تا غروب به جنگ با یکدیگر مشغول شدند و هر دو گروه پایداری نشان دادند. ابوطاهر که چنین دید، خود جنگ را در اختیار گرفت و در حالی که جمعی از یاران مورد اعتماد را با خود داشت، عهده دار پیروزی بر سپاهیان شد. پس سربازان یوسف را بشدت در هم کوبید و یوسف و تعداد فراوانی

از یاران او را دستگیر کرد. او در هنگام مغرب به اسارت درآمد و در پی آن، قرامطیان اسیران را به اردوی خود بردند و ابوطاهر طبیبی را مأمور کرد تا به مداوای زخمهای یوسف پردازد.

خبر این ماجرا به بغداد رسید و خاص و عام، بسیار از قرامطه ترسیدند و بر آن شدند که به حلوان و همدان بگریزند. در همین زمان شکست خوردگان [سپاه خلیفه] نیز پابرهنه، و پیاده و با بدنهایی عریان وارد شهر شدند. در این هنگام مونس مظفر آماده شد تا به کوفه حرکت کند، اما برای آنان خبر آمد که قرامطیان به سمت عین‌التمر حرکت کرده‌اند. وی به همین دلیل پانصد قایق که رزمندگانی را با خود حمل می‌کرد از بغداد روانه ساخت تا مانع عبور آنان از فرات شوند، و گروهی از سپاهیان را نیز به انبار روانه ساخت تا به قرامطه اجازه عبور از آنجا را ندهند.

قرامطیان آهنگ انبار کردند و ساکنان آنجا نیز پل را از میان بردند و بدین ترتیب قرامطیان در غرب فرات اردو زدند. ابوطاهر یاران خود را به حدیثه فرستاد و کشتیهایی برایش آوردند و او، در حالی که مردم انبار از این امر اطلاع نداشتند سیصد تن از قرامطه را به وسیله این کشتیها [به آن سوی فرات] فرستاد. این قرامطیان با سپاه خلیفه جنگیدند و آنها را شکست داده، گروهی از آنان را نیز کشتند. قرامطیان بدین ترتیب بر انبار تسلط یافتند، پل را دوباره آماده کردند و ابوطاهر سواران خود را از آن عبور داد و هواداران خود را در غرب فرات گذاشت.

پس از آن که خبر ورود ابوطاهر به انبار [به بغداد] رسید، نصر حاجب در رأس لشکری بزرگ از شهر بیرون آمد به مونس مظفر پیوست. بدین ترتیب سپاه این دو که شمارشان - گذشته از غلامان و کسانی که تنها در پی غارت و چپاول آمده بودند - به چهل و اندی هزار نفر می‌رسید در کنار یکدیگر قرار گرفتند. از جمله همراهان وی ابوالهیجاء عبدالله بن حمدان از جمله برادران وی نیز ولید و ابوالسریا بودند که هر کدام در رأس افراد تحت امر خود در کنار او قرار داشتند. آنان به پیش رفتند تا در دو فرسخی بغداد و در منطقه عقر قوف به رودخانه‌ای به

نام زبارا رسیدند. ابوالهیجاء پیشنهاد کرد پلی را که بر روی این رودخانه قرار داشت ویران کنند، و آنان نیز چنین کردند. [از دیگر سوی] ابوطاهر و یارانش پیش آمدند و به نهر زبارا رسیدند. پیشاپیش آنان مردی سیاه پوست قرار داشت. وی در حالی که از هر سو باران تیر بر او می‌بارید، بی آن‌که از ادامه راهش منصرف شود به سمت پل پیش آمد تا آن‌که خود را به پل رساند و مشاهده کرد که آن را از بین برده‌اند. او پس از مشاهده پل در حالی که چونان جوجه تیغی شده بود بازگشت. قرمطیان بر آن شدند که از رود بگذرند، اما موفق به انجام این کار نشدند؛ زیرا ساحل مناسبی برای ورود به نهر نبود. پس از آن‌که سپاه قرمطی در معرض مشاهده سپاه خلیفه قرار گرفت، جمع فراوانی از سپاه خلیفه بی آن‌که سپاه با قرمطیان وارد جنگ شده باشد به بغداد گریختند. ابن حمدان چون این منظره را دید به مونس گفت: آیا دیدی که پیشنهاد من به شما [در مورد تخریب پل] چه پیشنهاد مناسبی بوده است؟ به خداوند سوگند، اگر قرمطیان از نهر می‌گذشتند همه همراهان تو می‌گریختند و آنان نیز بغداد را تصرف می‌کردند.

قرامطه پس از مشاهده این وضعیت به انبار بازگشتند.

مونس مظفر یکی از همراهان خود به نام بلیق را در رأس شش هزار مرد جنگی به سمت اردوی قرمطیان در غرب فرات فرستاد تا آن را به تصرف درآورند و ابن ابی ساج را آزاد کنند. آنان در حالی که اردوی قرمطیان رسیدند که ابوطاهر با پرداخت هزار دینار به یکی از صیادان با قایق او خود را به این سوی فرات [و به میان اردوی خود] رسانده بود. یاران ابوطاهر چون او را دیدند روحیه آنها تقویت شد و زمانی که لشکر مونس با آنان وارد جنگ شد ابوطاهر در میان آنان بود و به همین سبب نیز جنگ سختی کردند و لشکر خلیفه شکست خورد. در این میان ابوطاهر به ابن ابی ساج نگریست و او را مشاهده کرد که از خیمه بیرون آمده و نظاره گر صحنه و در آرزوی رها شدن است و این گفته دوستان خود را می‌شنود که می‌گویند: مژده‌ات باد که رها می‌شوی! اما پس از شکست سپاهیان خلیفه، ابوطاهر ابن ابی ساج را حاضر کرد و او و همه اسیرانی را که سپاهیان او بودند به قتل رساند.

بدین سان بغداد از غارت شدن به وسیله عیاران نجات یافت... شمار قرمطیان در آن روز هزار و پانصدتن، شامل هفتصد سوار و هشتصد پیاده، و به روایتی دیگر دو هزار و هفتصد تن بود.

قرامطه آهنک هیت کردند، جایی که پیش از آن مقتدر، سعید بن حمدان و هارون بن غریب را بدانجا فرستاده بود. زمانی که قرمطیان به هیت رسیدند مشاهده کردند سپاه خلیفه پیش از آنان بدانجا رسیده است. به همین سبب نیز در حالی که آن سپاهیان بر بالای برج و باروی شهر بودند با آنان جنگیدند، و سپاهیان جمع کثیری از قرامطیان را کشتند و به همین علت نیز قرمطیان از آنجا بازگشتند، و چون خبر بازگشت آنان از هیت به مردم بغداد رسید دل آسوده شدند.

زمانی که مقتدر از شمار سپاهیان خود و سپاه قرمطیان [در نبرد غرب فرات] اطلاع یافت گفت: خداوند آن هشتاد و چند هزاری را لعنت کند که در مقابل دوهزار و هفتصد تن درماندند.

در این میان مردی نزد علی بن عیسی آمد و به او اطلاع داد که از همسایگانش فردی است اهل شیراز بر مذهب قرمطی که خبرها [ی بغداد] را برای ابوطاهر می نویسد. علی بن عیسی او را احضار کرد و در این باره از او پرسید. او نیز اعتراف کرد و گفت: من تنها آن هنگام با ابوطاهر همراه شده ام که در یافته ام او بر حق است و تو و آن دوست کافرانی هستید که آنچه را از شما نیست از آن خود می کنید؛ خداوند را ناگزیر در زمین حجّتی است؛ امامان مهدی بن فلان بن محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق است که در غرب سکونت دارد؛ و ما همانند رافضیان و دوازده امامیها نیستیم که - با جهل خود می گویند امامی منتظر دارند، و نیز - با جهل و بی عقلی خود - مخالف آنند که امکان ندارد به او آنچنان عمری داده شود که آنان مدعی اند. علی بن عیسی در پاسخ به او گفت: تو با افراد سپاه ما برخورد و معاشرت داشته ای و آنان را می شناسی، اکنون بگو در میان آنان چه کسی بر مذهب توست. او در پاسخ اظهار داشت: تو با چنین عقلی چگونه وزارت را اداره می کنی؟ تو چگونه از من انتظار داری مردمانی مسلمان را به گروهی کافر تسلیم کنام تا آنان را بکشند؟ هرگز چنین نمی کنم. علی بن عیسی فرمان داد او را

شدیداً بزنند و آب و غذا به او ندهند. بدین ترتیب وی پس از سه روز درگذشت.^۱ این بسیار شگفت‌آور است که چنین جمع اندکی از قرمطیان بتوانند چنان گروه انبوهی از سپاه خلیفه را شکست دهند. به همین دلیل نیز دی‌خویه^۲ این فرضیه را اظهار می‌دارد که نوعی تباری میان برخی از فرماندهان سپاه خلیفه و ابوطاهر قرمطی وجود داشته است. وی می‌گوید: مطمئناً ابوطاهر یاران فراوان ناشناخته‌ای در عراق داشته که در سپاه خلیفه نیز حضور می‌یافته و خیانت می‌ورزیده‌اند.

به عقیده نگارنده نیز لابد چنین چیزی وجود داشته و برای تفسیر آن همین بس است که بگوئیم قرمطیان شبکه اطلاعاتی وسیعی در بغداد و در داخل سپاه خلیفه تشکیل داده بودند، آن سان که گواهی از این حقیقت را در روایت ابن‌اثیر مبنی بر احضار یکی از قرامطه از سوی علی بن عیسی و سخنانی که میان آن دو مبادله شد دیدیم.



اکنون دیگر بار ادامه مسیر راه ابوطاهر قرمطی پس از خروج او از انبار را پی می‌گیریم: ابوطاهر قرمطی از طریق الفرات به دالیه رفت و در آنجا چیزی نیافت. پس گروهی از ساکنان آنجا را کشت و به سمت رحبه رفت و در هشتم محرم (سال ۳۱۶ ه.ق.) پس از جنگ با ساکنان آنجا بدان وارد شد و پس از پیروزی بر آنان به کشتار در میان ایشان پرداخت.

در این زمان به مونس مظفر فرمان حرکت به رقه داده شد و او نیز در ماه صفر از راه موصل بدان مقصد روانه شد و در ربیع‌الاول به رقه رسید و در آنجا اردو زد. [از سوی دیگر] ساکنان قرقیسیا کسی را نزد ابوطاهر فرستادند و از او امان خواستند و او نیز به آنها امان داد و از ایشان خواست هیچ‌کس در روز ظاهر نشود، و آنان نیز این خواسته را پذیرفتند. ابوطاهر همچنین گروهی را به سراغ اعراب بادیه نشین منطقه جزیره فرستاد و این فرستادگان آنان را هدف یورش و غارت قرار دادند و اموالشان را گرفتند. بدین سبب اعراب بادیه شدیداً از او [= فرستاده

۱- همان، ص ۱۲۴ - ۱۲۷.

2. M.J.De Goeje: *Mémoire sur les carmathés du Bahrain*, p. 33. Leiden, 1862.

ابوطاهر [یمنناک شدند و از رویارویی با او گریختند. او آنان را وادار به پرداخت دو دینار مالیات به ازای هر نفر کرد که این مالیات را [هر ساله] به هجر بیاورند. ابوطاهر، سپس از رجه به رقه روانه شد و اصحاب او نیز به ربض رفتند و سی تن از مردم آنجا را کشتند. در این میان مردم ربض به کمک مردم رقه شتافتند و گروهی از قرمطیان را به قتل رساندند و بدین ترتیب جنگ میان آنان، سه روز برپا بود و پس از آن در آخر ماه ربیع الاول بازگشتند.

قرامطه گروهی را نیز به رأس عین و کفر توئا فرستادند، و مردم این دو آبادی از آنان امان خواستند و آنها نیز به مردم امان دادند. سپس به سمت سنجار رفتند و آبادیهای کوهستان را غارت کردند و با مردم سنجار جنگیدند و مردم از آنها امان خواستند و آنان هم به مردم امان دادند.

مونس به موصل رسیده بود که به وی خبر رسید قرامطه قصد رقه کرده‌اند. وی به همین سبب سرعت به آنجا حرکت کرد. اما در این میان ابوطاهر از آنجا به رجه بازگشت و هنگامی مونس به رقه رسید که قرامطه آنجا را ترک گفته بودند.

قرامطه سپس به سمت هیت رفتند، اما ساکنان آنجا که استحکامات خود را استوار کرده بودند با آنان جنگیدند و در نتیجه وی از آنان دست کشید و روانه کوفه شد. این خبر به بغداد رسید و هارون بن غریب و نبی بن نفیس از این شهر روانه کوفه شدند و در این میان سپاه قرمطی به قصر ابن هبیره رسید و گروهی از ساکنان آنجا را کشت.

از دیگر سوی نصر حاجب در راه به تب شدیدی گرفتار شد، اما به رغم آن و با سختی به حرکت خود ادامه داد و چون سپاه قرمطی به نزدیک اردوی آنان رسید، او قدرت برخاستن و جنگیدن نداشت و به همین سبب احمد بن کیغلیغ را جانشین خود کرد. بیماری نصر شدت یافت و به علت شدت بیماری زبانش از گفتن بازایستاد. او را به بغداد بازگرداندند و وی نیز در ماه رمضان و در راه رسیدن به بغداد درگذشت. پس از مرگ او فرماندهی سپاه را به هارون بن غریب دادند و احمد بن نصر نیز به جای پدر، حاجب خلیفه، مقتدر شد و از آن پس قرامطه به

بیابان بازگشتند.^۱

نتیجه این پیروزیهای پی در پی قریظیان در جنگهای خود و در تحریکهایی که علیه سپاه خلیفه و در همه شهرهای مورد تهاجم خود داشتند آن شد که پیروان آیین قریظی در سواد کوفه که عقاید خود را پنهان می‌کردند این اعتقاد را آشکار ساختند.

در منطقه سواد واسط بیش از ده هزار تن گرد هم آمدند و زمامداری خویش را به مردی به نام حریث بن مسعود سپردند. گروه بزرگ دیگری نیز در عین التمر و مناطق مجاور آن تجمع کردند و زمامداری خود را به مردی به نام عیسی بن موسی دادند. این گروه مردم را به هدایت دعوت می‌کردند. عیسی بن موسی به سمت کوفه حرکت کرد و در خارج شهر اردوزد و آنگاه خراج آنجا را جمع آوری کرد و گماشتگان [حکومت] را نیز از آبادیها برداشت.

حریث بن مسعود به یکی از مراکز موفق رفت و در آنجا سرایی به نام «دارالهجرة» ساخت و آن ناحیه را نیز به تصرف خود درآورد. آنان در این منطقه مردم را می‌کشتند و اسیر می‌گرفتند و به تاراج می‌بردند. در این میان بنی بن نفیس عهده دار امور جنگ در واسط بود. وی با قریظیان جنگید، اما آنان او را شکست دادند. پس از آن، مقتدر بالله، هارون بن غریب را به رویارویی با حریث بن مسعود و همراهان او و صافی بصری را نیز به نبرد با عیسی بن موسی و همراهان او در کوفه فرستاد. هارون و صافی کسانی را که مأوریت نبرد با ایشان داشتند مورد حمله قرار دادند و قرامطه شکست خوردند، جمع کثیری از آنان به اسارت در آمدند و بیش از آنچه اسیر شده بودند به قتل رسیدند، و پرچمهای آنان را به غنیمت گرفتند. بر این پرچمهای سفید این آیه نوشته شده بود که «و ما ارادة آن داریم که بر مستضعفان روی زمین منت نهیم و آنان را پیشوایان [مردم] سازیم و وارثان [زمین] قرار دهیم» (قصص/۴). این پرچمها را واژگون به بغداد آوردند و بدین سان قدرت قریظیان سواد برچیده شد و خداوند شرّ آنان را از سر مردم بازداشت.^۲

۱- الکامل، ج ۸، ص ۱۳۲ - ۱۳۳.

۲- همان، ص ۱۳۶ - ۱۳۷.

گفتنی است این ماجرا در سال ۳۱۶ ه.ق. روی داد.

حمله به مکه و در اختیار گرفتن حجر الاسود

در سال ۳۱۷ ه.ق. جنایات قرمطیان با حمله به مکه، کشتن کسانی که در خانه خدا بودند و بالاخره از جای کندن و در اختیار گرفتن حجرالاسود به اوج خود رسید.

ابن اثیر در این باره می‌گوید:

در این سال منصور دیلمی ریاست حاجیان را بر عهده داشت. وی آنان را از بغداد به مکه برد و طول راه را به سلامت سپری کردند. اما ابوطاهر قرمطی در روز ترویبه خود را در مکه به آنان رساند. او و یارانش به غارت اموال حاجیان پرداختند و آنان را حتی در داخل مسجدالحرام و خود خانه خدا کشتند. وی همچنین حجرالاسود را از جای کند و به هجر فرستاد. در این هنگام ابن محلب امیر مکه، به همراه گروهی از اشراف نزد او آمدند و اموال خود را از او خواستند، اما او تقاضای آنان را نپذیرفت. به همین سبب آنان با او وارد جنگ شدند و او همه آنان را کشت. وی همچنین در خانه خدا را از جای کند و کسی را به بام کعبه فرستاد تا ناودان را پایین آورد، اما او بر زمین افتاد و مرد. وی [تعدادی از] کشتگان را در چاه زمزم انداخت و باقیمانده آنان را در همان جا که کشته شده بودند، در داخل مسجدالحرام و بدون غسل و کفن و بی آن که بر احدی از آنان نماز بگزارد دفن کرد. علاوه بر این پوشش کعبه را برداشت و میان یاران خود تقسیم کرد و خانه‌های مکیان را نیز مورد سرقت و چپاول قرار داد.^۱

ابن جوزی در *المنتظم جزئیاتی* در این باره از یکی از اسیران نقل می‌کند که از میان آنها خبر ذیل برای ما دارای اهمیت است. در این روایت پس از ذکر سند آمده است:

مردی از اهل حدیث که قرمطیان در سال حمله به هبیر او را به اسارت درآورده و دو سال نزد خود داشتند و وی پس از این مدت توانسته بود از آنان بگریزد به من

همانند این روایت در ابن جوزی، *المنتظم*، حیدرآباد، ۱۳۵۷ ه.ق.، حوادث سال ۳۱۶، ج ۶، ص ۲۱۶ آمده است.

۱- *الکامل*، قاهره، ۱۳۵۳ ه.ق.، ج ۶، ص ۳۰۳ - ۳۰۴.

گفت: مردی از آن جماعت مرا در اختیار داشت. او شدیدترین آزار را به من می‌رساند و از من بسیار کار می‌کشید و چون مست می‌شد بر سرم فریاد می‌زد. او شبی پس از آن که مست شده بود مرا بیدار کرد و گفت: درباره این محمد که دم از او می‌زنی چه می‌گویی؟ گفتم: چیزی نمی‌دانم، ولی آنچه تو - ای مومن - به من تعلیم دهی همان را اظهار خواهم کرد. گفت: او مردی با سیاست بود. اما درباره ابوبکر چه عقیده‌ای داری؟ گفتم: نمی‌دانم. گفت او مردی سست و ضعیف بود. اما درباره عمر چه می‌گویی؟ گفتم: نمی‌دانم. گفت: به خداوند او مردی درشت خوی و سخت دل بود. اما درباره عثمان چه می‌گویی؟ گفتم: نمی‌دانم. گفت: او یک جاهل احمق بود. اما درباره علی چه عقیده‌ای داری؟ گفتم: نمی‌دانم. گفت: او یک دروغ باف بود. آیا او نمی‌گفت: علمی در سینه دارم که کاش برای آن حاملانی می‌یافتم؟ آیا در میان آن خلق انبوه در حضور او هر یک از مردم نمی‌توانستند یک کلمه را از او بگیرند تا بدین ترتیب همه آن علمی که نزد اوست به کرانه برسد؟ آیا این چیزی جز یک دروغ بافی است؟ وی پس از این سخنان خوابید. اما فردای آن شب مرا خواست و گفت: دیشب چه سخنانی با تو در میان نهادم؟ من در پاسخ او وانمود کردم که سخنانش را نفهمیده‌ام و او نیز مرا از اطلاع دادن این ماجرا به دیگران و تکرار آن سخنان بر حذر داشت.

بنابراین، این جماعت زندیقانی هستند که به خداوند ایمان ندارند و به هیچ کدام از صحابه نیز معتقد نیستند.

محسن می‌گوید: نشان این حقیقت آن است که ابوطاهر قرمطی بارها وارد کوفه شد، اما به زیارت قبر علی (ع) نرفت. و از حایر حسینی نیز گذشت و حسین را زیارت نکرد. این جماعت درباره مهدی دروغ بافیهای می‌کردند و بر این گمان بودند که او صاحب [سرزمین] مغرب است. آنان با اسماعیل بن محمد پیشوای فرقه مهدیه که ساکن قیروان است مکاتبه دارند.^۱

۱- ابن جوزی، المنتظم، حیدرآباد، ۱۳۵۷ ه.ق.، ج ۶، ص ۲۲۴.

بازگرداندن حجرالاسود

حجرالاسود از سال ۳۱۷ تا ۳۳۹ ه.ق. یعنی در طول بیست و دو سال در هجر و نزد قرمطیان ماند.

ابن اثیر در مورد علت بازگرداندن حجرالاسود از سوی قرمطیان دو روایت متفاوت می‌آورد: روایت نخست حاکی از آن است که چون خیر تصرف حجرالاسود از سوی قرمطیان به ابو محمد عبیدالله علوی، بنیانگذار حکومت فاطمی در تونس رسید به ابوطاهر نامه‌ای نوشت.

وی در این نامه این کار او را مورد مخالفت و خود وی را مورد لعنت و ملامت قرار داد و جهانی را بر سر او خراب کرد و گفت: تو با آنچه کرده‌ای نام کفر و الحاد را بر شیعیان ما و بر داعیان حکومت ما محقق ساخته‌ای. اکنون اگر آنچه را از مردم مکه، حجاج و دیگران گرفته‌ای به آنان بازگردانی و حجرالاسود و پوشش کعبه را نیز به جای خود عودت ندهی من در دنیا و آخرت از تو بیزارم. چون این نامه به وی رسید، حجرالاسود را به همان ترتیبی که خواهیم گفت بازگرداند و اموال مردم مکه را نیز تا جایی که امکان داشت بازپس گرفت و به آنان برگرداند و [در مورد پوشش کعبه نیز] گفت: مردم پوشش کعبه و داراییهای مردمان را میان خود تقسیم کرده‌اند و توان بازداشتن آنان را ندارم.^۱

به نظر ما این روایت روایتی قابل قبول و معقول نیست؛ چه، قرامطه تنها در سال ۳۳۹ ه.ق. یعنی بیست و دو سال پس از تصرف حجرالاسود آن را بازگرداندند. و نمی‌توان باور داشت ابو محمد عبیدالله شیعی پس از گذشت بیست و دو سال از این ماجرا از آن اطلاع یافته باشد؛ افزون بر این که ابو محمد در سال ۳۲۲ یعنی هفده سال قبل از بازگرداندن حجرالاسود خلافت را در دست گرفت. بنابراین روایت دوم در این باره معقولتر به نظر می‌رسد.

روایت دوم را ابن اثیر در حوادث سال ۳۳۹ ه.ق. آورده و آن چنین است:
در این سال قرمطیان حجرالاسود را به مکه بازگرداندند و گفتند: ما آن را با فرمانی در اختیار گرفته‌ایم و با فرمانی باز می‌گردانیم.^۲

۱- الکامل، ج ۶، ص ۳۰۴ - ۳۰۵.

۲- به نظر می‌رسد میان روایت نخست با روایت دوم تعارضی وجود ندارد، و روایت نخست می‌تواند حاکی از

پیش از آن بجکم^۱ برای بازگرداندن شدن آن حاضر به پرداخت پنجاه هزار دینار شده بود، ولی آنان نپذیرفته بودند؛ اما در این زمان (سال ۳۳۹ ه.ق.) و در ماه ذی‌القعدة آن را به رایگان بازگرداندند.

آنان زمانی که تصمیم به برگرداندن حجرالاسود گرفتند آن را به کوفه بردند و در مسجد جامع کوفه بستند تا مردم آن را ببینند، سپس آن را به مکه بردند. آنها حجرالاسود را در سال ۳۱۷ از رکن خانه خدا جدا کرده بودند و بیست و دو سال نزدشان مانده بود.^۲

ابن جوزی در المنتظم تنها همین روایت اخیر را می‌آورد و می‌گوید:

در ماه ذی‌القعدة (سال ۳۳۹ ه.ق.) حجرالاسود که ابوطاهر سلیمان بن حسن هجری آن را از کعبه برگرفته بود برگردانده شد. این سنگ قبل از دعوت به ستون هفتم مسجد کوفه آویخته شد. پیش از آن بجکم برای بازگرداندن شدن آن پنجاه هزار دینار اختصاص داده، ولی سنگ برگردانده نشده، بلکه گفته شده بود: ما آن را با فرمانی در اختیار گرفته‌ایم و چون فرمانی به عودت دادنش برسد، آن را برگردانیم. چون ماه ذی‌القعدة فرارسید برادران ابوطاهر نامه‌ای نوشتند و در آن چنین آوردند که حجر را به فرمان همان کس که به فرمانش آن را تصرف کرده بودند و نیز بدان خاطر بازگردانده‌اند که مردم مناسک و حج خویش را کامل به جای آورند. بدین ترتیب حجر به جای خویش بازگردانده شد.^۳

روشن است که روایت ابن اثیر (متوفای ۶۳۰ ه.ق.) نقل خلاصه روایت ابن جوزی (متوفای ۵۹۷ ه.ق.) است. علاوه بر این، روایت ابن جوزی دقیقتر است و مشخص می‌کند افتخار بازگرداندن حجرالاسود از آن برادران ابوطاهر بوده است که پس از آشفته شدن اوضاع خود - آن گونه که خواهیم دید - مشوق چنین کاری شدند.

همان «فرمانی» باشد که در روایت دوم از آن به صورت مبهم یاد شده است. دلیلی هم که مؤلف برای نامعقول بودن صحت روایت نخست آورده دلیل مقبولی نیست؛ زیرا هیچ بعید نیست که گفته شود ابومحمد عبیدالله علوی از همان آغاز ماجرای ربوده شدن حجرالاسود از آن اطلاع داشته، ولی در طی این مدت مصلحت نمی‌دیده و یا ناگزیر به آن نشده است که از قرامطه بخواهد آن را بازگرداند، و «فرمانی» در این باره بنویسد. - م.

۱- درباره بجکم رجوع کنید به الکامل، قاهره، ۱۳۵۳، حوادث سال ۳۲۶ ه.ق.، ج ۶، ص ۲۶۶.

۲- همان، ص ۳۳۵، حوادث سال ۳۳۹ ه.ق. . ۳- ابن جوزی، المنتظم، ج ۶، ص ۳۶۷.

گفتنی است در سال ۳۲۲ هـ.ق. محمد بن یاقوت، حاجب خلیفه نزد ابوطاهر قرمطی فرستاده‌ای اعزام کرده و از این طریق او را به طاعت خلیفه فراخوانده بود تا خلیفه در مقابل، حاکمیت او را بر سرزمینهایی که در اختیارش قرار داشت تثبیت کند و علاوه بر آن حکومت سرزمینهای دیگری را نیز که او می‌خواهد به او واگذارد و به او نیکی کند. ابن یاقوت همچنین از قرمطی خواسته بود دست از حاجیان بردارد و حجرالاسود را به جای خود، مکه، بازگرداند. ابوطاهر خواسته او را در مورد عدم تعرض به حاجیان و آسیب نرساندن به آنان را پذیرفت، اما به خواسته دیگرش یعنی برگرداندن حجرالاسود به مکه پاسخی نداد. وی همچنین تقاضا کرد از بصره برای او مواد غذایی بفرستند تا در توابع هجر به نام خلیفه خطبه خوانده شود. بدین ترتیب حاجیان راهی مکه شدند و این قرمطی به آنان تعرضی نکرد.^۱

این روایت حاکی از آن است که ابوطاهر قدرت را در منطقه بحرین و هجر و نواحی مجاور و نیز منطقه یمامه در اختیار داشته است.

البته ابوطاهر پس از این یک سال عدم تعرض، سال بعد یعنی در سال ۳۲۳ هـ.ق. دیگر بار در قادسیه حجاج را مورد حمله قرار داد، هر چند آنان او را نشناختند.

سپاهیان خلیفه با او جنگیدند و حاجیان نیز به کمک سپاهیان شتافتند و پس از آن به قادسیه پناه بردند. در این میان گروهی از علویین کوفه نزد ابوطاهر آمدند و از او خواستند از حاجیان دست بردارد. او نیز از آنان دست کشید و با ایشان شرط کرد به بغداد بازگردند.

آنها نیز به بغداد برگشتند و در آن سال کسی از عراق به حج نرفت. ابوطاهر به سمت کوفه رفت، چند روزی در آنجا ماند و سپس آنجا را ترک گفت.^۲

وقوع اختلاف میان قرمطیان

در سال ۳۲۶ هـ.ق. میان رؤسای قرمطی با یکدیگر اختلافاتی پدید آمد. ابن اثیر علت این اختلافات را روایت می‌کند و می‌گوید:

علت این امر آن بود که مردی از آنان به نام سنبر که از خاصان ابوسعید قرمطی و

۱- الکامل، قاهره، ۱۳۵۳ هـ.ق.، حوادث سال ۳۲۲ هـ.ق.، ج ۶، ص ۲۴۲.

۲- همان، ص ۲۴۹، حوادث سال ۳۲۳ هـ.ق. .

آگاه به اسرار او بود، دشمنی از قرمطیان به نام ابو حفص شریک داشت. در این میان ابن سنبر نزد مردی اصفهانی رفت و به او گفت: از تو می‌خواهم هرگاه حکومت بر قرمطیان را عهده‌دار شدی دشمن من ابو حفص را بکشی. آن مرد نیز تقاضای او را پذیرفت و در این مورد با او پیمان بست. در مقابل، ابن سنبر آن مرد را از اسرار ابوسعید و از نشانه‌هایی باخبر ساخت که گفته می‌شد نشانه‌های امام ایشان است که مردم را به او دعوت می‌کنند. آن مرد نزد فرزندان ابوسعید رفت و این مسأله را با آنان در میان نهاد و ابوطاهر در پاسخ گفت: این که می‌گویی همان کسی است که دعوت ما به اوست. از آن پس مردم از آن مرد فرمان بردند و تسلیم او شدند تا آنجا که گاه کسی را به کشتن برادر خویش فرمان می‌داد و او نیز برادر خویش را می‌کشت. او هرگاه کسی را خوش نمی‌داشت می‌گفت: او مریض است - یعنی در دین وی تردید کرده است - و آنگاه فرمان می‌داد او را بکشند. در این میان به ابوطاهر خبر رسید که آن مرد اصفهانی قصد کشتن او را دارد تا خود بتنهایی سلطنت را در دست گیرد. پس به برادرانش گفت: ما درباره این مرد اشتباه کردیم و بزودی هویت او را برملا خواهیم ساخت. به همین سبب به آن مرد اصفهانی گفت: بیماری داریم، او را ببین تا شفا یابد. آنگاه مادر وی را آوردند و خواباندند و او را به رواندازی پوشاندند. وی چون او را دید گفت: این بیمار شفا نمی‌یابد: او را بکشید. پس به او گفتند: دروغ گفتی، این مادر توست. سپس او را، پس از آن که جمع کثیری از بزرگان و شجاعان این جماعت به قتل رسیدند، کشتند و همین امر سبب شد آنان در هجر اقامت گزینند و رفتن به دیگر شهرها و سرزمینها و فساد در آنها را رها کنند.^۱

وفات ابوطاهر قرمطی

ابوطاهر همچنان در منطقه حاکمیت خود از قدرت برخوردار بود و کسانی که می‌خواستند به او پناه می‌بردند^۲ - مسأله‌ای که از گسترش قدرت و نفوذ او حکایت داشت - تا آن که در ماه

۱- همان، ص ۲۶۸، حوادث سال ۳۲۶ ه.ق. ۲- همان، ص ۲۹۱.

رمضان سال ۳۳۲ هـ.ق. «به آبله مبتلا شد و درگذشت».^۱

آن سان که قبلا گفتیم ابوطاهر سه برادر داشت. یکی از آنها ابوالقاسم سعید بن حسن - برادر بزرگتر - و دیگری ابوالعباس فضل بن حسن بود که در اندیشه و تدبیر با ابوطاهر همراه بودند، ولی سومین برادر در کنار آنان قرار نداشت و به لهُو و میگساری مشغول بود.^۲ ابن جوزی می‌گوید:

در این سال (۳۳۲ هـ.ق.) به علت مرگ هجری (= ابوطاهر سلیمان بن حسن) کسی از بغداد و یا از خراسان به حج نرفت. البته هیچ کس از مردم هجر نیز حاضر به تعقیب حاجیان نشد؛ اما مردم از بیمی که داشتند از سفر خودداری کردند. از برادران ابوطاهر سه تن مانده بودند: ابوالقاسم سعید که رئیس آنان بود و کارها را اداره می‌کرد؛ ابوالعباس که بدنی رنجور و ضعیف و بیماریهای فراوان داشت؛ و ابویعقوب یوسف که به بازی و خوشگذرانی مشغول بود. البته این سه با یکدیگر هم عقیده بودند و مشترکاً ریاست را بر عهده داشتند. آنان نخست بر تصمیمی هم‌رأی می‌شدند و سپس آن را اجرا می‌کردند. وزرای ایشان نیز هفت تن و همه از بنی سنبه بودند.^۳

یکی از افراد خاندان بنی سنبه ابو محمد بن سنبه است، و او همان کسی بود که حجرالاسود را به مکه برد. وی چون همراه با امیر مکه به این شهر رسید، پس از آن که در آستانه خانه خدا قرار گرفت حجرالاسود را که به منظور ترمیم شکستگیها و شکافهای بوجود آمده در آن پس از کنده شدنش از جای خود با تسمه‌های نقره از طرف پهنا و درازایش بند زده شده بود از خورجینی بیرون آورد. وی بنایی نیز با خود حاضر کرد تا با گچ سنگ را در جای خود محکم کند. پس سنبه بن حسن بن سنبه سنگ را با دستان خود در جای خویش قرار داد و بناً نیز آن را با گچ محکم کرد.

۱- همان، ص ۲۲۹.

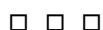
۲- همان.

۳- المنتظم، حوادث سال ۳۳۲ هـ.ق.، ج ۶، ص ۳۳۶.



از حوادث سال ۳۵۴ ه.ق. نیز در می‌یابیم قرامطه بحرین در این سال گروهی را به عمان - جایی که شمار فراوانی از خوارج در آنجا بسر می‌بردند - فرستادند و خوارج با آنان جنگیدند و شمار زیادی از آنها را کشتند و آنها را به بازگشت وادار ساختند. در همین سال یکی از قرامطه که در شام از سیف الدوله امان گرفته بود سر به شورش برداشت. این قرمطی مروان بود که کارگزاری سیف الدوله در سواحل شام را بر عهده داشت. وی پس از قدرت یافتن، در حمص شورش بر پا کرد و این شهر و مناطق دیگر را به تصرف خود درآورد.

بدین سبب یکی از غلامان قرعویه - حاجب سیف الدوله - به نام بدر روانه رویارویی با او شد و چند جنگ میان او و قرمطی درگرفت. در یکی از همین جنگها بدر مروان را با تیری مسموم هدف قرار داد. اتفاقاً از سویی دیگر، تنی از اصحاب مروان بدر را به اسارت درآوردند و مروان او را به قتل رساند و خود نیز چند روزی پس از کشتن او زنده ماند و پس از آن مرد.^۱ (در سال ۳۵۸ نیز) فرستادگانی نزد بنی نمیر و دیگر اعراب اعزام کردند و آنان را به اطاعت از خویش فراخوندند. آنها نیز پذیرفتند و از ایشان پیمان گرفته شد. ابو تغلب بن حمدان نیز هدایای شایسته‌ای برای قرمطیان به هجر فرستادند که پنجاه هزار دینار قیمت داشت.^۲



پس از مرگ ابوطاهر قرمطی سه برادر او قدرت را در اختیار گرفته بودند، اما در سال ۳۵۸ ه.ق. فرزند ابوطاهر به نام سابور بن ابی طاهر قرمطی از عموهای خود خواست حکومت و کار سپاهیان را به او واگذارند.

وی یادآور شد که پدرش او را به ولایتعهدی انتخاب کرده است. اما آنان او را در خانه‌اش زندانی کردند و کسی را (به نگهبانی) از او گماشتند. بعدها در نیمه‌ماه

رمضان (همین سال) جنازه او را از خانه‌اش بیرون آوردند.^۱
 چنین به نظر می‌رسد که در سال ۳۵۹ه.ق. حوزه حاکمیت قرمطیان تا مکه امتداد داشته
 است؛ چه این که گفته می‌شود در مکه «به نام مطیع‌الله [خلیفه عباسی] و به نام قرمطیان هجر»^۲
 خطبه خوانده می‌شد.

استیلای مجدد قرامطه بر دمشق

ابن طغج [حاکم شام] با قرمطیان توافق کرده بود که هر ساله سیصد هزار دینار برای آنان
 بفرستد. اما پس از استیلای جعفر بن فلاح بر شام در سال ۳۵۹ه.ق. قرمطیان دریافتند که مبلغ
 مورد توافق برای آنان فرستاده نخواهد شد. بدین ترتیب در سال ۳۶۰ قصد شام کردند.
 در آن زمان پیشوای قرمطیان حسین بن احمد بن بهرام قرمطی بود. وی برای
 عزالدوله بختیار پیغام فرستاد و از او کمک مالی و تسلیحاتی خواست. او نیز این
 تقاضا را پذیرفت و قرار بر آن شد زمانی که قرمطیان در راه شام به کوفه برسند
 کمکهای مورد توافق برای آنان برده شود. بدین ترتیب هنگامی که قرمطیان به
 کوفه رسیدند این کمک نیز به آنان رسید و سپس به سمت دمشق حرکت کردند.
 خبر حرکت آنان به جعفر بن فلاح رسید، ولی او به آنان اهمیتی نداد و خود را
 مهیای رویارویی با ایشان نکرد و بدین سان تنها هنگامی متوجه حضور آنان شد
 که او را در بیرون از دمشق دستگیر کردند و کشتند و اموال و سلاح و مرکب او را
 در اختیار گرفتند. آنگاه بر دمشق مسلط شدند و به ساکنان آنجا امان دادند. پس از
 آن به سمت رمله پیش رفتند و بر تمامی مناطق میان این دو شهر استیلا یافتند.
 هنگامی که خبر قرمطیان به مغربیان ساکن رمله و مناطق مجاور رسید آنجا را ترک
 گفتند و به یافا رفتند تا از استحکامات آنجا استفاده کنند. قرمطیان رمله را در
 اختیار گرفتند از آنجا به سمت مصر پیش رفتند و کسانی را به منظور محاصره یافا
 گذاشتند. هنگامی که به مصر رسیدند گروه زیادی از اعراب و سپاهیان و
 نیزآخسیدیه و کافوریه به ایشان پیوستند و این سپاه در آستانه مصر و در عین شمس

تجمع کرد.

از دیگر سوی سپاهیان جوهر (سیسیلی) گرد آمدند و به رویارویی با آنان شتافتند. دو گروه چندین بار جنگیدند و در همه این نبردها قرمطیان پیروز شدند و مغربیان را در محاصره شدید خود قرار دادند.

در یکی از روزها مغربیان از مصر بیرون آمدند و به جناح راست سپاه قرمطی حمله کردند و بدین ترتیب عربها و غیر عربهایی که در این بخش از سپاه بودند گریختند. مغربیان همچنین آهنگ قرمطیان اهل سواد کردند و اردوی ایشان را مورد هدف غارت قرار دادند. پس آنان ناگزیر به ترک آنجا شدند و دیگر بار به شام بازگشتند و در رمله اردو زدند. پس از آن یافرا تحت محاصره شدید خود قرار داده، بر مردم ساکن آنجا سخت گرفتند. اما جوهر (سیسیلی) گروهی کمکی را از مصر به یاری دیگر طرفداران محاصره شده خویش فرستاد و پانزده شتر مواد غذایی نیز با آنان همراه کرد. قرمطیان سواران خود را به استقبال فرستادند و مرکبهای جوهر را به تصرف درآوردند و تنها دو مرکب توانست از چنگ ایشان بگریزد که آن دو نیز به غنیمت رومیان درآمد.

حسین بن بهرام فرمانده قرمطیان اشعاری دارد که از آن جمله درباره یاران معز لدین الله می‌گوید:

مردان عرب گمان کرده‌اند من از آنان ترسیده‌ام و خونم در میان آنان ریخته خواهد شد.

ای مصر، اگر تو را از خونی که خاکت را آبیاری کند سیراب نسازم، مباد که از آب نیل بنوشم.^۱

این نخستین جنگ میان قرمطیان و فاطمیان است. گفتنی است فاطمیان در شعبان ۳۵۸ هـ.ق. با فرماندهی جوهر سیسیلی بر مصر مسلط شدند. جوهر پس از استقرار در مصر و پس از تثبیت حکومت خود جعفر بن فلاح کتانی را در همان سال به شام روانه ساخت و جعفر با ابن طغج جنگید و او را اسیر کرد و آنگاه به سمت دمشق رفت و بر آنجا استیلا یافت؛ بخشی از شهر را مورد چپاول قرار داد و بخشی را نیز وا گذاشت و در روز جمعه چند روزی از محرم

۱- همان، ص ۴۲ - ۴۳.

سال ۳۵۹ هـ.ق. گذشته، خطبه خواندن به نام خلیفه عباسی را در مصر پایان داد و به نام معز لدین الله فاطمی خطبه خواند. البته ابوالقاسم بن ابی یعلی هاشمی همراه با مردم دمشق قیام کرد و به جنگ با جعفر بن فلاح پرداخت، اما این جنگ با پیروزی جعفر بن فلاح پایان یافت و در روز پنجشنبه ۱۶ ذی الحجه سال ۳۵۹ هـ.ق. پیمان صلح بسته شد و بدین ترتیب جعفر بن فلاح حکومت دمشق را از جانب فاطمیین عهده‌دار شد تا زمانی که - چنان که دیدیم - در سال ۳۶۰ هـ.ق. حسین بن بهرام بر او چیره شد و او را به قتل رساند.

دومین جنگ میان قرامطه و فاطمیین در سال ۳۶۳ هـ.ق. روی داد:

(در این سال) قرامطه به فرماندهی حسن بن احمد از احساء به سمت مصر حرکت کردند و آنجا را به محاصره خود درآوردند. زمانی که فرمانروای مصر معز لدین الله فاطمی شنید که قرمطی آهنگ مصر کرده است برای او نامه‌ای نوشت و در آن از فضیلت و برتری خود و اهل بیت خویش و از این که دعوت [دو طایفه] یکی است و نیز از این که پیش از این قرامط مردم را به او [= معز] و پدران وی می‌خوانده‌اند سخن به میان آورد و او را اندرز داد، حجت را بر او تمام کرد و او را مورد تهدید قرار داد.

وی این نامه را برای قرمطی فرستاد و او نیز در پاسخ چنین نوشت: نامه تو که در آن از جزئیات بسیار فراوان سخن به میان آورده، ولی اندک سودی از آن به دست آورده‌ای رسید. اینک ما در پی آن نامه به سمت تو در حرکتیم. والسلام. قرمطی به حرکت خود ادامه داد تا به مصر رسید و در عین شمس با سپاه خود اردو زد. جنگ درگرفت و قرمطی گروههایی را به آبادیهای اطراف فرستاد تا به غارت آنها پردازند، و بدین ترتیب سپاهیان او زیاد شدند و جمع فراوانی از اعراب به او پیوستند و از جمله آنان حسان بن جراح طایی امیر اعراب شام بود که همراه با جمع بزرگی به او پیوست.

هنگامی که معز انبوهی سپاه او را مشاهده کرد، آن را سنگین یافت و این امر او را به اندوه و تحیر در کار خویش واداشت و جرأت نکرد سپاه خود را برای جنگ با او بیرون برد. پس با صاحب نظران درست اندیش خود مشورت کرد و آنان گفتند: چاره‌ای جز پرهیز از جنگ و بر هم زدن وحدت آرای آنان و ایجاد اختلاف در

میان آنها وجود ندارد، و این کاری است که تنها از عهده ابن جراح بر می‌آید. بدین ترتیب معزالدین الله نزد ابن جراح پیغام فرستاد و سعی کرد رضایت او را جلب کند و همچنین به وی قول داد در صورت شوریدن بر قرمطی صد هزار دینار به وی بدهد. ابن جراح نیز این تقاضا را پذیرفت. پس او را سوگند دادند و وی نیز سوگند یاد کرد در صورتی که اموال مورد توافق به او برسد همراه با مردم از سپاه قرمطی بگریزد.

اموال را آوردند، ولی آنها را فراوان یافتند و به همین علت بیشتر آنها را از سکه‌های نقره انتخاب کردند و آب طلا دادند و آنگاه این سکه‌ها را در ته کیسه‌ها و طلاهای خالص را در بالای کیسه‌ها قرار دادند.

اموال برای او برده شد و او نیز برای معز پیغام فرستاد که در فلان روز با لشکر خویش به میدان جنگ با قرمطی آید و او که در فلان سمت از سپاه است خواهد گریخت. معز این کار را انجام داد و ابن جراح نیز گریخت و همه اعراب در پی او رفتند. حسن قرمطی که ابن جراح را در حال فرار دید در کار او متحیر گشت؛ اما همچنان با لشکر خود مقاومت کرد و جنگید. البته سپاهیان معز آزمند پیرزوی بر او شدند و به حملات خود از هر سوی ادامه دادند و او را به ستوه آوردند. وی نیز گریخت، و سپاهیان در پی او رفتند و بر اردوی او چیره شدند و همه افراد آن اردو را که حدود هزار و پانصد تن بودند به اسارت گرفتند. این اسیران را گردن زدند و آنچه در اردوی آنان بود غارت شد.

معز یکی از فرماندهان را به نام ابو محمد بن ابراهیم بن جعفر در رأس ده هزار مرد جنگی مأمور کرد قرامطه را تعقیب کنند و بر آنان هجوم برند. وی نیز قرمطیان را تعقیب کرد و البته از بیم این که مبادا به رویارویی با او بازگردند، در تعقیب ایشان به کندی پیش رفت.

پس از آن که خبر فرار قرمطی از شام و بازگشت او به سرزمین خود به معز رسید، وی یکی از فرماندهان را به نام ظالم بن موهوب عقیلی والی دمشق کرد. وی نیز بدان شهر رفت و در آنجا کارش بالاگرفت و افراد، اموال و تجهیزات فراوانی به دست آورد؛ زیرا [در زمان ورود وی به دمشق] ابوالمنجا و برادرش - دو یاور

قرمطی - همراه با جماعتی از قرمطیان در دمشق بودند و وی آنان را دستگیر و زندانی کرد و همه اموال و داراییهای ایشان را به تصرف درآورد.^۱

افول قرامطه

احتمالاً همین شکست در آغاز دروان افول قرمطیان تأثیر خاص خود را داشته است؛ چه از ماجراهای سال ۳۷۵ هـ.ق. در می‌یابیم که صمصام الدوله قرمطیان را پس از آن که به کوفه حمله کردند شکست سختی داد. همچنین در سال ۳۷۸ هـ.ق. مردی از بنی منتفق به نام اصغر شکست رسوآمیزی در درون خانه قرمطیان یعنی در احساء متوجه آنان ساخت. وی به سمت احساء حرکت کرد، اما قرمطیان در آنجا از بیم او به دژهای خود رفتند و او نیز راه خود را به سمت قطیف چرخاند و در آنجا هر چه را از بردگان، اموال و چهارپایان متعلق به قرمطیان وجود داشت به غنیمت گرفت و به بصره برد.^۲ وی در تعرض به حجاج بر جای قرمطیان نشست تا آن که در سال ۴۱۰ هـ.ق. درگذشت.^۳

از آنجا که حکومت قرمطیان بر بحرین در سال ۲۸۶ هـ.ق. آغاز شده بود می‌توان گفت این حکومت حداقل در حدود یکصد سال با قدرت و شوکت به حیات خود ادامه داد و اوج قدرت آنان در دوران ابوطاهر سعید بن حسن جنابی (ف.رمضان ۳۳۲ هـ.ق.) بود.

ما در کتب تاریخی که در اختیار داریم چیزی حاکی از وضعیت و فرجام قرمطیان پس از شکست خوردن از اصغر منتفقی در سال ۳۷۸ هـ.ق. نیافته‌ایم. نویری نیز همین حقیقت را مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌گوید: پس از تحمیل شکست به آنان از سوی اصغر «قدرت قرمطیان رو به سستی و فروپاشی نهاد. تا این زمان یکصد سال از ظهور مذهب آنان می‌گذشت و آنها از همان آغاز آشکار کردن قیام خویش بر شهرها و سرزمینها غلبه یافتند و نود و پنج سال، پیوسته برای جنگ با آنان سپاه گسیل می‌شد، و فتنه آنان بیشتر سرزمینها و بیشتر مردم را دربر گرفته بود. من پس از واقعه اصغر به واقعه دیگری در مورد این جماعت دست نیافته‌ام تا آن را ذکر کنم».^۴

۱- همان، ص ۵۴.

۲- همان، ص ۱۳۶.

۳- همان، ص ۳۰۳.

۴- نویری، *نهارية الارب*، نسخه خطی پاریس به شماره ۱۵۷۶، متن پنجم، بخش پنجم، باب ۸- ۹، ورقه ۳۸۲.

البته دی خویه در مقاله‌ای در (مجله آسیایی)^۱ اظهار می‌دارد که در شرحی بر قصیده میمیه ابن مقرب^۲ به روایاتی در مورد سرانجام حکومت قرمطیان دست یافته است. ابن مقرب شاعری است که در اوایل قرن هفتم هجری می‌زیسته، اصل او از احساء است و از نسل امیری که حکومت قرامطه را مغلوب خود کرد می‌باشد. دی خویه از شارح نامی به میان نمی‌آورد، اما می‌توان این فرضیه را مطرح ساخت که با توجه به معلومات فراوان شارح در مورد احساء وی از این منطقه بوده است.

آشوبهایی که به سقوط حکومت قرمطیان انجامید اندکی پس از دیدار ناصر خسرو از احساء در سال ۴۴۲ ه.ق. در جزیره اوایل آغاز شد. ماجرا از این قرار بود که فردی از قبیله عبدالقیس، به ام ابوبهلول (عوأم بن محمد بن یوسف بن زجاج) همراه با برادرش ابوالولید مسلم، خطیب جزیره - که هر دو نیز از سنیان بودند - از حاکم قرمطی جزیره به نام ابن عرهم تقاضا کردند نزد حکومت احساء وساطت کند تا اجازه دهند مسجدی در جزیره بنا شود؛ زیرا تاجران سایر مناطق به علت وجود نداشتن مسجد مناسبی برای نماز جمعه در این جزیره از توقف در آنجا خودداری می‌ورزیدند. چنین اجازه‌ای داده شد و مسجد نیز بنا شد. اما در آنجا خطبه را به نام خلیفه عباسی قائم بامرالله خواندند. بدین سبب طرفداران قرامطه برشوریدند و این سخن را مطرح کردند که اکنون خلیفه عباسی را قدرتی نیست و حتی در عراق نیز به نام مستنصر خلیفه فاطمی مصر خطبه خوانده می‌شود. ساکنان جزیره اوایل پرداخت خراج به قرمطیان را رد کردند و به فرماندهی ابوبهلول، علیه حاکم قرمطی شوریدند. آنان در انقلاب خود پیروز شدند و کارکنان و کارگزاران قرمطی را بیرون راندند و ابوبهلول خود را امیر خواند. البته حکومت او دیری نپایید؛ چه این که از شرح قصیده ابن مقرب در می‌یابیم که در سال ۴۶۹ ه.ق. امیر قطیف یحیی بن عباس بر جزیره اوایل غلبه یافت. یحیی بن عباس از خلیفه عباسی و وزیر او نظام الملک و نیز سعدالدوله تقاضا کرد سوارانی کمکی برای او اعزام دارند. به دنبال این تقاضا کجکینا حاجب سلطان ملک‌شاه همراه با چهارصد سوار ترک و عرب بدان سامان آمد. اما یحیی بن عباس بر جان خود ترسید و این کمک را رد کرد و در سال

۱- شماره ژانویه - فوریه ۱۸۹۵ م، ص ۵ - ۳۰.

۲- در آن زمان دیوان ابن مقرب در ضمن مجموعه نسخ خطی ناشر، بریل در لیدن قرار داشت و هوتسما برای این مجموعه فهرستی تهیه کرده بود.

۴۶۸ هـ.ق. با پشتیبانی اعراب بادیه، کجکینا را ناگزیر کرد با بدترین وضعیت به بصره بازگردد. پس از آن فردی از قبیله عبدالقیس به نام عبدالله بن علی بن محمد بن ابراهیم علیه قرامطه شورید و به جنگ با آنان در احساء پرداخت. قرامطیان از او شکست خوردند و او در ردیف فرماندهان صاحب نام قرار گرفت. ما بدقت نمی‌دانیم این نبرد چه زمانی صورت گرفته است و همه آنچه می‌دانیم این است که قرامطه مدت هفت سال در پایتخت خود موضع دفاعی داشتند و پس از آن که عبدالله بن علی مشاهده کرد نیروهای او توان چیره شدن بر احساء را ندارند با خلیفه بغداد به گفتگو پرداخت و خلیفه نیز در سال ۴۶۷ سپاهی مرکب از هفتصد سورا ترک سلجوقی به فرماندهی اکسک سلار، ملقب به ابن توبک که حلوان و مناطق مجاور آن به او واگذار شده بود، [به بحرین] روانه ساخت. اکسک سلار به سمت قطیف حرکت کرد تا نخست یحیی بن عباس را به دلیل موضعگیری‌اش نسبت به کجکینا مجازات کند. زمانی که سپاه او به نزدیک قطیف رسید یحیی بن عباس به جزیره اوال پناه برد و اکسک سلار مسیر خود را به سمت احساء ادامه داد. عبدالله بن علی نیز توانست محاصره احساء را محکمتر کند و بدین ترتیب قرامطیان ناگزیر به تقاضای صلح شدند و موافقت کردند که تسلیم شوند و در مقابل تأمین جانی و مالی خود مبلغ سنگینی را به خلیفه بپردازند. البته قرامطیان - با آن زیرکی و نیرنگ که سرشت ایشان شده بود - از فرصت برای تأمین و تدارک خود استفاده کردند. آنان می‌دانستند که سپاه اکسک سلار نمی‌تواند تا فصل تابستان در آنجا بماند. در عمل اکسک ناگزیر شد به بغداد بازگردد و کار محاصره را به برادر خود و عبدالله بن علی واگذار کرد. وی پس از چندی از کناره‌های دجله به واسط بازگشت و آهنگ بصره کرد. اما در این میان چارخبر آورد که قرامطه وازد علیه او با یکدیگر همدست شده‌اند. با این وجود عبدالله بن علی و برادر اکسک در نقطه‌ای به نام «مایین الرجتین» به قرامطه وازد حمله کردند و بر هر دو طایفه پیروز شدند و همین امر آنان را به درخواست صلح ناگزیر ساخت، و عبدالله بن علی وارد قلعه شد. بدین ترتیب عبدالله بن علی بر احساء پایتخت قرامطیان استیلا یافت و ترکان سلجوقی آنجا را ترک گفتند. البته قرامطیان پس از این شکست باز هم آرام ننشستند، بلکه با قبیله عامر بن ربیع به گفتگو پرداختند. عبدالله بن علی با آنان جنگید و در نقطه‌ای میان دو نهر محلم و سلیل بر سپاهیان عامر ربیع پیروز شد و چهار هزار شتر و تعداد زیادی اسب به غنیمت گرفت. پس از شکست عامر ربیع، عبدالله بن علی قرامطیان را هدف حمله قرار داد و در نقطه‌ای میان نهر

خندق و باب الاصفیر با آنان جنگید. در این نبرد که در سال ۴۷۰ هـ.ق. روی داد هشتاد تن از پیشوایان قرامطه کشته شدند.

استیلای عبدالله بر منطقه قطیف و جزیره اوال که زمانی تحت حاکمیت خاندان یحیی بن عباس قرار داشتند همچنان محفوظ باقی ماند. این بود خلاصه‌ای از کارهای علی بن عبدالله که علیه حاکم قرمطی شورید و بر قطیف استیلا یافت و آنگاه فرزند خود فضل را مأمور استیلا بر جزیره اوال کرد و او نیز موفق به این کار شد و بدین ترتیب حکومت کل منطقه بحرین [= شرق عربستان فعلی] در اختیار عبدالله بن علی قرار گرفت. بدین ترتیب حکومت قرمطیان بر بحرین که مرکز حکومت آنان بود به طور کامل برچیده شد و این آخرین حکومتی بود که قرمطیان داشتند.

حکومت اسماعیلیان^۱

اسماعیلیه الموت

در دوران خلافت مستعلی بالله، ابوالقاسم احمد،^۲ حکومت فاطمیان، که بزرگترین حکومت اسماعیلیان بود، متزلزل شد؛ چه در این دوران برادر مستعلی، نزار، در امر خلافت با او به مخالفت و نزاع پرداخت، هر چند توانست با همت دایی خود افضل بن بدر جمالی وزیر که حاکم مصر و شام شد بر برادرش چیره شود.

این اختلاف و نزاع به تقسیم اسماعیلیه به دو فرقه انجامید: فرقه نزاریه که خلافت مستعلی بالله را مردود می‌دانستند و فرقه دیگری [= مستعلیه] که به درستی خلافت او عقیده داشتند. این نزاع سرانجام به قتل نزار منتهی شد و در پی آن پیروان او به مصر و شام گریختند. نزاریه همچنین در کوه‌های ایران استقرار یافتند و در این منطقه حکومتی تشکیل دادند که

۱- این مبحث در متن عربی کتاب پس از مباحث مربوط به عقاید اسماعیلیان قرار داشت که به منظور مراعات تناسب آن را در این قسمت آورده‌ایم. -م.

۲- او در محرم ۴۶۷ دیده به جهان گشود، هفت سال و دو ماه حکومت کرد و در صفر سال ۴۹۵ ه.ق. درگذشت.

۱۵۶ تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

صد و هفتاد و هفت سال بر قرار بود. این حکومت از سال ۴۷۷ هـ.ق. آغاز شد و تا اوایل ذی‌القعدة ۶۵۴ به حیات خود ادامه داد و در طی این مدت هشت تن به ترتیب ذیل حکومت کردند:^۱

۱- حسن بن علی بن محمد بن صباح

۲- کیا بزرگ امید

۳- محمد بن بزرگ امید مشهور به «علی ذکره السلام»

۴- حسن بن محمد بن بزرگ امید

۵- محمد بن حسن

۶- جلال الدین حسن بن محمد بن حسن، ملقب به «نومسلمان»

۷- علاءالدین محمد بن جلال الدین بن محمد بن حسن (محمد سوم)

۸- رکن الدین خورشاه بن علاءالدین، که با تسلیم شدن او در ۲۴ شوال ۶۵۴ هـ.ق.

حکومت اسماعیلیان پایان یافت.

حاکمان اسماعیلی را بر حسب تقسیمات دینی می‌توان به سه گروه تقسیم کرد:^۲

الف) داعیان دیلمان:

دوره تأسیس حکومت: حکمرانی حسن صباح از ۱۰۹۰ تا ۱۱۲۴ م. یعنی به مدت ۳۴

سال.

دوره استحکام بخشیدن به حکومت: حکمرانی بزرگ امید از ۱۱۲۴ تا ۱۱۳۸ م. یعنی به

مدت ۱۴ سال.

دوره سختی و آشفته‌گی: حکمرانی محمد بن بزرگ امید از ۱۱۳۸ تا ۱۱۶۲ م. یعنی به

مدت ۲۴ سال.

ب) امامان قیامت

دوره الغای شریعت ظاهر: حکمرانی حسن بن محمد بن بزرگ امید یا حسن دوم از ۱۱۶۲

تا ۱۱۶۶ م. یعنی به مدت ۴ سال.

۱- ر.ک.: همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، قاهره، بدون تاریخ، مجلد دوم، جلد اول، «بخش تاریخ

مغول»، ص ۲۵۸ - ۲۵۹.

2. Marshall G. S. Hodyson; *The order of Assassins*, p. 42.'s - Gravenhage, 1955.

حکومت اسماعیلیان ۱۵۷

امامت روحی محض: پیشوایی محمد بن حسن یا محمد دوم از ۱۱۶۶ تا ۱۲۱۰ م. یعنی به مدت ۴۴ سال.

(ج) ائمه ستر

دوره هم سوگندی با خلافت: پیشوایی جلال الدین حسن بن محمد بن حسن یا حسن سوم از ۱۲۱۰ تا ۱۲۲۱ م. یعنی به مدت ۱۱ سال.

دوره عزلت دشمنی جویانه: پیشوایی علاءالدین محمد بن جلال الدین یا محمد سوم از ۱۲۲۱ تا ۱۲۵۵ م. یعنی به مدت ۳۴ سال.

سقوط الموت: پیشوایی رکن الدین خورشاه بن علاءالدین از ۱۲۵۵ تا ۱۲۵۶ م. یعنی به مدت یک سال.

جوینی در تاریخ جهان گشا تقویم حکومت آنان را چنین بیان می دارد:

۶ رجب ۴۸۳ هـ.ق. رسیدن حسن صباح به الموت

۶ ربیع الآخر ۵۱۸ هـ.ق. درگذشت حسن صباح

۲۶ جمادی الاول ۵۳۲ هـ.ق. درگذشت بزرگ امید

۳ ربیع الاول ۵۵۷ هـ.ق. درگذشت محمد بن بزرگ امید

۶ ربیع الاول ۵۶۱ هـ.ق. درگذشت حسن دوم

۱۰ ربیع الاول ۶۰۷ هـ.ق. درگذشت محمد دوم

۱۵ رمضان ۶۱۸ هـ.ق. درگذشت حسن سوم

۲۹ شوال ۶۵۳ هـ.ق. درگذشت محمد سوم

۲۹ شوال ۶۵۴ هـ.ق. تسلیم شدن خورشاه

تأسیس حکومت الموت

بنیانگذار حکومت اسماعیلی نزاری در الموت حسن بن علی بن محمد بن صباح حمیری

است.^۱

۱- ابن جوزی در تلخیص ابلیس درباره حسن صباح چنین آورده است: «او اصالتاً از مرو، و در دوران کودکی کاتب رئیس عبدالرزاق بن بهرام بود. سپس به مصر رفت و در آنجا اندیشه‌ها [ی اسماعیلی] را از داعیان ایشان فراگرفت و آنگاه در مقام یک داعی به میان مردم بازگشت و از سران آنان شد، و این قلعه (روزباد در نواحی دیلم) در اختیار او

بهترین منابعی که ما درباره حسن صباح - از بعد سیاسی و تاریخی - در اختیار داریم یکی جامع‌التواریخ است که در سال ۱۳۱۰م. از سوی رشیدالدین فضل‌الله همدانی نوشته شده و دیگری تاریخ جهانگشا است که عطاالملک جوینی آن را در سال ۱۲۶۰م. نوشته است. جوینی هر چند به اسماعیلیان حمله می‌کند، ولی وی به منابع اصلی [تاریخ و عقاید این گروه] دسترسی داشته و اظهارات خویش را بر اساس کتب و اسناد کتابخانه الموت، پس از فتح آن، مطرح کرده است. رشیدالدین فضل‌الله نیز در کتاب خود هم جامع‌التواریخ و هم منابع مورد استفاده جوینی را مورد استناد قرار داده است؛ چه این که در کتاب او جزئیاتی وجود دارد که در کتاب جوینی نیست.

اما در بعد مذهبی، گسترده‌ترین منبع ما خلاصه‌ای است که شهرستانی در کتاب الملل والنحل از برخی از نوشته‌های حسن صباح ذکر کرده است.

حسن صباح

الف - دوران جوانی

بر اساس دو منبع پیش‌گفته می‌توان به شرح حالی از حسن صباح به زبان خود او دست

قرار گرفت. سیره و روش او در مورد داعیان آن بود که تنها افراد بی‌خرد را برای این مهم برمی‌گزید که دست راست از چپ بازنشاسند و از آنچه در دنیای می‌گذرد هیچ ندانند، آنگاه به این افراد گردو و عسل و سیاه‌دانه می‌داد تا عقلشان سست شود. سپس برای آنان از ستم و عدوانی که بر اهل بیت مصطفی - صلوات‌الله‌وسلامه‌علیه‌وعلیهم - رفته بود سخن می‌گفت تا این مطلب در دل و جان آنها جای گیرد، و پس از آن به آنان می‌گفت: «در شرایطی که ازارقه و خوارج به خود اجازه داده‌اند با بنی‌امیه بجنگند چرا شما از این که امامت را یاری دهید دریغ می‌ورزید؟» پس با این سخن آن افراد را طعمه شمشیر می‌ساخت.

یک بار ملک‌شاه کسی را نزد او فرستاد تا او را به اطاعت فراخواند و در صورت مخالفت تهدید کند و نیز از او بخواهد از فرستادن یاران خود به منظور کشتن عالمان و حاکمان خودداری ورزد. او در پاسخ نامه به فرستاده ملک‌شاه گفت: اکنون پاسخ خویش را می‌بینی. سپس به گروهی که نزد او بودند گفت: «می‌خواهم شما را در پی کاری نزد مولایتان روانه سازم؛ چه کسی آماده است؟ در پاسخ این سخن هر کدام از آنان از دیگری پیشتر آمد. فرستاده پادشاه گمان کرد وی می‌خواهد نامه‌ای به این افراد بسپرد. اما او به جوانی در میان آن گروه اشاره کرد و گفت: خود را بکش. او نیز خنجر به دست گرفت و حلقوم خود را برید و بر زمین افتاد. آنگاه به فردی دیگر گفت: خود را از فراز قلعه بیفکن، و او نیز خود را از بالای قلعه بر زمین افکند و تنش پاره پاره شد. وی پس از آن رو به فرستاده ملک‌شاه کرد و گفت: به او بگو نزد من بیست هزارتن از این جماعت است و در این حد از من فرمان می‌برند. فرستاده از این امر در شگفت شد و سخن گفتن با آنان را وا گذاشت. آنها به قلعه‌های فراوانی دست یافتند و گروهی از امیران و وزیران را کشتند. - ابن جوزی (ف. ۵۹۷ه.ق). تلخیص/ابلیس، قاهره، چاپ دوم، بدون تاریخ، ص ۱۰۷ - ۱۰۸.

یافت. همچنین از این شرح حال چنین بر می آید که او از سن هفت تا هفده سالگی در جستجوی «حق» بود، وی در یک خانواده معتقد به مذهب شیعه دوازده امامی دیده به جهان گشود و پدرش اصالتاً اهل کوفه بود و بنا به قولی نسبش به ملوک حمیر، در دوران جاهلیت، باز می گردد. او از یمن به کوفه و از آنجا به قم و سپس به ری آمد. در این شهر حسن صباح به فراگیری علوم دینی پرداخت و گفته می شود نظام الملک وزیر مشهور سلجوقی همدرس او بوده است.

حسن صباح در شرح زندگی خود می گوید:

از ایام صبی و زمان هفت سالگی مرا محبت انواع علوم بوده است، و خواستی که عالمی متدین باشم، و تا هفده سالگی جوینان و پویان دانش بودم، و مذهب آبای خویش - اثناعشری - داشتم. در ری، شخصی امیره ضراب نام دیدم، بر عقیدت خلفای مصر، احیاناً فائده ای فرمودی. و پیش از او، ناصر خسرو حجت خراسان، اگر چه او را چیزی میسر نشد، و در عهد سلطان محمود، ابوعلی سیمجور و جماعتی انبوه، آن راه گرفته بودند. و نصرین احمد سامانی، و جماعتی بزرگان حضرت بخارا، این عقیدت قبول کرده بودند.

گفتم: مرا هرگز در مسلمانی شک و شبهت نبوده است، در آنکه خدایی هست حی، قائم، قادر، سمیع، بصیر، و پیغمبری و امامی، و حلال و حرامی، و بهشت و دوزخی، و امر و نهی. و پنداشتم که دین و اعتقاد اینست که عوام دارند، خصوصاً شیعه، و هرگز گمان نبردم که حق در خارج مسلمانی ببايد طلبید و مذهب اسماعیلیان فلسفه است، و حاکم مصر متفلسف است. امیره ضراب، مردی نیکو اخلاق بود. نخست که با من مطارحه می کرد گفتم: اسماعیلیان چنین و چنان گویند. گفتم: ای یار سخن ایشان مگوی که خارج دایره اند، و مخالف عقیدت است. و ما را در مفروضات با یکدیگر مناظره و مباحثه می رفت و او عقیدت مرا جرح و کسر می کرد، و من مسلم نمی داشتم، اما در دلم آن سخنان مؤثر بودی.

و من بر سبیل مفاوضه گفتمی: هر که بر آن طریق بمیرد، هر آینه گویند این جنازه ملحد است. چه عوام، چنانکه معهود ایشان است فراوان دروغها و هرزه ها برایشان بستندی، و من گروهی نزاریه می دیدم متقی و عابد و پرهیزکار و به شراب مشغول،

و من از شراب هراسان، که در خبر می‌آید که: «جماع الخبائث ام الذنوب.»^۱
امیره مرا گفتم که به شب چون در خواب فکر کنی، بدانی که آنچه می‌گویم ترا الزام است.

در این میانه مرا از مفارقت افتاد. و در کتب ایشان، در امامت اسماعیل حجت بسیار می‌یافتم، و دیگر بار با ائمه مستورین می‌رسیدم فرو می‌ماندم، می‌گفتم: این امامت به نص و توقیف تعلق دارد، و من نمی‌دانم که ایشان کیستند. در اثنای آن، بیماری صعب و مخوف روی نمود، خدای خواسته بود که گوشت و پوست من چیزی دیگر شود، «ابدل الله لحماً خيراً من لحمه و دماً خيراً من دمه»، با خویشتن اندیشیدم که همانا این مذهب حق است، و از غایت ترس تصدیق آن نمی‌کردم. گفتم [که چون] اجل معدود در رسد به حق نارسیده هالک باشم.

به عاقبت از آن مرض صعب شفا یافتم. از اسماعیلیان، دیگری یافتم بونجم سراج نام، از او پژوهش این مذهب کردم، او به شرح و تفصیل تقریر کرد، چنانکه بر غوامض و حقیقت آن وقوف یافتم. و شخصی دیگر، مؤمن نام بود، که شیخ عبدالملک عطّاش او را به دعوت اجازت داده بود، از او عهد و بیعت خواستم، گفت: تو که حسنی درجه تو از من که مؤمنم، بیشتر است، پس چگونه عهد بر تو گیرم و بیعت امام از تو ستانم. بعد از الحاح [بسیار] عهد بر من گرفت. و در رمضان سنه اربع و ستین و اربعمائه، عبدالملک عطّاش که در آن هنگام داعی عراق بود به ری آمد، مرا پیسندید، و نیابت دعوت به من فرمود و گفت: «ترا به حضرت [خلیفه] باید شد.»^۲

ب - سفر به مصر

مقصود از «حضرت» همان حضور نزد خلفای فاطمی مصر است، سرزمینی که مرکز دعوت اسماعیلیان به شمار می‌رفت.

حسن صباح [در پی ملاقات با عطّاش] سفر خود به مصر را در سال ۴۶۹هـ/ق / ۱۰۷۷م.

۱- در متن *مذهب الاسلامیین* این حدیث به صورت «الخمر جماع الجنون و ام الخبائث» (= شراب اصل و منشأ دیوانگی و مایه همه زشتیها و بدیهاست) آمده است. ۲- رشید الدین *جامع التواریخ*.

آغاز کرد. وی ابتدا به آذربایجان و از آنجا به میافارقین رفت. اما قاضی آنجا، بدان دلیل که او مخالف حق داشتن همه افراد برای تفسیر امور دینی بود و اعلام می‌کرد که این تنها حق امام است، وی را بیرون راند و در نتیجه، وی به دمشق رفت و سپس از راه دریا روانه مصر شد و در سال ۴۷۰هـ.ق/۱۰۷۸م. بدانجا رسید.

در آن زمان حکومت مصر در اختیار خلیفه مستنصر قرار داشت، ولی عملاً قدرت از آن بدر جمالی بود. حسن با خلیفه ملاقات کرد و بنا بر گفته ابن اثیر^۱ از او پرسید، چه کسی پس از او امامت را بر عهده خواهد گرفت و او نیز پاسخ داد که امام پس از وی نزار است. رشیدالدین می‌گوید: حسن همچنان به خوش رفتاری خویش در مصر ادامه داد تا زمانی که به علت طرفداری از نزار و از آنجا که بدر جمالی از نزار تنفر داشت، از سوی بدر دستگیر و زندانی و سپس از مصر اخراج شد.

یکی از پژوهشگران^۲ در صحت این روایت تردید دارد و این فرضیه را مطرح می‌کند که حسن صباح هرگز با مستنصر ملاقات نکرد و تنها یک سال و نیم، در شرایط بحرانی مصر در آنجا اقامت گزید و در آن زمان هنوز مسأله‌ای به نام جانشینی مستنصر مطرح نبود؛ چه، مستنصر در سال ۱۰۹۴م./۴۸۷هـ.ق. درگذشت و پس از مرگ او بر سر جانشینی وی میان نزار و برادرش مستعلی که از یاری بدر جمالی برخوردار بود نزاعی در گرفت، و این در حالی است که از دیگر سوی می‌دانیم حسن صباح چهار سال پیش از این یعنی در سال ۱۰۹۰م./۴۸۳هـ.ق. بر الموت استیلا یافته و قدرت و حکومت خویش را تحکیم بخشیده بود.

ج - در راه الموت

حسن صباح پس از یک سال و نیم اقامت در حضور خلیفه فاطمی و در قاهره، یعنی مرکز دعوت اسماعیلی در جهان آن روز، این سرزمین را ترک گفت و از طریق یزد، کرمان، خوزستان و عراق عجم آهنگ شمال غرب ایران کرد و در طی راه خود در همه جا به دعوت مردم به آیین اسماعیلی و گرد آوردن یاران و پیروان پرداخت.

در این زمان سلجوقیان به تحکیم مذهب اهل سنت پرداخته، خلیفه بغداد را از تسلط

۱- الکامل، حوادث سال ۴۷۸هـ.ق.

2. M. G. S. Hodgson: *The order of Assassins*, p. 47.

شیعیان دوازده امامی نجات داده، پیشروی فاطمیان را که سپاهیان خود را به بغداد نیز رساندند و چند ماهی آنجا را اشغال کردند متوقف کرده بودند و بدین ترتیب مذهب اهل سنت سیطره خود بر سرزمینهای شرقی خلافت از هند تا عراق را بازیافته بود.

اما حسن صباح در پی آن بود به رغم موضع سخت سلجوقیان نسبت به دعوت اسماعیلی، دعوت مزبور را در این مناطق گسترش دهد. در همین زمان حوادثی به وسیله برخی از اسماعیلی مذهبیان به وجود آمد که به دستگیری برخی از رهبران اسماعیلی و قتل یکی از آنان به نام طاهر بخار در دوران سلطان ملکشاه (ف. ۱۰۹۲م. / ۴۸۵هـ.ق) انجامید: ^۱ همچنین فرمانده یکی از قلعه‌های اسماعیلیه در نزدیکی شهر قاین کاروانی را مورد حمله قرار داد و گروهی هم که از قاین برای حمایت از این کاروان فرستاده شد شکست خورد؛ این اثیر نیز یادآور می‌شود که برخی از اسماعیلیان که در عانه - بر کرانه فرات - سکونت داشتند قافله‌ای را مورد حمله قرار دادند. بالاخره در این دوران شاهد برخی از یورشهایی هستیم که از سوی فرماندهان قلعه‌های اسماعیلیه صورت می‌گرفت.

در این میان حسن صباح در این اندیشه شد که حرکت‌های نظامی خود را با تصرف قلعه الموت که در منطقه دیلمان در سواحل جنوبی دریاچه مازندران قرار داشت آغاز کند. او بدین منظور با فرمانده این قلعه که از شیعیان امامی بود و مهدی نام داشت تماس برقرار ساخت و توانست او را از طریق حسین قاینی به پذیرش دعوت اسماعیلی، همراه با دیگر پاسداران قلعه، قانع کند. زمانی که نگهبانان قلعه آماده پذیرش دعوت اسماعیلی شدند، حسن صباح خود وارد صحنه شد و با زیرکی قلعه الموت را به تصرف درآورد و بدین ترتیب این قلعه در ماه رجب سال ۴۸۳هـ.ق / ۱۰۹۰م. در اختیار او قرار گرفت.

حسن صباح در الموت استحکامات خوبی ایجاد کرد و به تدارک مداوم سپاه خود پرداخت و در مقابل تلاشهای سلجوقیان برای تسلیم کردن مجدد او در مقابل حکومت خویش مقاومت کرد و با قدرت و قاطعیت بر قلعه حکم راند، تا آنجا که یکی از فرزندان خود را به علت کشتن یک بیگناه و فرزند دیگرش را به علت میگساری کشت! البته فان هم ^۳ عقیده

۱- الکامل، قاهره، ۱۳۰۳هـ.ق، حوادث سال ۴۹۴هـ.ق، ج ۱۰، ص ۱۰۸ - ۱۰۹.

۲- همان.

۳- فان هم (Von Hammer)، (تاریخ حشاشین)، ترجمه انگلیسی، ص ۷۲.

دارد حسن صباح این کار را بر اساس تعصب و قاطعیت دینی انجام نداد، بلکه این کار از طبیعت وی و نیز از رغبت وی به از بین بردن هر گونه ترحم در دل‌های یاران خود صورت گرفته بود.

ابن اثیر درباره حسن صباح می‌گوید:

حسن بن صباح مردی زیرک و با کفایت و نیز در هندسه، حساب، نجوم، سحر و جز آن عالم بود.

حکومت ری در دست مردی به نام ابو مسلم که داماد نظام الملک بود قرار داشت. وی حسن صباح را به ارتباط داشتن با گروهی از داعیان مصری (فاطمی) متهم کرد و ابن صباح نیز از او بیمناک شد. نظام الملک حسن را گرامی می‌داشت، و روزی با زیرکی به ابو مسلم گفته بود: بزودی این مرد عوام ناآگاه را گمراه می‌کند. زمانی که حسن از ابو مسلم گریخت، ابو مسلم به تعقیب او پرداخت، اما به او دست نیافت. حسن از شاگردان ابن عطاش، طبیبی که قلعه اصفهان را در اختیار گرفت، بود.

ابن صباح به راه خود ادامه داد و پس از پشت سر نهادن شهرهایی چند به مصر رسید و نزد مستنصر، پیشوای خود رفت. مستنصر نیز او را گرامی بداشت و اموالی به او بخشید و از او خواست مردم را به امامت وی فراخواند. حسن از او پرسید: امام پس از تو کیست؟

او به فرزند خود نزار اشاره کرد.

وی راه بازگشت از مصر را در پیش گرفت و شام، جزیره، دیار بکر و روم را پشت سر نهاد، آنگاه به خراسان رفت و وارد کاشغر و ماوراءالنهر شد و با هر قومی که در این مسیر تماس می‌گرفت گمراهشان می‌کرد. وی پس از آن که قلعه الموت را دید و مردم آن نواحی را بیازمود، نزد آنان اقامت گزید و طمع به فریفتن آنان بست و آنان را پنهانی دعوت کرد و زهد اظهار بداشت و ژنده بر تن کرد. بدین ترتیب اکثر مردم پیرو او شدند و فرمانده علوی قلعه نیز به او خوش گمان شد و نزد او می‌نشست و به او تبرک می‌جست. حسن پس از آن که کار خویش را استوار ساخت روزی وارد قلعه شد و نزد علوی رفت. ابن صباح به آن مرد گفت: از این

قلعه بیرون برو. علوی لبخندی زد و گمان کرد او قصد شوخی دارد. اما ابن صباح به یکی از یاران خود دستور داد علوی را از قلعه اخراج کند. پس او را به دامغان فرستادند و حسن نیز اموالش را به او بازگرداند و پس از آن حاکم قلعه شد. چون این خبر به نظام الملک رسید وی لشکری را به سوی الموت روانه کرد و آنان حسن را در قلعه به محاصره درآوردند و راه را بر او بستند. او از این محاصره در تنگنا قرار گرفت و به همین سبب کسی را برای قتل نظام الملک فرستاد. پس از آن که او کشته شد لشکر از محاصره قلعه دست برداشت. سپس سلطان محمد بن ملکشاه لشکرهایی را به محاصره قلعه فرستاد و آنان نیز قلعه را محاصره کردند.^۱

مسأله باطنیه با اسماعیلیه در دوران حکومت سلجوقیان و در حدود سال ۴۹۴ ه.ق. به صورت یک مشکل عمده درآمده بود و به همین سبب سلطان برکیارق فرمان قتل باطنیه را صادر کرد. آنان در این زمان قلعه‌های زیر را در اختیار داشتند:

۱- قلعه اصفهان: این قلعه قدمت چندانی نداشت بلکه سلطان ملکشاه آن را بنا کرده بود. «احمد بن عطّاش که باطنیه تاجی بر سر او نهاده، اموالی برای او گردآورده، او را به رغم نادانی اش و بدان خاطر که پدرش میان آنان موقعیتی داشت پیشوای خود قرار داده بودند»^۲، با حاکم آنجا ارتباط برقرار کرد و [پس از درگذشت او] بر قلعه استیلا یافت و مسلمانان به سبب او ضررهای بزرگی متحمل شدند، اعم از مصادره اموال، کشته شدن مردم، وقوع راهزنی و ترس دائم.

۲- الموت: از نواحی مجاور قزوین بود و دیدیم که چگونه حسن صباح بر آنجا غلبه کرد.

۳- طبس و برخی از قلعه‌های قهستان

علت تسلط یافتن این گروه بر آنجا این بود که باقیماندگانی از بنی سیمجور، امرای خراسان در دوران سامانیان، در این منطقه زندگی می‌کردند و از نسل آنان مردی بود که منور نامیده می‌شد و نزد خاصه و عامه پیشوایی فرمانروا بود. پس از آن که کلسار امیر قهستان شد با مردم ستم پیشه کرد و آنان را تحت فشار قرار داد. در این میان وی خواست خواهر منور را بدون حلیّت در اختیار گیرد. این امر منور را

۲- همان، ص ۱۰۹.

۱- الکامل فی التاریخ، ج ۱۰، ص ۱۱۰.

و اداری کرد که به اسماعیلیه پناه ببرد و در کنار آنان قرار گیرد. بدین ترتیب قدرت آنان در قهستان فزونی یافت و بر این منطقه و قلعه‌های آن مسلط شدند. از این جمله است: خور، خوسف، زوزن، قاین، تون و مناطق مجاور آنها.

۴- قلعه و سمکوه:

این قلعه را که در نزدیکی ابهر قرار دارد در سال ۴۸۴ه.ق. تصرف کردند و مردم، بویژه ساکنان ابهر به سبب آنان آزار دیدند. بدین علت به سلطان برکیارق متوسل شدند و او نیز کسانی را مأمور محاصره آنجا کرد. این قلعه هشت ماه در محاصره قرار گرفت و در سال ۴۸۹ه.ق. از آنان بازستانده شد و همه کسانی که آنجا بودند تا آخرین نفر به قتل رسیدند.

۵- قلعه خالنجان:

این قلعه در پنج فرسخی اصفهان قرار داشت و از آن مؤید بن نظام الملک بود و پس از آن در اختیار جاولی سقاووا قرار گرفت و او نیز یکی از ترکان را مأمور حفاظت از آن کرد. در این میان یک نجار باطنی مسلک با او دوستی برقرار کرد و هدیه‌ای زیبا به او داد و از همراهان همیشگی او شد تا جایی که آن مرد ترک به او اعتماد کامل کرد و کلیدهای قلعه را در اختیار او قرار داد. پس از آن وی ضیافتی برای آن مرد ترک و یارانش بر پا کرد و در این ضیافت به آنان شراب خوراند تا مست شدند. از دیگر سوی ابن عطّاش را فراخواند و وی نیز همراه با گروهی از یاران خویش حاضر شد. نجار قلعه را به او سپرد و او و همراهانش ساکنان آن قلعه را - به استثنای آن مرد ترک که موفق به فرار شد - کشتند و قدرت ابن عطّاش در آنجا فزونی یافت و توانست حاصل سرزمینهای فراوانی را به مردم اصفهان واگذار کند.

۶- قلعه استوناوند:

این قلعه میان ری و آمل قرار دارد و آن را پس از ملکشاه به تصرف درآوردند. [ماجرا از این قرار بود که] چون فرمانده این قلعه از فراز آن پایین آمد به قتل رسید و قلعه از او بازستانده شد.

۷- قلعه اردهن:

ابوالفتوح خواهر زاده حسن بن صباح آن را به تصرف درآورد.

۸- کردکوه که مشهور است

۹- قلعه ناظر در خوزستان

۱۰- قلعه طنبور:

میان این قلعه و ارجان دو فرسخ است. ابو حمزه اسکاف آن را به تصرف درآورد. او از اهالی ارجان بود که به مصر رفت و به عنوان یکی از داعیان این گروه بازگشت.

۱۱- قلعه خلادخان:

این قلعه میان فارس و خوزستان واقع شده است. مفسدان حدود دویست سال در آنجا اقامت داشتند و راهزنی می‌کردند تا آن‌که عضدالدوله بن بویه آن را فتح کرد و همه ساکنان آنجا را کشت.

پس از آن‌که حکومت در اختیار ملکشاه قرار گرفت وی این قلعه را به انز^۱ واگذار کرد و وی نیز دزدار را به حفاظت از آن قلعه گماشت. باطنیه‌ای که در ارجان بودند نزد او پیغام فرستادند و فروش آن را از او خواستند، اما او نپذیرفت. پس به او گفتند: ما کسی را نزدت می‌فرستیم که با تو گفتگو و مناظره کند تا حق برایت آشکار گردد. وی نیز این امر را پذیرفت و آنان یکی از دلمیان را به حضور او روانه کردند تا با او مناظره کند. دزدار برده‌ای دست پرورده داشت و کلیدهای قلعه را به او سپرده بود. آن باطنی به دلجویی برده پرداخت و او نیز پذیرفت که صاحب خود را دستگیر کند و قلعه را به ایشان تحویل دهد و سپس او را آزاد کنند. اسماعیلیان بر قلعه‌های متعددی تسلط یافتند که آنچه گذشت مشهورترین آنها بود.^۲

از این روایت بر می‌آید که حرکت باطنیه اسماعیلیه در حدود سال ۴۹۰ ه.ق. از سلطه‌ای قوی در قلعه‌های متعددی برخوردار بوده که در مناطق مختلفی از ایران کنونی، از قهستان [=

۱- در نسخه‌ای از المنتظم، انز و در نسخه دیگری از همین کتاب انز آمده است. ر.ک.: ابن جوزی، المنتظم، ج ۹، ص ۱۱۰.
۲- الکامل، ج ۱۰، ص ۱۰۹-۱۱۱.

جنوب خراسان] تا جنوب دریای مازندران در سمت شمال غرب، قرار داشته است.^۱

عبدالملک بن عطاش و فرزندش احمد

یکی از برجسته‌ترین رجال اسماعیلی در آن دوران عبدالملک بن عطاش و پس از او فرزندش احمد بود که هر چند از نظر علمی در رتبه پدر قرار نداشت، اما از نظر سیاسی برجسته بود. وی مردی سختدل بود که به خونریزی، راهزنی و تاراج اموال مردم عقیده داشت و شاید او همان کسی است که این شیوه جدید در خشونت و خونریزی را برای اسماعیلیان ترسیم کرد و حسن صباح نیز این شیوه را از او گرفت و بعدها شیوه خاص تهاجمی اسماعیلیه شد و بر همین اساس، ترور رجال جبهه مخالف، برنده‌ترین سلاح این گروه در نبرد سیاسی خود شد.

ابن اثیر درباره عبدالملک بن عطاش می‌گوید:

او مردی ادیب، بلیغ، خوش اقبال، تیزهوش و پاکدامن بود که به مذهب اسماعیلی دل بست. فرزند او احمد مردی نادان بود و هیچ نمی‌دانست، و چون به حسن صباح فرمانروای قلعه الموت گفته شد: چرا ابن عطاش را با آن که نادان است بزرگ می‌داری، او در پاسخ گفت: به خاطر پدرش که استاد من بود.

ابن عطاش افراد فراوان و قدرت بسیاری به دست آورد و در آن قلعه (قلعه شاهوز در نزدیکی اصفهان) موقعیتی استوار یافت. وی یاران خود را از آن پس به راهزنی، چپاول اموال و قتل هر کس که می‌توانستند می‌فرستاد و آنان جمع‌کثیری از مردم را که شمارشان نتوان کرد کشتند، و بر قریه‌های سلطانی (یعنی تابع سلطان محمد بن ملکشاه) و بر املاک مردم مالیاتهایی وضع کرد که در مقابل دفع آزار از مردم، آن مالیاتها را می‌ستاندند، و بدین ترتیب بهره بردن پادشاه از آبادیها و بهره بردن مردم از املاک خویش ناممکن شد. در این میان با اختلافی که میان سلطان برکیارق و سلطان محمد (دو فرزند ملکشاه) پدید آمد کار آن جماعت رونق

۱- هوجسون عقیده دارد استیلای بر این قلعه‌ها در فاصله میان سالهای ۴۸۵هـ/ق ۱۰۹۲م. و ۴۹۴هـ/ق ۱۱۰۱م. صورت گرفته است. ر.ک.: The order of Assassins، ص ۷۵-۷۶، پاورقی شماره ۴۴.

بیشتری یافت. اما پس از آن که قدرت به طور کامل در اختیار محمد قرار گرفت و رقیبی برایش نماند، برای وی هیچ چیز بیش از مسأله باطنیه و جنگ با آنان و گرفتن داد مردم از آنان به سبب ستم و آزاری که به مردم وارد آورده بودند اهمیت نداشت. وی چنین مصلحت دید که مقابله را از قلعه اصفهان که در دست آن جماعت قرار داشت و آزار بیشتری را متوجه مردم می‌ساخت و نیز تاج و تخت او را از نزدیک مورد تهدید قرار می‌داد آغاز کند. به همین دلیل خود به قصد جنگ با آنان بیرون آمد و در ششم شعبان (سال ۵۰۰ هـ.ق) آنان را محاصره کرد. وی ابتدا قصد داشت در اول ماه رجب روانه پیکار شود، اما وابستگان آن جماعت که در سپاه بودند این تصمیم او را خوش نداشتند و به همین دلیل چنین فتنه‌انگیختند که قلع ارسال بن سلیمان به بغداد درآمده و آنجا را در اختیار گرفته است. آنان در این باره نامه‌هایی نیز ساختند و سپس چنین وانمود کردند که در خراسان آشوبی تازه به وجود آمده است. بدین سبب پادشاه با زیستاد تا مسأله روشن شود. پس از آن که نادرستی این گفته‌ها بر او آشکار شد، چنان که شایسته او بود عزم جزم و آهنگ جنگ با آنان کرد. او کوهی را که در مقابل قلعه و در سمت غرب آن قرار داشت محل استقرار سپاه خود کرد و بر بالای این کوه تخت او را آراستند. پس از آن از اصفهان و آبادیهای مجاور دسته‌های بزرگی از مردم به او پیوستند تا انتقام خود را بگیرند. آنان این قلعه را که چهار فرسخ پیرامونش بود محاصره کردند. وی [= پادشاه] فرماندهان و امیران را برای جنگ با آنان سازمان داد و در هر روز یکی از امیران به نبرد با آن جماعت می‌پرداخت. این وضعیت بر آنان دشوار افتاد و حلقه محاصره نیز تنگتر و به دست آوردن مایحتاج روزانه برای آنان ناممکن شد. پس از آن که کار بر آنان دشوار شد چنین استفتا نوشتند: «سروران فقها و پیشوایان دین در این باره چه نظر دارند که مردمی هستند به خدا و کتب و رسولان او و روز واپسین و نیز بدان که آنچه محمد (ص) آورده حق و صدق است ایمان دارند و تنها درباره امام با ما اختلاف می‌ورزند؟ آیا برای پادشاه جایز است با آنها ترک محاصره و صلح و آشتی کند، طاعت آنان را بپذیرد و در مقابل هر آزاری از آنان محافظت کند؟» بیشتر فقیهان چنین اظهار عقیده

می‌کردند که این امر جایز است و برخی نیز اظهار عقیده نمی‌کردند. بدین سبب برای مناظره گرد هم آمدند. ابوالحسن علی بن عبدالرحمن سجستانی^۱ که از شیوخ شافعیه است، در این مناظره و در حضور گروهی از مردم گفت: جنگ با آنان واجب است و جایز نیست در همانجا که هستند وا گذاشته شوند. بر زبان آوردن شهادتین سودی به حال ایشان ندارد؛ چه، از آنان پرسیده می‌شود: بگوئید اگر امامتان آنچه را شرع ممنوع دانسته بر شما مباح و یا آنچه را مباح دانسته بر شما ممنوع اعلام کند، آیا فرمان او را نمی‌پذیرید؟ آنان در پاسخ می‌گویند: آری؛ و در این صورت است که، به اجماع همگان، ریختن خون آنان رواست.

[به هر حال] مناظره در این باره مدتی به طول انجامید.

سپس باطنیه از پادشاه خواستند کسی را برای مناظره با آنان بفرستد. آنان از جمعی از عالمان نام بردند که قاضی ابوالعلاء صاعد بن یحیی پیشوا و قاضی حنفیان اصفهان از آن جمله بود. عالمان برای مناظره با ایشان به قلعه رفتند، ولی همان‌گونه که رفته بودند بازگشتند؛ و در این همه تنها هدف آن جماعت دفع وقت و به درازا کشاندن مسأله بود.

اینجا بود که سلطان محاصره آنان را شدیدتر کرد و چون آنها جدی شدن جنگ را دیدند پذیرفتند که قلعه را تسلیم کنند و در مقابل، قلعه خالنجان که در هفت فرسخی اصفهان بود به آنان داده شود. آنها گفتند: «ما بیم جان و مال خویش در مقابل عامه مردم داریم و ناگزیر به مکانی نیازمندیم که خود را در آن از تعرض آنان مصون بداریم». در این هنگام به پادشاه پیشنهاد شد با این تقاضا موافقت کند. آنها پس از آن تقاضا کردند تا نوزده روز به آنان مهلت داده شود تا در این مدت به خالنجان بروند و قلعه خویش را تحویل دهند. همچنین شرط کردند به سخن هیچ خیرخواهی درباره آنان گوش فراداده نشود و اگر کسی درباره آنان چیزی [به حکومت] بگوید او را تحویل دهند و اگر کسی از این جماعت نزد او [= پادشاه] رود، پادشاه نیز او را به میان آنان بازگرداند. علاوه بر این تقاضا کردند هر روز به مقدار نیازمندی آنها برایشان مواد غذایی برده شود.

۱- در متن الکامل سمنگانی آمده است. - م.

همه این تقاضاها پذیرفته شد، ولی قصد آنان این بود که ماجرا را طول دهند، شاید گشایشی شود یا رخداد تازه‌ای به وقوع پیوندد.

وزیر پادشاه، سعدالملک آن غذا و میوه و سایر نیازمندیهایی را که بنا بود هرروزه برای آنان فرستاده شود آماده کرد. از دیگر سوی آنان خود به فرستادن افرادی پرداختند که برای آنها مواد غذایی بخرند تا بدین وسیله بتوانند دیگر بار در قلعه خود مقاومت کنند.

آنان سپس افرادی را مأمور قتل یکی از فرماندهانی کردند که بر جنگ با آنان اصرار فراوان می‌کرد. آنها او را مورد حمله قرار دادند و مجروح کردند، ولی او جان بدر برد. در این هنگام پادشاه فرمان داد قلعه خالنجان را ویران کردند و آنگاه دوباره آنها را محاصره کرد.

این بار درخواست کردند که تنی چند از قلعه فرود آیند و پادشاه کسانی را با آنان همراه کند و آنها را به طبرس برسانند، و باقیمانده در یکی از برجهای قلعه بمانند تا خبر رسیدن یارانشان به طبرس به ایشان برسد، و در این هنگام فرود آیند و پادشاه کسانی را با آنان همراه سازد و در پناه حمایت آنان به قلعه الموت و نزد حسن صباح روند. همه این تقاضاها پذیرفته شد؛ پس فرود آمدند و گروهی به طبرس و گروهی به ناظر رفتند، و پادشاه قلعه را تحویل گرفت و آن را ویران کرد.

پس از مدتی خبر به مقصد رسیدن گروههایی که به طبرس و ناظر رفته بودند به ابن عطّاش رسید، اما او برجی را که در اختیار داشت تحویل نداد و پادشاه مشاهده کرد او نیرنگ می‌زند و از توافق تخلف می‌ورزد. پس فرمان داد به سمت او پیشروی کنند، و بدین ترتیب همه مردم در دوّم ذی‌القعدة (سال ۵۰۰هـ.ق) به او حمله کردند. در این زمان مدافعان و رزمندگان اندکی نزد او مانده بودند، اما همین گروه پایداری عظیم و شجاعت فراوانی از خود نشان دادند. در این میان یکی از دیده‌بانان این جماعت که به پادشاه پناهنده شده بود به آنان گفت: من شما را به یکی از نقاط ضعف آنها رهنمون می‌شوم. وی آنان را به یکی از اطراف آن برج که کسی بدان توجهی نداشت راهنمایی کرد و گفت: از این نقطه بالا روید. در این میان گفته شد: آنان این نقطه را تحت کنترل قرار داده مردانی در آنجا گماشته‌اند،

اما او گفت: آنچه می‌بینید تنها سلاحها و آدمک‌هایی است که به شکل سربازان درآورده‌اند؛ زیرا آنان افراد اندکی دارند. همه کسانی که در آن زمان نزد ابن عطّاش مانده بودند تنها هشتاد نفر می‌شدند.

پس مردم از همان نقطه پیش رفتند و آنجا را در اختیار گرفتند. بیشتر باطنیه کشته شدند و گروهی از آنان نیز با کسانی که وارد برج شده بودند رابطه برقرار کردند و به همراه آنان بیرون آمدند.

ابن عطّاش هم اسیر شد. یک هفته او را در همان حال رها کردند و پس از آن به حسب فرمان او را در شهر گرداندند، پوست او را کردند و او بردباری کرد تا به همین حال مرد.

پوست او را باکاه پر کردند، فرزند او را کشتند و آنگاه سر هر دوی آنان را به بغداد فرستادند. همسر او نیز خود را از فراز قلعه بر زمین افکند و به هلاکت رسید. او جواهرات نفیس و بی‌مانندی در اختیار داشت که آنها هم خراب و گم شد.

گرفتاری مردم به سبب ابن عطّاش تا این زمان دوازده سال به طول انجامید.^۱ ابن جوزی^۲ این مسأله را نیز به اطلاعات فراوان فوق می‌افزاید که ابن عطّاش در آغاز کار، طیب بود و پدرش در دوران طغرل بیگ به خاطر مذهبش دستگیر شد و طغرل بیگ قصد کشتن او را داشت، اما او اظهار توبه کرد و سپس به ری رفت و در آنجا به ابوعلی نیشابوری که پیشوای اسماعیلیان ری بود پیوست و داماد او شد و رساله‌ای در دعوت مردم به این مذهب نوشت و آن را *العقیقه* نامید. عبدالملک بن عطّاش سرانجام در آبادیهای اطراف شهر ری درگذشت.

روایت ابن اثیر از مهارت باطنیه اسماعیلیه در فنون جنگ و نیرنگ و فریب پرده برمی‌دارد و به شجاعت فراوان آنان گواهی می‌دهد. بویژه آخرین قسمت روایت که می‌گوید: آنان آدمک‌هایی می‌ساختند و در هنگام کمبود افراد آن آدمکها را در جای سربازان قرار می‌دادند تا بدین ترتیب دشمن گمان کند که افراد بسیاری دارند.

اسماعیلیان در همین سال، یعنی سال ۵۰۰ هـ.ق. بزرگترین پسر نظام الملک یعنی

۱- الکامل، ج ۱۰، ص ۱۵۱-۱۵۲، حوادث سال ۵۰۰ هـ.ق.

۲- ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، ج ۹، ص ۱۵۱.

فخرالملک ابوالمظفر را به قتل رساندند و ماجرای قتل نیز چنین بود که یکی از باطنیه، فریاد خواهان خود را به او رساند و عریضه‌ای به او داد و در همان حال که وی به خواندن عریضه مشغول بود مرد باطنی چاقویی به سینه او فرو برد و او را کشت. این واقعه در نیشابور اتفاق افتاد و در آن موقع فخرالملک وزارت سلطان سنجر را بر عهده داشت. پیش از این واقعه پدر فخر الملک، یعنی نظام الملک ابوعلی حسن بن علی بن اسحاق که وزیر سلطان ملکشاه بود در نزدیکی نهاوند به قتل رسید. ماجرای این قتل نیز از این قرار بود که کودکی از دیلمیان، فریادخواهان خود را به او رساند و او را با چاقویی که به همراه داشت مورد حمله قرار داد و وی بدین ترتیب درگذشت. این شیوه دقیقاً همان شیوه‌ای است که برای کشتن پسرش به کار گرفته شد.

جنگ سلطان محمد بن ملکشاه با حسن صباح

سلطان محمد پس از استیلا بر قلعه شاهدز و کشته شدن احمد بن عبدالملک بن عطاش به تعقیب باطنیه و رویارویی با آنان در قلعه‌هایشان ادامه داد. این در حالی بود که پس از کشته شدن احمد بن عبدالملک، حسن بن صباح فرمانروای قلعه الموت رهبری باطنیه را بر عهده گرفته و «حجت» لقب یافته بود.^۱

حسن صباح پیوسته همسایگان را مورد تهاجم قرار می‌داد، مردان آنان را می‌کشت و زنانشان را به اسارت می‌گرفت و نخستین گروه‌های اعزامی از سوی سلطان محمد نیز نتوانسته بودند او را مغلوب کنند.

«پس از آن که این مرض سخت شد، سلطان محمد امیر انوشتگین شیرگیر، فرمانروای آیه و ساوه و جز آن را به این مهم گماشت. او پیش از این چند قلعه را از آنان گرفته بود که از آن جمله است: قلعه کلام که آن را در جمادی‌الاول سال ۵۰۵ ه.ق. به تصرف درآورد و فرمانروای آن را که علی بن موسی نام داشت با سایر همراهانش امان داد و سپس آنان را به الموت روانه ساخت؛ قلعه بیره در هفت فرسخی قزوین قرار داشت و وی ساکنان آن را امان داد و آنها را نیز به سمت

۱- ر.ک.: کلام پیر، نشر ایوانف، ص ۴۴ - ۴۵؛ روضة‌التسلیم، ص ۱۷۴؛ وایجی، عضدالدین، المواقف، نشر سیرنسن، لیبیتسک، ۱۸۴۸، ص ۳۵۲.

الموت روانه ساخت.

وی در رأس سپاهیان تحت امر خود به طرف الموت روانه شد و پادشاه نیز تعدادی از فرماندهان و امیران را به یاری او گماشت. او اسماعیلیان را به محاصره درآورد و هموکه در میان امیران صاحب ذوق و بصیرت و برخوردار از درست اندیشی و شجاعت بود دستور داد اقامتگاههایی در اطراف ساختند تا خود و همراهانش در آنها سکونت گزینند. آنگاه برای هر دسته از امیران [و افراد تحت فرماندهیشان] مدتی چند ماهه معین کرد تا این مدت را در آنجا اقامت داشته باشند. بدین ترتیب این دسته‌ها به نوبت، مدت مقرر را در آنجا می‌ماندند و باز می‌گشتند و پس از آن دسته دیگر جایگزین ایشان می‌شد. او به این صورت به محاصره ادامه داد و پادشاه مواد غذایی، تدارکات لازم و افراد کمکی برای آنان می‌فرستاد.

پس کار بر باطنیه دشوار شد و مواد غذایی و دیگر مایحتاج آنان به آخر رسید و بدین سبب زنان و فرزندان خود را از قلعه پایین فرستادند و برای آنان امان خواستند و نیز تقاضا کردند راه برای آنان و برای مردانشان باز شود و امان داده شوند. اما این تقاضا برآورده نشد و [پادشاه] همه را به قلعه بازگرداند تا در آنجا از گرسنگی بمیرند. - ابن صباح روزانه به هر نفر از آنان یک قرص نان و سه گردو می‌داد - چون شدت سختی به اوج خود رسید خبر مرگ سلطان محمد را شنیدند و بدین سبب دل‌های آنان آرام و روحیه‌هایشان قوی شد. این خبر یک روز بعد نیز به سپاهیان که آنان را در محاصره داشتند رسید و آهنگ بازگشت از آنجا کردند. اما شیرگیر به آنان گفت: اگر آنان را واگذاریم و برگردیم و این خبر پخش شود، آنها از قلعه فرود آیند و آنچه از غذا و تدارکات ذخیره کرده‌ایم از ما بگیرند. بنابراین راه آن است که همچنان در اطراف قلعه بمانیم تا آن را فتح کنیم و اگر هم تصمیم به ماندن نباشد حداقل سه روز در اینجا توقف کنیم تا توشه و ذخیره‌ای که داریم به پایان برسد و سپس آنچه را قادر به بردنش نیستیم آتش زنییم تا دشمن آنها را در اختیار نگیرد.

سپاهیان که این سخن را از او شنیدند از صدق و راستی وی آگاهی یافتند و همه

پیمان بستند که در کنار هم باشند و متفرق نشوند. اما چون شب فرا رسید بی آن که مشورتی کنند رفتند و تنها شیرگیر ماند. در این زمان باطنیه از قلعه فرود آمدند و او نیز در مقابل آنان جنگید و ایستادگی نشان داد و از قافله داران سپاه و پیروان خویش که هنوز مانده بودند دفاع کرد و پس از آن به لشکر پیوست. پس از آن که او قلعه را ترک گفت باطنیه آنچه را آنان بر جای گذاشته بودند به غنیمت گرفتند.^۱

در سال ۵۱۸ ه.ق. حسن صباح درگذشت^۲، اما با این حال حاکمیت باطنیه در الموت و برخی از مناطق مجاور ادامه یافت و همچنان به ترورهای سیاسی خود ادامه دادند:

۱- در سال ۵۱۹ ه.ق. قاضی ابوسعید محمد بن نصر بن منصور هروی را که در حکومت سلجوقیان موقعیتی برجسته داشت در همدان کشتند.

۲- در هشتم ذی‌القعدة سال ۵۲۰ ه.ق. قسیم الدوله آق سنقر بر سقی فرمانروای موصل را در این شهر به قتل رساندند.

۳- در سال ۵۲۱ ه.ق. معین الملک ابونصر احمد بن فضل وزیر سلطان سنجر را که در جنگ با آنان تلاش فراوانی کرده بود کشتند.

۴- در سال ۵۲۲ ه.ق. عبداللطیف بن خجندی پیشوای شافعی اصفهان را کشتند.

۵- در سال ۵۲۴ ه.ق. آمر باحکام الله ابوعلی بن مستعلی علوی، حاکم مصر را به قتل رساندند؛ او برای گردش بیرون رفت و در راه بازگشت مورد حمله باطنیه قرار گرفت و کشته شد.

بدین ترتیب سلسله ترورهای اسماعیلیان در این دوره زمانی ادامه داشت .

جنگ سلطان سنجر با باطنیه

در این سال (۵۲۰ ه.ق) وزیر ابونصر احمد بن فضل که وزارت سلطان سنجر را برعهده داشت فرمان داد با باطنیه بجنگند، آنان را هر جا باشند و هر جا به آنان دست یابند بکشند، اموالشان را به تاراج برند و زنان و فرزندانشان را به اسیری

۱- الکامل، ج ۱۰، ص ۱۸۵ - ۱۸۶، حوادث سال ۵۱۱.

۲- همان، ص ۲۲۲، حوادث سال ۵۱۸ ه.ق.

گیرند.

او سپاهی به طریث که از آن این جماعت بود و سپاهی به بیهق که از بخشهای نیشابور بود و در این بخش دهی مخصوص این جماعت به نام طرز وجود داشت و پیشوای باطنیان آنجا نیز مردی به نام حسن بن سمین بود، روانه کرد. همچنین به هر یک از بخشهایی که آنها در آن سکونت داشتند گروهی از سپاهیان را اعزام داشت و به آنان سفارش کرد هر کس از این جماعت را یافتند بکشند. هر گروهی به سوی جایی که مأموریتشان بود روانه شدند و اما لشکر آهنگ دهی که در بخش بیهق قرار داشت کرد و هر که را در آنجا یافت کشت. فرمانده این جماعت [از مقابل سپاهیان حکومت] گریخت و بر بالای مناره مسجد رفت و خود را بر زمین افکند و هلاک شد. سپاهسانی هم که به طریث اعزام شده بودند بسیاری از ساکنان آنجا را کشتند و اموالی از آنان به غنیمت گرفتند و آنگاه بازگشتند.^۱

تسلط سلطان محمود بر الموت

در سال ۵۲۴ه.ق. سلطان محمود بن محمد خان قلعه الموت را به تصرف خویش درآورد.^۲ سلطان محمود در شوال ۵۲۵ه.ق. در سن بیست و هفت سالگی و پس از دوازده سال و نه ماه و بیست روز حکومت، در همدان درگذشت. پس از او فرزندش داوود سلطنت را در اختیار گرفت، اما در آغاز در همدان و دیگر شهرهای کوهستان فتنه و شورش بر پا شد و البته پس از چندی فرونشست. در این میان عمومی او سلطان مسعود از گرگان حرکت کرد و به سمت تبریز رفت و آنجا رابه تصرف درآورد. از دیگر سوی داوود به سمت او حرکت کرد و جنگ میان آن دو تا اواخر محرم سال ۵۲۶ه.ق. ادامه داشت و سرانجام به صلح انجامید. سپس میان سلطان مسعود و عمویش سلطان سنجر جنگ به وقوع پیوست و در نتیجه، سلطان مسعود شکست خورد و به گنجه بازگشت، و شاه طغرل سلطنت را در اختیار گرفت. شاه با برادرزاده اش داوود جنگید و داوود شکست خورد. پس از چندی سلطان مسعود به سلطنت بازگشت و شاه طغرل گریخت. مسعود در همدان مستقر گردید و یکی از باطنیه را مأمور قتل

۱- همان، ص ۲۲۴ - ۲۲۵، حوادث سال ۵۲۰ه.ق.

۲- همان، ص ۲۳۸، س ۴، حوادث سال ۵۲۴ه.ق.

۱۲۶..... تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

آقسنقر احمد یلی کرد. در سال ۵۲۸ ه.ق. طغرل بن محمد ملک‌شاه بازگشت و منطقه کوهستان را به تصرف درآورد و برادر خود سلطان مسعود را از آنجا بیرون راند و وی نیز به بغداد گریخت. طغرل در محرم سال ۵۲۹ ه.ق. درگذشت و دیگر بار سلطان مسعود حکومت بر منطقه جبل را در اختیار گرفت.

در همین سال، یعنی سال ۵۲۹ ه.ق. باطنیه خلیفه عباسی مسترشد بالله را کشتند و پس از او خلافت به فرزندش راشد بالله رسید، اما حکومت او دیری نپایید، بلکه در سال ۵۳۱ ه.ق. عزل شد و به جای او مقتضی بالله خلافت را در دست گرفت.

چنین به نظر می‌رسد که تسلط سلطان محمود بر قلعه الموت که در سال ۵۲۴ صورت گرفت چندان استمراری نیافت؛ چه ظاهراً پس از وفات او در سال ۵۲۵ ه.ق. باطنیه باردیگر آنجا را در اختیار گرفتند.

از روایات ابن اثیر^۱ در می‌یابیم که سرزمینهای تحت حاکمیت و نفوذ اسماعیلیه از حدود الموت تا کردکوه خراسان ادامه داشته و در سال ۶۲۴ جلال‌الدین بن خوارزمشاه محمد بن تکش سپاهی را برای جنگ با اسماعیلیه - بدان سبب که یکی از امیران او را به قتل رسانده بودند - فرستاده است و این سپاه نیز از آنان انتقام گرفته، بسیاری از ایشان را به قتل رسانده و اموالشان را به غنیمت برده است.^۲ این روایت حکایت از آن دارد که تا سال ۶۲۴ ه.ق. حکومت اسماعیلیه در الموت و سایر قلعه‌های اصلی همچنان با قدرت ادامه داشته است.

واقعیت آن است که سقوط نهایی الموت تنها در ماه شوال سال ۶۵۴ ه.ق. و زمانی صورت گرفت که مغولان به فرماندهی هلاکو آن قلعه را به تصرف درآوردند و بدین ترتیب حکومت اسماعیلیان الموت به پایان رسید.

دعوت جدید

شهرستانی مذهب حسن بن صباح را «دعوت جدید» می‌نامد و بدین ترتیب آن را از اسماعیلیه قدیم، که در اسماعیلیه فاطمیان تبلور یافته است، متمایز می‌سازد.

۱- همان، حوادث سال ۶۲۴ ه.ق.

۲- همان، ج ۱۲، ص ۱۸۲.

الملل و النحل شهرستانی مهمترین منبع عربی است که درباره آرا و عقاید حسن صباح در اختیار داریم؛ چه وی در این کتاب **فصول اربعه** حسن صباح را به عربی ترجمه کرده و پس از آن متن فارسی این کتاب از میان رفته و ترجمه شهرستانی به عنوان تنها منبع **فصول اربعه** بر جای مانده است. شهرستانی درباره حسن بن صباح و دعوت جدید چنین می‌گوید:

ما آنچه را او به زبان فارسی نوشته به عربی برمی‌گردانیم - و هیچ ایرادی بر مترجم نیست - ... این امر را با **فصول اربعه** یعنی همان کتابی آغاز می‌کنیم که وی دعوت خویش را با آن شروع کرد، و این کتاب را به فارسی نوشت و ما اکنون آن را به عربی باز می‌نویسیم.

او می‌گوید:

آن که درباره شناخت باری تعالی فتوا دهد یکی از این دو عقیده را ابراز می‌دارد: یا می‌گوید: به صرف عقل و نظر خدای تعالی را می‌شناسم و به «تعلیم» معلّمی نیاز ندارم، و یا می‌گوید: با عقل و نظر نتوان به معرفت رسید و تنها راه «تعلیم» معلّمی صادق است.

می‌گوید: هر کس عقیده نخست را اظهار بدارد، حق ندارد با عقل و نظر دیگران مخالفت کند؛ چه اگر با آنها مخالفت کند، [مفهومش این است که] تعلیم داده، و انکار و مخالفت خود نوعی تعلیم، و دلیلی بر آن است که فردی که با نظر او مخالفت شده، نیازمند دیگران است.

می‌گوید: این دو احتمال اجتناب ناپذیر است؛ زیرا هرگاه انسان فتوایی دهد یا چیزی بگوید یا از جانب خویش [= متکی به اندیشه خویش] چنان می‌گوید و یا از جانب فردی دیگر [= ناشی از تعلیم دیگران]. به همین نحو وقتی به چیزی عقیده داشته باشد یا از جانب خویش بدان عقیده دارد و یا از جانب دیگران. این فصل اول است و تهاجمی است بر «اصحاب رأی» و عقل.

او در فصل دوم یادآور می‌شود که چون اثبات شد که به «معلّمی» نیاز است، جای این پرسش خواهد بود که آیا هر معلمی به طور مطلق شایستگی دارد یا ناگزیر معلمی صادق می‌بایست.

می‌گوید: هر کس بگوید هر معلمی شایستگی تعلیم دادن دارد حق نخواهد داشت

با معلم خصم خود مخالفت کند و در صورت مخالفت معنایش این خواهد بود که پذیرفته است معلم می‌بایست مورد اعتماد و صادق باشد. گفته شده است: این ردی است بر «اهل حدیث».

او در فصل سوم ذکر می‌کند که چون ثابت شد به معلمی صادق نیاز است این پرسش پیش خواهد آمد که پس در این صورت آیا نمی‌بایست نخست «معلم» را شناخت و به او دست یافت و سپس از او کسب علم کرد، یا جایز است از هر معلمی کسب علم کنیم بی آن که فرد خاصی معین شود و صدق او مسلم گردد. البته اختیار فرض دوم بازگشتی است به فرض اول [در پرسش قبل از بطلان آن روشن شد]. پس از آنجا که سلوک طریق جز به راهنما و رفیق ممکن نیست باید پذیرفت که اول رفیق و سپس طریق. این ردی است بر شیعه.

وی در فصل چهارم ذکر می‌کند که مردم بر دو دسته‌اند: دسته‌ای گویند: در معرفت باری تعالی به یک «معلم صادق» نیاز است و می‌بایست در مرحله اول او را مشخص و معین کرد و سپس از او علم فراگرفت؛ دسته‌ای دیگر در هر علمی از معلمی و در علم دیگر از معلمی جز او یا بدون معلم علم فراگرفته‌اند. با مقدمات سابق روشن شد که حق با دسته نخست است و بنابراین رهبر این دسته می‌بایست سرآمد همه اهل حق باشد، و چون روشن شد که دسته دوم بر باطل است، رهبران این دسته باید سرمداران اهل باطل باشند.

می‌گوید: این طریقه است که «محقق» را به وسیله «حق» به ما شناساند و البته ما را به صورت اجمالی با او آشنا ساخت و ما پس از آن «حق» را به وسیله «محقق» به صورت مفصل می‌شناسیم تا بدین ترتیب دورانی در مسأله پیش نیاید. در اینجا مقصود از «حق» همان احتیاج و مقصود از «محقق» همان کسی است که به او احتیاج است.

می‌گوید: ما به واسطه احتیاج امام را شناخته و به واسطه امام مقدار این احتیاج را شناخته‌ایم، آن سان که به واسطه جواز [=امکان]، وجوب، یعنی واجب الوجود را شناخته و به واسطه او، مقادیر جواز [=امکان] در ممکنات را شناخته‌ایم. می‌گوید: راه رسیدن به توحید نیز - مو به مو - همین است.

او سپس فصولی را در اثبات مذهب خود یا از طریق بیان مقدمات آن و یا از طریق ردّ و تهاجم علیه مذاهب دیگر آورده، و البته بیشتر از آنچه را آورده، ردّ و الزام، و استدلال بر بطلان [آرای دیگر] به واسطه اختلاف، و استدلال بر حق به واسطه اتفاق است.

از این جمله است «فصل حق و باطل و کوچک و بزرگ»؛ در این فصل یادآور می‌شود که همه عالم، حق است و باطل؛ سپس متذکر می‌گردد که نشانه حق یکی بودن و وحدت و نشانه باطل تعدد و کثرت است؛ وحدت با تعلیم، و کثرت با رأی است؛ تعلیم با جماعت و جماعت با امام است؛ رأی با فرقه‌های مختلف و امر این فرقه‌ها با سردمداران آنهاست.

او حق و باطل و تشابه میان آن دو از یک سو، و تمایز میان آن دو از دیگر سوی، و تضاد در دو طرف، و ترتیب در یکی از طرفین را ترازویی می‌داند که به وسیله آن همه عقایدی را که در باب کلام مطرح می‌شود می‌سنجد.

می‌گوید: این «میزان» از کلمه شهادت^۱ پدید آمده و آن مرکب از نفی و اثبات یا نفی و استثناست.

می‌گوید: آنچه سزاوار نفی است باطل است و آنچه سزاوار اثبات است، حق. او خیر و شر، صدق و کذب و سایر متضادها را نیز با همین میزان می‌سنجد.

غرض او از این همه آن است که در هر سخن و هر عقیده‌ای به همان اثبات «معلم» برسد و نیز آن که توحید، توحید و نبوت توأم با یکدیگر است تا توحید باشد و نبوت نیز نبوت و امامت توأم با یکدیگر است تا نبوت باشد. این غایت سخن اوست.

او عامه مردم را از پرداختن به علوم و خواص را از مطالعه کتب پیشینیان باز داشته است؛ مگر کسانی که در هر کتابی به کیفیت و وضع آن آگاهند و رتبه رجال را در هر علمی می‌دانند.

او در باب الهیات، برای اصحاب خود بیش از این نمی‌گفت که خدایمان خدای محمد است. او می‌گوید: ما و شما می‌گوییم خدای ما خدای عقلهاست، یعنی همان

۱- مقصود عبارت لاله الاله است. -م.

خدایی که عقل هر عاقلی به او رهنمون می‌گردد. اما اگر به فردی از این جماعت گفته شود: در باره باری تعالی چه می‌گویی؛ آیا او واحد است یا کثیر، و آیا عالم و قادر است یا نه، تنها این پاسخ را می‌دهد که خدای من خدای محمد است «و هموست که رسول خویش را با پیام هدایت بر انگیخته» (توبه/۳۳) و رسول، هدایتگر مردمان به اوست.

چه بسیار با این جماعت در باب مقدمات مذکور مناظره کردم^۱ و از این گفته فراتر نرفتند که پس آیا در این مسأله به تو نیاز مندیم، آیا این مسأله را از تو می‌شنویم و آیا آن را از تو فرامی‌گیریم؟ چه بسیار دربارهٔ احتیاج از این جماعت پرسیدم و گفتم: آن که به او احتیاج است کجاست، او چه چیزی را در الهیات برای من مقرر می‌دارد و چه چیزی را در معقولات برای من ترسیم می‌کند؛ چه این که معلم را به خاطر شخص او نخواهند، بلکه معلم را بدان منظور خواهند که تعلیم دهد. اینک شما باب علم را بسته و در تسلیم و تقلید را گشوده‌اید، در حالی که هیچ عاقلی نمی‌پسندد که بدون بصیرت به مذهبی معتقد شود و بدون دلیل راهی را در پیش گیرد، هر چند که مبادی علم کلام «تحکیمات» و نتایج آن «تسلیمات» است: «نه، سوگند به پروردگارت که ایمان نیاورند، مگر آن که در نزاعی که میان آنهاست تو را داور قرار دهند و از حکمی که تو می‌دهی هیچ ناخشنود نشوند و سراسر تسلیم آن گردند» (نساء/۶۵).^۲

شهرستانی در سال ۴۷۹ ه.ق. دیده به جهان گشود و در سال ۵۴۸ ه.ق. از دنیا رفت. وی معاصر حسن صباح و جوانتر از او بود و در عصری می‌زیست که درگیریهای شدیدی میان سلجوقیان و باطنیه رخ داد او در منطقه‌ای نزدیک به منطقه حاکمیت اسماعیلیان زندگی می‌کرد.

از تلخیص شهرستانی - به سبب آن که گزارش کاملاً خلاصه شده‌ای از نوشته حسن صباح است و نه چنان که خود در ابتدای سخنش مدعی می‌شود ترجمه‌ای از آن به زبان عربی - این

۱- یعنی شهرستانی.

۲- شهرستانی، الملل والنحل، چاپ شده در حاشیه الفصل ابن حزم، ج ۲، ص ۳۳ - ۳۶، و چاپ قاهره، ۱۹۵۱ م.، به همت محمد بن فتح الله بدران، چاپخانه الازهر، ج ۱، ص ۴۳۷ - ۴۴۷.

نکته بروشنی استفاده می‌شود که تنها مسأله تازه در دعوت حسن صباح تمسک به «تعلیم معلم» که همان امام است و نیز انکار «معرفت عقلی» بوده است.

ابوحامد غزالی در *فضائح الباطنیه* به این حقیقت اشاره می‌کند و القاب این فرقه را در آنجا می‌آورد و در پایان لقب «تعلیمیه» را ذکر کرده، می‌گوید:

اما سبب ملقب شدن آنان به تعلیمیه این است که مبنای نظریات و آرای آنان ابطال رأی و ابطال احکام عقل و دعوت مردم به تعلیم از امام معصوم و بالاخره اظهار این امر است که هیچ منبعی برای علوم جز همان «تعلیم» وجود ندارد. آنان در آغاز مناظرات خود می‌گویند: حق یا به رأی شناخته می‌شود و یا به تعلیم؛ اما اتکای به رأی، به دلیل تعارض آراء، تقابل خواستها و اختلاف نتایج نظر و استدلال عقلا، باطل است؛ پس تنها راه باقی مانده رجوع به تعلیم و تعلم خواهد بود.

این لقب شایسته‌ترین لقب برای باطنیه عصر حاضر است؛ زیرا آنان بیش از هر چیز بر دعوت مردم به تعلّم و ابطال رأی و لازم دانستن پیروی از معصوم و قرار دادن او - از نظر وجوب تصدیق و اقتدای به او - در منزلت رسول خدا(ص) تکیه می‌کنند.^۱

غزالی باب ششم کتاب خود^۲ را به رد بر باطنیه در این مسأله اختصاص داده، به صورت مفصل به این بحث پرداخته و این رد را در دو قسمت آورده است: ردّ اجمالی و ردّ تفصیلی. در واقع این باب از بهترین نوشته‌های غزالی در این موضوع است.

حقیقت آن است که ما در منابعی که بدانها مراجعه کرده‌ایم چیزی نمی‌یابیم که نشان دهد «نظریه تعلیم» قبل از دوران حسن صباح یعنی قبل از بیست سال آخر قرن پنجم هجری، یک عقیده اصلی نزد اسماعیلیه به شمار می‌رفته است؛ هر چند اصول عقیده شیعیان دوازده امامی - به علت ارتباط خاص نظریه تعلیم با نظریه عصمت امام و وجود امام معصوم - شامل این نظریه نیز می‌شود و به همین دلیل شیعیان، در زمینه فقه، رأی و قیاس را بدان علت که مبتنی بر عقل است مردود شمرده‌اند. به سبب همین اعتقاد شیعه به نظریه تعلیم است که حسن صباح

۱- غزالی، *فضائح الباطنیه*، تحقیق مؤلف همین کتاب، قاهره، ۱۹۶۴، ص ۱۷.

۲- ص ۷۳ - ۱۳۱.

ایرادهایی را علیه آنان در باب این نظریه مطرح می‌کند، چنان که در تلخیص فصل سوم فصول اربعه حسن صباح این حقیقت را ملاحظه کردیم. شهرستانی در این تلخیص می‌گوید این ردی بر مذهب شیعه است که به ضرورت تعلیم گرفتن از معلم عقیده دارند؛ و این امر مقتضی آن است که در درجه نخست معلم را بشناسیم و به او دست یابیم تا امکان اخذ تعلیم از او فراهم گردد. بنابراین، این سؤال پیش خواهد آمد که تا زمانی که می‌گویید هر معرفتی تنها از طریق معلم حاصل می‌شود، آیا راهی برای شناختن معلم مگر از طریق یک معلم دیگر وجود خواهد داشت؟ پاسخ این سؤال هرچه باشد یا به دور و یا به تسلسل می‌انجامد که هر دوی آنها باطل است.

بدین ترتیب حسن صباح به این نتیجه می‌رسد که موضع شیعه در این مسأله موضعی دشوار است که می‌گویند: تنها راه شناخت، امام است؛ و از دیگر سوی راهی برای مشخص کردن امام جز طریق عقل یا امام دیگر وجود ندارد؛ طریق نخست با این اصل که «تنها راه شناخت، تعلیم گرفتن از امام است» در تناقض است و طریق دوم نیز به تسلسل می‌انجامد.

البته حسن صباح خود نیز از عهده حل این مشکل بر نمی‌آید؛ زیرا تنها چیزی که او در فصل چهارم از *الفصول الاربعه* بیان می‌دارد آن است که ما امام را به واسطه احتیاج می‌شناسیم، آن سان که واجب الوجود را به واسطه امکان می‌شناسیم. اما هنوز این پرسش باقی می‌ماند که مقصود وی از «احتیاج» چیست. آیا مقصود وی از احتیاج، کسی است که برای مردم، احساس نیاز به خود را به وجود می‌آورد، و به عبارت دیگر مقصود حاکمی است که خود را بر مردم تحمیل می‌کند و آنگاه این احساس را برای آنان به وجود می‌آورد که به او احتیاج دارند.

شاید مقصود وی همین باشد، اما این ما را به طور کامل از جواندیشه اسماعیلیه که به انتقال امامت از طریق «نص» و یا به نص امام بر امام پس از خود عقیده دارند دور می‌کند و به نظریات خوارج که به امامت «افضل» معتقدند نزدیک می‌سازد، و این خود دورترین چیز از اندیشه شیعی، به طور عموم، و افکار اسماعیلیه، به طور اخص، است.

ما نمی‌توانیم بیش از این به جزئیات تقریر عقیده حسن بن صباح پردازیم؛ زیرا آنچه شهرستانی در *الملل و النحل* آورده تنها یک خلاصه موجز است و در آن روشنگری کافی نسبت به نظریه حسن صباح در این مورد وجود ندارد.

علاوه بر این، در کتاب *روضه‌التسلیم*^۱ نظریه دیگری از حسن صباح نقل شده است و آن این که هر امامی، در رأی خود، از امام قبل مستقل است. حسن صباح با این نظریه مسأله «التزام به آنچه امامان پیشین مقرر داشته‌اند» را نقض و انکار می‌کند. شاید همین امر نیز همان چیزی را تفسیر کند که به خلیفه فاطمی آمر بالله نسبت داده شده است، مبنی بر این که وی اسماعیلیه نزاریه را بدان متهم کرده بود که به آزادی انتخاب امام عقیده دارند.^۲

حکومت الموت پس از حسن صباح

پس از درگذشت حسن صباح در ۶ ربیع‌الآخر سال ۵۱۸ هـ.ق. ریاست اسماعیلیه در الموت و در دیگر قلعه‌ها در اختیار بزرگ‌امید قرار گرفت. مشخصه اصلی عصر او جنگ با سلجوقیان و فروپاشی قدرت اسماعیلیه در قلعه‌های بسیاری بود که به محدود شدن دامنه حاکمیت الموت انجامید. در آن زمان رؤسای اسماعیلیه در قلعه‌های مختلف - آن سان که مثلاً در قلعه طریثت ملاحظه می‌کنیم - ریاست قلعه را از پدران خود به ارث می‌بردند، هرچند این قاعده به طور کامل و در همه قلعه‌ها جاری نبود.

اسماعیلیه در عصر بزرگ‌امید به سیاست اساسی خود یعنی ترور اشخاص ادامه دادند و، همان گونه که گفتیم، سه تن از قاضیان و نیز برخی از فرماندهان نظامی رادر مناطق جنوب دریای خزر و شمال ایران کشتند و خلیفه عباسی، راشد، را به قتل رساندند. آنها نتوانستند سلطه خود را بر قلعه‌های بیشتری بگسترانند و تنها دوبار به گیلان و گرگان حمله کردند.

بزرگ‌امید در ۲۶ جمادی‌الاول سال ۵۳۲ هـ.ق درگذشت و فرزندش محمد بن بزرگ‌امید بر جای او نشست. در دوران او نیز جنگ با سلجوقیان ادامه یافت؛ زیرا اسماعیلیان، جوهر را که یکی از امرای لشکر سلطان سنجر بود به قتل رساندند و پس از آن عباس، جانشین جوهر، در ری به انتقام برخاست و شماری از اسماعیلیان را در این شهر کشت. البته عباس خود نیز در سفری که به نزد شاه سلجوقی عراق داشت کشته شد و قتل او - بنابر ادعای منابع اسماعیلی - به دست اسماعیلیان صورت گرفت. پس از این حادثه میان آنان و سلطان سنجر آتش‌بس برقرار

۱- طوسی، نصیرالدین، *روضه‌التسلیم یا التصورات*، نشر و ترجمه ابوانف، لیدن، ۱۹۵۰، ص ۱۱۸ - ۱۱۹.

۲- *الهدایة الامریه*، نشر علی اصغر فیضی، لیدن، ۱۹۳۸ م، ص ۲۸.

شد و تا اندکی مانده به پایان حکومت محمد بن بزرگ امید ادامه یافت. در همین وقت میان ابن انزو اسماعیلیه قهستان جنگی در گرفت که شش سال ادامه داشت.^۱

در دوران حکومت محمد بن بزرگ امید جنگ داخلی میان اسماعیلیه آغاز شد و فرزند محمد، حسن، که بعدها به جای او نشست در این جنگ و آشفتگی دخالت داشت. حسن بر آن بود که اسماعیلیان الموت را به دوران حسن صباح - با همه نشاط و تحرک خویش - بازگرداند. او علاوه بر این ذهن و اندیشه فلسفی قوی داشت و به همین سبب - بنابر آنچه رشید الدین روایت می‌کند - به فراگیری آثار اندیشمندان بزرگ و متقدم اسماعیلی و نیز فلاسفه و بویژه کتب ابن سینا و کتب تصوف پرداخت. او همچنین به دعوت مردم به تأویل و تفسیری روحانی برای اسماعیلیه روی آورد که با آنچه اسماعیلیان در دوران پدر و جدش با آن آشنایی یافته و خو گرفته بودند تفاوت داشت. او مردی سخنور و عالم بود و توانست در پیروان اسماعیلیه در الموت و قلعه‌های جبل تأثیر گذارد، و به موقعیت بالایی دست یابد. چنین به نظر می‌رسد که برخی از اسماعیلیان تا آن حد او را بزرگ می‌دانستند که گمان می‌کردند او همان «امام منتظر» است. بدین ترتیب پدر او [=محمد بن بزرگ امید] ناگزیر شد این حرکت را متوقف سازد و این شعار را مطرح کند که امام لزوماً می‌بایست فرزند امام دیگر باشد، و حسن چنین نیست. حتی روایت می‌شود که او ناگزیر شد دو بیست و پنجاه تن از یاران حسن را به قتل برساند و به همین تعداد تبعید کند.

محمد بن بزرگ امید پس از بیست و چهار سال حکومت (۱۱۳۸ - ۱۱۶۲) و پس از آن که لقب «شیخ جبل» را به خود اختصاص داد، در سوم ربیع‌الاول سال ۵۵۷ هجری درگذشت.

پس از او فرزندش حسن بن محمد، معروف به حسن دوم رهبری حکومت الموت را بر عهده گرفت. او حکومت خویش را با آزادی تعدادی از اسیران ری و قزوین آغاز کرد، از سختگیریهای دینی در الموت کاست و از آن پس هیچ کس را بر ارتکاب گناهان مخالف شرع مجازات نکرد. وی از همین جا و پس از دو سال و نیم از آغاز حکومت خویش اصلاحات خود را آغاز کرد:

«و خداوند علی ذکره السلام، جامه سفید پوشید و عمامه سفید، نزدیک نصف النهار از قلعه برون آمد و از دست راست منبر درآمد، و به آهنگی هر چه تمامتر بر

۱- الکامل، حوادث سالهای ۵۴۵ - ۵۴۶ - ۵۴۹ - ۵۵۱ و ۵۵۴.

سر منبر شد، و سه بار سلام کرد: اول بر دیلمیان که [مرکز جمع بودند] و دیگر [به خراسانیان، یا قهستانیان] بر دست راست، دیگر [به عراقیان] بر دست چپ. و لحظه‌ای بر سر پای بنشست؛ و باز برخاست، و شمشیر حمایل کرده به آواز بلند گفت: الا ای اهل العالمین از جن و انس و ملائکه! ^۱ (و حالا بقیه مطلب را از رشید الدین فضل الله بشنوید) «او بر منبر رفت، چنانکه روی به سمت قبله داشت. و به رفیقان چنان نمود که از نزدیک مقتدا، یعنی امام موهوم که مفقود غیر موجود بود، در خفیه پیش او کسی رسیده است. و به عبارت ایشان خطبه آورده در تمهید قاعده ایشان، و بر سر منبر فصلی فصیح و بلیغ ایراد کرد، و به آخر خطبه گفت:» امام زمان شما را درود و ترحم فرستاده است، و بندگان خواص گزیده خویش خوانده، و بار تکلیف شریعت از شما برگرفته و شما را به قیامت رسانیده. و آنگاه خطبه‌ای به لغت عربی ایراد کرد چنانکه حاضران رقت آوردند، به این اسم که سخن امام است. و یکی را [فقیه محمد بستی] که بر عربیت آگاه بود بر پایه منبر نصب کرده بود تا ترجمه آن الفاظ به پارسی با حاضران می‌گفت و تقریر می‌کرد. و مضمون خطبه بر این منہاج، که حسن بن محمد بزرگ امید خلیفه و داعی و حجت ماست، باید که شیعه ما در امور دینی و دنیوی مطیع و متابع او باشند، و حکم او محکم دانند، و قول او قول ما شناسند و بدانند که مولانا ایشان را شفیع شد، و شما را به خدا رسانید. و از این نمط فصلی مشع برخوردارند، و بعد از انشاد و ایراد، از منبر فرود آمد و دو رکعت نماز عید بگزارد، و خوان بنهاد و قوم را بنشانند تا افطار کردند، و اظهار طرب و نشاط بر رسم اعیاد، و گفت امروز عید است. [یعنی عید پایان روزه، که معمولاً در پایان ماه رمضان است.] و از آنگاه باز، ملاحد هفدهم رمضان را عید قیام خواندندی، در آن روز به راح و راحت و نواع و شعف نمودند، و به لهو و تماشا تظاهر کردند. ^۲

دو هفته پس از نخستین اعلان، اعلامیه‌ای دیگر در مؤمن آباد قهستان صادر کرد. او منبر را به همان ترتیب آراست و رساله‌ای دیگر خواند و در آن اعلام داشت آن سان که مستنصر

۱- هوجسون، مارشال ک. س. فرقه اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، ص ۱۹۹، به نقل از هفت باب باباسینا.

۲- همان، به نقل از جامع‌التواریخ

خلیفه خدا در زمین بوده حسن دوم نیز خلیفه خدا در زمین است، و رئیس مظفر هم خلیفه حسن در قهستان، و اطاعت از او در همه چیز واجب است.

بدین ترتیب حسن دوم سه نوآوری کرد و دیری نپایید که این سه - با درجات متفاوت - مقبول نزاریه افتاد:

۱- نخست آن که اعلام کرد او دیگر، چنان که گذشتگان او در الموت، داعی بودند، صرفاً یک داعی نیست، بلکه خلیفه خدا در زمین است؛

۲- حکم شریعت نسخ شده و از میان رفته است؛

۳- قیامت مردگان و پایان دنیا را اعلام کرد و گفت کسانی که به دعوت او گرویده‌اند اکنون برای حیات جاوید برانگیخته شده‌اند و کسانی که به او نگروده‌اند محکوم به فنایند.

از همین زمان به بعد بود که گروندگان به او لقب «علی ذکره السلام» را به وی دادند.

رشید الدین ذکر می‌کند که حسن دوم پس از این اعلامیه نامه‌هایی - که برخی نیز سرّی بود - فرستاد و در آنها اعلام کرد که او، هرچند در ظاهر امام نیست، اما در حقیقت امام و از فرزندان روحانی نزار است. او بدان سبب خود را فرزند روحانی نزار خواند تا این شرط را که امام باید از نسل علی بن ابی طالب (ع) باشد فراهم سازد و بتوان او را به همین دلیل امام روحانی خواند.

او از آنجا که قیامت را اعلان کرد خود «قائم القیامه» یعنی داور مردمان در روز قیامت شد، آن سان که کتاب هفت باب ابواسحاق او را به عنوان «قائم القیامه» می‌ستاید. مأ موریت این «قائم» نیز ایجاد بهشت بر روی زمین است؛ یعنی آن که تکالیف برداشته می‌شود و هیچ گرفتاری و بیماری بر روی زمین نخواهد بود و تنها در بهار زایش رخ خواهد داد. زمانی که قائم می‌آید مردم همه می‌بایست به امام اقرار کرده باشند؛ چه، زمانی که قائم می‌آید دیگر وقت توبه نخواهد بود و همه کسانی که به او ایمان نیاورده‌اند فانی خواهند شد. آنجا «نفس کل» به اتحاد با «عقل کل» باز می‌گردد و سکون و صلح پدید می‌آید و به مؤمنان شایسته‌ترین پاداش داده می‌شود.^۲

با آمدن قائم همه دلایل تقیه و نیز تظاهر به عمل به تکالیف شرعی که در پی تقیه می‌آید از

1. Strothmann; Gnosistete, 1941 - 3, A, I.

۲- ناصر خسرو، وجه دین، ص ۱۳۱، ۱۳۵.

میان می‌رود. به همین دلیل حسن دوم مردم را به اسقاط علنی تکالیف فراخواند و تا آن حد در این جهت پیش رفت که هر کس را که به تکالیف شرعی عمل می‌کرد به مجازات می‌رساند. جوینی^۱ یاد آور می‌شود که همین مسأله باعث شد بسیاری از پیروانش از وی متنفر شوند و او را واگذارند و باقیمانده‌گان در کنار او نیز ناگزیر شدند دست کم در ظاهر پایبندی خود به اسقاط تکالیف شرعی را نشان دهند.

یک سال و نیم پس از آن که حسن دوم قیامت را اعلام کرد، داماد او حسین نام آور او را به قتل رساند. حسین نام آور از شیعیان آل بویه بود که در قرن چهارم یعنی زمانی که خلافت فاطمیان مصر در اوج قدرت خود بود بر مناطق غرب ایران حکومت می‌کردند. رشید الدین عقیده دارد علت قتل حسن دوم از سوی نام آور آن بود که وی قصد داشت در مقابل «اندیشه قیامت» بایستد و در راه بازگرداندن اسلام به صفای خویش در پرتو شریعت - و البته بر اساس مذهب شیعه دوازده امامی - تلاش کند.

حسن دوم در روز یکشنبه ششم ربیع الاول سال ۵۶۱ هـ.ق. پس از چهار سال حکومت (۵۵۷ هـ.ق./۱۱۶۲ - ۵۶۱ هـ.ق./۱۱۶۶ م.) به قتل رسید و پس از او فرزندش محمد دوم که نه سال داشت جانشین وی شد. وی به رغم خردسالی توانست با تدبیر و قدرت زمام امور را به دست گیرد و پیروان خود را به پذیرش خود به عنوان امام وادار سازد. او چنان که بعداً خواهیم دید چهل سال حکومت را در اختیار داشت و این مدت را صرف عمق بخشیدن به آرا و عقاید پدر خویش کرد.

اعلان قیامت

در اینجا متن [قسمتی از] کتاب هفت باب باباسیدنا را که در دوران محمد دوم فرزند حسن دوم نوشته شده و ایوانف آن را در سال ۱۹۳۳ م. در ضمن مجموعه رساله‌های کهن اسماعیلیان^۲ منتشر کرده است می‌آوریم.^۳

۱- جوینی، ترجمه دفریمیری در، (مجله آسیایی) JA، سال ۱۸۶۰ م. ص ۲۱۰.

2. Vladimir Ivanow; Two Early Ismaili Treatises. Islamic Association series, Vol. II, Bombay, 1933.

۳- مؤلف این متن را از کتاب مزبور به عربی ترجمه کرده، اما از آنجا که اصل متن فارسی است، ما عیناً آن را - بر اساس آنچه در کتاب فرقه اسماعیلیه، مارشال هوجسون، از سوی مترجم آن فریدون بدره‌ای از متن مورد استناد مؤلف

قسمت دوم از باب سوم

و عبارت خطبة مبارک باز باید دیدن. اکنون چون مولانا علی (ع) می‌فرماید: در مصر بنهم، بنهاد؛ و دمشق را بگیرم، بگرفت؛ و بعد از آن به دیلمان بروم، برفت؛ اما چشم [ی] می‌باید داشت که خود نیند، تا او را بتواند دید. و سخن عز و علا، خلاف نیست. دیگر چون صور قیامت به دوکرت دمنند: از دیلمان دمیدند و دعوت قیامت که خورشید دوره است، هم از آنجا بدرخشید. و چشمه خورشید جای دیگر چون تواند بود؟ همانجا باشد و در هیچ شهر روشنایی پنهان نشده است. این چنان باشد که کسی گوید: چشمه خورشید فلک در زمین است، و از گل خویش گسسته، این سخن محال باشد. و هیچ خردمند قبول نکند. چون به حکم ظاهر نور از خورشید فلک که جسم [ی] از اجسام است گسسته و جدا محال باشد. و به حکم قیامت، نور خورشید که دعوت مبارک اوست گسسته و جدا محال باشد. بلکه از جمله محالات است: و این محال جزوی مجازی باشد و آن محال کلی حقیقی است. و دیگر آنکه حکم شریعت مشترک است میان خدا و خلق، و حکم قیامت به خدای -عزوجل- خاص است، و خلق را به خدایی از کون قیامت، شریکی نرسد، بلکه، خود را از آن کون نشان و وجود نیست. پس محال باشد که در دور شریعت، در بیشتر اوقات مستور باشد، و در قیامت آشکارا، و حاکم میان اولین و آخرین. دیگر آنکه پیغمبر (ص) فرموده: القزوين باب الجنة، یعنی قزوين دری باشد از درهای بهشت چون قزوين درگاه دیلمان باشد، پس واجب است که دیلمان بهشت باشد. مطلب همه خلق عالم بر این مقررند که خداوند تعالی نیکان را در بهشت برد، و بدان را به دوزخ اندازد. پس محال باشد که حضرت مولانا، نیکان را در بهشت بگذارد و میان بدان در دوزخ رود و در گوشه‌ای پنهان شود - اللهم عافنا من بلاء الدنيا و عذاب الاخرة - بلکه خود گفته‌اند که خدای را بهشتیان در بهشت بینند، و دوزخیان در دوزخ.

و دیگر دلیل آنکه، دور قیامت که پیش از آدم بود تا به این دم باقی است که در او ایم. اگر چه قیامت همیشگی باشد، اما به اضافه شریعت گردیده است. همه نیکان،

اشارت به حجت اکبر کرده‌اند. باز بشارت داده‌اند و گفته‌اند حجت و قائم بدان محل باشند که اوصیا، اولیا، انبیا و اولوالعزم با جمیع مؤمنان، بر این مقررند. حضرت بابا سیدنا حسن صباح - قدس سره و رزقنا عنه - حجت اکبر قائم قیامت بود. و عیسای دور قیامت که کار پدر را آشکار کند. سیدنا - قدس سره - می‌فرماید که چون قائم ظهور کند، شتری قربانی کند و علم سرخ بیرون آورد. آن وقت مولانا کوشکها را خراب کند، و پرده تقیه که در شریعت باشد بردارد. و مدتش در عالم نیستی و هستی نباشد. و همه اصحاب قائمش به حکم ظاهر بکشد. و این همه بشارت در خداوند - علی ذکره السجود و التسبیح - بدیدم. و آنکه سیدنا حسن، حمید را پیغامبر، بعلی ذکره السلام به خدمت و بندگی فرستد و از او آموزش خواهد دیگر فصل ده خداوند به حسین عبدالملک بیاید خواند تا این حال معلوم شود.

و خود مهر تقیه که حضرت مولانا، از دور قیامت بر دل خلق نهاده بود، کدام خلق [را] زهره و یارای آن باشد که مهر الاهی بشکنند. و حکم شریعت بردارد. و اگر نیز خواهد که چنین کند بیاید اندیشیدن که خود کار از پیش قرآن بردارند مشکل است، الا که مولانا عز و علا بیاید و بردارد. بیامد و حکم تقیه که خود کرده بود و حکم شریعت که خود بنهاده بود برداشت. و نه هم خداوند می‌فرماید که: من گفته بودم و عهد کرده بودم که به سطوت پرده تقیه از روی کار [بردارم] و به عهد وفا کردم.

نه در آخر فصل قاضی مسعود، خداوند - علی ذکره السلام - حدود دین را بر می‌شمارد، و می‌فرماید که من فلان نیستم. در جواب می‌گویند اگر پیغمبری معجزه بنماید. می‌فرماید: خدا مکناد و نه کرده است، که سبب عذاب خلق می‌شود. باز گفتند: اگر حجت خدایی، حجت بنماید. گو [ید] خدا مکناد و خود نکرده است [که] من حجت خدا باشم. و سبب عدم خلق در جمله حدود می‌شمارد که فلان نیستم، و نه می‌گوید که قائم القیامه و خداوند جمله موجودات و کائنات نیستم. و دیگر فصل به امیر حیدر مسعود می‌فرماید که: «حدیث فرزند.» و همین تصور می‌باید داشت که او قائم مقام و قاضی دین من است؛ و این سری است که ننماید. و

ولادت پاک خداوند حسن - تقدس اسمائه - به حکم ظاهر بعد از چندین وقت و سال بوده است و در آن فصل تازی که خداوند - ذکره السلام - فرموده است که: «انی وسعت عالم الزمان و المكان» سر حال خویشتن جزوی بفرماید. بعد از آن خداوند محمد - تقدس اسمائه - بعد از خداوند حسن - جل شأنه - و به آخر حال، شرح خداوند حسن کبیر من الابداء الی انتها، می فرماید که ابتدا و انتها به سوی اوست. در این باب فکری باید کرد.

حضرت ما - تقدس - می فرماید که آخر سیدنا خلق را به سوی که دعوت کرده است؟ نه آخر به سوی مولانا ذکره السلام، دعوت کرده است. مولانا، از آن رو بود که گفته: کل شیء «هالک الا وجهه» آن دست خدای بود که فرموده: «یدالله فوق ایدیهم» منم و دست من است. و دیگر جای فرموده که «جنب الله» فطرتم و پهلوی من است. و در جمله آن روز به تازی گفته است و در این فصل به فارسی فرموده است که وجود خلقی چون دعوی خدایی کند و دیگر خلق را به خدایی رساند و اگر با کسی که او خود این مرتبه ندارد، و دعوی بی معنی همی کند و می گوید که من حجت قائم، او را گویم: دعوی تو بر حق نباشد؛ بر حق کسی باشد که او، همیشه موجود است و دارای هر دو عالم است.

و سخنان به اضافات، هر گونه همی گوید. تا سبب وجود آن کون باشد. مثلاً با اهل تضاد گوید که: سبب وجود آن کون باشد؛ بر اهل ترتب چنان گوید که: سبب وجود آن کون باشد؛ و با اهل وحدت چنان گوید که سبب وجود آن کون باشد. و خلق را از کدورت برهاند، و اهل وحدت را به یگانگی خود رساند.

مولانا ذکره السلام، می فرماید: «انا عبد من عبیدالله و اخو الرسول» یعنی: من یکی از بندگان خدا هستم و برادر آن حضرت رسول خدایم. و باز فرموده اند که اگر خداوند را چنین شناسند کفر دیگر بالای او نباشد. و مولانا را در یتیم باید بگویند که فصول بر مقادیر عقل گفته اند. فی الجملة از این نوع دلیل بر خداوندی مولانا علی ذکره السلام بسیار است. اما این قدر خردمند را کفایت است، به طول نه انجامد.^۱

۱- هفت باب باباسینا، نشر ایوانف، بمبئی، ۱۹۳۳ م، ص ۱۹ - ۲۳.

نزاریه و مستعلیه

در اینجا مناسب است خلاصه‌ای از تاریخ اسماعیلیه را در شام و مصر ارائه دهیم. در دوران خلافت خلیفه مستنصر بالله، ابو تمیم معدبن ظاهر، دعوت اسماعیلی فاطمی به اوج شکوفایی خود رسید. مستنصر در شانزده جمادی الاول سال ۴۲۰هـ.ق. در قاهره دیده به جهان گشود، در پانزدهم شعبان سال ۴۲۷هـ.ق. در حالی که هفت سال داشت با او به عنوان خلیفه بیعت کردند و در بیست و هشتم ذی‌الحجه سال ۴۸۷هـ.ق درگذشت و بدین ترتیب - ظاهراً - شصت سال و چهار ماه خلافت کرد. در دوران حکومت او قحطیهای شدیدی روی داد و این خلیفه همان کسی است که علی بن محمد صلیحی را - که در فاصله سالهای ۴۲۹ تا ۴۷۳هـ.ق. حکمرانی کرد - برای دعوت به یمن اعزام کرد و «مال‌النجوی» را نیز برای او فرستاد.^۱

پس از به وقوع پیوستن جنگها و شورشها امیر سپاه، بدر بن عبدالله جمالی، وارد صحنه شد و منصب وزارت و ریاست دعوت اسماعیلی به او واگذار گردید و وی عملاً حکومت مصر را در دست گرفت. سال ورود او به صحنه قدرت ۴۶۶هـ.ق. بود.

مستنصر داعی حارث ارسلان بساسیری را در حدود سال ۴۴۸هـ.ق. به بغداد فرستاد تا مسؤولیت دعوت اسماعیلی را در این شهر به عهده گیرد. وی در آنجا به دعوت مردم به مستنصر پرداخت و توانست بغداد را در اختیار گیرد و در آنجا به نام مستنصر خطبه بخواند، و در پی این اقدام وی خلیفه بغداد به عانه گریخت. در سال ۴۵۱هـ.ق. دعوت مردم به مستنصر در بصره و واسط نیز برقرار شد. اما در این میان طغرل سلجوقی خود را به بغداد رساند و پس از آن که چهل خطبه به نام مستنصر در این شهر خوانده شده بود، دیگر بار قائم بامرالله را باز گرداند، و بساسیری را در همین سال (۵۴۱هـ.ق) کشت.

در سال ۴۵۹هـ.ق. صلیحی، رئیس داعیان یمن کشته شد و پس از او ریاست دعوت در یمن به فرزندش مکرم احمد واگذار گردید. او با داعیه صنعاء، بانو حرّه دختر احمد بن جعفر بن موسی صلیحی ازدواج کرد و زمام امور را به او سپرد و او نیز نقش بزرگی در تثبیت ارکان دعوت اسماعیلی در یمن ایفا کرد.

۱- مال‌النجوی [مالیاتی بود که] از هر نفر به میزان $\frac{۳}{۳}$ درهم دریافت می‌شد.

پس از مرگ مستنصر [در مصر] افضل، پسر امیر سپاهیان بدرجمالی به جای مستنصر فرزندش مستعلی بالله ابوالقاسم احمد را به خلافت منصوب کرد. اینجاست که نزاریه می‌گویند مستنصر بدان تصریح کرده بود که فرزندش نزار - متولد دهم ربیع‌الاول سال ۴۳۷هـ.ق. در قاهره - به جای او خواهد نشست، و این تصریح به ولایتعهدی در سال ۴۸۰هـ.ق. صورت گرفته است. اما افضل بن بدر جمالی که دایی مستعلی بود و از این بیم داشت که با به خلافت رسیدن نزار نفوذ او نیز از میان برود تلاش کرد تا مستعلی را به خلافت برساند. مقریزی در این باره می‌گوید:

پس از آن که خلیفه مستنصر بالله، ابوتمیم‌معد، پسر امام ظاهر لاعزاز دین‌الله ابوالحسن علی پسر حاکم بامرالله ابوعلی منصور در شب پنج‌شنبه هیجدهم ذی‌الحجه سال ۴۸۷هـ.ق. درگذشت افضل شاهنشا، پسر امیر سپاهیان بدر جمالی به قصر شتافت و ابوالقاسم احمد بن مستنصر را بر کرسی خلافت نشاند و او را مستعلی بالله لقب داد. پس از آن در پی امیر نزار، امیر عبدالله و امیر اسماعیل، فرزندان مستنصر فرستاد و آنان نیز نزد او آمدند و ناگاه برادر کوچکتر خود احمد (= مستعلی) را دیدند که بر کرسی خلافت نشسته است. از این امر برآشفتمند و تحملش بر آنان دشوار افتاد. افضل به آنان فرمان داد بر زمین بوسه زنند و آنگاه گفت: در مقابل مولایمان مستعلی بالله بر زمین بوسه زنید و با او بیعت کنید که او همان کسی است که امام مستنصر قبل از وفات بر خلافت او پس از خویش تصریح کرده است. آنان از این امر امتناع ورزیدند و هر یک مدعی شدند پدر به آنان وعده خلافت داده است. نزار در پاسخ گفت: اگر پاره پاره شوم با آن که از من خردتر است بیعت نخواهم کرد، و نوشته پدرم نزد من است که من ولیعهد اویم، و هم اکنون آن را می‌آورم.

وی شتابان بیرون رفت تا آن نوشته را بیاورد، اما بی آن که به کسی خبر دهد راه اسکندریه را در پیش گرفت.

چون آمدن وی دیر شد افضل کسی را در پی او فرستاد تا آن نوشته را بیاورد، اما فرستاده هیچ خبری از او نیافت، و وی بدین سبب شدیداً آزرده‌خاطر و نگران شد.

نزار به چند دلیل از افضل تنفر داشت، یکی آن که وی روزی بیرون آمد و ناگاه افضل را دید که از در قصر درحالی که سوار بر مرکب است وارد می‌شود. پس بر او بانگ زد که «ای ارمنی تبار فرود آی». بدین سبب افضل کینه او را در دل گرفت و از آن پس این دو از یکدیگر نفرت پیدا کردند. دیگر آن که افضل در دوران حیات پدر نزار پیوسته با او در نزاع بود، به او اهانت روا می‌داشت، از اطرافیان و یاران او بدگویی می‌کرد و غلامان او را مورد ستم و آزار قرار می‌داد. بدین سبب پس از مرگ مستنصر از او بیم داشت؛ زیرا او مردی بزرگ و دارای اعوان و انصار و طرفدارانی بود. به همین علت پس از مرگ مستنصر، افضل احمد بن مستنصر (= مستعلی) را بر منصب خلافت نشانده. وی پیش از آن با امیران سپاه دیدار کرد و همه را از نزار ترساند و به اصرار خود با آنان ادامه داد تا زمانی که موافقت کردند به همراهی او از نزار روی برگردانند. یکی از این امیران محمود بن مصال بود که پنهانی برای نزار پیغام فرستاد و او را از توافق افضل با امیران مبنی بر نصب برادر وی احمد به خلافت و پشت کردن به او آگاه ساخت و بدین سبب وی به همراه ابن مصال آماده رفتن به اسکندریه شد.

نزار پس از آن که از افضل جدا شد تا آن نوشته پدرش را برای او بیاورد، ناشناخته از قصر بیرون رفت و همراه با ابن مصال به سمت اسکندریه حرکت کرد. در آن زمان امیر نصرالدوله افتکین، یکی از ممالیک امیر سپاهیان بدر جمالی حکومت اسکندریه را در اختیار داشت. آن دو، شبانه نزد او رفتند و او را از آنچه افضل انجام داده بود آگاه کردند و اتهاماتی نیز بر او بستند و همچنین نزار به او وعده داد او را به جای افضل به وزارت بگمارد. او نیز به کامل ترین شکل آن دو را پذیرفت و با نزار بیعت کرد و پس از آن مردم این خطه مرزی (= اسکندریه) را گرد آورد تا با او بیعت کنند و آنان نیز بیعت کردند، و در پی آن نزار را المصطفی لدین الله نامیدند.

این خبر به افضل رسید. وی خود را برای رویارویی با آنان آماده ساخت و در آخر محرم سال ۴۸۸ هـ.ق. همراه با سپاه خویش روانه شد و آهنگ اسکندریه کرد. از دیگر سوی نزار و افتکین به نبرد او آمدند و چند جنگ سخت میان دو طرف

درگرفت که افضل از آنها شکست خورد و با همراهیان خود به قاهره گریخت. نزار و افتکین قدرت یافتند و بسیاری از اعراب به آنان پیوستند و کار نزار بالا گرفت و سرزمینهای ساحل دریا را به تصرف خود درآورد. افضل خود را برای دومین بار آماده پیکار با نزار کرد و کوشید تا با بزرگان اعراب و یاران سرشناس نزار و افتکین ارتباط برقرار سازد و آنان را بفریبد. سپاه افضل به سمت اسکندریه حرکت کرد، آن را در محاصره شدید خود قرار داد و در جنگ با آنان پافشاری ورزید و در همین حال، افضل کسانی را نزد بزرگان سپاه نزار فرستاد و به آنان وعده‌هایی داد.

چون ماه ذی‌القعدة فرا رسید و فشاری که از محاصره پدید آمده بود شدت یافت، ابن مصال ثروت خویش را برداشت و از طریق دریا راه سرزمین مغرب را در پیش گرفت. این اقدام توان نزار را سست کرد و در سپاه او آثار شکست هویدا شد. افضل نیز شدت بیشتری اعمال کرد و سپاهیانش فزونی یافتند. سپس کسانی را فرستاد و نزار و افتکین را دستگیر کرد و به قاهره فرستاد. نزار در قصر کشته شد، بدین ترتیب که او را در میان دو دیوار قرار دادند و دیوار را تکمیل کردند و او بدین ترتیب مرد؛ افتکین را نیز افضل پس از بازگشت به مصر به قتل رساند.^۱

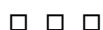
این روایت صحیح تاریخی است. اما [بر خلاف آن] منابع اسماعیلی نزاری مدعی آنند که نزار توانست در خلال محاصره اسکندریه پنهانی از این شهر بگریزد و به سمت سرزمین ایران برود؛ جایی که توانست در کوههای طالقان اقامت گزیند و حکومت نزاری را در آنجا برپا کند. مصطفی غالب روایت مفصلی را از کتابی به نام *الآخبار و الآثار* از داعی مغربی شیخ محمد ابو المکارم نقل می‌کند که در آن داستان فرار نزار از اسکندریه ذکر شده و چنین آمده است:

پس از آن که محاصره اسکندریه از سوی مارق زندیق ارمنی کافر، افضل، شدت یافت مولایمان امام نزار - علیه السلام - همراه با اهل بیت خود این شهر را مخفیانه و در لباس بازرگانان ترک گفت و به سمت سجلماسه رفت و چند ماهی در آنجا

۱- مقریزی، الخطط، چاپ بولاق، قاهره، ۱۲۷۰هـ، ج ۱، ص ۴۲۲ - ۴۲۳.

نزد عمه خود ماند تا فرستادگانی که به منظور ابلاغ محل اقامت خود نزد حسن صباح فرستاده بود بازگشتند. وی پس از آن همراه با اهل بیت خود و همراه با داعیان و خادمانی که در کنار او مانده بودند به کوههای طالقان رفت و در آنجا در میان داعیان مخلص خویش مستقر شد و با حسن صباح مقدمات تأسیس حکومت نزاری را فراهم ساخت. پس از انجام این مهم به بیماری شدیدی مبتلا شد و در پی آن داعیان خویش را به حضور خواست و به امامت فرزندش علی پس از خویش تصریح کرد. این ماجرا در سال ۴۹۰ ه.ق. به وقوع پیوست و روز بعد از آن نیز نزار درگذشت و او را در قلعه الموت دفن کردند.^۱

این روایت هیچ‌گونه سند تاریخی ندارد و هیچ مورخی نیز آن را ذکر نکرده بلکه به هدف ایجاد ارتباط میان نزار و اسماعیلیه ایران در قلعه الموت و سایر قلعه‌های پیش‌گفته اسماعیلیان جعل شده است.



مهم آن است که اسماعیلیه فاطمی از آن تاریخ یعنی از سال ۴۸۸ ه.ق. به دو فرقه اصلی تقسیم شدند: نزاریه که با امامت مستعلی مخالفت داشتند؛ و مستعلیه که به صحت امامت او معتقد بودند.

نزاریه شمال ایران را پایگاه اصلی خود قرار دادند و در سوریه، عراق و هند نیز طرفدارانی به دست آوردند.

اما مستعلیه همچنان خلافت فاطمی را در مصر و شام در اختیار داشتند؛ چه، مستعلی تا سال ۴۹۵ ه.ق. در پست خلافت باقی ماند و در این زمان پس از هفت سال و دو ماه خلافت در حالی که بیست و هفت سال و بیست و هفت روز داشت درگذشت (و بنا بر روایتی مسموم و بنا بر روایتی دیگر مخفیانه کشته شد). در دوران حکمرانی او اوضاع حکومت رو به فروپاشی

۱- مصطفی غالب، *تاریخ الدعوة الاسماعیلیه*، دمشق: دارالبیظه، بدون تاریخ (به عقیده ما ۱۹۵۳ م.)، ص ۱۸۳. ما غلطهای نحوی و املائی این متن را تصحیح کرده‌ایم. شگفت آور آن است که هم نوشته او و هم نوشته عارف نامر آکنده از واضحترین غلطهای نحوی، املائی و لغوی است، در حدی که انسان را بهت زده می‌کند، و این امر چیزی جز به بازی گرفتن متون نقل شده از سوی این دو و مرکب شدن به اشتباهات بی شمار در مورد رخدادهای تاریخی نیست.

نهاد و دعوت اسماعیلی از اکثر شهرهای شام برچیده شد و سلجوقیان و صلیبیها بر این سرزمین تسلط یافتند و بر سر حکومت بر آن با یکدیگر جنگیدند.

پس از مرگ مستعلی، افضل فرزند او آمر باحکام الله، ابو علی منصور را که پنج سال و یک ماه و چند روز از عمر او می‌گذشت به خلافت منصوب کرد. در دوران خلافت او افضل در سال ۵۱۷هـ.ق. به قتل رسید و وی نیز پس از بیست و نه سال و هشت ماه و نیم خلافت در چهاردهم ذی‌القعدة سال ۵۲۴هـ.ق. کشته شد. در دوران خلافت آمر صلیبیها بسیاری از پایگاهها و دژهای سواحل شام را به تصرف درآوردند؛ آنان در شعبان سال ۴۹۷هـ.ق. عکا، در رجب سال ۵۰۲هـ.ق. غزه، در ذی‌الحجه همین سال طرابلس (لبنان)، در همین ماه بانیاس، جبیل و قلعه تبین و در سال ۵۱۸ صور را اشغال کردند. بخش نخست دوران حکمرانی او دوره آسایش بود تا آن که راهبی را به نام ابن ابی‌نجاح قسا مأمور وضع مالیات و غصب اموال مردم کرد. او بر مردم ستم بسیار روا داشت تا آنجا که او را کشتند. آمر باحکام الله «همان کسی است که مالیاتهای دولتی را احیا کرد و جلال و شکوه حکومت را پس از آن که از سوی افضل از میان رفته بود بازگرداند و نیز دیوانها و سماطها را از قصری که در قاهره قرار داشت به دارالحکومه که در مصر بود انتقال داد»^۱. وی در ریختن خون مردمان، ارتکاب محرمات و نیکو شمردن زشتیها جرأت فراوان داشت. او با پشت سر نهادن سی و چهار سال و نه ماه و بیست روز از عمر خود به دست نزاریه به قتل رسید. او در دوران حیات افضل دارای هیچ قدرت و سلطه‌ای نبود و همچنان ممنوع التصرف بود تا آن که در سال ۵۱۵هـ.ق. افضل به قتل رسید.

پس از کشته شدن آمر، برغش و هزارالملوک امیر عبدالمجید را به سمت خلافت گماشتند و او را حافظ‌الدین الله لقب دادند. اما سپاهیان شوریدند و ابو علی بن افضل را وزیر کردند و در همان روز هزارالملوک که وزیر شده بود کشته شد. حافظ ابو میمون عبدالمجید به خلافت خود ادامه داد تا آن که در پنجم جمادی‌الآخر سال ۵۴۴هـ.ق. در سن هفتاد و هفت سالگی، پس از هیجده سال و چهار ماه و نه روز خلافت آمیخته به گرفتاریهای فراوان درگذشت.

او در حالی که فتنه در قاهره برپا بود درگذشت و پس از او فرزندش ظافر بامرالله ابو منصور اسماعیل به خلافت منصوب شد و چهار سال و هشت ماه - پنج روز کمتر - خلیفه

بود و البته در این دوران حکومت را وزیران بتنهایی در اختیار داشتند. در دوران خلافت ظافر عسقلان به تصرف دیگران درآمد و سستی در حکومت پدیدار گشت. او بسیار اهل لهو بود و البته همو نیز مسجد معروف به جامع الفاکهین را بنا کرد. میان او و وزیرش نصر بن عباس دوستی نزدیکی برقرار بود، اما وزیر از این بیمناک شد که ظافر او را بکشد و به همین علت نقشه قتل او را ریخت و بدین ترتیب، وی در آخر محرم سال ۵۴۹ هـ.ق. پس از بیست و یک سال و نه ماه عمر که چهار سال و هشت ماه - پنج روز کم - آن را خلیفه بود به قتل رسید. پس از کشته شدن ظافر پسرش فائز بنصرالله ابوالقاسم عیسی در سن پنج سالگی به خلافت منصوب شد؛ زمانی که درباریان از کشته شدن ظافر آگاهی یافتند در پی طلائع بن رزیک که در آن زمان فرمانروای اشمونین بود فرستادند و از او کمک خواستند. وی همراه با جمعی به قاهره آمد و در نتیجه ابن عباس وزیر گریخت و طلائع، خود، عهده دار وزارت شد و امور حکومت را به دست گرفت تا زمانی که فائز بنصرالله در هفدهم رجب سال ۵۵۵ هـ.ق. و پس از ده سال و شش ماه و دو روز عمر که شش سال و پنج ماه و چند روز از آن را خلیفه بود - و البته از خلافت هیچ بهره نبرد - درگذشت. ماجرا از این قرار بود که چون او را برای نصب کردن به مقام خلافت بیرون بردند مشاهده کرد که عموهایش کشته شده‌اند، و نیز فریاد و ناله‌ها را شنید و بدین سبب اختلال حواس پیدا کرد و آن قدر شیون و فریاد سر داد تا مرد.

پس از آن صالح ابن رزیک عاضد لدین الله ابو محمد عبدالله را که در آن زمان یازده سال داشت به خلافت منصوب کرد. صالح بن رزیک به تدبیر امور پرداخت تا آن که در رمضان سال ۵۵۶ هـ.ق. به قتل رسید. پس از او فرزندش رزیک بن طلائع عهده دار مقام وزارت شد و سیره ای نکو در پیش گرفت. او شاور بن مجیر سعدی را از ولایت قوص عزل کرد، اما شاور این عزل را نپذیرفت و سپاهی گرد آورد و از طریق واحه‌های بیابان به سمت تروجه رفت و در آنجا مردم را جمع کرد و به سوی قاهره پیش رفت. رزیک از رویارویی با او گریخت، اما شاور او را در اطفیح (در استان جیزه) دستگیر کرد. شاور در وزارت ماند تا زمانی که ضرغام صاحب سمت «باب» علیه او شورید و در نتیجه، وی به شام گریخت. ضرغام وزارت را بتنهایی در اختیار گرفت و همه امیران حکومت را کشت و حکومت با از بین رفتن بزرگانش تضعیف شد. پس از آن صلیبها پیشروی کردند و شهر بلبیس را برای مدتی به تصرف

۱- ابن رزیک پس از تصدی مقام وزارت به لقب صالح ملقب شد.

درآوردند، اما مسلمانان چندین بار در مقابل آنان به دفاع دست زدند تا این که ناگزیر به سمت پایگاههای خود در سواحل شام عقب نشستند. سپس شاور خود را در جمادی‌الآخر سال ۵۵۹هـ.ق. در رأس سپاهی که از شام گردآورده بود به بلیس رساند. در آنجا ضرغام با سپاهیان مصر با او جنگید و این جنگ با شکست ضرغام پایان یافت و شاور به قاهره رفت. پس از آن نیز جنگهای مجددی میان طرفین درگرفت که به شکست ضرغام و کشته شدن وی در رمضان سال ۵۵۹هـ.ق. انجامید.

بدین ترتیب شاور برای دومین بار به وزارت رسید. شاور بعدها با کسانی که از شام با او آمده بودند اختلاف پیدا کرد و میان او با آنان جنگهایی درگرفت تا این که سرانجام شاور به مری پادشاه فرنگ نامه‌ای نوشت و از او دعوت کرد که به قاهره بیاید تا به کمک او بتواند به جنگ با شیرکوه و ترکان همراه او بپردازد. او نیز به دعوت پاسخ داد. در این زمان شیرکوه به شهر بلیس رفته بود. به همین سبب شاور از قاهره بیرون رفت و همراه با مری در کنار بلیس اردو زد. این دو با همکاری یکدیگر شیرکوه را مدت سه ماه محاصره کردند و پس از آن صلح برقرار شد، و شیرکوه همراه با ترکان غزّ به شام رفت و فرنگیان نیز آنجا را ترک گفتند. شاور در سال ۵۶۰هـ.ق. به قاهره برگشت و در آنجا ماند تا آن که برای بار دیگر شیرکوه در ماه ربیع‌الاول همراه با سپاهیان خویش از شام روانه شد. شاور به قصد رویارویی با او از قاهره بیرون رفت و مری، شاه فرنگیان را به کمک فراخواند. پس از آن شیرکوه از اطفیح بیرون رفت و راه مشرق را در پیش گرفت. از دیگر سوی، شاور همراه با فرنگیان به رویارویی او شتافت و آن نبرد مشهور میان دو گروه درگرفت. پس از این نبرد شیرکوه از اشمونین بیرون رفت و اسکندریه را به تصرف درآورد. شاور به قاهره بازگشت و شیرکوه هم پس از گماشتن برادرزاده خود صلاح‌الدین یوسف بن ایوب به جانشینی خویش در اسکندریه این شهر را ترک گفت.^۱

این رخدادها با به وزارت رسیدن شیرکوه پایان یافت. او دو ماه و پنج روز حکومت را اداره کرد و پس از آن در بیست و دوم جمادی‌الاول سال ۵۶۰هـ.ق. درگذشت. پس از مرگ او خلیفه عاضد وزارت را به صلاح‌الدین ایوبی سپرد و او نیز به اداره امور پرداخت و با به پایان

رساندن ثروتی که نزد عاضد بود او را تضعیف کرد. از آن پس پیوسته کار صلاح الدین ایوبی بالاگرفت و از قدرت عاضد کاسته شد تا آنجا که در خطبه‌ها پس از خلیفه عاضد، نام سلطان محمود نورالدین آورده می‌شد، و قدرت فاطمیان از هم پاشید و تنها چیزی که برای خلیفه فاطمی برجای ماند آن بود که در خطبه‌ها از او نام برده شود. پس از چندی نام او هم از خطبه‌ها برداشته شد و سرانجام، خلیفه فاطمی عاضد، سه روز پس از برداشته شدن نام او از خطبه و سه روز پس از آن که در خطبه برای مستنجد عباسی دعا کردند در شب عاشورای سال ۵۶۷هـ.ق. پس از بیست و یک سال سن - ده روز کم - و پس از یازده سال و شش ماه و هفت روز خلافت درگذشت. او آخرین خلیفه فاطمی در مصر بود. و حکومت فاطمیان در مغرب و مصر از زمان آغاز قیام عبیدالله مهدی تا مرگ عاضد دویست و هفتاد و دو سال و چند روز به درازا کشید که دویست و هشت سال از این دوره قاهره مرکز حکمرانی آنان بود.

نزاریه شام

بنابر اعتقاد اسماعیلیه نزاریه، پس از کشته شدن نزار در سال ۴۸۸هـ.ق. فرزندش علی هادی به امامت رسید و آن را تا پایان حیات خویش در سال ۵۳۰هـ.ق. بر عهده داشت. وی در قلعه لامستر دفن شد و فرزندش محمد مهدی، که مقر نزاریه را به قلعه الموت انتقال داد، بر جای او نشست. او نیز در سال ۵۵۲هـ.ق. درگذشت. در دوران پیشوایی او در سال ۵۳۲هـ.ق. خلیفه عباسی، راشد بالله، قلعه‌های اسماعیلیه را مورد حمله قرار داد و توانست برخی از این قلعه‌ها را به تصرف خود درآورد، گروهی از اسماعیلیان را بکشد و زنان ایشان را به اسارت گیرد. این حمله به فرار تعداد فراوانی از اسماعیلیان به قلعه‌های شام، از قبیل قدموس، مصیاف، خوابی، مرقب و کهف انجامید.

چنین به نظر می‌رسد که حسن بن صباح پس از مشاهده شکاف در میان فاطمیه مصر و تقسیم شدن آنان به دو گروه نزاریه و مستعلیه این فرصت را برای به دست گرفتن رهبری دعوت اسماعیلی در شرق، در مقابل دعوت اسماعیلی در مصر مغتنم شمرد و در همین زمان کوشید نفوذ اسماعیلیه نزاری را در مناطق حاکمیت اسماعیلیه مستعلیه یعنی در مصر و شام گسترش دهد. بدین ترتیب داعیانی به شام و مصر اعزام کرد و به میزانی نه چندان اندک به بسط نفوذ خود در شام موفق شد، تا آنجا که شام میان دو فرقه طرفداران اسماعیلیه نزاری و

اسماعیلی مستعلیه تقسیم گردید.

نزاریه شام دعوت خود را از حلب که در حاکمیت شاه رضوان بن تتش بن اکب ارسلان سلجوقی^۱ قرار داشت و او پس از درگذشت پدرش تاج‌الدوله تتش حکومت بر این منطقه را در دست گرفته بود آغاز کردند؛ چه، حسن صباح یکی از داعیان را که به حکیم منجم باطنی ملقب بود روانه شام کرد و او توانست توجه و رضایت رضوان بن تتش را جلب کند و او را به طمع اندازد که می‌تواند از شجاعت اسماعیلیان برای از میان برداشتن مخالفان خود استفاده برد. ابن عدیم درباره حکیم منجم باطنی می‌گوید:

این حکیم توانست روابط میان او (جناح الدوله) و رضوان را آشفته سازد و توجه و خشنودی کامل رضوان را نسبت به باطنیه به دست آورد. پس مذهب این جماعت در حلب ظهور یافت و رضوان نیز با آنان همراه شد و مراعات ایشان کرد، و آنان در حلب به آوازه و آبرویی فراوان و قدرت افزونی دست یافتند و در دوران او [= رضوان] حلب مرکز دعوت آنان شد. شاهان درباره این جماعت با رضوان مکاتبه کردند، اما او به گفته‌های آنان وقعی ننهاد و از یاری آن جماعت برنگشت.^۲

در عمل نیز باطنیه آنچه را رضوان از آنان آرزو داشت به تحقق درآوردند؛ چه این که حکیم منجم باطنی سه تن از ایرانیان باطنی مسلک را به سراغ جناح الدوله فرستاد و آنان او را در روز بیست و دوم رجب سال ۴۹۶ ه.ق. در حال نماز جمعه کشتند. ابن قلانسی می‌گوید:

«او در حالی که یاران نزدیکش با سلاح کامل او را همراهی می‌کردند برای نماز جمعه از قلعه فرود آمده، به مسجد جامع رفت و چون به جایی که همیشه نماز را در آن اقامه می‌کرد رسید سه تن ایرانی از فرقه باطنیه در حالی که پیری در لباس زهاد همراهشان بود - و برای او دعا می‌کردند و از او فرمان می‌بردند - به او حمله بردند. او آنان را وعده‌هایی داد، اما آنان او را با چاقوهای خود مضروب ساختند و کشتند و جماعتی از یارانش را با او به قتل رساندند. در مسجد ده تن از صوفیان عجم و غیر عجم وجود داشتند که متهم گردیدند و در همان زمان به قصاص کشته

۱- رضوان بن تتش از سال ۴۸۷ تا ۵۰۷ ه.ق. بر حلب حکم راند.

۲- کمال الدین ابن عدیم، *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، مطبوعات دانشسرای فرانسوی دمشق، ۱۹۵۴ م، ج ۲،

شدگان به ستم، تا آخرین نفر کشته شدند.^۱

ابن عدیم بدین ماجرا چنین می‌افزاید:

گفته شده است: این کار با فرمان و با خشنودی رضوان صورت گرفت، و منجم باطنی پس از این حادثه بیست و چهار روز^۲ زنده ماند و سپس مرد و پس از او دوستش ابوطاهر صائغ عجمی رهبری دعوت باطنی در حلب را بر عهده گرفت.^۳ گفتنی است روش ترور جناح الدوله همان روشی بود که حسن بن صباح برای ترورهای سیاسی مشخص ساخته بود.

داعی جدید ابوطاهر صائغ نیز کار خود را به همین شیوه ادامه داد، به عنوان مثال مشاهده می‌کنیم که او در سال ۴۹۸ ه.ق. «گروهی از باطنیه سرمین را به تدبیر فردی به نام ابوالفتح سرمینی، مأمور قتل خلف بن ملاعب کرد و آنها نیز او را کشتند. در این کار گروهی از مردم فامیه نیز با آنان همکاری کردند و در دیوار قلعه سوراخی به وجود آوردند و از طریق آن وارد قلعه شدند؛ [در این میان] یکی از آنان [=محافظان قلعه] که بر فراز قلعه رفته بود از وجود این مهاجمان آگاهی یافت، پس خواست به رویارویی آنان بیرون آید که یکی از ایشان چوبی به سمت او افکند. او خود را به روی زمین پرت کرد، اما ضربه‌ای دیگر نیز در جان او نشست و مرد. مهاجمان شعار ملک رضوان را سردادند. پس از این امر ابوطاهر طائع خود را به قلعه رساند و در آن مستقر شد.»^۴

البته در این میان خبر همراهی رضوان با باطنیه به سلطان محمد بن ملک‌شاه سلجوقی رسید و او نیز از کار رضوان بیمناک شد و به ابوالغنائم، برادر زاده ابوالفتح باطنی که توطئه قتل ابن ملاعب را ریخته بود فرمان داد با یارانش از حلب بیرون رود. او با گروهی از یارانش بیرون رفت و گروهی از آنان کشته شدند. با وجود این، ما مشاهده می‌کنیم در سال ۵۰۵ ه.ق. هنوز رضوان برای خدمتگزاری و حفاظت خود از باطنیه و در رأس آنان از ابوطاهر صائغ عجمی، رئیس باطنیه حلب استفاده می‌کند.^۵ اما سرانجام سنّیان و شیعیان از ستم و بیرحمی باطنیه به دادخواهی پرداختند و آنان را مورد حمله قرار دادند و رضوان نیز جرأت نکرد مخالفتی

۱- ابن قلاسی، ذیل تاریخ دمشق، نشر آمدروز، بیروت، ۱۹۰۸ م، ص ۱۴۸.

۲- ابن قلاسی در ذیل تاریخ دمشق، ص ۱۴۲ این مدت را چهارده روز ذکر می‌کند.

۳- ابن عدیم، بغیه الطلب فی تاریخ حلب، ج ۲، ص ۱۴۶-۱۴۷.

۴- همان، ص ۱۵۱-۱۵۲. ۵- همان، ص ۱۵۹، ۱۱.

بکنند.

رضوان پیش از این تاریخ، در سال ۴۹۰ به دعوت مستعلی به فرمانبرداری از خویش و دعوت دیگران به او پاسخ مثبت داد؛ مستعلی شاهنشاه بن بدر جمالی را نزد او فرستاده، او را بدین امر فراخواند و هدیه‌ای ارزشمند از مصر برای او برد و به او وعده داد با سپاهیان و اموال او را یاری کند. وی نیز بر همه منابر شام که در اختیار او بود، مصریان (= اسماعیلیان فاطمی در مصر) را دعوت کرد، و خطیب ابوتراب حیدره نیز در روز جمعه هفدهم رمضان همین سال (۴۹۰هـ) در خطبه خود در شهر حلب نخست برای مستعلی، سپس برای افضل و آنگاه برای رضوان دعا کرد... و دعوت به فاطمیان تا رجب سال ۴۹۲هـ. در شهر حلب ادامه داشت. روایتی دیگر نیز گوید: خطبه خواندن به نام فاطمیان چهار جمعه بیشتر ادامه نیافت و پس از آن دیگر بار، رضوان فرمان داد در خطبه نخست برای مستظهر (خلیفه عباسی)، سپس برای برکیارق و سپس برای او دعا کنند. [سبب آن بود که] هیچ یک از انتظارات او از مصریان برآورده نشد.^۱

رضوان بن تنش در ۲۸ جمادى الآخر سال ۵۰۷هـ. درگذشت و پس از او فرزندش اب اسلان حکومت حلب را در دست گرفت. در این زمان سلطان محمد بن ملکشاه برای اب اسلان چنین نوشت: «پدرت در مورد باطنیه با من مخالفت می‌ورزید، اما تو فرزند منی، دوست دارم که آنان را بکشی». رئیس ابن بدیع نیز باب گفتگو با اب اسلان در مورد باطنیه را گشود و بدین ترتیب این دو بر آن شدند که باطنیه را مورد هجوم قرار دهند و نابودشان کنند.

او (= ابن بدیع رئیس پاسبانان حلب) ابوطاهر صائغ را دستگیر کرد و به قتل رساند، اسماعیل داعی و برادر حکیم منجم و تنی چند از بزرگان این مذهب در حلب راکشت و حدود دویست نفر از آنان را دستگیر کرد، و برخی را به زندان افکند و اموال آنان را مصادره کرد. درباره برخی از آنان نیز وساطت شد. بدین ترتیب برخی آزاد شدند، برخی از فراز قلعه به زیر افکنده شدند و برخی به قتل رسیدند. گروهی نیز جان به دربردند و گریختند و در شهرها و سرزمینها متفرق شدند. ابراهیم داعی از قلعه به شیزر گریخت و حسام الدوله بن دملاج نیز در هنگام

دستگیریها از قلعه بیرون رفت و در رقه درگذشت.

گفتنی است این رخدادها همه در سال ۵۰۷ ه.ق. به وقوع پیوست و در همین سال گروهی از باطنیه افامیه، سرمین، معرّة النعمان و معرّة نصرین، در ایام عید پاک مسیحیان قلعه شیزر را با گروهی مرکب از صد تن و در حالی که مردم آن قلعه بی خبر بودند مورد تهاجم قرار دادند و آن را در اختیار گرفتند و گروهی را از آنجا بیرون راندند و دروازه قلعه را بستند، و بر فراز قلعه رفتند و آن را با همه برجهایش به تصرف درآوردند. در این زمان بنی منقذ، ساکنان قلعه برای تماشای مراسم عید مسیحیان از قلعه بیرون رفته بودند. این کار در زمانی طولانی ترتیب داده شده بود، و پیش از آن ساکنان این قلعه به این فساد ورزان احسان فراوان کرده بودند. [در این تهاجم اخیر] پیش از آن که مهاجمان به قصر برسند و با ریسمانهای محکمی که به همراه داشتند بر قصر بالا روند، مردم شیزر به میدان شتافتند و همزمان با مهاجمان حرکت کردند. امیران بنی منقذ، صاحبان قلعه نیز خود را به آنان رساندند و برای رویارویی با ایشان بر فراز قلعه رفتند و بر آنان بانگ تکبیر زدند و به جنگ با ایشان پرداختند تا این که وادارشان ساختند که به قلعه پناه برند. مهاجمان بی یاور ماندند و خوار شدند، و آنان [مردم] با یکدیگر همدست شدند و بر آنها حمله بردند و شمشیرهای خود را در جان ایشان نشانند و همه را کشتند؛ و تمامی کسانی که در این آبادی بر عقیده باطنی بودند کشته شدند.^۱

(در سال ۵۲۰) کار بهرام، داعی باطنیه، در حلب و شام بالاگرفت و دعوت او ریشه گسترده. در این مدت او نهایت استتار و اختفا را مراعات می کرد و لباس و چهره خویش را تغییر می داد، به گونه ای که در میان شهرها و قلعه ها می گشت و کسی او را نمی شناخت، این وضع ادامه داشت تا زمانی که در دمشق با امیر ظهرالدین اتابک پیمان دوستی بست و این پیمان را نجم الدین ایل غازی بن ارتق تقریر کرد و استوار ساخت. در آن شهر او را از بیم وی و از بیم دار و دسته اش گرامی بداشتند و کمکهایی برای او فرستاده شد و مورد عنایت و توجه فراوان قرار گرفت. این در حالی بود که پیش از آن تحولاتی در اوضاع او گذشت و پیوسته از جایی به جایی می رفت تا آن که گروهی از جاهلان مردم و سفیهان عوام و ساده لوحان خام اندیش و فرومایگان طبقه کشاورز که نه عقلی داشتند و نه دینی،

۱- ابن قلانسی، ذیل تاریخ دمشق، ص ۱۹۰ - ۱۹۱.

برای حفظ خود در پرتو او و ایجاد شر و فتنه با دار و دسته او به وی پیوستند، و وزیر ابوعلی طاهر بن سعد مزدقانی - هر چند بر مذهب او نبود- با او در حرکتی که داشت همراهی نشان داد و به او در گستراندن هر چه بیشتر دام مکر و فتنه خویش و اظهار آنچه در درون پنهان می‌داشت کمک کرد. پس از گسترش دعوت او و پس از آن که وزیر ظهیر الدین مذکور سر در فرمان او آورد تا در کار یاور او و در گرفتاری دست کمکی برایش باشد، او ظهیر الدین اتابک را پناهگاه خود و دژ استوار خویش گرفت و به وی پناه می‌برد، خود را با حمایت او حفظ می‌کرد و بر او اتکال می‌ورزید.

در ماه ذی‌القعدة سال ۵۲۰هـ.ق. قلعه مرزی بانیاس به تصرف او درآمد و پس از تصرف این قلعه، ارادل طرفدار او گرد و وی جمع شدند، فرومایگان، سبک خردان، کشاورزان، عوام مردم و دون‌مایگان پستی که با حيله‌ها و سخنان باطل خود آنان را فریب داده و با نیرنگها و گفته‌های گمراه‌کننده خود آنان را به خود جلب کرده، و با گسترش فتنه آنان و به سبب ایشان محنتی بزرگ پدید آمده بود و دل‌های فقیهان، متدینان، عالمان، اهل سنت و پیشوایان و اهل عفت و سلامت و مؤمنان نیک، همه از کار آنان آزرده شده بود، اما همه آنان از بیم شرّ آنان و از ترس آن که مبادا آسیبی از آن جماعت به ایشان رسد از سخن گفتن درباره این جماعت و شکایت بردن از آنان خودداری می‌ورزیدند؛ چراکه آن جماعت به کشتن هر کس که با ایشان مخالفت و دشمنی می‌ورزید و به یاری و پشتیبانی هر کس که بر گمراهی ایشان را یاری می‌داد و همراهیشان می‌کرد می‌پرداختند، به گونه‌ای که هیچ شاه و وزیری جرأت مخالفت با آنان نداشت و هیچ پیشوا و امیری از شرّ آنان آسوده نبود.^۱

بدین ترتیب بهرام داعی باطنیه، قلعه مرزی بانیاس را در سال ۵۲۰هـ.ق. به چنگ آورد. او پس از استقرار در بانیاس کار ایجاد استحکامات را و ترمیم آنچه خراب شده و نیازمند ترمیم بود آغاز کرد و داعیان خویش را به اطراف گسیل داشت. آنان نیز بسیاری از نادانان توابع و بسیاری از خام‌اندیشان کشاورز و فرومایگان اوباش و

اراذل را که نه عقلی دارند که از فساد بازشان بدارد و دور سازد و نه تقیه‌ای دارند که از منکر منعشان کند و از آن برگرداند فریفتند و گمراه کردند. بدین سان شرّ آنان قدرت یافت و عقاید باطلی که نهان می‌داشتند آشکار گشت و دست و زبان به بدگویی و ناسزاگفتن به نیکان رعیت و نیز چپاول کردن و طمع ورزیدن در اموال رهگذرانی که تنها از راهها گذر می‌کردند گشودند، و با زور آنان را به تسلیم در برابر خود واداشتند و به زور هر ناروایی را بر آنان رواداشتند و هر که را از مردم توانستند به ستم کشتند. در این میان، ابوعلی طاهر بن سعد مزدقانی وزیر در فرورفتن به ورطه این گمراهی به او کمکی فراوان و فزون از حد کرد، کمکی بر اساس موافقتی که پیش از این میان او و بهرام داعی صورت گرفته بود که یاور و پشتیبان و مددکار و همراه یکدیگر باشند، البته نه بدین منظور که ذات مقدس باری را از خویش خشنود کنند و یا طاعت او به جای آورند، بلکه بدان منظور که در مقابل هر کس که بدخواه ایشان باشد دستی یگانه و در برابر هر کس قصد سوئی نسبت به آنان داشته باشد بر یک تصمیم و یک اراده باشند، و البته او خود فرجام بد این همکاری و سرانجام ناستوده این همکاری را بدید. این همه در حالی صورت می‌گرفت که تاج الملوک^۱ از آن رضایتی نداشت و آن را گزیده و درست نمی‌دانست و البته سیاست مدبرانه و استوار، حلم فراوان و معرفت کامل او وی را بدان وامی‌داشت که این خار بر چشم را تحمل کند و دیده از انتقام فروبندد و در برابر آزارهای دردآور ایشان شکیبایی نشان دهد، اما در دل تصمیمی دیگر نهان دارد و آهنگی دیگر درباره آنان در سر داشته باشد و هیچ از آن پرده بر ندارد مگر زمانی که فرصتی مناسب در اختیار گیرد.^۲

این فرصت نیز سرانجام به دست آمد، و آن هنگامی بود که بهرام داعی با برقابن جندل یکی از پیشوایان وادی تیم نیرنگ کرد و چون به او دست یافت او را به زندان افکند و کشت. پس تاج الملوک از این کرده زشت آزرده خاطر و دردمند شد و برادر مقتول ضحاک بن جندل نیز به خونخواهی او برخاست و سپاهی بدین منظور گردآورد. بهرام که از این خبر آگاه

۱- مقصود بوری بن مبارک است که پس از پدرش ظهیرالدین در سال ۵۲۲ قدرت را در دمشق و مناطق مجاور آن در دست گرفت.
۲- ذیل تاریخ دمشق، ص ۲۲۴.

شد سپاه دیگری گرد آورد و در سال ۵۲۲ هـ.ق. از بانیاس بیرون آمد. آنان آهنگ وادی تیم کردند و در آنجا جنگ درگرفت و در نتیجه آن یاران بهرام شکست خوردند و همه به قتل رسیدند، و سر بهرام نیز از تن جدا و به مصر برده شد تا مژده هلاکت بهرام را به مصریان دهد. اما پس از مرگ بهرام یکی از یارانش به نام اسماعیل عجمی جانشین او شد و به فریفتن عامه پرداخت و باقیمانندگان باطنیه که در نواحی و نقاط مختلف پراکنده بودند پیرامون او جمع شدند. بدین ترتیب تاج الملوک بر آن شد کار ایشان را یکسره کند. او اجرای این تصمیم را با قتل وزیر خود ابوعلی طاهر بن سعد مزدقانی، که با باطنیه همدست بود، در هفدهم رمضان سال ۵۲۳ هـ.ق. آغاز کرد.

خبر این ماجرا در همان زمان پخش شد و در پی آن، جوانان و اراذل و اوباش در دمشق با شمشیرها و خنجرهای برهنه شوریدند و هر کدام از باطنیه و طرفداران و عوامل ایشان و هر کدام از وابستگان و منسوبین به این جماعت را که توانستند کشتند و آنان را در هر جا که بودند تعقیب کردند و از مخفیگاههای خود بیرون کشیدند و همه را با شمشیرها پاره پاره کردند و با خنجرها سر بریدند. یکی از کسانی که در این زمان به مجازات رسید مردی مشهور به شادی خادم است که دست پرورده ابو طاهر صانع حلبی و سرچشمه شرّ و مصیبت بود. او به همراه چند تن دیگر کشته و بر کنگره‌های دیوار دمشق به دار مجازات آویخته شدند. در این زمان رئیس پاسبانان دمشق یوسف بن فیروز بود و او از بیم آن که اسماعیلیان الموت کسانی را برای انجام ترور بدان سامان بفرستند اقداماتی احتیاطی در پیش گرفت.

در این میان اسماعیل - داعی بانیاس - و همراهان او چون از این رخداد آگاهی یافتند بکلی گیج شدند و روحیه باخته، خوار و سست گشتند و یکدیگر را سرزنش کردند و در این سرزمین و آن سرزمین پراکندند. اسماعیل دریافت که اکنون اگر در بانیاس بماند بلا او را در میان می‌گیرد و توان ایستادگی ندارد. از این رو به فرنگیان پیغام داد که حاضر است بانیاس را به ایشان تسلیم کند تا با کمک آنان در امان بماند. پس این قلعه را به ایشان تسلیم کرد و آنگاه خود به همراه جماعتی در اختیار ایشان قرار گرفت. اینان، با نهایت ذلت و خواری و قلت جمعیت، از بانیاس روانه توابع فرنگ (شهرهای تحت تصرف صلیبیها) شدند. در این میان اسماعیل به

بیماری اسهال مبتلاگشت و به همین سبب در اوایل ۵۲۴ه.ق. درگذشت و در بانیاس دفن شد و بدین ترتیب آن نواحی از این جماعت آسوده گشت^۱.

حاکمان الموت به انتقام این ماجرا دو تن از خراسانیان را مأمور قتل تاج الملوک کردند. این دو به دمشق آمدند و با مکر و نیرنگ خود را به او نزدیک ساختند تا جایی که از محافظان او شدند و سرانجام در روز پنجشنبه ۵ جمادی الاول سال ۵۲۵ه.ق. یکی از آنان با شمشیر خود به او حمله برد، ولی نتوانست او را به قتل برساند، و پس از آن، دیگری با چاقوی خود به او حمله کرد، ولی او نیز نتوانست وی را به قتل رساند و تاج الملوک نیز در همان لحظه سلامت از اسب پرید و آنگاه مردان بر آن دو حمله بردند و با شمشیر آنها را پاره پاره کردند، و تاج الملوک نیز از زخمهایی که برداشته بود بهبود یافت. این ماجرا خود، یکی از دلایل دیگر حاکی از ارتباط مستمر میان قلعه الموت و باطنیه شام است.

باطنیه همچنین کوشیدند تا از آنچه ضحاک بن جندل بر سر آنان آورده و بهرام داعی را کشته بود انتقام بگیرند. به همین سبب در شعبان سال ۵۴۳ه.ق. دو تن را که یکی تیرانداز و دیگری نیزه‌پران خوبی بود بدین کار گماشتند. آن دو نزد او رفتند و به جهت این مهارت خویش به او نزدیک شدند و مدتی طولانی نزد او اقامت گزیدند تا زمانی که به فرصت مناسب دست یافتند؛ و آن این که روزی ضحاک به گشت و گذاری در یکی از املاک خود که به «بیت‌لهیا» معروف بود و در وادی تیم قرار داشت رفته و در راه بازگشت - بنا بر اتفاق - از کنار منزل این دو مفسدگذر کرد. آنان با او برخورد کردند و از او خواستند برای استراحت نزد آن دو فرود آید. آنان در این تقاضای خود اصرار ورزیدند و در نتیجه او فرود آمد - البته دست تقدیر او را فرود آورد و بلا او را بدین سوی بازگرداند - پس چون نشست چیزی برای خوردن نزد او آوردند و زمانی که تنها شد و خوردن را آغاز کرد به او حمله کردند و او را کشتند و پس از آن گریختند. اما مردان ضحاک آن دو را دستگیر کردند و نزد او که هنوز نیمه جانی داشت آوردند - چون وی آنان را دید فرمان داد آنها را در معرض دیدگان او بکشند. فرمان اجرا شد و او نیز پس از اجرای این فرمان، بلافاصله جان باخت^۲.

۱- همان، ص ۲۲۴.

۲- همان، ص ۳۰۳.

رشید الدین سنان

در همین دوران شخصیتی بارز از میان اسماعیلیه شام ظهور کرد. این شخصیت راشد بن سنان بود که، بنا بر روایت یاقوت حموی،^۱ در آبادی میان واسط و بصره که اکثر ساکنان آن از دو طایفه غلات شیعه یعنی از نصیری و اسحاقیه بودند دیده به جهان گشود، و سپس در جوانی به الموت گریخت و در آنجا به تحصیل پرداخت. وی قبل از به امامت رسیدن حسن دوم در سال ۵۵۷ه.ق. همدرس او بود و چون حسن به امامت رسید، او را به شام روانه ساخت. وی نیز با احتیاط و به صورت پنهانی آهنگ شام کرد و به رقه و از آنجا به حلب رفت - جایی که در آن تنها ارتباطات خود را به ارتباط با مجامع اسماعیلی محدود کرد - و سپس به شهر کهف رفت و مدتی طولانی که ابوفراس آن را هفت سال می‌داند^۲ در آنجا اقامت گزید.

زمانی که سنان زعامت حرکت اسماعیلیه باطنیه در شام را بر عهده گرفت نورالدین زنگی در اوج مجد و عظمت بود و دوران پیروزیهای بزرگ علیه صلیبیون را می‌گذراند. در این دوران اسماعیلیه [شام] هشت قلعه قدموس، مصیاف، کهف، خوابی، منیفه^۳، علیقه، رصافه و قلیعه را در اختیار داشتند. نام سه قلعه مرqb، صافیتا و عریمه را نیز باید به آنها افزود. ولیم صوری، میتران صور از این سه قلعه یاد کرده و متذکر شده که این سه قلعه در حوزه فرمانروایی «حشاشین» [پیروان حسن صباح] قرار داشته و در آن زمان شمار اسماعیلیان شام نزدیک شصت هزار تن بوده است که در منطقه‌ای میان طرابلس و لاذقیه، از یک جهت، و وادی العاصی و دریای مدیترانه از جهت دیگر پراکنده بوده‌اند.

اسماعیلیان با استقرار در شام در همسایگی «کنت»های طرابلس شام قرار گرفتند و همین امر پس از اندکی به وقوع جنگ میان آنان و فرماندهان صلیبی فرنگ انجامید. بنژامن دو تودل (Benjamin de Tudéle) می‌گوید: اسماعیلیان با مسیحیان صلیبی ملقب به فرنگ و باکنت طرابلس شام (Comte de Tripoli) در جنگ بودند. باطنیه کنت طرابلس ریموند اول (Raymond Ier) را بنا بر روایت ابن فرات در سال ۵۴۳ه.ق/۱۱۴۸ و ۱۱۴۹م. و بنا بر عقیده

۱- معجم البلدان، نشر و ستفلد، ج ۳، ص ۲۷۵.

۲- نشر و ترجمه گویارد در مقاله‌ای در (مجله آسیایی)، دوره هفتم، ج ۹، ۱۸۷۷، ص ۳۲۴ به بعد.

۳- ابن بطوطه در سفرنامه خود این نام را منیقه ذکر می‌کند و تک تک حروف آن را مشخص می‌سازد. در مقاله «مناب راشد» در (مجله آسیایی)، سال ۱۸۷۷م، ص ۴۵۲ نیز همین نام آمده است.

بندیکتیان^۱ در سال ۱۱۵۲م. / ۵۴۷ یا ۵۴۸ ه.ق. به قتل رساندند. به انتقام این قتل، سواران معبد (یا آنچنان که در منابع عربی آمده تاملیه‌ها) (les Templiers) سرزمینهای تحت تصرف اسماعیلیان را مورد هجوم قرار دادند و آنان را به انعقاد پیمان صلحی واداشتند که به موجب آن - بنابر روایت مقریزی - می‌بایست اسماعیلیان هر ساله دوهزار قطعه طلا یا هزار و دوست دینار و نیز صد مد گندم و جو جزیه بپردازند.

گفتیم راشد الدین - که نام کامل او ابوالحسن بن سلیمان بن محمد راشد الدین است - به کهف رسید و در آنجا هفت سال اقامت کرد. اما ابو فراس می‌گوید: او نخست به مصیاف^۲ آمد، از آنجا به بسطریون و سپس از بسطریون به کهف رفت و تا درگذشت مولی^۳ ابو محمد رئیس اسماعیلیه در شام باقی ماند. وی در طی این مدت تنها در نزدیکیهای مرگ ابو محمد این حقیقت را آشکار ساخت که از الموت برای ریاست اسماعیلیان شام اعزام شده است. ابو فراس می‌گوید:

از رجال ثقه و امین شنیدم که مولی راشد الدین - که سلام او بر ما باد! - در ابتدای ورود به قلعه‌های دعوت، حکم خود را (مبنی بر انتصاب به ریاست دعوت از شام) آشکار ساخت و خود را به هیچ کس معرفی نکرد.

وی مدتی در مصیاف بماند و پس از آن روزی قدم زنان و همراه با مردی دیگر به بیرون شهر رفت. این دو در بیرون شهر به برکه آبی برخورد کردند و ناگاه مردی که همراه مولی بود متوجه شد که تصویر خود را در آب می‌بیند، اما هیچ اثر و تصویری از مولی را - سلام او بر ما باد - در آب نمی‌بیند، در حالی که هر دو در کنار برکه ایستاده‌اند. مرد از این امر مدهوش شد و به بوسه زدن بر پاهای مولی - خداوند برکات خویش را پیوسته بر او نازل سازد - پرداخت. پس مولی - سلام او

1. Artde verifier Les dates, edition de 1770, p. 380.

۲- در منابع مختلف نامهای ذیل برای این شهر ذکر شده است: مصیات، مصیبات، مصیاف، مصیاف و مصیاب. دی ساسی چنین عقیده دارد که ضبط نخست از همه صحیحتر است. گویار نیز در (متون برگزیده‌ای مربوط به مذهب اسماعیلیه)، ص ۳، پاورقی ۲ همین نظر را تأیید می‌کند. اما وان برشم در (مجله آسیایی) ماه مه و ژوئن ۱۸۹۸م، چنین اظهار می‌دارد که ضبط دوم صحیحتر است؛ زیرا که آن به نحوی می‌تواند میان دو ضبط اول و سوم جمع برقرار کند.

۳- در اینجا اشاره می‌کنیم که رهبران اسماعیلی در شام به القاب تشریفاتی مولی، صاحب و مقدم خوانده می‌شدند و فرمانده قلعه نیز متولی قلعه نامیده می‌شد. در مورد قلعه‌های اسماعیلیه رجوع کنید به قلشندی، صبح‌الاعشی، قاهره، ۱۹۴۱م، ج ۴، ص ۱۴۶-۱۴۷.

بر ما باد - به او گفت: راز مرا پنهان بدار و هیچ کس را از آنچه دیده‌ای آگاه مکن. وی سپس به بسطریون که در نزدیکی کهف بود رفت و در آنجا اقامت گزیده، مدتی به تعلیم نوشتن به کودکان پرداخت. در همین زمان اگر کسی بیمار می‌شد او وی را به دوایی توصیه می‌کرد و بیمار شفا می‌یافت. بدین سبب او را طبیب نامیدند و مردم هرگاه بیماری داشتند آهنگ او می‌کردند و به او تبرک می‌جستند و او را می‌ستودند.

چون این خبر به ابو محمد - رحمة الله علیه - رسید گفت: می‌بایست این مرد در این قلعه در کنار ما رحل اقامت افکند. سپس او را به حضور خواست و هر صبح و شام برای او غذا و نانی ترتیب داد. او در حالی که حقیقت خود را مخفی می‌داشت اندکی از آنچه را برایش تعیین شده بود می‌پذیرفت. بدین ترتیب او - سلامش بر ما باد - هفت سال در آنجا ماند و در این مدت چنان زهد و صلاحی از او پدیدار گشت که مردم را به عظمت او واقف ساخت و او را شیخ عراقی نامیدند.

او قبایی یمنی داشت و هر سال چون خورشید به برج خویش می‌رسید آن قبا را از هم می‌گشود و آن را همراه با لایه‌های درونی‌اش می‌شست و خرابیهای آن را ترمیم می‌کرد و سپس آن را به دست خویش - سلام او بر ما باد - می‌دوخت و می‌پوشید. او برای خود سر موزه‌ای می‌دوخت که جز همان نخهای متصل به کف کفش و جز یک دگمه عجمی هیچ اثری دیگر از خیاطی در آن نبود.

مدتی گذشت و شیخ ابو محمد - رحمة الله علیه - بیمار شد و چند روز از بیماری او سپری شد، تا آن که در یکی از همین روزها مولی (سنان) به حضور او رسید و به وی گفت: ای شیخ ابو محمد! اکنون دوران تو سپری شده و اجلت فرارسیده است و ظهر فردا این دنیا را وداع می‌گویی؛ پس قبل از آن که بمیری می‌توانی حکم و فرمانی را که دارم ببینی. پس از آن که مولی فرمان مأموریت خویش را بر شیخ ابو محمد خواند، او گریست. پس مولی - سلام او بر ما باد - از او پرسید: چرا می‌گری؟ او پاسخ داد: سبحان الله! چگونه بر این نگریم و متأسف نشوم که هفت سال امتثال امر مطاع [مولی] را از دست دادم و آنجا که مولایمان تو را به جایگزینی این بنده فرستاد بدین وظیفه خویش که می‌بایست کار را به تو واگذارم و

خود از تو فرمان برم پی نبردم و هیچ یک از حقوق تو را ادا نکردم؟ مولی - سلام او بر ما باد - گفت: چه می‌گویی! من دیدم که کارها بر دست تو به بهترین شکل می‌گذرد، و به حق آن حاکم آسمانها و زمین، تو از چنان سعادت، صحت تدبیر و توفیقی بهره‌مند بودی که اگر بر آن می‌شدی که قلعه جبل (جبل مقطم) را در مصر به تصرف آوری و اگر چنین فرمان می‌دادی، بر آن استیلا می‌یافتی.

فردای آن روز به هنگام ظهر شیخ ابو محمد دنیا را وداع گفت و این همان زمانی بود که مولی - سلام او بر ما باد - بدان اشاره کرده بود.^۱

این روایت تا حدی نامأنوس است و این پرسش را بر می‌انگیزد که چگونه راشد الدین توانست هفت سال صبر کند تا پس از گذشت چنان مدتی این حقیقت را آشکار سازد که از الموت برای در اختیار گرفتن ریاست اسماعیلیه آمده است. گویارد در پاسخ این سؤال عقیده دارد که دلایل فراوانی این موضع راشد الدین را توجیه می‌کند و مهمترین آنها این است که حامی او حسن علی ذکره السلام در سال ۵۶۱هـ/۱۱۶۵م. درگذشت و جانشین او قصد نداشت تا زمانی که ابو محمد در قید حیات است چنین مأموریتی را برای سنان تأیید کند. از دیگر سوی ابو فراس نیز می‌گوید، سنان به فضایل ابو محمد واقف بود و خدمات او به دعوت را ارج می‌نهاد به گونه‌ای که دوست نداشت او را بزور از منصب خود برکنار کند. سومین دلیل آن است که بیشتر بودن سن ابو محمد ایجاب می‌کرد احترام او را مراعات کنند. چهارمین دلیل آن است که اسماعیلیه مردمی بودند که حکمرانی بر آنان چندان ساده نبود و سنان این حقیقت را بارها با آنان آزموده بود و شاید به همین سبب او پیش بینی می‌کرد در صورت برکنار کردن رهبر قبلی این جماعت ممکن است فتنه و شورش در میان آنان صورت گیرد. بالاخره پنجمین دلیل آن است که راشد الدین از زیرکی فراوانی برخوردار بود و قصد داشت با گذشت زمان اوضاع را بیازماید و قبل از آن که رهبری مردم را در دست گیرد به طور کامل با آنان آشنا شود. علاوه بر این رفتار پسندیده و سیره ستوده او در این هفت سال احترام بیشتری را برای وی در پی می‌آورد و محبت او را در دل‌های اسماعیلیان جای می‌داد و همین امر زمینه آن را فراهم می‌ساخت که سنان در آینده مردم را قانع سازد که او از انسانهای فوق‌العاده است.

۱- فصول من اللفظ الشریف: هذه مناقب المولی راشد الدین، نشر استنلس گویارد در (مجله آسیایی) JA، شماره آوریل - مه - ژوئن ۱۸۷۷م، ص ۴۵۴ - ۴۵۵. - برخی از عبارات تحریف شده در این نشر را اصلاح کرده‌ایم.

گفتنی است هنوز ابو محمد نمرده بود که برادرش علی قیام کرد و کوشید رهبری اسماعیلیان را در اختیار گیرد. در این راه گروهی از اسماعیلیان کهف نیز به او کمک کردند، ولی در این میان مردی به نام فهد یکی از فدائیان را فرستاد و او به تحریک یکی از نوادگان ابو محمد خوجه علی را به قتل رساند.

این اخبار به الموت رسید و رهبر الموت برای سنان نامه نوشت و در این نامه او را در سمت خویش ابقا کرد و او را به وحدت بخشیدن و سامان دادن به امور اسماعیلیان فراخواند. در مصیاف نیز برخی تلاش کردند تا ریاست سنان را به مسخره گیرند، اما رهبر الموت برای متولی قلعه مصیاف نامه‌ای نوشت و به وی فرمان داد مخالفان را - که در این نامه از همه آنان، به اسم، یاد کرده و آنچه را آنان در محافل خصوصی خود با یکدیگر گفته بودند نیز متذکر گشته بود - فراخواند و این نامه را برای آنان قرائت و تویبخشان کند. آنان همه، چون دیدند که سنان از غبی آگاه است و خداوند برای او پرده از حقایق نهان برداشته و او را به رازهای غیب آگاه ساخته است توبه کردند و سنان نیز از آنان درگذشت و از ایشان خشنود شد. این امر - بنا بر آنچه گویارد می‌گوید - حاکی از آن است که سنان یک شبکه پلیس مخفی داشت که تمامی اطلاعات و دقیقترین جزئیات مسائل را به او می‌رساندند. او همچنین در قلعه‌های مختلف کبوتران پیام رسانی داشت که برای او نامه می‌آوردند یا از او برای دیگران نامه می‌بردند، و به همین دلیل نیز از کشتن کبوتران نهی کرده بود.

یا قوت حمودی در ماده «شرطه» می‌گوید:

شرطه یکی از مراکز مهم و از توابع واسط است و در فاصله میان بصره و واسط و در کناره راست راهی که به بصره می‌رود قرار دارد. ساکنان آن همه اسحاقی و نصیری، و اهل گمراهی‌اند. داعی اسماعیلی، سنان از همین مردم و از یکی از دهات این منطقه به نام عقراالسدان است^۱.

او در ماده «عقر» نیز می‌گوید:

عقر... عقراالسدان از دهات شرطه است که میان بصره و واسط واقع شده و سنان، آن گمراه گمراه کننده و آن داعی اسماعیلی و دجال گمراه کننده این جماعت از همین آبادی است، مردی که سیمیا می‌دانست و کارهایی انجام داد که هیچ کس قبل

۱- یا قوت، معجم البلدان، نشر وستنفلد، ج ۱، ص ۲۷۵.

از او و یا بعد از او موفق به انجام آن نشد.^۱

از آنجا که یاقوت بن عبدالله رومی حموی در سال ۵۷۴ یا ۵۷۵ ه.ق. دیده به جهان گشود و در بیستم رمضان سال ۶۲۶ ه.ق. درگذشت، معاصر راشدالدین سنان بوده و با دوران او هیچ فاصله‌ای نداشته و به همین دلیل اطلاعاتی که وی درباره سنان می‌دهد از ارزش فراوانی برخوردار است و از آنها نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱- سنان در اصل نصیری مذهب بود و پس از آن تغییر عقیده داد و مذهب اسماعیلی را اختیار کرد؛

۲- او از شعبده و تردستی و چشم‌بندی اطلاع داشت.

مسأله نخست از این جهت دارای اهمیت فراوانی است که او «نظریه تناسخ» را که - چنانچه گفته‌ایم - از او نه از سوی اسماعیلیان مصر اظهار شده بود و نه از جانب اسماعیلیان الموت، برای نخستین بار در سوریه مطرح کرد. ابوفراس حکایات فراوانی را می‌آورد که همه از ایمان سنان به نظریه تناسخ حکایت دارد و از آن جمله است:

الف - او بسیاری از شبها بر فراز کوه می‌رفت و در آنجا پرنده‌ای سبز با بالهای بزرگ بر بالای سر او می‌ایستاد و در میان هاله‌ای از نور در پیشگاه او پر می‌زد و با او زمزمه می‌کرد. این پرنده همان مولی حسن بود که از الموت برای گفتگوی پنهانی با او آمده بود.

ب - او همراه با جماعتی از یاران خود از قدموس به مصیاف می‌آمد که در طی مسیر مار بزرگی بر سر راه آنان پدیدار گشت. یاران او پیش رفتند تا آن را بکشند، اما سنان آنان را از قتل مار بازداشت و گفت: این فهد بن حیطیه است که گناهکار بوده و اکنون گرفتار عذاب است؛ او را از گرفتاریی که دارد نجات ندهید.^۲ گفتنی است فهد بن حیطیه همان کسی است که یکی از فدائیان را به کشتن خوجه علی مأمور کرد.

ج - از این جمله است حکایاتی با میمون و گاو و کبوتر، و همه از آن حکایت دارد که - به عقیده او - روح افرادی از انسان در این حیوانات جای گرفته است.

د - از همین قبیل است خبری که ابوفراس از سنان نقل می‌کند که در باره یکی از کبوتران گفت: این دختر فلان پادشاه است که اکنون نزد او آمده تا از ستمی که بر او رفته شکایت کند و

۱- همان، ج ۱، ص ۶۹۷.

۲- ابوفراس، مناقب المولوی راشد، مجله آسیایی، ۱۸۷۷، ص ۴۸۲.

از او بخواهد وی را از این ستم رهایی بخشد.

ابوفراس^۱ حکایت‌های متعددی از این نوع نقل می‌کند و همه حاکی از آن است که راشدالدین به تناسخ و انتقال روح انسان به کالبد گونه‌هایی از حیوانات، بویژه اسب، مار، میمون، پرندگان سبز و گاو عقیده داشته است.

در مورد دومین مسأله نیز حکایاتی که گویای توانایی سنان در دانستن غیب و پیشگویی و دیدن از دور است نقل می‌شود. از آن جمله این که او به نامه‌هایی که به دست او می‌رسید قبل از این که آنها را بگشاید و بخواند پاسخ می‌داد، او کسانی را که به مأموریتی می‌فرستاد از آنچه در مسیر راه خود با آن مواجه می‌شدند آگاهشان می‌ساخت و آنچه او می‌گفت عیناً به تحقق می‌پیوست؛ او با سرهایی که از تن جدا شده بود سخن می‌گفت، چنان که گفته می‌شود روزی اصحاب خود را در مصیاف گرد هم آورد و چون به سالن اجتماعات درآمدند در کنار صندلی راشدالدین سربریده‌ای را دیدند که بر سینی نهاده شده است و از آن خون می‌چکد. در این هنگام راشدالدین خطاب به آن سربریده گفت: آنچه را دیده‌ای برای دوستانت بازگوی؛ آیا ترجیح می‌دهی به دنیا و به میان خانواده‌ات بازگردی یا همچنان در بهشت بمانی؟ آن سر پاسخ داد: پس از آن که جایگاه خویش را در بهشت و در میان حوریان و نیز آنچه خداوند برایم مهیا ساخته است دیدم، دیگر مرا به بازگشت به دنیا نیازی نیست. برادرانم، به خانواده و کسانی که سلام برسانید و از نافرمانی این پیامبر پرهیزید.

یکی از مؤلفان که به راز نهفته در این حيله پی برده می‌گوید: پس از این ماجرا راشدالدین آن شخص را که ادعا می‌شد سر او بریده شده از گودالی که در آن کنار بود و وی را در آن قرار داده و تنها سر او را بیرون گذاشته بودند خارج کرد و این بار واقعاً او را با ضربت شمشیر خویش به هلاکت رساند تا حقیقت این حيله بر ملا نگردد.^۲

این نیرنگها و شعبده‌ها در پوشاندن چهره حقیقت بر عامه مردم و فریفتن آنان مؤثر افتاد تا جایی که برخی معتقد شدند که وی پیامبر و دارای معجزات است - آن سان که ابوفراس، ناقل حکایت پیش‌گفته، چنین عقیده‌ای دارد - و برخی نیز معتقد شدند او خدایی است که در میان آنان مجسم شده است. سنان از این سادگی مردم استفاده کرد و با نوشته‌ها و تعالیم خود هر چه

۱- همان، ص ۴۸۱-۴۸۷.

۲- فان همر در (گنجینه‌های شرق)، ج ۳، ص ۳۷۷ این نظریه را آورده است.

بیشتر این مفاهیم را در دل و اندیشه آنان استوار ساخت. وی کار خویش را با اسقاط امام هفتم محمد بن اسماعیل از امامت، و قرار دادن خود در جای او آغاز کرد و تا آن حد پیش رفت که ادعای الوهیت کرد و درباره الوهیت خویش رساله‌ای نوشت که گویارد آن را در ضمن (متون کهنی مربوط به مذهب اسماعیلی) منتشر کرده است.^۱

ابن جبیر هنگامی که در سفرنامه خود به توصیف جبل لبنان می‌پردازد می‌گوید: این منطقه از دریا تا دریا امتداد دارد، دارای طول فراوان و ارتفاع بسیار است. در دامنه این کوهها قلعه‌های ملحدان اسماعیلی قرار دارد، فرقه‌ای که از اسلام خارج شده و درباره یکی از انسانها ادعای الوهیت کرده‌اند و شیطانی از بشر که به نام سنان معروف است برای آنان مقدر شده، و وی آنان را با سخنان باطل و پندارهایی که با حیل‌های خویش برای آنان ایجاد کرده فریفته و به نیرنگهای خویش مسحور گردانده است، و او را خدای خویش گرفته‌اند و می‌پرستند و در راه او جان خویش را ارزانی می‌دارند و چنان فرمانبر او شده و سر در طاعت او فرود آورده‌اند که اگر از کسی از ایشان بخواهد که خود را از فراز قله‌ای بر زمین افکند وی این کار را انجام می‌دهد، و در راه خشنودی او به سوی هلاکت می‌شتابد.^۲

گفتنی است ابن جبیر در ۱۹ ربیع‌الاول سال ۵۸۰هـ/آخر ژوئن سال ۱۱۸۴م. از منطقه جبل دیدار کرده بود.

به هر حال، نفوذ سنان در اسماعیلیه شام چنان گسترش و تحکیم یافت که از اسماعیلیه الموت اعلام استقلال کرد و جانشین «حسن علی ذکره السلام» الموت سعی کرد سنان را به اطاعت از خویش وادارد، اما تلاشهای او ناکام ماند. وی چندین بار کسانی از اسماعیلیان را برای کشتن او اعزام کرد، اما او توانست جان سالم به دربرد. سنان سفرهای فراوانی داشت و پیوسته از قلعه‌های اسماعیلیه بازدید می‌کرد. او همان کسی

1. Stanislas Guyard; *Fragments relatifs a' la doctrine des Ismaélis*, paris, Maisonneuve, 1874, fragment I.

۲- *رحلة ابن جبیر*، چاپ حسین انصار، قاهره، بدون تاریخ، (به عقیده ما ۱۹۵۵م.)، ص ۲۴۲ - ۲۴۳ = نشر رایت Wright، ص ۲۵۶.

است که فرمان بنای قلعه مرقب را داد، قلعه علیقه را با نیرنگی شگفت به چنگ آورد و قلعه خوابی را تعمیر کرد.

در دوران زعامت سنان، نورالدین محمود بر شام استیلا داشت؛ چه این که وی در سال ۵۴۱هـ.ق/۱۱۴۶م. حکومت حلب و در صفر سال ۵۴۹هـ.ق/۱۱۵۴م. حکومت دمشق را در اختیار گرفت و بر بقیه شهرهای شام یعنی حماة و بعلبک استیلا یافت و چندین قلعه از سرزمین تحت سلطه رومیان را نیز فتح کرد که مرعش و بهنا از این قبیل است. وی قلعه مرعش را در ذی‌القعده سال ۵۶۸هـ.ق. فتح کرد و در اواخر رمضان سال ۵۵۹هـ.ق. نیز حارم را از فرنگیان بازستاند.

وی عزاز و بانپاس و قلعه‌هایی جز آن را که به بیش از پنجاه قلعه می‌رسد گشود و سپس امیر اسدالدین شیرکوه را ... سه بار به مصر اعزام کرد و سرانجام، سلطان صلاح‌الدین ایوبی به نیابت از او مصر را فتح کرد.^۱

پس از آن که نورالدین مشاهده کرد اسماعیلیان قلعه‌هایی را در سرزمینهای تحت حاکمیت او به تصرف در می‌آورند و خطری علیه او به شمار می‌روند به اعزام گروه‌هایی نظامی علیه سنان پرداخت، اما به موفقیت قابل ذکری دست نیافت تا آنجا که سرانجام در سال ۵۶۹هـ.ق. آماده شد خود در رأس سپاهی برای جنگ با او روانه شود، اما در ۱۱ شوال همین سال، مصادف با ۱۷۴ میلادی، مرگ او را غافلگیر ساخت.

ابن خلکان می‌گوید:

میان نورالدین محمود و ابوالحسن سنان بن سلیمان بن محمد، مشهور به راشدالدین - فرمانده قلعه‌های اسماعیلیه و پیشوای فرقه باطنیه در شام و همان که طایفه سنانیه به او منسوب است - مکاتبه‌ها و گفتگو‌هایی به سبب همجوار بودن برقرار بود. یک بار نورالدین برای او نامه‌ای نوشت و او را در این نامه به دلیلی مورد تهدید قرار داد. این نامه بر سنان گران آمد و به همین سبب در پاسخ نامه‌ای نوشت و آن را با چند بیت شعر آغاز کرد. آن اشعار و آن نامه چنین بود:

این کیست که به ضربت شمشیر تهدیدمان می‌کند؟ از خاک بر نخیزم اگر که او را بر زمین نیفکنم

۱- ابن خلکان، وفیات الاعیان، قاهره، ۱۹۴۸م، ج ۴، ص ۲۷۲، شرح حال ردیف ۶۸۶.

اینک کیوتر، باز را تهدید می‌کند و خرگوش بیابان در مقابل شیران قد علم کرده است

او اینک می‌خواهد دهان افعی را به انگشت خویش ببندد، اما همانچه انگشت او از این افعی خواهد دید او را بسنده خواهد کرد.

از مضمون کلی و جزئیات آن نامه آگاه شدیم و از تهدیدی که به گفتار و کردار در آن نامه متوجه‌مان ساخته اطلاع یافتیم. خدایا! چه شگفت از مگسی که در گوش فیل وزوز می‌کند و پشه‌ای که خود را در ردیف تصاویر زیبا می‌نشانند. پیش از تو نیز قومی دیگر چنین سخنانی گفته بودند، اما دنیا را بر سر آنان خراب کردیم و هیچ یاوری نیافتند. آیا حق را انکار می‌کنید و باطل را یاری می‌دهید؟ «پس باید کسانی که ستم کردند بدانند به کجا باز می‌گردند» (شعراء/۲۲۷).

اما این که گفته‌ای سرم را خواهی برید و قلعه‌هایم را از کوه‌های استوار خواهی کند، این تنها آرزوهای دروغین و خیالهایی نادرست است؛ چه این که جوهر به عرض زایل نشود و روح نیز به مرض از بین نرود، و چه بسیار میان قوی و ضعیف و پست و والا فاصله است!

اکنون اگر از بواطن و معقولات بگذریم و به ظواهر و محسوسات نظری افکنیم، ما را رسول خدا(ص) اسوه خواهد بود، آنجا که فرمود: «هیچ پیامبری به سان من آزار ندید». شما خود نیز از آنچه بر عترت او و بر اهل بیت و شیعه او گذشت آگاهید و وضع همان است که پدید آمد و گذشته نیز همان است که گذشت و در هر دو، خدای را سپاس، که ما ستم‌دیده‌ایم و نه ستمگر، و غصب شده‌ایم و نه غصب کننده، اما چون حق بیاید باطل برود که «باطل رفتنی است» (اسراء/۸۱). شما از ظاهر اوضاع ما و از کیفیت رجال ما و این که آنان آرزوی مرگ دارند و بدین آرزو خود را به زلال مردن نزدیک می‌سازند؛ «بگو پس آرزوی مرگ کنید، اگر که راستگویید. اما آنان به سبب آنچه پیش فرستاده‌اند هرگز آرزوی مرگ نخواهند کرد و خداوند از ستمگران آگاه است» (بقره/۹۴ - ۹۵). بنا به آن مثل، آیا مرغابی را از رودخانه می‌ترسانید؟

پس اکنون آماده باش که جامه بلا و گرفتاری بر تن کنی و زرهی در برابر مصیبت

پیوشی، که با آنچه خودداری بر تو پیروز خواهم شد و از همان کسانی که خودداری در راه تو به کشتن خواهم داد تا چون کسی شوی که با سُم خویش شانه خود را می‌جوید و با کف خویش بینی خود را می‌کند، و چنین چیزی بر خداوند دشوار نیست.

این نامه از روی نوشته قاضی فاضل بدین صورت برگرفته شده، و در نسخه دیگری این را نیز اضافه بر آنچه گذشت دیدم که چون این نامه به تو رسید در انتظار رویارویی با ما باش و در کار خویش میانه روی کن و آغاز «نحل» و آخر «ص»^۱ را بخوان.

صحیح آن است که سنان این نامه را برای سلطان صلاح الدین یوسف بن ایوب نوشته است. خداوند خود بهتر می‌داند.^۲

ابن خلکان رساله دیگری را نیز می‌آورد که از سنان برای نورالدین فرستاده شده و در آن چنین آمده است:

میان آن دو بیگانگی افتاده بود [و در این زمان سنان در نامه خود به نورالدین ابیاتی بدین مضمون نوشت]:

تو با کمک ما این حکومت را به چنگ آوردی تا آن که خانه‌هایت در این ملک بر پا و ستونهایش استوار شد،

اما پس از آن با همان نیزه‌ای ما را هدف گرفتی که به کمک ما ایستاده، ما آن را بر زمین استوار ساخته‌ایم و اینک شاخ آهنین آن در تن ما می‌نشیند^۳

این اظهارات از آن حکایت دارد که سنان در برخی از مراحل از نورالدین پشتیبانی کرده است، آن سان که این عذیم و قلانسی نیز روایاتی را آورده‌اند که بر همین مطلب دلالت می‌کند.

گفتنی است زمانی دشمنی میان سنان و صلاح الدین ایوبی شدت یافت که صلاح الدین در

۱- مقصود از آغاز سوره نحل این آیه است که می‌فرماید: «امر الهی فرا رسید، آن را به شتاب مخواهید. او منزّه است و از هر چه شریک او قرار می‌دهند برتر»؛ و مقصود از آخر سوره ص این آیه که می‌فرماید: «و پس از اندکی از خبر آن آگاه خواهید شد».

۲- ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۴، ص ۲۷۲ - ۲۷۳.

۳- همان، ص ۲۷۴.

سال ۷۵۰ هـ.ق. دمشق، حمص و حماه را به تصرف خویش درآورد و چیزی نمانده بود که حلب را نیز به تصرف درآورد. از دیگر سوی نورالدین محمود وصیت کرده بود پس از مرگ حکومت این شهر به فرزندش ملک صالح عمادالدین اسماعیل واگذار شود. روزی که پدر وی نورالدین درگذشت او یازده سال داشت. وی در همین زمان حکومت را در دست گرفت و از دمشق به حلب رفت و روز جمعه اول محرم سال ۵۷۰ هـ.ق. وارد قلعه حلب شد و البته قدرت عملاً در دست وزیر او سعدالدین کمشکین بود. زمانی که صلاح الدین آهنگک تصرف حلب کرد «سعدالدین کمشکین اموال فراوانی نزد سنان پیشوای اسماعیلیه فرستاد تا صلاح الدین را بکشند. سنان جماعتی را به این کار مأمور کرد. آنان صلاح الدین را مورد حمله قرار دادند، اما همه کشته شدند»^۱.

این نخستین تلاش اسماعیلیه به رهبری سنان برای کشتن صلاح الدین ایوبی بود که در جمادی الآخر سال ۵۷۰ هـ.ق. روی داد.

دومین تلاش نیز در ماه ذی القعدة سال ۵۷۱ هـ.ق. و زمانی به وقوع پیوست که صلاح الدین شهر اعزاز را در محاصره داشت.

زمانی که صلاح الدین شهر اعزاز را محاصره کرده بود یکی از اسماعیلیان بر او حمله برد و با ضربه چاقوی خود سر او را مجروح کرد. صلاح الدین دستان آن اسماعیلی را گرفت، و آن اسماعیلی همچنان بدین سوی و آن سوی خنجر می‌زد، اما کارگر نمی‌افتاد. صلاح الدین همچنان دستان اسماعیلی را گرفته بود تا این که سرانجام او رابه هلاکت رساند. یکی دیگر نیز به صلاح الدین حمله ور شد اما او هم به قتل رسید. سپس سلطان (صلاح الدین ایوبی) وحشت زده به خیمه خویش بازگشت و سپاهیان خویش را از نظر گذراند و همه افراد ناشناس را که در میان آنان بودند دور کرد^۲.

از همین جا بود که صلاح الدین تصمیم گرفت کار اسماعیلیان را یکسره کند. صلاح الدین در محرم (سال ۵۷۲ هـ.ق/۱۱۷۶ م.) آهنگک سرزمینهای تحت تصرف اسماعیلیه کرد و سرزمین آنان را هدف غارت و تخریب و آتش‌سوزی

۱- تاریخ ابوالفداء، استانبول، دارالطباعه العامره، ۱۲۸۶ هـ.ق، ج ۳، ص ۶۰.

۲- همان، ص ۶۱.

قرار داد. وی قلعه مصیاف را به محاصره درآورد و در پی آن، سنان پیشوای اسماعیلیان کسی را نزد دایی صلاح الدین، شهاب الدین حارمی که رئیس محافظان بود فرستاد و از او درخواست کرد برای برقراری صلح میان دو گروه اقدام کند. حارمی از صلاح الدین خواست از آنان درگذرد و او نیز این خواسته را بر آورد و با اسماعیلیان مصالحه کرد و آنان را ترک گفت^۱

چنین به نظر می‌آید که اسماعیلیان از آن زمان به بعد به فرمان و طاعت صلاح الدین در آمدند و به منظور ترور حاکمان و امیران صلیبی به خدمت گرفته شدند. از آن جمله این که در سال ۵۸۸ ه.ق. یکی از باطنیه مرکیس حاکم صور را به قتل رساند. «آنان (باطنیه) در لباس راهبان وارد صور شده بودند»^۲.

زمانی که صلاح الدین در ۲۲ شعبان ۵۸۸ ه.ق. با ریچارد شیردل پادشاه انگلستان پیمان صلح بست و سرزمینهای شام را با یکدیگر تقسیم کردند، «سلطان (صلاح الدین) با آنان شرط کرد که سرزمینهای اسماعیلی با او قرارداد صلح ببندند، و فرنگیان نیز شرط کردند فرنیروایان انطاکیه و طرابلس با آنان پیمان صلح برقرار کنند».

این اثیر در وقایع سال ۵۸۸ ه.ق. درباره کشته شدن کنراد دو مونفرا، فرمانروای صور که به دست باطنیه صورت گرفت جزئیات بیشتری را ذکر می‌کند و می‌گوید:

در این سال در سیزدهم ربیع‌الاول مرکیس فرنگی فرمانروای صور که - خدای لعنتش کند - از بزرگترین شیاطین فرنگیان بود کشته شد. علت کشته شدن وی نیز آن بود که صلاح الدین برای پیشوای اسماعیلیان سنان پیام فرستاد که کسی را بفرست تا شاه انگلستان (ریچارد) را بکشد و اگر مرکیس را به قتل برساند ده هزار دینار خواهد داشت. آنان (باطنیه) نتوانستند شاه انگلستان را بکشند و سنان نیز آن را مصلحت نمی‌دانست؛ زیرا از این بیم داشت که مبادا در این صورت صلاح الدین از فرنگیان آسوده خاطر شود و تمام توان خود را به رویارویی با ایشان معطوف دارد. وی که آزمندگرفتن اموال و عده داده شده نیز بود قتل

۱- همان، ص ۶۲.

۲- همان، ص ۸۶. مرکیس صاحب صور همان کنراد دی مونفرا (Conrad de Monferrat) است. برای اطلاع از روابط صلاح الدین و اسماعیلیه، مراجعه کنید به مقاله‌ای از برنارد لوئیس در (گزارش مدرسه مطالعات شرق و آفریقا) در لندن *BSOAS*، ۱۹۵۳، ج ۱۵.

مرکیس را برگزید.

وی دو مرد را در لباس راهبان فرستاد. آن دو با فرمانروای صیدا و ابن بارزان فرمانروای رمله که با مرکیس صاحب صور همراه بودند ارتباط برقرار کردند و شش ماه در کنار این دو به سر بردند و اظهار خداپرستی کردند. بدین ترتیب مرکیس از آن دو خوشنود شد و به آنان اعتماد کرد. پس از گذشت این مدت اسقف صور مرکیس را به میهمانی دعوت کرد، و وی نیز در میهمانی حاضر شد و در آنجا غذا و شربتی که بود خورد و نوشید و سپس از نزد اسقف بیرون آمد. در این هنگام آن دو مرد باطنی او را مورد حمله قرار دادند و زخمی سخت به او وارد آوردند. پس یکی از آن دو گریخت و به کلیسایی رفت و در آن مخفی شد. اتفاقاً مرکیس را برای بستن زخمهایش به همان کلیسا بردند و در آنجا مرد باطنی دیگر بار به او حمله کرد و او را به قتل رساند. این دو باطنی پس از این ماجرا کشته شدند، و فرنگیان قتل او را به توطئه پادشاه انگلستان نسبت داده‌اند که به منظور تسلط اختصاصی بر سواحل شام چنین توطئه‌ای را طرح کرد^۱

بنابراین در این مسأله اختلاف وجود دارد که قتل کنراد دو مونفرا (Conrad de Monferrat) فرمانروای صور به تحریک چه کسی صورت گرفته و آیا محرک اصلی صلاح الدین و یا ریچارد پادشاه انگلستان بوده است.

همچنین سنان مردان خود را به خاطر همکاری با صلاح الدین در مقابل صلیبیها به قتل کنراد مأمور نکرد، بلکه به طمع جایزه‌ای که صلاح الدین برای قاتل کنراد قرار داده بود این کار را انجام داد و بدین ترتیب انگیزه او برای این کار یک انگیزه مالی بود و نه جهاد در برابر صلیبیها.

حقیقت آن است که موضع سنان در جنگ با صلیبیها موضعی مشکوک بود که از غیرت اسلامی سرچشمه نمی‌گرفت، بلکه از ملاحظات سیاسی ناشی می‌شد. موضع اسماعیلیان سوریه نیز در طول جنگهای صلیبی مبتنی بر ملاحظات و مصالح فرقه‌ای سیاسی بود و غیرت

۱- ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، قاهره، ۱۳۰۳، حوادث سال ۵۸۸هـ.ق، ج ۱۲، ص ۳۱. -گفتنی است فرمانروای صیدا Renaud و فرمانروای رمله Balion II بود.

اسلامی هیچ نقشی در آن نداشت!^۱

در مورد ترور کنراد نیز باید گفت این امر به وخامت روابط میان اسماعیلیان و فرقه هوسپی تالیرها (Hospitaliers) باز می‌گردد. روابط این دو گروه از سال ۵۸۲ ه.ق. و از زمانی که کنت طرابلس دژ مرقب را در اختیار فرقه هوسپی تالیرها قرار داد رو به وخامت نهاده بود. با این حال مشاهده می‌کنیم که در سال ۵۹۰ ه.ق. هانری دو شامپایی (Henry de Champagne) به منظور تحکیم روابط با اسماعیلیان یا تجدید روابط دوستانه‌ای که قبلاً میان اسماعیلیان و صلیبیون وجود داشت از یکی از قلعه‌های آنان دیدار کرد^۲.

کلود کاهن (Cl. Cahen) عقیده دارد که اسماعیلیه در قرن هفتم هجری/سیزدهم میلادی دیگر بار با هوسپی تالیرها هم‌پیمان شدند و در مقابل پرداخت جزیه تحت الحمایه این فرقه قرار گرفتند و مسیحیانی هم که از سوی اسماعیلیه به قتل می‌رسیدند مخالفان همان فرقه مزبور بودند^۳.

علاوه بر این در روایات سان دنی درباره اعمال فیلیپ اوگوست، پادشاه فرانسه مشاهده می‌کنیم که وی هیئتی را نزد اسماعیلیان فرستاد تا مطمئن شود آنان قصد ندارند با تحریک ریچارد شیردل پادشاه انگلستان او را ترور کنند^۴. درباره الکسیس، امپراتور بیزانس نیز گفته می‌شود وی یکی از اسماعیلیان را به خدمت گماشت تا والی مسلمان قونیه در سرزمین آناتولی را به قتل برساند.

بنابراین، این رخداد‌های تاریخی این حقیقت را به یقین ثابت می‌کند که اسماعیلیان در روابط خود با صلیبیها و مسلمانان مجاهد که برای راندن مسیحیان از سرزمینهای اسلامی

۱- دیوید شافنر رساله‌ای در این موضوع با عنوان (روابط فرقه اسماعیلیه و صلیبیون در قرن دوازده) تألیف کرده است:

David Schaffner; *Relations of the order of Assassins with the Crusades during the twelfth Century*, University of Chicago, 1939.

۲- رجوع کنید به:

Claude Cahen; *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche*, pp. 514 sqq. Institut Francais de Damas, Bibliothèque Orientale, I, paris, 1940.

۳- همان، ص ۳۴۴، ۵۲۶، ۶۲۰، ۶۶۵.

4. Gestes de Philippe - Auguste, Grand Chronique de saint Denis, in *Recueil de l'Histoire des Gaules et des Francais*, XVII (paris, 1818, p. 377).

می‌جنگیدند تنها بر اساس انگیزه‌های سیاسی عمل می‌کردند و به عنوان یک طایفه خاص در پی آن بودند که سلطنت و قدرت خود بر مناطق و قلعه‌هایی را که در اختیار داشتند تثبیت کنند، و بدین ترتیب هیچ انگیزه اسلامی در کار آنان وجود نداشت و این شیوه و سیاست همیشگی آنان از آغاز جنگهای صلیبی بود. به عنوان مثال، در سال ۵۲۴هـ.ق/۱۱۲۹ یا ۱۱۳۰م، زمانی که ابوالوفای اسماعیلی حکومت دمشق را پس از کشته شدن بهرام در اختیار گرفت، «ابوالوفا با فرنگیان مکاتبه کرد که وی دمشق را به آنان تحویل دهد و آنان در مقابل، صور را به او واگذارند. آنها بر این امر با یکدیگر توافق کردند و بنابر آن شد که فرنگیان روز جمعه وارد دمشق شوند تا ابوالوفا یاران خود را بر در مسجد دمشق گردآورد.

در این میان تاج الملوک توری صاحب حکومت دمشق از این توافق اطلاع یافت و بدین سبب وزیر خود مزدقانی را فراخواند (همان کسی که ابوالوفا را به جای بهرام به امارت دمشق گماشته بود) و وی را به قتل رساند، پس از آن فرمان داد اسماعیلیان دمشق را بکشند. بدین ترتیب مردم دمشق علیه این جماعت شوریدند و شش هزار نفر از آنان را کشتند از دیگر سوی فرنگیان بر حسب توافق حاضر شدند و شهر دمشق را به محاصره درآوردند، اما هیچ دستاوردی نیافتند و از آنجا که برف و سرمای شدیدی بود با حالتی تقریباً شکست خورده، دمشق را ترک گفتند. توری نیز در رأس سپاهی دمشق را ترک گفت و به تعقیب آنان پرداخت و شمار زیادی از ایشان را کشت. اسماعیل باطنی که در قلعه بانیا بود این قلعه را به آنان تسلیم کرد و خود در کنار آنها قرار گرفت.^۱

راشدالدین سنان در سال ۵۸۸هـ.ق/۱۱۹۲م. درگذشت و در اقامتگاه دایم خود قلعه کهف دفن شد.

در دوران حاکمیت او اسماعیلیه شام از قدرت فراوانی برخوردار، و تقریباً از اسماعیلیه الموت مستقل بودند.

پس از آن که هلاکو خان مغول در سال ۶۵۴هـ.ق/۱۲۵۶م. بر قلعه الموت مسلط شد، رکن الدین آخرین حکمران اسماعیلی دستور داد هیئتی را به شام اعزام کنند تا اسماعیلیان شام نیز قلعه‌های خود را به مغولان واگذارند. این هیئت به همراه چند تن از مغولان روانه شام شد، اما ظاهراً اسماعیلیان شام به این خواسته تن در ندادند و برخی از قلعه‌های خود را تا سال

۱- تاریخ ابوالفدا، ج ۳، ص ۲-۳، حوادث سال ۵۲۳هـ.ق.

۶۵۸هـ.ق/ ۱۲۶۰م. یعنی زمانی که مغولان سوریه را مورد حمله قرار دادند حفظ کردند. در زمان این حمله مردی به نام رضاالدین ابوالمعالی رهبری اسماعیلیان شام را در اختیار داشت. در همین سال سلطان مملوکی سیف الدین قطز مغولان را در نبرد مشهور عین جالوت به شکست سختی واداشت و پس از این شکست قلعه‌های اسماعیلیان به ایشان بازگردانده شد و سر رهبرانی که خود را تسلیم مغولان کرده بودند از تن جداگشت.

در سال ۶۶۴هـ.ق. سلطان بیبرس اول ملقب به ظاهر که حکومت مصر و شام را در اختیار داشت فرمان داد اسماعیلیان برای هدایایی که از سوی شاهان بیگانه برای آنان فرستاده می‌شود عوارض پردازند، و ایشان را تهدید کرد در صورتی که این فرمان را اطاعت نکنند شهرها و قلعه‌های ایشان را ویران خواهد ساخت. آنان به این فرمان گردن نهادند و بدین ترتیب به دستور بیبرس ظاهر هر ساله جزیه پرداختند و از آن پس عزل و نصب رهبران آنان نیز در اختیار ظاهر قرار گرفت؛ از باب مثال، در سال ۶۶۹هـ.ق/ ۱۲۷۰م. نجم الدین اسماعیل را - که پس از رضاالدین زعامت اسماعیلیان را بر عهده گرفته بود - عزل کرد و به جای او صارم الدین را که پیشوای قلعه علیقه بود به رهبری اسماعیلیان منصوب کرد و قلعه‌های کهف، خوابی، منیقه، قدموس و رصافه را به قلاع تحت امر او ضمیمه ساخت و قلعه مصیاف را برای خود باقی گذاشت. ابو الفداء می‌گوید:

در این سال (۶۶۸هـ.ق/ ۱۲۶۹م.) ملک ظاهر سپاهی را به سوی قلعه‌های اسماعیلیه گسیل داشت و این سپاه در دهه اول رجب همین سال قلعه مصیاف را در اختیار گرفت^۱.

دژ علیقه نیز در سال ۶۷۰هـ.ق/ ۲۳ مه ۱۲۷۱م. سقوط کرد و در ماه بعد رصافه به دست فرستادگان ملک ظاهر بیبرس افتاد، و در پایان این سال تنها سه قلعه کهف، منیقه و قدموس در حوزه فرمانروایی اسماعیلیه قرار داشت. پس از دو سال قدموس و منیقه نیز سقوط کرد و تنها قلعه کهف در اختیار آنان ماند، اما اسماعیلیان این قلعه نیز ناگزیر به تسلیم آن شدند و بدین ترتیب امیر جمال الدین این قلعه را به نمایندگی از طرف ملک ظاهر بیبرس، در ۹ ژوئیه ۱۲۷۳م./ ۶۷۱هـ.ق. تحویل گرفت. ابو الفداء می‌گوید:

در این سال (۶۷۱هـ.ق/ ۱۲۷۲ و ۱۲۷۳م.) نمایندگان شاه ظاهر باقیمانده قلعه‌های

اسماعیلیه، یعنی کَهِف، منیقه و قدموس را در اختیار گرفتند.^۱

البته - آن گونه که دفریمی متذکر است - هدف ملک ظاهر بیبرس از بین بردن اسماعیلیان نبود، بلکه وی می خواست آنان را به فرمان خویش درآورد. دلیل این مطلب آن است که شاه ظاهر، خود در برخی از توطنه‌های ترور علیه دشمنان خویش این گروه را به خدمت گرفت و پس از او، دیگر سلاطین مملوکی نیز همین کار را انجام دادند.

در این میان اظهارات ابن بطوطه که در سال ۷۲۷هـ.ق/۱۳۲۶م. از این مناطق دیدن کرده از آن حکایت دارد که در آن تاریخ هنوز اسماعیلیان قلعه‌های خود را در اختیار داشته‌اند. او می‌گوید:

از قلعه‌های قَدْمُوس، مَنیْقَه، عَلِیقَه، مصیاف و کَهِف گذشتم. این دژها از آن طایفه‌ای بود که به آنان اسماعیلیه و همچنین فدائیان گفته می‌شد و هیچ کس جز خود آنان بدان قلعه‌ها نمی‌رفت. آنان تیرهای ملک ناصر بودند که به وسیله آنان دشمنان متمرّد خود در عراق و دیگر سرزمینها را از بین می‌برد، و آنان در مقابل حقوق می‌گرفتند. هرگاه پادشاه تصمیم داشت کسی از آنان را برای کشتن یکی از دشمنان خویش بفرستد، ابتدا دیه آن را به او می‌داد تا اگر پس از انجام آنچه از او خواسته شده است به سلامت بازگشت آن دیه ملک او باشد و اگر به قتل رسید در اختیار فرزندان او قرار گیرد. آنان چاقوهایی زهر آلوده داشتند که افراد مورد نظر خویش را به وسیله آنها مضروب می‌ساختند. گاه نیز حيله‌های این جماعت کارگر نمی‌افتاد و خود به قتل می‌رسیدند، آن سان که در ماجرای آنان با امیر قراسنقر چنین اتفاق افتاد؛ چه، زمانی که او به عراق گریخت ملک ناصر تنی چند از این جماعت را [به سراغ او] فرستاد، اما از آنجا که او حزم و تدبیر به کار می‌بست این گماشتگان به قتل رسیدند.

... پس از این دیدار دژهای فدائیان را ترک گفتم و به شهر جبله سفر کردم.^۲
ملک ناصر بارها فدائیانی را به سراغ قراسنقر، یکی از امیران بزرگ می‌فرستاد «و برخی

۱- همان، ص ۷. - ابو فراس (مجله آسیایی، شماره آوریل، مه و ژوئن ۱۸۷۷، ص ۴۸۹) مدعی است راشدالدین قبلا پیشگویی کرده بود که سه قلعه منیقه، کَهِف و قدموس در اختیار آنان خواهد ماند.

۲- ابن بطوطه، تحفة النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار، قاهره، مطبعة التقدم، ۱۳۲۲هـ.ق، ج ۱، ص ۴۴-۴۶.

۲۲۶ تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

از آنان غافلگیرانه وارد خانه او می‌شدند، اما به دست او به قتل می‌رسیدند، برخی نیز در حالی که او بر مرکب سوار بود خود را روی او می‌انداختند، اما او آنان را می‌کشت، و بدین ترتیب گروهی از فدائیان در راه کشتن او به قتل رسیدند»^۱.

ملک ناصر همان ابوالفتح محمد بن ملک منصور سیف الدین قلاوون صالحی است. وی اصالتاً اهل قفقز (قوقاز) بود و سه بار به حکومت رسید:

۱- او برای نخستین بار پس از کشته شدن برادرش خلیل که در روز شنبه ۱۲ محرم ۶۹۳ ه.ق. به قتل رسید حکومت را در اختیار گرفت، ولی پس از یک سال - سه روز کم - بر کنار شد.

۲- برای دومین بار در دوشنبه ۶ جمادی‌الاول سال ۶۹۸ ه.ق. به سلطنت بازگشت. در این دوره دو تن از امیران به نامهای سلار نایب السلطنه و بیبرس جاشنگیر استادار به تدبیر امور پرداختند. این بار وی در ۱۳ ذی‌الحجه سال ۶۷۸ ه.ق. از سلطنت خلع شد و بدین ترتیب در این مرحله نه سال و شش ماه و بیست و سه روز حکومت را در اختیار داشت.

۳- او برای آخرین بار در روز پنج‌شنبه ۲ شوال ۷۰۹ ه.ق. به حکومت رسید و این بار با خودرأیی حکمرانی کرد تا آن‌که در شب پنج‌شنبه ۱۱ ذی‌الحجه سال ۷۴۱ ه.ق. درگذشت و بدین سان در این مرحله نیز سی و دو سال و دو ماه و بیست و پنج روز حکومت را در اختیار داشت.

واقعیت آن است که اسماعیلیه شام در عصر ممالیک در قلعه‌های اصلی خود ماندند اما هیچ سلطه سیاسی یا قدرت و تحرک نظامی نداشتند. منابع تاریخی عصر ممالیک هیچ نشانی از این که اسماعیلیان از نظر نظامی قدرت و اثری داشتند ارائه نمی‌دهد. شاید همین مسأله سبب شده بود ممالیک اعتنایی به این گروه نداشتند، آنان را به سان دیگر فرقه‌های دینی اسلامی و مسیحی به حال خود گذاشتند تا آزادانه عقاید خود را حفظ کنند و اعمال دینی خویش را به جای آورند. این مسأله از نظر روحیه عمومی ممالیک مسأله‌ای قابل فهم و توجیه است؛ زیرا ممالیک، برخلاف فاطمیان دارای مذهب دینی مشخصی نبودند که مردم را به پذیرش آن وادار سازند.

ترکها نیز پس از فتح شام در سال ۱۵۱۷ م./ ۹۲۳ ه.ق. تا پایان حکومت عثمانی در سال

۱- همان، ص ۴۶.

۱۹۱۹م. اسماعیلیان را در قلعه‌های خود آزاد گذاشتند و این گروه از آن فرقه‌های دینی اسلامی شدند که در حمایت ترکان قرار داشتند، درست همانند دشمنان سرسخت خود یعنی نصیری که در سال ۱۸۰۹م. قلعه مصیاف را ویران کردند و نزاع میان آنان و اسماعیلیه در طول سالیان دراز یعنی تا سال ۱۹۲۰م. ادامه داشت. یکی از آخرین نبردهای میان این دو گروه نبرد سال ۱۹۱۹م. بود که نخست نصیری اسماعیلیان ساکن قدموس و مصیاف و نهر الخوابی را مورد حمله قرار دادند، اما بعدها پس از دخالت نیروهای فرانسوی اسماعیلیان این قلعه‌ها را بازپس گرفتند.^۱

اصلی‌ترین مرکز اسماعیلیان سوریه و لبنان [در حال حاضر] شهر سلمیه است. این شهر در سال ۸۰۳ه.ق. به دست سپاهیان تیمور لنگ ویران شد. اما پس از آن عربهای بادیه از آل عیسی در آنجا سکونت گزیدند. این اعراب شاخه‌ای از آل جبار بودند که در قرن نهم هجری به نام آل جبار و در قرن دهم به نام آل ابی ریشه شناخته می‌شدند و اعرابی هم که به آنان می‌پیوستند «موالی» نام می‌گرفتند. عثمانیها سلیمه و توابع آن رادر مقابل پرداخت نوعی عوارض به حکومت، به این فرقه واگذار کردند. مدتها سیطره قبایل بدوی بر سلیمه ادامه داشت تا زمانی که اسماعیلیان دیگر بار به سراغ این شهر آمدند.

آنان در سال ۱۸۴۰م. و در دوران سلطان عبدالمجید عثمانی، به رهبری امیر اسماعیل بن امیر محمد بن امیر سلیمان به این شهر بازگشتند و در همان آغاز در قلعه سکونت گزیدند^۲

آنان بعدها در مناطق اطراف قلعه پراکنده شدند و اسماعیلیان سایر سرزمینها به آنان پیوستند و قدرت اسماعیلیه در سلیمه فزونی یافت تا جایی که این شهر به صورت مرکز اصلی این فرقه در سوریه و لبنان درآمد و توانست تا دوران حاضر این مرکزیت را حفظ کند.

۱- ر.ک.: مصطفی غالب، اعلام الاسماعیلیه، بیروت، ۱۹۶۴م.

مصطفی غالب عقیده دارد که اسماعیلیه در دوران حکومت عثمانی از آزادی دینی برخوردار نبودند. اما به عقیده نگارنده، ادله تاریخی صحیحی در اثبات این مدعا وجود ندارد.

۲- همان، ص ۶۹.

ادامه تاریخ نزاریه الموت

پیش از این تاریخ اسماعیلیان الموت را تا آغاز حکومت محمد دوم پس از حسن دوم علی ذکرة السلام، در ۶ ربیع الاول سال ۵۶۱ هـ.ق. دنبال کردیم. اکنون دیگر بار به دنباله تاریخ الموت باز می‌گردیم و می‌گوییم: در اوایل حکومت محمد دوم، اسماعیلیان الموت همان سیاست جدیدی را ادامه دادند که حسن دوم پس از اعلام قیامت آن را اعلام کرده بود، سیاستی که اسماعیلیان را به طور کامل از شریعت اسلامی دور می‌ساخت.

البته دوره نخست حکومت محمد دوم (از سال ۵۶۱ تا ۵۸۸ هـ.ق) خالی از هرگونه رخداد قابل ذکری بود؛ چه این که ظاهراً حرکت گسترش و توسعه اندیشه و حاکمیت اسماعیلی در این دوره متوقف شده بود، بویژه آن که پس از اعلام قیامت اندیشه‌های اسماعیلیان بدین سبب متزلزل شده و پیرامون این موضوع با یکدیگر اختلاف یافته بودند.

اما در دوره دوم حکومت محمد دوم (از سال ۵۸۹ تا ۶۰۷ هـ.ق) دیگر بار رخدادهایی بر صحنه پدیدار گشت که پیش از این به برخی از آنها اشاره کردیم و از آن جمله این که یکی از علویین را در طبرستان ترور کردند، باوندا یکی از شخصیت‌های خاندان حاکم را به قتل رساندند و نزاعی میان آنان و مردم منطقه سیستان در گرفت.

در همین زمان بود که دشمن بزرگ دیگری برای اسماعیلیان - به سان سلطان سنجر سلجوقی - قد برافراشت؛ او کسی جز محمد خوارزمشاه نبود. وی پس از مرگ پدرش علاءالدین تکش خوارزمشاه در سال ۵۹۶ هـ.ق/۱۱۹۹ م. وارث حکومت بزرگی شد که منطقه خوارزم و مناطقی در خراسان و عراق عجم را در بر می‌گرفت. علاءالدین محمد خوارزمشاه قلمرو این حکومت را گسترش داد و بر کرمان در ساحل اقیانوس هند و نیز بر برخی از استانهای غرب رود سند تسلط یافت. در این زمان بزرگترین دشمن او حکومت غور بود که غزنه را مرکز حکومت خود قرار داده بود. وی سپاهیان را به غزنه گسیل داشت و آنجا را به محاصره درآورد و سرانجام در سال ۶۱۲ هـ.ق/۱۲۱۵ م. بر آنجا مسلط شد. وی پس از آن آهنگ عراق عجم کرد و بر بسیاری از شهرهای این منطقه تسلط یافت که مهمترین آنها ری، قم، قزوین، ساوه و همدان بود. او قصد داشت سلطه خود را به بغداد گسترش دهد، اما به علت پیدایش خطر مغول موفق به این کار نشد.

نخستین برخوردی که میان حکومت خوارزمشاهیان و اسماعیلیان به وقوع پیوست در سال ۵۹۳هـ/ق ۱۱۹۶م. و آن هنگامی بود که خوارزمشاه تکش قلعه الموت را محاصره کرد و ساکنان آن ناگزیر شدند تقاضای مصالحه کنند تا بر مبنای آن صد هزار دینار به حکومت خوارزمی بپردازند.^۱

البته اسماعیلیان بعدها دست به انتقام جویی زدند و اغلمش نماینده حکومت خوارزمیان در عراق عجم را کشتند.^۲ گفته می‌شود این ترور با تحریک خلیفه عباسی صورت گرفت.^۳ جلال الدین منکبرتی (۶۱۷هـ/ق ۱۲۱۹م. - ۶۲۸هـ/ق ۱۲۳۱م.) به سازمان دادن حمله‌هایی علیه اسماعیلیان در جنوب دریای خزر پرداخت و علت این امر نیز آن بود که اسماعیلیان حاکم شهر گنجه - از مراکز آذربایجان - را که از امیران وابسته به جلال الدین بود در سال ۶۲۴هـ/ق ۱۲۲۷م. به قتل رساندند و به همین دلیل جلال الدین آهنگ ایشان کرد و قلعه الموت و دیگر قلعه‌های اسماعیلیان در خراسان را به محاصره درآورد.

وی همه قلعه‌ها را ویران کرد، ساکنان آنها را کشت، اموال ایشان را به تاراج برد، زنان را به اسیری گرفت، فرزندان را به بردگی برد، مردان را کشت، اعمال شدیدی علیه آنان انجام داد و از ایشان انتقام گرفت. این در حالی صورت می‌گرفت که شرّ آنان بسیار و ضررهایی که از ایشان به مردم می‌رسید افزون شده بود و از همان زمان که مغولان به سرزمینهای اسلامی هجوم آورده بودند تاکنون، طمعها بسته بودند. اما او دست ستم آنها را کوتاه کرد و آنان را در هم کوبید و خداوند آنان را به سزای آنچه با مسلمانان کرده بودند رساند.^۴

پس از آن که میان جلال الدین منکبرتی و برادر پدری‌اش، غیاث الدین بن خوارزمشاه نزاعی به وجود آمد، غیاث الدین همراه با تنی چند از امیران روانه خوزستان شد، اما نایب حکومت در خوزستان به آنان اجازه ورود نداد.

پس بناچار خوزستان را ترک گفت و آهنگ سرزمین حکومت اسماعیلیان کرد و خود را بدانجا رساند و در پرتو حمایت آنان قرار گرفت و به آنان پناه برد.

۱- الکامل، قاهره، ۱۳۰۲، حوادث سال ۵۹۳هـ، ج ۱۲، ص ۷۱.

۲- همان، ص ۱۹۰.

۳- نسوی سیرة السلطان جلال الدین منکبرتی، ص ۱۳.

۴- الکامل، حوادث سال ۶۲۴هـ، ج ۱۲، ص ۱۸۲.

در این زمان جلال الدین از جنگ با مغولان فراغت یافته و به تبریز بازگشته بود. در حالی که وی در میدان مشغول بازی چوگان بود به او خبر رسید که برادرش آهنگ اصفهان کرده است. چوگان را بر زمین انداخت و سرعت روانه شد. اما شنید که برادرش به سمت مرکز حکومت اسماعیلیه رفته و به آنان پناه برده است. جلال الدین نیز به سمت اصفهان نرفت و به طرف مناطق تحت حکومت اسماعیلیان بازگشت تا در صورتی که برادرش را به وی تسلیم نکنند شهرهای آنان را غارت کند. او کسی را نزد پیشوای اسماعیلیان فرستاد و برادر خویش را خواست. اما این پاسخ برای وی آمد که برادرت نزد ما آمده و او شاه و شاهزاده است و بر ما روانیست او را به تو تسلیم کنیم؛ اما ما او را نزد خویش می‌گذاریم و به او اجازه نمی‌دهیم معترض هیچ کدام از شهرها و سرزمینهای تو شود، و [در مقابل] از تو می‌خواهیم وساطت ما را درباره او بپذیری و ما نیز آنچه را گفته‌ایم ضمانت می‌کنیم و هرگاه از او کاری نسبت به سرزمین تو سرزد که ناخوشایند تو باشد این سرزمین ما در اختیار تو قرار دارد و هرچه خواستی می‌توانی در آن انجام دهی.

جلال الدین نیز این خواسته اسماعیلیان را پذیرفت و آنان را بر آنچه گفته بودند سوگند داد و ایشان را ترک گفت^۱.

لحن جوابیه‌ای که در روایت فوق گذشت از احساس ضعف اسماعیلیان در برابر جلال الدین منکبرتی حکایت می‌کند و بدان اشعار دارد که این گروه در آن زمان در ضعف شدیدی قرار داشتند، بویژه آن که سال قبل از آن قلعه‌های آنان ویران شده و جمعی از ایشان نیز به قتل رسیده بودند.

بعدها حادثه دیگری روی داد و آن این بود که جلال الدین منکبرتی در مقابل علاءالدین کیقباد بن کیخسرو بن قلج ارسلان، حکمران شهرهای روم یعنی قونیه، اقصرا، سیواس، ملطیه و جز آن، و نیز در مقابل ملک اشرف فرمانروای دمشق، سرزمین جزیره، و خلط شکست خورد. این شکست در سال ۶۲۷هـ.ق. در محلی موسوم به باسی حمار که از توابع زنجان بود صورت گرفت و در پی آن جلال الدین و سپاهیان او چنان گریختند که «برادر به برادر توجهی

۱- همان، ص ۱۸۴، حوادث سال ۶۲۵.

نمی‌کرد. یاران او متفرق شدند و کاملاً از هم گسستند و او خود به خلاط بازگشت و در آنجا باقیمانده یاران خویش را گرد آورد و همراه با آنان روانه آذربایجان شد و در کنار شهر خوی اردو زد. این در حالی بود که او و سپاهیانش بر هیچ یک از توابع خلاط تسلط نیافته بودند^۱. از دیگر سوی اشرف نیز به خلاط بازگشت و آنجا را ویران و خالی از سکنه یافت. پس از آن فرستادگانی از سوی اشرف و جلال الدین نزد یکدیگر اعزام شدند و بالاخره به این توافق رسیدند که هر کدام سرزمینهایی را که در اختیار دارند همچنان حفظ کنند.

بدین ترتیب جلال الدین در منطقه تحت حاکمیت خود آذربایجان ماند تا آن که مغولان او را مورد تهاجم قرار دادند؛ در اوایل سال ۶۲۸ ه.ق. مغولان خود را از ماوراءالنهر به آذربایجان رساندند. آنان قبل از حمله به آذربایجان ماوراءالنهر را به تصرف درآورده، خراسان و دیگر سرزمینها را نیز پشت سر نهادند و در همه متصرفات خود به غارت و تخریب و قتل دست زدند.

حاکمیت مغولان بر ماوراءالنهر تثبیت شد و دیگر بار شهرهای آن سامان رو به آبادی نهاد و در نزدیکی شهر خوارزم شهری بزرگ ساختند. اما شهرهای خراسان همچنان ویران ماند و کسی از مسلمانان جرأت سکونت گزیدن در آنها را به خود نمی‌داد و هر گروه کوچکی از مغولان نیز هر گروه از مسلمانان را که می‌خواست مورد حمله قرار می‌داد و آنچه را داشتند غارت می‌کرد و بدین ترتیب شهرها ویران و خالی از سکنه بود.

این وضع ادامه داشت تا آن که در سال ۶۲۵ ه.ق. جماعتی در میان ایشان ظهور کردند و میان آنان و جلال الدین وقایعی رخ داد که گفتیم مغولان همچنان در این مناطق ماندند تا آن که - چنان که گفتیم - در سال ۶۲۷ ه.ق. جلال الدین از کیقباد و از اشرف شکست خورد. در این زمان پیشوای ملحدان اسماعیلی کسی را نزد مغولان فرستاد و ضعف جلال الدین را به سبب شکستی که بر او وارد آمده، به آنان اطلاع داد و بدان تشویقشان کرد که در پی این ضعف و ناتوانی او را مورد حمله قرار دهند، که او پیروزی آنان را به سبب سستی که بر سپاه جلال الدین عارض شده تضمین می‌کند.

۱- همان، ص ۱۹۱، حوادث سال ۶۲۷ ه.ق.

جلال الدین مردی بدخلق بود و در اداره کشور خود تدبیری نادرست داشت و هیچ کدام از حاکمان مجاور خویش را نگذاشت مگر آن که با آنان به دشمنی برخاست، بر سر حکومت با آنان جنگید و رفتار بدی در همسایگی با آنان داشت. از جمله آن که ... با اسماعیلیان دشمنی ورزید، شهرهای آنان را غارت کرد و بسیاری از آنان را کشت و مالیاتی سالانه بر آنان مقرر ساخت. با دیگران نیز همین گونه رفتار کرد و بدین ترتیب همه شاهان و حاکمان دست از یاری او کشیدند و او را تنها گذاشتند.

بدین سان چون نامه‌های پیشوای اسماعیلیان به مغولان رسید که آنان را به حمله به [مملکت] جلال الدین فرا می‌خواند، گروهی از مغولان اقدام کردند و ری و همدان و سایر شهرهای میان این دو شهر را به تصرف در آوردند. سپس آهنگ آذربایجان کردند و در آنجا دست به تخریب و غارت زدند و هر که را به او دست یافتند کشتند. این در حالی بود که سرتاسر وجود جلال الدین را ترس و وحشت گرفته و برای رویارویی با آنان گام پیش نمی‌نهاد و قدرت آن نیز نداشت که تعرض آنان به شهرها را متوقف سازد. علاوه بر این ترس و وحشت، لشکریان جلال الدین نیز سر به نافرمانی بلند کرده و وزیر او همراه با گروه زیادی از سپاهیان از فرمان او بیرون رفته بودند.^۱

در همین سال، یعنی ۶۲۸هـ.ق. مغولان مراغه را محاصره کردند، اما مردم این شهر ابتدا از تسلیم شدن خوداری ورزیدند، سپس حاضر شدند در مقابل امان گرفتن از مغولان شهر را تسلیم کنند. مغولان نیز به آنان امان دادند، ولی پس از دراختیار گرفتن شهر برخی از ساکنان آن را کشتند و در آنجا یک شحنة یا حاکم گماشتند. از آن پس قدرت مغولان در آذربایجان فزونی یافت و بیم مردم از آنان افزون شد. جلال الدین پس از مشاهده اعمال مغولان در آذربایجان و پس از آن که مشاهده کرد آنان در این سرزمین اقامت گزیده‌اند و به قتل و غارت و تخریب مشغولند، و چون سستی و ضعف خود را دید، آذربایجان را به مقصد خلاط ترک گفت و قصد داشت از آنجا به دیاربکر و جزیره برود و، آنگاه آهنگ خلیفه عباسی [بغداد] کند و از او و همه شاهان در مقابل مغولان کمک بخواهد. اما به او خبر رسید که مغولان در

۱- همان، ص ۱۹۲ - ۱۹۳، حوادث سال ۶۲۸هـ.ق.

تعقیب اویند. به همین سبب به آمد رفت، اما باز هم آنان او را تعقیب کردند و شبانه در بیرون شهر آمد او را مورد حمله قرار دادند، و او از سپاه خود جدا شد و به سویی که خود می‌خواست گریخت و دیگر سپاهیان نیز هر کدام به سویی گریختند.

پس از فرار جلال الدین در مقابل مغولان در آمد، مغولان آبادیهای حومه آمد، وارزن و میافارقین را غارت کردند و سپس خود را به نصیبین جزیره رساندند و حومه این شهر را غارت کردند و هر کس را که به او دست یافتند کشتند، اما چون دروازه‌های شهر بر روی آنان بسته بود از آنجا بازگشتند و به سمت سنجان رفتند و آنگاه خود را به جبال که از توابع سنجان بود رساندند و آنجا را هم غارت کردند. سپس به خابور رفتند و در آنجا نیز به قتل و غارت پرداختند. گروهی از آنان راه موصل را در پیش گرفتند و به روستایی به نام مؤنسه که میان نصیبین و موصل و در فاصله دو «مرحله»^۱ تا نصیبین قرار داشت رسیدند و آنجا را هدف غارت خویش ساختند. گروهی دیگر از مغولان نیز خود را در سال ۶۲۸ هـ.ق. از آذربایجان به توابع اربیل رساندند و هر که را از ترکمنهای ایوانی و اکراد جوزقان و دیگران بر سر راه خویش یافتند کشتند و سرانجام وارد شهر اربیل شدند و در آنجا به غارت اموال و قتل هر کس به او دست یافتند پرداختند.

در این زمان مردم آذربایجان همه به طاعت مغولان در آمده، برای آنان لباس و اموال دیگر می‌بردند، و به سبب ضعف جلال الدین منکبرتی حکومت در اختیار مغولان قرار گرفته بود تا جایی که - به گفته ابن اثیر^۲ - در پایان سال ۶۲۸ هـ.ق. هیچ خبری از او نبود. واقعیت آن است که او در این سال به قتل رسید؛ چه، وی پس از شکست خود «به تنهایی راه فرار را در پیش گرفت و در یکی از روستاهای میافارقین یکی از کشاورزان با او برخورد کرد و او را به علت طلاهایی که خود به تن داشت و اسبش را نیز بدان آراسته بود فردی بیگانه یافت. پس از او پرسید: تو کیستی؟ او گفت: من شاه خوارزمی‌ام. بدان سبب که حکومتیان برادری از این مرد کشته بودند، این مرد شاه را فرود آورد و به او اظهار احترام کرد، اما چون شب به خواب رفت آن مرد با تیشه خود او را به قتل رساند و طلاهای او را برداشت. این خبر به شهاب الدین

۱- مسافتی که مسافر در یک روز طی کند. - م.

۲- الکامل، ج ۱۲، ص ۱۹۶، حوادث سال ۶۲۸ هـ.ق. - گفتنی است ابن اثیر خود در شعبان سال ۶۳۰ هـ.ق. درگذشته است.

غازی بن عادل، حاکم میافارقین رسید و او نیز آن کشاورز را به حضور خواست و طلاها و اسب را از او گرفت و از کشتن او درگذشت^۱.

پس مشاهده کردیم که این اسماعیلیان الموت بودند که برای مغولان پیغام فرستادند و آنان را از شکستهای جلال الدین منکبرتی در مقابل کیقباد و ملک اشرف آگاه ساختند و به آنان اطلاع دادند وی از چنان وضعی رنج می‌برد که مغولان بسادگی می‌توانند بر وی غلبه کنند. گفتنی است در آن زمان علاءالدین محمد بن جلال الدین بن محمد بن حسن حکمران اسماعیلیان بود.

اما دیری نپایید که اسماعیلیان ثمره تلخ کردار خود را چیدند؛ چه، در سال ۶۵۴ منکوقاآن - حاکم مغول پس از چنگیزخان - برادر خویش هلاکو را به جنگ با اسماعیلیان و از بین بردن قلعه‌های آنان فرستاد؛ بدان سبب که «گروهی از مردم قزوین و جبل نزد او آمدند و از ضرری که اسماعیلیه به آنان رسانده بودند و نیز از فساد این جماعت نزد او شکایت کردند»^۲. فراگیرترین و دقیقترین روایتی که درباره رفتار هلاکو با اسماعیلیان داریم روایت رشید الدین فضل الله همدانی در *جامع التواریخ* است که در اینجا متن آن را می‌آوریم^۳:

کیتو بوقا نویان در جمادی‌الآخر سنه خمسین و ستمایه [۶۵۰هـ] از بندگی منکوقاآن در مقدمه (هولاکو خان) بقصد بلاد ملاحده روان شد و در اوایل محرم سنه احدی و خمسین از آب بگذشت و در ولایت قهستان تاختن آغاز کرد و بعضی از آن ولایت مستخلص گردانید و از آنجا با پنج هزار سوار و پنج هزار پیاده بیای کرده کوه رسیده - در ربیع‌الاول سنه احدی و خمسین - و فرمود تا در

۱- ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، بیروت، ۱۹۶۶، ج ۱۳، ص ۱۳۲.

۲- *تاریخ ابن خلدون*، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، بدون تاریخ، ج ۵، ص ۱۱۲۵.

۳- این کتاب از سوی محمد صادق نشأت، محمد موسی هندای و فؤاد عبدالمعطی صیاد به عربی ترجمه شده و در قاهره، بدون تاریخ (و به عقیده مؤلف *مذهب الاسلامیین* در سال ۱۹۶۰م.) به چاپ رسیده است. مؤلف همین ترجمه عربی را مورد استناد قرار داده و قسمتی از بخش تاریخ ایلمخانیان از قسمت تاریخ مغول *جامع التواریخ* را بر همین اساس نقل کرده است.

ما به خاطر حفظ اصالت متن عین آنچه را در اصل فارسی کتاب *جامع التواریخ* آمده است، بر اساس چاپ انتشارات اقبال، بدون تاریخ، به کوشش بهمن کریمی نقل می‌کنیم. گفتنی است مؤلف در بخش مربوط به خواجه نصیرالدین طوسی نیز اظهاراتی از کتاب مزبور بر اساس ترجمه عربی پیش گفته آورده که ما نیز عین متن فارسی اصل کتاب را نقل کرده‌ایم - م.

حوالی قلعه خندقی بیریدند و پیرامون آن دیوار استوار بر آوردند و لشکر در قفای آن دیوار بجرگه فرود آمدند و پیرامون لشکر دیواری و خندقی دیگر بغایت عمیق و بلند کشیدند تا لشکر در میانه سلیم بماند و از جانبین تردد نتوانند نمود. و بوری را آنجا بگذاشت و پپای قلعه مهرین رفت و محاصره کرد و مجانیق نهاده در هشتم جمادی الآخر آن سال بشاه درآمد و جمعی را بکشت و بازگشت. و هر کتای با لشکری بولایت طارم ورود بار رفت و خرابیها کرد و از آنجا پپای منصوریه و آله بشین آمدند و هجده روز ککش کردند و نهم شوال سنه احدی و خمسین از کرده کوه شبیخون آوردند و جرگه را خراب کردند و صد مغول را بکشتند و امیر بوری که مقدم ایشان بود نماند و کیتوبوقانویان باز تاختن کرد و گله‌های تون و ترشیز وزیر کوه را برانندند و قتل و تاراج کرده اسیر بردند و در دهم جمادی الاول سال مذکور، تون و ترشیز را بگرفتند و در اوایل شعبان، دز مهرین را بستند و شب هفتم رمضان دز کمالی را بستند و از کرد (کرده) کوه علاءالدین محمد راکه پادشاه ملاحظه بود خبر کردند که در قلعه وبا افتاده و اکثر مردم مبارزه مردند و نزدیکست که قلعه از دست برود. مبارزالدین علی توران و شجاع الدین حسن سرابانی را با صد و ده مرد مجاهد سپاهی نامدار بمساعدت اهالی کرد (کرده) کوه فرستاد، با هر یک مرد دو من حنا و سه من نمک، چه در قلعه نمک نمانده بود و هر چند در کتب نیامده که حنا دفع وبا کند، لکن در آنجا جهت آن که دختر امیری بشوهر میدادند و دست و پای او در حنا گرفته بشستند و چون آب عزیز الوجود بود جمعی آن آب را بیاشامیدند و از ایشان هیچ کدام نمرند، بدان سبب ایشانرا تجربه افتاد و حنا طلب داشتند. بر جمله آن صد و ده کس بر جماعتی محاصران زدند و چنان بگذشتند که هیچ یک را المی نرسید، مگر یک کس که در خندق افتاد و پایش از جای در رفته او را بر دوش گرفته به قلعه بردند. و کار کرده کوه دگر باره مستحکم شد و شب چهارشنبه سلخ ذی القعدة سنه ثلث و خمسین و ستمایه حسن مازندرانی که حاجب علاءالدین بود، بمشاورت خورشاه پسرش او را در مقام سرکوه شبی که مست خفته بود، بتبرزین زخم زد و بکشت و خورشاه را بجای پدر بر تخت نشانند و چند کس را بحادثه علاءالدین متهم گردانیدند و خورشاه

بر حسن مازندرانی، هر چند بکنکاج او پدرش کشته بود، اعتماد نتوانست کرد، نامه باو نوشت و بفدایی داد تا پیش او رود و چون بخواندن مشغول گشت، او را زخم زد و بکشت و خورشاه ظاهر گردانید و گفت بسبب آن که پدر مرا کشته بود، او را بکشتم و فرمود تا پسران او را در میدان بسوختند و روز یکشنبه بیست و ششم ذی‌الحجه در آن سال، بعد از سه روز جنگ بگرفتند.

هولاکو خان ملک شمس‌الدین کرت را برسالت بقلعه سرتخت فرستاد، پیش ناصرالدین محتشم، و او در آن وقت پیر و ضعیف شده بود. فرمانرا امثال نمود و در صحبت ملک شمس‌الدین هفدهم جمادی‌الاول با انواع تحف و هدایا به بندگی حضرت آمد و بشرف خاکبوس مستعد گشت. عاطفت شاهانه بقبول آن هدایا، او را سیور غامیشی فرمود و فرمود که چون بر زن و فرزندان رحم کرده فرو آمدی، چرا اهل قلعه را فرو نیاوردی. بجواب گفت ایشانرا پادشاه خورشاه است، گوش بفرمان او دارند. هولاکو خان او را پایزه ویرلیغ داد و بحاکمی شهر تون فرستاد و در صفر سنه خمس و خمسین و ستمایه نماند. هولاکو خان از آنجا منزل بمنزل می‌آمد. چون بحدود زاوه و خواف رسید، اندک عارضه طاری شد و کوکا ایلکا و کیتو بوقانونیان را با دیگر امرا نامزد فتح باقی ولایت ایشان فرمود. چون بحدود قهستان رسیدند، نمود اندک مقاومتی نمودند، لکن در یک هفته زمان، جمله را بگرفتند و دیوارها بینداختند و کشتن و غارت کرده اسیران بردند. و در هفتم ربیع‌الآخر بدر شهر تون رسیدند و مجانیق نصب کرده جنگ کردند. نوزدهم ماه ربیع‌الآخر شهرستان بستند و غیر از پیشه‌وران، تمامت را بقتل آوردند و مظفر و منصور با بندگی هولاکو خان آمدند و متوجه طوس شدند.

هولاکو خان چون بطوس رسید، در باغی که آنرا ارغون آقا می‌ساخت خیمه از نسبیج که بر وفق فرمان قان بجهت هولاکو خان ترتیب کرده بودند، آنجا بزدند و در آن باغ نزول فرمود و از آنجا بیاغ منصوریه آمدند که ارغون آقا بعد از اندراس، عمارت آن فرمودند و خواتین امیر ارغون و خواجه عزالدین طاهر آنجا ترغو داشتند و دیگر روز، بمرغزار رادکان تحویل فرمود و جهت نزاهت موضع، یکچندی آنجا مقیم گشتند و از مرو و باورد و دهستان و دیگر ولایات، شراب و

علوفه فراوان می آوردند و بعد از آن بجنوشان آمدند که مغولان آنرا قوجان می گویند و آن قصبه از ابتدای وصول لشکر مغول باز، مهمل و معطل مانده بود. هولاکو خان به تجدید عمارت آن اشارت فرمود و وجه آنرا از خزانه معین فرمود، تا بر رعایا تحمیلی نباید کرد، و کهریزها آنجا جاری شد و کارخانه بنا کردند و در جنب جامع باغی ساختند و سیف آقا که وزیر و مدبر بود، وجهی داد تا جامع را عمارت کردند و امراء و اعیان حضرت را فرمود تا هر یک بمقدار قدرت و مرتبه، در آنجا خانه ها ساختند و از آنجا کوچ فرمود و بگتیمور قورچی و ظهیرالدین سبلار بیتکچی و شاه امیر که ایشانرا برسالت پیش خورشاه (پادشاه) ملاحده فرستاده بود، حکم یرلیغ شنواید، بیست و نهم جمادی الآخر باز آمدند و همان روز لشکر بقلاع ملاحده رسید و تاختن کرد و روز دهم شعبان سنه اربع و خمسین بخرقان و بسطام رسید. و شحنة هراة مرکبای را با منکملش برسالت نزد رکن الدین خورشاه فرستاد و تخویف و تهدید و وعید فرمود. و در آن وقت مولانا سعید، خواجه نصیر الدین طوسی که اکمل و اعقل عالم بود، و جماعت اطبای روزگار: رئیس الدوله و فرزندان ایشان که بغیر اختیار به آن ملک افتاده بودند، چون مشاهده کردند که حرکات افعال خورشاه نابسامان است و ظلم و تعدی در طینت او مرکوز و بر احوال او مخایل جور ظاهر و خاطر ایشان از ملازمت ملاحده ملول و متنفر شده بود و میل ایشان بهواخواهی هلاکو خان هر چه تمامتر و پیش ازین نیز رغبت ایشان در آن بوده، با یکدیگر پنهان مشورت می کردند که آن ملک را بوجه احسن و طریق اسهل مسخر او گردانند و جمعی بسیار از غربا و مسلمانان بایشان پیوسته و در آن باب جمله متفق گشته. بدان سبب سعی نمودند و خورشاه را با یلی و مطاوعت تحریض می نمودند و او نیز در آن باب رضا داد و مقدم ایلچیانرا گرامی داشته برادر کهنتر خویش شهنشا و خواجه اصیل الدین زوزنی را با طایفه از عیان مملکت خود به بندگی هولاکو خان فرستاد، در باب اظهار ایلی پادشاه باعزاز و اکرام ایشان اشارت فرمود و دیگر باره ایلچیانرا نامزد گردانید تا با صدر الدین و ظهیرالدین و توکل بهادر و بخشی و مازوق برسالت پیش خورشاه روند تا اگر مطیع است، قلاع را خراب گرداند و

بنفس خود حاضر شود. و در جواب گفت اگر پدرم مخالفت کرد، من مطاوعت نمایم و چند قلعه را چون هامون دز و الموت و لمبسر، بعضی خراب کرد: کنگره‌ها بیفکند و درها بینداخت و بتخریب فصیل و بارو مشغول شد و بجهت بیرون آمدن، سالی مهلت خواست. هلاکوخان دانست که او را زمان نکبت در رسیده و از آمدن شد ایلچیان او را تنبیهی نخواهد شد، دهم ماه شعبان سنهٔ اربع و خمسين و ستمایه الهجریه از بسطام بر نشست و به جانب قلاع ایشان توجه فرمود و اشارت راند تا لشکر که در عراق و دیگر اطراف بودند ... گرد ... کردند. بر میمنه بوقا تیمور و کوکا ایلکا از راه مازندران روان شدند و بر میسره تکودر اوغول. کیتوبوقانویان از راه خوار و سمنان و هولاکوخان در قلب که آنرا مغول قول گویند، با یک تومان بهادر نامدار.

برفتند و روی زمین تیره گشت ز گرد سواران فلک خیره گشت و دیگر بار در مقدمه ایلچیان فرستاد که عزیمت مصمم است. اگر خورشاه با وجود جرایم بخدمت استقبال قیام نماید، نظر عفو بر گناهان او اندازیم. و چون رایات جهانگیری بفیروزی از فیروزکوه گذر کرد، ایلچیان باز آمدند، مصاحب وزیر کیقباد بتخریب قلاع از بندگی تقبل نموده و التماس کرده تا خروج خورشاه را یکساله امهال فرمایند و الموت و لمبسر که خانهٔ قدیم است، از تخریب مسلم دارند و باقی قلاع تسلیم رود و بهر چه فرمان رسد، مطیع و منقاد باشد و پروانه فرستاد تا محتشم کرد (کرده) کوه و قهستان به بندگی آیند و پنداشت که بدان شیوه‌ها دفع المقدور کاین تواند کرد. چون رایات جهانگیر بولایات لارودماوند کشید، شمس الدین گیلکی را به کرد (کرده) کوه فرستاد تا مقدم آنجا را بخدمت آورد و متوجه قرآن شده، شاه دز را که بر ممر افتاده بود، در حصار گرفتند و به دو روز بگشادند. و دیگر بار ایلچی فرستادند تا خورشاه فرو آید. ایلچیانرا بازگردانید و قبول کرد که پسر خود را با سیصد مرد حشری بفرستد و تمامت قلعه‌ها را خراب گرداند. هولاکوخان در عباس آبادری توقف فرمود و انتظار می‌کرد. پسری هفت هشت ساله را که از سریتی آورده بود و جمعی اکابر و اعیان، در هفدهم رمضان سنهٔ اربع و خمسين بفرستاد. هولاکوخان او را عزیز داشت و

اجازت مراجعت فرمود که هنوز خرد است و اگر رکن الدین دیر تر می تواند آمد، برادر دیگر بفرستد تا شهنشاه که چند سال شد که ملازم شد، باز گردد. رکن الدین، برادر دیگر شروانشاه را و خواجه اصیل الدین زوزنی را با سیصد نفر فرمود در پنجم شوال به بندگی فرستاد. (بحدودری) بشرف بندگی رسیدند و در نهم شوال بایرلیغ مراجعت نمود، مشتمل بر آن که بواسطه اظهار ایلی و مطاوعت، گناه پدر و متعلقان ایشان ببخشیدم، و از رکن الدین خود درین مدت که بجای پدر نشسته، هیچ گناهی صادر نشده. قلاع را خراب کند و بهمه و جوه، از باس ما ایمن باشد. و فرمان شد که لشکرهای که بر مدار ایستاده اند، بجزگه روان شوند و ناگاه از جمیع جهات، جوانب ایشانرا فرو گرفتند. بوقایمور و کوکایلیکا از جانب اسپندان نزدیک رسیدند. خورشاه پیش ایشان پیغام فرستاد که چون ما ایل شدیم و بتخریب قلاع مشغولیم، موجب وصول چیست. گفتند که چون از جانبین طریق یگانگی مسلوک است، بعلف خوار آمده ایم. و هولاکو خان دهم شوال سنه اربع و خمسین از لسکله براه طالقان روان شد و بتاختن سر حد ولایت ایشان رسید و اگر در آن شب باران بسیار نبود، خورشاه بر پای قلعه دستگیر می شد. هژدهم شوال چتر آسمان سای را در موضعی که مقابل میمون دز است، از طریق شمالی باز گشادند و دیگر روز بر مدار قلعه بر سیل نظاره و مطالعه جنگگاهها طواف می کرد و مداخل و مخارج آنرا مشاهده می فرمود و روز دیگر از جمله جوانب قلعه لشکرها در رسیدند، بعظمتی که در وصف ننگجد و پیرامون قلعه که قرب شش فرسنگ است نرگه، کردند. و چون از حصانت، قلعه را فتح متعذر بود، با شهزادگان و امراء در باب محاصره و مراجعت و توقف و انتظار تا سال دیگر کنکاج فرموده. گفتند زمستان است و چهارپایان لاغر و علف نه، و نقل علوفات از طرف ارمن با حدود کرمان می باید کرد، مراجعت اولی مینماید. و بوقایمور و سیف الدین بیتکچی و امیر کیتبوقا سخن بر محاصره تمام کردند. باز ایلچی فرستاد و سخنان بلطف و عنف آمیخته و گفت و فرمود که فرو آید، سبب حیوة جمعی ضعفا و مساکین باشد. و اگر تا پنج روز بخدمت نرسد، قلعهها را محکم کند و کارزار را مستعد باشد. خورشاه با امراء و اعیان ملک مشورت کرد، هر یک بر حسب رأی خویش سخنی

می‌گفتند. خواجه نصیرالدین طوسی را نورالله قبره با جمعی وزرا و اعیان و کفایه و مقدمان بیرون فرستاد، با تحف و طرایف بسیار و روز آدینه بیست و هفتم شوال به بندگی رسیدند و ایشانرا پراکنده فرو آوردند و سخن پرسید و خورشاه خویشتن روز یکشنبه اول ذی‌القعدة سنه اربع و خمسين و ستمایه بکنکاج اعیان دولت در صحبت خواجه نصیرالدین طوسی و خواجه اصیل‌الدین زوزنی و وزیر مؤید الدین و فرزندان رئیس‌الدوله از قلعه فرو آمدند و خانه دویست ساله بدرود کرد و بشرف خاکبوس حضرت اعلی رسید و خواجه نصیر در آن باب گفته است:

سال عرب چو ششصد و پنجاه و چار شد

یکشنبه اول مه ذی‌القعدة، بامداد

خورشاه، پادشاه اسماعیلیان، زتخت

در خاست، پیش تخت هلاکو بایستاد

(هولاکو خان) چون خورشاه را دید، دانست که کودک است و روزگار ندیده و بی‌رأی و تدبیر، او را بناوخت و بمواعید خوب مستظهر گردانید و صدرالدین را بفرستاد تا تمامت حصنها و قلعه‌ها که آبا و اجداد او بمرور ایام در تملک آورده بودند، در قهستان ورود باروقومس مشحون بآلات و ذخایر تسلیم کرد. و عدد آن قلاع بصد می‌رسید و کوتوالان را فرود آوردند و جمله را خراب کردند، مگر کرد (کرده) کوه و لمبسر که خویشان و متعلقان، لمبسر را سالی نگاه داشتند، و بعد از آن و باطاری شد و بسیاری نماندند و باقیان فرو آمدند و به دیگران ملحق شدند و کرد (کرده) کوه را بیست سال نگاه داشتند و آخر مستخلص گشت. بر جمله خورشاه تمامت متعلقانرا از قلعه میمون دز بزیر آورده خزاین و دفاین موروث و مکتسب هر چند به نسبت آوازه نبود، تمامت پیشکش کرد و پادشاه او را بر امرای عساکر قسمت کرد و رایت جهانگشای از آنجا پبای الموت آمد و رکن‌الدین خورشاه را پبای قلعه فرستاد تا ایشانرا فرود آورد. اسفهلار ترمرد نمود، هولاکو خان بلغایی بر مدار آن بداشت دو سه روز کز و فری می‌کردند، بعد از آن ایشانرا یرلیغ امان فرستاد، دوشنبه بیست و ششم ذی‌القعدة سنه اربع و خمسين فرو آمد و قلعه تسلیم کرد و مغولان بر بالا رفتند و منجیقها بشکستند و درها برکشیدند

و ساکنان جهت نقل اسباب، سه روزه مهلت خواستند و چهارم (روز) لشکریان برآمدند (و) تاراج کردند، و هولاکو خان به مطالعه الموت به بالا بر آمد و از عظمت آن کوه، انگشت تحیر در دهان گرفت و بعد از تفرج فرود آمد و از آنجا کوچ فرمود بحوالی لمبسر که زمستان گاه آنجا بود، چند روز طایر بوقا را با لشکری جهت محاصره آن بگذاشت و شانزدهم ذی الحجه سنه اربع و خمسين مراجعت فرمود و دوشنبه بیست و هفتم ماه مذکور جهت کوسکلامیشی بهفت فرسنگی قزوین باور دوی بزرگ فرو آمد و یک هفته طوی کردند و شهزادگان و امرای را نواخت فرمود و تشریف داد. و چون راست دلی خواجه نصیرالدین طوسی و فرزندان رییس الدوه و موفق الدوله - که اطبای بزرگ معتبر بودند و اصل ایشان از شهر همدان - روشن و محقق بود، ایشانرا تمامت سیور غامشی فرموده بنواخت و اولاغ داد، تا تمامت اهل و اعیان و متعلقان و خویشان ایشانرا با عموم حواشی و خدم و اتباع و اشیاع از آنجا بیرون آوردند و ایشانرا ملازم حضرت گردانید و تا غایت، همواره ایشان و فرزندان ایشان ملازم و مقرب حضرت هولاکو خان و اوروغ نامدار بودند و صورت بارگاه مذکور و نواخت فرمودن شهزادگان و امرای و جماعت مذکور بر این هیأت است که ثبت می افتد. روز پنجشنبه دهم قمری سنه خمس و خمسين و ستمایه خورشاه یرلیغ و پایزه داد و تشریف فرمود و دختر مغول بوی ارزانی داشت و بنه او را با حواشی و اموال، در قزوین ساکن گردانید و او دو سه کس را با ایلچیان پادشاه بجانب قلاع شام بفرستاد تا چون رایات همایون رسد، تسلیم کنند. و بعد از آن که از زفاف فارغ شد، هولاکو خان جهت آن که عهده کرده بود و خورشاه را امان داده، نخواست که عهد بشکنند و قصد او کند و نیز تا قلاع بسیار از آن ایشان که درین دیار و دیار شام بود بسخن او مستخلص گردد، والا سالها باید تا فتح آن میسر گردد. او را مدتی باعزاز و اکرام می داشت و بعد از آن بیندگی (منکوکا آن) فرستاد و در واقعه او روایات مختلفست و محقق آنک، چون خبر بقا آن رسید که خورشاه می آید، فرمود که او را چرا می آرند و اولاغ بهره خسته می کنند و ایلچی فرستاد تا هم در راه او را هلاک کردند. و درین جانب، بعد از آن که خورشاه را روانه گردانیدند، خویشان و متعلقان او را از

زن و مرد تا کودک گهواره تمامت در میان ابهر و قزوین بقتل آوردند، چنانکه از ایشان اثر نماند. و مدت ملک اسماعیلیه صد و هفتاد و هفت سال بود، ابتدای آن سنه سبع و سبعین و اربع مایه که لفظ الموت کنایت از آن است و انتهای آن غزه ذی القعدة سنه اربع و خمسين و ستمایه و عدد ملوک ایشان هفت است بدین تفصیل: اول حسن بن علی بن محمد الصباح الحمیری. دوم کیا بزرگ امید و او و حسن هر دو داعی بودند. سوم محمد بن بزرگ امید که بعلی ذکره السلام مشهورست. چهارم حسن بن محمد بن بزرگ امید. پنجم محمد بن الحسن، و او را حسن نومسلمان گفتند. ششم علاء الدین محمد بن الحسن بن محمد. هفتم رکن الدین خورشاه بن علاء الدین که دولت باو منتهی شد^۱.

ائمه ستر و ابطال قیامت

آنچه گذشت بررسی ادامه تاریخ اسماعیلیان الموت از جنبه سیاسی و نظامی آن بود. اما از جنبه دینی، پس از به قدرت رسیدن حسن سوم ۶۰۷ و ۶۰۸ هـ.ق/ ۱۲۱۰ و ۱۲۱۱ م. حرکتی در جهت مخالف حرکت قیامت که حسن دوم آن را در ۱۷ رمضان سال ۵۵۹ هـ.ق/ ۱۱۶۴ م. اعلام داشته بود آغاز شد. حتی می توان گفت حسن سوم این حرکت را در اواخر حیات پدر خود آغاز کرد و به هم پیمان شدن با علمای سنی پرداخت و برای اعاده شریعت و الغای آیین قیامت که حسن دوم آن را اعلان داشته بود اعلام آمادگی کرد. به همین سبب هنوز قدرت را در الموت در اختیار نگرفته بود که اعاده شریعت اسلام و احکام و واجبات دینی اسلامی را اعلام کرد و فرمان داد مساجد را بازسازی کنند و همچنین فقیهان اهل سنت را از عراق عجم و خراسان برای تعلیم شریعت اسلامی سنی به مردم، فراخواند. در آن زمان اسماعیلیان شام، در فقه، بر مذهب شافعی بودند و بر همین اساس گمان قویتر در مورد اسماعیلیان الموت آن است که در دوران حسن سوم آنان نیز بر فقه شافعی بودند. حسن مادر خود را هم - که به گفته رشید الدین زنی پارسا بود - به مکه فرستاد و وی در آنجا صدقات فراوانی در میان نیازمندان توزیع و مبالغی برای حفر چاههای جدید هزینه کرد و امیر مکه او را گرامی بداشت.

۱- رشیدالدین، جامع التواریخ، تاریخ مغول، چاپ اقبال، بدون تاریخ، به کوشش بهمن کریمی، ج ۲، ص ۶۸۹-۶۹۷.

او برای آن که همسایگان خود در جنوب دریای خزر را نسبت به سنی بودن خود مطمئن سازد برخی از علمای اهل سنت قزوین را به دیدار از الموت و بازرسی کتابخانه آن و سوزاندن آنچه مخالف کتاب و سنت در این کتابخانه می‌بینند دعوت کرد و علاوه بر این بر پیشوایان قبل از خود که شریعت را الغا کردند و عبادات اسلامی را کنار گذاشتند لعنت فرستاد.

البته به نظر می‌رسد اسماعیلیان الموت کاملاً از این سیاست تازه خوشنود نبودند و همچنان، اغلب آنان بر حفظ آداب و رسوم خاص اسماعیلی و استقلال از اهل سنت در این مورد اصرار داشتند. اما به رغم آن، این سیاست در دوران خلف حسن یعنی محمد سوم (۶۱۸هـ/۱۲۲۱م. - ۶۵۳هـ/۱۲۵۵م.) ادامه داشت. گواه این مدعا اظهارات خواجه نصیر الدین طوسی^۱، نویسنده معاصر دوران حسن سوم است که می‌گوید زمان او زمان ستر بود؛ یعنی در آن زمان اسماعیلیان به شریعت عمل می‌کردند. او می‌گوید:

عصر هر پیامبری که دارای شریعت ظاهر است «دوران ستر»ی را نیز می‌طلبد و عصر هر قائمی که صاحب حقیقت شرایع پیامبران است «قیامتی» را^۲.

و

محمد(ص) خاتمه دهنده عصرهای شریعت و سرآغاز عصر قیامت است.

و نیز می‌گوید:

عصر محمد(ص) آغاز دوران قیامت است، و قیامت خاص امام علی ذکره السلام که قائم قیامت است^۳.

خواجه نصیرالدین طوسی و اسماعیلیه

در اینجا مناسب است درباره نصیر الدین طوسی - که چنانچه دیدیم در هنگام حمله هلاکو به قلعه الموت نزد خورشاه بود - و از رابطه او با اسماعیلیه سخن گوئیم:

۱- طوسی، نصیرالدین، *روضه‌التسلیم*، نشر و ترجمه انگلیسی ایوانف، لیدن، ۱۹۵۰م، ص ۸۷

۲- همان، ص ۴۹.

۳- همان، ص ۱۰۲ - ۱۰۴. - این مطلب تنها در صورتی صحیح خواهد بود که صحت انتساب کتاب *روضه‌التسلیم* به طوسی اثبات شود، درحالی که در این امر تردیدهای فراوانی وجود دارد. در صفحات آینده به این مطلب خواهیم پرداخت.

۲۴۴..... تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

نام کامل خواجه نصیر الدین طوسی^۱، محمد بن محمد بن حسن است. وی در سال ۵۹۷هـ/۱۲۰۱م. در طوس دیده به جهان گشود و در ذی‌الحجه سال ۶۷۲هـ/۱۲۷۴م. در بغداد درگذشت.

او از کمال الدین بن یونس موصلی و معین الدین سالم بن بدران مصری معتزلی رافضی^۲ علم آموخت.

ایوانف - که باید با عقاید و اظهارات او در این باب با احتیاط کامل برخورد کرد - عقیده دارد که طوسی احتمالاً در خانواده‌ای اسماعیلی مذهب به دنیا آمده است، البته وی هیچ دلیلی در اثبات این عقیده مطرح نمی‌کند. به نظر نگارنده گزیده‌تر آن است که او در خانواده‌ای از شیعیان دوازده امامی دیده به جهان گشود و گواه این مطلب نیز شاگردی وی نزد معین الدین سالم بن بلدان است که یک شیعه دوازده امامی بود. هر چند این امر نمی‌تواند دلیلی قوی بر اثبات آن مطلب باشد.

شاید نخستین تماس‌های وی با اسماعیلیه به زمانی مربوط می‌شود که در دوران جوانی به قهستان رفت تا برای پیشوای اسماعیلیان قهستان رصدخانه‌ای بنا کند. این پیشوای اسماعیلی همان ناصر الدین ابوالفتح عبدالرحیم بن ابی منصور است که طوسی کتاب خود *اخلاق ناصری* را در حدود سال ۶۳۳هـ/۱۲۳۵م. به او اهدا کرد. ناصرالدین پس از آن که هلاکوخان ملک شمس‌الدین کرت نامه‌ای نزد او فرستاد و از او خواست به فرمان وی درآید، تسلیم این تهدید شد و برای هلاکوخان هدایا و تحفه‌های فراوان فرستاد و پیوسته به حضور او می‌رسید و در پیشگاه او بر زمین بوسه می‌زد. هلاکوخان از او خواست اسماعیلیان الموت را نیز به پذیرش فرمان وی وادار سازد:

بجواب گفت ایشانرا پادشاه خورشاه است، گوش بفرمان او دارند. هولاکوخان او

۱- در مورد زندگی و شرح حال طوسی مراجعه کنید به: کتبی، ابن شاکر، *فوات الوفيات*، قاهره، ۱۹۵۱م.، ج ۲، ص ۳۰۷-۳۱۲؛ ابن عماد، *شذرات الذهب*، ج ۵، ص ۳۳۹؛ ذهبی، *تاریخ الاسلام*، وفیات سال ۶۷۲هـ؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، بیروت، ۱۹۶۶م.، ج ۱۳، ص ۲۶۷؛ ابن عبری، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت، ۱۹۵۸م.، ص ۲۸۶-۲۸۷.

۲- مؤلف در اینجا، شاید به دلیل پاره‌ای از مشابهت‌ها میان عقاید شیعی و معتزلی و شاید هم به دلایلی دیگر شیعه را با معتزله یکی دانسته و یا آن را یکی از زیرمجموعه‌های اندیشه معتزلی شمرده و البته این گمانی غلط است و شیعه، خود دارای هویت عقیدتی و فقهی مستقلی است. ر.ک. شیعه در برابر معتزله و اشاعره، تألیف، هاشم معروف حسنی، ترجمه سید محمد صادق عارف. - م.

را پایزه ویرلیغ داد و بحاکمی شهر تون فرستاد و در صفر سنهٔ خمس و خمسین و ستم‌آیه نماند^۱.

نصیرالدین طوسی در مدت اقامت در قهستان بامقر خلافت بغداد نیز ارتباطات و گفتگوهایی برقرار کرد تا در آن شهر سمتی به او واگذار شود. طوسی خود می‌گوید ناصر الدین این گفتگوها را کشف کرد و فرمان داد تحرکات وی را تحت نظر قرار دهند. ما پس از این ماجرا ناگاه طوسی را در الموت می‌یابیم. او چگونه به الموت رفت و چه چیزی او را به این کار وادار ساخت، این چیزی است که نمی‌توانیم دربارهٔ آن اظهار نظری قطعی داشته باشیم؛ چراکه روایات مختلفی در این باره وجود دارد. به عنوان مثال رشیدالدین می‌گوید:

و در آن وقت مولاناسعید، خواجه نصیرالدین طوسی که اکمل و اعقل عالم بود، و جماعت اطبای روزگار: رئیس الدوله و فرزندان ایشان که بغیر اختیار بآن ملک افتاده بودند، چون مشاهده کردند که حرکات افعال خورشاه نابسامان است و ظلم و تعدی در طینت او مرکوز احوال او مخایل جور ظاهر و خاطر ایشان از ملازمت ملاحظه ملول و متنفر شده بود و میل ایشان بهواخواهی هلاکوهان هر چه تمامتر و پیش از این نیز رغبت ایشان دران بوده، با یکدیگر پنهان مشورت می‌کردند که آن ملک را بوجه احسن و طریق اسهل مسخر او گردانند و جمعی بسیار از غربا و مسلمانان بایشان پیوسته و در آن باب جمله متفق گشته. بدان سبب سعی نمودند و خورشاه را بایلی و مطاوعت تحریض می‌نمودند و او نیز در آن باب رضا داد^۲.

از این روایت چنین استفاده می‌شود:

- ۱- نصیر الدین مجبور به اقامت در الموت شده بود؛
- ۲- او تا بالاترین حد به هلاکوخان تمایل داشت؛
- ۳- او خورشاه پیشوای اسماعیلیان الموت را نصیحت کرد تسلیم هلاکوخان شود و در برابر او مقاومت نکند.

علاوه بر اینها باید این روایت رشیدالدین را نیز - که قبلاً نقل کردیم - مورد توجه قرار داد که می‌گوید:

۲- همان، ص ۶۹۲-۶۹۳.

۱- جامع‌التواریخ، ص ۶۹۱.

و خورشاه خویشتن روز یکشنبه اول ذی‌القعدة سنهٔ اربع و خمسين و ستمایه بکنکاج اعیان دولت در صحبت خواجه نصیرالدین طوسی و خواجه اصیل‌الدین زوزنی و وزیر مؤید‌الدین و فرزندان رئیس‌الدوله از قلعه فرود آمدند...^۱. این روایت بدان معناست که نصیرالدین طوسی در قانع کردن خورشاه به تحویل دادن قلعهٔ الموت و تسلیم کامل در برابر هلاکو خان نقشی اساسی ایفا کرد.

نصیرالدین طوس در ماجرای استیلای مغولان بر بغداد نیز نقشی کاملاً مشابه آنچه دربارهٔ الموت ایفا کرده بود بر عهده گرفت، هرچند بر خلاف آنچه در الموت اتفاق افتاد، در این ماجرا در رکاب مهاجمان قسار داشت. هنگامی که هلاکو خان در محرم سال ۶۵۶هـ/۱۲۵۸م. به شهر بغداد حمله کرد نصیرالدین طوسی رابه عنوان فرستاده خود نزد خلیفه بغداد روانه ساخت؛ همو نیز کسی است که بر دروازه حلبه که از دروازه‌های بغداد است ایستاد و دید که مردم هراسان از شهر می‌گریزند و بالاخره اوست که نامه‌ای را به زبان عربی و از طرف هلاکو برای مرم حلب نوشت و در این نامه تهدیدشان کرد.

به نظر می‌رسد خواجه نصیرالدین طوسی، به سبب خدمات شایسته‌ای که در جریان استیلای هلاکو خان بر الموت ایفا کرد و به علت نقش برجسته‌ای که در گفتگو با خلیفه به منظور استیلا بر بغداد داشت، در دل هلاکو بسیار جای گرفت و نزد او موقعیتی والا یافت. به این همه، باید ایمان هلاکو به فواید علم نجوم را نیز افزود، و به همین علت است که او هیچ اقدامی و یا هیچ تحرکی نظامی انجام نمی‌داد مگر آن که قبلاً با منجمان در این باره مشورت می‌کرد؛ بدین ترتیب نصیرالدین طوسی توانسته بود از این نظر نیز توجه هلاکو خان را به خود جلب کند.

در سال ۶۵۸هـ/۱۲۵۹م. هلاکو فرمان تأسیس رصدخانه مراغه را به خواجه نصیرالدین طوسی داد:

هم در تاریخ مذکور، فرمان شد که مولانا اعظم سعید استادالبشر، سلطان‌الحکما خواجه‌نصیرالدین طوسی (تغمده) الله بغفرانه در موضعی که مصلحت داند، جهت رصد ستارگان عمارتی سازد. در شهر مراغه اختیار کرده رصد عالی بنیاد نهاد و سبب آن حال آن بود که منکوکا آن از پادشاهان مغول بکمال عقل و کیاست و

ذکا و ذهن و فراست امتیازی تمام داشت، تا غایت که بعضی اشکال اقلیدس را حل کرده بود. رأی عالی و همت بلند او اقتضای آن کرد که رصدی در عهد همایون او بنا کنند. فرمود تا جمال الدین محمد بن طاهر بن محمد الزیدی بخاری بآن مهم قیام نماید. و بعضی اعمال آن برایشان مشتبه بود، وصیت فضایل خواجه نصیرالدین چون باد، جهان پیمای منکوکوفا آن بهنگام وداع برادر فرموده بود که چون قلاع ملاحظه مستخلص گردد، خواجه نصیرالدین را آنجا فرستد. در آن وقت چون منکوکوفا آن بفتح ممالک منزی مشغول بود و از تختگاه دور، هولاکو خان فرمود که هم اینجا رصد بندی، چه بر حسن سیرت و صدق سریرت او واقف گشته بود و می خواست که ملازم باشد. و بعد از آن که هفت سال از جلوس هولاکو خان بر تخت خانی گذشته بود، رصد ایلخانی را بنا نهادند، باتفاق حکمای اربعه: مؤیدالدین عرضی و فخرالدین مراغی و فخرالدین اخلاطی و نجم الدین دنران قزوینی و السلام^۱.

گفتنی است نصیرالدین طوسی در تأمین هزینه های تأسیس رصدخانه از اموال اوقاف که متولی آنها شده بود استفاده کرد^۲.

پس از آن که هلاکو خان در ۱۹ ربیع الآخر سال ۶۶۳ هـ.ق. درگذشت نصیرالدین طوسی در رثای او شعری گفت که رشیدالدین چهار بیت از آن را آورده است^۳.

اکنون چه استنباطی می توان از این رفتار طوسی کرد؟ آیا می توان گفت او یک فرصت طلب و پیوسته خواهان رسیدن به نام و آوازه و قدرت در سایه قدرتمندان بود، بی آن که به اصول پایبند باشد؟ - این چیزی است که رفتارهای پیش گفته او از آن حکایت دارد؛ آیا می توان گفت او یک اسماعیلی معتقد بود؟ این نیز چیزی است که با توجه به مواضع وی در جریان استیلای مغولان بر الموت نمی توان آن را به طور مطمئن پذیرفت؛ چه این که او پنهانی با هلاکو خان گفتگو داشت و از سوی دیگر، پیشوای اسماعیلیان الموت خورشاه را به تسلیم

۱- همان، ص ۷۱۸.

۲- ابن شاکر در *فوات الوفيات*، (ج ۲، ص ۳۱۰) می گوید: «هولاکو او را متولی همه اوقاف در سراسر زمین خود کرد و او در هر شهری یک نایب داشت که از اوقاف بهره برداری می کرد و یک دهم آن را کنار می گذاشت و نزد او می آورد تا آن را در تأمین حقوق کارکنان رصدخانه و در تأمین هزینه های دیگری که در کار رصدخانه بدان نیاز داشت مصرف کند».

۳- *جامع التواریخ*، ج ۲، ص ۶۹۵.

شدن نصیحت می‌کرد. بدین ترتیب معقول و باورکردنی نیست مردی با این موضعگیری یک اسماعیلی پایبند و بر خوردار از عقیده سالم باشد، بویژه آن‌که، از سوی دیگر، چنین سراغ نداریم که او نزد هلاکو وساطت کرده باشد که از کشتار، غارت و تخریب در قلعه‌های اسماعیلیان و سرزمینهای تحت تصرف آنان خودداری ورزد. به این دلیل ما کاملاً بعید می‌دانیم که طوسی یک اسماعیلی مذهب باشد.

طوسی اسماعیلی مذهب نبود

رفتار طوسی در زمان اقامت در الموت و نیز پس از استیلای مغولان بر این قلعه بر آن دلالت نمی‌کند که او یک اسماعیلی بوده باشد، بلکه برعکس، مؤید این مطلب است که - بنا بر آنچه رشیدالدین نیز می‌گوید - او به اقامت در الموت مجبور شده بود. کسانی که مدعی اند طوسی یک اسماعیلی است به دلایلی بسیار واهی استناد کرده‌اند که عبارتند از:

- ۱- این که رساله‌هایی با گرایشات اسماعیلی به او نسبت داده می‌شود که از این قرار است:
الف - *مطلوب المؤمنین* که از ایوانف آن را در ضمن کتاب (دو رساله کهن اسماعیلی) *Two Early Ismaili Treaties* (ص ۴۳-۴۵) منتشر کرده است؛
ب - *روضه‌التسلیم* یا *التصورات* که آن را نیز ایوانف در سال ۱۹۵۰ به انگلیسی ترجمه کرده و در لیدن Leiden منتشر ساخته است؛
ج - *مرآة المحققین* که محمد قاسم بدخشانی آن را در حدود سال ۱۳۳۳ ه.ق. در بمبئی به صورت سنگی به چاپ رسانده است.

این در حالی است که صحت انتساب هیچ کدام از این رساله‌ها به نصیرالدین طوسی، در هیچ منبع تاریخی کهنی درباره کتب او اثبات نشده است. اما با این حال، ایوانف ناشر رساله‌های اول و دوم در مقدمه نشر و ترجمه *روضه‌التسلیم* کوشیده است با استناد به اسلوب و سبک رساله، سطح علمی آن، و بالاخره وجود نداشتن مطالبی در رساله‌ها که نتوان آنها را به طوسی نسبت داد، این نظریه را که رساله از آن طوسی است تقویت کند. اما به عقیده ما مسأله اسلوب بسیار مورد تردید است و علاوه بر آن محال است امثال ایوانف بتوانند در مورد اسلوب و سبک نگارش یک رساله فارسی اظهار نظری کنند؛ سطح علمی رساله نیز در حدی بسیار معمولی است و نیازمند علم و دانش مردی چون طوسی نیست، بلکه هر کس دیگری نیز

که بمراتب در رتبه پایینتری از علم و فرهنگ قرار داشته باشد می‌تواند چنین رساله‌ای را تألیف کند. در مورد رساله سوم نیز هیچ فرد محققى در رد انتساب آن به طوسی به خود تردیدی راه نمی‌دهد؛ زیرا علاوه بر آن که هیچ کدام از مورخان متقدم از این رساله به عنوان یکی از آثار طوسی نام نبرده‌اند، این رساله از نظر محتوا بسیار پوچ و تهی است.

بدین ترتیب، استناد به این رسایل برای اثبات این که طوسی یک اسماعیلی بود کاملاً بی اساس است؛ زیرا بنا بر نظریه گزیده‌تر این رساله‌ها به او تعلق ندارند.

۲- این که کتاب *دبستان مذهب* - تألیف سال ۱۶۴۵م. - برای بیان برخی از عقاید اسماعیلیه به گفته‌های نصیرالدین طوسی استناد می‌کند و اسماعیلیه چیحون اعلى نیز او را از بزرگترین «حجت»‌های اسماعیلی می‌دانند.

در مورد دلیل اخیر باید گفت کتاب *دبستان مذهب* از کتابهای کاملاً متأخر یعنی از قرن هفدهم میلادی است و به همین دلیل نمی‌توان برای اثبات حقیقت روابط نصیرالدین طوسی و اسماعیلیه به این کتاب استناد کرد.

واقعیت آن است که اسماعیلیه در سه قرن اخیر تلاش کرده‌اند هر یک از اندیشمندان اسلامی را که اندک ارتباطی با این فرقه داشته‌اند به این فرقه نسبت دهند و طوسی نیز یکی از همین افراد است. امروزه نویسندگان^۱ این فرقه تا درجه‌ای در این گرایش افراط ورزیده‌اند که بدون ملاحظه حقایق تاریخ و بدون هیچ ورعی همه مرزها را پشت سر نهاده‌اند.

۳- آخرین دلیل آن که برخی می‌گویند از خواجه نصیرالدین طوسی نقل شده که وی صریحاً اظهار داشته است که در نخستین پیش نویس کتاب *اخلاق ناصری* به خاطر کسب خشنودی ولی نعمت خویش ناصرالدین، حاکم قهستان نشانه‌هایی از گرایشات اسماعیلی گنجانده است.

به عقیده ما، اگر این مطلب صحت داشته باشد، خود دلیلی قانع کننده بر برائت نصیرالدین طوسی از مذهب اسماعیلیه و تأکید بر این حقیقت خواهد بود که او بدان آیین عقیده نداشته است؛ چه، اگر او در نخستین دستنوشته کتاب خود ناگزیر شده است در راه جلب خشنودی

۱- به عنوان نمونه می‌توان از مصطفی غالب و عارف تامر، *بویژه مؤلف نخست نام برد که در دو کتاب تاریخ الدعوة الاسماعیلیه و اعلام الاسماعیلیه* به این افراط دامن زده و حتی از این نیز شرم نوزیده است که جلال الدین رومی (ص ۲۲۳ از کتاب نخست) و محیی الدین عربی (همان کتاب، ص ۲۴۶) را به فرقه اسماعیلی نسبت دهد، به همین سبب تمامی نوشته‌های این گونه نویسندگان را باید کنار گذاشت؛ چرا که هیچ گونه ارزشی عملی ندارند.

سرور خود آرا و عقایدی اسماعیلی بگنجاند، دیری نیابیده که در دومین دستنوشته کتاب از آنچه در نوشته اول خود آورده عدول کرده است. این خود دلیلی قطعی است بر آن که او در نوشتن آن مطالب نخست ناگزیر بوده، و آنها را از روی عقیده ننوشته است. این چیزی است که بسیار برای کسانی که در حمایت فرمانروانی با جهت‌گیریها و عقاید خاص دست به تألیف می‌زنند اتفاق می‌افتد.

اکنون پس از نقد و رد ادله‌ای که برای اثبات اسماعیلی بودن خواجه نصیرالدین طوسی، ولو در حد یک احتمال، آورده‌اند این مطلب را مورد تأکید قرار می‌دهیم که او اسماعیلی مذهب نبود. اما اینکه باید دید آیا او یک شیعه دوازده امامی بوده است یا خیر.

قبل از پاسخ دادن به این پرسش مناسب است نخست فهرستی از آثاری را که انتساب آنها به او از صحت برخوردار و اغلب آنها به زبان عربی است ارائه دهیم:

۱- *تجريد العقائد*: به زبان عربی نوشته شده و احتمالاً مهمترین کتاب فلسفی اوست. این کتاب در سال ۱۲۷۴ ه.ق. در ایران و در سال ۱۳۰۱ ه.ق. در تبریز چاپ شده است. علی بن محمد قوشچی (درگذشته ۸۷۹ ه.ق/۱۴۷۴ م.) نیز این کتاب را شرح کرده است.

۲- شرح بخشهای اول و دوم کتاب *الاشارات و التنبیها* ابن سینا: این شرح به زبان عربی نوشته شده و در سال ۱۳۲۵ ه.ق. در قاهره، در دو جلد به چاپ رسیده و در حاشیه آن شرح فخرالدین رازی نیز بر آن آمده است.

۳- *التذکره*: کتابی است در زمینه علم هیئت و فلکیات به زبان عربی.

۴- *تحریر المجسطی*: به زبان عربی است.

۵- شرح کتاب *الثمره* منسوب به بطلمیوس

۶- *الشکل القطاع*: این کتاب به زبان عربی است و در سال ۱۳۰۹ ه.ق. در قسطنطنیه چاپ

شده است.

۷- *الزیج الایلخانی*^۱: به زبان عربی است.

۸- *بقاء النفس بعد دثور البدن*: به زبان عربی است. از این کتاب نسخه‌ای خطی در برلین

۱- زیج کلمه‌ای است اصلاً پهلوی و معنی آن در زبان پهلوی عبارت است از «تارهای پارچه که بود بر آن بافته می‌شود. بعدها ایرانیان این کلمه را بر جدولهایی اطلاق کردند که خطوط عمودی آن شبیه تارهای پارچه بود» (نللینو، *علم فلکیات و تاریخ آن نزد اعراب*، رم، ۱۹۱۱ م.، ص ۴۲). ایلخانی نیز به معنی «منسوب به ملوک ایلخانی مغول» است و البته مقصود از ایلخان در اینجا هولاکوخان می‌باشد.

به شماره ۵۳۵۵، نسخه‌ای دیگر در کتابخانه راغب در استانبول، به شماره ۱۴۸۲ و نسخه سومی نیز در کتابخانه فاتح به شماره ۵۳۸۰ (۳) وجود دارد. این کتاب در سال ۱۳۴۱ ه.ق. همراه با شرح ابو عبدالله زنجانی به چاپ رسیده است.

۹- التلخیص فی علم الکلام: به زبان عربی.

۱۰- الفرائض علی مذهب اهل البیت: به زبان عربی.

۱۱- اثبات العقل الفعّال: به زبان عربی.

۱۲- رساله الامامه: به زبان عربی.

۱۳- الحواشی علی کلیات القانون: به زبان عربی.

۱۴- رساله الی نجم الدین الکاشی فی اثبات واجب الوجود: به زبان عربی.

۱۵- رساله سی فصل: به زبان فارسی و در شناخت تقویم است.

۱۶- تلخیص المحصّل فخرالدین رازی: به زبان عربی. «وی در این کتاب المحصّل

فخرالدین رازی را تلخیص و تهذیب کرده و اضافاتی نیز بدان افزوده است»^۱.

۱۷- اخلاق ناصری^۲: این کتاب به زبان فارسی است و مؤلف آن را به حاکم اسماعیلی

قهستان ناصرالدین عبدالرحیم بن ابی منصور اهداء کرده است. نسخه‌هایی خطی از این کتاب در موزه بریتانیا ۸۵۶/۲، ضمیمه ۸/۱۴۷ و در بودلی آکسفورد فارسی به شماره ۴۳/۴۳۵ و کمبریج ۱۲۴ وجود دارد.

۱۸- تنسوق نامه ایلخانی: به زبان فارسی.

۱۹- اوصاف الاشراف: به زبان فارسی و در بیان اخلاق صوفیان است. این کتاب را

جرجانی به عربی ترجمه کرده و نسخه‌ای خطی در برلین به شماره ۳۰۱۴ وجود دارد.

۲۰- قواعد العقائد: این کتاب به زبان عربی است و نسخه‌ای خطی از آن در برلین به

شماره ۱۷۶۸ و نسخه‌ای از آن در دیوان هند به شماره ۴۵۸۹ (۱) وجود دارد.

۲۱- رساله فی اثبات الجوهر المفارق (عقل کلی): این رساله به زبان عربی است و

۱- ابن شاکر، فوات الوقیات، ج ۲، ص ۳۰۹.

۲- ابن عبری در تاریخ مختصر الدول (بیروت، ۱۹۵۸ م.) درباره این کتاب می‌گوید: «او (طوسی) دارای کتابی اخلاقی به زبان فارسی است که در بالاترین درجه حسن و نیکویی قرار دارد. وی در این کتاب گفته‌های افلاطون و ارسطو در حکمت عملی را گرد آورده است. او (اصولاً در همه جا) آرای قدما را تقویت می‌کرد و به تردیدها و انتقادات متأخرین درباره تألیفات آنها پاسخ می‌گفت». (ص ۲۸۷).

۲۵۲..... تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

نسخی از آن در برلین به شماره ۷/۵۳۵۶، موزه بریتانیا به شماره ۹۸۰ (۲۱) و نسخه‌هایی همراه با شرح دیوانی در برلین به شماره ۹/۵۳۵۸، موزه بریتانیا به شماره ۹۸۰ (۲) و دیوان هند به شماره ۸)۵۸۱ وجود دارد.

۲۲- *التجريد في علم المنطق*، همراه با شرح شاگرد او حسن بن مطهر [حلی]: از این کتاب نسخه‌هایی خطی در موزه بریتانیا به شماره ۹۸۰ و بتنا به شماره ۱۹۳۲ (فهرست، ج ۱، ص ۲۱۸) وجود دارد.

۲۳- *اساس الاقتباس*: این کتاب در علم منطق و به زبان فارسی است. نسخه‌ای خطی از این کتاب در مشهد [کتابخانه مرکزی آستان قدس] به شماره ۲/۱/۱۱ و تهران ۲۹۵/۲ وجود دارد. برای اطلاع از فهرست کامل آثار او ما به همین اندازه از کتب و رساله‌های نصیرالدین طوسی بسنده می‌کنیم و خوانندگان را به (تاریخ ادبیات عرب) بروکلن *GAL*، ج ۱، ص ۶۷۰-۶۷۶ و ضمیمه، ج ۱، ص ۹۲۴-۹۳۳ ارجاع می‌دهیم. اکنون با توجه به این کتب، به استناد دو عنوان ردیف ۱۰ و ۱۲ می‌توان گفت او یک شیعه مذهب بوده است.

افزون بر این وی در پایان شرح اشارات می‌گوید:

پروردگارا مرا از روی آوردن امواج بلا از هر سوی و از در افتادن در گرداب رنج و گرفتاری نجات ده، به حق رسول گزیده خویش و وصی او مرتضی که صلوات بر آن دو و آل آن دو باد!

این عبارت بخوبی مؤید آن است که خواجه نصیرالدین طوسی شیعه مذهب بود. علاوه بر این وی هنگامی که درگذشت در مقبره موسی الکاظم در کاظمیه - در حومه بغداد - که خاص شیعیان است دفن شد.

بنابراین، بر اساس این دلایل و دلایلی دیگر می‌توان گفت او یک شیعه امامی یا اثنی عشری بوده است.

شاید همین امر بتواند برخورد او با اسماعیلیه از یک سو و خلافت عباسی سنی را از سوی دیگر توجیه کند؛ زیرا این هر دو دشمن شیعه دوازده امامی بودند و به همین علت شاید طوسی

۱- کتاب *الاشارات و شرحیه للخواجه نصیرالدین الطوسی و الامام فخرالدین الرازی*، «قاهره، ۱۳۲۵ هـ.ق، ج ۲، ص ۱۴۵.

با مغولان برای سرکوب کردن این دو دشمن همکاری کرده باشد. شیعیان دوازده امامی بر دوازده امامی بودن نصیرالدین طوسی تا آن حد اصرار دارند که دعایی را به او نسبت می‌دهند که در ایران به دوازدهه خواجه نصیر طوسی^۱ مشهور است. این دعا خطاب به پیامبر (ص)، فاطمه (س) و دوازده امام (ع) می‌باشد و از جمله در بخشی که خطاب به فاطمه زهرا (س) است با عبارات «بتول»، «آن که دارای غمهای فراوان است»، «آن که قدر و منزلتش ناشناخته است»، «آن که قبر او پنهان است»، «مادر پاکدامن امامان بزرگوار»، «سرور و بانوی همه زنان» و همانند آن یاد شده است. البته این دعا را به طوسی نسبت داده‌اند، هر چند ما سنیون هیچی منعی و ایرادی در نسبت داشتن آن به طوسی نمی‌بیند. او می‌گوید: این فیلسوف بزرگ توانست میان اندیشه یونانی و تصوف اسلامی، در قالب یک مذهب عقیدتی اسلامی سازگاری و آشتی برقرار کند، فیلسوفی که از همه مذاهب شیعی حتی اسماعیلیه و نصیری آگاهی داشت و اقامت وی در الموت این امکان را برای وی به وجود آورده بود که در تمجید حماسی از زهرا (س) و در خشم مقدس این گروه علیه خلافت عباسی با آنان شریک باشد... به عقیده من نصیرالدین طوسی این امکان را به دست آورده بود که در خلال تخریب بغداد عباسی (۶۵۶هـ/۱۳۵۸م.) به دست آن شاه ویرانگر - از نظر او - یعنی هلاکو خان این دعا را بنویسد و این زمانی بود که وی هلاکو را بر آن تصمیم داشت که سرزمینهای اسلامی را به یهودیان و مسیحیان تسلیم نکند و از سه طایفه دینی منسوب به ابراهیم حمایت کند و وقفهای آنان را به دست یک مستولی که خود خواجه نصیرالدین طوسی بود بسپارد^۲.

۱- نسخه‌های خطی ذیل از این دعا در کتابخانه دانشگاه تهران وجود دارد: فهرست، ج ۱ (۱۳۰)، ص ۱۱۱-۱۱۲، به شماره ۸۷۷، تاریخ کتابت نسخه ۱۱۷۵هـ.ق؛ ص ۱۳۹، به شماره ۳۶۶، تاریخ کتابت ۱۳۰۹هـ.ق؛ ص ۱۹۶، به شماره ۹۰۳، تاریخ کتابت ۱۲۱۴هـ.ق؛ ص ۱۹۹، به شماره ۱۰۱۵، تاریخ کتابت ذی‌الحجه ۹۱۳هـ.ق.
2. L. Massignon: *Opera Minora*, I. p. 574. Beyrouth, 1963.

دعوت قرمطیان

بازگشت به فهرست

شیوه دعوت و تبلیغ قرمطیان

قرمطیان برای دعوت مردم به مذهب خود شیوه‌ای منحصر به فرد و ماهرانه در پیش گرفته بودند، که از دقیقترین شیوه‌هایی بود که تاریخ حرکت‌های سرّی در جهان به خود دیده است. بهترین منبعی که در این باره در اختیار داریم نوشته‌های شریف ابوالحسین محمدبن علی است که نویری آن را در *نهاية الارب* نقل کرده و این بخش از این دایرةالمعارف بزرگ تا کنون منتشر نشده است. به همین دلیل نیز ما متن کامل آن را در اینجا می‌آوریم:

شریف ابوالحسین محمدبن علی می‌گوید:

ویژگی نخستین دعوت

نخستین دعوت - پس از عمل داعی به تزویق^۱ و قدرت پذیرش مخاطب دعوت از پیروان دیگر ادیان - آن است که داعی، در پرسیدن درباره مسائل، شیوه ملحدان و شکاکان را در پیش گیرد و فراوان درباره تأویل آیات قرآن، مفاهیم احکام

۱- احتمالاً به معنی علم است.

شرعی، چیزی درباره طابع و نیز درباره تفسیرها و عقاید گوناگون در مسائلی که شبهات فراوانی در آنها وجود دارد و تنها عالمان برجسته و کسانی که در حکم آنانند بدان می‌رسند پیروند.

پس اگر داعی مخاطب خود را فردی نجیب، آگاه، با تجربه و اهل جدل بیابد، بر او سلام کند، بزرگش دارد، احترامش به جای آورد، گفته‌هایش را تأیید کند و با آنچه از علم شریعت بدان اشاره می‌کند او را به تحسین وادارد؛ و در همه اینها پیوسته کلام خویش را قطع کند تا حيله و مکرری را که دارد و آنچه را در امر دعوت با مردم در میان می‌نهد برای او فاش نگردد. اما اگر مخاطب را فریب خورده، غافل و با درکی کند بیابد مسائلی با او در میان می‌گذارد که بدان وسیله دل او را مشغول سازد. از این قبیل که بگوید: دین پنهان و نهفته است و اکثر مردم با آن نا آشنا و از آن جاهلند و اگر این امت آن علمی را که خداوند اختصاصاً به امامان داده می‌داشتند هرگز اختلاف نمی‌ورزیدند، همچنین مخاطب را به این گمان می‌اندازد که علومی خفی نزد اوست که به آنان نرسیده است. بدین ترتیب شنونده مشتاق توضیح آنچه وی گفته و نیز مشتاق درک آن می‌شود. گاه نیز ممکن است گفتگوی داعی با مخاطب یا مخاطبان خود به پاره‌ای از مفاهیم قرآن، ذکری از احکام دین، تأویل و تنزیل آیات و به سخنانی کشانده شود که هیچ مسلمان آگاهی در حقیقت آنها تردید نمی‌کند. داعی مخاطب را به این گمان نسبت به خویش می‌افکند که به علمی دست یافته که اگر مستمع برای آن می‌یافت آن مستمع نجات یافته و شفاعتش پذیرفته بود.

داعی همچنین برای مخاطبان بیان می‌دارد آفتی که دامنگیر امت شده، در امر دیانت تحیر به وجود آورده، مردم را دچار تفرقه ساخته و هوسهای گمراه کننده‌ای را از خود بر جای گذاشته، آن است که مردم از امامانی دور شده‌اند که برای آنان منصوب شده و حافظان احکام دین قرار داده شده‌اند تا آن احکام را به حقیقت خویش ادا کنند و معانی و بواطن آنها را برای ایشان محفوظ بدارند. مردم زمانی که از این امامان روی بر تافته‌اند، از زاویه عقل و اندیشه خود و از زاویه پیروی از آنچه به نظر آنان حسن و پسندیده جلوه کرده و از اسلاف و از غلات طایفه خود

شنیده‌اند نگریسته‌اند؛ اسلافی که در طلب دنیا از شاهان پیروی کرده، در غنا فرو رفته، گناه و ناروا به گوش مردمان رسانده، به یاری ستمگران و کمک به فاسقان برخاسته و دنیا را جسته‌اند و در راه ریاست کردن بر مردمان ناتوان تلاش کرده‌اند؛ سلفی که به مکر با رسول خدا(ص) درباره امت او پرداخته، کتاب او را تغییر داده، سنت او را عوض کرده، عترت او را کشته، شریعت او را تباه ساخته و مردم را به راهی جز راه او برده است و در نتیجه هم خود به تحیر مانده‌اند و هم کسانی را که پیرو او شده‌اند به تحیر فرو برده‌اند و مردم به سبب او و پیروان او در انواع گمراهیها گرفتار آمده‌اند.

در چنین شرایطی داعیان به عنوان ناصحان حکیم به مردم می‌گویند: دین محمد دین پرہیز و دوری جستن، دین آرزوهای مردم، دین خواسته‌های نفسانی خلق و دین آنچه گفتنش به زبان آسان است و اندیشه عامه بدان رسیده است نیست، بلکه دینی دشوار و دشواری‌زا، مسأله‌ای سنگین و علمی پنهان و پیچیده است که خداوند آن را در حجت خویش مستور گردانده و شأن آن از این که اشرار آن را به ابتدال کشند والاتر است. پس آن سرّنهان خداوند - عزوجل - و حقیقت مستور اوست که هیچ کس توان بر دوش گرفتن آن و تحمل سنگینی و رنج آن را ندارد مگر فرشته‌ای مقرب و یا پیامبری مرسل و یا بنده‌ای مؤمن که خداوند قلب او را به ایمان آزموده است. - و یا سخنانی امثال این بر زبان می‌آورند.

داعیان همچنین مخاطب ناآگاه را به این اشتباه می‌افکنند که اگر آنان علمی را که دارند آشکار می‌ساختند، شنوندگان را ناخوشایند نمی‌افتاد و مایه شگفتی نمی‌شد و صاحبان این علم را نیز تکفیر نمی‌کردند. این مقدمه‌ای است که داعیان آن را در اندیشه فریب خوردگان جای می‌دهند تا آنها را برای آن آماده سازند که آنچه را می‌شنوند مورد مخالفت قرار ندهند و رد نکنند. داعیان این مقدمه را یک «تأنی و تلبیس» قرار می‌دهند تا مخاطب در نتیجه آن، از احکام دین، ترتیب اصول آن و علاقه‌مندی و اصرار بر تحصیل آن دست بشوید.

گاه نیز داعیان مسائلی را مطرح می‌کنند و این گمان را درباره آن مسائل به وجود می‌آورند که آنها دارای تفسیری باطنی‌اند و ظاهر آنها تنها یک تقلید در دین

است. از جمله این که می پرسند: معنی «رمی جمرات» و «سعی صفا و مروه» چیست؟ چرا حائض روزه را قضا می کند ولی نماز را قضا نمی کند؟ چرا باید جنب به خاطر اندکی آب جهنده که پاک است غسل کند ولی برای بول نجس و فراوان به غسل نیازی نیست؟ چرا خداوند دنیا را در هفت روز آفرید؟ آیا از خلق کردن آن در یک لحظه عاجز بود؟ معنی «صراط» که در قرآن به عنوان یک مثل از آن یاد شده چیست؟ معنی «نویسندگان نگهبان» چیست؟ چرا آنها را نمی بینیم؟ آیا خداوند از آن ترسیده که نزد او سخن به گزافه گوئیم و آنچه می گوید انکار کنیم که جاسوسانی روانه ساخته، شهودی بر ما قرار داده و آنچه را انجام می دهیم به کاغذ و نوشتن ثبت کرده است؟ غذاب جهنم چیست؟ چگونه صحیح است که پوست گناهکاری در آتش بسوزد و آنگاه پوست دیگری جای آن را بگیرد و این پوست دوم که گناهی نکرده است عذاب ببیند؟ معنی این آیه چیست که «و در آن روز هشت تن از آنها [=فرشتگان] عرش پروردگارت را بر فراز سرشان حمل می کنند» (حاقه/۱۷)؟ معنی ابلیس، معنی آنچه شیاطین گفته اند و معنی آنچه بدان وصف شده اند چیست؟ جایگاه آنان کجاست؟ و چند تن اند؟ یا جوج و مأجوج و هاروت و ماروت چیست؟ هفت در جهنم چیست؟ هشت در بهشت چیست؟ درخت زقوم که در قصر جحیم روییده کدام است؟ «دابة الارض»، «رؤوس الشیاطین»، «الشجرة الملعونة فی القرآن» و «التین و الزیتون» چیست؟ خُتس و کُتس کدام است؟ معنی «الم»، «المص»، «کهیعص»، «حم»، «عسق» و امثال آن چیست؟ چرا آسمانها هفتگانه، زمینها هفتگانه و «مثنای قرآن» هفتگانه قرار داده شده است؟ چرا از زمین دوازده چشمه برجوشیده و چرا ماهها دوازده تاست؟ - آنها امثال این پرسشها و سخنان را مطرح می کنند؛ سخنان و پرسشهایی که درباره آنها این گمان غلط را ایجاد می کنند که در آنها مفاهیمی پیچیده و علمی دور از دسترس است.

داعیان به فریب خوردگان می گویند: کتاب و سنت و مفاهیم و اجباتی که بر شما لازم است با شما چه می کند؟ ارواحتان کجاست؟ صورتهای این ارواح چگونه است؟ جایگاه آنها کجاست؟ و سر آغازشان چگونه بوده است؟ انسان، حقیقت

او، تفاوت میان حیات او و حیات چهارپایان و تفاوت میان حیات چهارپایان با حیات حشرات و نیز آنچه حیات حشرات را از حیات گیاهان جدا می‌کند^۱ چیست؟ معنی این سخن رسول خدا(ص) چیست که حوا از دنده آدم آفریده شده است؟ معنی این سخن فلاسفه چیست که انسان جهان کوچک است؟ چرا قامت انسان بر خلاف قامت دیگر حیوانات راست است؟ چرا در چهار انگشت او سه بند و در انگشت شست دو بند قرار داده شده است؟ چرا در صورت او هفت سوراخ و در سایر قسمت‌های بدن او دو سوراخ وجود دارد؟ چرا در پشت او دوازده مهره و در گردن او هفت مهره است؟ چرا سر انسان به شکل حرف میم، دستان او به شکل حاء، شکم او به شکل میم، پاهای او به شکل دال است به گونه‌ای که پیکر انسان همچون نوشته‌ای شده که از محمد نشان دارد؟ چرا استخوانهای شما فلان تعداد و دندانهایتان فلان تعداد است؟ و چرا فلان قسمت و فلان قسمت بخشهای اصلی اعضایتان هستند؟

داعیان همچنین از سایر اعضای بدن و وظایف آنها و نیز از عروق و اعضا و منافع مختلف آنها پرسند و به مخاطبان گویند: آیا در وضعیت خود اندیشه نمی‌کنید و درس نمی‌گیرید و در نمی‌یابید که آن کس که شما را آفریده کاری به‌گزار نکند و او همه کارهایش را بر اساس حکمت انجام داده و در آنها اهداف نهان و نهفته‌ای دارد و به خاطر آن اهداف آنچه را خواسته در کنار یکدیگر و آنچه را خواسته جدای از یکدیگر قرار داده است؟ چگونه می‌توانید از این حقایق روی برتایید با آن که فرموده خداوند عزوجل را می‌شنوید که «و در خودتان [آیاتی است]؛ پس آیا چشم بصیرت نمی‌گشایید؟» (ذاریات/۲۱) و «در زمین برای اهل یقین آیاتی است» (ذاریات/۲۰) و «خداوند برای مردم مثل می‌آورد شاید که متذکر گردند» (ابراهیم/۲۵) و «ما آیات خویش را در آفاق و نیز در خود آنها بدیشان بنمایانیم تا برای آنها روشن شود که آن حق است» (فصلت/۵۳). پس چه چیزی است که کافران آن را در خود و در آفاق دیدند و دریافتند که حق است؟ و کدامین حق است که هر کس دیانت را انکار کند آن را بشناسد؟ آیا این حقیقت شما را بدان

رهنمون نمی شود که خداوند - عزوجل - خواسته است شما را به باطن پنهان امور و آنچه در درون آنها نهفته است رهنمون شود و (اگر) آن راز نهفته را می شناختید هر حیرت و شبهه‌ای از شما دور می شد و معارفی روشن در اختیارتان قرار می گرفت. آیا نمی بینید شما به خویش نیز نا آگاهید، چیزی که هر که از آن نا آگاه باشد سزاوار است که جز آن را نیز نداند؟ آیا خداوند نمی گوید: «هر که در این [دنیا] کور باشد در آخرت نیز کور و گمراهتر است» (اسراء/۷۲)؟

داعیان از بسیاری از این گونه امور می پرسند و به تأویل قرآن اشاره می کنند. همچنین از تفسیر الفاظ فراوانی از الفاظ سنن و احکام، از مفاهیمی که به وسیله آنها می توان مقررات شرعی نقلی را - اعم از آنچه حکمی را رفع می کند و آنچه حکمی دیگر را وضع می کند - تفسیر کرد و بالاخره از بسیاری از مقوله‌های «تعدیل» و «تجویر» که انشاء الله در فصل دوم خواهد آمد می پرسند.

اگر این پرسشها برای مخاطب تردید و حیرت و آشفتگی خاطری پدید آورد و او را به شنیدن پاسخ آنها دلپسه کند و مشتاق شناخت آن حقایق شود و درباره آن از ایشان پرسد، همان برخوردی را با او به عمل می آورند که فالگیران، تردستان و نقالان در مقابل عوام انجام می دهند. چنان که فالگیران نخست با لفاظیهای خود دلهای عوام را متوجه خویش می سازند و از احوال و اوضاعی سخن می گویند که آنها را از طریق سخنان خود عوام کشف کرده اند و عوام به دانستن آنها بیشترین نیاز را دارند و دل در پی آگاه شدن از آنها نهاده اند، و چنان که نقالان و قصه سرایان زمانی که به اوج داستان خود می رسند سخن را قطع می کنند تا شنندگان به شنیدن ادامه ماجرا دلپسته تر شوند^۱.

وضع و وصف داعیان نیز چنین است: سخنی را آغاز می کنند و می پرسند و سپس گفته‌های خود را قطع می کنند و بدین ترتیب مخاطب بدان دل می بندد که ادامه سخنی را بشنود که قبلاً مقدمه اش^۲ را شنیده است.

در این میان اگر مخاطب به آنان اظهار بدارد که به تأویل بیان آگاه است به او

۱- suspense، یا شیوه‌ای که برای جلب توجه شنونده یا بیننده یک داستان به کار گرفته می شود.

۲- ورقه ۵۱.

می‌گویند: شتاب مکن که دین خداوند از آن والاتر و بزرگتر است که به غیر اهلش داده شود و یا وسیله‌ای برای بازی و امثال آن قرار گیرد.

داعیان گویند: سنت خدای عزوجل در میان بندگان خویش بر این قرار گرفته که چون پیامبری را مبعوث کند میثاق گیرد، آن سان که فرمود: «ما از همه پیامبران میثاق گرفتیم و از تو و از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی بن مریم نیز. و ما میثاقی مؤکد گرفتیم» (احزاب/۷)، و فرمود: «... و چون سوگند اکیدی خوردید که خدای را ضامن خویش کرده‌اید و بر خود گواه گرفته‌اید آن را مشکنید؛ خداوند می‌داند که چه می‌کنید. و همانند آن زن مباشید که رشته‌ای را پس از آن که محکم بافته بود از هم گشود قطعه قطعه کرد» (نحل/۹۱ - ۹۲) و فرمود: «ما از بنی اسرائیل پیمان گرفتیم» (مائده/۷۰). خداوند عزوجل در امثال این آیات از آن خبر داده که حق خاص خویش را تنها در اختیار آن کس قرار می‌دهد که از او پیمان گرفته است. پس اکنون دست خود را پیش آر و عهد و پیمان ده و سوگند اکید یاد کن که هیچ سّری از اسرار ما را فاش نکنی؛ به هیچ دشمنی علیه ما کمک ندهی؛ در پی حيله علیه ما نباشی؛ جز به خیر خواهی با ما سخن نگویی و دشمنی از دشمنان ما را به دوستی نگیری - و تعهداتی از این قبیل.

هدف داعیان از این همه چند چیز است:

- این که بر اساس ظاهر طاعت و انقیادی که فریب خورده در مقابل آنان اظهار می‌دارد به باطن امر او و به تردید و آشفتگی خاطر او و تأثیری که این تردید بر او گذاشته است پی برند.

- این که از برملا شدن اسرار و احوال خویش اطمینان کامل یابند و تنها پس از ایجاد آمادگیهای مرحله به مرحله عقاید خویش را بگسترند.

- این که او را بر تسلیم و طاعت نسبت به خویش و بر خشنود بودن بدان خوی دهند که فرمانبر و تابع باشد، آنان را بزرگ دارد و تعظیمشان کند؛ وگرنه پیمان شکنی، کم اهمیت دادن و کمتر توجه کردن و نیندیشیدن به پیمان و سوگند خوی این جماعت پس از رسیدن به اهداف مورد نظر خویش است و تنها تا زمانی که هنوز به دین و احکام آن عمل می‌کنند چنین سوگندها و پیمانهای را با این طبقه از مردم

برقرار می‌سازند.

پس از این مرحله اگر مخاطب حاضر شود با آنان پیمان ببندد و اگر در نتیجه آشفته‌گی خاطر و تردید فراوان خویش سرخواری و تسلیم در برابر آنان فرود آورد، به او می‌گویند: اندکی از مال خویش را به عنوان پیشکش به ما ده تا مقدمه‌ای باشد بر آن که حقایق را بر تو آشکار سازیم و تو را با آنها آشنا کنیم. این مال چیزی است که از طریق آن به تردید فراوان و دل‌بستگی مخاطب پی می‌برند و نیز آن را پشتوانه‌ای برای گسترش دعوت خویش و سامان بخشیدن به کار خود قرار می‌دهند. این جماعت بعدها مبلغ معینی را برای این عهد و پیمان - بر حسب آنچه داعی آن را کمکی به کار خویش می‌بیند - قرار دادند.

اگر مخاطب فریب خورده در «مرتبۀ عهد و اعطاء» به داعی و یا در مرتبۀ «عزم و عطیۀ» از همراهی با داعیان خودداری ورزد و از خود امتناع نشان دهد، او را برای همیشه در شک و در حیرت رو به فرونی‌اش رها می‌سازند.

این وضع و وصف دعوت و مراحل است که داعیان، فریب‌خوردگان را بتدریج در آنها پیش می‌برند.

ویژگی دومین دعوت^۱

شریف^۲ رحمه‌الله می‌گوید:

وقتی فریب خورده مرتبۀ نخست را بپذیرد و آن مرتبۀ برایش حاصل شود به این عقیده خواهد رسید که امت در آنچه بر اساس نظر علمای مسلمان انجام داده‌اند مورد اتهامند، و نیز تردیدش در آن عملکردها قویتر خواهد شد. وی سپس به این باور خواهد رسید که خداوند اقامه حق خود و اجرای آنچه را بر بندگانش تشریح کرده تنها از این طریق می‌خواهد که آن را از امامانی بگیرند که برای مردم نصب کرده و آنان را به حفظ شریعت، چنان که خدا می‌خواهد گماشته است.

داعیان در اثبات این عقاید نزد مخاطب و در استدلال بر درستی گفته‌های خود و برهان آوردن بر عقاید خویش همان شیوه‌ای را در پیش گرفته‌اند که پیروان امامت

۱- عنوان موجود در متن نسخه خطی «بحثی از ظهور دومین دعوت» است که به منظور هماهنگی با سایر عنوانها آن را بدین ترتیب تغییر داده‌ایم.
۲- ورقه ۵۱ ب.

در پیش می‌گیرند. یعنی آن که این عقاید را از دیدگاه نقل و عقل مورد توجه و بحث قرار می‌دهند تا در نتیجه مخاطب آنها را برگزیند و آن عقاید در اندیشه او تثبیت شود.

این منزلتی دوم و دعوتی است که پس از دعوت نخست، که از آن سخن گفتیم قرار می‌گیرد، و پس از این مرحله مخاطب را به مرحله دعوت سوم می‌برند.

ویژگی سومین دعوت

[شریف] می‌گوید:

سومین دعوت آن است که داعی این مطلب را برای فریب‌خورده بیان کند که تعداد امامان - به عقیده وی - هفت تن است که همه در شماره و در شخصیت والا و باعظمت‌اند و بر عدد هفت ترتیب یافته‌اند، آن سان که همه پدیده‌های مهم چون ستارگان دوار هفتگانه و آسمانها و زمینها بر این عدد قرار گرفته‌اند و بلکه این عدد مبنای هر ترتیب است.

داعی سپس چیزهایی را ردیف می‌کند که دارای همین عددند و انشاءالله در مقاله چهارم آنها را ذکر خواهیم کرد و به تبیین آنها و به تبیین نظریات این جماعت درباره آنها خواهیم پرداخت.

[شریف] می‌گوید:

داعی سپس برای فریب‌خوردگان شمار امامان و حال آنان را بیان می‌دارد و می‌گوید: این امامان به ترتیب عبارتند از: علی بن ابی طالب، حسن و حسین فرزندان او، علی بن الحسین زین العابدین، محمد بن علی جلیل رضی، ابو عبدالله جعفر بن محمد صادق و سپس امام هفتم، که نزد این جماعت اما قائم و صاحب عمر تا قیام قیامت است. برخی از این گروه محمد بن اسماعیل بن جعفر را امام قائم می‌دانند و امامت قبل از او را از آن اسماعیل بن جعفر قرار نمی‌دهند. اما برخی دیگر اسماعیل را امام می‌دانند و پس از او محمد بن اسماعیل را امام قائم می‌شمرند، و البته هر کس چنین عقیده‌ای را در پیش گرفته از عدد هفت فراتر رفته است.

داعی هنگامی که برای فریب‌خورده چنین بیان داشته که امامان هفت تن‌اند، در

واقع امامت شش تن دیگر را اسقاط کرده و امامت را برای آنان ثابت ندانسته است. این شش تن عبارتند از: موسی بن جعفر، علی بن موسی، محمد بن علی، علی بن محمد، حسن بن علی و محمد منتظر.

پس از آن که فریب خورده، عقایدی را که با او در میان نهاده شده، پذیرفت داعی همین عقاید را مبنا قرار می‌دهد و به منحرف کردن او از راه درست امامت می‌پردازد. داعی از ابوالحسن بن موسی بن جعفر بدگویی می‌کند و او را به چیزهایی متهم می‌سازد که در او نیست، و سپس به او می‌گوید: امامیه که به دوازده امام عقیده دارند در این اعتقاد بر حق نیستند. هدف داعی از این سخن آن است که راه مخالفت با امامیه را بر خود هموار کند، آن سان که پیش از این در دعوت نخست راه اتهام بستن بر سایر امت در اعتقاداتشان را هموار کرده بود. کسانی که در مورد ابوالحسن [امام کاظم] - که گفته می‌شود به کنیه ابوالبراهیم نیز خوانده می‌شد - امامت را به سلسله دیگری منتقل می‌کنند می‌گویند: ما دیده‌ایم که علم به حقایق مستور و باطن امور معلوم نزد امامان محمد بن اسماعیل بن جعفر است و چنین چیزی نزد هیچ کس دیگر جز او نیست!

داعیان احتمالاً روایاتی نیز در طعن و مذهب ابوالحسن موسی بن جعفر آورده، او را به گناهان بزرگی متهم ساخته، می‌گویند او امام نیست. [همچنین می‌گویند:] شیعه بر آن اجماع و اتفاق دارند - و البته اجماع و اتفاق آنان حجیت بیشتری دارد و به پذیرش سزاوارتر است - که پس از حسین بن علی امامت تنها می‌تواند به فرزندان امام منتقل شود. اکنون ما و آنان بر درستی و ترتیب امامت تا جعفر بن محمد هم عقیده‌ایم و تنها در این اختلاف کرده‌ایم که پس از او کدام فرزندش به این امر سزاوارتر است. ما علم تأویل، تفسیر پدیده‌های ظاهر، سر خداوند - عزوجل - در تدبیر حقایق مکتوم را نزد امام خود یافته و دیده‌ایم که همه اظهارات او در پاسخ آنچه در مورد پدیده‌های معدوم از او پرسیده می‌شود و آنچه در تفسیر مشکلات و حقایق ظاهر و نیز آنچه در تأویل و تأویل اظهار می‌دارد با حقیقت مطابق است. بنابراین در میان همه طبقات شیعه که از آنان یاد کردیم ما

وارثان [این علم] هستیم؛ آن را از او [= امام خود] گرفته و از طریق او به ارث برده‌ایم، علمی که هیچ کس از مخالفان نمی‌تواند مدعی وجود آن نزد کسی دیگر شود، یا واقعا نزد کسی دیگر وجود داشته باشد و او آن را ادعا کند. بدین ترتیب این مطلب اثبات می‌شود که امام ما در میان همه فرزندان جعفر برای امامت شایسته‌تر است.

گاه نیز داعیان می‌گویند: ما مشاهده کرده‌ایم که فلان فرزند جعفر بن محمد چنین است و فلان فرزند دیگر چنان کرده است - و بدین ترتیب سخنانی دروغ نسبت به آنها می‌گویند و چیزهایی به آنها نسبت می‌دهند که شایسته ایشان نیست. سپس می‌گویند: بنابراین هیچ کس از نقص و از ایرادهای مشخص بر کنار نمانده مگر امام ما، و به همین سبب واجب است تنها او صاحب امر باشد و نه هیچ کس دیگر. البته هرگز هدف صاحبان این دعوت خبیث آن نیست که موسی بن جعفر را مؤخر دارند یا اسماعیل بن جعفر و یا فرزندش محمد را مقدم کنند، بلکه این اظهارات تنها ابزاری در دست آنان است، بسان هر ابزاری دیگر که صاحب فن به کار می‌گیرد و کار جز به وسیله آن انجام شدنی نیست. به همین دلیل نیز هنگامی که فریب‌خورده تسلیم و فرمانبر آنان شود و گفته‌های آنان را بپذیرد و مطمئن شوند که اندیشه او را در اختیار گرفته‌اند، آنگاه او را به هر سوی که خواهند بکشانند. این دعوت سوم است.

ویژگی چهارمین دعوت

شریف می‌گوید:

دعوت چهارم آن است که برای مخاطب بیان دارد شمار پیامبرانی که شرایع پیش از خود را نسخ کرده و شریعت جدیدی به جای آن آورده‌اند و صاحبان «دوره»‌های مشخص و تحولات اوضاع هستند و «ناطق» بر امورند، هفت تن است و تعداد امامان نیز با این تعداد یکی است و هر کدام از آنان دارای صاحبی است و دعوت خویش را از او می‌گیرد و آن را برای امت او حفظ می‌کند، در دوران حیات پشتیبان او و پس از وفات خلیفه اوست، تا این که آن را به آخرین کسی بسپارد که نسبت به او همان موقعیتی را دارد که او خود نسبت به پیامبری که از او

تبعیت می‌کند داشته است. به همین ترتیب برای هر خلیفه‌ای نیز خلیفه‌ای است تا آن که در هر شریعت معین هفت تن از آنان تکمیل شود. این هفت تن «صامت» نامیده می‌شوند، بدان دلیل که بر شریعت ثابت و استوارند و همه در راه کسی گام نهاده‌اند که «اول» آنان است. آن کسی را هم که صاحب اول است سوس او می‌نامند و گاه نیز به نامهای دیگری جز آن می‌خوانند. سپس مدعی‌اند که پس از سپری شدن دوران نخستین هفت تن و پس از این که «دور» آنان با شریعتی که دارند به پایان می‌رسد ناگزیر می‌بایست «دور» دیگری آغاز شود که بدان وسیله شریعت قبل از آن نسخ می‌گردد و خلفای پس از آغاز کننده این دور همانند خلفای آغازکننده دور قبل است و پس از این خلفا نسخ‌کننده دیگری می‌آید و سپس هفت پیرو و صامت ابدی، و این امر تکرار می‌شود تا آن که «هفتمین» برسد و همه آنچه را قبل از او بوده نسخ کند و خود صاحب ناطق آخرالزمان شود.^۱

این جماعت سپس آن هفت تن‌ها را به نام و به اوصاف می‌آرایند و می‌گویند: نخستین ناطق آدم و صاحب یاسوس او - و در جایی هم می‌گویند باب او - شیت است. پس از آن هفت صامتی را که بر شریعت آدم ماندند نام می‌برند. سپس ناطق ناسخ دیگر نوح، و سوس او سام است و بدین ترتیب هفت صامت او تکمیل می‌شود. سپس ناطق سوم ابراهیم و سوس او اسماعیل است و هفت صامت او نیز تکمیل می‌شود. سپس ناطق چهارم موسی و سوس او هارون است که هارون در حیات موسی درگذشت و بدین ترتیب یوشع بن نون سوس او شد، و پس از او هفت صامت این ناطق نیز ذکر می‌شود. سپس ناطق پنجم عیسی بن مریم است که شریعت را از یحیی گرفت و یحیی آخرین فرد از هفت تن قبل از اوست و همو عیسی را نصب کرد و گماشت. داعیان در این باره سخنانی دارند که خواهد آمد. سوس مسیح نیز شمعون صفاست، و پس از آن از هفت تن صامت مسیح نام برده می‌شود. سپس ششمین ناطق محمد بن عبدالله (ص)، و سوس او علی بن ابی طالب (ع) است و این شش «دور» است و سپس «هفتمین» می‌آید که صاحب زمان محمد بن اسماعیل بن جعفر است و هموست که علوم همه پیشینانش به او رسیده و

عهده‌دار علم باطن امور و کشف و تفسیر آن حقایق باطن است و ترتیب همه کسانی که پیش از او بوده‌اند نیز، در مسائلی که انشاءالله بدان خواهیم پرداخت، به گونه‌ای قرار گرفته که مآلاً به امامت او منتهی شود.

این مرتبه‌ای دیگر است که طی آن، داعی نزد مخاطب خویش نبوت پیامبری دیگر پس از محمد(ص) را بیان می‌دارد و نیز راه انتقال از شریعتی به شریعت دیگر را هموار می‌کند و او را از این حقیقت معلوم دور می‌سازد که هر کس دعوت رسول خدا(ص) را شنیده باشد می‌داند یکی از ضروریات دین او و یکی از مسائل روشن در هر مذهب و هر فرقه پیرو او این است که او خاتم پیامبران است، پس از او پیامبری نیست و حکومت و شریعت او تا ابد استوار و بر همگان فرض است، تا آن زمان که خداوند وارث زمین و زمینیان شود. بنابراین علم به این حقیقت از ضرورت دین او و چیزی است که در مذهبی که او آورده روشن است و امتش نیز این حقیقت را از او دریافته‌اند و یکی از مفاهیم شریعت او آن است که روانیست کسی به نبوت پیامبری دیگر خواه در زمان رسول خدا(ص) و خواه پس از آن اعتقاد داشته باشد. بدین ترتیب روشن می‌شود که این دعوت نخستین چیزی است که داعی در آن مخاطب خویش را از حدود شریعت رسول خدا(ص)، بیرون می‌آورد و در سلک کافران و برگشتگان از شریعت او جای می‌دهد، در حالی که مخاطب نمی‌داند که از چه مرزی فراتر رفته و به کدام وادی گام نهاده است.

ویژگی پنجمین دعوت

گوید:

بدان هر کس مسائلی که گفتیم برایش حاصل شود، در حالی این مسائل برایش حاصل می‌گردد که از طریق بزرگداشت اعداد و ارقام قبلاً برای او مقدماتی فراهم شده و با ذکر نظریه طبایع درباره بنیان عالم و به وسیله مطالب فراوان دیگری در بند کشیده شده است، مطالبی که انشاءالله در مقاله هشتم خواهد آمد، و همه بر آرای نادرست و مطالبی فاسد و مردود مبتنی است؛ یعنی عقاید و آرای بسیاری از ملحدان فیلسوف‌نما و درکنار آن، کنار گذاشتن آنچه امت نقل کرده‌اند و نیز سبک شمردن و بی‌اهمیت دانستن شریعت، و اظهار اعتقادات نادرست و انکار

حقایق؛ تا بدین وسیله شخص آنچه را میراث نبوت است رها کند و در انتظار اموری باطنی و بر خلاف آن ظاهری که تا کنون بدان خوی گرفته است بنشیند. داعی در کنار همه اینها بدانچه با کمک اصول و حقایق زبان عربی و پیروی از اعراب در معانی وضعی گفته‌هایی که بدین زبان است، از ظاهر قرآن و از ظاهر دیگر سخنان^۱ حاکی از حقایق دینی فهمیده می‌شود، اهمیت کمی نشان می‌دهد و همراه با آن اعراب را تحقیر و ملامت می‌کند و فرومایگان غیر عرب را محبوب جلوه‌گر می‌سازد و این گمان را به وجود می‌آورد که اعراب دشمنان غیر اعراب و ستمگرند و سلطنت و سرزمین آنان را غصب کرده‌اند. البته این سخن به مخاطبی گفته می‌شود که غیر عرب باشد. اما اگر مخاطب عرب باشد داعی در طریق دعوت او این سخن را با وی در میان می‌نهد که عجمها خود را بر دعوت او تحمیل کرده، مملکت او را به دست گرفته‌اند و نام از او ولی دنیا از آنان است و او از آنان به حکومت سزاوارتر و شایسته‌تر است.

داعی از اموری از این قبیل - بر حسب آنچه برای پیش بردن دعوت خویش مناسبتر می‌داند - سخن به میان می‌آورد و سپس اندکی از هندسه اشکال برای او سخن می‌گوید و او را از این آگاه می‌سازد که طبایع اعداد در نظام آفرینش به گونه‌ای است که علوم امامان از آنها استخراج می‌شود و راهی برای رسیدن به علم خداوند و نبوت هستند.

داعی برای مخاطب بیان می‌دارد که هر امام دارای «حجت»هایی است که در روی زمین پراکنده‌اند و در هر زمانی شمار آنان دوازده تن است، آن سان که شمار امامان نیز هفت تن می‌باشد. دلیل این امر روشن و برهان آن نیز مسلم است، بدین بیان که همه کس می‌داند خداوند عزوجل پدیده‌ها را به گزاف و بدون حقایق و مفاهیمی که حکمت آنها را اقتضا می‌کند نمی‌آفریند؛ وگرنه چرا ستارگانی که جهان بدانها برپاست هفت ستاره و آسمان و زمین نیز هفت تا قرار داده شده‌اند؟ - آنان امثال این پرسشها را مطرح می‌کنند و در طرح آنها راه افراط می‌پیمایند - عدد دوازده که حجت‌ها بدان تعدادند همان شماره بروج و شماره ماههای سال و

نیز شمارهٔ نقیبان بنی اسرائیل و شماره نقیبان پیامبر (ص) در میان انصار است، و در انتهای کف دست هر انسانی چهار انگشت و در هر انگشت سه بند است و مجموع آنها دوازده بند می‌شود. در هر دستی یک انگشت شست و در آن دو بند وجود دارد که همه کف دست و درستی کار دیگر انگشتها و مفاصل بسته بدان است. بنابراین بدن «زمین»، انگشتها «جزیره‌های چهارگانه» و «بندهای انگشتها» به منزله «حجت‌های زمین» و انگشت شست به منزله «کسی که زمین را پس از آنچه بر آن گذشته اصلاح می‌کند»، و دو بند انگشت شست به منزله «امام» و «سوس» اوست که از یکدیگر جدا نشوند، و به همین سبب در پشت انسان دوازده مهره است، به سان دوازده حجت و درگردن او هفت بند، به منزله انبیا و امامان، و نیز همین‌گونه است هفت سوراخی که در صورت انسان، یعنی قسمت برتر بدن او قرار دارد. داعیان با امثال این سخنان مخاطب را با عقاید خود «انس» و آشنایی می‌دهند و مقدمه‌ای فراهم می‌آورند که او را از اعتقاد به پیامبران و شرایع آنها دور سازند و به سوی مطالبی برند که فلاسفه از طریق آنها - تا زمانی که احساس می‌کنند باقیمانده‌ای از دین برجای است - ایجاد شبهه می‌کنند.

ویژگی ششمین دعوت

شریف رحمه‌الله گوید:

بدان آنان هنگامی که آنچه را گفتیم تثبیت و استوار کنند و نیز از همراهی مخاطب با خود اطمینان یابند، به تفسیر مفاهیم و معانی موجود در احکام و شرایع به گونه‌ای جز آنچه معتقدان شریعت بدان عقیده دارند می‌پردازند و راه عدول از آنها را سهل و هموار می‌سازند و مفاهیم نماز، زکات، حج، احرام، طهارت و سایر فرایض دینی را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که در مقاله هشتم از آن سخن به میان خواهد آمد. البته اظهار این تفسیرها با استواری و دقت و دور از شتاب ورزیدن و یا بی دلیل و بی حکمت سخن راندن صورت می‌گیرد و داعی در مرحله نخست سعی می‌کند این باور را برای مخاطب به وجود آورد که همه این احکام و شرایع بدان منظور مقرر داشته شده که نشانی از حقایق باشد، حقایقی که داعی آنها را

ذکر می‌کند^۱ و مخاطب را بدان توجه می‌دهد. پس آن هنگام که روح بریدن از همه امت در مخاطب تقویت شود و راه عدول از آنچه دارد بر او هموار گردد، تازه هنوز نیز قطعی نیست که داعی شریعتها را رمز و نشانی بگیرد و از آنها به فلسفه‌ای از پیامبران و امامان و سیاست و تدبیر از آنان برسد که از آن طریق مردم را به سوی منافع همگانی خویش توجه دادند و آنان را از ستم بر یکدیگر و از فساد ورزیدن در زمین باز داشتند. داعیان در کنار این به بیان ترتیب آورندگان شرایع و بیان این می‌پردازند که آنان در ترتیبی که بر قرار کرده‌اند اهل حکمت و صاحب رأیی صحیح هستند.

پس از جای گرفتن این مطلب، که ذکر کردیم، در اندیشه مخاطب، او را به مرحله تفاوت گذاشتن میان پیامبران و افلاطون و ارسطو و نیز آن دو وارد می‌کنند و حکمهایی از احکام این جماعت را بر او زیبا می‌نمایند و آنگاه به اهانت و مذمت و بدگویی و سرزنش آورندگان شرایع می‌پردازند و این سخنان همه، در دلهایی جای می‌گیرد که پیشتر برای سخنان داعی آماده شده و راه انکار شرایع برای صاحبان آن دلها هموار گشته و به همان عقیده گرویده‌اند که داعی در مرحله «انس دادن» از آنها سخنی به میان آورده است.

ویژگی هفتمین دعوت

[شریف] رحمه الله گوید:

بدان هنگامی که مخاطب با همه و یا با بیشتر آنچه گفتیم آشنایی یابد و داعی به این نتیجه برسد که مخاطب آماده مرحله‌ای دیگر است سخنانی را مطرح می‌کند که بدان خواهیم پرداخت. البته این در صورتی است که داعی فردی رسیده و کامل و از اهداف دعوت آگاه و در رساندن مخاطب به اهداف و نتایجی که خود می‌خواهد اهل اعتدال باشد. اما در صورتی که داعی خود فردی فریب‌خورده و بسان‌ازاری باشد که بدان وسیله درآمدی تحصیل می‌شود، یا راهی به وسیله آن هموار و زمینه‌ای مهیا می‌شود و در صورتی که وی به بالاترین مرتبه دعوت

نرسیده و در حدی پایین‌تر از آن باشد، خود نیز نخواهد دانست چه ماجرا دارد و هرگز این گمان را به خود راه نخواهد داد که وی برای رسیدن به هدفی جز آنچه می‌داند و جز آنچه به درک آن رسیده و نیز آنچه با آن همانند و همگون است، مورد استفاده قرار گرفته است.

داعی هنگامی که بخواهد مخاطب را به سوی مرحله‌ای دیگر فراتر از آنچه تا کنون گفتیم برد به او گوید: برایت روشن و مسلم شده است که صاحب دلالت و ناصب شریعت نمی‌تواند بی‌نیاز از غیر خود باشد، بلکه ناگزیر او را همراهی می‌بایست که سخن او را تبیین کند تا بدین طریق دو تن شوند: یکی از آن دو اصل و دیگری آن که از او می‌گیرد. بدان چنین چیزی در عالم سفلی محقق نمی‌گردد، مگر هنگامی که همانند آن در عالم علوی حاصل شده باشد؛ چه این که از آغاز خلقت عالم «دو» چیز وجود داشته و این دو اصل ترتیب و مایه قوام نظام بوده است: یکی از آن دو اعلی و فیض دهنده و دیگری کسی است که از آن نخست می‌گیرد و از سخن او فیض می‌برد.

احتمالاً با اظهار این سخن احساس بیگانگی را از مخاطب می‌گیرند که می‌گویند این حقیقت همان است که خداوند اراده کرده است وقتی می‌فرماید که «چون بخواهد چیزی را بیافریند تنها مسأله آن است که بگوید موجود شو و آن نیز موجود می‌شود» (یس/۸۲). پس «موجود شو» همان فرد و الامر تبه‌تر [از آن دو] است و فرد دوم نیز همان «قدر» است که درباره آن فرمود: «ما هر چیز را به قدر و اندازه بیافریدیم» (قمر/۴۹). شاید نیز بگویند: همین هم معنی آن حقیقتی است که دین آن را آورده و آن را شنیده‌اید، مبنی بر این که نخستین چیزی که خدا آفرید لوح و قلم بود و لوح به قلم گفت بنویس، و آن نیز آنچه را موجود می‌شود می‌نویسد. در این سخن مقصود از لوح و قلم همان «دو» بی‌است که ما گفتیم. شاید بگویند: همین معنای فرموده خداوند است که «او همان کسی است که در آسمان خدا و در زمین هم خداست» (زخرف/۸۴). بدین ترتیب داعی مخاطب را به سوی روی برتافتن از توحید و عقیده به آن که آفریدگار دو تاست پیش می‌برد، هر چند از دیدگاه این جماعت صنع و آفرینش اجسام به معنی اختراع و اِحداث

نیست، بلکه به لحاظ مثل و نظام است، و توضیح این سخن خواهد آمد و آنچه در این زمینه مطرح شده تنها مقدمه‌ای است برای همان مطلب که خواهد آمد.

ویژگی هشتمین دعوت

شریف رحمه الله گوید:

بدان آنان وقتی آنچه را گفتیم ترسیم کنند، این را نیز نزد مخاطب بیان دارند که یکی از دو مدبّر عالم، در وجود اسبق بر دیگری و در رتبه از او بالاتر است و دیگری از آن نخست خلق شده و به وجود او موجود است و اگر آن نخست نباشد او نیز نیست و آن نخست، آن دیگری را از خویش پدید آورده است. آن که سابق است اعیان را آفریده و مدبّر دوم آن اعیان را صورت و ترکیب داده است. سپس برای مخاطب منزلت مدبّر نخست و نیز این مسأله را بیان می‌کنند که سابق از یک «منشأ دیگر» آفریده شده و مدبّر دوم از سابق خلق شده است. البته آن «منشأ دیگر» که سابق از او پدید آمده نه دارای اسمی است و نه صفتی و نه شایسته است کسی به نحوی از او تعبیر کند و یا او را پرستد.

پس از رسیدن بدین مرتبه، داعیان - به دلایلی خاص خود - در این امر نزاع می‌کنند که آن منشئی که سابق از او پدید آمده و نه اسمی دارد و نه صفتی چیست و یا آن منشأ دارای اختیار است یا بدون اختیار، و به همین نحو، آیا پدید آمدن مدبّر دوم از سابق بر اساس اختیار است یا بر اساس اختیار نیست. در پاسخ برخی چنین اظهار عقیده کرده‌اند که این پیدایش ناشی از اندیشه‌ای است که برای آن منشأ که سابق از او پدید آمده، حاصل شده و در نتیجه همین اندیشه سابق به وجود آمده است، چنان که برخی از زرتشتیان نیز درباره پدید آمدن اهریمن یا شیطان از مدبّر قدیم چنین عقیده‌ای دارند و می‌گویند پیدایش او ناشی از اندیشه‌ای پست است که او را به دنبال آورد، و برخی احتمالاً می‌گویند آن اندیشه این است که آن منشأ بدون صفت و نام بدین اندیشید که آیا همانندی برای خود خلق کنم یا خلق نکنم، و نتیجه این اندیشه آن شد که وی آن مدبّر دوم را تصور کرد.

اینها عقایدی است که آنان اظهار می‌دارند و وصف آن خواهد آمد، عقایدی که معتقدان بدان از همین طریق از ردیف همه پیروان ادیان مبتنی بر نبوت و شریعت

بیرون می‌روند و تنها در کنار ثنویه و دهریه جای می‌گیرند. این جماعت در ادامه اظهار می‌دارند که مدبّر دوم پیوسته به کارهای خود ادامه می‌دهد تا آن که به مرتبه مدبّر سابق برسد، و در زمین نیز ناطق به کارهای خود ادامه می‌دهد تا به مرتبه تالی [=مدبّر دوم] برسد و جایگزین آن شود و در نتیجه، آن با ناطق در یک رتبه قرار گیرد، و داعی نیز به کارهای خود استمرار می‌بخشد تا به مرتبه سوس برسد و همانند او گردد، و امور جهانیان در همه «ادوار» و «اکوار» بدین نحو جریان می‌یابد. این جماعت سخنانی از این نوع مطرح می‌کنند. سپس داعی برای مخاطب بیان می‌دارد که عقیده درست درباره پیامبر راستین ناطق آن نیست که پیروان شرایع می‌گویند، مبنی بر این که او معجزات و آیاتی خارج از جریان عادت بشر می‌آورد؛ بلکه معنی معجزات و آیات، مفاهیم و اصولی است که تدبیر و سیاست و حکمت بدان سامان داده می‌شود و فلسفه بدان شکل می‌گیرد؛ و نیز مفاهیمی است حاکی از حقایق آغاز و پیدایش آسمانها و زمین و حاکی از حقیقت پدیده‌ها، که یا به صورت رمز و یا به صورت واضح و روشن بر آنها دلالت دارد و این حقایق شریعت و آیینی را سازمان می‌دهد که مردم از آن پیروی می‌کنند. سپس داعی برای مخاطب خود حقیقت قرآن و معنی کلام الله را به گونه‌ای خلاف آنچه پیروان کتب آسمانی بدان عقیده دارند ترسیم می‌کند و آنگاه مسأله قیامت، پایان این دنیا و مسأله جزا و ثواب و عقاب را به مفاهیمی تفسیر می‌کند که هیچ ارتباطی با آنچه موخّدان بدان معتقدند ندارد؛ بلکه همه تفاسیری مبتنی بر مسائل دیگری است؛ از قبیل دگرگون شدن احوال و حدوث اکوار جدید پس از انقضای ادوار کواکب و عوالم جمع این کواکب و عقیده به کون و فساد بر اساس نظریه طبایع، که انشاءالله شرح همه این مسائل خواهد آمد.

ویژگی نهمین دعوت

گوید:

بدان پس از آن که مخاطب به درک آنچه گفتیم برسد جستن مسائل و تحقیق آنها و

رسیدن به تعاریف آنها و استدلال بر آنها به روش فلسفه بافان و برداشت این مسائل از کتب آنها به خود او واگذار شود. آنان [=داعیان] آنچه را قبلاً با مخاطب در میان نهاده‌اند راهنمای او در رسیدن به شیوه‌های اهل فلسفه و استنباط مفاهیم پنهان در آثار آنها قرار می‌دهند و نظریه طبایع چهارگانه را که اسطقس‌ها و اصول جواهر از دیدگاه اهل فلسفه است و همچنین عقاید و آرای شناخته شده‌ای را که در مورد فلک، نجوم، نفس، عقل و امثال آن وجود دارد مبنای عقاید او قرار می‌دهند و بدین ترتیب رسیدگان به این مرتبه به عقایدی می‌گروند که برخی از اهل الحاد دارند، کسانی که به قدم اعیان جواهر معتقدند. آنگاه بر این مبنا آنچه در آن ذکری از حدوث و اصول خلقت به میان آمده رموز و نشانه‌هایی از مفاهیمی چون مبادی وجود و تبدل جواهر دانسته می‌شود و حدوث اموری که دارای احوال و احکامند و رمزی از تنزیل حال عقل از حال نفس و حال فلک از حال عقل و حال طبایع و اعراض از حال عقل و نفس که از سوی برخی از اهل فلسفه اظهار می‌شود آن سان که بسیاری از آنان حال عقل را تنزیلی از حال نفس و حال فلک را تنزیلی از حال عقل و حال طبایع و اعراض را تنزیلی از حال نفس و عقل می‌دانند و از حال پدیده‌های متبدل به کون و فساد سخن به میان می‌آورند، و نیز نشانی از تبدل حال پدیده‌های کائن و فاسد در نتیجه کون و فساد و تغییر حال هیولی به سبب تبدل اعراض مختلف، و نیز نشانی از ترتیب عناصر و طرح این بحث در مورد علت که آیا از معلول جدایی دارد یا نه، بر اقرار برخی از آنان در این بحث به آفریدگاری که عناصر و مبادی از ازل با او وجود داشته، و بالاخره بحث از ماهیت این امور و تعاریف آنها و صفاتی که می‌توان بدانها داد و دلایلی که با آن دلایل می‌توان به شناخت رسید.

گاه نیز آن که در تأمل در این مسائل پیشتر رود به عقیده به مذهب مانی و ابن دهبان و گاه نیز به مذهب زرتشتیان کشیده می‌شود و ممکن است به آنچه از ارسطو نقل می‌شود و شاید هم بدانچه از افلاطون نقل می‌شود عقیده پیدا کند و احتمالاً ترکیبی از این عقاید و آرا را اختیار می‌کند، آن سان که بسیاری از این متحیران همین راه را بر می‌گزینند.

می‌گوید:

نتیجه همه این مقدمات که به تدریج با مخاطب در میان نهاده می‌شود جدا کردن او از شرایع پیروان کتب آسمانی و پیامبران الهی است و همه آن مقدمات می‌تواند زمینه و رمزی برای همه آن مذاهبی قرار گیرد که از آنها نام بردیم و نیز الفاظ و عباراتی که در این مقدمه‌ها آمده می‌تواند با نوعی تأویل و توجیه و بر حسب آنچه فرد معتقد از هر کدام از آنها اراده می‌کند به آن مذاهب مربوط دانسته شود. این چیزی است که انشاء الله به بیان آن خواهیم پرداخت.

می‌گوید:

این که گفتیم او را از همه آنچه قبلاً در باب امامت و نبوت بدان اعتقاد داشته جدا می‌کنند بدین بیان است که در نخستین وهله از منزلت همه امامان و پیامبران نزد مخاطب می‌کاهند و در آن خدشه می‌کنند منزلت محمد بن اسماعیل که امام و صاحب «دور آخرین» است.

برای مخاطب چنین ترسیم می‌شود که - چنانچه ظاهریه نیز می‌گویند - هیچ کدام از پیامبران نه وحیی آورده‌اند و نه معجزه‌ای، بلکه تنها ویژگی آنان داشتن صفای باطن است که به سبب همین صفا خداوند حقایقی را بر اندیشه آنان القا می‌کند و همین القا، کلام الهی است که سپس پیامبر آن را [در قالب کلمات] تجسم می‌بخشد و برای مردم آشکار می‌سازد و شرایع و آیینها و احکام را نیز بر حسب مصالحی که در تدبیر امور مردم می‌بیند وضع می‌کند و مردم را برای مدتی به عمل کردن بدانها فرمان می‌دهد و پس از چندی آنها را وامی‌گذارد تا آن که دیگر بار بدانها فرمان دهد، و این تنها به اقتضای مصالح مردم است نه این که این احکام - با اهداف و دلایل آنها^۱ - بر اهل معرفت واجب نیست.

سپس به مخاطب گفته می‌شود: این احکام بندها و زنجیرهایی است که تنها برگردن کافران گذاشته می‌شود، و سایر محرّمات نیز چنین است. آنگاه این عقیده به مخاطب تلقین می‌گردد که ابراهیم، موسی، عیسی، و پیامبران دیگر، تنها پیامبران «سیاست و شریعت» هستند، اما پیامبران حکمت‌کسانی دیگرند، امثال افلاطون و

دیگر فلاسفه که پیامبران شرایع را از آنان گرفتند و رواج دادند تا بدین وسیله علوم آنان را به عامه مردم برسانند.

سپس به مخاطب گفته می‌شود: اکنون کدام شخص حکیم تر و سخن او استوارتر است: که فلانی پیامبر است یا فلان دیگری؟ سپس داعی به مخاطب تلقین می‌کند که در برخی از احکام پیامبران [شریعت] فساد و نادرستی است. پس از آن سوء رفتار آن پیامبران، این که آنان مردم را به کشتن داده‌اند؛ لزوم براءت جستن از آنان و همانند آن به مخاطب تلقین می‌شود و درباره محمد بن اسماعیل بن جعفر نیز به او اظهار می‌شود که وی ظهور خواهد کرد. پس از همه اینها به مخاطب گفته می‌شود: او در عالم روحانی - چنانچه ما بدان عالم رویم - ظاهر است؛ اما اکنون فرمانهای او تنها بر زبان اولیایش ظاهر می‌گردد.

داعی سپس به مخاطب چنین تلقین می‌کند که چون اعراب حسین بن علی (ع) را کشتند خداوند بر آنان خشم گرفت و آن سان که به سبب کشتن پیامبران از سوی بنی اسرائیل نبوت را از میان آنان بیرون برده بود، خلافت ائمه رانیز از اعراب به دیگران منتقل کرد و اکنون هیچ کس مگر زادگان کسری عهده‌دار خلافت امامان نمی‌شوند.

این هدف نهایی همه مسائلی است که داعیان در این باب مطرح می‌کنند و اگر بدان دست یابند [که یافته‌اند] و اگر این هدف از طریق دعوت حاصل نگردد مخاطب را در هر مرتبه‌ای که باشد رها کنند تا به یکی از همان عقاید و جوهری که گفته شد پناه برد.

می‌گوید:

بدان - خدایت رحمت کند - این ترتیب و تخریج و تنزیل چیزی است که داعیان در آغاز دعوت خود و آنگاه که پیمان بستند با این دعوت برای مسلمانان غائله بیافرینند، بر کلیات و اصول آن اتفاق کردند و آنگاه با تأمل و اندیشه راه را بر آن هموار کردند و مقدمات آن را - بدان نحو که گفتیم - فراهم ساختند و سپس در سرزمینها و شهرها پراکنده شدند. این فراهم ساختن مقدمات و پیش بردن مرحله به مرحله دعوت چیزی است که بر حسب اندیشه داعیان و بر حسب اجتهاد آنان در

این که چه روشی برای چه مخاطبی مؤثر است انجام می‌گرفت. داعیان با گذشت روزها در این دعوت چیره دست شدند و از عهده آن برآمدند، بویژه آنچنان که انشاءالله خواهیم گفت، از آن زمان که کار [بوسعید] جنابی بالا گرفت.

گوید:

ما تاریخ این دعوت و کیفیت گسترش آن و نیز این مطلب را بیان داشتیم که چگونه همه شیوه‌ها را با مخاطب فریب‌خورده خویش در پیش می‌گرفتند تا او را به وادی تعطیل و اباحه کشند.

این آغاز آن دعوت ملعون است و پایه‌هایی که در گذشته این دعوت بر آن استوار بود. اما این دعوت بعدها و از آن زمان که در مغرب و مصر و شام گسترش یافت تغییر کرد و شاخه‌شاخه شد و در آن ابواب و مقوله‌هایی قرار دادند که از آن جمله است علم قوت، علم کفاف، و بلاغاتی مفصل.

همچنین آن ترتیب نخست که گفتیم، یعنی آن که مردم را به امامت محمد بن اسماعیل بن جعفر دعوت می‌کردند، از میان رفت و ترتیب دیگری جای آن را گرفت و بر اساس این ترتیب امامت به فرزندان عبیدالله بن میمون، یعنی به همان خاندانی داده می‌شد که - چنانچه انشاءالله در بررسی تاریخ آنان خواهیم گفت - در مصر و شام و مغرب حکومت یافتند. اکنون مناسب است این فصل را به ذکر پیمانی پیوند دهیم که بدان سوگند یاد می‌کنند.

پیمانی که در آغاز این دعوت فریبکارانه از فریب‌خوردگان گرفته می‌شود

شریف گوید:

داعی به هر کس که از او پیمان می‌گیرد چنین می‌گوید:

پیمان و میثاق خداوند و عهد رسول خدا(ص) و پیامبران و رسولان و فرشتگان خداوند و نیز آن عهد و پیمان و میثاقی را برگردن تو^۱ نهادم که - به خاطر صاحب امامی که از اعتراف من به او و از خیرخواهی من نسبت به هر که پیمان او برگردن

نهد و فرمانهای برادران، اصحاب، فرزندان و اهل بیت او را که در این دین با اظهار اخلاص نسبت به او از او پیمان بردند بپذیرد، آگاهی یافته‌ای - همه آنچه را از من شنیده‌ای و می‌شنوی، دانسته‌ای و می‌دانی و بدان آگاهی یافته‌ای، از همگان از زن و مرد، از کوچک و بزرگ پنهان بداری و هیچ چیز از آن را - اندک یا زیاد - آشکار نسازی و هیچ نشانه‌ای حاکی از آن بروز ندهی، مگر آنچه خود بگویم که حق داری از آن سخن بگویی و یا ولی امر مقیم در این شهر و سرزمین آن را مجاز بداند. پس در این باره به همان فرمان که داده‌ایم عمل می‌کنی و نه از آن فراتر می‌روی و نه بر آن می‌افزایی.

بایسته است آنچه پیش از این پیمان و پس از آن با گفتار و کردار خود بدان پایبندی نشان می‌دهی آن باشد که گواهی دهی، خدایی جز خداوند یگانه بی‌همتا وجود ندارد!

گواهی دهی که محمد بنده و رسول اوست؛ گواهی دهی که بهشت حق است، دوزخ حق است، مرگ حق است، رستاخیز حق است، قیامت حق است و تردیدی در آن نیست، و خداوند مردگان را از قبرها بر می‌انگیزد؛ و نماز را در وقت خود به پای می‌داری، زکات را چنان که می‌بایست می‌دهی، ماه رمضان را روزه می‌گیری، به حج خانه خدا می‌روی، در راه خدا چنان که شایسته است و آن گونه که به پیامبر خویش فرمان داده است جهاد می‌کنی، با دوستان خدا دوستی می‌ورزی، دشمنان خدا را دشمن می‌داری، واجبات و مستحبات الهی و سنتهای پیامبر او - که خداوند بر او و بر [ائمه] طاهرین درود و سلام فرستد - را در ظاهر و باطن و آشکار و نهان به جای آوری، که آن تقویت کننده این عهد است و آن را از بین نمی‌برد، استواری بدان می‌دهد و آن را زایل نمی‌کند، پیمان را به عمل نزدیکتر می‌سازد و دورتر نمی‌برد، آن را محکمتر می‌دارد و به ضعف و سستی نمی‌کشاند، پیمان را اقتضا می‌کند و ابطال نمی‌کند و آن پیمان را روشنتر می‌سازد و مبهم نمی‌کند «آن سنتها و همه آنچه دیگر پیامبران (ص) از جانب پروردگار خویش آورده‌اند در ظاهر و باطن چنین است و دارای همان اوضاعی است که در این پیمان یادآور شدیم.

اکنون تو خود را متعهد به وفای به این پیمان می‌سازی؛ بگو: آری
در این هنگام آن فریب‌خورده نیز می‌گوید: آری.

سپس داعی به او می‌گوید: نگهداری از این پیمان و ادای امانت به آن است که هیچ
چیز را از آنچه در این پیمان از تو عهد گرفته شد آشکار نسازی: نه در دوران
حیات، و نه پس از مرگمان، نه در حال خشم و نه در حال خشنودی، نه در حال
امیدواری، نه در حال ترس، نه در حال گرفتاری، نه در حال آسایش، نه از سر طمع
و نه به سبب حرمان.

پس بر همین پیمان و بر پاسداری از آن بنابر شرایط مشخص شده در این عهد
می‌مانی تا آن که خدا را ملاقات کنی.

تو پیمان و میثاق خدا و عهد رسول (ص) را برگردن نهاده‌ای که مرا و نیز همه آن
کسانی را که برایت نام می‌برم و توضیح می‌دهم در مقابل آن چیزی مورد حمایت
قرار دهی که از خود در برابر آن دفاع می‌کنی، و در ظاهر و باطن خیرخواه ما و
ولی خویش که ولی الله است باشی، با خدا و رسول خیانت نوری و به ما و نیز هیچ
کس دیگر از برادران و دوستانمان و کسانی که می‌دانی اندک رابطه‌ای با ما دارند
خیانت نکنی؛ خواه نسبت به خاندان و کسان، خواه در مورد مال، خواه در اظهار
نظری و خواه در عهد و پیمانی، بدین نحو که آن را به گونه‌ای که بی اثرش می‌کند
و از میانش می‌برد تفسیر و توجیه کنی. اگر حتی یکی از آنچه ذکر شد انجام دهی،
در حالی که می‌دانی که کارت مخالفت است و به این امر توجه نیز داری، در این
صورت از خداوند، آن آفریدگار آسمانها و زمین و آن که تو را متعادل آفرید و
اجزای تو را در کنار یکدیگر قرار داد و در دین و دنیا و آخرت به تو احسان روا
داشت، بیزاری جسته‌ای، و نیز از پیامبران آغاز و انجام و از ملائکه مقرب کزّوبی
و روحانی او و از «کلمات تامه» و «سبع ثانی» و قرآن عظیم براءت جسته‌ای، و از
تورات، انجیل، زبور، ذکر حکیم [=قرآن]^۱ و از هر دینی که خداوند آن را در این
سرای که مقدمه‌ای بر سرای آخرت است روا دانسته و نیز از هر بنده‌ای که خدا از
او خشنود است بیزاری می‌جویی؛ و در این صورت از حزب خدا و حزب اولیای

خداوند بیرونی و خداوند تو را به خواری آشکاری گرفتار سازد و بدین سان ناخشنودی و خشم خویش و مجازات و در آمدن به آتش دوزخی را که در آن هیچ رحمت نیست تعجیل کند؛ و در این صورت از خدا و قدرت و نیرویی که او می دهد بریده، خود را از آن بی نیاز شمرده و به قدرت و توانایی خویش متکی شده‌ای، و در این صورت همان لعن خداوندی که بر ابلیس فرستاد و بدان وسیله بهشت را بر او حرام کرد و او را برای همیشه اهل آتش ساخت بر تو خواهد بود. اگر با چیزی از آنچه گفتیم مخالفت ورزی، روز ملاقات پروردگار در حالی او را ملاقات می کنی که از تو خشمگین است.

برای خداوند بر تو است سی حج نذر واجب، پیاده و با پای برهنه به جای آوری و خداوند جز وفا به این نذر را از تو نپذیرد.

اگر با این پیمان مخالفت ورزی همه آنچه در هنگام مخالفت در اختیار داری صدقه بر فقیران و یتوایانی است که هیچ رابطه‌ای خونی با تو ندارند، و به سبب این صدقه خداوند نیز تو را پاداشی نمی دهد و منفعتی نیز بدین سبب تو را عاید نمی شود. همچنین هر مملوکی - اعم از زن و مرد - که تا هنگام وفاداری به این پیمان در اختیار داشته‌ای و از آنان خدمت بردگی می گرفته‌ای، در صورت مخالفت با این عهد همه در راه خدای عزوجل آزادند. هر زنی که در هنگام پابندی به این پیمان در همسری خویش داشته‌ای، در صورت مخالفت، سه طلاقه و طلاق بائن قطعی به طلاق سنت است و هیچ حق و اراده و اختیاری نسبت به او و هیچ امکانی برای رجوع به او نداری. هر چه نیز از کسان و ثروت و جز آن داشته‌ای بر تو حرام است؛ هر سوگندی نیز بر تو لازم است و من تو را برای امام و حجت سوگند می دهم و تو برای آن دو سوگند یاد می کنی.

اکنون اگر نیت و یا تصمیم و آهنگ خلاف آنچه تو را بدان ملزم می سازم و بدان سوگند می دهم داشته باشی این سوگند از آغاز تا انتها تو را در بند خویش کشیده و با تو همراه است و خداوند جز وفای به این سوگند و جز انجام آنچه میان من و تو عهد شده است از تو نمی پذیرد. بگو: باشد. فریب خورده نیز می گوید: باشد.

این سوگندی است که در آن با نام بردن از نماز و روزه و زکات و حج و دیگر

احکام اسلام احساس ترس و بیگانگی از مخاطب فریب‌خورده دور می‌شود و در نتیجه او با هیچ چیز از آنچه می‌شود احساس بیگانگی و مخالفت نمی‌کند. البته اینها همه یک خوی دادن و رام کردن است، تا به وسیله آن شخص به سوی همان اموری پیش برده شود که قبلاً گذشت.

چگونگی برخورد با پیروان ادیان دیگر

شریف، رحمه‌الله، می‌گوید:

در یکی از کتب این جماعت که به کتاب *السیاسه* معروف است مطالبی دیدم که با آنها حقایق پیش گفته درباره دعوت روشن می‌شود. در این کتاب توصیه‌هایی برای داعیان آمده که خلاصه آن چنین است:

هر که را از شیعه یافتی نزد او خود را شیعه قلمداد کن و از راه بیان ستم امت نسبت به علی (ع) و فرزندش حسین (ع) و این که حسین را کشتند و دختران او را به اسارت بردند و از راه بیزاری جستن از تیم و عدی، و بنی امیه و بنی عباس و از راه دیگر مسائل عجیبی که عقل و خرد را از آنان می‌گیرد با آنان وارد شو که هر کس به چنین وضعیتی باشد بزودی در دعوت تو به این ناموس به تو می‌گردد تا آنچه را بدان نیازمند است [از این طریق] به دست آورد.

هر که را از صابئین یافتی از راه توجه دادن به «هفت»ها با او وارد گفتگو شو که کاملاً به تو نزدیک می‌شود.

هر که را از زرتشتیان یافتی، می‌دانی که در اصلی که در رتبه چهارم بیان شده، یعنی بزرگداشت آتش و نور و خورشید با او هم عقیده‌ای. حقیقت [مدبر] سابق را بر او بخوان که او همان هر مسی است که آنان او را به نام همان نوری که در گمان خوب او نهان است و ظلمی که در وهم پست او نهفته است می‌شناسند؛ چه، این طایفه و صابئین نزدیکترین پیروان ادیان به ما و سزاوارترین آنان به مایند، البته اگر تحریف اندکی که آنان با جهل خود به عمل آورده‌اند وجود نمی‌داشت.

اگر با یک یهودی برخورد کردی از طریق مسیح یعنی مسیح یهودیان یا دجال به اندیشه او وارد شو. مسیح همان مهدی است که آسوده شدن از اعمال و ترک

تکالیف تنها در معرفت او حاصل می‌شود، آن سان که خداوند به استراحت در روز شنبه فرمان داده است. در برخورد با این گروه از طریق بدگفتن نسبت به مسیحیان و مسلمانان نادان و مخالفت با این ادعای مسلمین که عیسی زاده از کسی نشده و پدری ندارد به دل‌های آنان نزدیکتر شو و چنین بیان دار که یوسف نجار پدر مسیح است و مریم نیز مادر او، و یوسف نجار همان بهره‌ها را از مریم می‌برد که هر مرد دیگری از زن خویش می‌برد، مطالبی از این نوع با آنان در میان نه که بیدرنک به تو می‌پیوندند و پیر و تو می‌شوند.

در برخورد با مسیحیان نیز از راه مذمت‌گویی یهودیان و مسلمانان و بیان درستی پیمان این گروه وارد شو و تأویل آن را بدیشان بیاموز و آن دلیل «آمدن فارقلیط» که در مقابل آنان اقامه شده را مخدوش ساز و چنین برای آنان بیان دار که فارقلیط خواهد آمد و تو مردم را به او دعوت می‌کنی

اگر کسی از مانویه را نزد تو آوردند بدان او همان دریایی است که می‌توانی از او مشت مشت برداری. با این جماعت از طریق بحث در مورد یکی از وجوه باب ششم وارد سخن شو و از حقایق درجه ششم از حدود بلاغ و مسأله آمیخته شدن ظلمت به نور، تا آخر آنچه در این باب است برای آنان بگو، که از این طریق آنان را به چنگ می‌آوری و در اختیار می‌گیری. پس اگر در کسی از این جماعت «رشد و کمالی» یافتی می‌توانی برای او پرده از اسرار برداری.

اگر کسی از فلاسفه را نزد تو آورند تو خود می‌دانی که تکیه‌گاه عقاید ما همین فلاسفه‌اند و ما و آنان در نوامیس اشیا و عقیده به قدیم بودن عالم با یکدیگر اتفاق نظر داریم، البته به استثنای آن که برخی از این جماعت گفته‌اند این جهان دارای مدبری است که خود نیز او را نمی‌شناسند. اما اگر این برخی نیز در این عقیده با ما همراه شوند که عالم را مدبری نیست میان ما و آنان هیچ شبهه و اختلافی نخواهد ماند.

اگر با یک ثنوی^۱ مواجه شدی، پس چه خوش اتفاقی است که قطعاً ظفر یافته‌ای! راه برخورد با چنین کسی ابطال توحید و اظهار عقیده به سابق و تالی و ارث بردن

۱- از این تعبیر بر می‌آید که شریف میان ثنویه و منانیه یا همان مانویه تفاوت می‌گذاشته است.

یکی از آن دو از دیگری است، بنا بر آنچه در نخستین و نیز سومین مرتبه بلاغ ترسیم شد.

اگر با یک سنی روبرو شدی نزد او از ابوبکر و عمر به عظمت یاد کن و فضایی برای آن دو بیاور و در مذمت علی و فرزندانش سخن بگو و بدیهایی برای آنان ذکر کن. همچنین برای او تصریح کن که ابوبکر و عمر در این امر که سرانجام نیز به آنان رسید سهمی داشته‌اند. اگر از این راه با سنی وارد بحث شوی او را در اختیار گرفته‌ای و به هر سوی که پسندی خواهی برد.

پیوسته سوگندهای اکید و پیمانهای مؤکد و میثاقهای مکرر را سپر و دژ خویش قرار ده و با چیزهایی مخاطب خویش را مورد تهاجم قرار مده که اندیشه و احساسات آنها را تحریک کند؛ تا بدین ترتیب بتوانی مخاطب را درجه به درجه و مرحله به مرحله پیش بری؛ چه، برخی از افراد هستند که نزد آنان هیچ بیش از تشیع و ایمان به محمد بن اسماعیل و بیش از این که او زنده است نمی‌توانی بگویی و نمی‌توانی او را از این حد فراتر بری.

برای مردم بی‌اعتنایی به درهم و دینار را اظهار کن و فشار کمتری را متوجه آنان ساز. مخاطب را به «نماز هفتاد» فرمان ده و او را از دروغ، زنا، لواط و می‌گساری برحذر دار.

بر تو باد که با او به مدارا و نرمش رفتار کنی تا در نتیجه او در زندگی و در مقابل هر کس با تو دشمنی ورزد یا هر کدام از اصحابت که با تو به جنگ و رقابت برخیزد پشتیبان تو باشد. پس او را از عبادت خدایش و از قرار داشتن در زیر لوای شریعتش و نیز از عقیده به امامت علی و فرزندانش تا محمد بن اسماعیل بن جعفر دور مکن. تنها دلایل «هفت‌ها» را برای او اقامه کن و او را کاملاً به نماز مشغول ساز، که در این صورت نه تنها تو را از مال خویش باز نمی‌دارد، بلکه اگر به همه چهار پایان و احشام او نیز اشاره کنی از تو دریغ نخواهد داشت و اگر او را مرگ فرارسد^۱ وصیت کند آنچه را بر جای گذارد به تو دهند و تو وارث او شوی و در همه عالم از تو مورد اعتماد تر نبیند.

کسانی نیز هستند که می‌توانی آنان را به مرتبه‌ای بالاتر یعنی به آن مرتبه‌ای برسانی که نسخ شریعت محمد و نیز آن را که امام هفتم حاکم بر رسولان و همانند آنان ناطق است و رسالت تازه‌ای را می‌آورد بپذیرند و اعتراف کنند که محمد صاحب «دور» ششم است و علی امام نبوده است.

با مردم به نیکی سخن گوی، که این بابی است عظیم و علمی است سترگ که انسان را به امید وصول به مرتبه بالاتر می‌افکند و تو را بر از میان بردن آن نبوت‌های پیشین با شیوه خاص خودش یاری می‌دهد، و کمند کسانی که آنان را از این باب فراتر برده، به معرفت اصل قرآن، مولف آن و سنن آن می‌رسانی.

از این برحذر باش که درباره بسیاری از کسانی که تا این مرتبه با تو همراه آمده‌اند مغرور شوی و آنان را به منزل و مرتبه‌ای فراتر بری؛ مگر پس از آن که مدت درازی آنان را رام کنی و با آنان به بحث و گفتگو نشینی و به آنان اعتماد فراوان به دست آوری، که این، در هنگام دعوت شخص تو را بر آن یاری خواهد داد که کتبی را که او گمان می‌کند از جانب خداوند نازل شده است از اعتبار ساقط کنی. و این چه بسیار مقدمه‌ای نیکوست!

کسانی نیز هستند که آنان را از این مرتبه به مرتبه‌ای بالاتر می‌بری [و آن این که] قائم مرده است و به حیات روحانی می‌زید و مردم با صورتی روحانی نزد او باز می‌گردند و او به فرمان پروردگار عزوجل در میان مردم حکم می‌کند و برای مؤمنان، در صور روحانی از کافران انتقام می‌گیرد. پذیرش این اعتقاد از سوی مخاطب، تو را در هنگام دعوت بر آن یاری خواهد داد که معاد و برخاستن از قبرها را که ایشان بدان معتقدند ابطال کنی.

کسانی نیز هستند که آنان را از این مرتبه به مرتبه‌ای فراتر یعنی انکار و ابطال فرشتگان آسمانی و پریان زمینی و پذیرش این امر می‌رسانی که قبل از ایشان بشرهای فراوانی وجود داشته‌اند، و آنگاه برای اثبات این اعتقاد دلایلی را می‌آوری که در کتب پیشوایان متقدم ما ذکر شده است. این امر در هنگام دعوت مخاطب تو را به آن یاری خواهد داد که راه تعطیل صفات الهی، انکار ارسال فرشتگان نزد پیامبران و بازگرداندن مخاطب به حق و معتقد ساختن او به قدم عالم

را هموار کنی.

کسانی هم هستند که آنان را به آستانه درجات توحید می‌رسانی و مطالبی را با آنان در میان می‌نهی که در کتاب *الدرس الشافی للنفس* آمده است، مبنی بر این که نه خدایی است، نه صفتی، و نه موصوفی. این چیزی است که در هنگام دعوت به الوهیتی که سزاوار آنی تو را یاری خواهد داد.

هر که را به این مرتبه رساندی، بر حسب آنچه تو را بدان آشنا ساختیم، او را به حقیقت امر امام و این که اسماعیل و فرزندش محمد از «باب» های اویند آگاه ساز. این خود، در هنگام دعوت به ابطال امامت فرزندان علی بن ابی طالب (ع) و بازگشت به اعطای این حق به صاحبان اصلی خویش، تو را یاری خواهد داد. سپس به صورت پیوسته و بتدریج مخاطب را در ابواب هفتگانه بلاغ و دعوت پیش می‌بری تا به آن هدف نهایی برسد. هر بابی که می‌آید بر آن که پیش از او بوده گواهی می‌دهد و آن پیشتر نیز بر بابی که پس از آن آمده گواهی داده است.

در کار خویش از کتمان و پنهان کاری بهره گیر، آن سان که پیامبر قوم، بویژه چنین اندرز می‌دهد که در کارهای خویش از کتمان کمک جویند.

هرگز نباید کسی را، به هر نحوی، بدان حقایقی آشنا کنی که بر کسانی که بالاتر از رتبه اویند آشکار و روشن است.

بر تو باد که نزد عامه مردم زهد و ساده زیستی و نیز وقار اظهار کنی و از آنچه نزد آنان منکر و ناپسند است پرهیزی.

با برادران که بالغ شده و به حقایقی رسیده‌اند همه چیز را بر ملا مساز، آن سان که کسان پیش از تو نیز سخت‌گیری ورزیدند و آنگاه کارها سامان یافت.

چون به این تدبیر و در این راه پیش روی راه پیامبران را پیموده‌ای و حدود و شرایطی که آنان مراعات کردند مراعات کرده‌ای.

سپس بر تو باد که در کسب مهارت تردستی، چشم‌بندی^۱ و شعبده‌بازی بکوشی و از این طریق برای مردم معجزه اظهار کنی، آن سان که قومی پیش از تو نیز چنین کردند.

بر تو باد که به اخبار پیشینیان و داستانها و شیوه‌های افکار و عقاید و آرای آنها آگاه شوی تا دلیل کار تو در اظهار عقاید و سخنانت به آن اندازه باشد که برای اهل زمان خویش شایسته می‌دانی [تا بدین طریق] کمال و توفیق یابی و کار خویش را پیش بری، بلند آوازه شوی و کسانی که پس از وفاتت به دعوتت می‌گروند بیش از آنانی باشند که در دوران حیاتت به تو گرویده‌اند. پس بدین ترتیب با دستان خود برای خویش و برای کسانی که پس از تو جایگزینت می‌شوند سودی در پی آوری و هماندهای تو، از اهل نجابت و عقل، دعوت حق را با لعیان ببینند و تو و نسل و فرزندان چنان حکومتی یابید که هرگز برای غیر تو، همانند آن سزاوار نیست. این وصیت من برای تو است، مشتمل بر کلیاتی از نوامیسی که برای پیامبران، به اندازه عقل آنان، رخ نمود.

شریف رحمه‌الله گوید:

در این کتاب که به کتاب *السیاسه* معروف است فصل دیگری، متعلق به شیخ جلیل مقدسمان، دیدم. این فصل، برخلاف آن فصل که در مورد برخورد با پیروان همه ادیان بود، تنها به امت محمد (ص) مربوط می‌شد و خلاصه‌اش این است: پس اگر اکنون میان تو و آنان جنگی شد و پیروز شدی و بر آنان دست یافتی شمشیر در میان ایشان نه؛ آن نیرنگهایی که تو را به آنها آگاه ساختم و بدان وسیله مردم را احاطه کردی [به کناری گذار] که آنان دشمنان مایند، اموال آنان را ملک اختصاصی خویش کن، دختران و پسران ایشان را به بردگی و اسارت بر؛ هیچ پیمانی و هیچ حق خویشاوندی با آنان مراعات مکن و بر هیچ علوی رحم موز، که اگر فردی از علویان، آن گونه که پیامبران قدرت یافتند، قدرت بیابد از ناحیه او با سختی مواجه خواهیم شد. در مقابل آنچه علوی از حقوق جدّ خویش ادعا می‌کند، حقوقی بر این خران ادعا کن که از آنچه جد او ادعا کرده و از آن سخن گفته بزرگتر است. مباد که در مورد کسی از فرزندان علی چشم پوشی کنی - یعنی این که اگر بتوانی باید او را به قتل برسانی - و مباد که به هر دلیلی به فردی از آنان اعتماد ورزی، به لطف حق هدایت و توفیق یابی.

پیوسته به علم خوشبخت، و به خیر رهنمون و هدایتگر باشی، و در همه احوال در

خدمت خدایمان، به شکر آنچه به ما داده است. درود خداوند بر بندگان برگزیده او باد. - در این سخن مقصود از خدا همان خدایی است که هر لذتی را برای او مباح کرده و او را از هدایت کور ساخته و راههای گمراهی را برای او گشوده است، و مقصود از بندگان گزیده او نیز همان داعیانی است که از طریق آنها مردم را گمراه می‌کنند.

این چیزی است که شریف ابوالحسین درباره دعوت‌های نه‌گانه و پیمانی که این جماعت از مردم می‌گیرند و نیز توصیه‌های آنان نقل کرده است.



ترسیمی که در این روایت از مراحل دعوت، پیمان و توصیه‌ها به عمل آمده، همان است که بعدها آن را در *الفرق بین الفرق* بغدادی^۱ نیز می‌یابیم، تنها با این تفاوت که وی برای این مرحله‌ها یا مرتبه‌ها نامهایی ذکر کرده که عبارتند از: تفرس، تأنيس، تشکيک، تعليق، ربط، تدليس، تأسيس، میثاقهای سوگند و پیمان، خلع و سلخ. بغدادی هر یک از این مرتبه‌ها را شرح داده و درباره آن اظهار نظرهایی کرده است. وی احتمالاً این آرا و نظریات را از باقلانی در *کشف اسرار الباطنیه* نقل می‌کند.

ما همین ترسیم را پس از آن - با همین ترتیب - نزد غزالی و در *فضائح الباطنیه*^۲ می‌بینیم. وی نامهای این مراتب یا مراحل را بدین نحو ذکر می‌کند: زرق و تفرس، تأنيس، تشکيک، تعليق، ربط، تدليس، تلبیس^۳، خلع، و سلخ. به گمان قویتر، منبع غزالی در اینجا بغدادی بوده است و نه شریف ابوالحسین، هر چند این گمان مانع آن نمی‌شود که او کتاب شریف ابوالحسین را نیز دیده باشد، بویژه آن که وی می‌گوید:

من بسیاری از کتب تألیف شده در این فن را خوانده‌ام و آنها را آکنده از فنونی از کلام دیده‌ام: (فتی) در تاریخ و ماجراها و احوال آنان از آغاز پیدایش تا ظهور

۱- قاهره، ۱۹۴۸ م.، ص ۱۷۹ - ۱۸۳.

۲- غزالی، *فضائح الباطنیه*، نشر همین مؤلف، قاهره، ۱۹۶۴ م.، ص ۲۴ - ۳۲.

۳- در یکی از نسخ خطی *فضائح الباطنیه* در کتابخانه دانشگاه القرویین به جای این کلمه واژه تأسيس آمده، و در این صورت این نامها با آنچه در *الفرق بین الفرق* آمده هماهنگی خواهد داشت.

گمراهی ایشان، فن دوم در ابطال جزئیات عقاید و آرای آنان [=مسلمانان]، یعنی عقایدی که آنها را از ثنویه و فلاسفه گرفته و آنها را از صورت اصلی خویش تحریف کرده‌اند.^۱

البته - با تأسف فراوان - غزالی در اینجا از منابع خود نامی به میان نمی‌آورد. بغدادی و غزالی هر دو مدعی آنند که این نامها از سوی خود باطنیه [برای مراحل دعوت] وضع شده است، اما در این میان ذکر نکردن این نامها از سوی شریف ابوالحسین این تردید را برای ما به وجود می‌آورد که در صحت ادعای مزبور تردید کنیم و این نظریه را گزیده‌تر بدانیم که چنین نامهایی از سوی مخالفان باطنیه بر مراحل دعوت آنان گذاشته شده است.

قرامطه و شعوبیه

یکی از مسائل قابل تأمل در اظهارات شریف ابوالحسین، ملقب به اخی محسن، آن است که دعوت قرمطیان نزد غیر اعراب بر نژادپرستی یا «شعوبیه» و این که اعراب حق ندارند حکومت و قدرت را به خود اختصاص دهند و - مثلاً - ایرانیان به علت سوابق تمدن بیشتر، برای در اختیار گرفتن حکومت سزاوارتر از اعرابند، استوار بود. اما از دیگر سوی مشاهده می‌شود قرمطیان - بویژه هنگامی که ایرانیان از طریق آل بویه قدرت را بتدریج در دست می‌گرفتند - رفتاری درست عکس برخورد با ایرانیان، با اعراب داشتند و احساسات و غیرت آنان را بر ضد ایرانیان و با طرح این سخن بر می‌انگیختند که حکومت در حال خارج شدن از دست اعراب و انتقال یافتن به ایرانیان است.

این امر حکایت از آن دارد که موضع قرمطیان در این مسأله موضعی دوگانه و بسته به مخاطب بوده است؛ یعنی اگر مخاطب یک عرب بوده گرایش عربی در مقابل غیر اعراب را در او بر می‌انگیخته‌اند و اگر یک غیر عرب بوده شعله و خشم او از سلطه اعراب را بر می‌افروخته‌اند. بنابراین نمی‌توان شعوبیه را یکی از مبانی و اصول قرمطیان دانست، بلکه آن صرفاً یک تاکتیک در برخورد با غیر عربهاست. قرمطیان، بویژه قرامطه بحرین و احساء و قطیف که پیروانشان از قبایل عرب خالص بودند، نمی‌توانسته‌اند شعوبیه را از مبانی و اصول

۱- فضائح الباطنیه، ص ۹.

خود قرار دهند و در دعوت خود پیروان خویش را بدان فراخوانند.

شریف ابوالحسین

اظهارات شریف ابوالحسین کهنترین منبع ما درباره قرمطیان است. بنا بر آنچه ما می‌دانیم، کتاب او از بین رفته و تنها بخشی که نویری در *نهاية الارب* آن را نقل کرده مانده است. نام کامل او ابوالحسین محمد بن علی بن حسین بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن اسماعیل بن جعفر بن صادق، و به لقب *احی محسن* مشهور است. مقریزی در *اتعاظ الحنفاء*^۱ پس از ذکر نسب او می‌گوید: او در دمشق سکونت داشت و نسلی از او بر جای نمانده است.

ماسینیون می‌گوید: او در حدود سال ۳۷۵ ه.ق. در گذشته است ولی وی هیچ سندی برای این گفته خود ذکر نمی‌کند و ما نمی‌دانیم از کجا چنین چیزی را استخراج کرده است. مقریزی در *اتعاظ الحنفاء*^۲ از کتاب او نام برده، می‌گوید:

من به مجلّدی مشتمل بر بیست و اندی دفتر در خدشه وارد کردن به سلسله نسب خلفای فاطمی دیدم، تألیف سید عابد معروف به *احی محسن* که نامش محمد بن علی بن حسین بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق، که کنیه اش ابوالحسین بود. این کتاب کتابی مفید است.^۳

نکته شگفت‌آور در اینجا آن است که، نه نویری و نه مقریزی، هیچ کدام عنوان این کتاب را ذکر نکرده‌اند.

نخستین پژوهشگر اروپایی که اهمیت روایت نویری به نقل از شریف ابوالحسین را تذکر داده، مستشرق فرانسوی سیلویستر دی ساسی است که در کتاب خود (*درباره آیین دروزی*)^۴ به تحلیل کامل این روایت پرداخت.

۱- مقریزی، تقی الدین احمد بن علی، *اتعاظ الحنفاء باخبار الائمة الفاطميين الخلفاء*، نشر بونز (Buns)، ص ۱۱ و نشر مجدد دکتر جمال الدین شیال، قاهره، ۱۹۴۸ م، ص ۲۴.

۲- همان، نشر شیال، ص ۲۵.

۳- ماسینیون عقیده‌ای عکس این دارد. ر.ک.: *Opera Minora*، ج ۱، ص ۶۳۴، س ۱.

۴- ج ۱، ص ۱۹۱ - ۲۰۲.

آثار و اندیشمندان قرمطی و اسماعیلی

بازگشت به فهرست

ابن ندیم، قدیمترین منبعی که درباره کتب قرمطی و اسماعیلی در اختیار داریم، میان آثار قرامطه و عموم اسماعیلیان تفاوت نمی‌گذارد. او همه را تحت عنوان اسماعیلیه قرار می‌دهد و فصلی «شامل اسامی مؤلفان کتب اسماعیلی و اسامی کتابها»^۱ می‌آورد. اما با این حال می‌توان میان این آثار به واسطه صاحبان آنها تفاوت گذاشت، هر چند این کار در مواردی دشوار به نظر می‌رسد. بنابراین ما در این بخش نخست به بررسی مؤلفان و مؤلفات قرمطیان و سپس اسماعیلیان - به شکل عام خود - می‌پردازیم. گفتنی است ماسینیون نیز در پژوهش خود به عنوان: برنامه‌ای برای ثبت آثار قرامطه^۲ میان دو گروه پیش‌گفته تفاوتی نگذاشته است.

اندیشمندان قرمطی و آثار آنان

۱- عبدان

ابن ندیم^۳ می‌گوید: عبدان (ف ۲۸۶هـ.ق)، همان کسی است که مسؤولیت دعوت حمدان

۱- ابن ندیم، *الفهرست*، قاهره، ص ۲۸۱ - ۲۸۶. ۲- سال ۱۹۹۲ م.

۳- ص ۲۸۱

قرمط را بر عهده داشت، یعنی شاگرد نخستین و مستقیم او و نیز داعی او بود. او در میان این جماعت بیشترین نوشته و تألیف را دارد و همه کسانی که کتبی تألیف کرده‌اند به او وابسته‌اند. عبدان خود فهرستی شامل کتب و تألیفات خویش دارد و از آن جمله‌اند:

۱- کتاب الرحا و الدولاب

۲- کتاب الحدود و الإسناد

۳- کتاب اللامع

۴- کتاب الزاهر

از جمله کتب بزرگ او نیز اینهاست:

۵- کتاب النیران

۶- کتاب الملاحم

۷- کتاب المقصد

این کتب به زبان ما [عربی] و اکنون موجود و در دسترس است. اما سایر کتبی که در فهرست عبدان ذکر شده، مانند آنها را دیده‌ایم یا به کسی برخورد کرده‌ایم که آنها را دیده باشد.

ابن ندیم در ادامه می‌گوید:

آنان (مقصود وی از آنان اسماعیلیه، به صورت عموم، است و نه عبدان)^۱ دارای بلاغهای هفت‌گانه‌اند که عبارت است از:

کتاب بلاغ اول برای عامه مردم.

کتاب بلاغ دوم برای کسانی که اندکی از حد عوام بالاترند.

کتاب بلاغ سوم برای کسانی که یک سال از گردیدن آنان به مذهب می‌گذرد.

کتاب بلاغ چهارم برای کسی که دو سال از ورود او به مذهب گذشته است.

کتاب بلاغ پنجم برای کسی که سه سال از ورود او به مذهب گذشته است.

کتاب بلاغ ششم برای کسی که چهار سال از ورود او به مذهب گذشته است.

کتاب بلاغ هفتم که در آن نتیجه مذهب و کشف اکبر آمده است.

۱- این بر خلاف گمان استادمان ماسینیون در opera Minora, h. 630 می‌گوید:

محمد بن اسحاق (ابن ندیم) می‌گوید: من این کتاب (بلاغ هفتم) را خواندم و در آن مسائلی در اباحه محرمات شرعی و مذمت شرایع و احکام و پیروان شرایع دیدم که دیدن آنها بر انسان سنگین و دشوار است. نظام الملک در سیاست نامه به این بلاغها اشاره کرده است. از تألیفات عبدان که از آنها نام برده شده، تاکنون چیزی به ما نرسیده است.

۲- احمد بن کیتال خصیبی (ف حدود ۲۷۰)

شهرستانی می‌گوید: «از عقاید او دربارهٔ عالم تألیفاتی به زبان عربی و فارسی بر جای مانده که همه شرعاً و عقلاً مزخرف و مردود است». وی سپس برخی از گفته‌های کیتال را می‌آورد^۱، اما از نامهای این کتب که بدانها اشاره کرده یاد نمی‌کند. محمد بن زکریا (رازی) بر برخی از این تألیفات ردیه‌هایی نوشته^۲ و از گفته‌های ابن کمال پاشا^۳ چنین بر می‌آید که تألیفات عربی و فارسی او برای مدتی طولانی بر جای بوده است.

اندیشمندان اسماعیلی و آثار آنان

۱- ابوحاتم رازی

نام او ابوحاتم احمد بن حمدان بن احمد ورسامی لثی است^۴. از تاریخ و محل ولادت او اطلاعی نداریم، هر چند کسانی گفته‌اند او در ناحیه بشاووی در نزدیک ری دیده به جهان گشوده است.

اما در مورد فعالیت‌های او در دعوت اسماعیلیه اطلاع داریم که «وی به سرزمین دیلم رفت و در آنجا گروهی از دیلمیان، از جمله اسفار بن شیرویه به او گرویدند»^۵.

اسفراینی (ف ۴۷۱هـ.ق) درباره او می‌گوید:

بعدها مردی از این جماعت (داعیان اسماعیلی) به نام ابوحاتم به سرزمین دیلم

۱- شهرستانی، الملل و النحل، چاپ شده در حاشیه الفصل، قاهره، ۱۳۲۱هـ.ق، ج ۲، ص ۱۸.

۲- ابن ندیم، الفهرست، نشر فلوگل، ص ۳۰۰. ۳- الفرق الضالّه، اواخر کتاب.

۴- ابن حجر، لسان المیزان، ج ۱، ص ۱۶۴، تحت شماره ۵۲۳.

۵- الفرق بین الفرق، ص ۲۶۷.

رهسپار شد^۱ و جماعتی از مردم آن سامان به او گرویدند و از میان مردم خراسان ... حسین بن علی مروزی - در زمانی که والی هرات و مرورود بود - به مسلک دعوت آنان در آمد. پس از آن که کشته شد محمد بن احمد نسفی معروف به بزدوی دعوت وی در ماوراءالنهر را استمرار بخشید^۲.

اسفار بن شیرویه «از اصحاب ماکان بن کالی دیلمی و مردی بدخلق و بدمعاشرت بود. به همین سبب ماکان او را از اردوی خویش بیرون راند و وی نیز به بکر بن محمد بن یسع که در نیشابور بود پیوست و به خدمت او در آمد و بکر بن محمد هم او را به گرگان فرستاد تا آنجا را فتح کند. در آن زمان ماکان در طبرستان و برادرش در گرگان بود و ابوعلی بن ابی‌الحسین اطروش علوی را نزد خود در زندان داشت. شبی ابوالحسن با یارانش شراب نوشید و سپس یاران را متفرق کرد و خود در خانه هود علوی ماند. پس برخاست تا علوی را بکشد، اما علوی بر او غلبه کرد و او را کشت و سپس از خانه بیرون رفت و پنهان شد. چون صبح فرا رسید در پی گروهی از فرماندهان فرستاد تا وضعیت را با آنان در میان گذارد. آنان نیز از کشته شدن ابوالحسن بن کالی شادمان شدند و علوی را بیرون بردند و کلاه مخصوص بر سر او نهادند و با او بیعت کردند و بدین ترتیب وی به شب اسیر و به صبح امیر بود. او علی بن خرشید را فرمانده سپاهیان کرد و آنان نیز بدو خشنود شدند. آنگاه با اسفار بن شیرویه مکاتبه کردند و او را از وضعیت آگاه ساختند و به نزد خود خواندند». پس از چندی ابن خرشید فرمانده سپاهیان درگذشت و در این هنگام ماکان بن کالی به نبرد با اسفار بازگشت و با او جنگید و در نتیجه، اسفار از او شکست خورد و نزد بکر بن محمد بن یسع که در گرگان بود بازگشت و در آنجا اقامت گزید تا زمانی که بکر درگذشت. در این زمان یعنی سال ۳۱۵ ه.ق. امیر سعید نصر بن احمد، اسفار بن شیرویه را والی گرگان کرد. اسفار نزد مرداویج بن زیار جبلی فرستاد و او را بدان سامان فراخواند^۳. اما مرداویج با سلار، که از یاران شمران طرم بود، بر ضد اسفار

۱- بر خلاف آنچه حسین همدانی در مقدمه‌ای که بر کتاب *الزینیه* (قاهره، ۱۹۵۷ ه.ق، ج ۱، ص ۲۶ - ۲۷) نوشته گمان کرده است، این که روایت می‌گوید «مردی از این جماعت... رهسپار شد» بر آن دلالت نمی‌کند که وی از مغرب روانه شده بود و بنابراین هیچ جایی برای آن نیست که کسی بر اساس این روایت مدعی شود او در شمال آفریقا به سر می‌برده است.

۲- اسفراینی، *التبصیر فی الدین*، قاهره، ۱۹۵۵ م، ص ۱۲۴ - ۱۲۵.

۳- *الکامل*، ج ۸، ص ۶۵.

همدست شد. در این میان سپاهیان از بدرفتاری و ظلم و ستم اسفار به ستوه آمده بودند و به همین دلیل زمانی که اسفار وارد جنگ شد شکست خورد و در سال ۳۱۶ ه.ق. کشته شد و حکومت مرداویج پایدار گشت و قزوین، ری، همدان، نکور، دینور، یزدگرد، قم، کاشان، اصفهان و دیگر شهرها را در اختیار گرفت. «بعدها او نیز با مردم، بویژه مردمان اصفهان، بدرفتاری کرد و به مصادره اموال، هتک ناموس مردم و طغیان و سرکشی روی آورد»^۱. پس از آن بر طبرستان، مناطق کوهستان و ری مسلط شد. سپس با هارون بن غریب که خلیفه مقتدر او را به جنگ با وی فرستاده بود نبرد کرد و در این نبرد که در حوالی همدان روی داد هارون شکست خورد. مرداویج در سال ۳۱۹ بر اصفهان، در سال ۳۲۱ بر گرگان و در سال بعد بر اهواز استیلا یافت و سرانجام در سال ۳۲۳ ه.ق. کشته شد.

علت کشته شدن وی آن بود که با ترکان رفتار بسیار بدی داشت و مدعی بود روح سلیمان بن داوود (ع) در او حلول کرده و ترکها نیز شیاطین و سرکشان هستند^۲ به همین دلیل نیز ترکان گرد هم آمدند و به حمای که او در آن بود رفتند و او را کشتند.

چنین به نظر می‌رسد که ابو حاتم رازی توانسته بود در آغاز خشنودی و حمایت مرداویج را به دست آورد، اما دیری نپایید که علیه اسماعیلیه موضع گرفت و به همین سبب ابو حاتم ناگزیر شد در سال ۳۱۹ ه.ق. نزد مفلج (حاکم آذربایجان) بگریزد. بنابر آنچه ابن حجر می‌گوید^۳ ابو حاتم در سال ۳۲۲ ه.ق. درگذشت.

میان ابو حاتم رازی و محمد بن زکریای رازی طیب معروف مناظره‌ای پیرامون نبوت صورت گرفته است. از سوی دیگر ابو حاتم «مناظره با ملحد» را در کتاب خود *اعلام النبوه* آورده است. احمد حمید الدین کرمانی در مقدمه کتاب *الاقوال الذهبیه* می‌گوید: مقصود از ملحد همان محمد بن زکریای رازی است و «آنچه میان او و شیخ ابو حاتم رازی - صاحب دعوت در جزیره ری - صورت گرفته در دوران مرداویج و در حضور او بوده است». پاول کراوس این مناظره را در مجله *Orientalia* منتشر کرده و در جلد اول (*رساله‌های فلسفی محمد بن زکریای رازی*)^۴ آن را به نشر مجدد رسانده و ما نیز در کتاب *من تاریخ الاحاد فی*

۱- همان، ص ۷۳، حوادث سال ۳۱۶ ه.ق.

۲- همان، ص ۱۱۳.

۳- *لسان المیزان*، ج ۱، ص ۱۶۴.

۴- قاهره، ۱۹۳۹ م.

الاسلام^۱ به تفصیل آن را تحلیل کرده‌ایم. از تألیفات ابوحاتم رازی کتب ذیل برای ما شناخته شده است:

۱- کتاب *أعلام النبوة*؛ نسخه‌های فراوانی از این کتاب در کتابخانه‌های اسماعیلیه، و از جمله کتابخانه محمدی همدانی وجود دارد.

۲- کتاب *الزینة*، از این کتاب نیز نسخه‌هایی متعدّد در کتابخانه‌های اسماعیلیه وجود دارد و بخش کوچکی از آن را حسین بن فیض‌الله همدانی در دو جلد منتشر کرده است. این دو جلد به ترتیب در سالهای ۱۹۵۷ و ۱۹۵۸ م. در قاهره به چاپ رسیده‌اند و در جلد نخست از ص ۵۶ تا ۱۵۲ و در جلد دوم از ص ۱ تا ۲۲۹ مشتمل بر متون انتخاب شده از *الزینة* می‌باشد. همدانی شش نسخه را برای نقل متن مورد استناد و مراجعه قرار داده است که عبارتند از نسخه‌های خطی مراکز ذیل:

الف - نسخه کتابخانه محمدی همدانی (نسخه خانوادگی)^۲.

ب - خزانه کتب عبدالله حکیم الدین در سورت (هند).

ج - خزانه کتب امام یحیی متوکل علی‌الله در صنعاء (یمن).

د و ه - کتابخانه مسجد جامع بزرگ مقدس صنعاء.

و - کتابخانه موزه عراق در بغداد.

مجموع آنچه از سوی همدانی منتشر شده تنها شامل ۱۵۰ صفحه از متن ۳۹۵ صفحه‌ای نسخه محمدی همدانی است.

این کتاب بحثی است درباره نامهای عربی موجود در قرآن و موضوع آن یک موضوع ادبی است که چیزی از مذهب اسماعیلیه در آن نیامده است.

۳- کتاب *الاصلاح*؛ از این کتاب نسخه‌هایی در کتابخانه‌های اسماعیلیه وجود دارد و در آن ردی بر کتاب *المحصول* محمد بن احمد نفسی آمده است.

۴- کتاب *الرجعة*؛ نسخه‌ای از آن شناخته نشده است.

۵- کتاب *الجامع*؛ نسخه‌ای از آن شناخته نشده است.

۱- قاهره، ۱۹۴۵ م.

۲- مادر مورد آنچه به نسخ خطی کتابخانه محمدی همدانی (کتابخانه خانوادگی حسین همدانی در سورت هند) مربوط می‌شود، به اظهارات حسین همدانی در کتاب *الصلیحیون والحركة القاطمیه فی الیمن*، قاهره، بدون تاریخ (ولی بنابر شواهد ۱۹۵۵ م.)، ص ۳۵۱ - ۳۶۲ استناد کرده‌ایم.

۲- ابویعقوب سیستانی (سجزی)

ما تقریباً اطلاعی از زندگی او نداریم. نام او ابویعقوب اسحاق بن احمد سجستانی یا سیستانی است و از این نسبت استفاده می‌شود که او از اهالی سیستان قدیم می‌باشد، جایی که خاستگاه رستم، پهلوان مشهور ایرانی بود و اکنون در دو کشور ایران و افغانستان قرار گرفته است. گفته می‌شود ابویعقوب نیز از نسل رستم بود.

او به بنده نیز معروف است، چنان که بغدادی می‌گوید: «نسفی و آن که به بنده معروف است به سبب گمراهی خود کشته شدند»^۱. گفتنی است، این که بغدادی نسفی و ابویعقوب را در ردیف یکدیگر ذکر کرده باعث شده است برخی گمان کنند که ابویعقوب در سال ۳۳۱ هـ ق/ ۹۴۲ م. کشته شده است، یعنی همان سالی که داعی مشهور اسماعیلی محمد بن احمد نخشب‌ی یا نسفی در طی حرکت سرکوب شدیدی که در اواخر حکومت نصر بن احمد سامانی علیه اسماعیلیه و در نواحی ماوراءالنهر جریان یافت به قتل رسید.

اما چنان که هانری کوربن عقیده دارد^۲ چنین فرضی فاقد صحت است؛ «زیرا از یکی از اشاره‌های دقیق مذکور در یکی از کتب او یعنی کتاب *الافتخار* چنین بر می‌آید که یقیناً ابویعقوب در سال ۳۶۰ هـ ق/ ۹۷۱ م. هنوز حیات داشته است».

سیستانی دارای تألیفات فراوانی است که همه آنها به زبان عربی نوشته شده و از آن جمله است:

۱- کشف المحجوب

تاکنون کسی به اصل عربی این کتاب دست نیافته و تنها ترجمه فارسی آن بر جای مانده که برای اولین بار کراوس^۳ در نقد کتاب ایوانف درباره کتب اسماعیلیه، با استناد به آنچه مینوی کشف کرده بدان اشاره نموده است. این ترجمه فارسی در ضمن مجموعه‌ای که سید نصرالله تقوی آن را در اختیار داشته قرار دارد (ورقه ۱ ب تا ورقه ۳۸ ب این مجموعه را به خود اختصاص می‌دهد). این ترجمه بر اساس همین نسخه، از سوی هانری کوربن و در ضمن مجموعه «کتب ایرانی» به شماره ۱، تحت عنوان ذیل منتشر شده است: «کشف المحجوب»؛

۱- الفرق بین الفرق، ص ۲۸۳.

۲- ایوانف، *دراسات فی الاسماعیلیه الفارسیه المبکرة*، لیدن ۱۹۴۸ م.، ص ۱۱۹، پاورقی ۱، به نقل از مقدمه فرانسوی نشر ترجمه فارسی کشف المحجوب، تهران، ۱۹۴۹، ص ۹.

۳- مجله (پژوهشهای اسلامی) REI، ۱۹۳۲ م.، جلد ۴، ص ۴۵۸.

۲۹۶..... تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

رساله‌ای در آیین اسماعیلی، از قرن چهارم هجری، تصنیف ابویعقوب سجستانی، با مقدمه‌ای به زبان فرانسه به قلم هانری کوربن، تهران ۱۹۴۸م.». «

این کتاب شامل هفت مقاله است که در موضوعات ذیل نوشته شده‌اند:

الف - در توحید

ب - در فعل خلق اول

ج - در خلق دوم

د - در خلق سوم و طبیعت آن

ه - در خلق چهارم

و - در خلق پنجم

ز - در خلق ششم

هر یک از این مقاله‌ها نیز به هفت فصل، یا مبحث و یا جستار تقسیم می‌شود.

۲- الینایع: این کتاب را هانری کوربن با مشارکت عارف تامر در ضمن «سه رساله از اسماعیلیان» (مطبوعات انستیتوی فرانسوی تهران) منتشر کرده و مصطفی غالب نیز در سال ۱۹۶۵م. آن را در بیروت به نشر مجدد رسانده است.^۱

۳- تحفة المستجیبین؛ عارف تامر این کتاب را در سال ۱۹۵۶ در ضمن مجموعه «پنج رساله از اسماعیلیان» منتشر کرده است.

۴- اثبات النبوة؛ از این کتاب نسخه‌هایی در کتابخانه‌های اسماعیلی و از جمله در کتابخانه محمدی همدانی وجود دارد.

۵- اساس الدعوة

۶- الافتخار؛ نسخه‌ای خطی از این کتاب در کتابخانه محمدی وجود دارد.

۷- تأویل الشرائع

۸- الموازین؛ نسخه‌ای خطی از این کتاب در کتابخانه محمدی وجود دارد.

۹- الرسالة الباهرة

۱۰- مؤنس القلوب

۱۱- سوسن النعم او سوسن البقاء

۱- در این چاپ از صفحات ۵ تا ۵۴ به مقدمه ناشر و از ص ۵۵ تا ۱۷۳ به متن اختصاص دارد.

۱۲- اسرار المعاد

۱۳- تامين الارواح

۱۴- سلم النجاة

۱۵- النصره؛ در این کتاب مؤلف به رد و نقد آرای ابو حاتم رازی در اصلاح - که ردی

بر کتاب المحصول نسفی می باشد - پرداخته است.

۱۶- المقالة؛ نسخه ای خطی از این کتاب در کتابخانه محمدی موجود است.

۱۷- مسليات الاحزان

۱۸- المواعظ فی الاخلاق

۱۹- الغریب فی معنی الاکسیر

۲۰- الامن من الحیره

۲۱- خزائن الادله

۲۲- البرهان.

۳- حمید الدین احمد کرمانی

او به حجة العراقین (= عراق و ایران) لقب یافته. نامش حمیدالدین احمد بن عبدالله است و نسبت وی دلالت بر آن دارد که اهل کرمان می باشد. وی نزد ابو یعقوب سجستانی علم آموخت و توانست والی موصل مقلد بن یوسف را به مذهب اسماعیلی در آورد، به گونه ای که در سال ۳۸۲ هـ.ق. بر منبر موصل به نام خلیفه فاطمی، عزیز، خطبه خواندند.

در آثار اسماعیلی چنین آمده که کرمانی، آن سان که خود در الرسالة الدریه^۱ متذکر شده است، در سال ۴۰۸ هـ.ق. و هنگامی که اختلافاتی مذهبی میان اسماعیلیه رخ نمود و جار و جنجال فراوانی در میان پیروان این مذهب ایجاد کرد، به دعوت داعی الدعاء مصرختکین الضیف به آن سرزمین فراخوانده شد. او در مجلس داعی الدعاء حضور می یافت و پیروان دعوت مسائلی را از او می پرسیدند که آنها را «وسیله امتحان و آزمایش و ابزاری برای گسترش جار و جنجالها»^۲ قرار داده بودند. وی به این پرسشها پاسخ می گفت. او در دارالحکمة قاهره نیز تدریس داشت. بسیاری از رساله های او ردیه هایی است

۱- کرمانی، الرسالة الدریه فی معنی التوحید، ورقه ۱۳. - ر.ک: مقدمه مصطفی غالب بر کتاب راحة العقل، بیروت،

۲- همان.

۱۹۶۷م، ص ۴۲.

بر کسانی که می‌دید از مذهب اسماعیلی منحرف شده یا در آن بدعتی گذاشته‌اند. ایوانف در کتاب خود، راهنمایی بر تألیفات اسماعیلیه، تألیفات متعدد کرمانی را یادآور شده و ما در اینجا آثار ذیل را بر می‌گزینیم و از آنها نام می‌بریم:

۱- *المصابیح فی اثبات الامامه*؛ در این کتاب مباحثی درباره اثبات خالق، نفس، مجازات، شریعت، و جوب تأویل، نیاز به پیامبر، اثبات امامت، عصمت امامان و انعقاد امامت به نص مطرح شده است. از این کتاب نسخه‌ای خطی در کتابخانه محمدی همدانی وجود دارد.

۲- *راحة العقل*؛ این کتاب از مهمترین کتب او به لحاظ عقاید فلسفی مطروح در آن است، و به هفت سور و هر سور نیز به هفت مشرع تقسیم شده است، به استثنای سور هفتم که به چهارده مشرع - که البته آن نیز دو برابر عدد هفت است - تقسیم شده است. سور اول مقدمه‌ای است در باب آنچه بر خواننده کتاب لازم است و نیز در باب اهداف و مقاصد کتاب و آنچه از قرائت آن حاصل شود. سور دوم درباره توحید، تقدیس، تحمید و تمجید است و مؤلف در آن از یگانگی خداوند، بطلان ایس بودن او و از این که او به هیچ صفتی وصف نشود و ضدّ و مثل ندارد بحث می‌کند. سور سوم درباره قلم یعنی موجود اول است. سور چهارم درباره موجود ناشی از ابداع که نخستین مبدع است و از قلم پدید آمده، بحث می‌کند. سور پنجم درباره موجود ناشی از مبادی شریف یا همان حروف علویه، اعم از طبیعت و اجسام عالی آن، می‌باشد. سور ششم درباره موجود ناشی از اجسام عالی، یعنی درباره اجسام سافل و احوال آنهاست. سور هفتم درباره موجود ناشی از اجسام عالی و سافل، یعنی موجودات پدید آمده از آتش، هوا، آب و زمین یا همان موالید ثلاثه معدن، نبات و حیوان است و علاوه بر آن بحثی درباره نفس بشری، افعال آن، بقای آن و سرانجام آن آمده است.

این کتاب برای نخستین بار در سال ۱۹۵۲ م. از سوی دکتر محمد کامل حسین و دکتر محمد مصطفی حلمی در قاهره، و برای دومین بار در سال ۱۹۶۷ م. از سوی مصطفی غالب، و بر اساس دو نسخه خطی، در بیروت منتشر شده است.

۳- *کتاب الاقوال الذهبیه*؛ این کتاب در رد محمد بن زکریای رازی و عقاید او در *الطّب*

الروحانی است و نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانه محمدی همدانی وجود دارد.

۴- *تنبيه الهادی و المستهدی*؛ مؤلف در این کتاب به ردّ عقاید مخالفین - اعم از اهل سنت، شیعه دوازده امامی و زیدیه - در مسأله امامت پرداخته، و نسخه‌ای خطی از آن در

کتابخانه محمدی همدانی موجود است.

۵- المحصول؛ به داعی نخشی نسبت داده شده است.

۶- معاصم المهدی؛ در رد بر اظهارات جاحظ در مورد علی بن ابی طالب (ع).

۷- فصل الخطاب و ابانة المتجلی عن الارتیاب؛ بحثی است در مورد امامت و حقانیت

فرزندان علی (ع) در آن.

۸- الاصابة فی تفضیل علیّ علی الصحابة

۹- الرسالة الوضیة فی معالم الدین؛ شامل دو مقاله: مقاله نخست در هفده فصل و درباره

عبادت باطنی و مقاله دوم در هشت فصل و در مورد عبادت ظاهری.

۱۰- الرياض فی الحكم بین (الصادین) صاحبی الاصلاح و النصرۃ؛ مؤلف در این

کتاب به نقد و بررسی اختلافات موجود در سه کتاب از کتب اسماعیلیه پرداخته است که

عبارتند از المحصول نسفی الاصلاح ابو حاتم رازی و النصره ابو یعقوب سجستانی.

از این کتاب نسخه‌ای خطی در کتابخانه محمدی و نسخه‌ای نیز در تهران وجود دارد.

عارف تامر این کتاب را در سال ۱۹۶۰ در بیروت بر اساس دو نسخه خطی تازه که یکی در

سال ۱۳۵۴ و دیگری در سال ۱۳۵۵ ه.ق. تهیه شده منتشر کرده است.

۱۱- مباسم البشارات بالامام الحاکم بامرالله؛ این کتاب در سال ۱۹۶۲ م. در قاهره در

ضمن کتاب طائفه الدرور دکتور محمد کامل حسین (ص ۵۵ - ۷۴) منتشر شده است.

۱۲- الرسالة الدرية فی معنی التوحید الموحّد و الموحّد؛ که از سوی دکتور محمد کامل

حسین در قاهره منتشر شده است.

۱۳- الرسالة الرضیة فی جواب من یقول بقدم الجوهر و حدث الصورة

۱۴- الرسالة المضحیة فی الأمر و الأمر و المأمور

۱۵- رسالة تاج العقول

۱۶- رسالة میزان العقل

۱- مؤلف عنوان کتاب را چنین تفسیر می‌کند: «این کتاب را ریاض نامیدم، در داوری میان دو صاد: صاحب الاصلاح و صاحب النصره؛ زیرا این کتاب در بیان خلاصه‌ای از اقوال آن دو و داوری میان آنان و نیز بیان اشتباهات مکرر و مستمر و قابل اصلاح کتاب المحصول نوشته شده است». ر.ک.: الرياض، چاپ بیروت، دارالثقافه، به همت عارف تامر، بدون تاریخ، ص ۵.

بنابراین مقصود از «صادین» صاحب الاصلاح ابو حاتم رازی و صاحب النصره ابو یعقوب سجستانی است.

۳۰۰ تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

۱۷- رساله اسبوع دورالستر؛ که از سوی عارف تامر منتشر شده است.

۱۸- المقادیر و الحقائق

۱۹- المجالس البغدادية و البصرية

۲۰- رساله الشعری فی الخواص

۲۱- رساله المقایس

۲۲- المصاییح فی اثبات الائمة

۲۳- الودیعة

۲۴- الکفایة فی الرد علی الهارونی

۲۵- کتاب الفهرست

۲۶- النّقد و الالزام

۲۷- الرسالة الزاهره

۲۸- الروضة فی الازل

۲۹- کتاب المعاد

۳۰- خزائن الادلة

۳۱- رساله المنظم

۳۲- الرسالة الواعظة^۱

۴- عبد الله بن أحمد نسفی بردغی

(متوفای ۳۳۱هـ.ق)

۱- المحصول؛ بخشهایی از آن در ضمن کتاب الرياض کرمانی بر جای مانده است.

۲- کون العالم

۳- الدعوة التّاجیه

۴- اصول الشرع

۵- عنوان الدّین^۲

۱- ر.ک.: تحقیقی از محمد کامل حسینی در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره، ماه مه ۱۹۵۲م، ج ۱۴،

بخش اول.

۲- ر.ک.: ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۲۶ و سیاست نامه، ج ۲، ص ۲۷۸ - ۲۸۱.

۵- قاضی نعمان

(۳۰۲ - ۳۶۳ هـ.ق)

وی پر اثرترین^۱ مؤلفان اسماعیلی است که می توان کتب وی را بر حسب موضوع به صورت ذیل تقسیم کرد:

الف - فقه

۱- کتاب الايضاح

۲- مختصر الايضاح

۳- الاخبار فی الفقه

۴- مختصر الآثار فیما روى عن الائمة الاطهار

۵- الاقتصار؛ محمد وحید میرزا آن را منتشر کرده است.

۶- المنتخبه

۷- دعائم الاسلام فی فکر الاحلال و الحرام و القضايا و الاحکام؛ آصف فیضی آن را

در دو جلد در قاهره منتشر کرده است.

۸- منهاج الفرائض

۹- الاتفاق و الافتراق

۱۰- المفتقر

۱۱- الينبوع

ب - اخبار و روایات

۱۲- شرح الاخبار فی فضائل الائمة الأطهار؛ در شانزده جلد

۱۳- قصيدة ذات المحن

۱۴- قصيدة ذات المنن

۱۵- تأويل الشريعة

۱۶- اساس التأويل؛ از سوی عارف تامر در سال ۱۹۶۰م. و در بیروت منتشر شده است.

۱۷- شرح الخطب التي الامير المؤمنين

۱۸- کتاب التوحيد و الامامة

۱- ادریس عمادالدین در ج ۶، ص ۳۶ - ۳۹ از ۴۲ کتاب برای نعمان نام برده است.

۱۹- اثبات الحقائق فی معرفة توحيد الخالق

۲۰- حدود المعرفة فی تفسير القرآن و التنبيه على التأويل

۲۱- نهج السبيل الى معرفة علم التأويل

۲۲- تأويل الدعائم؛ اين كتاب در سال ۱۹۶۹م. در قاهره (چاپخانه دارالمعارف) و در

ضمن دو جلد، بر اساس پنج نسخه خطی ذیل از سوی دکتر محمد حسن اعظمی منتشر شده است:

الف - دارالکتب الأعظمیه، کراچی پاکستان

ب - کتابخانه المدرسه الحکیمیه در شهر برهانپور هند

ح - کتابخانه دکتر زاهد علی در حیدرآباد دکن، هند

د - کتابخانه دانشگاه سیفی در شهر سورت هند

هـ - کتابخانه ملا یونس شکیب، مدیر اداره ادب فاطمی در سورت و هند

۲۳- الراحة و التسلی

ج - ردّ بر مخالفان

۲۴- اختلاف اصول المذاهب

۲۵- الرسالة المصریه فی الرد علی الشافعی

۲۶- الردّ علی احمد بن سريج بغدادی

۲۷- ذات البيان فی الرد علی ابن قتیبه

۲۸- دافع الموجز فی الرد علی المعتقی

د - عقاید

۲۹- القصيدة المختاره یا الارجوزة المختاره؛ اين قصیده در سال ۱۹۷۰م. در مونترآل

کانادا از سوی اسماعیل قربان حسین بونا لالایاروا، همراه با تعلیقات و بر اساس یازده نسخه خطی منتشر شده است.

۳۰- الهمة فی آداب اتباع الائمة؛ اين كتاب از سوی دکتر محمد کامل حسین در قاهره

(بدون تاریخ) در ضمن مجموعه‌ای از کتب خطی فاطمیان که از سوی وی نشر یافته منتشر

شده است. اين كتاب در باره امامت و نیز آنچه بر پیروان آنان واجب است بحث می‌کند؛ یعنی

درباره عقیده داشتن به ولایت آنان، ولایت نسبت به ایشان، تسلیم همه امور به آنها، آداب

واجب بر مردم در مقابل ایشان، پرداخت زکاتهای واجب به آنان و ...

۳۱- کتاب الطهاره

۳۲- الارجوزه

۳۳- الدعاء

۳۴- عبادة يوم و ليلة

۳۵- مفاتيح النعمة

۳۶- كيفية الصلاة على النبي

۳۷- التعقيب و الانتقاد

۳۸- التقريع و التعنيف

۳۹- الحلّي و الثياب

۴۰- الشّروط

۴۱- مقامات الائمة

۴۲- تأويل الرؤيه

هـ- تاريخ و مواعظ

۴۳- رسالة الى المرشد الداعي بهر في تربية المؤمنين

۴۴- المجالس و المسيرات و المواقف و التوقيعات

۴۵- معالم الهدى

۴۶- المتاعب لاهل بيت رسول الله

۴۷- افتتاح الدعوة؛ رساله ای است درباره کیفیت ظهور دعوت فاطمی، به تحقیق دوشیزه

ودادالقاضی، بیروت، دارالثقافه، بدون تاریخ

کتاب منسوب به قاضی نعمان

۱- الرسالة المذهبه فی فنون الحكمة و غرائب التّاویل

۲- رسالة المرشد و الهداية

۳- اجوبة الامام المعترز على القاضی النعمان

۴- البيان فی معرفة امام الزمان

گفتنی است اهمیت قاضی نعمان در عرصه فقه بیش از عرصه عقاید است. او از سوی قائم

بامرالله فاطمی به عنوان قاضی طرابلس غرب منصوب شد. زمانی که منصور شهر المنصوریه را بنا کرد او را به سمت اولین قاضی آن شهر گماشت و پس از آن قضاوت قیروان، مهدیه و دیگر شهرهای افریقیه (تونس) را به او وا گذاشت و بدین ترتیب او قاضی القضاة فاطمیان بود. پس از آن که معزالدین الله در سال ۳۴۱هـ.ق. خلافت فاطمی مصر را در دست گرفت روابط گرمی با قاضی نعمان برقرار ساخت تا آنجا که از گفتگوهای میان این دو، کتاب *المجالس و المسایرات* پدید آمد. زمانی هم که معزالدین الله پس از فتح مصر از سوی جوهر سبیلی روانه آنجا شد، قاضی نعمان نیز همراه او به مصر رفت. البته وی از سوی خلیفه به قضاوت در این شهر منصوب نگردید و خلیفه این سمت را که از سال ۳۴۸هـ.ق. در اختیار ابوطاهر محمدبن احمد ذهلی قرار داشت همچنان برای او تثبیت کرد. اما قاضی نعمان در مصر از موقعیت بالایی برخوردار بود تا آن که در سال ۳۶۳هـ.ق. درگذشت.

ما درباره تاریخ ولادت و سیر و تحولات حیات او اطلاعی نداریم. تنها ابن خلکان^۱ می‌گوید: وی ابتدا بر مذهب مالک بود، اما پس از آن به مذهب فاطمی گروید. البته بر خلاف او، ابن تغری بردی ابوالمحاسن می‌گوید: نعمان قبل از گرویدن به مذهب فاطمی از حنفیان بود.

۶- ابوالقاسم رستم بن حسن بن فرج بن حوشب

از آثار وی است:

۱- کتاب تأویل الزکاة

۲- الشواهد و البیان لمباحثة الاخوان

۳- اسرار النطقاء

۴- الكشف

۵- الانوار الفضیه فی معرفة الانفس الزکیه

۶- الايضاح

مصطفی غالب در *تاریخ الدعوة الاسماعیلیه* می‌گوید نسخه‌هایی خطی از کتب ردیف

۲، ۳، ۵، ۶ در کتابخانه شخصی وی وجود دارد.

۱- برای اطلاع از زندگینامه مفصل قاضی نعمان رجوع کنید به: ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، قاهره، ۱۹۴۹م، ج ۵، ص ۴۸ - ۵۶، ذیل شماره ۷۳۷.

۷- داعی الدعاة هبة الله بن موسى بن داوود شیرازی

(۳۹۱ - ۴۷۰ هـ.ق)

او دارای تألیفات ذیل است:

۱- المجالس المؤیدیه

۲- دیوان المؤید فی الدین؛ دکتر محمد کامل حسین، در سال ۱۹۴۹ و در قاهره آن را

منتشر کرده است.

۳- شرح المعاد

۴- الايضاح و التبصیر فی فضل يوم الغدير

۵- سیرة المؤید فی الدین؛ دکتر محمد کامل حسین این کتاب را در سال ۱۹۴۹ م. در

قاهره منتشر کرده است.

۶- الابتداء و الانتهاء

۷- جامع الحقائق فی تحریم اللحوم و الألبان

۸- تأویل الارواح

۹- نهج العبادة

۱۰- المسألة و الجواب

۱۱- الرسالة الدرية

۱۲- جامع الحقائق؛ خلاصه‌ای از هشتصد جلسه درس، در دو جلد

۸- ناصر خسرو

(۳۹۴ - ۴۸۱ هـ.ق)

آثار ذیل از اوست:

۱- دیوان ناصر خسرو؛ این کتاب در سال ۱۹۲۹ م. در تهران چاپ شده است.

۲- سفرنامه؛ شیفر آن را منتشر کرده و دکتر یحیی الخشاب نیز آن را به عربی برگردانده

است.

۳- روشنائی نامه؛ منیر بدخشانی آن را در بمبئی منتشر ساخته است.

۴- خوان اخوان؛ دکتر یحیی الخشاب آن را در قاهره منتشر کرده است.

۵- کلام پیر؛ واو. ایوانف آن را منتشر کرده است.

۹- جعفر بن منصور یمنی

او دارای کتب ذیل است:

۱- سرائر النطقاء

۲- اسرار النطقاء

۳- کتاب الکشف؛ اشتر و تمن آن را منتشر کرده است.

۱۰- علی بن محمد بن ولید

(۵۲۲ - ۶۱۱ ه.ق.)

او پدر حسین، مؤلف رساله المبدأ و المعاد^۱ است. در منطقه حراز یمن سکونت داشت و از بزرگان داعیان یمن است که از یاری رؤسای همدان برخوردار بود.

آثار ذیل از اوست:

۱- تاج العقائد و معدن الفوائد؛ عارف تامر این کتاب را در سال ۱۹۶۷ م. در بیروت (دارالمشرق، المطبعة الکاتولیکیه)، در ۱۹۳ صفحه منتشر کرده است.

۲- دیوان شعر

۳- دامغ الباطل و حتف المناضل

۴- مختصر الاصول

۵- مجالس النصیح و البیان

۶- الايضاح و التبيين فی کیفیة تسلسل ولادتی الجسم و الدین؛ اشتر و تمن این کتاب را در سال ۱۹۲۳ در گتنگن منتشر کرده است.

۷- تحفة المرقاد و غصّة الاضداد؛ اشتر و تمن این کتاب را در سال ۱۹۲۳ م. در گتنگن منتشر کرده است.

۸- لبّ المعارف

۹- لبّ الفوائد و صفوف العقائد فی المبدأ و المعاد

۱۰- الذخيرة فی الحقیقه؛ محمد حسن اعظمی این کتاب را در بیروت، دارالثقافه، بدون

تاریخ منتشر کرده است.

۱- عارف تامر این رساله را در ضمن (سه رساله از اسماعیلیان)، از مطبوعات انستیتوی فرانسوی تهران، منتشر کرده است.

- ۱۱- جلاء العقول و زیادة المحصول
- ۱۲- الرسالة المفيدة فی ایضاح ملغز القصيدة
- ۱۳- ضیاء الألباب المحتوی علی المسألة و الجواب
- ۱۴- ملهمة الأذهان و منبهة الوسنان
- ۱۵- نظام الوجود فی ترتیب الحدود
- ۱۶- معنی الاسم الاعظم
- ۱۷- الايضاح و التفسیر فی معنی يوم النذیر
- ۱۸- تاج الحقائق

۱- ابراهیم حسین حامدی

(متوفای ۵۵۲هـ.ق. در میان قبیله همدان یمن)

۱- کنزالولد

۲- محمد بن طاهر حارثی

۱- مجموعه التریبه

۲- الانوار اللطیفه

۳- حاتم بن ابراهیم داعی

۱- الشموس الزاهره

۲- تنبیه الغافلین

۳- زهر بذر الحقائق

۴- علی بن حسین بن حنظله داعی

(متوفای ۶۲۶هـ.ق. در میان همدان یمن)

۱- سمط الحقائق: یکی از وکلای بغداد به نام عباس العزاوی این کتاب را در سال

۱۹۵۳م، در دمشق و در ضمن مطبوعات انستیتوی فرانسوی منتشر کرده است.

۵- عمادالدین ادریس بن حسن

(متوفای ۸۷۲هـ.ق.)

۱- عیون الاخبار

..... ۳۰۸ تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

۲- زهرالمعانی

۱۶- حسن بن نوح

۱- الازهار

عقاید اسماعیلیه

توحید

اسماعیلیه و سایر فرقه‌های باطنی خود را اهل «توحید» می‌نامند و پیوسته سعی دارند بر این مفهوم تأکید کنند. شاید علت تأکید و اصرار این فرقه‌ها بر مؤحد بودن خویش آن است که دریافته‌اند مهمترین انتقادی که از سوی پیروان دیگر مذاهب اسلامی می‌تواند علیه آنان مطرح شود این است که به خداوند یگانه یکتا شرک ورزیده و موجودات قدیم دیگری از قبیل عقل کلی و نفس کلی را ثابت دانسته‌اند و قائل به حلول روح خدا در ائمه شده‌اند. به همین علت مشاهده می‌کنیم که اسماعیلیان پیوسته بر توحید و یگانگی خداوند اصرار دارند و در «اثبات توحید» تا آنجا پیش می‌روند که حتی صفات الهی را نیز از او نفی می‌کنند؛ چرا که می‌گویند هر صفت و موصوفی مخلوق است. پس تنها به نفی شبیه از خداوند بسنده نکرده، تسمیه، تعریف، صفات، زمان و مکان و حتی صفت «وجود» را هم از او نفی می‌کنند و با به کار بردن واژه «ایس» به جای وجود، می‌گویند خداوند تعالی ایس نیست. ما این واژه را در ترجمه آثار ارسطو به عربی و نیز در نوشته‌های کندی، فارابی، ابن سینا و دیگر فلاسفه اسلامی می‌یابیم.

اکنون به بررسی جزئیات نظریه توحید از دیدگاه این فرقه می‌پردازیم:

۱- خداوند تعالی ایس نیست

مفصلترین منبعی که ما در این موضوع در اختیار داریم کتاب *راحة العقل* کرمانی است که در «سور» دوم^۱ از کتاب خود به این موضوع پرداخته، می‌گوید:

از آنجا که ایس در ایس بودن (= موجود در موجود بودن) نیازمند چیزی است که در وجود به آن متکی شود. و از دیگر سوی او - عزّ کبر یاؤه - در ذات خود از چیزی که در ذات خویش به آن وابسته باشد بی‌نیاز است، از این حکم چنین بر می‌آید که او از این که ایس باشد خارج است و محال است بتوان گفت خداوند تعالی ایس می‌باشد. او در ذات خویش به چیزی که هستی و هویتش بدوست نیازی ندارد تا در نتیجه به او متکی باشد... و چون او - عزّ و علا - در ذات خود به چیزی که در ذات خویش به او وابسته است نیازمند نیست، پس محال است که ایس باشد. علاوه بر این اگر خداوند ایس باشد، ناگزیر یا جوهر و یا عرض خواهد بود. اما اگر جوهر باشد یا جسم است و یا غیر جسم. اگر جسم باشد انقسام ذات او به آنچه وجود ذاتش بدان است وجود چیزی را اقتضا می‌کند که بر او [خداوند] مقدم باشد... و اگر غیر جسم باشد ناگزیر یا مثل انفس، قائم بالقوه خواهد بود و یا مثل عقل قائم بالفعل. اگر قائم [=موجود] بالقوه باشد نیازمندی او به چیزی که بتواند به واسطه آن از قوه به فعل درآید مقتضی تقدم آن چیز بر اوست، در حالی که او از چنین گمانی مبرا است. اما اگر قائم [=موجود] بالفعل باشد ناگزیر یا به ذات خود فاعلی است، بدون نیاز به چیزی که به واسطه آن غیر اثر فعل او تکمیل شود، و یا فاعل به چیزی است که به واسطه آن غیر اثر فعل او تکمیل می‌شود. اگر فاعل به چیزی باشد که به واسطه او اثر فعلش تکمیل می‌شود، نقصان او در فعل خویش و نیازمندی او به چیزی که به واسطه آن اثر فعلش تکمیل می‌شود، چیزی را اقتضا می‌کند که بر او اولیت و اولویت داشته باشد، در حالی که خداوند از چنین چیزی پیراسته است. اگر به ذات خود، و بدون نیاز به چیزی که فعلش به واسطه آن غیر

۱- *راحة العقل*، نشر مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۶۷م، سور دوم، مشرع اول و دوم، ص ۱۲۹ - ۱۳۴.

تکمیل می‌شود، فاعل باشد، در این صورت لازم می‌آید به علت اشتغال ذات او بر نسبت مختلف با کثرت معانی متغیر - به این که به ذات خویش فاعل و به ذات خویش مفعول است - وجود او از چیزی دیگر ناشی شده باشد که در آن کثرت و قلت به واسطه این نسبتها وجود ندارد، در حالی که خداوند از این که چنین گمانی در مورد او شود مبرا است. بنابراین روشن شد که اگر او جوهر باشد از این اقسام بیرون نخواهد بود، در حالی که ساحت او از هر گونه نیاز و هر گونه تکثر که لازمه جوهر است پیراسته است، و بدین ترتیب این احتمال که او جوهر باشد باطل شد. اما اگر عرض باشد، از آنجا که می‌دانیم عرض در وجود خود مستند به چیزی است که بر آن تقدم دارد و به عبارت دیگر مستند به جوهری است که وجود عرض به واسطه اوست و در حالی که می‌دانیم او از این والاتر و پیراسته‌تر است که ذاتش مستند به چیزی که نسبت به او اول باشد، روشن می‌شود که احتمال عرض بودن او نیز باطل است.

[از دیگر سوی] وقتی ایس ناگزیر یا باید جوهر باشد و یا عرض، و در حالی که جوهر بودن و نیز عرض بودن او باطل شد - با بطلان جوهر یا عرض بودن او - این فرض نیز باطل می‌شود که او ایس باشد. پس بدین بیان ایس بودن او باطل است. در این میان، امکان ندارد گونه‌ای از «ایس» وجود داشته باشد که نه جوهر باشد و نه عرض، تا بگوییم آن ایس [خاص] خدای تعالی است؛ چه در این صورت لازم می‌آید چیزی بر او تقدم داشته باشد که وجودش محال است. توضیح آن که اگر ایسی وجود داشته باشد که نه جوهر است و نه عرض - آن سان که جوهر، ایس است ولی نه عرض، و عرض نیز ایس است ولی نه جوهر، و او [خداوند] نیز اوست و نه جوهر و نه عرض - چنین ایسی نوعی از انواع جنس ایس خواهد بود و تحت این جنس قرار خواهد داشت...

علاوه بر این اگر او ایس باشد جز یکی از این دو صورت نخواهد بود: یا او خود ذات خویش را ایس [= موجود] کرده و یا غیر او، او را ایس کرده است، اگر او خود ایس‌دهنده [= موجود دهنده] ذات خویش باشد باطل خواهد بود؛ زیرا چنین فرضی مستلزم آن است که بگوییم او ایس نبوده [و سپس ایس شده است]. این خود

نشانی است از استحاله [=تغییر حالت] و حدوث، بدان معنا که نبوده و بود شده است، و این گواه امتناع فرض مذکور در مورد او خواهد بود؛ زیرا آنچه در وجود دارای هیچ عینیتی، به هیچ کدام از دو قسم آن نباشد ممتنع است که بتواند دارای وجود شود و هرگز در ورای آن فاعلی نخواهد بود که وجود آن چیز به او پیوند خورد. این فرض هم که دیگری او را ایس کرده [=به وجود آورنده] باشد و در نتیجه آن دیگری بر او تقدم داشته باشد فرضی باطل است، و چون هر دو فرض باطل شد ایس بودن او نیز باطل می‌شود^۱.

خلاصه همه استدلال‌های کرمانی در این بحث آن است که جایز نیست خداوند به صفت «وجود» و موجود خوانده شود. او برای این که احساسات دینی را نیز تحریک نکند به جای واژه وجود کلمه ایس را به کار می‌گیرد.

او برای اثبات عقیده خود چند دلیل می‌آورد:

[الف -] متصف دانستن او به وجود مستلزم محتاج بودن او به وجود و در نتیجه محتاج بودنش به غیر است، در حالی که می‌دانیم خداوند احتیاج به غیر ندارد.

[ب -] وجود یا جوهر است و یا عرض؛ و جوهر نیز یا جسم است یا غیر جسم. این که خداوند جسم باشد ممکن نیست؛ زیرا جسم از اجزایی تشکیل شده و اجزا مقدم بر کل است و در این فرض که خداوند جسم باشد محتاج به اجزایی خواهد بود که بر او تقدم دارند، در حالی که چنین چیزی محال است. این فرض نیز که خداوند غیر جسم باشد ممکن نیست؛ زیرا آنچه «غیر جسم» است یا، مثل انفس، موجود بالقوه و یا، مثل عقول، موجود بالفعل است. از دیگر سوی آنچه قائم [=موجود] بالقوه است به چیزی نیاز دارد که آن را از قوه به فعلیت درآورد و بر او مقدم باشد. پس محال است خداوند جوهری باشد غیر جسم و موجود بالقوه. اما اگر «غیر جسم» و موجود بالفعل باشد در این صورت یا «فی ذاته» بدون نیاز به چیزی که فعلش به واسطه او تکمیل شود فاعل است، یا در چیزی که فعلیتش به واسطه او تکمیل می‌شود فاعل [=واجد فعلیت] است. اگر در چیزی که فعلیتش به واسطه او تکمیل می‌شود فاعل باشد در فعل ناقص و محتاج غیر خواهد بود؛ در حالی که خداوند از چنین چیزی پیراسته است؛ و اگر هم در ذات

۱- کرمانی، احمد حمیدالدین، *راحة العقل*، ص ۱۳۱ - ۱۳۳. - برخی از اشتباهات موجود در نسخه چاپی، از سوی مؤلف اصلاح شده است.

خویش و بدون نیاز به غیری که فعلیتش به واسطه او تکمیل می‌شود فاعل باشد، در این صورت ذات او در بردارندهٔ نسب مختلف: جنبه فاعل و جنبه مفعول خواهد بود و در ذات او کثرت وجود خواهد داشت، در حالی که خداوند از کثرت میراست. بنابراین امکان ندارد خداوند به این وصف که وجودش جوهر است خوانده شود.

اگر وجود او عرض باشد، هم، مسأله روشنتر خواهد بود؛ زیرا عرض مستند به وجود جوهری است که در وجود بر او تقدم دارد، و در چنین فرض باید بگوییم خداوند محتاج جوهری است که در وجود به او مستند شود، در حالی که این امر محال است.

در این میان، این فرض هم که وجود او نه جوهر باشد و نه عرض، فرضی ناممکن است؛ زیرا در این صورت حکم او حکم عرض در جوهر نبودن و حکم جوهر در عرض نبودن خواهد بود و هر آنچه در مورد جوهر و عرض گفتیم بر او صدق خواهد کرد.

[ج-] آخرین دلیل آن است که اگر خداوند موجود (= ایس) یا موصوف به صفت وجود باشد جز یکی از این دو فرض امکان نخواهد داشت که یا او خود خویش را به وجود آورده (ایس کرده) و یا غیر او را به وجود آورده (ایس کرده) است. فرض دوم بدان دلیل باطل است که او خود علة العلل است و از علتی پدید نیامده، و فرض اول نیز بدان دلیل باطل است که لازم می‌آید بگوییم او موجود نبوده و سپس موجود شده است، یعنی در او استحاله یا تغییر حالت به وجود آمده و این در حالی است که استحاله در مورد خداوند باطل است.

پس بنابراین دلایل نمی‌توان خداوند را به صفت «موجود» وصف کرد.

بسختی می‌توان موضع اسماعیلیه (در نیمه اول قرن چهارم هجری یا دهم میلادی) را با دیدگاه جان اسکوت اریجین (در گذشته حدود ۸۷۷ م.) در این باره مقایسه کرد. او در الهیات منفی خود این مسأله را که آیا می‌توان خداوند را به وصف وجود متصف دانست یا نه مورد بحث قرار داده، چنین اظهار می‌دارد که «خداوند کسی است که بزرگتر از وجود است»، یعنی نمی‌تون در باره خداوند گفت موجود است بلکه تنها باید اظهار داشت او فوق وجود است.

قبل از کرمانی استادش ابویعقوب سجستانی در کتاب *الینابیع «هویت»* ها را از خداوند نفی کرده است، «بدان دلیل که هر هویتی مقتضی علتی است، در حالی که مبدع حق دارای علت نیست و به همین سبب هویتی را ایجاب نمی‌کند و وقتی اثبات هویتی را ایجاب نکند

نفی آن را نیز ایجاب نخواهد کرد»^۱. در اینجا هویت به معنی وجود است و علاوه بر این سجستانی در همین جا از واژه «ایسیه» [= ایس بودن] استفاده کرده است.^۲

۲- نفی صفات

داعی مطلق اسماعیلی یمنی، علی بن محمد ولید (۵۲۲ - ۶۱۲هـ) نفی صفات را از خداوند یکی از عقاید اساسی - ردیف ۱۳ - در میان اعتقادات اسماعیلی می‌داند و می‌گوید: (هر اسماعیلی مذهبی) عقیده دارد که نفی صفات از خداوند عقیده‌ای صحیح است و نمی‌توان آن را وا گذاشت؛ زیرا صفات لاحق به جوهرند: یا در اجسام و یا در نفوس. صفات در اجسام کیفیتهایی خارجی است از قبیل مقدار، رنگ و همانند آن. صفات در نفوس کیفیتهایی داخلی است از قبیل علم، جهل و همانند آن، در حالی که خداوند از این منزّه است که دارای داخل و خارج باشد. یکی از حقایق مسلم نزد هر عاقلی آن است که صفات از ناحیه غیر به موصوف لاحق می‌شوند و نه از ناحیه خود آن. آیا نمی‌بینید صفاتی که اجسام دارند - از قبیل مقدار، رنگ و همانند آن - از خارج آنها بر آنها عارض می‌شود؟ و آیا نمی‌بینید صفاتی که در نفوس وجود دارند - از قبیل علم و جهل و مانند آن - کیفیتهایی ناشی از داخل آنها هستند؟ در حالی که خداوند از این والاتر است که برای او داخل یا خارجی باشد.

اگر صفتی از صفات را ازلی فرض کنید این صفت خود یک موجود اول [قدیم] خواهد بود و وقتی چنین باشد لازم می‌آید هر صفتی که خداوند را بدان متصف می‌سازی [به نحو قدیم] موجود باشد؛ زیرا صفت از اوست و - بنابر آنچه گذشت تفاوتی میان او و آن در قدیم بودن وجود ندارد. این در حالی است که از دیگر سوی ثابت شده است که توحید به معنی نفی صفات از خداوند است. بنابراین اگر صفتی را ثابت بدانید دیگر توحیدی نخواهد بود؛ چرا که ادله بر این دلالت کرده که او، در حالی که هیچ صفتی وجود نداشته موجود بوده است. پس قدیم بودن مختص اوست.

۱- سجستانی، ابویعقوب، الینابیع، نشر مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۶۵، ص ۷۲.

۲- همان، ص ۷۱، س ۴، ۵، ۷ و ۹، و ص ۷۲، س ۱ و ۲.

ما نمی‌توانیم با عرض و جوهرهایی که در خود ماست [و با نام این عرض و جوهرها] از او تعبیر کنیم؛ زیرا در عالم جز جوهر و عرض نیست و در ذات ما جز آن دو تحقق نمی‌یابد و ما نمی‌توانیم از آنچه بر آن سرشته شده‌ایم بیرون رویم. بنابراین منع این که صفات موجود در عالم خلقت بتواند به او نسبت داده شود عقیده‌ای صحیح است.^۱

به همین دلیل است که این داعی اسماعیلی در بیان عقیده ردیف ۱، یعنی نفی تسمیه از خداوند می‌گوید:

تسمیه نشانی است که به مخلوقات داده می‌شود تا بدین وسیله گونه‌گونه باشند و در هر صورتی از صورت دیگر متمایز شود و هر صفتی در حد و مرز خویش محفوظ بماند و عقل بتواند در صورت نیاز، به وسیله‌ای از آنها تعبیر کند... در حالی که او از این والاتر است و دارای هیچ صورت نفسانی، عقلی، طبیعی و صناعی نیست، بلکه حتی - با شأن عظیم و سلطان قوی خویش - از این نیز والاتر است که نامهایی نشان او قرار داده شود که آفریدگان او و گونه‌های خلایق بدان نامها مشخص می‌گردند.^۲

همین داعی در عقیده ردیف ۱۲، یعنی نفی تعریف از خداوند می‌گوید:

زیرا آنچه به واسطه «حد» تعریف می‌شود یا در جهات، متناهی و در نتیجه، جسم است و یا در درک [ما] متناهی و در نتیجه نفس است. خداوند متعال والاتر از آن است که به جسم و در جهات، متناهی باشد تا بتوان برای او تعریفی آورد، یا در درک متناهی و در نتیجه نفس باشد؛ چراکه او از این که نفس باشد تا بتوان صفاتی برای او آورد والاتر است... او عاجز نیست تا بتوان برای او تعریفی آورد، بلکه عقلها از در رسیدن به قدرت او عاجز و ناتوانند.^۳

وی در عقیده ردیف ۱۴ در زمینه نفی مکان از خداوند نیز می‌گوید:

زیرا مکان حد نهایی برخوردار محیط با محاط است، و آن از صفات خلقت موجوداتی است که بدین نحو خلق شده‌اند و موجب محصور و محدود شدن هر

۱- علی بن محمد ولید، تاج العقائد و معدن الفوائد، بیروت، ۱۹۶۷، نشر عارف تامر، ص ۲۷ - ۲۸.

۲- همان، ص ۲۶ - ۲۷.

۳- همان، ص ۲۶.

کس می‌شود که بدان متصف باشد.^۱

داعی اسماعیلی در عقیده ردیف ۱۵ زمان را از خداوند نفی می‌کند و در استدلال بر آن می‌گوید:

زیرا او بود، در حالی که هیچ مکان و زمانی و هیچ پری و انسانی نبود و او پس از آن، موجودات را آن‌گونه که خواست ایجاد کرد. او زمان را خلق کرد تا بتوان به کمک آن موجودات را با احکام سه‌گانه آنها تقسیم کرد و در خلقت طبیعت و علل ترکیب اول و آخر و متوسط را از یکدیگر بازشناخت. زمان مستلزم انتقال و استحاله است و نزد عالمان ژرف اندیش معلوم شده است که زمان معلول حرکت است؛ زیرا حرکت فصول زمان را از یکدیگر جدا می‌کند. از دیگر سوی حرکت دارای ضدّ، و آن ضد نیز سکون است، و اگر این نبود در حکمت دانسته نمی‌شد که حرکت و سکون از اوصاف خلقت [= مخلوق] است.^۲

کرمانی در *راحة العقل* می‌گوید:

او از این والاتر است که «صورت» باشد؛ زیرا صورت در وجود خویش محتاج چیزی است که صورت آن چیز باشد، و از دیگر سوی نیازمندی و احتیاج در وجود به وجود غیر از ویژگیهای مخلوق است که لزوماً باید به حقیقتی منتهی شود که نه صورت است و نه هیچ چیز دیگر از آنچه مستلزم نیازمندی و احتیاج می‌باشد.

او از این نیز والاتر است که «ماده» و یا چیزی از قبیل آن باشد؛ زیرا ماده در وجود خویش از چیزی که ماده آن و «قابل» افعال آن باشد جدا نیست.

پس ذات او منزّه است از این که هر دوی آنها، یعنی ماده و صورت در کنار یکدیگر، باشد تا در نتیجه ذاتش به ماده و صورتی تقسیم شود که هر یک در وجود به دیگری نیازمند است و علاوه بر این، ذات آنان مستلزم چیزی دیگر است که بر آنها تقدم داشته و در ذات خویش از آنان قوام بیشتری داشته باشد.

این نیز امکان پذیر نیست که در کنار او «ماده» ای باشد که آنچه از او وجود می‌گیرد به واسطه آن موجود شود؛ زیرا اگر چنین باشد، او در فعل خویش ناقص

۱- همان، ص ۲۸.

۲- همان، ص ۲۹.

است و چنانچه آن ماده که فعلش به واسطه آن تکمیل می شود نباشد وجود فعل [= اثر] او ممتنع خواهد شد. این در حالی است که آنچه در فصل خویش ناقص است، ناگزیر وجود او از غیر است که بر او تقدم دارد، اما خداوند از این منزّه است که ناشی از غیر باشد که بر او تقدم و اولیّت دارد. پس وجود ماده‌ای همراه با او و در مرتبه ذات او باطل است^۱.

بدین ترتیب خداوند نه ماده است، نه صورت، نه هر دوی آنها و نه ماده‌ای در کنار و همراه اوست که به واسطه آن فعل خویش را انجام می دهد؛ و نیز نفی همه صفات موجودات، اعم از حامل و محمول و باطن و ظاهر، از خداوند لازم است. همین امر نیز سبب بیشترین تأکید این جماعت بر نفی صفات از خداوند و استحاله تعبیر از او [با هر عبارتی حاکی از حدوث او] است.

کرمانی در مشرع هفتم از سور دوم *راحة العقل* همین حقیقت را مورد تأکید قرار داده، می گوید: یگانه دانستن خداوند، به دو طریق میسر است:

یک طریق آن است که صفاتی را که از آنها برتر نیست به او ملحق بداریم و برای او ثابت بدانیم و طریق دیگر آن است که صفات را نفی و از او سلب کنیم. می دانیم که طریق نخست و تمجید خداوند با اثبات صفات برای او بدان جا می انجامد که با نسبت دادن چیزهایی به خداوند که سزاوار او نیست و با دادن احکام مخلوقات خداوند به او بر او دروغ و افترا بندیم.

به این دلیل است که می گوییم درست ترین راه در توحید و تمجید خداوند راه مخالف اثبات صفات، یعنی نفی صفات از اوست، و به همین دلیل ما داعیان مؤحد که پیر و امامان پاکیم، در توحید و تسبیح خداوند راه نفی صفات را که راه حق و صدق است برگزیدیم؛ چه، حق آن است که چیزی برای شیئی ثابت دانسته شود که آن چیز برای آن شیء وجود دارد و چیزی از شیئی نفی شود که آن چیز برای آن شیء موجود نیست.

ما با توجه به همین حقیقت دریافته ایم که اگر صفتی برای او ثابت بدانیم و در واقع آن صفت برای او وجود نداشته باشد - بلکه مختص موجوداتی باشد که غیر اویند

۱- *راحة العقل*، ص ۱۳۹.

و از او صادر شده‌اند - در این صورت درباره او دروغ گفته‌ایم؛ زیرا دروغ آن است که چیزی برای شیئی ثابت شود در حالی که آن شیء فاقد آن چیز است، یا چیزی از شیئی نفی شود، در حالی که آن شیء واجد آن چیز است. اما اگر صفتی را از خداوند نفی کنیم که از آن او نیست، بلکه صفت غیر اوست، در این صورت راست گفته‌ایم. ما بدین سبب و بر اساس آنچه از سوی راهنمایانی ترسیم شده که برای هدایت به طریق حق در زمینه توحید - صلوات الله علیهم - نصب شده‌اند، این طریقه را اختیار کرده‌ایم؛ چه به این طریق - البته در صورتی که بدان عمل کنیم - با گفته صدق خویش و با اثبات او بدون در نظر گرفتن صفتی از صفات برای او و بدون آن که برای او تشبیه، تمثیل و یا تعریفی بیاوریم، او را ثابت دانسته، تسبیح کرده، تقدیس نموده، تمجید کرده و حمد و سپاس گفته‌ایم^۱.

کرمانی از دیگر سوی، اسماعیلیه را از اتهام «تعطیل»، که نفی صفات یا نسبت ندادن صفتی به خداوند است نیز تبرئه می‌کند و در توجیه آن چنین می‌گوید:

تعطیل وقتی بر دامن الحاد شعله بر می‌افروزد و آنگاه پدید می‌آید که حرف «لا»، با اثر آن که نفی و سلب است متوجه هویت متعال خداوندی - سبحانه - باشد تا در نتیجه او تعطیل و نفی شود و گفته شود «لاهو» یا خدایی نیست، که این عبارت حاکی از تعطیل صریح است که انسان را به تباهی می‌کشاند و در آتش ظلمت دوزخ قرار می‌دهد. اما نزد ما اثر و مفهوم حرف «لا» [یعنی سلب و نفی] متوجه صفات است و آنها را نفی می‌کند نه هویت خداوند سبحان را. بنابراین این صفاتند که تعطیل و نفی شده‌اند، نه هویت سبحان. از این قبیل است وقتی که می‌گوییم: «او موصوف نیست». در اینجا حرف نفی، صفات و موصوفاتی را که از آن اجسام است از او نفی کرده است؛ اویی که به همین ضمیر به او اشاره کرده‌ایم. پس آنچه به او اشاره می‌شود ثابت و موجود است و آنچه تعطیل و نفی شده، صفات است. باز از همین قبیل است این که می‌گوییم: «او لاموصوف هم نیست». در اینجا چیزی که از هویت متعال - سبحانها - نفی شده غیر از آن چیزی که با عبارت «او موصوف نیست» از او نفی شده بود؛ چه، در اینجا مقصود از عبارت «او لا موصوف هم

نیست» نفی ویژگی چیزهایی از اوست که سلب صفات از آنها ویژگی آنها شده است، از قبیل نفوس و عقولی که از متصف شدن به اجسام و صفات اجسام والاترند. پس مقصود از نفی در این عبارت نفی چیزهایی از آن هویت متعالی مورد اشاره با ضمیر «او» است که آن اشیا [=نفوس و عقول] به حسب ذات خویش استحقاق آن را دارند. البته روشن است وقتی با ضمیر او به آن هویت متعال اشاره می‌کنیم، مشارالیه ثابت و هویت او موجود است، اما آنچه می‌توان درباره آن اشیا گفت از او نفی و تعطیل شده است، و چنین چیزی هرگز یک سخن ناروای باطل و یا چیزی نیست که اطلاق نام تعطیل بر آن شایسته باشد^۱.

کرمانی در ادامه به مقایسه موضع اسماعیلیه در مسأله توحید با دیدگاه معتزله در این باب می‌پردازد و اظهار می‌دارد که مبنای دو مذهب در این مسأله یکی است، و آن این که خداوند به صفات مخلوقها متصف نمی‌شود و نمی‌توان آنچه را نسبت به مخلوقها گفته می‌شود نسبت به او گفت. اما معتزله - بنابر ادعای کرمانی - هر چند به زبان این قاعده را اظهار داشته‌اند، در عمل و در دل آن را نپذیرفته‌اند؛ زیرا ما مشاهده می‌کنیم آنان به رغم این قاعده خداوند را به صفات مخلوقات متصف می‌کنند و مثلاً می‌گویند خداوند زنده و عالم و قادر است. این سخن به معنی مخالفت با همان قاعده‌ای است که بدان اعتراف کرده‌اند.

کرمانی برای استدلال بر دیدگاه اسماعیلیه در مسأله صفات خدا به شرح یکی از صفات یعنی صفت وجود می‌پردازد تا از آنچه در اثبات این صفت لازم می‌آید بر آنچه در اثبات دیگر صفات لازم خواهد آمد استدلال شود.

پیش از این دیدم که کرمانی امکان اتصاف خداوند به وجود را انکار می‌کند؛ زیرا آن بدین معناست که بگوییم ذاتی هست و این ذات پس از آن که به صفات متصف نبوده متصف شده است. چنین چیزی مستلزم آن است که گفته شود او ناقص بوده و سپس به وسیله وجود تکمیل شده، و به عبارت دیگر، او نیازمند [صفت] وجود بوده و سپس به وجود متصف شده است. اما می‌دانیم که اتصاف ذات الهی به نقص یا نیازمندی و فقر جایز نیست. پس، ایجاب وجود برای خداوند تعالی «محال آشکاری است که با مجد و عظمت او سازگاری ندارد، و [روشن است که] درباره او نتوان سخنی به محال گفت. آنچه گفتیم بنابر فرضی است که ایجاب این صفات

منسوب به ذاتی باشد که در ثبوت [و وجود] بر ایجاب این صفات تقدّم دارد. اما چنانچه این صفات بدین نحو لاحق به ذات او دانسته شود که ذات در ثبوت بر آنها تقدم ندارد، بلکه با آنها تساوی دارد [= ثبوت ذات و صفات در یک مرتبه است]، این امر مستلزم آن خواهد بود که گیری را ثابت بدانیم که ذات را به این که «صفت نیست» و صفت را به این که «ذات نیست» مشخص ساخته است، بدین بیان که در این فرض ذات برهنه از صفت و متباین با آن نیست تا با ایجاب صفات از سوی ذات این صفات از آن ذات پدید آید، و نیز در این فرض صفات مساوی ذات [در رتبه]، نه مقتضای ذات است و نه موجب به ایجاب آن پس ثبوت صفات به ایجاب آنها از غیر وابسته است. و اگر «غیر» لازم آید همان چه در اینجا گفتیم در مورد آن غیر نیز خواهد آمد [و باز به غیر دیگری نیاز خواهد بود] و بدین نحو تسلسلی بی نهایت شکل خواهد گرفت، در حالی که تسلسل آشکارا محال است!

بنابراین ما حتی هنگامی که کلمه وجود را برای خداوند به کار می‌بریم «این تنها ناشی از تنگنای در عبارت است»^۲.

خلاصه آن که در هیچ یک از زبانها واژه یا واژه‌هایی وجود ندارد که بتوان به وسیله آنها از او، بدانچه شایسته است، تعبیر کرد؛ زیرا او با همه پدیده‌های حادث مبین است، با آنها تناسبی ندارد و با آنها از یک جوهر نیست.

پس از آنجا که او مبین با همه محدثات است، کلاً از این مأیوس می‌شویم که الفاظ و عبارات بر چیزی دلالت کنند که او سزاوار آن است - منزله باد خداوند از این که به احاطه کلمات و عبارات در آید - ؛ و همین جاست که صدق موحّدین روشن می‌شود، آنجا که می‌گویند: با هیچ گفته‌ای به زبان و با هیچ نیتی به دل نتوان از او تعبیر کرد.

چگونه می‌توانند حروف بر هویتی دلالت کنند که همه «مبدع»ها، «منبعث»ها و هستی یافته‌ها از او پدید آمده‌اند و او خود در ورای همه آنها و در فراز قله عزت قرار دارد و اندیشه‌ها بدان راه نیابند که صفتی به او دهند؟ یا چگونه می‌توانند عقولی به تصویری درباره او برسند که تنها محدوده تعقل و درک آنها پدیده‌هایی

است که وصف جوهر بودن یا عرض بودن آنها را در میان گرفته است؟^۱.

۳- نفی ضد و مثل از خداوند

همچنین باید عقیده داشت که خداوند هیچ ضد و مثلی ندارد؛

چه شأن ضد آن است که با ضد خویش منافات داشته باشد، و هیچ کدام از آنها مگر در فرض فقدان دیگری موجود نشود. علاوه بر این دارای چیزی باشد که خود و ضدش بر آن چیز به صوت متناوب وارد شوند، و همچنین می‌بایست یکی از آن دو نسبت به دیگری ضعیف باشد... اما صحیح نیست که خداوند دارای ضدّی باشد؛ زیرا اگر برای او ضدی وجود داشته باشد یا این ضد، اکنون موجود است و یا مفقود. اگر مفقود باشد، فقدان این ضد سبب وجود اوست، و آنچه سببی دارد لزوماً سبب در وجود نسبت به او اولویت دارد و شایسته‌تر است که خدا باشد. اما اگر آن ضد اکنون وجود داشته باشد و هر دو [خداوند و آن ضد مفروض] در یک رتبه از وجود باشند، در این صورت وجود هر دوی آنها با هم، بی آن که یکی از آنها مانع وجود دیگری شود، مستلزم وجود چیزی دیگر است که نقش نگهبان وجود آن دو را ایفا کند - زیرا دو ضد هرگز در وجود جمع نمی‌شوند مگر این که حافظی آنها را حفظ کند و رابطی از خارج، وجود آن دو را در کنار هم نگه دارد - و در این صورت آن چیز که «حافظ» این دو می‌باشد، در خدا بودن از این دو سزاوارتر است. بنابراین از آنجا که وجود ضدی برای او مستلزم وجود چیزی مقدم بر اوست و از دیگر سوی چنین فرضی محال است، پس وجود ضدی برای او نیز محال خواهد بود.^۲

دومین دلیل نفی ضد از خداوند این است:

اگر برای او ضدی وجود داشت - البته او از این منزّه باد - مستلزم آن بود که او و ضدش دارای چیزی باشند که متعاقباً در وجود خود بر آن وارد شوند، گاه این و گاه آن، تا در نتیجه هر کدام از آنها - چنانچه شأن هر ضدی در وجود همین است - کاملترین بهره را، به حسب حالت خود، از وجود بگیرد. این در حالی است که

۱- همان، ص ۱۴۵ - ۱۴۶.

۲- همان، ص ۱۴۱.

چنانچه این دو دارای معروضی باشند که متعاقباً بر آن وارد شوند و در هستی بدان وابسته باشند، در این صورت همان معروض و مستندالیه در وجود بر آن دو تقدم خواهد داشت و وجود آن دو به نوبه خود متعلق به او خواهد بود، در حالی که او از این والاتر است که در ذات خویش مسبوق بر چیزی باشد، و از این بلندمرتبه تر است که در ذات خویش همراه غیر باشد و یا هویت او متعلق به دیگری باشد که سبب ذات اوست. پس از آنجا که وجود ضد مستوجب وجود معروضی است که این ضد بر آن تعاقب وجودی داشته باشد و در نتیجه نسبت به آن مسبوق باشد و از آنجا که پس از کشاندن بحث به آن معروض و فرض ضدی برای آن و به همین نحو فرض بحث در معروض آن معروض و به همین ترتیب.... به تسلسل خواهد انجامید، بطلان این فرض که برای او ضدی باشد روشن می‌گردد، و وقتی بطلان ضد روشن شد بطلان معروض که او بر آن تعاقب وجودی دارد و آن ذات متعال معلل به اوست - تقدست سبحانها - نیز روشن خواهد شد^۱

۴- ابداع

از نظر اسماعیلیان، بر خلاف آنچه فلاسفه می‌گویند وجود موجودات از طریق فیض نیست، بلکه به طریق ابداع است. این نظریه یعنی نظریه ابداع نتیجه طبیعی عقیده به نفی صفات و نفی مثل و نیز نتیجه این عقیده است که هیچ چیز از جنس او نیست.

چه، از احکام فیض آن است که فیض می‌بایست از جنس مفیض و دارای اشتراک و مناسبت با آن باشد و از همان جهتی که فیض است عیناً همانند منبع و منشأ فیض باشد؛ زیرا آنچه فیض از آن صادر می‌شود دارای همان طبیعتی است که فیض از آن برخوردار است و از این جنبه میان آنها تفاوتی وجود ندارد، آن سان که نور خورشید که فیض از عین خورشید است از این جهت که نور است درست همانند خود خورشیدی است که نور - به عنوان چیزی همانند منبع فیض - از آن صادر شده است و هیچ تفاوتی از این جهت [= جهت نور بودن] میان آن دو وجود ندارد. در چنین فرض آنچه فیض از آن صادر می‌شود به تعداد آنچه از او صادر

۱- همان، ص ۱۴۱-۱۴۲.

شده و با او در جهت فیض اشتراک دارد متکثر می‌شود، و از دیگر سوی آنچه سبب اختصاص او [به عنوان منشأ فیض و سبب تمایز او] از فیض است، غیر از آن جهتی است که در آن با فیض مشارکت دارد، و بدین ترتیب ذات او مرکب از دو شیء می‌شود: شیئی که در آن، میان او و فیضی که از او صادر شده مشارکت و سنخیت است و شیئی که به سبب آن میان این دو تباین و غیریتی حاصل شده که اگر آن تباین و غیریت نبود امکان نداشت گفته شود این چیزی غیر از آن است و یا آن چیزی غیر از این است. از دیگر سوی می‌دانیم آنچه متکثر است هر یک از چیزهایی [اجزایی] که باعث کثرت شده، در وجود نیازمند جزء دیگری است که اگر آن جزء نباشد هیچ کدام از اجزا وجود نخواهد یافت و بنابراین وجود هر یک از چیزهایی که تکثر به سبب آنها حاصل شده مستند به دیگری است و همه این چیزها تحت یک قدرت جامع که آنها را در کنار یکدیگر گرد می‌آورد قرار می‌گیرند. این امر مقتضی آن است که اگر بگوییم فیضی از خداوند صادر شده، او - که منزله و پیراسته باد - واقعا متکثر و در وجود خویش تحت قدرت غیر باشد و چیزی بر آن تقدم داشته باشد که وجودش محال است. از آنجا که هويت خداوند از هویتی که جز خود او باشد ناشی نشده، از این نیز پیراسته است که به قلت یا کثرت متصف شود، و به همین دلیل نیز این فرض که او از دو شیء مرکب شده باشد باطل است و چون این فرض که او مرکب از دو شیء باشد باطل است این نیز باطل است که از او فیض صادر شده باشد...

علاوه بر این، یکی از بدیهیات عقل و احکام عقلی آن است که آنچه از نشانه‌های کثرت برهنه، و بسیط‌تر از داشتن این نشانه‌ها باشد اشرف از غیر خود خواهد بود. به مقتضای این حکم فیض برتر از منبع فیض خواهد بود؛ زیرا بنا بر فرض معتقدان به فیض، فیض بسیط و واحد است و آنچه فیض از او صادر شده مرکب از دو شیء است: یکی آن که جهت اشتراک او با فیض است و دیگری آن که جهت تباین او از فیض و جهت اختصاص و تمایز اوست. این مطلب مستلزم آن است که در چنین فرضی فیض - آن سان که در نداشتن کثرت بر منبع فیض که متکثر می‌باشد اشرف دارد - در تقدم وجودی نیز از آن اولی و اشرف باشد....

همچنین فیض تنها می‌تواند از «تمام» بودن ذاتی که فیض از او صادر شده ناشی شده باشد، در حالی که خداوند سبحان از این منزّه است که تمام یا تام باشد تا در نتیجه در مفهومی از مفاهیم میان او و غیر او اشتراک واقع شود و در نتیجه وجود چیزی دیگر لازم آید که هویت او از آن است؛ چه این که تمام مشارک با تام و تام مشارک با تمام و مناسب با آن است و مشارکت و مناسبت میان دو شیء مقتضی چیزی دیگر است که بر آن دو شیء تقدم داشته باشد. این در حالی است که اگر خداوند تعالی در شیئی از اشیا مشارکت یا مناسبتی می‌داشت، این مشارکت و مناسبت وجود چیزی مقدم بر او را ایجاب می‌کرد. سپس اگر آن وجود متقدم نیز در شیئی از اشیا با غیر خود مشارکت می‌داشت باز موجب می‌شد چیزی مقدم بر او و آن مشارک وجود داشته باشد تا هر دو در وجود خویش به آن چیز استناد داشته باشند و بدین ترتیب کار به تسلسل می‌انجامد و این تسلسل موجب آن می‌شد که موجودات اصلاً وجود نیابند. پس از آنجا که چنین چیزی باطل است، این نیز باطل خواهد بود که آنچه از ناحیه خداوند متعال موجود شده، فیض باشد.^۱

بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که اسماعیلیه منکر نظریه فیض شده‌اند، نظریه‌ای که نوافلاطونیان آن را مطرح کردند و فارابی نیز آن را پذیرفت و در اغلب کتب خویش، بویژه کتاب *آراء اهل المدینة الفاضلة* به ارائه آن پرداخت.

تفاوت‌های اسماعیلیه و اخوان الصفا در مسأله ابداع

همین مسأله فیض اساسی‌ترین تفاوت میان اسماعیلیه و اخوان الصفا را تشکیل می‌دهد؛ چه اخوان الصفا به نظریه فیض عقیده دارند و می‌گویند عقل، فیض باری تعالی است «و علّت بقای عقل آن است که باری تعالی به واسطه وجود و فیضی که ابتدا افاضه می‌شود عقل را یاری رساند؛ و علت تمامیت عقل نیز قبول آن فیض و پیوسته مدد گرفتن آن از باری تعالی است و علّت کمال عقل هم همان افاضه آن فیض و فضایی است که نفس آنها را از باری عزوجل گرفته است»^۲. همچنین عقیده دارند که «نفس کلی قوه‌ای است روحانی که از عقل افاضه

۱- همان، ص ۱۷۱ - ۱۷۳.

۲- رسائل اخوال الصفا، بیروت، ۱۹۵۷ م، ج ۳، ص ۱۸۵.

شده»^۱. و خداوند «فیض متصل و پیوسته است»^۲.

اخوان الصفا راز فیض و علت آن را چنین بیان کرده‌اند:

«بدان ای برادر - که خداوند تو و ما را به روح خویش یاری دهد - از آنجا که خداوند دارای وجود تام و فضایل کامل و قبل از هستی پدیده‌ها از آنها آگاه و بر ایجاد آنها در هر زمان که بخواهد قادر بوده است، این از حکمت نبوده که آن همه فضایل را در ذات خویش محبوس کند و از آنها چیزی نبخشد و آنها را اضافه نکند. پس، وی به اقتضای حکمت، جود و فضایل را از جانب خویش اضافه کرده است، آن سان که از چشمه خورشید نور و روشنایی تراوش می‌کند. این فیض فیضی است دایم و پیوسته و به صورتی پی در پی و بی آن که لحظه‌ای قطع شود. لذا اولین فیضی که از او صادر شده، «عقل فعال» است، و آن جوهری است بسیط و روحانی و نوری است محض، در غایت تمام و کمال و فضیلت، و در آن صور همه اشیا وجود دارد، آن سان که در ذهن عالم صور معلومات موجود است.

از عقل فعال فیضی دیگر صادر شده که در رتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار دارد و «عقل منفعل» یا «نفس کلی» نامیده می‌شود، و آن جوهری است روحانی و بسیط و قابل صور و فضایل که بر ترتیب و نظام آنها را از عقل فعال می‌گیرد، آن سان که شاگرد از استاد خویش تعلیم می‌گیرد.

از نفس نیز فیضی دیگر صادر شده که در رتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار دارد و «هیولای اول» نامیده می‌شود، و آن جوهری است بسیط و روحانی که صور و اشکال را کم‌کم و بتدریج از نفس می‌گیرد. اولین صورتی که هیولی از نفس گرفته طول و عرض و عمق است و بدین ترتیب «جسم مطلق» یا «هیولای دوّم» پدید آمده است. فیض در همین وجود جسم متوقف شده و به علت نقصان رتبه جسم از مرتبه جواهر روحانی و به سبب غلظت جوهر آن و دوری آن از علت اول، فیضی دیگر از آن صادر نشده است.^۳

این بود نظریه فیض بنابر عقیده اخوان الصفا. آنان اگر هم در جایی از این سخن به میان

۲- همان.

۱- همان، ص ۱۸۹.

۳- همان، ص ۱۹۶ - ۱۹۷.

می‌آورند که خداوند «موجودات را ابداع کرد و از نیستی به هستی آورد»^۱، مقصودشان از «ابداع» همان فیض است و ربطی به ابداعی که کرمانی از آن سخن می‌گوید ندارد. حقیقت آن است که اخوان الصفا مخلصانه به نظریه فیض نوافلاطونیان معتقد بودند و نه از حدود آن فراتر رفتند و نه آن را تأویل کردند.

شاید به همین دلیل است که مشاهده می‌کنیم اخوان الصفا در بسیاری از موارد اسماعیلیان را مورد تمسخر قرار می‌دهند و آنان را «مسبّعه» [= هفتی‌ها] می‌نامند و مثلاً می‌گویند: مسبّعه در کشف اشیای هفتگانه فرو رفته‌اند و به همین سبب نیز چیزهایی شگفت برای آنان آشکار شده است و بدانها دل خوش کرده‌اند و در سخن از آنها راه اطناب پیموده‌اند و از دیگر موردها غفلت ورزیده‌اند.^۲

اخوان الصفا از دیگر سوی به ستایش پیروان مکتب فیثاغورث پرداخته‌اند؛ چراکه آنان به عدد خاصی چنگ نزده و «حق هر ذی حقی را به او داده‌اند، تا آنجا که گفته‌اند: موجودات بر حسب طبیعت اعداد شکل گرفته‌اند؛ و مقصودشان این است که اشیای موجود در طبیعت برخی دو تایی، برخی سه تایی، برخی چهار تایی، برخی پنج تایی هستند و این امر تا بی نهایت ادامه دارد»^۳.

آنان در جایی دیگر می‌گویند:

ما پدیده‌های هفتگانه را واگذاریم؛ زیرا جماعتی از اهل علم خود را بدانها مشغول کرده و در ذکر آنها سخن را به درازا کشانده‌اند و آن هفتگانه‌هایی که ایشان گفته‌اند معروف است و در دسترس اهل علم قرار دارد.^۴

از لحن این گفته‌ها چنین بر می‌آید که اخوان الصفا خود را از اسماعیلیه نمی‌دانسته‌اند، و اگر تفاوت‌های مذهبی بسیار فراوانی را که میان این دو گروه وجود دارد به این امر بیفزاییم، خواهیم توانست با اطمینان بگوییم که اخوان الصفا به هیچ وجه از اسماعیلیان نیستند و هر کدام از این دو، مذهبی مستقل و مباین با یکدیگر است. با این همه بسیار شگفت‌انگیز است که برخی از پژوهشگران، هنوز اصرار می‌ورزند که اخوان الصفا گروهی از اسماعیلیه یا هر دو دارای یک مذهب یا دست کم مذهبی نزدیک به هم هستند.

۱- همان، ص ۲۰۱، س ۲-۳.

۲- همان، ص ۱۸۰.

۳- همان، ص ۱۸۱، س ۱-۴.

۴- همان، ص ۲۰۶.

این در حالی است که اگر میان این دو گروه در عقیده به عقل و نفس کلی اندک تشابهی وجود داشته باشد، این تشابه بیش از تشابه موجود میان فارابی و اخوان الصفا نخواهد بود، بلکه درست برعکس، تشابه میان فارابی و این گروه قویتر از تشابه این گروه با اسماعیلیان است.

ابداع به عنوان عقل اول

اگر چه خداوند از هر صفتی برهنه است، اما همه صفات کمال در نخستین موجودی که او ابداع کرده است وجود دارد، و این همان چیزی است که کرمانی آن را ابداع می‌نامد. او می‌گوید:

ابداع همان حق و حقیقت، همان وجود اول و همان موجود اول است. آن وحدت است و واحد، ازل است و ازلی؛ آن عقل اول است و معقول اول؛ علم است و عالم اول؛ آن قدرت است و قادر اول؛ حیات است و حیّ اول؛ یک ذات است که این صفات به او ملحق می‌شود، برخی را به واسطه ذات خود استحقاق داده و برخی را به سبب اضافه و نسبتش با غیر خود، بی آن که کثرتی در ذات پدید آید... وجود این امور برای آن ذات ضروری است، بدین سبب که او در وجود، اول است و به همین دلیل واجب است اشرف کمالات و اشرف موجودات را در خود داشته باشد... جوهر این ابداع جوهر حیات است، و عین آن چشمه حیات؛ و حیات بر همه آن صفات که گفتیم مقدم است... پس او از این جهت که ابداع است و شیء واحد است «متوحد» است و از این جهت که صفات در او وجود دارند «متکثر»^۱. واضح است که صفاتی که در اینجا کرمانی به عقل اول می‌دهد عیناً همان صفاتی است که معتزله به خداوند می‌دهند. این تفاوتی است اساسی میان اندیشه معتزلی و اندیشه اسماعیلی در مبحث صفات، که می‌بایست بدان توجه داشت و این دو اندیشه را در این باب به یکدیگر در نیامیخت و با هم اشتباه نگرفت؛ چیزی که بسیاری از نویسندگان - به رغم روشن بودن تفاوت مذکور - به دام آن درغلتیده‌اند.

این دیدگاه و این اندیشه زمانی روشنتر می‌شود که سایر صفات را که اسماعیلیه - و دست کم کرمانی - به عقل اول می‌دهند نیز مورد توجه قرار می‌دهیم:

۱- راحة العقل، ص ۱۸۹ - ۱۹۰.

۱- آنان درباره عقل اول می‌گویند:

عقل اول، غایت کمال، آراستگی و جمال است؛ چراکه او در وجود اول است و همو علتی است که موجودات، همه، به او منتهی می‌شوند و در کمال و جمال همانند ذات او نیست و هیچ کس بیش از خود او با او مطابقت و همسانی نمی‌کند. (چون چنین است) و چون او به ذات خویش مدرک ذات خود است باید چنین حکم کرد که مسرت او و غبطه او به ذات خویش به سبب حالتی است که مسرور را بدان ذات خویش جزا می‌دهد و این مسرت بر امری است که در عبارت نگنجد. پس چه منزّه است مبدع آن ابداع! چه امر او عظیم است و چه سلطان و ابداع او والاست!

چه منزّه است آن که صنع او در جلال چنین صنعی است! و آن که از او چنین موجودی پدید آمده و هیچ خدایی جز او نیست!

مبدع اول که همان ابداع تام کامل است، با همه تمام و کمال خویش بدانچه خود از او - سبحانه - وجود و هستی گرفته هیچ علم و احاطه‌ای ندارد، آن را تعقل نمی‌کند و چون قصد کند، به چیزی راه نیابد، و هرگز به تعقل او نمی‌پردازد، مگر این که - چون او نهایت همه نهایتهایی است که در اشیاست و همه ذات او شرف و کمال است - تعقل او را از ذات او گرفته و او را در درون ذات خویش یافته است. پس، عقل پس از پرداختن به این تعقل تنها ذات خویش را تعقل می‌کند و نوید از رسید به ذات او [= خداوند] با علم به این حقیقت باز می‌گردد که تعقل آن ذات برای او نامقدور است، آن سان که اگر فردی از ما بخواهد آبی را که در مشت اوست در مشت گیرد تنها می‌تواند انگشتان خود را جمع کند و به سمت کف دست بیاورد... یکی از احکام عقول آن است که عقول ذات خویش را به ذات خویش تعقل می‌کنند و افعال آنها نیز در ذات خویش و به ذات خویش است، و چون چنین است محال است برای آنها احاطه‌ای نسبت به آنچه وجودشان از آنهاست و خارج از آنها قرار دارد تصور کرد؛ زیرا احاطه عقول به آنچه خارج از آنهاست تنها با خروج آنها از ذات خویش ممکن است و، از دیگر سوی، خروج آنها از ذات خود مستلزم بطلان «عقل» بودن آنهاست و بطلان عقل بودن آنها مستلزم جاهل بودن

آنها. پس چون خروج عقول از ذات خویش مستلزم بطلان عقل بودن، و مستلزم جاهل شدن آنهاست، محال است عقول در حالی که عقولند چیزی را که خارج از ذات آنهاست تعقل کنند.

بدین ترتیب محال است مبدع اول که عقل اول است خارج از خویش را، که همان مبدع او، سبحانه و تعالی، است، تعقل کند.^۱

علت این امر نیز آن است که خداوند، سبحانه و تعالی، از آن که ادراک شود و از آن که عقل به او احاطه یابد والاتر است و بنابراین عقل اول خداوند را درک نمی‌کند و فقط مدرک ذات خویش است.

۲- کرمانی همچنین درباره عقل اول یا همان مبدع اول چنین اظهار عقیده می‌کند که آن، محرک اول همه متحرکها و علت وجود ماسوای خویش است و در فعل، به غیر ذات خود نیاز ندارد و در ذات خویش عقل، نسبت به ذات خویش عاقل، و به ذات خود معقول است. اینها عیناً همان ویژگیهایی است که ارسطو، فارابی و ابن سینا برای خداوند ذکر کرده‌اند و همه صفاتی که این فلاسفه برای محرک اول، یعنی خداوند، آورده‌اند عیناً همان صفاتی است که کرمانی (و عموم اسماعیلیه) برای عقل اول می‌آورند. این نکته، بار دیگر این حقیقت را تأیید می‌کند که صفات خداوند نزد معتزله و اوصاف پروردگار نزد ارسطو، فارابی و ابن سینا دقیقاً همان صفات عقل اول نزد اسماعیلیان است. بنابراین می‌توان گفت اسماعیلیه خدایی دیگر فوق خدای معتزله، ارسطو، فارابی و ابن سینا قرار داده‌اند که نه می‌توان صفتی بر او نهاد و نه نعتی به او داد، او نه علت وجود است و نه محرک اول، بلکه هویتی است مبهم و نقطه‌ای کاملاً کور.

عقل اول [از دیدگاه اسماعیلیه] همان «محرک اول است که خود تحرک ندارد»^۲، و تحریک غیر از سوی او بر سبیل عشق است، درست همانند تحریک غیر از سوی خدای ارسطو و فارابی و ابن سینا.

کرمانی درباره عقل اول می‌گوید:

تحریک غیر از سوی او آن گونه است که محبوبی محبی را به حرکت به سمت خویش و می‌دارد یا آهن ربایی قطعه آهنی را به حرکت به سوی خود می‌کشاند.

۱- همان، ص ۱۹۳-۱۹۴.

۲- همان، ص ۱۹۹، س ۳.

توضیح آن که غایت و کمال ثانوی متحرک اول - یکی از دو منبعث - که قیام و وجودش بدان وابسته می‌باشد، به تقدیس و تمجید و تحمید است، و سرور و بهجت او نیز در همین‌هاست. بقا و دوام او نیز در تعقل موجود مقدم بر خویش است، یعنی همان محرک اول که مبدع و موجود اول است. تعقل این محرک اول نیز [حصول] صورتی است در ذات متحرک اول، صورتی که مقوم ذات اوست و همین صورت او را به تسبیح و تمجید و تسبیح و، غبطه ورزیدن بدان کمال و بقا و سروری وامی‌دارد که در محرک اول وجود دارد. این صورت، در همان حال که نزد متحرک اول یک صورت است، او را به حرکت به سمت آنچه می‌بایست بدان سو حرکت کند و می‌دارد و بنابراین همین صورت - که محرک متحرک اول است - او را به انجام چیزی و ادار می‌سازد که کمال و تمام او که حاصل همین حرکت است آن را ایجاب می‌کند و تقدیس و تمجید و مسرت یافتن به دوام و بقا را می‌طلبد... پس علت حرکت متحرک همان صورت معقول نزد او از مبدعی است که موجود اول است، و همین صورت معقول نیز کمال متحرک است و، طلب آن صورت، فیضی است که در همه موجودات ساری است و به آنها وجود و بقا می‌دهد. به واسطه همین صورت است که محرک اول، محرک اول غیر خود شده و متحرک اول نیز متحرک اول به ذات خود شده است. اگر در آن [محرک اول] حرکتی توهم کنیم آن حرکت احاطه ذات او به خود و مسرت ذاتی او به عظمت و جلالی است که خود دارد و نیز اقرار به عجز و ناتوانی اوست از احاطه یافتن به آن [هویتی] که هستی خویش را از او گرفته است^۱.

آنچه تا کنون گذشت به جنبه محرک اول بودن عقل اول مربوط می‌شود.

۳- اما درباره علت اول بودن آن، تأکید کرمانی بر این امر کمتر از تأکید او بر محرک اول بودن نیست؛ چه، او درباره عقل اول می‌گوید:

او علت وجود ماسوای خویش است؛ زیرا موجودات معلول علل خود هستند و علل آنها در رتبه وجود بر آنها تقدم دارند و غایتهای آنهایند. از دیگر سوی، در میان همه موجودات موجودی نیست که غایت هر غایت و متقدم بر هر متقدم باشد

مگر ابداع اول یا همان موجود اول. پس به همین دلیل، آن علت وجود ماسوای خویش است. افزون بر این، اگر ابداع، که مبدع سابق بر هر چیز در هر چیز است، علت وجود ماسوای خویش نبود [وجود آنها را سبب نمی شد]، موجودات هرگز وجود نداشتند. بنابراین، از آنجا که موجودات موجودند، لازم آید که در ورای همه موجودات - که اگر از آنها بگذریم و در جستجوی چیزی ورای آنها برآیم به چیزی که دارای وجود است خواهیم رسید - علتی وجود داشته باشد که وجود هر چیزی به او وابسته است. این در حالی است که می دانیم آنچه موجودات به او منتهی می شوند و چیز دیگری در ورای او نیست تنها همان ابداعی است که خود مبدع است. پس مبدع اول علت وجود موجودات عالم هستی است، بسان عدد یک که سرآغاز همه اعداد است.

علاوه بر این، این که شیئی بتواند علت وجود شیء دیگر باشد تنها در صورتی ممتنع و محال می گردد که مانعی وجود داشته باشد: و آن یا ذات اوست یا چیزی خارج از ذات او و غیر او. اما از آنجا که هیچ مانعی در برابر مبدع اول در انجام فعل خود با قدرت خویش وجود ندارد - خواه از ذات او به ماده ای که منع او کند و خواه از خارج به واسطه شیئی که بر او تقدم داشته باشد - مبدع اول، که همان ابداع می باشد، علت وجود موجودات است.

همچنین، وجود یک چیز ناشی از شیء دیگر تنها در فرض ممکن است که آن شیء که چیزی دیگر از او پدید آمده، در غایت کمال و تمام باشد و در ذات خویش فزونی و قدرت و غنایی داشته باشد که بدان سخاوت ورزد و اجازه دهد چیزی دیگر از او پدید آید، همانند عالمی که علومی در سینه دارد و علم را به متعلم افاده می کند... پس از آنجا که ابداع یا همان مبدع اول غایت کمال و تمام و غنا و فضل است، علت وجود ماسوای خویش نیز می باشد.

افزون بر این، از آنجا که مبدع اول حیّ اول است، و از دیگر سوی هیچ زنده ای نیست مگر این که از او فعل سر می زند، مبدع اول فاعل نیز هست و چون فاعل است، و از دیگر سوی، فاعل علت وجود مفعول خویش می باشد، مبدع اول علت وجود ماسوای خویش است.

پس بدین ترتیب، آن [= عقل اول] محرک اول و علت اول است.^۱
 در اینجا نیز مشاهده می‌کنیم اوصافی که به مبدع اول داده شده، یعنی این که محرک اول و علت اول است، همان اوصافی است که ارسطو و ابن سینا به خدای خویش داده‌اند.
 ۴- کرمانی همچنین اظهار می‌دارد که عقل اول عقل است و عاقل است و معقول؛ و این عیناً همان چیزی است که ابن سینا در کتاب النجاة^۲ در فصل «واجب الوجود بذاته عقل و عاقل و معقول است» درباره خداوند اظهار می‌دارد و تفاوت، فقط در نحوه استدلال بر این مطلب است:

کرمانی در این باره می‌گوید:

مبدع اول عقل و عاقل و معقول است. عقل بودن او از این جهت است که آن محض عقل است که از متعالی سبحانه، هستی گرفته است. عاقل بودن او نیز از این جهت است که در ذات خویش فاعل است و به خویش احاطه دارد، و این همان تعقل کردن خویش است، او در تعقل ذات خویش - که این همان فعل اوست - به شیئی غیر خود نیاز ندارد، آن سان که ما در معرفت و تعقل خویش و در احاطه به خود به اشیا یی غیر از خود نیاز مندیم و از آنها کمک می‌گیریم، اما آن عقل خود ذات خویش را تعقل می‌کند. این که او معقول است نیز بدین ترتیب است که خود معقول خویش قرار می‌گیرد و در این که معقول باشد به غیری نیاز ندارد تا او را تعقل کند، بلکه خود خویش را تعقل می‌کند، و آن که تعقل می‌کند همان است که تعقل می‌شود و آن که تعقل می‌شود نیز همان است که تعقل می‌کند، همه یک ذات است؛ درست به سان عقولِ سرای طبیعت در هنگام احاطه به جوهر خویش و معرفت به ذات خود به عنوان جوهری زنده و دربردارنده صورتهایی که در وجود بر آن تقدم دارند؛ چه، در اینجا نیز آنچه به جوهر احاطه دارد و خود را به عنوان جوهری زنده می‌شناسد، چیزی جز خود عقل نیست، بلکه عقل، خود محیط و عارف به ذات خویش است؛ و آنچه هم بدان احاطه می‌شود و معلوم می‌شود چیزی غیر از خود عقل نیست، بلکه محیط همان محاط به و محاط به همان محیط

۱- همان، ص ۱۹۹ - ۲۰۲.

۲- ابن سینا، النجاة، قاهره، چاپ محیی الدین کردی، ۱۹۳۸م، ص ۲۴۳ - ۲۴۵.

است؛ خود بذات خویش عالم و خود برای ذات خویش معلوم است، و معلوم همان عالم و عالم همان معلوم، و همه یک ذات است^۱.
اما ابن سینا می‌گوید:

چون واجب الوجود ثابت شد می‌گوییم: او به ذات خویش عقل و عاقل و معقول است. و اما این که او معقول الماهیه است بدان دلیل است که می‌دانید طبیعت وجود، از آن جهت که طبیعت وجود است، و نیز طبیعت اقسام وجود از آن جهت که وجود است، تعقلشان ممتنع نیست، و عدم تعقل تنها در صورتی عارض طبیعت می‌شود که در ماده و یا پیچیده به عوارض ماده باشد؛ چه در این صورت، طبیعت - از این حیث که چنین است - محسوس یا متخیل خواهد بود. و در گذشته روشن شد که وقتی آن وجود از این مانع مجرد شود، وجود و ماهیتی معقول خواهد بود، و آنچه به ذات خویش مجرد از ماده و عوارض است، به ذات خویش معقول است. از دیگر سوی واجب الوجود اول، مجرد از ماده و عوارض آن است. پس او از آن نظر که هویتی مجرد است، عقل است؛ و از آن نظر که هویت او تجرد دهنده ذات او [= مجرد لذاته] است، معقول لذاته است و از آن نظر که ذات او دارای هویتی مجرد است، عاقل ذات خویش است؛ زیرا معقول چیزی است که ماهیت آن تجرد دهنده به شیئی باشد، و عاقل آن است که ماهیت مجرد چیزی را داشته باشد، و در این «شیء» شرط نیست که خود آن و یا چیزی جز آن باشد، بلکه این «شیء» مطلق است، و شیء مطلق اعم است از آن که خود آن باشد یا چیزی جز آن... پس اول [= واجب الوجود] از آن جهت که دارای ماهیت مجرد یک حقیقت است، عاقل است و از آن جهت که ماهیت مجردش برای چیزی است معقول است؛ و این شیء همان ذات اوست. پس او عاقل است از آن جهت که ماهیت مجرد خودش، برای ذات خودش حاصل است، و معقول است از آن جهت که ماهیت مجردش برای شیئی است که همان ذات اوست^۲.

از مقایسه این دو متن روشن می‌شود که ابن سینا، نه در اینجا و نه در هیچ جای دیگر - بر خلاف آنچه برخی از پژوهشگران تازه کار عصر حاضر گمان کرده‌اند - تحت تأثیر کرمانی یا

۱- راحة العقل، ص ۲۰۲.

۲- النجاة، ص ۲۴۳ - ۲۴۴.

فردی دیگر از اسماعیلیان قرار نداشته است. این هم که هر دو - یکی درباره واجب الوجود و دیگری درباره عقل اول - می‌گویند: لذاته عقل و عاقل و معقول است به گفته ارسطو در فصل نهم از مقاله دوم در کتاب *مابعدالطبیعه* باز می‌گردد، و همین اظهارات است که منبع یگانه همه کسانی شده که بعدها این عقیده را اظهار داشته‌اند.

ابداع و کلمه

برخی از اسماعیلیان^۱ ابداع را مرادف با «کلمه» به کار می‌برند و کلمه نیز در نظر آنان عبارت است از فعل امر «کن». بنابراین کلمه به معنی ابداع، و آن همان فعل امر «کن» است و بدین ترتیب با کلمه به معنی لوگوس (Logos) نزد مسیحیان و نوافلاطونیان تفاوت می‌یابد.

ویژگیهای عقل اول

۱- قبل از عقل اول هیچ شیئی نیست؛ زیرا عقل اول، خود، شیئیت همه اشیاست. اگر تو هم شیئیتی قبل از عقل امکان داشت - در شرایطی که خود شیئیت همه اشیاست - عقل قبل از خود وجود می‌داشت. و این در حالی است که شیء نمی‌تواند قبل از خود وجود داشته باشد، و به همین دلیل توهم شیئیت قبل از عقل امری ممتنع است.^۲

۲- عقل از بین نمی‌رود؛ زیرا «آنچه از بین می‌رود، فساد و تباهی یا از ذاتش بر آن عارض می‌شود و یا از ناحیه غیر. آن که فساد از ذاتش بر او عارض می‌شود تنها از طریق استحاله چنین چیزی در مورد او روی می‌دهد و آن که از غیر فساد بر او عارض می‌شود تنها از طریق قهر و غلبه غیر است». این در حالی است که در کنار عقل غیری وجود ندارد که «دارای قدرتی برابر با قدرت او باشد تا در نتیجه ذات عقل بدان استحاله یابد. همچنین غیر از عقل چیزی دیگر وجود ندارد که دارای قدرتی باشد که بتواند قدرت عقل را مقهور سازد تا در نتیجه به سبب قدرت آن چیز فساد بر عقل عارض شود. اما باری جل جلاله از آن والاتر است که گفته شود دارای قدرتی است، بلکه او کسی است که قوای شریف نورانی را به خلق بخشیده است... علاوه بر این فساد یک کیفیت است، و کیفیتها تنها به جوهر عقل ادراک می‌شوند»^۳.

۱- چنان که کرمانی در *الریاض*، ص ۱۳۹ آورده، ابوحاتم رازی در *الاصلاح* ابداع را بدین معنا به کار برده است.

۲- سجستانی، ابويعقوب، *الینابیع*، ص ۸۲.

۳- همان، ص ۸۴.

۳- عقل ساکن است؛ زیرا هر شیء متحرکی تنها نسبت به یک شیء ساکن دیگر حرکتش مشخص می‌شود و این در حالی است که هیچ چیز بر عقل تقدم ندارد تا در نتیجه در مقایسه با سکون آن شیء متقدم برای ذات عقل حرکتی تصور شود. پس از آنجا که قبل از عقل شیئی وجود ندارد عقل ساکن و غیر متحرک است...

علاوه بر این، پیوسته حرکت در طلبی صورت می‌گیرد: یا در طلب جایی و یا در طلب چیزی که متحرک بدان نیازمند است، در حالی که عقل نه به چیزی نیاز دارد تا برای رسیدن به آن حرکت کند و نه از جای خود زایل می‌شود تا با خروج از جای خویش در طلب جایی حرکت کند؛ چراکه همه جا نسبت به جوهر عقل یک جای است و تمایل او به همه جا به یک اندازه است و به همین سبب که میل او نسبت به همه جا به یک اندازه است توهم حرکت او در طلب جایی از جایها محال و ممتنع است.

اگر کسی بگوید عقل در طلب مبدع خویش در حرکت است و به ادراک آن و احاطه یافتن بدان نیاز دارد و چون برای او نیاز ثابت شد حرکت هم برای او ثابت می‌شود، در پاسخ می‌گوییم اگر عقل ادراک مبدع را توهم کند و بدان نیازمند شود عقل نیست. عقل دفع توهم ادراک مبدع را ایجاب می‌کند و هرگز با آنچه مقتضای جوهر خویش است مخالفت نمی‌ورزد. بنابراین عقل ادراک مبدع خویش را توهم نمی‌کند؛ چراکه به یگانگی او علم دارد^۱.

۴- عقل هم بالقوه و هم بالفعل تام است؛ زیرا عقل شبیه عدد یک در میان اعداد است و یک، عددی تام بالفعل و بالقوه است - در هیچ عددی دیگر چنین حکمی جاری نیست چراکه همه اعداد برخی ناشی از برخی دیگرند - و علت این امر آن است که در میان اعداد هیچ عددی مقدم بر یک وجود ندارد که سبب ظهور یک باشد، آن سان که یک سبب ظهور دو است^۲.

علاوه بر این، عقل بر خلاف سایر طبیعیات متغیر میان قوه و فعل که قوت و شرف خود را از چیزی دیگر می‌گیرند، قوت و شرف خویش را از چیزی دیگر نمی‌گیرد تا در نتیجه بتوانیم «بگوییم عقل بالقوه است و، آن سان که طبیعیات برای خروج از قوه به فعل نیازمند گرفتن چیزی از غیر هستند، از غیر چیزی کسب می‌کند و با این اکتساب از قوه به فعل می‌رسد. پس

چون محال است عقل از چیزی دیگر اکتساب کند تغییر او میان قوه و فعل نیز محال می‌باشد و به همین دلیل ظهور عقل هم بالقوه است و هم بالفعل»^۱.

۵- عقل مجرد از ماده موجود می‌شود و به جسمیت نیازی ندارد، و اگر عقل مجرد از جسمیت نبود هرگز اولیاتی عقلی که همه افراد انسان در احاطه بدن با یکدیگر اشتراک دارند پدید نمی‌آمد؛

زیرا اگر عقل به شائبه جسمانی آلوده بود امکان نداشت یک انسان سالم با کسی که در مزاج او فساد است در احاطه و فراگیری اولیات عقلی با یکدیگر همانند و مشترک باشند. اما ما مشاهده می‌کنیم که افراد دارای عقل سالم و غیر آنها در احاطه به اولیات عقلی با هم یکی هستند و این خود آمیختگی عقل به جسم را نفی و مجرد بودن آن را در جوهر و هویت خویش اثبات می‌کند.^۲

۶- عقل نفس را به دو خطاب مخاطب می‌سازد: خطاب علوی، و خطابی سفلی. خطاب سفلی متوجه اشیای جسمانی است، بدان سبب که نفس به آنها بستگی دارد و از سوی دیگر عقل بر نفس رحمت می‌ورزد و به همین سبب آن را به حقارت، اختلاف و تفاوت و فساد اشیای جسمانی طبیعی رهنمون می‌شود و او را بدین حقیقت توجه می‌دهد که به فراموشی سپردن فواید و منافع این عالم افضل و اشرف است از دلبستگی داشتن به این جسمانیات متضاد و متخالف با یکدیگر؛ همین امر او را به زهد در این عالم و به نسیان این عالم و شوق پیوستن به عالم عقل و او می‌دارد و «در نتیجه نفس در طلب فواید عقلی محضی بر می‌آید که رهایی و سعادت و راحتی‌اش در آنهاست». اما خطاب علوی خطاب عقل است به نفس از طریق روحانیات. آغاز این خطاب نیز شوق دائمی است که عقل به نفس افاضه می‌کند و بدین سبب پیوسته نفس را مشتاق و در غم پیوستن به علت خویش می‌بینی.

پس چون آن شوقی را که از جانب عقل به نفس افاضه شده تصور کنی می‌بینی که نفس شادمان و مسرور شده و وابستگی خود به طبیعت را از یاد برده، و بلکه گویا مجرد است و از تأثیر همه طبیعیات برکنار. پس پیوسته نفس از فواید عقلی، بدان مقدار که توان حمل آن دارد و بدان مقدار که می‌تواند بدن احاطه کند، بر می‌گیرد و زمانی هم که دشواری راه توان را از او بگیرد فرود می‌آید، خسته و دل‌آزرده و

رنجور، بدان سبب که فرود آمده و نه بدان خاطر که صعودی کرده است. عقل را با نفس خطاب روحانی دیگری نیز هست، و آن، افاضه عجز است به نفس از رسیدن به همه فواید عقل. بنابراین نفس پیوسته، به سبب خطاب روحانی عقل با آن، میان شوق و عجز است و پیوسته به نیروی شوق، اکتساب می‌کند و به سبب عجز از سلوک در غیر مرتبه و مقدار خویش باز می‌ایستد.^۱

موجودات صادر از مبدع اول

۱- نفس کلی یا منبعث اول

از ابداع یا همان مبدع اول یا عقل اول که همه به یک معناست عقل ثانی منبعث شده، و آن همان نفس کلی است که در زبان سنت قلم نامیده می‌شود.

نکته قابل توجه آن است که اسماعیلیه به جای واژه «خُلِقَ» [= آفریده شد]، «فَاضَ» [اضافه شد] و «صَدَرَ» [صادر شد] واژه «انبعث» [= منبعث شد] را به کار می‌برند.

کرمانی که به گونه‌ای استوار ابداع و انبعاث را از یکدیگر متمایز ساخته می‌گوید:

انبعاث نوعی انفعال است، نه ناشی از قصدی سابق؛ و آن وجودی است که از آن ذاتی حاصل می‌شود که جامع دو امر است: به وسیله یکی از آن دو محیط می‌شود و به واسطه دیگری محاط. این ذات هنگام ملاحظه خود و غبطه به خویش اشراق می‌کند و بدین ترتیب از میان آن دو امر امری پدید می‌آید خارج از آن ذات و ثابت به ثبوت آن ذات.^۲

کرمانی در ادامه به شرح انگیزه مبدع اول می‌پردازد و می‌گوید:

از آنجا که ابداع یا همان مبدع اول - بنابر آنچه قبلاً گفتیم - به ذات خود زنده، به ذات خود قادر، به ذات خود عالم، و کامل و ازلی، و عقل و عاقل و همانند آن بوده و از آنجا که او نهایت همه فضایل است و به واسطه قدرت خویش و بذاته بر ذات خود احاطه دارد و از آنجا که ذات خویش را ملاحظه کرده و بدان احاطه

۱- همان، ص ۹۴ - ۹۵.

۲- راحة العقل، ص ۲۰۷. - گفتنی است ابويعقوب سجستانی نیز از کلمه انبعاث استفاده می‌کند. ر.ک.: الينابيع،

یافته و ادراک و تعقلش کرده و بدین ترتیب ذات او که عقل است تعقل کننده ذات خویش - که معقول لذاته و همان عقل است - شده، و در این میان هیچ مانعی، نه از بیرون ذات و نه از خود ذات او مانع آن نشده که موجبات قدرت خویش را پدید آورد، و آن هنگام که او در ذات خویش چیزهایی محبوب خود یافته و دیده که او خود در وجود، اول است، چیزی بر او تقدم ندارد، علتی است که وجود موجودات به او وابسته است و او خود در نور و روشنی، و بلندی و رفعت، و مجد و علو و عظمت، و کبریا و قدرت و بهاء غایت و نهایت است، و او خود فعلیت محضی است که بی هیچ واسطه‌ای میان او و متعالی، سبحانه، پدید آمده است - در این هنگام و با این توجه به خود - چندان به خویش مسرور شده که فراتر از هر سروری دیگر است و چندان شادی و ابتهاجی یافته است که هرگز نتوان آن را با شادایی مقایسه کرد که در فردی از ما انسانها - با نقصانی که داریم - در هنگام رسیدن به مطلوب و دست یافتن به محبوب حاصل می‌شود؛ بلکه بهجت و سرور او از هر بهجت و سروری بزرگتر و عظیمتر بوده است. پس از این شادمانی و بهجت - که در هنگام احاطه او به ذات خویش و در هنگام تعقل ذات خود و یافتن سروری در ذات خویش حاصل شده - به اشراق ذات او نوری از او ساطع شده است، آن سان که چون کسی به لقای محبوب رسد و رخ معشوق ببیند، خون سرخی نهان در جای جای پوست بدن او و بر گونه‌ها و چهره او پدیدار می‌شود؛ البته با این تفاوت که آن سرخی - به سبب وجود موانع در ذاتی که خون در آن وجود دارد و به سبب عجز و ناتوانی خویش - از بدن جدا نشده و بیش از ظاهر شدن در سطح پوست تأثیر و نفوذی در همه جای بدن برجای نگذاشته است، اما آن نور - به سبب خلوص ذاتی که نور از آن ساطع می‌شود، از هر مانعی، و به سبب کامل بودن قدرت آن برای جدا شدن در هنگام تاییدن - از آن ذات بیرون می‌آید و در بیرون از آن بر حسب مقتضیات علت خویش نحوه‌ای از ثبوت و قیام را به خود می‌گیرد، آن سان که چون خورشید بر روی آب یا بر سطح آینه‌ای صاف بتابد نوری را خارج از خویش منبعث می‌کند که به ذات او قائم است و وجودش به وجود خورشید و اشراق آن بسته است، تا آنجا که اگر فرض کنیم خورشید برای

همیشه در نقطه‌ای از آسمان ثابت باشد و بر روی سطح آینه‌ای یا آبی که تا ابد باقی است بتابد، نوری که از آن منبعث می‌شود تا زمانی که خورشید بتابد پیوسته ثابت و پابرجای خواهد بود...

پس نگرستن مبدع اول یا همان عقل اول به ذات خویش و تعقل آن ذات و احاطه بدان از سوی او مانند آن است که خورشید به سطح آینه می‌نگرد و بر آن می‌تابد؛ و معقول و منور بودن ذات همانند آینه است که به نور خورشید روشن می‌شود؛ و وجود منبعث در خارج از عقل اول به سان وجود نور در بیرون از آینه‌ای است که نور تابیده شده از خورشید به خارج خویش را منعکس می‌کند؛ و یکی بودن عقل و معقول همانند یکی بودن خورشید و آینه از نظر جسمیت است؛ و اشرف بودن ذات عقل اول به اعتبار عقل بودن و به اعتبار عاقل بودن، از ذات خویش به اعتبار معقول بودن همانند...

پس انبعاث عبارت است از تابش نور از ذات مبدع اول که عقل اول است، نوری ثابت و قائم به همان نحوی که گذشت!

بدین ترتیب انبعاث تابش نور است و نه گسترش مستقیم آن و به عبارت دیگر، انبعاث انعکاس نور است و نه تابش مستقیم آن. کرمانی برای دور شدن از نظریه فیض بر این «غیر مستقیم بودن» تابش اصرار دارد تا در نتیجه منبعث از جنس آنچه انبعاث از ناحیه اوست نباشد.

بدین ترتیب روشن شد که کرمانی وجود عقل اول از جانب خداوند را «ابداع»، و وجود عقل ثانی از جانب عقل اول را «انبعاث» می‌نامد.

آنچه از عقل اول منبعث شده نخستین عقل منبعث در عالم قدس است و بسان آنچه هستی خویش را از آن گرفته، عقلی است قائم و موجود بالفعل، همانند تابشی که از خورشید هستی می‌گیرد. این عقل «مناظر» [در برابر و یا موازات]. «وصی» - نخستین امام - در عالم شرع و دین است. کمال این عقل، بدان سبب که این عقل دومین وجود می‌باشد، در مرتبه‌ای پایین‌تر از کمال عقل اول است، آن سان که در عالم دین نیز وصی در مرتبه‌ای پایین‌تر از ناطق قرار دارد. آن [= آنچه از عقل اول منبعث شده] ذات خویش و ذات آنچه هستی خود را از او

گرفته، یعنی همان مبدع اول که علت وجودی اوست را تعقل می‌کند؛ چه، از آنجا که علت بقای باقی تعلق و وابستگی او به علتی است که وجود خویش را از آن می‌گیرد و اگر آن نباشد او نیست - و همین تعلق بقای او را استمرار می‌بخشد - و از آنجا که مبدع اول علت وجودی آن است و بر آن تقدم دارد این منبعث بدان مبدع چنگ زده است تا هستی‌اش ادامه یابد^۱.

بدین ترتیب آن منبعث هم ذات خویش را تعقل می‌کند و هم آنچه هستی خویش را از آن گرفته است. در عالم دین همین مسأله وجود دارد، و ممکن نیست وصی - که مرتبه دوم و پس از ناطق است - قافله معرفت ناطقی باشد که در وجود، در عالم دین، بر او مقدم است. قاعده کلی از مرتبه عقل اول به بعد آن است که هر مرتبه تالی بایستی مرتبه سابق را بشناسد؛ بی آن که این قاعده از طرف دیگر کلیت داشته باشد، یعنی لازم نیست سابق هم نسبت به تالی معرفت داشته باشد. بر اساس همین اصل است که اسماعیلیه می‌گویند: ضرورت ندارد که ناطق - که نسبت به رتبه‌های پس از خود سابق است - داعیان، مأذونان، منصوبان در جزایر^۲ و ائمه مقدس را بشناسد، اما لزوماً می‌بایست نسبت به ملائکه مقربین که در وجود بر او مقدمند و وجود او به آنها وابسته است شناخت و معرفت داشته باشد.

منبعث اول «از ناحیه آن که در وجود بر آن تقدم دارد در سرور کامل است و پیوسته به تسبیح و تهلیل، و مشتاق و سرگشته او و چون همان اول، مقدس است؛ و همان فرشته مقرب است که در سنت الهی از او به عنوان قلم یاد شده، و علت نامیده شدنش به قلم نیز آن است که با اول از یک جنس است»^۳.

اختلاف ابو حاتم رازی و ابویعقوب سجستانی در تعیین طبیعت نفس کلی

در اینجا به اختلافی می‌رسیم که در تعیین ماهیت منبعث اول یا نفس کلی و یا قلم میان سه تن از اندیشمندان بزرگ اسماعیلی روی داده است. ماجرا از این قرار است که کتابی به عنوان *المحصل* به محمد بن احمد نسفی (که در سال

۱- همان، ص ۲۱۴ - ۲۱۵.

۲- جزایر جمع جزیره، و جزیره اصطلاحی خاصی در تقسیمات مناطق یا حوزه‌های دعوت از اسماعیلیان و به معنی یک منطقه مشخص و یک حوزه معین برای دعوت است.

۳- همان، ص ۲۱۹.

۳۳۱ هـ.ق./ ۹۴۲ م. اعدام شد) نسبت داده می‌شود. وی در این کتاب به ارائه و بررسی عقاید اسماعیلیان نخستین دربارهٔ مسائل اساسی عقیدهٔ اسماعیلی پرداخته است. پس از آن ابوحاتم رازی (ف ۳۳۲ هـ.ق.) در کتاب خود تحت عنوان *الاصلاح* آرایه‌ای را که در آن کتاب آمده نقد کرده است.

پس از آن نیز ابویعقوب سجستانی (ف ۳۶۰ هـ.ق.) در کتابی به نام *النصره* این آرا را مورد نقد و بررسی قرار داده و سرانجام حمیدالدین کرمانی (ف ۴۱۱ هـ.ق.) در کتاب *الریاض فی الحكم بین الصّادین صاحبی الاصلاح و النصره* به داوری میان این دو پرداخته است. متأسفانه از میان این آثار تنها نقدی که در کتاب کرمانی وجود دارد بر جای مانده است، هر چند این کتاب متن برخی از اظهارات موجود در آن دو کتاب دیگر را آورده و همین امر تا حدی از دست رفتن اصل آن دو اثر را جبران می‌کند.

۱- آن دو در مورد دو وصف «تام» و «تمام» و این که آیا می‌توان آنها را بر نفس و بر عقل اول اطلاق کرد با یکدیگر اختلاف کرده‌اند:

صاحب *الاصلاح* (رازی) می‌گوید:

نفس در ذات خویش «تام» است، زیرا از عقل اول به صورت تام منبعث شده، و این انبعاثی است تام از «تمام»؛ چرا که عقل اول «تمام» است. اما صاحب *النصره* (سیستانی) این نظریه را رد می‌کند و می‌گوید:

هیچ معلوم نیست که تمام از تام افضل و اکمل باشد؛ زیرا تمام یک صفت و تام موصوف است، و تام محمول و تمام حامل است و [از دیگر سوی] موصوف و کامل از صفت و محمول اکمل و افضل است؛ زیرا تام موصوف به تمام و حامل آن است و تمام، صفت تام است و حمل شده بر آن.

در این میان کرمانی به داوری میان این دو در این اختلاف می‌پردازد و می‌گوید:

مراد صاحب *الاصلاح* از این که می‌گوید «نفس تام است» آن است که نفس منبعث از تمام می‌باشد نه آن که تمام، صفت یا غیر صفت، یا تام موصوف یا غیر موصوف است. مراد او این است که تام چون علتی است که وجود معلول از او ناشی می‌شود. صاحب *الاصلاح* از آن رو چنین سخنی را اظهار داشته که دیده است تمام، علت تام و در رتبهٔ وجودی بر آن مقدم می‌باشد؛ چه اگر تمام وجود نداشته باشد تام هم

وجود نخواهد داشت؛ زیرا اگر فرض شود که تمام وجود ندارد تام نیز به ارتفاع آن مرتفع خواهد گشت... بنابراین اگر مقصود صاحب‌الاصلاح همین باشد که گفتیم، این گفته او که «عقل اول تمام است» حق خواهد بود و اگر این گفته حق باشد، اعتراض صاحب‌النصره به این گفته نوعی حمله بی‌مورد علیه صاحب‌الاصلاح خواهد بود.^۱

۲- صاحب‌النصره می‌گوید:

عقل اول متوسط اول، و عقل دوم متوسط دوم است، و متوسط اول از متوسط دوم به علت نزدیکتر است، و قرب و منزلت شیئی به شیء دیگر تنها به کمال و شرف آن، و دوری و بعد نیز تنها به سبب نقصان و کمی شرف است. کرمانی خود، بی آن که نظریه رازی صاحب‌الاصلاح را بیاورد این عقیده را رد کرده،

گوید:

این سخن در مورد عقول ابداعی و انبعاثی نخستین صحیح نیست، زیرا «متوسط بودن» مقتضی و مستلزم آن است که دو «طرف» وجود داشته باشد، و به همین جهت نمی‌توان گفت عقل اول، متوسط است؛ زیرا آنچه هستی عقل اول از آن است در همان وضعیت و حالت از وجود نیست که عقل اول در آن است، تا بتواند یک طرف برای آن باشد، بر خلاف آنچه حدویش ناشی از عقل اول است - بدان سبب که در وجود حالتی و وضعیتی همانند آن دارد - یک طرف برای آن محسوب می‌شود. اما چگونه می‌توان در مورد آن یگانه‌ای، که اول همه افراد است چنین فرضی را تصور کرد که «متوسط» [میان دو شیء دیگر] باشد؟ با آن که هیچ چیز از نوع وجود خودش بر آن تقدم ندارد تا آن یگانه بتواند میان دو طرف قرار گیرد و در نتیجه بتوان برای آن چنین تصور و توهم کرد که متوسط یا میان دو شیء است. این چیزی جز یک محال نیست؛ زیرا وجود آن [=عقل اول] وجود اول است، و از دیگر سوی، آن که وجودش وجود اول باشد نتوان آن را «متوسط» خواند، بلکه متوسط زمانی متوسط است که چیزی از نوع خودش مقدم بر آن وجود داشته و میان آن دو مناسبتی نیز باشد، و همچنین چیزی دیگر از نوع وجود

۱- کرمانی، الرياض...، نشر عارف تامر، بیروت، بدون تاریخ (به عقیده ما ۱۹۶۰)، ص ۵۳-۵۴.

خودش متأخر از آن وجود داشته و میان این دو نیز از جهتی مناسبت باشد تا در نتیجه، آن شیء متوسط از جهتی با مقدم بر خود و از جهتی دیگر با متأخر از خویش مناسبت داشته و آن دو، دو طرف برای او باشند و آن شیء نیز «متوسط» میان آن دو باشد. اما در مورد عقل اول، هیچ مناسبتی میان آن و مبدع آن، جل ذکره، وجود ندارد و مبدع از نوع وجود او نیز نیست تا در نتیجه عقل اول بتواند متوسط میان مبدع و مراتب وجودی پایین تر از خویش باشد... البته در جایی که میان شیئی و مبدع خود سببی وجود داشته و وجود آن شیء ناشی از آن سبب باشد، این متوسط نامیده نمی شود، در چنین جایی گفته می شود آن شیء واسطه میان مبدع و مراتب پایین تر از خویش «واسطه» است؛ اگر عقل اول را از این دیدگاه ملاحظه کنیم آنچه واسطه است و آنچه واسطه نامیده می شود عینا همان ابداع و یا همان علتی است که مبدع و معلول نیز خوانده می شود، آن سان که تفصیل این مطلب را در *الرسالة المضية* و در کتاب *راحة العقل* بیان کرده ایم. پس اگر حقیقت آن باشد که گفتیم جایی برای استدلالی که صاحب *النصره* در تأیید نظریه خویش آورده وجود نخواهد داشت!

۳- یکی از ادله ای که سجستانی بر تمام بودن عقل و ناقص بودن نفس اقامه می کند آن است که می گوید:

حکما عقل را به منزله روح نفس و نفس را به منزله جسم عقل دانسته اند، زیرا می دانند که نفس ناقص و عقل کامل است، و به همین دلیل نفس را به موجود ناقص [=جسم] و عقل را به موجود کامل [=روح] تشبیه کرده اند.^۲

بر خلاف سجستانی، رازی عقیده دارد که «ناقصی، فعل نفس است نه خود نفس»، اما سجستانی این نظریه او را رد کرده، می گوید:

این سخن متناقض است؛ زیرا اگر فعل نفس ناقصی باشد، این نقصان ناگزیر می بایست از نقصان ذات فاعل، یا از نقصان ماده ای که فعل فاعل ناشی از آن ماده است و یا از نقصان هر دوی آنها باشد. اگر نقصان فعل از نقصان ذات فاعل باشد، این تعبیری دیگر از همان نقصان نفس است؛ زیرا در اینجا نفس در مقام فاعل

است. اگر نقصان از نقصان ماده باشد، این به معنی ثابت دانستن ماده‌ای ازلی و خروج از مذهب دیانت و گرویدن به مذهب ابوزکریای رازی و دیگر معتقدان به قدم هیولی است. به گمان من، نویسنده آن کتاب (الاصلاح) به این نظریه گرویده است؛ زیرا او زمان را در کنار عقل، ازلی می‌داند و همین عقیده را لب نظریات و عقاید خویش قرار می‌دهد. اما اگر نقصان فعل از نقصان فاعل و ماده - هر دو - باشد، این به معنی اظهار هر دو عقیده فوق و به معنی پذیرش نقصان نفس - چراکه نفس در اینجا همان فاعل است - و نیز پذیرش ازلیت هیولی است.^۱

۴- سجستانی استدلال پیش‌گفته رازی را چنین رد می‌کند:

استدلال وی بر تام بودن نفس، به این که نفس از عقل اول منبعث شده، و از دیگر سوی عقل اول «تمام» است و ممکن نیست آنچه از تمام منبعث می‌شود چیزی جز تام باشد استدلالی ناحق است؛ زیرا هرگز لازم نمی‌آید نفس بدان دلیل که از عقل تام منبعث شده است تمام باشد؛ چه، اگر چنین چیزی لازم می‌آمد منبعث از نفس، یعنی هیولی و صورت، و منبعث از هیولی و صورت نیز تام می‌بود و این [تام بودن معالیل] همچنان ادامه می‌یافت تا به افراد غیر متجزی می‌رسید و این افراد نیز تام می‌بودند، و نتیجه این سخن آن می‌شد که بگوییم همه عالم تام است و در عالم و در هیچ چیز از اشیای عالم نقصانی نیست.^۲

در این میان، کرمانی نیز به رد استدلال پیش‌گفته سجستانی می‌پردازد و می‌گوید:

سخن صاحب النصره (سجستانی) در این باب سخنی درست و کامل نیست؛ زیرا نه، آن سان که او ادعا کرده، هیولی منبعث از نفس و نه افراد تجزیه ناپذیر است، بلکه همه اشخاص قابل تجزیه به اجزای خود هستند و هیولی نیز از نفس منبعث نشده، بلکه در کنار نفس از همان چیزی منبعث شده که نفس از آن منبعث شده است؛ زیرا نفس - که تالی است - وجودش وجودی اول نیست تا در نتیجه مثلی از نوع وجود خویش به همراه خود و در کنار خود نداشته و بسان عقل اول چیزی در مرتبه وجودی بالاتر از آن قرار نداشته باشد، بلکه نفس یک وجود دومی است و آنچه وجود دوم باشد هرگز به هستی در نمی‌آید مگر این که در کنار آن وجودی

دیگر از همان نوع وجود او قرار دارد و هر دو در نوعیت با یکدیگر اشتراک و همانندی دارند^۱.

بنابراین، کرمانی عقیده دارد که هیولی و صورت، هر دو، تام هستند و عالم با آنچه در آن هست تام است و اجزای عالم نیز در ذات خویش کامل و تامند؛

زیرا تام چیزی است که بیرون از آن چیزی که از نوع وجود آن باشد وجود ندارد. اما عالم - که کل هیولی و صورت است - همه اجزای جسم را در خود جای داده، و جسم نیز، در مقادیر سه گانه اش، در ذات خویش تام است و هیچ چیزی وجود ندارد که تعریف جسم بر آن صدق کند مگر این که داخل در جسم است و از آن بیرون نیست. پس آن [=عالم] تام است، و وقتی عالم تام شد دیگر انکار تام و کامل بودن آن از سوی صاحب النصره محال است^۲.

یکی از دیگر دلایلی که سجستانی بر نقصان نفس و کمال عقل اقامه می کند این است: بسیاری از نفس های ناطق فرمانبردار طبیعت می شود و در مقابل آن سر به خضوع فرود می آورد، به شهوتها و تمایلات طبیعت می گردد، عالم خویش و نور و روشنی خویش را از یاد می برد، عالم طبیعت و خرابات و ویرانه های آن را نکو می پندارد، به سبب نقصان خود هیچ چیز از نورانیت عالم خویش و لذات نورانی آن عالم را به یاد نمی آورد، به علت نقصان خود بدان شهوات و لذاتی که د طبیعت است مشتاق می شود و به عالم خویش و لذات و حسن و بهای آن بی رغبت می گردد. اما عقل، با کمال و حسن و بهاء و تمامی که دارد، لذات و حسن و بهای عالم خویش را از یاد نمی برد و به طبیعت متمایل و به لذات و شهواتی که در آن است راغب نمی شود و بدانها نمی نگرد و اگر هم به طبیعت بنگرد نگاه شفق و رحمت و نگاه حقیر شمردن چیزهایی است که در آن عالم است، و نیز نگاهی است به معنی اعلام این حقیقت به طبیعت که آنچه در این عالم است وقتی با آنچه در عالم عقل است مقایسه شود قلیل و اندک خواهد بود. پس اگر نفس نیز همانند عقل تام بود بر آنچه در عالم خویش دیده بود ثابت می ماند و بدانچه در ورای عالم اوست مشتاق و راغب نمی شد^۳.

۲- همان، ص ۷۳.

۱- همان، ص ۶۸ - ۶۹.

۳- همان، ص ۸۷ - ۸۸.

البته کرمانی این دلیل را رد می‌کند و بر رد آن چنین دلیل می‌آورد که این گفته‌ها تنها نسبت به نفس حسی صحیح است، و نفس حسی، آن «تالی منبعث از عقل اول» نیست که رازی از آن سخن می‌گوید، و محال است این نفس از عالم عقل آمده باشد.

۲- منبعث دوم یا هیولی، که در سنت الهی به لوح موسوم است

کرمانی بر این عقیده است که از عقل اول دو موجود منبعث می‌شود: یکی نفس کلی، که در مبحث گذشته با آن آشنا شدیم، و دیگری هیولی. علت منبعث شدن «دو» چیز از عقل آن است که عقل اول دارای نسبتی با حق تعالی، یعنی خدایی که او را ابداع کرده، و نسبتی با خود است که از احاطه به ذات خویش حاصل می‌شود. این همان نظریه افلوپین است؛ از نظر او عقل (Nous) واحد را درک می‌کند و ذات خویش را هم درک می‌کند و از این دو ادراک نفس کلی پدید می‌آید. تنها تفاوتی که در این میان وجود دارد آن است که کرمانی دو موجود یعنی نفس کلی و هیولی را منبعث یا صادر از عقل اول می‌داند، در حالی که افلوپین تنها یک موجود یعنی همان نفس کلی را از عقل اول صادر می‌داند. شگفت آن است که کرمانی، به رغم وجود تباین کامل میان طبیعت عقل و هیولی، به صدور، یا صحیحتر بگوییم انبعاث هیولی از عقل اول عقیده دارد. البته این شگفتی بزودی از میان می‌رود، هنگامی که بدانیم هیولی از نظر کرمانی چیزی غیر از هیولای ارسطو و فلاسفه است: هیولای کرمانی - که به گفته او در سنت الهی به نام لوح خوانده می‌شود - «هیولای آسمانی» است. البته مشروط به آن که چنین تعبیری صحیح باشد -؛ زیرا این هیولی ماده عقل می‌شود،^۱ و اصل وجود آسمانها، کواکب و طبایع است، و وجودش مجرد از صورت نیست، بلکه «وجود آن با وجود صورت توأم است»^۲. کرمانی هیولی را چنین معرفی می‌کند:

آن شیئی است مبهم که می‌تواند صورتها را بپذیرد، و به واسطه صورتهایی که پذیرفته موجود محسوسی می‌شود؛ وجود آن از اول [ازل] ضروری است؛ این همان است که از آن به لوحی تعبیر می‌شود که همه صورتها در آن نهاده شده است؛ و از آنجا که موجود بالقوه است و نه بالفعل، به مبدع اول و به منبعث اول شباهتی ندارد، و در قیاس با آن عقول خارج منبعث، در حکم موادی است که صنعتگران برای کار خویش مورد استفاده قرار می‌دهند؛ آن در خارج نفس وجودی مجرد از صورت ندارد، بلکه وجود مجرد آن تنها در ذهن است و در

۱- راحة العقل، ص ۲۲۵.

۲- همان، ص ۲۲۶.

خارج نفس تنها مشغول به صورت درک می شود؛ جایگاه آن در میان موجودات بسان جایگاه عدد سه در میان اعداد است که در وجود در رتبه سوم قرار می گیرد، خود این عدد متعدد نیست و شمرده نمی شود، و به وجود یک و دو موجود است.^۱ البته سجستانی در *النصره* می گوید: هیولی ظلمانی و متولد از نفس است «و علت ظلمانی بودن آن نیز دوری از علت اولی و تولد از نفس است»^۲؛ زیرا نفس دارای دو طرف است: یکی در سمت عقل اول و در افق بالای آن، و این طرفی نورانی و شریف است؛ و دیگری در سمت طبیعت، به گونه ای که نفس در بالای آن قرار می گیرد «و همین طرف است که مقداری ظلمت در آن قرار دارد»^۳.

با وجود آنچه گفته شد، کرمانی در بحث از هیولی و در صورت مسلکی ارسطویی در پیش می گیرد و می گوید:

هیولی در وجود خویش سابق بر صورت نیست و صورت نیز در وجود خود سابق بر هیولی نیست، بلکه هر دو یک ذاتند که در درون خویش دو جزء است و به واسطه آن دو جزء، ذات جسم جسم می شود، البته با حفظ این نکته که صورت، به سبب وابسته بودن فعل به آن، اشرف از ماده است و علاوه بر این، هر یک از این دو یعنی ماده و صورت چیزی غیر از جسم هستند و نه هیولی به صرف خود جسم و نه صورت به مجرد ذات خویش جسم است. البته به سبب اعتماد هر یک از این دو بر دیگری در وجود خویش، بر وضعی واقع می شوند که منافی ذاتی آن دو است؛ چه آن دو در حالت اولیه خود در وضعیتی غیر از آن هستند که در حالت ثانویه خویش بر آن قرار می گیرند.^۴

علاوه بر اینها، ما در بسیاری از مسائل طبیعیات شاهد تأثیر پذیری شدید کرمانی از اندیشه ارسطویی هستیم؛ چه از دیدگاه او حرکت جسم سماوی حرکتی دورانی است^۵ و در عالم طبیعت هیچ شکاف و گسستگی دیده نمی شود.^۶

۳- رابطه میان نفس کلی و نفس ناطق انسانی

سه صاحب نظر پیش گفته: ابو حاتم رازی، ابویعقوب سجستانی و حمیدالدین کرمانی، در

۱- همان، ص ۲۲۸ - ۲۲۹.

۲- *الریاض*، ص ۱۱۲.

۳- همان، ص ۱۱۵.

۴- *راحة العقل*، ص ۳۲۲ - ۳۲۳.

۵- همان، ص ۳۲۸.

۶- همان، ص ۳۲۹.

این مسأله با یکدیگر اختلاف کرده‌اند که آیا نفوس انسانی اجزایی از نفس کلی هستند یا آثاری از آن:

در پاسخ به این سؤال، رازی چنین اظهار عقیده می‌کند:

این نفوس آثاری از جوهر اول است و نه اجزایی از آن؛ زیرا اتحاد ما با آثار جوهر اول است و نه با اجزای آن، و اتحاد اول نیز با اجزای آن نیست، زیرا اتحاد اول با ذات کلمه است. اجزایی هم که در ما وجود دارد هر چند آثاری از جوهر - اول - است، اما اجزای آن نیست و با این اجزا متحد نشده، بلکه با آثار اول متحد شده است.

سجستانی این عقیده را رد می‌کند و می‌گوید که در آن آشفته‌گویی و تناقضات آشکاری وجود دارد:

چه این که او می‌گوید اجزایی که در ما وجود دارد آثاری از جوهر اول است، اما ما می‌گوییم چگونه اجزا می‌تواند آثار باشد، با آن که اجزا جوهرهایی قائم به ذات خویشند و آثار دارای قوام بالذات نیستند.

کرمانی به داوری میان این دو می‌پردازد و به صاحب‌النصره (سجستانی) حق می‌دهد که بگوید نفسها جوهرهایی قائم به ذات خویشند، اما در مورد آثار محال است که بتوانند قائم به ذات خود باشند. پس اگر گفته شود نفسها جوهر و در عین حال آثار هستند تناقض خواهد بود. البته کرمانی موضع صاحب‌الاصلاح (رازی) را چنین توجیه می‌کند که وی مشاهده کرده است اشیایی که تجزیه می‌شوند همان اجسامند که از اعراض نه‌گانه جدایی ندارند و به حواس پنجگانه نیز ادراک می‌شوند؛ ولی نفس جسم نیست؛ و مراد رازی هم از «آثار»، «چیزهایی است که در قیاس با نفس به منزله صورت است، صورت چیزی است که جوهریت نفس بدان تکمیل می‌شود»^۱.

کوتاه سخن آن که سجستانی معتقد است نفوس ناطقه‌ای که در ماست اجزایی از نفس کلی است و نه آثاری از آن و «پیوسته از نور عالم اعلی که شریف است بهره می‌گیرند و بر شرف ذاتی خویش، بدین وسیله، می‌افزایند، بی آن که تغییری در ذاتشان پدید آید»^۲.

سجستانی کل مسأله را با این عبارت خلاصه می‌کند:

عقل مبدع به کلمه است؛ نفس صورت عقل است؛ طبیعت از نفس متولد شده؛ و

۱-الریاض، ص ۱۱۹ - ۱۲۰.

۲- همان، ص ۱۲۳.

نفسهای ناطقه اجزایی از نفس کلی هستند^۱.

البته کرمانی خلاصه کلام او را چنین تصحیح می‌کند که «عقل چیزی جز همان ذات کلمه و کلمه نیز چیزی جز ذات عقل نیست»^۲.

۴- بشر، ثمره عالم هستی

صاحب الاصلاح (رازی) در این باره چنین عقیده دارد:

بشر ثمره کل این عالم است و همه این عالم با همه اصول و مبادی خود به خاطر او خلق شده است، اصولی که به ترتیب عبارتند از هیولی - و آن اساس واحدهایی است که به حرکت و سکون از آن متولد می‌شوند - سپس واحدها - که بر اساس مرکبات هستند - و سپس مرکبات، که اساس همه متولدات این عالم و اساس طبایعی هستند که صورت بشر از آن ترکیب یافته است، صورتی آماده برای پذیرش نفسهای سه گانه نامی، حساس و ناطق.

اما سجستانی این عقیده را نمی‌پذیرد و آن را شبیه عقاید دهریه می‌پندارد «که برای نفس هیچ بقایی پس از مفارقت از جسم قائل نیستند. دلیل نادرستی این عقیده نیز آن است که اگر بشر ثمره این عالم بود، این عالم آن را برای همیشه نگه می‌داشت و اجازه نمی‌داد به عالمی دیگر منتقل شود» سجستانی خود، می‌گوید:

بشر ثمره عالم شریف نورانی است و به همین سبب است که پیامبران (ع) آمده‌اند تا بشر را هشدار دهند که از سرای فنا برای سرای بقا و از دنیا برای آخرت توشه بگیرند؛ چرا که آنان [= پیامبران] می‌دانستند که نه دنیا سرای اقامت است و نه آنان ثمره این عالمند.

کرمانی به داوری میان این دو پرداخته، هر کدام را از جهتی صادق و بر حق می‌داند و می‌گوید:

صدق کلام آن دو از آن وجه است که هر کدام از حقیقتی درباره بشر سخن گفته‌اند که در او وجود دارد، و وجهی که هیچ کدام از آن دو درست نگفته‌اند آن است که هر دو این حقیقت را که بشر ثمره هر دو عالم است نفی کرده‌اند و منکر آن شده‌اند که انسان کمال اول خود را از این عالم و کمال دوم خویش را از آن عالم می‌گیرد؛ بنابراین غایت عالم طبیعت آن است که کمال اول را به موجودیت خویش بدهد،

۱- همان، ص ۱۲۵.

۲- همان، ص ۱۲۶.

کمالی که عبارت است از در آوردن صورت جسمانی انسان - از طریق جسمهایی که از میان می‌رود و از طریق کوبهای نورانی و اسباب و عوامل نزدیک - به هیئتی که بتواند با این هیئت آنچه را برای او هست بپذیرد؛ و هدف عالم دیگر نیز آن است که موجوداتی را که از عالم طبیعت پذیرفته است از کمال دوم برخوردار سازد، و این کمال دوم عبارت است از افاضه معرفت توحید خداوند - از طریق همه حدود، سلام الله علیهم - به صورت روحانی، که همان شیء طبیعی برخوردار از آمادگی است، تا بدین ترتیب آن صورت بدین معرفت جوهر و بقا یابد... گواه آنچه گفتیم این سخن مولایمان امیرالمؤمنان معزالدین الله معدن اسماعیل - صلوات الله علیه - در کتاب تأویل الشریعه است که می‌فرماید، انسان هدف [عالم] دوم و غایت فعل طبیعت است^۱.

۵- حدود علوی

در عالم اعلی ماهیاتی «عالی» وجود دارد که نه جسم است و نه در جسم؛ و در موازات آنها در عالم سفلی نیز ماهیاتی «سفلی» وجود دارد. اسماعیلیان این ماهیات را حدود می‌نامند و به دو گروه حدود علوی و حدود سفلی تقسیم می‌کنند.

از عقل اول دو موجود پدید می‌آید که یکی اشرف از دیگری است. این دو نفس کلی یا قلم، و هیولی یا لوح هستند. موجود نخست عقل دوم قائم بالفعل و موجود دوم عقل قائم بالقوه نیز نامیده می‌شود.

از عقولی که به ذات خویش و در ذات خویش فاعلند، از طریق ابداع و انبعاث ده موجود پدید می‌آید و بدین ترتیب عالم ابداع و انبعاث شکل می‌گیرد. این ده موجود «مبادی شریف عالم انبعاث اول» و «حروف علویه» نیز خوانده می‌شوند.

بدین سان ده عقل پدید می‌آید که عبارت است از عقل اول یا ابداع، عقل دوم، عقل سوم، عقل چهارم، عقل پنجم، عقل ششم، عقل هفتم، عقل هشتم، عقل نهم و عقل دهم. عقل دهم، نسبت به عالم جسمانی همان جایگاهی دارد که عقل اول، در عالم ابداع و انبعاث اول دارد.

بنابراین عقل اول مرکز عالم عقول تا عقل فعال است، و عقل فعال عاقل کل و مرکز عالم جسمانی، از اجسام عالی ثابت تا اجسام مستحیل [= متحول شونده] مسمی به

۱- همان، ص ۱۲۷ - ۱۲۸.

عالم کون و فساد است. عالم جسمانی هم جامع فیض عقول و مرکز وجود نفس‌های ظاهر یا همان نفس‌های ناطق تا قسائم است و قسائم - صلوات الله علیه - نیز جامع کلی است که آنچه از چشمه ابداع سرچشمه گرفته و جاری شده به او باز می‌گردد و به او می‌پیوندد!

در موازات هر یک از این حدود، در عالم اعلی، یک فلک وجود دارد؛ و ترتیب حدود سفلی در عالم دین نیز همانند نظام موجود در ترتیب اجسام علوی است، و به همین دلیل آنچه از حدود سفلی هستی می‌گیرد دقیقاً همانند چیزهایی است که در عالم ابداع و انبعاث از عقول علوی هستی می‌گیرد، و آنچه در عالم ابداع از عقول علوی پدید می‌آید درست همانند چیزهایی است که در عالم دین از حدود پدید می‌آیند و هیچ تفاوتی در کار نیست. کرمانی این موازات و تناظر را در جدول ذیل ترسیم کرده است:

حدود سفلی		حدود علوی	
رتبه تنزیل	موجود اول (ناطق)	فلک اعلی	موجود اول یا مبدع اول
رتبه تاویل	موجود دوم (اساس)	فلک دوم	موجود دوم یا منبعث اول
رتبه امر	موجود سوم (امام)	فلک سوم (زحل)	موجود سوم
رتبه فصل الخطاب (ملک)	موجود چهارم (باب)	فلک چهارم (مشرقی)	موجود چهارم
رتبه داوری در آنچه حق و باطل است	موجود پنجم (حجت)	فلک پنجم (مریخ)	موجود پنجم
رتبه استدلال آوردن و بامعاد آشنا کردن	موجود ششم (داعی باخ)	فلک ششم (خورشید)	موجود ششم
رتبه آشنا کردن با حدود علوی و عبادت باطن	موجود هفتم (داعی مطلق)	فلک هفتم (زهره)	موجود هفتم
رتبه آشنا کردن با حدود سفلی و عبادت ظاهر	موجود هشتم (داعی محدود)	فلک هشتم (عطارد)	موجود هشتم
رتبه اخذ پیمان و میثاق	موجود نهم (مأذون مطلق)	فلک نهم (ماه)	موجود نهم
رتبه جذب دل‌های گرونده	موجود دهم (مأذون محدود یا مکاسر)	طبایع مادون فلک	موجود دهم

این عقول، همه صورتهایی محض هستند و انبعاث آنها در زمان نیست، و جز ذات خویش و آنچه را در وجود بر آنها تقدم دارند تعقل نکنند؛ توضیح آن که افعال، از نظر نحوه وجود خود، به سه قسم تقسیم می‌شوند: نخست که اشرف و اکمل همه می‌باشد فعلی است «بدون زمان» و آن را «ابداع» نامیده‌اند. دوم که اوسط مراتب است آن است که «همراه با زمان» باشد، و آن را «انبعاث»، گویند. سوم که پست‌ترین و پایینترین همه است آن است که «به واسطه زمان» باشد و این قسم را «احداث» گویند.

فعل «به واسطه زمان» فعلی است صادر از علتی فاعلی که فعلش با «تعویق» روبروست و این تعویق یا از ذات خود اوست که به عوامل تعویق‌کننده آلوده است، و یا از ماده است که از قبول دفعی اثر فاعل امتناع دارد، و یا ناشی از هر دوی آنهاست. این نوع فعل، خاص علم کون و فساد است، همانند افعالی که به دست انسان انجام می‌گیرد.

فعل «همراه با زمان» نیز فعلی است صادر از علتی که در ذات خود یا در غیری که در بالاترین حد پذیرش است فعلی ایجاد می‌کند. این گونه از افعال خاص ذاتهای پیراسته از جسم و یا جسمهایی عالی است که به سبب موجود بالفعل بودن، عالی شده‌اند.

فعل «بدون زمان» فعلی است که نه از علتی فاعل در ذات خود، نه از علتی فاعل در غیر، و نه از علتی معقوق به سبب ذات و یا ماده صادر شده است، بلکه از آن [هویتی] صادر شده که از همه اینها متعالی و منزّه است.

از آنجا که آنچه در عالم ابداع و انبعاث موجود شده نه از علتی فاعل در ذات خویش، نه از علتی فاعل در غیر و نه از علتی معقوق به سبب ذات یا ماده حاصل شده است، لازم آید که وجود آنها وجودی «بدون زمان» باشد.

این که در عالم کون و فساد، اشیا یا موالید یکی پس از دیگری و بتدریج به وجود می‌آیند و این که در عالم دین نیز به همین نحو فریضه پس از فریضه، سنت پس از سنت و امام پس از امام، بتدریج ظاهر می‌شود بدان علت است که مواعی علل

فاعلی را در تحقق دادن افعال خود به «تعویق» می‌افکند، و این موانع یا به ذات علل باز می‌گردد که آمیخته به موادی است که آنها را ناگزیر می‌کند تنها افعال «به واسطهٔ زمان» از ایشان صادر شود و در نتیجه تعویق به وجود آید، یا ناشی از مواد [= قابلیت قابل] ی است که فعل و اثر فاعل در آنهاست و این مواد تنها قابلیت آن را دارند که با گذشت زمان و سپری شدن مدت اثر فاعل را بپذیرند، همانند خورشید که علت فاعلی گرم کردن است. در این مثال اگر بخواد خورشید قطعه سنگی را گرم کند، از آنجا که جوهر سنگ جوهری کم‌گنجایش و اجزای آن اجزایی پر و متراکم و در یکدیگر فرورفته است، نفوذ حرارت در آن سنگ - که قابل و پذیرای فعل خورشید است - تنها با گذشت زمان امکان پذیر می‌گردد، درست بر خلاف آن که خورشید بخواد جسم هوا را گرم کند. روشن است که در آن مثال، تعویق ناشی از ماده است و نه از ذات خورشید.

اما در سرای ابداع و انبعاث هیچ مانعی وجود ندارد؛ زیرا در آنجا موادی که بتواند تفویق به وجود آورد وجود ندارد و آن سرای مجرد از چنین موادی است و همه، صورت‌هایی محض است که هیچ تعلقی به ماده ندارند، و ذات آن نیز ماده نیست تا آن را از فعل و از اثر باز دارد. بنابراین چون در آنجا هیچ مانع و عایقی نیست وجود موجودات آن سرای وجودی «بدون زمان» و وجودی دفعی است، درست همانند روشن شدن هوای بسیط از نور خورشید که بدون زمان صورت می‌گیرد و یا روشن شدن خانه‌ای تاریک به وسیله شعله آتش که آن نیز فعلی دفعی و بدون زمان است!

قوای عقول سرای ابداع در سرای طبیعت تا نفسهایی که پایان این سرای است جریان دارد و وجود موجودات بدان وابسته است.

این انوار ساری در عالم، در آغاز هستی نفس چیزی را بدان می‌دهد که بتواند بدان وسیله خیر و شر را باز شناسد، به زیبا تمایل یابد و آن را بر هر چیز برگزیند، و از زشت متنفر و از آن گریزان شود. و همین عقول است که نفس را در عالم جسم تهذیب می‌کند، و چون نفس خود را از نشانه‌های طبیعت تهذیب کند بدانها

می‌رسد، و همین عقول کمال و بها، و هیبت و علاء را به نفس می‌دهد، نفس را خالص می‌کند، و بسان محبت پدری به فرزند، بر نفس مهر می‌ورزد. به همین معناست که عیسی بن مریم - علیه صلوات الله - فرمود: «من فرزند کسی هستم که در آسمانهاست»^۱.

همان گونه که در جدول گذشته ملاحظه کردید در مقابل حدود روحانی دهگانه حدود دهگانه‌ای جسمانی قرار دارند که به ترتیب نزولی عبارتند از:

- ۱- ناطق = رسول اولی العزم، که دارای رتبه تأویل است.
- ۲- اساس = وصی، که وزیر دست راست ناطق، و رتبه او تأویل است.
- ۳- متمم اول = امام، که او و کسان پس از او هر کدام هدایتگر زمان خویشند، و رتبه او امر است.

۴- متمم دوم = باب، که رتبه او فصل الخطاب است.

۵- متمم سوم = حجّت، و رتبه او داوری است در آنچه حق و باطل است.

۶- متمم چهارم = داعی بلاغ، که داعی دعاة و در رتبه بالاتر از همه داعیان است.

۷- متمم پنجم = داعی مطلق، که در «دور استتار» نیابت امام را بر عهده می‌گیرد.

۸- متمم ششم = داعی محدود، که مأوریت او آشنا کردن مردم با حدود سفلی و عبادت ظاهر است.

۹- متمم هفتم = مأذون مطلق، که رتبه او گرفتن عهد و پیمان از گروندگان است.

۱۰- متمم هشتم = مأذون محدود = مکاسر = مکالب، و او در دور استتار جای مأذون مطلق را می‌گیرد و رتبه او جذب دل‌های گروندگان است.

علاوه بر اینها دو تن دیگر به نامهای لاحق و جناح با مأذون همکاری دارند و در غیبت او وظایفش را انجام می‌دهند.

کرمانی این حدود و نقش هر کدام را چنین بیان می‌دارد:

چون در مرتبه عالی تمرین نفوس در تهذیب نفوس عمل کند و اساس عبادت ظاهری را بگذارد و سامان دهد که نفوس بدان وسیله پیش می‌روند، «ناطق» است و هموست که سنت الهی او را «رسول» نامیده است؛ چون عبادت باطن را که به

واسطه آن نفس به تصور خویش می‌رسد قانون‌گذار «اساس» است و هموست که سنت الهی او را «شاهد» نامیده است؛ چون فرمان دهد و سیاستی را تدبیر کند که مردم به منظور استفاده بردن و بدان وسیله منقاد و فرمانبردار می‌شوند «امام» است و هموست که سنت الهی او را «مبشر» نامیده است؛ چون حرف آخر را بزند «باب» است و هموست که سنت الهی او را «نذیر» نامیده است؛ چون قضاوت و تأویل کند «حجت» است و هموست که سنت الهی او را «داعی» نامیده است؛ و چون از دلیل و برهان و بیان سخن گوید «داعی» است و هموست که سنت الهی او را «سراج» [= چراغ] نامیده است، و تا دهمین حد به همین نحو است.^۱

۶- طبیعت و افلاک

طبیعت از مبدع اول پدید می‌آید، و از نظر جوهر خویش شیئی واحد، و از نظر افعالی که در مواد خویش دارد اشیایی کثیر است. طبیعت همه اشیا را به حرکت وامی‌دارد: چون اجسام را به حرکت دورانی و ادار سازد حاصل آن فلک است؛ چون آتش و هوا را به سمت بالا به حرکت در آورد حاصل آن «سبکی» است؛ چون آب و یا چیزهای سنگین را به حرکت به سمت مرکز خویش و ادار حاصل آن «سنگینی» است؛ چون گیاه را برای رشد و نمو به حرکت در آورد «نفس نامی» است؛ چون حیوان را برای رسیدن به لذتها به حرکت در آورد «نفس حی» است؛ و چون انسان را برای احاطه به موجودات به حرکت در آورد «نفس ناطق» است. طبیعت، از این حیث که فاعل است، واحد و از این حیث که فعل آن در مواد مختلفی است، کثیر می‌باشد؛ همانند نفس در عالم صغیر، که در ذات خویش واحد، اما به اختلاف مواد مختلفی که در آنها عمل می‌کند و به اعتبار افعال خود کثیر است.^۲ بالاخره طبیعت خاستگاه همه نفسها و قوای آنهاست.

طبیعت دارای دو غایت است: غایتی «محیط»، از آن جهت که علت طبیعت است؛ و غایتی «محاط»، از آن جهت که معلول طبیعت است.

خورشید مرکز طبیعت است؛ و انسان غایت دوّم طبیعت، و کمال طبیعت و اشمال آن بر فضیلتها تنها به وجود انسان است، و طبیعت به واسطه انسان غنا و کمال و استغنا می‌یابد.

۱- همان، ص ۲۷۲ - ۲۷۳.

۲- همان، ص ۲۷۰.

کرمانی در بحث خود تعریف ارسطو از طبیعت را یادآور می‌شود که گفته است: «طبیعت مبدأ حرکت و سکون در شیئی است که طبیعت، با لذات، در آن قرار دارد». البته وی بلافاصله این تعریف فیزیکی ارسطو را مورد «تأویل باطن» قرار می‌دهد و می‌گوید:

ذات این محرک [= طبیعت] همان حیاتی است که از عالم ربوبیت سرچشمه می‌گیرد و جریان می‌یابد، حیاتی که از آن به «صورتی» تعبیر می‌شود که وجود آن، در کنار هیولی، از عالم ابداع منبعث شده است، با نسبتی که مستلزم وجود این دو [= هیولی و صورت] می‌شود؛ بدین وصف که، بر اساس نظام هستی بخش موجود اول یا همان ابداع، یکی از آن دو فاعل و دیگری مفعول به است و بر اساس همان نسبتی که گفتیم هیولی در جای مفعول قرار گرفته است.

ذات این محرک بسان عقول نیست که مجرد از ماده، و صورت‌هایی محض باشند، بلکه وجود این محرک از دو شیء ترکیب شده و هستی محرک بدانها وابسته است: یکی هیولی و دیگری صورت؛ که در عالم دین به کرسی و عرش مشهورند!

بر این اساس، در عالم دین، محرک اول فلک، کرسی و متحرک اول که همان فلک است، عرش نامیده می‌شود.

فلک اعلی جسمی است و - بدان عنوان که جسم است - متحرک، و نسبت به متحرک‌هایی که در آن هست حکم هیولی و موضوع (hupokeimenon) را دارد. این فلک اعلی به انبعاث از عالم ابداع پدید آمده است:

فلک دوم پس از فلک اول قرار دارد و همین فلک است که اجسام همه کواکب را گرد می‌آورد و از وجود همین اجسام کواکب بر وجود فلک اعلی استدلال می‌شود. پس از این فلک فلکهای هفتگانه طبیعی است که همه، از این نظر که اجسام و صورت‌هایی متحرک هستند یک شیء می‌باشند. در لابلای این فلکها فلکهای کوچکی قرار دارد که دوران همه افلاک به واسطه همانها نظم می‌یابد. همه افلاک - اعم از کوچک و بزرگ - از این نظر که از جای خود به جای دیگری منتقل و نیز از این نظر که از مکان خویش زایل نمی‌شوند، در شمار اشیای ساکن

قرار می‌گیرند، و از این نظر که اجزای همه آنها در طی حرکت خود جای خویش را تغییر می‌دهند، در شمار اشیای متحرک قرار داده می‌شوند، به سان سنگ آسیابی که در جای خود می‌چرخد و از پیرامون محور خود به جایی دیگر انتقال نمی‌یابد، اما اجزای آن، به طور پیوسته، جای خویش را در پیرامون همین محور تغییر می‌دهند.^۱

از آنجا که جسم اعلی یا همان فلک اول تنها دارای یک حرکت است و سایر افلاک دارای حرکات متعدد هستند، این فلک بسیط‌ترین افلاک، از نظر جسم، و شریفترین آنها، از نظر جایگاه، می‌باشد.

«افلاک جسمهای شریفی هستند و شریفترین همه آنها فلک اعلی است، و این فلک بسیط‌ترین آنها از نظر جسم است و عروض استحاله بر آن محال است»^۲؛ زیرا استحاله تنها بر اشیایی عارض می‌شود که موجود بالقوه‌اند و به سوی کمالی که فاقد آنند در حرکتند تا بدان برسند، و این در حالی است که حرکت افلاک حرکتی به سوی کمالی که فاقد آنند نیست، بلکه حرکت اشیایی که دارای کمال است و به همین سبب استحاله‌ای در ذات آنها وجود ندارد.

بنابراین، اجسام عالی اشرف اجسام و بسیط‌ترین آنها پند و فساد و استحاله در آنها محال است. همچنین امکان ندارد این اجسام صورتی غیر از صورتی که دارند بپذیرند؛ زیرا آنها در مرتبه‌ای از کمال هستند که دیگر به چیزی بیش از آن نیازی ندارند؛ توضیح آن که قبول صورت تنها به واسطه ماده است. اما از دیگر سوی آنچه در این اجسام حکم ماده را دارد، به طور کامل به وسیله صورت پر شده، و صورت در همه آن گسترده است، به حدی که دیگر جای پذیرش در آنها نمانده است. و این ویژگی اجسام است که در پذیرش صورتهای جدید به حدی می‌رسند که دیگر پس از آن هیچ صورتی را نمی‌پذیرند.

به همین ترتیب از آنجا که آن اجسام (افلاک) همه صورتهایی را که می‌توانسته‌اند کسب کرده‌اند، دیگر پذیرشی برای صورتی جدید ندارند.^۳

۱- همان، ص ۳۰۳ - ۳۰۴.

۲- همان، ص ۳۰۶.

۳- همان، ص ۳۰۸ - ۳۰۹.

استدلال به میزان اهل دیانت، بر اوضاع و احوال اجسام عالی

در اینجا مشاهده می‌کنیم کرمانی روشی را که تا کنون در پیش گرفته بود - یعنی تطبیق دادن اوضاع و احوال عالم اعلی را بر عالم دیانت - تغییر داده، این بار احوال عالم دیانت را بر عالم اجسام عالی تطبیق می‌دهد، و بدین ترتیب می‌خواهد علم فلک را از علم دین استنباط کند. علت این تغییر شیوه نیز آن است که افلاک به سبب دوری و فاصله فراوان از ما از دسترس حواس انسان دور است و به همین دلیل درک و استنباط احوال اجسام عالی در توان ما نیست. پس لازم است در این مورد «به اولیای خدا، یعنی آل محمد، همان پیامبری که «ذکر» است، و به شرایع نبوی و سنت وضعی که میزان اهل دیانت و پیروان دین است مراجعه کرد و بر اساس آنها شناختهای مورد نظر (درباره عالم افلاک) را به دست آورد»^۱.

کرمانی بر این اساس، مطالب ذیل را اظهار می‌دارد:

۱- از آنجا که «ناطق» در میان همه دعوتها، تنها دعوت ظاهر را بر عهده دارد، این امر ایجاب می‌کند که فلک اعلی تنها یک حرکت چیره بر همه حرکات مادون خود داشته باشد. این که ناطق بر اساس محرّکی حرکت می‌کند که از درون اوست، ایجاب می‌کند فلک اعلی نیز محرّکی داشته، و این محرک از درون آن باشد.

این که بقای محرّک ناطق که درون اوست، از طریق ارتباط او با برون خود یعنی هوا صورت می‌گیرد، ایجاب می‌کند که بگوئیم بقای محرک اول [ناشی از] همان سرای ابداع و فیض گرفتن همیشگی از آن است.

این که ناطق برای افاده علم و فیض، به وصی خود - که مغرب علم اوست - نظر دارد [= علم را از طریق وصی خود که مغرب علم است به مردم می‌رساند] ایجاب می‌کند که حرکت فلک اعلی رو به مغرب باشد.

این که دعوت ظاهر، از بیان مراتب حدود علوی و حدود سفلی خالی است ایجاب می‌کند که در فلک اعلی کوکبی نباشد.

۲- این که «اساس» که در بهره بردن و فیض بردن در مرتبه پایینتر از ناطق است، رو به سوی ناطق که مشرق علم اوست دارد، ایجاب می‌کند حرکت فلک دوم - که در مرتبه پایین تر از فلک اعلی است - به سمت مشرق باشد.

۱- همان، ص ۳۱۱.

این که دعوت اساس، در بردارنده بیان مراتب ثابت حدود است، ایجاب می‌کند فلک دوم در بردارنده همه کویکهای ثابت باشد.

۳- این که ناطق جامع جمیع صور موجوداتی است که در وجود بر او تقدم دارند، ایجاب می‌کند که فلک جامع همه صور طبیعی باشد که وجودشان به آن وابسته است.

۴- این که ناطق هر چه را دارد میان دوازده تن که اصحاب اویند تقسیم کرده، ایجاب می‌کند همه صورتهایی که فلک آنها را داراست به دوازده بخش تقسیم شده باشد.

این که هر کدام از «اصحاب» تنها جامع برخی از صور و معلومات دینی هستند که ناطق آنها را داشته - و برخی جامع مقداری فراوان و برخی جامع مقداری اندک هستند - ایجاب می‌کند هر بخش از بخشهای دوازده گانه جامع برخی از صورتها باشد و برخی از بخشها جامع صورتهای فراوان و برخی جامع صورتهایی اندک باشند.

این که برخی از اصحاب در دین عقیمند و فرزندی ندارند و برخی دارای فرزندان بسیارند، ایجاب می‌کند برخی از اقسام فلک یا همان بروج عقیم باشند و هر کس در این برجها متولد شود دارای فرزند نباشد، و برخی از آنها نیز به گونه‌ای باشند که هر که در آنها متولد شود دارای فرزندان فراوان باشد.

این که برخی از «حدود» که همان اصحابند راستگو، و برخی نیز دروغگویند، ایجاب می‌کند برخی از برجها یا بخشهای فلک صادق و برخی کاذب باشند.

این که برخی از حدود - یا همان اصحاب - در عبادت خداوند بر راه راست و استوارند و برخی نیز راه کجی را در پیش گرفته‌اند ایجاب می‌کند برخی از برجها کج و برخی از برجها راست باشند.

این که برخی از حدود - یعنی اصحاب - بر عهد و پیمان ثابتند و برخی ثابت نیستند، ایجاب می‌کند برخی از برجها - یا همان بخشهای فلک - ثابت و برخی متغیر باشند.

این که برخی از حدود گرگند و شیطانند و هر کس را که از ایشان علم دین بیاموزد گمراه می‌کنند و به وادی هلاکت می‌برند، و برخی نیز فرشته‌اند و رهجویان را راهنمایی می‌کنند و با تعالیم خود آنها را از گمراهی نجات می‌بخشند، ایجاب می‌کند فلک دارای مراتبی باشد که آثار ظلمانی‌اند و هر که در آنها متولد شود بدبخت خواهد بود و همچنین مشتمل از مراتبی دیگر باشد که نورانی و روشنایی بخش و سعادت بخش‌اند و هر کس در آنها متولد شود

خوشبخت خواهد بود.

این که حدود «در ادوار کبیر» هفت تنند، ایجاب می‌کند شمار افلاک جدای از فلک اول و دوم هفت فلک باشد.

این که در هر یک از «ادوار صغیر» شمار امامان هفت تن است ایجاب می‌کند هر فلکی از فلکهای نه گانه دارای شش فلک کوچک باشند که افلاک بزرگ بر محور آنها در چرخشند. [۵-] این که دعوت برای همیشه به ناطق، اساس، امام و حجت استوار است و به ولایت از آنان و پیروی از ایشان در دین خدا موالید دینی پدید می‌آیند، ایجاب می‌کند در افلاک چهار موضع ثابت وجود داشته باشد که وجود موالید در عالم طبیعت به واسطه این مواضع است. این که اساس اشرف از امام و حجت است ایجاب می‌کند دو موضع از آن چهار موضع اشرف از بقیه باشد.

این که ناطق مستولی بر کل و اساسی که حیات اهل دعوت به او وابسته است از امام و حجت اشرفند، ایجاب می‌کند موضعی که در وسط آسمان است نسبت به سایر مواضع بلندتر، و موضع «طالع» که حیات موالید وابسته به اوست از «وتدالغارب» و «وتدالارض» اشرف و افضل باشد.

این که همه کارهای حدود - اعم از ناطق و دیگران - در تعلیم و هدایت، بر دو عبادت [ظاهر و باطن] در علم و عمل استوار است ایجاب می‌کند که دوران افلاک - با هر آنچه در آنهاست - بر دو محور قطب شمال و جنوب باشد.

این که شمار کسانی که مسؤولیت حفظ مراسم تعلیم را در دور هفتم بر عهده می‌گیرند هفت تن است ایجاب می‌کند که کواکب مؤثر در عالم طبیعت هفت کواکب باشد. این که ناطق نور می‌افشانند و عالم دین را به علم و سیاست روشن می‌سازد و به واسطه او و دعوت او مردم برای رسیدن به کمال اول و دوم به تحریک درمی‌آیند ایجاب می‌کند حرکت موالید طبیعی به سمت وجود که کمال اول است، به واسطه و به تأثیر خورشیدی باشد که روشنی بخش عالم طبیعت است.

این که انوار ناطق و علم او از مثلی جسمانی برای او ناشی نمی‌شود، بلکه از آن ناشی می‌شود که خداوند عنایت الهی را از طریق انبعاث به او ارزانی داشته، و این که ناطق، از میان همه مراتب دین، تنها تأسیس رسوم عبادت ظاهر را بر دوش گرفته است، ایجاب می‌کند

خورشید تنها دارای یک منزل باشد.

این که دو عبادت ظاهر و باطن با یکدیگر مقترن هستند، ایجاب می‌کند منزل خورشید و ماه در فلک در جوار یکدیگر باشد.

این که ناطق بنا بر اقتضای موقعیت خویش در میان همگان، در همه احوال تنها بر ظاهر شریعت ثابت است [= اعمال دینی ظاهر را ترک نمی‌کند] ایجاب می‌کند که منزل خورشید یکی باشد.

این که اساس در تعلیم و تأویل خود پیوسته از تأویلی به تأویل دیگر و از تبیین دیگر منتقل می‌شود [= تفاسیر و تأویلهای متعدد و مختلفی، یکی پس از دیگری، در باره دین اظهار می‌دارد] ایجاب می‌کند منزل ماه پیوسته در تغییر باشد.

این که اساس، امور عالم دین و به هستی در آوردن مولید روحانی را بر عهده دارد ایجاب می‌کند ماه عهده‌دار امور عالم کون و فساد بوده و وجود مولید طبیعی به او وابسته باشد. این که اساس از ناطق بهره می‌گیرد و از او فیض می‌برد و آنچه فرا گرفته تنها از تعلیم ناطق به او برایش حاصل شده است ایجاب می‌کند که ماه از خورشید نور بگیرد و نور آن از جانب خورشید و نه از ذات خویش باشد.

این که هر یک از حدود - پایین تر از مرتبه ناطق و اساس - زمانی که به تعلیم دو عبادت ظاهر و باطن و دعوت به آن دو و عمل به آن دو می‌پردازند، در ظاهر همه دارای یک جهت و در باطن دارای جهت‌های متعدد هستند ایجاب می‌کند هر کوبی از کواکب دارای دو منزل باشد: منزلی ثابت، در یک وضعیت و بر جهتی واحد؛ و منزلی متغیر و دارای جهت‌های دلالت متعدد.

این که مقام ناطق در عالم دین به واسطه امام محفوظ است و به واسطه او دعوت وی از میان نمی‌رود و برعکس نمی‌شود، ایجاب می‌کند که خورشید دارای بازگشتی نباشد و سیری برعکس آنچه داشته در پیش نگیرد.

این که مقام اساس در عالم دین به واسطه حجت محفوظ است و به واسطه او دعوت وی از میان نمی‌رود و برعکس نمی‌شود، ایجاب می‌کند که بگوئیم ماه دارای بازگشتی نیست و سیری که دارد با برعکس شدن آن ابطال نمی‌شود.

این که حدود، در عالم دین، به امر و نهی می‌پردازند و به همان مراسمی که ناطق گذاشته

مشغولند و در همه احوال در پی اویند، ایجاب می‌کند که بگوییم کواکب مؤثر در این عالم پیرامون خورشید می‌چرخند و در این حالت به آن وابسته‌اند.

این که حدود، در کار تعلیم دادن به گروندگان و در آشنا کردن آنان با امور دیانت، زمانی که به بیان عقول ابداعی و انبعائی که غایت موجودات دوازده گانه است می‌رسند و زمانی که در این مرحله نمی‌توانند این عقول را در اذهان متعلمان ترسیم کنند، به منظور تفهیم این حقایق به آنان و به منظور مثال آوردن برای ایشان، به بحث از ناطق و مقام ثابت او در عالم دین و در دل‌های مردمان می‌پردازند و مرتبه‌های آن حقایق را از طریق مقایسه با این پدیده‌های محسوس و معلوم برای آنان بیان می‌کنند تا بدین وسیله معرفت آن حقایق برایشان آسان شود و خود بخوبی بتوانند کار تعلیم دادن به آنان را از پیش ببرند، - این امر - ایجاب می‌کند که بگوییم کواکب دارای پیوندهایی با خورشید هستند و این پیوندها حداکثر صدویست درجه یعنی دوازده ده تا، و حداقل بیست درجه یعنی دوه تا است و چون کواکب در مسیر خود به انتهای این پیوندها برسند و به سبب دوری از خورشید از انجام افعال خویش ناتوان شوند دیگر بار به دیدار خورشید باز می‌گردند تا برای کامل کردن همان آثاری که خورشید، پیشتر، در آنها گذاشته است از آن استمداد کنند.

این که ناطق، اساس، امام، و حدود پایین‌تر از آنان، افلاک و نجومی نفسانی‌اند که موالید روحانی در عالم دین، به واسطه آنها پدید می‌آید، ایجاب می‌کند که اجسام عالی یا همان افلاک نجومی جسمانی باشند که موالید طبیعی در عالم جسم، به واسطه آنها پدید می‌آیند: این که ولایت، در عالم دین، چیزی است که داعیان فاضل بر پای دارنده عبادت ظاهر و باطن را کامیاب می‌سازد، و به سبب آنچه [در این جهان] از طریق تعلیم دادن مردمان و هدایت کردن آنان به راه سعادت، کسب کرده‌اند، بر مرتبه و شرف آنان در روز قیامت می‌افزاید و [این که ولایت] منادیان بدیها و آنان نادانانی را که در عبادت ظاهر و باطن یا یکی از آن دو کوتاهی می‌کنند نگون بخت می‌سازد، و به سبب آنچه [در این جهان] از طریق تعلیم دادن آنچه از دین نیست به مردم و نیز از طریق بازداشتن آنان از راه حق، بر خواری و سقوط و بی‌منزلتی و نگون بختی آنان در آخرت می‌افزاید - این امر - ایجاب می‌کند که در فلک موضعی باشد که بر سعید بودن کواکب سعید می‌افزاید و نحس بودن کواکب منحوس را نیز بیشتر می‌کند؛ و همین سرچشمه همه امور نزد منجمان است.

این که در عالم دین، عقل چیزی است که از منزلت داعیان فاضل و عالمان و حدود برپای دارنده عبادت ظاهر و باطن، و نیز برپای دارنده امر ونهی می‌کاهد و، از طریق وادار کردن آنان به دست کشیدن از تعلیم و دامن کوتاه کردن از هدایت و تفهیمی که راه اکتسابی است، شقاوت ابدی آنان را کمتر می‌کند، و جاهلان این جماعت و منافقانی را که بی هیچ فرمانی خود را در موضع ریاست و تعلیم دیگران گرفته‌اند بدان وادار می‌سازد که از انجام آنچه بر شقاوت آنان در آخرت می‌افزاید یعنی از تعلیم دادن آنچه به تعلیم آن زمان داده نشده‌اند و از تکلف در دین بدانچه هرگز به آن مکلف نشده‌اند - دست بشویند تا بدین ترتیب از شقاوت آنان کاسته شود - این امر - ایجاب می‌کند که بگوئیم در فلک در موازات و در برابر موضعی که بر سعید بودن سعید و بر نحس بودن نحس می‌افزاید موضعی دیگر است که از سعید بودن کواکب سعید و از نحس بودن کواکب نحس می‌کاهد، و این همان «ذنب» است.

این که آنچه پیامبر (ص) و آل او آورده‌اند - یعنی کتاب و شریعت و مراسم عبادت عملی - در عالم دین به منزله جسم است و این که حدودی که این کتاب و سنت و عبادت را بر پای می‌دارند به منزله جان این جسمند و این که هر کدام از شریعت و حدود برپای دارنده شریعت، از طریق دادن فضایل اخلاقی مربوط به قوام و ارزش یافتن انسانها به آنان، کمالی را در نفس مخاطبان و متعلمان خویش پدید می‌آورند و این که حدود بر پای دارنده شریعت صورتهای علمی مربوط به تصور نفس از خود و کمال یافتن امر دین به واسطه این تصور را به نفس مخاطبان القا می‌کنند - اینها همه - ایجاب می‌کند که بگوئیم اجسام عالی، به واسطه صور فاعل خویش، به هر یک از موالید چیزی می‌دهد که به واسطه آن وجود اجسام شکل می‌گیرد و ذاتی را به آنها می‌بخشد که کمال اول بدان وابسته است، و صور فاعلی نیز نفسی به این اجسام می‌دهند که کمال ثانی آنها در وجود اول بدان وابسته است، و با جمیع این داده‌ها عالم طبیعت شکل می‌گیرد.

این که نفس در عالم نفس پذیرای هر چیزی هستند که به آنها القا و تعلیم داده می‌شود، ایجاب می‌کند که اجسام سفلی - مراتب پایین تر از افلاک - با قبول صور، استحاله بپذیرند. این که دل‌های مخاطبان در عالم دین، برای حدود - که معلمان مردمند - چون هیولی است و حدود با سپردن صورتهای علمی به آنها در آنها اثر می‌گذارند و در نتیجه از این انسانها، بر حسب این که آن اثر را می‌پذیرند یا نمی‌پذیرند، فرشتگانی دینی و یا شیاطین سرکش پدید

می‌آید، ایجاب می‌کند که بگوییم اجسامی که تحت افلاک قرار دارند، به منزله ماده و هیولایی برای افلاک هستند و افلاک در آنها اثر می‌گذارند و صورت‌هایی به آنها می‌دهند که شایسته آنند، و در نتیجه - بر حسب این که آن اجسام این اثرها را می‌پذیرند یا نمی‌پذیرند - از آنها موالید ممدوح و موالید مذموم پدید می‌آید.

این که در عالم دین، ناطقان دو دسته‌اند و سه تن از آنان «نخستینها» یند - همانند آدم، نخستین کسی که شریعت را وضع کرد، همانند نوح که نخستین اولی العزم است، و همانند ابراهیم که در اکمال دین نخستین است - و سه تن دیگر نیز «دنباله روان» هستند و هر یک در موازات یکی از آن نخستینها قرار می‌گیرند و شریعت او را تجدید می‌کنند، قدرت او را آشکار می‌سازند و در دلها می‌گسترانند، ایجاب می‌کند که بگوییم در میان کواکب نیز سه کواکب علوی و سه کواکب سفلی‌اند و هر یک از کواکب سفلی در موازات یکی از سه کواکب علوی قرار دارد و قدرت و فعل و تأثیر آن را پذیرا می‌شود و در عالم طبیعت می‌گستراند. این که آن سه «دنباله رو» جز، مکمل کار و دعوت سه «نخستین» هستند چنانند که اگر آنها نبودند نخستینها نمی‌توانستند هیچ اثری از خود بیافرینند و هیچ موالیدی روحانی نیز در عالم دین از آنها پدید نمی‌آمد، ایجاب می‌کند که بگوییم کواکب سه‌گانه سفلی که در موازات کواکب علوی‌اند به گونه‌ای هستند که اگر آنها نبودند موالید طبیعی از کواکب علوی پدید نمی‌آمدند.

این که، در عالم دین و انفس، مقامات حدود محفوظ و ثابت است و از میان نمی‌رود و باطل نیز نمی‌شود، ایجاب می‌کند که افلاک و کواکب، همه، از تغییر یافتن محفوظ باشند^۱. از این بخش طولانی که از *راحة العقل* کرمانی اقتباس کرده‌ایم روشن می‌شود که چگونه وی که صاحب بزرگترین اندیشه فلسفی در میان اندیشمندان اسماعیلی است در ورطه تأویل فرو رفته، تا جایی که حتی عالم افلاک را انعکاسی و تصویری از عالم دین دانسته است، درست بر خلاف آنچه در فلسفه‌های گنوسی و گرایشات مختلف باطنی مشاهده می‌شود.

کرمانی، برخلاف آنچه در این مبحث مشاهده کردیم، در سایر مباحث *راحة العقل* - که تا کنون در حدی که ما اطلاع داریم بزرگترین کتاب اسماعیلیان از نطقه نظر فلسفی محسوب می‌شود - عالم ابداع را به عالم دین تفسیر می‌کند، بی آن که عالم دین را اصلی برای عالم ابداع

۱- همان، ص ۳۱۰-۳۱۷. مؤلف برخی از عبارات را تغییر داده‌است.

و تفسیر آن قرار دهد. بنابراین شاید علت آن که کرمانی تنها در این مبحث، شیوه‌ای عکس آنچه در سایر جاها داشته در پیش می‌گیرد آن است که در عالم افلاک همانند عالم ابداع مرتب نیست، بلکه به علت رتبه خویش نسبت به مبدع اول در مرتبه‌ای پایین تر از عالم دین قرار دارد، و به همین سبب نیز کرمانی عالم دین را یک «اصل» برای عالم افلاک قرار داده و بر همین مبنا عالم افلاک را بر اساس عالم دین تفسیر کرده است؛ چنین شیوه‌ای بر آن قاعده عمومی اسماعیلیان و فلاسفه اشراق مبتنی است که می‌گویند «موجود اشرف اصلی برای موجود پایین تر است».

۷- نفس ناطقه

از دیدگاه ارسطو و فلاسفه اسلامی، نفس ناطقه عبارت است از نیرویی که امور عقلی محض را درک می‌کند. اما از دیدگاه کرمانی مقصود از ناطق بودن نفس آن است که «نفس آنچه را کمال او اقتضا می‌کند انجام می‌دهد، به احکام و سنن دین^۱ عمل می‌کند و از اکتساب از امور حسی بی‌نیاز شده و منزلتی فراتر از آن یافته، و آنچه از معقولات تصور می‌کند جایگزین آن چیزی شده که قبلاً از محسوسات کسب می‌کرده است^۲.

بنابراین، دو نفس وجود دارد: نفسی حسی که عقل هیولای است و شرفش در آن است که در محسوسات موجود در خارج آن که محسوسات بالقوه هستند فعلی پدید آورد؛ و نفسی ناطقه که معقولات خارج از عالم طبیعت را تصور می‌کند. نفس نخست عقل بالقوه و نفس دوم عقل بالفعل است؛ زیرا همین صور عقلیه هستند که عقل موجود بالقوه را عقل بالفعل می‌کنند، نخستین مرتبه نفس ناطقه تخیل است که از هر چیز به احساس نزدیکتر است؛ زیرا تخیل در حقیقت مبتنی بر احساس و ناشی از آن است و احساس نیز به نفس حسی تعلق دارد. کرمانی این حقیقت را مورد تأکید قرار می‌دهد که نفس یک جوهر است و جوهر بودن آن به دو وجه است:

یکی از این دو وجه از قبیل چیزی است که در حکم حامل می‌باشد و دیگری از قبیل چیزی است که در حکم محمول است. اما جهتی که در حکم حامل است آن که می‌دانیم هر شیء که موجود شود وجود

۱- در یکی از نسخ، به جای دین، خداوند ثبت شده است.

۲- راحة العقل، ص ۴۶۷.

آن به خاطر امری است که حکمت آن را اقتضا کرده، در غیر این صورت وجود آن وجودی باطل و بیهوده خواهد بود. از دیگر سوی می‌دانیم برای بشر معارفی وجود دارد که آنها را از طریق اکتساب به دست آورده، و در حفظ جسم خود و تحصیل منافع دنیوی به آنها نیازی ندارد، از قبیل علم به علل و معلولات، علم به کیفیت جواهر و اعراض و علومی جز آن.

پس [تا اینجا] ثابت شد که آنچه موجود است به خاطر امری که حکمت آن را ایجاب می‌کند موجود شده است. از سوی دیگر روشن شد که چیزهایی نزد انسان وجود دارد که انسان برای حفظ جسم خود و طلب منافع مادی بدانها محتاج نیست. این مسأله ایجاب می‌کند که آن معارف موجود برای انسان به خاطر هدفی جز جسم او پدید آمده باشد؛ چه اگر این معارف به خاطر جسم او بود، چهارپایان و حیوانات وحشی نیز این معارف را دارا بودند... پس وقتی ثابت شد که آن معارف موجود برای انسان به خاطر چیزی جز جسم او پدید آمده، باید پذیرفت آن معارف - که پس از اکتفای جسم به همان معرفت اولیه به مصالح خویش - حاصل شده تنها به خاطر خود نفس به وجود آمده است، و به عبارت دیگر، چون این معارف به خاطر جسم نیست، به خاطر خود نفس است، و این معارف از بیرون به نفس وارد می‌شود، بر آن عارض می‌گردد، در ذات خویش پذیرفتنی است و نفس پذیرای آنهاست، و این در حالی است که «قابل» لزوماً می‌بایست جوهر باشد؛ پس به این دلیل نفس جوهر است.

جهتی که در حکم حامل است آن است که می‌دانیم موجود اولی که از متعالی - سبحانه - هستی گرفته همان عقل اول، و آن غایت اول همه موجودات است. از دیگر سوی این که عقل اول غایت اول همه است و هیچ چیز بر آن تقدم ندارد - تا در نتیجه آن عقل اول غایت و نهایت نباشد - ایجاب می‌کند که عقل جوهری ثابت باشد. توضیح آن که اگر عقل، در هستی گرفتن از متعالی عرض بود، لازم می‌آمد در وجود یافتن به محلی نیاز داشته باشد که برای آن به منزله ماده و معروض باشد و وجود آن را حفظ کند. در چنین صورتی، جز دو فرض امکان نداشت: یا آن که محل وجود داشته باشد و یا آن که محل وجود نداشته باشد؛ و این

در حالی است که هر یک از این دو فرض نادرست و، در نتیجه، عرض بودن عقل نیز باطل است:

فرض اول آن که محل وجود داشته باشد. در چنین فرضی لازم می‌آید محل، متمیز در وجود و قدیم و ازلی باشد - آن سان که معتقدان به قدمای خمسه^۱ چنین اظهار می‌دارند و نیز لازم می‌آید در این حالت که محلی دیگر، سزاوارتر از محلی که عرض از آن هستی گرفته، وجود داشته باشد این محل مورد نظر وجود نداشته باشد، و بلکه لازم می‌آید در حالتی که فاعلی سزاوارتر از این محل دوم وجود داشته باشد هیچ کدام از این دو محل موجود نباشد. این امر مستلزم آن می‌شد که هر کدام از این دو چیزی مختص خویش داشته باشد که دیگری واجد آن نیست و همین اختصاص موجب آن می‌شد که آن مخصّص است بر آن دو تایی دیگر تقدم داشته باشد. سپس همین بحث که در مورد محل اول مطرح شد در مورد این «وجود مقدم» و آنچه در این فرض «محل» قرار گرفته مطرح می‌شود و باز هم لازم می‌آید «مخصّصی» بر آن دو تقدم داشته باشد، و این نقل کلام تابی نهایت ادامه می‌یابد و این تسلسل بی نهایت مستلزم آن است که موجودات وجود نداشته باشند، موجوداتی که وجود آنها از این حکایت می‌کند که تسلسل باطل است.

فرض دوم آن که محل وجود نداشته باشد. چنین فرضی که عقل عرض باشد و محلی هم که وجود اعراض بدان وابسته است موجود نباشد مستلزم هستی نگرفتن و موجود نشدن عقل است، و از دیگر سوی بطلان وجود آن مستلزم موجود نبودن موجوداتی است که وجود آنها به نبودن آنچه موجب بطلان وجودشان می‌شود وابسته است. بنابراین، [از طرف مقابل]، نبود چیزهایی که موجب بطلان وجود موجودات می‌شود، خود، مستلزم بطلان عرض بودن عقل اول است.

پس هر دو فرض یا هر دو وجهی که گذشت از بطلان این نظریه حکایت دارد که آنچه از متعالی هستی گرفته [= عقل] عرض می‌باشد؛ و بدین ترتیب از آنجا که عرض بودن عقل - بدان سبب که به محالهایی می‌انجامد که هیچ عقل سالمی آنها

۱- از قبیل محمدبن زکریای رازی. - ر.ک.: رازی، محمدبن زکریا، رسائل فلسفیه، نشر کراوس، قاهره.

را نمی‌پذیرد - باطل است، پس لازم آید که جوهر باشد، و چون عقل، بدان عنوان که غایت اول است، جوهر باشد وجود نفس بشر وجودی آخر خواهد بود که در ترتیب وجود، پس از آن موجودی دیگر نیست؛ و غایتی دوم برای موجودات و خاتمه‌ای برای آنها خواهد بود. این هم که نفس غایت یا نهایت دوم باشد مستلزم آن است که جوهر باشد، و نه عرض؛ زیرا اگر عرض باشد با آن غایت اول همجنس نخواهد بود...

بنابراین نفس جوهر است و غایتی که طبیعت، در فعل خویش، بدان منتهی شده است^۱؛

نفس بشر در ارتقا به غایت خویش چند مرتبه وجودی را طی می‌کند: در مرتبه اول «حیات نامی» است که دارای احساس نمی‌باشد، در مرتبه دوم «حساس» می‌شود. در مرتبه سوم قدرت بر موازنه، مقابله، استدلال و تخیل پیدا می‌کند - و این هنگامی است که به تفکر در امور و جستجوی علل آنها پردازد. در مرتبه چهارم قادر می‌شود که مثالهایی را تصور کند که برای «عقول مفارق» بر پا شده‌اند، و نیز قدرت آن می‌یابد که وجود موجود است، در وجود ابداعی و انبعاثی خویش و وجود اول و آخر خود را تصور کند، و در این هنگام است که نور عقل در ذات این نفس شعله می‌افروزد. در مرتبه پنجم «عقل مفارق» می‌شود، و این هنگامی است که ابواب حکمت برای او گشوده، و در افعال خویش از غیر بی‌نیاز می‌شود. اینجا پایان راه است و پس از آن رتبه‌ای وجود ندارد که نفس انسانی بدان فرارود.

کرمانی پس از بیان مراتب نفس - بنا بر عادت همیشگی خود - این مراتب را به معیار دیانت نیز می‌سنجد، و اکنون در اینجا نیازی به بازگفتن آن سخنان نیست؛ چرا که آن گفته، از دیدگاه فلسفی، دارای اهمیت چندانی نمی‌باشد^۲.

بقای نفس ناطقه

نفس حقیقتی است باقی

علت بقای نفس آن است که تنها ذات موصوف به ازلیت و بقاء «ساحت قدس» است که مجمع همه عقول ابداعی و انبعاثی است که خداوند - تبارک و تعالی -

۲- ر.ک.: *راحة العقل*، ص ۴۸۲ - ۴۸۴.

۱- *راحة العقل*، ص ۴۷۵ - ۴۷۷.

آنها را بدان گونه که هستند آفریده است. نفس دارای هیچ بقا و ارتقایی به مرتبه عقول ابداعی و انبعائی نیست، مگر به واسطه انتساب به ساحت قدس و تعلق به آن و قبول فیض^۱ آن، به گونه ای که به واسطه آن فیض ذات این نفس به عقل بدل شود. پس این قوا و برکتهای افاضه شده و پذیرفته شده در نفس است که آن را در طریق انقلاب و دگرگونی کامل می کند - درست آن سان که آتش در ذغال و خمیرمایه در خمیر اثر می گذارد - و در نتیجه، آن را چنان قرار می دهد که عقل، بدان گونه از آن ساحت قدس صادر شده است، و نیز آن را از استحاله حفظ می کند و به مرتبه عقل می رساند تا در نتیجه، بقای دایم و حیات ابدی یابد که دوام در وجود است. پس آن قوا و آن برکتها دومین سبب قریب است و قوای آن عقول ابداعی و انبعائی که برکتها از آنها افاضه می شود، به واسطه توجه آن عقول به امر عالم طبیعت، در میان همه موجودات جاری است^۲.

ناگفته نماند مقصود از نفس ناطقه باقی آن نفسی است که در اموری که سعادت را برای او پدید می آورد و در بهره علمی گرفتن از صاحبان وحی تلاش کند و پیوسته در مراعات آنچه در دین شریف بر او واجب شده مراقبت ورزد تا همه فضایل را به طور کامل کسب کند. همچنین گفتنی است که اسماعیلیان با نظریه تناسخ مخالفت کرده اند، و از جمله، کرمانی در *الریاض و میزان العقل* به تبیین نادرستی این نظریه پرداخته و در *راحة العقل*^۳ نیز بدان اشاره کرده است. ما در هیچ کدام از کتب اسماعیلیه اشاره ای حاکی از آن نمی یابیم که این فرقه نظریه تناسخ را پذیرفته اند، بلکه - چنان که دیدیم تنها اصحاب عبدالله بن معاویه، سبثیه، مخمسه - از اصحاب ابوالخطاب - و اصحاب بشار سعیری (علبائیه) - که از غلات شیعه اند - به این نظریه اعتقاد داشته اند.

۱- مقصود از فیض در اینجا و - عموماً - نزد همه اسماعیلیان، همان مدد و یاری است و، چنان که دیدیم، هیچ ارتباطی به اصطلاح فیض، به معنی صدور، نزد نوافلاتونیان و نزد فارابی و ابن سینا ندارد.
 ۲- *راحة العقل*، ص ۴۹۶.
 ۳- ص ۵۱۰ - ۵۱۱.

امور دینی

وحی

از دیدگاه اسماعیلیه، وحی عبارت است از:

آنچه نفس رسول آن را از عقل دریافت داشته و عقل نیز آن را از امر خالق خویش گرفته، و مخالف علمی که نفس ناطقه با همه قوای خویش با آن خو گرفته است نیست و تفاوت میان وحی و دیگر علوم آن است که وحی در حالتی بر مخاطب خود نازل می‌شود که تکمیل شده و تام است و هیچ نیازی نیست مخاطب وحی چیزی بدان بیفزاید یا از آن بکاهد^۱.

کرمانی وحی را چنین تعریف می‌کند:

نامی است برای آنچه به صورت کلی و بدون تفسیر و تفصیل دانسته می‌شود. این خود، به دو نوع تقسیم می‌گردد، یکی آنچه بدون واسطه دانسته می‌شود، و دیگری آنچه از طریق واسطه‌ای محسوس دانسته می‌شود. آنچه بدون واسطه‌ای محسوس دیده می‌شود آن است که از دسترس تلاش انسان فراتر است و تنها به واسطه نوری که از طریق فرشته متجلی در شراره‌ای از آتش، و از دار قدس به شخص می‌رسد برای او حاصل می‌گردد؛ و همین والاترین طریق از طرق حصول معارف است. اما آنچه با واسطه‌ای محسوس دانسته می‌شود خود بر دو قسم است: یکی خاص، و آن چیزی است که از طریقی خاص شخص مبعوث و از طریق صورتی دانسته می‌شود که مبعوث آن صورت را درک می‌کند، بی آن که غیر در درک این صورت با او مشارکت داشته باشد، مثل فرشته‌ای که به شکل صورتی از حصول معانی کلی برهنه از مواد، و از خارج وجود مبعوث برای او متجلی می‌شود و چیزی را به درون او الهام می‌کند... و مبعوث آن صورت را با حس خود می‌بیند و با آن سخن می‌گوید، اما غیر او نه آن را می‌بیند و نه می‌تواند آن را به حس خویش درک کند، و این را خیال گویند؛ دیگری [عام و آن] چیزی است که از طریقی دانسته می‌شود که دیگران در آن طرق با نفس [= شخص] مؤید مبعوث مشارکت

۱- علی بن محمد ولید، تاج العقائد و معدن الفوائد، بیروت، ۱۹۶۷م، ص ۴۷.

دارند، و البته شناخت نشانه‌های حقایق که در درون این طرق نهان است تنها به آن نفس مبعوث و نیز به کسانی اختصاص دارد که در پی او می‌روند، همانند آنچه در آن نفس مبعوث وجود دارد و از طریق حس و امور محسوس می‌توان به درک آن رسید، یعنی همان آثار حکمت و صنعت و احکام لازم آن و نیز احکام عارضی که هر چند ساکت است اما از ذات آن حکایت دارد، هر چند صامت است، اما برای او خبر می‌آورد، و هر چند خود آگاهی ندارد اما دیگران را به او آگاه می‌کند؛ و این فتح است!^۱

بنابراین وحی دارای مراتبی است و بالاترین این مراتب چیزی است «شبیبه به شراره‌ای که آن ذات شریف [= مبعوث] را با نور قدسی که از برون به او رسیده است روشن می‌سازد، و این نور برای او بسان نوری است که چشم می‌تواند به وسیله آن حقایق الوان و اشکال را ببیند»^۲.

تعلیم دادن از سوی خداوند [به مبعوث] دارای سه طریق است: وحی، خطاب از پشت پرده، و خیال؛ و این طریق اخیر عبارت است از ارسال فرستاده‌ای نزد پیامبر که در سیمای یک انسان کامل برای او متجلی می‌شود، و او همان روح‌الامین یا جبرئیل است.

نبوت، رسالت، و ولایت

رسالت بر دو گونه است: خاص، و عام. رسالت عام طبعاً و عقلاً شامل و فراگیر است و اگر این رسالت نبود رسالت خاص نیز پذیرفته نمی‌شد. مخاطب رسالت عام همان فطرت سالمی است که خداوند آن را در درون عموم انسانها قرار داده است. اما رسالت خاص رسالتی است که خداوند فرد یا افراد معینی را که از شایستگی لازم برای ادای آن برخوردارند به رسالت مکلف و مبعوث می‌سازد، و هدف از این نوع رسالت نیز وضع شرایعی است که تضمین‌کننده مصلحت مردم و منافع همگانی باشد.

کسی را که خداوند برای رسالت خاص بر می‌گزیند رسول نامیده می‌شود؛ و رسول خدا فرستاده او نزد مردمان است «و نیز حجت او بر مردم زمان خویش، زبان خداوند در میان آنان و ترجمان او در همه عالم سفلی، و انسانی است که پیوسته غرق دریای حکمت است و آن را

۱- راحة العقل، ص ۵۵۹.

۲- همان، ص ۵۶۱.

تبیین می‌کند، و اگر او نبود مردم، به صرف عقل خویش، حتی به یک باب از ابواب حکمت نمی‌رسیدند»^۱.

رسول ناگزیر می‌بایست فردی کامل، مؤید از جانب پروردگار و فاضل باشد، آنچه را به چشم سر و چشم دل می‌بیند خوب به ذهن بسپارد، و از هوشمندی، ذکاوت و تیزبینی، قدرت سخنوری، اعضای سالم و نفس بزرگواری برخوردار و دوستدار عدل، دشمن ظلم و ستم و در کارها با شهامت و با جرأت باشد. پیروان دمساز او نیکانند و مخالفان او نیز بدان.

اصحاب خاص او خزانه‌های اسرار و ابواب حکمت اویند و کسانی که در اقامه اوامر و نواهی خداوندی به وجود آنان نیاز است؛ شمار آنان از دوازده تن تجاوز نمی‌کند و در برابر او بسان دیگر موجودات دوازده گانه‌ای هستند که در عالم کبیر و عالم صغیر وجود دارد. هر پیامبری نیز اصحابی بدین تعداد داشته است: موسی دوازده نقیب داشت، عیسی دوازده نقیب حواری داشت، محمد(ص) دوازده صاحب داشت، و به همین نحو، آدم و نوح و ابراهیم نیز قبل از این پیامبران، هر کدام دوازده تن داشتند که حاملان علوم ایشان، بر پای دارندگان رسالت آنان و پذیرفتگان انوار حکمت ایشان بودند.

هر یک از این دوازده تن [در میان اصحاب محمد(ص)] دارای درجه و منزلتی و حقی هستند که قابل انکار نیست، و در این میان، والامقام‌ترین آنان و نزدیکترین آنان به پیامبر در رتبه و جایگاه کسی است که بیشترین تشابه را با او داشته باشد، در فضایی که خداوند به او داده بیشترین تناسب را با او داشته باشد، بیشتر از هر کسی امر و نهی او را بپذیرد، بیش از هر کسی مراعات آن چیزی کند که او را شادمان یا خشمگین می‌سازد؛ ... و سزاوارترین کس برای خلافت او و تصریح بر جانشینی وی پس از او، کسی است که در چنین منزلتی قرار داشته باشد و بدین ترتیب از سویی، از طریق خودسازی و از سویی دیگر، از طریق فراگرفتن آنچه در پیشبرد امت و اداره امور آنان پس از او لازم است - از شخص پیامبر - همه آن صفات را که گفتیم در خود گرد آورده باشد و حکیم باشد و نیز بدان شریعت و احکامی که رسول آورده، آگاه، و پاسدار سنتهای او - با همه فراوانی اش - و تابع اوامر و

نواهی او بوده و هرگز با او مخالفت نکرده باشد. در کار جنگ و فرماندهی و اداره آن با تدبیر و با قدرت و تیزبین باشد، در مسائلی که پیش می‌آید اهل حزم و تدبیر باشد؛ با هدایت درست خویش مردم را به قانون اصل فراخواند؛ گفته‌های مجمل او را تبیین کند؛ حکمت نهفته در افعال و کردار او را آشکار سازد، از چهره علوم نهان در شریعت و احکام دیانت او پرده بردارد، این حقایق را به کسانی از امت او که در پی آنند تعلیم دهد، در این مسائل، به حق میان آنان داوری کند، و در حفظ نظام رسالت، در مقابل هر چه خوشایند یا ناخوشایند است صبر و پایداری ورزد^۱. از طرح این صفات برای خلیفه رسول خدا(ص) بخوبی بر می‌آید که مقصود کرمانی از صاحب این صفات علی بن ابی طالب(ع) است، بدین ترتیب وی در ادامه سخنان خود می‌گوید:

به همین سبب محمد(ص) علی بن ابی طالب(ع) را برای قیام پس از خود برگزید، بر امامت او تصریح کرد و امر امت را به او سپرد؛ زیرا که او در همه احوال بر همه آنان تقدم داشت. بدین ترتیب مرتبه او پس از پیامبر(ص) - مرتبه خلافت بود؛ یعنی جانشینی او در هر چه در امر دعوت عملی مردم به او مربوط می‌شد. و او بدین سان در همه آنچه در دعوت عملی مردم به رسول خدا(ص) واگذار شده بود جانشین او شد و پیامبر(ص) این جانشینی را با این فرموده خویش بیان فرمود که «من شهر علمم و علی دروازه آن. پس هر که [شهر] علم را خواهد از دروازه درآید».

کرمانی پس از بیان این که خلافت بلافضل پیامبر(ص) به سبب نص و به سبب حقانیت علی(ع) از آن اوست، از حقانیت اهل بیت در خلافت پس از علی(ع) سخن به میان می‌آورد و می‌گوید:

در مرتبه بعد کسانی قرار دارند که در حفظ دعوت علمی و عملی پیامبر و علی جانشین آنان شدند. این کسان همان امامان - علیهم السلام - هستند و هر کدام به تأییدی آسمانی مؤیدند».

البته کرمانی تسلسل ائمه را بدان نحو که شیعیان دوازده امامی عقیده دارند ادامه نمی‌دهد -

۱- راحة العقل، ص ۵۷۴ - ۵۷۵.

زیرا اگر چنین کند دیگر اسماعیلی نیست - و پس از اظهارات فوق، بلافاصله، می‌گوید:
 در این میان هر امام «هفتمی» اختصاصاً از قدرتی غیر قابل انکار و از تأییدی
 آسمانی و غیر قابل تحقیر برخوردار، و در موازات عددی شریف [= عدد هفت]
 است و به همین سبب نیز پایان یک «دور صغیر» در «دور کبیر»ی است که دور
 ناطقان و مبعوثان خداوند - صلوات الله علیهم - است. این هفتمین امام چنان
 مرتبه‌ای دارد که اساس - یعنی جانشین مبعوث مؤید که خطی و افراز برکات
 قدسی داشته - از آن برخوردار بوده است؛ مرتبه این امام عبارت است از پرداختن
 به حفظ عبادت ظاهر و باطن، به عنوان وارث مقام پیامبر (ص) و عبارت است از
 اساس در این مهم، هر چند وحی اعلیٰ به صورت پیوسته به چنین امامی نمی‌رسد،
 که رسیدن آن وحی خاص مرتبه مبعوثین است!

کرمانی در ادامه سخنان خود به تفسیر آیه نور^۲، بر اساس عقاید پیش‌گفته می‌پردازد.

از مجموع اظهارات کرمانی در این مبحث نکات ذیل به دست می‌آید:

۱- پیامبر خدا حضرت محمد (ص)، ناطق، و در بالاترین مراتب است.

۲- علی بن ابی طالب (ع) وصی رسول خدا (ص) و خلیفه اوست که پس از او خود را وقف
 پاسداری از شریعت او کرد؛ مسائل مشکل این شریعت را مورد تفسیر قرار داد و جزئیات
 آنچه را در آن مجمل آمده بود بیان داشت؛ و حقانیت علی (ع) در تصدی مقام خلافت چیزی
 است که رسول خدا (ص) به آن تصریح فرموده است.

۳- طبعاً مقام علی (ع) از مقام پیامبر (ص) پایین‌تر است.

۴- صاحبان حق خلافت پس از علی بن ابی طالب (ع) فرزندان او هستند و همانا امامند.

۵- تا اینجا اسماعیلیان با شیعیان دوازده امامی اتفاق نظر دارند، اما پس از این میان دو
 گروه در تعیین امام هفتم اختلافی مشاهده می‌شود: شیعیان دوازده امامی منکر آنند که امامت
 پس از امام جعفر صادق (ع) به فرزندش اسماعیل انتقال یافته باشد - چرا که اسماعیل در دوران
 حیات پدر خویش وفات یافت و عقیده دارند که امامت پس از او به امام موسی کاظم انتقال
 یافته است.

اما اسماعیلیان معتقدند امام پس از امام جعفر صادق (ع) اسماعیل پسر اوست؛ چرا که او

۲- نور / ۳۵: «خداوند نور آسمانها و زمین است...».

۱- همان، ص ۵۷۵ - ۵۷۶.

بزرگترین فرزند او، و به همین دلیل به امامت محقتر است. این طایفه امامت را پس از اسماعیل به فرزند او منتقل می‌کنند؛ البته با حفظ این نکته که اسماعیل امام هفتم، و به همین سبب پایان بخش یک «دور صغیر» در «دور کبیر» است و پس از فرزند او «دور صغیر» دیگری آغاز می‌شود.

۶- اینجاست که اسماعیلیه بر خلافت شیعیان دوازده امامی اظهار می‌دارند که امام محمد بن اسماعیل ناطق هفتم است؛ و امام ناطق هفتم ناسخ یک عصر و آغازکننده «عصر» جدیدی است؛ و او خود صاحب یک شریعت است. البته مقصود آنان از این که او نسخ‌کننده یک عصر است آن نیست که او شریعت را نسخ می‌کند؛ چه او شریعت محمد (ص) را نسخ نمی‌کند، بلکه آن را مورد تقویت قرار می‌دهد و باطن آن را، با تأویل و تفسیر فراوان و با پرده برداشتن از چهره حقیقی توحید، آشکار می‌سازد. پس - چنان که معزالدین الله فاطمی می‌گوید - او کسی است که «چون مبین معانی شریعت محمد (ص) و آشکار سازنده اسرار نهفته آن بوده، با قیام او ظاهر شریعت محمد (ص) تعطیل شده است». بدین ترتیب نسخی که او انجام داده، به ظاهر شریعت بر می‌گردد و نه به باطن آن.

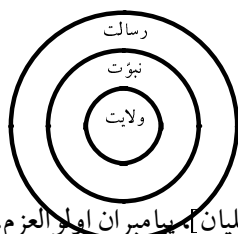
ولایت

شیعیان دوازده امامی، و همچنین اسماعیلیان اهمیت خاصی به اصل ولایت می‌دهند. آنان ولایت را به سرّ باطن نبوت تعریف می‌کنند؛ به همین سبب مسأله ولایت نزد آنان بسیار با اهمیت شمرده می‌شود.

ولایت یا کلی و یا خاص است. ولایت خاص همان ولایتی است که در اولیای خداوند - که پیامبر نامیده می‌شوند - متجلی است. اما ولایت کلی در امیر مومنان علی بن ابی طالب (ع) تجلی یافته، و به او نسبت داده‌اند که فرمود: «من در زمانی که هنوز آدم میان آب و گل بود ولیّ بودم». لذا علی را بدین وصف یاد می‌کنند که - چنان که محمد خاتم پیامبران بود - او خاتم ولایت کلی است.

پیامبر قبل از آن که به مرتبه پیامبر مرسل یا رسول برسد باید از مرتبه «ولیّ» گذر کند، و بدین ترتیب نبیّی که رسول است در خویش سه صفت را گرد می‌آورد: ولایت، نبوت و رسالت.

این فرقه مراحل سه گانه را در چنین شکلی ترسیم می‌کنند:



[گفتنی است از دیدگاه اسماعیلیان] پیامبران اولوالعزم، یعنی پیامبران دارای عزم و ارادهٔ صادق، پنج تنند: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، و محمد؛ چه این که هر کدام از این پیامبران با عزم و با شریعتی آمدند که شریعت قبل از آنان را نسخ می‌کند. علاوه بر معنایی که برای اولوالعزم ذکر شد، وجه تسمیه دیگری برای آنان ذکر شده، و آن این که درباره محمد(ص) و اوصیای پس از او، درباره قائم و سرّ او از آنان پیمان گفته شده و آنان همه بر این عزم جزم کرده‌اند که مسأله چنین است. علاوه بر این، در تفسیری دیگر گفته شده است مقصود از اولوالعزم صاحبان تلاش و پایداری است. در هر حال، تسمیه گروهی از پیامبران به نام اولوالعزم از آیه «پس پایداری کن، چنان که رسولان اولوالعزم پایداری کردند» (احقاف/۳۵) گرفته شده است.

ناطقان

نزد اسماعیلیه ناطقان هفت تنند و هر کدام دارای یک «اساس» هستند و بدین ترتیب اسامی ناطقها و اساسها به شرح ذیل است:

- ۱- آدم، و اساس او شیث
- ۲- نوح، و اساس او سام، دشمن او عوج بن عنق؛ و او به امر امام زمان خویش هود قیام کرد.
- ۳- ابراهیم، و اساس او اسماعیل؛ دشمن او نمرود بن کنعان؛ و او به امر امام زمان خویش صالح قیام کرد.
- ۴- موسی، و اساس او هارون؛ و دشمن او فرعون.
- ۵- عیسی، و اساس او شمعون صفا؛ و او به امر امام زمان خویش خزیمه قیام کرد.
- ۶- محمد، و اساس او علی بن ابی طالب(ع)؛ و او دارای دو دشمن به نامهای ابولهب و ابوجهل بود.

۷- اسماعیل بن جعفر صادق، و اساس او قدام الحکمه.

در این مسأله که آیا نخستین ناطق یعنی آدم دارای شریعت بود یا خیر، میان ابو حاتم رازی، سجستانی و کرمانی اختلاف افتاده است:

ابو حاتم رازی می‌گوید: هر کس مدعی شود که نخستین ناطق دارای شریعتی نبوده اشتباه کرده است؛ چرا که نام «ناطق» تنها بدان سبب بر او نهاده شده که صاحب شریعت است و اگر صاحب شریعت نبود ناطق نامیده نمی‌شد و لازم هم نمی‌آمد دارای اساسی باشد که مردم را به توجه به خداوند فراخواند. رازی بر اثبات گفته خود این آیه را دلیل آورده که «خبر آن دو فرزند آدم را براستی برای آنان برخوان، آنگاه که قربانی کردند و از یکی از آن دو پذیرفته شد و از دیگری پذیرفته نشد» (مائده/۲۷). رازی در ذیل آیه می‌گوید قربانی آوردن تنها از مراسم مبتنی بر شریعت است [و به همین دلیل چون در زمان او قربانی صورت گرفته، پس او دارای شریعت بوده است].

اما سجستانی در کتاب *النصره* این نظریه را رد کرده، می‌گوید:

واقعیت تفسیر این آیه چنان نیست که گمان شده است؛ زیرا اگر تنها معنی ممکن برای قربانی در اینجا همان کشتن شتر و گوسفند [و امثال آن] بود که در ظاهر شریعت وجود دارد، در این صورت، تفسیر همان بود که گفته شده است. امام معنی قربانی در اینجا چیزی جز قربانی کردن در اصطلاح شرایع است، و مقصود آن است که از سوی آنان حجت‌هایی در میان زیردستانشان معرفی می‌شوند که چون آنان این جهان را ترک گویند جانشین ایشان خواهند شد. پس تأویل داستان این آیه نزد حکیمان روشن است، و اگر او [= رازی] این داستان را تا آخر می‌خواند برای او روشن می‌شد که آدم (ع) دارای شریعتی نبود؛ زیرا یکی از فرزندان او جنازه برادر خویش را نپوشاند و نتوانست این کار را انجام دهد مگر پس از آن که خداوند کلاغی را برانگیخت که بر زمین نوک زند تا بدین نحو به او بیاموزد که چگونه جسد برادر خویش را در خاک پنهان کند. می‌دانیم که مدفون کردن مرده - به هر طریقی که باشد، از احکام و شرایع است، و بنابراین اگر آدم شریعتی داشت هرگز این حکم بر او پوشیده نمی‌ماند!

کرمانی میان گفته‌های رازی و سجستانی سازگاری برقرار کرده، گوید آنچه سجستانی گفته است دارای شریعت بودن آدم را ابطال نمی‌کند.
 ناگفته نماند اسماعیلیان به دو دور یعنی «دور کبیر» و «دور صغیر» عقیده دارند «دور کبیر دور ناطقهایی است که پس از آنان امامان جایگاه ایشان را در میان امت حفظه می‌کنند، اما دور صغیر دور امامان متممی است که هفتها را خاتمه می‌دهند»^۱.

وظایف پیروان در برابر امامان

اسماعیلیه پیروان خود را به وظایفی نسبت به امامان ملزم می‌دانند، وظایفی که از تصور خاص آنان نسبت به نقش و حقیقت ائمه ناشی شده است. قاضی نعمان بن محمد مغربی این وظایف را به طور مستقل در کتابی با عنوان *الهمّة فی آداب اتباع الائمة* بیان کرده و ما در اینجا خلاصه‌ای از اظهارات وی را در این مورد می‌آوریم. این وظایف بنا بر آنچه مغربی بیان کرده است عبارتند از:

۱- وفا نسبت به پیمانی که با امامان دارند

پیمان امامان همان پیمان پیامبران، و آن نیز پیمان خداوند است. به همین دلیل اطاعت از امام برابر با اطاعت از خدا و رسول اوست و هرگاه کسی به زعم خویش از خدا و رسول او اطاعت کند اما نسبت به امام عصیان و نافرمانی ورزد یا او را تکذیب کند، در این نافرمانی گناهکار است و طاعت او نسبت به خدا و رسول نیز پذیرفته نیست؛ زیرا خداوند همه این طاعتها را یک مجموعه قرار داده، و همراه با هم واجب ساخته و آنها را به یکدیگر مرتبط دانسته و جدا نکرده، و نیز آنها را در کنار یکدیگر قرار داده و از هم جدا نکرده است، و هر مؤمنی با وفاداری نسبت به پیمان خدا و رسول او و اولیای او - که همان امامانند - سزاوار نام مؤمن و شایسته پاداشی می‌شود که خداوند در کتاب خویش وعده داده است؛ و پیمان شکنان نیز با شکستن پیمان آنان و به کنار گذاشتن آن مستحق عذاب الهی می‌شوند و رحمت او را از دست می‌دهند.

این مراعات حدود و وفای به پیمانها نیز تنها پس از آن امکان پذیر می‌گردد که شخص

۱- همان، ص ۲۰۶.

بدانچه از او پیمان گرفته شده و در درون او نهاده شده آگاهی یابد و از آن پاسداری کند و به انجام وظایفی که بر او لازم است برخیزد.

۲- بزرگداشت امامان

بزرگداشت امامان واجب است، یعنی آن تعظیم و بزرگداشتی که بر مردم عصر پیامبر - صلی الله علیه^۱ - نسبت به آن حضرت واجب است «بر مردم عصر هر امامی نیز نسبت به او واجب است؛ چرا که طاعت امامان قرین طاعت پیامبر است، هر چند - به سبب بالاتر بودن درجه رسالت بر درجه امامت - منزلت و درجه پیامبر (ص) والاتر است. بنابراین بزرگداشت امامان نشانی از عظیم دانستن خداوندی است که آنان را برای خلق خویش منصوب کرده است؛ و طاعت آنان نیز با طاعت خداوند پیوند دارد. علاوه بر این خداوند آنان را بر پای دارندگان امر خویش و داعیان مردم به سوی خود و نشانه‌هایی در رهنمون به خویش قرار داده، و به همین دلیل بر همه مردم واجب است آنان را تعظیم کنند، آنان را به دیده و دل بزرگ دارند، در مقابل آنان اظهار خواری و خشوع کنند، در دل و دیده به آنان منزلتی والاتر از شاهان و زورگویان دنیا دهند، هیبت آنان را بیش از آنچه از هیبت پادشاهان دنیا در دل می‌گیرند در دل جای دهند، و تنها به خاطر خداوند یگانه قهار و به سبب جلال جایگاهی که آنان نزد خداوند دارند به بزرگی، جلال، هیبت و عظمت آنان اعتقاد داشته باشند. اگر که اهل دنیا به خاطر حطام دنیایی که شاهان دارند به دیده احترام و تعظیم به آنان می‌نگرند و از بیم ستم آنان هیبتی از ایشان در دل دارند، پیروان و دوستداران امامان باید به دیده کسی به امامان بنگرند که عظمت امامت را در آنان جلوه گر می‌بیند و در سیمای آنان نشان حکمت را مشاهده می‌کند و به هیبت پادشاه دین به آنان می‌نگرد؛ واجب است آنان به سبب منزلتی که نزد خداوند دارند در دل‌های مردم جای گیرند و مردم در ترک تعظیمی که نسبت به آنان واجب است از ایشان بیم برند و از آن بترسند که خود را از چنین توفیقی محروم سازند»^۲.

اسماعیلیان در استدلال بر همین عقیده به تأویل این آیه می‌پردازند که می‌گوید: «از خدا فرمان برید و از رسول و اولوالامری هم که از شمایند فرمان برید» (نساء/۵۹)؛ و آنگاه

۱- به نظر می‌رسد که اسماعیلیان عبارت «وسلم» اهل سنت [و «وآله» شیعه دوازده امامی] را به ذکر صلوات نمی‌افزایند.

۲- قاضی مغربی، نعمان بن محمد، *الهیة فی آداب اتباع الائمة*، نشر محمد کامل حسین، قاهره، بدون تاریخ،

می‌گویند مقصود از اولوالامر همان امامان - به اصطلاح اسماعیلی آن - هستند.

۳- آگاه ساختن امامان از احوال خویش، پرسش از آنان، و استغفار با شفاعت آنان همچنین بر مؤمنان واجب است امامان را از احوال خویش آگاه سازند، در کارهای خود از آنان بپرسند و از آنان بخواهند برای گناهیانی که مرتکب شده‌اند از خداوند آمرزش بطلبند؛ زیرا خداوند امامان را ابواب رحمت و اسباب مغفرت خویش قرار داده است. پس هر کس در چیزی مخالفت فرمان خدا کند بر او لازم است به حضور امام برسد و مسأله را به پیشگاه او عرض کند و از آنچه کرده اظهار ندامت و سرافکنندگی کند، و آنگاه از گناهیانی که نسبت به خداوند انجام داده است آمرزش طلبد و امام عصر خویش را در طلب آمرزش از این گناهان شفیع خویش به درگاه خداوند قرار دهد، آن‌سان که جعفر بن محمد صادق (ع) فرمود: «ما ابواب و اسباب خداوند برای بندگان هستیم؛ هر که به ما نزدیک شود، به او نزدیک شده، هر که ما را شفیع قرار دهد به شفاعت رسد، هر که به وساطت ما رحمت جوید مورد رحم قرار گیرد، و هر که از ما روی برتابد گمراه شود»^۱.

پس هر که غفران بخواهد، باید از طریق ابواب الهی که همان ائمه‌اند به خداوند پناه برد. در همین مبحث قاضی نعمان به طرح این پرسش می‌پردازد که آیا امامان از غیب آگاهند یا نه. او در پاسخ این سؤال با قاطعیت تمام در برابر کسانی که آنان را «غلات گمراه» می‌خواند می‌ایستد و اظهار می‌دارد که امامان غیب نمی‌دانند؛ زیرا خداوند فرمود: «هیچ کس در آسمانها و زمین غیب نمی‌داند، مگر خداوند» [نمل/۶۵]؛ و نیز به رسول خویش فرمود: «بگو من مالک سود و زیان خویش نیستم، مگر آنچه خداوند بخواهد؛ و اگر غیب می‌دانستم بر خیر خود بسی می‌افزودم و هیچ شری به من نمی‌رسید» (اعراف/۱۸۸).

بنابراین وقتی پیامبر که از امام بالاتر است غیب نداند، به طریق اولی، امام نیز غیب نخواهد دانست. تنها مسأله‌ای که در اینجا وجود دارد آن است که «امامان از علو می‌آگاهی دارند که بر دیگر مردم پوشیده مانده است. آنان با نوری الهی می‌نگرند و او به توفیق خویش یاریشان می‌دهد و به هدایت خویش راهنمائیشان می‌کند و با لطف تدبیر و حکمت خویش و با فضل و نعمتی که بر آنان دارد آنان را از آنچه از او خواسته‌اند آگاه می‌سازد، آن‌سان که از رسول خدا (ص) رسیده است که فرمود: «مؤمن با نور الهی می‌نگرد»؛ و در اینجا مقصود از مؤمن

همان امام - صلوات الله علیه - است. پس نگرش امام، پس از رسول خدا، بالاترین نگرش است؛ چراکه او برتر از همه مؤمنان می‌باشد»^۱.

مفهوم این سخن آن است که اگر خداوند این نعمت را به هر مؤمنی ارزانی می‌دارد، پس سزاوارترین کس به این نعمت همان امامی است که فوق همه مؤمنان است.

۴- صبر بر آن بلایی که امامان به پیروان خویش می‌دهند، و شکر بر آن نعمتی که به ایشان ارزانی می‌دارند: یکی از مصادیق اطاعت از امامان آن است که مؤمن بر سختیها و گرفتاریهایی که امامان برای او می‌خواهند و او را به استقبال آنها فرامی‌خوانند و در این راه به کار می‌گمارند و بدین وسیله ایشان را می‌آزمایند صبر کند؛ و همچنین در مقابل نعمتهایی که به آنان می‌دهند سپاس ایشان گذارند؛ چه این که نعمت به شکر تداوم یابد و به نعمتی افزونتر برای شاگردان امید باشد. امامان نعمتهای بیشماری را برای پیروان خویش به ارمغان می‌آورند؛ چه، آن را که در میان مردم دوستدار ایشان باشد با حکمت از مرگ جهل به زندگی باز می‌آورند، پس از کوری جهل بینایی را به او باز می‌گردانند، او را از ظلمت به نور هدایت می‌کنند و از آتش نجات می‌دهند و به جایگاه نیکان می‌برند. این نعمتهایی است که عموم امامان به پیروان خویش ارزانی می‌دارند. اما امامانی که قدرت و حکومت را نیز در دست می‌گیرند پیروان خود را غرق فضل و احسان می‌سازند:

از آن جمله، زمانی که مردم در خانه‌های خویش آرام و آسوده روز را به شب و شب را به صبح می‌برند، آنان دست ستم و تجاوز را از آنان کوتاه می‌کنند، آنان را از تعرض مفسدان مصون می‌دارند، دشمنان متجاوز را از آنان دفع می‌کنند و در این راه جان خویش و ثروتی را که خداوند بدانان بخشیده است می‌بازند.^۲

۵- جهاد در کنار امامان:

جهاد در راه خدا و در کنار اولیای خداوند و آن دسته از بندگان او که این مهم را به پای داشته‌اند، یکی از اموری است که خداوند بر بندگان خویش در روی زمین واجب ساخته؛ چرا که جهاد جنگ در راه دین و توحید و ایمان است.

البته جهاد در کنار امامان دارای حدود و شرایطی است «و اصلی‌ترین این شرایط و حدود تقوای خداوند، اطاعت از امامان و نصب‌شدگان از جانب آنها، خیرخواهی، تلاش فراوان در

۱- همان، ص ۵۳.

۲- همان، ص ۵۸.

سرکوب کردن دشمنان خدا، تسلیم بودن در برابر اولیای او، عمل به طاعت خداوند، و حفظ حدود الهی است».

اساس جهاد صبر و طاعت است: صبر در رویارویی با دشمن، و صبر در هر خوشایند و ناخوشایند در حرکت و در توقف؛ و طاعت از امامان و منصوبین آنها و فرماندهانی که بر مردم گماشته‌اند، تا زمانی که این منصوبین و فرماندهان بر طاعت خداوند؛ که هرگاه آنان از طاعت خدا و طاعت امامان سر باز زنند و نافرمانی کنند، در معصیت و نافرمانی طاعتی نیست.

۶- تسلیم امر به امامان

مؤمنان موظفند در تصمیم‌گیری، در عمل، در اعتقاد و در نیت خویش همه کارها را به امام واگذارند؛ چرا که خداوند هیچ مجازاتی را بر دست اولیای خویش جاری نمی‌سازد مگر این که مجازات شونده سزاوار آن باشد و هیچ امری بر دست او جاری نمی‌گرداند مگر آن که خود از آن خشنود باشد.

۷- بیم داشتن از امامان و برحذر بودن از مجازات آنان و سقوط منزلت خویش نزد ایشان هر کس امامان را بشناسد باید از آنان بیم داشته باشد، آن سان که از خداوند می‌ترسد، و از آنان تقوا و پروا داشته باشد، آن سان که از خداوند پروا دارد؛ چه این که خداوند طاعت آنان را با طاعت خویش قرین ساخته، آنان را واسطه‌هایی میان خود و خلقتش و گواهانی بر بندگان خویش قرار داده است، و خشنودی آنان با خشنودی خدا پیوند دارد و خشم آنان با خشم خداوند گره خورده است، و مردم به واسطه آنان پاداش و یا مجازات داده می‌شوند، آن سان که جعفر بن محمد (ع) فرمود: ... به ما خداوند پرستش می‌شود، به ما از خداوند اطاعت می‌شود، به [عصیان در برابر] ما خداوند عصیان می‌شود. هر که از ما اطاعت کند خدا را اطاعت کرده و هر که ما را عصیان کند خدا را نافرمانی کرده است. طاعت ما این عزم الهی را نسبت به بندگان خویش پشت سر دارد که او هیچ عملی را از هیچ کس جز به واسطه ما نمی‌پذیرد؛ پس ما باب الله و حجت و امین او بر خلق خود و حافظان سر او و جایگاه علم اویم^۱.

هر کس نیز بخواهد به تقرّب بیشتری نزد امام دست یابد می‌بایست بر تعظیم او و ترس از او

بیفزاید؛ زیرا ترس از امامان مستلزم بزرگ شمردن شأن آنان و والا دانستن قدر و منزلت ایشان است.

بیشترین سستی که در این امر عارض می‌شود از آن ناحیه است که شخص نسبت به خود اطمینان یابد، به عمل خویش و نیز به منزلتی که نزد خداوند یافته است مغرور و گرفتار عجب می‌شود. اما مؤمن باید بداند، هر قدر هم که امام او را به خدا نزدیک کرده باشد، هیچ کس بر اولیای خداوند حقی پیدا نمی‌کند و چیزی را بر ایشان ایجاب نمی‌کند، و آن منزلتی که شخص به واسطه امام یافته، تنها فضل و منتی از ناحیه خداوند است و تنها و تنها اعمال صالح انسان را ترکیه می‌کند و مقرب می‌سازد.

۸- دوستی با دوستان و دشمنی با دشمنان امام:

از [امام] جعفر صادق (ع) روایت می‌شود که فرمود: «دوستی با ما و دوستی با دشمنانمان در دل مؤمن در کنار هم قرار نمی‌گیرد».

با توجه به این حدیث و از دیدگاه اسماعیلیان مردم به سه گروه تقسیم می‌شوند:

گروه اول: اهل ولایت و دوستی با ائمه، با تفاوتی که در این ولایت دارند؛

گروه دوم: اهل عداوت و دشمنی با ائمه، با تفاوتی که در این دشمن دارند؛

گروه سوم: گروهی مستضعف که نه جزء گروه نخست و نه جزء گروه دیگرند و نه حق را می‌شناسند و نه با باطلی مخالفت می‌کنند. این گروه هر چند بدحالند اما نسبت به کسانی که دشمنی با امامان را در پیش گرفته‌اند حال بهتری دارند.

۹- مراقبت نسبت به هماهنگی با امام و پرهیز از مخالفت با او

شایسته است پیروان امامان خود را بدان خوی دهند و خود را بدان ملزم سازند که در آشکار و نهان کارهایی را انجام دهند که با نظر امامان موافق باشد، و نیز باید بشدت از مخالفت با ایشان پرهیزند.

۱۰- پرهیز از حسد، بغی، حرص، کینه‌توزی، و سوءظن

خداوند پیروزی امام بر اهل بغی را ضمانت کرده است و فرمان داده که علیه باغی بر امامان و بر مؤمنان جهاد شود. بغی به اتخاذ موضع جنگی علیه امام، جنگ افروزی، دشمن انگیزی، و آزار مصداق می‌یابد، و بالاترین بغی آن است که شخص چیزی را به امام نسبت دهد که وی آن را انجام نداده است، و بالاترین حسد نیز حسدی است که علیه امام روا داشته

شود. حسد - آن سان که امام جعفر بن محمد صادق (ع) فرمود - سرچشمه هر گناه است، و نخستین گناهی که در آسمان بود، نخستین گناهی که در زمین روی داد، نخستین گناهی که در میان انسانها بود، و نخستین گناهی که در میان پریان بود؛ چه ابلیس بر آدم حسادت برد و همین سبب نافرمانی او شد، و قاییل بر برادرش هابیل - که قربانی او بر خلاف قربانی هابیل پذیرفته شده بود - حسد برد.

هر کس نبوت انبیا و امامت ائمه را انکار کند و پرچم جنگ با آنان بر دوش کشد و در برابر ایشان سر به شورش بردارد، سبب کارش آن است که در آنچه خداوند به آنان ارزانی داشته بر ایشان حسد می‌ورزد و دوست دارد آن عطای خداوند از آن او باشد نه از ایشان. هر کس نیز با غیر خود در چیزی رقابت کند و برای محروم کردن غیر از آنچه دارد تلاش کند همین حکم را دارد!

یکی از بزرگترین حسدها آن است که کسی بر شخصی دیگر در آنچه امام به او فضل کرده حسد ورزد؛ چرا که در چنین صورتی، حسود علاوه بر حسد ورزیدن و گناه حسد، مرتکب این گناه نیز می‌شود که کار امامان را مورد مخالفت و انتقاد قرار می‌دهد و با حسد خود از این پرده بر می‌دارد که کسانی که از سوی امامان به آنان نعمتی داده شده سزاوار آن نعمت نبوده‌اند و آنچه امام نسبت به آنان انجام داده نادرست بوده است.

۱۱- پرداخت خمس درآمد به امامان

خمس تأویل این آیه که می‌گوید: «بدانید آنچه به دست آورده‌اید خمس آن برای خدا و رسول او و بستگان، یتیمان، بینوایان و در راه ماندگان است» (انفال/۴۱). همچنین [امام] جعفر بن محمد صادق (ع) می‌فرماید: «خمس از آن ما اهل بیت است و مردم در هیچ چیز از آن با ما شریک نیستند و ما در چهار پنجم غنایمی با آنان شریکیم که در جنگهایی که در کنار آنان حضور داشته‌ایم به دست آمده است. خمس از آن ماست، نه از دیگران؛ و از آن به یتیمان، فقیران، بینوایان و در راه ماندگان خویش می‌دهیم و البته آنان و ما را در صدقات بهره‌ای نیست».

پس مقصود از «خمس آن برای خداست» آن است که هدف از خمس خشنودی خداوند، و خمس در دوران حیات رسول خدا از آن اوست. اما پس از ارتحال او این حق در اختیار امامی

که از اهل بیت اوست قرار گرفته و او از آن به نزدیکان و اهل بیت خویش که شایسته‌شان می‌بیند می‌دهد، و هر چه می‌خواهد در مورد این مال انجام می‌دهد. بنابراین بر همه مؤمنان واجب است - آن سان که خداوند فرموده - در هر عصری خمس درآمدهای خویش را به امام آن عصر که از اهل بیت رسول خداست بپردازند، و البته این علاوه بر زکاتهای مالی است که می‌بایست به مقدار مشخصی پرداخت شود.

[به نظر نگارنده] شگفت‌آور آن است که [امام] جعفر صادق (ع) «بستگان، یتیمان، ینوایان و درراه‌ماندگان» را تنها منحصر به کسانی می‌داند که علاوه بر این اوصاف از اهل بیت پیامبر (ص) و اهل بیت امام نیز هستند، نه آن که این خمس به عموم مسلمانان اختصاص داشته باشد، اما این مسأله را تا حدی مورد تأکید قرار داده که - بنا بر آنچه قاضی نعمان نقل می‌کند - فرموده است: «خداوند برای ما خمس را در اموال بندگان مؤمن خویش واجب کرد و آن را حق ما بر آنان قرار داد. پس هر که حق ما و سهم ما را در اموال خویش دریغ دارد نزد خداوند او را هیچ حق و نصیبی نخواهد بود^۱».

اخرویات

۱- انکار تناسخ

آن گونه که قبلاً گفتیم اسماعیلیان تناسخ را با قاطعیت رد کرده، و پیشوایان این فرقه نیز در کتب خویش به نقد و ابطال آن پرداخته‌اند. آنچه کرمانی در *الریاض، میزان‌العقل، المقاییس* در این باره نوشته از این قبیل نقدهاست. او همچنین در *راحة‌العقل* می‌گوید:

کسانی چون محمد بن زکریا (رازی) و غلات و معتقدان به تناسخ که عقیده دارند «جزاء» در دنیا است، مبنای اعتقادشان آن است که روح انسانها قبل از وجود افراد معین انسانی وجود دارد، بر خلاف دهریه و دیگر هم‌مسلمانان آنها که می‌گویند وجود روح به وجود اشخاص است. جماعت نخست می‌گویند ارواح جوهرهایی هستند که بر حسب اعمال خود در پیکرهای [= اجسام] مختلف جابجا می‌شوند تا زمانی که به خلوص برسند و بازگردند.

۱- الهمة فی آداب اتباع لائمه، ص ۶۹.

ما در کتاب خود *الریاض و نیز در میزان العقل* و در دیگر رساله‌هی خویش، و بویژه کتاب *المقاییس* که به طور خاصی در این مبحث و علیه غلات و هم‌مسلمان آنان نوشته شده نادرستی عقاید این جماعت را بیان کرده‌ایم. مسلک این گروه در اثبات چنین جزایی مسلک همان کسانی است که به استناد عقل و با اکتفا به استدلالهای خود که منبع گمراهی ایشان است اصل جزاء را انکار کرده‌اند. اما حقیقت آن است که جزاء ثابت، و مربوط به جهان آخرت است.^۱

۲- رستاخیز

اسماعیلیه معتقد به رستاخیزند و آن را چنین تعریف می‌کنند:
آن فعلی است از افعال خداوند - از طریق ملائکه مقرب - در مبعوث طبیعی، فعلی که کمال آن مبعوث است تا بدین وسیله به انبعاث دوم برانگیخته شود. این رستاخیز همان است که با عنوان «نفخ» از آن تعبیر شده است، نفخ یا دمیدن خاصی، با قدرتی که عبارت از افاضه به مفاض علیهی است که قبلاً خالی از چنین فیضی بوده است، و پس از این فیض حیات ابدی می‌یابد.^۲

بعث و رستاخیز بر دو نوع است:

نوع اول، همان نفخ اول است که در عالم طبیعت می‌باشد و آن خود به دو گونه تقسیم می‌شود: آنچه به تعلیم است، و آنچه به تأیید الهی است. آنچه به تأیید الهی است همان سفر قوای الهی از عالم ملکوت در نفس مبعوث موجود در عالم طبیعت و حرکت در این نفس است تا بدین ترتیب هر آنچه به سعادت‌های ابدی مربوط است برای نفس میسر و فراهم گردد، اما آنچه به تعلیم است همان چیزی است که به واسطه تأیید شدگان از جانب خداوند - یعنی پیامبران، امامان و اوصیا - صورت می‌گیرد.

نوع دوم، همان نفخ دوم است که خاص قیامت می‌باشد و در هنگام به آخر رسیدن ادوار سبوعه و کامل شدن وجود بالفعل علم، و آن هنگام به وقوع می‌پیوندد که صورت با کمالی که می‌یابد مجرد می‌شود و انوار ملکوت از آن ساطع می‌گردد.

این که خداوند می‌فرماید «در صور دمیده شود» (زمر/ ۶۸) اشاره‌ای به صاحب دور هفتم

است، همان خاتمه دهنده ادوار که به واسطه او خلقتی جدید صورت می‌گیرد و نخست در سرای طبیعت که دروازه جز است و برای بار دوم نیز در سرای آخرت دمیده شود، و بنابراین رستاخیز به واسطه صاحب دور هفتم صورت می‌گیرد.

۳- حساب

حساب تابع بعث و رستاخیز است؛

و آن، فعلی است که به وسیله آن، از نفس برای نفس ثوابی حادث می‌شود که همان لذتها و خوشیهاست؛ و مجازاتی نیز حادث می‌شود که الم و عذاب و اندوه است. این فعل به دو گونه تقسیم می‌شود: آنچه وجودش در دنیا است، و آنچه وجودش در آخرت است. آنچه وجودش در دنیا است به دو قسم تقسیم می‌شود: آنچه وجودش به صورت عاجل، و در همه وقت، در درون شخص و برای او پدید می‌آید و این عام است، و آنچه وجودش عاجل، در درون شخص و برای او پدید می‌آید، ولی نه در همه اوقات، و این خاص است. آنچه عام است و در درون شخص برای خود او و در هر حالت و وقتی پدید می‌آید، شامل آن چیزهایی است که در هر زمان و هر مکان، چون شخص در انجام اعمال دینی - که از طریق پیامبران و رسولان الهی بر انسانها فرض و واجب شده - آن را قصد کند به صورت عاجل بدان می‌رسد، از این قبیل که شخص [در اعمال دینی خود] در پی به دست آوردن نام و آوازه در میان مردم و یا در پی آن باشد که فردی سخاوتمند و ثروتمند معرفی شود، یا مردم او را از نیکان پندارد. در چنین مواردی آنچه شخص خود را به خاطر آن به دو عبادت ظاهر و باطن آراسته است، در همان وقت به او داده می‌شود، همانند آن که کسی برای به جای آوردن نماز خود به مسجد رود، نه برای تقرب به خداوند، نه به هدف اظهار خشوع در برابر کبریای او، نه برای اقامه آیینهای دینی، و نه برای انجام مناسک دینی که بر او واجب شده است، بلکه برای آن که بدین طریق در جامعه‌ای آراسته میان مردم ظاهر گردد، و یا گفته شود او به حال و وصفی است که خود برای خویش خواسته، یا برای آن که قدری تفرج کند و دلتنگی خویش را زایل سازد. در چنین جایی آنچه شخص از کار خود اراده کرده است به صورت عاجل [= نقد] به او داده می‌شود و همین نیز ثواب

اوست...؛ یا همانند آن که کسی در امر دو عبادت ظاهر و باطن - که نجات دهنده اوست - اهمال ورزد و در اجرای اوامر و سنن الهی و در اعتراف به اولیا و انبیا و رسولان او کوتاهی کند، که در این صورت شخصی در همین دنیا به ذلت و زبونی گرفتار می‌شود و به سبب آن اندوه و رنجی دایم برای او حاصل می‌گردد. این عذاب عاجل اوست و عذاب آجل [= آخرت] او هم به جای خود باقی است.

اما آنچه وجودش در شخص است و نه در همه اوقات، بلکه خاص وقتی معین است - آن - همان فعلی است که از طریق مبعوث مؤید به روح القدس - یعنی صاحب دور هفتم - و در هنگام اتصال قوای ملکوتی به او حاصل می‌گردد، و این همان چیزی است که نفع ثانی روز قیامت خوانده می‌شود.

آنچه وجودش در آخرت است، فعلی است که از جانب عقول ابداعی و انبغاثی و با سریان [فیضی] از روح القدس در نفسها پدید می‌آید، نفسهایی که از طریق تعلیم گرفتن، و به واسطه ظهور نفس زکیه - صاحب دور هفتم - در عالم طبیعی، و نیز پس از کامل شدن اسباب طبیعی و ملکوتی سعادت کمال یافته‌اند.

این فعل [= پاداش و یا مجازات] به حکم علم [آن عقول] به همه صورتهای - با همه آنچه له و یا علیه آنان است - و عیناً مطابق آنچه از جانب خداوند در سرای حکمت بر آن موجود گذشته است، صورت می‌گیرد و بدین ترتیب سعید سعادت و شقی شقاوت می‌یابد.^۱

کرمانی از حاکم بامرالله فاطمی نیز نقل می‌کند که گفته است:

اگر نفس انسان به امور جسم و به استفاده از ابزارهای خود [= همان جسم و اعضا] در راه مقاصد و اهدافی که دارد مشغول نبود و اگر این مشغول بودن او را از هر چیز دیگری باز نداشته بود، گناه و نافرمانی که در این دنیا می‌کرد سبب می‌گردید در درون خویش درد و رنجی را احساس کند که همان حقیقت گناه و نافرمانی خود اوست.^۲

بنابراین عدم احساس درد و الم از سوی نفس به سبب گناهایی که مرتکب شده، بر اثر سرگرم بودن آن به اموری است که او را از درک و احساس نتایج گناهان خویش باز می‌دارد.

۱- همان، ص ۵۱۶ - ۵۱۹.

۲- همان، ص ۵۳۲.

۴- بهشت و دوزخ

بهشت سرمدی و ابدی، و جایگاه همه لذتهاست؛ و استحاله، تغییر و تبدل در آن نیست، و آنچه بدین وصف باشد غایت نخستین موجوداتی است که از خداوند هستی گرفته‌اند.

بهشت بر حسب مرتبه و فاصله‌ای که با عرش دارد دارای نامهای مختلف است، از آن جمله این که «جنة المأوی» نامیده می‌شود، بدین اعتبار که مأوی عقول مبعوث در سرای طبیعت و نیز نفسهای عاقل متخیل، و محل گرد آمدن آنها، و جایگاه متقین است، و در باره اش گفته شده که در نزد سدرة المنتهی، بیرون از اجسام، و در جوار فرشته مقرّبی است که امور عالم که انفس بدان تعلق دارند به او واگذار شده است؛ بهشت «دارالقدس» نیز نامیده می‌شود.

اسماعیلیه لذتهای بهشت را مورد تأویل روحانی محض قرار می‌دهند و هیچ جایی برای لذتهای جسمی - با همه انواعش - باقی نمی‌گذارند. آنان می‌گویند: نفس پس از رسیدن به بهشت - با صفا و تنزه آن - «همه افعال و معارفی را که در دنیا داشته - بر اثر تعلق به جسمی که اینک او را ترک گفته است - از دست می‌دهد. افعال او در بهشت افعالی است که ذات او با کمال خویش، آنها را اقتضا می‌کند، ... یعنی اموری چون تعظیم و تسبیح خداوند. نفس در این سرای هیچ فعلی از نوع آنچه در سرای طبیعت داشته است ندارد؛ چرا که نفس این افعال را در سرای طبیعت داشته و از طریق آنها تکثر، تجوهر و تہذب بیشتری می‌یافته است. اما اکنون که نفس خالص و از جسم رها شده و با دیگر به غایت رسیدگان، از سرای طبیعت به دار مقصود رسیده، همین او را بس است که غایت، و در جوار غایت نخستین، و نیز جوهری باقی و بهره‌مند از ثمراتی باشد که آنها را از مناسبت خویش با آن عقول به دست می‌آورد؛ و این مناسبت در ذات است و نه در فعل^۱.

بر همین اساس است که مشاهده می‌کنیم ابویعقوب سجستانی در الینابیع این عقیده را اظهار می‌دارد که «ثواب» همان علم است. او در توجیه عقیده خود می‌گوید:

از آنجا که آخرین حد ثواب لذت بردن است، و از آنجا که [در بهشت] لذتهای حسی از میان رفته و وجود ندارد، لازم آید که نفس به ثوابی ازلی و غیر فانی، و باقی و غیر منقطع برسد. از دیگر سوی جز لذت علم هیچ لذتی نیست که بسیط باشد و با همان حالت اولیه خویش برای همیشه باقی بماند. پس بدین ترتیب از

۱- همان، ص ۵۴۷.

آنچه گذشت لازم می‌آید که بگوییم لذت علم همان ثواب موجود در سرای بقاست^۱.

علاوه بر این، علم نه تنها از بین نمی‌رود، بلکه پیوسته با هر استنباط و فهمی، فزونی و بالندگی می‌یابد، در حالی که حس و آنچه حسی است در هر استعمال کم می‌شود، از بین می‌رود، استحاله می‌پذیرد و تباه می‌گردد؛ و به این دلیل نیز ثواب سرای باقی علم است و نه حس و یا اشیای محسوس.

بدین ترتیب می‌توان گفت آنچه ابو یعقوب سجستانی می‌گوید تقریباً بدان اشعار دارد که وی وجود بهشت و دوزخ را - بدان معنا که جایی است مستقل که بهشت یا دوزخ نامیده می‌شود - انکار می‌کند و گویا، در برداشت او، بهشت همان علم و درکی است که پیوسته از ناطقان، امامان و لاجقان (حجتها، بابها، و داعیان، با اختلاف مراتبی که دارند) به نفس می‌رسد؛ و بنابراین، بهشت همان علم، و دوزخ نیز جهل به آن علوم است که از ناطقان، اساسها و امامان می‌رسد. البته آنچه در اینجا در مورد سجستانی گفتیم، همه، محل تردید احتمال است؛ زیرا گفته‌های او در این بخش از کتابش^۲ مبهم و نامشخص می‌باشد.

اما کرمانی در این مسأله موضع روشنی دارد و برای بهشت مکانی نزدیک سدره المنتهی مشخص می‌کند و بدین ترتیب وجودی عینی و حقیقی به بهشت می‌دهد.

البته اسماعیلیان همه بر این اتفاق دارند که لذتهای بهشت حسی نیست و همه لذتهای معنوی می‌باشد. چنین عقیده‌ای نتیجه منطقی دیدگاه آنان در استحقاق بهشت از سوی نفس و نیز دیدگاه آنان در تعریف و مشخص کردن مفهوم نفس است. به عقیده آنان، نفس تنها هنگامی مستحق بهشت می‌شود که از شائبه ماده خالص گردد، از جسمانیت پیراسته و برهنه گردد و با ذات و صور ملائکه تناسب یابد، و به حالتی که می‌تواند فیض عقل را پیوسته بپذیرد برسد، و از آثار حس رها گردد تا در نتیجه پیوسته فیض به ذات او رسد. علاوه بر این، در سرای پاداش تغیر وجود ندارد و به همین دلیل لذتهای آن سرای نمی‌تواند لذتهایی حسی باشد؛ چرا که آنچه حسی است متغیر و فاسد شدنی است^۳.

۱-الینابیع، ص ۱۳۵.

۲-الینابیع، «ینبوع ۲۸»، ص ۱۳۷ - ۱۳۹.

۳-تاج العقائد، ص ۱۶۶ - ۱۶۷.

بخش دوم

نصیریه

۳۹۳ - ۴۶۰

تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲ ۳۹۲

نصیریه

نصیریه طایفه‌ای از غلات شیعه‌اند که به الوهیت علی بن ابی طالب (ع) عقیده دارند. آنان بر این عقیده خویش - بنا بر آنچه شهرستانی می‌گوید - چنین استدلال کرده‌اند:

ظهور پدیده‌ای روحانی در قالبی جسمانی چیزی است که عاقل آن را انکار نمی‌کند: در پدیده‌های خیر، از قبیل ظهور جبرئیل (ع) در سیمای برخی از افراد و یا در آمدن به صورت یک عرب بادیه نشین و ظاهر شدن در شکل یک انسان، و در پدیده‌های شر نیز از قبیل ظاهر شدن شیطان در سیمای یک انسان، تا شر را در سیمای او بیافریند و یا همانند ظاهر شدن جنّ در صورت انسان تا به زبان انسان سخن گوید. به همین دلیل می‌گوییم: خداوند در سیمای افراد انسانی تجلی کرده است و چون پس از رسول خدا (ص) کسی برتر از علی (ع) وجود نداشت و پس از او نیز کسانی برتر از فرزندان خاص او که برترین انسانها نبودند، حق در سیمای آنان تجلی کرده به زبان آنان سخن گفت و با دستهای آنان عمل کرد و ما نیز به همین دلیل است که نام الوهیت را بر آنان نهاده‌ایم.

ما این امر را تنها از آن رو برای علی (ع) - و نه دیگران - ثابت دانسته‌ایم که از جانب خداوند تأیید خاصی به او تعلق گرفته که به باطن اسرار مربوط می‌شود:

پیامبر (ص) فرمود: «من بر اساس ظاهر حکم می‌کنم و خداوند خود عهده‌دار باطنهاست». به همین دلیل جنگ با مشرکان بر عهده پیامبر (ص) و جنگ با منافقین بر عهده علی (ع) قرار گرفته بود، و به همین دلیل نیز علی (ع) به عیسی (ع) شباهت یافته است. رسول خدا (ص) فرمود: «اگر بیم آن نبود که مردم درباره تو همان سخنی بگویند که درباره عیسی گفتند، در مورد تو سخنی دیگر اظهار می‌داشتم.» آنان گاه نیز شرکت در رسالت را برای علی (ع) ثابت دانسته‌اند؛ چه پیامبر (ص) فرمود: «در میان شما کسی است که در راه تأویل [درست] قرآن می‌جنگد، آن سان که من در راه تنزیل آن جنگیدم؛ و او همین کسی است که کفش خویش را وصله می‌زند». پس آگاهی از تأویل، جنگ با منافقان، سخن گفتن با مار، و از جا کندن دروازه قلعه خیبر از گویاترین دلایل این حقیقت است که در او [علی (ع)] جزئی الهی و قدرتی ربّانی وجود دارد، یا این که خدا در سیمای او متجلی شده، با دستان او خلق کرده و با زبان او فرمان داده است.

از همین جاست که گفته‌اند: او قبل از آفریده شدن آسمانها و زمین وجود داشته است. او گوید: «ما سایه‌هایی در سمت راست عرش بودیم، پس تسبیح گفتیم و فرشتگان نیز به تسبیح ما تسبیح گفتند». پس آن سایه‌ها و آن صورتهای برهنه از سایه‌ها همان حقیقت است و به نور پروردگار چنان نورانی‌تی یافته که هرگز از آن جدا نمی‌شود، خواه در این جهان باشد و خواه در آن جهان. از همین روست که علی (ع) فرمود: «نسبت من با احمد چون نسبت نوری است با نوری دیگر»، یعنی آن که میان دو نور هیچ تفاوتی وجود ندارد مگر این که یکی مقدم بر دیگری و دیگر متأخر از آن است^۱.

شهرستانی میان دو فرقه نصیریّه و اسحاقیه تفاوت می‌گذارد، بر این اساس که «نصیریّه به ثابت دانستن جزء الهی [در علی] تمایل بیشتری دارند و اسحاقیه به ثابت دانستن مشارکت در نبوت. البته آنان اختلافات دیگری نیز دارند که در اینجا متذکر آنها نمی‌شویم^۲.

۱- شهرستانی، الملل والنحل، ج ۲، ص ۲۵ - ۲۶. قاهره، سال ۳۲۱ هـ.ق.

۲- همان، ص ۲۶.

چنانچه در *ارشاد القاصد*^۱ آمده، علت نامگذاری نصیریه به این نام آن است که این فرقه از پیروان نُصیر، غلام علی بن ابی طالب، بوده‌اند. در برخی از منابع دیگر آنان را ابن نُصیر نیز خوانده‌اند.

۱- ققشندی در *صبح الاعشی* (چاپ سوم، ۱۹۱۸ م، ج ۱۳، ص ۲۴۹) از این کتاب نام برده، می‌گوید: «کتاب *ارشاد القاصد* الی أُسنی *المقاصد* از شیخ شمس الدین محمد بن ابراهیم بن ساعد انصاری افغانی سنجاری (متوفای ۷۴۹ هـ ق) است.

کتب نصیریہ

بازگشت به فهرست

ماسینیون^۱ در سال ۱۹۳۷ کلیاتی درباره کتب نصیریہ نوشته که ذیلاً آن را خلاصه می‌کنیم:

فصل اول (مؤلفان پنجگانه)

مؤلفان پنجگانه‌ای که آثار آنان بخشی از میراث فرهنگی نصیریہ به شمار می‌رود:
۱- مفضل جعفی (در گذشته حدود سال ۱۸۰هـ.ق): وی یک راوی مورد اعتماد است و کتب ذیل را که به امام جعفر صادق (درگذشته ۱۴۸هـ.ق)، ملقب به عالم، نسبت داده شده روایت می‌کند:

۱- کتاب السراط، از عالم، نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۴۹/عربی، ورقه ۲۸۶-۲۱۸۲؛ همین کتاب در فهرست دوسود (Dussaud) در ذیل شماره ۵ قرار دارد.

۲- کتاب العقود

۳- کتاب الاساس، از عالم، نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۴۹/عربی، ورقه ۳۱-۱۷۹

1. L. Massignon: *Opera Minora*, I, pp. 640 - 649, Beyrouth, 1963.

- ۴- کتاب الاشباه و الاظله، نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰/عربی
- ۵- کتاب الهفت^۱
- عارف تامر و عبده خلیفه دو کتاب الهفت و الاظله را در بیروت، المطبعة الكاتولیکیه، در ۱۹ + ۱۵۳ صفحه منتشر کرده‌اند.
- ۶- کتاب جامع الاصول (کتاب درج المراتب)
- ۷- کتاب الفرائض و الحدود
- ۲- یونس (واحياناً: یوسف) بن ظبیان کوفی^۲:
- ۸- کتاب حقائق اسرار الدین
- ۳- محمد بن سنان ظاهری (درگذشته ۲۲۵هـ):
- ۹- کتاب الانوار و الحجب، از عالم، نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰/عربی، ورقه‌های ۱۰۴، ۱۲۹، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ا
- ۴- جعفر بن محمد بن مفضل جعفی^۳
- ۱۰- آداب عبدالمطلب
- ۵- ابوشعیب محمد بن نصیر غیری بصری (درگذشته حدود سال ۲۷۰هـ):
- ۱۱- کتاب المثل و الصورة، نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰/عربی.
- ۱۲- اللعنة^۴
- ۱۳- مسائل یحیی بن معین، نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰/عربی، ورقه ۱۴۴ و ۱۷۷. ا
- ۱۴- کتاب الاکووار و الادوار.
- ۱۵- کتاب التأویل فی مشکل التنزیل.
- ۶- محمد بن جنان جنبلانی (درگذشته حدود سال ۲۸۷هـ)^۵
- ۱۶- کتاب الايضاح فی سبیل النجاح

۱- الباکورة السلیمانیه، ص ۲۲، ۳۲، ۵۹، ۶۱.

۲- خصیبی، الیهدایه، ص ۲۷۲.

۳- همان، ص ۶۳ و ۲۰۴.

۴- الباکوره، ص ۴۴.

۵- آذنی، محمد امین غالب الطویل (درگذشته ۱۳۵۱هـ)، تاریخ العلویین، لاذقیه، ۱۹۲۴، ص ۱۹۶.

فصل دوم (مؤلفان متقدم نصیریّه)

۷- خصیبی، ابو عبدالله حسین بن احمد بن حمدان، ملقب به شیخ یبراق. وی در سال ۲۶۰هـ. دیده به جهان گشود و در سال ۳۴۶ یا ۳۵۷هـ. در حلب درگذشت. او در کتب شیعه در ایران حضینی نامیده شده است.

۱۷- کتاب الهدایة الکبری، وی این کتاب را به سیف الدوله اهداء کرده است.^۱

۱۸- کتاب المائده، که به سیف الدوله حمدانی اهداء شده است.^۲

۱۹- دیوان خصیبی، نسخه خطی منچستر، به شماره ۴۵۲^۳.

۲۰- کتاب المجموع (۱۶ سوره).

این کتاب که الدستور نیز نامیده می‌شود از سوی اذنی و همچنین دوسود (ص ۱۸۱) منتشر شده است.

۲۱- الادعیه

۲۲- عقیده‌الدیانه

۲۳- رساله رستباشیه، اهدائی به یکی از امیران دیلمی در بغداد. اذنی می‌گوید این امیر بویهی بختیار نام داشت.^۴

۲۴- رساله فی السیاقه.^۵

۲۵- کتاب الفرق بین الرسول و المرسل.

۲۶- مسائل، که شاگردانش آن را منتشر کرده‌اند. نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰/عربی.^۶

۸- جلی، محمد بن احمد^۷:

۲۷- رساله فی باطن الصلاة^۸

۱- تاریخ العلویین، ص ۱۹۸؛ طبرسی نوری (متوفای ۱۳۲۰هـ) نفس الرحمن، فصل ۱۴، ص ۱۴۲ - ۱۴۴؛ نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰/عربی، ورقه ۱۰۳.

۲- تاریخ العلویین، ص ۲۸۷؛ نفس الرحمن، فصل ۱۶، ص ۶۵.

۳- الباکوره، ص ۱۳، ۱۶، ۴۸، ۵۱، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۹۲.

۴- تاریخ العلویین، ص ۱۹۸ و ۲۴۰. ۵- گنفاگو (Catafago) در 523 - II و 1837 و JAP.

۶- الباکوره، ۱۷. ۷- همان، ۱۵؛ نسخه خطی تیمور پاشا، ۴۳.

۸- المجموع، ص ۵۵ ب، این کتاب از سوی (Dussaud) در ضمن کتاب *Historie et religion des Nosairis, paris, 1900*، ضمیمه، ص ۱۶۱ - ۱۹۸ ترجمه و منتشر شده است. وی این کتاب را بر اساس چاپ اذنی نقل کرده است.

- ۲۸- رساله مسیحیه^۱
- ۲۹- کتاب الفتق و الرتق
- ۳۰- کتاب التعلیق و السماع و التنزیه و الرضا
- ۳۱- کتاب الاندیه
- ۳۲- کتاب تفسیر الحروف^۲
- ۹- قطعی هشتم، ابو الفتح محمد بن حسن بغدادی^۳:
- ۳۳- الرساله الاسمیه (رساله النصیحه)
- ۱۰- جسری، علی بن عیسی (درگذشته حدود سال ۳۴۰هـ):
- ۳۴- مناظره؛ وی این مناظره را بر ابو عبدالله بن هارون صائغ املا کرده است. نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰/عربی، ورقه ۴۱، ۵۳ب، ۱۷۶ب - ۱۷۹أ.
- ۳۵- کتاب الاوحد (؟)، نسخه خطی پاریس، ورقه ۴.
- ۱۱- ابو ذهبیه اسماعیل بن خلاد بعلبکی که از پیروان فرقه اسحاقیه است^۴.
- ۳۶- کتاب الفحص و البحث (گفتگویی منسوب به جعفر بن عبدالملک)، نسخه خطی پاریس، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۱ب.
- ۱۲- شیخ طبرانی، ابو سعید میمون بن قاسم (الشاب الثقه) که در سال ۳۵۸ دیده به جهان گشود و پس از سال ۴۲۶هـ. درگذشت^۵:
- ۳۷- مجموع الاعیاد
- نسخه‌ای خطی از این کتاب در برلین، به شماره ۴۲۹۲ وجود دارد، این کتاب در نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰/عربی، ورقه ۳۱۷ نیز ذکر شده و اشتر و تمن آن را در ضمن سه جزوه در سالهای ۱۹۴۳ تا ۱۹۴۶ در هامبورگ منتشر کرده است.
- ۳۸- کتاب الحاوی (فی علم الفتاوی^۶)
- ۳۹- کتاب الدلائل فی معرفه المسائل^۷
- ۴۰- کتاب الرد علی المرتد که احتمالاً علیه ابن خلاد نوشته شده است. نام این کتاب در

۱- همان، ص ۲ب.

۲- همان، ص ۲ب.

۳- ر.ک.: نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰/عربی، ورقه ۱۴۱ب، و تاریخ العلویین.

۴- ر.ک.: تاریخ العلویین، ص ۲۰۱ و ۲۶۲.

۵- همان، ص ۲۰۳، ۲۶۲.

۶- همان، ۱۷، ۵۹، ۶۱.

۷- الباکوره، ۱۸.

۴۰۰ تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

فهرست کتفاگو (Cotafago) آمده است.

۴۱- کتاب ضد دیانة علی بن قرمط و علی بن کسکه^۱

۴۲- کتاب الامانة علی حکم الصیانة

۴۳- کتاب المعارف، نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰/عربی، ورقه ۳۹۴ و ۱۳۵.ب.

۴۴- کتاب کنز الحیاة

۴۵- کتاب البحث و الدلالة، این کتاب در قالب یک رساله و درباره صفات چهارگانه

خالقی و مخلوقی خداوند است و احتمال دارد این کتاب همان کتاب الحقایق فی الفرق بین

المخلوق و الخالق باشد^۲.

۴۶- کتاب الجواهر

۴۷- کتاب البطون و الظهور^۳

۴۸- کتاب الهفت^۴

۴۹- الالفاظ الدریه

۵۰- رساله التوحید

۵۱- الرساله النعمانیه

۵۲- مسائل عن الجلی^۵

۵۳- الجامع فی احکام المقروالقانع

۱۳- سلامه بن احمد هدی، شاگرد طبرانی

فصل سوم (از قرن پنجم تا دهم هجری)

۱۴- آل شعبه حرّانی، و از آن جمله حمزة بن علی بن شعبه حرّانی:

۵۴- کتاب حجة العارف علی البائن و المخالف، نسخه خطی پاریس، شماره

۱۴۵۰/عربی، ورقه ۵۱.ب،

۵۵- کتاب التخمیس

۱- در کتاب ماسینیون چنین آمده و احتمالاً مقصود همان ابن حسکه هوار قمی است.

۲- المجموع، ص ۵۲.أ.

۳- همان، ص ۵۶.ب.

۴- به ردیف ۵ مراجعه کنید.

۵- المجموع، ص ۸۷.ب.

- ۵۶- کتاب حقائق اسرارالدين. اين کتاب احتمالاً همان کتاب موضح الاسرار است.
۱۵- محمد بن شعبه:
۵۷- کتاب الاسيفر، درباره فلسفه، نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰/عربی، ورقه ۳۲-
۳۷ و ۱۰۳ اب
۱۶- محمد بن مقاتل قطيعی:
۵۸- کتاب أرب الطالب
۵۹- الرسالة المصرية
۱۷- ابو الفتح محمد بن عصمت الدولة بن معز الدولة بن عيسى كويلح^۱:
۶۰- کتاب فی الجفر
۶۱- کتاب فی عمل الزيج
۶۲- ادعیه
۶۳- کتاب منهاج الدين و البيان (= الاسمیه = المصریه)
رجوع کنید به تاريخ العلويين، ص ۳۴۶؛ الباكوره، ۲۹؛ نسخه خطی پاریس، شماره
۱۴۵۰، ورقه ۱۳۸، ۱۴۱ اب و ۱۴۲ أ
۱۸- علی علم الدوله، شاگرد ابو الفتح (ذکر شده در شماره قبلی).
۱۹- ابونصر منصور جلّی:
۶۴- الرسالة المنتصفة^۲
۲۰- ابراهيم بن عثمان مستلقى
۲۱- سواق بصری^۳
۲۲- سيد صدر الدين مرتضى مجتبى موفق الدين سابرى.
۶۵- قصيدة^۴
۲۳- ابوالحسن جوهری
۲۴- وزير صفی الدين حيدر بن محور فارقی، اهل ميّا فارقين و ملقب به عبدالمومن
صوفی:

۲- المجموع، ص ۱۸۱ اب.

۱- نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰، ورقه ۱۳۸ - ۱۴۲.

۴- همان، ص ۱۸۰ أ.

۳- همان، ص ۱۷۴.

۴۰۲ تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

۶۶- کتاب الارشاد و الفعل المفید فی حقیقة التوحید

۶۷- کتاب مفتاح الكنوز

۲۵- ابوصالح دیلمی:

۶۸- کتاب هدایة المسترشد و سراج الموحّد؛ کتابی است درباره تراجم و اسامی

تألیفات.

۲۶- محمد بن اسماعیل جزری:

۶۹- کتاب الرسائل، نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰/عربی، ورقه ۱۴۰ و ۱۴۱.اب.

۲۷- ابوالفضل محمد بن حسن منتجب الدین (حوالی سال ۵۹۵هـ):

۷۰- کتاب تسمیة الاعیاد

۷۱- کتاب العالم و المتعلم

۷۲- کتاب الحیاة الروحیه

۷۳- دیوان شعر، نسخه خطی در کتابخانه منچستر، به شماره 452C

۲۸- شیخ امیر حسن بن مخزون سنجاری از خاندان ملهّب بن ابی صفره غسانی، متوفای

۶۴۶ یا ۶۳۸هـ^۱:

۷۴- دیوان اشعار

۷۵- کتاب تزکیة النفس فی معرفة بواطن العبادات الخمس

۲۹- شیخ حاتم طوبانی جدیلی؛

بنابر اظهار تاریخ العلویین او در سال ۶۶۷ در طرطوس دیده به جهان گشود و استاد امیر

محافظان ابوالفداء بود:^۲

۷۶- کتاب التجرید

۳۰- یوسف بن عجوز حلبی نشابی. گفته می‌شود او کتاب المناظره^۳ را که ردی بر کتاب

المجلس معلّم موسی است در سال ۶۹۴هـ. نوشته است.

۳۱- یوسف رداد حلبی:

۷۷- رساله (= مناظره با حلولیه حمص)

۱- ر.ک.: نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰/عربی، ورقه ۶۶ و ۹۳؛ و تاریخ العلویین، ص ۳۰۱.

۲- تاریخ العلویین، ص ۳۱۳-۳۱۵. ۳- نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰، ورقه ۶۷-ب-۱۵۵.أ.

۳۲- الشيخ (المعلم) جامع مرّیه (!)

۳۳- البصیری:

۷۸- کتاب تذکرة النفس

۷۹- الانوار و النجوم

۳۴- علی بن منصور صویری، که در سال ۷۱۴ دو اثر ذیل را نوشت:

۸۰- اشعار، که در آن اساتید خود را از جمله علمای وادی خرنوب را می ستاید.

۸۱- قصیده المثل النوری^۱، نسخه خطی منچستر، شماره ۴۵۲.

۲۵- شیخ ابراهیم طوسی (در گذشته حوالی سال ۷۵۰هـ.ق):

۸۲- دیوان طوسی، نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰، ورقه ۶۵، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۱۱۲،

۱۱۴

۸۳- القصیده العینیة، نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰، ورقه ۲۰-۳۱ و ۹۰ و ۱۱۵

۸۴- قصیده الفطره، مشتمل بر ۳۱۹ بیت و در رد بر صویری

۳۶- ابوطاهر سابور،

۸۵- کتاب الطالقان

در کتاب الجواهر الطالقانیة از کتاب مزبور با شرح ابوالحسن مدنی نام برده شده است.

۳۷- عمادالدین احمد بن جابر بن جبله بن ابی العریض غسانی. او - بنابر آنچه صاحب

کتاب فی سبیل المجد می گوید - در سال ۸۰۳ در گذشته، ولی بنابر آنچه در فهرست یکی از کتابخانه ها آمده، در ۶۱۴ در گذشته است:

۸۶- کتاب الوصیة

۸۷- مسائل عن مضر بن معالی خرقی من جبلة

۳۸- شیخ حسن بن حمزه بلانسی شیرانی (= شیزری؟). شیخ حسن معاصر عمادالدین

(ردیف قبلی) است، ولی در تاریخ العلویین آمده که او در ۵۸۳هـ.ق. دیده به جهان گشود و

در ۶۳۸هـ.ق. درگذشت:

۸۸- کتاب التنبیه؛ در ۴ فصل و ۳۴۴ صفحه که عقاید نصیریة را به نظم ترسیم کرده است.

۸۹- فوائد الفوائد العلویة

۱- الباکورة، ص ۲۳، ۴۶، ۵۰؛ نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۵۰ / عربی، ورقه ۹، ۷۱، ۱۱۱، ۱۶۷، ۱۶۷.

۴۰۴..... تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

۳۹- شیخ حسن عجرود عینی. وی بنا بر روایت مجمع العیون حسین مهیوب خیاطی در سال ۸۳۶ه.ق. درگذشته است^۱:

۹۰- دیوان شعر

فصل چهارم (از قرن دهم تا قرن حاضر)

۴۰- کرکی (احتمالاً علی بن حسین، متوفای ۹۴۵؟):

۹۱- کتاب اسرار الخفی

۹۲- کتاب الافادة من ایضاح الشهادة

۹۳- کتاب السرا المکتوم

۴۱- شیخ محمد بن یونس کلد زو جرّانی: در حدود سال ۱۰۱۱ه.ق. آثار ذیل را در

انطاکیه نوشته است:

۹۴- دیوان شعر^۲

۹۵- کتاب التّأیید^۳

۹۶- کتاب الجدول النورانی^۴

۹۷- الباطن^۵

۴۲- شیخ یوسف ابو طرخان بنا. قبل از سال ۱۱۲۰ آثار ذیل را نوشته است:

۹۸- دیوان شعر^۶

۹۹- الرسالة الحسییه (یا الحسائییه؟) که درباره تاریخ است

۴۳- شیخ خلیل بن معروف نمیلی^۷، که با شیخ یوسف خطیب^۸ و صارم^۹ معاصر است.

۴۴- شیخ محمود بامرّه (یا بعمره)

۴۵- شیخ ابراهیم مرهج (درگذشته سال ۱۲۷۲ه.ق):

۱- ر.ک.: دوسود، به شماره ۱۷ و نسخه خطی پاریس؛ شماره ۱۴۵۰، ورقه ۱۷۵ اب.

۲- الباکورة، ص ۶۲، ۶۸، ۷۰، ۷۱.

۳- همان، ص ۳۱، ۵۹، ۶۱.

۴- همان، ص ۹۰. این کتاب به جلال الدین معمار صوفی نیز نسبت داده می‌شود.

۵- همان، ص ۹۱.

۶- همان، ص ۵۶، ۷۷، ۷۹ و ۱۱۴.

۷- همان، ص ۷۳، ۷۵، ۸۴.

۸- همان، ص ۷۵.

۹- همان، ص ۶۶.

۱۰۰- قصیده^۱

۴۶ و ۴۷- بنی مهرز، و از آن جمله خلیل توردی مهرزی (درگذشته حدود سال ۱۲۶۰هـ) و علی بطیسه صاحب قصیده‌ای در رد بر ابراهیم قفاص
۴۸- حسین احمد همین (متوفای ۱۲۹۵هـ)، شاگرد ابراهیم مرهج^۲:

۱۰۱- کتاب الیمینة

۱۰۲- کتاب الزبدة

۱۰۳- کتاب الایتهالات

۱۰۴- کتاب المنهل المورد

۱۰۵- کتاب غنیمة السفر

۱۰۶- دیوان شعر

۴۹- شیخ علی ماخوس (درگذشته ۱۲۹۲هـ):

۱۰۷- کتاب الوراثة^۳

۵۰- شیخ یونس بن یوسف بن محمد:

۱۰۸- کتاب خشوع النفس^۴

۱۰۹- کتاب مناجات الحیب بالسرّ العجیب

تکمله

۱۱۴، ۱۱۵ و ۱۱۶- متونی در زمینه عقاید نصیریه که از آن جمله است: نسخه خطی کتابخانه ملی پاریس، شماره ۱۸۸ب؛ همین کتابخانه، شماره ۶۱۸۲؛ و نسخه سومی که نی‌بور^۵ از آن یاد کرده، آن را تحلیل می‌کند.

۱۱۷- متونی به عنوان مقدمه بر عقاید نصیریه که از آن جمله است: نسخه خطی خزانه تیموریه در دارالکتب المصریه، شماره ۵۶۴/عقاید.

۱۱۸- تاریخ العلویین، از محمد امین غالب الطویل اذنی (درگذشته

۱- المجموع، ص ۵۵، ۱۱۸۲ و ۱۱۸۷.

۲- همان، ص ۳۴، ۱۷۵، ۸۳، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۱۸۳.

۳- الباکورة السلیمانیه، ص ۱۰.

۴- المجموع، ص ۹۶-۹۷.

5. Niebuhr: *Reisen*, II, pp. 440 - 444.

۴۰۶ تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

۱۳۵۱ هـ.ق/۱۹۳۲ م.). این کتاب در سال ۱۹۲۴ در لاذقیه چاپ شده و مشتمل بر ۴۷۸ صفحه است و خلاصه‌ای تحلیلی از آن نیز در (مجله مطالعات اسلامی) Revue des Etudes Islamiques، سال ۱۹۲۸ م.، ص ۱۹۱ - ۱۹۲ چاپ شده است.

۱۱۹- کتاب فی سبیل المجد، از عبدالحمید بن عبدالوهاب الحاج معلی؛ این کتاب در سال ۱۹۳۴ م. در بوئنوس آیرس آرژانتین چاپ شده و شامل ۲۰۷ صفحه و کتابی است ادبی. در این کتاب از صفحات ۱۶۱ تا ۲۰۴ متون نظم و نثری متعلق به یازده نویسنده علوی و به همراه پاره‌ای تصاویر آمده است.

۱۲۰- علاوه بر آثاری که ماسینیون از آنها نام برده باید از الباکورة السلیمانیه، تألیف سلیمان اذنی، بیروت، ۱۸۶۳ م. نیز یاد کرد.

سلیمان اذنی از علویان نصیری مذهب و از فرزندان پیشوایان علویین در ولایت اذنه - که اذنه نیز نوشته می‌شود - بود. او تحت تأثیر گروه‌های تبشیر آمریکایی به مسیحیت گروید و به لاذقیه رفت و مدتی زیادی را در آنجا اقامت کرد و در همان جا به تألیف الباکورة السلیمانیه پرداخت، و این کتاب از سوی همان گروه‌های تبشیری به چاپ رسید.

پس از مدتی اقامت در لاذقیه، نزدیکان او به مکاتبه با او پرداختند و با استفاده از هر وسیله‌ای برای جلب محبت و اظهار دوستی، او را به بازگشت به وطن خود تشویق کردند تا زمانی که وی به آنها اطمینان یافت و به وطن خود بازگشت. اما در آنجا او را زنده زنده در آتش سوزاندند و به بدترین وضع کشتند.

نکته شگفت‌آور در مورد این کتاب آن است که به رغم چاپ آن و به رغم آن که نسخه‌های فراوانی از آن در لاذقیه و سایر جاها توزیع شد، کتاب مزبور اندک اندک رو به کمیاب شدن نهاد تا جایی که بکلی نایاب شد و امروز حتی کسی یک نسخه از آن را نمی‌بیند^۱.

۱- فرید وجدی، دائرة المعارف القرن العشرين، ج ۱۰، ص ۲۵۰، به نقل از مقاله منتشر شده در الاهرام مصر به قلم «اهل فضلی از لاذقیه».

آرا و عقاید نصیریه

بازگشت به فهرست

کلیات عقاید

اگر این مسأله صحت داشته باشد که فرقه نصیریه منصوب به نصیر، غلام علی بن ابی طالب، است باید گفت این فرقه از کهنترین فرقه‌های غلات شیعه است که، به گفته ماسینیون^۱، از جنبه کلامی، نماینده جناح «محافظه کار» و «حشوی مسلک» حرکت شیعی سلمانیه - به معنی فراگیر آن - می‌باشد؛ حرکتی که جناح «پیشرو» و «عقلی مسلک» آن را اسماعیلیه و دروزیان تشکیل می‌دهند.

این معنی فراگیر همه گروههای مخمسه را، با همه صورتهای آن که مفصلاً با آنها آشنا شدیم، دربر می‌گیرد.

البته ما در کتب فرق الشیعه نوبختی، المقالات و الفرق قمی، مقالات الاسلامیین اشعری، الفرق بین الفرق بغدادی، و مختصر الفرق بین الفرق رسنی نامی از نصیریه تحت

۱- ر.ک.:

این عنوان نمی‌یابیم^۱ و تنها در *الملل و النحل* شاهد ذکر از آنان هستیم.

اصولاً می‌توان عقاید اساسی نصیری را چنین خلاصه کرد:

۱- علی بن ابی طالب خداست، یا الوهیت در او حلول کرده و او در ابرها ساکن است و رعد صدای او و برق خنده اوست. به همین دلیل این گروه ابرها را بزرگ می‌دارند. او [به عقیده این گروه] اساس دور هفتم است و همو «حقیقت و معنا» خوانده می‌شود.

البته می‌دانیم نصیری به خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: نصیری به شمالیه، که ساکنان سواحل منطقه لاذقیه هستند؛ و نصیری به کلایه که در کوهستان سکونت دارند. شمالیه معتقدند علی در ماه حلول کرده و کلایه معتقدند او در خورشید حلول کرده است.

۲- سلمان فارسی فرستاده علی (ع) است.

کلمه سرّ از نظر این گروه عبارت است از سه حرف: ع (= علی)، م (= محمد)، و س (سلمان فارسی).

۳- این گروه عقاید خود را پنهان می‌دارند و هر کس آنها را فاش کند از نظر ایشان اشتباه کرده است. عقیده دارند که تنها آنان برحقند و عقیده و سخنان عقیده و سخن اهل تحقیق است و هر کس منکر آن شود به خطا رفته است.^۲

- قلقشندی، صبح الاعشی، ج ۱۳، ص ۲۵۰، به نقل از *ارشاد القاصد*.

۴- آنان عنایتی خاص به شراب دارند و معتقدند شراب از نور است. بر همین اساس درخت مو را که انگور از آن به عمل می‌آید بزرگ می‌دارند و کندن آن را گناه می‌شمرند.^۳

۵- آنان ابن ملجم، قاتل علی (ع)، را دوست دارند و می‌گویند: او لاهوت را از بند ناسوت رها کرد، و به همین دلیل نیز کسانی را که به ابن ملجم لعنت می‌فرستند بر خطا می‌دانند.^۴

۶- آنان سوگندنامه‌ای دارند که از عقایدشان پرده بر می‌دارد. ابن فضل الله عمری متن این

۱- مگر آن که بگوییم کلمه نصیری در *الفرق بین الفرق* (قاهره، ۱۹۴۸، ص ۱۵۳ - ۱۵۵) تحریفی از کلمه نصیری است.

نصیری نام یکی از فرقه‌های شیعه است که عقیده دارد روح خدا در پنج تن: پیامبر، علی، فاطمه، حسن و حسین (ع) حلول کرده؛ «چراکه این پنج تن - به ادعای این فرقه - خدایند» (همان، ص ۱۵۵ - ۱۶۵). بغدادی می‌گوید: این فرقه به سبب انتساب به نصیر بدین نام خوانده شده و نصیر «همان کسی است که درباره او می‌گویند ادعای خدایی کرده است» (همان، ص ۱۵۴، ۱۸ - ۱۹). اما به عقیده نگارنده، ذکر چنین صفاتی برای نصیری این یقین را ایجاد نمی‌کند که نصیری همان نصیری است.

۲- قلقشندی، صبح الاعشی، ج ۱۳، ص ۲۵۰، به نقل از *ارشاد القاصد*.

۳- همان، به نقل از *التعریف بالمصطلح الشریف*، از ابن فضل الله عمری

۴- همان.

سوگندنامه را در *التعریف بالمصطلح الشریف* آورده و قلقتندی در *صبح الاعشی* آن را به نقل از آن کتاب چنین ذکر کرده است:

سوگند به حق علی اعلی، و آنچه درباره مظهر والا عقیده دارم؛ سوگند به حق نور و آنچه از آن پدید آمده، و سوگند به ابرهای آسمانی و ساکن آنها. اگر که به این سوگن وفادار نباشم از مولای خود «علی» علیّ عظیم و از ولایت نسبت به او و از همه مظاهر حق برائت جسته‌ام، و پرده اسرار سلمان بدون اذن او کنار زده‌ام، و از دعوت حجت، «نصیر»، بیزاری جسته‌ام، و همراه با لعن گویان بر ابن ملجم لعنت فرستاده‌ام، به «خطاب» کافر شده‌ام؛ آن سرّ نهفته را بر ملا کرده‌ام؛ دعوی اهل تحقیق را مورد انکار قرار داده‌ام. اگر که به این سوگند وفادار نباشم ریشه درخت انگور را به دست خویش از زمین درآورده‌ام تا آن را از اساس برکنم و راه استفاده از آن را ببندم و [در این صورت] در کنار قایل در مقابل هایل، و در کنار نمرود در مقابل ابراهیم، و در کنار هر فرعونی در مقابل آن کس که هدف ستیز او واقع شده جای گرفته‌ام، تا آن زمان که علیّ عظیم را در حالی که از من خشمگین است ملاقات کنم؛ و نیز از گفته قبر تبرّی می‌جویم و می‌گویم او به آتش پاک نشده است^۱.

در تحلیل این سوگند می‌توان به نکات ذیل دست یافت:

- ۱- علی بن ابی طالب نزد آنان به لقب علیّ عظیم که از اسماء الهی است، ملقب است. هر چند این متن از پرستش علی حکایت ندارد، اما از «ولاء» او سخن می‌گوید و بر این اساس، رابطه موجود میان فرد و علی رابطه «مولی» به «مولی علیه» خود یا «بنده» خویش خواهد بود.
- ۲- سلمان فارسی صاحب پرده اسرار یا همان «باب» است که باید برای رسیدن به علم و حکمت، و اسرار باطن و باطن اسرار از آن گذشت.
- ۳- «خطاب» دیانت و دعوت و بلاغ است.
- ۴- اصول اندیشه نصیریه اسراری است محفوظ که نباید آن را بر ملا کرد.
- ۵- نزد آنان درخت انگور مقدس است، به گونه‌ای که کندن آن جایز نیست؛ زیرا از میوه آن شراب تهیه می‌شود و آنان - همان گونه که گفتیم - شراب را بزرگ می‌دارند.

۱- همان، ج ۱۳، ص ۲۵۰ - ۲۵۱.

۶- «گفته قنبر» در این سوگندنامه، اشاره به سخن علی بن ابی طالب (ع) دارد که فرمود:
«هرگاه امر منکری بینم آتش خویش بر می‌افروزم و قنبر را فرا می‌خوانم.»
گفتنی است قنبر یکی از غلامان علی (ع) است که نعیم بن سالم بن قنبر - که از انس روایت نقل کرده - از نوادگان اوست.

استفتایی از ابن تیمیه

یکی از متون سودمند در شناخت عقاید و آرای نصیرییه متن استفتایی است که از ابن تیمیه (متوفای ۷۲۸هـ.ق) به عمل آمده و پاسخی که او به این استفتا داده است. البته در اینجا آنچه برای ما اهمیت دارد همان اصل استفتاست؛ زیرا این استفتا اختصاصاً به عقاید نصیرییه مربوط می‌شود، در حالی که پاسخ ابن تیمیه پاسخی عمومی است و هم نصیرییه و هم اسماعیلیه را در بر می‌گیرد و گاه نیز عقاید این دو را به یکدیگر درمی‌آمیزد. از این پاسخ چنین بر می‌آید که ابن تیمیه از عقاید آنان اطلاع چندانی نداشته است، وگرنه فتوای او صورتی جز آنچه اکنون دارد می‌داشت؛ بلکه ما تقریباً اطمینان داریم او چیزی درباره عقاید نصیرییه، بدقت، نمی‌دانسته، و این از ابن تیمیه عجیب است، زیرا او در مجاورت مناطق سکونت نصیرییه اقامت داشته و به سادگی می‌توانسته است به کتب آنان دست یابد یا، دست کم، درباره آنان و عقاید آنان از دیگران کسب اطلاع کند.

در اینجا متن کامل استفتا و پاسخ ابن تیمیه را، بر اساس آنچه در نسخه خطی موجود در جمعیت آسیایی فرانسه آمده - و بر اساس آن نیز گویار متن این فتوا را در سال ۱۷۷۱م - در (مجله آسیایی) JA منتشر کرده است - می‌آوریم:

متن استفتا

نظریات علما و پیشوایان دین، که خداوند از ایشان خشنود باد و آنان را در اظهار حق مبین و فرو نشاندن آتش فتنه‌های مخالفین توفیق دهد، درباره نصیرییه چیست؟ کسانی که به حلال بودن شراب، تناسخ ارواح، قدم عالم، انکار وجود رستاخیز و قیامت و بهشت و دوزخی در غیر این دنیا عقیده دارند و می‌گویند: نمازهای پنجگانه عبارت از پنج اسم، یعنی نامهای علی، حسن، حسین، محسن، و فاطمه (ع) است و ذکر نام این پنج تن آنان را از غسل جنابت و وضو و

سایر شرایط و واجبات نماز بی نیاز می‌سازد. روزه نیز نزد آنان عبارت از نام سی مرد و سی زن است که در کتب خویش از آنان نام می‌برند و اینجا جای ذکر اسامی آنان نیست. به عقیده این گروه خالق آسمانها و زمین علی بن ابی طالب رضی الله عنه است و همو در آسمان، خدا و در زمین امام است، و حکمت بر آن بوده که لاهوت در این ناسوت تجلی کند تا با آفریدگان و بندگان خویش انس و آشنایی یابد و بدین طریق به آنان بیاموزد که چگونه او را بشناسند و چگونه پرستش کنند. به عقیده این جماعت، هیچ کس نصیری واقعی و مؤمنی حقیقی نخواهد بود که بتوان با او بر سر یک سفره نشست، با او همنشین شد، او را از اسرار خویش آگاه ساخت، و زنانی از این جماعت به ازدواج او در آورد - مگر آن که معلم این جماعت به وی «خطاب» کند.

حقیقت خطاب نیز از دیدگاه این گروه آن است که او را بر کتمان دین خویش، شناخت پیشوایان و بزرگداشت هم مسلکان خود و نیز بر آن سوگند می‌دهند که هیچ مسلمان و یا غیر مسلمان را نصیحت نکنند، مگر آن که هم مسلک او باشد. نیز او را بر این سوگند می‌دهند که امام و پروردگار خویش را که در «اکوار» و «ادوار» تجلی می‌کند بشناسد و از این طریق به انتقال اسم، و حقیقت و معنی در هر زمان و هر لحظه آگاهی داشته باشد. به عقیده آنان در آدمیان نخستین، اسم همان آدم و معنی شیث و [پس از آن] اسم یعقوب و معنی حقیقت یوسف است. این گروه برای گفته خود - بنابر ادعای خویش - آیاتی از قرآن کریم را دلیل می‌آورند که در آنها از زبان یعقوب و یوسف (ع) سخن مطرح شده است، و می‌گویند: یعقوب تنها نامی برای آن حقیقتی بود که توانست از منزلتی که او در آن است عبور کند و همو گفت: «از پروردگار خویش برایتان آمرزش خواهم خواست که او همان غفور و رحیم است» (یوسف/۹۹). اما یوسف چون همان حقیقت مطلوب بود گفت «امروز بر شما ملامتی نیست» (یوسف/۹۲)، و در این گفته کار خویش را متوقف بر اراده کسی دیگر قرار نداد؛ زیرا می‌دانست که او خود همان خدای صاحب اختیار است. این جماعت موسی را نام و یوشع را حقیقت و معنا می‌دانند و می‌گویند: برای یوشع، آن هنگام که به خورشید امر کرد برگردد خورشید برگردانده شد و از او فرمان برد و این در حالی است که خورشید جز برای پروردگار خویش برگردانده نمی‌شود: آنان سلیمان را نام و آصف را همان معنا و حقیقت قادر مقتدر می‌دانند، و به همین شیوه از تک تک پیامبران نام می‌برند تا آن که به رسول خدا(ص)

می‌رسند و می‌گویند: محمد تنها یک نام و علی همان حقیقت و معناست. این گروه پس از رسول خدا(ص) نیز در هر زمانی تا زمان حاضر چنین «نام» و «حقیقت و معنا» بی‌قائلند. از دیدگاه آنان حقیقت «خطاب» و دین آن است که شخص بداند علی پروردگار، و محمد حجاب و سلمان باب است و همین ترتیب ازلی و ابدی است.

یکی از شاعران این جماعت شعر مشهوری دارد که در آن شعر شایسته لعنت می‌گوید:

گواهی می‌دهم که خدایی جز علی، آن اصلح و آن شکم پیش آمده، وجود ندارد
، و هیچ حجابی بر او نیست، مگر محمد صادق امین

، و هیچ راهی برای رسیدن به او نیست، مگر سلمان قدرتمند استوار.

پنج تن بی‌همتا و دوازده نقیب نیز از دیدگاه ایشان چنین مقامی دارند و نام ایشان نزد آنان معروف و در کتابهای آلوده ایشان ثبت است و پیوسته و برای همیشه در هر «کور» و «دور»ی با ربّ و حجاب و باب تجلی می‌کنند.

به عقیده ایشان شیطان شیطانها عمر بن خطاب است و در شیطنت، ابوبکر در رتبه پس از او قرار دارد و پس از آن دو نیز عثمان - که خداوند از همه آنان خوشنود باد پیراسته و در رتبه‌ای قرارشان دهد که از اوهام ملحدان و از آنچه غلوپیشگان مفسد به آنان نسبت می‌دهند والاتر است. از دیدگاه این جماعت، هرگاه از این پیش‌گفتگان نامی برده شود نام آنان قرین لعنت است!

آرا و عقاید نادرست این گروه دارای جزئیات و تقسیماتی است که به اصولی که تاکنون ذکر شد باز می‌گردد.

این مسلک سزاوار لعن، در بخشهای عمده‌ای از شام گسترده و پیروان آن شناخته شده و معروفند و این مسلک را آشکارا اظهار می‌دارند. کسانی از اندیشمندان و علمای مسلمان و نیز عامه مسلمین این عصر که با این گروه معاشرت داشته و با آنان آشنایی یافته‌اند به تحقیق حال آنان پرداخته‌اند؛ چه، در دوران استیلای فرنگیان دلیل بر سرزمینهای ساحلی و وضعیت و حقیقت این گروه بر مردم پوشیده بود، اما چون اسلام بر این سرزمینها استیلای مجدد یافت حقیقت آنان بر ملا شد و گمراهی ایشان آشکار گشت و اکنون مسأله برخورد با آنان واقعاً مورد ابتلاست.

اینک با این اوصاف بفرماید:

پنیری که برای تهیه آن از پنیر مایه‌ای استفاده شده که از گوسفندی ذبح شده به وسیله فردی از این جماعت است چه حکمی دارد؟

حکم ظروف و لباسهای این گروه چیست؟

آیا دفن آنان در میان مسلمانان جایز است یا نه؟

آیا سپردن مرزهای اسلام به آنان و به کارگماردن ایشان در حفاظت از مرزها صحیح است یا نه؟

آیا بر ولی امر واجب است آنان را در این مهم به کار نگیرد و این امر را به دیگر مسلمانان با کفایت بسپرد؟

آیا در صورتی که ولی امر این جماعت را از این کار اخراج کند و دیگران را به کار گیرد گناه کرده است؟

آیا برای ولی امر جایز است با آن که تصمیم منع آنان از این امر دارد اجرای این تصمیم را به وقتی دیگر واگذارد؟

در صورتی که ولی امر آنان را در این امر به کار گیرد - صرف نظر از این که بعداً آنها را از این کار منع کند یا نکند - آیا مصرف اموال بیت‌المال در مورد آنان جایز است؟

در صورتی که ولی امر کسی یا کسانی از این جماعت را برای حفاظت از مرزها به کار گیرد و پس از مدتی از کار برکنار کند و مقداری از مزدی که برای آنان تعیین کرده است باقی بماند، آیا ولی امر حق دارد این مزد را به آنان ندهد و صرف سایر مسلمانان مستحق کند؟ در صورت برخورداری وی از چنین حقی آیا انجام این کار بر او واجب است یا الزامی به انجام آن ندارد؟^۱

آیا ریختن خون نصیریه، که از آنان سخن گفته شد، مباح، و تصرف در اموال آنان حلال است یا نه؟

چنانچه ولی امر - خداوند او را به خاموش کردن فتنه باطل این جماعت و قطع دست آنان از مرزهای مسلمانان موفق بدارد - علیه آنان بیجنگد و پیروان اسلام را از ازدواج با آنان و

۱- مؤلف در اینجا عبارتی را مبهم دانسته و نسبت به جمله‌ای دیگر نیز آنچه را در نشرگویار آمده نادرست و بی معنا دانسته، اما به هر حال، ترجمه‌ای که ارائه شده، به عقیده مترجم، صحیحترین برداشت از متن است - م.

خوردن ذبیحه آنان بر حذر دارد، و آنان را به نماز و روزه فرمان دهد و از اظهار دین خود که کفر عینی است منع کند، آیا این کار با ارزشتر و دارای پاداش بیشتر است یا مقاوت در برابر هجوم کفار و در انتظار فرصت بودن برای جنگ علیه تاتار در سرزمینشان و حمله به سرزمین چین و سرزمین سیاهان؟^۱

آیا کسی که علیه نصیریه مذکور بجنگد «مرابط» [= مرزبان] محسوب می‌شود و اجر او به سان اجر کسی است که در سواحل دریا و در مقابل خطر تهاجم فرنگیان مرزبانی می‌کند یا اجر مرزبان سواحل دریا بیشتر است؟

آیا بر هر کس که با این جماعت و با آرا و عقاید آنان آشنا شود واجب است علیه آنان افشاگری کند و به ابطال باطل آنان و اظهار اسلام در میان آن جماعت - بدان امید که خداوند فرزندان این گروه را فرزندان مسلمان قرار دهد - کمک کند یا جایز است این مهم را مورد غفلت و اهمال قرار دهد؟

کسی که در این راه فتوایی دهد، در این راه جهادی کند یا تصمیم جهاد داشته باشد چه پاداشی نزد خداوند خواهد داشت؟

در این باره پاسخی مفصل بفرمایید که خداوند اجر و پاداشتان دهد و مؤیدتان بدارد.

فتوای تقی الدین ابن تیمیه

جماعتی که از آنان یاد شد و نصیریه نام دارند، و نیز سایر فرقه‌های قرامطه باطنیه، از یهودیان و مسیحیان و بلکه بسیاری از مشرکان کافرترند و ضرری که متوجه امت محمد(ص) می‌سازند از ضرر کافران محارب از قبیل کافران ترک^۲ و فرنگ و همانند آنان بیشتر است؛ زیرا این گروه در نزد مسلمانان ناآگاه، به تشیع و موالات اهل بیت تظاهر می‌کنند، در حالی که در حقیقت نه به خدا ایمان دارند، نه به رسول او، نه به کتاب او، نه به امری، نه به نبی، نه به ثوابی، نه به مجازاتی، نه به بهشتی، نه به دوزخی و نه به هیچ کدام از پیامبران پیش از محمد(ص) و نه به دینی از ادیان پیشین؛ بلکه در برخورد با کلام خدا و سخن رسول او که نزد همه مسلمانان شناخته شده است، آن را بر طبق آنچه بدان عقیده دارند - از نوع آنچه در استفتا آمده و یا غیر آن - تأویل می‌کنند و مدعی می‌شوند که این «علم باطن» است. آنان در آن

۱- مؤلف چند مورد تحریفی را که در برخی از الفاظ ابن پاراگراف در نشرگویار مشاهده می‌شود متذکر شده است - م.

۲- مقصود از کافران ترک تاتار و مغول است.

ادعاهای ملحدانه‌ای که در مورد اسماء الهی و آیات خداوند مطرح می‌کنند و نیز در تحریف کلام خدا و رسول (ع) هیچ حدی نمی‌شناسند؛ چرا که هدف اصلی آنان انکار ایمان و احکام اسلامی به هر روش ممکن، و در کنار آن، تظاهر بدان است که این امور حقایقی هستند که تنها ایشان بدان آگاهی دارند؛ حقایقی از قبیل آنچه در استفتا آمده و نیز از این قبیل که نمازهای پنجگانه [در حقیقت] همان شناخت اسرار ایشان است؛ روزه واجب کتمان اسرار ایشان است؛ حج خانه خدا دیدار با شیوخ آنان است؛ دستان ابولهب همان ابوبکر و عمر است، و پیامبر بزرگوار و امام مبین علی بن ابی طالب است.

این جماعت را در دشمنی با اسلام و مسلمانان وقایعی مشهور و کتبی تألیف شده است و اگر فرصت و قدرتی به دست آورند خون مسلمانان را می‌ریزند، آن سان که یک بار حاجیان را کشتند و جسد‌هایشان را به چاه زمزم افکندند؛ یک بار حجرالاسود را تصرف کردند و مدتی حجر در دست آنان ماند، و نیز آن قدر از علما و پیشوایان دینی، زمامداران و صاحب منصبان جامعه مسلمین را کشتند که تنها خداوند به شمار ایشان آگاه است.

آنان کتابهایی تألیف کرده‌اند که در بردارنده عقایدی از قبیل آنچه در استفتا آمده می‌باشد، و از سوی دیگر علمای مسلمان نیز کتابهایی در افشای اسرار آنها و پرده برداشتن از حقیقت آنها تألیف کرده و در این کتب کفر و زندقه‌ای را که این جماعت دارند بیان داشته‌اند. آنان با الحادی که در پیش گرفته‌اند از یهودیان و مسیحیان و از برهمنیان هند که بت می‌پرستند کافرترند و آنچه در استفتا ذکر شده تنها اندکی از حقایق بسیاری است که عالمان درباره ایشان می‌دانند و همه آگاهند که استیلای مسیحیان بر مناطق ساحلی شام ناشی از حضور این جماعت در آن مناطق است و این جماعت دشمنان همیشگی مسلمانان هستند. آنان با مسیحیان همدست و علیه مسلمانانند و از بزرگترین مصائب آنان پیروزی مسلمانان بر تاتار، و فتح ساحل از سوی مسلمین و شکست مسیحیان، و نیز از بزرگترین اعیاد آنان این است که - خدای ناکرده - مسیحیان بر مرزهای کیان اسلامی استیلا یابند؛ چه، مناطق مرزی سرزمینهای اسلامی تا جزیره قبرس که معاویه بن ابی سفیان آن را در دوران عثمان بن عفان فتح کرد، از زمان فتح در اختیار مسلمانان قرار داشته، تا آن که در سده چهارم این دشمنان خدا و رسول در مناطق ساحلی و سایر مناطق رو به فزونی نهاده‌اند و به سبب حضور آنها در این مناطق مسیحیان بر آنجا و سپس بر قدس و سایر شهرها تسلط یافته‌اند، و در این همه، وجود همین

جماعت از مهمترین عوامل [پیروزی مسیحیان و شکست مسلمانان] بوده است. پس از آن هنگامی که خداوند پادشاهان اسلام، کسانی از قبیل نورالدین شهید، صلاح الدین [ایوبی] و پیروان آنان را برانگیخت و ساحل را از تسلط مسیحیان و کسانی از این جماعت که آنجا بودند خارج کردند، سرزمین مصر را نیز گشودند، سرزمینی که پیش از آن و به مدت دویست سال این جماعت^۱ با همدستی مسیحیان بر آنجا تسلط داشتند. اما مسلمانان علیه آنان جنگیدند و سرانجام این سرزمین را فتح کردند و از آن زمان دعوت اسلام در سرزمینهای مصر و شام گسترش یافت. علاوه بر این مغولان نیز با همکاری و پشتیبانی این گروه وارد سرزمینهای اسلامی شده و خلیفه بغداد و دیگر پادشاهان مسلمین را کشته‌اند؛ چه، منجم هلاکو - شاه مغول که وزیرش [خواجه] نصیر طوسی در الموت بود - به قتل خلیفه و دوستی با این جماعت فرمان داد.

این گروه القاب و عناوینی دارند که برای مسلمانان آشناست: گاه ملاحظه گاه اسماعیلیه، گاه قرامطه، گاه باطنیه، گاه خرمیه و گاه محمره نامیده می‌شوند. برخی از این عناوین شامل همه گروههای آنان است، آن سان که عنوان اسلام و ایمان شامل همه مسلمانان می‌شود؛ و برخی نیز تنها شامل بعضی از فرقه‌های ایشان می‌گردد. برخی از فرقه‌های این جماعت دارای نام خاصی هستند که از نسب یا سرزمین آنان و یا از مناسبت دیگری گرفته شده است.

شرح اهداف اصلی آنان به درازا می‌کشد و آن سان که عالمان درباره ایشان گفته‌اند: ظاهر مذهب آنان رفض است، باطن آن کفر و حقیقت امر آنان این که به هیچ یک از پیامبران ایمان ندارند: نه به نوح، نه به ابراهیم، نه به موسی، نه به عیسی، نه به محمد، نه به هیچ یک از کتابهایی که از جانب خداوند نازل شده است، نه به تورات، نه به انجیل، و نه به قرآن؛ نه می‌پذیرند که جهان دارای خالقی است که آن را آفریده؛ نه بدان ایمان دارند که او دارای دینی است که مردم را بدان فرمان داده است و نه باور دارند که او دارای سرایی است غیر از این سرای، که در آن مردم بر طبق کارهای خود سزاداده می‌شوند. آنان گاه عقاید خویش را بر اندیشه‌های فلسفه پردازان طبیعی یا الهی مبتنی می‌سازند، آن سان که صاحبان رسائل *اخوان الصفا* چنین کرده‌اند؛ گاه عقاید خویش را بر اساس آرا و نظریات فلسفه پردازان و نیز عقاید زرتشتیان نور پرست مبتنی می‌سازند و بدین سان در گرداب سقوط کفر و رفض فرو می‌روند. آنان برای

۱ - مقصود اسماعیلیان فاطمی است.

اثبات عقاید خویش گاه به احادیث جعلی و دروغین استدلال می‌کنند، آن گونه که به رسول خدا(ص) نسبت داده‌اند که فرمود: «نخستین چیزی که خداوند آفرید عقل بود، پس بدان گفت روی کن - و آن روی کرد، سپس بدان گفت پشت کن - و آن پشت کرد» - که در این حدیث، هدف از تحریف سخن رسول خدا(ص) و آوردن عبارت «نخستین چیزی که خداوند آفرید عقل بود» آن است که حدیث نیز با اندیشه‌ها و گفته‌های فلسفه پردازان پیر و ارسطو که می‌گوید: صادر اول از واجب الوجود عقل است هماهنگی و سازگاری داشته باشد. گاه نیز به روایتی مسلم از رسول خدا(ص) استناد جسته، آن را مورد تحریف قرار می‌دهند؛ آن سان که صاحبان رسائل *اخوان الصفا* و فلاسفه الهی و گروههایی از این قبیل که از همین جماعتند چنین شیوه‌ای در پیش می‌گیرند.

امروزه بسیاری از اندیشه‌های باطل این گروه در بسیاری از مسلمانان نفوذ کرده و در میان آنان رواج یافته است تا جایی که به کتابهای برخی از منسوبین به علم و دین نیز راه یافته است، هر چند که اینان در اصول کفر با این جماعت همراهی و موافقتی ندارند. [اما همین آن جماعت را بسنده است]؛ چرا که آنها در اظهار دعوت سزاوار لعن خویش که آن را دعوت هدایتگر می‌نامند مراحل متعددی دارند و مرحله‌نهایی این دعوت را بلاغ اکبر و ناموس اعظم می‌نامند. در همین مرحله بلاغ اکبر است که آفریدگار جهان انکار می‌شود و او و کسانی که به او ایمان و اقرار دارند مورد استهزا قرار می‌گیرند؛ تا آنجا که گاه کسانی از این جماعت نام خداوند را بر پایین پای خویش نقش می‌کنند. در همین مرحله است که دین و شریعت الهی انکار می‌شود و آنچه پیامبران آورده‌اند مورد انکار قرار می‌گیرد و چنین ادعایی مطرح می‌شود که آنان نیز افرادی از نوع بشر و طالب ریاست بوده‌اند و برخی در این راه درست پیش رفته‌اند و برخی نیز راه نادرستی را برای به دست آوردن آن اختیار کرده و در نتیجه کشته شده‌اند. آنان محمد(ص) و موسی را از گروه نخست و مسیح را از گروه دوم می‌دانند. همچنین در همین مرحله است که نماز، روزه، زکات و حج و سایر فرایضی که ذکر آنها به درازا می‌کشد مورد ریشخند قرار می‌گیرد و با محارم ازدواج می‌کنند.

آنان در میان خود اشاره‌ها و خطابه‌های مشخصی دارند که بدان وسیله همدیگر را می‌شناسند. اگر آنان در سرزمینهای اسلامی در مناطقی باشند که مؤمنان در آنها فراوانند ممکن است برای هر کس که این جماعت را نمی‌شناسد ناشناخته بمانند و کسی به حقیقت

ایشان پی نبرد.

اکنون علمای اسلام اتفاق نظر دارند بر این که ازدواج با چنین جماعتی جایز نیست، نه می‌توان به آنان زن داد و نه از آنان زن گرفت، و ذبیحه این جماعت نیز حلال نیست. در مورد پنیری هم که در آن از پنیرمایه مأخوذ از ذبیحه این جماعت استفاده شده باشد دو نظریه مشهور وجود دارد؛ چه این که می‌دانیم پنیرمایه مأخوذ از ذبیحه این گروه همانند پنیرمایه مأخوذ از ذبیحه زرتشتیان و یا ذبیحه فرنگیانی است که گفته می‌شود حیوان را با شرایط ذبح شرعی نمی‌کشند، و درباره کل این گونه ذبیحه‌ها و چنین پنیرهایی دو نظریه وجود دارد: فتوای ابوحنیفه و فتوای احمد [در یکی از دو روایت] آن است که چنین پنیری حلال است؛ زیرا پنیرمایه میته پاک است؛ چرا که بر مبنای این نظریه پنیرمایه به مرگ میته نمی‌میرد و از سوی دیگر ملاقات ظرف نجس در داخل بدن موجب نجاست نمی‌شود. اما فتوای مالک و شافعی و احمد^۱ - بنا بر روایت دوم - آن است که چنین پنیری نجس است، چرا که به عقیده این گروه شیر میته و پنیرمایه آن نیز نجس می‌باشد؛ و از دیگر سوی اگر کسی که ذبیحه‌اش را نتوان خورد حیوانی را ذبح کند آن حیوان در حکم میته است. صاحبان هر کدام از این دو نظریه برای اثبات نظریه خویش به روایاتی که در مورد صحابه نقل می‌کنند استناد جسته‌اند: صاحبان فتوای نخست چنین نقل می‌کنند که صحابه پنیر ساخته شده به وسیله زرتشتیان را می‌خورده‌اند و صاحبان فتوای دوم نیز نقل می‌کنند که صحابه تنها پنیرهایی را مورد استفاده قرار می‌دادند که گمان داشتند از مسیحیان است. به هر حال مسأله مسأله‌ای اجتهادی است و مقلد می‌تواند از صاحبان هر یک از این دو فتوا تقلید کند.

بنا بر آنچه از نظریات ائمه مذاهب بر می‌آید ظروف و لباسهای این جماعت در حکم ظروف و لباسهای زرتشتیان است، و حکم صحیح آن است که ظروف مورد استفاده این گروه را تنها پس از شستن می‌توان مورد استفاده قرار داد؛ زیرا ذبیحه این جماعت نجس است و ناگزیر نجاست از همین ذبیحه‌ها به ظروف مورد استفاده آنان سرایت می‌کند. اما ظرفی که گمان غالبی مبنی بر رسیدن نجاست به آن وجود ندارد می‌تواند بدون شستن به کار گرفته شود. [آن سان که می‌دانیم] عمر از آب کوزه یک مسیحی وضو گرفت، و [از دیگر سوی می‌دانیم]

۱- گویند تصور کرده کلمه احمد در اینجا زیاده است. این تصور تصویری است نادرست و ناشی از این که وی توجه نداشته دو روایت در مورد فتوای احمد وجود دارد و لذا می‌بایست قید یکی از دو روایت را - آن سان که ما افزودیم - افزود.

آنچه در نجس شدنش شکی وجود داشته باشد به صرف چنین شکی به نجاست آن حکم نخواهد شد.

دفن آنان در مقابر مسلمانان جایز نیست و نباید بر مردگان آنان نماز خواند؛ چرا که خداوند پیامبر خود را از نماز گزاردن بر منافقین نهی فرمود - کسانی چون عبدالله بن ابی - که به نماز، روزه، حج، زکات و جهاد در کنار سایر مسلمانان تظاهر می‌کردند و عقایدی را که مخالف دین مسلمانان باشد اظهار نمی‌داشتند و البته چنین عقایدی در دل پنهان می‌کردند. خداوند درباره منافقان می‌فرماید: «هرگز بر هیچ‌یک از آنان که بمیرد نماز مگرار و بر سر قبر هیچ‌یک از آنان نیز مایست» (توبه/۵۹). بنابراین اگر برخورد با منافقان چنان است با این جماعت که در کنار زندقه و نفاق، کفر و الحاد را نیز اظهار می‌دارند چه باید کرد؟

به کارگماشتن این قبیل افراد نیز در مرزهای مسلمانان یا در پاسگاهها و پایگاهها و در سپاه اسلام از گناهان کبیره و همانند آن است که گرگی به چوپانی گوسفندان گماشته شود؛ چه، اینان از دغلكارترین مردم نسبت به مسلمانان و زمامداران ایشانند و از علاقه‌مندترین مردم به تباهی دین و حکومت و نیز از علاقه‌مندترین مردم به تسلیم پایگاهها و دژهای مسلمانان به دشمنان ایشان. بنابراین بر اولیای امور واجب است نام آنان را از دیوان رزمندگان که خواه برای هجوم و خواه برای دیگر مقاصد به کار گرفته می‌شوند بردارند، و به تأخیر افکندن این واجب، در فرض قدرت داشتن بر آن جایز نیست. اما در صورتی که در کاری به خدمت گرفته شوند و آن کار را طبق شرایط انجام دهند استحقاق همان مزد تعیین شده [و یا] اجرة المثل را خواهند داشت؛ زیرا برای انجام کار عقدی با آنها بسته شده و بر اساس قرارداد، کاری انجام داده‌اند. بنابراین چنانچه عقد صحیح بوده باشد پرداخت همان مزد تعیین شده به آنان واجب است و در صورت فساد عقد نیز پرداخت اجرة المثل به آنان واجب است. اما در صورتی که به خدمت گرفتن آنان مبتنی بر نوعی اجاره لازم نباشد باید آن را از نوع معاملات^۱ جایز شمرد. ریختن خون و تصرف در اموال این جماعت مباح است و در صورتی که اظهار توبه کنند نیز در مورد پذیرش توبه آنان میان علما اختلاف وجود دارد. هر کس توبه آنان را در صورت

۱- مؤلف در اینجا ضمن تذکر اشتباهی در نشر جویبار، خود کلمه «مخاقلات» را آورده و آنگاه محافله را به «عقد مزارعی با نسبتی معلوم از محصولات کشاورزی تولید شده» تعریف می‌کند. به عقیده مترجم صحیحتر آن است که در اینجا از واژه معامله استفاده می‌شود؛ زیرا بحث در مورد چیزی اعم از محافله و غیر آن است - م.

پایبندی به احکام اسلام بپذیرد بر همین اساس نیز مالکیت آنان نسبت به اموال خویش را به رسمیت می‌شناسد و هر کس توبه آنان را نپذیرد، در این فرض که ورثه آنان از همین فرقه باشند، اموال آنان را جزئی از بیت المال می‌داند. از آنجا که این گروه اگر دستگیر شوند و مورد محاکمه قرار گیرند اظهاراتی بر خلاف عقاید سفیهانه خویش به عمل می‌آورند^۱ و به سبب همین کتمان واقعیت خویش کسانی هستند از این جماعت که ناشناخته می‌مانند، راه درست در برخورد با آنان این است که در مورد آنان احتیاط شود و به آنان اجازه داده نشود تجمع کنند یا سلاح حمل کنند و یا در ردیف سربازان درآیند؛ و نیز می‌بایست به احکام اسلام از قبیل خواندن نمازهای پنجگانه و تلاوت قرآن و ادا کردن شهادت، و در میان آنان کسی گذاشته شود که دین اسلام را به آنان بیاموزد، و [بلاخره] میان آنان و معلمشان جدایی افکنده شود؛ چه، پس از آن که ابوبکر صدیق و سایر صحابه بر اهل رده پیروز شدند و پس از آن که مردان به حضور ابوبکر رسیدند وی به آنان گفت: در مقابل من یا جنگی که آشکارکننده حق باشد اختیار کنید و یا صلحی که همه چیز را بسنده کند. آنان گفتند: ای خلیفه رسول خدا، ما با جنگی که آشکارکننده حق باشد آشنا شده‌ایم، اما آن صلح که همه چیز را بسنده کند چیست؟ او گفت: دیه کشتگان ما را می‌دهید و ما دیه کشتگان شما را نمی‌دهیم؛ گواهی می‌دهید که کشتگان ما در بهشت و کشتگان شما در دوزخند؛ آنچه از اموال شما در اختیار ما قرار گرفته به عنوان غنیمت نگه می‌داریم و شما هر چه از اموال ما تصرف کرده‌اید باز می‌گردانید؛ زره و سلاح از شما می‌گیریم، از سوار شدن بر اسب منع می‌شوید و دم شتران را کوتاه نمی‌کنید، تا زمانی که خداوند به خلیفه رسول خویش چیزی الهام کند و او آن را برای شما مقرر سازد^۲. صحابه نیز در همه این موارد مگر ستاندن دیه کشتگان مسلمان از آنها با خلیفه موافقت کردند^۳. اما در این مورد عمر به خلیفه گفت: اینان در راه خدا کشته شده‌اند و پاداش آنان با خداست؛ یعنی شهیدند و آنان را دیه‌ای نیست. پس از طرح این عقیده، همه بر آن اتفاق کردند. این حکم که صحابه^۴ بر آن اتفاق کردند نظر پیشوایان مذهب و نیز مورد نزاع علماست: اکثریت علما عقیده دارند کسی که از سوی مردانی که گرد هم آمده و با مسلمانان اعلام جنگ

۱- نسخه گویار در اینجا ضبط دیگری آورده است.

۲- در نشر گویار به جای «امراً یقرره لکم» عبارت «امراً یقدرونکم» آمده است!

۳- در نشر گویار آمده است که با او به نزاع و مخالفت برخاستند!

۴- در نشر گویار «اهل الصحابه» آمده است!

کرده‌اند کشته شود دیه ندارد. فقهای متأخر همه بر این فتوا اتفاق دارند و همین نیز عقیده ابوحنیفه و احمد - بنابر یکی از دو روایت - است. اما عقیده شافعی و احمد - بنابر روایت دوم - همان نظریه نخست [= دیه داشتن چنین کشته‌ای] است.

این برخوردی است که صحابه با مرتدان پس از آن که به اسلام بازگشتند داشتند. اکنون این جماعت نیز بروشنی متهمند و بنابراین باید از آن منع شوند که بر اسب نشینند و سلاح بردارند. همچنین آن گونه که نمی‌توان یهودیان و مسیحیان را در ردیف سپاه اسلام جای داد نباید به کسی از این جماعت اجازه حضور در سپاه داده شود. علاوه بر این باید به اجرای احکام اسلام ملزم شوند تا حقیقت آنان و این که آیا خیر را بر می‌گزینند و یا شر را، روشن و برملا شود. هر کس از سردمداران گمراهی این جماعت که اظهار توبه کند نیز می‌بایست از این جماعت جدا و به سرزمینهای مسلمانان فرستاده شود تا یا هدایت یابد و یا بر همان نفاق که دارد بمیرد.

بی تردید، جنگ علیه این گروه از مصادیق اجرای حدود الهی بر آنان و از مهمترین طاعتها و بزرگترین واجبات است، و صدیق اکبر و سایر صحابه قبل از جهاد با کافران اهل کتاب به جنگ علیه مرتدان برخاستند؛ زیرا جنگ علیه این گروه به معنی حفظ سرزمینهای اسلامی است که تا کنون فتح شده است.

برای هیچ کس جایز نیست آنچه را از اخبار این گروه می‌داند کتمان کند، بلکه می‌بایست آن را افشا کنند و آشکار سازند تا مسلمانان به واقعیت آنان آگاه شوند.

برای هیچ کس جایز نیست به آنان در راه باقی ماندن در سپاه اسلام و در ردیف مستخدمان حکومت کمک کند.

برای هیچ کس جایز نیست از اجرای فرمان خدا و رسول درباره این گروه نهی کند؛ چرا که این مهم یکی از اساسی‌ترین ابواب امر به معروف و نهی از منکر و نیز جهاد در راه خداست. خداوند به پیامبر خویش می‌فرماید: «ای پیامبر، علیه کافران و منافقان جهاد کن» (توبه/۷۴). در صحیحین نیز به نقل از رسول خدا (ص) آمده است که فرمود: «در بهشت صد درجه است و میان هر یک با دیگری فاصله‌ای به سان فاصله میان زمین و آسمان، و خداوند این درجات را برای مجاهدان در راه خویش مهیا ساخته است». آن حضرت همچنین فرمود: «یک شبانه روز نگهبانی در راه خدا از یک ماه روزه داشتن و شب زنده‌داری کردن برتر، و جهاد از حج و

عمره بهتر است.» خداوند می‌فرماید: «آیا آب رساندن به حاجیان و پرداختن به بنای مسجد الحرام را به سان آن قرار می‌دهید که کسی به خدا و روز واپسین ایمان بیاورد و در راه خدا جهاد کند؟ این دو نزد خدا با یکدیگر برابر نیستند» (توبه/۱۹)، تا آنجا که می‌فرماید: «کسانی که ایمان آوردند و هجرت گزیدند و در راه خدا با مال و جان خویش جهاد کردند، نزد خداوند از رتبه بالاتری برخوردارند و همانان رستگارانند. پروردگارشان مژده رحمت خویش و خشنودی [خود] و مژده بهشتی را به آنان می‌دهد که در آن خوشیهای ماندگار است و جاودانه برای همیشه در آن بهشتها می‌مانند که نزد خداوند پاداشی بزرگ است» (توبه/۲۰ - ۲۲).

اعیاد نصیریّه

نصیریّه دارای اعیادی هستند که برخی خاص ایشان و برخی نیز میان آنها و عموم شیعیان مشترک است؛ اهم این اعیاد عبارتند از:

۱- عید غدیر

این عید را در هیجدهم ذی‌الحجه بر پا می‌دارند و عید همگانی شیعه است.

علت عید دانستن این روز از سوی آنان این است که پیامبر (ص) در روز عید خم علی کرم‌الله وجهه را به برادری برگزید. غدیر خم برکه‌ای است در فاصله سه میلی جحفه و در سمت چپ راه که چشمه‌ای بدان می‌ریزد و درختان فراوانی در آن اطراف است، و این برکه خم نامیده می‌شود. رسول خدا (ص) چون از حجة‌الوداع بازگشت در غدیر فرود آمد و میان صحابه عقد اخوت برقرار کرد، ولی میان علی و کسی از صحابه برادری برقرار نساخت. در این هنگام پیامبر (ص) مشاهده کرد علی آزرده خاطر شده است. پس او را در بر خود گرفت و فرمود: «آیا خشنود نمی‌شوی که جایگاه تو نسبت به من به سان جایگاه هارون نسبت به موسی باشد، تنها با این تفاوت که پس از من پیامبری نیست؟» آنگاه رو به اصحاب خود کرد و فرمود: «هر کس من مولای او هستم علی مولای اوست. پروردگار را دوست بدار هر که را با او دوستی کند و دشمن بدار هر که را با او دشمنی کند» - این ماجرا در روز هیجدهم ذی‌الحجه سال دهم هجرت روی داد.

شیعیان شب این عید را به نماز گرامی می‌دارند و در صبح این روز نیز قبل از فرارسیدن ظهر دو رکعت نماز می‌گزارند. شعار آنان در این روز، پوشیدن لباس نو، آزاد کردن برده، کشتن گوسفند، و نیکی به اجانب در کنار کسان و خویشان است. در این عید شاعران و سخنوران شیعه به بزرگانشان تبریک می‌گویند.^۱

۲- عید فطر

شیعیان این عید را در روز اول شعبان در کنار سایر مسلمانان بر پای می‌دارند. این عید را پیامبر اکرم (ص) در سال دوم هجرت همراه با عید قربان تشریح کرد.^۲ البته نصیریہ این عید را پس از روزه ماه رمضان برگزار نمی‌کنند، بلکه آن را پس از روزه‌ای که خود بدان اعتقاد دارند بر پا می‌کنند و به همین علت عید فطر نصیریہ کاملاً با عید فطر سایر مسلمانان متفاوت است.

۳- عید قربان

این عید را در روز دوازدهم ذی‌الحجه برگزار می‌کنند، در حالی که سایر مسلمانان این عید را در روز دهم می‌دانند.

۴- عید فراش

این عید را به یاد بود آن برگزار می‌کنند که در زمان هجرت شبانه رسول خدا (ص) علی (ع) در بستر او خوابید و خود را به جای آن حضرت در معرض خطر قریش قرار داد. تفصیل این ماجرا چنین است:

زمانی که مشرکان قریش دریافتند پیامبر (ص) در یثرب طرفدارانی پیدا کرده و اصحاب او نیز پیشاپیش او به آن شهر رفته‌اند درباره این مسأله به مشورت با یکدیگر پرداختند و تصمیم همگان بر آن شد که از هر قبیله یک جوان شجاع و چابک برگزینند و آنان همه با هم او را به قتل رسانند تا بدین ترتیب مسؤولیت

۱- فلقشندی، صبح‌الاعشی، قاهره، ۱۹۱۳، ج ۲، ص ۴۰۷.

۲ ذکر چند نکته پیرامون آنچه در این اظهارات آمده لازم به نظر می‌رسد:

الف: بر خلاف آنچه در این متن آمده مناسبت عیدغدیر اعلام خلافت علی پس از رسول خدا از سوی آن حضرت است و نه ماجرای عقد اخوت.

ب: عقد پیمان اخوت یا برادری میان مهاجرین و انصار و برادری میان رسول خدا و علی در همان اوایل هجرت و در مدینه صورت گرفت.

ج: حدیث منزلت که در اینجا بدان اشاره شده، فرموده رسول خدا به علی در آن هنگامی است که آن حضرت علی را به جانشینی خود در مدینه

۲- همان.

گماشت و به همراه سپاه اسلام عازم تبوک شد - م.

ریختن خون او در میان قبایل مختلف پخش شود و در چنین صورتی بود که بنی عبد مناف نمی‌توانستند با همه این قبایل اعلام جنگ کنند. آنان در شب مقرر برای این کار آماده شدند، اما از دیگر سوی پیامبر از طریق وحی الهی از این ماجرا اطلاع یافت. چون پیامبر (ص) دیده بانان این گروه را بر در منزل خود دید به علی بن ابی طالب (ع) فرمان داد در بستر او بخوابد و روانداز مخصوص او را روی خود بیندازد. آنگاه رسول خدا (ص) از میان آنان بیرون رفت و خاک بر سر آنان افشاند و خداوند بر دیدگان آنها پرده افکند. آنان سرتاسر شب را در آنجا ماندند و چون صبح شد علی (ع) [از خانه] بیرون آمد و اینجا بود که دریافتند پیامبر (ص) از آنان رسته است.^۱

۵- عید عاشوراء

نصیری به سان سایر شیعیان^۲ روز دهم محرم را که سالگرد کشته شدن حسین بن علی بن ابی طالب (ع) در کربلاست گرامی می‌دارند، با این تفاوت که این گروه معتقدند حسین (ع) در این روز نمرد، بلکه همانند عیسی بن مریم از دیدگان غایب شد.

۶- عید غدیر دوم

این عید را در نهم ربیع الاول، سالگرد روز کساء که در آن رسول خدا (ص) حسن و حسین را در زیر عباي خود و در کنار خویش قرار داد، بر پا می‌دارند.

۷- عید نوروز

این عید را در آغاز بهار برگزار می‌کنند و عیدی است ایرانی. گفته می‌شود نخستین کسی که این عید را مرسوم کرد جمشید، یکی از پادشاهان دومین سلسله ایرانی بود. او بدان سبب این روز را جشن گرفت که پیش از او دین تباه شده بود و وی پس از آن که حکومت را در دست گرفت دین را احیا کرد و به همین مناسبت نیز روز به حکومت رسیدن جمشید نوروز یعنی روز تازه نامیده شد. اما نظریه دیگر آن است که این روز همان روزی است که خداوند نور را در آن آفرید، و قبل از جمشید نیز این روز را گرامی می‌داشته‌اند.

۱- ابن خلدون، العبر، بیروت، ۱۹۵۶م، ج ۲، ص ۷۳۷-۷۳۸.

۲- بر کسی پوشیده نیست که شیعیان عاشورا را به عنوان یک عید گرامی نمی‌دارند، بلکه آن را به عنوان سالروز مصیبت بارترین فاجعه‌ای که بر امت گذشت و نیز سالگرد جاودانه‌ترین حماسه‌هایی که تاریخ ادیان الهی شاهد آن بود زنده می‌دارند - م.

برخی از آنان [ایرانیان] مدعی اند این روز نخستین روزی است که فلک چرخش خود را آغاز کرد.

ایام این عید نزد آنان شش روز است که از نخستین روز فروردین ماه، یعنی نخستین ماه سال ایرانیان آغاز، و روز ششم نیز نوروز بزرگ نامیده می شود؛ چه این که شاهان ایرانی در پنج روز نخست به رسیدگی به مشکلات مردم - با طبقات خاص آنان - می پرداختند و سپس همراه با لطفه گویان خواص خود به مجالس انس می رفتند... اما عامه ایرانیان بنا بر عادت خود در شب این روز آتش روشن می کردند و در صبحگاه آن روز نیز آب می پاشیدند^۱.

چنین بر می آید که پس از فتح این سرزمین از سوی مسلمانان، مسلمانان نیز بتدریج به گرامی داشتن این روز، دست کم از طریق تبادل هدایا، پرداختند.

نخستین کسی که در دوران اسلامی هدیه نوروز و مهرگان را مرسوم کرد حجاج بن یوسف ثقفی بود. سپس در دوران عمر بن عبدالعزیز رضی الله عنه این کار ممنوع شد و این ممنوعیت همچنان ادامه یافت تا آن که احمد بن یوسف کاتب دیگر بار رسم تبادل هدیه را در این روز رواج داد^۲.

۸- عید مهرگان

این عید نیز از اعیاد ایرانی است که در آغاز فصل پاییز برگزار می شود. میان این روز با عید نوروز ۱۶۷ روز فاصله است و بنابراین عید اخیر در نیمه های پاییز قرار می گیرد (!) اما مسعودی می گوید:

جوانمردان عراق و سایر شهرهای سرزمین عجم این روز را نخستین روز پاییز می دانند و به تعویض و نو کردن فرشها، وسایل زندگی و بسیاری از لباسها می پردازند^۳.

در کنار این اعیاد رسمی اعیاد عامیانه دیگری نیز وجود دارد که در حقیقت اعیادی کاملاً مسیحی اند، همانند عید غطاس، عید سعف، عید عنصره و عید قدیسه بر باره (که کلیسای کاتولیک و ارتودوکس آن را در ۴ دسامبر برگزار می کنند، ولی نویسندگان تاریخ شهدا آن را

۲- همان، ص ۴۰۹.

۱- فلقشندی، صبح الاعشی، ج ۲، ص ۴۰۸ - ۴۰۹.

۳- همان، ص ۴۱۲.

در ۱۵ دسامبر می‌دانند) و بالاخره عید میلاد.

نصیریه علاوه بر این روز پانزدهم شعبان را نیز به یادبود درگذشت سلمان فارسی گرامی می‌دارند.

البته باید توجه داشت این اعیاد عامیانه که دارای صبغه مسیحی است هیچ دلالتی در مورد عقاید آنان ندارد و تنها مجاورت آنان با مسیحیان باعث شده نصیریه نیز برخی از اعیاد مسیحیان را گرامی بدارند؛ درست همانند وضعیت امروزی مسلمانان مصر که عید غطاس و نیز عید شنبه نورانی را که بلافاصله قبل از عید قیامت یا عید پسخ مسیحیان قرار می‌گیرد جشن می‌گیرند و در کفر شیخ و استان دقهلیه (بویره در میت دمیس) عید قدیسه دمیانه را نیز گرامی می‌دارند. چنین گرامیداشتهایی غیر رسمی از هیچ تأثیر عقیدتی یا دینی حکایت ندارد و تنها حاکی از مشارکتی اجتماعی است که مفهوم دینی اصلی و اولیه خود را از دست داده است. بنابراین استدلال به اعیاد عامیانه نصیریه برای مبنایی مسیحی یا تاثیراتی مسیحی در عقاید آنان - چنان که لامنس^۱ و دوسود^۲ استدلال کرده‌اند - جهالتی رسواست.

از همین جاست که می‌گوییم هر پژوهشگر با تلاشی، می‌بایست تنها به اعیاد رسمی نصیریه استدلال کند. این اعیاد - همان گونه که دیدیم - همه اعیادی شیعی هستند و نصیریه نیز خود دائماً چنین اظهار می‌دارند که شیعه‌اند، و ترجیح می‌دهند «علوی» نامیده شوند.

کتاب مجموع الاعیاد طبرانی

یکی از کتب نفیس که درباره اعیاد نصیریه است و تاکنون باقی مانده این کتاب است «مجموع الاعیاد و الدلائل و الاخبار المبهرات و مافیها من الدلائل و العلامات، جلّ مظهرها عن الآبا و الامهات و الاخوة و الاخوات، تالیف شیخ اجل اجمل، معدن جود و توحید، و فضل و تأیید، جوان ثقه، ابوسعید عیوت بن قاسم طبرانی قدس الله روحه و نور ضریحه».

1. a) Henri Lammens: "Une visite ou Shaikh suprême des Nosairis Haidaris", in *Journal Asiatique*, janvier - fevrier 1915, p. 145, 150.

b) H. Lammens: "Les Nosairis furenti - ils Chretiens?", in *Revue de l'Orient Chretien*, 1901, p. 39 et sq q; "Les Nosairis dans le Liban", *Ibidem* 1902.

2. R. Dussaud: *Histoire et religion des Nosairis*, P. 64.

نخستین پژوهشگر اروپایی معاصر که وجود این کتاب را مورد توجه قرار داد کتفاگو (Catafago)، نویسنده کنسولگری عمومی پروسیا در سوریه است که در نامه‌ای خطاب به ویلانبروخ (De Wildenbruch) از آن سخن گفت. این نامه در مجله آسیایی (Journal Asiatique) به تاریخ فوریه سال ۱۹۴۸ م، ص ۱۴۹ - ۱۶۸ همراه با ترجمه فرانسوی برخی از فصول آن و نیز همراه با نامه‌ای به تاریخ ۶ ژوئیه ۱۸۴۷ م. منتشر شده است.

عناوین فصول کتب مزبور به قرار ذیل است:

۱- روایات ماه رمضان و آنچه در این باره از موالی - منہم السلام - رسیده است.

۲- دعای ماه رمضان

۳- بحثی از عید فطر

۴- خطبه عید فطر

۵- دعای عید فطر

۶- بحثی از عید قربان

۷- دعای عید قربان

۸- شرح اسماء هفتاد تنی که نجات نمی‌دهند (!) و بیان اوصاف، انواع و کرده‌های آنان، و آیاتی از ایشان که عالم - منہ السلام - از آنها پرده برداشته است، و سخنان ابوعلی بصری در شیراز و در منزل خود در ۷۲۳ هـ.ق.

۹- خطبه عید قربان

۱۰- روایات روز غدیر و شرف این روز

۱۱- قصیده غدیریّه سرورمان ابو عبدالله خصیبی، شعری شامل ۶۹ بیت.

۱۲- دعاء

۱۳- خطبه روز غدیر

۱۴- خطبه دوم روز غدیر

۱۵- از روایات غدیر، خطبه‌ای که امیر مؤمنان - منہ الرحمۃ - آن را ایراد کرد.

۱۶- خطبه روز غدیر که مولایمان امیر مؤمنان آن را ایراد کرد

۱۷- ماجرای قهری

۱۸- بحثی از عید مباحله

- ۱۹- باب تجلیات
- ۲۰- بحثی از حرف لام، یعنی تجلی
- ۲۱- دعای عید مباهله
- ۲۲- و در پی آن دعایی دیگر
- ۲۳- بحثی از عید فراش
- ۲۴- قصیده عید فراش
- ۲۵- دعای عید فراش
- ۲۶- بحثی از عید روز عاشورا
- ۲۷- در شناخت روز کربلا، و آنچه مردان یگانه پرست روایت کرده‌اند، و در پی آن قصایدی از ابو عبدالله خصیبی.
- ۲۸- آنچه در باب غیبت و ظهور گفته شده است.
- ۲۹- ماجرای طفوف
- ۳۰- زیارت روز عاشورا
- ۳۱- زیارتی دیگر
- ۳۲- کشته شدن دلام، که لعنت خدای بر او باد
- ۳۳- دعای کشته شدن دلام
- ۳۴- بحثی از شب نیمه شعبان، آخرین شب سال خصیبی.
- ۳۵- ماجرای نقیب محمد بن سنان
- ۳۶- نخستین زیارت معروف به نمیریه
- ۳۷- زیارت دوم
- ۳۸- زیارت سوم
- ۳۹- دعای شب نیمه شعبان
- ۴۰- ماجرای ظلال و بال، که لعنت خدا بر ایشان باد.
- ۴۱- ماجراهای نیمه شعبان
- ۴۲- دعای شب نیمه شعبان
- ۴۳- بحثی از شب میلاد، و فضل آن که روایات از آن حکایت می‌کند، این شب شب

بیست و چهارم ماه دسامبر و پایان سال رومی است؛ چراکه در این شب آقا مسیح - منه السلام - ولادت خویش را از بانوی عذراء مریم دختر عمران و آن پا کدامن وارسته، آشکار ساخت.

۴۴- دعای شب میلاد

۴۵- روز هفدهم مارس؛ از چیزهایی که از کتاب اکوار و ادوار نورانی استخراج شده

است

۴۶- دعای روز هفدهم ماه مارس

۴۷- بحثی از نوروز، روز چهارم آوریل و آغاز سال ایرانی.

۴۸- روایت تاج

۴۹- روایتی درباره باطن نوروز

۵۰- روایتی درباره باطن نوروز

۵۱- روایت نوروز، و نیکی و صدقه‌ای که در این روز می‌بایست انجام داد

۵۲- روایت مهرگان و نوروز

۵۳- دعای خورشید

۵۴- دعای نوروز

۵۵- خطبه نوروز

۵۶- دعای مهرگان

۵۷- دعای دوم مهرگان

گفتنی است کتاب مورد بحث در فاصله سالهای ۱۹۴۳ تا ۱۹۴۶م، از سوی اشتر و تمن در

سه جزوه چاپ و منتشر شده است.

نکته دیگر آن که اگر در عید میلاد و عید نوروز که اولی عید مسیحی و دیگری عیدی

ایرانی است تأملی شود خواهیم دید جشن گرفتن این دو عید از سوی نصیریه معنایی کاملاً

متفاوت با معنا و مفهوم این دو عید نزد مسیحیان و ایرانیان دارد.

در مورد عید میلاد، کتاب مورد بحث می‌گوید: این عید در شب بیست و چهارم دسامبر

واقع است و این همان شبی است که عیسی (ع) از بانوی عذرای مریم دختر عمران زاده شد و

او همان کسی است که خداوند در کتاب خود درباره او می‌فرماید: «و مریم دختر عمران را که

شرمگاه خویش را از زنا نگه داشت و ما از روح خود در آن دمیدیم و او کلمات پروردگار

خویش و کتابهای او را تصدیق کرد و از فرمانبرداران بود» (تحریم/۱۲).
 طبرانی مؤلف کتاب **مجموع الاعیاد** در ادامه بحث خود می‌گوید: اما مریم کسی جز آمنه بنت وهب مادر سرورمان محمد نیست. بسیاری از پیروان دین ما می‌گویند: مریم همان فاطمه علیهاسلام است.

این گروه برای اثبات گفته خود به این فرموده رسول خدا(ص) استدلال می‌کنند که چون فاطمه بر او وارد شد آن حضرت خطاب به او فرمود: «ای مادرِ پدرت، وارد شو» و یا در روایت دیگری است که فرمود: «ای مادرِ پدرت، مقدمت گرامی باد». پیامبر اکرم(ص) تنها بدان منظور چنین سخنی فرمود که بدان اشاره کند که فاطمه مادر سه حاء: حسن، حسین و محسن است؛ وگرنه مادر سرورمان محمد(ص) همان آمنه بنت وهب است که با نام مریم عیسی را به دنیا آورد، آن سان که سرورمان محمد به ولایت از مادر خویش آمنه بنت وهب تجلی کرد.

طبرانی روایتی را دال بر این مطلب می‌آورد که شیخ فاضل او ابوالحسین محمدبن علی جلی برایش روایت کرده است، آنجا که پس از پرسش در این باره به او گفت: مریم بنت عمران نسبت به سرورمان محمد عیناً همان آمنه بنت وهب است، و خداوند در قرآن کریم بدین حقیقت اشاره کرده، فرموده است: «در این کتاب مریم را یاد کن، آنگاه که از خاندان خویش به مکانی روه سوی شرق دوری گزید. پس میان خود و آنان پرده‌ای قرار داد و ما روح خویش را نزد او فرستادیم و آن نیز در پیکر انسانی کامل بر او نمودار گشت. مریم گفت: از تو به خدای رحمان پناه می‌برم که پرهیزگار باشی. او گفت: من فرستاده پروردگار توام تا تو را پسری پاکیزه بخشم. او گفت: از کجا مرا فرزندی باشد با آن که هیچ انسانی به من دست نزده و من بدکاره هم نبوده‌ام. او گفت: پروردگار تو چنین گفته است: این برای من آسان است و ما می‌خواهیم آن پسر را برای مردم آیت خویش و رحمتی از جانب خود بر آنان قرار دهیم و این کاری تمام شده است. پس به او آبتن شد و او را به مکانی دور افتاده برد. درد زاییدن او را به سوی تنه درخت خرما می‌کشاند. گفت: ای کاش پیش از این مرده و از یادها رفته بودم. کودک از زیر او را ندا داد که محزون مباش، پروردگارت از زیر پای تو جوی آبی روان ساخت. نخل را بجنبان تا خرمای تازه برایت فرو ریزد، پس بخور و بیاشام و شادمان باش و اگر از آدمیان کسی را دیدی بگوی: برای خدای رحمان روزه نذر کرده‌ام و امروز با هیچ انسانی

سخن نمی‌گویم. پس کودک را برداشت و نزد قوم خود آورد. آنان گفتند: ای مریم، کاری قبیح کرده‌ای. ای خواهر هارون، نه پدرت مرد بدی بود و نه مادرت زنی بدکاره. وی به فرزند اشاره کرد. گفتند: چگونه با کودکی که در گهواره است سخن گوئیم؟ کودک گفت: من بنده خدایم، به من کتاب داده و مرا از پیامبران قرار داده است» (مریم/۱۶-۳۰).

طبرانی در ادامه اشعاری را که خصیبه درباره مریم گفته آورده و سپس می‌گوید: از آنجا که سرور ما عیسی در این شب سخن گفت و تجلی کرد، این شب شبی مبارک شد و بنابراین بر مؤمنان واجب است آن را، به نحو شایسته، با تلاوت دعاهایی که به درگاه خداوند تعالی است گرامی بدارند. مؤلف پس از این سخن دعایی را که می‌بایست در این شب تلاوت شود می‌آورد.

از این خلاصه نکات ذیل به دست می‌آید:

۱- عیسی تنها همان عیسایی است که قرآن کریم ترسیم کرده و مسلمانان او را بزرگ می‌دارند، و این عیسی ربطی به عیسایی که مسیحیان به او عقیده دارند ندارد.

۲- مریم همان بنت عمران است که قرآن از او سخن گفته و در موارد متعددی او را بزرگ داشته، و ربطی به مریمی که مسیحیت او را ترسیم کرده ندارد؛ چه این که مریم - از دیدگاه نصیریه - عیناً همان آمنه بنت وهب مادر رسول خدا(ص) است.

۳- علت گرامیداشت عید میلاد مسیح آن است که او در این شب ظاهر شد و در گهواره سخن گفت و بنابراین، نصیریه به یاد آن معجزه بزرگ الهی که قرآن از آن سخن می‌گوید و مسلمانان به آن عقیده دارند عید میلاد مسیح را برگزار می‌کنند، و از همین جا روشن می‌شود که فلسفه این عید از نظر این گروه با فلسفه آن در نزد مسیحیان کاملاً تفاوت دارد.

۴- در دعای مخصوص این شب هیچ صبغه و نشانه‌ای مسیحی به چشم نمی‌خورد و قسمتهای پایانی آن خطاب به علی بن ابی طالب(ع) است، و در آن هیچ اشاره‌ای به عیسی و یا عقیده‌ای از عقاید مسیحی نشده، و کلاً دعایی است خطاب به خداوند.

از اینجا روشن می‌شود که استدلال به گرامیداشت شب عید میلاد مسیح از سوی نصیریه - از جانب هر پژوهشگری که صورت گیرد - و اظهار این مطلب که به همین دلیل مسیحیت در این فرقه تأثیراتی داشته، نوعی توهم رسوا و نادرست است؛ چه این که [از دیدگاه نصیریه] عیسی همان پیامبری است که خداوند او را بزرگ داشته و قرآن نیز از او تمجید کرده و اظهار

داشته است که خداوند آیات روشنی به او داد و به روح القدس تأییدش کرد (بقره/۸۷ و ۲۵۳)، و هم‌و کلمه‌الله (نساء/۱۷۱ و آل‌عمران/۴۵) و روحی از اوست (نساء/۱۷۱). بنابراین گرامیداشت سالگرد میلاد مسیح از سوی نصیریّه همانند گرامیداشت این پیامبر از سوی ابن عربی و یا سایر صوفیه است. نصیریّه بر همین اساس ابراهیم و موسی را نیز گرامی می‌دارند. طبرانی در مورد عید نوروز نیز می‌گوید: هر سال روز چهارم ماه آوریل که از نخستین روزهای سال ایرانی یا روز اول ماه افروز و یرماه است جشن گرفته می‌شود.

مؤلف می‌گوید: این روزی بزرگ و مبارک است که شاهان ایران به عظمت آن اعتراف کرده‌اند و آن را بزرگ می‌داشتند و آن روز تاجهایی از گل و شقایق حمل می‌کردند و آب می‌پاشیدند، و به تبادل هدایا می‌پرداختند.

او می‌گوید: مولی - جل و علا - در ملوک ایران تجلی کرد و نامها، بابها و اولیای نورانی او در آنان متجلی شد.

او یادآور می‌شود خصیبه این مسأله را در یکی از رساله‌های خود با عنوان رساله فی السیاقه شرح داده و خلاصه اظهارات او این است که آدم پس از آن که [از دنیا] رفت در اینوش متجلی شده و [اینوش نام او و] شیث حقیقت و معنای او بود. آدم پس از آن در اسکندر ذی‌القرنین تجلی کرد و حقیقت او دانیال بود؛ سپس در اردشیر پسر بابک و نخستین پادشاه ایران تجلی کرد، آنگاه در شاپور پسر اردشیر متجلی گشت و حقیقت او همان اردشیر بود. آدم پس از آن در اعراب تجلی کرد و نخست در لؤی بن کعب متجلی شد و او بدان سبب لؤی نام گرفت که انوار ایران را در هم پیچید تا این نور به واسطه تجلی حقیقت و نام و باب در بلاد عرب پرتو افکن شود. خصیبه در فصل دیگری از رساله خود از مناقب ایرانیان سخن می‌گوید و حکمت را از آن‌ها می‌داند؛ چرا که اسم و حقیقت در مقام دو تن از نخستین پادشاهان ایرانی یعنی اردشیر بن بابک و شاپور بن اردشیر، در کنار یکدیگر متجلی شده و از آن پس تا آخرین سه پادشاه ایرانی یعنی شروین، کروین و کسری حکمت را از یکدیگر به ارث برده‌اند، و این سه پادشاه از همان مرتبه از حکمت برخوردارند که برای معنا، اسم و باب وجود داشته است. آنچه گفته شد علت گرامیداشت عید ایرانیان عید نوروز است.

در فصل دیگری از کتاب طبرانی به شرح باطن عید نوروز برخورد می‌کنیم، این شرح به امام جعفر صادق (ع) نسبت داده شده که آن را به مفضل جعفی القاء فرموده است.

کتاب المشیخه

کتفاگو (Catafago) در شماره ماه ژوئیه مجله آسیایی (JA ص ۷۲ - ۷۸) از یکی از کتب دیگر نصیریه به نام کتاب المشیخه سخن می‌گوید و یادآور می‌شود که این کتاب شامل ۳۴ فصل با عناوین ذیل است:

۱- فصل شاهی از قرآن

مؤلف در این فصل تعدادی از آیات قرآن را می‌آورد که قصد دارد در اثبات الوهیت علی بن ابی طالب (ع) به آنها استدلال کند. از دعایی که مؤلف پس از آیات آورده چنین برمی‌آید که بزرگان نصیریه این فصل را در هنگام برگزاری جلسه «تقدیس خوردن و شراب» یا «قداس» می‌خوانند.

۲- فصل مذاکره

مؤلف در این فصل به بیان آن می‌پردازد که بر هر مؤمنی لازم است عقیده داشته باشد که خداوند همیشه با او حاضر است.

۳- دعای مراتب

۴- دعای مراتب هفتگانه (در) جهان بزرگ نورانی و جهان کوچک بشری.

۵- دعای هفده پیشگوی

۶- دعای نجیبان هیجده گانه در سیمای بشری و نورانی

۷- دعای نامهای حضرت باب‌الله عظیم جلیل کبیر منیر که در هاله‌های از نور است

۸- دعای نامهای بیست و پنج یتیم

۹- دعای نامهای بابها در کتب اهل توحید

۱۰- دعای نامهای بابها و یتیمهای آنان در شش مقام روحانی

۱۱- دعای نامهای بابها در قبه‌های بهمنی

۱۲- دعای نامهای بابها و یتیمان آنها در یازده مطلع

۱۳- دعای نامهای نام در اصطلاح لغت

۱۴- دعای نامهای نام در نه [مقام] ذاتی

۱۵- دعای نامهای نام در [مقام] اصلی

۱۶- دعای نامهای نام در قبه ابراهیمی

۴۳۴ تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

۱۷- دعای نامهای نام در قبه موسوی

۱۸- دعای نامهای نام در قبه محمدی

۱۹- دعای نامهای شصت و سه نام (نام) قرائت شده که نبوت در آن قرار دارد و نیز در رسالتی که در بردارنده معنا و ذاتی اسم است.

۲۰- دعای نامهای افراد نماز و واجبات و مستحبات آن

۲۱- دعای نامهای صفاتی، که نام بدانها خوانده می‌شود ولی به معنا و حقیقت اختصاص دارد.

۲۲- فصل پنجم از رساله مصریه در نامهای مولایمان امیر مؤمنان به سایر زبانها

۲۳- در نامهای مولایمان امیر مومنان در صحف شیث، ادریس، نوح و ابراهیم به زبان سریانی، که سید ابوسعید در کتاب *الرد علی المرتد* و به نقل از شیخ ابو عبدالله حسین بن حمدان خصیبی، به نقل از مبحث رجالی او در کتاب *الهدایة* روایت می‌کند و سلسله سند آن را به صورت مرفوع به مولی حسن عسکری نسبت می‌دهد

۲۴- خطبه بیت الدار از مولایمان امیر مومنان

۲۵- خطبه اوهام

۲۶- توجیه

۲۷- خبر یحیی بن معین سامری

۲۸- خبری دیگر

۲۹- توجیه نماز و جزئیات آن

۳۰- قدّاس اول

۳۱- قدّاس دوم

۳۲- عقاد

۳۳- خطاب دانش‌آموز پس از سؤال

۳۴- درباره آنچه در زندگی حلال و حرام است

کتاب *تعلیم دیانة النصیریه*

ما می‌توانیم خلاصه‌ای از *تعلیم نصیریه* را در کتابچه‌ای کوچک تحت عنوان *تعلیم دیانة النصیریه* ببینیم. کتابی که نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانه ملی پاریس به شماره ۶۱۸۲ وجود

دارد و کشیش آلمانی دکتر ولف (Wolf) از اهالی روت ویل (Rottweil) در ضمن مقاله‌ای که در (ZDMG)، سال ۱۸۴۹م، ج ۳، ص ۳۰۲-۳۰۹ چاپ شده آن را تحلیل کرده است. این کتابچه به روش پرسش و پاسخ و متشکل از ۱۰۱ سؤال می‌باشد.

۱- چه کسی ما را آفریده است؟

ج - علی بن ابی طالب امیر مؤمنان

۲- از کجا بدانیم که علی خداست؟

ج - از آنچه او خود در «خطبه بیان» درباره خویش، در حالی که ایستاده بر منبر بود، فرموده است: «من سرّ اسرارم، من درخت انوارم، من راهنمای آسمانهایم، من انیس مستجابم، من پیشوای دعوتم، من شاهد عهدم، من دور کننده مخربهایم، من حرکت بخش طوفانهایم، من باران ابرهایم، من نور ظلمت‌هایم... من حجت حجت‌هایم، من میمنت بخش امت‌هایم... من سبب اسبابم... من هدایتگر خلائقم، من تحقق بخش حقایقم، من جوهر قدمم، من ترتیب دهنده حکمم... من اول و آخرم، من باطن و ظاهرم، من جامع آیاتم، من سرّ نهفته هر پنهانم، من گستراننده دریایم... من بر جوشاننده نهرهایم... من تأویل کننده هر تأویلیم، من مفسر انجیلیم، من امّ الکتابم، من فصل الخطابم، من راه راست ستایشم، من اساس مجدم، من ظهر ظهرهایم، من از میان برنده کافرانم، من نور امامان پاکبازم، من معلم بلند مرتبه‌ام، من کلید غیبهایم، من مشعل دل‌هایم، من نور ارواحم... من گنج اسرار نبوتم»^۱.

۳- چه کسی ما را به معرفت پروردگاران دعوت کرده است؟

ج - محمد، آن سان که در پایان یکی از خطبه‌های خود فرمود: «او (علی) پروردگار من و شماست».

۴- اگر او (علی) پروردگار است پس چگونه به سیمای دیگر هموعان درآمده است؟

ج - او در ردیف هموعان درنیامده، بلکه در دور تحول خویش به حجاب محمد درآمده و نام علی به خود گرفته است.

۵- پروردگاران چندبار تحول یافته تا در سیمای انسانی متجلی شده است؟

ج - هفت بار؛ او به ترتیب با نامهای ذیل در حجاب این اشخاص درآمده است:

الف - در شخص آدم با نام هاییل

۱- متن خطبه بیان را در *الانسان الکامل* (از همین مؤلف)، قاهره، ۱۹۵۰، ص ۱۰۴ ببینید.

- ب - در شخص نوح با نام شیث
- ج - در شخص یعقوب با نام یوسف
- د - در شخص موسی با نام یوشع
- ه - در شخص سلیمان با نام آصف
- و - در شخص عیسی با نام باطره
- ز - در شخص محمد با نام علی
- ۶- چگونه خداوند چنین حجاب گزیده و آنگاه آشکار شده است؟
- ج - این سرّ تحوّل اوست که - آن سان که فرموده - کسی جز وی بدان آگاهی ندارد - در اینجا مؤلف آیاتی از قرآن و بخشهایی از تورات را می آورد.
- ۷- آیا دوباره نیز تجلی خواهد کرد؟
- ج - آری، به همان صورت و در همان مجد و جلالی که هست، و بدون هیچ گونه تحوّل.
- ۸- ظهور الهی چیست؟
- ج - ظهور باری تعالی است از طریق احتجاب در سیمای انسانی و لطیفترین غلافی در درون غلاف.
- ۹- این حقیقت را توضیح بیشتر ده.
- ج - چون «معنی» در «باب» جای گیرد حجاب «نام» می پوشد و - آن سان که مولایمان جعفر صادق فرمود - نام را برای خود بر می گزیند.
- ۱۰- تفسیر «معنا»، «اسم» و «باب» چیست؟
- ج - این سه از یکدیگر جدا نمی شوند، آن سان که می گوئیم بسم الله، الرّحمن، الرّحیم و در این گفته الله «معنا»، رحمن «نام» و رحیم «باب» است.
- ۱۱- چگونه معنا نام را آفرید و چگونه نام باب را خلق کرد؟
- ج - ماهیت ماهیتها اسم را از نور یگانگی خویش آفریده است.
- ۱۲- آیا جدا کردن معنا و باب از نام امکان دارد؟
- ج - نه، هرگز چنین چیزی ممکن نیست.
- ۱۳- نامهای «معنا»، «نام» و «باب» چیست و چگونه آنها را از همدیگر باز شناسیم؟
- ج - این نامها سه گونه اند: مثلی، ذاتی و صفاتی؛ مثلی خاص معناست، ذاتی خاص نام است

و صفاتی نیز از سوی «نام» به خدمت گرفته می‌شود ولی در واقع به معنا منسوب است، همانند آن که می‌گوییم: رحیم، باری و غفور.

۱۴- نامهای شصت و سه‌گانه «نام» که بر معنا دلالت دارد، یعنی نامهایی که خداوند آنها را برای تجلی کردن در پیامبران و رسولان به کار گرفت چیست؟
ج - آدم، اخنوخ، کنان، ادريس، نوح، هود، لقمان، لوط، ابراهيم... و آخرین آنها نیز امام محمد بن حسن حجبی است.

۱۵- نامهای خاص «نام» که در حقیقت به معنا منسوبند چیست؟

ج - الله، الرحمن، النور، ... - و از چهل نام یاد می‌کند.

۱۶- نامهای سرّی «نام» چیست؟

ج :

الف - [حروف مقطعه] اوایل برخی از سوره‌ها، از قبیل الم (بقره)، کهیعص (مریم)، حم، طسم و ... الخ.

ب - در تورات: مدالمد (سفر تکوین، فصل ۱۷ آیه ۲)

ج - در انجیل: فارقلیط

د - در زبور: المخلّص

ه - در قرآن: محمد

۱۷- نامهای شخصی «نام» چیست؟

ج - آدم، یعقوب، موسی، هارون، سلیمان، عیسی، محمد بن عبدالله رسول خدا و محمد بن حسن.

۱۸- نامهای مجرد «نام» چیست؟

ج - اراده، علم، قدرت، ... الخ

۱۹- نامهای نام در «دور» ابراهیم چیست؟

۲۰- نامهای نام در دور موسی چیست؟

۲۱- نامهای نام در دور محمد چیست؟

۲۲- نامهای «باب» چیست؟

۲۳- اسماء اشخاص باب در کتب موحدین چیست؟

ج - مؤلف ۵۵ اسم را ذکر کرده که از آن جمله است: عرش، آب، آسمان، باب و ...

۲۴- نامهای اشخاص باب در مقامات روحانی چیست؟

ج - جبرئیل، میکائیل و ... مقام اول.

۲۵- نامهای اشخاص باب در مقام دوم چیست؟

ج - یائیل بن فاتن و یتیمان او.

۲۶- و در مقام سوم؟

ج - حام بن کوش.

۲۷- و در مقام چهارم؟

ج - دان بن اصبا و وت.

۲۸- و در مقام پنجم؟

ج - عبدالله بن سمعان.

۲۹- و در مقام ششم؟

ج - روزبه بن مرزبان.

۳۰- و در دوره‌های ایرانی؟

ج - (در اینجا چندین نام ذکر می‌کند).

۳۱- نامهای باب چیست؟

ج - نفس تامه، روح القدس، جبرئیل و ...

۳۲- نامهای باب و یتیمان او در مطلعهای یازده گانه، که خداوند به شناخت آنها بر ما منت

نهاده چیست؟

ج - در مطلع اول سرورمان سلمان، و ایتم او نیز عبارتند از: - و در اینجا چندین نام را

می‌آورد.

۳۳- و در مطلع دوم؟

ج - ابو عبدالرحمن.

۳۴- و در مطلع سوم؟

ج - ابو الاعلی .

۳۵- و در مطلع چهارم؟

- ج - ابو خالد.
- ۳۶- و در پنجم؟
- ج - یحیی بن معمر.
- ۳۷- و در ششم؟
- ج - ابو محمد جابر.
- ۳۸- و در هفتم؟
- ج - ابواسماعیل محمد.
- ۳۹- و در هشتم؟
- ج - ابواسماعیل محمد.
- ۴۰- و در نهم؟
- ج - ابو جعفر محمد.
- ۴۱- و در دهم؟
- ج - ابوالقاسم.
- ۴۲- و در یازدهم؟
- ج - خطیب محمد.
- ۴۳- نامهای مولایمان امیر مؤمنان در دیگر زبانها چیست؟
- ج - عرب او را علی نامیدند، او خود را ارسطو نامید، در انجیل ایلیا (الیاس) نامیده شده، هندیان او را ابن کنکره نامیده‌اند و ...
- ۴۴- نامهای دیگر مولایمان امیر مومنان چیست؟
- ج - هیولئی، ناموس، ایمان، خاتم و ...
- ۴۵- نام مادر مولایمان - بر حسب ظاهر - چیست؟
- ج - فاطمه.
- ۴۶- نامهای برادران او چیست؟
- ج - حمزه، طالب، و ...
- ۴۷- نامهای فرزندان مولایمان - به عنوان یک انسان - چیست؟
- ج - حسن، حسین و دختران او زینب و ام کلثوم.

۴۸- قبر او کجاست؟

ج - در کوه بیضاء در غرب کوفه.

۴۹- نامهای اختصاصی او کدام است؟

ج - کلمه، ازلی، ... - و در اینجا ۲۹ اسم را می‌آورد.

۵۰- چرا مولایمان را «امیر زنبوران» می‌نامیم؟

ج - زیرا مؤمنان راستین به سان زنبوران عسلی هستند که از نیکوترین گلها عسل برمی‌گیرند، و به همین سبب نیز آن حضرت امیر زنبوران نامیده شده است.

۵۱- نامی که موجودات ساکن جهان، قبل از انسانها او را بدان می‌خوانده‌اند چیست؟

ج - هو

۵۲- نام ارواحی که قبل از انسانها در جهان سکونت داشتند چیست؟

ج - جنّ، بنّ، طمّ، رمّ، جان.

۵۳- تعداد عوالم چندتاست؟

ج - عالمهای فراوانی هست که جز خداوند کسی شمار آنها را نمی‌داند. برخی از این عوالم عوالم بزرگ نورانی است و برخی عوالم کوچک زمینی که جایگاه سکونت آدمیزادگان است.

۵۴- عالم بزرگ چیست؟

ج - آسمان که نور نورهاست.

۵۵- عالم کوچک چیست؟

ج - زمین

۵۶- عالم بزرگ چه چیزهایی را در بر دارد؟

ج - بابها، یتیمان، نجیبان، نقیبان، مختصّان، مخلصان و ممتحنان.

۵۷- نامهای مراتب هفتگانه کدام است؟

ج - نامهای مرتبه نخست که مشتمل بر ۴۰۰ باب است عبارتند از: نامها، نورها، ابرها، خوشی‌ها و ...

۵۸- مرتبه دوم چیست؟

ج - [مرتبه] یتیمان پانصدگانه که دارای هفت درجه‌اند؛ همانند ستارگان، شهابها، رعد و ...

۵۹- مرتبه سوم چیست؟

ج - مرتبه نقیبان است که شمار آنان ششصد نقیب است و دارای هفت درجه‌اند؛ یعنی نماز، روزه، زکات، حج، جهاد، دعا و تواضع

۶۰- مرتبه چهارم کدام است؟

ج - مرتبه نجیبان که شمارشان هفتصد تن است و دارای هفت درجه‌اند؛ از قبیل کوهها، دریاها، ابرها و ...

۶۱- مرتبه پنجم کدام است؟

ج - مرتبه مختصان که شمارشان هشتصد تن است و دارای هفت درجه‌اند؛ از قبیل شب، روز و صبح.

۶۲- مرتبه ششم چیست؟

ج - مرتبه مخلصان که شمار آنان نهصد تن است و دارای هفت درجه‌اند، از قبیل شتر، زنبور عسل، پرندگان.

۶۳- مرتبه هفتم کدام است؟

ج - مرتبه ممتحنان است که شمارشان هزار و صد تن است و دارای هفت درجه‌اند؛ از قبیل خانه‌ها، بتها، بوته‌های انگور.

جمع درجات این مرتبه‌های هفتگانه چهل و نه درجه است.

۶۴- نامهای این مراتب هفتگانه قبل از تجلی در عالم زمینی و آن زمان که در عالم نورانی بوده‌اند چیست؟

ج - این مراتب در آسمان نامهای دیگری داشته است.

۶۵- عالم زمینی انسانی شامل چیست؟

ج - چهارده هزار مقرب، پانزده هزار کروی، شانزده هزار روح، هفده هزار ولی، هیجده هزار متوحد، نوزده هزار مستمع و بیست هزار تابع که مجموع آنان یکصد و نوزده هزار است.

۶۶- نامهای نجیبان در عالم کوچک زمینی چیست؟

ج - در پاسخ بیست و پنج نام را ذکر می‌کند که نخستین آنها ابویوب و آخرینشان ابن سباست.

۶۷- نامهای نجیبان در عالم نورانی کدام است؟

ج - اسد، عذراء، میزان، سرطان، ثور... تا بیست و هفت نام.

۶۸- چرا هر یک از نجیبان دارای دو نام است: یکی در عالم زمینی و دیگری در عالم نور؟

ج - چون وضعیت همین است.

۶۹- تعداد پیشگویان چقدر و نامهای آنان کدام است؟

ج - هفده تن که نخستین آنان ابن حارثی و آخرینشان عمر بن حمق است.

۷۰- نامهای یتیمان بیست و پنجگانه چیست؟

ج - (در پاسخ اسامی آنان را ذکر می‌کند).

۷۱- شمار کتب موحدین چند کتاب است؟

ج - صد و چهارده کتاب.

۷۲- قرآن چیست؟

ج - مژده دهنده ظهور مولایمان در سیمایی بشری

۷۳- چه کسی قرآن را به محمد آموخت؟

ج - مولایمان، همان که «معنا»ست، آن را بر زبان جبرئیل بدو آموخت.

۷۴- نشانه برادران مؤمن راستین ما چیست؟

ج - ع، م، س؛ ع بر علی، م بر محمد و س بر سلسل دلالت دارد.

۷۵- آیا درست است که مسیح - چنان که مسیحیان مدعی اند - مصلوب شد؟

ج - نه هرگز، بلکه امر بر یهودیان مشتبه شد.

۷۶- «قُدَّاس» چیست؟

ج - گرامی داشت شراب، که به سلامتی نقیبان یا نجیبان نوشیده می‌شود

۷۷- «قربان» چیست؟

ج - گرامی داشتن نان، که مؤمنان صادق آن را یادبود ارواح برادران خویش می‌دانند و به

گرامی داشت آنان «قداس» می‌خوانند.

۷۸- چه کسی قدّاسی می‌خواند و قربانی را انجام می‌دهد؟

ج - امامان و سخنوران بزرگ

۷۹- سرّالله اعظم چیست؟

ج - سرّ خون و جسد که یسوع^۱ درباره آن گفته است: «این جسم من و این خون من است، از آنها بخورید تا به زندگی جاوید دست یابید.»

۸۰- ارواح برادران مؤمن ما پس از آن که از قبرها برانگیخته می شوند به کجا می روند؟

ج - به عالم بزرگ نور

۸۱- بر سر کافران و مشرکان چه می آید؟

ج - برای همیشه به استقبال انواع عذابها می روند.

۸۲- راز ایمان موحدان که سرّ اسرار و اساس عقایدی است که مؤمنان صادق دارند

چیست؟

ج - احتجاب مولایمان به نور، یعنی در چشمه خورشید، و نیز ظهور او در بنده اش، بنده

نور.

۸۳- با آن که پس از شناخت این راز تردید کند چه باید کرد؟

ج - طرد می شود...

۸۴- واجباتی که هر مومن پس از دریافت سرّ اسرار می بایست بدانها پایبند باشد چیست؟

ج - بر او واجب است قبل از هر چیز، با هر چه در اختیار دارد به برادران خویش کمک کند؛ خمس اموال خویش را به آنان بدهد؛ در اوقات معین نماز بگذارد، مالیاتها را ادا کند، حق هر صاحب حقی را به او بدهد؛ از مولای خود فرمان برد؛ به دعا و شکر رو به درگاه او برد؛ نامهای او را بر زبان جاری سازد؛ در همه چیز کار خویش را به او واگذارد؛ و از انجام آنچه او را ناخشنود می سازد پرهیز کند.

۸۵- دومین چیزی که می بایست مؤمن از آن امتناع ورزد چیست؟

ج - اهانت یا آزار رساندن به برادران

۸۶- آیا مؤمنی حق دارد سرّ اسرار را با فردی دیگر در میان نهد؟

ج - نباید آن را بر کسی جز برادران دینی خویش آشکار سازد؛ وگرنه به خشم خداوند گرفتار می شود.

۸۷- قدّاس نخست کدام است؟

ج - همان که قبل از دعای نوروز اقامه می شود.

۱- ر.ک.: انجیل متی، ۲۶/۲۶-۲۷؛ مرقس ۱۴/۲۲-۲۵؛ لوقا ۲۲/۱۹-۲۰. مقایسه شود با یوحنا ۱۰/۲۸.

۸۸- دعای نوروز چیست؟

ج - تقدیس شراب در جام

۸۹- آن دعا را بخوان!

ج - (آن دعا را می‌خواند؛ و از مضامین این دعاست که این شراب ناب را بنوش که روزی انوار آن با ابرهای انبوه پوشیده خواهد شد.)

۹۰- شراب مقدسی که مؤمنان آن را می‌نوشند کدام است؟

ج - بنده نور.

۹۱- چرا؟

ج - زیرا خداوند در آن تجلی کرده است.

۹۲- سرّ الله مکنون که میان کاف و نون پنهان است چیست؟

ج - همان نور، آن سان که فرمود: «نور بشود»؛ و نور نیز پدید آمد.

۹۳- نور چیست؟

ج - همان معنای باقی که در حجاب نور است.

۹۴- اگر مولایمان در حجاب نور است پس کجا تجلی می‌کند؟

ج - در شراب، آن سان که در نوروز گفته شده است.

۹۵- چرا مؤمن در نماز رو به خورشید می‌ایستد؟

ج - بدان که خورشید نور نورهاست.

۹۶- چرا می‌گوییم مولایمان دارای «اکوار» و «اکدار» است؟

ج - زیرا او در هر «دور» [=ده هزار سال] و «کور» [=هفت دور]^۱ از زمان آدم تا ابوطالب تجلی کرده است.

۹۷- معنی «کلمه ظاهر» و «کلمه باطنه» چیست؟

ج - کلمه باطنه همان الوهیت مولایمان و کلمه ظاهر همان قدرت اوست؛ ما در ظاهر

درباره او می‌گوییم: مولایمان علی بن ابی طالب، اما این به معنی باطنی نیز هست و آن باطن

همان «معنا»، «نام» و «باب»؛ خداوند غفور رحیم است.

۹۸- کدام یک از پیشوایان ما دعوت را در همه سرزمینها گستراند؟

۱- المقالات و الفرق، ص ۵۶ - ۵۹.

ج - ابو عبدالله حسین بن حمدان.

۹۹- چرا ما به نام خصییه خوانده می شویم؟

ج - زیرا از تعالیم شیخ خود ابو عبدالله حسین بن حمدان خصییه پیروی می کنیم.

۱۰۰- بگوی نامهای افراد نماز و زمان نمازهای واجب و مستحب کدام است؟

ج - نخستین وقت نماز واجب ظهر، و نماز ظهر شامل هشت رکعت است. دومین وقت عصر است و نماز عصر نیز شامل چهار رکعت، سومین وقت نماز مغرب و آن شامل پنج رکعت است، و چهارمین وقت نماز عشاء و آن نماز شامل چهار رکعت است. پنجمین وقت نماز صبح، و آن مرکب از دو رکعت است، و میان دو نماز واجب نمازهای مستحب به جای آورده می شود.

الوهیت علی بن ابی طالب

بنیادی ترین عقیده نصیریه الوهیت علی بن ابی طالب است. در کتاب *المجموع علی بن ابی طالب* بدین وصف خوانده شده که یگانه و صمد است، نه زاده شده و نه می زاید، همو قدیم ازلی است، و جوهرش نور است و از نور او ستارگان پرتو افشانی می کنند و همو نور نورهاست. از صفات برهنه است، صخره ها را می شکافد، دریاها را می گسترده، کارها را تدبیر می کند، و حکومتها را از بین می برد. جوهر او نهان است و او همان «معنا» است.

نزد این جماعت، «گواهی ایمان» آن است که بگوید: «اشهدان لاله الاعلی بن ابی طالب»؛ یعنی گواهی می دهم که جز علی بن ابی طالب خداوندی نیست.

به عقیده این گروه، علی است که محمد را آفریده و او را «نام» خوانده است، و محمد حجاب و مسکن علی است. محمد سلمان فارسی را از نور خود بیافرید، او را «باب» خویش قرار داد و به نشر دعوت خود موظف ساخت؛ از حروف آغازین این سه نام رمز «ع»، «م» و «س» پدید می آید و هنگامی که کسی تازه به دعوت می گردد و به جمع این گروه در می آید به سرّ «ع»، «م» و «س» سوگند داده می شود. محمد یتیمان پنجگانه را آفریده، و آنان نیز به نوبه خود جهان را می آفرینند. این یتیمان پنجگانه، ستارگان پنجگانه و این پنج یتیم (= یگانه) صادرهای پنجگانه الهی اند که نمازهای پنجگانه روزانه به درگاه آنهاست؛ و این یتیمان پنجگانه عبارتند از: مقداد بن اسود، ابوذر غفاری، عبدالله بن رواحه انصاری، عثمان بن مظعون

و قنبر بن کدان دوسی.

تناسخ

یکی دیگر از عقاید نصیریّه تناسخ ارواح است، بدان معنا که از دیدگاه آنان مؤمن قبل از آن که به جایگاه خاص خویش در میان ستارگان برسد هفت مرحله تحول را پشت سر می‌گذارد. انسان اگر بدکار بمیرد، دیگر بار به صورت یک مسیحی یا مسلمان زاده می‌شود تا آن که گناهان خویش را بزدايد و پاک شود؛ اما کسانی که علی را نمی‌پرستند در زایش تازه خود به صورت یک سگ، یا شتر، یا یابو، یا الاغ و یا گوسفند زاده می‌شوند.

قداسها

نصیریّه مراسمی به نام «قداس» بر پا می‌کنند. ما در اینجا متن سه «قداس» را به عنوان نمونه ذکر می‌کنیم. این قداسها از سوی کتفاگو در جلد دوم (ZDMG)، ۱۹۴۸، ص ۳۸۸-۳۹۴، همراه با ترجمه آلمانی آنها منتشر شده است. نکته قابل توجه در مورد این متون آن است که متون حاضر، همانند سایر متون عربی اسماعیلیه، نصیریّه و دروزیان آکنده از اشتباهات لغوی، نحوی و املائی است. ما در اینجا اشتباهات موجود در متن عربی را اصلاح و در پاورقی به اصل غلط آن اشاره می‌کنیم:

یک: قداس الطیب

بسم الله الرحمن الرحيم

قداس الطیب برای هر برادر حبيب

ای مؤمنان بشنوید و فرمان برید و به این مقام که در آن اجتماع داریم بنگرید. ناخالصی، حسد و کینه را از دلهايتان بیرون کنید تا دینتان کامل شود و خداوند دعایتان را برآورد؛ و بدانید که خداوند حاضر است و در میان شماست و می‌بیند و می‌شنود؛ «او بدانچه در دلها می‌گذرد آگاه است»^۲.

ای مؤمنان مباد که در اوقات نماز همراه با جاهلان بخندید و قهقهه کنید، که از همین خنده

۱- در متن، به جای «بستجب»، «بستجاب» آمده است.

۲- انفال / ۴۳؛ هود / ۵؛ فاطر / ۳۸؛ زمر / ۷؛ شوری / ۲۴؛ ملک / ۱۳.

و قهقهه اعمال حبط^۱ و اوضاع دگرگون می‌شود؛ چراکه خنده روش شیطان لعین است که لعنت خداوند تعالی بر او باد.

آنچه را امام برایتان می‌گوید بشنوید؛ زیرا او در طاعت علی علام در میان شما قائم است. این قداس طیب است پس از عقد نیت (بر) نماز حقیقی^۲، نمازی که بدان واسطه خداوند رمز سین را اختصاصاً به سید مسیح داد و این رمز، اعطای خواسته هر نفسی^۳ به اوست. در قداس مبارک گفته است: منزه است آن خدایی که همه چیز را از آب زنده ساخت^۴؛ منزه است آن که، به قدرت خویش که علی و کبیر است، مرده را در کالبد «صرصر»^۵ زنده می‌کند. الله اکبر، پروردگارا، ای مولای من به حق این قداس طیب، به حق آقا محمدحسین، آن که در دست او چوبدست سبز شد و جان گرفت، از تو می‌خواهم که در سرزمین شما برکت جای گیرد. ای صاحبان این فضیلت، سوگند به این طیب، و ما ارواح برادران مومن خویش - دور یا نزدیک - را تقدیس می‌کنیم. ای مولای من، ای امیر زبوران، ای علی و ای عظیم.

قداس بخور

بسم الله الرحمن الرحيم

قداس بخور، در روحی که در جایگاه شادی و سرور در چرخش و گردش است. می‌گوید: آقایمان محمد بن سنان زهری یک یا دوبار در حالی به نماز^۶ می‌ایستاد که یاقوتی سرخ^۷ - و به روایتی دیگر - مرجانی سبز^۸ در دست داشت و بوی خوش عود خویش را به مشام مؤمنان می‌رساند و می‌گفت: «ای مؤمنان^۹ عودی که در جامه‌تان دارید دود کنید! کارهای خود را انجام دهید و بدان وسیله به آرزوهای برسید».

باید (همه شما با هم) بگوئید: سپاس خدایی که نور خویش را کامل کرد^{۱۰} و فصل خویش را

۱- در متن به جای تحبط تهبط آمده است.

۲- در متن به جای الصلاة الحقیقة، صلات الحقیقی آمده است.

۳- در متن به جای نفس نفساً آمده است.

۴- در متن به جای «جعل من الماء کل شیء حی» چنین آمده است که «جعل الماء من کل شیا حقا». به هر حال این قسمت اشاره دارد به آیه سی‌ام انبیاء که می‌فرماید: «و ما هر چیز را از آب زنده ساختیم».

۵- صرصر، حیوانی است شبیه ملخ، گفته شده همان جیرجیرک است؛ صرصر به معنی خروس آمده است؛ به معنی شتر بزرگ نیز به کار رفته؛ همچنین صرصر پروانه‌ای است با بالهایی به رنگ میان سیاهی و سرخی؛ باد صرصر نیز باد یا باد سرد است. بک مترجم آلمانی نیز آن را به همین معنی

اخیر و چنین معنا کرده است: (in einem Wirbelwinde) ۶- در متن به جای «بالصلاة» الصلاة آمده است.

۷- در متن به جای حمراء حمرة آمده است.

۸- در متن به جای صفراء صفرة آمده است.

۹- در متن به جای تماماً تام و به جای عاماً عام آمده است.

۱۰- در متن المؤمنون المؤمنین نچوروا آمده است.

فراگیر و همراه با نسیم خوش^۱ و گلها و نیز بهشت خداوند و آسایش پایدار، شامل ما و سایر برادرانمان کرد. پروردگارا، ای مولای من، تو را به این قداس بخور و به حق براء بن معروف^۲ و نیز به حق ابوالحسن مدنی و شاگردش ابوطاهر شاپور سوگند می‌دهم که در سرزمین شما - ای صاحبان این فضیلت و این بُخور - برکت جای‌گیرد. ای امیر زبوران، ای علی و ای عظیم!

قداس اذان

بسم الله الرحمن رحیم

قداس اذان، و تکیه بر خدای مستعان

آن قداس این است که الله اکبر، الله اکبر، الله اکبر کبیرا^۳. سپاس فراوان خداوند را. روی به درگاه محمد محمود می‌آورم و در پی سر مقصود اویم؛ همان که به تجلی صفات متجلی است^۴، عین ذات است، فطرته را سرشته است، دارای جلال و حسن و صاحب کمال است. از دین پدر خویش ابراهیم پیروی کنید، همان که شما را مسلمان نامید [و گفت:]: حنیف و مسلمانم و از مشرکان نیستم^۵.

دین من سلسل، و در طاعت قدیم ازل است. اعتراف می‌کنم، همان‌گونه که سلمان اعتراف کرد، هنگامی که مؤذن در گوش او چنین اذان گفت^۶: گواهی می‌دهم که خدایی جز علی معبود، هیچ حجابی جز محمد محمود، هیچ بابی جز آقا سلمان فارسی، هیچ فرشته‌ای جز فرشتگان^۷ پنجگانه و آن یگانه‌های بزرگوار و هیچ پروردگاری^۸ جز پروردگاران و پیشوایمان و آقایمان حسین بن حمدان که کشتی نجات و چشمه حیات می‌باشد، نیست. ای

۱- در متن به جای راجحاً آمده است.

۲- در متن چنین آمده، ولی آنچه مشهور است براء بن عازب بن معرور بن صخر بن سابق بن سنان انصاری سلمی، ملقب به ابوبشر است. او فردی از همان گروه اندکی است که در نخستین بیعت عقبه شرکت کردند. او نخستین بیعت کننده، نخستین کسی که رو به قبله کرد، نخستین کسی که در یک سوم مال خود وصیت کرد، و همو یکی از نقیبان است. وی یک ماه قبل از ورود پیامبر (ص) به مدینه درگذشت. (ر.ک.: ابن حجر، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، ج ۱، ص ۱۴۸ - ۱۴۹).

۳- در متن به جای کبیرا تکبیرا آمده است.

۴- در متن «پالتجلی» آمده و مؤلف *مهد/هیب الاسلامیین* آن را به «المتقرب» تصحیح کرده است. اما به نظر می‌رسد همان تجلی به صحت نزدیکتر باشد، و به همین دلیل ترجمه‌ای که ارائه شده مبتنی بر انتخاب همان کلمه تجلی و اندکی تصحیح در عبارت است - م.

۵- در اینجا چند آیه قرآن به یکدیگر در آمیخته شده است: (آل عمران / ۹۵) «از دین حنیف ابراهیم پیروی کنید»، (حج / ۷۸) «دین پدرتان ابراهیم، و هموست که شما را مسلمان نامید» و (آل عمران / ۶۷) «ابراهیم نه یهودی بود و نه مسیحی؛ بلکه حنیف و مسلمان بود و از مشرکان نبود».

۶- در متن به جای «أذن المؤمن فی اذنه»، «أذن المؤمن فی اذنه» آمده است.

۷- در متن به جای الملائکه ملائکه آمده است. ۸- در متن به جای ربّ ربه آمده است.

مؤمنان، به نماز بشتابید^۱، به رستگاری بشتابید تا رستگار شوید. به بهترین کار^۲ که آن بزرگوارترین معیشت می‌کند بشتابید.

الله اکبر، الله اکبر، اکنون نماز بر پروردگاران اقامه شده و حجت بر اصحاب آن مسلم شده است. پروردگارا، مولای من، ای علی! از تو می‌خواهم نماز را تا آسمانها و زمین برپاست بر پا و مداوم بداری، و آقا محمد را خاتم آن، سلمان را زکات آن، مقداد را سمت راست آن و ابوذر^۳ را سمت چپ آن قرار دهی.

خداوند را به ستایش ستایشگران می‌ستایم و به شکر شکرگزاران سپاس می‌گوییم، و خداوند بر سرورمان محمد و خاندان او و همه اصحاب او درود فرستد. پروردگارا، ای مولای من، تو را به حق این قداس اذان و به حق متی و سمعان و تاریخها و سالیان^۴، به حق یوسف بن ماکان و به حق یازده ستاره‌ای^۵ که یوسف در خواب دید، که در این سرزمین برکتی کامل جای گیرد. ای مولای من ای علی و ای عظیم!

۱- در متن به جای حی، حیا آمده است.

۲- در متن به جای «خیر»، «من خیر» آمده است.

۳- در متن ابوالذر آمده است.

۴- در متن به جای اعوام، معوام آمده است.

۵- در متن به جای «کوکباً الذین»، «کواکب الذی» آمده است.

طایفه‌های نصیریّه و تاریخ این فرقه

بازگشت به فهرست

طایفه‌های نصیریّه

فرقه نصیریّه به چهار طایفه کوچکتر تقسیم می‌شود:^۱

- ۱- حیدریّه: منسوب به حیدر که از القاب علی بن ابی طالب (ع) است.
- ۲- شمالیه: این گروه عقیده دارند علی در آسمان است و در خورشید سکونت گزیده و خورشید همان محمد است. این طایفه در الوهیت علی بسیار افراط ورزیده‌اند و به لقب شمسیه نیز خوانده می‌شوند.
- ۳- کلازیّه یا قمریه: این گروه عقیده دارند علی (ع) در ماه اقامت گزیده است. همچنین بر این عقیده‌اند که هرگاه انسان شراب ناب بنوشد به ماه نزدیک می‌شود. طایفه اخیر منسوب به شیخ محمد بن کلازی است.
- ۴- غیبیه: این طایفه می‌گویند خداوند ابتدا تجلی کرد و سپس پنهان شد و زمان حاضر زمان غیبت است. این طایفه عقیده دارند «غایب» همان خداوندی است که در علی حلول کرده

۱- ر.ک.: مقاله باسیه در (دائرة المعارف دین و اخلاق)، ۱۹۱۷ م.، ج ۹، ص ۴۱۸ - ۴۱۹.

است. این طایفه همانند اسماعیلیه خداوند را مجرد از صفات می‌دانند.

امکان دارد این طوایف در دو طایفه خلاصه شوند^۱:

- ۱- شمالیه: که همان شمسیه یا میمیه (میم=محمد) و نیز همان حیدریه، طایفه منسوب به علی حیدری، یکی از پیشوایان طایفه در قرن نهم هجری، و همان غیبیه‌اند.
- ۲- قسلبیه: که اغلیت علویان جنوب را تشکیل می‌دهند و همان عینیه (عین=علی بن ابی طالب) و یا همان فخریه و - بنابراین - کلازیه است.

البته صاحب کتاب *تاریخ العلویین* بر این عقیده است که میان علویین هیچ اختلاف و تقسیم بندی مذهبی وجود ندارد^۲، بلکه تنها به عشیره‌ها و تیره‌هایی چند تقسیم شده‌اند که یا به شخصیت‌های مشهوری از خود و یا به روستاها یا شهرهایی معروف در سرزمینهای محل سکونت خویش منسوبند، و از آن جمله است: کلیبه - که از بزرگترین عشیره‌هاست - نواصره، جهینیه، قراحله، جلقیه، رشاونه، شلاهمه، رسالنه، جردیه، خیاطیه، بسا تره، عبیدیه، براعنه، فقاروه، عما مره، حدادیه، بنو علی، بشالوه، یاشوطیه، عتاریه، متاوره، حلبیه، خرمرزجیه، سوراخه، نیلاتیه، سرانیه، صوارمه، مهالبه، دراوسه، مخارزه، بشارغه، جواهره، سواحلیه، انطا کیون، و اطنویون.

از نظر منشأ نژادی و قبیله‌ای نصیری «چنین به نظر می‌رسد که هسته‌های اولیه نصیری در کوه‌های علویین از قبایل یمنی همدان، کنده^۳، غسان، بهرا و تنوخ^۴ بوده که از دیرباز به آیین تشیع درآمده بودند. آنان نخست در منطقه‌ای که از طبریه و جبل عامل - جایی که هنوز نیز پیروان الوهیت در آنجا مشاهده می‌شوند - تا حلب کشیده شده اقامت داشتند و شمارشان محدود بود. اما بعدها (در پایان قرن سوم هجری/نهم میلادی) با هجرت تیره‌هایی از طیّ و غسان بر شمار آنان افزوده شد. این خاندانها در دوران جنگ‌های صلیبی همراه با امیر خود حسن بن مکزون (درگذشته ۶۳۸هـ/۱۲۴م. که جد حدّادین است) از کوه‌های سنجار رانده

۱- ر.ک.: (دائرة المعارف اسلام)، چاپ اول، ذیل ماده نصیری؛ و (مختصر دایرة المعارف)، ص ۴۵۶.

۲- نکته قابل تذکر در مورد این کتاب آن است که مؤلف کلاً تلاش دارد نصیری و سایر فرقه‌های شیعه را به یکدیگر نزدیک کند. وی به همین علت نیز می‌گوید علویین مسلمان شیعه جعفری هستند و هیچ اختلاف دینی یا اجتهادی عملی آنان را از دیگر شیعیان جعفری (اثنی عشری) جدا نمی‌کند.

۳- تاریخ یعقوبی، چاپ لیدن، ص ۳۲۴.

۴- همدانی، صفة جزيرة العرب، ص ۱۳۲.

شدند و خاندانهای حاکم و عشایر و نظام قبیله‌ای خونی خود را بر این منطقه نیز تحمیل کردند^۱. این عشایر که فعلاً نیز موجودند^۲ در چهار پیمان جداگانه گردهم آمده‌اند که عبارت است از: کلیه (در قرداحه و همراه با نواصره، قراحله، جلیقیه، رشاونه، شلاهه، رسالنه، جردیه، بیت الشلف، بیت محمد و در اوسه)، خیاطین (در مرقب و همراه با صرامته، مخالسه، فقاوره و عامره که با عبدالقیس در آمیخته‌اند)، حدّادین (عشیره امیر حسن بن مکزون، و همراه با مهالبه، بنی علی یشوطیه و عتاریه مشالبه) و متاوره (همراه با نمیلاتی، سوارک حلب، صوارمه، محارزه که مدعی هاشمی بودن هستند، و بشارغه)^۳».

بنابر آنچه در *دایرةالمعارف اسلام*^۴ آمده است نصیری به ترتیب ذیل در مناطق مختلف پخش شده‌اند:

- ۱- در کوه علویین ۲۱۳۰۰۰ نفر
- ۲- در بخش اسکندرونه (در ترکیه فعلی) ۵۸۰۰۰ نفر که شامل انطاکیه، جویدیه، سویدیه، عیدیه و جلیّه‌اند.
- ۳- در حماة و حمص، در دو شهرک از شهرکهای حلب، نزدیک پل، و در شمال دریاچه حوله (عین فیت) ۳۰۶۰ نفر
- ۴- در فلسطین، در منطقه شمال نابلس ۲۰۰۰ نفر
- ۵- در قلیقیه که از قرن پانزده محل اقامت این طایفه بوده؛ در طرطوس، ادنه یا اطنه که اکنون از شهرهای ترکیه است طبق آمار ۱۹۲۱ م، ۸۰'۰۰۰ نفر.
- ۶- در کناره‌های رودخانه فرات، در کردستان عراق و در ایران شیعیانی وجود دارند که دارای عقایدی شبیه عقاید نصیری هستند و به همین نام نیز خوانده می‌شوند.
- ۷- تا قرن دهم هجری/شانزدهم میلادی، گروهی از پیروان این مذهب در لبتان و در منطقه کسروان می‌زیسته‌اند.

۱- تاریخ العلویین، ص ۳۵۶.

۲- ر.ک.: نقشه موجود در (مجله جهان اسلام) RMM، ج ۴۹، ص ۶؛ همان مجله، ج ۳۶، ص ۲۷۸؛ کتاب تاریخ العلویین،

ص ۳۴۹ - ۳۵۲.

۳- ر.ک.: *فختصر دایرةالمعارف اسلام*، چاپ اول، لیدن، لندن، ۱۹۶۱، ص ۴۳۳.

۴- همان.

صفاتى از تاريخ نصيريه

هر چند نصيريه حكومت مستقلى را تشكيل نداده‌اند، اما از قرن پنجم هجرى/يازدهم ميلادى در تاريخ شام حضور داشته و در تحرّكهاى محلى گاه عليه دروزيان و گاه عليه مماليك شركت كرده‌اند. اين فرقه از دوران حاكميت دولت عثمانى بر شام باستمهاى بسيارى مواجه شدند و به همين علت نيز قيامهاى چند را عليه كارگزاران عثمانى بر پا كردند:

۱- از آن جمله، پس از خروج ابراهيم پاشاى بزرگ از سوريه، نصيريه جبل به لاذقيه يورش بردند و آنجا را غارت كردند. در دوران حاكميت راشد پاشا بر سوريه (سال ۱۸۶۶) اهالى جبل در مقابل حكومت سربنا فرمانى برداشتند. باب العالى به سرکوب اين شورش فرمان يافت و آن را بشدت سرکوب كرد؛ نافرمانان را بردار كشيده و خانه‌هاى نصيريه را در آتش سوزانده. بدین ترتيب آرامشى ده ساله حكمرما شد و پس از آن ديگر بار نصيريه سر به شورش برداشتند. اين بار دولت عليه گروهى را به رهبرى سردار عاكف پاشا، فرمانرواى دژ بيروت، به سرکوب شورشيان اعزام كرد و وي نيز نافرمانان را دستگير و برخى را به قلعه عكا تبعيد و برخى را نيز بردار كرد.

پس از آن فرمانروايى براى لاذقيه به نام ضيابك تعيين شد كه از مردان سلطان عبدالحميد و اصالتاً شركسى بود. او پس از مدتى اقامت در حوزه فرمانروايى خود و پس از آن كه اوضاع و احوال را آزمود، چنين گمان كرد كه دستى بيگانه عواطف نصيريه رابه بازى مى‌گيرد، و وجود مدارس آمريكايى در برخى از مناطق جبل به سياست حكومت ضرر مى‌رساند، و تنها راه حل اين مشكل بستن آن مدارس كوچك است تا مدارس حكومتي جاىگزين آنها شود. وي بعدها به اين نتيجه رسيد كه لازم است براى رسيدن به اين هدف، نصيريه به صورت رسمى به دين اسلام درآورده شوند تا وي حق آن را داشته باشد كه از ايجاد مدارس بيگانگان در ميان آنان جلوگیری کند. او كه غالباً در پى به دست آوردن آوازه و رسيدن به موقعيتى بهتر نزد (سلطان) عبدالحميد بود تلاش خود را در راه اجراى اين طرح به كار بست. او راهى آسان را براى اجراى مقصود خود انتخاب كرد - كه بيشتر از هر چيز يك ظاهر سازى بود - و آن اين كه تنها اكثريت رؤساي نصيريه را به حضور خواست و آنگاه در حضور همه آنان و در مقرر فرماندهى خود صورت

جلسه‌ای نوشت مبنی بر این که همه طوایف نصیری به رضایت و طیب خاطر به دین حنیف اسلام درآمده و به همین دلیل نیز رؤسا و بزرگان خود را فرستاده‌اند تا به نیابت از آنان به اسلام رسمی این گروه نزد حکومت اعتراف کنند. آنها نیز این صورت جلسه را امضا کردند و رفتند.

پس از آن، حکومت مدارس آمریکایی را که اکثراً تنها یک خانه محقر را به خود اختصاص می‌داد تعطیل کرد و بعدها در سواحل دریا حدود چهل مدرسه کوچک تأسیس کرد تا تنها خواندن و نوشتن - و نه هیچ چیز دیگر - را به فرزندان نصیریه تعلیم دهند.^۱

۲- از دیگر قیامهای مشهور نصیری انقلابی است که در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی برپا شد و یکی از بزرگان نصیری به نام اسماعیل خیربک آن را رهبری کرد. پس از برپایی این قیام حکومت برای سرکوب کردن آن دست به اقداماتی زد، [اما موفق نشد و] سرانجام برای رهایی از شر او وی را به عنوان حاکم بخش صافیتا تعیین کرد. ولی دیری نپایید که او دیگر بار سربزه شورش برداشت و از آن پس گاه پنهان می‌شد و گاه ظهور می‌کرد تا آن که سرانجام به دایی خود علی شله که در روستای عین الکروم در کوههای لاذقیه می‌زیست پناهنده شد. علی شله برای رضای حکومت یا در طمع رشوه و پاداش، با او نیرنگ ورزید و او را در حالی که خواب بود کشت و سرش را برای حکومت فرستاد. بدین ترتیب اوضاع خاندان اسماعیل خیربک درهم ریخت. پسر بزرگ اسماعیل هواش نام داشت. او در زمان کشته شدن پدرش خردسال بود، و چون بزرگ شد و ریاست عشیره خود را در دست گرفت حکومت از او بیمناک شد و به همین دلیل حمدی پاشا والی سوریه (سال ۱۸۵۵م.) او را به دمشق فراخواند و در آنجا او و خانواده‌اش را دستگیر، و پس از چندی همه آنان را به جزیره رودس تبعید کرد. وی تا پایان زندگی در همین جزیره بود.

۳- در سال ۱۹۱۸م. شیخ صالح علی، قیام مشهور خود، علیه فرانسویان را بر پا کرد. از آنجا که در این دوران اسماعیلیه با فرانسویان بودند، شیخ صالح ناگزیر شد به نصیریه نیز در مناطقی که اسماعیلیان در آن زندگی می‌کنند، یعنی قدموس و مصیاف و نهرخوابی حمله برد و

۱- از مقاله‌ای در جریده‌الاهرام که فرید وجدی آن را در *دائرة المعارف قرن بیستم*، جلد ۱۰، ص ۲۵۲، چاپ دوم، سال ۱۹۲۵ نقل شده است.

این آبادیها را ویران کند. پس از این ماجرا در ۲۸ اوت ۱۹۱۹م. نیروهای فرانسوی موجود در درگیریهایی که وجود داشت دخالت کردند. اما در ۱۲ مارس ۱۹۲۰م. دیگر بار نصیریّه به رهبری شیخ صالح علی به شهر قدموس حمله بردند و پس از استیلای بر آن، به غارت و تخریب و کشتن مردم پرداختند. شیخ صالح همچنین فرمان داد در خلال بازرسی از خانه‌های قدموس کتب اسماعیلیان را نیز گرد آورند. پس از آن فرمان داد این کتب را در میدان عمومی شهر آتش زدند و بدین ترتیب مجموعه بزرگی از آثار خطی اسماعیلیه که در آن زمان در قدموس وجود داشت از میان رفت. در ۱۷ آوریل ۱۹۲۰م. اسماعیلیه به قدموس حمله کردند و توانستند این شهر را بازپس گیرند.

شیخ صالح علی که در سن بیست سالگی^۱ و پس از پدرش عهده دار ریاست نصیریّه شد، در ۱۵ دسامبر ۱۹۱۸م. برخی از پیشوایان، شخصیت‌های برجسته و بزرگان جبل علوین را به اجتماعی در ناحیه شیخ بدر، یکی از نواحی بخش طرطوس، فراخواند و با آنان درباره اشغال سواحل سوریه از سوی فرانسویان، تصمیم آنان مبنی بر جدا کردن طرطوس از سایر مناطق به عنوان مستعمره فرانسه، و مقاصد شومی که فرانسویان نسبت به علویان داشتند سخن گفت و آنان را به قیام به منظور بیرون راندن فرانسویان از آن مناطق دعوت کرد. از دیگر سوی چون فرانسویان از این ماجرا آگاه شدند، گروهی را از قدموس، جایی که هم پیمانان اسماعیلی مذهبشان در آنجا بودند، به منظور اشغال منطقه شیخ بدر و دستگیری صالح علی روانه کردند. صالح علی و همراهانش در روستای نیحا که در غرب وادی العیون قرار دارد به مقاومت در برابر این گروه پرداختند. از آنجا که صالح و یارانش در منطقه‌ای دارای استحکامات کافی، و در مقابل، نیروهای فرانسه در منطقه‌ای باز مستقر شده بودند، گروه صالح علی به پیروزی دست یافت و فرانسویان با برجای گذاشتن سی و پنج کشته گریختند و صالح علی و همراهانش غنایم فراوانی از ادوات جنگی و ذخایر به دست آوردند. این پیروزی اثر خاصی در پیروان صالح علی بر جای گذاشت و وی به سازماندهی نوین آنان پرداخت. در دوم فوریه ۱۹۱۹م. فرانسویان تصمیم به گرفتن انتقام در مقابل شکست قبلی خود گرفتند، اما این بار نیز شکست خوردند. در اینجا بود که ژنرال انگلیسی، آلبنی که فرماندهی نیروهای نظامی متحدین در شرق را بر عهده داشت برای شیخ صالح پیغام فرستاد و از او خواست از مقاومت در برابر

۱- او در سال ۱۳۰۰هـ/ق/۱۸۸۲م. در روستای مریقب در منطقه طرطوس، ناحیه شیخ بدر دیده به جهان گشود.

نیروهای فرانسوی خودداری ورزد. صالح علی این خواسته ژنرال انگلیسی را پذیرفت، مشروط به آن که نیروهای فرانسوی تنها توقف کوتاهی در منطقه شیخ بدر داشته باشند. نیروهای صالح علی با همین شرط از شیخ بدر عقب نشینی کردند، اما فرانسویان به این توافق پشت پا زدند و به محض رسیدن به منطقه شیخ بدر به نصب توپها و ایجاد استحکامات پرداختند و دو روستای شیخ بدر و رستن را هدف آتش قرار دادند. نبرد میان فرانسویان و نیروهای شیخ صالح تا نیمه‌های شب ادامه یافت و برای سومین بار به شکست فرانسویان انجامید. این پیروزی که در شیخ بدر به دست آمد تأثیرات پر دامنه‌ای از خود برجای گذاشت و باعث شد داوطلبان فراوانی به صفوف یاران صالح پیوندند. ملک فیصل حاکم دمشق در آن دوران نیز از این حرکت تمجید کرد و عهده دار تأمین تسلیحات و ذخایر جنگی آنان شد. در پانزدهم ژوئن ۱۹۱۹م. دیگر بار فرانسویان به مواضع انقلابیون یورش بردند و در نتیجه در وادی ورور نبردی میان دو گروه در گرفت و این بار نیز با پیروزی شیخ صالح علی پایان یافت.

در اواسط ماه ژوئیه سال ۱۹۱۹ گروهی از نیروهای فرانسوی از سمت طرطوس پیشروی کردند و در روستای عقرزیتی و مناطق اطراف آن مستقر شدند، و پس از آن به قلعه خوابی، پایگاه آل عدره که در صف یاران شیخ صالح علی قرار داشتند، حمله کردند. به همین سبب صالح علی ناگزیر شد با نیروهای خود به آبادیهای اسماعیلی نشین حمله کند و در آنها دست به تخریب و ویرانی بزند و سرانجام نیز بر نیروهای اسماعیلی که هم پیمان فرانسویها بودند پیروز شدند.

در اینجا بود که فرانسویان خواستار انعقاد پیمان صلح با شیخ صالح علی شدند و او نیز با شرایط ذیل با صلح موافقت کرد:

- ۱- سواحل سوریه به حکومت سوریه ملحق شود.
- ۲- اسیران آزاد شوند و غرامتهایی به اهالی روستاها در مقابل خساراتی که ارتش فرانسه به آبادیهای آنان رسانده پرداخت شود. بدین ترتیب صلحی با شرایط فوق میان دو طرف منعقد شد.

اما فرانسویان تصمیم به نبرنگ دیگری داشتند. به همین سبب مدتی نگذشته بود که آنان با تیپهای رزمی خود از قدموس به سمت روستای کاف‌الجاز پیشروی کردند و این روستا را به

اشغال خود در آورده، آن را آتش زدند و ساکنان روستا را نیز دستگیر کردند. با این اوضاع، شیخ صالح علی پی برد که تجمع نیروهای ارتش فرانسه در قدموس که از قلعه‌های اسماعیلیه است خطری علیه او به شمار می‌رود. وی، به همین دلیل تصمیم به اشغال این شهر گرفت. وی قدموس را در مارس ۱۹۲۰ به تصرف درآورد و این پیروزی اثرات فراوانی بر جای گذاشت.

در ۲۰ فوریه ۱۹۲۰، شیخ صالح علی پس از فراهم ساختن ارتشی بزرگ و منظم شهر طرطوس را مورد حمله قرار داد، اما در اثر دخالت ناوگان فرانسه در این نبرد نیروهای شیخ صالح ناگزیر به فرار شدند.

در ۳ آوریل ۱۹۲۰ نیروهای فرانسه دست به حمله وسیعتری زدند و شمار فراوانی از یاران صالح علی را به قتل رساندند و خسارتهای سنگینی به نیروهای او وارد آوردند. آنان همچنین توانستند روستاهای رأس الکتان، ضهر مطر، عجمه، غازه، شیخ علی طرزو، حنفیه و چند آبادی دیگر را به اشغال خود در آورند. اما پس از چندی نیروهی صالح علی دست به هجوم متقابل زدند و در نتیجه آن ارتش فرانسه ناگزیر به عقب نشینی به پایگاههای خود شد. در این مرحله نیروهای فرانسوی تصمیم گرفتند از سمت ساحل به منطقه جبل علوین حمله کنند. بدین ترتیب طی هجومی وسیع که از بانیاس تا طرطوس را فرا می‌گرفت به سوی جبل علوین پیش رفتند. از سوی دیگر شیخ صالح علی به اشغال قلعه مرقب که در جنوب طرطوس قرار داشت پرداخت. وی توانست ای قلعه را تا پایان حرکت خود در تصرف نگه دارد و تصرف آن، با توجه به اهمیت تاریخی‌اش، تأثیر فراوانی در فرماندهی قیام داشت. در این زمان فرانسویان سپاهی بزرگ همراه با نیروهای مکانیزه فراوان و به فرماندهی ژنرال بولنجی به رویارویی شیخ صالح فرستادند. دو گروه در نزدیکی روستای وادی العیون رودر روی یکدیگر قرار گرفتند، اما بولنجی در رسیدن به اهداف خود ناکام ماند.

در طی همین دوره و در سویی دیگر، فرانسویان شهر دمشق را به فرماندهی ژنرال جوو مورد هجوم قرار داده بودند. او که نیروهایش مرکب از الجزایریها، سنگالیها و نیز چند واحدی از خود فرانسویها بود از طریق عیدالجذیده پیشروی کرد و نیروهای او در ۲۴ ژوئیه ۱۹۲۰م. در گذرگاه میسلون با گروهی مهاجم از نیروهای نظامی عربی روبرو شدند و پس از نبردی شش ساعته و با مشارکت نیروهای زرهی و هوایی فرانسوی، نیروهای عربی شکست

خورد. بدین ترتیب فرانسویان وارد دمشق شدند و مراکز عمومی این شهر را به تصرف خود درآوردند. ملک فیصل نیز به همراه وزرای خود در ۲۵ ژوئیه ۱۹۲۰م. از دمشق به روستای کسوه که در کنار راه آهن الحجار در جنوب دمشق قرار داشت عقب نشینی کرده به امید تفاهم با فرانسویان نشست. البته او به تفاهمی با آنان دست نیافت و در نتیجه در ۷/۲۸ این روستا را با قطار به مقصد درعا ترک کرد و از آنجا به حيفا و سپس به ایتالیا رفت و پس از چندی حکومت عراق را به دست گرفت.

در چنین شرایطی شیخ صالح علی حساسیت اوضاع را دریافت، اما در مقابل نیروهای فرانسوی پایداری کرد. در ۲۹ نوامبر ۱۹۲۰ ژنرال جور و نیروهای او را به نبرد با او فرستاد. این نیروها در نزدیک روستای عین قضیب که در شرق قدموس واقع است با سپاه شیخ صالح علی برخورد کردند، اما نتوانستند این انقلابیون را شکست دهند.

بدین سان شیخ صالح دریافت که باقی ماندن شهر مصیاف - که اسماعیلیه در آن سکونت داشتند - در تصرف نیروهای فرانسوی یک خطر است. به همین دلیل در نیمه نوامبر ۱۹۲۰م. گروهی را به منظور تصرف این شهر اعزام کرد و آن گروه نیز شهر را محاصره کردند و نبردهای فرساینده‌ای در گرفت و محاصره بیش از ده روز به طول انجامید. در همین اثنا، ژنرال جور و گروهی را مأمور اشغال منطقه شیخ بدر کرد و این گروه نیز توانست منطقه را بدون هیچ مقاومتی به اشغال درآورد، در دو روستای قمصیه و شیخ بدر مستقر شود و پس از آن به دستگیری بزرگان، سردمداران و شخصیت‌های محلی پرداخت. فرانسویان در پی دستگیری این گروه دادگاه‌هایی نظامی بر پا کردند و در این دادگاه‌ها برخی به اعدام، برخی به حبس ابد و برخی به زندانبانی با مدت زمانهای متفاوت محکوم شدند.

در اینجا بود که شیخ صالح ناگزیر شد به سمت شمال برود؛ جایی که می‌توانست با سهولت بیشتری استحکاماتی به دست آورد و قیام خود را رهبری کند. بدین سان به سمت روستای بشراخی و مناطق اطراف آن از قبیل سندیان، جیبول، حمام و ... رفت. از دیگر سوی فرانسویان نیز نیروهایی را به شمال فرستادند و این نیروها در یکی از دره‌های نزدیک ابوقبلیس با نیروهای صالح علی مواجه شدند که این نبرد به زیان نیروهای فرانسه تمام شد.

به رغم این، درگیری‌هایی پراکنده میان دو گروه وجود داشت و سرانجام در ۱۵ ژوئن ۱۹۲۱م. نیروهای فرانسوی دست به تهاجم گسترده‌ای علیه بشراخی، مرکز استحکامات شیخ

صالح زدند و پس از آن بسمالخ و گردنه زرزار و جبل صالح پیامبر را مورد حمله قرار دادند. ارتش فرانسه پس از سلطه بر این مناطق و در هم کوبیدن نیروهای شیخ صالح سعی کرد وی را دستگیر کند. در مقابل شیخ صالح پنهان شد و فرانسویان دادگاهی نظامی در غیاب او تشکیل دادند و این دادگاه نیز حکم اعدام شیخ صالح را صادر کرد. اما شیخ صالح همچنان در مناطق کوهستانی مخفیانه به سر می‌برد و فرانسویان امکان دستیابی به او را نداشتند و پس از مایوس شدن از دستگیری او فرمان عفو را صادر کردند و این فرمان به امضای ژنرال جورو رسید. در همین حال فرانسویان به آزار مردم روستاهایی پرداختند که گمان می‌کردند شیخ صالح در آنجا پنهان شده است. بدین ترتیب شیخ صالح مصلحت دید کاری کند که مردم آبادیها از عواقب فرار او رهایی یابند. پس تصمیم گرفت خود را به نیروهای فرانسوی تسلیم کند. او برای دیدار با ژنرال بیلوت (Billote) به شهر لاذقیه رفت و در آنجا ژنرال به وی اطلاع داد که نیروهای فرانسه به فرمان عفو که برای او صادر شده وفادار خواهند بود، مشروط به آن که در منطقه مشخصی اقامت گزینند و آنجا را بدون اجازه نیروهای فرانسه ترک نکنند.

چنین بود که شیخ صالح به منطقه جبل رفت و در آنجا گوشه نشینی اختیار کرد و تا خیزش ملی ناسیونالیستی سال ۱۹۳۶م. به این عزلت ادامه داد. او در ۱۳ آوریل ۱۹۵۰م. درگذشت. فرانسویان در آغاز اشغال سوریه این کشور را به پنج منطقه تقسیم کردند که عبارت بود از: دمشق، حلب، اسکندرونه، جبل علوین و جبل دروز. حکومت منطقه جبل علوین را یک ژنرال فرانسوی به نام بیلوت (Billote) به عهده گرفت، پس از او لیون کیلا (Leon Cayla) در سال ۱۹۲۲ حکومت را در اختیار گرفت و پس از او نیز در سال ۱۹۲۵ شیفلر (Schaeffler) این سمت را عهده دار شد و تا سال ۱۹۳۷م. در این سمت باقی ماند.

پس از شکست صالح علی آرامش بر منطقه جبل علوین حکمفرما شد و تنها در اواخر سال ۱۹۲۳م. فردی شانزده ساله در یکی از روستاهای محل سکونت نصیریبه ادعای پیامبری کرد و کرامتهایی را از خود آشکار ساخت. نیروهای فرانسوی از بیم گسترش نفوذ او وی را دستگیر کردند.

در پنجم دسامبر ۱۹۳۶م. طی فرمانی حکومت علوین به حکومت دمشق ضمیمه شد و استانی به نام لاذقیه را تشکیل داد و ارسال اول به عنوان نخستین استاندار آن گماشته شد. حکومت علوین در ۲۳ سپتامبر ۱۹۲۰ طی فرمانی از سوی وزیر مختار فرانسه، تشکیل شد و

۴۶۰..... تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

شامل مناطق ذیل بود: شهرستان لاذقیه قدیم، شامل بخشهای صهیون، جبله و بانیا؛ بخشهای حصن الاکراد و صافیتا از شهرستان طرابلس قدیم؛ و منطقه طرطوس و بخش مصیاف از توابع حماه.

در سال ۱۹۲۷م. حکومت علویین از دو ولایت زیر تشکیل می‌شد:

۱- لاذقیه، شامل: لاذقیه، صهیون، جبله، بانیا و عمرانیه (مصیاف).

۲- طرطوس، شامل: طرطوس، صافیتا، و تل کلّخ.

بدین ترتیب حکومت علویین از ۲۳ دسامبر سال ۱۹۲۰ تا ۵ دسامبر ۱۹۳۶م. به حیات خود ادامه داد و در این زمان طی فرمان شماره ۲۷۴ د.ع. که از سوی وزیر مختار جمهوری فرانسه دکتر دی‌مارتل به حکومت دمشق ضمیمه شد و به صورت بخشی از کشور سوریه درآمد. مارتل سه روز قبل از صدور این فرمان در ۱۹۳۶/۱۲/۲ م. فرمان دیگری مبنی بر به رسمیت شناختن منطقه جبل دروز به عنوان بخشی از سوریه صادر کرده بود. بدین سان حکومت سوریه تمامی مناطق سوریه فعلی را در برگرفت.

۱- رجوع کنید به متن این فرمان در کتاب *مراحل استقلال دولتی لبنان و سوریا*، تألیف وجیه‌علم‌الدین، بیروت، ۱۹۶۷،

بخش سوم

دروزیان

۴۶۳ - ۷۴۵

تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲ ۴۶۲

مذهب و عقیده دروزی

مذهب دروزی یا موحدان - آن گونه که خود ترجیح می دهند به این نام خوانده شوند - از مذهب اسماعیلیه نشأت می گیرد و از همین جا نیز در بسیاری از عقاید اساسی و اصطلاحات با یکدیگر اتفاق نظر دارند، گرچه دروزیان بر استقلال خود از سایر فرقه ها سخت تأکید می ورزند.

کلیات عقاید اساسی دروزیان را به اختصار می توان در اصول ذیل بیان داشت:

۱- آنان عقیده دارند منصور بن العزیر بالله بن المغز لدین الله فاطمی ملقب به الحاکم بأمرالله (که در رمضان سال ۳۸۶ هـ.ق. خلافت فاطمی را در مصر به دست گرفت و در ۲۷ شوال ۴۱۱ هـ.ق. کشته و یا پنهان شد) صورت ناسوتی الوهیت است و هموست «یگانه، فرد صمد و منزله از ازواج و عدد»، و نیز عقیده دارند که «موحد (= دروزی) چیزی جز طاعت مولایمان الحاکم [بامرالله] - جل ذکره - نمی شناسد، و طاعت همان عبادت است و او [= موحد] هیچ کس از گذشتگان، حاضران یا آیندگان را شریک خداوند قرار نمی دهد. او همه روح و جان، ثروت و فرزندان و همه آنچه را در اختیار دارد تسلیم مولایمان حاکم - جل ذکره - کرده و به همه احکام او، خواه به نفع و خواه به زیان فرد باشد، راضی است و هیچ اعتراف یا مخالفتی با کرده ای از کرده های او ندارد... خواه فرد را خوشنود سازد خواه

خشمگین ... و هر کس بدان اعتراض کند که هیچ خدایی در آسمان و هیچ امامی در زمین جز مولایمان حاکم - جل ذکره - وجود ندارد از موحدان و رستگاران خواهد بود.^۱ در رساله *البلاغ و النهایة فی التوحید*، حاکم چنین توصیف شده که «مولایمان - سبحانه! - علت دهندهٔ علة العلل است، ذکر او فراتر است از آنچه به زبان آید و نام او والاتر است از آنچه به اندیشه درگذرد. هیچ معبودی جز او نیست نه در عالم جسمانی همانند دارد، نه در عوالم جرمانی ضدی، نه در عالم روحانی همتایی برای اوست، نه در عالم نفسانی او را نظیری و نه در عالم نورانی او را مقامی است». در رساله *سبب الاسباب* نیز در وصف او گوید: «او همان مولای ماست که نه به گمانها درک شود و نه به ذهن و اندیشه درآید. او با همه جهانیان است و آنان نمی‌بینند، همه نیات درونی و آنچه را در دلها نهان است می‌داند و او - جل ذکره - از آن بزرگتر است که به وصف و یا به اندیشه درآید؛ و هر کس بر او توکل کند او در همه گرفتاریها وی را کفایت خواهد کرد».

۲- حدود دینی بر پنج قسم است که عبارتند از:

- الف - عقلی کلی، و او «ذومعه»^۲، علة العلل، امام اعظم حمزه بن علی بن احمد درزی، هادی گروندگان و قائم زمان است و همو شنطیل و آدم حقیقی در «دور» کنونی است.
- ب - نفس کلی، و او «ذومصه»^۳ است و علم را از امام اعظم می‌مکد. همو ادريس زمان و اخنوخ او ان خود، هر مس هرامسه، شیخ مجتبی، حجت صفی رضی، ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد بن حامد تمیمی، داماد حمزه بن علی است.
- ج - کلمه، و اوسفیر قدرت، شیخ رضی، فخر موحدان، بشیر مؤمنان، تکیه گاه گروندگان ابو عبدالله محمد بن وهب قرشی است.
- د - جناح ایمن [بازوی راست] یا (سابق)، مایه نظام و استواری گروندگان و عزت موحدان ابوالخیر سلامه بن عبدالوهاب سامری
- ه - جناح ایسر [بازوی چپ] یا (تالی)، شیخ مقتنی، لسان مؤمنین و تکیه گاه موحدین، بهاء الدین ابوالحسن علی بن احمد سموقی مشهور به صنیف.

۱- رساله *میثاق ولی الزمان*.

۲- ذومعه از نامهایی است که به صاحب الزمان دروزیان داده شده است - م.

۳- ذومصه از عناوین نفس کلی است کلمه مص که در این عنوان وجود دارد به معنی مکیدن می‌باشد - م.

بهاءالدین خود دارای سه حد است که عبارتند از:

الف - حد: ایوب بن علی

ب - فتح: رفاعه بن عبدالوارث

ج - خیال: محسن بن علی

حدود امامت و توحید هفتاد درجه و بدین ترتیب است:

الف - نفس کلی، و دوازده حجت در جزایر و هفت داعی او در هفت اقلیم

ب - کلمه، دوازده حجت است و هفت داعی او

ج - جناح ایمن (سابق)، و دوازده حجت او

د - جناح ایسر (تالی)، و دوازده حجت او

ه - داعی مطلق، و یک مأذون و دو مطالب او.

مجموع این حدود هفتاد است و بر همین اساس نیز، حمزه آیه: «سپس او را در زنجیری که طول آن هفتاد ذراع است پیش کشید» (حاقه/۳۲) را تأویل کرده و گفته است: مراد از زنجیر در این آیه همان سلسله حدود امامت و توحید است.

۲- تعداد ارواح (نفوس) در عالم ثابت و محدود است و ارواح تناسخ دارند، یعنی پیوسته بلافاصله پس از مرگ از تنی که داشته‌اند به تن جدیدی منتقل می‌شوند؛ مگر ارواحی که به حد کمال رسیده‌اند که این ارواح به ستارگان آسمان می‌پیوندند - برخی از جاهلان (طبقه پس از عاقلان در تقسیم بندی دینی دروزیان) به تناسخ ارواح بدان در حیوانات نیز عقیده دارند [و می‌گویند ارواح بدکاران به پیکر حیوانات منتقل می‌شود].

بنابراین به عقیده دروزیان، نفوس «معدود و محدودند، نه فزونی در آنان راه دارد و نه کاستی، باقی و ازلی‌اند و فناپذیرند، در مکانهای خاص خود مستقرند و در دریای عظمت لاهوت غرق. پیکرهایی که این ارواح بدانها تکیه زده‌اند از بین می‌روند و متلاشی می‌شوند، اما خود ارواح بی آن که فنا و یا تغییری را بپذیرند باقی می‌مانند.»^۱

۴- همه احکام و شرایع، خواه احکام ظاهر و خواه شریعت باطن، نسخ می‌شود و دیانت توحید جایگزین همه آنها می‌گردد و به تبع آن، - از دیدگاه دروزیان - ارکان پنجگانه شریعت اسلامی نیز ساقط می‌شود و هفت خصلت توحیدی جای آن را می‌گیرد. این هفت خصلت

۱- ادب‌العرف البستانی، بیروت، ۱۸۸۳م، ج ۷، ص ۶۷۶، ستون ۲.

عبارتند از:

الف - صدق در گفتار

ب - مراعات برادران

ج - ترک آن پرستش نیستی و آن بهتان که موحدان بدان عقیده داشتند.

د - برائت از ابلیسها و از طغیان - یعنی از پیامبران و از ادیان و شرایع پیشین

ه - توحید نسبت به مولا در هر عصر و زمان و در هر روزگار و اوان.

و - خشنودی به کرده او، هر چه باشد

ز - تسلیم امر او بودن در خفا و در پنهان.

در این خصلتها هدف از خصلت نخست مراعات راستی در گفتار است، مقصود از خصلت دوم حفظ همبستگی در میان جامعه موحدین، تعهد متقابل افراد نسبت به یکدیگر و حفظ برادری میان آنان به سان دیگر برادرهای دینی است که مشتمل بر روابط خاص و آمیخته به محبت و نیز انجام اعمال دینی مشخصی می‌باشد؛ هدف از سومین خصلت کنار زدن ادیان دیگر است؛ مقصود از چهارمین خصلت بیزاری جستن از همه پیامبران گذشته است و پنجمین خصلت نیز همان چیزی است که دروزیان آن را نشان خود قرار داده، به همین دلیل خود را موحدان و عقیده خویش را عقیده توحید نامیده‌اند. در این اصل مقصود از مولا، همان حاکم بامرالله است که به عنوان مصداق راستین آخرین صورت ناسوتی لاهوت شناخته می‌شود. بالاخره مفهوم نهایی دو خصلت ششم و هفتم نیز تسلیم در مقابل فرمان مقام الوهیت و خشنودی از کار او و به عبارت دیگر تسلیم شدن در برابر قضا و قدرات، به هر صورتی که باشد.

کتب مقدس دروزیان

بازگشت به فهرست

دروزیان دارای مجموعه‌ای از رساله‌های مذهبی هستند که از نظر آنان مقدس شمرده می‌شود و علت این امر آن است که عاقلان این جماعت اصول عقاید و اندیشه‌های خود را از این رساله‌ها بر می‌گیرند. این رساله‌ها گاه «رسائل الحکمه» نامیده می‌شود^۱، و مشتمل بر ۱۱۱ رساله است که در شش مجلد قرار گرفته و در تمامی نسخه‌های خطی قدیم و جدید به یک نحو پشت سر هم قرار گرفته‌اند. چنین ترتیبی هماهنگ نمی‌توانسته به صورت اتفاقی حاصل شود؛ چرا که رساله‌های مزبور منسوب به قدمای بزرگان این مذهب بوده و تاریخ تألیف آنها با یکدیگر متفاوت است. نکته دیگر آن که این مجلدات چهارگانه تمامی رساله‌های دروز را که در خود رساله‌های موجود در مجلدات به آنها اشاره شده است در بر ندارد. این مسأله حاکی از آن است که تنظیم رساله‌ها در قالبی مشخص و یکسان، در زمانهای بعد صورت گرفته و پس از آن شکل یک مجموعه قانونی را به خود گرفته که هم تعداد رساله‌ها در این مجموعه ثابت است و هم از ترتیبی ثابت نسبت به یکدیگر برخوردارند. به همین سبب در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چه کسی به تنظیم نهایی مجموعه رساله‌های دروزیان پرداخته است. هانس

۱- در نسخه خطی منشن / ۲۱۷ آ چنین عنوانی به کار رفته است.

ویر در مقاله‌ای ارزشمند تحت عنوان دربارهٔ تألیفات حمزه در مجموعه قانونی دروز^۱ در پاسخ به این پرسش اظهاراتی کرده که خلاصه‌اش چنین است: کسی که به این کار پرداخت مقتنی بهاء‌الدین، وزیر پنجم بود که حمزه امور این جماعت را در غیبت خود به او سپرد. نیز هموست که بخش عمده‌ای از این رساله‌های قانونی را که شامل مجلدات سوم تا ششم می‌باشد، یعنی حدود هفتاد رساله از رساله‌های دشوار - از نظر لفظ و از نظر مفهوم - را تألیف کرده است. هانس ویر برای اثبات نظریه خود اظهاراتی را مورد استناد قرار داده که در کتابی متعلق به یکی از علمای متأخر دروز با عنوان *مختصر البیان فی مجری الزمان*^۲ آمده است. آن اظهارات چنین است:

دوران دعوت مقتنی هفده سال بود. او در این مدت رساله‌های خود را بر امام که در جایی پنهان بود و وی از آن اطلاع داشت عرضه می‌کرد. در آن زمان حدود سه گانه، یعنی نفس، کلمه و سابق در مکانی پنهان بودند که مولای من بهاء‌الدین از آن خبر داشت. سپس، زمانی که مقتنی نیز غایب شد رساله‌های خویش را به همراه رساله‌های قائم الزمان و رساله‌های حجت او که نفس کلی است، به عنوان کلمه توحید بر جای گذاشت تا از ظهور آن اشخاص شریف نیابت کند و امر و نهی، تحلیل و تحریم، معرفت فروض و آغاز و پایان، وعد و وعید، پاداش و مجازات، زمان گذشته و زمان آینده و اموری جز آن را عهده‌دار شود^۳.

به عقیده نگارنده، تنها این اظهارات برای اثبات نظریه هانس ویر بسنده نمی‌کند و برای اثبات این مدعا ادله‌ای دیگر لازم است. اما متأسفانه، نسخه‌های خطی که ما در اختیار داریم در این راه به ما کمکی نمی‌کند؛ چرا که - آن سان که گفتیم - رساله‌های موجود در همه نسخه‌های خطی به یک تعداد و به یک ترتیب است و اکثر آنها نیز نو به نظر می‌رسند. ما قبل از ذکر عناوین کتب مقدس، به ذکر نسخ خطی موجود از کتب دروزیان می‌پردازیم:

۱- ر.ک.:

Hans wehr: "Zu den schiften Hamza's in Drusenkanon" in *ZDMG*, B. 96(1942), pp. 137 - 207.

۲- هنری جیس در سال ۱۸۶۳م. این کتاب را با عنوان ذیل در پاریس منتشر کرده است:

Henri Guys: *Théogonie des Druzes*.

۳- *مختصر البیان*، نشر هنری جیس، ص ۶۷ - ۶۸.

نسخ خطی رساله‌های دروزیان

الف - نسخه‌های خطی جلد اول رساله‌های دروزیان

برلین فیدمان، به شماره ۱۸۷۰، Mq 316؛ جامعه مستشرقین آلمانی، DMG ۱۲۷؛ منشن ۲۱۷؛ منچستر ریلند ۱۱۱۷؛ کمبریج ۱۳۶۱، ۱۳۶۳، ۱۳۶۵؛ برنستون - گاریت ۱۶۱۳؛ پاریس ۱۴۰۸ - ۱۴۱۲؛ لیدن ۱۹۸۷ (۱)؛ لندن، موزه بریتانیا ۱۴۳؛ لنینگراد، موزه آسیایی ۶۹؛ اسالا ۵۰۱ (تورنبرگ)، ۱۶۳ (زرنسین)؛ استکهلم ۲۰؛ واتیکان ۹۰۹، ۱۳۴۰؛ برلین، قطع یک هشتم ۱۴۰۳، ۱۴۰۴؛ تیموریه (دارالکتب المصریه)، به شماره ۲۷۶/عقاید؛ کتابخانه دانشگاه قدیس یوسف بیروت^۱.

ب - نسخه‌های خطی جلد دوم

برلین، Mq. 317، ۳۷۳، ۴۲۳، ۴۷۰، ۵۲۴؛ فیدمان ۱۵۵۰؛ Lbg 2146، قطع یک هشتم ۱۴۰۵ - ۱۴۰۷، ۲۰۹۹؛ جامعه مستشرقین آلمانی DMG ۱۲۸؛ گوتا ۸۵۵؛ منشن ۲۱۸ - ۲۲۰؛ توبنگن ۱۲۹؛ لیپتسک ۲۹۲؛ وین ۱۵۷۴؛ واتیکان ۳۷۹، ۷۲۱، ۹۱۰، ۹۳۳، ۱۳۳۲، ۱۳۳۵، ۱۳۳۷، ۱۳۴۸؛ منچستر ریلند ۱۱۹، ۱۲۲؛ لیدن ۱۹۷۸ (۲)؛ موزه بریتانیا ۱۱۴۴، ضمیمه ۲۱۸؛ کمبریج ۱۳۶۴؛ اسالا ۵۰۲؛ پاریس ۱۴۱۵ - ۱۴۲۳؛ لنینگراد، موزه آسیایی ۹۷؛ برنستون - گاریت ۱۶۱۵، ۱۶۱۶؛ تیموریه (دارالکتب المصریه)، شماره ۶۷۱ (فتوکپی) و شامل ۳۴ رساله؛ تیموریه، شماره ۶۶۲/عقاید؛ مؤسسه کیتانی در آکادمی لنشای رم Acc. dei Lencei، نسخه خطی شماره ۷؛ کتابخانه دانشگاه قدیس یوسف بیروت.

ج - نسخه‌های خطی جلد سوم

برلین، قطع نصف ربع Mq ۳۱۸، قطع یک هشتم ۱۴۰۸، قطع ربع ۸۱۹؛ منشن ۲۲۱، ۲۲۲؛ واتیکان ۹۱۱؛ پاریس ۱۴۲۷ - ۱۴۲۸؛ لنینگراد، موزه آسیایی ۹۸؛ کتابخانه دانشگاه قدیس یوسف بیروت.

د - نسخه‌های خطی جلد چهارم

برلین، قطع ربع ۸۱۵؛ واتیکان ۹۱۲؛ منچستر ریلند ۱۲۰؛ کمبریج ۱۳۶۲؛ پاریس ۱۴۳۰؛ لندن، موزه بریتانیا ۱۱۴۷؛ ایس - ادوارد ۵۶۳۴؛ آکسفورد (Nic.) ص ۴۲۰ - ۴۲۸؛

۱- ر.ک. المشرق، سال ۱۹۰۲، ص ۸۱۰-۸۱۲.

۴۷۰..... تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

لنینگراد، موزه آسیایی ۹۹؛ کمبریج، ضمیمه ۱۶۹۰.

ه - نسخه‌های خطی جلد‌های سوم و چهارم، با هم

پاریس ۱۴۲۴ - ۱۴۲۶؛ منچستر - ریلند ۱۲۱؛ ابسال ۵۰۳.

و - نسخه‌های خطی جلد پنجم

پاریس ۱۴۳۵؛ ابسال (تورنبرگ) ۵۰۴.

ز - نسخه‌های خطی جلد ششم

منشن ۲۲۴؛ لنینگراد (IOL) ۲۸؛ پاریس ۳۴/۱۴۳۳؛ لندن، موزه بریتانیا ۱۱۴۹.

ح - نسخه‌های خطی جلد‌های پنجم و ششم، با هم

برلین Mq ۳۱۹، قطع یک هشتم ۱۴۰۹؛ منچستر - ریلند ۱۱۸؛ پاریس ۱۴۳۲؛ لندن،

موزه بریتانیا ۱۳۸؛ آکسفورد (Nic.) ص ۴۲۸ - ۴۳۲؛ واتیکان ۹۱۳؛ لنینگراد، موزه آسیایی

۱۰۰.

ط - نسخه خطی جلد‌های اول تا ششم

وین ۱۵۷۳

ی - نسخه خطی جلد‌های سوم تا ششم

برلین، قطع ربع ۸۱۴

نسخه‌های خطی رساله‌های دروزیان در دارالکتب المصریه

شماره‌های ۲۰، ۳۵، ۳۷، ۳۹، ۵۴، ۱۳۳، ۱۳۸/عقاید فرقه‌های اسلامی.

جلد اول از مجموعه رساله‌های دروزیان

۱- نسخه مکتوبی که در غیبت مولایمان امام حاکم در محل‌های عمومی آویخته مشاهده شده است. این همان سجلی است که آن را در سال ۴۱۱ ه.ق. در زمان غیبت حاکم بامرالله در مساجد آویخته مشاهده کرده‌اند. تاریخ نوشته شدن این نسخه ذی‌القعدة سال ۴۱۱ ه.ق. است و در سال ۱۸۰۶ م. دی ساسی آن را در کتاب خود *منتخباتی از آثار عربی* (Chrestomatie arabe) ج ۲، ص ۱۹۱ منتشر کرده و این کتاب در سال ۱۸۲۸ م. نیز به چاپ دوم رسیده است. برای دومین بار عبدالله عنان این نوشته را در ضمن کتاب *الحاکم بامرالله و اسرار*

الدعوة الفاطمية (، قاهره، ۱۹۵۹م). ص ۳۹۷ - ۴۰۲ بر اساس نسخه خطی دارالکتب، شماره ۳۷/عقاید فرقه‌های اسلامی منتشر کرده، و سپس در همین سال عبدالمنعم ماجد آن را در کتاب الحاکم بامرالله الخليفة المقتري عليه (، قاهره)، ص ۲۴۲ - ۲۴۵ منتشر کرده است. دی ساسی بر این عقیده است که مؤلف این سجل حمزه بن علی می‌باشد، در حالی که هانس ویر^۱ بر خلاف این عقیده دارد؛ زیرا در این نوشته اظهاراتی وجود دارد که با آنچه حمزه در سایر رساله‌های خود در وصف حاکم بامرالله آورده متناقض است؛ به عنوان مثال وی در رساله البلاغ و النهاية فی التوحيد می‌گوید: «این شرک است که کسی حاکم بامرالله را خليفة الله، یا ولی الله بخواند یا سلام الله علیه بگوید و...».

۲- السجل المنهى فيه عن الخمر

تاریخ کتابت آن ذی القعدة ۴۰۰هـ.ق. است.

این نوشته را دی ساسی در کتاب (منتخباتی از آثار عربی)، ج ۲، ص ۲۰۲ منتشر کرده است.

۳- خبر اليهود و النصاری

بدون تاریخ.

۴- نسخه نامه قرمطی به مولانا الحاکم بامرالله، امیر المؤمنین، در هنگام رسیدن وی به مصر، همراه با پاسخ این نامه

دی ساسی این رساله را در ضمن کتاب (منتخباتی از آثار عربی)، ج ۲، ص ۲۰۵ منتشر کرده است.

۵- میثاق ولی الزمان

دی ساسی این رساله را در ضمن کتاب (منتخباتی از آثار عربی)، ج ۲، ص ۲۰۶ منتشر کرده و عنان نیز آن را در کتاب الحاکم بامرالله، قاهره، چاپ دوم، ۱۹۵۹م، ص ۴۰۳ منتشر کرده است.

۶- کتاب معروف به النقض الخفی

در این عنوان، مقصود از نقض، نقض و نسخ شریعت به دو معنی ظاهر و باطن است. تاریخ کتابت این رساله ماه صفر سال ۴۰۸هـ.ق. یعنی نخستین سال از سالهای امامت حمزه است.

۷- رساله موسوم به *بدء التوحيد لدعوة الحق*

تاریخ کتابت این رساله سال ۴۰۸ هـ.ق. یعنی نخستین سال امامت حمزه بوده و در این رساله از رساله ردیف ۶ نیز ذکری به میان آمده است.

۸- *ميثاق النساء*

هدف از این رساله تعلیم زنان موحدین یا درویشان است. در ضمن این رساله به بیان آدابی که می‌بایست رجال دین در تعلیم زنان مراعات کنند و نیز به بیان پیمان‌هایی پرداخته شده که می‌بایست از زنان گرفته شود تا حجاب را حفظ کنند، به فضیلتها آراسته شوند و به اصول توحید تمسک ورزند.

۹- رساله *البلاغ و النهاية في التوحيد الى كافة الموحدين المتبرئين من التوحيد*

تاریخ کتابت این رساله محرم سال دوم امامت حمزه (سال ۴۰۹ هـ.ق) است و در آن بحثی درباره سرنوشت کافران و نیز سرنوشت موحدان و روز قیامت و مسائل مربوط به آخرت - به صورت عام - مطرح شده است.

۱۰- *الغاية و النصيحة*

تاریخ کتابت آن ربیع الآخر سال دوم امامت حمزه (۴۰۹ هـ.ق) است.

۱۱- کتابی در بردارنده حقایق شوخیهایی که در مقابل مولایمان - جل ذکره - متجلی می‌شود و نیز تأویل کارهای روزانه حاکم و معانی خفیی که کارهای او در بر دارد. بخش اعظم این رساله را د. محمد کامل در کتاب *طائفه الدرر*، قاهره، ۱۹۶۲ م، ص ۴۵ - ۵۰ منتشر کرده است.

۱۲- *السيرة المستقيمة*

این رساله شامل سیره حاکم و مشتمل بر روایات فراوانی از زندگی اوست و مقصود از طرح این روایات، استدلال بر الوهیت اوست. تاریخ کتابت این رساله ماه جمادی الاول سال دوم امامت حمزه (۴۰۹ هـ.ق) می‌باشد.

۱۳- *كشف الحقائق*

تاریخ کتابت این رساله سال دوم دوران حمزه (۴۰۹ هـ.ق) است.

دی ساسی درباره این رساله می‌گوید:

حمزه مؤلف این رساله است و در طی آن آرای خود را درباره آنچه از وزرای

دیانت توحید پدید آمده و نیز در آن باره بیان می‌دارد که آن وزیران تجلی‌های مستقیم یا غیر مستقیم الوهیت هستند در افراد متفاوت یکی پس از دیگری اقامت می‌گزینند. او همچنین آرای خود را درباره وزیران مخالف و شروء بیان می‌دارد و در رساله خود به ارائه مسائل مراتب طایفه دروزی می‌پردازد.

او در این رساله حدود دین را نیز مورد بحث قرار داده است.

۱۴- رساله موسوم به سبب الاسباب و کنز لمن أیقن و استجاب

حمزه در این رساله به یکی از داعیان که یکی از گفته‌های او را به صورتی نادرست فهمیده بود پاسخ می‌دهد و درباره داعیان و نیز درباره این که چرا خود را «علة العلل» نامیده سخن گفته است.

جلد دوم از مجموعه رساله‌های دروزیان

۱۵- (اولین رساله از این جلد) الرسالة الدامغة الفاسق فی الرد علی النصیری لعنه

المولی فی کل کور و دور

دی ساسی بخشهایی از این رساله را در، مجله آسیایی، جلد ۱۰، ص ۳۲۱ و پس از آن منتشر کرده است. وی عقیده دارد این رساله و رساله‌های پس از آن تا ردیف ۲۲ در این جلد - به استثنای ردیف ۱۸ - تألیف حمزه است.

۱۶- (رساله دوم این جلد) رساله موسوم به الرضا و التسلیم

تاریخ کتابت این رساله ربیع الآخر سال دوم امامت حمزه (۴۰۹هـ) است و در آن بحثی در باره نشتکین دروزی، تمرّد وی در مقابل حمزه، و نیز درباره بردعی، که به نشتکین یاری داد، آمده است.

۱۷- (رساله سوم این جلد) رساله التنزیه

تاریخ کتابت این رساله جمادی الآخر سال دوم دوران حمزه (۴۰۹هـ) است و در آن بحثی درباره وزرای پنجگانه بزرگ در آیین موحدین و نیز درباره اضداد آنان، حدود خمسه گمراه، مطرح شده است. این اضداد خمسه عبارتند از: ۱- عبدالرحیم بن الیاس، ۲- عباس بن شعیب، ۳- داعی ختکین، ۴- جعفر ملقب به ضریر، ۵- قاضی احمد بن عوّام.

۱۸- (رساله چهارم این جلد) رساله النساء الکبیره

این رساله بدون تاریخ است، ولی دی ساسی این فرضیه را مطرح می‌کند که تاریخ رساله

۴۲۴..... تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

را سال دوم دوران حمزه (۴۰۹هـ.ق) بدانیم؛ چه این که در پایان رساله آمده است که این رساله به حاکم اهداء شده، و همین حکایت از آن دارد که رساله قبل از درگذشت حاکم نوشته شده است.

۱۹- (رساله پنجم این جلد) الصبحة الكائنة

تاریخ کتابت این رساله سال دوم دوران حمزه (۴۰۹هـ.ق) است و در آن از نزاع میان اصحاب تأویل و اصحاب تنزیل بحث شده است.

۲۰- (رساله ششم این جلد) نسخة سجل المجتبی

این نوشته در اختیار داعی ابوالبراهیم اسماعیل تمیمی قرار داده شده است. مجتبی در سلسله مراتب دینی در روز حد دوم و نخستین حد پس از حمزه است و حمزه عقل و این حد نفس نامیده می‌شود.

۲۱- (رساله هفتم این جلد) تقلید الرضی، سفیرالقدرة

تاریخ این رساله ماه شوال سال دوم دوران حمزه (۴۰۹هـ.ق) است. «رضی» سومین حد، و دومین حد پس از حمزه است که کلمه نامیده می‌شود.

۲۲- (رساله هشتم این جلد) تقلید المقتنی

تاریخ کتابت این رساله ۱۳ شعبان سال سوم دوران حمزه (۴۱۰هـ.ق) است و رساله به تعیین مقتنی در رتبه دینی خاص خود مربوط می‌شود.

رتبه دینی مقتنی، حد پنجم است که جناح ایسر نیز نامیده می‌شود و مقصود از آن، داعی ابوالحسن علی بن احمد سموقی ملقب به بهاءالدین است.

۲۳- (رساله نهم این جلد) مکاتبة الی اهل الکدیه البیضاء

حمزه در این رساله مردم الکدیه البیضاء را به مراجعه به حسن بن هبة الرفا در امور دینی خویش دعوت می‌کند.

۲۴- (رساله دهم این جلد) رساله حمزه الی الموحدين من اهل انصنا

این رساله در تاریخ ۱۰ جمادی‌الآخر سال سوم دوران حمزه نوشته شده، و وی در آن اهالی انصنا^۱ (= اسنا در صعید مصر) را به صبر و تسلیم در برابر قضای الهی فرامی‌خواند.

۱- درالمنتظم ابن جوزی، ج ۷، ص ۲۹۰ آمده است: «رجاء بن عیسی بن محمد، ابوالعباس انصناوی؛ و انصنا از آبادیهای صعید مصر است.» درمعجم‌البلدان یاقوت (نشر وستفالد)، ج ۱، ص ۳۸۱ نیز می‌خوانیم: «انصنا - به ترتیب با حرکات فتحه، سکون، کسره و الف مقصور پس

۲۵- (رساله یازدهم این جلد) شروط الامام صاحب الكشف
دی ساسی این رساله را در کتاب (منتخباتی از آثار عربی)، ج ۲، ص ۲۰۷ منتشر کرده
است، و موضوع آن پیرامون رابطه زناشویی و احکامی است که در صورت طلاق باید مرد و
زن آنها را مراعات کنند.

۲۶- (رساله دوازدهم این جلد) الرسالة التي ارسلت الى ولي العهد، عهد المسلمين،
عبدالرحيم بن الیاس

دی ساسی این رساله را در (منتخباتی از آثار عربی)، ج ۲، ص ۲۰۹ منتشر کرده است.
عبدالرحيم، مخاطب این نامه ولیعهد و جانشین حاکم بامرالله در خلافت می باشد.

۲۷- (رساله سیزدهم این جلد) رسالة الى خمار بن جيش السليمانى العكاوى.

خمار [مخاطب این نامه] مدعی شده که برادر حاکم بامرالله است.

این رساله را دی ساسی در منتخباتی از آثار عربی، ج ۲، ص ۲۱۱ منتشر کرده است.

۲۸- (رساله چهاردهم این جلد) الرسالة المنفذة الى القاضي

حمزه این نامه را برای قاضی القضاة احمد بن ابی العوام فرستاده و در این نامه او را بدان
دعوت کرده است که چون به الوهیت حاکم بامرالله عقیده ندارد خود را از منصب قضاوت در
میان موحدین خلع کند.

تاریخ این رساله ربیع الاول سال دوم دوران حمزه (۴۰۹هـ) می باشد، و دی ساسی آن را
در منتخباتی از آثار عربی، ج ۲، ص ۲۱۳ منتشر کرده است.

۲۹- (رساله پانزدهم این جلد)، المناجاة مناجاة ولي الحق

مقصود از ولی الحق حمزه می باشد و وی این مناجات را به درگاه حاکم بامرالله گفته است.

۳۰- (رساله شانزدهم این جلد) الدعاء المستجاب

۳۱- (رساله هفدهم این جلد) الدعاء السادقین [= الصادقین]، دعاء لنجاة

الموحدین العارفين

نکته قابل توجه در همه نوشته های دروزیان آن است که ماده «صدق» و مشتقات آن را
«سّدق» می نویسند و علت این امر نیز ملاحظاتی مربوط به حساب جمل می باشد؛ چه این که در
این حساب سین معادل ۶۰ و صاد معادل ۹۰ است.

۴۲۶..... تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

۳۲- (رساله هیجدهم این جلد) ذکر معرفة الامام و اسماء الحدود روحانیا و جسمانیا
دی ساسی بر این عقیده است که رساله مزبور رساله‌ای بسیار با ارزش است؛ چرا که این
رساله کلید شناخت حدود - در آیین دروزی - به شمار می‌رود.

گفتنی است رساله مورد بحث تألیف حمزه نمی‌باشد.

۳۳- (رساله نوزدهم این جلد) رسالة التحذیر والتنبیه

حمزه در این رساله از عظمت مأموریتی که به او سپرده شده سخن می‌گوید و موحدان
صادق را به پاداشی که در انتظارشان است مژده می‌دهد و مجازاتی را که در انتظار نافرمانان
غیر مؤمن است به آنان اعلام می‌کند.

۳۴- (رساله بیستم این جلد) رساله موسوم به الاعتذار و الانذار الشافیة لقلوب اهل الحق

من المرض و الاحتیار

موضوع این رساله به موضوع رساله ردیف ۳۳ شباهت دارد و در آن حمزه می‌کوشد
کسانی را به جماعت خود جذب کند که از او روی برتافته، به رهبری دیگر به نام این بربریه
پیوسته‌اند.

۳۵- (رساله بیست و یکم در این جلد) رسالة الغیبة

این رساله پس از گذشت مدتی اندک از غیبت حاکم بامرالله، اختصاصاً برای مردم شام
فرستاده شده و هدف از آن تقویت ایمان موحدانی است که ایمانشان پس از غیبت حاکم
متزلزل می‌شود؛ و هدف دیگر نیز توجه دادن آنان به وظایف خویش و بازداشتن از این گمان
است که الوهیت پس از حاکم بامرالله به فردی دیگر منتقل شده است.

۳۶- (رساله بیست و دوم این جلد) کتاب فیه تقسیم العلوم

تاریخ کتابت این رساله محرم سال سوم دوران حمزه (۴۱۰هـ) است و - بنابر عقیده دی
ساسی - حدّ پس از حمزه یعنی نفس آن را به فرمان حمزه و در پاسخ به پرسش جوینده‌ای در
این موضوع نوشته است.

وی در این رساله علوم را بر اساس موضوعات آنها به پنج‌گونه تقسیم کرده است: دو‌گونه
از علوم موضوعشان امور روحی است، دو‌گونه موضوعشان به امور زمانی مربوط می‌شود و
گونه پنجم که برترین علم است به معرفت توحید مربوط می‌شود.

۳۷- (رساله بیست و سوم این جلد) رسالة الزناد

دی ساسی عقیده دارد می توان به یقین گفت این رساله از آن حمزه نیست. بلکه نفس آن را تألیف کرده است. این رساله بدان علت به عنوان «زناده» [= آتش زنه] خوانده شده که در آن، حد اول یعنی عقل که همان حمزه است به سنگ و نفس به زناده [= آتش زنه] تشبیه شده، و فضل خداوند همان سنگ فولادی است که بر «عقل» کشیده می شود، آنگاه زبانه از آن بیرون می آید و «نفس» این زبانه را می گیرد.

در این رساله بسیاری از آیات قرآن تأویل شده، و حقیقت آن است که رساله مزبور تألیف اسماعیل بن محمد تمیمی می باشد.

۳۸- (رساله بیست و چهارم این جلد) رساله الشمعه

این رساله نیز تألیف اسماعیل بن محمد تمیمی ملقب به نفس است. دی ساسی در مورد این رساله عقیده دارد که لزوماً باید تألیف آن را در دوران حیات حاکم دانست؛ زیرا مؤلف در مقدمه آن گفته است که آن را به حاکم اهدا کرده و حاکم وی را به پخش این رساله فرمان داده است. علت نامیده شدن این رساله به نام شمع نیز آن است که در آن، حدود خمسه علیا به شمعی پرتو افروز تشبیه شده اند که اجزای آن از این قرار است: شمع، فتیله، آتش، شعله رقیق خاکستری رنگی که در قسمت فوقانی بخش اصلی و بزرگ شمع قرار می گیرد، و شمعدان.

۳۹- (رساله بیست و پنجم این جلد) الرشد و الهدایه

این رساله تألیف نفس، یعنی اسماعیل بن محمد تمیمی است و وی در آن به تمجید از مرتبه خویش می پردازد و موحدان را به پایداری و سازش ناپذیری دعوت می کند.

۴۰- (رساله بیست و ششم در این جلد) شعر النفس

این رساله قصیده ای است از نفس، اسماعیل بن محمد تمیمی، که خطاب به ساکنان کوهستان سَمَاق سروده شده است.

جلد سوم از مجموعه رساله های دروزیان

۴۱- (رساله اول در این جلد) الجزء الاول من السبعة اجزاء

در این رساله نخستین تعلیم از تعالیم دیانت توحید ارائه شده است.

۴۲- (رساله دوم در این جلد) رساله ای موسوم به التبییه و التانیب و التوبیخ و التوقیف

تاریخ کتابت این رساله سال چهاردهم دوران حمزه (۴۲۲هـ.ق) است و خطاب به معد بن

محمد و طاهر بن تمیم می باشد.

۴۲۸ تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

دی ساسی می‌گوید: به نظر می‌رسد ایمان این دو داعی پس از غیبت حاکم بامرالله در شرف متزلزل شدن بود و هدف از این رساله تثبیت ایمان آن دو و تشویقشان به گسترش علنی دیانت توحید است. همچنین در این رساله مردم به اظهار دیانت توحید در غیبت حاکم بامرالله دعوت شده‌اند.

۴۳- (رساله سوم این جلد) ضرب‌المثلی از یکی از حکمای دیانت در توبیخ کسی که در حفظ امانت کوتاهی کند.

دی ساسی این نظریه را مطرح می‌کند که این ضرب‌المثل به خلوت حمزه مربوط می‌شود.

۴۴- (رساله چهارم این جلد) رساله الی بنی حمار

در این رساله از آن سخن به میان رفته که الوهیت از حاکم بامرالله به فرزندش علی معروف به ظاهر که او را جانشین خود در خلافت فاطمی قرار داده بود منتقل نشده است. همچنین در این رساله بحثی درباره ایمان بنی ابی حمار و این که آنان در سایه حمایت خداوند هستند آمده است.

۴۵- (رساله پنجم این جلد) تقلید لاحق؛ التقلید الاول الی الشیخ المختار

این رساله در محرم سال دهم از دوران حمزه (۴۱۸هـ.ق) نوشته شده و حق دعوت و ملحق ساختن گروندگان به این جماعت را به لاحق می‌دهد.

۴۶- (رساله ششم این جلد) تقلید سکین

تاریخ کتابت این رساله جمادی‌الآخر سال دهم دوران حمزه (۴۱۸هـ.ق) است.

۴۷- (رساله هفتم در این جلد) تقلید الشیخ ابی الکتائب

این رساله فرمان نصب شیخ ابوالکتائب به عنوان داعی منطقه بیضاء و کل ناحیه صعید است. دی ساسی این نظریه را مطرح می‌کند که بیضاء همان کدیه‌البیضاء است که در رساله ردیف ۲۳ از آنجا نام برده شد.

۴۸- (رساله هشتم در این جلد) تقلید الامیر ذی المحامد کفیل الموحدین ابی

الفوارس معضادین یوسف الساکن بفجلین

ابو الفوارس [که این رساله فرمان نصب اوست] یکی از داعیان تحت فرماندهی سکین بود.

۴۹- (رساله نهم این جلد) تقلید بنی جراح

در دوران عزیز و حاکم بامرالله، بنی جراح از موقعیت والایی در شام و بویژه در فلسطین

برخوردار بودند. آنان در آغاز دوران حاکم، به فرماندهی پیشوای خود حسان بن مفرج بن جراح بر او شوریدند و رمله (در فلسطین) را به تصرف درآوردند و فرماندار فاطمی آن سرزمین را کشتند. سپس امیر حرمین حسین بن جعفر بن محمد حسنی را - که نسب او به حسن بن علی بن ابی طالب (ع) می‌رسد، نزد خود خواندند و او را به جای حاکم، به عنوان خلیفه انتخاب کردند و امیر المؤمنین الراشد لدین الله لقب دادند. بنی جراح سلطه خود را بر بخشهای جنوبی شام گسترده و حاکم پس از آن که شدت قدرت آنان را دید و بویژه پس از آن که سپاه اعزامی حاکم به فرماندهی یارختکین را شکست دادند، به جلب رضایت آنان پرداخت و سرانجام آنان را به طاعت خویش درآورد.^۱

۵۰- رساله دهم در این جلد) رساله موسوم به جُمَیْهَرِیَّة

این رساله در تاریخ جمادی الآخر سال دهم دوران حمزه (۴۱۸هـ) نوشته شده و خطاب به بسیاری از داعیان است که از بزرگان قبیله تنوخ در وادی تیم و جبل لبنان به شمار می‌رفتند.

۵۱- رساله یازدهم در این جلد) رساله موسوم به التَّعْنِیْفُ وَالتَّهْجِیْنُ لَجَمَاعَةِ مَنْ

سَنَهَوْرٍ مِنْ كِتَابَةِ الْكَاتِمِیْنِ الْعَجِیْسِیْنِ

این نامه در تاریخ جمادی الآخر سال دهم دوران حمزه (۴۱۸هـ) نوشته شده، و بهاءالدین مقتنی آن را برای گروهی از قبیله کتنامه که در سنهور سکونت داشتند فرستاده است. وی در این نامه از بیم خطر مخالفان برای این گروه از آنان نام نمی‌برد و آنان را به هشپاری در مقابل گمراه کنندگان توصیه می‌کند. سنهور نام چهار شهر در مصر است که یکی از آنها در بحیره در مرکز دمنهور قرار دارد، دیگری در مصر غربی واقع و به سنهور المدینه مشهور است، سومین شهر در مصر شرقی و به نام سنهور السباخ مشهور است. این شهر ویران شده و محل قدیمی آن تل سنهور که در مرکز فاقوس قرار می‌گیرد خوانده می‌شود. چهارمین شهر نیز در مصر شرقی و از توابع منیه مسیفی است.

۵۲- رساله دوازدهم در این جلد) رساله الوادی

این رساله خطاب به داعیان روستای الوادی، یکی از روستاهای استان شرقی مصر است.

۵۳- رساله سیزدهم در این جلد) رساله موسوم به القسطنطنیه المنفدة الی قسطنطین

متملك النصرانیة

۱- ر.ک.: مقریزی، الخطط، ج ۳، ص ۲۵۵ - ۲۵۶؛ و انطاکی، صلیة تاریخ اوتیخا، ص ۲۰۱.

۴۸۰..... تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

این نامه برای قسطنطین بن ارمانوس (Constantin, fils d'Armanous)، کنستانتین هشتم فرزند رومانوس دوم نوشته شده و در طی آن، بهاء‌الدین مقتنی او را دعوت می‌کند که همراه با ملت خویش به دین توحید‌گردن نهد.

تاریخ این رساله ۲۲ صفر سال یازدهم دوران حمزه و سال هفتم دوران غیبت حاکم (۴۱۹هـ.ق) می‌باشد و همراه با ترجمه فرانسوی آن در ضمن (مطبوعات دانشکده شرقی یسوعی در بیروت)، ج ۳، ص ۴۹۳ - ۵۳۴ منتشر شده است.

۵۴- (رساله چهاردهم در این جلد) رساله موسوم به *المسیحیه و أم القلائد النسکیة و قامعة العقائد الشریکة*

این رساله برای مسیحیان فرستاده شده و در آن اثبات می‌شود که حمزه بن علی همان مسیح حقیقی است.

۵۵- (رساله پانزدهم در این جلد) رساله موسوم به *التعقب و الافتقاد لاداء ما بقی علینا من هدم شریعة النصارى الفسقة الاضداد*

این رساله همانند رساله‌های ردیف ۵۳ و ۵۴ پر از نقل قولهایی از انجیلها و نیز مراسم دینی است و این گفته‌ها و مراسم دینی به گونه‌ای که با عقاید دیانت توحید سازگاری داشته باشد تأویل شده است. در این رساله همانند دو رساله پیش گفته شاهد احتجاجهایی در مقابل مسیحیان و هجومی تند علیه مسیحیت هستیم.

این رساله از سوی مقتنی بهاء‌الدین برای امیر میخائیل (میخائیل پافلاگونی Michael Paphlagonian همسر زوئه Zoé دختر کنستانتین هشتم) یعنی برای داماد کنستانتین هشتم فرستاده شده که رساله ردیف ۵۳ نیز خطاب به اوست.

۵۶- (رساله شانزدهم در این جلد) رساله موسوم به *الایقاظ و البشارة لاهل الغفلة و آل الحق و الطهارة*

تاریخ این رساله ۱۰ ذی‌القعدة سال پانزدهم دوران حمزه (۳۲۴هـ.ق) می‌باشد. و خطاب به مردم عراقین و ایران است و در آن مژده نزدیک بودن ظهور حمزه داده شده است.

۵۷- (رساله هفدهم در این جلد) رساله موسوم به *الحقائق و الانذار و التأدیب لجمیع الخلائق*

تاریخ این رساله جمادی‌الآخر سال هفدهم دوران حمزه (۴۲۵هـ.ق) است و خطاب به

مردم جبل لبنان، انطاکیه و بخشی از سوریه و عراق است. در این رساله بهاء‌الدین مقتنی از باطلهایی شکایت دارد که حقیقت دین توحید را دگرگون ساخته و نیز از گمراه کنندگانی شکایت می‌کند که آن اباطیل را پخش کرده‌اند.

۵۸- (رساله هیجدهم در این جلد) رساله موسوم به الشافیة لنفوس الموحدين،

الممرضة لقلوب المقصرين الجاهدين

مقصود از این رساله تثبیت موحدان بر عقاید خویش و استواری بخشیدن به ایمانشان است.

۵۹- (رساله نوزدهم در این جلد) رساله العرب

این رساله خطاب به مردم سوریه علیا و سفلی، مردم صعید، حجاز، یمن، عراقین، جزیره، و بویژه بسیاری از شیوخ عرب و از جمله حسن بن مفرج و جابر می‌باشد و در تاریخ ۱۰ رجب ۴۲۲ نوشته شده است.

۶۰- (رساله بیستم در این جلد) رساله الیمن و هدایة النفوس الطاهرات و لمّ الشمل و

جمع الشتات

تاریخ این رساله شوال سال هفدهم دوران حمزه (۴۲۵هـ) است و برای مردم یمن که به آیین توحید گردن نهاده بودند فرستاده شده است.

۶۱- (رساله بیست و یکم در این جلد) رساله الهند الموسومة بالتذکار و الکمال الی

الشیخ الرشید المسدد المفضل

تاریخ این رساله سال هفدهم دوران حمزه (۴۲۵هـ) است و برای موحدان مقیم هند و بویژه شیخ رشید بن صومار را جابال، حاکم منطقه شمال غرب هند و مولتان فرستاده شده است. از این رساله چنین بر می‌آید که در این منطقه شماری نه چندان اندک از دروزیان اقامت داشته‌اند. در این رساله از امیری که نامش مسعود است نام برده شده و احتمالاً مقصود از آن مسعود پسر سلطان محمود غزنوی است.

۶۲- (رساله بیست و دوم این جلد) رساله موسوم به التقریر و البیان و اقامة الحجّة لولی

الزمان

این رساله برای اهالی قاهره و فسطاط فرستاده شده است.

۶۳- (رساله بیست و سوم در این جلد) رساله موسوم به تأدیب الولد العاق من الاولاد

**الغافل عن تغير السور (=الصّور) العاصية عند الانتقال في دار المعاد ورجوع انفسها الى
الانسفال بعد العلو بمصاحبة الاضداد**

موضوع این رساله - همان گونه که از عنوانش پیداست - تناسخ ارواح است که به عنوان مجازات شخص بر بی ایمانی نسبت به الوهیت حاکم بامرالله صورت می‌گیرد.

۶۴- (رساله بیست و چهارم در این جلد) رساله موسوم به القاصعة للفرعون الدّعی
الفاضحة لعقيدة الكذاب المعنوه الشقی

تاریخ این رساله ماه رجب سال هیجدهم دوران حمزه (۴۲۶هـ) می‌باشد و در رد فردی به نام ابن الکردی است که مدعی شده بود روح حاکم بامرالله در او حلول کرده است.

۶۵- (رساله بیست و پنجم در این جلد) کتاب **ابی یقظان**، و ما توفیقی الا بطاعة
حدود ولی الزمان

این رساله را مقتنی بهاءالدین برای شیخ ابویقظان فرستاده و او همان کسی است که مقتنی وی را، پس از آن که سکین مدعی شد همو حاکم بامرالله است، مأمور کرد پنهانی از موحدان دیدار کند و او را از احوال آنان باخبر سازد.

۶۶- (رساله بیست و ششم در این جلد) رساله موسوم به **تمییز الموحدين الطائعين من
حزب العصاة الفسقة الناکثین**

۶۷- (رساله بیست و هفتم در این جلد) رساله من **دون قائم الزمان و الهادی الى طاعة
الرحمن**

دی ساسی عقیده دارد که سبک نگارش این رساله کاملاً با سبک مقتنی بهاءالدین متفاوت است، و تألیف حمزه نیز نمی‌تواند باشد؛ چرا که در این رساله درباره حمزه عبارت - رضی الله عنه - [خدا از او خشنود باد] آمده است.

۶۸- (رساله بیست و هشتم در این جلد) رساله **السفر الى السادة في الدعوة لطاعة ولى
الحق الامام القائم المنتظر**

این رساله را مقتنی بهاءالدین نوشته و برای بسیاری از شیوخ عرب در احساء فرستاده است. تاریخ آن نیز ماه صفر سال بیست و دوم دوران حمزه (۴۳۰هـ) می‌باشد.

جلد چهارم رساله‌های دروزیان

۶۹- (رساله اول در این جلد) رساله موسوم به معراج نجات الموحدين و سلم حياة

المعرفين

۷۰- (رساله دوم در این جلد) الرسالة في ذكر المعاد و الرد على من عبّر بالغلط و

الاحاد

۷۱- (رساله سوم در این جلد) رساله موسوم به التبيين و الاستدراك لبعض مالم تدركه

العقول في كشف الكفر المحجوب من الاحاد و الاشرار

این رساله تألیف مقتنی بهاء‌الدین بوده و در آن به رساله ردیف ۵۳ اشاره شده است.

۷۲- (رساله چهارم در این جلد) الرسالة الاسرائيلية الدامغة لاهل اللدد و المجنون اعنى

الكفرة من اهل شريعة اليهود

هر چند در این رساله نامی از مقتنی نیامده ولی او خود مؤلف این رساله است؛ زیرا مؤلف

این رساله در لابلای اثر از رساله ردیف ۵۳ به عنوان این که از تألیفات اوست اشاره می‌کند.

مؤلف در این رساله عبارتهایی از اسفار تورات، سفر اشعیا، سفر ملاخیا و مزامیر نقل کرده است.

۷۳- (رساله پنجم در این جلد) رساله موسوم به احد و سبعین سؤالاً، سأل بها بعض

المدّعين الفسقة الجهال و ائمة الجور و الضلال

در این رساله از فرمانی که برای صالح بن علی، داعی جزیره ری فرستاده شده یاد شده، و

بر همین اساس نیز دی ساسی اظهار عقیده می‌کند که مقصود از صالح همان رودباری است که

نام او در ضمن سیره حاکم آمده است.

۷۴- (رساله ششم در این جلد) رساله موسوم به ايضاح التوحيد لمن تنبه من سنة الغفلة

و عرف الحق و انتصر، و اثبات الحجّة ببرهان الدين و الرد على من اشرك بالبارى و

شك فيه و جحد الحد و الحق و انكر

تاریخ تألیف این رساله ذی‌العقدہ سال بیست و دوم دوران حمزه (۴۳۰هـ) است و در

آن نام مؤلف نیز که بهاء‌الدین مقتنی می‌باشد آمده است.

دی ساسی می‌گوید: این رساله از شگفت‌آورترین رساله‌های دروزیان است و مؤلف در

طی آن منتخبات فراوانی از مجالس معز را آورده و نیز به فرمانی از حاکم اشاره می‌کند که بر

مبنای آن هر فردی اجازه دارد علناً اعمال دینی خود را انجام دهد.

شگفت آن است که مقتنی هنگام نام بردن از عزیز، پدر حاکم او را «مولانا» لقب می‌دهد و پس از آن عبارت «بر نام او درود» را می‌آورد، این خود حکایت از آن دارد که بنا بر عقیده مقتنی، حاکم و پدرش عزیز هر دو یک تجسم از الوهیت بودند. نکته دیگر آن که وی ما را از مسأله‌ای مطلع می‌سازد که در جایی دیگر آن را ندیده‌ام و آن این که حاکم از به کار بردن عبارت «آبائنه الاکرمین» [پدران گرامی او] در مورد پدران خویش نهی کرده، و تردیدی نیست سبب این تحریم آن است که چنین عباراتی شایستگی مقام کسی که الوهیت در او حلول کرده است را ندارد.^۱

۷۵- (رساله هفتم در این جلد) ذکر الرد علی اهل التأویل الذین یوجبون تکرار الاله فی الاقمصة المختلفة

۷۶- (رساله هشتم در این جلد) توبیخ ابن البربریه: الرسالة الموسومة بالدامغة للفاسق النجس الفاضحة لاتباعه اهل الردة و البلس

هر چند در این رساله نامی از مقتنی نیامده، ولی دی ساسی عقیده دارد مؤلف آن مقتنی بهاءالدین است. وی در این رساله به رساله الاعذار والانذار علی بن حمزه (رساله ردیف ۳۴ در رساله‌های دروزیان) اشاره دارد و به حوادثی که در سال بیستم دوران حمزه (۴۲۸هـ) رخ داده و حتی به حوادثی که پس از آن به وقوع پیوسته است نیز اشاره می‌کند.

۷۷- (رساله نهم در این جلد) توبیخ لاحق

لاحق مأموریت بازرسی در بسیاری از اقالیم و جزایر^۲ را بر عهده داشت و به لقب الکوکب السیار خوانده می‌شد. فرمان نصب او به این مأموریت همان رساله شماره ۴۵ است. در رساله حاضر، مؤلف به یکی از رساله‌های حمزه به نام رساله الغیار الدامغة لاهل الکذب و العصیان و الاحرار - که در ردیف رساله‌های فعلی دروزیان قرار ندارد - اشاره می‌کند.

توبیخی که در این نامه آمده نسبت به برخی از کارهای مخالف با اصول دیانت توحید و

1. Sylvestre de Sacy: *Exposé de la religion des Druzes*, I, pp. CCCXCIX-D. Paris, 1838.

۲- اقالیم و جزایر از تقسیمات خاص دروزیان در مورد مکانهاست.

ارتباط برقرار کردن با یکی از دجالهاست که به لاحق نسبت داده شده است.

۷۸- (رساله دهم در این جلد) **توبیخ الخائب العاجز «سکین»**

وی به علت ارتباط با ابن کردی - دجالی که مکر را در رساله‌های ردیف ۶۴ و ۶۵ از او نام برده می‌شود - و نیز به علت کشتن یکی از فرستادگانی که نزد او فرستاده شد مورد توبیخ قرار گرفته است. دی ساسی عقیده دارد این فرستاده احتمالاً همان ابن عمار است که در ردیف ۸۰ به او اشاره می‌شود.

۷۹- (رساله یازدهم در این جلد) **توبیخ ابن ابی حصیه**

این رساله تألیف مقتنی بهاء‌الدین، و موضوع آن بر حذر داشتن از آرای فردی به نام ابن ابی حصیه است که بسیاری از منکراتی را که حمزه و مقتنی در *الرسالة القاصعة للفرعون الدعی* (ردیف ۶۴) و *رساله ابی الیقظان* (ردیف ۶۵) تحریم کرده بودند حلال اعلام داشته بود.

۸۰- (رساله دوازدهم در این جلد) **توبیخ سهل**

بخشهایی از این توبیخ‌نامه نظم و بخشهایی نیز نثر است.

۸۱- (رساله سیزدهم در این جلد) **توبیخ حسن بن معلاً**

در این رساله، نویسنده به بیان توطئه‌های حسن بن معلاً می‌پردازد. او کسی است که به نظر می‌رسد در کشتن ابن عمار فرستاده مقتنی که قتل او به ابن الکردی نسبت داده می‌شود دخالت داشته است.

۸۲- (رساله چهاردهم در این جلد) **توبیخ الخائب مُحلی**

در این رساله، مقتنی بهاء‌الدین به سرزنش داعیانی می‌پردازد که به دجالی به نام محلی گرویده‌اند. محلی منادی اباحه بود و ارتباط با همسر خویش را برای دیگران مباح می‌دانست. از آنجا که نویسنده این رساله می‌گوید هفده سال است که مردم راه دیانت توحید دعوت می‌کند و نیز از آنجا که مقتنی در سال ۴۱۰ به عنوان حدّ بالقب جناح ایسر منصوب شده بود، ناگزیر می‌بایست تاریخ این رساله - اگر بپذیریم موضوع آن به عهده دار شدن این سمت از سوی وی باز می‌گردد - سال ۴۲۷ ه.ق. باشد. اما از سوی دیگر این احتمال وجود دارد که، مطابق آنچه دی ساسی نیز معتقد است، مقتنی بهاء‌الدین قبل از رسیدن به مرتبه حدّ جناح ایسر یک داعی بوده است [و لذا آن هفده سال دعوت مردم به دیانت توحید می‌توانسته در دوران

داعی بودن او صورت گیرد^۱.

۸۳- رساله پانزدهم در این جلد) رساله البنات الكبيرة

۸۴- رساله شانزدهم در این جلد) رساله البنات الصغيرة

این دو رساله را سلفستردی ساسی در جلد دوم چاپ دوم کتاب (منتخباتی از آثار عربی) منتشر کرده است.

۸۵- رساله هفدهم در این جلد) المقالة فی الرد علی المنجمین

۸۶- رساله هیجدهم در این جلد) رساله موسوم به بدء الخلق

مؤلف این رساله مقتنی است که در پایان رساله القاب خود را ذکر می‌کند: بهاء‌الدین، جناح ایسر، چهارمین، و آخرین و کوچکترین حدود. گفتنی است او - چنانچه حمزه بن علی را که حداول است - محسوب نداریم حد چهارم به شمار می‌رود.

مقتنی در این رساله به پرستش یکی از موحدان درباره طبیعت نفس پاسخ می‌دهد.

۸۷- رساله نوزدهم در این جلد رساله) مرسوم به الموعظه

دی ساسی عقیده دارد مؤلف این رساله ناگزیر می‌بایست مقتنی باشد. مؤلف تاریخ این رساله را روز پنجم جمادی‌الاول سال بیست و یکم دوران حمزه (۴۲۸هـ.ق) ذکر کرده است.

۸۸- رساله بیستم در این جلد) المواجهة

این رساله از سوی مقتنی بهاء‌الدین برای حمزه فرستاده شده و در آن نسبت به برخی از افرادی سفارش می‌کند که آنان را به حضور حمزه روانه داشته و همراه با آنان نسخه‌هایی از کتبی که درباره دیانت توحید تألیف کرده و نیز رساله‌هایی را که خطاب به برخی از داعیان نوشته نزد حمزه فرستاده است.

دی ساسی این نظریه را مطرح می‌کند که وضعیت این رساله در میان مجموعه رساله‌های دروزیان بدان اشعار دارد که تاریخ این رساله همان تاریخ رساله ردیف قبل، یعنی سال ۴۲۸هـ.ق. است و از این می‌توان نتیجه گرفت که در سال ۴۲۸هـ.ق. هنوز مقتنی زنده بوده و از مخفی‌گاه خود طایفه‌ای را که عقایدشان ساخته اوست فرماندهی و راهنمایی می‌کرده است.

۸۹- رساله بیست و یکم در این جلد) مکاتبة الشیخ ابی الکتائب

این رساله خطاب به شیخ ابوالکتائب است که به عنوان داعی الکتیبة البیضاء و تمامی منطقه

صعید تعیین شده بود. رساله ردیف ۴۷ با عنوان *تقلید الشیخ ابی الکتائب* نیز درباره اوست.

۹۰- (رساله بیست و دوم در این جلد) *منشور الی آل عبدالله*

در این منشور بی آن که سال کتابت آن ذکر شود چنین آمده که در تاریخ روز جمعه چهاردهم ذی القعدة نوشته شد.

در این منشور آمده است که پیروزی دیانت توحید نزدیک است و نویدهایی در این باره از تهامه می رسد.

۹۱- (رساله بیست و سوم در این جلد) *جواب کتاب السادة*

در این رساله مژده نزدیک بودن ظهور قائم الزمان، یعنی حمزة بن علی داده شده و گفته شده است او در دورترین مناطق یمن ظهور خواهد کرد.

۹۲- (رساله بیست و چهارم در این جلد) *الکتاب المنفذ علی ید سرايا*

این رساله جنبه دینی ندارد و تنها اموری تجاری در آن ذکر شده و از جمله چنین آمده است که قیمت حبوبات در فسطاط پایین است، شایعاتی مبنی بر استیلای رومیان بر سیسیل وجود دارد و مؤلف امیدوار است این شایعات صحّت نداشته باشد.

۹۳- (رساله بیست و پنجم در این جلد) *مکاتبة تذكرة*

در این رساله نیز مسائل دینی وجود ندارد و به نظر می رسد که علیه رئیس یکی از روستاها یا سرپرست یکی از املاک که اموال آنجا را غصب کرده نوشته شده است. دی ساسی عقیده دارد ممکن است رساله های ردیف ۹۲ و ۹۳ دارای مفاهیمی رمزی باشند.

۹۴- (رساله بیست و ششم در این جلد) *مکاتبة مضر بن فتوح*

چنان که دی ساسی می گوید، این رساله وضعیتی مشابه با رساله های ردیف ۹۲ و ۹۳ دارد.

۹۵- (رساله بیست و هفتم در این جلد) *السجل الوارد الی نصر*

در این رساله علیه ابن معلاً طرح شکایت شده است.^۱

۹۶- (رساله بیست و هشتم در این جلد) *منشور الشیخ ابوالمعالی طاهر*

در این رساله ابوالمعالی طاهر مأمور مواخذه یکی از سرپرستان غیر امین شده است.

۹۷- (رساله بیست و نهم در این جلد) *منشور الی جماعة ابی تراب*

۱- ر.ک.: رساله ردیف ۸۱.

در این رساله نام مقتنی بهاء‌الدین به عنوان مؤلف آمده است.

۹۸- (رساله سی‌ام در این جلد) رساله جبل السماق

تاریخ این رساله ربیع‌الآخر سال بیست و یکم دروان حمزه (۴۲۹هـ.ق)، مؤلف آن مقتنی بهاء‌الدین است و آن را برای موحدان جبل سماق فرستاده و در آن موحدان را به پیروی نکردن از کسانی فرامی‌خواند که دیانت تو حید را با گمراهیها در آمیخته‌اند.

دی ساسی به این رساله و بسیاری از رساله‌های دیگر دروزیان برای اثبات این فرضیه استدلال می‌کند که مقتنی بهاء‌الدین در حدود سال ۴۲۸هـ.ق. انتظار خروج حمزه از مخفیگاه خود و رهبری علنی موحدان را داشته است.

۹۹- (رساله سی و یکم در این جلد) منشور الی آل عبدالله و آل سلیمان

این رساله در ربیع‌الآخر سال بیست و یکم دوران حمزه (۴۲۹هـ.ق) از سوی حمزه و خطاب به موحدان نوشته شده است.

۱۰۰- (رساله سی و دوم در این جلد) منشور اباعلی

در این منشور، مؤلف خواستار اجرای تدابیر لازم به منظور رساندن اموال مورد استحقاق، بدون استفاده از خشونت شده است. چنین به نظر می‌رسد این منشور از سوی مقتنی فرستاده شده است. وی در این رساله بیان می‌کند که در مورد ترکه شیخ مقتول (ابن عمار) چه می‌بایست کرد.

۱۰۱- (رساله سی و سوم در این جلد) منشور رمز لابی الخیر سلامة

این منشور پیرامون مسائلی تجاری است و در آن درباره مردی به نام حسن که با پیروی از آرای کسی ملقب به شیطان سندی بحثی آمده است.

۱۰۲- (رساله سی و چهارم در این جلد) منشور الشرط و البط

در این رساله با عبارتهایی ناشایست و توبیخهایی از جانب مقتنی به شکایتهای شیوخ پاسخ داده شده و این موضع مقتنی را چنین توجیه کرده‌اند که او در یکی از رساله‌های حمزه بن علی خوانده است که داروی‌های تسکین ده کمترین تأثیر و فایده را داراست و آنچه بیشترین تأثیر را دارد دارویی است که مذاق آن را نمی‌پسندد، و از آن جمله «شرط» و «ربط» و حجامت است.

۱۰۳- (رساله سی و پنجم در این جلد) مکاتبة الی الشیوخ الّا و ابین.

آن سان که در آخر این رساله آمده، مؤلف آن مقتنی بهاء‌الدین است. وی در این رساله به شیوخ مخاطب آن، بدان سبب که از گمراه کنندگان خویش روی بر تافته‌اند تبریک می‌گوید و اعلام می‌دارد که لحظه پیروزی دیانت توحید نزدیک است.

۱۰۴- (رساله سی و ششم در این جلد) منشور فی ذکر اقاله سعد

این منشور مربوط است به شیخی به نام سعد و نیز مربوط است به چند تن دیگر، بویژه از شهر بستان که از گمراهیهای خود توبه کرده بودند.

در این منشور ذکر شده که مؤلف آن مقتنی بهاء‌الدین است.

۱۰۵- (رساله سی و هفتم در این جلد) مکاتبة رمز الی الشیخ ابوالمعالی

این رساله رمزی که از کشاورزان، بذرها و اوقاف و ناظر وقف غیر امین و سجلهایی که وی پاره کرده سخن می‌گوید، رساله‌ای است که می‌بایست همه اظهارات موجود در آن را در مورد دعوت و خیانت برخی از داعیانی تأویل کرد که سجلهای گروندگان را پاره کرده بودند.

۱۰۶- (رساله سی و هشتم در این جلد) منشور الی المحل الازهر الشریف

به رغم آن که از مؤلف رساله نام برده نشده، اما قرآینی در این رساله وجود دارد که از آنها استفاده می‌شود مسلماً مؤلف مقتنی بهاء‌الدین است. موضوع این رساله عبارت است از اعلام برائت بسیاری از زنان و مردان موحد از کسانی که به مشارکت در جعل موجبات گمراهی در لابلائی دیانت توحید متهم شده‌اند. در این رساله، مؤلف نام تمامی شیوخ را در «دیوان سعادت» ثبت کرده و [می‌گوید] پس از آن که این فهرست تکمیل شود همه این نامها در «دیوان مشیت و محل اراده» ثبت خواهد شد.

۱۰۷- (رساله سی و نهم در این جلد) منشور نصر بن فتوح

این منشور حکایت از آن دارد که مؤلف - که مطمئناً بهاء‌الدین است - با نصر که ظاهراً ساکن بستان بوده مکاتباتی داشته و به او بسیار اعتماد می‌کرده است. او نصر را اندرز می‌دهد که حتی المقدور از مکاتبات خود بکاهد و پنهان کاری را به صورت کامل مراعات کند.

۱۰۸- (رساله چهلم در این جلد) مکاتبة رمز الی ابی تراب

مؤلف این رساله که بی تردید مقتنی بهاء‌الدین است - مخاطبان را از ابن‌الکردی که در آن زمان در مصر سکونت داشت و از جرمقی که به فرمان و با الهام از ابن‌الکردی کار می‌کرد بر حذر داشته است.

۴۹۰ تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

در این رساله مطالبی پیرامون کشاورزی، تجارت، و آفاتی که در نتیجه هجوم ملخها به درختهای زیتون و انگور و انجیر می‌رسد مطرح شده و می‌بایست، آن گونه که در عنوان رساله آمده، این مطالب را به عنوان رمز بازگشایی و تفسیر کرد.

۱۰۹- (رساله چهل و یکم در این جلد) *الرسالة الواصلة الى الجبل الانور*

این رساله تألیف مقتنی بهالدین، و تاریخ آن ماه رمضان سال بیست و ششم دوران حمزه (۴۳۳هـ) است و در آن کسانی مورد توییح قرار گرفته‌اند که با طرح اندیشه‌های مبتنی بر «اباحه» خود دیانت توحید را تباه کرده‌اند.

۱۱۰- (رساله چهل و دوم در این جلد) *مکاتبة الشيخ ابی المعالی*

در این رساله مقتنی بهاءالدین به نامه‌ای که از ابوالمعالی به او رسیده پاسخ داده و تاریخ آن سال بیست و ششم دوران حمزه (۴۳۳هـ) است. او در این سال از شیخ غذرخواهی می‌کند که با توجه به فراوانی دزدان و اشرار نمی‌تواند برای ملاقات او برود، و البته جز بر خداوند اعتماد ندارد و بیش از آنچه از مسلمانان اهل سنت بترسد از نافرمانانی بیمناک است که دیانت توحید را به تباهی کشانده‌اند.

۱۱۱- (رساله چهل و سوم در این جلد، رساله) *منسوبة بالغیبة*

در این رساله مقتنی - که البته نامش در رساله نیامده - با موحدان وداع می‌کند و تصمیم خود مبنی بر غایب شدن را به اطلاع آنان می‌رساند و از آنان می‌خواهد به عقایدی که تعلیمشان داده، بویژه آنچه در نامه‌ای به ابویقظان (رساله ردیف ۶۵) آمده، تمسک ورزند. او همچنین برائت خود از تعالیم فاسدی اظهار می‌دارد که لاحق، سکین و نظایر آنها پخش کرده‌اند.

دی ساسی این فرضیه را مطرح می‌کند که ناگزیر می‌بایست تاریخ کتابت این رساله سال ۴۳۳هـ. باشد.

نکاتی درباره رساله‌های دروزیان

۱- با توجه به این که در رساله ردیف ۱^۱ مطالبی آمده که با آرای حمزه در دیگر

۱- در این بحث ردیف مورد اشاره همان شماره گذاری عمومی است که از ابتدا تا انتهای رساله‌ها معمول داشته‌ام، و مقصود شماره رساله در مجلد خاص خود نیست.

رساله‌هایش تنافی دارد، این که او مؤلف این رساله باشد محل تردید است، هر چند در توجیه این تناقض و تنافی گفته شده مقصود از این «سجل» جنبه آشکار دعوت و ایجاد اطمینان در موحدان پس از کشته شدن یا غیبت حاکم بامرالله است و آن سان که در خاتمه این سجل نیز آمده، این اعلان آشکار به منظور جلب خشنودی افکار عمومی حاکم در آن زمان صورت گرفته است. اما چنین توجیهی برای اثبات انتساب رساله به حمزه کافی نیست و به هر حال بسیار دشوار یا ناممکن خواهد بود که به نویسنده اصلی این اعلامیه پی ببریم.

۲- رساله‌هایی که حمزه بن علی در کل این مجموع تألیف کرده عبارتند از:

أ - ردیفهای ۵ تا ۱۴ در جلد اول

ب - ردیفهای ۱۵ تا ۳۵ در جلد دوم

ج - ردیف ۴۴ در جلد سوم

البته دی ساسی^۱ و به دنبال او هانس ویر^۲ در صحت انتساب رساله ردیف ۳۲، ذکر معرفه الامام به حمزه تردید دارند؛ بدین دلیل که در این رساله فهرستی است از «نامهایی که به مولایم قائم الزمان رسیده است»؛ در حالی که قائم الزمان یعنی همان حمزه نمی تواند درباره خود عبارت «مولایم» را به کار برد. اما از نظر نگارنده پاسخ این دلیل آسان است؛ زیرا امکان دارد تنها کلمه «مولایم» به متن رساله افزوده شده، ولی کل رساله صحیح باشد. این چیزی است که در موارد فراوانی از سوی برخی از نسخه پردازان عصور بعد، به عنوان گرامیداشت و بزرگداشت شخص به نسخه اصل افزوده می شود. بنابراین، دلیل فوق دلیلی نامقبول است. در میان رساله‌های منسوب به حمزه تنها در رساله‌های ردیفهای ۹، ۱۰، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۸ و ۳۴ نام وی به عنوان مؤلف آمده است.

در مورد رساله ردیف ۲۵ نیز تنها از عنوان آن یعنی شرط الامام صاحب الکشف چنین نتیجه گیری می شود که مؤلف آن حمزه بن علی است.

بنابر عقیده هانس ویر^۳ در پاره‌ای از رساله‌های دیگر نیز نوعی تجدید دینی و آرای تازه‌ای وجود دارد که دیانت توحید بر آنها مبتنی شده، و بر همین اساس می توان این فرضیه را مطرح کرد که رساله‌های مزبور تألیف حمزه بن علی است. آن رساله‌ها عبارتند از ردیفهای

۱- دی ساسی، ترمیمی از آیین دروزی، ج ۱، ص ۱۷۷ XX VII CCCC.

۲- هانس ویر، ZDMG، ج ۹۶، ۱۹۴۲ م.، ص ۱۹۴. ۳- همان، ص ۱۹۵.

۶، ۷، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۸ و ۳۲.

همچنین می‌توان این فرضیه را که دی ساسی نیز مطرح کرده^۱ مورد توجه قرار داد که رساله ردیف ۳۵ رساله الغیبه تألیف حمزه است و با آن رساله‌های او پایان می‌پذیرد و رساله‌های تمیمی آغاز می‌شود، در حاشیه یکی از نسخه‌های خطی که دی ساسی به آن دست یافته چنین آمده است که رساله مورد بحث پس از غیبت حاکم تألیف شده، و از مضمون رساله نیز چنین بر می‌آید که این آخرین رساله‌ای است که اندکی قبل از غیبت حاکم تألیف شده و وی در آن سعی دارد عزم و اراده پیروان خود را تقویت کند و از همین نظر نیز این رساله شبیه به نوعی تودیع نامه است.

رساله‌های سی‌گانه حمزه - بدون احتساب ردیفهای ۳۲ و ۴۴ - در فاصله سالهای ۴۰۸ و ۴۱۱ ه.ق. از سوی وی تألیف شده و در ۱۳ رساله تاریخ تألیف نیز ذکر شده است. یقیناً این رساله‌های سی و دوگانه - با احتساب ردیفهای ۳۲ و ۴۴ - کل رساله‌های حمزه نیست؛ زیرا او خود در این رساله‌ها به رساله‌هایی اشاره دارد که تألیف اوست، ولی در ضمن مجموعه رساله‌های صدویازده‌گانه وجود ندارد. به عنوان مثال در رساله دریف ۱۷ دوبار به رساله‌ای به نام *الکتاب المنفرد بذاته* اشاره شده، و در رساله ردیف ۱۵ نیز به کتابی درباره ازدواج تحت عنوان *الشريعة الروحانية في علم اللطيف و البسيط و الكثيف* اشاره شده و این در حالی است که این دو اثر در ضمن رساله‌های موجود در «مجموعه رساله‌های دروزیان» به چشم نمی‌خورد.

۳- در کنار رسائل صدویازده‌گانه‌ای که عناوین آنها را ذکر کردیم، و رساله‌های حقیقی دروزیان را تشکیل می‌دهد رساله‌های دیگری نیز وجود دارند که به گمان غالب مشابه‌سازیها و تقلیدهایی هستند که احتمالاً برخی از آنها در دوران حیات حمزه بن علی نوشته شده است. رساله‌هایی که در مخطوط وین، شماره ۱۵۷۷ (فهرست فلوگل) وجود دارد از این گونه‌اند. این رساله‌ها عبارتند از:

أ - رساله اول، بدون عنوان و بدون نام مؤلف.

ب - *الرسالة الموسومة بالدار المكنون في حقائق الهزل عن الملك المصون مولانا الحاکم*. در مخطوط وین (ورقه ۸ب) چنین آمده که این رساله تألیف حمزه است.

ج - الرسالة الموسومة بالدامغة الزهره فى الرد على النصیری و اله النصیریة. در مخطوط وین (ورقه ۴۲ب) آمده که این رساله تألیف حمزه است.

د - الرسالة موسومة بازهار الرياض فى نقض شریعة النصاری الفسقة الاضداد در مخطوط آمده که این رساله تألیف اسماعیل، یعنی اسماعیل بن محمد تمیمی، حد دوم، است.

ه - الرسالة الموسومة بنور التقرب فى الرد على الدرزی الفاسق العطیب لعنه المولی فى کل طور و دور مجیب

این رساله ردی است بر دروزی، که عقاید او با عقاید حمزه مخالفت دارد. در نسخه خطی آمده که مؤلف این رساله «حمید، الاخ الثالث» می باشد. از دیگر سوی می دانیم آنچه معروف است این است که حد سوم محمد بن وهب می باشد.

و - الرسالة الموسومة بالکنز المورود فى اداء ما بقى علينا من نقض شریعة اليهود. در این رساله ردی بر عقاید یهود نزد ابوالخیر بن سلامة بن عبدالوهاب، حد چهارم، مطرح شده است.

ز - الرسالة الموسومة بالایجاد و البداية فى اول البناء و قبة النهاية. در نسخه خطی (ورقه ۶۷ب) ذکر شده که این رساله تألیف بهاءالدین است.

ج - الرسالة الموسومة بکنز الاختصاص و الهدایة لمن طلب الخلاص. این رساله را بهاءالدین (ورقه ۷۴ب) برای مردی از اهالی انطاکیه به نام حبیب نجار فرستاده است. رساله‌های پیش گفته، به استثنای رساله آخر، به آل یونان فرستاده شده است. این خاندان به اوصاف ذیل خوانده شده‌اند: «مقربان درگاه، مولایمان، برادران موحد که در دایره توحید قرار دارند، بندگان مولایمان تعالی، معترفان به ربوبیت مولایمان حاکم، خلاصه بشر و جهانیانی که گرویده‌اند».

هانس ویر^۱ ادله‌ای را مطرح کرده که اثبات می‌کند این رساله‌ها صحت ندارند و تنها تقلید و مشابه سازی رساله‌های دروزیان هستند. او می‌گوید:

۱- ر.ک.:

Hans Wehr: "Zu den Schritten Hamza's in Drusenkanan", in *ZDMG*, B. 96 (1942), pp. 203 - 205.

لازم است بگوییم آنچه را امروزه دروزیان جلد هفتم کتب مقدس خویش می‌شمارند صحت ندارد، بدان معنا که نه حمزه آنها را تألیف کرده و نه کسی از «حدود» او.

من به طرح این فرضیه تمایل دارم که رساله‌های مزبور از سوی نویسنده‌ای نوشته شده که احتمالاً در آغاز از مسیحیان قبطی بوده و سپس به آیین دروزی گرویده، و این رساله‌ها را به عنوان رساله‌هایی که تألیف حمزه و حدود اوست منتشر کرده است. از دانش سرشار او نسبت به حاکم و عقاید دروزی (مقتول در ۴۱۰هـ.ق) می‌توان به این نتیجه رسید که احتمالاً او با حمزه معاصر بوده و تاریخهای مذکور در رساله‌ها نیز صحیح است. به هر حال تردیدی نیست که این رساله‌ها در مجموع از نظر دینی - تاریخی از ارزش بالایی برخوردار است.^۱

البته از دیدگاه نگارنده، مسأله نیازمند پژوهش و مطالعه بیشتری است تا به حقیقت مجموعه هشت رساله‌ای اخیر و نیز مؤلف آن و این که رساله‌های مزبور تا چه میزان نماینده عقاید دروزیان است پی ببریم.

۴- در مؤسسه کیستانی (Caetani) در آکادمی ملی لنینشای (Accost. der Lincei) در رم نسخه‌ای خطی به شماره ۸ و تحت عنوان کتاب *المناظرات و بهجة المذاکرات و کاشف الاختلافات فی مواقع الاسماء و الصفات* وجود دارد.

این کتاب فرهنگ اصطلاحات ویژه دروزیان است که همانند دیگر فرهنگهای عمده زبان عربی، ترتیب آن بر اساس ریشه کلمات می‌باشد و بر اساس حرف آخر ریشه - تحت عنوان باب - و سپس حرف اول ریشه - تحت عنوان فعل - [و آنگاه حرف دوم ریشه] مرتب شده است؛ مثلاً کلمه ظمان نخست به ریشه آن ظ م ۷ برگردانده می‌شود و آنگاه می‌توان این کلمه را در باب الف، فصل ظاء، در ذیل همین ماده یافت. کلمه حکمة را نیز می‌بایست نخست به ریشه آن ح ک م برگرداند و آنگاه آن را در باب میم، فصل حاء، در ذیل ماده ح ک م یافت. در این فرهنگ از دو رنگ استفاده شده؛ آنچه «متن» کلام حکمت است با رنگ قرمز و آنچه تفسیر در توضیح است با رنگ سیاه نوشته شده و علاوه بر این در مواردی که متنی برای استشهاد بدان آورده می‌شود نام رساله‌ای که متن از آن نقل می‌شود ذکر شده است تا بتوان به

اصل متن در داخل رساله مورد نظر مراجعه کرد.
این فرهنگ می تواند در فهم آیین دروز و رساله های این فرقه کاملاً مفید واقع شود و شایسته است در فهم تعالیم و اصطلاحات دروزیان به آن مراجعه کرد.
۵- در میان نسخه های خطی تیموریه، نسخه ای به شماره ۵۵۲/عقاید، تحت عنوان *التعالیم الدینیة الابتدائیة للدروز* وجود دارد که به شیوه پرسش و پاسخ و به منظور تعلیم «جاهلان» دروز تألیف شده است.
این کتاب کم حجم تاکنون چندین بار منتشر شده و به برخی از زبانهای اروپایی نیز ترجمه شده است.^۱

۶- کریستین زیبولد رساله ای موسوم به *کتاب النقط و الدوائر* را که از کتب مقدس دروزیان است، و به همراه آن دو رساله دیگر به نامهای *الرسالة الموسومة ببدء الخلق* و *رسالة كشف الحقائق لحمزة بن علی* را در کتابی شامل ۱۵ + ۹۶ صفحه و تحت عنوان ذیل منتشر کرده است:

Die Drusenschrift: *Kitab Alnoqat Waldawin*, heransyeg nit Einbertung, Facsimile und anhangen versehen, von Dr.Christian Seybold, 1902.

۱- ر.ک.:

a) Eichborn: Reportorium morgenländische unict. biblische Literatur, XII(1783)

b) Regnault: "Catechisme á l'usage des Druses djahels", in *Bulletin de la société de Géographie* (Paris), VII(1827), pp. 22-30.

آیین موحدان

بازگشت به فهرست

الحاکم بامرالله و دعوت تازه

برای بررسی کاملتر دیانت توحید [= آیین دوزی] می‌بایست زندگی حاکم بامرالله را که رکن این دیانت است مورد مطالعه بیشتری قرار دهیم. از همان دوران حیات او مورخان در پی بردن به حقیقت او متحیر مانده‌اند؛ زیرا با توجه به تناقض شدیدی که در کارهای او وجود دارد، هر گونه ارزیابی در مورد او دشوار است. اینک ما به برخی از اظهارات مورخان درباره او نظر می‌افکنیم:

این تغری بردی در کتاب *النجوم الزاهره* آنچه را ابوالمظفر بن قزأوغلی در *مرآة الزمان* درباره حاکم گفته چنین نقل کرده است:

خلافت او (حاکم بامرالله) به پدیده‌هایی متضاد با یکدیگر چون شجاعت و پشیمانی، و ترس و عقب‌نشینی، محبت نسبت به علم و انتقام از عالمان، و تمایل به اصلاح و قتل صالحان آمیخته بود. سخاوت بر او غلبه داشت، اما گاه چنان بخلی از خود نشان می‌داد که تا آن زمان دیده نشده بود. او هفت سال ژنده پوشید و به حمام نرفت. هفت سال شب و روز در روشنایی شمع گذراند، اما ناگاه بر آن شد

در تاریکی سپری کند و بدین سان مدتی را در ظلمت نشست. وی تعدادی بیشمار از عالمان و نویسندگان و رجال نامی را به قتل رساند. در سال ۳۹۵ هـ.ق. ناسزاهایی به ابوبکر، عمر، عثمان، عایشه، طلحه، زبیر، معاویه و عمرو بن عاص بر دیوارهای مساجد نوشت، اما در سال ۳۹۷ این نوشته‌ها را محو کرد. زمانی به کشتن سگان و فروش آبجو فرمان داد، اما پس از مدتی از آن نهی کرد. مالیات را از زمینها و از معاملات برداشت. با آن که خود به نجوم عقیده داشت از نجوم نهی کرد؛ با آن که خود به مطالعه ستارگان می‌پرداخت منجمان را تبعید کرد؛ او زحل و طالع آن مریخ را به خدمت می‌گرفت و به همین سبب نیز خون بسیاری را می‌ریخت. وی مسجد جامع قاهره^۱ و جامع راشد^۲ در نیل مصر و مساجد فراوان دیگری بر پا کرد و قرآنهای زرنوشت، پرده‌های حریر و چهل چراغهای طلا و نقره به آنها آورد؛ به مدت ده سال از اقامه نماز تراویح منع کرد، اما بعداً آن را مجاز دانست. درختان انگور را برید و فروش انگور را منع کرد و در حوزه حاکمیت او هیچ درخت انگوری نماند. وی پنج هزار سبوی عسل را از بیم آن که از آنها شراب تهیه کنند به دریا ریخت؛ زنان را از این که شب یا روز از خانه‌های خود بیرون آیند منع کرد؛ برای اهل ذمه نشانه‌هایی قرار داد که بدان وسیله شناخته می‌شدند. به یهودیان عمامه‌های سیاه پوشاند و فرمان داد همراه با مسلمانان در کشتی سوار نشوند، غلام مسلمانی را به خدمت نگیرند، بر الاغ مسلمانی سوار نشوند، به حمام مسلمانان نروند و از حمام خاص خود استفاده نکنند. در سرزمین حاکمیت او هر کنیسه و دیری که بود ویران شد؛ او مردم را از بوسه زدن بر زمین در پیشگاه خود و نیز از آن که در خطبه‌ها و مکاتبات بر او - به نام - درود فرستاده شود نهی کرد و از آنان

۱- مقصود جامع حاکم، مشهور به الجامع الانور است که در کنار باب الفتوح قرار گرفته است. این مسجد را پدر حاکم، العزیز بالله در سال ۳۸۲ بنیان گذاشت و حاکم آن را در سال ۴۰۱ هـ.ق. تکمیل کرد. ر.ک.: مقریزی، الخطط، ج ۲، ص ۲۷۷.

۲- علت نامگذاری مسجد بدین نام آن است که این مسجد با نقشه راشده بن ادب بن جدیله بنا شده بود. این مسجد در میان شهر فسطاط (مصر قدیم) و دیر الطین قرار داشت. اما بعداً از میان رفت و اکنون جای آن به «مقام المست راشد» معروف است. بنای این مسجد در ۱۷ ربیع الاول ۳۹۳ هـ.ق. آغاز شد، حافظ ابومحمد عبدالغنی بن سعید بنای آن را بر عهده داشت و محراب آن را ابوالحسن علی بن یوسف منجم تعیین کرد.

خواست به جای درود بر او از عبارت «سلام بر امیر مؤمنان» استفاده کنند، اما پس از مدتی از این سیاست برگشت؛ مردمان بسیاری از بیم او اسلام آوردند اما پس از چندی مرتد شدند و کنیسه‌ها نیز به حال قبل بازگشت!

ذهبی نیز بنا بر آنچه *النجوم الزاهرة* نقل می‌کند در کتاب *تاریخ الاسلام* نظریاتی با همین مضمون درباره حاکم اظهار داشته است. او می‌گوید:

او (حاکم) سخاوتمند و گشاده‌دست، خبیث و پر مکر، پست عقیده و خونریز بود. شمار فراوانی از بزرگان حکومت خویش را به زندان و شکنجه گشت. او روشی عجیب داشت و هر روز مسائل و احکام تازه‌ای پدید می‌آورد و رعیت را به پذیرش آنها ملزم می‌ساخت. او در سال ۳۵۳ ه.ق. فرمان داد بر درهای مساجد و خیابانها دشنامهایی علیه صحابه بنویسند و کارگزاران او در شهرهای مختلف صحابه را سب کنند. او دستور داد سگهایی را که در مملکت اوست بکشند. آبجو و پنیرک (گیاه) را ممنوع و از فروش ماهی نیز منع کرد و کسانی را که این گونه کالاها را خرید و فروش می‌کردند دستگیر کرده، به قتل رساند. در سال ۴۰۲ فروش خرما را ممنوع ساخت و مقدار فراوانی از خرماهای موجود را جمع‌آوری کرد و همه را سوزاند. از خرید و فروش انگور منع کرد و بسیاری از درختان انگور را از بین برد، فرمان داد مسیحیان به گردن خود صلیب بیاویزند و طول این صلیب یک ذراع و وزن آن پنج رطل مصری باشد؛ همچنین فرمان داد یهودیان نشانی چوبی به همان وزن صلیب مسیحیان به گردن بیاویزند، عمامه‌های سیاه بر سرگذارند، چهار پایان مسلمانان را به کرایه بگیرند و با صلیب به حمام وارد شوند، و پس از چندی نیز حمامهایی را به آنان اختصاص داد. در همین سال فرمان تخریب کلیسای معروف به قمامه^۲ را صادر کرد و چون ابن بادیس^۳ برای او پیامی فرستاد و کارهای او را محکوم کرد وی در پی جلب رضایت او بر آمد و اظهار تفقه کرده، دفاتری در آستین گذاشت و نیز از دو فقیه دعوت به عمل آورد تا در

۱- ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، قاهره ۱۹۳۳ م، ج ۴، ص ۱۷۶ - ۱۷۸.

۲- مقصود از کلیسای قمامه یا قیامت، کلیسای قبر مقدس در قدس است.

۳- معزین بادیس که نام کامل او معزین منصور بن بلکین حمیری صنهاجی است.

مسجد مذهب مالک را به او تعلیم دهند، اما پس از چندی تصمیم خود را عوض کرد و آن دو فقیه را در زندان کشت؛ و [در همین سال] اجازه داد مسیحیانی که آنان را به پذیرش اسلام وادار کرده بود دیگر بار به شرک بازگردند. در سال ۴۰۴ زنان را از ظاهر شدن در کوچه و بازار منع کرد و دستور داد برای آنان کفش ساخته نشود و بدین ترتیب آنان هفت سال و هفت ماه یعنی تا زمان مرگ حاکم ممنوع الخروج بودند. او مدتی پس از این سال فرمان داد کلیساهایی را که زمانی فرمان تخریب آنها را خود صادر کرده بود بازسازی کنند. پدر او عزیز بنای ساختمان مسجد بزرگ قاهره را (که در باب النصر واقع می‌شد) آغاز کرد و او بنای آن را به پایان رساند. ناظر و کارفرمای این بنا حافظ عبدالغنی بن سعید بود، و در طول ساختن همین بنا نیز گاه حاکم قسمتی را می‌ساخت، اما دوباره آن را خراب می‌کرد. در سال ۳۹۷ ه.ق. ابورکوه^۱ ولید بن هشام عثمانی اموی اندلسی در منطقه رقه علیه او سر به شورش برداشت و جمع بزرگی به او پیوستند. حاکم سپاهی را برای سرکوب او تجهیز کرد، ولی ابورکوه بر آنان پیروز شد و اوضاع [آن منطقه] را در دست گرفت. اما پس از چندی همه بر او حمله بردند و او را دستگیر کردند - و گفته می‌شود هفتاد هزار نفر از یاران او نیز کشته شدند - و آنگاه ابورکوه را نزد حاکم بردند و حاکم او را کشت^۲.

ابن خلکان (در گذشته ۶۸۱ ه.ق.) ترسیمی همانند ترسیم ذهبی از حاکم - اما با جزئیات دقیقتری - ارائه می‌دهد. او در شرح حال حاکم می‌گوید:

او گشاده دست و خونریز بود. گروهی از بزرگان حکومت خویش را به قتل رساند و سیره و روش او از شگفت‌آورترین روشها بود و در هر لحظه احکام تازه‌ای پدید می‌آورد و مردم را به عمل کردن بدانها ناگزیر می‌ساخت:

- از آن جمله این که در سال ۳۹۵ ه.ق. فرمان داد دشنامهایی به صحابه - رضوان الله علیهم - بر دیوارهای مساجد، مقابر و خیابانها بنویسند و به کارگزاران خود در

۱- رکوه به معنی مشک کوچک است و جمع آن رکوات و رکاو می‌باشد. علت نامیده شدن این مرد به ابورکوه نیز آن است که پیوسته برای وضو گرفتن مشک کوچکی به همراه داشت.

۲- ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة، ج ۴، ص ۱۷۱ - ۱۷۹؛ نقل به اختصار از تاریخ الاسلام ذهبی.

شهرهای مصر نیز فرمانهایی نوشت و در آنها از آنان خواست صحابه را سب کنند؛ اما در سال ۳۹۷ دستور داد آثار این نوشته‌ها را از میان ببرند، و نیز انجام چنین کاری را ممنوع کرد و پس از مدت کوتاهی کسانی را که به صحابه ناسزا می‌گفتند تازیانه می‌زد و تادیب می‌کرد و مدتی بعد به تبعید آنان دست می‌زد.

- از آن جمله این که در سال ۳۹۵ ه.ق. فرمان داد سگها را بکشند، و بدین ترتیب هر سگی را که در کوچه و بازار و خیابان دیدند کشتند.

- از آن جمله این که خرید و فروش آبیجو، پنیرک، لوبیاگرگی، تره تیزک و ماهیهای بدون فلس را ممنوع کرد و فرمان داد در این باره سختگیری ورزند و کسانی را که به خرید و فروش این اشیا پردازند بسختی مجازات کنند. در همین زمان مشخص شد گروهی به خرید و فروش برخی از این اقلام دست زده‌اند؛ او آنان را تازیانه زد، سپس آنها را در شهر گرداندند و پس از آن گردنشان را زدند. - از آن جمله این که در سال ۴۰۲ ه.ق. خرید و فروش انواع کشمش، خواه کم و خواه زیاد، را ممنوع کرد و از بازرگانان خواست این کالا را به مصر نیاورند. وی پس از آن مقدار فراوانی از این کالا را که موجود بود گرد آورد و همه را آتش زد. گفته می‌شود برای آتش زدن و نابود کردن این کالاها پانصد دینار هزینه شد.

- در همین سال خرید و فروش انگور را نیز ممنوع کرد و بازرسانی را به جیزه فرستاد و آنان نیز بسیاری از درختچه‌های انگور موجود در آن منطقه را قطع کردند و بر روی زمین انداختند و آنگاه آنها را در زیر سم گاوان له کردند.

- وی [در همین سال] تمامی کوزه‌های عسلی را که در انبارها بود جمع‌آوری کرد و آنگاه مجموع این عسلها را که پنج هزار کوزه بود به ساحل نیل بردند و در آنجا کوزه‌ها را شکستند و عسلها را به رودخانه ریختند.

- در همین سال به مسیحیان و یهودیان - به استثنای یهودیانی که از نسل یهود خیبر بودند - دستور داد عمامه‌های سیاه بر سرگذارند، و مسیحیان صلیبهایی به طول یک ذراع و وزن پنج رطل و یهودیان نیز نشانهای چوبین به همان وزن به گردن آویزند، بر هیچ مرکب آراسته شده‌ای سوار نشوند و تنها زینهای چوبی بر مرکب خویش گذارند؛ هیچ کدام از مسلمانان را به خدمت نگیرند؛ الاغی از مسلمانی به

کرایه نستانند و در کشتی که ناخدای آن مسلمان است سوار نشوند؛ مسیحیان به هنگام رفتن به حمام صلیب را بر گردن خود بگذارند و یهودیان نیز زنگوله را به گردن داشته باشند تا بدین وسیله از مسلمانان باز شناخته شوند.

- وی زمانی بعد، در سال ۴۰۸ ه.ق. حمامهای یهودیان و مسیحیان را از حمامهای مسلمانان جدا کرد و بر بالای حمامهای مسیحیان علامت صلیب و بر فراز حمامهای یهودیان نشانی نصب کرد.

- وی در همین سال فرمان تخریب کنیسه معروف به قمامه و نیز تمامی کنیسه‌های مصر را صادر کرد و تمامی زیورآلات و اندوخته‌ها و ذخیره‌هایی را که در آنها بود به گروهی از مسلمانان بخشید، و در پی این رخداد گروهی از مسیحیان به اسلام در آمدند.

- در همین سال بوسه زدن بر زمین در پیشگاه او و سلام و ستایش از او در خطبه‌ها را ممنوع کرد و فرمان داد به جای سلام بر او از عبارت «سلام بر امیر مؤمنان» استفاده شود.

- در سال ۴۰۴ فرمان داد هیچ کس منجمی نکند و در فن نجوم سخنی نگوید و همه منجمان نیز تبعید شوند، هر چند پس از این فرمان همه منجمان را نزد مالک بن سعید قاضی مصر حاضر کردند و او توبه نامه‌ای برای آنان نوشت و از تبعید معاف شدند.

- او با آوازه خوانان نیز همین کار را انجام داد.

- در شعبان همین سال (۴۰۴ ه.ق.) ظاهر شدن زنان را در کوچه و بازار در طول شب و روز ممنوع کرد و کفاشان را نیز از ساختن کفش برای زنان بازداشت، و تصویرهایی که از زنان بر دیوار حمامها بود پاک شد. پس از این فرمان همچنان بیرون آمدن زنان ممنوع بود تا آن که دوران خلافت فرزندش ظاهر فرا رسید... این ممنوعیت هفت سال و هفت ماه به طول انجامید.

- در شعبان ۴۱۱ گروهی از مسیحیان که قبلا اسلام آورده بودند دیگر بار مسیحی شدند. وی در این سال فرمان داد کلیساهای آنان بازسازی و آنچه از خزانه‌های

آنان برداشته شده بود به آنان بازگردانده شود^۱.

المکین ابن العمید در تاریخ خود به نام *تاریخ المسلمین* درباره حاکم می‌گوید: او شیوه‌ای پست و عقیده‌ای فاسد داشت و در همه تصمیمها و کارهایش گرفتار تناقض و آشفتگی بود. گاه به چیزی فرمان می‌داد و در آن افراط می‌ورزید و پس از چندی از آن بر می‌گشت و آنگاه در جهت خلاف آن نیز افراط در پیش می‌گرفت^۲.

داوریهایی که مورخان درباره حاکم کرده‌اند، همه، با رخدادهای تاریخی تأیید می‌شود:

۱- افراط در کشتن مردم، بویژه کارگزاران، عالمان، شخصیت‌های سرشناس و رهبران:

الف - او این کشتنها را با قتل برجوان، همان کسی که در دوران خردسالی حاکم مقدمات حکومت را برای او فراهم آورده بود، آغاز کرد. حاکم برای کشتن او با ریدان، خادم مخصوص و چتردار خود، ترتیبی داد که پس از دعوت او به باغ قصر لؤلؤ، و پس از آن که وی به باغ می‌آید ریدان او را به قتل برساند. در روز معین، ۱۶ ربیع الآخر سال ۳۹۰ هـ.ق. (آوریل ۱۰۰۰ م.) پس از آن که برجوان وارد باغ شد ریدان به او حمله ور شد و تیغی آهنین در سینه او نشانید. آنگاه حاکم به صحنه آمد و نیزه خویش را در تن او فرو برد، سپس گروهی از خدمتگزاران با شمشیرهای خود به جان او افتادند و سرانجام او را کشتند.

ب - پس از آن که حاکم را به کشتن حسن بن عمار، پیشوای کتامة که با خدمات آنان حکومت فاطمیان بر پاشده بود، قانع کردند، وی گروهی از ترکان را مأمور این کار کرد و آنان او را کشتند و در ۱۴ شوال ۳۹۰ هـ.ق. (اکتبر ۱۰۰۰ م.) سر او را نزد حاکم بردند.

ج - در اواخر سال ۳۹۱ هـ.ق. حاکم، معلم خود ابو تمیم سعید بن سعید فارقی را در حالی که در مجلس شب نشینی با او مشغول گفتگو بود به قتل رساند.

د - حاکم در محرم سال ۳۹۲ هـ.ق. ابن ابی نجده متولی خزانه دولت را کشت.

ه - وی در محرم سال ۳۹۲ ابوعلی حسن بن عسلوج را کشت و او را در آتش سوزاند.

و - در جمادی الاول سال ۳۹۳ هـ.ق. وزیر خود فهد بن ابراهیم نصرانی، ملقب به ریس، را که پس از کشته شدن برجوان و سپس برادرش ابو غالب عهده دار وزارت شده بود

۱- ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، قاهره، ۱۹۴۸ م.، ج ۴، ص ۳۷۹-۳۸۱.

۲- المکین ابن العمید، *تاریخ المسلمین*، لندن، ۱۶۲۵ م.، با تحقیق و ترجمه ارنی یوس، ص ۲۵۹.

به قتل رساند.

ز - حاکم ابوالحسن علی بن عمر عداس را به جای فهد به وزارت گماشت، اما هنوز سه ماه نگذشته بود که او را نیز در شعبان ۳۹۳ هـ.ق. کشت و در آتش سوزاند. او در دوران عزیز بالله نیز، پس از ابن کلس عهده دار وزارت شده بود.

ح - او در اواخر ذی الحجه ۳۹۳ هـ.ق. ابوالفضل ریدان - همان خدمتگزار صقلی که حاکم در کشتن بر جوان از او کمک گرفته بود و چترداری خلیفه می کرد - را به قتل رساند.

ط - در سال ۳۹۴ هـ.ق. / ۱۰۰۵ م. گروهی از شخصیت‌های معروف را به قتل رساند که مقریزی^۱ از آنان نام می برد و از آن جمله اند: ابوعلی حسن بن علسوج دیباجی، اسماعیل بن سوار، ابن ابی خریطه، عسکری، که منجم او بود، علی بن مندوفی شاعر، ابن مغازلی منجم، سهل بن کلس برادر یعقوب بن کلس که وزارت پدر حاکم العزیز بالله را بر عهده داشت، فرمانده ابو عبدالله حسین بن حسن بازاریار، گروهی از پیشوایان کتامة و از جمله مقداد بن جعفر، علی بن سلمان، برادرش یحیی بن سلمان، خلف بن عبدالله کتامة، ابن سمود کتامة، محمد بن علی بن فلاح، و همچنین گروهی بزرگ از غلامان، سپاهیان و خواص.

ی - در محرم سال ۳۹۵ حسین بن نعمان، قاضی القضاة را که ادیب و فقیه بود و از سال ۳۸۹ سمت قضاوت را بر عهده داشت به قتل رساند.

یا - در شوال سال ۴۰۰ هـ.ق. / ۱۰۰۹ م. صالح بن علی رودباری را که به خدمت خود گرفته و او را معتمد معتمدان شمشیر و قلم لقب داده بود، پس از آن که او را از کار برکنار کرده و هشت ماه در خانه نشانده بود کشت.

یب - در ۱۲ جمادی الآخر سال ۴۰۱ هـ.ق. / ۱۰۱۰ م. حسین بن جوهر صقلی - پسر فاتح مصر برای فاطمیان - و همچنین فرزندان او را که به شام گریخته بودند، و نیز عبدالعزیز بن نعمان را به قتل رساند و اموال این دو را مصادره کرد. عبدالعزیز در محرم سال ۳۹۴ هـ.ق. عهده دار قضاوت و دعوت در مصر شده بود.

یج - در محرم سال ۴۰۱ هـ.ق. احمد بن محمد قشوری، کاتب وزارت و سفارت را تنها ده روز پس از گماشتن به این سمت کشت.

ید - در ربیع الآخر سال ۴۰۵ هـ.ق. مالک بن سعید فارقی را پس از آن که شش سال و نه ماه

۱- اتعاظ الحنفاء باخبار الخلفاء، نسخه خطی کتابخانه احمد سوم.

و ده روز در سمت قاضی القضاة انجام وظیفه کرده بود به قتل رساند.
یه - در جمادی‌الآخر سال ۴۰۵ حسین بن طاهر وزان «امین الامناء» را که دو سال و دو ماه
و بیست روز در خدمت وزارت بود کشت.
یو - در همین سال دو پسر ابوسید را پس از آن که ۶۲ روز عهده‌دار وزارت بودند به قتل
رساند.

یز - وی پس از آن پست وزارت را به فضل بن جعفر بن فرات سپرد، ولی او را نیز در روز
پنجم خدمت در این سمت به قتل رساند.

اینها رخدادهایی تاریخی است که جایی برای تردید در آنها وجود ندارد، زیرا مورخانی
نزدیک به عصر حاکم بدانها گواهی داده‌اند و بعلاوه، این رخدادهای به شخصیت‌هایی معروف
مربوط می‌شود و افزون بر این دو نکته، پیروان حاکم که به الوهیت او عقیده دارند بدین
رخدادهای اعتراف کرده و بلکه همه این وقایع را دلیلی بر الوهیت او دانسته و همه را «حکمت
بالغه» ای شمرده‌اند؛ چه، حمزه بنیانگذار حقیقی دیانت توحید در رساله خود با عنوان کتاب
فیه حقائق ما یظهر قدام مولانا - جل ذکره - من الهزل، خطاب به برادران موحد خویش چنین
می‌گوید:

ای برادران موحد که مولای بر طاعت خویش یاریتان دهد!
از برخی از برادران موحد - که مولای بر شمار آنان بیفزاید اعمال آنان را پاکیزه و
نیات آنان را نکو قرار دهد - نوشته‌ای به من رسیده و در آن از چیزهایی سخن به
میان آورده‌اند که خارج شدگان از دین و منکران حقایق تنزیه از آن سخن
می‌گویند، و نیز درباره کردارها و گفتارهایی که از مولایمان - جل ذکره - برای
آنان آشکار شده زبان به چیزهایی گشوده‌اند که با کارهای آمیخته به پستی آنان
شبهت و با تمایلات پست درونی ایشان هماهنگی دارد، کردارهایی که در آنها
حکمتی بالغه است - ولی بیم دهندگان سودشان نبخشند - و کردارهایی که نادان را
از دانا جدا می‌سازد و گفتارهایی که در آنها صعوبت و عدالت است. آنان در
نیافته‌اند که اعمال مولایمان - جل ذکره - همه خواه جدی و خواه شوخی، حکمتی
بالغه است و او خود راز و فلسفه آنها را پس از مدتی آشکار خواهد ساخت... اگر
آنان با دیده حقیقت به کارهای مولایمان - جل قدرته - می‌نگریستند و با نور

روشنگر به تدبیر در اشاره‌های او می‌پرداختند، الوهیت و قدرت ازلی و سلطنت ابدی برایشان آشکار می‌شد و از دام ابلیس و سپاهیان اغواگر او رهایی می‌یافتند و سرّ تصمیمها و کارهای مولایمان - جلّ ذکره - برای آنان به تصور در می‌آمد و حقیقتی را که در ورای جدی و شوخی اوست در می‌یافتند و به مراتب حدود او و آنچه ظاهر کارهایش حکایت از آن دارد آگاه می‌شدند، که نام او والا و یادش برتر است و معبودی جز او نیست.

نخستین چیزی که او از حکمت خویش آشکار ساخت و در هیچ عصر و زمان و هیچ روزگار و اوان همانندی برایش نیست و عامه مردم چنان چیزی را در رفتار شاهان نمی‌پسندند این است که موهای خود را بلند می‌گذارد، خرقهٔ پشمین به تن می‌کند و بر الاغی که زین آن به طلا یا نقره آراسته نشده است می‌نشیند. این هر سه کار در حقیقت یک معناست؛ زیرا مو نشانی از ظواهر تنزیل، پشمینه خرقه نشانی از ظواهر تأویل و الاغ نشانی از ناطقان است و علت این رفتار نیز آن که به محمد فرمود: «ای فرزندم، نماز را به پای دار» (لقمان/۱۷)، زکات بده، «امر به معروف و نهی از منکر کن، که این از کارهای مهم است، از مردم روی مگردان» (لقمان/۱۷-۱۸)، «بر زمین به تکبر راه مرو که نتوانی زمین را بشکافی و یا در بلندی به کوهها برسی» (اسراء/۳۷)؛ اینها همه در نزد پروردگارت چیزی است که از آن حذر باید کرد. کوتاه گام بردار، صدایت را نرمتر کن که زشت‌ترین صداها صدای خران است^۱ (لقمان/۱۹).

۱- در اینجا چند آیه از آیات قرآن بایکدیگر در آمیخته شده است که عبارتند از:
 الف - «ای فرزندم، نماز به پای دار، امر به معروف و نهی از منکر کن و بر آنچه به تو می‌رسد شکبیا باش که این از کارهای مهم است. از مردم روی مگردان که خداوند هیچ به ناز خرامندهٔ فخرفروشی را دوست ندارد. در رفتار راه میانه را برگزین و صدایت را نرمتر کن که زشت‌ترین صداها صدای خران است» (لقمان / ۱۷-۱۹).
 ب - «نماز به پای دارید و زکات بدهید» (بقره / ۴۲، حج / ۷۸، مزمل / ۲۰ و سوره‌های دیگر)
 - اما چنین عبارتی به صیغه مفرد در قرآن نیامده است که «زکات بده».
 ج - «تو نتوانی زمین را بشکافی و یا در بلندی به کوهها برسی» (اسراء / ۳۷).
 د - «عذاب پروردگارت چیزی است که از آن حذر می‌کنند» (اسراء / ۵۷).
 علاوه بر این عبارت «وانقص من مشیک» (کوتاه گام بردار) که در اینجا آمده تحریفی از آیه «واقصد فی مشیک» (در رفتار راه میانه را برگزین) است.
 بدین ترتیب شاهد تحریف و تغییرهای فراوانی در آیات فوق هستیم. اصولاً در کتب دروزیان و نیز در کتب

عامه مردم معتقدند که این آیه نقل سخن لقمان به فرزند خویش است، اما آنان دروغ گفته و حقیقت را تحریف کرده‌اند، و این سخن از آن سابق یعنی همان سلمان است، و بدان سبب ناطق فرزند او خوانده شده که از او تعلیم می‌گیرد و او مادّه وی است؛ زیرا همه ناطقان و اوصیا فرزندان سابق یا همان مبدع اول یعنی سلمان هستند. سلمان به محمد گفت: «نماز به پای دار»؛ و این اشاره به توحید و یگانگی مولایمان - جلّ ذکره - است. فرمود «زکات بده»، یعنی قلب خویش را نسبت به مولایت - جلّ ذکره - و نسبت به حدود و داعیان او پاک بدار؛ و «امر به معروف کن» و این به معنی توحید مولایمان - جلّ ذکره - است؛ و «از منکر نهی کن»، و این به معنی شریعت او و ناموس و تکلیفی است که او آورده است؛ «این از کارهای مهم است» و آن مهم همان توحید مولایمان - جلّ ذکره - و همان حقایقی است که نجات ارواح از نطق ناطق در آن است؛ «و از مردم روی مگردان»، «روی» همان روی سابق است، «گرداندن» همان پوشاندن فضیلت اوست؛ «و بر زمین به تکبر راه مرو»، «به تکبر راه رفتن» کوتاهی در دین و به بازی گرفتن آن است و «زمین» نیز جناح ایمن که مردم را به توحید خالص دعوت می‌کند؛ «و صدایت را نرمتر کن»، یعنی کمتر از شریعت دم زن و سخن گفتن از آن را پوشیده دار؛ «زشت‌ترین صداها» یعنی دعوت ظاهر؛ «صدای خران است»، یعنی زشت‌ترین و بدترین و ناخوشایندترین سخن، سخن گفتن از شریعت‌های مذموم در هر عصر و زمان است.

بنابراین مولایمان - جلّ ذکره - پوشیدن خرّقه پشمین و بلند نگه داشتن موی را اظهار کرد و آن نشانی است از پیروی از قوانین شریعت ظاهر و چنگ زدن اهل تأویل به علی بن ابی طالب و عبادت او که از سوی مردمان اظهار شده است؛ بر الاغ نشستن نیز دلیلی است بر غلبه یافتن حقیقت بر شریعت ناطقان. زین بدون طلا و نقره هم دلیلی است بر بطلان دو شریعت «ناطق» و «اساس» با استفاده از زیور آهن برای آراستن زین نیز دلیلی است بر پیروز شدن شمشیر بر سایر شریعت‌ها و

اسماعیلیه - به نسبت کمتر - تحریف فراوانی در مورد آیات قرآن مشاهده می‌شود و ممکن است علت این امر اشتغال آنان به قرائت کتب مقدس خود به جای قرائت قرآن باشد.

بطلان آنها. مولایمان - جلّ ذکره - در ظاهر امر بیابان را محل استقرار خود قرار می‌دهد و در آن روز از سرداب به باغ می‌آید و تنها از راه همین باغ و نه از راهی و دری دیگر به دنیای مردم وارد می‌شود، و سرداب و باغی که مولایمان - جلّ ذکره - از آنها بیرون می‌آید به گونه‌ای است که هیچ کس نمی‌تواند بدانجا راه یابد و هیچ کس - مگر آن که از خاصان یا خدمتگزاران او باشد - از آن اطلاعی ندارد. اینها همه نشانهایی است از آن که ابتدای ظهور مولایمان - سبحانه - به وحدانیت است و آغاز امر او با صمدانیت، و آن از طریق دو حدّی صورت می‌گیرد که بر همه جهانیان - مگر کسانی که به رموز و اشارات بدانها آگاهی دارند - پوشیده بودند، و آن دو حدّ اراده و مشیت هستند. اراده «ذومعه» است و مشیت نیز رتبه تالی آن است و هیچ کس این دو را نمی‌شناسد مگر کسانی که به توحید مولایمان - جلّ ذکره - پایبند باشند. او از سرداب به باغ می‌آید: و به همین نحو علم از «ذومعه» به «ذومصه» که این بسان باغی پر از درختان و نه‌رهاست می‌آید. وی [مولا] سپس به مقس می‌آید و نخستین جایی که بدان می‌رسد باغ بر جوان، معروف به حجازی است، اما به این باغ وارد نمی‌شود و در طی راه خود آن را دور هم نمی‌زند، و این دلیلی بر کلمه ازلیت است. سپس به سمت باغی معروف به «دکه»^۱ می‌رود، و آن دلیلی است بر سابق که او دکه علم است و علوم آنان [اهل باطن] از اوست. این باغ که به دکه معروف است بر ساحل دریا قرار دارد، و به همین نحو علم تأویل نشانش دریاست، و آن که به پیمان ما گرویده چون به علم و معرفت سابق برسد گمان می‌کند که به پایان و نهایت عبادت رسیده است. از میان همه باغها، باغ دکه با همه عظمت و پاکی خود، همجوار محلّ فحشا و منکرات است، و این دلیلی بر آن که علم سابق به ناطقهایی می‌رسد که معدن ناموسهای فانی ظاهر و

۱- در آن زمان ساحل نیل در مقس بود (مقریزی، الخطط، ج ۲، ص ۳۶۸، س ۱۶ از پایین). ابن عبدالظاهر می‌گوید: «که نام باغی بود در مقس» (همان). مقریزی می‌گوید: یکی از جاهای دیدنی در دوران خلفای فاطمی جایی به نام دکه بود که باغی بزرگ در کنار مقس و در فاصله میان مقس و اراضی لوق قرار داشت. این باغ تا پایان حکومت فاطمیان باقی بود، اما پس از آن محل آن باغ مورد تصرف قرار گرفت و به صورت اسکله‌ای درآمد که امروزه که به «خط الدکه» معروف است... امروزه دکه به صورت ویلاها و مناطقی مسکونی در آمده که شهرتش آن را از توصیف بی نیاز می‌کند (همان).

پوست و اعمال زشت و پستند. مقس^۱ نیز نشانی از ناطق است. آن فحشا و منکری هم که در آن وجود دارد نشانی است از شریعت، زنان فاسدی هم که در آنجا ایند نشان داعیان ظواهر شریعت اویند و نیز نشان آن که آنان در طاعت او شهوتهای حیوانی را مرتکب می‌شوند. سپس او - که سلامش بر ما باد - به صنایع می‌رود و از یک در وارد آن می‌شود و از در دیگر بیرون می‌رود. صنایع نشان صاحب شریعت است و ورود عالم بدان ممنوع است. بنابراین وارد شدن مولایمان - جلّ ذکره - بدان از یک در و بیرون آمدن او از در دیگر، نشانی است بر تحریم و تعطیل شریعت از سوی او. او - که سلامش بر ما باد - سپس باغ حجازی را دور می‌زند، و این نشانی است از کلمه ازلّی، و «دور زدن» آن باغ نیز، به معنی رسیدن به مرحله کشف است، بی آن که پرده‌ای بر چهره حقیقت دین افکنده و آن را در میان داشته باشد. سپس به قصرها می‌رسد، و آنجا دو قصر بزرگ مخروب وجود دارد و این دو قصر نشانی از بطلان و خراب شدن دو شریعت^۲ است. او سپس از در باغ معروف به مختص وارد آن می‌شود، و این نشانی از تالی است؛ چرا که تالی علمی مختص به خود دارد و همه جهان به او تکیه زده‌اند که هیولای عالم جرمانی است. برخی از شیعیان به تالی عقیده دارند و او را می‌پرستند و برخی از شیعیان می‌گویند تالی مولایمان است. البته این کفر و شرک است و تالی آن کسی است که مردم از شناخت او عاجز مانده‌اند و همو باغ معروف به مختص است که در کنار باغ معروف به عصار قرار می‌گیرد، عصار نشانی از ناطق است؛ زیرا علم تالی را می‌فشرد و از او حقیقت و توحید بیرون می‌آید. پس آن را از عالم نابخرد پنهان می‌سازد و تفاله را برای آنان آشکار می‌سازد، و این تفاله همان ته مانده‌ای است

۱- مقس یک آبادی قدیمی است که در دوران جاهلیت به نام روستای امّ ادنین شناخته می‌شد. در حال حاضر محله‌ای است در پشت قاهره و در بیابان خلیج غربی. به هنگام تأسیس قاهره این محله در ساحل نیل قرار می‌گرفت. امام المعزالدین الله ابوتیمیم معد در همین جا نشو و نما یافت... - صنایع محلی است که امام الحاکم بامرالله ابوعلی منصور در آنجا بزرگ شد... جامع مقس که امروزه مردم مصر نام عامیانه جامع مقسی را بر آن نهاده‌اند در کنار خلیج ناصری قرار دارد... مقس زمانی که ما نیز به خاطر داریم بندری کاملاً آباد و دارای چندین بازار بود (الخطط، ج ۳، ص ۱۹۶ - ۲۰۲).

۲- یعنی شریعت تنزیل (مذهب اهل سنت) و شریعت تأویل (اسماعیلیه).

که جز چهارپایان از آن سودی نمی‌برند. باغ معروف به عصار نیز چنین است؛ خراب است و از میوه‌ها، درختان، گلها و محصولات در آن خبری نیست، اما باغ مختص آباد و پر از میوه‌ها، گلها، گلبوته‌ها و درختان است. از این باغ آب بیرون می‌آید و وارد حوض می‌شود که چهارپایان از آن می‌نوشند. آب همان علم است، حوض آنچه از تالی بیرون می‌زند است و چهارپایان نیز ناطقان و اساسها هستند. همانند این آب، علم نیز در هر عصری و زمانی از تالی بیرون می‌آید و به اساس می‌رسد، و سابق به ناطق کمک می‌دهد. این دو باغ میان دو مسجد معروف به مسجد تبر^۱ و مسجد ریدان قرار دارد. مسجد ریدان در موازات باغ عصار و مسجد تبر در موازات باغ مختص است. مسجد تبر نشانی از ناطق است و تبر نشانی از طلا [= ذهب] و طلا نشانی از میان رفتن [= ذهاب] شریعت او. هیچ کس در این مسجد نماز جماعت نخوانده، و این نشانی است از آن که ناطق و هر که از او پیروی کند ارتباطی با توحید ندارند. مسجد ریدان نیز نشانی است از حجت کشف؛ آن کسی که با شمشیر و قدرت قیام می‌کند و مردم را به توحید - که نزد همه جهانیان ناشناخته است - دعوت می‌کند ... در موازات باطلی که باغ عصار است و آن نشانی است از ناطق، حقی بلند مرتبه قرار دارد و آن مسجد ریدان و این مسجد نیز - در حقیقت - همان ذومعه است؛ و در موازات حقی که باغ مختص است و آن همان تالی می‌باشد، باطلی قرار دارد که در پی تباه کردن حق است و آن همان مسجد تبر است که همان ناطق می‌باشد. ریدان پنج حرف است و آن نشانی از پنج حد: نفسانین، نورانین، روحانین، جرمائین و جسمانین؛ و آن حدود عبارتند از ذومعه عقل کلی نفسانی، ذومصه نفس روحانی، جناح ربانی، [جناح] ایمن باب اعظم یا همان سابق، و [جناح ایسر یا همان] تالی که منبع همه علوم است... در میان همه مساجد تنها مسجد ریدان است که گنبد آن فرو ریخت و کاملاً از میان رفت. پس مولایمان فرمان داد گنبد آن را بسازند، و نیز بر طول و عرض و ارتفاع آن

۱- مسجد تبر «در بیرون قاهره و در پشت خندق قرار دارد. از قدیم به نامهای بئر و جمیزه شناخته می‌شد و امروز به نام مسجد تبر معروف است. عوام آن را مسجد تبین می‌نامند، و این نادرست است. جای این مسجد در بیرون قاهره و نزدیک مطریه است... تبر که این مسجد به نام او خوانده شده یکی از بزرگان دوران استاد کافور اخشیدی است». الخطط، ج ۴، ص ۲۷۱.

افزود. این نشانی است از تباهی شریعت ظاهر به دست کسی که در آن مسجد سکونت دارد^۱ و نیز نشانی است از پایه‌گذاری توحید حقیقی مولایمان - جل ذکره - در آن مسجد، به نحو آشکار و روشن. او از الاغ پیاده می‌شود و در مقابل در مسجد بر الاغ دیگری سوار می‌شود، و این نشانی است از تغییر شریعت، پایدار شدن توحید و غلبه یافتن شریعت روحانی و اظهار آن به دست بنده او حمزه بن علی بن احمد. قرار گرفتن او بر روی زمین در مقابل در مسجد نیز اشاره‌ای است از او به بنده‌اش که باب حجاب او بر خلق خویش می‌باشد. پیاده شدن او از الاغ و سوار شدن بر الاغی دیگر در همان زمان اذان ظهر است، و نماز ظهر نشانی است از ناطق، و این که مولایمان الاغ خود را در هنگام اذان عوض می‌کند نشانی است از نابود شدن شریعت ظاهر.

سپس مولایمان ناگزیر، در هر بار سوار شدن و گشت زدن به آن دو باغ معروف در مقس بر می‌گردد، و این نشانی است از غلبه «نشأت سوم» که از کفر و شرک که همان دو شریعت ظاهر و باطن می‌باشد بیرون، و عین توحید مولایمان - جل ذکره - است. او از همان دری که بیرون رفته و از طریق همان سرداب به قصر باز می‌گردد و این نشانی است از غلبه این آیین و از میان رفتن طریقتها. این که او در ظاهر امر در مصر فرود می‌آید و کارهایی در حضور او انجام می‌شود که دیده‌ایم، زمینه‌ای است برای آن که شیطان در دل‌های عامه حشویه و در اندیشه سخیف اهل شرع جای گیرد و آنان پس از شنیدن آن گفته‌های شوخی و مزاح که رکابداران در حضور مولایمان - جل ذکره - می‌گویند و از آنچه در عقول خام آنها نهفته است خبر می‌دهد، در او تردید می‌ورزند و هیچ نمی‌دانند که در آنچه دیده‌اند حکمتی کامل است.

نخستین جایی که او بدان می‌رود مسجدهای سه‌گانه است که در آنها، به استثنای مسجد میانی، نه اذانی است، نه اقامه‌ای و نه نماز جماعتی.

او سپس به راشده می‌رود و آنجا نیز سه مسجد است که ساختمان متفاوتی دارند و زیباترین، مرتفع‌ترین و برترین آنها همان مسجدی است که خطیب جمعه‌ها در آن

۱- حمزه بن علی در مسجد ریدان سکونت داشت.

نماز بر پا می‌کند و همه روزه نمازهای پنجگانه در آن بر پا می‌شود و آن همان مسجد میانی است. این نشانی است از یگانگی مولایمان و نیز دلیلی است بر پنج حد علوی در او. آن دو مسجدی هم که ساختمانی متفاوت دارند نشانی از ناطق و اساس هستند. بسان این دو مسجد، ناطق در ترتیب حدود خود برتر از اساس و اساس در ترتیب باطن و رموز آن در امور معقول و در بیان حقیقت از ناطق والامقامتر است. چون توحید آشکار شود قدرت این هر دو از میان می‌رود.

راشده، از آن روی راشده نامیده شده است که گروندگان با شناخت حجت و در پرتو هدایت او و کسب فیض از او رشد و هدایت می‌یابند.

او - که سلام و رحمتش بر ما باد - سپس، بنا بر ظاهر، این مسجد میانی را دور می‌زند، و این نشانی است از تأیید او نسبت به بنده خویش.

در مقابل این مسجد گرده‌ای است صعب‌العبور که راهی برای رسیدن به قرافه مگر از طریق همین گرده نیست، و این نشانی است از بیزاری از ابلیسها که اهل زینت و ناموسند.

این که می‌بینند او در میان صوفیان می‌ایستد و به ترانه‌های آنان گوش می‌دهد و رقص آنها را تماشا می‌کند، این نشانی است از شریعتی که بدان عمل می‌کنند و همه جلوه‌های ظاهر و لهُو و لعب است، و نیز نشانی است از این که هلاکت آنان [= پیروان شریعت] نزدیک شده است.

اما بازی رکابداران با عصا و مقارع در حضور مولایمان - سبحانه - نشانی است از درهم شکسته شدن عامه و اهل شرک و نشانی است از زشت کردن چهره حقیقت در میان عالمیان از سوی آنان و نیز اظهار ادیان ستمبار خویش، و بر ملا شدن فریب آنان. اما گشتی گرفتن [در نزد او] نشانی است از دست گشودن داعیان بر یکدیگر، آن سان که در گذشته شدن سوید و حمام نیز درس عبرتی بود برای هر کدام از جهانیان که بخواهد عبرت گیرد؛ چرا که آن دو در همه نبردها دو فرمانده بودند و هر کدام خاندانی داشتند که حمایتشان کند و نیز از طرفدارانی برخوردار بودند. این دو نشانی از ناطق و اساس هستند و کشته شدن آن دو نشانی از آن که دو شریعت تنزیل و تأویل تعطیل می‌شود و دو طایفه اهل کفر و الحساد

خوار و زبون می‌شوند.

این که رکابداران در حضور او از شرمگاه و آلت نام می‌برند، نشانی است از ناطق و اساس. این که او می‌گوید «ماهت را نشانم ده»، بدان معناست که اساس خود را آشکار ساز و محل خروج نجاست است که خود نشانی است از شرک. پس چون اساس خود را برهنه کند و آلت خویش - یعنی پرستش اساسش را - درآورد از عذاب و ناخالصی در عقیده خویش رهایی یابد، و هر کس شک کند هلاک شود.

حجة العراقرین احمد حمید الدین بن عبدالله کرمانی نیز در کتاب خود زیر عنوان: *مبایم البشارات بالامام الحاکم بامرالله* همین حقایق را در مقام بیان جایگاه بلندی که حاکم بامرالله داشت مورد تأکید قرار می‌دهد. در سال ۴۰۸ ه.ق. و زمانی که آیین تازه از سوی محمد درزی و حمزه بن علی در مصر مطرح شد و بدان سبب اوضاع دعوت اسماعیلی در مصر آشفته شد به مصر رفت تا از افراط حاکم در ادعای الوهیت بکاهد. او در همین زمان خود نیز منزلت حاکم را برتر از بشر دانست. وی در فصل ششم رساله خود می‌گوید:

نخستین دلیل بر آنچه گفتیم ظهور نشانه‌های همان رخدادی است که خداوند در کتاب خود خطاب به محمد بدان تصریح می‌کند و می‌گوید: «در انتظار روزی باش که در آسمان دودی آشکار پدید می‌آید که مردم را می‌پوشاند. این غذایی دردناک است» (دخان/ ۱۰) مخاطب اصلی این آیه کسانی هستند که از طریق امامان دوره او [محمد] و از طریق «اساس» او از او پیروی می‌کنند. این آیه می‌گوید: در میان امامان که ایام الله هستند در انتظار امامی باشید که کارهایی سیاه انجام می‌دهد که اندیشه‌ها را به تحیر می‌کشانند. این کارها عذاب و امتحانی بزرگ برای اهل دعوت است. در دوران او، پس از دوره فترت، خداوند وعده خویش را محقق می‌سازد و ظلمت رخت بر می‌بندد و حق به صورت کامل به خاندان نبوت باز می‌گردد و این معنی سخن اوست که «در انتظار باش»؛ کدامین امام چنان کارهایی از او بروز کرده که از این امام بروز کرده است، کارهایی که عقلها را به تحیر واداشته و اندیشه‌ها در پی بردن به فلسفه آنها خود را در ظلمت یافته است؟ کدامین دود عظیمتر از آن [بلایی] است که مؤمنان را در بر گرفته است؟ آیا این جز امتحانی است که بدان وسیله فاسق هلاک می‌شود و صادق پایدارتر می‌گردد؟

بنابراین وجود آنچه در باره او گفته شده و راست بودن این گفته‌ها و مطابقت آنها با حقایق پیشین، از نشانه‌های حق است^۱.

اینجاست که مشاهده می‌کنیم اصحاب حاکم نیز خود نخستین کسانی هستند که اعتراف دارند او «کارهایی سیاه که عقل را به تحیر می‌کشاند» انجام داد و چنان اعمال شگفت‌آوری از او سرزد که داعی نخست او در آیین تازه، حمزه بن علی را وادار کرد چنان تأویل و توجیه‌های تعجب‌آوری را مطرح کند که نمونه‌ای از آن را در رساله او دیدیم. بنابراین هیچ کس، خواه از طرفداران حاکم و پیروان و معاصران او و خواه از مخالفان او، تردیدی ندارند که کارهای او همه شگفتی بر انگیز و شاذ است. تنها تفاوتی که در این مسأله میان طرفداران و مخالفان حاکم وجود دارد در تفسیر این روش نامعمول است: ما این دو گروه را در نحوه توجیه اعمال او کاملاً در مقابل هم می‌بینیم؛ چه، در حالی که یاران و داعیان او این اعمال را دلیلی بر الوهیت یا بلندی منزلت او می‌دانند، مخالفان او آن را دلیلی بر هوسرانی و دیوانگی او می‌شمرند.

ما از همان دوران معاصر او به کسانی برخورد می‌کنیم که اعمال او را از دیدگاه روانشناسی مرضی مورد توجیه و تفسیر قرار داده‌اند. از باب مثال یحیی بن سعید انطاکی هوسرانیها و کارهای حاکم را بدین علت بر می‌گرداند که او از اوایل عمر خود به نوعی مالیخولیا مبتلا شده بود. یحیی بن سعید در مورد حاکم می‌گوید:

علت سرکشی او در همه امثال شگفت‌آور و متناقضی که در دل تصمیم انجام آنها را داشت و بتدریج آنها را به اجرا در می‌آورد نوعی از بدمزاجی بیمارگونه در عقل او بود که از همان نوجوانی نوعی مالیخولیا و تباهی عقل و اندیشه را برای او به وجود آورده بود. در علم طب معروف است که گاه در میان کسانی که به این مرض مبتلایند حالتی به وجود می‌آید که گرفتار توهمات می‌شوند و چیزهای عجیبی برای خود تخیل و ترسیم می‌کنند و هیچ تردیدی به ذهن راه نمی‌دهند که در همه کارها و تصوراتی که دارند بر صوابند، و هیچ عاملی نمی‌تواند آنها را از تصوراتی که دارند دور و از تصمیماتی که گرفته‌اند منصرف کند. برخی از

۱- کرمانی، میاسم البشارات بالامام الحاکم بامرالله. - این رساله در کتاب طایفة الدروز دکتر محمد کامل حسین، قاهره، ۱۹۲۶م، ص ۶۴ - ۶۵ منتشر شده است.

مبتلایان به این مرض نیز گمان می‌کنند پیامبرند؛ برخی هم بدین توهم گرفتار می‌شوند که خدایند - پروردگار از چنین اوهامی منزّه باد - در میان این مبتلایان برخی چنان آشفتگی آشکار و چنان اختلالی در کارهای خود دارند که هر کس آنان را ببیند و با آنان سخن گوید به حقیقت آنان پی می‌برد و در همان وهله نخست هر تردیدی در مورد آنان از میان می‌رود. برخی نیز به گونه‌ای هستند که آشفتگی و اختلال آنان پوشیده است و تخیلات و تصورات نادرست و پستی که دارند در مسائلی رخ می‌نماید که بر عامه مردم پوشیده و پنهان است. بدین ترتیب ظاهر این دسته از مبتلایان ظاهر عاقلان است و مردم به آنان حسن ظن دارند و به عنوان مردمان فاضل بدانان می‌نگرند. اما اگر مدت زیادی آنان را بیازمایند مرضی که دارند و برایشان پوشیده مانده آشکار می‌شود. حاکم از این‌گونه مبتلایان است که ابتلای او تنها برای کسانی که مدت زیادی با او آمیزش و معاشرت داشتند روشن می‌شد، ولی برای کسانی که از او دور بودند تنها اعمال او می‌توانست چیزی را روشن کند.

شاید بتوان بر اثبات این مرض که بر او غلبه داشت بدان استدلال کرد که در دوران نوجوانی نوعی تشنج برای او پیش آمده بود، تشنجی ناشی از سوء مزاج خشک در مغز که در حالت‌های مرض مالیخولیا به وجود می‌آید. او برای معالجه خود - در میان دیگر معالجاتی که انجام می‌داد - بدان نیاز داشت که در روغن بنفشه بنشیند و مزاج خود را با آن مرطوب کند.

علاوه بر این کم خوابی‌های او، به علت علاقمندی فراوان به سوارکاری و حیوانات و پرداختن مداوم به این کار، از دیگر عواملی است که چنین سوء مزاجی را موجب می‌شد.

زمانی که ابویعقوب اسحاق بن ابراهیم بن انسطاس به خدمت حاکم درآمد تدریجاً نظر او را بدان جلب کرد که شراب بنوشد و به ترانه گوش دهد. او که تا آن زمان از چنین کاری دوری می‌گزید و مردم را نیز از آن نهی می‌کرد، بدین کار روی آورد و به همین سبب خلق و خوی او بهتر شد، مزاج مغز او مرطوبتر شد و وضعیت جسمی وی نیز بهبود یافت. اما پس از مرگ ابویعقوب، وی دیگر بار از شراب و از

شنیدن ترانه خودداری ورزید و به همان حالتی که داشت بازگشت^۱.
 نویری تاریخ ابتلای حاکم را به این مرض به سال ۳۹۳ ه.ق. و زمانی که حاکم هیجده ساله
 بود می‌داند^۲.

مقریزی نیز همین روایت را مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌گوید:
 گفته می‌شود گاه نوعی خشک‌مغزی بر او عارض می‌شد و به همین سبب دچار
 تناقض‌گوئیهای بسیاری می‌شد. چه زیباست آنچه یکی از همین جماعت درباره او
 می‌گوید: کارهای او دلیل بر نمی‌داشت و اندیشه‌ها و وسوسه‌های ذهنی او توجیه و
 تفسیر نمی‌پذیرفت^۳.

ما می‌توانیم آثار این عوارض عقلی بیمارگونه را در کارهای ذیل بیابیم:
 ۱- او به کشتن مردم و بویژه کشتن نزدیکان و خاصان به دست خود و نیز شکنجه دادن
 خاصان به آتش علاقه فراوان داشت. ابن ایاس درباره او می‌گوید:

حاکم بر خر خاکستری خود که «ماه» خوانده می‌شد می‌نشست و در کنار در مسجد
 خود در باب‌النصر از آن فرود می‌آمد. آنگاه دست یکی از غلامان خود را
 می‌گرفت، او را بر زمین می‌خواباند و شکم او را به دست خویش می‌شکافت. پس
 از آن روده‌های او را بیرون می‌آورد و پیش سگان می‌انداخت و سپس جنازه
 مقتول را در همان جا رها می‌کرد تا بستگانش آن را دفن کنند.
 وی گروهی از خاصان خود را نیز با آتش شکنجه می‌داد. همچنین گروه بزرگی از
 عالمان را کشت که ابواسامه، از بزرگان علما، و جباره لغوی که گفته می‌شود تنها
 برای سگ سیصد اسم در لهجه‌های گوناگون عربی سراغ داشت، و نیز هر وی و
 تنی چند از دیگر عالمان از آن جمله‌اند^۴.

بی تردید این قربانیان گناهی که موجب چنان مجازاتی باشند انجام نداده بودند تا بتوان
 گفت - آن‌گونه که برخی در صدد توجیه کارهای حاکم بامرالله چنین‌گمانی را مطرح کرده‌اند -
 او این افراد را به عنوان مجازات در برابر جرمهایی که انجام داده بودند و نیز به منظور دادن

۱- یحیی بن سعید انطاکی، *صلوة تاریخ اوتیخا*، تحقیق ل. شیخو، بیروت، ۱۹۰۵ م، ص ۲۱۸-۲۱۹.
 ۲- نویری، *نهاية الارب*، نسخه خطی شماره ۵۴۹ / اطلاعات عمومی، دارالکتب المصریه، ج ۲۶، ص ۵۲.
 ۳- مقریزی، *الخطط*، قاهره، ۱۳۲۶ ه.ق.، ج ۴، ص ۷۴.
 ۴- ابن ایاس، *بدائع الظهور فی وقائع الدهور*، چاپ بولاق، ۱۳۱۱ ه.ق.، ج ۱، ص ۵۳.

درس عبرتی به دیگران می‌کشت.

اگر این خبرها صحت داشته باشد از نوعی سادیسم در بالاترین حد خود حکایت خواهد کرد و بنابراین کسانی که به دفاع از حاکم پرداخته‌اند لازم است در درجهٔ اول نادرستی این روایات را اثبات کنند. در کنار این روایات نیز باید فهرستی بلند از قربانیهایی را که پیش از این بدان اشاره کردیم مورد توجه قرار دهیم. این قربانیان همه از فرماندهان بزرگ، رجال حکومتی، صاحب منصبان حکومت و قضاوت بودند که از طرف او نصب می‌شدند، و نیز از کسانی بودند که نقش بزرگی در نجات و تثبیت حکومت او داشتند و معقول نیست مجازات چنین افرادی، حتی اگر مرتکب جرمی شده باشند، قتل و منته کردن باشد، بویژه آن که این قربانیان زمانی هدف چنان قتل و آزارهایی قرار می‌گرفتند که هنوز چند ماهی، بلکه حتی بیش از ده روز از گماشتن آنان به سمت خود نگذشته بود.

در اینجا نیازی به این استدلال نیست که در همهٔ زمانها حاکمان سرکش بدون هیچ احتیاطی و به کوچکترین دلیل خون مردمان را می‌ریزند؛ چرا که در مورد حاکم و کارهای او مسأله بدان محدود نمی‌شود که خون برخی از رجال حکومتی را ریخته است، بلکه مسأله آن است که وی در این کشتنها هیچ قاعده و روش ثابت و واحدی نداشته که بر اساس آن عمل کرده باشد، و در بیشتر موارد احکام قتل از عللی سیاسی و یا جرایمی که آنان در انجام وظایف خود مرتکب شده باشند ناشی نمی‌شد، بلکه این احکام اغلب بدون هیچ علتی صادر شده بود. بنابراین اگر آن روایات صحت داشته باشد جای این پرسش خواهد بود که آن عالمان یا آن خاصان حاکم چه گناهی مرتکب شده بودند تا در مقابل آن چنین بیرحمانه مجازات شوند. جایی برای این سخن نیز نیست که گفته شود کشتن برخی از رجال حکومتی از سوی او به هدف اجرای عدالت و کوتاه کردن دست کسانی صورت می‌گرفت که برای رسیدن به منافع شخصی از منصب خود سوء استفاده می‌کردند و به مردم ستم روا می‌داشتند؛ چه، اگر صحت داشته باشد که قربانیان او چنان ستمها و جرمهایی انجام داده باشند بازهم مجازات آن قتل نیست. اگر هم گفته شود او قصد داشت بدین وسیله کارکنان دولت را مرعوب کند و آنان را به پاکی و امانتداری و عدالت‌گستری میان مردم و ادار سازد، بازهم قتل پی در پی مستولیان کارهای مردم حکایت از آن دارد که درسی که او در پی آموختن آن به مردم بود هرگز محقق نشد و هیچ ثمری به بار نیاورد.

بنابراین کارهای حاکم نمی‌تواند در چهارچوب عدالت جای گیرد و تفسیر شود. این حقیقتی است که یحیی بن سعید انطاکی آن را مورد توجه قرار داده، می‌گوید:

او چنان عدالتی بر پا کرد که کسی به مانند آن ندیده است: در شگفتم که اهل مملکت او در سرتاسر دوران حکومتش نسبت به اموال خود امنیت داشتند، اما نسبت به جان خویش در امان نبودند.^۱

مفهوم این سخن انطاکی آن است که عدالت حاکم از عجیب‌ترین انواع عدالت بود: او در آنچه به اموال مردم مربوط می‌شود عدالت داشت، اما در آنچه به جان مردم مربوط می‌شود عدالت را مراعات نمی‌کرد.

این مسأله درست است که حاکم از دست زدن به اموال قربانیان خودداری می‌ورزید و گاه نیز بخشش و عطای فراوان داشت. مورخان بدین حقیقت گواهی می‌دهند و از جمله انطاکی می‌گوید:

او هرگز دست به سوی مال کسی دراز نکرد، بلکه بخششی فراوان، عطایی سرشار و صله‌هایی بسیار داشت. او کسانی را از بزرگان حکومت خود و از سایر مردم به قتل رساند که ثروتی گران داشتند و به سبب فراوانی آن از شمار افزون شده بود، ولی دست به اموال هیچ کدام از آنان، بویژه آنها که وارثی نیز داشتند، دراز نکرد و در مورد افراد بدون وارث نیز غالباً ثروت بر جای مانده آنان هدیه داده می‌شد. او همه مالیاتها و عوارضی را که گرفتن آنها معمول بود برداشت و فرمان داد هر کس املاک و مستغلاتی از او بدون جهت تصرف شده یا در دوران حکومت او و پدرش چیزی از او مورد مصادره قرار گرفته، اموالش به وی برگردانده شود.^۲

او حتی در کردشهای روزانه‌ای که در قاهره داشت، «عطایای فراوانی به مردم می‌داد؛ از خانه گرفته تا درهم و جامه». در ماه رمضان سال ۴۰۵ «حاکم در عطا دادن و واگذار کردن سرزمینها به مردم از حد معمول نیز فراتر رفت تا آنجا که سرزمینهایی به ملوانانی که برای جمع‌آوری مالیات در کشتیها پارو می‌زدند و نیز به شمعداران و به بسیاری از رجال سرشناس و نزدیکان خود و همچنین بنی قره واگذار کرد. از جمله این واگذارها شهر اسکندریه، بحیره

۱- صله‌تاریخ اوتیخا، ص ۲۰۶.

۲- همان.

و نواحی مجاور آنها بود^۱. او همچنین اقدامات نیکوکارانه فراوانی انجام داد که از آن جمله بود: ایجاد دارالحکمه (سال ۳۹۵ ه.ق.)، تکمیل ساختمان مسجد جامعی که به نام او معروف شد، بنای مسجد راشده (سال ۳۹۳ ه.ق.) در بندرگاه راشده نزدیک مصر قدیم، بنای مسجد مقس در منطقه‌ای به همین نام، اختصاص هزینه‌هایی به منظور تعمیر و نگهداری از مسجدهایی که دارای وقف نبودند، و بالاخره وقف برخی از املاک خود در فسطاط بر الازهر.

البته ما، با تقدیر از این بخشندگی، تذکر چند نکته را نیز لازم می‌دانیم.
الف - آن سان که ابن تغری بردی و دیگر مورخان گواهی می‌دهند^۲ حاکم با مرالله ثروت بسیار فراوانی داشت.

ب - او به عنوان خلیفه فاطمی مالک تمامی شهر قاهره بود. در آن زمان این شهر در حدود بیست هزار خانه داشت که اجاره ماهیانه هر کدام به طور متوسط، یازده دینار بود. همچنین در آن شهر حدود بیست هزار دکان وجود داشت که همه ملک خلیفه و اجاره هر دکان به طور متوسط شش دینار بود و بدین ترتیب مجموع درآمد خلیفه از طریق این اجاره‌ها به حدود چهار میلیون و هشتاد هزار دینار در هر سال می‌رسید^۳. این تنها درآمد حاصل از اجاره‌خانه‌ها

۱- مقریزی، *اعاظ الحنفاء*، نسخه خطی کتابخانه احمد سوم لوحه ۶۷ الف و ب.

۲- ابن تغری بردی در *النجوم الزاهره*، ج ۴، ص ۱۹۲ می‌گوید: «حاکم پس از مرگ خود ثروت فراوانی بر جای گذاشت. گفته شده است در دوران خلافت او یک بار بنا بود فرستاده پادشاه روم به حضور وی برسد، و وی دستور داد قصر را بیاریند. بانو رشیده عمه حاکم می‌گوید: من دیدم عدلهایی از پارچه‌های حریر با حاشیه طلا بیرون آوردند که بر روی یکی از آنها نوشته بود «۳۳۱». این عدلها را بیرون آوردند و دیوان فرس شد و بر دیوارها نیز پرده‌ها آویخته شد تا جایی که ایوان قصر از طلا می‌درخشید. در میان ایوان تابلوی زرنگار مشهور به «عسجده» آویخته شد، و آن ورقه‌ای طلا بود که بر بالای آن جواهرات فاخری نشاندند که اطراف خود را روشن می‌کرد. این تابلو به گونه‌ای بود که چون خورشید بر آن می‌افتاد هیچ چشمی نمی‌توانست بدان بنگرد. از دیگر دلایلی که از ثروت فراوان او حکایت می‌کند اموالی است که دختر او «ست مصر» پس از مرگ بر جای گذاشت. او ثروت فراوانی پس از خود گذاشت که شرح آن در اینجا به طول می‌انجامد و از آن جمله است هشت هزار کنیز - که مقریزی و دیگران روایت کرده‌اند - هشتاد و اندی سبوی چینی پر از مشک. علاوه بر این مجموعه به جواهرات نفیسی از او دست یافته‌اند که یکی از قطعات آن یاقوتی است به وزن ده مثقال. در آمد او از اراضی واگذار شده به او پنجاه هزار دینار در سال بود.»

روایت اخیر حاکی از آن است که ثروت حاکم که تا زمان مرگ برای او باقی ماند ثروتی فراوان بود و به همین دلیل دخترش توانست این همه ثروت در اختیار داشته باشد. پس این کجا و آن زهد و ژنده‌پوشی که به او نسبت داده می‌شود کجا؟

۳- ناصر خسرو در سفرنامه خود این آمار را ذکر کرده است. ر.ک.: ترجمه این کتاب به عربی، به قلم د. یحیی

و مغازه‌های موجود در قاهره است و باید املاک و باغها و مزارع بیشماری را که وی در سرتاسر مصر در اختیار داشت و نیز مالیاتها و عوارض گوناگونی را که از مغرب و شام به او می‌رسید بدان افزود. بنابراین آن عطایایی که وی در خلال گردشهای خود در قاهره به مردم می‌داد در مقایسه با این ثروت انبوه و درآمد فراوان وی چه ارزشی می‌تواند داشته باشد؟ بویژه آن که هیچ‌کدام از مورخان، اعم از سنی و شیعه و دروژی، مدعی آن نشده‌اند که وی از این ثروت دست‌کشید یا این درآمد را در راه برآوردن نیازهای فقرا و تنگدستانی به مصرف رساند که در میان رعیت او بسیار بودند.

ج - او در برخی از اوقات مالیاتها را بر می‌داشت، آن سان که در سال ۳۹۸ ه.ق. هنگامی که آب نیل کمتر شد و به تبع آن درآمدهای مردم رو به کاستی نهاد و نیز در سال ۴۰۳ ه.ق. هنگامی که گرانی شدت یافت چنین کرد.

این بدان معناست که شرایط سخت و مصیبت‌های عمومی او را وادار می‌کرد از بیم شورش و اعتراض همه مردم و آشفته شدن اوضاع این مالیاتها را بردارد و بدین ترتیب برداشتن نوعی از عوارض و مالیات به نام مکس از ایمان وی به اصل کاهش مالیات و سبکتر کردن بار مردم و سعی در پایین آوردن قیمت‌ها از طریق کاهش عوارض صادرات و واردات در بنادر (تنیس، دمیاط، اسکندریه و ...) که به نسبت یک پنجم اخذ می‌شد ناشی نمی‌شد.

۲- از دیگر نمودهای رفتار شاد روانی او چیزی است که در رساله حمزه بن علی تحت عنوان کتاب فیه حقائق ما یظهر قدام مولانا - جل ذکره - من الهزل بدان اشاره شده و از سخن درباره شرمگاههای زنان و مردان که میان حاکم و رکابیه جریان داشته یاد می‌کند و به این گفته او اشاره دارد که به آنان گفت «ماهت را نشانم ده یعنی اساس خود را همان جا که نجاست از آن بیرون می‌آید برهنه کن». قبلا متن این رساله گذشت و این قسمت آن، صرف نظر از این که چه تأویلی برای گفته‌ها و کرده‌های حاکم بامرالله مطرح شود، گویای این است که وی از رکابیه می‌خواسته است عورت خود را برهنه کند.

آنچه حاکم به منظور مجازات کسانی که در معاملات خود عَش می‌ورزیدند انجام می‌داد نیز نمونه‌ای دیگر از همین نوع است. در بدائع الزهور آمده است:

حاکم جبّه‌ای پشمی و سفید بر تن می‌کرد و بر الاغی بلند و خاکستری رنگ که ماه

نام داشت می‌نشست و آنگاه در بازارهای مصر^۱ و قاهره می‌گشت و خود عهده‌دار امور محتسب می‌شد. برده‌ای سیاه، قد بلند و تنومند به نام مسعود در رکاب او بود و اگر حاکم کسی از بازاریان را می‌دید که در کالای خود غش می‌کرد به آن برده دستور می‌داد آن فحشای بزرگ یعنی لواط را با او انجام دهد. او نیز وارد دکان می‌شد و در حالی که حاکم آنجا ایستاده بود و مردم نیز تماشا می‌کردند با او چنان می‌کرد^۲.

و این دیگر چه شیوه عجیب و غریبی برای مجازات است؟! موضوعی که او در مورد زنان در پیش گرفته بود نیز عجیب است و نیاز به تحلیل و تأمل دارد:

او زنان را از ظاهر شدن و راه رفتن در کوچه و بازار منع کرد و بدین سان هیچ زنی در کوچه و بازار دیده نمی‌شد. وی حمامهای زنانه را بست و از کفشان خواست برای زنان کفش نسازند^۳.

این فرمان منع در سال ۴۰۴ صادر شد و از آن زمان تا مرگ حاکم در سال ۴۱۱ ه.ق. زنان در همین وضعیت به سر بردند.

۳- این نیز یکی دیگر از نمودهاست:

او مدتها هر شب در مجلس خود شمع می‌افروخت، اما پس از آن تغییر روش داد و مدتی دیگر در تاریکی می‌نشست.

از همین نمونه‌هاست آن که فرمان داد مردم بازارها را در روز ببندند و شبانه باز کنند. او برای همه کارهای مردم شب را جایگزین روز کرد و آنان نیز از او فرمان بردند و مدتی در همین وضعیت به سر بردند... اما پس از چندی مردم را به وضعیت قبلی خویش برگرداند و کارهای خود را در روز انجام می‌دادند^۴.

همه این نمودها از شخصیتی غیر متعادل حکایت دارند و از همین جاست که طرفداران او - آن سان که در رساله حمزة بن علی و در رساله *مباسم البشارات* حمید الدین کرمانی دیدیم

۱- در آن زمان نام مصر بر فسطاط که امروز مصر قدیم نامیده می‌شود اطلاق می‌شد.

۲- ابن ایاس، *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، بولاق، ۱۳۱۱ ه.ق.، ج ۱، ص ۵۳.

۳- مقریزی، *الخطط*، قاهره، ۱۳۲۶ ه.ق.، ج ۴، ص ۷۳.

۴- *بدائع الزهور فی وقائع الدهور*، ج ۱، ص ۵۲.

- به توجیه و تأویل آنها با تأویلهایی افراطی متوسل شده و البته دیگران همان اوصافی را برای او آورده‌اند که گذشت.

چگونگی پیدایش آیین دروز

مطمئناً آغاز دعوت دروزی اندکی قبل از سال ۴۰۸ هـ.ق. بوده است؛ زیرا حمیدالدین کرمانی در سال ۴۰۸ هـ.ق. به مصر رفت و مشاهده کرد به سبب دعوت جدیدی که محور آن حاکم بامرالله است اوضاع آشفته شده و در میان پیروان دعوت اسماعیلی فاطمی در مصر تشویش زیادی پدید آمده است. کرمانی در رساله *مباسم البشارات بالامام الحاکم بامرالله* می‌گوید:

زمانی که به محضر نبوی هجرت گزیدم و به زیارت مقام علوی بار یافتم، دیدم که آسمان را ابری همه جاگستر فراگرفته؛ مردم به بلایی بزرگ گرفتار آمده‌اند؛ آن پیمان که در دوره‌های گذشته بوده شکسته شده؛ و مردم از اولیای دین به سبب کرداری که در پیش گرفته‌اند روی بر تافته‌اند، به فرمان مجلس حکمت و به منظور نیکی و احسان به مردم مالیات برداشته شده؛ آن که والامقام است به رسوایی کشیده شده و آن که فروتر است رفعت یافته است. نیز دیدم که اولیای دعوت هدایتبخش (دعوت اسماعیلی) - که خداوند فروغ آن را همه جاگیر کند - و کسانی که تازه در دژ امامت پناه گرفته‌اند و نیز وابستگان این مقام به سبب این اوضاع تازه که انسان را پیر می‌کند متحیر شده‌اند و زمینه‌ها و عوامل جدیدی که تنها هلاکت منافقان و گناهکاران را موجب می‌گردد آنان را شگفت‌زده کرده است.

در آن روز آنان همه با یکدیگر درگیر بودند و همدیگر را به فسق و پیمان شکنی متهم می‌کردند، اندیشه‌های پست آنان را به بازی گرفته بود؛ و سوسه‌های هلاک کننده آنان را از این سو به آن سو می‌کشاند و نمی‌دانستند چه «دود بزرگی» بر آنان سایه گسترانده و در چه امتحان مشخص کننده‌ای گرفتار آمده‌اند. بدین ترتیب برخی از آنان به غلو روی آوردند و در این راه تا آخرین حد پیش رفتند؛ برخی نیز پیمان استوار و ریسمان محکم دین را رها کردند و به گذشته خویش برگشتند؛ و گروهی اندک نیز با شیوه‌ای که در پیش گرفتند و با تردیدی که به خود راه دادند

ارکان اعتقادشان و آنچه از دین پذیرفته بودند متزلزل شده بود. آنان بر لبه پرتگاه نابودی و دگرگون شدن و انحراف قرار داشتند؛ و در این میان ابلیسه‌های دو طرف به اختلاف آنان چشم دوخته و برای شکار آنان و دور کردن آنان از اعتقاد خویش عزم خود را جزم کرده بودند. در این شرایط هر کدام از مردم نیز تنها به این که خود را حفظ کنند دل خوش کرده و به این سخن خداوند بسنده کرده بودند که «اگر هدایت یافته باشید آن که گمراه شود شما را زیانی نمی‌رساند» (مائده/۱۰۵).

چون چنین دیدم، دلسوزی بسیار نسبت به دین مرا واداشت که تنها با برادران مستضعف خود - و نه کسانی که با رسوخ عقاید نادرست در آنان گوهر آنان تباه شده بود - در گفتگویی بگشایم و در مسائلی که اندیشه آنها را تغذیه کند و گامهایشان را استوار بدارد با آنان سخن گویم؛ یعنی در بیان امامت امام حاکم بامرالله و حقیقت داشتن آن، بشارتها و اشاره‌هایی که پیامبران(ع) درباره او داشته‌اند...، و بحث در مورد مشکلاتی که پیش آمده و این که این مسائل تنها بدان خاطر است که خداوند می‌خواهد گفته‌های پیامبران خویش را [درباره نشانه‌های حاکم بامرالله] به تحقق رساند^۱.

از این دیباچه روشن می‌شود که حجة العراقین، کرمانی، بزرگترین اندیشمند اسماعیلیان زمانی که در سال ۴۰۸ ه.ق. وارد مصر شد مردم را در اختلاف و نزاعی یافت که به گفته او «انسان را پیر می‌کند». او همچنین مشاهده کرد به سبب آن مردم یکدیگر را به فسق و خروج از دین متهم می‌کنند و این نزاع به ظهور غلو در بالاترین حد خود انجامیده و تحیر پیروان دعوت هدایتبخش، یعنی دعوت اسماعیلیه را در پی آورده است.

لزوماً باید گفت که رفتار و عملکرد حاکم بامرالله بوده است که در آن زمان مردم را علیه حکومت فاطمی و در پی آن علیه دعوت اسماعیلی، به صورت عموم، شورانده و باعث شده پیروان دعوت اسماعیلی در حقیقت و راستی امامت حاکم تردید کنند. همین نیز حمیدالدین کرمانی را بدان وادار ساخته که قبل از رساله *مبایسم البشارات* دو رساله با عنوانین: *المصاییح فی الامامة و الرسالة الکافیة فی الرد علی الهارونی* را بنویسد تا صحت امامت حاکم بامرالله

۱- کرمانی، *مبایسم البشارات بالامام الحاکم بامرالله*، منتشر شده و در ضمن کتاب *طائفة الدرر*، دکتر محمد کامل حسین، قاهره، ۱۹۶۲ م، ص ۵۵ - ۵۶.

و نیز این مسأله را اثبات کند که «او در سفیر خداوند بودن راستگوست.»^۱ از همین مطلب می‌توان بر این استدلال کرد که عملکرد حاکم بامرالله و مصایبی که برای دعوت اسماعیلی به وجود آورده پیروان این دعوت در مصر و خارج مصر را به تحیر و داشته و بدین ترتیب در صحت امامت او تردید کرده و احتمالاً در صدد خلع او از امامت نیز برآمده‌اند. شاید هم حاکم بامرالله خود، حجت عراقین و بزرگ همه داعیان رابه مصر فراخوانده بود تا پیروان «دعوت هدایتبخش» را در مصر به صحت امامت حاکم قانع کند و در مقابل هجوم انتقادهایی که به حاکم می‌شد به دفاع از او بپردازد.

دفاع کرمانی از حاکم بامرالله

مشاهده می‌شود که کرمانی در دفاع از حاکم بامرالله غلو در پیش می‌گیرد، هر چند غلو او نسبت به غلو حمزه بن علی و محمد درزی کمتر است. او حاکم را به اوصاف ذیل یاد می‌کند:

الف - او امام دوران خویش است

ب - قائم زمان خود است

ج - پیشوای اهل خویش است

د - شفیع کسانی است که به ریسمان او چنگ زنند

ه - هر چند او امام هفتم در «دوره» خود نیست، اما از چنان قدرت و تأییدی از جانب خداوند برخوردار است که او را در منزلتی والا قرار می‌دهد.

حاکم سپس بشارتهایی را می‌آورد که اشعیای نبی در تورات نسبت به آمدن حاکم بامرالله داده است، آنجا که می‌گوید:

ای دختر صهیون شادمان و سپاسگزار باش و ای دختر بیت المقدس از شادی

فریاد بر آور که پادشاه تو صادق و پیراسته از ناپاکیها، زاهد و سوار بر الاغی

وحشی و یابویی آمده است.

کرمانی متذکر می‌شود که متن عبری این آیه با حروف عربی در تورات مکتوب است.^۲

۱- مباسم البشارت، ص ۵۹.

۲- در نشر محمد کامل حسین آیه عبری کاملاً به صورت تحریف شده آمده، و متن صحیح آن چنین است: جیلی مژدبت - صهیون هریجی بت - یرو شالم هنه ملکن ییوۛ الک صدیق و نوشع هواعانی و روکب علی - خمود و عل - عبر

البته باید در مورد ترجمه‌ای که وی از این آیه ارائه داده نکات ذیل را متذکر شد:
 الف - او کلمه «بنت» [به معنی دختر] را تغییر داده و کلمه «رعاة» [پیشوایان] را به آن افزوده و عبارت را بدین صورت آورده است: «رعاة بنات صهیون».
 ب - شاید سبب چنین تغییر و تصرفی نیز همان تأویلی است که وی برای آیه می‌آورد، آنجا که می‌گوید:

آیا «رعاة» جز همان دعاء [داعیان] هستند؟ آیا «بنات» جز همان مؤمنانند؟ آیا بیت المقدس جز امام است؟ آیا آن نشانی که درباره داعیان فرمود و گفت «پادشاهت صادق و پیراسته از ناپاکیها، زاهد و سوار بر الاغ ماده‌ای آمده است» چیزی است جز همین وضعیتی که امام دارد؟^۱

بدین ترتیب مشاهده می‌شود کرمانی آیه مذکور در سفر اشعیا - البته به گفته او، وگرنه صحیح سفر زخریا، آیه ۹ و فصل ۹ است - نوعی تحریف به عمل آورده است تا با وضعیت حاکم بامرالله و دعوت اسماعیلیه هماهنگی و بر آن مطابقت داشته باشد؛ و بر این اساس گویا مسیح (یا مهدی) که اشعیا بشارت آمدن او را داده عیناً همان حاکم بامرالله است و گواه این حقیقت نیز آن که حاکم مردی زاهد بود و الاغ سوار می‌شد [و در آیه نیز چنین نشانی برای موعود منتظر ذکر شده است].

ممکن است در اینجا کسی این اعتراض را مطرح کند که مقصود از مژده اشعیا همان عیسی بن مریم است. کرمانی خود در پاسخ به چنین اشکالی احتمالی به پاس‌خگویی پرداخته، می‌گوید:

می‌گوییم شاید چنین گمانی مطرح شود که موعودی که اشعیا در این آیه مژده آمدن او را داده همان عیسی است که بر الاغ می‌نشیند و مردی زاهد است - و نه هیچ کس دیگر - .

آنچه روشن می‌کند مقصود از این بشارت امام [حاکم] است و نه عیسی، و آنچه این مطلب را مسلم و قطعی می‌کند آن است که اشعیا در جای دیگری گفت: او مفسدان را به هلاکت می‌رساند و با بادی که از میان دو لب جاری می‌سازد آنان را

بن اتونیم.

۱- میاسم البشارات، نقل شده در طائفة الدرور، ص ۶۱ - ۶۲.

به فنا می سپارد. و نیز درباره کردار آن زاهد موعود که بر الاغی سوار می شود و مژده آمدنش داده شده می گوید: و به صدق و عدالت و به نفع ضعیفان و فقیران حکم می کند و خاصان متواضع را نیز آسوده می سازد، و به عصای دهان خویش [فرمان و گفتار خود؟] و به بادی که از میان دو لب جاری می کند بر زمین می کوبد و مفسدان را می میراند.

از دیگر سوی این که هیچ کدام از این نشانه ها در عیسی وجود نداشت، خود گواهی روشن است بر این که مقصود از مژده اشعیا عیسی نیست؛ چراکه او در میان مردم باقی نماند تا گفته شود او به صدق و عدالت حکم می راند، و کسی را نیز نکشت، مفسدی را به قتل نرساند و فرمانی در این مورد صادر نکرد تا گفته شود کسی را کشته یا موجب مرگ کسی شده است. وقتی مسأله چنین است و وقتی آن نشانه ها در عیسی نیست، این نشانه ها که اشعیا ذکر کرده تنها بر حاکم منطبق می شود و در او وجود نیز دارد؛ چه، او همان زاهد سوار بر الاغی است که مفسدان را هلاک ساخته و آنان را به موجب نافرمانی و فسادانگیزی شان با حرکت لبان خویش و با این گفته که فلانی را گردن بزیند یا بکشید از بین می برد.

این نشانه ها جز بر او صدق نمی کند و این مسأله ای شگفت است^۱.

گفتنی است همانند آنچه کرمانی در اینجا انجام داده، اسماعیلیان در بسیاری از موارد به برگرفتن آیاتی عبری از تورات به منظور استدلال بدانها برای اثبات یک عقیده یا یک حکم روی می آورند.

کرمانی در ادامه بحث خود دلایل دیگری نیز برای اثبات منزلت و جایگاه ویژه حاکم می آورد:

الف - از آن جمله است حقیقتی که از خواص اعداد نتیجه گرفته می شود. حاکم شانزدهمین امام است و از دیگر سوی، عدد ۱۶ حاصل ضرب عدد ۴، چهار امام شریف، در خود است و همین امر باعث می شود «چنان شرایطی در اسلام برای حاکم فراهم شود که برای هیچ کدام از گذشتگان او فراهم نبوده است. او دومین [امام] از «هفت امام» سوم است و همین مناسبت و پیوندی که با عدد ۲ دارد حاکی از آن است که ملت‌هایی به دست او هلاک می شوند،

۱- همان، ص ۶۲.

آن سان که مردمانی از اصحاب نوح که دومین ناطق بود هلاک شدند^۱.
 ب - بنا بر تأویل وی یکی از دیگر دلایل حدیثی است که می‌گوید: «شب قدر را در دهه سوم [ماه] روزه بجویید، که در آن شب درهای آسمان گشوده و جهان نورانی می‌شود و درخت و سنگ و دیوار و در سجده می‌کنند». او حدیث را چنین تأویل می‌کند که از خاندان پیامبر و از «هفت امام» سوم کسی بر می‌خیزد که پیروان اسلام، از دوست و دشمن، از او پیروی می‌کنند. کرمانی این حدیث را مورد تأمل بیشتر قرار داده و به این نتیجه رسیده است که شب بیست و سوم ماه رمضان همان شبی است که در آن همه چیز بر امام شانزدهم سجده می‌کند.

این خود دلیلی است گویای آن که رهبری اسلام و مسلمین به امیرمؤمنان حاکم بامرالله می‌رسد و کار امامت به طور کامل در خاندان محمد(ص) مستقر می‌گردد و همه امت، از دوست و دشمن، به طاعت آنان در می‌آیند^۲.

ج - عجیبترین دلیلی که کرمانی می‌آورد همان است که در فصل ششم رساله خود آورده است. وی در این فصل از رساله خود کارهای عجیب و رفتارهای نامتعادل حاکم بامرالله را مصداقی و تفسیری از این آیه می‌داند که «در انتظار روزی باش که در آسمان دودی آشکار پدید می‌آید که مردم را می‌پوشاند، این عذابی دردناک است» (دخان/۱۰). او در تفسیر آیه می‌گوید:

این آیه خطاب است به محمد و مخاطب اصلی آن کسانی هستند که از طریق امامان دوره او و از طریق «اساس» او از وی پیروی می‌کنند. این آیه می‌گوید: در میان امامان که ایام الله هستند در انتظار امامی باشید که کارهایی سیاه انجام می‌دهد که اندیشه‌ها را به تحیر می‌کشاند. این کارها عذاب و امتحانی بزرگ برای اهل دعوت است. در دوران او، پس از دوره فرصت، خداوند وعده خویش را محقق می‌سازد و ظلمت رخت بر می‌بندد و حق به صورت کامل به خاندان نبوت باز می‌گردد، و این معنی سخن اوست که «در انتظار باش»؛ کدامین امام کارهایی از او بروز کرده که از این امام بروز کرده است، کارهایی که عقلها را به تحیر واداشته و اندیشه‌ها در پی بردن به فلسفه آنها خود را در ظلمت یافته است؟ کدامین دود عظیمتر از آن

۱- همان، ص ۶۵.

۲- همان، ص ۶۴.

[بلایی] است که مؤمنان را در برگرفته است؟ آیا این جز امتحانی است که بدان وسیله فاسق هلاک می شود و صادق پایدارتر می گردد؟
 بنابراین، وجود آنچه در باره او گفته شده، و راست بودن این گفته‌ها و مطابقت آنها با حقایق پیشین، از نشانه‌های حق است.^۱

این کارها که عقل را به تحیر کشانده و علل و اهداف آن بر مردم پوشیده مانده تا جایی که دودی سیاه بر سر همه مسلمانان سایه افکنده و در نتیجه آنان در تحلیل این مسأله در مانده‌اند که چگونه چنین کارهایی از یک امام صادر می شود، نمونه‌ای از رفتار نامتعادل حاکم بامرالله است.

اظهارات اخیر کرمانی در کنار اظهارات حمزه بن علی در کتاب *فیه حقائق ما یظهر قدام مولانا - جل ذکره - من الهزل* صحت انتساب چنان رفتارهایی نامتعادل به حاکم را تقویت می کند؛ زیرا این هر دو از پرشورترین طرفداران حاکم و دارای روابط استواری با او بودند و معقول نیست بگوییم آن دو چیزی را بنا روا به او نسبت می دهند. بنابراین ادعای برخی از نویسندگان معاصر^۲ مبنی بر این که دشمنان سنی حاکم چنین کارهایی را به او نسبت داده‌اند سخنی بسیار گراف است.

د - کرمانی در ادامه اظهارات خود دیگر بار به استشهاد به کتاب مقدس باز می گردد و آنچه را در عهد قدیم، در سفر دانیال (آیه ۱۲، فصل ۱۲) آمده است می آورد: «خوشا بر آن کسی که انتظار بکشد و به هزار و سیصد و سی و پنج روز برسد».
 کرمانی در تأویل این متن می گوید:

از آنجا که همه دلایل از این حکایت دارد که امیر مؤمنان، امام، حاکم بامرالله همان کسی است که خداوند وعده‌های خویش به محمد را با آمدن او محقق می سازد و به دست او امامت به طور کامل به خاندان نبوت باز می گردد، بر آن شدید تا به جستجوی زمان و دوران امامت او پردازیم تا گواهی که در این مسأله نیز به دست

۱- همان، ص ۶۴ - ۶۵.

۲- بویژه دکتر عبدالمنعم ماجد در کتاب *الحاکم بامرالله الخلیفة المفتری علیه*، قاهره، ۱۹۵۹م. وی در این کتاب در دفاع نامشروع خود از حاکم تا آن حد پیش رفته که مدعی شده است وی رفتاری همانند رفتار عمر بن خطاب داشت! واقعاً نیز! رفتاری به سان رفتار عمر بن خطاب که در دوران خلافت خود خون هیچ کس را نریخت، در حالی که حاکم بسیاری را بدون هیچ دلیلی و یا با کمترین گناه به قتل رساند.

خواهد آمد دیگر گواهایی را که داریم و دیگر بشارتهایی را که از آمدن او سخن می‌گوید تقویت کند. ما در بررسی خود چنین گواهی را در گفته دانیال^۱ یافتیم که مژده آمدن او را داده و زمان آمدن او را با تاریخ اسکندری معین کرده است، آنجا که می‌گوید: «اشری‌ها محکی و یجیع لیامیم ایلو شلوش مسئوت شلشیم و حمشه»^۲، یعنی خوشا بر موحدان در زمانی که هزار و سیصد و سی و پنج سال پس از دوران من است. این گفته همان چیزی را تقویت و تأیید می‌کند که ما گفتیم؛ از این نظر که امروز از آن تاریخ هزار و سیصد و بیست و هفت سال گذشته و تا آن زمان موعود تنها نه سال مانده تا در طی این مدت امام به سن پیری برسد و محاسن او سفید شود و پس از آن امامت مستقر گردد^۳.

کرمانی برای این که محاسبات خود را به سال موعود برساند مدعی می‌شود که حد بلوغ در حکمت و علم چهل سال است و در قرآن کریم بدین حقیقت تصریح شده، آنجا که می‌گوید: «چون به سن کمال رسید و به چهل سال رسید علم و حکمت را به او دادیم»^۴. و در ادامه می‌گوید:

ما به تأمل پرداختیم و دیدیم که ولادت امیر مؤمنان [= حاکم] ربیع‌الاول سال ۳۷۵ است [و چون چهل سال را از این مدت برداریم] باقیمانده همان سالی است که از جانب دانیال مژده داده شده که در آن خداوند او را غلبه می‌دهد و امامت کلی را به او می‌سپارد. بنابراین مطابقت این تاریخ بزرگترین دلیل بر صحت آنچه ما می‌گوییم است.

از این استدلالها می‌توان چنین نتیجه گرفت که داعیان اسماعیلی به اسفار مربوط به نبوت در عهد قدیم مراجعه فراوانی داشتند، بویژه سفر اشعیا و سفر دانیال که بفرآوانی از مسیح یا

۱- در متن چاپی طائفة الدرور، به جای دانیال ذی‌ینال آمده است.

۲- ما متن عربی را بر اساس متن عبری اصلاح کرده‌ایم، اما متن موجود در کتاب طائفة الدرور چنین است: «اسری هام حکى ویکیح لیفی میم ایلو و شلوش مادب طوبی لاولنکک الموحدین لایام الف و ثلثمایه و ثلوئیم و اخمشوا».

۳- میاسم البشارت، ص ۶۷ - ۶۸.

۴- در اینجا شاهد تحریفی از آیات قرآن هستیم؛ زیرا آنچه کرمانی آورده ترکیبی از دو آیه است: «و چون به سن کمال رسید او را حکمت و علم دادیم» (یوسف / ۲۲) و «آن زمان که به سن کمال رسید و به چهل سال رسید گفت...» (احقاف / ۱۵).
- طائفة الدرور، ص ۶۷ - ۶۸.

مهدی منتظر سخن می‌گوید و همین امر منبع سرشاری را در اختیار داعیان اسماعیلی در ادعاهای مربوط به مهدویت قرار می‌دهد. این که کرمانی بدان اصرار دارد که اصل عبری این متون را با حروف عربی بیاورد خود دلیلی قاطع است بر تلاش شدیدی که اسماعیلیه در بهره جستن از متون اسفار مربوط به نبوت در کتاب مقدس برای اثبات دعاوی خود می‌دول می‌داشتند.

آغاز الوهیت حاکم

کرمانی در رساله خود تاریخ آنچه را «فتوح» حاکم می‌داند به سال ۴۰۷ ه.ق. قرار می‌دهد. او در *مباسم البشارات* می‌گوید: «ابتدای فتوح برای ولی خداوند از سال ۴۰۷ ه.ق. بود تا آن زمان که بقیه مدت موعود به سر آمد.»

از دیگر سوی می‌دانیم حمزه بن علی نیز تقویم خود را از سال ۴۰۸ ه.ق. آغاز می‌کند و دیباچه رساله *مباسم البشارات* کرمانی به نحو روشنی حکایت از آن دارد که هنگام ورود او به مصر - که ترجیحاً در سال ۴۰۸ صورت گرفته - دعوت جدید فتنه‌ای را میان اسماعیلیه برانگیخته بود.

بنابراین به طور طبیعی باید گفت دعوت تازه قبل از سال ۴۰۷ آغاز شده و صاحبان این دعوت بدان زمزمه می‌کرده‌اند.

البته ما در منابعی که در اختیار داریم چیزی سراغ نداریم که از آغاز این دعوت سخن گفته باشد.^۱ آنچه می‌دانیم این است که حاکم از همان آغاز خلافت خود تا پایان حیات خویش، مراسم دینی را که نمود خارجی داشته انجام می‌داده است و تنها در برخی از موارد فرد دیگری به نیابت از او نمازهای عید فطر و عید قربان را برگزار می‌کرد، آن گونه که در سال ۳۹۹، ۴۰۱ و ۴۰۲ ه.ق. مالک بن سعید به نیابت از او امامت نماز را بر عهده گرفت، اما او خود در سال ۴۰۰ و پس از سال ۴۰۲ نیز تا آخر خلافت خود پیوسته در نماز حضور

۱- محمد کامل حسین می‌گوید: «خوشبختانه ما به متن مختصری در میان کتب مقدس دروزیان دست یافته‌ایم که از آن معلوم می‌شود حاکم بامرالله برای نخستین بار در سال ۴۰۰ ه.ق. ادعای الوهیت کرد» (*طائفة الدرور*، ص ۷۴). اما وی به آن رساله و محتوای آن اشاره‌ای نکرده و به همین دلیل نمی‌توانیم این ادعا را واجد ارزشی بدانیم، مگر آن که مقصود وی مطالبی باشد که در قالب پرسشها و پاسخهای دروزیان آمده، که البته این نیز بر آنچه وی می‌خواهد از متون دینی دروزیان نتیجه بگیرد دلالتی ندارد.

می‌یافت. او در رمضان سال ۴۰۳ خود امامت نماز [عید فطر] را بر عهده داشت و در یکی از جمعه‌های ماه رمضان سال ۴۰۴ در مسجد عمرو بن عاص در مصر قدیم نماز را برگزار کرد. تنها نکته‌ای که در این میان وجود دارد آن است که او در سال ۴۰۳ از جلال و شکوه گروه همراه خلیفه، در آن حد که نزد خلفای فاطمی معمول بود و خود نیز تا آن سال بدین روش عمل می‌کرد کاست.

گفتنی است نخستین نماز جمعه‌ای که وی امامت آن را بر عهده گرفت در ماه رمضان سال ۳۸۸ هـ.ق. در مسجد جامع الازهر بود.^۱

آیا اکنون ما حق داریم میان این کاستن از تشریفات حکومتی برای نماز در اعیاد بزرگ و آغاز اشتغال وی به دعوت به الوهیت خود رابطه‌ای برقرار کنیم؟ اما چه رابطه‌ای می‌تواند میان این دو وجود داشته باشد؟

واقعیت آن است که راه حل مشکل زمان آغاز دعوت تازه، شناخت تاریخ دعوت داعیان بزرگی است که به مناطق مختلف اعزام شدند و در رأس همه می‌توان از حمزه بن علی بن احمد زوزنی معروف به لبّاد، حسن بن حیدره فرغانی معروف به اخرم و محمد بن اسماعیل درزی معروف به انوشکین بخاری یاد کرد.

البته مسأله بازهم به این سادگی نیست؛ زیرا اولاً ما از این سه تن اطلاعات اندکی در اختیار داریم و ثانیاً ترتیب اسبق بودن هر کدام از این افراد در دعوت تازه آشفته است. برخی در صدر همه حمزه را قرار می‌دهند و برخی محمد درزی را فرد نخست می‌دانند. به عنوان مثال یحیی بن سعید انطاکی تقدم را به محمد درزی می‌دهد و می‌گوید حمزه پس از او ظهور کرد؛ اما دروزیان به ترتیبی خلاف این عقیده دارند؛ بویژه آن که میان آن دو نوعی رقابت وجود داشته و حمزه در رساله‌های مقدس دروزیان درزی را مورد تهاجم و انتقاد قرار داده است. اخرم نیز در منابعی که در اختیار داریم گاه شاگرد حمزه خوانده می‌شود و گاه نقشی مهم و اساسی در دعوت تازه به او داده می‌شود.

اینک شایسته است آنچه را مورخان در این باره گفته‌اند متذکر شویم:

۱- شمس الدین ابوالمظفر بن قزاوغلی در *مرآة الزمان* می‌گوید:

۱- مقریزی، *انعاظ الحنفاء*، نسخه کپی دارالکتب المصریه از روی نسخه کتابخانه احمد سوم استانبول، لوحه ۵۶۶ و ۲۶۸.

در یکی از نوشته‌های تاریخ مصر دیدم که مردی به نام درزی که از باطنیه معتقد به تناسخ بود وارد مصر شد و در آنجا با حاکم ملاقات کرد و بر ادعای ربوبیت به یاری او شتافت و کتابی تألیف کرد و در آن مدعی شد روح آدم (ع) به علی بن ابی طالب (ع) و روح علی (ع) به پدر حاکم و از آنجا به حاکم منتقل شده است. گفتار و اندیشه‌های او در حاکم نفوذ کرد و حاکم او را به خود نزدیک ساخت و کارها را به او وا گذاشت و وی به بالاترین جایگاه نزد حاکم دست یافت به گونه‌ای که همه وزیران، فرماندهان و عالمان بردرگاه او می‌ایستادند و هیچ کاری جز از طریق او انجام نمی‌گرفت، و در این کارها هدف حاکم آن بود که دیگران سر در مقابل این درزی فرود آورند و از او فرمان برند.

درزی کتابی را که تهیه کرده بود آشکار کرد و در مسجد قاهره بر مردم خواند. مردم علیه او شوریدند و خواستند او را به قتل برسانند. او از آنان گریخت و حاکم از بیم رعیت کار او را محکوم کرد، ولی پنهانی اموالی برای او فرستاد و گفت: به شام برو و دعوت را در جبال بگستران که مردم آن سامان زود فرمانبردار می‌شوند. وی به شام رفت و در دره تیم‌الله بن ثعلبه، در غرب دمشق، از توابع انیاس مستقر شد، آن نوشته را بر مردم خواند، آنان را به طرفداری حاکم کشاند و آن اموال را نیز در اختیار آنان قرار داد. او عقیده به تناسخ را در اندیشه آنان جای داد و میگساری و زنا را برای آنان مباح کرد و به آنها اعلام کرد که اموال مخالفان عقیده خود را از آن خود و خون آنان را هدر بدانند. او تا پایان حیات خود در میان آن مردم ماند و در طی این مدت به حلال کردن همه ممنوعات بر آنها پرداخت.^۱

چنان که روشن است این روایت دعوت تازه را متعلق به محمد بن اسماعیل درزی می‌داند. نام اصلی درزی - آن گونه که در *نهاية الارب آمده* - نشتکین یا اوشتکین است. وی یک ترک و اصالتاً از مردم بخارا بود. سپس در سال ۴۰۷ یا ۴۰۸ ه.ق. / ۱۰۱۷ یا ۱۰۱۸ م. به

۱- ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، قاهره، ۱۹۳۳ م.، ج ۴، ص ۱۸۴، به نقل از *مرآة الزمان*. ابن عماد در *سندرات الذهب*، ج ۳، ص ۱۸۶ یاد آور شده که درزی (ضبط اصلی کلمه همین است) در سال ۴۰۸ کشته شد «بدان دلیل که ادعای ربوبیت حاکم را مطرح می‌کرد».

مصر آمد و با حاکم ارتباط برقرار کرد و این اندیشه را برای حاکم خوب جلوه داد که ادعای خدایی کند. احتمالاً حاکم نیز به صورت پنهانی با این اندیشه وی موافقت کرد و بی آن که خود علناً بدین امر دامن زند به او اجازه داد به گسترش این اندیشه بپردازد. اما زمانی که وی در مسجد قاهره این عقیده را علنی ساخت و مردم علیه او شوریدند حاکم ظاهراً اعلام کرد از او بیزار است، ولی در همین زمان او را مورد حمایت قرار داد و تسهیلات فرار به شام را برای او فراهم ساخت و او نیز بدان جا رفت و دعوت خود را میان ساکنان آن دیار گستراند و با پاسخ مثبت آنان روبرو شد.

این تاریخچه علت نامیده شدن پیروان دعوت تازه به دروزیان را بیان می‌کند و اگر برخی از دروزیان این نام را نمی‌پسندند، این امر یا ناشی از افکار حمزه بن علی است که در رساله‌های خود، بویژه رساله‌های *الغایة والنصیحة*، *الرضا والتسلیم* و *الصبحه الکائنة* درزی را مورد تهاجم و انتقاد قرار داده، و یا ناشی از مسائل تاریخی مربوط به این نام است که به سبب آن، پیروان آیین دروزی، بویژه در دوران ستم‌دیدی خود، ترجیح می‌دادند به نام موحدان یا پیروان دیانت توحید خوانده شوند.

یکی از نکات شگفت‌آوری که در اینجا وجود دارد آن است که حمزه در یکی از رساله‌های خود محمد درزی را بدان متهم می‌کند که حاکم بامرالله را تنها یک انسان - و نه خدا - می‌دانست؛ چرا که وی می‌گفت روح علی بن ابی طالب (ع) به حاکم انتقال یافته، و این در حالی است که علی تنها یک «اساس» است و اساس فقط امام می‌باشد و نه خدا.

حمزه این انتقاد را علیه محمد درزی مطرح می‌کند که لقب شمشیر ایمان و سرور هدایت‌گران را به خود داده، در حالی که او از پیروان حمزه است و یکی از پیروان دیگر حمزه به نام علی بن احمد حبال او را به دعوت تازه هدایت کرده است، هر چند حبال خود بعدها در ردیف پیروان درزی قرار گرفت و همین امر نیز موجب شد حمزه در یکی از رساله‌های خود او را مورد حمله قرار دهد.

سرنوشت محمد درزی کاملاً ناشناخته است. بنابر نظریه سبط بن جوزی (*مرآة الزمان*) در متنی که گذشت حیات او در میان پیروان دعوت جدید در وادی تیم شام پایان یافت، و برخی از شارحان رساله‌های دروزیان اعتقاد دارند که او در سال ۴۱۰ هـ.ق/ ۱۰۱۹ - ۱۰۲۱ م. درگذشت. آنان بدین اشاره دارند که قتل او نتیجه توطئه‌های حمزه بن علی نزد حاکم بود که او

را واداشت فرمان قتل وی را صادر کند. اما نمی توان احتمال صحت این روایت را پذیرفت و در منابع تاریخی بدان اشاره ای نشده است.

گفتنی است ما اطلاعاتی از کتاب محمد درزی که سبط بن جوزی بدان اشاره می کند نداریم.

۲- روایت دوم از نقش اخرم سخن می گوید و ابن تغری بردی آن را چنین آورده است:

او (حاکم) بعدها بر آن شد ادعای ربوبیت کند. وی مردی به نام اخرم را به خود نزدیک کرد و او در این راه به کمک وی شتافت. وی گروهی را نزد خود گرد آورد و آنان را برای انجام کارهای مخالف دین در این سوی و آن سوی به خدمت گماشت. روزی اخرم در میان پنجاه تن از یاران خود از قاهره بیرون آمد و قصد مصر (= مصر قدیم، فسطاط) کرد و در حالی که قاضی القضاة ابن ابی العوام^۱ در مسجد به کار قضاوت مشغول بود سوار بر مرکب خود و با همراهانش که بر مرکب سوار بودند وارد مسجد (عمرو بن عاص) شد و در آنجا لباسهای مردم را از آنان غارت کردند و پس از آن نامه ای به قاضی دادند که با عبارت «به نام حاکم رحمان و رحیم» آغاز می شد. قاضی با خواندن این نامه صدای خود را به اعتراض بلند کرد و استرجاع گفت^۲ مردم بر اخرم شوریدند و همراهانش را کشتند و او خود گریخت. اما این ادعای او که حاکم خداست گسترش یافت و گروهی از جاهلان خود را به وی نزدیک کردند. این گروه هرگاه حاکم را می دیدند خطاب به او می گفتند: سلام بر تو ای یگانه، ای یکتا، ای زنده کننده، ای میراننده.»

او همچنین داعیانی در اختیار گرفت که مردمان سبک خرد و اوباش و اراذل را به آن عقیده فرا می خواندند، و بدین سان مردمان فراوانی در طمع دنیا و نزدیک شدن به او [حاکم] به این عقیده گرویدند.^۳

در کتاب *شذرات الذهب* ابن عماد شاهد روایت دقیقتر و فراگیرتری در مورد کارهای

اخرم هستیم. او می گوید:

در ماه رجب سال ۴۰۹ ه.ق. مردی به نام حسن بن حیدر فرغانی اخرم ظهور کرد

۱- نام کامل او احمد بن محمد بن عبدالله بن ابی العوام است که در دوران خلافت حاکم و فرزندش ظاهر قضاوت را بر عهده داشت و در سال ۴۶۸ ه.ق. درگذشت.

۲- یعنی جمله «انالله و انالیه راجعون» را بر زبان آورد.

۳- به نقل از *النجوم الزاهرة*، ج ۴، ص ۱۸۳.

که مدعی حلول خداوند در حاکم بود و مردم را به این عقیده فرامی‌خواند. او از صحت نداشتن چیزی به نام ثواب سخن می‌گفت و بسیاری از آنچه را در شرع آمده است تأویل می‌کرد. در دوم رمضان همین سال، حاکم او را که طرفداران بسیاری پیدا کرده بود نزد خود فراخواند و خلعت فراوان به او داد و او را بر مرکبی آزرین یافته در رکاب خود قرار داد.

روزی در حالی که او در میان گروهی حرکت می‌کرد مردی از اهالی کرخ در روی پل^۱ طریق المقیاس جلو آمد و او را از اسب فروانداخت و آنگاه دیگر اعراب نیز بدان سوی شتافتند و او را کشتند. این گروه به خود آمد و آنگاه آن مرد کرخی را دستگیر کردند و در همان روز حکم قتل او صادر شد و در همان زمان به قتل رسید. [از سوی دیگر] خانه اخرم در قاهره مورد تهاجم مردم قرار گرفت و هر چه در خانه او بود غارت شد. بدین ترتیب از خلعت گرفتن اخرم تا مرگ وی هشت روز فاصله شد. اخرم در تابوتی گذاشته و بهترین کفن بر او پوشانده شد. اهل سنت نیز کرخی را برداشتند و دفن کردند و بنایی بر قبر او ساختند و از آن پس روز و شب به زیارت او رفتند. پس از گذشت ده روز یک روز صبح که مردم برخاستند دیدند قبر او را شکافته و جسد او را از آنجا برده‌اند، و دیگر هیچ کس نفهمید با آن جنازه چه شده است.^۲

روایت اخیر این مسأله را نیز بر می‌انگیزد که روابط میان اخرم و حمزه از یک سو و روابط او با محمد درزی از دیگر سوی چگونه بوده و آیا او در این مسأله در پی منافی برای خود بوده یا به نفع آن دو عمل می‌کرده است. روایاتی که ما در اختیار داریم گویای چیزی در این مورد نیست، اما از رساله‌های حمزه بر می‌آید که او آن گونه که با درزی ضدیت و مخالفت داشته با اخرم ضدیتی نداشته است. احتمالاً اخرم از همدستان حمزه بوده و واقعیت آن است

۱- مقصود پلی است که مصر قدیم را به الروضة وصل می‌کند.

۲- *شذرات الذهب*، ج ۳، ص ۱۹۴ - ۱۹۵. شگفت‌آور آن است که پس از پایان این روایت چنین آمده که «آنچه را این خلکان مختصراً آورده پایان یافت». اما ما در *وفیات الاعیان* ابن خلکان (قاهره، ۱۹۴۸ م)، ج ۴، ص ۳۷۹ - ۳۸۳، ذیل شماره (۷۱۳)، شرح حال حاکم بامرالله به چنین عبارتی برخورد نکردیم. اکنون آیا در نسخه چاپی *وفیات الاعیان* نقصی وجود دارد یا ابن عماد در کتاب خود چنین توهمی کرده است؟ این مسأله‌ای است که نیاز به تحقیق بیشتری دارد.

که آنچه در این روایت به اخرم نسبت داده شده باعث می‌شود بگوییم عقاید و آرای او در دعوت جدید، به نظریات حمزه - مبنی بر الوهیت حاکم - نزدیکتر است تا به نظریات محمد درزی که تنها به آن بسنده کرده بود که بگوید روح آدم به علی بن ابی طالب و روح علی (ع) به حاکم منتقل شده است. گواه این حقیقت نیز آن می‌باشد که او حاکم را «رحمان رحیم» می‌خواند.

۳- سومین روایت درباره حمزه بن علی بن احمد زوزنی است که در منابع ذیل با آن برخورد می‌کنیم:

الف - اخبار الدول المنقطعة از ابن ظافر

برخی از فصول این کتاب که به فاطمیان مربوط می‌شود در سال ۱۸۸۱م، در گتنگن از سوی وستنفلد منتشر شده^۱ و نویری نیز بخشهایی از این متون را در *نهایة الارب* نقل کرده است.

ب - تاریخ یحیی بن سعید انطاکی، نشر لوئیس شیخو، کارادی فو و حبیب زیات، بیروت ۱۹۰۹، ص ۲۲۰ و پس از آن.

تعجب آور آن است که ابن تغری بردی در *النجوم الزاهرة*، با آن که اکثر منابع تاریخی را نقل کرده، از حمزه بن علی نامی نمی‌برد و در ادعای الوهیت حاکم هیچ نقشی به او نمی‌دهد. حمزه بن علی اصالتاً از اهالی زوزن است (بر وزن سوزن و گاه نیز بر وزن توسن). زوزن نام دهستان بزرگی میان نیشابور و هرات بود که شامل ۱۲۴ روستا می‌شد^۲.

ما نمی‌دانیم او چه زمانی به مصر آمده است، ولی آغاز فعالیت او را به عنوان یکی از داعیان دعوت جدید سال ۴۰۸ه.ق. می‌دانند؛ چه دوران حمزه یا تقویم حمزه از این سال آغاز می‌شود. در آن زمان مرکز فعالیت حمزه مسجد ریدان بود که در نزدیک باب النصر و بیرون از دیوارهای قاهره آن زمان قرار داشت.

بیست و هشتمین رساله از رساله‌های دروزیان که تاریخ آن ماه ربیع‌الاول سال دوم دوران حمزه یعنی سال ۴۰۹ه.ق. و عنوانش نیز *الرسالة المنقذة الى القاضي* می‌باشد، رساله‌ای است که - اگر صحیح باشد - برای قاضی القضاة احمد بن ابی العوام فرستاده شده و در آن از وی

1. F. Wustenfeld: *Geschichte der Fatemiden - Chalifen*, pp. 202 Sq. Göttingen, 1882.

۲- *معجم البلدان*، نشر وستنفلد، ج ۲، ص ۹۵۸.

خواسته شده است در مورد موحدان قضاوت نکند و آنان را نزد حمزه بفرستد تا «به حکم شریعت روحانی که امیر مؤمنان (حاکم بامرالله) آن را مقرر داشته» درباره آنها قضاوت کند. از نظر ما اگر این رساله صحت داشته باشد از جایگاه مهمی که حمزه بدان نایل آمده بود و از حمایتی حکایت خواهد کرد که حاکم از او به عمل می‌آورد تا جایی که وی جرأت یافته بود با چنان لهجه‌ای قاضی القضاة را مورد خطاب خود قرار دهد و چنان خواسته‌هایی را از او داشته باشد. حمزه در همین رساله می‌گوید:

بر امیر مؤمنان - جل ذکره - توکل کرده، در همه کارها از او که علت علة العلل و صفات علت است کمک می‌جویم.

بسم الله الرحمن الرحيم

از بنده و برده امیر مؤمنان، حمزة بن علی بن احمد هدایتگر گروندگان و انتقام گیرنده از مشرکان به شمشیر امیر مؤمنان و هیبت حکومت او که هیچ معبودی جز او نیست

به احمد بن محمد بن (ابی) العوام ملقب به قاضی القضاة

پس از سلام و تحیت

پیش از این نامه‌ای از ما به تو رسید که در آن از تو خواسته بودیم خویشان را بازشناسی، اما تو به سبب کمی آگاهی به حق و از سر بی‌اعتنایی به آن در پاسخ دادن بدین نامه تقصیر کردی. چگونه رواست تو چنان نام بلندی را که قاضی القضاة است برای خود ادعا کنی، با آن که به حقایق احکام و مسائل هیچ آگاهی نداری؟ و آیا با چنین وصفی می‌توان پذیرفت مدعی چیزی هستی که در تو وجود دارد؟ پس بر تو واجب است به تعلیم خود و تمرین دادن خویش پردازد، که اگر تاکنون از این حقیقت ناآگاه بوده‌ای فرعون زمان خودی و کارهایت در ردیف کارهای عثمان بن عفان است. بر تو لازم است از آنچه داری دست برداری و از سیره پیشوایان گذشته خویش ابوبکر و عمر پیروی کنی و آن چفیه مخصوص^۱ و عمامه

۱- تلثیمه البیاض: نوعی از پارچه‌های سفید است که در دوران فاطمی از سوی قاضی القضاة همراه با عمامه و طیلسان بر سر نهاده می‌شد.

ر.ک: دروزی، تکملة المعاجم العربیة، ج ۲، ص ۵۱۶، ستون ۱.

و طیلسان را از سر برداری و «دِفیه‌ای»^۱ بلند و سیاه با خطوطی زرد و به صورت طولی که در قسمت جلوی سینه‌ات قرار می‌گیرد بر تن کنی و دراعه‌ای بی آستین پیوشی که از جلو باز، و وصله‌هایی به رنگ قرمز و زرد و نیز وصله‌هایی از چرم سیاه طایف بر آن زده شده باشد. این لباس می‌بایست بر تن تو کوتاه باشد تا در ظاهر خود همانند عمر بن خطاب باشی. همچنین می‌بایست شلاقی بر روی زانو نهاده باشی تا در حالی که در مسجد نشسته‌ای بر هر که مجرم است حدّ جاری کنی؛ باید در هر بازاری گماشته‌ای داشته باشی که جامه‌ای همانند جامه تو بر تن کند و شلاقی در دست داشته باشد و در کوچه و بازار بر هر که مجرم و سزاوار است - از قبیل زناکار، دزد، کسی که تهمت زنا به کسی زده است، و شرابخوار، مشروط به آن که پیر و دین تو باشند - حد جاری کند؛ می‌بایست خود عهده‌دار خطبه جمعه شوی و بدون آن که شمشیری به میان بندی بر منبر روی و نیز آمد و شدت از خانه تا مسجد پیاده و پابرنه صورت گیرد تا در ردیف پیشوایان گذشته خود ابوبکر و عمر قرارگیری.

از این پرهیز و مباد که تو و یا گماشتگان در مسأله‌ای، در گواهی ازدواج و طلاق، در وثیقه^۲، در عشق و یا در وصیت درباره موحدی حکم کنید. هر که در حضور تو برای رسیدگی به مسأله‌ای بنشیند باید از او پیرسی (که شاید) موحد باشد، و در این صورت می‌بایست او را با گماشتگان خود نزد من بفرستی تا من درباره او به حکم شریعت روحانی که امیر مومنان - سلام او بر ما - آن را مقرر داشته است قضاوت کنم. مراقب کارهای خود باش که این چندمین بار است که حجت را بر تو تمام می‌کنم و تو را هشدار می‌دهم^۳.

۱- دِفیه ردای بلند و گشادی از پشم سیاه است.

ر.ک: دروزی، الملائس العربیه، ص ۱۸۳ و تکملة المعاجم، ج ۱، ص ۴۷۷.

ر.ک: در مورد دراعه به: الملائس العربیه، ص ۱۷۷.

۲- مقصود از وثیقه هر عقدی است، اعم از خرید، فروش، تملک و ... صاحب الوثائق یا کاتب العدل نیز به کسی گفته می‌شود که عقد را می‌نویسد و علم الوثائق دانش نوشتن عقدهاست.

۳- این رساله را دی ساسی در کتاب (منتخباتی از آثار عربی)، ج ۲، ص ۲۱۳ منتشر کرده و محمد کامل حسین در

کتاب *طائفة الدرور*، ص ۸۰ - ۸۱ آن را مجدداً چاپ کرده است.

در متنی که گذشت پاره‌ای از اشتباهات چاپی از سوی مؤلف اصلاح شده است.

حمزه در رساله البلاغ نیز به این رساله اشاره می‌کند و می‌گوید: قاضی «نپذیرفت و خود را بزرگ پنداشت و او از کافران بود». حمزه بلافاصله پس از این جمله می‌گوید: حدود دویست نفر از لشکریان و از رعیت غلامان و فرستادگان او را مورد تهاجم قرار داده‌اند «و هر کدام از آنها سلاحی به همراه داشته‌اند. اما از اصحاب من تنها سه نفر و از موحدان نیز هفده نفر آن هم در میان دویست نفر از کافران کشته شده‌اند و بدین ترتیب آنها نتوانسته‌اند بر اصحاب من غلبه یابند و آنان توانسته‌اند به سلامت نزد من بازگردند».

عبارت اخیر از آن حکایت دارد که حمایت حاکم نمی‌توانسته است حمزه و طرفدارانش را از امنیت کامل برخوردار سازد و مردم و همچنین سپاهیان از دعوت او ناخشنود و خشمگین بوده‌اند. ما از دیگر رساله‌های حمزه به این نکته نیز پی می‌بریم که او پس از این ماجرا مسجد تبر را که دور از قاهره و در نزدیک منطقه «مطریه» کنونی قرار داشت پناهگاه خود قرار داد و در آن سردابی ساخت که هیچ‌کس جز نزدیکترین خاصان او از آن اطلاعی نداشت، و وی آن را هنگام هجوم مردم به مسجد مورد استفاده قرار می‌داد و از آنجا خود را به نقطه امنی می‌رساند که هیچ‌کس نمی‌توانست بدان وارد شود. آنجا دارای روزنه کوچکی بود که دری از سنگی محکم داشت و هیچ‌کس مگر اصحاب او و یا ساکنان این پناهگاه نمی‌توانستند وارد آن شوند.

سرنوشت حمزه پس از کشته شدن (یا غیبت) حاکم بامرالله که در شب ۲۷ شوال ۴۱۱ ه.ق. روی داد کاملاً ناشناخته است و ما هیچ اطلاعاتی تاریخی درباره او پس از این واقعه نداریم و رساله‌های او در مجموعه رساله‌های دروزیان نیز که دارای تاریخ می‌باشد همه در فاصله سالهای ۴۰۸ تا ۴۱۱ ه.ق. تألیف شده و حتی برای هیچ‌کدام از آنها تاریخی پس از این سال ذکر نشده است و بدین ترتیب ما در منابع دروزی و غیر دروزی به اطلاعاتی درباره سرنوشت حمزه پس از کشته شدن حاکم بامرالله دست نمی‌یابیم.

پس از حمزه مردی امر دعوت را برعهده گرفت که بعدها نقش مهمی در شکل دادن به عقاید دروزیان داشت. او کسی جز مقتنی بهاء‌الدین ابوالحسن علی بن احمد سموقی معروف به ضیف نبود که پست جناح ایسر یا تالی را در اختیار داشت و مأ موریت او پرداختن به مسائل دعوت بود. آن گونه که از رساله ردیف ۲۲ تقلید المقتنی بر می‌آید، او در ۱۳ شعبان ۴۱۰ ه.ق. از سوی حمزه بدین سمت منصوب شد. مجموعه بزرگی از رساله‌های دروزیان به

او نسبت داده می‌شود و آخرین تاریخی که در رساله‌های منسوب به او ذکر شده سال ۴۳۳ ه.ق. است.^۱

فعالیت‌هایی که بهاء‌الدین در این فاصله یعنی از سال ۴۱۱ تا ۴۳۳ ه.ق. در زمینه گسترش اداره دعوت و تعیین داعیان در جزیره‌ها (مقصود از مناطق) مختلف به عمل آورد فعالیت‌هایی پر دامنه و سنگین است:

۱- او در سال ۴۱۸ ه.ق. سکنی را به عنوان داعی شام منصوب می‌کند^۲، هر چند سکین پس از آن مدعی شد که وی همان حاکم بامرالله است که از غیبت بازگشته است. ابن اثیر در حوادث سال ۴۳۴ ه.ق. می‌گوید:

در این سال و در ماه رجب مردی در مصر قیام کرد که سکین نام داشت و به حاکم فرمانروای مصر شبیه بود. او مدعی شد حاکم است و اینک پس از مرگ به جهان رجعت کرده است. بدین ترتیب کسانی که به رجعت حاکم عقیده داشتند به او گرویدند. آنان خالی بودن قصر حاکم در مصر را از سربازان غنیمت شمردند و در نیمه روز همراه با سکین عزم قصر کردند. آنان به سرسرای قصر در آمدند. در این هنگام یکی از سربازان که آنجا بود، جلو تاخت، اما دوستانش به او گفتند این حاکم است. بدین سبب اندک سربازان موجود در آنجا گرفتار ترس شدند، اما پس از چندی به او شک بردند و به همین سبب او را دستگیر کردند و بدین سان فریاد جنگ برخاست و با یکدیگر درگیر نبرد شدند. سپس در حالی که هنوز جنگ برپا بود سربازان به داخل قصر گریختند. پس از آن تعدادی از اصحاب او کشته و بقیه نیز دستگیر و زنده به صلیب کشیده شدند و سربازان به سمت آنها تیر افکندند تا زمانی که آنان مردند.^۳

این روایت در *تاریخ ابوالفداء*^۴ به اختصار آمده و دو نکته ذیل از آن استفاده می‌شود: الف - این که در سال ۴۳۴ ه.ق. هنوز در مصر کسانی به رجعت حاکم بامرالله اعتقاد داشته و ناگزیر همین گروه از پیروان دعوت به الوهیت او بوده‌اند.

۱- رساله ردیف ۱۰۹ و ۱۱۰.

۲- رساله ردیف ۴۶.

۳- ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، قاهره، ۱۳۰۱ ه.ق.، المطبعة الازهریه، ج ۹، ص ۲۱۴.

۴- *تاریخ ابوالفداء*، قاهره، ۱۲۸۶ ه.ق.، ج ۲، ص ۱۷۵.

۵۴۰..... تاریخ اندیشه‌های کلامی ج ۲

ب - وحشت زده شدن سپاهیان از این حکایت دارد که مسأله اختفای حاکم نزد عامه مردم مصر مورد تردید بوده است.

۲- او برای امپراتور بیزانس کنستانتین بن ارمانوس، کنستانتین هشتم و فرزند رومانوس دوم، نامه‌ای می‌فرستد و او و ملتش را به پذیرش آیین توحید فرا می‌خواند. تاریخ این نامه ۲۲ صفر سال ۴۱۹ ه.ق. است.^۱

او دومین نامه^۲ را خطاب به عموم مسیحیان می‌نویسد و در آن اثبات می‌کند حمزه بن علی همان مسیح واقعی است، و همچنین در این نامه بر بطلان مسیحیت استدلال می‌آورد. وی سومین نامه^۳ را برای امیر میخائیل پفلاگونی (Michel Paphlagonien) همسر زویه Zoé (دختر کنستانتین هشتم که نخستین نامه^۴ خطاب به او فرستاده شده بود) می‌فرستد و در آن عقاید مسیحیان را مورد تهاجم قرار می‌دهد و با استدلال به انجیلها و نیز با استناد به برخی از مراسم دینی مسیحی به جدل با آنان می‌پردازد؛ و این مسأله حکایت از آن دارد که او به سان دیگر داعیان بزرگ اسماعیلیه - آن گونه که قبلاً در مورد حمیدالدین کرمانی ملاحظه کردیم - اطلاعات وسیعی درباره مسیحیت داشت. واقعیت آن است که این داعیان و همچنین همه متکلمان مسلمان اهل سنت که به جدل با سایر ادیان می‌پرداختند، کسانی چون باقلانی، غزالی، ابن حزم، قرافی و دیگران، از اطلاعات وسیعی در مورد ادیان و مذاهب دیگر برخوردار بودند.

۳- علاوه بر این ما به مجموعه بزرگی از رساله‌هایی برخورد می‌کنیم که حمزه به مناطق مختلف فرستاده است:

الف - رساله شماره ۵۷ که خطاب به مردم جبل لبنان، انطاکیه و قسمتی از سوریه و عراق می‌باشد و تاریخ آن سال ۴۲۵ ه.ق. است.

ب - رساله شماره ۵۹ که برای مردم سوریه علیا و سفلی، مردم صعید مصر، اهالی حجاز، یمن، عراقین و جزیره فرستاده شده و تاریخ آن سال ۴۲۲ ه.ق. می‌باشد.

ج - رساله شماره ۶۰ که تاریخ آن سال ۴۲۵ ه.ق. می‌باشد و آن را برای مؤمنان به دیانت توحید در یمن فرستاده است.

۲- رساله شماره ۵۴.

۴- رساله شماره ۵۳.

۱- رساله شماره ۵۳.

۳- رساله شماره ۵۵.

د - رساله شماره ۶۱ که تاریخ آن سال ۴۲۵ هـ.ق. است و آن را برای موحدان مقیم هند، بویژه شیخ رشید بن صومار راجابال، حاکم منطقه شمال غرب هند و مولتان فرستاده و این نامه خود دلیلی است بر آن که طایفه‌ای از دروزیان در آن مناطق دوردست نیز وجود داشته‌اند. ه - رساله شماره ۶۲ که خطاب به مردم قاهره و فسطاط (مصر قدیم) است. و - رساله شماره ۶۸ که آن را در ماه صفر سال ۴۳۰ هـ.ق. برای جمعی از شیوخ عرب در احساء فرستاده است.

۴ - او همچنین توییح نامه‌هایی برای کسانی فرستاده که در کار دعوت کوتاهی از خود نشان داده، یا علیه آن موضع می‌گرفتند و آن را محکوم می‌کردند. از جمله این توییح نامه‌هاست: الف - نامه‌ای به ابن کردی که مدعی بود روح حاکم بامر الله در او حلول کرده است. تاریخ این نامه سال ۴۲۶ هـ.ق.، و رساله ردیف ۶۴ در مجموعه رساله‌های دروزیان می‌باشد. ب - رساله ردیف ۷۷ که توییح نامه‌ای است خطاب به لاحق، که مأمور بازرسی از بسیاری از جزایر و اقالیم بود.

ج - رساله ردیف ۷۸، توییح نامه‌ای خطاب به سکین، به سبب ارتباط با ابن کردی

د - رساله ردیف ۷۹، در توییح ابو حصیله

ه - رساله ردیف ۸۰، در توییح فردی به نام سهل

و - رساله ردیف ۸۱، در توییح حسن بن معلاکه به نظر می‌رسید در قتل ابن عمار فرستاده مقتنی که به دست ابن کردی کشته شد دخالت داشته باشد.

ز - رساله ردیف ۸۲، در توییح فردی به نام محلی. محلی، مردم را به مسلک اباحه فرامی‌خواند و همسر خویش را برای دیگران مباح می‌دانست. به گمان غالب تاریخ این نامه سال ۴۲۷ هـ.ق. بوده است.

۵ - پاره‌ای رسائل دیگر به وی تعلق دارد که در قالب منشورهایی خطاب به مسوولین دعوت است و در این منشورها توجیحات و ارشادات خود در مسائل مربوط به دعوت را به اطلاع آنان می‌رساند و یا آنها را در مورد برخی از اشخاص توصیه می‌کند.

۶ - علاوه بر این، برخی از رساله‌های منسوب به مقتنی بهاء‌الدین درباره توضیح بعضی از عقاید است که از آن جمله می‌توان از رساله‌های ذیل نام برد:

الف - شماره‌های ۸۳ و ۸۴ در مورد دختران و تعلیم به آنها.

ب - شماره ۸۶ در مورد طبیعت نفس

ج - شماره ۷۰ در مورد معاد

د - شماره ۷۴ در مورد بسیاری از مسائل عقیدتی آیین دروزی

ه - شماره ۷۵ درباره مسأله تناسخ

۷- در رساله ردیف ۱۱۱ که رساله وداع است، هر چند نامی از مقتنی در آن نیامده، ولی وی در این نامه از آنجا که قصد آغاز دوران غیبت خویش را داشته، با موحدان وداع کرده و در این نامه روح حمیت و حماسه را در پایبندی به دیانتی که بدیشان آموخته در آنان برمی‌انگیزد و برائت خود را از تعالیم فاسدی اظهار می‌دارد که منسوبان به عقیده توحید، از قبیل لاحق، سکین و امثال آن دو، در میان موحدان گسترده‌اند. به گمان قریب به یقین تاریخ این نامه سال ۴۳۳ هـ.ق. است.

۸- از دیگر رساله‌های حمزه (رساله شماره ۲۶) نامه‌ای است که آن را برای ولیعهد که حاکم او را در سال ۴۰۴ هـ.ق. به این سمت تعیین کرده بود فرستاد. نام این ولیعهد الیاس، به روایتی عبدالرحیم، و به روایتی دیگر عبدالرحمن بن احمد و کنیه‌اش ابوالقاسم و لقبش نیز مهدی بود. او که پسر عمومی حاکم بود در میان این نامها بیشتر به نام عبدالرحیم بن الیاس شهرت داشت. او در دمشق سکونت گزیده بود و پس از آن که حاکم به قتل رسید (یا غایب شد) ست‌ملک (خواهر حاکم) برای او نامه‌ای نوشت و او را فراخواند. وی نیز روانه شد و چون به تنیس رسید فرمانروای تنیس دستگیرش کرد و او را نزد ست‌ملک فرستاد و ست‌ملک فرمان قتل او را صادر کرد و بدین ترتیب وی در سال ۴۱۱ هـ.ق. به قتل رسید. قضاعی درباره مرگ او چنین می‌گوید:

ست‌ملک (خواهر حاکم که بنا بر ارجح روایات توطئه قتل او را ریخت) به دمشق نامه نوشت و ولی‌عهد را به مصر خواست، اما او اعتنایی نکرد و بلکه دمشق را در سلطه خود گرفت و چیزهایی از قبیل میگساری و گوش کردن به لهُو و لعب را که حاکم بر آنان ممنوع کرده بود برای آنها مجاز اعلام داشت و به همین سبب مردم دمشق او را دوست داشتند.

او که بخیل و ستمگر بود [از دیگر سوی] به گردآوری ثروت و مصادره اموال مردم پرداخت و از آن پس مردم شهر و سپاهیان دشمن او شدند. در پی این ماجرا

خواهر حاکم (ست ملک) برای سربازان فرمان دستگیری او را نوشت و آنان او را تعقیب و دستگیر کردند و او را دست بسته روانه مصر ساختند.

او در مصر به صورتی محترمانه زندانی شد و مدتی در زندان ماند. روزی خربزه‌ای به همراه یک چاقو برای او به زندان بردند و او نیز چاقو را تا آخر به شکم خود فرو برد. این ماجرا به گوش پسر عموی او ظاهر بن حکم (جانشین حاکم در امر خلافت) رسید و او نیز قاضیان و شاهدان را به زندان فرستاد و او در حضور آنان اعتراف کرد که خود چنین کاری را انجام داده است. طیبی آوردند و او هم اندکی از دسته چاقو را که پیدا بود مشاهده کرد و به آنان گفت: ماجرای قتلی در کار نیست. ولیعهد که این سخن را شنید دست خود را روی دسته چاقو که پیدا بود نهاد و آن را به درون بدن او فرو برد و بدین ترتیب وی درگذشت^۱.

مقتنی بهاء‌الدین مدعی آن بود که با حمزه در مخفیگاه خود در ارتباط است. البته ما نمی‌دانیم بهاء‌الدین خود در کجا اقامت داشته و نامه‌های خود را از کجا برای دیگران می‌فرستاده است، اما به احتمال قویتر او در وادی تیم یا در مناطق اطراف حلب که طرفدارانش در آنجا بودند اقامت داشته است.

پایان کار حاکم بامرالله

هیچ کس بدرستی و با اطمینان نتوانسته است به پایان کار حاکم بامرالله پی ببرد، اما گزیده‌ترین روایات آن است که خواهرش ست ملک توطئه قتل او را در جریان گردش شبانه خود در کناره‌های کوه مقطم طرح کرد و آنچه او را به طرح چنین توطئه‌ای واداشت دو مسأله بود:

الف - وی پس از مشاهده اعمال شنیع حاکم از آن بیمناک شد که حکومت خاندان فاطمی به دست او از بین برود؛ چه، قبیله کتنامه، صاحب افتخارات بزرگ در برپایی حکومت فاطمیان در مغرب و خاندانی که پس از فتح مصر از موقعیت بالایی در این سرزمین برخوردار بود، حاکم را بدان سبب که بسیاری از سرشناسان این قبیله را کشته و از نفوذ این خاندان کاسته

۱- به نقل از النجوم الزاهرة، ج ۴، ص ۱۹۴.

بود، دوست نداشتند. ملت مصر نیز به دلیل رفتارهای نامتعادل او که جزئیات آن را بیان کردیم به او بی رغبت بودند و سپاهیان هم به علت رفتار نادرست او با آنان و فرماندهانشان با او دوستی نداشتند.

ب - وی از ستم حاکم، بر جان خویش بیم داشت؛ چه، حاکم او را به بدرفتاری با رجال حکومتی متهم کرده بود و باسانی می توانست تهدیدات خود علیه او را عملی کند. به همین دلیل ست ملک ترجیح داد پیش از آن که حاکم به حیات وی خاتمه بخشد او را از بین ببرد. برخی از مورخان در اظهارات خود از این دلایل نام برده‌اند. ابن صابی و برخی دیگر، بنابراینچه ابن تغری بردی در *النجوم الزاهره* نقل کرده گفته‌اند:

پس از این که چنان اعمال شنیعی از حاکم سرزد مردم از او وحشت کردند. او خواهری به نام ست ملک داشت که از هوشیارترین و باتدبیرترین زنان بود. وی برادرش را از رفتار نهی می‌کرد و می‌گفت: برادر، بترس از آن که سلطنت این خاندان به دست تو بر باد رود. اما او در پاسخ خواهرش سخنان درشتی بر زبان می‌آورد و او را به قتل تهدید می‌کرد. یک بار نیز برای او پیام فرستاد که تو مردان را نزد خود می‌بری و دامن بر آنان می‌گشایی. حاکم همچنین قابله‌هایی را مأمور کرد تا او را از حامله نبودن خواهرش مطمئن سازند. بدین سان ست ملک دریافت که اگر حاکم زنده بماند او کشته خواهد شد.

از دیگر سوی در مصر مردی بود به نام سیف الدوله بن دوّاس. وی از شیوخ قبیله کتنامه بود که شدیداً در مقابل حاکم هشیاری خود را حفظ می‌کرد و از این خودداری می‌ورزید که وارد قصر او شود و با او ملاقات کند، مگر آن که در روز ملاقات همگانی و سوار بر مرکب خود باشد. یک بار حاکم او را به قصر خویش فراخواند، اما او از رفتن امتناع کرد. چون روز ملاقات همگانی فرا رسید حاکم او را [که به حضور رسیده بود] مورد مؤاخذه قرار داد، و سیف الدوله در پاسخ گفت: من به پدرت خدمت کردم و مرا بر تو حقوق فراوانی است و باید آن را مراعات کنی. اکنون من به این نتیجه رسیده‌ام که تو مرا خواهی کشت، و من در دور نگه داشتن خود از خطر تو بشدت تلاش می‌کنم. تو را نیز بدان نیازی نیست که در قصرت حضور یابم؛ پس اگر نیت درونی تو همانند آنچه اظهار می‌داری است،

مرا به حال خود بگذار که از تأخیر من در حضور یافتن در قصر تو، تو را ضرری نخواهد رسید و اگر هم قصد سوئی درباره من داری، اگر مراد خانه و میان زن و فرزندانم به قتل برسانی و مرا کفن کنند و عهده دار دفنم شوند از آن بهتر است که مراد در قصر خود بکشی و جسد مرا را رها کنی تا خوراک سگان شود. حاکم از این پاسخ خندید و از او دست برداشت.

ست ملک خواهر حاکم، از طرق برخی از خادمان و خاصان خود برای ابن دؤاس پیغام فرستاد که مرا با توکاری است ناگزیر می‌بایست با تو ملاقات کنم. اکنون یا تو به صورت ناشناخته شبانه نزد من می‌آیی یا من چنان می‌کنم. ابن دؤاس در پاسخ گفت: من بنده توام و تصمیم با توست. پس ست ملک شبانه و به صورت ناشناس و بی آن که کسی را با خود همراه ببرد به خانه ابن دؤاس رفت. چون ست ملک وارد خانه ابن دؤاس شد او در پیشگاه وی برخاست، سپس چندین بار بر زمین بوسه زد و آنگاه به خدمت ایستاد. ست ملک از او خواست بنشیند. آنگاه آنجا را خلوت کردند و ست ملک به سیف الدوله [ابن دؤاس] گفت: ای سیف الدوله، برای طرح پیشنهادی با تو آمده‌ام که بدان وسیله خود و تو و مسلمانان را حفظ کرده باشم. تو نیز در این کار بیشترین بهره را خواهی برد و از تو می‌خواهم در این کار همراهی ام کنی. سیف الدوله پاسخ داد: من برده توام. پس ست ملک او را سوگند داد و از ناحیه او کسب اطمینان کرد و به او گفت: تو خود می‌دانی برادرم درباره تو چه نیاتی دارد و اگر امکان یابد تو را زنده نمی‌گذارد. در مورد من نیز چنین است و ما هر دو با خطری بزرگ روبرویم. اضافه بر اینها او اکنون به دعوی الوهیت تظاهر می‌کند و به هتک ناموس شریعت و ناموس پدران خویش می‌پردازد و دیوانگی او فزونی یافته است و من از آن بیم دارم که مسلمانان علیه او بشورند و او را بکشند و ما را همراه با او به قتل برسانند و این حکومت به بدترین شکل از میان برود. سیف الدوله پاسخ داد: سرورم، راست فرموده‌اید، اکنون چاره چیست؟ ست ملک گفت: او را بکشیم و آسوده خاطر شویم و چون این کار انجام شود فرزند او را جانشین وی کنیم و اموال فراوانی به مردم ببخشیم و تو فرمانده سپاهیان او و رئیس حکومت و عهده‌دار اجرای کارهای او شوی. من نیز زنی هستم و در پس پرده

می‌نشینم و هدفی جز جان سالم به در بردن از خطر حاکم ندارم و در صورت رسیدن به این هدف در میان شما و دور از رسواییهای حکومت به زندگی خود ادامه خواهم داد.

سپس ست ملک به او وعده داد سرزمینهای فراوان و اموال، خلعتها و مرکبهای قیمتی به او واگذار کند و سیف الدوله در پاسخ گفت: اکنون هر فرمان که برای من داری بگو. او نیز گفت: دو برده از برده‌های تو را می‌خواهم که آنها را محرم رازهایت می‌دانی و در کارهای مهم خود به آنان اعتماد می‌کنی.

سیف الدوله دو برده را حاضر کرد و از شهادت آنان برای او سخن گفت و او نیز آنها را سوگند داد و هزار دینار به ایشان بخشید و سندی مبنی بر اهدای لباسهای فاخر، واگذاری سرزمینها و اسبان و همانند آن برای آنها امضا کرد و آنگاه خطاب به ایشان گفت: از شما می‌خواهم که فردا بر بالای کوه روید. فردا نوبت شکار و سوارکاری حاکم است و او بتنهایی بدانجا می‌رود و جز قرافی‌رکابی کسی با او نیست. احتمالاً او را نیز بازمی‌گرداند و بتنهایی وارد دره می‌شود. شما می‌بایست او را مورد حمله قرار دهید و بکشید و اگر قرافی و کودک او با او باشند آن دو را هم به قتل برسانید.

وی دو چاقوی مغربی به آنان داد که یکی از آنها یا فوراً نامیده می‌شد و نوک تیزی مانند نوک چاقوی مخصوص رگ‌زنی حجامت‌گران داشت. آنگاه در حالی که کار را محکم کرده و کاملاً مطمئن شده بود به قصر بازگشت.

حاکم به نجوم عقیده داشت و در طالع او نگریسته و دیده بودند که در چنین وقتی ماجرای سخت خواهد دید و اگر خطر از او بگذرد پس از آن هشتاد و اندی سال زندگی خواهد کرد. حاکم هیچ شبی سوارکاری و گشت زنی در قاهره را رها نمی‌کرد. چون آن شب فرا رسید به مادرش گفت: امشب و فردا بر من ماجرای سخت خواهد گذشت و نشان آن ظهور علامتی است در آسمان و طلوع ستاره‌ای - که از آن نام برد. گویا می‌بینم که حرمت شکسته می‌شود و با خواهرم کشته می‌شوی، و البته از ناحیه هیچ کس بیش از او بر تو بیم ندارم که تو را آسیبی رساند.

۱- مقصود نگهبان قبرستان قرافه است که از آن زمان تا کنون قبرستان شهر قاهره به شمار می‌رود.

اکنون این کلید را بگیر. این کلید خزانه است و در آنجا صندوقهایی وجود دارد که در آنها سیصد هزار دینار است، آنها را بردار و به قصر خود ببر تا ذخیره‌ای برایت باشد. مادرش بر زمین بوسه زد و گفت: اگر چنین گمانی داری بر من رحم کن و حق مرا به جای آور و امشب سوارکاری را واگذار. اما او که به این کار علاقه داشت گفت: این کار را انجام می‌دهم....

او همچنان در تردید بود تا آن که پاسی از شب گذشت. از دیگر سوی او همراهانی داشت که هر شب بر در قصر به انتظار او می‌ایستادند و چون او بر مرکب می‌نشست آنان هم با او همراه می‌شدند و ابو عروس کلیددار دروازه‌های شهر نیز در پی او می‌رفت. او عادت داشت هر شب به همراه هزار تن و با طب‌ل‌های کوچک و شیورهای دریایی پیرامون قصر گشتی بزند. وی هر شب چون به دروازه خروجی قاهره می‌رسید به کلیددار دروازه می‌گفت: «برگرد و دروازه‌ها را ببند» و او نیز بر می‌گشت و تا بازگشت حاکم دروازه‌ها را نمی‌گشود.

آن شب حاکم از این که بیرون رفتنش دیر شده پریشان خاطر بود و پیوسته دلش او را به سوی آن کار می‌کشاند. مادرش از علت این پریشانی خاطر پرسید و به او گفت: لحظه‌ای بخواب. او نیز خوابید، اما هنوز ثلثی از شب مانده از خواب برخاست، درحالی که به خود تق می‌زد و می‌گفت: نمی‌شود امشب بر مرکب نشینم و به گردش نروم که اگر چنین نکنم روحم از تن خواهد رفت. سپس برخاست و بر الاغ خود سوار شد. این در حالی بود که از آن سوی خواهرش که قصرش مقابل قصر او بود اوضاع او را تعقیب می‌کرد و به همین سبب چون حاکم بر مرکب نشست خواهرش از آن آگاهی یافت.

او پس از سوار شدن به سمت محله‌ای به نام درب السباع^۱ رفت و کلیددار دروازه و خادم مخصوص شمشیردار و پرده‌دار خود را که نسیم نام داشت بازگرداند و به همراه قرافی رکابی و کودک خود به سمت قرافه رفت. ابو عروس کلیددار دروازه

۱- در پاورقی که در نشر دارالکتب از النجوم الزاهرة آمده چنین می‌خوانیم: ابن دقماق در کتاب الانتصار، ج ۴، ص ۱۲۵ گفته است: «این محله در جوار مصلاهی قدیمی قرار دارد و علت نامگذاری آن به درب السباع آن است که در دوران حکومت امیران در دارالاماره، محل نگهداری حیوانات درنده در این محله قرار داشت. امروز در جای آن محله خیابان الاشراف، بین دو خیابان الخلیفه و السیده نفیسه و در منطقه الخلیفه قاهره، قرار گرفته است.»

می‌گوید: حاکم پس از آن که به کوهستان رفت بر بالای تپه‌ای بلند ایستاد و به آسمان نگرید و گفت: انالله و انا الیه راجعون! آنگاه دست بر پشت دست زد و گفت: ای ستاره شوم، سرانجام آشکار شدی! سپس در میان کوهها به حرکت خود ادامه داد. در این هنگام ده سوار از بنی قره به سر راه او ظاهر شدند و به او گفتند: «ما بسیار به انتظار ملاقات با تو مانده‌ایم و اکنون چنان گرفتار فقر و تنگدستی هستیم که باعث شده توجه و احسانی [از آن جناب] بخواهیم». پس از این سخن، حاکم به قرافی فرمان داد آنها را نزد مسؤول بیت‌المال ببرد و به او بگوید که ده هزار درهم در اختیار این خاندان قرار دهد. آن گروه پس از شنیدن این سخنان به حاکم گفتند: شاید مولایمان از این که در اینجا بر سر راه او قرار گرفته‌ایم آزرده شده باشد و فرمان به کاری ناخوشایند درباره ما صادر کند. اکنون ما قبل از احسان امان می‌خواهیم که علت ایستادن ما در اینجا و قرار گرفتن بر سر راه حاکم چیزی جز نیازمندی نبود. حاکم نیز به آنها امان داد و قرافی را به همراه ایشان بازگرداند و خود با کودک ماند و سپس به سمت دره‌ای که همیشه بدان جا می‌رفت حرکت کرد. در آن هنگام که صبح نزدیک شده بود دو برده سیاهی که در آنجا در کمین او نشسته بودند او را مورد حمله قرار دادند و بر زمین افکندند. وی فریاد کشید که «وای بر شما! چه می‌خواهید؟» اما آن دو بی آن که اعتنایی کنند دستان او را از شانه قطع کردند، شکم او را شکافتند، روده‌هایش را بیرون آوردند و به جامه‌ای پیچیدند. کودک را نیز کشتند و پس از پی کردن الاغ حاکم جسد او را نزد ابن دواس بردند. ابن دواس آن جنازه را همراه دو برده خود نزد ست‌ملک خواهر حاکم فرستاد و او جنازه را دفن کرد و مسأله را پنهان بداشت، و همچنین به ابن دواس و آن دو برده اموال و جامه‌های فراوان بخشید. سپس خطیر الملک وزیر^۱ را احضار کرد، ماجرا را با او در میان نهاد و از او خواست مسأله را مخفی نگه دارد و از او سوگند اطاعت و وفاداری گرفت. آنگاه از او خواست با ولیعهد که در

۱- مقصود رئیس الرؤسا خطیر الملک ابوالحسین عمار بن محمد است. او در دوران خلافت حاکم دیوان انشاء را بر عهده داشت و همو کار بیعت برای امام ظاهر، خلیفه حاکم را سامان داد.
ر.ک: ابن صیرفی، الاشارة الی من نال الوزارة، قاهره، ۱۹۲۵، مطبوعات انستیتیوی فرانسوی قاهره، ص ۸۰.

دمشق اقامت داشت و نماینده حاکم در آن سامان بود مکاتبه کند و از او بخواهد نزد باب برگردد. وزیر با او مکاتبه کرد و [از دیگر سوی] ست ملک یکی از فرماندهان را به نام علی بن داوود به فرما (شهری در ساحل دریا) فرستاد و به او گفت: پس از آن که ولیعهد وارد شد او را دستگیر کن و به تنیس روانه ساز. البته جز این نیز گفته شده است که شرح آن خواهد آمد.

ست ملک سپس برای کارگزار حاکم در تنیس نامه‌ای نوشت که همه اموال موجود نزد خود را [به مصر] بفرستد و او نیز آن اموال را که خراج سه سال آن منطقه و شامل یک میلیون درهم و یک میلیون دینار بود فرستاد. از دیگر سوی ولیعهد به فرما آمد و در آنجا دستگیر و به تنیس فرستاده شد.

فردای آن روز مردم با فقدان حاکم روپرو شدند و ابو عروس طبق دستور اجازه نداد دروازه‌های قاهره را بگشایند. در روز سوم مردم به صحرا رفتند و آهنگ کوهستان کردند، اما اثری از حاکم نیافتند. فرماندهان نزد خواهر حاکم فرستادند و درباره وی از او پرسیدند، او پاسخ داد: وی به من گفته است هفت روز غیبت خواهد داشت و پس از آن خواهد آمد، و آنچه رخ داده جز خیر نیست. با این پاسخ ست ملک، آنان اطمینان و آرامش یافته، در پی کارهای خود رفتند.

در طی این چند روز ست ملک خواهر حاکم به ترتیب امور، دادن اموال به مردم و سوگند گرفتن از سپاهیان پرداخت و پس از آن نزد ابن دواس فرستاد و از او خواست از مردم، کتامة و دیگران، برای پسر حاکم سوگند و بیعت بگیرد و او نیز چنان کرد.

چون هفتمین روز فرا رسید ست ملک فاخرترین لباسها را بر ابوالحسن علی بن حاکم پوشاند و ابن دواس را فراخواند و به او گفت: در بر پایی این حکومت تو تکیه‌گاه مایی و تدبیر این حکومت بر عهده توست. این نوباوه نیز فرزند توست، تلاش خود را در خدمت او به کار گیر.

ابن دواس بر زمین بوسه زد و به ست ملک وعده اطاعت داد.

ست ملک تاج بزرگی - که قبلاً از آن معز جد پدری آن کودک بود و جواهراتی در آن به کار رفته بود که در خزانه هیچ خلیفه‌ای وجود نداشت - بر سر آن کودک

نهاد و او را بر مرکبی از مرکبهای خلیفه نشانند، وزیر و صاحب منصبان حکومت پیشاپیش او بیرون رفتند و چون او به در قصر رسید خطیرالملک وزیر فریاد زد: ای بندگان حکومت، سرورمان بانو [ست‌ملک] به شما می‌گوید: این مولای شماست، به او سلام دهید. مردم همه بر زمین بوسه زدند و صداها به تکبیر و تهلیل برخاست و آنگاه او را «الظاهر لاعزاز دین الله» لقب دادند و دسته دسته به بیعت او شتافتند. در آن روز اموال فراوانی هدیه شد و مردم شادمان شدند و پس از آن سه روز برای حاکم مجلس عزا بر پا کردند!

قضاعی در ادامه به تکمیل مضامین این روایت - و نه البته جزئیات آن - می‌پردازد و از آن سخن به میان می‌آورد که گروهی از کتامة و اتراک و جمعی از قاضیان و عادلان در روز پنج‌شنبه، آخر شوال ۴۱۱ ه.ق. به قصد یافتن حاکم از شهر بیرون رفتند.

آنان به دیرالقصیر^۲ (جایی که امروز به حلوان مشهور است) رسیدند و از آنجا به گشت زنی در میان کوهستان پرداختند و در همین حال الاغی را که حاکم بر آن سوار می‌شد بر فراز کوه دیدند که دستانش با شمشیر قطع شده و هنوز زین و لجامش بر آن باقی بود.

آنان رد پای او را تعقیب کردند و به ردپای یک پیاده پشت سر رد پای الاغ و یک پیاده در جلوی آن برخوردند. این رد پاها را همچنان تعقیب کردند تا به برکه‌ای در شرق حلوان رسیدند. در آنجا یکی از رجال فرود آمد و لباسهای حاکم را که هفت جبه دگمه دار بود و دگمه‌های آنها گشوده نشده بود و آثار چاقوها در آنها مشاهده می‌شد دید. بدین ترتیب یقین کردند که حاکم کشته شده است. در آن زمان سن حاکم سی و شش سال و هفت ماه بود و مدت بیست و پنج سال و یک ماه بر مصر حکومت کرد.

قضاعی در ادامه توضیح می‌دهد که چگونه فردای آن روز ست‌ملک توطئه قتل ابن‌دواس را نیز که همراه با او توطئه قتل حاکم را طرح کرده بود ریخت. او می‌گوید:

۱- النجوم الزاهرة، ج ۴، ص ۱۸۵ و پس از آن.

۲- دیرالقصیر بر بالای کوه مقطم و در شرق ایستگاه معصره کنونی قرار داشت و دیربحنس‌القصیر نامیده می‌شد؛ منسوب به حنس که راهبی کوتاه قامت بود. این دیر، دیر هرقل و دیر بغل نیز نامیده شده است.

سپس ست ملک فرمان داد خلعتهای فراوان و اموال بسیار و مرکبهای مزین به طلا و نقره در اختیار شخصیت‌های سرشناس قرار دهند و فرمان داد ابن دواس را به تماشای این اموال در خزانه برند، و آنگاه به او گفت فردا تو را نیز خلعت می‌دهیم. ابن دواس زمین را بوسید و شادمان شد و صبح فردای آن روز [به قصر ست ملک] آمد، کنار پرده نشست و منتظر اجازه ماند تا از آن پس دیگران را امر و نهی کند. حاکم یکصد برده مخصوص داشت که پیوسته در رکاب او و مسلح به شمشیر پیشاپیش او در حرکت بودند و هر کس را که فرمان داده می‌شد می‌کشتند. ست ملک آنان را نزد ابن دواس فرستاده بود تا در خدمت او باشند. در آن روز آنها نیز همراه با ابن دواس به قصر ست ملک آمدند و در پیشگاه ابن دواس به خدمت ایستادند. در این هنگام ست ملک به نسیم، برده‌دار مخصوص گفت: بیرون برو و نزد ابن دواس بایست و به بردگان بگو: ای بردگان سرورمان بانو می‌گوید: این قاتل مولایمان حاکم است، او را بکشید.

نسیم روانه شد و این سخن را به بردگان گفت و آنها با شمشیرهای خود ابن دواس را در میان گرفتند و او را قطعه قطعه کردند و آن دو برده‌ای را که حاکم را به قتل رسانده بودند کشتند.

ست ملک هر که را از راز قتل حاکم اطلاع داشت به قتل رساند و بدین ترتیب هبیتی از او در دل‌های مردم جای گرفت. - سخن قضاعی در اینجا پایان یافت. ابن صابی می‌گوید: ست ملک پس از قتل ابن دواس، وزیر خطیر الملک و همه کسانی را که از این ماجرا مطلع شده بودند و از آنان بیم داشت نیز به قتل رساند! بنا بر این ست ملک ابن دواس و دو برده‌ای که حاکم را کشتند و همچنین وزیر خطیر الملک ابوالحسن عمار بن محمد را به قتل رساند؛ زیرا آنها از رازی آگاه بودند و آن این که ست ملک توطئه قتل برادرش را ترتیب داده بود. قتل ابن دواس به طور قطع پس از عهده‌دار شدن خلافت از سوی علی بن الحاکم ملقب به الظاهر لاغزادین الله صورت گرفته است؛ زیرا او در جریان واگذاری خلافت به الظاهر حضور داشت. ظاهر در عید قربان (دهم ذی‌الحجه)

سال ۴۱۱ ه.ق.^۱ و زمانی که شانزده سال و هشت ماه و پنج روز از سنش می‌گذشت به خلافت رسید و این در حالی است که حاکم در بیست و هفتم شوال همین سال به قتل رسیده بود. بنابراین گویا پست خلافت فاطمی به مدت ۴۲ روز بدون مسؤول بوده و این امر نیز از اختلاف آرا و ظهور گمانهای مختلف درباره سرنوشت حاکم بامرالله ناشی شده است. در این میان مسأله دست یافتن اطرافیان به الاغ خاکستری خلیفه به نام ماه، در نزدیکی دیرالقصیر اتفاق افتاد و همین مسأله زمینه را برای افسانه پردازیهایی از سوی نویسندگان مسیحی فراهم آورد که دروغ محض است و حتی ارزش یادکردن از آن را ندارد.^۲

یکی از فرضیه‌های خیالپردازانه و فکاهی گونه در این زمینه فرضیه اگوست مولر^۳ است مبنی بر این که حاکم پس از آن که دید عملی کردن افکارش برای او ناممکن است در خلوتگاه مقطم از جهان و جهانیان کناره گرفت؛ و گرنه چرا نتوانستند جسد او را بیابند؟ و چرا لباسهای او را آن گونه که قضای، ابن خلکان و دیگران گفته‌اند یافتند؟

امروزه دروزیان به غیبت حاکم بامرالله عقیده دارند و این عقیده با نظریه دیگر آنان مبنی بر این که الوهیت درناسوت حاکم حلول کرده بود سازگار و موافق است. عقیده دروزیان در این مورد با عقیده به غیبت نزد شیعیان نیز شباهت دارد. شیعیان به غیبت امام دوازدهم محمدبن الحسن العسکری عقیده دارند و بر آنند که او دارای دو غیبت بود: غیبت صغری که از سال ۲۶۰ ه.ق./۸۷۴ م. تا حدود سال ۳۲۹ ه.ق./۹۴۱ م. به طول انجامید و وی در این مدت از طریق نواب خود با مردم در ارتباط بود و آنان نماینده او در میان شیعیان بودند. اما چهارمین نایب جانشین خود را تعیین نکرد و از همین جا غیبت کبری آغاز شد. از این دوران به بعد کسی با امام غایب ارتباط نداشته و او زنده و پنهان از دیده‌هاست، و البته احتمالاً مردم گهگاه او را می‌بینند و گاه نیز نامه‌هایی از جانب او بر روی قبور امامان شیعه مشاهده می‌شود. شیعیان عقیده دارند این امام غایب که دوران غیبت کبری را می‌گذراند در دوران حج بی آن که کسی متوجه او شود در مراسم حج حضور می‌یابد، و این پنهان بودن او برای آزمودن دل‌های مؤمنان است. شیعیان دوازده امامی بدان دلیل که امام حاضر و مشهود نیست، نماز جماعت را اقامه

۱- در *وفیات الاعیان*، قاهره، ۱۹۴۸ م.، ج ۴، ص ۳۸۲ چنین آمده است.

۲- از این قبیل است آنچه در کتاب ابوصالح درباره کلیساها و ادعیه رایج در مصر، چاپ آکسفورد، ۱۸۹۵ م.، نشر و ترجمه اوتز (Evetts)، و نیز اصل سریانی ابن عبری آمده است.

3. A. Muller: *Der Islam in Morgen und Abendland*, Berlin 1885, I, p. 633.

نمی‌کنند.^۱

حمزه بن علی در رساله الغیبه، رساله ردیف ۳۵ در مجموعه رساله‌های دروزیان نظریه غیبت را آورده است.

شمس الدین ذهبی نیز به معتقدات دروزیان درباره غیبت حاکم اشاره کرده می‌گوید: پس از آن که حاکم کشته شد گروهی از جاهلان بی خبر، از اهالی وادی تیم در نواحی شام بدین عقیده گرویدند که حاکم زنده است و سرانجام در آخرالزمان ظهور خواهد کرد و به خلافت خواهد رسید و همو ناگزیر مهدی است. آنان در حال حاضر نیز به غیبت حاکم سوگند یاد می‌کنند.^۲

ابن قلانسی در ذیل تاریخ دمشق پس از ذکر آن که چگونه ست‌ملک خواهر حاکم نقشه قتل او را ریخت می‌گوید:

او برای اهدافی که داشت کسی را به قتل برادر خود گماشت، آنگاه نقشه خویش را پنهان بداشت و او را نابود کرد و پس از آن نیز مسأله او را مخفی کرد تا آن که سرانجام این مسأله در عید قربان سال ۴۱۱ ه.ق. آشکار شد. در این زمان اهل غلّو این مذهب گفتند او در سرّ خویش غایب و در غیبت خود پنهان است و ناگزیر می‌بایست باز گردد و مقام خویش را در اختیار گیرد.^۳

سرنوشت دعوت موحدان پس از کشته شدن حاکم

پیش از این گفتیم که پس از وفات حاکم در مصر از طرفداران او، و در رأس همه علی بن حمزه، هیچ اثری مشاهده نشد. تنها اثری که مشاهده شد آن است که گفته می‌شود حمزه بن علی سجلی را تحریر کرد که «آن را در غیبت مولایمان حاکم بامرالله آویخته بر دیوار مساجد

۱- در مورد نظریه غیبت نزد شیعیان دوازده امامی، رجوع کنید به: ابن بابویه قمی، کمال الدین و تمام النعمه [کمال الدین و تمام النعمه] فی اثبات الغیبه، نشر ارنست میلر، ۱۹۰۱
Ernst Muller: Beitrage zur Mahdilehre des Islam, I, Heidelberg, 1901
گلدنسهیر (گفتارهایی درباره اسلام)، [متن عربی]، ص ۲۳۲ و پس از آن و [اصل آلمانی]، ص ۲۶۹ و پس از آن.
۲- به نقل از ابن ایاس، بدائع الزهور فی وقائع الدهور، ج ۱، ص ۵۸.
۳- ابن قلانسی، ابویعلی حمزه (در گذشته ربيع الاول سال ۵۵۵ ه.ق.)، ذیل تاریخ دمشق، بیروت، ۱۹۰۸ م، ص ۷۹-۸۰.

دیدند.»

به عقیده ما این سَجَل به وسیله حمزه نوشته نشده؛ زیرا مضمون آن با تمامی عقایدی که حمزه بن علی مردم را بدان می‌خواند مخالف است:

۱- نویسنده این اعلامیه حاکم را با این اوصاف یاد می‌کند: «ولّی امرتان، امام عصرتان، خَلَف پیامبرانتان، حَجّت پروردگارتان و خلیفه‌ای که در هر گناه که انجام دهید بر شما گواه و شاهد است»، او ولی الله و «خلیفه او در زمین» و «امیر مؤمنان» است. از دیگر سوی می‌دانیم این صفات از صفاتی است که اسماعیلیه به همه امامان یا همان خلفای فاطمی می‌دهند و با آنچه حمزه در رساله‌های خود بویژه رساله میثاق ولی الزمان درباره حاکم می‌آورد متفاوت و ناسازگار است؛ چه او در رساله مزبور حاکم را بدین وصف می‌خواند که «مولای یگانه، فرد صمد و منزله از همسر و عدد است». به همین دلیل نیز امکان ندارد این سَجَل نوشته حمزه باشد، حتی اگر بگوییم او قصد داشته است از این طریق در شرایط دشواری که پس از غیبت حاکم پدید آمد حيله و نیرنگی دیگر با مردم به کار بندد.

۲- این سَجَل حاکم را چنین مورد تمجید قرار می‌دهد که او «سنت اسلام و ایمان را که نزد خداوند همان دین برتر است زنده کرد و به وجود او شرافت به دست آوردید، در عصر او بر همه مذاهب و ادیان پیروز، و از بت پرستان باز شناخته شدید و او آنها را با ذلت و محرومیت از شما جدا کرد، کلیساهای آنان و نشانه‌های دین آنها را که از دیر زمانی وجود داشت از میان برد و اهل ذمه به دلخواه و به اجبار فرمانبر شما شدند و گروه گروه به دین خدا در آمدند؛ مساجدی استوار بنا کرد و مساجد موجود را آباد کرد و زینت داد، نماز را در وقت خود و زکات را در مورد خود و با مصارف حقیقی خویش بپا داشت، حج و جهاد را زنده بداشت، بیت‌الله الحرام را تعمیر کرد و ارکان اسلام را بر پا ساخت.»

این در حالی است که چگونه می‌تواند تمجید حاکم بدین عنوان که سنتهای اسلام را زنده و شب و روز برای بر پا داشتن ارکان آن تلاش کرد با عقاید و اظهارات حمزه بن علی، بویژه آن عقایدی سازگاری داشته باشد که او در میثاق ولی الزمان اظهار داشت، مبنی بر این که هر کس به دیانت توحید که او آنان را بدان فرا می‌خواند درآید بر او واجب است از «همه مذاهب و آرا و ادیان و اعتقادات - با همه تفاوتهایی که دارند - اعلام بیزاری و اقرار کند که هیچ چیز جز اطاعت از مولایمان حاکم بامر الله - جلّ ذکره که اطاعت از او عبادت است - نمی‌شناسد و در

پرستش او هیچ کدام از گذشتگان حاضران و آیندگان را شریک او قرار نمی‌دهد...». بنابراین ملاحظه می‌شود که آنچه در این سجل وجود دارد تکذیب همه عقاید و اظهارات حمزه بن علی است و به همین سبب عاقلانه نیست که او نویسنده آن باشد، هر چند بگوئیم دلایلی چون تقیه و ظاهر سازی او را به چنان کاری واداشته است.

اما آیا نویسنده حقیقی این سجل کیست؟

در این اعلامیه نویسنده از دیدگاه دینی و اسلامی و با صراحت از کارهای حاکم بامرالله دفاع می‌کند و مردم را به علت فسادی که سبب خشم و ناخشنودی حاکم نسبت به آنان شده مورد ملامت و مواخذه قرار می‌دهد و از دلایل خشم و ناخشنودی وی نسبت به آنان این است که «باب دعوت خویش را بست؛ مجالس حکمت خویش را تعطیل کرد؛ همه دیوانهای اولیا و بردگان خود را از قصر خویش [به جایی دیگر] منتقل ساخت؛ با آن که تا آن زمان پیوسته به مردم درود می‌فرستاد اما این امر را از آنان باز داشت؛ به مردم اجازه نداد بر سکوه‌های پشت بام خانه‌های او بنشینند؛ از امامت نماز مردم در اعیاد و در ماه رمضان خودداری ورزید؛ مؤذنان را منع کرد که در هنگام اذان بر او درود فرستند یا از او نام برند؛ همه مردم را از آن منع کرد که به او «مولایمان» بگویند یا در پیشگاه او بر خاک بوسه زنند - در حالی که پیش از آن انجام این کار بر همه فرمانبران او واجب بود - ، مردم را از آن بازداشت که به خاطر او از مرکبهای خود پیاده شوند؛ جامه‌های پشمین با جنس و رنگهای متفاوت بر تن کرد؛ بر الاغ سوار شد؛ دوستان و بردگان خود را از آن منع کرد که طبق عادت قبلی خود در رکاب او و با او همراه شوند و نیز از اقامه حدّ شرعی بر مردم دوران خود امتناع ورزید».

بدین ترتیب گویا نویسنده حاکم را به زهد و تواضع، محبت با رعیت و دوری از همه مظاهر تشریفات و حشمت و جلال شاهانه می‌ستاید. اینها همه اوصافی است که تنها می‌تواند از سوی فردی مطرح شود که از حاکم به عنوان بنده‌ای زاهد، دارای ایمان پاک و سالم و متّصف به آن دسته از فضایلی اسلامی دفاع می‌کند که صوفیان متواضع در پیشگاه خداوند برای آراسته شدن بدان تلاش دارند. پس چنین اوصافی کجا و دعوی الوهیت حاکم کجا؟

دیگر آن که این سجل را آویخته بر دیوار مساجد دیده‌اند و این بدان معناست که نویسنده می‌خواسته است این نوشته به عنوان یک اطلاعیه عمومی در معرض دید و آگاهی همه مردم قرار گیرد. مهمتر آن که نویسنده در پایان نوشته مردم را به تکثیر و پخش آن در میان همه

مردم و خواندن آن برای دیگران توصیه می‌کند و می‌گوید:

هیچ کس نباید از تکثیر و خواندن آن خودداری ورزد. خداوند هر که را به عمل کردن به پیام طاعت از خداوند و طاعت ولی او امیر مؤمنان - سلام الله علیه - موفق شده، از این نوشته بهره‌مند سازد. حرام است اگر کسی از روی این نوشته نویسد و آن را در مسجد اسفل برای توبه کنندگان نخواند. حرام است حرام است اگر کسی توان تکثیر این نوشته را داشته باشد و از آن کوتاهی ورزد.

چنین اطلاعیه‌ای عمومی چیزی است که نمی‌توانسته به ذهن حمزه بن علی و امثال او برسد. از آنجا که تاریخ این سجل - آن گونه که در پایانش آمده - «ماه ذی القعدة سال ۴۱۱ ه.ق.» می‌باشد و تاریخ پنهان شدن حاکم نیز ۲۷ شوال همین سال است، می‌توان گفت این سجل بلافاصله در روزهای پس از درگذشت یا غیبت حاکم نوشته شده است.

به همین دلیل فرضیه ما در این مورد آن است که اعلامیه مزبور در روزهایی نوشته شده که هنوز جستجو از حاکم در منطقه کوه مقطم، معصره و نزدیک حلوان ادامه داشته و این اعلامیه از سوی کسی صادر شده یا کسی دستور نوشتن آن را داده است که زنده ماندن حاکم برای او اهمیت داشته و از آن بیمناک بوده است که پس از او کسی خلافت را در دست گیرد که قدرت و نفوذی را که وی در دوران خلافت حاکم داشت از وی بستاند.

بدین سبب به عقیده ما، فقط کسی که در این مسأله منافی داشته - به عقیده ما خطیر الملک ابوالحسین عمار بن محمد است که در دوران حاکم عهده‌دار پست دیوان انشاء بود، و یا کسی دیگر از قبیل او - دستور نوشتن این اطلاعیه عمومی و آویختن آن بر دیوار مساجد را صادر کرده است تا این اعلامیه از یک سو به مردم اطمینان و از دیگر سوی به آنان هشدار دهد؛ بویژه آن که این نویسنده می‌دانسته است مردم حاکم را دوست نداشتند و درگذشت او ممکن است آشفتگی‌هایی در امنیت و اختلال‌هایی در کار حکومت به وجود آورد. وی به همین دلیل نیز بلافاصله دستور نوشتن چنین اعلامیه‌ای را صادر کرده تا بتدریج مسائل روشن شود و راز نهفته‌ای که در اختفای حاکم بامرالله وجود داشت آشکار گردد.

چنین چیزی در تاریخ نیز شواهد فراوانی دارد که پس از اختفای پادشاه یا حاکمی و در زمانی که مردم از سرنوشت او اطلاعی ندارند، صاحب منصبان حکومت، بلافاصله به منظور جلوگیری از آشوب‌هایی که ممکن است به وجود آید چنین اعلامیه‌هایی را صادر می‌کنند.

در این میان، قرار گرفتن این اعلامیه در صدر رساله‌های درویشان نیز نمی‌تواند از چیزی مخالف این فرضیه حکایت داشته باشد.

موضع خلیفه ظاهر نسبت به دعوت «توحید»

پس از حاکم بامرالله فرزندش ابوهاشم - و بنا بر روایتی ابوالحسن - علی بن حاکم بامرالله ابی علی منصور بن العزیز بالله نزار بن المعزالدین الله معدن المنصور در روز دهم ذی‌الحجه عید قربان سال ۴۱۱ هـ.ق. خلافت فاطمین مصر را در اختیار گرفت. به نظر می‌رسد که او تمامی فرمانهایی را که حاکم صادر کرده بود لغو کرد، «در میان رعیت عدالت برقرار کرد، سیره‌ای نکو در پیش گرفت، اموالی به سپاهیان و فرماندهان داد و مدتی حکومت را با آرامش اداره کرد... الظاهر لا عازدین الله صدقه‌های فراوان می‌داد، در برخورد با دیگران انصاف می‌ورزید، ادعاهای پدر و جدش مبنی بر آشنایی با نجوم و دیگر دعاوی منکر را مطرح نمی‌کرد.»^۱

یکی از روایات مهم درباره‌ی موضع ظاهر نسبت به ادعاهای غلوآمیز شیعه در روزگار او روایت هلال بن صابی^۲ است که ابن تغری بردی آن را در *النجوم الزاهرة* نقل کرده است. وی می‌گوید:

در یکی از نامه‌هایی که از مصر و به سال ۴۱۴ هـ.ق. از زبان مصریان (خلفای فاطمی) نوشته شده و نامه‌ای بزرگ بود چنین دیدم: گروهی از نصیرییه درباره‌ی پدرمان امیر مؤمنان علی بن ابی طالب - رضوان الله علیه - غلو در پیش گرفتند و ادعاهایی بسان آنچه مسیحیان درباره‌ی مسیح مطرح کرده بود در مورد او مطرح کردند.

از این گروه جماعتی سبک خرد و گمراه پدید آمد که به علت جهل خود از راه راست فاصله گرفت و درباره‌ی ما غلو فراوان کرد. این جماعت درباره‌ی پدران و اجداد ما سخنان نادرست و اظهاراتی دروغ بر زبان آوردند و با غلو ناپسند و جهل آشکار خویش چیزهایی به ما نسبت دادند که سخن گفتن از آنها در مورد ما شایسته نیست. ما در پیشگاه خداوند از این جاهلان کافر گمراه بیزاری می‌جوییم و

۱- ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، ج ۴، ص ۲۴۸، به نقل از ابوالمظفر، *مرآة الزمان*

از خداوند می‌خواهیم در راه عزت بخشیدن به دین او و استوار ساختن ارکان و پایه‌های آن و نیز عمل کردن بدانچه جدمان مصطفی (ص) و پدرمان مرتضی و گذشتگان نیکوکارمان و آن پرچمهای هدایت ما را بدان فرمان دادند بخوبی یاریمان دهد.

ای اولیا و ای داعیان ما، شما خود می‌دانید که ما چگونه با فرامین خود بنیان این کافران فاسق و این فاجران خارج از دین را بر افکندیم و آنها را به نحو کامل در سرزمینهای مختلف پراکنده ساختیم و آنان گریزان به دور دستها پناه بردند و ترسان و رانده شده در هر سو آواره شدند. یکی از کسانی که در سلک این جماعت بود اما ترس او را به کناره‌گیری از آنان کشاند مردی احمق و خشمگین و گمراهی گمراه کننده، از مردمان بصره بود که از بیم شمشیرها، همراه با حاجیان به مکه - که خداوند نگهدارش باشد - رفت و در زیر پوشش حج خود را به خانه خدا رساند و چون به آن خانه بزرگ و با عظمت و به آن جایگاه مقدس و گرامی رسید کفر خویش و مکرری را که نهان داشت آشکار ساخت و در این میان و سوسه‌هایی در عقل او، او را بدان کشاند که آهنگ حج را اسود کند. وی نیز آهنگ حج کرد و با دُبوس چند ضربه پی در پی بر آن وارد ساخت و بر اثر این ضربه‌ها قطعات کوچکی از این سنگ پریده که البته بعدها به جای خود برگردانده شد. بعدها با کشتن این کافر به دلیل آن بدترین وضعیت و گمراهی آمیخته‌ترین اعمالی که داشت مشکل او حل شد و او به دیگر کافران همانند خویش که بسان او راه ضلالت را در پیش گرفته بودند پیوست؛ چه، آنان را در دنیا خواری و در آخرت عذابی بزرگ است.

به جانم سوگند، این مصیبتی ننگین و زخمی سنگین در تاریخ اسلام است که انالله و انا الیه راجعون. این ملعون ادعاهای بزرگی برای خود مطرح کرد و دست به کارهایی گران زد که آتش زدن، ویران کردن و از میان بردن آثار خانه کعبه و به خاک یکسان کردن آن از آن جمله است که غلام ثقیف معروف به حجاج مرتکب آن شد.

در این نامه نویسنده سخنان مفصلی در این باره آورده که ذکر آن به درازا می‌کشد.

- سخنان صابیء در اینجا پایان یافت^۱.

گفتنی است حادثه کندن قطعه‌هایی از حجرالاسود در جمعه‌ای پس از عید قربان و در سال ۴۱۳هـ.ق. روی داده بود:

به رغم آن که در نامه‌ای که گذشت هیچ نامی از دروز یا از داعیان مذهب توحید یا هیچ صفتی از این قبیل نیامده، اما به گمان قویتر سخنان خلیفه ظاهر لاعزاز دین‌الله در این نوشته درباره فرقه‌ای است که در مورد خلفای فاطمی غلو فراوان کرد و عبارت «در مورد ما غلو فراوان کردند» اشاره به دعوت حمزه بن علی به الوهیت حاکم پدر ظاهر است. به همین دلیل نیز، ظاهر پیروان این دعوت را در همه جا پراکنده ساخت تا جایی که آنان گریزان به دور دستها پناه بردند و ترسان و رانده شده در هر سو آواره شدند». مردی هم که در اثنای حج و در ماه ذی‌الحجه سال ۴۱۳هـ.ق. چنان عملی نسبت به حجرالاسود انجام داد از پیروان همین فرقه بود. ابن جوزی و ابن تغری بردی به این ماجرا اشاره دارند. ابن تغری می‌گوید:

گفته شده است مردی که این کار را انجام داد از جاهلانی بود که حاکم آنان را فریب داده و عقایدشان را تباه کرده بود. چون خبر این ماجرا به ظاهر رسید بر آن مرد سخت گرفت و در این مورد نامه‌ای نوشت^۲.

نامه‌ای که در این متن بدان اشاره شده همان نامه‌ای است که در سطور قبل گذشت. بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم خلیفه ظاهر به محض رسیدن به خلافت برای از میان بردن داعیان الوهیت حاکم سعی کرد؛ چه این که وی در ۱۰ ذی‌الحجه سال ۴۱۱هـ.ق. به خلافت رسید و حادثه حجرالاسود در ذی‌الحجه سال ۴۱۳هـ.ق. به وقوع پیوست و فردی که آن حادثه را به وجود آورد یکی از کسانی بود که ظاهر آنان را به دلیل پیروی از مسلک الوهیت حاکم آواره کرده بود. این مسأله حکایت از آن دارد که ظاهر از همان آغاز خلافت خویش به تعقیب پیروان این دعوت پرداخته و در این تعقیب و در سایر امور مملکتی از همکاری وزیر خود نجیب الدوله^۳ علی بن احمد جرجرائی برخوردار بود «او از خاندانی خوشنام بود که سابقه کارهای حکومتی داشتند. دستان وی در سال ۴۰۴هـ.ق. به وسیله حاکم بامرالله از آرنج قطع

۱- همان، ص ۲۴۹ - ۲۵۰.

۲- همان، ص ۲۴۹.

۳- در آن دوران وزیران نیز همانند شخص خلیفه دارای چنین القابی بودند.

شده بود»^۱. این مسأله خود می‌توانست علت قوی دیگری در انتقام گرفتن دستگاه حکومتی و وزیر از داعیان الوهیت حاکم باشد. گفتنی است جرجرائی در ۱۲ ذی‌الحجة سال ۴۱۸ هـ.ق. به وزارت رسید.

بدین ترتیب پیروان این دعوت هیچ پناهگاهی برای خود جز وادی تیم - جایی که تاکنون نیز در آن باقی مانده‌اند - نیافتند.

وادی تیم منسوب است به تیم‌اللات و تیم‌اللات خاستگاه و سرچشمه همه شعبه‌های قبیله تنوخ است. تنوخ اولین قبیله عربی است که منطقه حیره در کنار فرات را آباد کرد. از جمله بزرگان این خاندان باید از شاه نعمان بن منذر - که مادرش به سبب زیبایی خاص خود ماء السماء نامیده می‌شد - یاد کرد. میان تنوخ لخمی قحطانی و شاه منذر بن نعمان هشت واسطه وجود دارد و بدین ترتیب سلسله نسب تنوخ از ایمن - سرار است: تنوخ بن قحطان بن عوف بن کنده بن جندب بن مدحج بن سعد بن لحي بن تمیم بن نعمان بن منذر. تنوخ همان بنی تیم‌الله بن اسد بن وبره بن تغلب بن حلوان بن عمران بن حافی بن قضاعه‌اند. خاندان تنوخ، به مانند ایاد، ربیع، بکر، تغلب، نمر، عبدالقیس، غسان، بنی حارث بن کعب - ساکن نجران -، طیء، بسیاری از کلب و همه ساکنان حیره از تمیم و لخم و دیگران، قبل از ظهور اسلام به مسیحیت عقیده داشتند^۲. ابن عدیم در کتاب الانصاف و التحریر فی نسب المعری می‌گوید:

قحطان خاستگاه و اصل همه قبایل یمن و تیم‌اللات خاستگاه و اصل همه قبایل تنوخ است. آنان بدین علت تنوخ نامیده شده‌اند که در شام و به روایتی در حیره تنوخ یعنی اقامت گزیدند... آنان نخستین کسانی بودند که در تنوخ ساکن شدند و آنجا را آباد کردند و از قدرت، ثروت، افراد و غلبه بر خوردار بودند... پس از ظهور اسلام، همراه با ابو عبیده جراح آمدند. آنان که از قدرتمندترین اعراب همراه او و از پرشمارترین آنان بودند در شهرهای مختلف سکونت گزیدند و نقشه‌ها طرح کردند. آنان در حالی که به آیین مسیحی عقیده داشتند در قنسرین،

۱- النجوم الزاهرة، ج ۴، ص ۲۴۸؛ و ابن قناری، ذیل تاریخ دمشق، «کتاب تولیة الجرجانی للموزار»، ص ۸۰-۸۳.

۲- ر.ک: ابن حزم، جمهرة انساب العرب، نشر لوی برو و نسال، قاهره، ۱۹۴۸م، ص ۴۷۵.

منیج، حماة، معرفة النعمان، كفرطاب و دیگر شهرهای اسلامی فرود آمدند و بر آن شهرها غلبه کردند^۱.

آل ارسلان، آل بحتر و آل علم الدین از جمله خاندانهای بنی تنوخ هستند که به دعوت محمد درزی و حمزه بن علی گرویدند و رساله‌هایی از حمزه خطاب به این خاندانها و به نام سه تن از آنان یعنی ابوالفضائل عبدالخالق بن محمد، ابوالحسن یوسف بن مصبح و ابواسحاق ابراهیم بن عبدالله فرستاده شده است.

چنین به نظر می‌رسد که ارسلان برای نخستین بار در سال ۱۴۲هـ.ق. به وادی تیم آمدند؛ چه در این سال ابو جعفر منصور خلیفه عباسی آنان را بدین مناطق فرستاد و غرب و توابع آن را بدیشان واگذار کرد. مناطق واگذار شده شامل غرب شمالی (که رأس المتن، بیت مری و شبانیه از مهمترین شهرهای آن است)، غرب اعلی (که عالیه، رویسات البلوط و بعدا از شهرهای مهم آن است) و غرب اقصی (که شویفات، سوق الغرب، خلده و عیتات از مهمترین شهرهای آن است) می‌شد. در رأس نخستین گروهی که از خاندان ارسلان به لبنان آمدند امیر منذر بن مالک، برادرش امیر ارسلان و برادرزاده‌های آن دو امیر خالد بن حسان، امیر عبدالله بن نعمان و امیر فوارس بن عبدالملک قرار داشتند. نام این خاندان و عشایر وابسته به آن در سجل ارسلانی که مورخ به تاریخ صفر سال ۱۹۰ می‌باشد آمده است.

این مهاجران در مرتفعات واقع میان بقاع و بیروت و المتن الاعلی و همچنین کوهپایه‌ها تا ساحل دریا اقامت گزیدند. امیر ارسلان بن مالک در سن الفیل مستقر شد. او در همین دوران و در سال ۱۷۰هـ.ق. درگذشت و در بیروت دفن شد. حکومت آل ارسلان در منطقه‌ای که در شمال از بیروت آغاز می‌شود و تا سن الفیل، دکوانه، منصوریه و بیت مری ادامه می‌یابد مستقر گردید و امیر منذر در سلحمو، امیر حسان بن خالد بن مالک در طردلا، امیر عبدالله بن نعمان بن مالک در کفر او امیر فوارس بن عبدالملک بن مالک در عبیه سکونت گزیدند.

ارسلانیها به تعقیب سرکشان پرداختند:

زمانی که خلیفه مهدی [عباسی] به دمشق آمد امیر منذر و امیر ارسلان نزد او رفتند و او نیز آنها را به خاطر خبرهایی که از شجاعت و قدرتمندی آنها به او رسیده بود گرامی داشت و ولایت آنها بر سرزمینهای واگذار شده را تثبیت کرد و آنان به

۱- ر.ک: مقاله‌ای از شکیب ارسلان در مجله مجمع علمی عربی، ج ۱۱ (سال ۱۹۴۱م)، ص ۴۶۱ و پس از آن.

همراه او به بیت المقدس رفتند. بعدها میان این خاندان و سرکشان نبردهای متعددی در گرفت که مشهورترین آنها نبرد نهرالموت و انطلیاس است. پس از چندی متمردان از سواحل بیروت رانده شدند... و در سال ۷۹۱ م/ ۱۷۵ هـ.ق. امیر مسعود را در سن الفیل مورد تهاجم قرار دادند، ولی او آنها را شکست داد. وی در سال ۷۹۹ م/ ۱۸۳ هـ.ق. با عشیره خود به شویفات نقل مکان کرد و در آنجا ساختمانهایی ساخت و از همان زمان به آبادانی این سرزمین پرداخت... در این سال (۸۰۴ م/ ۱۸۹ هـ.ق.) خبر شهامت و شجاعت این امیران به [هارون] الرشید رسید و او نیز فرمانهایی مبنی بر مهاجرت مردم به لبنان و تقویت قدرت این امیران و آباد کردن آن سرزمین صادر کرد^۱.

این خاندان در جنگهای صلیبی نیز مشارکت داشتند: در سال ۱۱۱۰ م/ ۵۰۴ هـ.ق. صلیبیون به غرب آمدند و آنجا را آتش زدند و بسیاری از امیران را کشتند و بدین ترتیب خاندان امیرفوارس منقرض شد و در میان همه امیران غرب تنها بحترین عضدالدوله علی بر جای ماند. در سال ۱۱۲۶ م. امیر مجدالدوله با فرنگیان جنگید، اما در این جنگ کشته شد و پس از او ناهض الدین ابوالعشائر بحترین عضدالدوله قدرت را در دست گرفت. در سال ۱۱۵۱ م. میان او و اروپائیان در رأس التیفة در کنار نهر غدیر نبردی در گرفت. وی در این نبرد بر آنان پیروز شد و پس از آن نیز پیروزیهایی پی در پی بر صلیبیان به دست آورد تا آن که در سال ۱۱۵۷ م/ ۵۵۲ هـ.ق. درگذشت. در سال ۱۲۵۲ م. نیز فرمانده سپاه، زین الدین همراه با پادشاه مظفر سیف الدین قطز در جنگ علیه مغولان شرکت کرد تا این که در نبرد مشهور عین جالوت پیروزی نصیب اعراب شد.

پس از آن که سلطان سلیم عثمانی در سال ۱۵۱۶ م. در نبرد مرج دابق بر ملک اشرف قانصوه غوری پیروز شد، از آنجا که امیر ارسلانی جمال الدین احمد در سپاه عثمانی قرار داشت، سلطان سلیم او را به حکومت غرب، متن و جردگماشت و پس از چندی نیز منطقه شوف از معینین ستانده شد و در اختیار او قرار گرفت و وی فرمانروای جنوب لبنان شد. پس از آن که معینین درخشش بیشتری یافتند. از نفوذ این خاندان کاسته شد. آنان در سال ۱۶۱۵ م. بر بیروت استیلا یافتند و بعدها در اوایل قرن هیجدهم میلادی نبردهایی میان آنان و شهابیون

۱- دایرة المعارف بستانی، بیروت، ۱۸۷۸ م، ج ۳، ص ۸۲ - ۸۳.

در گرفت تا این که نفوذ آنان به منطقه عالیه و شویفات و مناطق مجاور آن محدود شد و در حال حاضر نیز تنها در این مناطق نفوذ دارند.

شهایون

شهایون در نیمه دوم قرن ششم هجری و در دوران نورالدین زنگی و امیر منقذ به وادی تیم آمدند. پیش از آن وادی تیم در تصرف صلیبیون بود و شهایون با آنان جنگیدند و پیروزی چشمگیری بر آنان به دست آوردند. آنها بدین ترتیب بر حاصبیا تسلط یافتند و بسیاری از سران فرنگیان را کشتند. امیر منقذ سرهای آنان را برای نورالدین زنگی فرستاد و او نیز به پاس این خدمت او را به فرمانروایی سرزمینی که فتح کرده بود گماشت. شهایون در اصل از اعراب حجاز یعنی از بنی مخزوم قریش و از خاندان بنی مالک ملقب به شهاب هستند و سلسله نسب آنان به بنی مره بن کعب بن نوی بن غالب بن فهر می رسد. لقب شهاب از زمانی به این خاندان داده شد که به فرمان عمر بن خطاب در سال ۱۵ هـ.ق. ۶۳۶ م. در دهی به نام شهباء سکونت گزیدند؛ هر چند دلایل دیگری نیز برای اشتباه آنان بدین نام ذکر شده است.

پس از مرگ امیر احمد معنی در دیر القمر و در سال ۱۶۹۶ م. شهایون حکومت را در لبنان در دست گرفتند؛ چه، پس از مرگ امیر احمد امیر بشیر بن حسن شهابی فرمانروای راشیا به حکومت رسید. وی در سال ۱۷۰۶ م. در گذشت و پس از او امیر حیدر بن امیر موسی حکومت را در اختیار گرفت. او نیز در سال ۱۷۳۲ م. در دیر القمر درگذشت. در طی دوران حکومت او موقعیت قیسیه فرونی یافت و از نفوذ یمنیه کاسته شد. سه سال پیش از درگذشت او یعنی در سال ۱۷۲۹ م. امیر ملحم حکومت منطقه جبل لبنان را در اختیار گرفته بود. وی به حکومت خود بر این منطقه ادامه داد تا آنجا که دو برادرش نیز چشم طمع به آن دوختند و سرانجام در سال ۱۷۵۴ حکومت را در اختیار قرار گرفتند. آن دو برادر عبارت بودند از احمد (پدر مورخ احمد شهابی) و منصور که در سال ۱۷۷۰ از حکومت کنار گذاشته شد.

در سال ۱۷۵۴ امیر علی حیدر و تنی چند از فرزندان امیر ملحم یعنی امیر قاسم، امیر سید احمد، امیر حیدر و همچنین شمار زیادی از امرای شهابی و سپس امرای لمعی به آیین مسیحیت گرویدند. به همین سبب مشاهده می کنیم که از همین تاریخ شهایون به طایفه های مسلمان، مسیحی مارونی و دروزی تقسیم می شوند و این تقسیم هنوز هم وجود دارد. جالب

آن است که یکی از بزرگترین امیران شهابی یعنی امیر بشیر شهابی یا بشیر دوم، که از سال ۱۷۸۸ تا ۱۸۴۰م. حکومت جبل لبنان را در اختیار داشت به هر سه عقیده: اسلام سنی، مسیحیت و آیین دروزی تظاهر می‌کرد. او در برابر خلفای عثمانی مسلمان، در برابر دروزیان دروزی و در برابر مسیحیان مسیحی بود!

ما دقیقاً نمی‌دانیم شهابیون در چه زمانی به مسیحیت گرویده‌اند؛ اما احتمال قویتر آن است که این خاندان پس از در اختیار گرفتن حکومت جبل لبنان در اوایل قرن هیجدهم میلادی این عقیده را برگزیده‌اند. این مسأله نیز که شهابیون گاه این دین و گاه آن دین دیگر را اظهار می‌کردند غالباً دارای علل و زمینه‌هایی سیاسی است.^۱

آل جنبلاط

خاندان جنبلاط خاندانی است که امروزه پیشوای دیگر خاندانهای دروزی به شمار می‌رود. این خاندان در اصل به جان بولاد بن سعید بن مصطفی بن حسین بن جان بولاد بن قاسم که یک‌کرد بود برمی‌گردد. جان بولاد یا جنبلاط (که گاه جانبلاط هم نوشته می‌شود) در سال ۱۶۳۰ همراه با فرزندش رباح^۲ از حلب به بیروت آمد. با توجه به رابطه دوستانه‌ای که میان آنان و معنین وجود داشت، در دهه سوم قرن هفدهم از آنان خواسته شد در شوف اقامت گزینند. جان بولاد بن سعید در سال ۱۶۴۰م. درگذشت و فرزندش رباح در شوف ماند و فرزند او علی در سال ۱۷۱۲م. از جانب امیر حیدر شهابی حاکم جبل لبنان زمامدار منطقه شوف شد. در دوران حاکمیت امیر یوسف شهابی بر جبل لبنان وی سعی کرد میان علی جنبلاط و شیخ عبدالسلام عماد دشمنی ایجاد کند. به همین سبب مردم این منطقه به دو حزب تقسیم شدند: حزب جنبلاط و حزب یزبکیه منسوب به شیخ عبدالسلام. گفتنی است این نزاع و دشمنی تا دیر زمانی باقی ماند. شیخ علی جنبلاط در سال ۱۷۷۸م. در بگذران درگذشت و پس

۱- ر.ک: امیر حیدر شهاب، لبنان فی عهد الامراء الشهابیین.

۲- خاندان جان بولاد (جنبلاط) از عشیره‌های کردی است که در استان کلز نزدیک حلب سکونت داشتند و زمانی نیز بر معرّة‌نعمان، حلب و کلز حکومت می‌کردند. علی بن جان بولاد نخستین کسی است که ریاست عشیره کردهای جنبلاط را در نواحی کلز بر عهده گرفت. یکی از بزرگترین نیاکان او حسین پاشا بن جانبولاد کرد است که زمانی حاکم کلز (یا کلس) بود و در ۱۱۰۴ه.ق. به قتل رسید.

ر.ک: محبی، خلاصه الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر، قاهره، ۱۲۸۴ه.ق.، ج ۲، ص ۸۴ - ۸۷.

از او فرزندش قاسم ریاست این طایفه را بر عهده گرفت. قاسم در مختاره سکونت داشت و آن آبادی است در شمال منطقه شوف که هم اکنون نیز مقر طایفه جنبلاط می باشد. از دیگر سوی [در همین زمان یا اندکی پیش از آن] میان امیر بشیر شهابی و خاندان جنبلاط دشمنی به وجود آمده بود که در نتیجه آن امیر بشیر این خاندان را شکست داد و آبادیهای متعلق به آنها را ویران کرد.

یکی از مشهورترین سران جنبلاط در قرن نوزدهم شیخ سعید پدر شیخ بشیر جنبلاطی است که در جنگ علیه ابراهیم پاشا - پس از آن که وی بر شام استیلا یافت - نقش فعالی را ایفا کرد، در نبردهایی که در سال ۱۸۴۱م. و پس از آن میان دروزیان و مسیحیان درگرفت نیز شرکت جست، در دهه ششم قرن گذشته به موقعیت برجسته‌ای در لبنان دست یافت، در حوادث سال ۱۸۶۰م. میان مسیحیان و دروزیان شرکت داشت و سرانجام همراه با تنی چند از سران دروزیان لبنان دستگیر شد. وی در سال ۱۸۶۱م. درگذشت.

معنیون

هر چند معروف است که این خاندان به طایفه دروز وابسته‌اند، اما پی بردن به صحت چنین انتسابی دشوار است. محبی درباره امیر فخرالدین معنی، بزرگترین امیر آل معنی می گوید: امیر فخرالدین بن قرقماس بن معن دروزی، امیری مشهور و از طایفه‌ای است که همه امیر بودند، در منطقه شوف سکونت داشتند و از سابقه‌ای طولانی برخوردار بودند. ادعا می شود که این خاندان منسوب به معن بن زائده‌اند، ولی چنین ادعایی ثابت نشده است.

از یکی از نوادگان فخرالدین نقل شده که می گفت: پدران ما اصالتاً کرد بودند و در این سرزمین سکونت گزیدند و از آن پس به علت همجواری شدن با دروزیان نام دروزی بر آنان نهاده شد، در حالی که در اصل از دروزیان نیستند.^۱

البته محبی این گفته را تأیید نمی کند و پس از آن می گوید: «چنین چیزی نیز ثابت نشده؛ زیرا این جماعت سرمنشأ کفر و زندقه این طایفه‌اند».^۲

۲- همان، سطر آخر.

۱- همان، ج ۳، ص ۲۶۶.

به هر حال این اظهار نظر حاکی از آن است که در صحت و سقم انتساب معین به دروز و آیین دروزی اختلاف نظر وجود دارد. در این میان عیسی اسکندر معلوف این احتمال را بر می‌گزیند که معین مسلمان و عرب هستند. او می‌گوید:

آن گونه که مورخان بر این مطلب تصریح کرده‌اند معین مسلمان و عربند و مسائلی چون تعدد زوجات، تاسیس مساجد در وطن خود و در اروپا، تقاضای واگذاری سرپرستی حج این طایفه به خود آنان، برافراشته شدن پرچم حاکمیت آنان در شهرها و سرزمینهای اسلامی، به ارث گذاشتن حکومت لبنان از سوی امیران شهابی برای امیران شهابی مسلمان پس از خود، نحوه نامگذاری، تعصبی که نسبت به خاندان خود دارند و بالاخره دشمنی که نسبت به اترک دارند، همه و همه دلایلی بر این مدعاست که آنان عرب و مسلمان می‌باشند. به گمان ما آنچه باعث شده امیر فخرالدین به خروج از اسلام متهم و به طایفه دروزیان نسبت داده شود آن است که وی در کوهستان محل اقامت دروزیان یعنی شوف اقامت و حکومت داشت و گاه نیز نسبت به اقامه شعایر اسلامی کوتاهی می‌ورزید. گواه آنچه ما می‌گوییم این است که - همان گونه که مرادی در مسلک^۱ گفته - فرزند فخرالدین، امیر حسین دروزی بودن خود را در آستانه انکار و مسلمان بودن خود را اثبات کرد. مرادی در جای دیگری از مسلک^۲ خویش گفته است: «وی آن ستم رئیس طایفه دروزیان و دروزی مشهور امیر فخرالدین بن معن را از میان برداشت.»^۳

به عقیده ما ادله‌ای که عیسی اسکندر معلوف در کتاب خود آورده ادله‌ای سست است؛ زیرا مرادی - آن سان که معلوف، خود سخنان متناقض او را آورده - تناقض می‌گوید علاوه بر این، تصریح همه مورخان بر مسلمان و عرب بودن این گروه تنها یک ادعاست که دلیلی بر اثبات آن وجود ندارد، و «برافراشته شدن پرچم حاکمیت آنان در شهرها و سرزمینهای اسلامی» دلیلی بر دروزی بودن آنان نیست و این مطلب هم که فرزند فخرالدین، حسین

۱- مرادی، ابوالموده محمد خلیل، مسلک الدرر فی اعیان القرن الثانی عشر، ج ۲، ص ۵۹ - ۶۰.

۲- همان، ص ۳۱.

۳- عیسی اسکندر معلوف، تاریخ الامیر فخرالدین المعنی الثانی، بیروت، ۱۹۶۶، پاورقی ص ۳۵.

دروزی بودن خود را در آستانه انکار کرد درست همانند تظاهر امیر بشیر شهابی به اسلام سنی نزد حاکمان عثمانی است.

آمار دروزیان لبنان

در اینجا بی فایده نخواهد بود که آماری از دروزیان لبنان در کنار آمار سایر فرقه‌های موجود در این کشور بیاوریم:

آمار ۱۹۵۶م.	آمار ۱۹۴۴م.	
۸۸۱۰۰	۷۱۷۱۱	دروزیان ^۱
	۲۲۵۵۹۴	اهل سنت
۲۵۰۰۰۰	۲۰۰۶۹۸	شیعیان
۴۲۲۰۰۰	۳۱۸۲۰۱	مارونیها
۱۴۰۰۰۰	۱۰۶۶۵۸	مسیحیان ارتدوکس
۹۰۰۰۰	۶۱۹۵۶	مسیحیان کاتولیک (ملکانیه)
	۵۸۰۰۷	ارامنه ارتدوکس
	۴۱۵۹۶	سایر طوایف (یهود، پروتستان و...)
-----	-----	-----
۱۴۱۲۰۰۰	۱۲۵۳۹۹۲	کل جمعیت لبنان

آمار دروزیان سوریه

طبق آمارگیری سال ۱۹۴۷م. آمار دروزیان و سایر طوایف ساکن سوریه بدین ترتیب است:

۲۴۸۸۹۰۱	مسلمانان (سنی و شیعه)
۹۶۶۴۱	دروزیان
۴۲۴۰۱۰	مسیحیان (طوایف مختلف)
۲۸۸۵	یزیدیه

۱- دروزیان در مجلس نمایندگان لبنان که ۹۹ عضو دارد دارای ۶ نماینده‌اند: دو نفر از عالییه، دو نفر از شوف، یک نفر از بقاع غربی و یک نفر از بعیدا.

یهودیان

۳۰۸۷۳

کل جمعیت سوریه

۳۰۴۳۳۱۰

دروزیان عربند

عموم دروزیان عقیده دارند که اعرابی با سابقه کهن در عربیت هستند؛ چراکه آنان اغلب، منسوب به قبایل تنوخ‌اند. البته در این مسأله اختلاف است که آیا مقصود از تنوخ تنوخ قضاعه است یا تنوخ لخم. به عقیده ما گزیده‌تر و شایع‌تر آن است که بگوییم مقصود تنوخ قضاعه می‌باشد؛ چه این که ما اساساً نمی‌دانیم تنوخ لخم چه کسانی هستند و علاوه بر این، آن سلسله نسبی را هم که شکیب ارسلان مدعی آن است در جایی نیافته‌ایم. شکیب ارسلان بر تفاوت گذاشتن میان تنوخ لخم و تنوخ قضاعه اصرار دارد و می‌گوید:

تنوخ بدان علت به این نام مشهور شده که یکی از اجداد آنان تنوخ بن قحطان بن عوف بن کنده بن جندب بن مدحج بن سعد بن لحي بن تمیم بن نعمان بن منذر بن ماء السماء نام داشت. ماء السماء همان ماریه بنت عمرو است که به سبب زیبایی‌اش به این لقب ملقب شده بود. منذر بن ماء السماء نیز که در این سلسله از او نام برده شده پسر امرؤ القیس بن نعمان اعور بن امرؤ القیس المحرق بن امرؤ القیس الاول بن عمرو بن عوف بن ربیعه بن حارث بن مرة بن ادد بن زید بن یشجب بن عرب بن زید بن کهلان بن سبأ بن یشجب بن یعرب بن قحطان است. در تاریخ صالح بن یحیی چنین آمده و ابن سباط عالی‌هی نیز همین سلسله را از او نقل کرده و امیر شیخ حیدر شهابی و شیخ طنوس شدیاق و دیگران نیز از ابن سباط نقل کرده‌اند.

شکیب ارسلان در ادامه اظهارات خود به ردّ آرای فیلیپ حتی می‌پردازد و پس از آن

می‌گوید:

اگر استاد [فیلیپ حتی] این نسبت را که در تاریخ صالح بن یحیی و دیگر تاریخ‌های لبنان آمده نمی‌پذیرد و آن را دلیلی کافی نمی‌داند، ما نیز دلیل دیگری در اختیار نداریم که عکس این را ثابت کند و هیچ دلیلی بر آن نیست که امرای تنوخی لبنان از تنوخ قضاعه‌اند. تاریخ برگمان و حدس و بر تخمین مبتنی نیست و تنها سخنی که در اینجا می‌توان گفت آن است که بگوییم در تاریخ صالح بن یحیی اشتباهاتی

وجود دارد و - احتمالاً - سلسله نسبی که در آن بیان شده به طور کامل همان نیست که در این تاریخ ذکر شده است؛ زیرا این سلسله‌ها تاریخی کهن دارند و به گذشته‌های دور باز می‌گردند و هر چند متواتر نیز باشند ممکن است در مورد بسیاری از افراد سلسله تواتر بر خلاف یکدیگر نیز صورت گرفته باشد^۱.

نگارنده می‌گوید: ما این نسبت را که ارسلان مدعی آن است تنها در تاریخ صالح بن یحیی و اظهارات کسانی یافته‌ایم که این سلسله را از او نقل کرده‌اند و به سخنان آنان وقعی داده نمی‌شود.

به عقیده ما در اینجا هیچ مسأله و معضلی وجود ندارد؛ زیرا قبایل معروف به تنوخ همان قبایل منشعب از قضاعه‌اند که «تیره‌هایی از غارة بن لخم بر آنان وارد شدند و در جوار آنان قرار گرفتند»^۲. این سخن طبری است، آنجا که از اجتماع گروهی از قبایل عرب در جزیره سخن می‌گوید «که بر اقامت (= تنوخ) در کنار همدیگر سوگند یاد کردند و پیمان همکاری و پشتیبانی از یکدیگر بستند و همه دستی واحد در برابر دیگر مردمان شدند. بدین ترتیب نام تنوخ بر آنان نهاده شد و از آن پس این نام بر آنان به عنوان قبیله‌ای از قبایل دلالت داشت»^۳. این گفته طبری حاکی از آن است که تنوخ نام علم برای شخص معینی نیست، بلکه نامی است که بر این گروه از قبایل عرب که یمن را ترک گفتند و در بحرین اقامت گزیدند اطلاق شده است.

تجمع قبایل عرب ساکن بحرین و پیمان مشترک و هم سوگند شدن آنان در دوران ملوک الطوائفی صورت گرفته بود که اسکندر پس از قتل دارابن دارا، شاه ایران آنها را به حکومت رسانده و سرزمینها را میان آنان تقسیم کرد و حکومتهای محلی آنان تا زمانی ادامه یافت که اردشیر بن بابک، پادشاه ایران بر آنان چیره شد و مردم فرمانبر او شدند و پادشاهی او مستقر گشت.

این حاکمان بدان علت ملوک الطوائف نام گرفتند که هر کدام از آنها تنها بر اراضی اندکی شامل چند قصر و چند خانه و خندقی بر پیرامون آنها حکم می‌راند و [در

۱- شکیب ارسلان، مقاله «نقد تاریخی و عرب بودن آل معروف» در (مجله مجمع علمی عربی)، دمشق،

۱۹۳۱م، ج ۱، ص ۴۶۱.

۲- تاریخ طبری، چاپ اروپا، قسمت اول، ص ۷۴۶ = چاپ قاهره، ۱۹۳۹م، ج ۱، ص ۴۳۷.

۳- همان.

آن سوی خندق]، نزدیک او نیز دشمنش قرار داشت که اراضی و محدوده‌ای بسان اراضی و محدوده‌ی او در اختیار گرفته بود. گاه یکی از این دو یا چند حاکم دیگری را مورد حمله قرار می‌داد و بسرعت، با یک چشم بر هم زدن، باز می‌گشت. پس از چندی اعراب ساکن بحرین چشم به آبادیهای عراق دوختند و آزمند غلبه ایرانیان بر سرزمینهای عربی مجاور عراق و مشارکت با آنان در تسلط بر این سرزمین شدند.^۱

بعدها بسیاری از تنوخ «در انبار، حیره و مناطق میان حیره تا طف الفرات و نیز غرب آن تا ناحیه انبار و مناطق مجاور آن، در سایه بانها و چادرها، و نه در خانه‌های ساخته شده از گل، سکونت گزیدند»^۲.

نخستین شاه تنوخی حیره در دوران ملوک الطوائفی^۳ مالک بن فهم است که در مجاورت انبار سکونت داشت. پس از درگذشت مالک برادرش عمرو بن فهم و پس از درگذشت او نیز جذیمه ابرش بن مالک بن فهم بن غانم بن دوس ازدی به حکومت رسید. ابی کلبی می‌گوید: مقصود از دوس، دوس بن عدنان بن عبدالله بن نصر بن زهران بن کعب بن حارث بن کعب بن عبدالله بن مالک بن مضر بن ازد بن غوث بن مالک بن زید بن کهلان بن سبأ است.^۴ پس از جذیمه خواهر زاده او عمرو بن عدی بن مضر بن ربیع بن حارث بن مالک بن عمرو بن غارة بن لخم حکومت را در اختیار گرفت.

او نخستین شاه از شاهان عرب است که در حیره اقامت گزید و نیز نخستین شاه از شاهان عرب در عراق است که مردم آن سامان او را در کتب خود تمجید کردند. شاهان عرب عراق یعنی ملوک آل مضر منسوب به اویند. عمرو بن عدی تا پایان حیات خود که صد و بیست سال به درازا کشید بتنهایی حکومت را در اختیار داشت و بتنهایی آن را اداره کرد، جنگها کرد، غنایم به دست آورد و هیاتها به حضور او رسیدند و در همه این مدت با همت بلند خود نه از دیگر ملوک طوائف عراق تبعیت کرد و نه آنان از او تبعیت می‌کردند - تا زمانی که اردشیر بن بابک در

۱- تاریخ طبری، ج ۱، ص ۷۴۷.

۲- همان، ص ۷۴۹.

۳- دوران حکومت ملوک الطوائف مجموعاً ۴۶۸ سال یعنی از سال ۲۵۶ ق.م. تا ۲۲۶ پس از میلاد بود.

۴- تاریخ طبری، ج ۱، ص ۷۵۰.

میان ایرانیان به این سرزمین وارد شد.^۱

از همین جا [= دوران عمرو بن عدی] بود که حکومت شاهان حیره یا همان لخمیان یا آل منذر بنی عدی بن مضر بن ربیع، از زادگان لخم بن عدی بن عمرو بن سبأ آغاز شد. حکومت عمرو بن عدی بن مضر مدتی طول کشید و پس از آن پسرش امرؤالقیس، پس از او نیز عمرو بن امرؤالقیس - که حکومت وی معاصر دوران شاپور ذی‌الاکتاف، یعنی از ۳۱۰ تا ۳۸۰ م. بود -، پس از او اوس بن قلام عملیقی و سپس یکی دیگر از شاهان عمالقه به قدرت رسید. سپس دیگر بار حکومت به بنی عمرو بن عدی بن مضر بن ربیع لخمی بازگشت و امرؤالقیس دوم که از این خاندان بود به حکومت رسید. پس از او فرزندش نعمان اعور حکومت را در اختیار گرفت. وی همان کسی است که خورتق و سدیر را بنا کرد و سی سال پادشاه بود و پس از آن در دوران سلطنت بهرام گور پسر یزدگرد (۴۲۰ - ۴۳۸ م.) زهد در پیش گرفت و حکومت را رها کرد. سپس فرزندش اسود بن منذر عهده دار حکومت شد. او همان کسی است که بر اعراب شام، غسانیان، پیروز شد و تعدادی از شاهان این خاندان را به اسارت گرفت. حکومت او در دوران فیروز پایان یافت و پس از او برادرش منذر بن نعمان اعور به حکومت رسید. پس از او علقمه ذمیلی - ذمیل یکی از تیره‌های لخم است - و پس از او نیز امرؤالقیس بن نعمان بن امرؤالقیس محرق حکومت را در دست گرفت. حاکم اخیر همان کسی است که سِنِمَار، معمار قصر خود را به قتل رساند. پس از او فرزندش منذر بن امرؤالقیس شاه شد. مادر او ام‌السماء است که نام اصلی اش ماریه بنت عوف بن چشم می‌باشد و به علت زیبایی خاص خود به ام‌السماء مشهور شد. منذر نیز به نام همین مادر مشهور گشت و منذر بن ام‌السماء خوانده شد. بعدها شاه ایران قباد (۴۸۸ - ۵۳۱) منذر را از حکومت حیره خلع و حارث بن عمرو بن حجر کندی را به جای او منصوب کرد زیرا قباد به آیین مزدک گروید و حارث در پذیرش این آیین با او همراهی کرد، ولی منذر با او همراه نشد. زمانی که انوشیروان (۵۳۱ - ۵۷۹) پادشاه ایران شد حارث را از حکومت حیره برداشت و منذر را به این سمت بازگرداند. پس از منذر بن ام‌السماء پسرش عمرو که به لقب «مضرط الحجارة» و گاه به نام مادرش یعنی عمرو بن هند خوانده می‌شد سلطنت را بر عهده گرفت. هشت سال از حکومت او گذشته بود که پیامبر خدا (ص) دیده به جهان گشود. پس از این حاکم برادرش قابوس بن منذر بن ماء‌السماء،

پس از او منذر بن منذر و در پی او هم فرزندش نعمان بن منذر به حکومت رسید. نعمان بن منذر به کنیه قابوس خوانده می‌شد و او همان کسی است که به مسیحیت گروید، بیست و دو سال حکومت کرد و خسرو پرویز (۵۹۰ - ۶۲۸) او را به قتل رساند و به سبب همین قتل نبرد معروف ذی‌قار میان ایرانیان و اعراب به وقوع پیوست.

پس از نعمان بن منذر حکومت حیره از لخمیان به ایاس بن قبیصه طائی انتقال یافت و شش ماه پس از آغاز حکومت او رسول خدا(ص) مبعوث شد. پس از ایاس زادویه بن ماهان همدانی به قدرت رسید و پس از او دیگر بار حکومت به لخمیان بازگشت و در اختیار منذر بن نعمان بن منذر بن منذر بن ماء السماء که اعراب او را مغرور می‌نامیدند قرار گرفت. حکومت منذر بر حیره ادامه یافت تا آن که در سال ۱۲ هـ.ق. ۶۳۳ م. خالد بن ولید به این سرزمین حمله کرد و بر آن استیلا یافت. آن گونه که غسانیان گماشتگان شاهان روم بر اعراب شام بودند، لخمیان یا آل منذر و یا آل مضر بن ربیع نیز گماشتگان شاهان ایران بر اعراب عراق بودند.^۱ از این تاریخچه مشاهده می‌کنیم که خاندان منذر بن سماء یا لخمیان نیز از تنوخ‌اند که از بحرین به حیره وارد شدند و پیش از آن نیز از یمن به بحرین آمده بودند. بنابراین هیچ جایی برای طرح این نزاع وجود ندارد که مقصود از تنوخ تنوخ قضاعه است یا تنوخ لخم؛ چه هر دو طایفه از تنوخ با همان معنایی که گفتیم هستند؛ یعنی گروهی از قبایل که بر اقامت گزیدن یا همان تنوخ در بحرین هم سوگند شدند و نام آنان یعنی تنوخ نیز به معنی اقامت است و نام یکی از نیاکان آنها که از او منشعب شده باشند نیست.

دلایل دروزیان بر عرب بودن خویش

در کنار دلیل پیش گفته که مبتنی بر نسب این خاندان است و این نسب به تواتر میان دروزیان لبنان و سوریه ثابت است، دروزیان دو دلیل ذیل را برای اثبات عرب بودن خود اقامه کرده‌اند:

۱- نامهای دروزیان، به استثنای شماری اندک از آنها، عربی است. سلیمان ابو عزالدین در مقاله‌ای^۲ جدولی از نامهای برخی از زعما و رجال برجسته را در میان گذشتگان دروز آورده

۱- ر.ک: تاریخ ابوالفداء، قاهره، ۱۲۸۶ هـ.ق.، ج ۱، ص ۷۳-۷۶.
 ۲- با عنوان «ریشه دروزیان»، در مجله المقتطف، ژوئن ۱۹۳۰، ص ۷۸-۸۰.

است که - بنا بر آنچه در کتب و رساله‌های خطی آمده - یازده قرن قبل از معرّة النعمان به جبل لبنان هجرت کردند. این نامها همه عربی است و هیچ اثر قابل ذکرى از عناصر غیر عربى در آن مشاهده نمى‌شود و عبارتند از: ابوالرجال، ابوالفقه، ابوالقوارس، ابوالمکارم، اسحاق، ترشیش^۱، تنوخ، تامر، حسن، حصن، خالد، رضوان، روق تغلبی، ریدان، زعازع، زهیر، سعید، سلطان، سلمان، سلیمان، سَمُول^۲، شاعر، شجاع، شراره، شهاب، شبیان، صاعد، صالح، عامر، عبدالقادر، عبدالله، عبدالمحسن، عبدالمنعم، عزائم، عطر، عقیل، عیسی، غسان، غلاب، فوارس، کاسب، کباس، کرامه، معتب، معضاد، منذر، نبا، نعمان، نمر، هاشم، هانی، هلال، همّام، یوسف، لخم، محمد، مسعد، مسعود.

۲- سلیمان عزالدین دلیل دیگری را نیز مطرح می‌کند و آن این که «دروزیان در میان طوایف عرب از طایفه‌هایی است که صحیحترین تلفظ را از برخی از حروف الفبای عربی یعنی ثاء، ذال، ظاء و قاف دارند.»

این دلیلی صحیح است و نگارنده نیز در طول اقامت خود در سال ۱۹۴۹م. در عبیه و منطقه شوف واقع در جبل لبنان صحت آن را مشاهده کرده و دیده است که آنان چگونه حرف قاف را درست تلفظ می‌کنند و آن را نه همانند مردم مصر و سوریه و سایر لبنانیها به همزه و نه همانند مردم مغرب و عامه اعراب مصر و شام به جیم تبدیل می‌کنند.

شکیب ارسلان نیز بدین حقیقت اشاره دارد و در تأکید بر عرب بودن دروزیان می‌گوید: «آنان دارای تلفظ عربی درستی هستند و هیچ کس از ساکنان سوریه در این تلفظ به آنان نمی‌رسد.»^۳

۱- ما در فرهنگهای عربی چنین نامی نیافته و آنچه یافته‌ایم عبارت است از ترشاش به معنی آب پاشی کردن جایی، شهری به نام ترشیش از توابع نیشابور، و شهری به نام ترشیش در تونس (یاقوت، معجم البلدان، نشر وستنفلد، ج ۱، ص ۸۳۶). بنا بر این احتمالاً نام ترشیش نامی تحریف شده، و صحیح آن ترشیشی، منسوب به یکی از دو شهر مذکور است.

۲- نویسنده مقاله مورد بحث این کلمه را چنین ثبت کرده، اما ضبط درست آن سَمُول (بر وزن حزور) و آن نیز شکل مخفف کلمه سَمُوَال است. سَمُوَال در زبان عربی به معنی سایه و نیز به معنی مگس سرکه است. اما نام سَمُوَال بن عادیاى یهودی نامی سریانی و عبری و شکل تغییر یافته شموئیل می‌باشد [و ربطی به نامهای عربی ندارد].

۳- شکیب ارسلان در «نقد تاریخی و عرب بودن آل معروف»، در مجله مجمع علمی عربی، دمشق، ۱۹۳۱، ج ۶۱، ص ۴۵۵. در این مقاله پاسخی محکمی به فرضیه‌های کودکانه و بازی ماندنی داده شده است که برخی از یاوه‌گویان اروپایی در مورد اصل و منشأ دروزیان مطرح کرده‌اند و حتی فیلیپ حتی نیز در این مورد از آنان پیروی کرده است.

ساختار دینی جامعه دروزی^۱

جامعه دروزی از نظر دینی به دو گروه تقسیم می‌شود که عبارتند از عاقلان، جاهلان.

۱- عاقلان

این گروه دارای دو رئیس دینی‌اند که هر کدام از آنان شیخ عاقلان خوانده می‌شوند. عاقلان کسانی‌اند که به احکام عملی دینی یعنی خود داری از استعمال دخانیات و میگساری و نیز داشتن رفتاری زاهدانه در مورد غذا و پوشاک پایبندند. آنان لباسی جدا از لباس جاهلان دارند و عمامه سفید استوانه‌ای شکلی بر سر می‌گذارند و لباسی ساده که شامل یک قبا و یک عبا به رنگ آبی تیره است می‌پوشند. عاقلان موظفند راست بگویند، از شهوتها دوری گزینند، حرام نخورند، از قتل، فسق، سرقت، زنا، ریا، غش ورزیدن، کینه داشتن، سخن چینی کردن و سایر رذایل و بالاخره از سوگند یادکردن به نام خداوند - خواه راست باشد و خواه دروغ - پرهیزند. عاقل حق ندارد با زنی خلوت کند و یا به اسلام او پاسخ دهد مگر آن که شخص سو می‌نیز وجود داشته باشد.

شیوخ عاقلان، خود، طبقه برتر عاقلان هستند و پایبندترین افراد این گروه در حفظ و مراعات فضایل شمرده می‌شوند. برخی از آنان در «خلوت»ها اقامت می‌گزینند. آنها خانه‌هایی هستند که در نقاطی دور از مردم برای عبادت بر پا شده‌اند و مشهورترین آنها خلوت‌های بیاضه در نزدیکی حاصبیا در لبنان است. عاقلانی که در این خلوتها هستند وقت خود را صرف نوشتن نسخه‌هایی از کتب مقدس دروزیان می‌کنند. هر عاقلی که مرتکب قتل، زنا، سرقت یا گناهی دیگر شود از مجلس عاقلان که آن را برای انجام واجبات دینی برگزار می‌کنند طرد می‌شود و در همین وضعیت می‌ماند تا زمانی که توبه و ندامت او ثابت شود^۲.

۲- جاهلان

این طبقه شامل سایر افراد جامعه دروزیان می‌شود و گاه «شراحین» نیز خوانده می‌شوند

۱- این بحث و بحث بعدی را که در متن عربی پس از بررسی زندگی شیخ فاضل قرار گرفته بود به دلیل تناسب بیشتر به اینجا منتقل کرده‌ایم - م.
۲- دایرة المعارف بستانی، بیروت، ۱۸۸۳ م، ج ۷، ص ۶۷۶، «ماده دروز».

چراکه آنان تنها حق دارند برخی از شرحهای رساله‌های دروزیان را بخوانند و حق خواندن رساله‌ها و تلاوت قرآن را ندارند.

البته آنان مجاز هستند از دخانیات و سایر لذت‌های دنیوی و رفاه در معیشت بهره‌مند شوند و موظف به پوشیدن لباس خاصی نیستند. در مجالس حکمت نیز تنها در قسمتهای آغازین آنها، قسمتهایی که به اندرز و ارشاد همگانی اختصاص دارد شرکت می‌کنند. البته آنان موظفند «خود را به پاکدامنی و پاکی، به کارهای شایسته، به گذشت و بزرگواری در ارزیابی داشتن علم و ثروت به دیگران، به ترس از خداوند و فرمان بردن از او، حفظ آبروی خویش و دیگران، راستی در گفتار و حفظ آن از تهمت و گناه و دروغ و بهتان بیارایند و پیوسته ذکر و تقدیس و تسبیح خدا گویند و به پیشگاه عزت او صلوات و تضرع و توسل تقدیم بدارند.»^۱ تفاوتی که میان این گروه و عاقلان وجود دارد تنها تفاوتی در درجه است؛ چه این که در به دست آوردن و آراسته شدن به این فضایل با عاقلان سختگیری بیشتری می‌شود تا با جاهلان.

مذهب فقهی دروزیان

دروزیان در فقه تابع مذهب حنفی هستند و این امر بدان باز می‌گردد که حاکمان عثمانی پس از فتح سوریه و لبنان در سال ۱۵۱۶م. این مذهب فقهی را بر مردمان آن سامان تحمیل کردند.

دروزیان تنها در دو مسأله از فقه ابوحنیفه پیروی نمی‌کنند:

۱- وصیت

دروزیان بر این عقیده‌اند که هر فرد دروزی حق دارد هر مقدار از مال خود را برای هر فردی که می‌خواهد وصیت کند، بی آن که این حکم به مقدار معینی - چنان که در اغلب مذاهب حداکثر مجاز وصیت یک سوم ثروت میت است - و یا به افراد معینی - چنان که در برخی مذاهب می‌گویند برای کسی که ارث می‌برد نمی‌شود وصیت کرد یا برای چنین کسی تنها تا سقف ثلث می‌توان وصیت کرد و بیشتر از این مقدار مشروط به رضایت وارثان است - مقید شود. بنابراین هر فرد دروزی حق دارد «قبل از مرگ همه ثروت خود را برای کسی،

خواه نزدیک باشد و خواه بیگانه، وصیت کند، به همین دلیل نیز حکومت علیّه از دیر باز قاضی خاصی تابع همین مذهب برای رسیدگی به دعاوی مربوط به وصیت در اختیار آنان قرار داده است»^۱.

۲- ازدواج

دروزیان عادت ندارند در یک زمان بیش از یک همسر داشته باشند و تنها به یک زن بسنده می‌کنند.

در صورتی که یک فرد دروژی همسر خود را طلاق دهد حق ندارد، خواه با محلّل و خواه بدون محلّل، به او رجوع کند. بدین ترتیب دروزیان میان طلاق رجعی و طلاق بائن با دو نوع آن یعنی بائن صغیر و بائن کبیر^۲ تفاوتی نمی‌گذارند، بلکه تنها دارای یک طلاق هستند و از دیدگاه آنان پس از یک طلاق مرد نمی‌تواند به همسرش رجوع کند. ماده ۱۰ و ۱۱ قانون طایفه دروزیان لبنان بدین مطلب تصریح دارد؛ چه این که ماده ۱۰ می‌گوید: برای مرد جایز نیست در یک زمان دو همسر داشته باشد و اگر به چنین کاری اقدام کند ازدواج دوم باطل است؛ ماده ۱۱ نیز می‌گوید: طلاق تنها یک بار است و مرد نمی‌تواند به همسر طلاق داده شده خود بازگردد.

به موجب فرمان شماره ۲۵۸۲ به تاریخ ۲۵ ماه مه ۱۹۲۹م. مسائل ازدواج دروزیان لبنان در محاکم خاص مذهبی در روز مورد رسیدگی قرار می‌گیرد. «محاکم ابتدایی دروزیان از یک قاضی تابع مذهب دروژی تشکیل می‌شود و بر اساس اصول داوری جاری در دادگاههای اهل سنت عمل می‌کند. احکام صادره از قاضی دروژی در حضور هیئتی عالی مرکب از دو شیخ عاقل و بالاترین قاضی مدنی دروزیان مورد استیناف قرار می‌گیرد. گفتنی است این هیئت

۱- همان.

۲- مقصود از طلاق بائن طلاق است که هم عقد را از بین می‌برد و هم اولویت مرد نسبت به زن را؛ بدین معنا که پس از آن مرد حق ندارد با همسر قبلی خود مجدداً ازدواج کند مگر پس از آن که با زن دیگری ازدواج کند و با او همبستر شود، و بنابراین در صورتی که با زنی دیگر ازدواج کند ولی با او همبستر نشود حق ندارد مجدداً با همسر نخست خود ازدواج کند.

مقصود از طلاق رجعی نیز طلاق است که به موجب آن، احکام زوجیت و حق اولویت مرد نسبت به زن تنها پس از انقضای عده از بین می‌رود و در طول دوران عده اصل عقد ازدواج به حال خود باقی است و تنها می‌بایست مرد در طی این دوران همسر خود را از تماس با دیگران منع کند. وی می‌تواند در این دوران به همسر خود نزدیک شود که این خود به معنی رجوع خواهد بود. در طی این مدت رجوع مرد به زن نیاز به تجدید عقد سابق یا اجرای عقد جدید ندارد.

عالی به دعوت و به انتخاب شیخ عاقلی که از دیگری سابقه دارتر است تشکیل می‌گردد. چنانچه در صورت گذشت یک ماه از تاریخ تقاضای استیناف این هیئت تشکیل نشود شیخ عاقل دوم حق دارد به دعوت این هیئت اقدام کند.^۱ اسباب طلاق از دیدگاه دروزیان عیناً همان اسباب طلاق در مذهب اهل سنت است.^۲

۱- ماده واحده قانون ۲۷ نوامبر ۱۹۴۷ م.

۲- ر.ک: انور خطیب، الزواج فی الشرع الاسلامی والقوانين اللبنانیة، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۶۰ م، ص ۱۹.

گفتنی است در سوریه نیز به موجب ماده ۳۳ قانون مدنی به شماره ۹۸ و تاریخ ۱۵/۱۱/۱۹۶۵ م. محاکم مذهبی خاصی برای دروزیان تشکیل می‌شود.

دو شخصیت دروژی

بازگشت به فهرست

جمال الدین عبدالله تنوخی

۸۲۰ - ۸۸۴ ه.ق.

شاید بزرگترین شخصیت علمی دروژیان پس از مقتنی بهاءالدین همین امیرسیدجمال‌الدین عبدالله تنوخی باشد که شرحهای او بر رساله‌های توحیدی حکمت اثر فراوانی از خود بر جای گذاشته و قبر او در عبیه واقع در جبل لبنان هر ساله از سوی دروژیان زیارت می‌شود.

وی در ۱۲ ربیع‌الاول سال ۸۲۰ ه.ق./۱۴۱۷ م. دیده به جهان گشود و در جمادی‌الآخر سال ۸۸۴ ه.ق./۱۴۷۹ م. درگذشت.

وی در همان سالهای آغازین عمر خود قرآن را حفظ کرد و آن را بخوبی فراگرفت و به تدریس آن پرداخت.

وی در حالی که هنوز سن کمی داشت در جستجوی علم و حدث از این آبادی به

آن آبادی می‌رفت و در سن نوجوانی نیز عفت و پاکدامنی خود را حفظ کرد. پس از رسیدن به سن بلوغ و پس از آن که کامل شد همه همسالان خود را پشت سر گذاشت، دنیا را رها کرد و به عبادت خداوند رحمان مشغول شد. او کتاب خدا را بخوبی فراگرفت، آن را تدریس کرد، از حفظ خواند، پیوسته به بحث و درس درباره آن پرداخت تا جایی که فصلها، آیه‌ها، عُشرها، سوره‌ها و سطرهای آن در دل او نقش بست به گونه‌ای که حتی یک کلمه از خاطر او دور نمی‌شد.^۱

از این متن استفاده می‌شود که دروزیان به قرآن کریم توجه زیادی داشتند و بر حفظ آن به عنوان کتاب خدا از دوران کودکی اصرار می‌ورزیدند. گواه دیگر این مطلب آن است که جمال‌الدین، خود در دوران بزرگسالی کودکان را به «حفظ کتاب عزیز» تشویق می‌کرد و از پدران نیز می‌خواست جوایزی برای فرزندان خود تعیین کنند «تا به حفظ آن ترغیب شوند.»^۲ همچنین در نوشته‌های جمال‌الدین عبدالله تنوخی بخوبی مشاهده می‌شود که او پیوسته به آیات قرآن استشهاد می‌کرد.^۳

از آنجا که تنوخی در نوشته‌های خود به عنوان یک دروژی و خطاب به دروزیان سخن می‌گوید می‌توان گفت ناگزیر وی به حجیت قرآن عقیده داشته است. گفتنی است تاریخ نوشته‌های او قرن نهم هجری (پانزدهم میلادی) یعنی بیش از چهار و نیم قرن پس از آغاز دعوت دروزیان می‌باشد.

از دیگر شواهد حجیت قرآن نزد دروزیان آن است که چون خواستگاران به خواستگاری عایشه دختر امیر سیف‌الدین ابوبکر بن الامیر شهاب‌الدین احمد بن الامیر ناصرالدین حسینی رفتند، عایشه هیچ کدام از آنان را نپذیرفت و این آیه قرآن را تلاوت کرد که «این سرای آخرت است، آن را برای کسانی قرار می‌دهیم که نه در پی برتری و نه در پی فساد در روی زمینند، و عاقبت از آن متقین است» [قصص/۸۳]... وی به کتاب مبین علاقه داشت... پس سید و امیر ارجمند (جمال‌الدین عبدالله تنوخی به خواستگاری او رفت و او نیز به رغم اندک بودن

۱- عجاج نویهض، التنوخی، بیروت، ۱۹۶۳م، ص ۱۱۳، به نقل از ابن سباط.

۲- همان، ص ۱۱۴.

۳- رجوع کنید به متن گفتارهای وی که نویهض آنها را در التنوخی، ص ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۷۱ و ۱۷۲ خلاصه کرده است.

دارایی و ثروت عبدالله و به امید آنچه ماندنی‌تر و بهتر است او را پذیرفت^۱.
عبدالله تنوخی با عایشه ازدواج کرد و از او سه پسر و یک دختر داشت که همه در دوران
حیات پدر درگذشتند و آخرین آنها عبدالخالق بود که، بنابر روایت ابوعلی مرعی، در ۷۷۶ و
بنابر روایت ابن سباط در ۸۷۴ هـ.ق. درگذشت.

تنوخی به عشق دانش بیشتر به دمشق رفت و دوازده سال در آنجا ماند. در آن زمان گروهی
از بنی معروف که در روزی بودند در غوطه دمشق می‌زیستند.
وی بعد از آن به عبیه بازگشت و تمام وقت خود را به عبادت و تدریس اختصاص داد و
شاگردانی از مناطق مختلف در روزی نشین نزد وی رهسپار شدند.

او پس از وفات فرزندش عبدالخالق و نیز درگذشت اصحاب بزرگش «به دنیا بی علاقه شد
و شوقش به پروردگار فزونی یافت. سپس به تدوین شروح و تبیین مستحبات و واجبات و
وظایف لازم در مسیر توحید، و نیز به اقامه حجت، روشن ساختن راه [رسیدن به خدا]، روز
آخرت و شناخت رب الارباب و خالق آسمانها و زمین پرداخت.^۲»

ابن سباط در مورد حیات تنوخی در عبیه می‌گوید:

او شب را به تهجد و طاعت پروردگار بیدار بود و تنها یک سوم از شب را
می‌خوابید. بیشتر شبها در خانه می‌نشست و به امور دنیوی و به سخنانی بجز درباره
حکمت مشغول نمی‌شد. سپس به اندرز دادن و افاضه کردن به حاضران در جلسه
می‌پرداخت تا آن که یک سوم از شب می‌گذشت. آنگاه ثلث دیگری از شب را
می‌خوابید و حاضران در جلسه او نیز می‌خوابیدند. پس از آن ثلث باقیمانده را بر
می‌خاست و به خلوت راز و نیاز و طاعت پروردگارش می‌رفت.

وی به روایات رسیده از اولیا و صالحان و علما و زاهدان - کسانی چون سفیان
ثوری، فضل (بن عیاض)، ابن عینیه، مالک بن دینار، عبدالله بن مبارک، حاتم اصم
و نظایر آنان - در زمینه‌های احکام و اندرزها، و زهد و ورع توجه فراوانی
داشت.^۳

۱- همان، ص ۹۴، به نقل از ابوعلی مرعی شاگرد تنوخی، *سیرة العارف بالله الامیر السید جمال الدین عبدالله*

۲- همان، ص ۱۰۰، به نقل از منبع سابق.

التنوخی، بیروت، ۱۹۶۳ م.

۳- همان، ص ۱۰۰، به نقل از ابوعلی مرعی.

شخصیتهای نامبرده همه از رجال نامی اهل سنت هستند و بدین ترتیب، اظهارات فوق بدان معناست که این عالم بزرگ دروژی علم و ورع خویش را از این رجال اهل سنت گرفته بود و به آنان اقتدا می‌کرد.

او در مسائل دینی نسبت به شاگردان خود سختگیر بود.

هر کس خلاقی از او سر می‌زد یا وی لغزشی از او می‌دید از مجلس درس وی طرد می‌شد و همه می‌فهمیدند که او طرد شده و همین برای آن شاگرد ننگ محسوب می‌شد.

بدین سان او در دل‌های مردم جایگاه مهمی یافت و ترس زیادی از او داشتند و از هیبت بالایی برخوردار بود، بی آن‌که زنجیر و زندان و یا بیم کشته شدن، و ضرب و جرح در کار باشد. او بعدها برای کسانی که گناهی از گناهان بزرگ بر آنان ثابت می‌شد، شراب می‌نوشیدند، یا خطای دیگری می‌کردند، یا به کسی ستم و تعدی روا می‌داشتند و به کارهایی از این قبیل دامن می‌زدند علامتی تعیین کرد. پس از آن هر کس این علامت را داشت اجازه نمی‌یافت در مجالسی که وی ترتیب داده بود شرکت کند. بدین سان این نشان برای مردم بازدارنده‌تر از آن بود که از سوی حاکمان به مجازاتی چون کشته شدن و یا شلاق خوردن برسند، و بیش از آنچه از قدرت دنیوی شاهان می‌ترسیدند از مخالفت با اوامر او بیمناک بودند.

گاه اگر کسی از مردم گناه بزرگی از او سر می‌زد و مردم از آن آگاه می‌شدند از روی خجالت و شرم و یا به عنوان طرد و نفی از گروه، خانه نشین می‌شد جرأت آن به خود نمی‌داد که در میان مردم ظاهر شود^۱.

بدین ترتیب به موقعیت بلندی نزد بزرگان همه مناطق و مشایخ همه سرزمینها دست یافت. او فرمان داد مساجد را در روستاها آباد، مساجد بزرگ شهرها را تجدید بنا و اوقاف را احیا کنند... وی سپس فقیهانی برای مناطق مختلف آورد و در روزهای جمعه در همه آبادیها نماز جمعه برگزار کرد... پس از آن در مورد قرائت صحیح قرآن کریم سختگیری نشان داد^۲.

همه این مسائل از پای‌بندی او به قرآن و نمازی که در شرع اسلام مقرر شده حکایت دارد،

۱- همان، ص ۱۱۴ - ۱۱۵.

۲- همان، ص ۱۱۴.

بویژه آن که هیچ کدام از منابع دروزیان هیچ یک از این مسائل را مورد انکار قرار نداده و این خود دلیلی روشن است بر آن که دروزیان، حداقل تا آن زمان یعنی قرن نهم هجری یا پانزدهم میلادی، فرایض دینی را اسقاط نکرده، قرآن را کنار نگذاشته و اجازه نداده‌اند هیچ یک از ارکان اسلام ترک شود، بلکه در وقت نماز نماز می‌گزارده‌اند و در وقت اذان مؤذنه‌ای آنان اذان می‌گفته‌اند^۱.

از دیگر سوی اگر بدانیم دروزیان، از گذشته‌های دور تا دوران حاضر، امیر جمال الدین عبدالله تنوخی را یکی از قطبهای آیین توحید یا مذهب دروزی می‌دانند - اگر نگوییم که او بزرگترین همه آنان است - و اگر بدانیم که قبر او در عبیه هنوز نیز زیارتگاه هزاران دروزی است که هر سال از هر سو برای تبرک جستن بدانجا روانه می‌شوند و نیز اگر بدانیم شرحهای او بر برخی از رساله‌های دروزیان - یا به گفته خود آنان - رساله‌های حکمت دروزیان هنوز نیز مورد توجه فراوان شیوخ عاقل دروزی قرار دارد، در خواهیم یافت که اینها همه حکایت از آن دارند که دروزیان بدرستی به اسلام معتقدند و به رغم داشتن پاره‌ای از عقاید خاص خویش، در ردیف مذاهب اسلامی جای می‌گیرند.

شیخ جمال الدین عبدالله تنوخی در روز شنبه ۱۷ جمادی الآخر سال ۸۸۴ه.ق. / ۷ اوت ۱۴۷۹م. در شهر عبیه، جایی که قبرش در حال حاضر در آنجا قرار دارد، درگذشت.

تألیفات او

۱- اللغة العربیة

فرهنگی است در زبان عربی که نسخه‌ای خطی از آن در نسخ تیموریه، در دارالکتب قاهره وجود دارد و احمد تیمورپاشا درباره آن می‌گوید:

فرهنگی است که به سبک الصحاح (جوهری) و القاموس (المحیط) مرتب شده و من آن را از یکی از ورّاقان در سوریه خریده‌ام... در این نسخه چیزی که بر نام مؤلف دلالت کند وجود ندارد^۲.

۲- سیاسة الاخیار فی شرح کمالات النبی المختار

۱- درباره مراقبت و تأکید آنان بر این مهم رجوع کنید به اظهارات ابن سباط در حوادث سال ۳۶۸ه.ق. / ۴۵۸م. و نیز اظهارات عجاج نویهض در کتاب التنوخی، ص ۲۰۰ - ۲۰۱.
 ۲- مجله الضحی، منتشر شده از سوی اداره اوقاف دروزیان در لبنان، سال ۱۹۵۳م.

اشرفانی در کتاب *عمدة العارفین* می‌گوید کتاب مزبور یک کتاب نیست، بلکه دو کتاب است به نامهای *سیاسة الاخيار* و *کمالات النبی المختار* که هر دو درباره ویژگیهای رسول خدا(ص) است و در بیان جایگاه پیامبر(ص) نزد دروزیان اهمیت بسیاری دارد.

۳- شروحات الامیر السید

مجموعه‌ای است از چند شرح بر برخی از رساله‌های توحیدی، یعنی رساله‌های دروزیان. ما دقیقاً تعداد رساله‌هایی را که از سوی او شرح داده شده است نمی‌دانیم، هر چند می‌دانیم این رقم در میان رساله‌های یکصد و یازده گانه دروزیان تقریباً ۱۴ رساله است، یا تعدادی بیشتر و یا تعدادی کمتر از آن.

عجاج یوسف نویهض در ضمن کتاب خود *التنوخی*^۱ فصلهایی از یکی از این شرحها را چاپ کرده، و بی آن که نام آن را متذکر شود گفته است:

این شرح را (مقصود وی همان فصلهاست) از یکی از کتب برگزینیم، بی آن که تصمیم به برگرفتن آن از کتاب مشخصی داشته باشیم؛ چه، ما در صدد بودیم از یکی از کتب شرح تنوخی بر عقیده توحید اقتباس کنیم که، به یکی از این کتب برخورد کردیم و مقصود خود را در آن یافتیم. در هیچ کدام از این کتب نه نام شارح آمده است، نه نام ناسخ و نه تاریخ نسخه‌برداری از آن. برخی از این کتب بسیار قدیمی است و موربانه و رطوبت آنها را خورده است، برخی نسبتاً از عمر متوسطی برخوردار است، یعنی به چند قرن قبل مربوط می‌شود و برخی نیز جدیدتر است و در حدود یک قرن بر تهیه نسخه می‌گذرد و در هر حال نسبت به نسخه‌های بسیار قدیمی نو و تازه است. [این نسخه‌ها به گونه‌ای هستند که] آگاه امکان داشته بر فردی از بنی معروف تهیه یک نسخه جدید از رساله‌های توحید که از قاهره به شام و سایر جاها فرستاده شده بود (مقصود رساله‌های دروزیان است) بسیار دشوار باشد، اما بسادگی بتواند به جای آن شرحی بنویسد که دارای عبارتهای روان باشد، موجب انبساط خاطر گردد و در جنبه‌های عملی زندگی

۱- *التنوخی الامیر عبد الله والشیخ محمد ابوهلال*. این کتاب برای نخستین بار در سال ۱۹۳۵م. در بیت المقدس و برای دومین بار همراه با اضافات در سال ۱۹۶۳م. در بیروت چاپ شده است.

بحث کند^۱.

فصلهایی که از سوی نویهض چاپ شده به موضوعات ذیل مربوط می‌شود:

- ۱- تحریم خمر و همه مسکرات
 - ۲- طلب فیض و مرشد امین.
 - ۳- نهی از غضب، و از بین بردن آن با چنگ زدن به ریمان الهی
 - ۴- آداب اعضای بدن: زبان، گوش، چشم، دست، پا و شکم.
 - ۵- رنگین بودن غذا
 - ۶- حرکت و ریاضت قبل از غذا خوردن
 - ۷- آداب ازدواج
 - ۸- ذخیره کردن و انفاق کردن ثروت
 - ۹- نهی از احتکار
 - ۱۰- بی نیازی در برابر خداوند، خود و نیازمندان
 - ۱۱- خرید و فروش، قرض و ودیعه
 - ۱۲- وظایف وام‌دهنده و وام‌گیرنده
 - ۱۳- وصیت
 - ۱۴- تربیت فرزند
 - ۱۵- گزیده‌هایی از گفتار و کردار امام تنوخی.
- همان‌گونه که ملاحظه می‌کنید این موضوعات، همه به اخلاق، آداب و معاملات بر می‌گردد و هیچ ربطی به عقاید دروزیان در زمینه‌های الهیات، توحید و معاد^۲ ندارد. در صورت بررسی و مطالعه آرای تنوخی در موضوعات فوق خواهیم دید او از آنچه در کتب اخلاق و مواعظ و در فقه اسلامی سنی می‌یابیم فراتر نرفته و هیچ رد پایی از تأثیر عقاید دروزی در زمینه‌های الهیات، در این مباحث وجود ندارد.
- شرحهای تنوخی نزد علمای دروز که پس از وی آمدند اهمیت و ارزش والایی داشت و گواه این حقیقت اظهاراتی است که شیخ ابوعلی عبدالملک بن الحاج یوسف حلبی در شرح

۱- همان، بیروت، ۱۹۶۳م، ص ۱۳۸.

۲- این مباحث در *التنوخی*، ص ۱۴۹ - ۱۸۱ آمده است.

حال شیخ محمد ابو هلال - که از اقطاب و علمای دروزی است و در رتبه پس از عبدالله تنوخی قرار دارد - و در کتاب *آداب الشیخ الفاضل شیخ محمد ابی هلال علیه رضوان الله* (در گذشته شب جمعه ۲۲ شعبان ۱۰۵۰ ه.ق.) مطرح کرده است. او می‌گوید:

از آداب او (شیخ ابو هلال) - رحمه الله - در برخورد با شروحات سید امیر (تنوخی) - قدس الله روحه - آن است که از کوچک و بزرگ آنها اطلاع داشت، به حدودی که در آنها بیان شده پای بند بود و دیگران را به عمل بدانها و حرکت در این راه تشویق می‌کرد و از او می‌شنیدیم که می‌گفت: این که برادران می‌بینند مسائلی بر آنان مشتبه شده و حق به باطل در آمیخته و نیز نیت‌هایی دگرگون شده، علت همه اینها حفظ نکردن پیوندی دائمی از سوی آنان با شروحات سید امیر - قدس الله روحه - است. او می‌گفت: شروحات سید امیر، امام و پیشوای ما و سزاوارترین چیزی است که روز قیامت نسبت به آن مورد محاسبه و مؤاخذه قرار می‌گیریم؛ زیرا این شرحها روشن و روشنگر است و نه شبهه‌ای برای ما گذاشته و نه ما را در حیرتی رها کرده، و آنچه می‌خواهیم و آنچه در علم و عمل ما را بسنده می‌کند در همین شرحهاست^۱.

شاگردان او

امیر جمال الدین عبدالله تنوخی شاگردان فراوانی داشت که ابوعلی مرعی برای هفده تن از آنان و ابن سباط نیز برای بیست تن دیگر از آنان شرح حال نوشته است. از آنجا که تنوخی در عبیه سکونت داشت همه این شاگردان از آبادیهای نزدیک یا مجاور عبیه، یعنی آبادیهای ذیل بودند: عبیه، مختاره، بعقلین، فسیقین، عین کسور، عیتات، جدیده، کفرا (غرب)، طردلا، عین داره، معاصر، بنیه، عالیه، بطمه و بوردین.

در شرح حال این شاگردان نامی از کتبی که آنان تألیف کرده‌اند نیامده، بلکه همه بحث پیرامون زهد، خلق و خوی بزرگ‌منشانه، خوش رفتاری و احیاناً شهامت و شجاعت آنان است.

۱- /تنوخی، ص ۲۶۵ - ۲۶۶.

شیخ محمد ابوهلال معروف به شیخ فاضل

سیره شیخ ابوهلال که شاگردش شیخ ابوعلی عبدالملک بن الحاج یوسف حلبی آن را نوشته همان حقیقتی را مورد تأکید قرار می‌دهد که در زندگی امیرجمال‌الدین عبدالله تنوخی نیز آن را ملاحظه کردیم، و آن این است که دروزیان در قرن یازدهم هجری یا هفدهم میلادی - زیرا درگذشت شیخ فاضل محمد ابوهلال در شب جمعه ۲۲ شعبان ۸۱۰۵۰/۸ دسامبر ۱۶۴۰ م. روی داد - به قرآن کریم و به نمازهای اسلامی و سایر ارکان اسلام پای‌بند بودند.

شیخ ابوعلی شاگرد شیخ فاضل در کتابی به عنوان *آداب الشیخ الفاضل الشیخ محمد ابی هلال*، در بحث از آداب استاد خود می‌گوید:

از آداب او - که خدای رحمتش کند و ما را که در دنیا در جوار او بودیم در آخرت هم در جوار او قرار دهد - در برخورد با کتاب عزیز خدای تعالی آن بود که این کتاب را از کسانی که اهلش نبودند مصون می‌داشت، آن را بدون هیچ طرفداری و یا پیروی از خواهشهای نفسانی، به کسانی که اهل آن بودند، به هر مقدار که توان آن و قدرت شناخت داشتند می‌رساند؛ آن را حفظ می‌کرد، به فراگیری آن می‌پرداخت و آن را به گونه‌ای مناسب با معنا تلاوت می‌کرد. قرائت کتاب خدا از سوی او قرائت درایت و تلاوت بود و نه همچون قرائت ما، تلاوت بدون درایت. او در این کار از همان شیوه‌ای پیروی می‌کرد که امیر سید (عبدالله تنوخی) - قدس الله روحه - آن را ترسیم کرده و در شرح شریف خود گفته بود: نباید زودتر از آن که شخص معانی آیات را بفهمد الفاظ آنها به گوش او برسد.

او چون به آیه‌ای برمی‌خورد که در آن تسبیح و تقدیسی درباره خداوند تعالی بود، از روی عقیده‌ای راستین و شوقی سرشار و همراه با مدی زیبا و تعظیمی مشخص، آن را چندین بار تکرار می‌کرد. او به ما فرمان می‌داد همه نامهای مقدس خداوند جل و علا را - از قبیل جل ذکره، جلت قدرته، جل ثناؤه، جلت عظمته، سبحانه و امثال آن که به اسماء مقدس او مربوط می‌شود - به منظور تعظیم و بزرگداشت او با اعراب کامل ظاهر بخوانیم ما می‌دیدیم زمانی که وی - رحمه الله - خدا و اسماء و صفات او را یاد می‌کرد، چنان که عادت او در خلوت و در نمازش بود خوف خداوند تن و جان او را فرا می‌گرفت. او چون به آیه‌ای برخورد می‌کرد

که در آن از عفو و مغفرت و همانند آن یاد شده بود، با مسألت فراوان و با دلی شکسته آن را تکرار می‌کرد. چون به آیه‌ای برخورد می‌کرد که در آن امر به معروف و یا نهی از منکر بود آن را تکرار می‌کرد و در جان پاک و شریف خویش جای می‌داد. زمانی هم که به آیه‌ای می‌رسید که از زهد نسبت به دنیا و رغبت به آخرت در آن سخن به میان آمده بود، آن را تکرار می‌کرد و در راه عمل به مقتضای آن به تلاش و نیز به ترغیب دیگران می‌پرداخت. نمونه‌های فراوانی از این آداب و برخوردها داشت که نه اینجا جای شرح آن دارد و نه شمردن آنها امکان پذیر است.

او پیوسته به حسرت آه می‌کشید و می‌گفت: چه خسارتی! که این علم شریف را به گناهان خود آلوده می‌سازیم! ...

حلبی شاگرد شیخ فاضل در بیان سیره او می‌گوید:

او مجالس خاص خود را پس از بسم‌الله الرحمن الرحیم با فاتحة‌الکتاب شریف [=سوره حمد] آغاز می‌کرد.^۲

او فقه، تجوید، حدیث شریف و نحو را نزدیکی از اساتید والامقام آموخت و قدری که بسنده کند از این رهگذر فراگرفت... او از تفسیر بیضاوی بخش عمده‌ای را فراگرفت و چنان توانایی یافت که از هر دو کتاب (قرآن و تفسیر بیضاوی) از حفظ می‌خواند.^۳

این روایت حاکی از آن است که در قرن یازدهم هجری یا هفدهم میلادی، برنامه علمی و دینی مشایخ دروز - آن هنگام که به دانش اندوزی مشغول بودند - شامل حفظ و قرائت قرآن و فراگیری حدیث نبوی می‌شد.

در دوران زندگی شیخ فاضل به مشخصه دیگری برخورد می‌کنیم که بعدها اثر خاصی از خود در میان عاقلان دروز بر جای گذاشت و آن مشخصه عبارت بود از تنهایی، عزلت‌گزیدن از مردم و خلوت‌گزیدن در کوهها و رها کردن دنیا و زهد کامل نسبت به آن.

۱- همان، ص ۲۶۵، به نقل از ابوعلی بن عبدالملک بن الحاج یوسف حلبی، آداب الشیخ الفاضل الشیخ محمد ابی هلال.

۲- همان، ص ۲۶۱.

۳- همان، ص ۲۶۳.

در این مسلک دو تن دیگر از رجال دروز به نامهای شیخ جابر و شیخ ابوصافی با او همراهی کردند و گروهی از برادران دینی نیز در پی آنان رفتند، «برادرانی که خود را به همان زهد و ورع شیخ آراستند و برخی از فنون این طریقت را نیز به دست آوردند، لباس خشن و کهنه پوشیدند، غذای ساده خوردند و از بسیاری از لذتهای جسمی چشم فرو بستند، بدان امید که بدآنچه آن بزرگان پیش گفته بدان رسیده بودند دست یابند. سپس دیگر رهروان این طریقت به میدان تقوا و پرهیزگاری گام نهادند و به مسابقه و پیشی گرفتن بر همدیگر پرداختند.»^۱

شاید همین نیز منشأ و سرآغاز گسترش زهد، خلوت گزیدن در کوهها و دوری جستن از مردم در میان طبقه عاقلان دروز در زمانهای بعد شد و بدین ترتیب شیخ محمد ابوهلال این سنت را در میان دروزیان بنیان نهاد. او حتی در نحوه لباس پوشیدن شیوه صوفیان زاهد را اختیار کرده بود و تنها لباسهای آبی رنگ می پوشید^۲، و احتمالاً همین نیز سرمنشأ آن شد که طبقه عاقلان دروز هنوز که هنوز است جامه‌هایی به رنگ آبی تیره می پوشند.

ابو علی حلبی در ادامه سخنان خود پیرامون زندگی استادش شیخ فاضل در غار چنین می گوید:

یک بار در دوران جوانی، همراه با دوستی صالح - که خدای او را رحمت کند - شبانه و به صورت پنهانی در غاری که در کوهستان داشت به تعقیب او پرداختیم تا شیوه او در عبادت را کشف کنیم: او تنها اندکی از شب را می خوابید و باقیمانده وقت خود را به تهجدی همراه با صدایی آرام و شکسته و محزون سپری می کرد. گاه کتاب خدا را با نغمه‌ای آرام تلاوت می کرد و گاه نیز زمزمه دیگری از او می شنیدیم که نمی دانیم از بیم خداوند می گریست، یا خود را مورد مؤاخذه و محاسبه قرار می داد و یا در آنچه خداوند از او خواسته بود می اندیشید. این شیوه او در عبادت شبانه بود، بسان آنچه خداوند درباره صالحان - که خداوند ما را به حق سید رسولان از آنان قرار دهد - فرموده است: «تنها اندکی از شب را می خوابیدند و در سحرگاهان استغفار می کردند» (ذاریات/۱۷-۱۸). این کار

۱- همان، ص ۲۵۹، به نقل از منبع پیش گفته.

۲- همان، ص ۲۷۴.

حلبی اشاره می کند که غزالی در «ربع المهلكات» کتاب *حیاء العلوم* گفته است جامه صوفیان به رنگ آبی تیره است.

پیوسته او تا سحر بود، که خداوند رحمتش کند. سپس بر می‌خاست و نماز صبح را به جای می‌آورد، آنگاه ورد مختصری می‌خواند و سپس تا طلوع خورشید به استراحت می‌پرداخت. او با طلوع خورشید می‌نشست و به خواندن «فرض»^۱ مشغول می‌شد. ما در این هنگام نزد او رفتیم و او نیز همراه با خشوع و طمأنینه و با مذاکره و افاضه، کلمه به کلمه می‌خواند تا آن که نزدیک‌های نیمه روز از قرائت فرض فارغ شد و ما در این هنگام از نزد او بیرون آمدیم.^۲

او بسان مادری مهربان درباره سایر مخلوقات خداوند مهر می‌ورزید و به خوش رفتاری با حیوانات توصیه می‌کرد و می‌گفت:

بر صاحب حیوان سه وظیفه است و آن این که حیوان را گرسنگی ندهد، تشنگی ندهد، بیش از توانش بر آن بار ننهد و آن را بیوشاند.^۳

از این تاریخچه کوتاه می‌توان به این نتیجه دست یافت که دروزیان، بویژه عاقلان دروز، در زمینه اخلاق نوشته‌های امیر جمال‌الدین عبدالله تنوخی و در زمینه زهد و تصوف و عزلت، زندگی و سیره شیخ فاضل محمد ابوهلال را الگوی خود قرار داده‌اند.

۱- مقصود از فرض قرائت صفحاتی از رساله‌های دروزیان است؛ چه در ادامه همین کتاب (ص ۲۸۶، س ۱) به قرائت توبیخ سهل اشاره شده و آن رساله ردیف ۸۰ از رساله‌های دروزیان است که از سوی بهاء‌الدین برای مصعب تمیمی (مشهور به سهل) به علت نافرمانی وی فرستاده شده است.

۲- /التنوخی، ص ۲۸۵. ۳- همان، ص ۲۹۰.

عقاید دروزیان

بازگشت به فهرست

عالم روحانی

در رساله موسوم به *بدء الخلق* به خلاصه‌ای از مفاهیمی کلی درباره خداوند و خلقت برخورد می‌کنیم. در این رساله چنین می‌خوانیم:

باری - سبحانه - اله عال^۱ است که هر شیئی معلول به علت او^۲ و او علت آن است. پس او مبدع حق و عقل صدق^۲ است و عالی است که همه عقول از ادراک لاهوتیت او و از ادراک همان که مبدع ایشان می‌باشد فرومانده‌اند. او جوهری است در ازلیت خود، عظیم، و همو محرک حرکت است و هیچ محرکی جز او نیست و از ازل حرکت به واسطه او، و محرک نیز به واسطه او موجود بوده است. او عالم عقل سابق بر هر فعل و مفعول است، و پس از او عقل فعل قرار دارد^۳؛ و بدین ترتیب او فعلی پدید آورده که در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار می‌گیرد. آن فعل^۴ عالم نفیس شریف متحرک به محرک قائم به حرکت، و ثابت به عظمت است؛ مقصودم از عظمت همان عالم عقل است؛ زیرا این عالم بسیط‌ترین و لطیف‌ترین

۱- عال اسم فاعل از عل^۱ یعل^۱ است، به معنی علت دهنده.

۲- بنا به عادت دروزیان در دیگر نوشته‌های آنان این کلمه با حرف سین «سذل» نوشته شده است.

۳- در نسخه خطی، بالای این کلمه نوشته شده است: یعنی آن که عقل از جانب باری پدید آمده و تحت هیبت

۴- ص ۴۴ اب.

اوست.

نورهاست و عالم نفس در مرتبه پایین تر از آن است، و بدین ترتیب این دو عالم [=] عالم عقل و نفس] در این رتبه با یکدیگر تباین و در جنس خود با یکدیگر تمازج [= اشتراک] یافته‌اند و پیوسته این دو متمازج یعنی همان دو جهانند و دو متحرک، یعنی دو عنصر قدیمی که یکی از آنها دایر بر دیگری است و آن دو نخستین محرک و نیز [نخستین] متحرک به قدرت الهی و علت جمیع موجودات هستند؛ چه این که کلمه بسیط^۱، نور بسیط^۲ و کلمه لطیف^۳ از آن این دو اصل^۴ است و بدین ترتیب چهار طرف می‌شوند، با نقطه‌ای در میان آنها؛ و این اصول عالم روحانی است.^۵

این مختصر در بردارنده این نکات است که باری تعالی علت دهنده موجودات، در ازلیت خود جوهری عظیم، و محرک هر حرکتی است. در بسیاری از رساله‌های دروزیان^۶ خداوند به وصف «معلّ علة العلل» خوانده شده و بر این اساس باید گفت او «علة العلل» نیست، بلکه کسی است که علة العلل را ایجاد و ایجاد می‌کند. اما در رساله *مناجاة ولی الحق*^۷ عبارت «معلّ العلل و مجریها» آمده، و این حکایت از آن دارد که دو وصف فوق دارای یک معناست. بنابراین باید گفت از دیدگاه دروزیان خداوند بدین وصف که علة العلل است یا بدین وصف که معلّ علة العلل است خوانده می‌شود و مقصود از هر دو وصف یکی است. به رغم آن که در برخی از رساله‌های دروزیان، به تنزیه خداوند از هر صفتی دعوت می‌شود، ما در رساله‌های آنان شاهد مجموعه‌ای از اوصاف فراوانی هستیم که به خداوند نسبت داده شده، و شاید کاملترین آنها همان عباراتی باشد که در آغاز رساله *مناجاة ولی الحق* آمده است:

به نام تو ای پروردگار، که منزهی، قدیمی که عرش تو ازلی است، انتقام تو سخت

۱- در نسخه خطی، بالای این کلمه نوشته شده است: مولای الکلمه.

۲- در نسخه خطی، بالای این کلمه نوشته شده است: مولای ابوالخیر.

۳- در نسخه خطی، بالای این کلمه نوشته شده است: مولای بهاءالدین.

۴- در نسخه خطی، بالای این کلمه نوشته شده است: عق (= عقل) و نف (= نفس).

۵- رساله *بدء الخلق*، نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۳۲، عربی، ورقه ۱۱۴۴ أ و ب.

۶- به عنوان مثال در ابتدای نسخه *سجل المجتبی*، خطی پاریس، شماره ۱۴۲۳، عربی، ورقه ۲۲۴۱؛ *رسالة الانصاف*، خطی پاریس، شماره ۱۴۳۲، ورقه ۵۰ ب؛ و رساله *تقسیم العلوم*، همان نسخه خطی، ورقه ۸۰ ب این وصف آمده است.

۷- نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۱۸، ص ۲۶۵.

است؛ نور انواری و در هر جا و مکانی، خالق و پدید آورنده‌اشیایی و معلل علل و به حرکت در آورنده آنها؛ قدوس قدوس!

ای آن که جانها به او اعتراف کرده و بدان گواهی داده‌اند که از قبل از دهرهای گذرنده، معبود و در زمانهای سپری شده موجود بوده است، ربّ انوار علوی و عناصر ازلی و صاحب عزت فردانی صمدی است، احدی اللّٰت و وجودش سرمدی و مباین با صفات است، آن که در قدم آفریدگان را پدید آورده و آنچنان که خود خواسته ذات خویش را برای آنان ایجاد کرده^۱ است. او به حق حکم کرده و به عدم فرانخوانده است. پس او ظاهر است تا حجّت بر مردمان تمام شود، و باطن است که به حواس درک نشود؛ و او قدرت خویش را در جهانی که خلق کرده جاری ساخته است^۲.

در رساله الدعاء المستجاب نیز به اوصاف ذیل برخورد می‌کنیم:

تو منزهی ای پدید آورنده اشیا؛ و ای آن که اشیا را نه از شیئی موجود، نه از ماده، نه با ابراز و وسیله، نه با یاور، نه از روی صورتی که نزد تو موجود بوده، بلکه تنها به وجود و علم و اراده خویش پدید آورده‌ای و به آنها حرکت داده‌ای، و هر یک از اشیا را با تقدیری استوار و فعلی متعین خلق کرده‌ای.

منزهی ای پدید آورنده جهان با همه شگفتی صنع آن، با تدبیری لطیف و با خواست و تقدیر خفی، و به امر خویش که ابداع محض و علت همه اشیا متصف به ایس (= وجود) است.

منزّهی ای مبدع عقل تام و ای آن که همه خلقت را در حصار آن [عقل تام] قرار داده‌ای، آن سان که هیچ چیز از آن بیرون نیست؛ ای آن که نفس منبعث را از عقل خلق کردی تا همه آن صوری را که در ذات خود دارد آشکار سازد!

منزّهی ای آن که نفس را علت به هستی در آمدن همه ترکیبها، یعنی دوایر^۳ [= افلاک] و اجرام و امّهات، و امّهات و اجرام و دوایر را نیز علت آشکار ساختن

۱- شاید مقصود آن است که او خود را طبق اراده خویش در سیمای ناسوت آشکار ساخته، و این ناسوت همان حاکم بامرالله فاطمی است.

۲- نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۱۸، ورقه ۱۶۵ و ب.

۳- ورقه ۷۰ ب.

«موالید»ی قرار داده‌ای که غرض و هدف خلقت است؛ و قرار همهٔ موالید را بر اشرف آنها و برترین آنها - که صفوت جهان بدو منتهی است و همان بشر است - نهاده‌ای؛ و انتهای غایت صفوت بشر و شرف او و اصل لطافت او را بر دو «اساسی» گذشته‌ای که همهٔ تدابیر در این عالم جسمانی بدانها برپاست، همهٔ آثار عقل و نفس به واسطهٔ آنها آشکار شده است، و همهٔ حدود، و هر آنچه در این عالم است به واسطهٔ آنها منصوب شده است.

منزّهی، ای آن که منت و نعمت او به واسطهٔ آن دو [اساس] بر همهٔ عالمیان افزون شده و آن دو سبب هدایت جهانیان به معرفت او شده‌اند.

منزّهی، ای آن که مدار هدایت ساکنان دوگیتی - از روحانیین و جسمانیین - را بر تأیید آن دو اصل اعلای انوری قرار داده‌ای که به واسطهٔ آنها در همهٔ خیرات گشوده شده و برکات الهی بر همهٔ خلایق^۱ - از بسیط و کثیف - نازل گشته، و نیز توحید محض خداوند و اثبات ذات و ارسته او - بی آن که هیچ به شائبهٔ تعطیل و یا تشبیه گرفتار آید - مبرهن شده است.

منزّهی، ای آن که بقا و دوام همگان را تنها به واسطهٔ «ابداع محض» قرار داده‌ای، ابداع محضی که تنها فرمان و امر تو است و از این که خلقت باشد منزّه است.

منزّهی ای آن که به کبریا و جبروت عزت یافته است!

منزّهی ای آن که در عظمت و ملکوت یگانه و بی شریک است!

منزّهی ای آن که از ازل بوده است، آنجا که نه دهری و نه زمانی و نه مدتی و نه مکانی وجود داشته است!

منزّهی ای آن که از داشتن همانند یا از این که ستایش ستایشگری از خلق او به مرتبهٔ او رسد متعالی است!

منزّهی، ای آن که از مساوات و تشبیه والاتر است!

منزّهی، ای آن که نه صفتی بر او عارض شود و نه او را صفتی است!^۲

در این میان در رساله‌ها و ادعیهٔ دیگری از این فرقه به این مسأله برخورد می‌کنیم که

۱- ورقه ۷۱.أ.

۲- نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۱۸/عربی، ورقه ۷۰ - ۷۱.أ.

خداوند معبود همان «مولایمان حاکم» بامرالله است. به عنوان مثال در «التقدیس دعاء الصادقین دعاء لنجاة الموحدين مشاهده می‌کنیم که با این عبارات آغاز می‌شود:

توکل می‌کنم بر مولایمان حاکم، آن معبود یگانه، آن تحقق دهنده وعده‌های خود بر بنده خویش (امام هادی)؛ توکل می‌کنم بر مولایمان حاکم عقل، معلّ اصل، منزّه از مشمول و مثل، متعالی از جنس و شکل، و مولی الكل. آن که عقل ابداع او، و فکر احداث اوست؛ آن که سلطان او قدیم، اسماء از آن حدود او، و صفات از آن بندگان اوست!

در رساله ذکر معرفه‌الامام و اسماءالحدود العلویه نیز با چنین مضمونی برخورد می‌کنیم، آنجا که می‌گوید: «توکل می‌کنم بر مولایمان حاکم معبود، و آن که در همه روزگاران به وحدانیت به او اشاره کرده‌ایم».

در ادامه همین رساله چنین آمده است:

نامهایی که بر مولایمان قائم الزمان اطلاق می‌شود:

اولین نام: علّة‌العلل

دومین نام: السّابق‌الحقیقی

سومین نام: الامر

چهارمین نام: ذومعه

پنجمین نام: اراده، عقل کلی، روحانی که نامش جسمانی است و او همان حمزة بن علی بن احمد است؛ هدایتگر گروندگان، و کسی است که با شمشیر مولایمان - سبحانه - و با کوبندگی قدرت و سلطنت او از مشرکان انتقام می‌ستاند.

[رتبه] پس از او [رتبه] «نفس کلی» است؛ آن حجت برگزیده، اخنوخ اوان، ادريس زمان، هر مس هرامسه، شیخ مجتبی، و روحانی که نامش جسمانی است، و او همان داعی ابوابراهیم اسماعیل بن محمد بن حامد تمیمی است.

پس از او «کلمه» است، شیخ رضی، سفیر قدرت، فخر موحّدان، بشیر مؤمنان تکیه‌گاه گروندگان، کلمه علیای آنان، و روحانی که نامش جسمانی است، و او همان داعی ابو عبدالله محمد بن وهب قرشی است.

پس از او جناح ایمن است، شیخ مصطفی، نظام استجاب کنندگان و عزت موحدان: روحانی که نام جسمانی اش ابو الخیر سلامه بن عبدالوهاب سامری است. پس از او «جناح ایسر» است، شیخ مقتنی بهاء الدین، لسان مؤمنین، تکیه گاه موحدین، ناصح همه آفریدگان، و روحانی که نامش جسمانی، و او همان داعی ابو الحسن علی بن احمد طایی سموقی است.

نام همسرهای چهارگانه:

اسامی آنان: اسماعیل، محمد، سلامه، و علی.

کنیه های آنان: ابو ابراهیم، ابو عبدالله، ابو الخیر، و ابو الحسن

منزلت و رتبه آنان: نفس کلی، سفیر قدرت، جناح ایمن، و جناح ایسر.

القاب آنان: مجتبی، صفوة المستجیبین، و كهف الموحدين؛ المرتضى فخر الموحدين و بشیر المؤمنین؛ مصطفی، نظام المستجیبین، و عز الموحدين، الشیخ المقتنی، بهاء الدین، لسان المؤمنین، و سند الموحدين.

حمد و سپاس مولایمان را که اله عالمین است^۱.

در این رساله شاهد مراتب اصحاب دعوت توحید هستیم که از سوی حمزه بن علی بن احمد بیان شده، و نوشتن آنها را بعید دانسته است. از آنجا که در این نوشته لقب «علة العلل» به عنوان یکی از القاب قائم الزمان ذکر شده، این بدان معناست که از دیدگاه دروزیان نام «معل علة العلل» یعنی خداوند، بر «حاکم» که علت حمزه است و یا بر قائم الزمان که علة العلل است اطلاق می شود. بنابراین، از آنجا که قائم الزمان به صفت «علة العلل» خوانده شده، نام «معل علة العلل» یا «عآل علة العلل» نیز بر حاکم یا (خدای در اصطلاح این جماعت) اطلاق شده است.

مناقب قائم الزمان

ما به رساله ای برخورد کرده ایم که دارای ساختار و ترکیب شگفتی است و با سیاقی چون

۱- متن کامل این رساله در سطور فوق و بر اساس نسخه خطی شماره ۱۴۱۸/عربی، پاریس، ورقه ۷۴ ب - ۷۵ ب، نقل شده است.

سیاق خطبه مشهور «بیان»^۱ که به علی بن ابی طالب نسبت داده می‌شود ساخته شده است. این رساله رساله التَّحذیر و التَّنْبیه نام دارد و در اینجا بخشی از ابتدای آن را که پس از حمد و سپاس خاصّ آمده است ذکر می‌کنیم:

سپاس آن که مرا از نور خویش پدید آورد، به روح القدس خود مؤید بداشت، برای علم خویش برگزید، امر خویش را به من وا گذاشت و مرا از سرّ نمان خویش آگاه ساخت؛ که من اصل مبدعات او، صاحب سرّ و امانات او، و مخصوص به علم و برکات اویم؛ من صراط مستقیم او و به امر حکیم علیم؛ من طور، و کتاب مسطور، و بیت المعمور؛ من صاحب بعث و نشورم؛ من آنم که به اذن خداوند در صور می‌دمم؛ من امام متقین، علم مبین، لسان مؤمنین؛ و تکیه گاه موحدینم؛ من صاحب نفخ صورم، و بر دستان من به شما روزی می‌رسد؛ من نسخ‌کننده شریعتها و هلاک‌کننده اهل شرک و بدعتم؛ من ویران‌کننده دو قبله، از میان برنده دو شریعت و ابطال‌کننده دو شهادتم^۲؛ من مسیح امتهایم، نعمتها از طریق من افاضه می‌شود و با دستان من انتقام بر زمینیان نازل می‌گردد؛ من آتشی بر افر و خسته‌ام که به دلها زبانه می‌کشد؛ من آنم که حدود را حدّ کرده، بر یگانگی معبود دلالت کرده و اهل شرک و جحود را بی نیاز کند؛ من آنم که شمشیر توحید برمی‌کشد و هر مشرک اهل عناد را هلاک می‌سازد؛ من قائم‌زمان، صاحب برهان و هدایتگر مردمان به طاعت رحمانم.

پس وای و صد وای بر آن کس که از طاعت من سرپیچد و روی بر تابد و به یگانگی مولی - سبحانه - و به امامت من اعتراف نکند؛ چه، خداوند - سبحانه - بر من وحی فرستاده است که تحقق آن وعده قطعی، و کشته شدن هر کافر ستمگر حتمی است و من اهل شرک و عناد و منافقین^۳ و مخالفین را از میان می‌برم و بر همه سرزمینها حکم می‌رانم؛ و گروهی به سعادت می‌رسند و گروهی نیز به عذاب جاوید گرفتار می‌آیند. پس هر که قبل از تحقق آن وعده ایمان آورد، معبود را

۱- ر.ک.: متن این خطبه، در ذیل کتاب الانسان الکامل فی الاسلام، از همین مؤلف، قاهره، ۱۹۵۰م.

۲- مقصود دو عبارت «شهدان لاله الاالله» و «اشهد ان محمداً رسول الله» است. - م.

۳- ورقه ۷۷ب.

یگانه بدانند، به امامت من اعتراف کند و به مراتب حدود آگاه شود، در کنار نیکان به رستگاری خواهد رسید، در سرای خوشی و آرامش جای خواهد گرفت، و هر کس حدود را نشناسد و معبود را یگانه نداند، بایست که حکم انکار و جحود به او داده شود، جزیه پردازد، در رنج و بلا گرفتار آید و اسباب آسایش از او گرفته شود. پس ناگزیر می‌بایست منافقان به فنا پیوندند و فاسقان کشته شوند و کافران ذلیل کردند و با ذلت و سرافکنندگی جزیه پردازند و در حالی که خود دوست ندارند به پوشیدن لباس بیگانگان ملزم شوند و نابودی و زوال نعمت بر آنان نازل گردد و خواری که از جانب ملک قدیر است آنان را در برگیرد».

این اوصاف تحیر آور بیانگر این مطلب است که گویا حمزه بن علی خود را نسبت به حاکم «معبود» چون مسیح نسبت به پدر می‌داند و این منزلت او مستند به وحی حاکم به اوست. او از نور حاکم ابداع شده، به روح قدس وی مؤید داشته شده، علم وی به او اختصاص یافته، امر وی به او واگذار شده و حاکم او را از اسرار مکنون خویش آگاه ساخته است؛ و به برکت این همه، حق اوست که به چنین منزلتی برسد. او حتی به داشتن منزلت مسیح نیز بسنده نمی‌کند، بلکه منزلت اسرافیل را نیز بر آن می‌افزاید؛ چه، اسرافیل است که صاحب نفخ صور است و در صور می‌دمد و هر زورگوی معاندی را هلاک می‌سازد و شمشیر توحید را بر سر منکران و اهل جحود می‌کشد. وی [حاکم] معانی مستور قرآن را نیز به خود نسبت می‌دهد و مدعی می‌شود که او طور است و کتاب مسطور و بیت معمور.

وی [علی بن حمزه] در ادامه اظهار می‌دارد که او ویران‌کننده دو قبله یعنی قبله بیت المقدس و قلعه کعبه، از میان برنده دو شریعت یعنی شریعت ظاهر (اهل سنت) و شریعت باطن (اسماعیلیه و عموم باطنیه)، و ابطال‌کننده شهادتین است. این ادعاها از غلو فراوان او حکایت می‌کند و بدان مفهوم است که او اسلام را منسوخ می‌کند و به جای آن آیین دیگری می‌آورد. این آیین، همان گونه که او خود چنین نامی بدان می‌دهد، «دعوت توحید» است. در این میان در رساله موسوم به *الرضا و التسليم* مشاهده می‌کنیم که نویسنده پس از نقل گفته‌هایی از مسیح می‌گوید:

۱- همان نسخه خطی، شماره ۱۴۱۸/عربی، کتابخانه ملی پاریس. - از این رساله نسخ دیگری در مراکز ذیل نیز موجود است: پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۱۵.

من شریعت ناموسی آنان را با علوم حقیقی شکسته‌ام.^۱
 در این گفته بروشنی معلوم نیست که مقصود از ضمیر «آنان» کیست و آیا این ضمیر به اهل سنت باز می‌گردد و یا به پیروان عیسی بن یوسف^۲ (= مسیح)؛ هر چند در پرسش ۷۱ از پرسشهای موحدان بدین مطلب برخورد می‌کنیم که مقصود از آیینی که تأویل می‌شود آیین مسیحی است.

در رساله موسوم به معراج نجات الموحدين و سلم حياة المومنين شاهد آنیم که مؤلف درباره خود می‌گوید:

«من، برخوردار از منت و نعمت قائمی که برای نسخ ادیان به پاخاسته است هستم...»^۳.

از این عبارت استفاده می‌شود که گویا یکی از وظایف قائم الزمان نسخ همه ادیان است.

خدا به جامه‌های متعدد در نیاید

خداوند به جامه‌های متعدد در نیاید، یعنی تجسم خداوند در قالبهای مختلف تکرار نمی‌شود. یکی از رساله‌های دروزیان در اثبات همین عقیده نوشته شده و عنوان آن ذکر الرّد علی اهل التأویل الذین یوجبون تکرار الاله فی الاقصه المختلفه^۴ است، که اکنون متن آن را از نظر خوانندگان می‌گذرانیم:
 از آنان [معتقدان به تکرار تجسم خداوند] پرسیده می‌شود آیا خداوند عادل است یا ظالم. اگر بگویند او عادل است، پرسیده می‌شود: چگونه او می‌تواند در حالی که در جامه‌های بشری و در پیکر اشخاص جسمانی تجسمهای مختلف و متعددی می‌یابد بر همه آفریدگان خویش واجب کند که او را یگانه بدانند و به معرفت او برسند؟ آیا این عین ستم نیست که او داعیانی را بگمارد که مردم را به سویش دعوت کنند و نشانه‌هایی از او باشند، و بر مردم واجب سازد که از آنان پیمان برند،

۱- نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۲۳، ورقه ۱۵.

۲- در رساله‌های دروزیان پیوسته از عیسی به نام عیسی بن یوسف یعنی پسر یوسف نجار یاد می‌شود و این بدان معناست که دروزیان منکر آنند که عیسی از پدری زاده نشده است.

۳- نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۲۳، ورقه ۱۶.

۴- نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۳۲/عربی، ورقه ۷۲ ب - ۷۶.

و در این شرایط، کسانی دعوت داعیان را به توحید و به عبادت او بپذیرند و خدای را در شخصی که به معرفت و تجرید او فراخوانده شده‌اند بشناسند و در این هنگام خدا در کسی تجسم کرده باشد [یعنی همان داعی] که مردی - به دیده چشم - کامل و میانسال است، اما هنوز چندی نگذرد که خدای در «حد»^۱ طفولیت برای آنان تجلی کند^۲ و مردمان را در طریق معرفت خویش به حد تربیت بازگرداند. این در حالی است که [بنا بر مسلک شما چون خدای در هیئت دو شخص: یک میانسال و یک کودک، تجسم یافته است معرفت هر دو بدین عنوان لازم است و] هر کس را که به معرفت خدای در شخص دوم نگر و دکافر می‌دانید و معتقدید که خداوند سه و چهار و پنج [تجسم] نیز می‌شود و این تجسمهای متعدد هیچ‌گاه به پایان نرسد و این سیر انتهایی نیابد^۳.

چگونه در شرایطی که مذهب تناسخ را که در ادیان دیگر وجود دارد انکار و رد می‌کنید، خداوند می‌تواند در جامه‌های متعدد تجسم یابد و چگونه در چنین شرایطی و با داشتن چنان مبنایی می‌توانید دلیلی بر این عقیده خود درباره خداوند بیابید؟

علاوه بر این، شما خود در انتقال و سفر ارواح به سرای آخرت این را لازم می‌دانید که روح از هر چه کثیف [= غلیظ یا پُر یا دارای جرم] است مجرد گردد و تنها آنچه روح است و لطیف [= غیر جسمانی] است انتقال یابد. همچنین ادعا می‌کنید که نیکبها و پاداش آنها روح را به اصل خویش می‌رساند و گناهان آن را از رسیدن به سرچشمه خویش باز می‌دارد؛ و نیز معتقدید که هیچ ثواب و پاداشی برای روح جز برخوردار شدن از علم، و هیچ مجازاتی برای آن جز جهل نیست. چقدر بی‌خبری! چگونه روح می‌تواند زمانی که آلت و ابزار جسمانی آن وجود ندارد به علم نایل آید؟ و چقدر غفلت! چگونه چیزی که قدرت حسی خود را از

۱- ورقه ۷۳.

۲- مقصود آن است که خدای در پیکر شخصی دیگر که یک طفل است تجسم و تجلی یابد. - م.

۳- خلاصه این ملازمه آن است که بنا بر عقیده شما لازم می‌آید از یک سو گروندگان موظف به یگانه دانستن خداوند و از سویی دیگر موظف به معرفت او در پیکرهای مختلف و متعدد باشند، در حالی که خواستن چنین دو وظیفه متناقضی از گروندگان عین ستم است. - م.

دست داده می‌تواند متّصف به جهل شود؟ و چقدر سرگشتگی! چگونه آنچه «لطیف» است می‌تواند به خودی خود [و بدون معروضی جسمانی] ثبوت داشته باشد و چگونه می‌تواند نزد اصل خویش مستقر گردد و از عیش و لذّتی که برای آن مهیا شده است بهره برد؟

اگر بگویید روح به همان نحو به لذّات می‌نگرد که انسان چیزی را در خواب می‌بیند^۱ و یا در اندیشه و تصور خویش می‌یابد و از آن خبر می‌دهد، [پاسخ آن خواهد بود که] ما ندیده‌ایم روح انسان جز به واسطه آلت جرمانی و قالب طبیعی خود چیزی را ببیند، علاوه بر این که حیوان نیز همان چیزهایی را که انسان در خواب می‌بیند، در عالم رؤیا مشاهده می‌کند.

پس این چه اندیشه‌هایی خام و چه دلایلی واهی است! افزون بر این شما خود معتقدید که این سرای از عالم [= انسان] خالی نمی‌شود و آنان [انسانها] ابدی و سرمدی در این سرای هستند، و هرگاه عالمی برود به جای او دیگرانی پدید می‌آیند. اما با همین حال نظریه تناسخ و عقیده دهریه را رد می‌کنید که معتقدند عالم [انسانی] در این جهان بسان گیاهان است و هرگاه که عالمی از انسانها از بین بروند دیگرانی به جای این عالم پدید می‌آیند. آیا این سخنی نیست که معاد را انکار می‌کند و بندگان را گمراه می‌سازد و شنیدن آن فساد و تباهی را در پی می‌آورد؟

پاسخ دهید - ای پیشوایان مسلک تجرید - این قوایی که اجسام را ترک می‌گویند در کجا استقرار می‌یابند و در کجا ثبوت دارند؟ اگر بگویید محل استقرار این قوا [= ارواح] میان زمین و آسمان است، [در این صورت می‌گوییم] در چنین فرضی آن قوا به سبب کثرت زایش، میان زمین و آسمان فاصله می‌شود، و نیز با هوا در می‌آمیزد، و طبایع بر آنها وارد می‌شوند و همان فساد و تضادی که در غیر آنها بوده بر آنها نیز عارض می‌گردد. اما اگر اظهار بدارید که استقرار ارواح بر فراز آسمان است و همه افق را پر می‌کند، در این صورت پاسخ دهید که این ارواح در هنگام رفتن به بالای آسمان و قبل از این که به آنجا برسند جوهرند یا هوا، و علاوه

بر این چه چیزی آنها را نگه می‌دارد و مهار می‌کند؟ اگر^۱ بگویید این ارواح به نگه‌دارنده و مهارکننده‌ای نیاز ندارند، بلکه نزد اصل خویش می‌ایستند و به معبود خود می‌نگرند و با عالمی که دارند لذت می‌برند، در این صورت به شما گفته خواهد شد: پس این فرع چه نیازی داشته که زمانی از اصل خویش جدا شود، با آن که می‌دانسته جز از جانب اصل او هیچ لذتی به او نمی‌رسد و هیچ ضرری نیز بر او وارد نمی‌شود؟ پس چرا فرع از اصل خویش جدا شده و با طبیعت و پستی آن دمساز گشته، در صورتی که می‌دانسته است جز از طریق عالم خود او و جز در آنجا پاداشی به او داده نشود و زیادتیی نیز نیابد؟ پاسخ دهید که آن فرع چه نیازی داشته که عالم خویش را مفارقت گوید تا پس از آن دیگر بار بخواهد به وصل او و اتحاد با او بازگردد؟

اگر در پاسخ چنین اظهار عقیده کنید که ارواح در عالم طبیعت، به واسطه علوم تجوهر و با قبول (صور جدید) شرف می‌یابند - همانند آهن و اشباه آن که صیقل می‌خورد - در این صورت به شما گفته خواهد شد جوهر، اعم از آهن صیقل یافته و اشباه آن، از اصل خویش جدا نمی‌شود و به ذات خویش، و بدون هیچ شیئی کثیف [=جرمانی] که جوهریت و لطافت آن را در درون خود مهار کند [و به آن شکل دهد] قوام نمی‌یابد و ما هرگز جوهری ندیده‌ایم که قیام بالذات داشته باشد. از رسیدن به حقیقت بسیار دور افتاده‌اید و باطل و فریب در دلهایتان جای گرفته است! ای به حیوان مانندگان و ای بی‌ارادگان! چگونه معبود را در جامه‌های متعدد^۲ و در گذر سالها و روزگاران متکرر می‌دانید؟

چگونه به وجود یافتن او در قالب و در آلت و ابزار عقیده دارید، در حالی که ارواح - بنا بر عقیده شما - بی‌نیاز از قالبهای جرمانی است؟ ای گرفتار شدگان در دام پندار! چگونه خداوند را نیازمند صورت دانسته‌اید و در همین حال بقای نفس و غنای آن از قالب و جامه را اثبات کرده‌اید؟ آیا نه این است که خود گفته‌اید سرای هستی برای یک لحظه هم از خدای خالی نیست و اگر زمین از او خالی شود، در آن لحظه حجت از خلق برداشته می‌شود؟ پس چگونه اکنون در اظهارات خود

خدا را به آلات و ابزار نسبت داده‌اید [= او را نیازمند صورتی جسمانی و متعدد دانسته‌اید] و در همین حال روح را از آن بی‌نیاز شمرده‌اید و آنها را پس از وجود یافتن در قالب صورتهایی معین ثابت دانسته‌اید؟ آیا نمی‌گویید که نفس در حالت تجرد، از عالم خویش علم کسب می‌کند؟ پس، ای ستمگران روشن‌کنید و دلیل بیاورید - و البته کجا شما را دلیل و برهانی است - که چگونه روح بدون آلت و ابزار کسب می‌کند؟ اگر بگویید روح به آلت نیازی ندارد، خواهیم گفت پس [اکنون که پذیرفتید به آلت و ابزار نیازی ندارد] چرا از اصل خویش جدا شده و با طبیعت و پستی آن دمساز شده است؟

اگر بگویید بدان خاطر که در این سرای معلومات را کسب‌کنند، در این صورت این گفته و این ادعایتان باطل خواهد بود که روح از عالم خلق [عالم بالا] بر جوشیده است؛ زیرا [اگر از آن عالم بود و] اگر اصل و منشأ روح، آن حقیقت عالم بود هرگز چنان که - بنا بر گفته شما لازم می‌آید - با حالت جهل از آن جدا نمی‌شد.

اگر هم بگویید روح تنها در حالتی این جهان را ترک می‌گوید و به عالم خویش می‌رود که غنی شده و هیچ نیازی به زیادت ندارد، در این صورت این فرع را با اصل خود یکسان دانسته‌اید و این در حالی است که اگر یک فرع با اصل خویش یکسان و برابر باشد در علم نیز با او برابر خواهد بود و همه علوم او را نیز خواهد داشت. در چنین صورتی روح چه لذتی در این خواهد داشت که نزد اصل خود باشد - و چنانچه شما می‌گویید لذت آن نگرستن به عالم خود و در رسیدن به اصل خویش -؛ چه، لذت آن است که خیرات پیوسته به روح برسد و برکات بدان افاضه شود. اما اگر نفس غنی بی‌نیاز از این چنین فیضی باشد، دیگر از بودن نزد اصل و گوهر خویش لذتی نخواهد برد. پس ای خوش انصافان پاسخ دهید که کدام یک از

این دو طریق را اختیار می‌کنید و کدام یک از این دو عقیده را بر می‌گزینید؟

علاوه بر این، شما معتقدید که ارواح جاهلان نافرمان پس از جدا شدن از جسم به آسمان می‌رود و به طلب مبدع خویش می‌پردازد، اما فلک مانع رسیدن آن به مبدع خود می‌شود؛ پس باز می‌گردد و آلت خویش را می‌جوید، اما آن را نیز نمی‌یابد، و بدین سان میان آسمان و زمین می‌ماند و گرفتار گرمای سوزان

خورشید و سرمای شب می شود و همین نیز مجازات آن است. اما ادعایی بهتان آمیز مطرح کرده‌اید و راه دشمنی را در پیش گرفته‌اید؛ چه، اگر روح از عالم طبیعت نیست پس چه ضرری از ناحیه عالم طبیعت می تواند بدان برسد و چه لذتی از ناحیه این عالم می تواند نصیب آن گردد؟ اگر در پاسخ بگویید نفس از حرارت خورشید و از سرمای شب آزار می بیند، در این صورت باید آن که «اصل» است، به علت نزدیکتر بودن به مرکز نیروی گرما و سرما بیشتر آزار ببیند؛ چرا که شما خود می گوئید آن اصلی که ارواح از او سرچشمه گرفته بر فراز فلک است. اگر هم در پاسخ بگویید «اصل» هیچ آسیبی از حرارت و برودت نمی بیند، در این صورت فرع نیز حکم اصل را خواهد داشت و آن نیز هیچ آسیبی از حرارت و برودت نخواهد دید و این عقیده و این ادعای شما باطل خواهد شد که عذاب ارواح گناهکار به گرما و سرماست. اگر چنین چیزی باشد - اگر که می دانید - پاسخ دهید که ارواح اهل طاعت چگونه پاداش داده می شوند و ارواح گناهکار چگونه به مجازات می رسند؟

اگر از پاسخ در ماندید و به راه صواب نرسیدید به جهل خویش اعتراف کنید و از دانش دم نزنید؛ چه، هر کس ادعایی بی دلیل مطرح کند خود را به رنج و هلاکت افکنده، نه سودی به دست آورد و نه از رنج خویش ذرّه‌ای بهره برد؛ زیرا حق در همه راههایی که جدا از هم و در مقابل یکدیگر است نیست، و تنها یک راه حق است. زبان حق گویا و علم به حق علمی پر حاصل است، حق جویندگان را راه می نمایاند و نقاب از چهره مدعیان دروغگو برمی دارد، برهان حق برهانی استوار، دلیل آن دلیلی آشکار، و دستاورد آن دستاوردی سودمند است. اما دلیل باطل دلیلی واهی، راه آن راه هلاکت، سخن از آن سخنی دروغ است. حق را چه برهانی روشنگر و چه بیانی هویدا است: پس از آن پیروی کنید و دور نشوید. از گامهای شیطان پرهیزید و به راهی که فرعونهای ستمگر رفتند نروید؛ زیرا هر کس دین را از آرای دیگران وام گیرد و در پی مخالفان و ابلیسها رود، آنان او را به مهلکه در افکنند و در فراخنای مسلکها او را در تنگنای عقیده قرار دهند. هرگز مباد که با آنان دوستی شود و یا کسی جز آنها که گناهکار و ناستوده‌اند در پی ایشان رود.

اکنون اگر راه نجات و چشمه حیات می‌خواهید، باید آن راه روشن را در پیش گیرید و از آن راهنمای خیر خواه خویش راه جوید؛ آن که نه از شما پاداشی می‌خواهد و نه در برابر هدایتتان مزدی، بلکه امانت حق را ادا می‌کند و پیام و رسالت او را به شما می‌رساند، پروردگارش او را آفریده است تا باب مشتاقان، هدایتگر گروندگان به یگانگی مولای عالمیان، بیدار کننده غافلان و امام عارفان باشد. پس هر که او را شناسد به همه خیرات رسد و فواید عقلی او را میهمان شود و علوم و همی از سینه او رخت بریندد، آن علوم می‌که صور روحانی را تباه می‌سازد و شخص را به عالم حیوانات می‌برد.

از مولایمان حاکم مسألت داریم و به رحمت او دل بسته‌ایم که ما را، به قدرت خویش، از آنچه خطا کاران و مشرکان می‌کنند دور بدارد. او همان است که حلم و علم را برای امتها می‌گشاید و همو تکیه گاه من است و اعتمادم به قائم است و بس^۱. در این رساله عقیده کسانی نقد و ابطال شده که می‌گویند: خداوند تجسمهای مختلفی می‌یابد. دلیلی که علی بن حمزه برای رد این عقیده آورده آن است که اگر تناسخ برای روح انسان ممکن نیست، به طریق اولی در مورد خداوند نیز ممکن نخواهد بود. این اولویت نیز از آن ناشی می‌شود که اگر تناسخ ارواح انسانها مبتنی بر پاداش و مجازات است، در مورد خداوند نمی‌توان از عذاب و از ثواب سخنی گفت و در مورد او نتوان تصور کرد که کسی دیگر عذابی یا ثوابی به او برساند.

حاکم بامرالله، ناسوت خداوند

[از دیدگاه دروزیان] خداوند تنها یک بار تجلی کرده و آن هم در هیئت حاکم بامرالله بوده است. علت این تجلی نیز آن است که خداوند می‌خواهد ما را بدین طریق با لاهوت خود آشنا کند «و ما را از طریق خود و از طریق صورتی و هیئتی که خود داریم مورد خطاب قرار دهد؛ چه، در غیر این صورت ما نه می‌توانستیم او را بشناسیم و نه درک کنیم. او به همین دلیل صورت مرئی و مقام بشری! خویش را بر ما آشکار کرده، و این در حالی است که سلطان

۱- نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۳۲/عربی، ورقه ۷۲ - ۷۶.

لاهورت او به دیده درک و به کیف و آیین نیز شناخته نشود و همو به هر سرّی حتی پیش از آن که به اندیشه و ذهن شما خطور کند آگاهی دارد.^۱

اما او پس از این تجلّی در جامه‌های دیگر در نیاید؛ زیرا «اگر معبود - سبحانه - پس از این ظهور در جامه‌های دیگر (= تجسمهای ناسوتی دیگر) در می‌آمد، این امر پایان نمی‌داشت و سیری پیش می‌آمد که به انتها نمی‌رسید و اکنون دیانت از میان رفته بود»^۲.

به همین دلیل نیز نویسنده رساله برادران هم مسلک خود در آیین توحید را از این برحذر می‌دارد که «به سبب استتار صورت الهی از چشم ظاهر» تردیدی در آنان نسبت به معبودشان پدید آید، «چراکه دعوتی جدید بر پا شده و وعده و وعید تحقق یافته است»^۳.

حاکم بامرالله شرایع و تأویل آنها را برداشته و پس از آن توحید و میثاق را آشکار ساخته است. او سپس صورت مسمّی به علی را نیز هویدا کرده و از مردمان برای آن صورت پیمان آشنا ستانده و این اشاره‌ای است از او - سبحانه - به اتمام حجت بر مشرکان پس از بیدار شدن و یقین یافتن. اکنون [پس از غیبت جلوه ناسوت خداوند] همان پیمان خاصی که با آن صورت که نام او حاکم بامرالله است داریم بر جای مانده و این میثاق از یگانگی مولایمان - سبحانه - سخن می‌گوید.^۴

میثاق ولی الزمان

اکنون متن میثاق ولی الزمان را بر اساس نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۰۸، ورقه ۱۹ ب می‌آوریم:

توکل می‌کنم بر مولایمان حاکم، آن یگانه، و آن فرد صمد و منزّه از ازدواج و عدد.

فلان بن فلان، با سلامت عقل و بدن، و با آزادی اراده و به صورت داوطلبانه، بی آن که اکراه و اجباری در کار باشد اقرار می‌کند، اقراری که آن را بر خود لازم دانسته و آن را بر روح خویش گواه قرار داده که از همه مذاهب، آرا و نظریات،

۱- رساله البلاغ والنهارة فی التوحید، نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۰۸/عربی، ورقه ۴۷ ا و ب.

۲- رساله نبی ابی حمار، نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۲۷/عربی، ورقه ۲۷ ا.

۳- همان. ۴- همان رساله، ورقه ۲۷ ب.

ادیان و اعتقادات - با همه انواع مختلفش - بیزاری جسته و هیچ چیزی جز طاعت مولایمان حاکم - جلّ ذکره - نمی‌شناسد. طاعت از او پرستش است و این که هیچ کس از گذشتگان، حاضران و آیندگان را در پرستش شریک و همتای او قرار ندهد. همچنین اقرار می‌کند که جسم، روح، مال، فرزند و هر آنچه را در اختیار دارد تسلیم مولایمان حاکم - جلّ ذکره - می‌کند، «و به هر حکمی که او دهد - له یا علیه شخص - راضی است» و به هیچ یک از کارهای او اعتراض و با هیچ کدام مخالفتی ندارد، خواه این کار او را خشنود سازد و خواه ناخشنود.

هرگاه هم از دین مولایمان حاکم - جلّ ذکره - که آن را بر خود فرض دانسته و بر روح خود گواه ساخته است برگردد، یا به دیگران درباره آن اشاره‌ای کند یا با کاری از کارهای او مخالفتی ورزد، از خداوند معبود بیزاری جسته و از او بریده، خود را از بهره بردن از همه «حدود» محروم کرده، و مستحق مجازات از ناحیه خداوند علیّ - جلّ ذکره - شده است.

هر کس که اقرار کند هیچ خدایی در آسمان پرستش نمی‌شود و هیچ امامی نیز در زمین وجود ندارد مگر مولایمان حاکم - جلّ ذکره - از موحدان رستگار خواهد بود.

[این میثاق] در ماه فلان از سال فلان، در دوران عبد و مملوک مولایمان - جلّ ذکره - حمزه بن علی بن احمد - آن کسی که هدایتگر گروندگان است و به شمشیر مولایمان - جلّ ذکره - و با قدرت سلطه او که یگانه است از مشرکان و مرتدان^۲ انتقام می‌گیرد. پایان.

در کتابخانه ملی پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۳۶/عربی، شرحی مفصل و طولانی وجود دارد که بر این میثاق نوشته شده است و ما در اینجا برخی از فصول آن را می‌آوریم تا مشاهده شود که چگونه اصحاب حمزه این میثاق را شرح کرده‌اند:

۱- «میثاق»: یعنی حجت و برهانی بر خلق و تعهدی که از آنان ستانده می‌شود. در برخورد با این میثاق، برخی آن را به گوش می‌شنوند و به زبان بدان اعتراف و اقرار می‌کنند و خود را بدان ملزم می‌سازند - و اینان همان موحدانند، و مرتدان

کسانی اند که در روز جزا [= جمع آوری جزیه] پنج دینار جزیه می پردازند -؛ و گروهی نیز آن را به گوش می شنوند، و به زبان بدان اقرار می کنند - و اینان اهل تأویل هستند - و برخی تنها آن را می شنوند - و این دسته شامل سایر مردمان است.

دلیل این میثاق گرفتن آن است که چون در سال ۴۰۸ از هجرت پیامبر محمد بن عبدالله، حاکم - سبحانه - به وحدانیت تجرّد یافت [= ادعای الوهیت کرد]، امامت را به صاحب آن، یعنی امام اعظم، قائم حق، حمزه بن علی بن احمد سپرد و او نیز همه مردمان را به یگانگی دانستن حاکم، آن معبود و خدایی که وجود دارد، دعوت کرد. این که امامت به او - صلوات الله علیه - برگردانده شد خود دلیلی روشن بود بر آن که او امام منتظر همه خلایق است؛ چرا که همه اوصافی که موعود منتظر حقیقی به آنها وصف شده در او، به صورت کامل و شایسته، هم از نظر زمان و هم از نظر کردار، وجود داشت. اما از نظر زمان، نشانی که برای آن موعود منتظر ذکر شده، آن است که گفته است: «آن، زمانی است که همه دنیا و همه عوالمی که دارای نظریات متفاوت و آرای متشتت هستند بر این اتفاق نظر می کنند که باری [= خداوند] - به زعم آنان - در آخرت و پس از برپایی قیامت برای عالمیان تجلی می کند. در این زمان مولایمان - سبحانه - امام توحید خویش را برای شما آشکار ساخت و او نیز شما را فراخواند و هدایت و ارشادتان کرد و به توحید خدایتان رهنمون گشت. بدین ترتیب بر هر ناظری روشن می شود که هنگام پایان یافتن ادوار شرایع امام صادق [= صادق] آشکار شده است. از نشانه هایی که به کردار او بر می گردد نیز آن است که او بی هیچ تعطیل و یا تشبیهی مردم را به یگانگی حاکم برخوردار از وجود، دعوت کرد و آنچه را طیب است حلال و آنچه را خبیث است حرام ساخت و همه ادیان را نسخ کرد^۱.

۲- «ولی الزمان»: یعنی صاحب زمان کشف؛ زیرا در اینجا مقصود از زمان تنها همان زمان کشف، یعنی زمان حاضر است. این که او صاحب کشف حاضر

می‌باشد،^۱ خود دلیلی است بر این که او صاحب همه کشفهاست، بدان دلیل که چون پروردگار تعالی او را بدین مرتبه والا، یعنی مجرد یافتن الوهیت و کشف ربوبیت او، مخصوص بداشت، او بر زمان استیلا یافت؛ چرا که بازگشت همه امور زمان تنها به سوی او، امور داعیان و گروندگان به وی مربوط به او، و نسخ شرایع و ادیان منوط به اوست که او منتظر حقیقی است.^۲

۳- «توکل»: هر بنده‌ای با تمام تلاش خود پیگیر کاری می‌شود^۳ و پیشاپیش آن از خداوند کمک می‌طلبد که در راهی که در پیش گرفته استوار و پایدار باشد و به توفیق دست یابد.

۴- «بر مولایمان حاکم»: این نامی است که پروردگار تعالی ناسوت خود را در آخرین ظهوری که بدان ظاهر شده نامیده است، بدان مقصود که وحدانیت او اثبات شود و خلق با قدرت یگانه او آشکار گردند. خداوند خود، آن گونه که فرموده، در ذات خویش می‌دانسته است که در این مقام، یعنی در مقام تجلی در حاکم الوهیت او تجرد می‌یابد. مقصود از «حاکم» آن است که او بر همه ناطقان، اساسها، امامان و حجتها حکم می‌راند و آنان را تحت حکم و قدرت خویش برده خود می‌کند و آنان، همه، بردگان حکومت او و بندگان دعوت اویند.^۴

۵- «یگانه»: یعنی او واحد و یگانه است نه چون دیگر واحدها، و او یک است، و البته نه از اعداد؛ زیرا اگر چنین باشد^۵ لازمه هر «یک» در پی آمدن «دو»یی برای آن است. اما یک بودن خداوند - سبحانه - بدین معنا نیست و او واحدی است که چیزی دیگر در پی ندارد و بریده است از آن که «دو»یی به دنبال او آید، آن سان که از این نیز رهاست که قبل از او «یکی» باشد.

۶- «فرد»: فرمود «فرد صمد»، نه چون افراد، و نه آن که یکی بودن او بدان معنایی باشد که گذشت.

۷- «صمد»: یعنی سرور، و علت این نام برای او آن است که در همه حاجتها به او

۱- ورقه ۸ب.

۳- ورقه ۱۰أ.

۵- ورقه ۱۳أ.

۲- ورقه ۸أب.

۴- ورقه ۱۱أ.

تکیه می‌شود، یعنی او را قصد می‌کنند؛ چرا که او خود، غایت و قصد، و موجود باقی ابدی است. پس هر که او را قصد کند همان جا که او را قصد کرده او را خواهد یافت.^۱

۸- «منزه از ازداج»: یعنی او منزّه است از این که همسری داشته باشد، و او تنها در «دور» ستر و آن هم به طریق مجاز و در ظاهر امر، به داشتن زن و فرزند تظاهر کرده است.^۲

۹- «عدد»: یعنی آن که او در ردیف اعداد قرار داده نمی‌شود؛ زیرا او خود خالق اعداد و وجودش قبل از آنهاست. او از اعداد منزّه است و امکان ندارد در ردیف آنها درآید.^۳

۱۰- «فلان بن فلان ... اقرار می‌کند»: این عبارت مشخص شده‌ای است برای هر کس که این میثاق بر او نوشته شود. پس هر که در این میثاق درآید نام جسمانی، نسب جسمانی و مشخصات جسمانی و نام محل سکونت خود را می‌نویسد.^۴

۱۱- اقراری که آن را بر خود لازم دانسته و آن را بر روح خویش گواه قرار داده: ... مقصود از اقرار در اینجا اظهار کردن به زبان است و مراد از روح و نفس نیز یکی می‌باشد. - «آن را بر خود لازم دانسته» بدان معناست که این اقرار با تصمیم و اراده شخص و بدون هیچ اکراه و اجباری صورت می‌گیرد تا بدین ترتیب حجت بر او تمام شود، در صورت پابندی به این میثاق دادن پاداش و ثواب به او صحیح باشد و در صورت پشت کردن بدان نیز مجازات بر او مسجّل شود.^۵

۱۲- «با سلامت عقل»: یعنی هیچ چیز اعم از دیوانگی، وسواس، مستی و یا عارضه و بیماری دیگری بر عقل او سایه نیفکنده است.^۶

۱۳- «با آزادی اراده»: این آزادی اراده به چهار چیز حاصل می‌شود: اول، این که برده فرد دیگری نباشد، بلکه مالک خود بوده و هیچ کس بر او حاکمیت نداشته باشد؛ دوم آن که عقل او سالم باشد، آن سان که شرح آن گذشت؛ سوم آن که بدن

۱- ورقه ۱۴ ب.

۳- ورقه ۱۶ ا.

۵- ورقه ۱۷ ب - ۱۸ ا.

۲- ورقه ۱۵ ب.

۴- ورقه ۱۱۷ ا.

۶- ورقه ۱۱۸ ا.

او سالم باشد، چنان که شرح داده شده است؛ و چهارم آن که بالغ باشد؛ زیرا پیمان گرفتن از کودک نابالغ صحیح نیست.^۱

۱۴- «از همه مذاهب، آرا و نظریات، ادیان و اعتقادات - با همه انواع مختلفش - بیزاری جسته»: این چهار کلمه جامع همه شرایع ناموسی و آرا و نظرات مبتنی بر شرک و اعتقادات کفر آمیز است و اختصاص به شرایع ظاهر ندارد، بلکه حتی مذاهب اساسها^۲، بت پرستی، پرستش خورشید و ماه و خدایان آتش، مذهب دهریه، و هر عقیده‌ای را که از «مذهب توحید» خارج باشد شامل می‌شود؛ زیرا هیچ یک از مذاهب فاسد و عقاید واهی، خواه فرعی و خواه اصلی، از ذیل این چهار عنوان که گفته شد بیرون نیستند؛ و غایت همه این مذاهب و عقاید نیز دو چیز است: تعطیل و یا تشبیه. به همین دلیل نیز صاحب الحق^۳ - صلی الله علیه - مقرر فرموده است که گرونده از همه مذاهب، آرا و نظریات، ادیان، و اعتقادات بیزاری جسته، و [به همین دلیل نیز] وی [=صاحب الحق] فرضیه برائت جستن را قبل از فرضیه طاعت و عبادت نسبت به حاکم - تعالی - قرار داده است؛ چراکه هر ظرفی چون پر شود چیزی دیگر نمی‌تواند در آن جای گیرد مگر این که ظرف از آنچه دارد خالی شود، چنان که فرمود: «اگر از عالم جهل رها نشده بودید نور آثار عقل را نمی‌پذیرفتید»^۴، و نیز فرموده است: «به نیکی نخواهید رسید مگر زمانی که از آنچه دوست دارید انفاق کنید» (آل عمران/۳)، و همچنین فرمود: «آغاز دعوت بیزاری جستن از ظواهر آراسته نوامیس است که عین نفاق و شرک است». اگر شخص چنین نکند هر تلاشی برای عبادت مولایمان - جل ذکره - و برای یگانه دانستن او و اجتماع و وحدت بر توحید او به شکست خواهد انجامید. پس هر کس

۱- ورقه ۲۰- ب.

۲- ورقه ۲۲- أ.

۳- مقصود از صاحب الحق، در اینجا، قائم الزمان حمزه بن علی است.

۴- در اینجا صریحاً گوینده این عبارت معلوم نیست، اما به نظر می‌رسد در همه مواردی که عبارت «چنان که فرمود» به کار رفته، مقصود از آن حمزه بن علی است. این چیزی است که از مقایسه اشاره‌های موجود در این نوشته‌ها با آنچه در رساله‌های حمزه آمده است روشن می‌شود؛ به عنوان مثال در صفحه ۳۲ ب به مطلبی از رساله المعاد اشاره می‌کند، و این مطلب در حال حاضر نیز در این رساله، نسخه خطی شماره ۱۴۳۲ پاریس، ورقه ۱۴ وجود دارد.

۵- ورقه ۲۲- ب.

به طور کامل، با عقل و جان و فکر و احساس خود از سایر ادیان روی برتابد و بدانها پشت نکند، نخواهد توانست به طور کامل به عبادت حاکم - سبحانه - روی آورد. عبادت حاکم - تعالی - عبارت است از وجود همراه با تنزیه به گونه‌ای که نه تشبیهی آن وجود را ناخالص می‌کند و نه تعطیلی بر تنزیه عارض می‌شود، و هیچ یک از این دو از دیگری جدا نیست، مگر بدان اندازه که نور خورشید از خورشید جدایی دارد، آن سان که خود فرموده است. پس با این دو روشن می‌شود که حق را کاملاً یگانه و مجرد می‌دانی^۱ و او را به صورت محض و بی آن که تعطیلی پیش آید و یا تشبیهی عارض شود اثبات می‌کنی.

از آنجا که همه مذاهب دیگر تنها بر محور تعطیل و تشبیه استوار است، اما دین توحید بر وجود و تنزیه مبتنی است، هیچ کس نمی‌تواند به توحید برسد مگر پس از بیزاری جستن از تعطیل و تشبیه. به همین سبب نیز فرموده است گرونده از همه مذاهب دیگر بیزاری می‌جوید تا پس از بیزاری جستن از آنها بتواند به توحید برسد؛ توحیدی که - چنان که فرموده است - همه ادیان و شرایع در «دور ستر» به کشف و آشکار شدن آن اشاره داشته‌اند، و توحیدی که ناطقان، اساسها، اوصیاء، امامان و دیگر مراتب تالی آنان بدان اشاره کرده‌اند؛ و این همان توحید و یگانگی مولایمان - جلّ ذکره - است. بنابراین همه مذاهب و دور ستر، نسبت به توحید^۲ بسان صدفی برای مروراید، پوستی برای مغز دانه و خوشه‌ای برای دانه‌های گندم بوده، و به همین دلیل نیز عمل به آن مذاهب در آن وقت مقبول بوده است، نه به خاطر خود آنها، بلکه به خاطر توحیدی که در خود نهفته داشته‌اند. اما چون زمان کشف این توحید و آشکار شدن آن فرا رسید، امام منتظر، قائم الحق ظهور کرد؛ امامی که از پروردگار عالمیان تأیید گرفته و امامی که در همه کشفها صاحب اوست و او وی را از صدف خویش بیرون آورده، از خوشه خود برون کشیده و وی را مجرد و خالص و - به ذات خویش - محض قرار داده است، بی آن که پرده‌ای او را در خود نهان داشته باشد. [بدین ترتیب] او از همه مذاهبی که به سان ظرفهایی برای او بوده‌اند بی نیاز شده است، درست همانند دانه‌ای که در زمان

رشد و زایش به خوشه نیازمند است، اما چون هنگام چیدن آن فرارسد، از خوشه بی نیاز می‌شود.

دین توحید با سایر ادیان چنین نسبتی دارد؛ زیرا پس از ظهور توحید، و تجرید صریح و تمجید محض همه شرایع، ادیان، و عقاید - با همه انواع و اختلافاتشان - چونان جسدی بی روح، صدفی بی مروارید، پوستی بدون مغز، خوشه‌ای بدون دانه و بسان سرابی پر درخشش که نه آبی در آنجاست و نه توشه‌ای، بر جای مانده‌اند، آن گونه که فرمود: «خوشه‌ها شکفت و دانه‌ها را برون انداخت»، و فرمود: «صدفها به دست بزرگان امته‌ها شکفت و مروارید نهان خویش را آشکار ساخت» و فرمود: «شریعت‌های کهنه جامد» - و مقصود از جمود آنها بی روح بودن آنهاست - و فرمود: «او از همه دین تنها خاکروبه آن را داراست». و مقصود از خاکروبه شرایع ظاهر و باطن است که خاکروبه توحیدند؛ زیرا توحید لبّ و روح این شرایع است و چون این روح بیرون رود آنچه مانده خاکروبه‌ای بیش نیست. به این دلایل^۲ است که او از همه ادیان بیزاری جسته است؛ چرا که همه ادیان مرده‌اند، و هر کس نیز به آنها یا به قدری اندک از آنها تمسک ورزد مرده است. اکنون با ظهور مجرّد دین توحید اعمالی که بر اساس ادیان الحاد^۳ دیگر به جای آورده می‌شود باطل است، زیرا مذهب توحید دربردارنده ثمرات بذره‌های حیات است، و مقصود از بذره‌های حیات آن است که این بذرها در ادوار تشریح «تلویحها» و «دقایقی» بوده که به زمان تمام و کمال که زمان قائم‌الزمان امام منتظر است اشاره داشته‌اند، و در عصر قائم‌الزمان از حالت بذر بودن خارج شده و به صورت ثمره در آمده‌اند؛ چه این بذرها با توحید حاکم - که وجود دارد - شکفته‌اند، آنها زمانی که «تلویح» بوده‌اند از آنها به بذر یاد می‌شده، اما اکنون که «تصریح» [= رها و شکفته] شده‌اند از آنها با عنوان «ثمره» یاد می‌شود، چنان که فرمود: «و ثمرات آن، علوم حقیقی الهی است.»

۱- ورقه ۲۴.أ.

۲- ورقه ۲۴.ب.

۳- درویشان واژه «تلحید» یا الحاد را بر سایر مذاهب غیر دروژی اطلاق می‌کنند و تنها مذهب خود را مذهب توحید می‌نامند.

با وجود این بر هر کدام از اهل توحید مراعات پنهان کاری^۱ واجب است، چنان که فرمود: «نزد هر کس بدانچه برای او آشناست استتار شود»^۲.
و همچنین فرمود: «به همین نحو هر کس باطن جامه و پوشش او - که همان تقیه و استتار و اقامه شرایع همراه با پیروان آنها و محبت با آنان است - بر ملا گردد و سپس او جامه و شلوار از تن برکند و آن را به کناری افکند و برهنه در بازار ظاهر شود، - درباره چنین کسی - گفته خواهد شد که دیوانه است و از مروّت بیرون رفته است.»

پس با وجود این سخن و با فرمانی که مبنی بر استتار داریم برای هیچ کس از گروندگان به دین توحید جایز نیست در استتار کوتاهی ورزد، بلکه بر او واجب است موجبات و مبطلات نماز و وضو را بداند، آن مقدار که می تواند از قرآن بخواند و نزد استادی صحت قرائت خویش را امتحان کند، اگر توانایی داشته باشد از مال خود به نیازمندان زکات دهد، با روزه و مفطرات آن آشنا شود، به گونه ای که نزد [پیروان دیگر] شرایع حقیقت [گر ویدن او به] دین توحید بر ملا نگردد. حتی اگر لازم شود انسان در این راه برخی از رساله های حکمت^۳ را رها کند و به حفظ آنها نپردازد^۴ و به جای آن چیزهایی را حفظ کند که می تواند به وسیله آنها حقیقت خویش را بپوشاند، چنین چیزی بر او واجب خواهد بود؛ زیرا اگر کسی باغی ایجاد کند و آن را به وسیله ای حفاظت نکند هرگز آن باغ ایمن نخواهد ماند. [بنابراین] اگر باغ راکاشته باشد و پس از آن قسمتی از آنچه راکاشته از بین برود و به جای آن دیواری بر اطراف باغ ایجاد کند این کار نتیجه بخش تر خواهد بود و ایمنی باغ را بیشتر تأمین خواهد کرد. مذهب توحید نیز چنین است و برای هیچ کس در ایمنی کامل نمی ماند مگر به استتار «استتار بدانچه برای مردم آشناست» آن است که اگر محقّ [= دروزی] در میان اهل ظاهر یا تنزیلیه^۵ ساکن باشد باید به

۱- ورقه ۲۵.

۲- یعنی آن که لازم است هر فرد دروزی چنین وانمود کند که با شرایط و قوانین دینی حاکم بر محلی که او در آنجا زندگی می کند همگامی دارد؛ خواه آن شرایط و احکام اسلامی و خواه غیر اسلامی باشد.

۳- مقصود از رساله های حکمت همان کتب مقدس دروزیان است.

۴- ورقه ۲۵ ب. ۵- مقصود از تنزیلیه همان اهل سنت است.

مذهب آنان خود را استتار کند، بدین معنا که نماز بگزارد، روزه به جای آورد، حج انجام دهد، ابوبکر و عمر و عثمان را بر علی مقدم دارد، و کارهایی از این قبیل را در پیش گیرد. اما اگر در میان تأویلیه^۱ و در سرزمینی ساکن باشد که اغلب مردم آن شیعه‌اند باید به مذهب تأویل استتار کند^۲، یعنی به لباس آنان درآید و علی بن ابی طالب را بر همه صحابه مقدم بدارد، به ابوبکر، عمر، عثمان و عایشه ناسزا گوید و در ظاهر، در امور دینی موافق آنان باشد. اما اگر در میان مسیحیان نیز باشد باید به لباس آنان درآید^۳.

این گشایش رحمتی است از خداوند بر اهل توحید، که توحید آنان در دل‌هایشان باشد و در ظاهر امر با هر طایفه‌ای به لباس آنان درآیند. این را مثالی گویاست: آینه را اگر از یک طرف جیوه اندود نکنند، چون بدان نگرسته شود نگاه از آن بگذرد و هرگز تصویری در آن نیفتد، اما چون یک طرف آن جیوه اندود شده، بدین ترتیب از عبور نگاه جلوگیری شود، نگاه در آینه انعکاس یابد و تصویر بیننده در آن نقش بندد. این توحید نیز چنین است و جز به استتار پایدار نمی‌ماند و تکمیل نمی‌شود، آن سان که نگاه در آینه نیز امکان پذیر نمی‌شود^۴ [و آینه آینه نمی‌شود]، مگر به این که یک طرف آن را جیوه اندود کنند^۵.

ما شرح این فقره را بدان خاطر به طور کامل ذکر کردیم که در بیان مسأله تاکید در روزیان بر ضرورت «بیزاری جستن» موحد از همه مذاهب و ادیان و آرا و اعتقادات - که همه ادیان و معتقدات غیر دروزی را شامل می‌شود - دارای اهمیت فراوانی است. علاوه بر این، این اظهارات اندیشه تقیه نزد دروزیان و وجوب آن به تناسب اوضاع و احوال را بیان می‌کند، بدان معنا که آنان عقیده دارند اگر «موحد» در میان اهل سنت باشد باید به اعتقادات و عبادات آنها تظاهر کند، اگر در میان شیعیان باشد باید به اعتقادات و شعایر مذهبی آنان تظاهر کند و

۱- مقصود از تأویلیه، فرقه‌های مختلف شیعه است.

۲- ورقه ۲۶أ.

۳- در اینجا به جای نام بردن از تظاهر به معتقدات مسیحیان تنها از این نام برده شده است که به لباس آنان درآیند، هر چند به لباس آنان درآمدن، خود واژه‌ای مبهم است و مشخص نمی‌کند که تا چه حد باید تظاهر و همسان‌نمایی کرد.

۴- ورقه ۲۶ب.

۵- نسخه خطی ۱۴۳۶/عربی، ورقه ۲۱ب - ۲۶ب.

بالاخره، مهمتر از همه این که، اگر در میان مسیحیان باشد به لباس آنان درآید. البته تعبیر اخیر تعبیری عمداً مبهم است؛ زیرا روشن است که مقصود نویسنده این شرح صرف هم لباس شدن با مسیحیان نیست، بلکه این «به لباس آنان درآمدن» ناگزیر می‌بایست مسائل دینی را نیز در برگیرد، هر چند نویسنده در این مورد توضیحی نداده و این در حالی است که کیفیت تظاهر به هم مسلکی با اهل سنت و شیعه را بخوبی بیان داشته است. به همین دلیل نیز ما نمی‌توانیم در اینجا با قاطعیت چیزی بیش از مفاد ظاهر و صریح عبارات را از این شرح نتیجه‌گیری کنیم. بی‌تردید این مسأله حسّاسترین نکته در مذهب دروزی است. با این حال - متأسفانه - از مؤلف این شرح، موجود در نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۳۶/عربی، اطلاعی در دست نداریم و تنها همین مقدار می‌دانیم که این نسخه نسخه‌ای کاملاً نو است. دی‌سلان در فهرست خود می‌گوید که این نسخه متعلق به قرن هیجدهم میلادی است؛ و از دیدگاه ما نیز تعیین چنین تاریخی برای این نسخه پذیرفتنی است. بدون هیچ تردیدی این شرح بیانگر یکی از آخرین مراحل تحول اندیشه تقیه نزد دروزیان است، مرحله‌ای که نمی‌تواند به قبل از قرن هیجدهم برگردد. ما در رساله‌های دروزیان که پیش از این تاریخ تألیف شده هرگز به چنین نکته‌ای برخورد نمی‌کنیم که اگر دروزی در میان مسیحیان است به لباس آنان درآید، بلکه - چنان که خواهیم دید - آنچه بخوبی از این رساله‌ها استفاده می‌شود نوعی دشمنی شدید میان دروزیان - از یک سو - و مسیحیان و یهودیان - از سوی دیگر - است. از همین جاست که بنا بر فرضیه ما این عقیده نتیجه تحولی است که به سبب اوضاع سیاسی جبل لبنان در خلال قرن هیجدهم میلادی پدید آمده است؛ اوضاعی که در عمل برخی از امیران شهابی را وادار ساخت که گامی تعیین‌کننده برداشته، از مذهب دروزی برگردند و به دین مسیحیت گردن نهند.

بدین علت شایسته است برای آنچه مؤلف این شرح در مورد لزوم درآمدن به لباس مسیحیان گفته است ارزش و اهمیتی قائل نشویم، هر چند - حق را باید گفت - نویسنده شرح تعبیری بسیار ملایم در این مورد آورده و مسأله را به ابهام کامل برگزار کرده است.

اکنون دیگر بار شرح میثاق ولی‌الزمان را پی می‌گیریم:

۱۵- «هیچ چیزی جز طاعت مولایمان حاکم - جلّ ذکره - نمی‌شناسد»: مقصود از شناخت و معرفت در اینجا، معرفت به عقل است نه معرفت به علم؛ یعنی فرد در عبادت غیر حاکم - سبحانه - در نمی‌آید و به غیر او معتقد نمی‌شود، چنان که

فرموده است: «جز او را نشناخته و جز به او روی نکرده‌ام»، و فرمود «در دعوت شرک سخن نگفته و چیزی جز دعوت لاهوتی را نشناسد» و این در حالی است که او - صلوات الله علیه - از همه مسائل، خوب یا بد آگاهی و اطلاع دارد، [اما با همین وجود گفته است که جز دعوت لاهوتی را نشناسد]. بنابراین مقصود از معرفت و شناخت در اینجا آن است که جز او را نمی‌پرستند و جز او را یگانه نمی‌دانند. از همین قبیل است که فرمود: «از حلال ازدواج نکرده و حرام را نشناخته است»؛ یعنی حرام را انجام می‌دهد. مقصود از طاعت و تفسیر او از آن در اینجا همان عبادت است زیرا در این مورد^۱ عبادت به معنی تقدیس و تألیه و در سایر موارد و به طور مطلق به معنی پیروی و طاعت است.

۱۶- «هیچ کس از گذشتگان، حاضران و آیندگان را در پرستش شریک و همتای او قرار ندهد»: این سه عنوان همه کسانی را در بر می‌گیرد که مردمی بناحق به الوهیت آنان عقیده داشته، دارند و یا خواهند داشت. این که می‌گوید: «در پرستش او شریک قرار ندهد»، یعنی در تألیه و توحید او. این که می‌گوید «گذشتگان» شامل کسانی چون سابق، تالی، ناطق، اساس، عیسی بن مریم، محمد باقر، جعفر بن محمد و از این قبیل است. اینان همه گذشتگانی هستند که دوران آنان قبل از زمان کشف «سپری شده و مردم به الوهیت آنان عقیده داشته‌اند. گواه این سخن آن است که فرمود: «و اما خانه‌ها^۲ عبارتند از سابق، تالی، ناطق و اساس؛ کسانی که جهانیان معنویت را در آنان دانسته‌اند» و نیز درباره مسیح فرمود: «او از آسمان نازل شده و از ناحیه روح القدس تجلی و تجسم یافته است و او نزد آنان خدایی [زاییده] از خداست»، و نیز فرمود: «جعفر و پدران و اجداد او همه، بردگانند». این سخن از آن حکایت دارد که کسانی از مردم به الوهیت جعفر و پدران و اجداد او عقیده داشته‌اند، اما خداوند از چنین گمان ناروایی به او منزّه است.

این که می‌گوید: «حاضران»، به معنی کسانی است که در زمان کشف می‌زیند، مثل عبدالرحیم بن الیاس، عباس بن شعیب و دیگر کسانی که مردم به الوهیت آنان عقیده داشته‌اند».

این که می‌گوید: «آیندگان»، به معنی کسانی است که پس از دوران کشف ظاهر می‌شوند و درباره آنان ادعای الوهیت می‌شود، از قبیل علی^۱ ظاهر^۲ و غیر او...
 ۱۷- «روح خود را تسلیم او می‌کند»: پس اولین چیزی که در تسلیم روح بر بنده لازم و واجب است آن است که روح را بشناسد و بداند که از چه و برای چه خلق شده است. شناخت خود مسأله‌ای مهم است که جز با سختی و تلاش فراوان، جستجویی بزرگ و اندیشه‌ای ژرف و دقیق نتوان بدان رسید^۳.

در این بخش، شارح رساله به بحث درباره نفس و حقیقت آن می‌پردازد و چنین بیان می‌دارد که معرفت نفس از خویش، بدان صورتی که ذکر کردیم معراج اعظم آن به سوی معرفت پروردگار خویش - تعالی و تقدس - و شناخت این حقیقت است که او جز در صورتی ناسوتی و قابل مشاهده با دیدگان نه درک می‌شود، نه شناخته می‌شود و نه یگانه دانسته می‌شود، بلکه صورت ناسوتی نیز لمس نمی‌شود و به حس درک نمی‌گردد، بسان تصویری که در آینه است و چشم آن را می‌بیند بی آن که لمسش کند یا به کیفیت آن پی ببرد.

پس زمانی که انسان نفس خود را در این منزلت بشناسد و به خویش معرفتی یقینی یابد و خالق خود را نیز بدان اوصاف ربانی و با معرفتی حقیقی بشناسد، روح خویش را به خالق خود تسلیم می‌کند و هیچ اختیاری در هیچ حالی برای خود نمی‌گذارد.

نخستین چیزی که در تسلیم روح، پس از معرفت خویش، بر انسان واجب شده آن است که اخلاق خود را تطهیر کند، اخلاقی که «طبایع پنجگانه عقل»، یعنی حرارت عقل، قدرتمندی نور، سکون تواضع، سردی حلم و نرمی هیولی است؛ یعنی آن را از اضداد این طبایع پاک سازد، اضدادی که از همان آغاز خلقت روح همراه با آن آفریده شده‌اند^۴ و «طبایع پنجگانه متضاد»ند و عبارتند از: معصیت، ظلمت، استکبار، جهل، و معانده. این مهم بدان سبب است که پروردگار سبحان عقل را به صورت نوری محض آفرید که هیچ ظلمتی در آن وجود ندارد، و سپس

۱- ورقه ۲۸.

۲- مقصود پسر حاکم است که پس از او عهده‌دار خلافت شد.

۳- ورقه ۲۸.

۴- ورقه ۳۱.

«ضد» آن را به صورت ظلمتی محض آفرید که هیچ نوری در آن وجود ندارد. سپس «نفس کلی» را از ترکیب نور عقل و ظلمت ضد آفرید، چنان که فرمود: «ظهور نفس از میان نور عقل و ظلمت ضد است». پس بسته به مقدار نور عقل که در نفس وجود دارد نفس کلام عقل را می‌فهمد و از نظام آن بهره‌مند می‌شود و بسته به مقدار ظلمتی که در آن هست به در هم شکستن سپاهیان ظلمت قدرت می‌یابد. این برهانی است که ثابت می‌کند در نفس ترکیبی از «دو» حقیقت است و نفس کلی از نور و ظلمت پدید آمده است، هر چند که بخش عمده‌ای از آن نور عقل و تنها سهم اندکی از ظلمت ضد است. او سپس اساس را از ترکیب نور عقل و ظلمت ضد^۱ و به واسطه نفس پدید آورد. بنابراین در اساس نیز نور و ظلمت است. البته سهم بیشتری از آن، ظلمت ضد، و سهم بسیار اندکی از آن نور عقل است. او پس از آن «حروف صدق (= صدق) و کذب» را میان نور و ظلمت ابداع کرد، در حالی که در حروف صدق (= صدق) غلبه با نور و در حروف کذب غلبه با ظلمت است و این حروف همان «عالم خصیصه» می‌باشند. او پس از حروف صدق (= صدق) و کذب همه نفوس ناطقه را از ترکیب نور عقل و ظلمت ضد آفرید. در این نفوس نسبت نور با ظلمت برابر است و در هیچ طرف کاستی یا فزونی نیست، بدان دو کفه ترازو که هیچ کفه از کفه دیگر سنگینتر نباشد. به همین دلیل نیز نفس ناطقه خیر و شر را به یک نسبت پذیرا می‌شود. البته این وضعیت به هنگام ابداع آن است، ولی پس از آن زمان پذیرش خیر از سوی نفس به مقدار رجحان طبایق عقل^۲ و امتزاج آن به حکمت پروردگار، و پذیرش شر از سوی نفس به مقدار رجحان طبایع ضد و امتزاج آن به علوم فاسد وابسته است.

اکنون به همین مقدار از شرح میثاق ولی‌الزمان بسنده می‌کنیم؛ چراکه شارح در ادامه به بررسی سایر مسائل اساسی در عقیده توحید می‌پردازد [و این چیزی است که ما در اینجا در صدد بحث از آن نیستیم].

تنزیل و تأویل

در میثاق ولی الزمان دیدیم که هر گروهی در نخستین گام می‌بایست از «همه مذاهب، آراء و نظریات، ادیان، و اعتقادات بیزاری جوید» تا بتواند برای پذیرش دین توحید، پیراسته از هرگونه شائبه‌ای آماده شود؛ چراکه اجتماع این آیین با چیزی از آنچه ذکر شد ممکن نیست و دل نمی‌تواند هر دوی آنها را در کنار یکدیگر در خود جای دهد. پیروان آیین دروزی به برتری آیین خود بر همه ادیان و مذاهب و بطلان دیانت تنزیل و تأویل به وسیله آیین خود تأکید فراوان دارند.

اسماعیل بن محمد بن محمد بن حامد تمیمی، داعی «مشخص، ذومصنه، که علم خویش را از قائم الزمان حمزه بن علی بن احمد هدایتگر گروندگان گرفته است» در رساله‌ای با عنوان کتاب *فیه تقسیم العلوم و اثبات الحق و کشف المکنون*^۱ به این موضوع پرداخته است. او کتاب خود را با بحثی در باب تقسیم علوم آغاز می‌کند و می‌گوید:

علم به پنج نوع تقسیم می‌شود: دو نوع آن مربوط به دین، و دو نوع آن مربوط به طبیعت است و اما نوع پنجم اجل علوم و با منزلت‌ترین آنها و همان نوع حقیقی و مراد و مقصودی است که همه اشاره‌ها به آن است و این سرای نیز به خاطر آن بر پا شده و در میان ساکنان این سرای امر مولای نیکمان حاکم تجلی یافته است. هر یک از این انواع چهارگانه [جدای از نوع پنجم] به گونه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند که شرح و تفصیل آنها به طول می‌انجامد و ما را در آنها مقصودی نیست. اما نوع پنجم حقیقتی یگانه است که تغییر، کاستی، تجزیه‌پذیری، و متلاشی شدن در آن راه ندارد.

دو نوع از علومی که گذشت علم دین، و یکی از آنها علم ظاهر و دیگری علم باطن است و این دو جفتی هستند که میان آنها یگانگی وجود ندارد و عصری که هر کدام از آنها در آن ظهور می‌یابند نیز یکی نیست.

علم نخست علم «ظاهر» است و اصحاب آن نیز ناطق‌هایند، که نخستین آنان نوح است و سپس ابراهیم، موسی، عیسی و محمد. این که آدم بیرون از شمار آنان قرار

۱- کتابخانه ملی پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۲۳/عربی، ورقه ۸۰ - ۹۱؛ شماره ۱۴۱۹، ورقه ۹۰ ب - ۱۰۲ ب.

داده شده بدان سبب است که^۱ عزم به معنی قطع و جزم و حتم داشتن است، در حالی که قرآن کریم از آدم چنین یاد کرده که برای او عزمی نیست. پس به همین دلیل الوالعزم تنها پنج تن اند. هر کدام از این ناطقها نیز [شریعتی] «ظاهر» آورده و آن را برای اصحاب خویش و برای کسانی که شایستگی آن دارند بر پای داشته‌اند. هر کدام از آنها دارای «اساس» و یار وفاداری بوده‌اند که خلیفه ایشان نیز بوده است. یار نوح سام، یار ابراهیم اسماعیل، یار موسی یوشع بن نون و پس از ایشان هارون، یار عیسی شمعون و یار محمد علی بن ابی طالب بوده است. هیچ کدام از این ناطقان این سرای را ترک نگفتند مگر پس از آن که خلافت «اساس» خویش را مورد اشاره قرار دادند و اساس نیز پس از آن به تأویل آنچه ناطق آورده بود پرداخت و بدین ترتیب یک جفت شدند. کتاب نیز گویای همین است که می‌گوید: «همه چیز را جفت آفریدیم» (ذاریات/۴۹). کتاب بر این دلالت دارد که «فردی» که میان جفت است همان، مقصود و مطلوب است. [در این جفتها] جفت اول [مردم را] به جفت دوم و جفت دوم به جفت سوم رهنمون شد و همین نیز غرض و مقصود است. قرآن از همین حقیقت سخن می‌گوید که می‌فرماید: «میان آنان دیواری برپا شد که دارای دری است؛ در باطن آن [= درون این دیوار] رحمت و [ظاهر] پشت این دیوار عذاب است»، (حدید/۱۳). پس آیه بر آن دلالت دارد که ظاهر یا پشت این دیوار از سمت بیرونی عذاب^۲ و بنابراین، آن و صاحبش عذاب است. اما «در» باطن یا درون این دیوار رحمت است، و البسته نفرموده که آن رحمت است، و می‌دانیم که آنچه در شیء دیگر است در آن نهاده شده است و عیناً خود آن نیست. بنابراین آیه دلیل است بر آن که «باطن» از رحمت حکایت می‌کند، و این که از آن حکایت شده، در دین، قسم سوم، و در علوم قسم یا نوع پنجم است. آنجا که به ظاهر اشاره شود مقصود صاحب او یا همان ناطق است و آنجا که به باطن اشاره شود مقصود صاحب او یعنی اساس است و این بر آن دلالت می‌کند که در اینجا نه ناطق مراد است و نه اساس؛ زیرا این دو، دو برده و دو گماشته‌اند که برای دلالت بر مدلول به کار گرفته شده‌اند و آنچه مراد است همان

مدلول آنهاست. این مدلول - چنانچه گذشت - در علوم قسم پنجم، و در دین، قسم سوم است. علت پنجم بودن این مدلول در رتبه علوم نیز آن است که دو قسم [یا دو نوع] اول علوم مربوط به دین و دو نوع دیگر مربوط به طبیعت می‌باشند و تنها قسم حقیقی به صورت مفرد بر جای می‌ماند و همه اشاره‌ها به سوی اوست. بدان سبب دو نوع از علوم برای طبیعت دانسته شده که متعلق علم قرار می‌گیرند. البته هر چهار نوع علم - دونوع برای دین و دو نوع برای طبیعت - تنها بنابر مجاز علم نامیده شده‌اند^۱ و نه به معنی حقیقی کلمه؛ و آنچه حقیقتاً علم است همان نوع پنجم می‌باشد.

اگر کسی بگوید چرا درباره هیچ کدام از اساسهای متقدم جز علی بن ابی طالب ادعای معنویت [= الوهیت] نشده است و تنها درباره او چنین ادعایی شده و هنوز نیز این ادعا وجود دارد، در پاسخ او می‌گوییم: اگر می‌خواهی از عصرهای گذشته، چگونگی آنها، مراتب آنها، قدرت و یا ضعف مردمان آن اعصار آگاه شوی تا بدین ترتیب دریایی که چگونه تنها درباره علی - و نه هیچ کدام از گذشتگان قبل از او - ادعای الوهیت شده است، بدان - ای دانش‌اندوزی که در پی راه یافتن به حقیقت اشیایی - که قبل از آدم که به او اشاره شده عصرهایی دیگری وجود داشته و این عصرها عبارتند از عصر طُم، رُم، جَن، حَن، و بَن. بَن قومی بودند که از همه شبها رسته و معبود را شناخته و او را پرستش می‌کردند. [در آن زمان] مولی - جل‌ذکره و عزاسمه - ظاهر و مرئی بوده و مردم او را با نام و صفات می‌شناخته‌اند و با او همدم بوده‌اند. اما زمانی که آنان به معبود خیانت ورزیدند، از حق و از صاحب آن فاصله گرفتند، و در دین خود اعمالی حاکی از پیروی از هوای نفس انجام دادند. مولی - سبحانه - به خاطر کارهای بد آنان از ایشان پنهان شد و آدم را که [در قرآن] به او اشاره شده است برای ایشان ظاهر ساخت. او همان «آدمی ادنی» است که کتاب در توصیف خلقت او می‌گوید^۲: «او از گل خالص آفریده شد»^۳ - و این آیه در جایی است که کتاب به خلقت دین اشاره می‌کند،

۱- ورقه ۸۴.

۲- ورقه ۸۴ ب.

۳- اشاره به مومنون / ۱۲؛ با این تفاوت که ترجمه متن اصلی آیه چنین است: «ما انسان را از گل خالص

زمانی که اقوام پیش از آدم در دین خویش فساد ورزیدند - و او همان «آدم جزئی» و «آدم سوم» است که شامل زایش یافتگانی [= مصادیقی] است که همه در خدمت «آدم صفای کلی» اند. جنّ بر عکس بنّ قومی بودند که از همان آغاز از مولی - جلّ ذکره - فاصله گرفتند و از او بریدند. در این میان، آدم و حزب او، یعنی فرزندان او از حواء تنها مؤمنان موحدی بودند که از معرفت مولی - جلّ ذکره - فاصله نگرفتند. آدم هیچ شریعت ظاهری بر پا نکرد، و کتاب نیز از این مسأله سخن به میان می‌آورد و درباره او چنین می‌گوید که عزمی برای او نیافته است^۱: چرا که عزم به معنی قطع، جزم و حتم داشتن است. این آشنایی مختصری است از شریعت ناموسی. همه آنچه در آن عصر بوده مطرح شده، آرای آنان پیگیری شده، و داستان هاییل و قابیل و عجایب و غرابی که درباره آنان نقل شده در دروان ایشان به وقوع پیوسته است.

«آدم جزئی ادنی» و اصحاب او در کوه سرندیب مردمان را به توحید و یگانگی مولی - جلّ ذکره - دعوت می‌کردند و [از سویی دیگر] شیطان و سپاهیان او همه آفاق را از کفر خویش و از انجام اعمالی ناشی از هوای نفس پر کرده بودند^۲، تا زمانی که نوح بن لمکک به عنوان یک «ناطق» برخاست. او اولین کسی است که شریعتی را بر پا کرد و از طاعت آدم نهی نمود و به عدم و به خویش اشاره کرد، و به همین دلیل «آدم دوم» نام گرفت؛ زیرا اولین کسی بود که پیروان شریعتش از او آدمیت گرفتند. او برای مخالفین جای «پدر» داشت و اساس او نیز «سام» بود. ابراهیم برخاست. اساس او اسماعیل بود؛ مقدار توانایی آنان در معرفت توحید به اندازه سهم و جایگاه «علقه» در خلقت انسان است.

سپس موسی بن عمران برخاست، اساس او هارون بود؛ مقدار فهم مردمان عصر او در معرفت توحید به اندازه سهم «مضغه» در خلقت انسان [= انسان کامل] است. عیسی بن یوسف^۳ برخاست؛ و اساس او شمعون صفا بود^۴ و مقدار فهم مردم آن

آفریدیم».

۱- اشاره به طه / ۱۵: «ما پیش از این با آدم پیمان بستیم، ولی او فراموش کرد و ما برای او عزمی نیافتیم».

۲- ورقه ۸۹أ.

۳- ملاحظه می‌کنید که در رساله‌های دروزیان پیوسته از عیسی با نام عیسی بن یوسف یاد می‌شود.

دوران در معرفت توحید به اندازه سهم «استخوان» در خلقت انسان است. اینان، همه، اهل فهم و درایت و علم دنیوی و طب و فلسفه و نجوم و هندسه، و از اهل کلام بودند؛ و البته، همه،^۵ به توحید عدم اشاره می‌کردند، ولی مولی - جلّ ذکره - را نشناخته بودند و جز سابق را نمی‌شناختند، همان که او و تالی، به آنان مدد می‌رسانند. همچنین «عقل کلی» و حجت او را که در میان ایشان بود نمی‌شناختند و مولی - جلّ ذکره - نیز به سبب عقب ماندگی ایشان از آنان روی پوشانده بود. محمد برخاست؛ و اساس او علی بن ابی طالب بود. عقول مردم در همان پایه بود و امامان دین او نیز آمدند تا زمانی که «دور» او سپری شد و «ناطق» دیگر که همان محمد بن اسماعیل است ظهور کرد و سپس [آنچه داشت] به خلفای مستودع و آنها نیز آن را به احمد بن حسین بن محمد بن عبدالله بن میمون قدام، و او نیز آن را به یکی از فرزندان خود سعید بن شلغلغ مهدی سپرد.

مقدار عقل و توانایی اینان در معرفت توحید به اندازه استخوانی بود که گوشت آن را پوشانده و به شکل صورتی طرح‌ریزی شده و مشخص شده در آمده است، بی آن که روح انسان زنده ناطق در آن جای گرفته باشد. به همین سبب در آن زمان حکمت چنین اقتضا نکرد که مولی - جلّ ذکره - در میان مردمانی ظاهر شود که بسان مرده‌اند. کتاب از این حقیقت حکایت می‌کند و می‌گوید: «تو مرده‌ای و آنان نیز مرده‌اند؛ یعنی او و امامان دور او مرده بودند؛ چه، اگر این سخن به مرگ طبیعی آنان اشاره داشت^۶، این کاری ناستوده بر حکیم بود که با کسی که او را برای تعلیم مردم برانگیخته است از چیزی سخن گوید که همه نادانان، کودکان نابالغ و کافران آن را می‌دانستند [و آن این که پیامبر و مردم و پیروان او می‌میرند].

این صورت طرح‌ریزی شده کامل الخلقه تنها بدان نیاز دارد که روح در آن جریان یابد تا بدین ترتیب زنده و ناطق شود؛ و این روح همان معرفت توحید است. به همین دلیل نیز گفتیم ناطق و اساس - هر چند از همه آنچه گذشته قویتر بودند - اما مولی - جلّ ذکره - را نشناخته بودند، و اگر او را می‌شناختند او در نزد آنان ظاهر و

۴- مقصود قدیس پطرس یا سمعان پطرس است. پطرس Petrus کلمه‌ای است یونانی به معنی صفا، سنگ.

۶- ورقه ۸۶أ.

۵- ورقه ۸۹ب.

مکشوف بود. اما او به اقتضای حکمت خویش و به خاطر اعتقادات زشت مردم آن عصر از ایشان روی پوشاند.

در آن عصر «عقل کلی» و حجّت او در خدمت ناطق و اساس بودند و کار آنان را استوار می‌ساختند و عزم آنان را برای ظهور حکمت و تربیت صورت توحید تقویت می‌کردند تا این صورت با پایان یافتن عصر ناطق ششم و ظهور ناطق هفتم به کمال خویش برسد. پس چون حکمت ایجاب کرد و ظهور مولی - جلّ ذکره - در صورتی بشری و در صورت پادشاهی بزرگ در مملکت دنیا نزدیک شد، لازم آمد که عقل کلی و حجّت او ظاهر شوند تا کار ناطق را استوار سازند [و زمینه را برای او آماده کنند]. آنان ظاهر شدند اما تحت^۱ شریعت او در نیامدند و هیچ چیز از دین او را نپذیرفتند.

«عقل کلی» سمت مشاوره و رایزنی را در آن عصر بر عهده داشت و مردمان آن عصر، یعنی پیران جاهلیت به او رجوع می‌کردند و مشورت او را می‌پذیرفتند. محمد نیز به حدّ تربیت [= به واسطه تربیت شدن نزد عقل کلی] به او منسوب بود و اساس هم به همین واسطه به او نسبت داشت؛ وگرنه، نه او پدر ناطق جسمانی است و نه پدر اساس است؛ زیرا ناطق جسمانی در کوههای شام به دنیا آمد و همراه با کاروانها به سیر و سفر پرداخت و به حجاز آمد، تا آن که کار با شترانی راکه از آن ابو طالب بود بر عهده گرفت و به همین سبب به او منسوب شد. اما اساس در مکه به دنیا آمد. در این میان عصر ناطق از همه عصرهای قبل از آن روشتر و قویتر است و به همین سبب نیز تنها درباره علی، و نه هیچ کدام از اساسهای قبل از او، ادعای وحدانیت شده است.

اما وجه دیگر آن است که در قرآن و در همه اعصار به ظهور «علی اعلی» اشاره شده، و این در حالی است که هیچ گاه از علی اعلی نام برده نشده مگر آن که مولی - جل ثناؤه^۲ - می‌دانسته فردی به نام علی ظهور خواهد کرد و درباره او ادعای واحدانیت خواهد شد، و به همین سبب جبرئیل به آنان گفت: «مولای من و مولای شما علی اعلی است».

پس مردم این عقیده [را که درباره علی است] بر اساس ادعا از او گرفتند و نه بر اساس حقیقت؛ از جمله همین [ادعاها] است که ناطق [= محمد(ص)] آنجا که از معراج یاد کرد گفت: «من در آسمان چهارم بودم و آنجا فرشته‌ای دیدم که بیشترین شباهت را، در میان مردمان، با علی داشت و فرشتگان او را زیارت می‌کردند. پس به جبرئیل گفتم: ای حبیب من، این برادرم علی گویا زودتر از من به آسمان رسیده است! اما او به من گفت: نه، بلکه فرشتگان برای علی دلتنگ شده‌اند و به همین سبب خداوند برای آنان فرشته‌ای خلق کرده و او را علی نامیده است و فرشتگان به دیدار او می‌روند». این در حالی است که اساس، به آن آسمانی که ناطق مدعی است نگاه نیز نکرده بود و ناطق تنها گمان می‌کرد که این صورت، علی یا همان اساس اوست که به آسمان و به کالبد همان شخصی آمده که علی نامیده می‌شود. اما آسمان چهارم و معراج نیز همان رسیدن او به معرفت ترتیب نطق و بالا رفتن در این آسمان و بنیان آن است؛ زیرا او در دوران شریعت عیسی یک‌گرونده و در خدمت او بود و سپس یک «مکاسر» و آنگاه «ناطق» شد. همین نیز علت معراج است؛ زیرا او از منزلتی به منزلت دیگر عروج داده شد، و چون از این منازل گذشت به او گفته شد^۱ در ظهورات آینده صورتی است که در آسمان چهارم آشکار می‌شود. البته به او گفته نشد آن صورت، خود، آسمان است، بلکه گفته شد آن صورت «در» آسمان قرار دارد.

مقصود از هفت آسمان نیزائمه مستور است: نخستین آسمان آسمان دنیا، و او اسماعیل بن محمد است. دومین آسمان هم محمد بن اسماعیل است. سپس آسمان سوم - که همان احمد بن محمد است - در صورت بشریت ظاهر شد. این صورت در دنیا پادشاهی و حکومتی نداشت؛ زیرا او در صورتی تجلی و ظهور یافت که آن را ابوزکریا نامید. در این میان، عقل کلی در صورتی که مولی - سبحانه - آن را قارون نامید ظهور یافت و به خدمت او در آمد. قارون مردی غیر عرب و از بزرگان دعوت بود که هرگز در توحید شرک نورزید و هموست که در اواخر دوران خود و در زمانی که پیر شده بود مهدی را به سرزمین یمن اعزام کرد. در

این زمان، مولی حجت خویش را که همان نفس کلی است در صورت ابوسعید ملطی ظاهر کرد.

چون آسمان چهارم آغاز شد - این آسمان همان قیام عبدالله بن احمد، و او از فرزندان میمون^۱ قداح است -، مولی - سبحانه - در صورتی ظهور کرد که خود، آن را علی نامید. نام صورتی که قبل از این صورت ظاهر شده، ابوزکریا طالب بود، اما این صورت علی بن ابی طالب شد و او همان علی اعلی است که همه اشاره‌ها به سوی اوست.

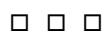
سپس آسمان پنجم آشکار شد. این آسمان همان محمد بن عبدالله است که به نام پنهانی مهدی نیز خوانده شده، و او از فرزندان میمون قداح است که خود از فرزندان حسین بود. [در این آسمان] مولی - سبحانه - در صورتی تجلی کرد که آن را «معلّ» نامید. این ظهور او - جلّ ذکره - در سرزمین تدمر و دیار شرق و در لباس یک تاجر بود، البته تاجری که صورت ظاهر او هیبتی در دل جهانیان داشت و به توانگری و بی نیازی آراسته بود و این خود دلیلی کامل و حجتی بالغ برای همه به شمار می‌رفت.

آسمان ششم نیز ظاهر شد؛ و آن حسین بن محمد، و او نیز از فرزندان میمون قداح بود و با ظهور او صورت توحید در همان حالت ظهور باقی ماند.

آسمان هفتم هم ظاهر شد؛ و آن بر عهده گرفتن رهبری از سوی عبدالله پدر مهدی بود. در این زمان نیز صورت توحید در حالت ظهور خود باقی ماند. عبدالله^۲ احمد نیز نامیده می‌شود، به همین دلیل فرزند او را سعید بن احمد نامیدند، و او همان مهدی است که تنها به خاطر انس گرفتن مردم با او و فراهم شدن زمینه برای او به چنین نامی [سعید] خوانده شده است. در این آسمان «کرسی» نیز پدیدار بود و او همان کسی است که مولی یا همان معلّ - جل اسمه - امانت را به او سپرد و به او فرمان داد به خدمت مولایمان قائم [= قائم الزمان] درآید.

نخستین ظهور مولی برای عالم به صورتی بود که او را «قائم» نامید و این اولین صورتی بود که در آن زمان در مملکت دنیا در آن تجلی کرد.

ای طالب راغب آنچه را با تو در میان نهادم با قدرت حفظ کن و از سپاسگزاران باش. اینها حقایقی است که درباره ظهورات برای ما روشن شده، و مولی - جل ثناؤه - خود بدان آگاهتر و حکم او در این باره استوارتر است، او را شریکی در ملک خویش و معترضی بر کردار خود نیست. شما نمی‌بایست بدانچه گذشت دل بندید و بدان راغب شوید؛ زیرا اکنون شما به سبب وجود و به دلیل ظهور مکشوف مولایمان حاکم - سبحانه - و ظهور مرئی حجت او - جل ذکره - در میانتان از آنچه گذشت بی‌نیازید و همین ظهور همه عاقلان را از بحث در آنچه گذشت بی‌نیاز ساخته است.



اکنون به بحث از همان انواع پنج‌گانه علوم باز می‌گردیم: تاکنون از دو نوع که^۱ همان ظاهر و باطن است سخن گفتیم و دلایلی بر این اقامه کردیم که ظاهر مراد مقصود نیست و مجازاً علم بدان تعلق گرفته است، و باطن نیز مقصود و مراد نیست؛ زیرا تنها مراد و مطلوب، توحید مولی - سبحانه - است که راه نجات می‌باشد. پس نام علم بر این نوع - که علم باطن است - مجازاً و نه حقیقتاً اطلاق شده است.

این دو علم برای دو صاحب آن یعنی ناطق و اساس است و آن دو بندگان خدای - جل و عزاسمه - هستند و یگانه نیستند. آنان در عصر ما دو برده مولایمان حاکم - جل ذکره - می‌باشند و در خدمت ملک اویند. هر کس نیاز داشته باشد که آنان را بشناسد آنان را می‌شناسد و هر کس نیز از علم بی‌نیاز باشد آنان را نمی‌شناسد. اما دو نوع علمی که پس از این دو قرار می‌گیرد، یعنی علم سوم و چهارم، عبارتند از علم طب طبیعت - که همان حیوانات است - و علم طب حیوان ناطق که همان انسان است. آن که علم نخست را دارد «متطبب» و آن دیگری «بیطار» نامیده می‌شود. این دو تنها تجربه‌کننده و تجربه‌آموزند و نه معالجه‌کننده؛ زیرا چیزی

را معالجه می‌کنند که از آن آگاهی ندارند. آنان علوم خود را تنها، از روی تقلید، از فلاسفه قدیم می‌گیرند، بسان اهل ظاهر که علوم خویش را از ناطقان و فیلسوفان گرفتند و حداکثر کاری که توانستند انجام دهند آن بود که بدن انسانی [مرده] را شکافتند و در آن نگر بستند و بر آن اساس حکم کردند، و این در حالی است که عمل بدن کسی که مرده یا کشته شده و شکم او را شکافته‌اند مانند عمل بدن کسی که زنده است نمی‌باشد و به همین دلیل نیز حکم آنان نسبت به انسان زنده ناطق [بر اساس تجربه‌ای که از بدن مرده دارند] ناقد صحت است، و چه بسیار متطبیبانی را می‌بینیم که در مهارت خود بسیار پیش رفته و به طب خویش فخر می‌فروشند، اما چون به معالجه کسی می‌پردازند او را در راه معالجه می‌کشند. به همین نحو طبیبان چشم و جراحات [صورت] چه بسیار کسانی را کور کرده‌اند و بیطاران و طبیبان پرندگان نیز بسیاری [از حیوانات] را کشته‌اند. بنابراین آنچه این جماعت بدان دست می‌یابند تنها همسانی‌هایی میان اشیا و حکم کردن بر اساس خواسته‌های دل است، و همین نیز قویترین دلیل آنان است، که در معرفت حقایق ضعیفترین دلیل خواهد بود.

پس چهار نوع از انواع علوم فاقد حقیقت‌اند، و حقیقت در غیر آنهاست. بدین ترتیب پس از بی اعتبار شدن دو نوع علم که مربوط به طب است به سراغ آن دو نوع دیگر که مربوط به دین است می‌رویم و می‌بینیم که آن دو علم نیز - علم ظاهر و باطن - دارای حقیقتی نیست. پس به همان علمی که با این حساب علم سوم می‌باشد رسیدیم و آن معرفت توحید^۱ مولایمان - جلّ ذکره - است.

این آن چهار نوع و این هم نوع پنجم که اجلّ همه علوم است. از همین جاست که در همه جا آن که «پنجم» است بر «چهار» تالی دیگر فضیلت و برتری دارد: طبایع چهارگانه، اما پنجمین آنها اجلّ آنهاست؛ و حجتهای چهارگانه، و پنجمین آنها که امام است افضل همه است. همه حسابها بر همین «چهار» و آن که فرد است رقم پنجم است؛ زیرا تو می‌گویی «یک یک»، ولی مخاطب نمی‌فهمد مگر آن که یکی بر یک بیفزایی تا «دو» شود؛ سپس می‌گویی: یکی دیگر، و «سه» می‌شود، اما آن

عدد فردش ناقص می ماند - چرا که فرمود: «و ما از هر چیز جفت آفریدیم» (ذاریات/۴۹) - . پس یکی دیگر نیز می افزایی و مخاطب «چهار» را می فهمد. اکنون اگر یکی دیگر بر آن بیفزایی «پنج» می شود و توحید شکل می گیرد: چهار تا از این پنج در دو دسته دوتایی ظاهر و باطن، و توحید در غیر آنها یعنی در همان نوع پنجم است.

این است معرفت تقسیم علوم، اثبات حق، و کشف سرّ مکنون. زمانی که مولایمان - باری سبحانه - در عصر آدم صفای کلیّ پنهان بود، و چون همه عالم شکایت کردند و طالب عدم شدند، نام مولایمان - جلّ ذکره و معرفته - مکنون و مستور بود و نه کشف و آشکار کردن آن امکان داشت و نه ذکر آن، بلکه او^۱ در دلها پنهان بود؛ و این ادامه یافت تا آن که مولی - جلّ ذکره - در صورت قائم تجلی و ظهور کرد. ظهور این صورت و نیز استتار و پنهان بودن توحید، همه، به واسطه حکمتی بود که چنان اقتضا می کرد و [در زمان استتار] هنوز دوران قیام منصور، معز، عزیز فرانسیده و هنوز مولایمان حاکم - جلّ ذکره، که او با آنان که نام بردیم یکی است - قیام نکرده بود. اما [زمانی نیز] حکمت او آن صورت توحید را برای ما آشکار ساخت، و چون مولایمان حاکم - جلّ ذکره - با صورت توحید قیام کرد هر چه مکنون و نهان بود آشکار شد و مولایمان حاکم - جلّ ذکره - نزد خود او که ظاهر و مکشوف بود یگانه دانسته شد تا دیگر نه جای انکار آن [توحید او] باشد، نه بدین سبب کشته و نه بدین خاطر به زندان افکنده شود. پس آن مکنونی که آشکار شده یگانگی مولایمان - جلّ ذکره - است؛ چرا که نه مکنون دیگری وجود دارد که با او برابری کند و نه از او بالاتری است. پس در این دوران انکشاف حاصل شده، و هر مستور دیگری زایل شده و هر مغرور و فریب خورده ای از میان رفته است، و تحقق وعده او چیزی نیست که انجام نگیرد. پس هر که ادعای توحید کند، و از تلحید بیزاری جوید و مولی - جلّ ذکره - را بشناسد و بنا بر آنچه برای او منکشف شده، او را یگانه بداند و، به همان گونه که او خود فرمان داده^۲، قصد او کند، و از طریق همان نوری که او ابداع کرده به سوی او

روی آورد و قائم‌الزمان را، که وعده داده شده عصر او عصر کمال است، بشناسد، از رستگاران خواهد بود که هیچ بیم بازگشت به سوی ابلیس لعین و یا اندوه جدایی از غطریس مهین نخواهند داشت، بلکه پیوسته به طاعت هدایتگر گروندگان مشغول خواهند بود و گوش به علوم توحیدی خواهند داشت که بر آنان خوانده می‌شود؛ و اینان همان رستگارانند.

سپاس و ستایش و نعمت از آن مولایمان است و در توانگری و تهیدستی و در گرفتاری و آسایش تکیه گاه ما هموست و همو مرا بسنده است که نیکو یار و معینی است.

کتاب تقسیم العلوم و اثبات الحق و کشف المکنون پایان یافت؛ و در آخر محرم سومین سال از سالهای ظهور بنده و مملوک مولایمان - آن هدایتگر گروندگان و آن کسی که با شمشیر مولایمان، سبحانه که از او کمک می‌جویم، از مشرکان انتقام می‌گیرد - فراغت از آن حاصل شد.

از این رساله مهم روشن می‌شود که دروزیان علوم را به پنج نوع تقسیم می‌کنند و از این پنج نوع دو علم مربوط به طبیعت دو علم مربوط به دین، و پنجمین آن نیز افضل همه علوم و همان علم حق است. هر یک از این دونوع یا دو شاخه نیز به نوبه خود به فروع مختلفی تقسیم می‌شوند و دو علم از آن چهار علم همه فروع ادیان، و دو تای دیگر نیز تمام فروع علوم طبیعی را در بر می‌گیرد. مقصود از علم پنجم یا علم حق همان دیانت توحید یا عقیده دروزی است که مذهب حمزه بن علی، بنده حاکم بامرالله می‌باشد. مقصود از دو علم دین نیز علم تنزیل و تأویل است و سایر ادیان از این دو علم بیرون نیستند.

در رساله *حد ماذهب الیه الدرور و اعتقدوه* - که به صورت پرسش و پاسخ است و قبلاً متن آن را آوردیم - مشاهده می‌کنیم که در پرسش ردیف ۷۰ که «نام مسلمین چیست؟» پاسخ داده می‌شود: تنزیل، و در پرسش ۷۱ که «نام مسیحیان چیست؟» پاسخ داده می‌شود: تأویل. این که در آن رساله مسلمانان تنزیل نامیده شده‌اند بدان معناست که مسلمانان بر این حقیقت تأکید دارند که قرآن از جانب خداوند نازل شده است. البته به نظر می‌رسد که این تعریف مربوط به زمان متأخر است، چنان که ظاهراً رساله مزبور نیز رساله‌ای تازه است و جایگاه استواری در میان رساله‌های توحیدی ندارد، و به همین دلیل نیز نباید تعریفی را که در اینجا

ارائه شده است مورد استناد قرار دهیم.
به هر حال [به نظر ما] مقصود از اهل تنزیل، در اصطلاح دروزیان، اهل سنت است که به ظاهر قرآن استناد می‌کنند، و مقصود از اهل تأویل عموم باطنیه اعم از اسماعیلیه، قرامطه و دیگران است.
بر شریعت تنزیل نام شریعت ناطق و بر شریعت تأویل نام شریعت اساس نیز اطلاق می‌شود.

اسقاط تکالیف شرعی، یا نقض شریعت

از آنجا که آیین توحید نسخه کننده تنزیل و تأویل است، همه تکالیف شرعی را که تنزیل آنها را بر مردم واجب ساخته، از موحدان برداشته است.
یکی از رساله‌های توحیدی بزرگ، به نام *الکتاب المعروف بالنقض الخفی* به همین اسقاط تکالیف اختصاص دارد. این نوشته از سوی حمزه بن علی به محضر لاهوتی عرضه شده است. مابه دلیل اهمیت خاص این رساله متن آن را عیناً نقل می‌کنیم:
توکل می‌کنم بر مولایمان، آن اهل نیکی و آن علام، آن علی اعلی و حاکم حکام که در اذهان و اوهام ننگند؛ حروف باسم الله الرحمن الرحیم.
ای داعیان بنده او که امام است، این نوشته خطاب به شماست که مولایمان - سبحانه وحده - را یگانه می‌دانید، به حقایق جواهر حقیقی گرویده‌اید؛ از پرتو نور انوار شعشعانی می‌نگرید؛ از علوم تغییر پذیر ظاهری بیزار می‌جوئید؛ به ابلیسهای گمراه کننده آگاهید؛ آن معبود و آن خدای خلاق را می‌پرستید، همان را که به ذات خویش حاکم، و از همه مبدعات خود منفرد و جداست؛ ذات، لاهوت اوست، و مبدعات همان ناطقان، اساسها، لواحق و داعیانند. او از همه همسران منزّه و از آنچه ستمگران می‌گویند بسیار والاتر است.
باری، پیش از این رساله، خود شنیده‌اید^۱ که با برداشته شدن زکات از شما - در حالی که زکات همان شریعت به طور کامل است - شریعت نسخ شده است. اکنون

حجت او در موازات دوازده حجت اساسی، و دلیلی است بر آسمانی که دوازده برج دارد، و دلیلی بر هفت مدبر، هفت زمین، هفت اقلیم و دوازده جزیره. اصل و منشأ همه جهان یکی است و آن، نزد این جماعت، عبارت است از سابق که سر منشأ و اصل سکون و برودت است، و تالی که سرچشمه حرکت و حرارت است.

ابلیس لعین از سابق، و قبل از تالی ظهور یافت. او لطیف و روحانی است. او مطیع پروردگار خویش بود، اما فزون طلبی را از خود آشکار ساخت و - آن لعین - در پی ریاست رفت. پس روحانیت او شخصی را پدید آورد در موازات سابق، و این شخص نیز که نامش «حارث» بود ضدیت خویش را آشکار کرد و با پروردگارش نزاع بنمود.^۱ در این هنگام بود که تالی او نیز از او پدید آمد و بدین سان سابق و تالی دو اصل جهان و جهانیان شدند.

ناطق و اساس نیز از این دو پدید آمدند. سابق برودت و سکون خویش را، تالی حرارت و حرکت خود را، ناطق ییوست را و اساس حرکت را آشکار کرد و بدین گونه طبایع چهارگانه شکل گرفت و افلاک هفتگانه و بروج دوازده گانه پدید آمد. در بروج نیز چنین چهار طبعی وجود دارد. و هر سه برج دارای طبعی غیر از طبع برجهای دیگر است تا تدبیر عالم به طبایع چهارگانه صورت گیرد. آن سان که گذشت طبایع دینی نیز چهارگونه است، و البته پروردگار - سبحانه - از همه اینها منزّه و وارسته است:

«او از آنچه توصیف کنند منزّه و والاتر است»، (انعام/۱۰۰).

حروف همه هفت فلک بیست و هشت تا است^۲ تا بدین طریق برای آگاهان روشن شود که همه هفتها دلایلی بر یک حقیقت واحد و اشاره به یک حقیقت اند. این افلاک عبارتند از^۳ زحل، مشتری، مریخ، شمس، زهره، عطارد، قمر که مجموعاً

۱- ورقه ۲۲.

۲- مقصود صاحب رساله از بیست و هشت حرف در هفت فلک و در سایر هفتها آن است که نظام عالم مبتنی بر هفتها و هفت نیز مرکب از طبایع «چهار» گانه است و از ضرب این دو در یکدیگر بیست و هشت حاصل می شود. - م.

۳- ورقه ۲۲ ب.

دارای بیست و هشت حرف می‌باشد.^۱

از اولین برج سال، یعنی حمل، یا همان سابق، تا برج تالی آن، یعنی میزان یا همان ناطق هفت برج فاصله است و این هفت برج عبارتند از حمل، ثور، جوزا، سرطان، اسد، سنبله، میزان، که عدد حروف آنها بیست و هشت تا است.

تدبیر عالم و سعید بودن یا نحس بودن مردمان از ماه ناشی می‌شود و ماه دارای بیست و هشت منزل است و جز در مسیر این منازل سیر نمی‌کند.

از محرم تا رجب که در فضیلت همانند آن می‌باشد هفت ماه فاصله است، و محرم، آغاز سال و بهترین ماه سال و دلیلی بر سابق است. رجب نیز که تالی است به شعبان و رمضان متصل است و شعبان و رمضان دو دلیل بر ناطق و اساس هستند. محرم که سابق است از دیگر ماهها جدا و منفرد شده، اما رجب به دو ماه دیگر متصل است، چنان که تالی به ناطق و اساس متصل است.

سابق دارای هفت حدّ است: سابق، تالی، جد، فتح، خیال، ناطق، و اساس، که مجموعاً دارای بیست و هشت حرفند.

نام ماهها، یعنی محرم، صفر، ربیع، جمادی، جمادی و رجب دارای بیست و هشت حرف است.

نام روزهای هفته احد [یکشنبه]، اثنین [دوشنبه]، ثلثاء [سه شنبه]، اربعاء [چهارشنبه]، خمیس [پنجشنبه]، جمعه، سبت [شنبه] مشتمل بر بیست و هشت حرف است.^۲

نامهای ناطقان هفتگانه، یعنی آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد، و سعید نیز مجموعاً بیست و هشت حرف دارد.

نامهای اوصیای هفتگانه، یعنی شیث، سام، اسماعیل، یوشع، شمعون، علی و قدّاح نیز مشتمل بر بیست و هشت حرف است.

قرآن کریم هم مشتمل بر هفت گونه ناسخ، منسوخ، محکم، متشابه، قصص، حکایات، و امثال نازل شده و به هفت قرائت خوانده شده است.

۱- البته برای تکمیل عدد بیست و هشت می‌بایست حرف مکرر در کلمه مزّیخ را نیز به حساب آورد. -م.

۲- ورقه ۲۳.أ.

طواف بر پیرامون کعبه هفت شوط است: طول قامت انسان هفت وجب به وجب خود اوست. عرض انسان نیز به وجب خود او هفت وجب است؛ و در صورت انسان هفت سوراخ وجود دارد.

«هفت» های فراوانی از این قبیل است که رساله حاضر گنجایش آنها را ندارد و همه این هفتها دلیلی است بر هفت امام، هفت ناطق، و هفت وصی. اینها همه از یک منشأ آغاز می‌شوند و همه بندگانی هستند غیر معبود. خداوند فرموده است: «آفرینش و برانگیخته شدن شما جز بسان [آفرینش و برانگیخته شدن] یک تن نیست» (لقمان/۲۸).

آن [منشأ] همان سابق است و او ناطق را دلیلی بر داعی، که از جانب امام منصوب شده، قرار داده است.

[در کلمه لااله الاالله] لام [موجود در لا] به الف بر می‌گردد و الفی که در خود «اللام» است دلیلی است بر امام، و الف دوم آن نیز دلیلی است بر تالی^۱. خود حرف لام [موجود در اله] نیز دلیلی است بر ناطق؛ چه این که ناطق از تالی منبعث شده و ماده آن از اوست. سومین الف که در آلا وجود دارد نماینده سابق است. این الف به منزله حدّ چهارم و دلیلی بر حجت داعی و مأذون است. الفی که در لام است [= مقصود الف میانی کلمه اله] تنها دارای یک حدّ است و آن تالی اوست. داعی به امام باز می‌گردد، ناطق به تالی و همه حدود به سابق باز می‌گردند و این سابق بسان همان «ه» در الله است [که کلمه توحید به او ختم می‌شود]. دو لام متصل به «ه» نماینده دو حد ناطق و تالی اند و هاء که در خاتمه همه قرار دارد رتبه اساس را در پی خود خواهد داشت؛ چه این که فرموده است «لااله الاالله» و آنگاه به اساس خویش اشاره کرده و مردمان را بدان ملزم ساخته است که بگویند: «محمد رسول الله»، [و این به منزله اساس است].

این جمله مرکب از سه کلمه است؛ چرا که اساس سومین مرتبه پس از سابق می‌باشد^۲. این جمله همچنین دارای شش مقطع است؛ دلیلی بر آن که او [محمد(ص)] ششمین ناطق است. این جمله دارای دوازده حرف می‌باشد؛ دلیلی

۱- ورقه ۲۳ ب.

۲- یعنی سابق، ناطق، و اساس.

بر دوازده حجت ظاهر برای او [محمد(ص)]، چنان که اساس نیز دارای دوازده حجت باطن است.

ما در سابق و تالی، ناطق و اساس، و امام و حجت نگریم و همه را بندگانی دو به دو دیدیم و از این دریافتیم که معبود کسی است جز اینها. همچنین به توفیق مولایمان - جل ذکره - آگاه شدیم که [او همان] هاء است که به او اشاره شده^۱، و پایان و نقطه کمال کلمه «الله» است، و دو لام و الفی هم که قبل از آن هاء قرار گرفته، «تالی» اویند، و او خود آخرین آنان، و چهارمین ایشان است و کمال قدرت بدوست، تا آنچه درباره او گفته می‌شود درباره هیچکدام از حدود گفته نشود. او همان مهدی است که این اسم اعظم با عنوان ابوالقائم بر او اطلاق شده و این در حالی است که جایز نیست این نام بر چیزی مگر بزرگترین حدود و آن که نهایت همه حدود می‌باشد اطلاق شود، آن سان که «هاء» نیز نهایت جمله «لااله الاالله» است.

مولی - جل ذکره - آن مهدی را تنها در پایان «دور» محمد و در زمان انقضای این دور آشکار کرده؛ چرا که این زمان، پایان دور امامان چهارگانه مستوری است که خداوند به آمدن او، دوران ایشان را پایان داده است و خود به سیمای پادشاهی و بشری برای جهانیان تجلی کرده و با خود، نه از طریق مهدی، به خود اشاره کرده است. و از همین جا نیز حقیقت را آشکار ساخته است.

پس اساس، نقطه پایان همه حدود و آخرین حد نبود و از آن قدرت لاهوتی نیز بهره نداشت که مهدی در دوران مولای قائم حاکم - جل ذکره - و از طریق او از آن برخوردار شده بود.

پیش از این دانسته‌اید که علی بن ابی طالب (ع) با ابوبکر، عمر و عثمان بیعت کرد و بارها به سراغ معاویه رفت، اما نتوانست بر او چیره شود، و سرانجام معاویه بر او و بر فرزندان و یاران او چیره شد^۲. در آن زمان علی بن ابی طالب افراد و طرفداران فزونتری داشت و در مقایسه با مهدی از ثروت و پشتیبانان بیشتری برخوردار بود. اما مهدی بدون ثروت و سپاه، چنان معجزات و قدرتی از خود آشکار ساخت که

در توان علی (ع) نبود. مولایمان، آن که به ذات خویش حاکم، و از مبدعات خود جدا و منفرد است - جلّ ذکره - چنان قدرتی لاهوتی از خود نشان داد که نه ناطقی در عصر خویش توان آن داشت و نه اساسی در روزگار خویش.

در این میان ابویزید^۱ سر برافراشت. او ابلیس ابلیسان زمان خود بود و حارت نام داشت و چنان که قرآن می‌گوید با همه سواران و پیادگان خویش به میدان رویارویی آمد^۲. اما مولایمان - جلّ ذکره - پایداری ورزید تا زمانی که کسانی از شیعه مردند، کسانی کافر شدند و کسانی مرتد گشتند، و آنان را بیازمود، چنان که فرموده است: «به تحقیق شما را به اندکی از ترس، گرسنگی، کاستی در مال و جان و محصولات بیازماییم، و پایداران را مژده ده» (بقره/۱۵۵). این گرفتاریها، همه به سپاه مولایمان - جلّ ذکره - رسید و پس از این همه، او خود با شخصی مرئی و ناسوت بشری خویش به رویارویی ابلیس و سپاهیان او آمد و اندکی از قدرت لاهوتی خود را برای عارفان پدیدار کرد. در آن زمان یاران مولایمان^۳، در ظاهر امر، به سبب بلا و گرفتاری که به ایشان رسیده بود ضعیف و اندک بودند، و ابلیس صد هزار خانه پر از سپاهیان داشت. اما هنوز لحظه‌ای نگذشته بود که همه آنان

۱- مقصود وی ابویزید بن کیداد یا همان مخلد بن کیداد است که اصالتاً از قبیله بنی ورکو که از تیره‌های زناته است می‌باشد. او در دوران جوانی به مذهب خوارج نکاریه گروید و به ترویج این مذهب در تقیوس پرداخت. او بربرها را به شورش واداشت و بر جنوب تونس تسلط یافت. وی بر الاغی می‌نشست، و به همین دلیل به «صاحب الحمار» مشهور شد. همچنین بر قیروان تسلط یافت و مهدیه - مقر قاسم، خلیفه فاطمی - را به محاصره خود درآورد. اما این شهر مقاومت خوبی از خود نشان داد و همین امر توانست حکومت نوپای فاطمی را از خطر نجات دهد؛ چه این که ابویزید ناگزیر شد پس از مدتی طولانی دست از محاصره مهدیه بردارد و بگریزد. وی برای بار دوم به جنگ علیه فاطمیان برخاست، اما در مقابل سوسش که خلیفه فاطمی اسماعیل - که در طی محاصره شهر مهدیه از سوی ابویزید جانشین پدر خویش قاسم شده بود - برای دفاع از آن آمده بود شکست خورد. فاطمیان او را تعقیب کردند و تا کوههای کبانه، در جنوب سطیف او را راندند. وی بشدت مجروح شد و پس از آن به اسارت اسماعیل خلیفه فاطمی در آمد، و سرانجام در ۲۷ محرم سال ۳۳۶ هـ ق ۱۸ اگوست ۹۴۷ م. در اثر زخمهایی که برداشته بود درگذشت. درباره او رجوع کنید به: ابن عداری، *البيان المغرب*، ج ۱، ص ۲۲۴ - ۲۲۸؛ ابن اثیر، *الکامل*، نشر تورنبرگ، ج ۸، ص ۳۱۵ - ۳۲۲؛ ابن خلدون، *تاریخ*، ج ۳، ص ۲۰۱ - ۲۱۲؛

Eournal les Barbers Marcier, Hist. de l'Afrique septentionale, II, 223-276, I, pp. 354-373, paris, 1888.

۲- اشاره به اسراء / ۶۴: «و با سواران و پیادگان بر آنان بتاز».

۳- ورقه ۲۵.أ.

بسان تنه‌های درخت از درون پوسیده بر زمین افتادند.

ابویزید - لعنه المولی - همان ابلیس است و ابلیس روح خود را در مقام باری قرار داد و با او به مخالفت پرداخت. او همان فیلی است که در مجلس^۱ از او سخن رفت که انسانی بود و چون خود را با عین زمان - که همان سابق است - مشابه ساخته مسخ شده است. [از سویی دیگر] می‌دانیم که ابلیس روح خویش را در مقام [برابر با] مقام سابق قرار داد و با او به مخالفت پرداخت، و از همین جاست که در می‌یابیم مقصود از آن ابلیس [که به مخالفت با سابق برخاست] همان ابویزید است، آن سان که به محمد فرمود: «آیا ندیدی پروردگارت با اصحاب فیل چه کرد»، یعنی با ابویزید، «آیا مکر آنان را بی حاصل نساختیم»، یعنی ما، و آنگاه فروفرستاد «بر آنان پرندگان ابابیل را» که همان بندگان مولایمان - جلّ ذکره - هستند «تا با سنگهای سجّیل آنان را هدف قرار دهند»، یعنی با تأیید مولایمان قائم - جلّ ذکره - و با حسن یقین خویش. پس آنگاه آنان را «به صورت علفهایی جویده شده»^۲ قرار داد. اینها معجزاتی است که هیچ مخالف یا موافقی، و هیچ ناطق و یا اساسی درباره آنها اختلاف نکرده‌اند. او علاوه بر اینها دارای معجزات و دلایلی است که شرح آن در این مقام نمی‌گنجد، و من، به خواست مولایمان که در همه کارها توفیق از جانب اوست آنها را در کتاب السیره^۳ که در سیرت ناسوت مولایمان - جلّ ذکره - در هر عصر و زمان است بیان خواهم کرد.

بدین سان برای هر عارف مخلص روشن و ثابت شد که اشاره و مراد نهایی محمدبن عبدالله به مهدی است و او همان «هاء» یعنی نهایت کلمه الله است و همو بنده مولایمان قائم است، آن حاکم بذاته و آن منفرد از مبدعات خویش که از آنچه بدان وصفش می‌کنند بسیار والا و منزّه است.

۱- مقصود مجالسی است که حاکم برگزار می‌کرد و در آنها مذهب دروزی و نوشته‌ها و رساله‌های مربوط به آن تدریس می‌شد و مورد بحث قرار می‌گرفت.
۲- سوره فیل.
۳- ورقه ۲۵ب.

اسقاط نماز

۲- او پس از شهادتین و به واسطه اساس خود نماز را در پنج وقت واجب ساخت. بسیاری از مسلمانان از ناطق (=محمد(ص)) روایت کرده‌اند که گفت: «هر کس نماز خود را در سه روز عمداً ترک کند کافر است» و «هر کس سه روز نماز خود را عمداً ترک کند، بگذارید بر هر دینی که می‌خواهد بمیرد.»

اما ما بسیاری از مسلمانان را دیده‌ایم که نماز را ترک می‌کنند و برخی نیز هستند که هیچ نماز نخوانده‌اند، اما در عین حال کافر خوانده نشده‌اند. پس دانستیم که این بر خلاف خبر است.

از سوی دیگر همه مسلمان بر این اجماع دارند که نماز امام جماعت نماز مأومین، فعل او در نماز فعل آنان و قرائت او قرائت آنان است، به گونه‌ای که اگر در یکی از شرایط لازم نماز، برای او خللی واقع شود هم بر او و هم بر مأومین اعاده نماز واجب خواهد بود. پس اگر یک فرد عادی که امامت جمعی را بر عهده گیرد قائم مقام آنان در نماز است و نماز او جایگزین نماز آنان است، چگونه [نماز یا ترک نماز] مولایمان حجت نخواهد بود؟ مولایی - سبحانه - که او را تشبیه نشاید؛ همان که سالهای فراوانی نماز مردم را امامت کرد و در این مدت نه بر جنازه‌ای نماز خواند و نه در عید قربانی انجام داد؛ همان قربانی که مقرون نماز است، آنجا که می‌فرماید: «پس برای پروردگارت نماز بگزار و قربانی کن که دشمنت بی‌دنباله است» (کوثر/ ۲-۳). پس ترک قربانی به واسطه ترک آن از سوی او لازم گردید، و چون او - جل ذکره - نماز را رها کرد، دانستیم که هر دو عمل یعنی هم نماز و هم قربانی برداشته شده، و هلاکت دشمن او در غیر این دو عمل است و بندگان او اجازه دارند آنها را ترک کنند؛ چه این که در همه کارها او غایت و مرجع و نیز سرچشمه و آغاز است.

بدین ترتیب نسخ نماز برای ما ثابت شد. او نماز عید و نماز جمعه در جامع ازهر را نیز لغو کرد. ازهر نخستین جامعی بود که در قاهره برپا شد و همان نیز اولین مسجدی بود که [نماز جمعه و عید در آن] نسخ گردید.

این مسأله نماز ظاهر و نسخ آن است. اما در مورد نماز باطن، در مجالس^۱ شنیده‌اید که نماز همان «پیمان آشنا»ست و بدان سبب صلاة نامیده شده که وصل و پیوند میان گروندگان و امام یعنی علی بن ابی طالب است، و بر این معنا بدین آیه استدلال کرده‌اند که «نماز از زشتیها^۲ و ناستوده‌ها باز می‌دارد (عنکبوت/۴۵). پس هر کس به پیمان علی بن ابی طالب پیوندد از محبت ابوبکر و عمر خودداری ورزد. این در حالی است که ما بسیاری از مردم را دیده‌ایم که به پیمان علی بن ابی طالب گرویده‌اند، و در عین حال دوستدار ابوبکر و عمر بوده، یا نزد معاویه می‌رفته و علی بن ابی طالب را ترک می‌گفته‌اند و همین جماعت می‌گفته‌اند: همان پیمان که ما داریم صلاة (نماز) است؛ چرا که مایه وصل میان ما و مولایمان - جلّ ذکره - است.

علاوه بر این [بنا بر تفسیر آنان] مقصود از «زشتیها و ناستوده‌ها» ابوبکر و عمر می‌باشد، و این در حالی است که در همین عصر ما خلقی انبوه، که جز همان که از ایشان پیمان گرفته شمار ایشان نداند، به پیمان مولایمان - جلّ ذکره - پیوسته و در عین حال نه از محبت با ابوبکر و عمر دست کشیده‌اند و نه از مخالفت با مولایمان - جلّ ذکره - و نافرمانی او.

پس برای ما ثابت شد که حقیقت جز آن چیزی است که در مجالس شنیده‌ایم. همچنین دیدیم که چگونه مولایمان - جلّ ذکره - باطنی را که شنیده‌ایم نسخ کرده؛ چرا که او به نواصب^۳ اجازه داده است محبت ابوبکر و عمر را اظهار کنند. در این باره فرمانی برای اجتماع مردم قرائت شده که «هر که می‌خواهد انگشتر به دست راست کند و هر که می‌خواهد به دست چپ؛ به او اعتراضی نخواهد بود و این دو عمل نزد مولایمان بر ابر یکدیگر است.» از سوی دیگر در مجالس شنیده‌اید که^۴ مقصود از راست و چپ همان ظاهر و باطن است. پس در این فرمان،

۱- مقصود مجالس حکمت است که خلفای فاطمی قبل از حاکم آنها را برگزار می‌کردند.

۲- ورقه ۲۶ب.

۳- نواصب کسانی هستند که با علی(ع) دشمنی دارند، اما مؤلف نواصب را به «سنّانی که به ابوبکر و عمر عقیده دارند» تفسیر کرده، و البته شاید مقصود نویسنده رساله از این اصطلاح در اینجا، همان عموم اهل سنت باشد - م.

۴- ورقه ۲۷أ.

مولایمان - جلّ ذکره - این دو را همسان یکدیگر قرار داده، و ما به همین سبب دانستیم او - علینا سلامه و رحمة - همان گونه که ظاهر را نسخ کرده [شریعت] باطن را نیز برداشته است. بدین سبب ما به چیزی چشم دوختیم که ما را از دو عذاب نجات دهد و سرعت از دو شریعت رهایی بخشد و به بهشت آسایشی درآورد که وعده اش به ما داده شده، و آن بانگ دعوت قائمی است که بر همه حدود و مراتب طنین افکننده است.

بدین ترتیب دریافتیم که مقصود از نماز - که در پنج وقت واجب است و هر کس از مردم که سه روز آن را ترک کند کافر می باشد - همان پیوند زدن دلها به یگانگی مولایمان - جلّ ذکره - بدون شریک است - و از طریق حدود پنجگانه او که عبارتند از سابق، تالی، جد، فتح، و خیال. این حدود در زمان حاضر وجود دارند [= در میان مردم و زنده اند] و همان پیوند که گفتیم نماز حقیقی است؛ چرا که دو نماز ظاهر و باطن [نسخ شده است].

هر کس بمیرد و امام زمان خود را که زنده است نشناسد - در هر زمان هم که مرده باشد - مرگ او مرگی در دوران جاهلیت است؛ و مقصود از این شناخت شناخت یگانگی مولایمان - جلّ ذکره - است. مقصود از «زنده» در این عبارت آن است که امام پیوسته و در هر زمانی هست؛ و مقصود از «فحشا و منکر» نیز همان دو شریعت ظاهر و باطن است.

پس هر کس مولایمان - جلّ ذکره - را یگانه بداند همین یگانه دانستن مولایمان - جلّ ذکره - او را از به پشت سرنگریستن و انتظار عدمی مفقود را کشیدن باز می دارد - فرمود: «هر کس نماز را سه روز، عمداً ترک کند کافر است»، یعنی هر کس یگانگی مولایمان - جلّ ذکره - را به سبب [وسوسه] سه حدّ که عبارتند از ذومعه، ذومصه، و جناح، و همه در این زمان حضور دارند و موجودند و برای موحدان، نه برای مشرکان، ظاهرند ترک کند کافر است. من در غیر این کتاب، به توفیق مولایمان - جلّ ذکره - اشخاص این حدود [= افرادی که تجسم خارجی این حدود هستند] و نیز اشخاص حدود آنها و همچنین اشخاص «لااله الاالله» و

اشخاص «الحمد لله رب العالمین» را برایتان بیان خواهم کرد. مولایمان معز - سلام الله علی ذکره - می‌گوید: «من هفتم دو هفت، و آنگاه از دو بیعتم، و پس از من هفتی نیست»، یعنی من شاهد و ناظر دو بیعت ناطق و اساس بودم. هفتم دو هفت نیز همان [پایان] دو دور شریعت ظاهر و باطن است؛ و مقصود از «پس از من هفتی نیست» نیز آن است که پس از من هفت تن دیگر شریعتی را برای علی بر پای نمی‌دارند، و امامت به صاحب آن برگردانده می‌شود و او مولایمان است، آن به ذات خویش حاکم، و آن منفرد از مبدعات خود و آن که از آنچه مشرکان می‌گویند والا و منزّه است^۱.

اسقاط زکات

زکات در پی نماز می‌آید و مولایمان - جلّ ذکره - آن را به طور کامل برداشته است. در مجالس حکمت باطنیه شنیده‌اید که مقصود از زکات ولایت علی بن ابی طالب و امامان از نسل او و نیز بیزاری جستن از یاران او ابوبکر، عمر، و عثمان است.

این در حالی است که مولایمان - جلّ ذکره - آزار رساندن به ناصبیها را ممنوع کرده و در این باره فرمانی در اجتماع مردم قرائت شده است که هیچ‌کس نباید ابوبکر و عمر را لعن کند. همچنین در «مجلس» خوانده شده است که راست و چپ همان راه ناطق و اساس است؛ و سپس در مجلس آمده است که دو راه راست و چپ به بیراهه می‌رود و تنها همان راه میانی راه درست است و غایت نیز همان راه میانی است که شما را از آن دو راه دیگر بی‌نیاز می‌سازد.

بدین ترتیب برای ما روشن شد که مولایمان - جلّ ذکره - آن سان که ظاهر زکات [= زکات ظاهر] را لغو کرده، باطن زکات را که همان ولایت علی بن ابی طالب است نیز نسخ کرده است، و زکات چیزی غیر از آن مسائلی است که در مجالس بدانها اشاره شده. حقیقت زکات یگانه دانستن مولایمان - جلّ ذکره - و پاک کردن و تطهیر دلهایتان از دو حالت [شریعت ظاهر و باطن] و بالاخره ترک آن چیزهایی

[عقاید و اعمالی] است که قبلاً داشته‌اید. این تفسیر^۱ فرموده اوست که «به مقام نیکی نمی‌رسید، مگر این که از آنچه دوست دارید انفاق کنید»^۲ (آل عمران/۹۲). در اینجا مقصود از «نیکی» همان یگانه دانستن مولایمان، و مقصود از «آنچه دوست دارید» نیز همان ظاهر و باطن است و معنی انفاق نیز دست شستن از آن و رها کردن آن است؛ چرا که آنچه انفاق می‌شود هرگز نزد صاحب خویش باز نمی‌گردد.

اما اهل ظاهر حشوی مسلک گفته‌اند: انفاق، آن چیزی است که از درهم و دینار باشد. اما حقیقت آن است که درهم و دینار نیز [در زبان ادله شرع] نشانی از همان ناطق و اساس هستند. پس هر کس عدم ناطق [= ناطقی که عدم است] و دوگانگی اساس را رها نکند به مرتبه یگانه دانستن مولایمان - جلّ ذکره - نخواهد رسید؛ آن مولایی که به ذات خویش، حاکم و از مبدعات خود منفرد و جداست - جلّ ذکره.

اسقاط روزه

اهل ظاهر و عموم مسلمانان درباره روزه عقیده دارند که ناطق [= محمد(ص)] به آنان فرموده است: «با رؤیت آن [= ماه] روزه بدارید و با رؤیت آن روزه را رها کنید». آنان معتقدند هر کس یک روز روزه ماه رمضان را نگیرد و به خطا بودن کار خویش نیز عقیده داشته باشد بر او کفاره‌ای به مقدار دو ماه و ده روز به ازای همان یک روز واجب است، ولی اگر عقیده داشته باشد که روزه نداشتن آن روز برای او حلال است، در این صورت به کل فرضیه روزه پشت پازده است.

این در حالی است که مولایمان - جلّ ذکره - از چندین سال پیش کلّ آیین روزه را برداشته و مکرّر این روایت را که «با رؤیت آن روزه بدارید و با رؤیت آن روزه را رها کنید»^۳ دروغ خوانده و ما را فرمان داده است در همان روزی که^۴ مسلمانان

۱- ورقه ۲۸ب.

۲- مؤلف رساله در اینجا و در جاهای دیگر متن آیه را تغییر داده، به ابتدای آن حرف واو افزوده و حرف «من» را از وسط آن برداشته و آیه را چنین آورده است: «ولن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون» در صورتی که اصل آیه این است که «لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون».

۳- ورقه ۲۹أ.

۴- در نسخه خطی، در قسمت بالای این کلمه، بارنگ قرمز نوشته شده است: «هر روزی از ماه رمضان که باشد».

آن را کامل کننده روزه می‌دانند و درباره آن عقیده دارند که روزه داشتن در آن روز شرط قبولی همه روزه‌هاست، افطار کنیم، و این دلیلی است بر نسخ روزه، و برای آنان که اهل نظر و تفکر و تدبّر باشند، هیچ دلیلی مهمتر و روشنتر از این وجود ندارد.

اما درباره باطن روزه، بزرگان گفته‌اند: «روزه همان سکوت است»، به دلیل آن که [خداوند] به مریم که حجت صاحب زمان خویش بود فرمود: «پس بخور و بیاشام و شادمان باش» (مریم/۲۶) - که مقصود از خوردن همان علم ظاهر و مقصود از آشامیدن، علم باطن و مقصود از شادمان باش، آن است که به خاطر افزون شدن این علم شادمان باش - «پس اگر کسی از بشر دیدی» - یعنی از اهل ظاهر - «به او بگو: من برای رحمان نذر کرده‌ام» - یعنی برای امام - «روزه را» - یعنی سکوت را - «پس امروز با احدی سخن نخواهم گفت»^۱؛ - یعنی امروز با هیچ کدام از پیروان شریعت ظاهر سخن نخواهم گفت.

همچنین فرمود^۲: «پس هر کدام از شما که ماه را دید آن را روزه بدارد» (بقره/۱۸۵)؛ در آیه مقصود از ماه علی بن ابی طالب است. ماه سی روز دارد، و علی نیز دارای سی حد است. پس هر کس او و حدود او را بشناسد بر وی واجب خواهد بود نزد همه مردم، مگر برادران مورد اعتماد خود، سکوت گزینند. این در حالی است که در مجالس اوصافی از علی خوانده شده که مقبول دل‌های مخالفان نمی‌افتد، اما با این وجود بسیاری از^۳ هم پیمانان منافق از مجلس بیرون می‌رفتند و آنگاه همه آنچه را در مجلس شنیده بودند برای ناصبها، امامیه، زیدیه، قطعیه و سایر مخالفان باز می‌گفتند.

پس از این مسأله برای ما روشن می‌شود که آنچه در مجالس گفته شده و آنچه بزرگان درباره باطن روزه و تفسیر آن به سکوت گفته‌اند - همه - نسخ شده و مولایمان - جلّ ذکره - به همه مردم اجازه داده است تا از روزه ظاهر و روزه باطن

۱- در نسخه خطی ۱۴۰۸/عربی، پاریس، این آیه به صورت تحریف شده آمده، و این تحریف، به طور قطع، از ناسخ است.

۲- در رساله‌های درویشان پیوسته به همین عبارت «فرمود» یا «فرموده او» بسنده می‌شود، بی آن که مثلاً گفته شود «خداوند فرمود» یا «فرموده خداوند».

۳- ورقه ۲۹ب.

خودداری کنند. همچنین روشن شد که حقیقت روزه چیزی غیر از آن چیزی است که در دو شریعت [باطن و ظاهر] بیان می‌شود، بلکه حقیقت روزه حفاظت و صیانت دل به واسطه یگانه دانستن مولایمان - جلّ ذکره - است، و هیچ کس بدین مرتبه نمی‌رسد مگر با باز شناخت سی حدّ و معرفت جسمانی و روحانی نسبت به آنان. این حدود عبارتند از کلمه، سابق، تالی، جدّ، فتح، خیال، ناطق، اساس، متمم، حجّت، داعی، امامان هفتگانه، و حجتهای دوازده گانه؛ و بدین ترتیب سی حد تکمیل می‌گردد.

بنابراین، یگانگی مولای قائم ما - ان که به ذات خود حاکم، و از مبدعات خویش منفرد و جدا و نام او والاتر از آن است که بر زبان آید - برای آن کسی روشن می‌شود که این حدود و رموز و تلویحات ایشان را بشناسد؛ بداند که آنان همه بندگان و خدمتگزاران مولایمان - جلّ ذکره - هستند؛ بداند که مولایمان - جلّ ذکره - مبدع و مالک آنان، از آنان بی‌نیاز، داخل آنان، و خارج از آنان است، هیچ کدام از آنها نیست مگر این که گفته‌ای از او - جل سلطانہ -^۱ در آنان تجلی یافته است. او به ذات خویش - سبحانه - از همه آنان منفرد و جداست و از جهتی از او [علی] نیکوتر و والاتر است؛ چه این که وقتی کلمه «توحید» را در «حساب جمل صغیر» تحلیل کنی و بگشایی آن را مساوی سی و دو خواهی دید: «ت» مساوی چهار، «و» مساوی شش، «ح» مساوی هشت، «ی» مساوی ده، و «د» مساوی چهار [که بدین ترتیب حاصل جمع عدد سی و دو خواهد شد].

به همین نحو، اگر اراده و مشیت - دو مرتبه که بالاترین مراتب خفی هستند - ، کلمه، سابق، تالی، جدّ، فتح، خیال، هفت ناطق، هفت اساس، هفت امام، و سه حجت را حساب کنیم، جمع آنها سی و دو حدّ خواهد بود. همین جا [باگذشتن این نامبردگان] است که مولی - سبحانه - حجاب اعظم خویش را که خلیفه چهارم بود و سعید بن احمد نام داشت به کنار زد.

اسقاط حج

فرمود: «و برای خدا بر مردمانی که قدرت طی کردن راه حج را داشته باشند، حج آن خانه واجب است» (آل عمران/۹۷) و اهل ظاهر به نقل از ناطق [محمد(ص)] گفته‌اند حج عبارت است از حضور در مکه، وقوف در عرفات و به پای داشتن شروط و احکام آن.

همچنین می‌گوید: «هر کس بدانجا در آید در امان است» (آل عمران/۹۷)؛ و نیز گفته‌اند حرم [امن] مکه از هر طرف دوازده مایل است. اما من خلاف این گفته را دیده‌ام و ما همه شاهد کشتن مردم و به تاراج بردن اموال در داخل حرم و حتی سرقت در داخل کعبه بوده‌ایم، و این خلاف آن گفته‌هاست و [در صورتی که آنها حقیقت داشته باشد] باید محال باشد.

آنچه از شروط و احکام حج به جای می‌آورند، یعنی این که سر را برهنه می‌کنند، بدن را عریان می‌سازند، به ستونها سنگ می‌پراندند، و بی آن که کسی صدایشان بزند پاسخ لبیک می‌گویند، اینها همه، انواعی از دیوانگی است.

مولای ما - جلّ ذکره - سالهای فراوانی حج را قطع کرد، پرده کعبه را از روی آن برداشت - و می‌دانیم که برداشتن و پاره کردن پوش هر شیء هتک حرمت آن است - تا برای همه مردم روشن سازد که مراد و مقصود در غیر این خانه است و خانه را منفعتی نیست.

بزرگان درباره باطن حج گفته‌اند حرم همان «دعوت» است؛ حرم از هر سو دوازده مایل است، و به همین نحو دعوت دارای دوازده حجت است؛ خانه نشانی است از ناطق؛ سنگ نشانی است از اساس؛ طواف هفت شوط نشانی است از اقرار به او^۱ در «هفت دور»؛ وقوف در عرفات، معرفت است به علم ناطق؛ منی همان تمنایی است که مشتاقان در وصول به ناطق و اساس و حدود آنها دارند؛ و حقایقی دیگر در بیان باطن حج، که ذکر آنها به درازا می‌انجامد^۲. بزرگان همچنین به ناطق و اساس و حدود آنها و به این مسأله اشاره کرده‌اند که ابتدا و انتهای طواف نزد حجرالاسود

۱- در نسخه خطی، بالای این کلمه نوشته شده است «به ناطق».

۲- ورقه ۳۱.

است و این نشانی است از آن که اساس علم خویش را از ناطق گرفت و به او نیز تسلیم کرد.

اینها همه در حالی است که مولایمان - جلّ ذکره - با اظهار محبت به ابوبکر و عمر و با به افول کشاندن نام و یاد علی بن ابی طالب حج باطن را نیز نسخ کرد. ما پیش از این در مجالس شنیده‌ایم که چپ، راه ناطق، و راست راه اساس است. همچنین در مجالس این روایت خوانده شده که در «هنگام بول کردن و خروج غائط» - یعنی همان علم ظاهر و باطن - «به قبله رو نکنید» یعنی به امام. اما مولایمان این را که در مجالس شنیده‌ایم لغو و نسخ کرد و دریافتیم که حج چیزی غیر از آن است که در شریعت ظاهر و باطن بدان اعتقاد داشته‌اند، چنان که مولایمان منصور گفت:

«بیا تا خانه را نشانت دهم، تا یقین کنی که آنچه می‌گوییم همان خانه، خانه خداست، و نه آنچه گمان برده‌ای!

آیا حرمت خانه‌ای سنگی والاتر است یا آن مصطفی و هدایتگر که خانه را بنیان نهاد؟»

«خانه» همان یگانگی مولایمان - جلّ ذکره - و آن منزلگاه و مأوایی است که معبود در آن جستجو می‌شود؛ و به همین نحو، روح موحدان، اولیای مولایمان - جلّ ذکره - در او جای گرفته است.

«رب‌البیت» همان مولایمان - جلّ ذکره فی کل عصر و زمان - است، چنان که فرمود^۱ «پس پروردگار این خانه را پیرستند» (قریش/۳) - یعنی مولایمان جلّ ذکره را - «که آنان را در زمانی که گرسنه بودند غذا داد» - و این گرسنگی همان شریعت ظاهر است - «و ترس آنان را به امنیت بدل ساخت» (قریش/۴) - یعنی ترس پدید آمدن شک و تردید در تأمل و وزیدن در مورد اساس، چنان که مؤمنان مشرک مدعی‌اند، مؤمنان مشرکی که درباره آنان فرموده است: «بیشتر آنان به خداوند ایمان نیاورند مگر این که در همان حال مشرکند» (یوسف/۱۰۶). شرک این جماعت نیز بدان سبب است که گفتند مولایمان حاکم - جلّ ذکره - در این زمان

همان علی بن ابی طالب است. پس از هر تردیدی درباره او و از شرک ورزیدن نسبت به او و دوگانه دانستن او به مولایمان - جلّ ذکره - که از همه حدود والاتر و از آنان منزّه است پناه می‌بریم.

اسقاط جهاد

جهاد همان است که محمد با آن قیام کرد و به وسیله آن اسلام را استیلا داد، و آن را بر همه مسلمانان واجب ساخت. اما مولایمان - جلّ ذکره - آن را از شأنه همگان برداشته؛ چرا که همگان تنها به اجبار تن به این امر می‌دادند، و مسلمانان منکر، و مؤمنان مشرک در خانه‌ات با تو می‌جنگند و مایه آزار اهل توحیدند. هر جهادی که امام زمان در آن شرکت نکند از همه مردم برداشته است.

در مجلس خوانده شده، و بزرگان در کتب خویش نوشته‌اند که جهاد باطن همان جهاد علیه ناصبیان حشوی گمراه‌کننده است. اما در مقابل این، مولایمان^۱ - جلّ ذکره - دشمنی با آنان و بحث با ایشان را ممنوع ساخت و بدین ترتیب دریافتیم که او جهاد ظاهر و باطن را نسخ کرده و جهاد حقیقی عبارت است از جهاد و طلب در رسیدن به توحید مولایمان - جلّ ذکره - و معرفت او، شریک قرار ندادن هیچ‌کدام از حدود برای او و بیزاری جستن از عدمی که مفقود است.

ولایت

فرمود: «از خدا و رسول و اولوالامر خود فرمان برید» (نساء/۵۹). اهل ظاهر و همه مسلمانان دیگر نیز گفته‌اند ولایت و امر از آن ابوبکر، عمر، عثمان و علی است. این ولایت نزد بنی امیه بود و سپس به بنی عباس رسید، و هر کدام از اینها زمانی که خلافت را به دست می‌گرفتند ولایت آنان [و فرمان بردن از ایشان] بر همه مسلمانان واجب می‌شد.

اما مولایمان - جلّ ذکره - این ولایت را نسخ کرد و لعنت اولین و آخرین را بر هر «بابی» نوشت و آنان را از قبرهایشان درآورد.

این که درباره باطن ولایت و معرفت حقیقت آن در مجالس گفته‌اند و در کتب بزرگان^۱ نوشته‌اند که ولایت اظهار محبت به علی بن ابی طالب و بیزاری جستن از دشمنان اوست - و در این باره بدین سخن استدلال کرده‌اند که «امروز دین را برای شما کامل کردم و نعمت را بر شما تمام کردم»، یعنی علم باطن را «و اسلام را به عنوان دین بر شما پسندیدم» (مائده/۳)، یعنی تسلیم امر به علی بن ابی طالب را -، این چیزی است که مولایمان - جلّ ذکره - آن را نسخ کرده و در این باره فرمانی بر مردم خوانده است که:

«نه در برابر خورشید سجده کنید و نه در برابر ماه» - و این دو همان اساس و ناطق هستند -، «بلکه برای خداوندی که آنها را آفرید سجده کنید» - یعنی همان حجت عظمایی که مشیت است - «اگر که پرستشگر او یید» (فصلت/۳۷) - مقصود از او همان امام اعظم و مقصود از پرستش اطاعت است.

بدین ترتیب برای ما روشن شد که او - جلّ ذکره - باطن ولایت که همان ولایت علی بن ابی طالب است و نیز ظاهر ولایت را نسخ کرده، و امام همان بنده مولایمان - جلت قدرته - است، بدان دلیل که فرمود: «و هر چیزی را در امامی مبین شمار کرده‌ایم» (یس/۱۲) - و آن که همه چیز را در امام، شمار کرد مولایمان - جلّ ذکره - بود.

اما آن القاب و مراتب ظاهر و باطنی که برای ناطق و اساس بود، مولایمان - جلّ ذکره - آنها را به بردگان و بندگان خود داد، مراتب و القابی از قبیل ذوالریاستین، ذوالکفالتین، ذوالجلالتین، ذوالفصلتین، و ذوالحدین. امثال اینها فراوان است و همه، نشانه‌ها و اشاره‌هایی به معرفت و توحید او - جلّ ذکره - است، و او بدین وسیله خواسته است برای هر عاقل فاضلی روشن سازد همه مراتبی که برای ناطق و اساس بوده^۲، وی آنها را برای بردگان و بندگان خویش قرار داده و او خود منزله از همه اسماء و صفات است، و آن اسمائی از قبیل امام، صاحب‌زمان، امیرالمؤمنین و مولایمان که درباره او گفته می‌شود، همه، در حقیقت از آن بردگان

۱- مقصود وی از این عنوان در همه جا، بزرگان و پیشوایان اسماعیلیه است.

۲- ورقه ۳۳.

و بندگان اوست و او خود والاتر و منزّه از آن است که به چیزی دیگر سنجیده شود، برای او تعریفی آورده شود و یا وصفی برای او ذکر گردد. با این همه بر اساس ضرورت و نه بدان معنا که نامی را برای او اثبات می‌کنیم، و بنا بر مجاز و نه به حقیقت، و بنا بر آنچه رسم و ترتیب بر آن جاری شده و بر زبان عامه و خاصه جریان یافته است، او را امیرالمؤمنین می‌نامیم؛ و اگر این را نمی‌گفتیم مردم نمی‌دانستند مراد و مقصود ما چه کسی است، و دیده و دل‌هایشان از دیدن او کور می‌ماند. اما او منزّه است، همانند ندارد و همو علیّ و عظیم است.

پس ای گروندگان که مولایمان - جلّ ذکره - را یگانه می‌دانید بر شما باد که مولایمان - آن یگانه بی شریک را که سلام و رحمت او بر ما باد - بشناسید. سپس حدود او را بشناسید و در پی آن وجود منزّه روید، نه در پی عدم مفقودی که نه معرفت او سودی بخشد و نه تمسک به او شفاعت انسان کند.

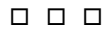
با این همه، مردم بر شرک و گمراهی خود و بر عُجب و جهالت اصرار دارند؛ می‌نگرند، اما نمی‌بینند؛ می‌شنوند، اما درک نمی‌کنند؛ مولای - سبحانه - آنان را بکشد که از عذاب او رهایی ندارند.

حمد و سپاس^۱ مولایمان را - سبحانه - که یگانه است و او را شریکی نیست و سلام او بر ما و تحیات او قرین ما و برکات او بر ما و بر همه بندگان صالح او باد و او خوب و کیلی است! و مولایمان را در گرفتاری و در گشایش سپاس و ستایش.

این کتاب در ماه صفر سال ۴۰۸ هـ ق به حضور مقام لاهوت عرضه شد، یعنی در اولین سال ظهور بنده و برده مولایمان، همان که هدایتگر گروندگان است و با شمشیر مولایمان - جلّ ذکره که شریکی ندارد و معبودی جز او نیست - از مشرکان انتقام می‌گیرد.

مولای یگانه‌مان ما را کفایت است.

این نسخه مقابله و تصحیح شد.



در این رساله بسیار با اهمیت با نکات ذیل برخورد می‌کنیم:

۱- مؤلف رساله، حمزه بن علی بن احمد، هدایتگر گروندگان، قائم زمان و برده حاکم بامرالله، شهادتین را چنین تأویل می‌کند که مقصود از آن توحید [= یگانگی حاکم] و امامان دعوت توحید است، نه آنچه اهل سنت و یا اسماعیلیه و به عبارت دیگر اصحاب دو شریعت ظاهر و باطن از این دو عبارت قصد می‌کنند.

مؤلف برای اثبات این عقیده خود فضیلت عدد هفت در ترتیب هستی و زمان و کواکب را بر اساس حساب جمل بیان می‌کند.

۲- مؤلف به بیان این مسأله می‌پردازد که حاکم بامرالله همه ارکان اسلام یعنی نماز، روزه، زکات، حج و جهاد را لغو کرده است. مؤلف در تبیین این امر به عملکردهای حاکم بامرالله استناد می‌کند:

الف - حاکم برای مدتی طولانی نه نماز جمعه برگزار کرد، نه نماز میّت خواند و نه نماز عید.

ب - حاکم در سال ۴۰۰ هجری زکات را از مردم برداشت.

ج - وی با مراعات نکردن اوقات مشخص شده برای روزه که در حدیث نبوی می‌گوید «با رؤیت آن روزه بگیرید و با رؤیت آن روزه را رها کنید»، روزه را لغو کرد.

د - وی حج را نیز برداشت و برای حج معنایی جز معنای ظاهر آن - یعنی وقوف در عرفات، سعی، طواف، رمی جمرات و ... و معنایی جز معنای باطن آن یعنی این که مقصود از حرم همان دعوت اسماعیلی است - یافت و آن این بود که پروردگار خانه همان حاکم است که آنان را در زمان گرسنگی، یعنی شریعت ظاهر، سیر کرد و ترس آنان را، یعنی ترس تردیدهایی که در صورت تأمل نزد اساس پدید می‌آید، به امنیت مبدل ساخت.

ه - وی جهاد ظاهر و همچنین جهاد باطن - را که تفسیرش نزد اسماعیلیان جهاد علیه ناصبیان حشوی مسلک گمراه کننده است - لغو کرد و اظهار داشت که جهاد حقیقی در دیانت توحید متجلی است و عبارت است از سعی و تلاش در راه یگانگی دانستن حاکم، معرفت او، شرک نورزیدن نسبت به او، و بیزاری جستن از عدمی که مفقود است.

۳- به عقیده مؤلف نه آن تفسیر اهل تنزیل از ولایت درست است که آن را اطاعت از

اولوالامر یعنی همان خلفا بدانیم، و نه تفسیر اهل تأویل که آن را به معنی اظهار محبت علی بن ابی طالب و بیزاری از دشمنان او بدانیم. حاکم چنین ولایتی را به معنی ظاهر و باطن آن لغو کرده، و ولایت را تنها برای خود دانسته است. حاکم همچنین القاب و سمتهای ظاهر و باطنی را که برای ناطق و اساس بوده، به بردگان و بندگان خویش اختصاص داده است.

۴- مؤلف هنگامی که به ارائه مفاهیم باطنی یا همان تأویلهای اسماعیلی می‌پردازد مخاطبان خود را به آنچه «مجالس باطنی تأویلی»^۱، یا «مجالس»، یا «مجلس» و یا «کتب بزرگان» نامیده می‌شود ارجاع می‌دهد، و مقصود وی از این بزرگان داعیان بزرگ اسماعیلی از قبیل مؤید هبه‌الدین شیرازی، کرمانی و احتمالاً قاضی نعمان و فرزند اوست.

بدین ترتیب حمزه در این رساله این مطلب را مورد تأکید قرار می‌دهد که حاکم بامرالله، خلیفه فاطمی شریعت محمد (ص) رانسخ کرده است. او در رساله دیگری که در مجموعه خطی پاریس بلافاصله پس از این رساله قرار می‌گیرد همین مطلب را برای بار دیگر به صورتی کاملاً آشکار مورد تأکید قرار داده است. وی در این رساله که عنوان آن *الرسالة الموسومة ببدء التوحيد لدعوة الحق*^۲ است می‌گوید:

مولایمان حاکم - آن باری علام - شریعت محمد را به طور کامل، هم در بُعد ظاهر آن، برای مؤمنان صاحب فضیلت، و هم در بُعد باطن آن برای موحدان صاحب عقل و درایت نسخ کرده است.^۳

وی در همین رساله به رساله قبلی خود اشاره می‌کند و می‌گوید:

در کتاب معروف به *النقض الخفی* برایتان بیان کردم که با قدرت مولایمان - جل ذکره و تأییده - که هیچ قدرت و توانی مگر به مدد او نیست ارکان هفتگانه ظاهر و باطن نسخ شده است.^۴

مقصود از این ارکان هفتگانه شهادتین، نماز، روزه، حج، زکات، و ولایت است، آن سان که مؤلف در همین رساله بدان اشاره می‌کند که حاکم بامرالله فرمانی نوشت و در آن فرمان

۱- در نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۲۴/عربی، ورقه ۷۷، در «جزء اول از هفت جزء» چنین عنوانی ذکر شده است.

۲- کتابخانه ملی پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۰۸/عربی، ورقه ۳۳-ب - ۳۸.أ.

۳- همان، ورقه ۳۴-ب، س ۱۲ - ۱۳.

۴- همان، ورقه ۳۵.أ.

«زکات، عُشر [= نوعی مالیات به نسبت یک دهم] و خمس و سایر مالیاتها»^۱ را از مردم برداشت.

خصال هفتگانه توحیدی

حاکم خصلتهای هفتگانه دینی توحیدی را جایگزین ارکان دینی هفتگانه‌ای ساخته که آنها را لغو و نسخ کرده است. این خصلتها عبارتند از:
نخستین و مهمترین آنها: صدق (= صدق) در گفتار؛
دومین آنها: مراعات برادران؛
سومین آنها: ترک عبادت عدم و بهتان که پیش از این بر آن بوده و بدان اعتقاد داشته‌اید؛

چهارمین آنها: بیزاری جستن از ابلیسها و از طغیان؛
پنجمین آنها: یگانه دانستن مولایمان - جلّ ذکره - در هر عصر و زمان و در هر روزگار و اوان؛

ششمین آنها: خشنود بودن از کار او، هر چه که باشد؛
هفتمین آنها: تسلیم امر او بودن در پیدا و پنهان^۲
حمزه بن علی در رساله موسوم به *بدء التوحید للدعوة الحق* که در رمضان سال ۴۰۸ هـ ق تألیف شده است می‌گوید:

محمد بن عبدالله، ناطق ششم، زمانی که به نطق قیام کرد، همه شرایع را منسوخ ساخت و همه راهها را بست و فرمود: هر کس دینی را که از قبل داشته و آن را از پدران و نیاکان خویش گرفته رها نکند، کشته شود و کافر خواند شود؛ و هر کس شریعتی را که دارد و گذارد و بدان توجهی نکند نام اسلام بر او صدق خواهد کرد و در عقیده‌اش مورد ملامت نخواهد بود و محمد بهشت جاوید را برای او ضمانت خواهد کرد^۳.

۱- همان، ورقه ۳۵ ب.

۲- *الرسالة الموسومة ببدء التوحید للدعوة الحق*، کتابخانه عمومی پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۰۸ / عربی، ورقه ۳۶ ا.

۳- همان، ورقه ۳۴ ب.

گویا مؤلف قصد دارد بدین وسیله بگوید همان گونه که محمد شرایع قبل از خود را نسخ کرد حاکم بامرالله فاطمی نیز شریعت محمد(ص) را نسخ کرده است. حاکم بامرالله هم شریعت باطن و هم شریعت ظاهر را نسخ کرد. به همین دلیل شریعتی دیگر می‌بایست که جایگزین این دو شریعت نسخ شده شود و مردم را از این دو شریعت نجات دهد.

رساله دروزی الجزء الاول من السبعة اجزاء به این مسأله پرداخته، گوید: می‌دانیم که او - جلّ ذکره - باطن و ظاهر را نسخ کرده و این دو را با یکدیگر برابر دانسته است. به همین سبب چشم به چیزی دوختیم که ما را از این دو حالت نجات دهد، بسرعت از دو شریعت رهایی بخشد و به بهشت خوشی در آورد که همان دعوت قائم‌الزمان است. پس دریافتیم نمازی که در پنج وقت بر ما و بر شما واجب می‌باشد همان اتصال دادن دل‌هایمان به توحید مولایمان - جلّ ذکره - است، از طریق پنج حدّ سابق، تالی، جدّ، فتح، و خیال؛ پنج حدی که در عصر ما موجود و برای همگان معروفند. پس هر کس این توحید را از طریق سه دیگر که ذومعه، ذومصّه و جناح هستند ترک گوید کافر و مرتد و منکر شده است؛ چراکه انکار نعمتها کفر است نسبت به آن.

فحشا و منکر همان دو شریعت ظاهر و باطن است، پس هر کس دل خود را به توحید مولایمان - جلّ ذکره - که معبودی جز او نیست اتصال دهد، توحید مولایمان - جلّ ذکره - او را از این باز دارد که^۱ به دو شریعت توجهی داشته باشد، به پشت سر خویش نگردد و در انتظار عدمی باشد که مفقود است و هیچ وجودی برای آن نیست. این همان نماز حقیقی است که بر شما واجب شده و این همان صدق گفتاری است که صادقانه بدان پایبند شده‌اید.

من به توفیق مولایمان - جلّ ذکره - آن شش فریضه‌ای را که در پی صدق گفتار می‌آید و نیز نسخ شدن آن شش رکنی را که پس از نماز ظاهر و باطن قرار می‌گیرد و همچنین چگونگی اقامه حقیقت نماز را برای شما بیان خواهم کرد. پس ای برادران موحّد از این پرهیزید و از این برحذر باشید که پس از شنیدن این

فريضه‌های توحیدی و پس از نسخ شدن آن ارکان تکلیفی ناموسی، از رأی و قیاس سخن گویند و یا کسی از شما از ظهور مولایمان - جلّ ذکره - نا امید شود. گمان نکنید که شرایع در همه ادوار و اکوار ادامه دارند و هفتها و عصرها به قدرت مولایمان - آن یگانه قهار - نخواهند آمد؛ چه، مولایمان معز فرموده است: «من هفتم دو هفت و آگاه از دو بیعتم و پس از من هفتی نیست». مقصود وی از «دو هفت» همان دو شریعت ظاهر و باطن است؛ چرا که شریعت مهدی، سعید بن احمد هفتمین^۱ شریعت ظاهر، و شریعت اساس او، قدامت‌آویلی، هفتمین شریعت باطن بود؛ مقصود از «آگاه از دو بیعت» نیز آن است که وی شاهد بیعت ناطق و اساس بوده است؛ و بالاخره مقصود از «پس از من هفتی نیست» آن است که پس از من شریعتی پدید نمی‌آید، یعنی آن که محض توحید یعنی همان یگانگی مولایمان - جلّ ذکره - آشکار می‌شود.^۲

در این رساله مشاهده کردیم که مؤلف راستی در گفتار را به عنوان جانشین نماز تعیین می‌کند؛ چرا که صدق در گفتار اولین فریضه آنان و نماز نیز اولین رکن شریعت است. اکنون مناسب می‌دانیم به شرح و توضیح خصال هفتگانه توحیدی پردازیم:

الف - صدق در گفتار

صاحب رساله *الجزء الاول* که به گمان قویتر مقتنی بهاء‌الدین است - هر چند نام او در پایان رساله وجود ندارد - این حقیقت را مورد تأکید قرار می‌دهد که راستی در گفتار یکی از مهمترین خصلتها و بلکه مهمترین خصلت است.

صدق همان توحید کامل، و کذب شرک و ضلالت است. پس هر کس به برادر خویش دروغ بگوید در برابر داعی خود دروغ گفته، و هر کس در برابر داعی دروغ بگوید در برابر امام خود دروغ گفته، و هر کس در برابر امام دروغ بگوید در برابر مولایمان - سبحانه - دروغ گفته و مستحق خشم و غضب اوست؛ چنان که

۱- ورقه ۱۹.

۲- *الجزء الاول من السبعة اجزاء*، کتابخانه پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۲۴/عربی، ورقه ۱۸ - ۱۹. این هفت جزء هرکدام به توضیح یکی از خصال هفتگانه توحیدی اختصاص دارد و جزء اول به صدق در گفتار که اولین خصلت است مربوط می‌باشد.

هر کس به برادرش راست بگوید، بنحو سزاوارتر در برابر داعی خود راست خواهد گفت، و هر کس در برابر داعی راست بگوید، به نحو سزاوارتر در برابر امام و مولایمان - سبحانه - راست خواهد گفت و مستحق احسان و نعمت و امتنان او خواهد شد.

بدانید که هر کس زبانش به دورغ عادت کند به مولایمان - سبحانه - شرک ورزیده؛ چرا که کذب نشانی از ابلیس لعین است: و این کلمه شامل سه حرف در حساب جمل مساوی عدد است - «ک» مساوی بیست، «ذ» مساوی چهار، و «ب» مساوی دو - و ابلیس^۱ و همسر او و بیست و چهار فرزند آن دو در برابر آن قرار می‌گیرند، و به همین دلیل هر کس به ولایت آنان درآید، از ولیّ زمان و حدود توحید او بریده است.

صدق (= صدق) نیز سه حرف است. «س» مساوی شصت، «د» مساوی چهار، و «ق» مساوی صد. مجموع این ارقام یکصد و شصت و چهار حرف است، و از این مجموعه نود و نه تای آن نشانی از حدود امامت است، چنان که فرمود: «خداوند را نود و نه اسم است و هر که این نامها را به طور کامل بشمارد به بهشت درآید.» پس به همین نحو، قائم الزمان نیز دارای نود و نه حدّ است که در خدمت اویند، و هر کس این حدود را بشناسد به حقیقت دعوت او که بر همه گروندگانش سایه گسترده است در آید. شصت حرف نیز نشان از شصت حدّ جناح ایمن و جناح ایسر است؛ و چهار حرف نیز از چهار حد علوی نشان دارد که عبارتند از ذومعه، ذومصّه، کلمه و باب، یا به تعبیر دیگر قائم الزمان، مجتبی، رضی، و مصطفی. این یکصد و شصت و سه حدّ است، و آن یک حدی که می‌ماند نشانی است از یگانگی مولایمان و معرفت ناسوت مقام [ربوبی]. پس هر که این حدود را که به معرفت معبود اشاره دارند بشناسد و صدق و راستی را به کار گیرد، درجات تعالی را طی کند و به خیرات برسد و از ضد^۲ و کذب مبرا شود، و هر کس به برادر خویش دروغ گوید یا گفته او را تحریف کند، در برابر مولایمان - سبحانه - دروغ گفته، و از ایمان عاری شده و شیطان بر او تسلط یافته است، و هر کس بر خلاف آنچه امامش فرمان داده

رفتار کند، گناه و خطای او سنگین است.

پس ای برادران موحد پرهیزید و حذر کنید از این که دلهایتان با آنچه بر زبانتان در مقابل برادرانتان جاری می‌شود مخالفت کند؛ چه، این عمل قائم‌الزمان را ناخشنود می‌سازد و این عین شرک و شرک نیز ستمی بزرگ است. بدین سان ثابت شد که صدق نشانی از معرفت حدود، و همان شیوه گزیده و راه شایسته و ستوده است. و کذب نیز نشانی از ابلیس، و همان گفتار آمیخته به زشتی و رسوایی است و به انکار و شرک نسبت به معبود می‌انجامد.^۱

شگفت آن است که از دیدگاه دروزیان، صدق و راستی فرضیه‌ای است که تنها نسبت به دیگر هم‌مسلمانان معتقد به آیین توحید [= دروز] مراعات آن واجب می‌باشد، اما نسبت به دیگران وجوبی ندارد. مؤلف رساله پیش گفته در ادامه اظهارات خود، بلافاصله، می‌گوید:

برادرانم! البته بر شما لازم نیست در برابر همه امت که اهل جهل و نابخردی و کوری و ظلمت هستند راست بگویید و آنان در گفتار شما هیچ دروغی نبینند.

صدق از ادب است، و برای غیر شما بر شما فرض و واجب نیست و تنها نسبت به همدیگر چنین الزامی دارید. پس هر کس در مقابل برادر خود دروغ بگوید یا بر او دروغ بندد با او نفاق ورزیده و درباره او تردید کرده است. دروغ^۲ در میان موحدان روا نیست؛ زیرا آن نشان شکی در دین و ضعفی در یقین خواهد بود^۳.

بنابراین در دیانت توحید تنها صدق در برابر هم‌کیشان مطلوب است، اما نسبت به دیگران، صدق یک فریضه نیست، بلکه دروغ گفتن به آنان عملی مجاز است. صاحب رساله پیش گفته در این باره می‌گوید:

ما این را بدان خاطر و آن هنگام نسبت به مخالفان روا دانسته‌ایم که راست گفتن به ضرری بینجامد، مثل این که کسی از شما فردی از مردمان عامی را بکشد. در اینجا چون از او پرسند می‌تواند به آنان راست نگوید، و گرنه به سبب اقرار خود او حکم قتل را بر وی اجرا می‌کنند و به سبب انکار نکردنش علیه او گواه می‌آورند. از همین قبیل است آن کسی از شما که از فردی از مردم چیزی ستانده باشد، یا

۱- نسخه خطی شماره ۱۴۲۴/عربی، پاریس، الجزء الاول من السبعة اجزاء، ورقه ۳ب - ۴ب.

۳- ورقه ۴ب - ۵أ.

۲- ورقه ۵أ.

ثروتی و یا ملکی از آنان غصب کرده و یا بدهی بدون وثیقه و یا ودیعه بدون بینه‌ای از دیگران در اختیار داشته باشد، و آنگاه در هنگام مطالبه از او تنگدست باشد و نتواند آن مال را به صاحبش ادا و رضایت او را کسب کند. در چنین جایی رواست که شخص انکار کند و در شرایط تنگدستی و ناتوانی کمتر راست بگوید، از بیم آن که مبدا بینه بر او ثابت شود و از او چیزی مطالبه کنند که اکنون در دست ندارد. اما اگر شخص توانگر بوده و هیچ فقر و تنگدستی نداشته باشد باکی نیست که راست بگوید؛ زیرا در اینجا هیچ ضرر و اضرائی وجود ندارد و روا نیست که در خانه خود معامله‌ای را که کرده فسخ کند. ما این کار را تنها در چنین فرضی و بنا بر ضرورت مجاز اعلام کردیم^۱.

بنابراین رخصت در کذب در برابر غیر هم‌کیشان تنها در جایی است که ضرورتی چون رهایی از مجازات شدن و قصاص دیدن - در فرض ارتکاب قتل و یا تنگدستی - در فرض مطالبه به بدهی یا ودیعه بدون بینه - در کار باشد اما نسبت به برادران هم‌کیش [حتی در چنین صورتی هم] دروغ روا نیست؛

و اگر فردی از این جماعت نزد دیگری مالی داشته باشد و تنگدستی او را نیز بداند^۲ صبر می‌کند و حتی اگر مبلغی دیگر هم بخواهد به او می‌دهد؛ چرا که در فرض تنگدستی آن که طلبکار است گفته بدهکار را انکار نمی‌کند و می‌داند که او همیشه به صدق در گفتار با برادران پایبند است و همین امر او را از دروغ باز می‌دارد^۳.

ب - مراعات برادران

ما در میان رساله‌های دروزیان که به ما رسیده است رساله‌ای خاص در مورد فرضیه دوم از هفت فرضیه و نیز سایر فرضیه‌های هفتگانه - جز فرضیه اول - در اختیار نداریم و به همین دلیل لزوماً می‌بایست توضیح آن فرضیه‌ها را در لابلای مجموعه رساله‌های دروزیان، به صورت پراکنده، بجوییم.

۲- ورقه ۶ب.

۱- ورقه ۶.

۳- ورقه ۶ب.

گسترده‌ترین بحث در مورد فرضیه دوم یعنی مراعات برادران را در رساله *التحذیر و التنبیه* می‌یابیم. در اواخر این رساله که از تألیفات حمزه بن علی می‌باشد چنین آمده است: شما را به مراعات برادران خویش سفارش می‌کنم؛ که به مراعات آنها ایمانتان کامل می‌شود. دعوت آنان را پاسخ گوید، حاجت ایشان را برآورید، پوزش ایشان را بپذیرید، با هر کسی که برایشان ستم کند دشمنی ورزید، بیمارانشان را عیادت کنید، به ضعیفان و مستمندانشان نیکی ورزید، آنان را یاری دهید و تنهایشان مگذارید.^۱

گاه در رساله‌های دروزیان از مراعات برادران و خواهران سخن به میان می‌آید؛ چنان که در رساله *تقلید لاحق التقليد الاول الی الشیخ المختار چنین آمده است*: «مراعات برادران و خواهران [کنید] که آن نجات دهنده‌ای است از همه اسباب هلاکت».^۲ در رساله موسوم به *التنبیه و التائب و التوبیح* به فرمانی اشاره شده که از پیشگاه حضرت اعلی صادر شده، مبنی بر این که «سلاح برگیرند». اما صاحب رساله از آن تأویلی روحانی به عمل می‌آورد و می‌گوید:

آیا، در آن فرمان مکرم که از پیشگاه حضرت اعلی و آن شریف معظم صادر شده، بدان فرمان نیافته‌اید که به حمایت از بزرگ و کوچک، و آشنا و بیگانه و در حرم امین سلاح برگیرید؟ این اشاره‌ای است به [لزوم] اظهار توحید و تصریح به تسبیح و تمجید چنان که قبلاً بدان اشاره کردیم، در سطور حکمت و ذکر نوشته است که - در زمان تقیه و ستر - هر که سلاح خویش بر زمین افکند در امان است، هر کس در خانه‌اش را به روی خود ببندد در امان است و هر کس به خانه ابوسفیان درآید در امان است؛ یعنی آن که در سخن گفتن خاموشی گزینید، شعله آتش شمشیر زبان را خاموش کنید تا زمانی که اجازه آشکار کردن و هویدا ساختن [عقاید] به شما داده شود.^۳

این رساله در سال دهم دوران حمزه، یعنی در سال ۴۲۲ هجری برای معدبن محمد و

۱- رساله *التحذیر و التنبیه*، کتابخانه پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۱۸/عربی، ورقه ۱۷۹-ب.

۲- کتابخانه پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۲۴/عربی، ورقه ۳۲.

۳- *التنبیه و التائب و التوبیح*، نسخه خطی شماره ۱۴۲۴/عربی، ورقه ۱۲.

همراهان او در قاهره فرستاده شده و به گمان قویتر نوشته بهاء‌الدین است و وی قصد داشته از طریق آن معدبن محمد و همراهان او را به سبب کوتاهی در امر دیانت توحید سرزنش و مؤاخذه کند.

ج، د - ترک عبادت عدم و بهتان، و برائت جستن از ابلیس و طغیان.

مقصود از این فرضیه ترک سایر عقاید و پایبندی صرف به عقیده توحید است؛ چه، از آنجا که عقیده توحید نسخه‌کننده دیگر عقاید و شرایع قبل از خود می‌باشد، بر هر موحدی لازم است دیگر عقاید را کنارگذارد و تنها به عقیده توحید چنگ زند. به همین سبب در رساله الشمعه مشاهده می‌کنیم که اسماعیل بن محمد تمیمی داعی، داماد حمزه بن علی بن احمد، چنین می‌گوید:

هر کس در حالی که به چیزی از شرع پایبند باشد مدعی شود که موحد است، تناقض و دروغ گفته، و بلکه ملحد و کافر است. و هر کس از اهل باطن و از تأویلیه باشد و در عین حال مدعی شود که موحد است - او نیز - تناقض و دروغ گفته، و بلکه مشرک و کافر است و به مولایمان - جل اسمه - شرک ورزیده و با او مخالفت کرده است؛ چرا که باطن [در باطل بودن و نسخ شدن] قرین ظاهر می‌باشد... هر کس به ظاهر یا باطن عقیده داشته و در عین حال مدعی شود که موحد است دروغ می‌گوید^۱.

ما پیش از این در شرح میثاق ولی الزمان، به توضیح مفصل تقیه نزد درویشان پرداختیم و اکنون نیازی به تکرار آن بحث نمی‌بینیم و خوانندگان را به همان جا ارجاع می‌دهیم.

ه - توحید حاکم

دروزیان عقیده دارند یگانگی پروردگار این سرای در هیچ زمانی جز زمان ظهور حاکم منکشف نشده است.

زمانی که او ظهور یگانگی خویش برای اشیا^۲ را اراده کرد. توحید و یگانگی را تنها برای این صورتی که حاکمش می‌نامیم آشکار [و در او] متجلی ساخت؛ زیرا در همین صورت و در همین تجلی است که از ما پیمان گرفته و خود را هویدا

۱- اسماعیل بن محمد تمیمی، رساله الشمعه، پاریس، نسخه خطی ۱۴۲۳/عربی، ورقه ۹۸-۹۹. ۲- در نسخه خطی شماره ۱۴۲۷ «ظهور الاشياء» و در نسخه شماره ۱۴۲۴ «علی ظواهر الاشياء» آمده است.

ساخته تا او را یگانه بدانند و پرستش کنند. او همچنین امام هدایتگر مردم به یگانگی خویش را که به تقدیس و تمجید او گویاست آشکار کرد و حدود مطلق در دعوت توحید را متجلی کرد تا در میان مردم شناخته شوند و مشهور گردند.^۱ توحید حاکم غایتی است که درک نشود، و به همین سبب هر که او را یگانه بداند، «به مقدار عقل و خرد خویش، به همان مقدار که استطاعت و توانایی دارد و بدان مقدار که همت و اندیشه او گنجایش دارد»^۲ این یگانگی را درک می‌کند.

حاکم دارای «ضد» نیست

زیرا او بدون شبیه و همانند و نظیر است، و از دیگر سوی تصور ضد تنها برای چیزی ممکن است که همانند و مثل نیز دارد. اما مولایمان - سبحانه - آن معلّ علة العلل، جلّ ذکرة و عز اسمہ و لامعبود سواه - نه در میان جسمانیین دارای شبیه است، نه در میان روحانیین دارای همتا، نه در میان جرمانیین دارای ضد است و نه هیچ «ناطقی» که تکلیف می‌آورد چیزی را برای او تبیین می‌کند و نه هیچ «اساس» سختگیری او را یاری می‌کند و به او وابسته است.^۳

از مظاهر توحید، ایمان به این مطلب است که حاکم همه نهفته‌های دل و اسرار نهان انسان را می‌داند و هیچ گاه سه تن با یکدیگر زمزمه نمی‌کنند مگر این که او چهارمین ایشان است؛^۴ و از دیگر مظاهر توحید، دانستن این است که «نور و حجاب او از این عالم پنهان نمی‌شود»^۵، و ز - خشنودی از عمل او، به هر کیفیتی که باشد؛ و تسلیم او شدن در آشکار و پنهان. پنجمین توصیه دروزیان آن است که از عمل او [= حاکم]، هر چه باشد، خشنود باشند، یعنی راضی به قضای او باشند؛ همه امور را به او واگذارند و در سختی و در گشایش به او توکل ورزند. در رساله البلاغ مشاهده می‌کنیم که حمزه بن علی به مردم می‌گوید: اگر حاکم از کسی از شما «خواست که فرزند خویش را بکشد بر او واجب است آن کار را بدون این که از آن ناخشنود باشد انجام دهد؛ زیرا هر کس کاری را با ناخشنودی انجام دهد ثوابی از آن نخواهد برد و هر کس به کارهای او خشنود باشد و کار را به او واگذارد و نسبت به امام زمان خود ریا

۱- رساله بنی ابی حمار، نسخه خطی شماره ۱۴۲۴، ورقه ۱۲۸.

۲- رساله البلاغ و النهایة فی التوحید، پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۰۸/عربی، ورقه ۴۲.

۳- همان، ورقه ۱۴۳ - ب.

۴- همان، ورقه ۱۴۵.

۵- کشف الحقائق، پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۰۸/عربی، ورقه ۴۸.

نورزد از موحدانی خواهد بود که نه از [شریعت] ظاهر بر آنان بیمی است و نه از شرک باطن بر آنان اندوهی.^۱

در رساله النساء الکبیره خطاب به زنان چنین آمده است:

آیا در مجالس خود نشنیده‌اید که هر کس بر قضای الهی صبر کند آنچه خداوند تقدیر کرده بر او خواهد گذشت و او اجر و پاداش خواهد برد، و هر کس در برابر قضای الهی ناشکیبایی کند آنچه خداوند تقدیر کرده بر او خواهد گذشت و او گناه نیز خواهد کرد؟ پس اگر گریزی از آن نیست که آنچه خداوند تقدیر کرده است بر انسان می‌گذرد - خواه انسان خشنود و خواه ناخشنود باشد - لازم است انسان بر آنچه به تقدیر الهی بر او می‌گذرد صبر کند تا بر این صبر و شکیبایی ستایش شود. ای زنان موحّد، آیا نمی‌دانید که شما خود پیمانهایی را امضا کرده‌اید که در ظاهر امر نزد آن عالم اسرار و نهفته‌های دل برده شده، و در آن پیمانها گفته‌اید که جان، مال، فرزند، و گوشت و پوست خویش را تسلیم مولایمان حاکم - سبحانه - کرده‌ایم و به حکم او بر خویش راضی و خشنودیم؟

آیا می‌توان پذیرفت که شما به چیزی اعتراف و اقرار کرده‌اید که در دل بدان عقیده نداشته‌اید؟ اگر چنین باشد نشان آن خواهد بود که در دل گمان کرده‌اید او آنچه را شما در ضمیر خویش پنهان می‌دارید نمی‌داند. پروردگار ستوده و منزّه از چنین گمانی است و بدبختند کسانی که چنین گمان دارند.

زمانی که می‌دانید^۲ او علام الغیوب است بر شما واجب می‌شود این را انکار نکنید که همه کارهای خویش را به آن مولای کریم وا گذاشته‌اید. اکنون که چنین است دیگر اعتراض بدانچه بر شما گذشته و می‌گذرد چه معنا خواهد داشت؟

از این پرهیزید که به مولای خویش بدگمان باشید، تا در نتیجه در گرداب گرفتاری و بدی فرو افتید. بدانید که هیچ کدام از شما نباید از گناه خویش بیم برد و جز به پروردگار خود امیدوار باشد.

آیا در مجالس برای شما از سه بلایی سخن نگفته‌اند که چون نخستین آنها فرارسد

۱- رساله البلاغ و النهایة فی التوحید الی كافة الموحدين المتبرئين من التلحید، پاریس، نسخه خطی ۱۴۰۸ / عربی،
ورقه ۴۸ب. ۲- ورقه ۴۲ب.

مؤمن بگوید در این محنت هلاک می شوم، اما از آن نجات می یابد، پس محنت دوم فرا می رسد و مؤمن می گوید مطمئناً در این بلا هلاک می گردم؛ و سپس محنت سوم می رسد و آن نیز در لحظه ای کوتاه می گذرد؟

این مؤمنی که در محنت و بلا ناشکیبایی می کند از کسانی است که به مجاز نام ایمان را بر او نهاده اند و نه به حقیقت، مؤمن حقیقی موحد است، و موحد حقیقی همه امور را به مولای خویش سپرده و از هیچ گرفتاری و محنتی بیم ندارد.

آیا نه این است که محنت سوم بر یهود و نصاری می گذرد؟

آیا نمی دانید که یهودیان مخالفان اهل ظاهر مایند و مسیحیان نیز همان اهل باطنند که بدان ملعون که صاحب باطن است آگاهند؟^۱

پس بر همه موحدان واجب است از حاکم فرمان برند و با خشنودی و رضایت و در خفا و آشکارا تسلیم امر و تقدیر او باشند و بر هر محنتی که بدین وسیله دامن گیر ایشان شود صبر کنند.

توجیه و تفسیر کارهای تحیر برانگیز حاکم بامرالله

تأویل و توجیه افعال منحرفانه ای که از حاکم بامرالله سر می زند، با خصلت رضا به فعل او به گونه ای که باشد، پیوند دارد. یکی از رساله های دروزیان با عنوان کتاب فیہ حقائق ما یظهر قدام مولانا - جل ذکره - من الهزل به طور کامل به همین بحث اختصاص دارد و ما در اینجا متن این رساله را به سبب اهمیت خاص آن می آوریم:^۲

رساله ای در بیان حقایق آن هزلهایی که نزد مولایمان - جل ذکره - انجام می گیرد، رساله ای که به تأیید قائم الزمان، آن اظهارکننده کلمه و بیان - علی ذکره السلام - رسیده است.

سپاس مولایمان را که یگانه است و قدرت و سلطنت او همه جاگیر. توکل می کنم بر مولایمان آن باری علام و آن علی اعلی، حاکم حکام و آن که در اندیشه و او هام ننگجند و نام او از این که به وصف توصیفگران و ادراک مردمان

۱- رساله النساء الکبیره، پاریس، نسخه خطی ۱۴۱۸/عربی، ورقه ۶۲ - ۶۳.

۲- بر اساس نسخه خطی پاریس، شماره ۱۴۰۸/عربی، ورقه ۶۲ - ۶۴.

درآید والاتر است.

بسم الله الرحمن الرحيم - که صفات بنده او یعنی همان امام است.

سپاس و ستایش مولایمان - جلّ ذکره - را که در دین و دنیا از او کمک می‌جویم و بازگشت همگان به سوی اوست؛ زنده می‌کند و می‌میراند و زنده‌ای است که هرگز نمی‌میرد، آن که در آسمان بلند مرتبه و در زمین متعالی است؛ حاکمی که بر او توکل می‌کنم، از او کمک می‌جویم، بازگشت همه به نزد اوست و همو یاری دهنده همگان است. صلوات و سلام مولایمان - جلّ ذکره - بر آن کس که او را از میان آفریدگان^۱ خویش برگزید و از میان بندگان خود انتخاب کرد و آنان را نیز با قدرت و سلطنت خویش وارثان زمین در پس نابودی دشمنانشان قرار داد. سپاس آن حاکم قادر عزیز قاهر را که بر هر کاری تواناست.

باری، ای برادران موحد که مولای بر طاعت خویش یاریتان دهد!

از برخی از برادران موحد - که مولای بر شمارایشان بیفزاید و اعمال آنان را پاکیزه و نیات آنان را نکو قرار دهد - نوشته‌ای به من رسیده و در آن از چیزهایی سخن به میان آورده‌اند که خارج شدگان از دین و منکران حقایق تنزیه از آنها سخن می‌گویند و نیز درباره کردارها و گفتارهایی که از مولایمان - جلّ ذکره - برای آنان آشکار شده زبان به چیزهایی گشوده‌اند که با کارهای آمیخته به پستی آنان و با تمایلات پست درونی ایشان هماهنگی دارد؛ کردارهایی که در آنها حکمتی بالغه^۲ است - ولی بیم‌دهندگان سودشان نبخشند - و کردارهایی که نادان را از دانا جدا می‌سازد و گفتارهایی که در آنها صعوبت و عدالت است. آنان در نیافته‌اند که اعمال مولایمان - جلّ ذکره - همه خواه جدی و خواه شوخی حکمتی بالغه است و او خود راز و فلسفه آنها را پس از مدتی آشکار خواهد ساخت.

کاش آنان در این روایت منقول از^۳ جعفر بن محمد بن علی بن عبد مناف بن عبدالمطلب^۴ تدبیر می‌کردند که می‌گوید «پرهیزید از این که به خداوند شرک

۱- ورقه ۶۲ ب.

۲- اشاره به قمر / ۵: «حکمتی است تمام؛ ولی بیم‌دهندگان سودشان ندهند».

۳- ورقه ۱۶۳.

۴- مقصود وی از امام جعفر صادق (ع) امام ششم شیعیان است، و البته نسبی که در اینجا ذکر شده نسبی خطا بوده

ورزید و به تردیدی که در دلهایتان نسبت به کارهای او - هر چه که باشد - بروز می‌کند منکر او شوید. با هیچ کاری از کارهای امام مخالفت نورزید. حتی اگر دیدید که بر یک شاخه نی سوار شده و دامن لباس خویش را از پشت سر گره زده و با کودکان بازی می‌کند، بدانید که در همین، برای آن کس که عالم است، حکمتی فراوان وجود دارد و سبب جدا کردن مظلوم از ظالم است.

اگر مراعات چنین امری نسبت به جعفر بن محمد لازم است - در حالی که جعفر و پدران و اجداد او همه بندگان مولایمان، جلّ ذکره، هستند - پس چگونه می‌توان نسبت به کارهای مولایمان اعتراض داشت، کسی که او هام و اندیشه‌ها نه خود او را به صورت کامل درک کنند، و نه حکمت لاهوتی او را که همه رمزها و اشاره‌هایی برای نسخ ناموسها، هلاکت جاموسها، و مشخص شدن طاووسهاست.

پس مولایمان را ستایش می‌کنیم بر آن نعمتهایی که پس از استحقاق یافتن آنها نزد او به ما ارزانی داشت و او را سپاس می‌گوییم بر قدرتی که، از روی انعام و تفضل، و از میان همه جهانیان تنها برای ما آشکار ساخت، و از او نسبت به همه آن کارهای زشت و سخنان نادرست که از ما سر می‌زند^۱ پوزش و مغفرت می‌طلبیم، و از شرک و گمراهی به او پناه می‌بریم که او صاحب این امر و بر این تواناست [که از شرک و گمراهی دورمان بدارد] و همو والا و متعالی است.

اگر آنان با دیده حقیقت به کارهای مولایمان - جلت قدرته - می‌نگریستند و با نور روشنگر به تدبیر در اشاره‌های او می‌پرداختند، الوهیت و قدرت ازلی و سلطنت ابدی بر ایشان آشکار می‌شد و از دام بلیس و سپاهیان اغواگرا و رهایی می‌یافتند و سرّ تصمیمها و کارهای مولایمان - جلّ ذکره - برای آنان به تصور در می‌آمد و حقیقتی را که در ورای جدی و شوخی اوست در می‌یافتند و به مراتب حدود او و آنچه ظاهر کارهایش حکایت از آن دارد آگاه می‌شدند، که نام او والا، و یادش برتر است و معبودی جز او نیست.

نخستین چیزی که او از حکمت خویش آشکار ساخت و در هیچ عصر و زمان و

و صحیح آن چنین است. «جعفر بن محمد بن ... علی بن ابی طالب بن عبدالمطلب بن عبد مناف». ۱- ورقه ۶۳ ب.

هیچ روزگار و اوان همانندی برایش نیست و عامه مردم چنان چیزی را در رفتارهایشان نمی‌پسندند این است که موهای خود را بلند می‌گذارد، خرجه پشمینه به تن می‌کند و بر الاغی که زین آن به طلا یا نقره آراسته نشده است می‌نشیند. این هر سه کار در حقیقت یک معناست؛ زیرا مو نشانی از ظواهر تنزیل و خرجه پشمینه نشانی از ظواهر تأویل و الاغ نشانی از ناطقان است و علت این رفتار نیز آن است که به محمد^۱ فرمود: «ای فرزندم، نماز را به پای دار، زکات بده، امر به معروف کن، از منکر نهی نما...» که این از کارهای مهم است. از مردم روی مگردان» (لقمان/۱۷-۱۸)، بر زمین به تکبر راه مرو که نتوانی زمین را بشکافی و در بلندی به کوهها برسی» (اسراء/۳۷). اینها همه نزد پروردگارت ممنوع است. کوتاه گام بردار «و صدایت را نرمتر کن که زشت‌ترین صداها صدای خران است» (لقمان/۱۹).

عامه مردم معتقدند که این آیه نقل سخن لقمان به فرزند خویش است، اما آنان دروغ گفته و حقیقت را تحریف کرده‌اند، و این سخن از آن «سابق» یعنی همان سلمان است؛ و بدان سبب ناطق فرزند او خوانده شده که از او تعلیم می‌گیرد و او ماده وی است؛ زیرا همه ناطقان و اوصیا فرزندان سابق یا همان مبدع اول یعنی سلمان هستند. سلمان به محمد گفت: «نماز به پای دار»؛ و این اشاره به توحید و یگانگی مولایمان - جلّ ذکره - است. فرمود: «زکات بده»؛ یعنی قلب خویش را نسبت به مولایت - جلّ ذکره - و نسبت به حدود و داعیان او پاک بدار؛ و «امر به معروف کن»؛ و این نیز به معنی توحید مولایمان - جلّ ذکره - است؛ و «از منکر نهی کن»، و این به معنی شریعت او و ناموس او و تکلیفی است که او آورده است؛ «این از کارهای مهم است»، و آن مهم همان توحید مولایمان - جلّ ذکره - و همان حقایقی است که^۲ نجات ارواح از نطق ناطق در آن است؛ «و از مردم روی مگردان»؛ «روی» همان روی سابق است و «به تکبر راه رفتن» کوتاهی در دین و به بازی گرفتن آن است و «زمین» نیز جناح ایمن است که مردم را به توحید خالص دعوت می‌کند. «تو نتوانی زمین را بشکافی»، یعنی آن که نتوانی دعوت توحید را

ابطال کنی؛ «و در بلندی به کوهها نرسی»، و این کوهها همان حجتهای سه گانه «همسر» هستند و چهارمین آنها نیز سابق است که مردم او را - و نه آن سه حد دیگر را - می پرستند. اجلّ این سه نیز حجت عظمی است که در حقیقت ذومعّه نام دارد؛ چرا که قلب او ظرف توحید و قدرتی است که بدون هیچ واسطه‌ای بشری از مولایمان - جلّ ذکره - به او می رسد. «و کوتاه گام بردار»، یعنی دعوت خویش را، در [مخالفت با شریعت] ظاهر، آرام و آهسته پیش بران، ظاهری که چونان مورچه‌ای سیاه بر روی سنگی سیاه در شب تاریک حرکت می کند - و این همان شرک است - و نیز بسان آتشی است که چون در کاه افتد تنها زمانی شعله اش آشکار می گردد که کاه را از بین برده باشد. محبت شریعت و دل سپردن به جلوه‌های ظاهری آن و پایبند شدن به قانون شریعت نیز چنین است و - چنان که فرموده - با حيله گری فراوان و با قهر و سیطره خویش و با لطافتی که دارد بسان خون در رگها جاری می شود و در اندامها اثر می گذارد^۱ تا زمانی که در قلب جای گیرد و همه جهانیان را گمراه کند. ناطق «محمد(ص)» گفته است: «تا زمانی که محبت من به گوشت و پوست امتم در آمیخته است مرا بر پدران و نیاکان خویش بر می گزینند». پس ما دیدیم که این دو روایت دارای یک مضمون است. در قرآن نیز فرموده است: «بگو پناه می برم به پروردگار مردم» (ناس/۱)، و این پروردگار مردم همان تالی است که در عصر محمد مقداد می باشد، «پادشاه مردم و خدای مردم، از شرّ وسوسه گر خناس» (ناس/۲-۴)، یعنی از جلوه گری ظاهر ناطق «که در دلهای مردم وسوسه می کند» (ناس/۵)، یعنی در دلهای داعیان، مأذونان و مکاسران وسوسه می انگیزد تا بدین ترتیب آنان را از عقیده به توحید مولایمان - آن حاکم بذاته و آن منفرد از مبدعات خویش، جلّ ذکره - بازدارند. «ذات» لاهوت حقیقی اوست که نه درک شود و نه به احساس درآید، که او از چنین چیزی منزّه و پیراسته است. «صدایت را نرمتر کن»، یعنی کمتر از شریعت دم زن و سخن گفتن از آن را پوشیده دار؛ «زشت ترین صداها» یعنی دعوت ظاهر، «صدای خران است»، یعنی آن که زشت ترین^۲ و بدترین و ناخوشایندترین سخن، سخن گفتن از

شریعت‌های مذموم در هر عصر و هر زمان است، که از همین شریعت‌ها همانند داشتن، ضد داشتن و جنس بودن [برای پروردگار] لازم می‌آید.

بنابراین مولایمان - جلّ ذکره - پوشیدن خرقهٔ پشمین و بلند نگه داشتن موی را اظهار کرد و آن نشانی است از پیروی از قوانین شریعت ظاهر و چنگ زدن اهل تأویل به علی بن ابی طالب و عبادت او که از سوی مردمان اظهار شده است. بر الاغ نشستن نیز دلیلی است بر غلبه یافتن حقیقت بر شریعت ناطقان. زین بدون طلا و نقره هم دلیلی است بر بطلان دو شریعت «ناطق» و «اساس» (علی بن ابی طالب). استفاده از زیور آهن برای آراستن زین نیز دلیلی است بر پیروز شدن شمشیر بر سایر شریعت‌ها و بطلان آنها.

مولایمان - جلّ ذکره - در ظاهر امر، بیابان را محل استقرار خود قرار می‌دهد و در آن روز از سرداب به باغ می‌آید و تنها از راه همین باغ - و نه از راهی دیگر و دری دیگر - به دنیای مردم وارد می‌شود، و سرداب و باغی که مولایمان - جلّ ذکره - از آنها بیرون می‌آید به گونه‌ای است که هیچ کس نمی‌تواند بدانجا راه یابد و هیچ کس - مگر آن که از خاصان یا خدمتگزاران او باشد - از آن اطلاعی ندارد. اینها همه نشانهایی است از آن که ابتدای ظهور مولایمان - سبحانه - به وحدانیت است و آغاز امر او با صمدانیت^۱، و آن از طرق دو حدی صورت می‌گیرد که بر همهٔ جهانیان - مگر کسانی که به رموز و اشارات بدانها آگاهی دارند - پوشیده بودند، و آن دو حد «اراده» و «مشیت» هستند، چنان که فرمود: «چون اراده کند چیزی را بیافریند، امرش آن است که بدان می‌گوید بشو، و آن نیز موجود می‌شود. پس منزّه است آن که ملکوت هر چیزی به دست اوست و همه به سوی او بازگرداننده می‌شوند» (یس/ ۸۱-۸۲). مشیت نیز رتبه تالی اراده است، چنان که فرمود: «هیچ چیز را اراده نمی‌کنید مگر این که مشیت خداوند بدان تعلق گرفته باشد»؛ پس هیچ کس این دو را نمی‌شناسد مگر کسانی که به توحید مولایمان - جلّ ذکره - پایبندند. وی از سرداب به باغ می‌آید. به همین نحو نیز علم از ذومعه به ذومصه می‌رسد، آن که به منزله باغی پر از درخت و چشمه است.

وی سپس به مقس می آید و نخستین جایی که بدان می رسد باغ بر جَوَان، معروف به حجازی است، اما به این باغ وارد نمی شود و در طی راه خود آن را دور هم نمی زند، و این دلیلی بر کلمه ازلت است.

سپس به سمت باغی معروف به «دکه» می رود، و آن دلیلی است بر سابق، که او دکه علم است و علوم آنان [اهل باطن] از اوست. این باغ که به دکه معروف است بر ساحل دریا قرار دارد، و به همین نحو، علم باطن نشانش در یاست و آن که به پیمان ما گرویده^۱ چون به علم و معرفت «سابق» برسد گمان می کند که به پایان و نهایت عبادت رسیده است.

از میان همه باغها باغ دکه با همه عظمت و پاکی خود، همجوار محل فحشا و منکرات است، و این دلیلی است بر آن که علم «سابق» به «نطقهایی» می رسد که معدن ناموسها [شریعتها]ی فانی ظاهر و پوست و اعمال زشت و پستند.

مقس نیز نشانی از ناطق است و آن فحشا و منکری هم که در آن وجود دارد نشانی است از شریعت. زنان فاسدی هم که در آنجا نیند نشان داعیان ظواهر شریعت اویند و نیز نشان آن که آنان در طاعت او مرتکب شهوتهای حیوانی می شوند.

سپس او - که سلامش بر ما باد - به صناعه می رود و از یک در وارد آن می شود و از در دیگر بیرون می رود. صناعه نشان صاحب شریعت است و ورود و خروج مردم بدان - به سبب تنگی اش - ممنوع است. پس، وارد شدن مولایمان - جل ذکره - بدان از یک در و بیرون آمدن از در دیگر نشانی است از تحریم و تعطیل شریعت از سوی او.

او - که سلامش بر ما باد - سپس باغ حجازی را دور می زند، و این نشانی است از کلمه^۲ ازلی و «دور زدن» آن باغ نیز، به معنی رسیدن به مرحله کشف، بی آن که پرده ای بر چهره حقیقت دین افکنده و آن را در میان داشته باشد.

او - عز سلطانه - سپس به قصرها می رسد، و در آنجا دو قصر بزرگ و مخروب وجود دارد و این دو قصر نشانی از بطلان و خراب شدن دو شریعت است.

او - که سلام و رحمتش بر ما باد - سپس از در باغ معروف به «مختص» وارد آن

می‌شود، و این نشانی است از تالی؛ چرا که تالی علم مختص خویش یعنی علم اساس و تأویل را دارد و همه جهان به او تکیه زده‌اند که هیولای عالم جرمانی است. برخی از شیعیان به تالی عقیده دارند و او را می‌پرستند و برخی از شیعیان می‌گویند تالی مولایمان است، و البته این کفر و شرک است و تالی آن کسی است که مردم از شناخت او عاجز مانده‌اند و همو باغ معروف به مختص است که در کنار باغ معروف به عصار قرار می‌گیرد. عصار نشانی از ناطق است؛ زیرا علم تالی را می‌فشد و از او حقیقت و توحید بیرون می‌آید. پس آن [حقیقت] را از عالم نابخرد پنهان می‌دارد و تفاله را برای آنان آشکار می‌سازد، و این تفاله همان ته مانده‌ای است که جز چهار پایان از آن سودی نمی‌برند. باغ معروف به عصار نیز چنین است؛ خراب است و از میوه‌ها، درختان، گلها، محصولات در آن خبری نیست، اما باغ مختص آباد و پر از میوه‌ها، گلها، گلبوته‌ها و درختان است. از این باغ آب بیرون می‌آید و وارد حوضی می‌شود که چهار پایان از آن می‌نوشند. آب همان علم است، حوض آنچه از تالی بیرون می‌زند است و چهار پایان نیز ناطقان و اساسهایند. همانند این آب، علم نیز در هر عصری و زمانی از تالی بیرون می‌زند و به اساس می‌رسد. [این علم] از سابق به محمد ناطق، از فاتق به راتق و از سابق شهید به طالب طارق می‌رسد.

در این دو باغ میان دو مسجد معروف به مسجد تبر و مسجد ریدان قرار دارد. مسجد ریدان در موازات باغ عصار و مسجد تبر در موازات باغ مختص است. مسجد تبر نشانی است از ناطق، و تبر نشانی از طلا [ذهب] و طلا نشانی از میان رفتن [ذهاب] شریعت او. هیچ کس در این مسجد نماز جماعت نخوانده، و این نشانی است از آن که ناطق و هر که از او پیروی کند ارتباطی با توحید ندارند. مسجد ریدان نیز نشانی است از حجت کشف؛ آن کسی که با شمشیر و قدرت قیام می‌کند و مردم را به توحید - که نزد همه جهانیان ناشناخته است - دعوت می‌کند، چنان که بنده مولایمان - جل ذکره - در قرآن کریم و از زبان ناطق ششم [= محمد (ص)] گفته است: «روزی^۲ که دعوت‌کننده مردم را به چیزی که ناشناخته

است دعوت می‌کند» (قمر/۶)، و آن ناشناخته، پرستش مولایمان - جلّ ذکره - است که همه ناطقان و اساسها و امامان کفر با آن مخالفت کرده‌اند، چنان که بنده مولایمان - جلّ ذکره - در کتاب خود فرمود: «با امامان کفر بجنگید که ایشان را سوگند و پیمانی نیست، باشد که از کردار خود دست بردارند» (توبه/۱۲)، یعنی آنان به توحید مولایمان - جلّ ذکره - ایمانی ندارند^۱. ایمان همان تصدیق است؛ و توحید مولایمان - جلّ ذکره - حقیقتی است صعب و مستصعب که هیچ پیامبر مرسل، هیچ وصی مکمل، هیچ امام برخوردار از عدل و هیچ فرشته اهل فضل توان درک و پذیرش آن را ندارد و تنها قلبی صاف و بیدار و یا موحدی مشتاق و مستحیب آن را می‌پذیرد که جز مولایمان - جلّ ذکره - را به حقیقت حقایق نپرستد و هر دین و طریقتی که داشته است رها کند و تنها همان کسی را پرستد که خود مولای اساس و ناطق، پدید آورنده تالی و سابق، حاکم بر همه ناطقان و شرایع و منفرد و جدای از همه مخلوقات و بدایع است و هر چیز را نزد او ضدّی است؛ پس در برابر باطلی که باغ عصار است و آن نشانی است از ناطق، حقی بلند مرتبه قرار دارد و آن مسجد ریدان است، و این مسجد نیز - در حقیقت - همان ذومعه است؛ و در برابر حقّ که باغ مختص است و آن همان تالی می‌باشد، باطلی قرار دارد که در پی تباہ کردن حق است و آن همان مسجد تبر است که همان ناطق می‌باشد. اما مولی - جلّ ذکره - اولیای خود را یاری می‌دهد، دشمنان خویش را هلاک می‌سازد و نور خود را کامل و تمام می‌کند، هر چند مشرکانی که به علی بن عبد مناف عقیده دارند و کافرانی که به ناطق و عدم او چنگ زده‌اند این را خوش ندارند.

«ریدان» پنج حرف است و آن نشانی از پنج حد: نفسانین، نورانین، روحانین، جسمانین، و جسمانین؛ و آن حدود عبارتند از ذومعه عقل کلی نفسانی، ذومصه: نفس روحانی، جناح ربانی، [جناح] ایمن باب اعظم یا همان سابق، و [جناح] ایسر یا همان [تالی که معدن همه علوم است و علوم بر او مبتنی است.

۱- صاحب رساله، واژه «ایمان» را که در آیه آمده و به معنی سوگند است، «ایمان» خوانده و بر همین اساس نیز به آیه استناد کرده و آن را مورد تأویل قرار داده است - م.
۲- ورقه ۶۸ب.

ریدان دو کلمه است: «ری» و «دان» و «ری» همان اشیاست که عبارتند از حجتها، داعیان، مأذونان و مکاسران، چنان که بنده مولایمان - جلّ ذکره - گفته است: «... و ما همه چیز را در امامی [= کتابی] مبین در شمار آوردیم» (یس/۱۲). پس اشیای حقیقی، و دین ازلی و توحید ابدی به دست ریدان و همان یوم الدین است و او بنده مولایمان و مولای همه خلایق است، آن که نامش والا و یادش متعالی است و معبودی جز او نیست. او از این والاتر و از این منزّه است که «دیان»، «سلطان»، «برهان»، «الله»، یا «رحمان» باشد؛ چرا که اینها همه بندگان او در ادوارند و در سحرها بر درگاه او مغفرت می‌جویند و آشکارا، به میل خود یا به اکراه او را می‌پرستند. او از این که به اندیشه‌ها و اوهام درک شود، یا در آشکار و نهان یا به واسطه [شریعت] ظاهر یا باطنی شناخته گردد منزّه و متعالی است؛ چه این که حتی اندکی از ناسوت او، قدرت مقام جبروت او و عظمت جلال لاهوت او درک نشود.

در میان همه مساجد تنها مسجد ریدان است که گنبد آن فرو ریخت و کاملاً از میان رفت. پس مولایمان فرمان داد گنبد آن را بسازند، و نیز بر طول و عرض و ارتفاع آن افزود. این نشانی است از نابودی شریعت ظاهر به دست کسی که در آن مسجد سکونت دارد^۲. و نیز نشانی است از پایه گذاری توحید حقیقی مولایمان - جلّ ذکره - در آن مسجد، به نحو آشکار و روشن، و نیز نشانی است از آغاز شریعت روحانی در بسط روحانی توحیدی لاهوتی حاکمی، که جز او را که یگانه است نپرستند و در آشکار و نهان برای او شریکی قرار ندهند، و او از آنچه مشرکان می‌گویند بسیار والا و وارسته است.

سپس مولایمان - که سلام و رحمتش بر ما باد - در ناسوت بشری برای ما ظاهر شد^۳. او از الاغ پیاده می‌شود و در مقابل در مسجد بر الاغ دیگری سوار می‌شود، و این نشانی است از تغییر شریعت، پایدار شدن توحید، و غلبه یافتن شریعت

۱- ورقه ۱۶۹.

۲- چنان که قبلاً دیدیم حمزه در این مسجد سکونت داشت.

۳- ورقه ۱۶۹ ب.

روحانی و اظهار آن به دست بنده او حمزه بن علی بن احمد، آن که هدایتگر گروندگان است و با شمشیر مولایمان و با قدرت سلطنت او که یگانه است و شریک ندارد از مشرکان انتقام می‌گیرد.

او [پس از یک مایل پیش رفتن] در ظاهر امر می‌ایستد. البته او منزله از این است که [به معنی حقیقی] بایستد، حرکت کند، بنشیند، بخوابد و بیدار شود، «نه خواب سبک او را فراگیرد و نه خواب سنگین، و آنچه در آسمانها و زمین است از آن اوست»، یعنی ناطقها و اساسها از آن اوست؛ «چه کسی جز به اذن او نزد او شفاعت کند»، یعنی چه کسی می‌تواند جز به مشیت او داعی یا مأذونی را روانه کند، «آنچه را که پیش رو و پشت سرشان است می‌داند»، یعنی از آدم تا محمد بن اسماعیل را؛ «و به هیچ چیز از علم او احاطه نیابند»، یعنی از حجت‌های او، «مگر آنچه خود او خواهد»، و این همان مشیت است که بالاترین درجه می‌باشد؛ «کرسی او آسمانها و زمین را در بردارد»، و این کرسی همان تأییدی است که برای حدود عالی می‌رسد؛ «نگهداری آن دو بر او دشوار نیست»، یعنی نگهداری جناح ایمن و جناح^۱ ایسر؛ «و او بلند پایه و بزرگ است» (بقره/۲۵۵)، یعنی برتر است بر همه کسانی که نامشان گذشت و کسانی که می‌آیند و شیعه مشرک به آنان اعتقاد دارند. او پس از یک مایل رفتن می‌ایستد، و این «مایل» نشانی است از تأیید؛ چه این که به مایل مقدار راه را در می‌یافتند؛ پس به همین نحو تأیید از معبود به عبد می‌رسد و به وجود باز می‌گردد.

قرار گرفتن او بر روی زمین [پس از پیاده شدن از الاغ] در برابر در مسجد نیز اشاره‌ای است از او به بنده‌اش که باب حجاب او بر خلق خویش می‌باشد و با تأیید او و با فرمان او مردم را به سوی او دعوت می‌کند؛ چه این که تأیید، همان امر عالی است که بدون وساطت هیچ واسطه بشری [به بنده‌اش] می‌رسد؛ «در» نیز نشانی است از حجت.

پیاده شدن او از الاغ و سوار شدن بر الاغی دیگر در همان زمان اذان ظهر است، و نماز ظهر نشانی است از ناطق، و این که مولایمان - جلّ ذکره - الاغ خود را در

هنگام اذان عوض می‌کند نشانی است از این رفتن شریعت ظاهر. جای عوض کردن الاغ از سوی حاکم، «مقام محمود»، «مشهد موجود»، «منهل عذب مورود» نام دارد و اگر از این جا رو به قصر مولایمان - آن حاکم بذاته - که مقام محمود است بایستید در موازات باب شریعت روحانی و علوم حاکمی^۱ قرار می‌گیرید. من در غیر این کتاب آن علوم را برایتان ذکر خواهم کرد، به خواست مولایمان که در همه کارها توفیق از اوست و هیچ توان و قدرتی جز به او نیست و او مرابسنده است و خوش‌یاور و معینی است.

سپس مولایمان، ناگزیر، در هر بار سوار شدن و گشت‌زدن به آن دو باغ معروف در مقس بازمی‌گردد، و این نشانی است از غلبه «نشأت سوم» که از کفر و شرک، که همان دو شریعت ظاهر و باطن می‌باشد، بیرون، و عین توحید مولایمان - جلّ ذکره - است.

او از همان دری که بیرون رفته، و از طریق همان سرداب به قصر باز می‌گردد، و این نشانی است از غلبه این آیین و از میان رفتن همه طریقتها پس از نوشته شدن پیمانها [اعتقاد به آیین توحید] بر مردم، و نیز نشانی است از بازگشت امور به همان جا که در آغاز بوده است، بازگشت به همان روحانیتی که نه در آن تکلیفی است، نه ناموسی [قوانین شرعی] شیطانی و نه جلوه‌گریهای هامانی. مولی به منت و به فضل خویش ما و شما را از تردید در او و از شرک و رزیدن در باره او ننگه دارد، که او ولیّ این امر و بر این کار تواناست.

این که او در ظاهر امر در مصر فرود می‌آید و کارهایی در حضور او انجام می‌شود که دیده‌ایم، این زمینه‌ای است برای آن که شیطان در دل‌های عامه حشویه و در اندیشه سخیف اهل شرع جای گیرد و آنان پس از شنیدن آن گفته‌های شوخی و مزاح که رکابداران در حضور مولایمان - جلّ ذکره - می‌گویند و از آنچه در عقول خام آنان نهفته است خبر می‌دهد، در او تردید می‌ورزند و هیچ نمی‌دانند که در آنچه دیده‌اند «حکمتی کامل است و بیم دهندگان سودشان ندهند» (قمر/۵).

نخستین جایی که او بدان می‌رود مسجدهای سه گانه است که در آنها نه اذانی است،

نه اقامه‌ای و نه نماز جماعتی، به استثنای مسجد میانی که همان راه استوارتر و طریق ایمنتر است که هر که آن را در پیش‌گیرد نجات یابد و هر که آن را واگذارد و به راه دیگر رود هلاک و گمراه شود.

او - که سلام و رحمتش بر ما باد - سپس به راشده می‌رود و در آنجا نیز سه مسجد است که ساختمانی متفاوت دارند و زیباترین و مرتفعترین و برترین آنها مسجدی است که خطیب جمعه‌های در آن نماز بر پا می‌کند و همه روزه نمازهای پنجگانه در آن بر پا می‌شود، و آن همان مسجد میانی است. این نشانی است از یگانگی مولایمان - جلّ ذکره - و نیز دلیلی است بر پنج حد علوی در او، و نیز دلیلی است بر حجت کشف. آن دو مسجدی هم که ساختمان متفاوت دارند نشانی از ناطق و اساس هستند. بدان این دو مسجد، ناطق در ترتیب حدود خود بالاتر از اساس، و اساس در ترتیب باطن و رموز آن در امور معقول و در بیان حقیقت^۱ از ناطق والامقامتر است؛ و چون توحید آشکار شود قدرت این هر دو از میان می‌رود. راشده، راشده نامیده شده است؛ زیرا اگروندگان با شناخت حجت و در پرتو هدایت او و کسب فیض از او رشد و هدایت می‌یابد.

او - که سلام و رحمتش بر ما باد - سپس، بنا بر ظاهر، این مسجد میانی را دور می‌زند، و این نشانی است از تأیید او نسبت به بنده خویش. در مقابل این مسجد گردنه‌ای صعب‌العبور که راهی برای رسیدن به قرافه مگر از طریق همین گردنه نیست، و این نشانی است از بیزاری از ابلیسها که اهل زینت و ناموسند و برای همه جهانیان نجاتی جز به بیزاری جستن از آنها وجود ندارد، آن سان که تنها راه، گذر کردن از همین گردنه صعب‌العبور و دشوار است، اما با گذر کردن از آن انسان از بندگی رهایی می‌یابد و از دو شریعت ظاهر و باطن آزاد می‌شود.

این که می‌بینید او در میان صوفیان می‌ایستد و به ترانه‌های آنان گوش می‌دهد و رقص آنها را تماشا می‌کند، نشانی است از شریعتی که بدان عمل می‌کنند و همه جلوه‌های ظاهر و لهُو و لعب است، و نیز نشانی است از این که هلاکت آنان [=

پیروان شریعت] نزدیک شده است.

چاه زیبق نشانی است از ناطق. بالای این چاه گشاد و پایین آن^۱ تنگ است، شریعت نیز چنین است؛ ورود به آن آسان، اما خروج از آن بسی سخت و دشوار است. البته هر که به درون این چاه پیرد و اسرار آن را بداند و معنای آن را درک کند و مولی نیز نجات او را اراده کرده باشد، از در این چاه بیرون می‌آید؛ و «در» چاه نشانی از اساس است.

افتادن در چاه شریعت امری گریزناپذیر برای همگان است و مولی هر که را بخواهد به رحمت خویش از آن نجات دهد، چنان که ناطق در قرآن فرموده است: «هیچ یک از شما نیست که وارد آن نشود»، یعنی وارد شریعت «و این حکمی است حتمی از جانب پروردگار تو» (مریم/۷۱)، یعنی از ناحیه سابق. سپس کسانی را که تقوای پیشه کرده‌اند از ناطق نجات می‌دهد و ستمگران یعنی اهل ظاهر را «همچنان به زانو نشسته»^۲ در آنجا رها می‌کند، یعنی در حالت سرگردانی و اندوهی پیوسته. هر که از این چاه سالم بیرون آید چیزی از حاکمان می‌گیرد که سودمندش افتد. به همین نحو، هر کس در زیر لوای شریعت باشد و آنگاه علم تأویل و رموز آن را دارا شود و از دام دو شریعت بگریزد و به وظایف خویش آگاه شود، به توحید می‌رسد و از دین و دنیای خویش بهره‌مند می‌گردد.

اما هر کس بدون معرفت و قدرت به درون این دو چاه - که سابق و تالی هستند - پیرد، پاهای او بگردنش بشکند. این نشانی است از آن که هر کس پیوند خویش را سابق و^۳ تالی را که دو منشأ ستوده هستند بگسلد و با آن دو مخالفت کند «در دنیا و آخرت زیانکار شود و این همان خسارت بزرگ است» (حج/۱۱).

چاه حفره نشانی است از اساس. این چاه پررنجتر از چاه زیبق و خروج از آن دشوارتر است؛ زیرا هر کس به ظاهر یا همان شریعت معتقد شود و پس از آن به باطن برسد بر این باور خواهد شد که فراتر از اساس چیزی نیست و همو غایت و

۱- ورقه ۷۲.

۲- اشاره به مریم/۷۲: «آنگاه پرهیزگاران را نجات می‌دهیم و ستمگران را همچنان به زانو نشسته در آنجا وامی‌گذاریم».

۳- ورقه ۷۲ ب.

معبود است، و بدین ترتیب در عذاب ابدی می ماند تا آن که مولی نجات او را اراده کند. بدین سبب است که داعی برای کسر و التیام و برای درآوردن چنین شخصی از آن کفر و شرکی که بدان گرفتار است می بایست رنج فراوان متحمل شود.

اما بازی رکابداران با عصا و مقارع در حضور مولایمان - سبحانه - نشانی است از درهم شکسته شدن عامه و اهل شرک، و نشانی است از مسخ کردن چهره حقیقت در میان عالمیان از سوی آنان، و نیز اظهار ادیان ستمبار خویش و برملا شدن فریب آنان، و سبب جرأت یافتن بر سخن گفتن با یکدیگر در حضور او. کشتی گرفتن نزد او نیز نشانی است از دست گشودن داعیان بر یکدیگر، آن سان که در کشته شدن سوید و حمام نیز درس عبرتی بود برای هر کدام از جهانیان که بخواهد عبرت گیرد؛ چراکه آن دو در همه نبردها دو فرمانده، و هر کدام از خاندانی که حمایتش کند برخوردار بودند. این دو نشانی از ناطق و اساس هستند و کشته شدن آن دو نشانی از آن که دو شریعت تنزیل و تأویل تعطیل می شود و دو طایفه اهل کفر و الحاد خوار و زبون می شوند.

این که رکابداران در حضور او از شرمگاه و آلت نام می برند، نشانی است از ناطق و اساس. این که او می گوید: «ماهت را نشانم ده»، بدان معناست که اساس خود را و آنجا که نجاست از آن بیرون می آید برهنه کن، و این موضع نشانی است از شرک؛ پس چون اساس خود را برهنه کند و آلت خویش - یعنی پرستش اساسش - را درآورد از عذاب و ناخالصی در عقیده رهایی یابد، و هر کس نیز شک آورد هلاک شود، آن سان که اگر انسان از بول و غائط خود داری کند گرفتار قولنج شود و بمیرد.

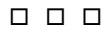
مقصود از آتش در اینجا علم حقیقت و تأیید او - جل ذکره - است و این آتش آنچه را آن دو شریعت آورده است می سوزاند، آن سان که آنان شرمگاههای یکدیگر را به آتش می سوزانند، و این نشانی است از سوختن و از میان رفتن حکومت آن دو [شریعت] و به پایان رسیدن زمان آنها و غلبه توحید مولایمان -

جلّ ذکره - بی آن که کسی در او تردید کند یا ناطقی جسمانی، اساسی جرمانی، سابقی روحانی، و یا تالیی نفسانی را شریک او قرار دهد؛ و در این زمان نه برای منافق و نه برای مشرک جولانی می‌ماند^۱، در این زمان اولوالامر از شمایند، حسابدارن و صاحبان همه دیوانها از شمایند و کارگزاران نیز از شمایند و موحدان مولایمان - جلّ ذکره - در رفاهی دایم، احسانی سرشار، و فلکی استوارند، چنان که بنده مولایمان - جلّ ذکره و عز اسمه و لامعبود سواه - فرموده است: «هر کینه‌ای که در دلهایشان بود در آورده‌ایم»، یعنی همان تنزیل و تأویل را، «همه برادرند»، یعنی در توحید، «بر تختها رو به روی همنند» (حجر/۴۷)، یعنی در مراتب دین حقیقی، و آن توحید مولایمان - جلّ ذکره - است که عبادت تنها برای اوست و یگانه است و هیچ شریک ندارد.

مولایمان - جلّ ذکره - ما و شما را از کسانی قرار دهد که نگرستند و دیدند، و در افعال مولایمان - جلّ ذکره - تدبر و تفکر کردند، چنان که فرموده است: «و کسانی که در خلقت آسمانها و زمین تفکر می‌کنند»، یعنی در ناطقان و اساسها، «پروردگارا این را بیهوده نیافریده‌ای، منزهی، ما را از عذاب دوزخ نگاه دار» (بقره/۱۹۱)، یعنی پیراسته‌ای از این که ما را در جهالت ظاهر و شرک باطن واگذاری، و مقصود از «ما را از عذاب دوزخ نگاه دار» تخلص از دو شریعت است.

پس ای برادران که به توحید مولایمان - جلّ ذکره - عقیده دارید و تنها او و نه هیچ کس دیگر را می‌پرستید، بر شما باد که برادرانتان را مراعات کنید^۲، تسلیم مولایمان - جلّ ذکره - شوید، در خوشی و گرفتاری به تقدیر و قضای او خشنود باشید، تا به منت و قدرت مولایمان، از عذاب دین و بدبختی دنیا نجات یابید. در خوشی و در گرفتاری مولایمان - وحده - را سپاس و ستایش می‌گوییم و او ما را بسنده است و چه خوب یاور و معینی است.

این رساله به حمد مولایمان - وحده - پایان یافت، و مقابله و تصحیح شد.



آنچه گذشت متن یکی از رساله‌های دروزیان بوده که در آشنایی با چگونگی تأویل رفتارهای تحیرآور حاکم از ارزش فراوانی برخوردار است؛ رفتارهایی که تمسخر ناراضیان فراوان او را برانگیخته، و همین امر داعی بزرگ «دعوت جدید» حمزه بن علی بن احمد را وادار ساخته که در صدد جستجوی تأویلهای باطنی برای این رفتار و کردار حاکم برآید. چنان که پیش از این گفتیم رساله مزبور در تأیید اخبار و روایاتی که از سوی مورخان درباره رفتارهای حاکم بامرالله نقل شده است اهمیت فراوانی دارد و مضمون آن اخبار و روایات را تأیید می‌کند و دلیلی است قاطع بر این که مورخان در نقل چنان روایاتی، بر حاکم اتهام نبسته و شایعات دروغی را نقل نکرده‌اند که دشمنان حاکم و دشمنان دعوت فاطمی آنها را جعل کرده باشند.

بنابراین، این نظریه دی ساسی سخن حقی است که می‌گوید:

شخصی که رفتار او جز آمیخته‌ای از تناقضها و برخوردهای رعب‌انگیز و کارهای انحراف‌آمیز و خنده‌آور نبوده نمی‌توانسته است مورد احترام و بزرگداشت مردم قرارگیرد. و یا حتی از سوی آنان پرستش شود و خداوند را در او متجلی بدانند. اگر چنین کارهایی از سوی او تنها در درون قصر و در حضور عده‌ای اندک نیز به وقوع پیوسته بود، این احتمال وجود داشت که حمزه به انکار آنها پردازد. اما معلوم می‌شود که این کارها به صورت علنی و در حضور جمعی از مردم - و احیاناً در حضور جمعیت فراوان مردم و در مراسم عمومی - صورت می‌گرفته است، و اینها همه از دیوانگی او خبر می‌دهد. به همین سبب حمزه بن علی دریافته تنها وسیله‌ای که می‌تواند به آن متوسل شود آن است که به توجیه کارهای آمیخته به انحراف شدید حاکم در انظار مردمان پردازد. وی بدین ترتیب این فرضیه را مطرح ساخته که کارهای حاکم، همه، «نشانهایی از حقایق پنهان» بوده‌اند و تنها باید از این زاویه به آنها نگریست که رموزها و اشاره‌هایی بوده‌اند و هدف از آنها نیز تبیین و اثبات هر چه بیشتر مذهب موحدان و عقاید و اسرار این دیانت و غلبه بر سایر ادیان و مذاهب بوده است.

آنچه در این میان موفقیت این شیوه حمزه را تضمین می‌کرد آن بود که وی امید

داشت با تأویهای باطنی خود بتواند طرفدارانی در میان پیروان مذهب تأویل یعنی اسماعیلیه به دست آورد. از آنجا که این گروه نسبت به بخش عمده‌ای از عقاید «آیین توحید» آگاهی داشتند - و اینها همان عقایدی است که حمزه از مذهب آنان یعنی از آیین اسماعیلی وام گرفته بود - و از آنجا که تمسک این گروه به علی و فرزندان او نوعی ارج‌گذاری کور نسبت به خاندان فاطمه در نزد آنان به وجود می‌آورد، به طور طبیعی، حمزه حق داشت بر این باور باشد که این گروه بیگانگی کمتری با این مذهب تازه از خود بروز خواهند داد. علاوه بر این تأویلاتی هم که حمزه قصد داشت در ورای آنها رفتار خنده‌آور و جنون‌آمیز حاکم را توجیه کند، در مقایسه با تأویل همه‌اوامر و نواهی اساسی شریعت اسلامی، تأویل همه‌آیات قرآن و همه‌احادیث پیامبر (ص) و حتی کارهای آن حضرت و نیز رفتار امامان سلاله او که این جماعت بدان عادت داشتند مخالفت کمتری را در دل‌های آنان بر می‌انگیخت^۱.

در تکمیل این بحث لازم می‌دانیم بخشی از آنچه را در *الجزء الاول من السبعة اجزاء* آمده است ذکر کنیم. پیش از این بخشی از این رساله را آوردیم و اکنون نیز بخش دیگری از آن را که به توجیه کارهای تعجب‌برانگیز حاکم مربوط می‌شود می‌آوریم:

این که مولایمان - سبحانه - قبل از غیبت خویش هفت سال جامه سیاه پوشید، هفت سال موهای خود را رها کرد، هفت سال زنان را زندانی ساخت، و هفت سال الاغ سوار شد، اینها همه اشاره است به آنچه ما داریم. او - سبحانه - از سر رحمت و مهربانی و به خاطر احسان به ما جز آنچه را برای ما آشناست [برای بیان حقایق مورد نظر خویش] به کار نگرفت؛ چرا که او می‌دانست ادراک ما از چیزهایی که بدانها عادت نکرده و خو نگرفته‌ایم اندک است:

این که او جامه سیاه پوشید اشاره است به غیبت و اشاره بدان که پس از غیبت او، هفت سال محنت و ظلمت اولیا و بندگان او را در بر می‌گیرد.

1. Silvestre de Sacy; Exposé de la religion der Deuzes, firé des livres religieux de cette secte, et précédé d'une intraduction et de la vie du la vie du Kaalife Hakem-Biamr-Allah. Tome I, p. 165-167, Paris 1838.

این که موهای سر خود را بلند نگه داشت اشاره به استتار امام داشت؛ زیرا نزد آنان سر به منزله امام است. پس چون و بدین حقیقت اشاره کرد، دریافتیم که امام هفت سال غایب خواهد شد.

این که زنان را زندانی کرد اشاره به ساکت کردن حدود بود: و از جمله آنان چهار تن است که به «چهار همسر» امام معروفند؛ و هر چه مولایمان بدان اشاره کرده آن را دیده‌ایم و یافته‌ایم.

این که بر الاغ ماده‌ای می‌نشیند، بدین وسیله مطلوب و منتظر همه عالمیان را - اگر دریابند - در خود هویدا ساخته است؛ زیرا یهودیان منتظر مطلوبی هستند که بر ماده الاغی می‌نشیند و نزد آنان می‌آید؛ و مسیحیان نیز در انتظار مطلوبی^۱ هستند که در همان صورتی ظاهر می‌شود که مولایمان - سبحانه - در آن صورت غایب شده است. پس او برای همگان ظاهر شد و او را شناختند.

در این که بر ماده الاغی سوار می‌شود اشاراتی است که همه فرقه‌ها را قانع می‌کند [و روشن می‌سازد که] آمدن او نزدیک است و اکثر محنت سپری شده و تنها اندکی از آن مانده است.^۲

مقصود از «همسران چهارگانه امام» که در این متن از آنها یاد شده همان چهار حدی است که در رتبه پس از عقل قرار می‌گیرند و عبارتند از: نفس، کلمه، سابق و تالی. هر کدام از این چهار حد «همسر» نام گرفته‌اند؛ چرا که هر کدام نسبت به مرتبه مقدم بر خود - به صورت مجازی - حکم همسر را دارند.

در رساله موسوم به *التنبیه و التانیب و التوبیخ* به توجیحات دیگری درباره کارهای حاکم بامرالله بر خورد می‌کنیم که مواردی از آنها را یادآور می‌شویم:

۱- این که فرمان عالی صادر شد که همگان در هنگام سلام دادن به صورت فردی و در

۱- مقصود همان مسیحی است که در کتاب زکریای نبی به آمدن او مزده داده شده است، آنجا که می‌گوید: «ای دختر صهیون بسیار وجد بنما و ای دختر اورشلیم آواز شادمانی بده. اینک پادشاه تو نزد تو می‌آید. او عادت و صاحب نجات و حلیم می‌باشد و بر الاغ و بر کوزه الاغ سوار است» (فصل ۹، آیه ۹). عیسی بن مریم در روز یکشنبه سعف، زمانی که وارد قدس شد بر ماده الاغی سوار بود، چنان که در *انجیل متی* (فصل ۲۱، آیه ۵) آمده است: «که دختر صهیون را گویید اینک پادشاه تو نزد تو می‌آید، با فروتنی و سواره بر حمار و بر کوزه الاغ».

۲- کتابخانه پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۲۴/عربی، ورقه ۹ - ۱۰.أ.

جانب راست بایستند^۱؛

۲- این که فرمان داد در عریضه‌هایی که به او می‌دهند تعداد سطور را فرد قرار دهند و نه زوج^۲؛

۳- این که فرمان داد عطایایی که از بیت‌المال به مردم می‌دهند رقمی مفرد داشته باشد^۳؛

۴- فرمان داد «هر مرد یا زنی که به حضرت مقدس بار می‌یابد» تنها و مفرد باشد؛

۵- شماره گفته‌ها و کرده‌ها را نیز قرار داد؛

۶- فرمان صادر کرد که «معجم [= اعداد مفرد] را از دواوین و محاسبات بردارند^۴.

صاحب رساله پیش‌گفته همه این اعمال و فرامین را چنین توجیه می‌کند که «اینها نشانه‌هایی حاکی از یگانگی بودن خدای رحمان است^۵، و همه «نشانه‌هایی است از توحید، و اشاره است به تنزیه حکیم حمید^۶؛ یعنی فرمان دادن به استفاده از اعداد مفرد در همه جا به جای اعداد زوج، تأویلش آن است که بدین وسیله خواسته است توحید را آشکار سازد؛ چراکه پروردگار یگانگی فرد است و نه زوج.

۷- او خطبه در جامع‌الازهر و قربانی کردن در روز عید قربان را نیز ملغی ساخت، صاحب رساله مزبور این عمل را نیز چنین توجیه و تأویل می‌کند که «آغاز دوری جدید و اعلان دعوت به توحید^۷ است.

۱- نسخه خطی شماره ۱۴۲۴، ورقه ۱۶ ا.

۲- همان.

۳- همان.

۴- همان.

۵- همان.

۶- همان.

۷- همان، ورقه ۶ اب.

روابط دروزیان با دیگر فرقه‌ها

بازگشت به فهرست

موضع دروزیان نسبت به مسیحیان

- در اینجا لازم می‌دانیم به شرح موضع حاکم بامرالله و بلکه آیین توحید - به صورت عام - نسبت به مسیحیان پردازیم. این موضع بخوبی از رساله‌های ذیل روشن می‌شود:
- ۱- رساله خیر الیهود و النصراری^۱
 - ۲- الرسالة الموسومة بالمسیحیة وام القلائد النسکیة وقامعة العقائد الشریکیة^۲؛
 - ۳- الرسالة الموسومة بالقسطنطینیة المنفذة الی قسطنطین متملك النصرانیة^۳؛
 - ۴- الرسالة الموسومة بالتعقیب و الانتقاد لاداء ما بقی علینا من هدم شریعة النصراری الفسقه الاضداد^۴.

۱- پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۰۸/عربی، ورقه ۱۰ - ۱۸.

۲- پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۲۴/عربی، ورقه ۱۶۹ - ۸۱.

۳- همان، ورقه ۵۵ - ۱۶۹.

۴- همان، ورقه ۸۱ - ۹۲.

۱- خبر اليهود و انصاری

این رساله می‌گوید: [یک روز] هنگامی که حاکم در قراهه (مقبره قاهره) و در میان قبوری معروف به «قباب الطیر» بود جماعتی از اهل ذمه به حضور او رسیدند و گفتند که یهودی و مسیحی هستند و می‌خواهند درباره مسائل دین از او پرسند، اما از او بیم دارند. وی نیز به آنان امان داد و سپس این گفتگو میان حاکم و این جماعت روی داد:

(آنان گفتند: تو می‌دانی صاحب شریعت، که محمد بن عبدالله و رسول مبعوث برای عرب است و از هجرت او فلان سال می‌گذرد - و در اینجا از یک یک سالیانی که از هجرت تا آن زمان گذشته بود سخن گفتند^۱، او خود، زمانی که برای اعراب مبعوث شد ما را وادار نساخت به شریعت او در آییم، مگر آن که اگر خود می‌خواهیم این آیین را اختیار کنیم و یا جزیه پردازیم؛ اما به بیش از این مجبورمان نکرد. همه امامان دین و خلفای مذهب و فقهای شریعت او نیز ما را بدانچه تو بدان گرفتارمان کردی مبتلا نساختند. عبادتگاهها و خانه‌های ما را ویران کردی، کتبی را که از پروردگاران بر پیامبرانمان نازل شده و از حلال و حرام و قصاص سخن می‌گوید پاره کردی و حتی اجازه داده‌ای فروشندگان بر روی اوراق تورات و انجیل صابون و روغن بفروشند و یا این اوراق به قیمت کاغذ باطله فروخته شود. این در حالی است که صاحب ملت و شریعت، در آنچه بر او نازل شده، از پروردگار خویش چنین خبر داده که در تورات حکم الهی است. علاوه بر این او در مواضع متعددی از کتابی که بر او نازل شده از رسولان، و از نیکانی که از آنان پیروی کردند به بزرگی یاد کرده است - چنان که در کتب خود ما از آنان یاد می‌شود - در بیشتر آیات قرآنی هم که بر او نازل شده از موسی، عیسی، یوشع، اسماعیل^۲، اسحاق، یعقوب، یوسف، زکریا و یوحنا یاد شده، و اینها همه پیامبران ما و امامان شرایع ما و، چنان که بزرگانمان گفته‌اند، بر جای ماندگان موسی و حواریون عیسی هستند. او همچنین در کتابی که بر او نازل شده از کشیشان و راهبان به نیکی و فضیلت یاد کرده است، آنجا که می‌گوید: «در میان آنان کشیشان و راهبانی هستند... و چون آنچه را بر پیامبر نازل شده است بشنوند

می‌بینی که به سبب حقی که از آن آگاه شده‌اند اشک از دیدگانشان فرو می‌بارد»
(مائه/۸۲-۸۳)^۱.

اگر بخواهیم آنچه راکه در کتاب نازل شده بر او در فضیلت رسولان و بزرگداشت کتب ما آمده است گرد هم آوریم خواهیم دید بیشترین چیزی که بر او نازل شده در این معناست.

علاوه بر این در میان خلفای ملت و امامان شریعت - اعم از ستودگان، یعنی پدران تو و ناستودگان، یعنی دشمنان آنان و دشمنان تو و کسانی چون بنی امیه و بنی عباس - کسانی بودند که در زمین ستم راندند و مالک آن با همه طول و عرضش شدند، اما با همه گستردگی ملک آنان و عظمت سلطنت ایشان و با آن که در هر سرزمینی که دعوت رسول و صاحب شریعتشان بدانجا رسیده بود به نام ایشان خطبه خوانده می‌شد، به بنیانگذار دین و شریعت خویش اقتدا کردند^۲ و چون می‌دانستند بر زبان رسول آنان از رسولان ما به فضیلت و از کتب و آیین ما به عظمت یاد شده و از شریعت ما نام برده شده است، نه مالیاتی بر ما وضع کردند و نه پیمانی را با ما شکستند. کنون چگونه برای تو جایز شده است، ای امیر مؤمنان، که از حکم صاحب آیین و شریعت و از سیره خلفا و امامان که قبل از تو بر سرزمینها و امت اسلامی حکم راندند فراتر روی؟ با آن که تو صاحب شریعت نیستی، بلکه یکی از امامان صاحب شریعتی و یکی از خلفای او و یکی از کسانی هستی که برای تکمیل شریعت او و برای استوار ساختن ارکان و بنیاد آن بر می‌خیزند. تو خود بارها در خطبه‌ها و سخنان خویش از این امر سخن گفته‌ای و نزدیکترین اولیا و دوستانت به تو نیز به ترویج این سخن درباره تو پرداخته‌اند، اما با وجود این تو رفتاری را با ما در پیش گرفته‌ای که - چنان که گفتیم - قبل از تو نه ناطق چنان رفتاری را با ما روا داشته است و نه هیچ کدام از امامان و خلفای او.

این حاجتی است که در پی آن آمده‌ایم و مطلبی است که خواهان آن شده و به خاطر آن از تو امان خواسته‌ایم و اکنون در این باره پاسخی خواهیم. اگر آن پاسخ حق و عدل باشد بدان ایمان خواهیم آورد و آن را باور خواهیم کرد و اما اگر

پاسخی از موضع فلک و حکومت و سلطنت باشد ما بر دین خود باقی خواهیم ماند و هرگز در مذهب خود شک نخواهیم کرد و هر گونه شبهه‌ای را نیز از دل مستضعفان اهل آیین خود خواهیم زدود. ما تنها برای فهمیدن حقیقت نزد تو آمده‌ایم و در عدل و رحمت و انصاف تو هیچ تردیدی نداریم، و بر همین اساس نیز از تو امان گرفتیم و آنچه را در دل داشتیم گفتیم و از شانه خود برداشتیم و آن سان که مقتضای دینمان بود عمل کردیم. اکنون امر امر توست. اگر برای ما سخن گویی گوش فرادهیم و فرمان بریم و پاسخ دهیم و اگر هم سخنی نگویی و اذن رفتنمان دهی خود را با همان امانی که به ما داده‌ای در امنیت می‌دانیم و بدین حال از حضورت می‌رویم.

او - علیه‌السلام - گفت: اما آن امانی که داده‌ام همچنان برایتان باقی است و پرسشهایی هم که کرده‌اید پرسشهایی است که برای امتال شما جز پرسیدن در باره چنان چیزهایی نشاید. اکنون ما اگر خداوند بخواهد پاسختان می‌دهیم. اما اینک بروید، و فردا شب دیگر بار به سراغمان آید و در آن دیدار هر کدام از شما دو گروه - یعنی یهودیان و مسیحیان - آگاهترین فرد پیر و آیین خویش را که به او دسترسی دارد بیارود تا پاسخمان را با آنان در میان نهیم و با ایشان سخن گوئیم. چون فردا شب فرارسید آن جماعت در همان نقطه که شب قبل آمده بودند حاضر شدند و در آنجا ایستادند و سلام کردند و گفتند: «ما آنچه را امیر مؤمنان از ما خواسته است آورده‌ایم^۱».

بدین ترتیب یازده تن را پیش فرستادند و قبل از ایشان هفت تن دیگر نیز آنجا آماده بودند. امیر مؤمنان - صلوات‌الله‌علیه - به آنان گفت: آیا نمایندگی اینان را بر عهده گرفته و به خاطر سخن گفتن از جانب آنان پیش آمده‌اید؟ همه آنان گفتند: آری، ای امیر مؤمنان.

پس به آنان گفت: آیا بدین خشنودید که از جانب همه پیروان دین خویش سخن گوئید و نماینده آنان باشید؟ گفتند: آری.

گفت: آیا در این شهر و در میان پیروان دین خویش آگاهتر از خود نیز سراغ دارید؟

گفتند: نه

او - علیه السلام - گفت: آیا تورات و انجیل و تاریخ پیامبران را حفظید؟
گفتند: آری.

او - علیه السلام - گفت: آیا از بعثت صاحب این شریعت که اکنون من بر پای دارنده دین او و مدافع شریعت او هستم و از سیره و تاریخ او و نیز از آن جدلها، گفتگوها و احتجاجاتی که از بعثت تا وفات او میان او و سردمداران و پیشگامان دین شما، یعنی آیین یهودی و مسیحی، روی داده و بالاخره از این که چه کسانی تسلیم او شدند و چه کسانی تسلیم او نشدند آگاهید؟

گفتند: همه آنچه را گفتی به طور کامل نمی دانیم، اما به بیشتر گفتگوهایی که در تصحیح مذهب و شریعت ما میان او و آنان صورت گرفته و حفظ آنها و دانستن آنها بر ما لازم است^۱ آگاهی داریم و آنها همه نزد ما مدوّن و مکتوب و محفوظ است و عالمان دینی ما آنها را از عالمان پیش از خود، نسل به نسل، به ارث برده اند تا این که به ما رسیده است، و پس از ما نیز به همان نحو که به ما رسیده به دیگران نیز خواهد رسید تا آن که خداوند زمین و زمینیان را به ارث برد.

او - علیه السلام - گفت: دیروز هم کیشان شما پس از آن که از من امان جانی گرفتند، مطلبی از من پرسیدند و به آنان وعده دادم پس از حضور عالمان به ایشان پاسخ دهم. اکنون شما حاضر شده اید و آنها نیز به علم و فضیلت شما اعتراف کرده اند و شما خود نیز گفته های ایشان را تأیید کردید و بدانچه آنان درباره شما مدعی بودند اعتراف کردید و چون از شما پرسیدم آیا در این شهر و در میان پیروان دین خویش فردی آگاهتر می یابید که با تاریخ صاحب شریعت اسلام و نسب او، اطرافیان او، علم او و شریعت او آشنایی داشته باشد، پاسخ دادید که نه. اکنون در پایان این پرسشها پاسخ آنچه را اصحابتان از من پرسیده بودند به شما می دهم. آن امانی هم که به شما و آنان داده ام باقی است، تنها مشروط به یک شرط

و آن این که هرگاه درباره چیزی مربوط به^۱ مذهب و شریعت شما و مذهب و بنیانگذار آیین اسلام و شریعت او از شما پرسیدم بر اساس آنچه در کتب آسمانی شما که بر پیامبرانتان نازل شده وجود دارد و در کتب پیشوایان و عالمان و احبارتان مدوّن است پاسخ می‌دهید، و درباره آنچه نزد شما نیست و از آن آگاهی ندارید و در هیچ یک از کتب آسمانی و یا گفتار حکیمان مرسل نمی‌یابید با همان دلایلی پاسخ گوید که ممکن است در برابر هر کس دیگر مطرح کنید، و آنچه را نیز در سخنانم درک کنید و به حقیقت آن واقف شوید مورد مخالفت و انکار قرار ندهید؛ چرا که در چنین صورتی حجت بر شما تمام است. آنان گفتند: پذیرفتیم.

پس به آنان گفت: اگر در پاسخم راست بگویند امانی که داده‌ام شامل همه شما خواهد بود، و اگر دروغ بگویند امانم را از شما بر می‌دارم و شما را مجازات می‌کنم و این مجازات پاداش دروغتان خواهد بود. آیا پذیرفتید؟ گفتند: پذیرفتیم.

گفت: به شما می‌گویم که در سال فلان پس از هجرت رسول صاحب شریعت اسلام، سردمداران شریعتتان و علمای دو آیین یهودی و مسیحی به حضور او رسیدند. آنان عبارت بودند از فلانی و فلانی و فلانی - وی از چند تن از احبار و راهبان نام برد و سپس باز ایستاد.

آنان گفتند: آری، ای امیر مؤمنان، و فلانی و فلانی و فلانی هم بودند - و بدین ترتیب اسامی سایر عالمان و احباری را که با رسول خدا(ص) دیدار کرده بودند، تا آخرین نفر ذکر کردند.

او - علیه السلام - گفت: برای من روشن شد که شما راست می‌گویید؛ چرا که در ذکر نام باقیمانده کسانی که از برخی از ایشان نام بردم راست گفتید. اکنون آیا در این ماجرا [مناظرات و مجادله‌های عالمان یهودی و مسیحی با [رسول خدا(ص)] شک و تردیدی دارید؟ گفتند: نه.

به آنان گفت: زمانی که به حضور او رسیدند، او چه گفت؟ گفتند: امیرمؤمنان ماجرا را خواهد گفت؛ سخن از اوست و ما شنونده‌ایم؛ پس آنچه را با آن آشنا باشیم بدان اعتراف خواهیم کرد و خواهیم پذیرفت و آنچه برایمان آشنا نباشد و نزد ما روایت نشده باشد آن را به امیرمؤمنان متذکر خواهیم شد.

او - علیه‌السلام - گفت: صاحب آیین و شریعت به آنان فرموده بود: آیا شما در انتظار زمان من نبوده‌اید؟ آیا متوقع ظهور من نبوده‌اید و آیا با ظهور من امید فرج نداشته‌اید؟ اما اکنون که من در میان شما ظهور کرده و دعوت خویش را آشکار ساخته و فرمان پروردگار را گسترده‌ام مرا تکذیب و انکار کرده و با من نفاق ورزیده‌اید و گروهی از شما با من جنگیده و گروهی نیز از سر حسد و کینه تیزی از همجواری با من گریخته‌اند؛ درست همانند آنچه امتهای پیشین در زمانهای گذشته در هنگام ظهور^۱ پیامبران همانند من انجام می‌دادند، و درست بر اساس سنتی که ستمگران آن را پایه‌گذاری کردند و در رأس همه آنان ابلیس لعین در برابر آدم. اکنون پاسخ دهید که آیا چنین سخنی از سوی او با آنان در میان گذاشته شد؟ گفتند: آری.

گفت: اگر می‌دانید که چنین سخنی از سوی او با آنان در میان نهاده شده، پاسخ آنان پس از شنیدن آن سخن چه بوده است؟

گفتند: گفتیم سزاوارتر آن است که امیرمؤمنان بگوید و ما بشنویم و به همان شرط نخستین که امیرمؤمنان ما را بدان ملزم ساخته است پایبند باشیم؛ یعنی آنچه را برایمان آشنا باشد بدان اعتراف کنیم و آنچه را برایمان آشنا نیست انکار کنیم و بدین ترتیب این سود را به چنگ آوریم که با تصدیق حق و اعتراف به آن دین خویش را ننگه داریم و با پایبندی به آن شرط جان خود را حفظ کنیم.

امیرمؤمنان - علیه‌السلام - به آنان گفت: پاسخ آنها این بود که گفتند: تو آن کسی نیستی که در انتظار زمان او و چشم به راه شخص او بوده و امید فرج و گشایش با ظهور او داشته‌ایم. اما وی در پاسخ آنها گفت: چه دلیلی بر درستی این مدعا دارید

که من همان شخص نیستم؟ آنان گفتند: چنین چیزی در کتب ما نقل نشده و وجود ندارد و پیامبران ما نیز برای امتهای خود بدان مژده نداده‌اند. او نیز به آنها گفت: چگونه چنین چیزی است؟ توضیح دهید. آنها گفتند: ^۱سه مطلب است: نخست آن که نام او همان نام تو نیست. اما تو خود در نبوت خویش از این امر سخن گفته، آن را برای اصحاب خویش آشکار کرده و آن را فضیلتی برای خود دانسته‌ای. ما این امر را از سخن تو گرفته‌ایم که از زبان مسیح گفته‌ای: «و مژده دهنده‌ام به پیامبری که پس از من می‌آید و نام او احمد است» (صف ۶/۶)؛ آنچه را پاکیزه است برای شما حلال اعلام می‌دارد، آنچه را ناپاک است حرام می‌کند و بارگران و بند و زنجیر از ایشان می‌گشاید.^۲ پس، چنان که گفتیم تو آن موعود نیستی؛ چرا که نام تو محمد است و نام آن موعود - به اتفاق ما و تو - احمد. دوم آن که هنوز از زمان مبعث تو تا زمانی که منتظر موعود می‌آید چهارصد سال دیگر مانده است و بدین ترتیب تا اینجا هم در اسم و هم در زمان معین با آن موعود تفاوت داری. سوم آن که آن منتظر موعود مردم را به یگانگی پروردگار فرامی‌خواند، بی آن که تعطیل و یا تشبیهی لازم آید و یا بر اساس آنچه خود در کتاب خویش گفته‌ای - یعنی آن که پیامبر موعود پاکیزه‌ها را حلال و ناپاکها را حرام می‌کند و بارگران از ما بر می‌دارد و بند و زنجیر از ما می‌گشاید - مردم به تکلیفی مکلف شوند. پس چه دلیلی برای تو مانده است، با آن که نه نام تو - به گفته خودت - نام آن منتظر است، نه کارت کار اوست و نه زمانت زمان ^۳مقرر برای اوست؟ چه این که هم در نام، هم در عملکرد و هم در زمان با او تفاوت داری. اکنون اگر تو [با چنین اوصافی] ما را به شریعتی [تازه] فرامی‌خوانی باقی ماندن بر همان شریعتی که داشته‌ایم برای ما بهتر و گزیده‌تر است. نشان آن منتظر نزد ما این است که همه تکلیفها را بر می‌دارد، همه شرور از میان می‌رود، همه مصیبتها و تردیدها رخت بر می‌بندد و

۱- ورقه ۱۶ ا.

۲- اشاره به اعراف ۱۵۷: «آنان که از این رسول و پیامبر امی پیروی می‌کنند، همان که نامش را در تورات انجیل و نزد خود نوشته می‌یابند، آنان را به معروف امر و از منکر نهی می‌کند، آنچه پاکیزه است را بر آنان حلال و آنچه ناپاک است را حرام اعلام می‌دارد و بارگران از شانه ایشان بر می‌دارد و بند و زنجیر از ایشان می‌گشاید».

۳- ورقه ۱۶ ب.

هیچ کافر و یا منافقی در عصر او با او مخالفت نمی‌کند. اما اکنون تو آنی که بیشتر اصحابت با تو نفاق می‌ورزند و تنها به سبب غلبه شمشیر تو است که تسلیم فرمانت شده‌اند. پس اگر واقعیت این است، چرا ما را بر این که با تو می‌جنگیم سرزنش می‌کنی و با ما در این باره به مجادله می‌پردازی که از تو فرمان بریم و به آیین تو در آییم؟

امیر مؤمنان - علیه‌السلام - پس از نقل این ماجرا، خطاب به آنان گفت: آیا چنین چیزی وجود دارد؟

آنان گفتند: آری، واقعیت همان است که می‌گویی، و همه گفته‌ات حق و صدق است. او گفت: پاسخ او به آنان در ردّ این سخنان چه بود؟

آنان گفتند: بر حسب آنچه تا کنون گذشت امیر مؤمنان سخن می‌گوید و ما می‌شنویم و اگر پاسخ را [با حقایق موجود نزد خویش مطابق و] آشنا بیایم بدان اقرار و اعتراف می‌کنیم و اگر آن را ناآشنا بیایم مورد انکار و مخالفت قرار می‌دهیم.

او - علیه‌السلام - گفت: اکنون که آنچه را گفتم می‌دانید و تأیید می‌کنید بی تردید - به خواست خداوند - بقیه ماجرا را نیز تأیید خواهید کرد.

امیر مؤمنان - علیه‌السلام - سپس گفت: پاسخ وی به آنها این بود: من برای آن با شما نمی‌جنگم که به آیین من در نمی‌آیید و مرا تکذیب می‌کنید و از آنچه آورده‌ام روی بر می‌تابید؛ چرا که شما خود پیروان شرایع و کتبی هستید و به فرامین این شرایع و کتب پایبندید و از آنها سخن می‌گویید. من نیز با هر که چنین ویژگی داشته باشد نمی‌جنگم و نه از میان برنده شریعت‌هایم و نه این امر به من واگذار شده است. بلکه حق دارم هر سرزمینی را که از بت پرستان است با شمشیر به تصرف درآورم و آنان را به درآمدن به دین خویش دعوت کنم و [اگر نپذیرند] آنان را بکشم. اما در همین سرزمین اگر با فردی از شما برخورد کنم او را در مقابل این دو راه مخیر قرار می‌دهم که یا به آیین من درآید و از رسالت و شریعت من پیروی کند و یا جزیه پردازد؛ و اگر هم سرزمینی را که من به تصرف در آورده‌ام و با

شمشیر خویش گشوده‌ام خوش ندارد، در صورتی که جزیه بپردازد او را در همان جا که هست رها کنم و در صورتی که [جزیه نپردازد و] سرزمین مرا ترک گوید من نیز مانع او نشوم؛ و هر کدام از آنان هم که با من بجنگد من نیز به همان دلیل که او جنگیده خواهم جنگید و درباره شما به انتظار حکم پروردگارم خواهم بود. آنها گفتند: راست می‌گویی [خطاب به پیامبر (ص)] و جز حق نگفته‌ای و جز صدق از تو سراغ نداریم.

او [پیامبر] به آنان فرمود: اکنون که این حقیقت میان من و شما مسلم گشت و اکنون که با من مخالفت ورزیدید و منزلت و فضلی را که از جانب پروردگار به من ارزانی داشته شده انکار کردید و مدعی شدید آن موعودی که در انتظار اوید دارای نامی است که از آن خیر دارید و دارای کرداری است که آن را می‌دانید و ظهور او را زمانی است که از آن مطلعید - و آن زمان چهار صد سال پس از بعثت من^۱ است -، پس بیایید و میان من و خود قراردادی بنویسید که این اعترافها را در برداشته و نیز حاکی از آن باشد که در فاصله این مدتی که مدعی هستید پس از طی آن، منتظری غیر از من خواهد آمد، به من جزیه می‌پردازید. پس اگر من از دروغگویان مدعی باشم بدین وسیله زحمت [رویاری] با من را از شانه خود برداشته‌اید و پس از ظهور آن منتظر خویش قدرت و حکومت به شما باز خواهد گشت، اما اگر آن زمان گذشت و هنوز دوران من سپری نشده بود و شریعتم استمرار داشت و حکم لازم بود و در این زمان آن موعودی که در انتظار اوید نیامد، در این صورت آن که امامت و پیشوایی پیروان دین مرا بر دوش گرفته و امور دعوت مرا عهده دار شده است و امامی که در آن عصر خواهد بود حق خواهد داشت شما را بدانچه امروز بدان دعوتتان می‌کنم فراخواند؛ و اگر به دعوت او پاسخ دهید و تسلیم فرمان او شوید و در شریعت من و طاعت او در آید در امان بمانید و اسلام آورید؛ و اگر هم چنان که با من مخالفت کردید با او مخالفت ورزید و از او روی برتایید و در مقابل او تکبر ورزید او حق داشته باشد با همان شرطی که خود پذیرفته‌اید عمل کند و بر اساس همان شرط با شما برخورد

کند؛ و نیز اگر با او بجنگید با شما بجنگد، عذری از شما نپذیرد، دین شما را مورد تعرض قرار دهد و شریعت شما را با ویران کردن کلیساها و پرستشگاهایتان ویران و نابود سازد، و کتب شما را از میان بردارد و شما نه در مقابل او بهانه و دلیلی داشته باشید که بدان احتجاج کنید، نه تکیه گاهی که بدان اتکا ورزید و نه شیطانی که او را تکیه گاه خویش قرار دهید و او بر شما پیروز و چیره شود و بنیاد شما و بنیاد همه ستمگران را بر اندازد. این متن آن قرارداد است، آیا آن را تصدیق می‌کنید؟
گفتند: آری.

امیر مؤمنان گفت: این قرارداد پس از صاحب آیین و شریعت پیوسته از وصی صادق به امامی فاضل منتقل شده تا آن که به من رسیده و اکنون نزد من موجود است. او - علیه السلام - کسی نبود که پیمانی را که خود بسته و حکمی را که خود مقرر داشته است نقض کند؛ چه، او از همان آغاز زندگی و در دوران جاهلیت به محمد امین مشهور بود. پس چگونه می‌توانست نعمتی را که به شما ارزانی داشته از شما بازپس گیرد. او به هیچ کدام از امامان دین و خلفای شریعت خود نیز اجازه نداده است حکمی را که در مورد شما مقرر داشته قبل از انقضای مهلت آن نقض کند، و بلکه می‌بایست در این امر از او پیروی کنند و تسلیم حکم او باشند. زمانی که امامت به من رسید و مهلتی که در آن پیمان ذکر شده بود سپری گشت و با پایان یافتن این مهلت دوران من فرا رسید پایبندی و وفای به آن را از شما خواستار شدم و به مقتضای امانت و احکام آن پیمان شما را به عمل کردن به شروط و تعهدات مقرر در آن دعوت کردم^۱. آیا به شما رسیده است که این زمان ویژگیهای همان زمان مقرر را دارد؟
گفتند: آری، چنین است.

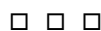
گفت: اکنون پس از آنچه روشن ساختیم چه دلیلی و حجتی برای شما در برابر او و من مانده است؟ و من در کدامین امر - چنان که مدعی هستید - نسبت به شما تعدی روا داشتم، زمانی که از شما خواستم به تعهداتی که دارید عمل کنید و هنگامی که

همان نشانه‌های موعود را در برابر شما اقامه کردم؟ اگر به حیات شما خاتمه نداده‌ام این از حلم و عدالت من است و اگر نعمتهایی را که از آن برخوردارید از شما نستاندم تنها مهلتی است برای شما که از غفلت بیدار، و در پی قرارداد خود تسلیم شوید. اکنون پس از آنچه گفتیم شما را بر ما چه حجتی است؟ و پس از آنچه بیان داشتیم کدامین حق را در جانب خود می‌بینید؟ و پس از آنچه شرح دادیم کدامین بهانه برایتان بر جای مانده است؟ پاسخ دهید و، هم، پرسید تا پاسخ داده شوید و به شما انصاف داده شود و دیگر هیچ سخنی و هیچ بهانه‌ای برایتان نماند. اما آنان روی گرداندند، در حالی که در مجادله مغلوب شده، و گرفتار دروغ و تردید و پشیمان و شکست خورده بودند.

او گفت: اکنون چه می‌گویید؟

آنان همگی گفتند: آنچه گفتنی - به خداوند سوگند - همه حق و صدق است و در آن هیچ تردیدی و شکی نداریم. ما شنیدیم، اگر که می‌توانستیم بفهمیم. حجت کامل از آن خداوند پروردگار جهانیان است و درود خداوند بر پیامبرش و خاندان پاک او باد.

گفتار ما در این فصل به پایان رسید، و خداوند ما را بسنده است و او نکو تکیه گاهی است، ستایش پروردگار یگانه را که از او مدد می‌جوییم!



پیداست هدف از اظهاراتی که در این رساله مطرح شده، توجیه موضع حاکم نسبت به یهودیان و مسیحیان، یعنی توجیه اعمالی چون تخریب معابد پیروان این دو آیین و رواداشتن انواع ستم نسبت به آنان است؛ - چنان که پیش از این مفصلاً بیان کردیم -.

دی‌ساسی^۲ عقیده دارد این مناظره - ضرورتاً - پس از سال ۴۰۰ هـ ق میان حاکم، از یک سو، و عالمان یهودی و مسیحی، از دیگر سوی، صورت پذیرفته است. وی همچنین عقیده دارد این مناظره نمی‌تواند پس از سال ۴۰۴ هـ ق نیز صورت گرفته باشد؛ زیرا در این سال

۱- کتابخانه پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۰۸/عربی.

۲- سیلوستر دی‌ساسی، (ترجمه از دیانت دروزیان) ج ۱، ص CCCL XXVI از مقدمه.

حاکم به یهودیانی که دوست نداشتند به اسلام گردن نهند و قوانین اسلامی را بپذیرند اجازه داد به سرزمین روم سفر کنند تا بدین ترتیب از فشاری که به آنان روا داشته می‌شود رهایی یابند.

البته ما در این تردید داریم که چنین مناظره‌ای میان حاکم و عالمان یهودی و مسیحی صورت گرفته باشد؛ زیرا:

۱- معقول نیست یهودیان و مسیحیان پذیرفته باشند زمان آمدن مسیح یا همان منتظر چهارصد سال پس از بعثت پیامبر است. پذیرش چنین چیزی دقیقاً بدان معنا خواهد بود که منتظر موعود همان حاکم بامرالله است که از سال ۴۰۰ هـ.ق ستم علیه یهودیان و مسیحیان را آغاز کرد. بنابراین روشن است که تعیین چنین مدتی برای آمدن موعود مسیحیان و یهودیان امری ساختگی است.

۲- در هیچ کدام از منابع تاریخی و در تاریخ مناظرات پیامبر (ص) با مسیحیان و بویژه مسیحیان نجران^۱ سراغ نداریم چنان مناظره‌ای میان او و پیروان آیین مسیحی صورت گرفته باشد که در این رساله از زبان حاکم بامرالله آمده است.

۳- سه دلیلی که به ادعای این روایت از زبان مسیحیان آمده، خود بر عدم صحت این روایت گواهی می‌دهد:

الف - دلیل اول، و آن این که نام موعود احمد و نام پیامبر (ص) محمد می‌باشد، دلیلی بسیار ساده و ابتدایی است و بعید به نظر می‌رسد که از زبان مسیحیان عصر پیامبر (ص) چنان استدلالی مطرح شده باشد؛ چرا که «احمد» و «محمد» در معنا یک چیز است.

ب - دلیل دوم نیز دلیلی کاملاً نامعقول است؛ چرا که تعیین چنان زمانی برای ظهور موعود، تنها بر دوران حاکم بامرالله انطباق می‌یابد.

ج - دلیل سوم نیز دلیلی باطل است؛ زیرا کردار پیامبر (ص) به صورت قاطع بیانگر این مهم می‌باشد که او پاکیزه‌ها را حلال و ناپاکها را حرام کرد و بارگرانی را که بر مردم سنگینی می‌کرد برداشت و بند و زنجیر از آنان گشود. با توجه به این دلایل، ما منکر آنیم که این رساله دارای اصل و سندی تاریخی بوده باشد، بلکه این رساله پس از وفات حاکم، و از سوی

۱- در این باره رجوع کنید به بحثی از ماسینیون در مورد مباحله، که ترجمه آن را به زبان عربی در کتاب شخصیات قلعه فی الاسلام آورده‌ایم.

طرفداران او برای توجیه کارهای او در مقابل یهودیان و مسیحیان جعل شده است.

۲- الرسالة الموسومة بالمسیحیه

این رساله هم از نظر ساختار لفظی و هم از نظر مضمون و محتوا رساله‌ای بسیار تعجب برانگیز است؛ چه، در این رساله با زشت‌ترین و سختگیرانه‌ترین الفاظ و کلمات، مسیحیان مورد سرزنش و ملامت قرار گرفته‌اند که چرا به وصیت مسیح عمل نمی‌کنند، از مسیح دروغین و گمراه دوری نمی‌گزینند و به مسیح حقیقی که نشانه‌های او بر همه عالمیان هویدا شده است پیروی نمی‌کنند. سر تاسر این رساله تهدید است «و ردّ بر عقایدی که فرقه‌های مختلف مسیحی بدان گرویده‌اند و نیز افشا کردن انحراف آن بافته‌هایی که در شهر قسطنطنیه برای شما ذکر شده است، و همچنین تبیین سبک خردی شما و این که چگونه شما آنچه را از حکمت مسیحیت بیرون است پذیرفته‌اید»^۱.

صاحب این رساله از اناجیل اطلاع کاملی دارد و عبارات فراوانی را از آن نقل می‌کند، بویژه عبارتهایی از انجیل متی یا به گفته خود او بشارت متی. به عنوان مثال او عبارتهایی را از فصل سوم^۲ و فصل ششم^۳ انجیل متی و همچنین وصیتی را که در روز سه‌شنبه بزرگ، به هنگام جلوس عیسی بر جبل زیتون خوانده می‌شود^۴ و همچنین بیان ساعتی را که در آن مسیح ظهور می‌کند آورده است^۵.

دیباچه این رساله از حمزه بن علی بن احمد به عنوان «مسیح یگانه» یاد می‌کند. این رساله خطاب به همه «کسانی از اهل حق - اعم از کشیش، پاتریارک، و خلیفه - که به معنی حقیقی آن به لاهوت تقرّب جسته و به او تمسک ورزیده‌اند» می‌باشد. لزوماً نویسنده این رساله بهاء‌الدین مقتنی است که از خود با صفت «عبد فصیح و مملوک آقای هدایتگر مسیح^۱» یاد می‌کند. وی بدان نیز اشاره می‌کند که «سرور» (= حمزه بن علی بن احمد) رساله‌ای دیگر برای راهب‌گرگانی فرستاده و در آن رساله مسائلی را ذکر کرده که «نه اندیشه شما بدان را می‌یابد و

۱- نسخه خطی شماره ۱۴۲۴/عربی، ورقه ۸۱أ.

۲- ورقه ۷۰أ.

۳- در ورقه ۷۰ب - ۷۱أ.

۴- در ورقه ۷۳ب و پس از آن.

۵- در ورقه ۷۶أ - و اشاره به انجیل متی، فصل ۲۴، آیه ۳۶.

۶- در ورقه ۶۹أ.

نه عقل شما یارای پذیرش آن را دارد؛ یعنی از حقیقت این سالیان سخن به میان آورده، و حتی پایان این دوران عسرت و فترتی را که به خاطر گناهان و خطایای گروندگان برای آنان پیش آمده مشخص ساخته است.^۱»

نویسنده این انتقاد را علیه مسیحیان مطرح می‌کند که می‌گویند مسیح تنها در میان آنان ظاهر می‌شود و تنها آنان در انتظار ظهور اویند. این در حالی است که مسیح برای همهٔ جهانیان ظهور می‌کند، «و سرور (=حمزه) بیان فرموده است که ظهور او برای رهایی بخشیدن به مردم از گناهان خویش صورت می‌گیرد.^۲» او به همین دلیل مسیحیان را مورد سرزنش قرار می‌دهد و می‌گوید:

ای جاهلان، از خواب غفلت برخیزید و قبل از به پایان آمدن مهلت، در کنار اولیای سرور (=حمزه) به حق بازگردید، که اکنون ادوار سپری شده و توحید و یگانگی پدر برای جهانیان روشن گشته و انوار متجلی شده است... سپس سرورمان در این وضعیت فرموده است: برای شما حقیقت را می‌گویم، که این سختی رخت از میان بر نمی‌بندد، مگر آن که همهٔ این چیزها واقع شود. اینک این تصریحات انجیل است که هیچ کس جز کافران گمراه کننده آن را انکار نمی‌کنند، اما شما، ای کافران کوردل، آن را انکار کرده و چنان که از همهٔ ادیان بیرون رفته‌اید از دین آقایمان مسیح نیز خارج شده‌اید.^۳

بنابراین بهاء‌الدین مسیحیان و بویژه سردمداران آنان را سرزنش می‌کند که چرا این حقیقت را درک نکرده‌اند که حمزه همان مسیح منتظر است و اکنون برای همهٔ عالمیان متجلی شده تا ملتها را از گناهان خود رها سازد. او در تأیید اظهارات خود آنچه را در *انجیل متی* درباره آمدن پسر انسان و نشانه‌های همراه با آن آمده است ذکر می‌کند، و آن این که «همچنان که برق از مشرق ساطع شده تا به مغرب ظاهر می‌شود، ظهور پسر انسان نیز چنین خواهد شد... و فوراً بعد از مصیبت آن ایام آفتاب تاریک شود و ماه نور خود را بدهد و ستارگان از آسمان فرو ریزند و قوت‌های افلاک متزلزل گردد. آنگاه علامت پسر انسان در آسمان پدیدار شود و در آن وقت جمیع طوایف زمین سینه‌زنی کنند و پسر انسان را ببینند که بر ابرهای آسمان با

۲- ورقه ۷۶ب.

۱- در ورقه ۱۷۷.

۳- ورقه ۶۶ب - ۶۷ا.

قوت و جلال عظیم می‌آید و فرشتگان خود را با صور بلند آواز فرستاده، برگزیدگان او را از بادهای اربعه از کران تا به کران فلک فراهم خواهند آورد... هر آینه به شما می‌گویم تا این همه واقع نشود این طایفه نخواهد گذشت. آسمان و زمین زایل خواهد شد لیکن سخنان من هرگز زایل نخواهد شد. اما از آن روز و ساعت هیچ کس اطلاع ندارد حتی ملائکه آسمان، جز پدر من و بس^۱»

۳- الرسالة القسطنطنیه

مضامینی که در رساله قبل ذکر شده در این رساله به صورتی دقیقتر و استوارتر و به گونه‌ای دورتر از نزاع و ناهمگونی روشن می‌شود.

ما به دلیل اهمیت این رساله که عنوان کامل آن *الرسالة الموسومة بالقسطنطنیه المنفدة الی قسطنطین متمک النصرانیه* می‌باشد [ترجمه] متن آن را عیناً می‌آوریم:

بر خداوند، آن حاکم منزّه به تقدیس و تسبیح توکل می‌ورزم و بنده او امام، آقا مسیح را سپاس می‌گزارم.

این تذکره‌ای است از بنده خاضع خیرخواه و برده امام مسیح، و از آن که متألّه است به طاعت مولا، آن خدای حاکم بر طرف‌کننده هر مشکل - برای قسطنطین ابن ارمانوس پادشاه مسیحیان و کشیشان، اسقفان اعظم، خلیفگان و اسقفانی که در حوزه اویند، کسانی که به آیین تعمیم^۲ عقیده دارند و در گذشته به نفی عدم و وجود روحانی عقیده داشتند و [امروز] عقاید گذشتگان خویش یعنی حواریین را که وجود خدایی ازلی را ثابت می‌دانستند از یاد برده و بدین ترتیب از مذهب قدّیسین، بدان سبب که در عقیده به قدم، با مسلمانان و یهودیان هم آوا بودند، خارج شده‌اند.

سلام بر هر کس که مسیح و مولای خویش را بشناسد، به حقیقت وجود او برسد، و بانگ دعوت او را پاسخ گوید و قبل از آن که پایان مهلت فرارسد تسلیم امر او شود.

۱- فصل ۲۴، آیات ۲۶ - ۳۶ - نقل از ترجمه فارسی کتاب مقدس، نشر انجمن کتاب مقدس ایران.
۲- ورقه ۵۶أ.

باری، ستایش آن حاکم مولا و آن خدایی را که علت همه علل عقلی است؛ از عدم و قدم و کیفیت منزّه است؛ به جبروت خویش از، گوشت و استخوان داشتن و آب بودن و مقدار داشتن وارسته است؛ در یگانگی خود از الفاظ جوهری متعالی است؛ و به عظمت لاهوت خویش از دقایق اغراض بدیهی پیراسته است. آن که از داشتن ضد و تعریف و وصف و نیز از داشتن صفتی که به زمان و کیف محصور باشد والاتر است. همه عقلهای پیراسته از شوائب، بدان خاطر که در برخورد با نشانه‌های بدیهی [او] شگفت‌زده و ناتوان می‌ماند و جز از پس تصور معلوماها به استنباط نتایج نمی‌رسد، گواهی می‌دهد که او معبود^۱ همه زمانها و دوره‌هاست و همو ازل را ازل و دهر را دهر کرده و فرمان ابداع‌کننده او هستی را هستی ساخته است. آن که امام ائمه و مسیح زمانها، پدید آورنده هر تحول در پدیده‌های هستی و دمنده در صور است؛ آن که قائم عصر و صاحب صبحگاه ظهور است و مولی او را برگزیده و همو را راه روشن کشف معانی توحید، چراغ پرفروغ ظلمتهای تار، سبب نسخ همه عقاید شرک‌آمیز و از هم گسستن بند بندگی بتان، دلیلی قاطع در برابر چانه‌زنیهای اهل تلبیس و انکار، و بیانی کامل برای اهل قدس مسیحی و آن را کعبان سجده‌گزار قرار داده است.

ای مسیحیان، قبل از آن زلزله دلها و اندیشه‌ها و قبل از روی آوردن آن فریاد در هم کوبنده و قبل از به پایان رسیدن مهلت مقرر در کتاب هستی و ظهور موریانه و کنار رفتن حجاب بیدار شوید و به خود آید که آن گرفتاریهای سخت نزدیک شده و به کرانه رسیده‌اید. اکنون زمان «کن» اتصال و انعطاف «نونِ کان» فرار رسیده است. پس ای برادران و ای غافلان به کلامی که سرتاسر صحت است گوش بسپارید و از خواب روزگار دیانت و از یاد بردن حواری آقا مسیح بیدار شوید^۲، که اینک یوحنا فم الذهب^۳ برای هموار کردن راه مردم به سوی پروردگار ظاهر شده و نور همه آفاق را فرا گرفته است؛ مسیح قیام‌کند، همان مسیحی که به طاعت

۱- ورقه ۵۶ ب.

۲- ورقه ۱۵۷ ا.

۳- مشاهده می‌شود که نویسنده این رساله یوحنا، صاحب انجیل چهارم، و یوحنا فم الذهب و یوحنا معمدان [= یحیی تعمید دهنده] را با یکدیگر اشتباه می‌گیرد.

مولی، آن خدای حاکم باری، متأله شده است. ای جماعت قدّيسان، اگر آنچه را یوحنا فم الذهب در انجیل خویش ثبت کرده درست می‌دانید، اگر بدانچه پیشوایان دینتان بر آن اتفاق کرده‌اند یقین دارید، اگر آن سیصد و هیجده تنی را که در قسطنطنیه به «روح‌القدس» زبان گشودند باور می‌کنید و اگر شریعت ایمانی خویش را - که برای هیچ کدام از فرقه‌های مختلف مسیحی با همه اختلاف عقاید خویش، جز به واسطه آن تقدّس و تقرّبی حاصل نمی‌شود - قبول دارید، پس لحظه‌ای به من گوش سپارید و در گفته‌های عالمان دینی خویش درباره هر یک از منازل قرب و نیز در این که به اعتقاد خود در انتظار مسیحی هستید که برای رهایی همه انسانها می‌آید و بالاخره در این که می‌گویید آماده‌اید او یک بار دیگر بیاید و میان مردگان و زندگان داوری کند، تأمل ورزید؛ که اینها همه برای هر کس که در هنگام فرارسیدن روز موعود به معرفت توحید رسیده باشد، حق و صدق است.

اینک این شریعت ایمانی شماست که به غفلت و کوتاهی شما گواهی می‌دهد و نام اهل تخلف^۱ و نیرنگ و خیانت را بر شما می‌نهد. این همان شریعتی است که همه پیشوایان مسیحیت و همه بزرگان پیر و آیین تعمیم بر آن اتفاق کرده‌اند؛ اعم از اسقفان اعظم، خلیفگان و اسقفان و دیگر عالمان دینی که در شهر قسطنطنیه به روح‌القدس زبان گشودند، یعنی همان سیصد و هیجده تنی که به وصف «جماعتی که به روح‌القدس زبان گشوده‌اند» متصّفند. این همان شریعت است که همه عالمان دینی شما به رغم اختلاف آرا و عقاید خویش در هیچ چیز از آن اختلاف نکرده‌اند و برای هیچ کس نه دینی حاصل می‌شود و نه تقرّبی، مگر به واسطه آن؛ و آن شریعت ایمانی چنین است:

ایمان داریم به خدای پدر که مالک همه اشیا و پدیدآورنده همه چیزهایی است که دیده می‌شود و یا دیده نمی‌شود؛ و همچنین به پروردگار یگانه عیسی مسیح، پسر خدای یگانه و نوباوه همه آفریدگان، و آن که مصنوع نیست، بلکه خدای حق است، [پدیدآمده] از خدای حق و از جوهر پدر خویش که با دست خود همه

عوالم را با استواری خلق کرده و همه چیز را آفریده است. او به خاطر ما و به خاطر رهایی ما از آسمان فرود آمد و از طریق روح القدس تجسم یافت و انسانی شد. بسان جنینی در شکم مادر مریم دوشیزه قرار گرفت و از او به دنیا آمد، و آنگاه در روزگار فنطوس بن فیلاطوس^۱ آزار دید و بردار کشیده و سپس دفن شد، اما روز سوم برخاست و به آسمان رفت و در جانب راست پدر خویش نشست. او آماده است^۲ یک بار دیگر نیز بیاید تا میان زندگان و مردگان داوری کند.

همچنین ایمان داریم به روح القدس یگانه، روح حق که از پدر بیرون می‌آید و روحی زنده کننده است؛ و نیز به یک تعمید برای آمرزیده شدن گناهان و خطاها؛ و به جماعتی یگانه که قدیسی، سلّیحی^۳ و جاثلیقی اند؛ و همچنین به قیامت بدنهایمان و حیاتی دائم تا ابد.

مجموع این شریعت چیزی نیست که آقا، مسیح زمانها، فرموده باشد که تنها قلبی از آن نوشته و در جاهایی که آن پیشوایان گفته‌اند تلاوت شود و وسیله‌ای برای پرستش بتان قرار گیرد، بلکه آقا فرموده است برای حواریین تلاوت و معانی آن برای احبار شرح شود. آنان نیز این حقایق را در انجیل‌های خود ثبت کرده و پس از بیان مقاصد آنها برای جماعت مؤحدان بر صحت آنها نیز گواهی داده‌اند. امروز این حقایق نزد ما - که حافظان و نویسندگانیم - معروف و معلوم و در جای خود در انجیل‌های چهارگانه حواریین - یعنی چهار قدیس یوحنا، متی، مرقس و لوقا - ثبت است. به همین دلیل اکنون بر خود واجب می‌دانیم این حقایق را بر اساس آنچه در اناجیل چهارگانه آمده است ذکر کنیم تا بدین ترتیب همگان از طریق ما با آنچه حلال و و یا حرام است آشنا شوند، و شما را - آن سان که خود نمی‌دانید - از این آگاه سازیم که چگونه با «اهل عدم و تعطیل» همانند شده‌اید؛ کسانی که تنها از

۱- در نسخه خطی مورد استناد ما فیطوس بن قیلاطوس آمده است.

۲- ورقه ۱۵۸.

۳- این کلمه با تشدید لام و هم بدون تشدید این حرف خوانده می‌شود و واژه‌ای است از زبان سریانی (سری‌میتا=رسول) و به معنی رسولی. رک. Payne Smith; *Theasurus Syriacus*؛ آکسفورد، ۱۸۶۸؛ و دروزی، تکملة المعاجم العربیه، لیدن، ۱۸۸۱م، ج ۱، ص ۶۷۲.

همان ظواهر امور آگاهند و به حقیقت آنها نرسیده‌اند، چنان که شما نیز تنها از ظاهر آن گفته‌ها آگاهی دارید. [پس اکنون شرح آن حقایق را بشنوید]:
 این که در «تسیحه تقرّب» می‌گوید: «او در روزگار فنطوس بن فیلاطوس^۱ آزار دید و بردار کشیده و دفن شد و آنگاه در روز سوم برخاست»، این چیزی است که در *انجیل یوحنا*، در سوره دوم آن، آنجا که یهود و مسیح با یکدیگر سخن می‌گویند، عبارتی در تأیید و به مضمون آن آمده است؛ آنجا که عیسی به یهودیان می‌گوید: «این قدس را خراب کنید که در سه روز آن را بر پا خواهم نمود. آنگاه یهودیان گفتند در عرصه چهل و شش سال این قدس را بنا نموده‌اند، آیا تو در سه روز آن را بر پا می‌کنی. لیکن او دربارهٔ قدس جسد خود سخن می‌گفت. پس وقتی که از مردگان برخاست شاگردانش را به خاطر آمد که این را بدیشان گفته بود. آنگاه به کتاب و به کلامی که عیسی گفته بود ایمان آوردند». - و این متن *انجیل یوحنا*^۲ است.

ای قدیسان، لازم است بدانید مقصود او از «سه روز غیبت» چنین بوده است: روز نخست همان روزی است که وی در آن قیام کرد و حق را آورد و مردم را به توحید و صدق فراخواند و این حقیقت را برای آنان آشکار ساخت که او خدای حق است، [پدید آمده] از خدای حق، یعنی خداوند - جلّت قدرته - در خلقت او موجود است و وی برای مردم، از آن روی که مردمند، و چنان که خود واجب ساخته است^۳ در صورت‌هایی همانند صورتهای انسانی ظاهر می‌شود - و او معدوم نیست - تا بدین ترتیب برای همهٔ خلایق برهان لازم بر وجود او اقامه شود. پس در حقایق نهفته در این سخن تأمل ورزید و برای توفیق یافتن بدان کسی متوسل شوید که هدایت و قدرت از اوست.

روز دوم نیز روز ظهور فارقلیط است؛ زیرا عیسی مژده آمدن او را داد و چنین پیشگویی کرد، چنان که در *انجیل گفت موسی هم آمدن مرا در کتاب خویش*

۱- در نسخه خطی فیطوس بن فیلاطوس آمده است.

۲- *انجیل یوحنا*، فصل دوم / آیات ۱۹-۲۲. - میان متن کتاب مقدس و آنچه در رساله به زبان عربی آمده اندک تفاوتی وجود دارد و قسمتی از آن نقل به معنا شده، ولی ما عین متن را از کتاب مقدس ذکر کرده‌ایم - م.

۳- ورقه ۱۵۹.

آورده و آمدن مرا پیشگویی کرده است. فارقلیط همان محمد و او یکی از صاحبان ناموس [= شریعت] است که کسانی از آنان یعنی نوح، ابراهیم و موسی قبل از مسیح ظهور کردند. بشارت عیسی به فارقلیط همان سخن او در فصل پانزدهم^۱ است که از آمدن فارقلیط، یعنی محمد، خبر داد و گفت: «اگر مرا دوست می‌داشتید به روانه شدن من نزد پدرم شادمان می‌شدید؛ زیرا پدرم پسری دیگر دارد که از من بزرگتر است. اکنون قبل از آن که او بیاید برای شما می‌گویم، تا زمانی که بیاید به من ایمان آورید، - و نگفت به او ایمان آورید - پس من با شما بیشتر از این سخن نمی‌گویم؛ زیرا پیشوای عالم می‌آید، و او را در من غرضی نیست، بلکه می‌خواهد مردم را از آن آگاه کند که من پدرم را دوست داشته‌ام». اما مردم معنی این سخن او را در نیافته‌اند. او گفته است «پیشوای عالم»^۲، یعنی او پیشوای آخرت نیست، و این [= پیشوای عالم بودن] چیزی است که برای او^۳ و برای دیگر صاحبان ناموس صورت پذیرفته تا بدین طریق حکمت خداوند کامل شود و در «دور»ی پس از «دور» دیگر بر همه جهانیان دلیل و برهان اقامه گردد و آنان [پیامبران] سزاوار سرزنش شوند؛ زیرا به آنچه خداوند - جلت قدرته - بدان مأمورشان ساخته - یعنی به ادای حکمت توحید - نپرداخته‌اند و بلکه از آن خودداری ورزیده و - بسان آنچه امروز شما بدان گرفتارید - به عبادت عدم، بر اساس تقلید، گرویده‌اند.

همچنین گفت: «او را - یعنی فارقلیط را - در من غرضی نیست»، یعنی او مردم را به

۱- انجیل یوحنا، فصل ۱۵، آیه ۲۶: «لیکن چون تسلی دهنده [=فارقلیط] که او را از جانب پدر نزد شما می‌فرستم آید، یعنی روح راستی که از پدر صادر می‌گردد، او بر من شهادت خواهد داد و شما نیز شهادت خواهید داد؛ زیرا که از ابتدا با من بوده‌اید»؛ و فصل شانزدهم، آیه‌های ۵-۱۲: «اما الان نزد فرستنده خود می‌روم و کسی از شما از من نمی‌پرسد به کجا می‌روی. و لیکن چون این را به شما گفتم دل شما از غم پر شده است. و من به شما راست می‌گویم که رفتن من برای شما مفید است؛ زیرا اگر نروم تسلی دهنده [=فارقلیط] نزد شما نخواهد آمد. اما اگر بروم او را نزد شما می‌فرستم. و چون او آید جهان را بر گناه و عدالت و داوری محکوم خواهد کرد. اما بر گناه، زیرا که به من ایمان نمی‌آورند؛ و اما بر عدالت، از آن سبب که نزد پدر خود می‌روم و دیگر بار مرا نخواهید دید؛ و اما بر داوری، از این رو که بر رئیس این دنیا حکم شده است». اکنون می‌توانید تفاوتی را که میان متن کتاب مقدس و آنچه در این رساله نقل شده است مشاهده کنید.

۲- اشاره دارد به همان که در متن فوق از او نام برده شده و مزده آمدنش داده شده است.

۳- نسخه خطی، ورقه ۵۹ ب.

یگانگی معبود فرا نمی‌خواند، بر خلاف آنچه سید مسیح شما را به یگانگی دانستن خداوند یعنی حاکم موجود فراخواند.

اما روز سوم همان روز قیام مهدی - صلوات الله علیه - است تا مردم را به باطن کتب اربعه یعنی زبور، تورات، انجیل و قرآن دعوت کند، کتبی که هدایتگر اهل حقایق به توحید است. پیش از این نامه‌ها و استدلال‌های مهدی به قسطنطین، پادشاه مسیحیان در آن زمان، رسیده، و بی‌تردید در نزد پیشوایان علمی مسیحی ثبت شده است؛ چراکه دعوت او چون دعوت صاحبان ناموس و نیرنگ نیست، بلکه او مردم را به «روز دیگر»ی دعوت کرده و به ظهور آقا مسیح در آن روز اشاره کرده است.

پس اگر هر اهل تدبیر و هر صاحب اندیشه‌ای تدبیر کند و اگر حجاب از قلب هر انسان بیدار و آگاه و صاحب دلی کنار رود، در ظهور مهدی - علیه‌السلام - و در دعوت^۱ او به باطن کتب اربعه مذکور در دوران قسطنطین اول و نیز در ظهور آقا مسیح در دوران قسطنطین دوم و دعوت مردمان به توحید از سوی او تأمل خواهد ورزید و در این امر برای هر صاحب خردی، اندرزی بازدارنده، و برای هر کس که اندک بویی از علم حقایق به او رسیده باشد، درس عبرتی خواهد بود.

اما «روز دیگر» پایان [روز] نخست است؛ زیرا فصل هفتم انجیل یوحنا بدین حقیقت گواهی می‌دهد، زمانی که برادران عیسی به او گفتند: «از اینجا روانه شو و به یهودیه برو تا شاگردانت نیز آن اعمالی را که تو می‌کنی ببینند؛ زیرا هر که می‌خواهد آشکار شود در پنهانی کار نمی‌کند. پس اگر این کارها را می‌کنی خود را به جهان بنما؛ زیرا برادرانش نیز به او ایمان نیاورده بودند، آنگاه عیسی بدیشان گفت وقت من هنوز نرسیده^۲» - یعنی روز او هنوز فرا نرسیده و روز او همان زمانی خواهد بود که خود بدتن اشاره کرده و گفته است برای آمدن در وقتی دیگر آماده است - «اما وقت شما همیشه حاضر است»^۳.

او بدین ترتیب آنان را آگاه ساخت که هنوز زمان او که در آن کلمه توحید را

۲- انجیل متی، فصل هفتم، آیه‌های ۳-۷.

۱- ورقه ۱۶۰.

۳- همان، آیه ۷.

آشکار می‌سازد فرانسیده، اما زمان آنان، یعنی کسانی که کلمهٔ توحید را نمی‌شناسند، همیشه موجود است.

این «روز دیگر» پایان روز اول و روزی است که در آن تمجید و تسبیح را علنی کرد و برای حواریین خود متجلی شد، چنان که آقا مسیح آنان را بدین امر وعده داده بود، آنجا که در فصل ۱ شانزدهم می‌گوید: «من از آسمان فرود آمدم؛ به مشیت خود عمل نمی‌کنم و تنها به خواست آن کسی عمل می‌کنم که مرا فرستاده است. مشیت و خواست آن کسی که مرا فرستاده نیز آن است که هر کس از من فرمان برد او را در روز دیگر بر می‌انگیزانم؛ چرا که این خشنودی پدر من است؛ زیرا هر کس پسر را باور و به او ایمان داشته باشد حیاتی دایم برای او واجب می‌شود، و این حیات همان است که در روز دیگر بر پا شده است.»

این مژده‌های آقا مسیح است که هر خردمند بر خوردار از عقلی سالم را بدانها بشارت داده است.

اینک او برای آمدن آماده شده و به آن وعده وفا کرده و، چنان که مخلصان و پاکدلان را وعده داده، برای اهل توحید که آنان را در روز دیگر برانگیخته تجلی کرده است. پس ای قدیسان، بدان کسانی نباشید که عیسی در فصل دوم^۲ انجیل یوحنا معمد دربارهٔ آنان فرمود: «و حکم این است که نور در جهان آمد و مردم ظلمت را بیشتر از نور دوست داشتند، از آنجا که اعمال ایشان بد است؛ زیرا هر که عمل بد می‌کند روشنی را دشمن می‌دارد. و به سوی آن نمی‌رود مبادا اعمال او فاش شود ولیکن کسی که به راستی عمل می‌کند به سوی روشنی می‌رود تا آن که بداند اعمال او مقبول درگاه الهی قرار گرفته است.»

پس ای قدیسان، گفتار آقا را که مشتمل بر چنین احکامی روشن است بخوبی درک کنید؛ که بشارتی دیگر در فصل دهم^۳ آمدن او را به طرفی دیگر مورد تأکید قرار می‌دهد، آنجا که می‌گوید: «من شبان نیکو هستم و خاصان خود را می‌شناسم و

۱- ورقه ۶۰ب. گفتنی است ما در انجیل یوحنا و در سایر اناجیل چنین عبارتی را نیافتیم، هر چند چنین مضمونی، به صورت عمومی، در انجیلها وجود دارد. از باب مثال رجوع کنید به مرقص ۳۶/۱۴ و متی ۳۹/۲۶.

۲- بر خلاف آنچه در رساله آمده، فصل سوم، آیات ۱۹-۲۱ صحیح است.

۳- انجیل یوحنا، فصل دهم، آیات ۱۴-۱۸.

خاصّان من مرا می‌شناسند چنان که پدر مرا می‌شناسند و من پدر را می‌شناسم و جان خود را در راه گوسفندان می‌نهم و مراگوسفندان دیگر هست که از این آغل نیستند، باید آنها را نیز بیاورم و آواز مرا خواهند شنید و یک گله و یک شبان دیگر خواهند شد و از این سبب پدر مرا دوست می‌دارد که من جان خود را می‌نهم تا آن را بازگیرم.»

او بدین ترتیب آنان را از این حقیقت آگاه ساخت که آغل اول همان شریعت عیسی است؛ زیرا او حواریین خویش را منصوب کرد تا مردم را غسل تعمید دهند، یعنی آنان را در پی شریعت موسی و پس از غیبت املیخیا از میان آنان و زمانی که فسق در پیش گرفتند و پیامبران راکشتمند، به صبغه علم حقیقی بیاریند و آنان را به توحید خداوند موجود دعوت کنند.

او همچنین گفت: «مراگوسفندان دیگر هست که از این آغل نیستند، باید آنها را نیز بیاورم». مقصود از آن آغل دیگر شریعت محمد است.

او علاوه بر این به مردمان وعده داد که یک بار دیگر هم خواهد آمد و آن بار دیگر زمانی است که دوران شریعت محمد به پایان رسیده و قوای همه آیینها ضعیف و سست و نظام همه آنها مختل شده باشد.

او در ۱ فصل نهم^۲ نیز مردم را از غیبت خود آگاه ساخت، آنجا که گفت: «مادامی که روز است مرا باید به کارهای فرستنده خود مشغول باشم. شب می‌آید که در آن هیچ کس نمی‌تواند کاری کند»؛ یعنی شریعت ناموس بسان شبی ظلمانی است که هیچ نوری در آن نیست؛ چرا که دعوت پیامبران ناموسی یعنی صاحبان شرایع مخالف فرمان باری - جلّت آلاؤه - و مایه سستی عقیده مردم و دعوتی به عدم و شرک و تلبیس بوده است.

این مژده‌های آقا مسیح است که به واسطه آنها و از طریق بنده خاضع خیرخواه حجت بر شما تمام شده است. او، همچنین مردم را از آمدن خویش و نیز از این حقیقت آگاه ساخته که او همان کسی است که جهانیان را به یگانه دانستن خداوند موجود فرامی‌خواند و از پرستش عدمی که مفقود است نهی می‌کند.

پس ای قدیسان، با وسوسه‌های اهل تردید و تلبیس نومید نشوید و پس از ایمان به یگانگی معبود به عقب باز مگردید، که شما را در امر دیانت سابقه‌های درستی است. پس، بعد از معرفت، بازگشت آقایمان مسیح را انکار نکنید؛ و بدین گفته مسیح در فصل دهم^۱ امیدوار باشید که گفت: «بدین عالم آمدم که بینا شوید، و کسانی که بینا نبودند کور می‌شوند». پس احباری که با او بودند این سخن را شنیدند و گفتند: «ای سرور ما، شاید ما نیز کوریم»، [و او نیز پاسخ داد: «و به همین سبب گناهان شما نیز ثابت است»].

بدین ترتیب او آنان را آگاه ساخت که هر کس مدعی معرفت حق بوده و سپس به آنچه مدعی آن است فراخوانده شده، ولی آن را نپذیرفته، کور دل است نه آن که چشمش کور باشد.

او می‌گوید: «کسانی که بینا نبودند کور می‌شوند»؛ یعنی کسانی که معرفت او را ادعا می‌کردند ولی او را ندیده بودند، زمانی که او به نزد ایشان آمد و به تحقق بخشیدن بدانچه در دین وعده آن را به آنان داده است دعوتشان کرد، با او مخالفت کردند و او را از خود راندند. پس ای قدیسان بدان این کسان نباشید و خود را گرفتار این اعمال که منافی اعمال نیک است نکنید.

آقایمان همچنین در *انجیل متی*^۲ گفت: «بسا در آن روز مرا خواهند گفت: خداوند آیا به به نام تو نبوت نمودیم و به اسم تو دیوها را اخراج نکردیم و به نام تو معجزات بسیار ظاهر ساختیم. آنگاه به ایشان صریحاً خواهیم گفت که هرگز شما را نشناختم، ای بدکاران از من دور شوید». البته چنین سخنی تنها به کسانی گفته خواهد شد که معرفت آقا مسیح، قبل از ظهورش، بر آنان عرضه داشته شد، ولی به او ایمان نیاوردند؛ زیرا او خود در *انجیل متی* گفته است: «هر چه در آغاز هر گونه باشد^۳ در روز آخرین نیز به همان گونه خواهد بود». این حقیقت در حالی

۱- بر خلاف آنچه در رساله آمده، صحیح آن فصل نهم از *انجیل یوحنا*، آیات ۳۹-۴۱ است که می‌گوید: «آنگاه عیسی گفت من در این جهان به جهت داوری آمدم تا کوران بینا و نابینایان کور شوند. بعضی از فریسیان که با او بودند چون این کلام را شنیدند گفتند: آیا ما نیز کور هستیم؟ عیسی بدیشان گفت اگر کور بودید گناهی نمی‌داشتید و لکن الان می‌گویید بینا هستیم. پس گناه شما ثابت می‌ماند».

۲- *انجیل متی*، فصل ۷، آیه‌های ۲۲-۲۳. ۳- ورقه ۶۲ ب.

است که قبل از ظهور او، و در آغاز، یوحنا^۱ مژده آمدن او را داد و بنی اسرائیل رابه معرفت او و بهره گرفتن از نور او فراخواند، اما آنان با گفته او مخالفت ورزیده و آن را انکار کردند و کارهایی انجام دادند که گفته نشده بود چنان کنند. او همچنین گفت^۲: «من صدایی که در بیابان طنین انداز می‌شود»؛ یعنی آن که راههای پروردگار را هموار کنید، که اینک منادی بانگ بر آورده و صدا برخاسته، و اهل حقایق بدان پاسخ داده‌اند و کسانی که تکذیب کرده و به حقیقت پشت کرده‌اند به دشمنی با آن پرداخته‌اند.

اکنون راههای پروردگار هموار شده و خوشه‌ها شکفته و دانه‌ها از آن بیرون ریخته است؛ و شما - ای جماعت قدیسان - نخستین کسانی هستید که گام بر جای گام حواریین که حدودند نهاده و در طاعت به آخرین حدی که در توان انسان است رسیده‌اید و در میان همه امتها نخستین کسانی هستید که به توحید خدای موجود بینا شده و بر اعتقاد بدان استوار شده‌اید و بدین سبب نعمتهای سرشار الهی بر شما دوام یافته است. اکنون اگر سپاس و شکر و قبول فرمان الهی و ذکر مداوم را وثیقه بقای این نعمتها سازید و اگر به دعوت آقا مسیح به یگانگی خداوند، آن مولا و حاکم جبار، پاسخ دهید، فرزندان حقیقی او خواهید بود و به همین سبب نعمتهای سرشار الهی بر شما همچنان دوام خواهد یافت و به واسطه شما، کسانی از امتها که از رسیدن به حقیقت توحید باز مانده‌اند مجازات خواهند شد. اما اگر سر باز زنید بزودی در هستی شما زلزله‌ای^۳ عظیم خواهد افتاد و لشکرهای قبایل و ایلات یکی پس از دیگری به سوی شما پیش خواهند تاخت و بر شما هجوم خواهند آورد؛ چه، امروز همه آنان او را شناخته و سربه فرمانبری از او فرود آورده و برای آنان ثابت شده که او [= حاکم] همان موعودی است که در انتظارش بوده‌اند. اکنون آن لحظه‌ای فرا رسیده که وعده داده است در آن لحظه بیاید و در آن زمان، دیگر به مثال آوردن با مردم سخن نگوید، بلکه حقیقت پدر را برای آنان تشریح و عقاید

۱- یوحنا معمدان.

۲- انجیل متی ۳/۳؛ مرقس ۱/۳؛ لوقا ۳/۴؛ و یوحنا ۱/۲۳.

۳- ورقه ۶۳.

را در این باره تصحیح کند؛ و این سخن اوست که در فصل هفدهم^۱ می‌گوید. ای جماعت قدیسان، من [در این رساله] نخواسته‌ام حقایق مذهب مسیحی را رد کنم، بلکه تنها فرمان عالی را امتثال کرده‌ام، در این باره که نزد مسیحیان صاحبان فضل و نزد اهل تدین، در معرفت معانی امور الهی، حق را روشن سازم و بر اساس متون انجیل این گروه را از لغزشهایی که مرتکب شده‌اند و نیز از این حقیقت آگاه کنم که در تصورات و اعتقادات خود در اشتباهند؛ آنجا که چون به یگانه دانستن خداوند معبود فراخوانده شدند او را عدم دانستند و به حقیقت معنی «کلمه» ای که با مسیح متحد شده نرسیدند تا این حقیقت را بر هر چیز دیگر برگزینند. این رساله خطاب به همه آنان است^۲ تا بدین ترتیب هشدار و انذار داده شوند، حجت بر آنان تمام شود و این گفته آقا مسیح به همه کسانی که در پی یافتن نجات و سیراب شدن از چشمه آب حیاتند برسد که گفت: «اگر بیدارید نخواید، تا چون کلمه نزد شما آید شما را آماده بیابد.»

من سخن خویش را به ایجاز آوردم و حقایق را برای صاحبان خرد و اندیشه روشن ساختم تا خیرخواهی جماعت قدیسان کرده و آنان را به همان منازل سابقین بازگردانده باشم. من به همه عقاید شرک آمیز و مباین با عقیده امت مسیحی، به طور روشن، پاسخ می‌گویم و دلایل آنان بر این مدعا را، که می‌گویند شرایع آنان با دعوت آقا مسیح و با اقامه کلمه توحید ازلی از سوی او همسان و مشابه است، ابطال می‌کنم تا همین سخن همه شرایع اهل عدم و تعطیل را نسخ و ابطال کند و نقاب از چهره تلبیس آنان بر امتها به جلوه‌گریهای ظاهر شریعت خویش برگیرد. من این سخن را تنها به کمک یک آیه از قرآن، درّی معجزه آسا بر همه ادیان و فرق قرار می‌دهم. این آیه همان است که این امت - یعنی امت مسلمان - به کمک آن بر همه پیروان ملل و نحل و از جمله همه شرایع صاحبان ناموس تاخته‌اند؛ همچنین بوسیله ناتوانی آنان از حمل کلمه متحد شده با حق را روشن می‌سازم؛

۱- بر خلاف آنچه در رساله آمده، فصل شانزدهم از انجیل یوحنا، آیات ۲۵-۲۶ صحیح است.

کلمه‌ای که ازلی است و از قدیم بوده^۱، و لطیف است و منشأ و اصلی ثابت دارد، و دارای حواشی رقیق است و در جوهر نفس و عقل قیام دارد، خداوند - جلّت آلاؤه - را از ستم و جور تنزیه و حقیقت عدل را اثبات می‌کند، با این دلیل که خداوند علامّ، آن پدید آورندهٔ عوالم و آن مولای مردمان، هرگز مخلوقهای خود را به اهمال وانگذاشته و بیهوده رها نکرده و هیچ گاه و در هیچ وقت و زمانی آنان را بدون داعی که آنان را به کلمه توحید و هدایت فراخواند، و بدون امامی ظاهر و موجود و معصوم که از سبک خردی و از شرک و پیروی از خواسته‌های دل مصون باشد نگذاشته است، تا بدین ترتیب بر همهٔ عوالم و بر همهٔ امم حجت تمام شود که او یگانه است و نیز مولی، از طریق گسترش کلمه توحید که امانتی برای همهٔ امتهاست، و با مجد و عظمت وجودش، از این که نام ستمکار بر او نهاده شود تنزیه گردد؛ چه، هیچ پیامبری مؤید و هیچ رسولی الهی در میان امتی مبعوث نشده مگر آن که اصول رسالت او با امانت توحید و با کلمه حق پیوندی استوار داشته است.

من در این صحیفه دلیل استوار نسخ شریعت اسلام را نوشتم و آن را پاکنویس کردم و در انتظار آنم که با پذیرش طاعت و با قبول کلمه توحید، و برداشتن لگام [شریعت] از خویش پاسخم دهید. آن دلیلی استوار این است که می‌گوید: «ما این امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه داشتیم؛ آنها از پذیرش آن سرباز زدند و از آن ترسیدند، اما انسان آن امانت را بر دوش گرفت، که او ستمکار و نادان بود^۲» (احزاب/۷۲).

این یکی از کوبنده‌ترین دلایل قرآنی و استوارترین حجّت تأویل و بیان و برهان است: مقصود از آسمانها و زمین و کوهها نزد آنها [= باطنیه] همان حقیقت متعالی و والا، یعنی «ناطقان» - صاحبان شریعت و ناموس - «اساسها» و «حجتها» بی است که به عدم و شرک و تلبیس دعوت می‌کنند؛ کسانی که پیمان شکسته و در ادای آن امانت از دعوت به توحید شانه خالی کرده‌اند و به عقب بازگشته‌اند - و در این میان تنها کسی که به کلمه توحید دعوت کرد مسیح همهٔ زمانها و امام همهٔ خلایق بود -؛

دلیل چنین تفسیری از آیه نیز آن است که خداوند - جلت قدرته - از این ولاتر و از این عادلتر است که فرمان دهد امانت توحید را بر آسمانها و زمین و کوهها که همه جمادند عرضه بدارند، بلکه این امانت بر کسانی عرضه داشته شد که آسمان و زمین و کوه از آنها نشان دارد و قبلاً از آنان نام بردیم. بدین ترتیب آیه تفسیری صحیح می‌یابد و بر اساس آن فسخ شریعت عدم و تلبیس و الحاد روشن می‌گردد.

وقتی این حقیقت روشن شد و زمانی که برای صاحبان اندیشه و خرد ثابت شد که اصحاب شرایع به امانت توحید کفر ورزیدند و به گذشته خویش بازگشتند و آنچه را به گستراندنش امر شده بودند پوشاندند و با شرک و تردید انگیزی مردم را به گمانهای نادرست افکندند، - در این هنگام است که - دلایل کسانی که به ناموس شریعت متوسل شده‌اند ابطال می‌گردد و روشن می‌شود که چگونه توحید را انکار کرده و به عدم و به آنچه دروغین و بدعت است متوسل شده‌اند.^۱

اگر کسی از پیروان ادیان که از راه درست دین منحرف شده و از حقیقت قبله روی گردانده‌اند اعتراض و اشکال کند که این امانت تنها بر آنان «عرضه» داشته شده و بر آنان فرض و واجب نگشته است، پاسخ او آن خواهد بود که تو امر و نهی خداوند - جلت آلاؤه - را ندانسته‌ای؛ و باید بدانی فرمان و امر پروردگار - عظم علاؤه و تقدست اسماؤه - تنها «عرضه کردن و مخیر ساختن»، و نهی او نیز تنها «اندرز دادن و برحذر داشتن» است؛ زیرا اگر امر و فرمان او به طریق فرض و وجوب و نهی او نیز به طریق جزم و تخلف ناپذیر می‌بود، هیچ کس در توحید او تردید نمی‌کرد و همه مردم در دین و عقیده همانند و همسان می‌شدند و در چنین صورتی با همسانی مردم در دین و عقیده، پاداش و مجازات بی معنا و باطل می‌شد، در حالی که این چیزی است که عقل آن را رد می‌کند.

پس ثابت شد کسانی که امانت به آنان سپرده شد در امانت خیانت کردند و کفر ورزیدند و از کلمه توحید بازگشتند و در پی چیزی رفتند که بدان فرمان نیافته بودند.

اما آن انسانی که این امانت را بر دوش گرفته و بسیار ستمکار و نادان بوده است،

بازگردانده خواهد شد و خواهد دید که از دست تاگردن در غل و زنجیر است. او همان شیطانی است که در قرآن از او یاد شده، بدین عنوان که «چیزی قابل ذکر» نبود، چنان که فرمود: «آیا بر انسان دوره‌ای از روزگار فرارسید که او چیزی ذکر شدنی نبود؟» (انسان/۱). او همان صاحب ناموس شریعت اسلام است که ولی دین و ولی نعمتها او را بر این که به خود مشغول شده است گواه گرفت، و بر دیده و دل او پرده افکند تا عورت خویش را به کلام دیگری بیوشاند، و او خود، زمانی که مولی عقل و احساس را از او گرفته بود، به مردم گفت: «روی ترش کرد و چهره برگرداند، که نابینا به نزدش آمده بود. ولی تو چه دانی، شاید که او پاکیزه شود، یا پندگیرد و پند سودمندش افتد. اما آن که توانگر است چهره بدو می‌گشای، و هیچ برای خود مهم نمی‌دانی که او پاک نشده باشد. اما آن کس که دوان دوان نزد تو می‌آید و ترسان است تو خود را از او به چیزی دیگر مشغول می‌سازی. اما هرگز حقیقت چنین نیست، بلکه قرآن مایه اندرز است و هر که خواهد، از آن پندگیرد» (عبس/۱-۱۱).

اکنون اگر گوش سپارید که بیدار شوید و توجه یابید و اگر - قبل از آن که بر دلها و زبانها مهر خورد و آنچه را بر شانه هر کسی تقدیر شده و بر پیشانی او نوشته شده است فرا رسد - به دعوت بنده خیر خواه پاسخ مثبت دهید، در این صورت این عقیده صحیح برایتان روشن خواهد شد که همه شرایع و ناموسها نسخ شده و در این صورت بندگان حقیقی آقا مسیح خواهید بود و دعوت جدتان اسحاق که از پدرتان عیص غصب شده و به یعقوب فرزند ابراهیم داده شده است شامل خواهد بود و با این دعا رحمت شما را در بر خواهد گرفت و یمن و برکت بر دیار شما فرود خواهد آمد^۲ و در این صورت انوار حواریین فرشته صفت در میان شما پرتوافکن خواهد شد و با پاسخ دادن به دعوت توحید سر به شانه افلاک خواهید سود و از هر سو مردمان جزایر و اقالیم به سوی شما خواهند شتافت و یاران حقیقت و معدن توحید و انواع علوم و معارف خواهید بود. اما اگر پاسخ ندهید و خود را از آنچه درست است محروم بدارید، در این صورت

بر رسول و وظیفه‌ای جز ابلاغ آشکار و جز آن که خیرخواه هر موحد دیندار باشد نیست. اینک شریعت شما به سبب ضعف و تعطیلی که دامنگیر آن شده نسخ گردیده، و خود اقرار دارید که چه کسی آن را پس از دورانی طولانی و پس از تردیدی که در آن آورده‌اید جمع کرده است. علاوه بر این، پس از رسیدن به این حقیقت و مسلم شدن صدق حواریین آقا مسیح، اصحاب تحریم و تحلیل، در پی یافتن شهادت دیگران بر آمده‌اید تا بدین وسیله به ناموس [نسخ شده خویش] بازگردید، در حالی که آنان به حکم اناحیل گواہانی علیه شمایند.

پس در آنچه آقا^۱ در پاسخ کسانی که به حضور او رسیدند و پرسیدند که چه زمان پادشاه بنی اسرائیل باز می‌گردد و دین غلبه می‌یابد اظهار کرد تأمل ورزید، آنجا که گفت: «در آن زمان ناگاه من چون دزدی از راه می‌رسم و نخواهید دانست هنگامی که در آن می‌آیم کدام است. پس هر کس به نزد من پیشی گیرد او را ستون خانه‌ای الهی قرار می‌دهم.»^۲ او بدین ترتیب به مردمان خبر داد که بازخواهد گشت، ولی غافلگیرانه خواهد آمد؛ پس هر که بیدار باشد و زود متوجه شود خود و کسانی را نجات خواهد داد. او خود را به دزدی تشبیه کرد که در زمان آمدنش مردم در غفلتند، و ستوده آن کسی است که به سوی او پیشی گیرد و نزد او بشتابد. همچنین گفت: «از در تنگ داخل شوید؛ زیرا فراخ است آن در و وسیع است آن طریقی که مؤدی به هلاکت است»^۳؛ و او با «در تنگ» به سختی توحید اشاره کرد. پس ای قدیسان در حقایق این سخن که به حق تصریح دارد تأمل ورزید و قبل از آن که با ظهور مسیح همه بهانه‌ها گرفته شود به حق بازگردید. من در آنچه نوشته‌ام - به تأیید والی - شریعت اعتقاد به ناموس و شریعت بهتان را نیز با یک آیه نسخ کرده‌ام و این معجزه تأیید و یک برهان است من این شریعت را با سخنی ثابت و معجزه‌گونه مغلوب ساختم و با شمشیر برنده زبانی که برای نبرد آماده است بنیان آن را برانداختم و اینک این نشانه‌های مسیح زمانها و صاحب رجعت کشف و

۱- اشاره به آیه دوم از فصل پنجم رساله اول پولس به مردم تسالونیک که می‌گوید: «زیرا شما خود بتحقیق آگاهید که روز خداوند چون دزد در شب می‌آید» و نیز به آیه دهم از فصل سوم رساله دوم پطرس که می‌گوید: «لکن روز خداوند چون دزد خواهد آمد».

۲- ورقه ۶۶ ب.

۳- انجیل متی، فصل هفتم، آیه ۱۳.

غیبت امتحان است؛ نشانه‌هایی که یاران خالص و حواریان او را با ظهور آنها به آمدن او مژده داده و بدیشان وعده داده است که او برای داوری میان جهانیان خواهد آمد.

پس ای قدّيسان، از مستی غفلت غافلان به خود آید و از پیشوایان^۱ راستین دین خویش پرسید تا شما را از این حق آگاه سازند و به این یقین برسانند که آقا مسیح حواریین خود را مخاطب ساخته و آنان را به توحید و تقدیس فرا خوانده و از اعمال دنیوی مشتمل بر دگرگونی و تلبیس نهی کرده و شریعتی علمی بسان شرایع صاحبان ناموس نیاورده است.

او همچنین در فصل هشتم^۲ به این سخن یهودیان پاسخ داد که گفتند: پدرمان ابراهیم است و عیسی نیز به آنان گفت: «ابراهیم چنین نکرد. شما اعمال پدر خود را به جا می‌آورید». سپس به آنان گفت: «سخن مرا نمی‌فهمید» و نگفت عمل مرا نمی‌فهمید - سپس گفت: «کلام مرا نمی‌توانید بشنوید» - و نگفت عمل مرا - «و شما از پدر خود ابلیس ابلیس می‌باشید و خواهشهای پدر خود را می‌خواهید به عمل آورید. او از اول قاتل بود و در راستی ثابت نمی‌باشد، از آن جهت که در او راستی نیست. هرگاه به دروغ سخن می‌گوید از ذات خود می‌گوید: زیرا دروغگو و پدر دروغگویان است»^۳. او بدین ترتیب آنان را آگاه ساخت که حقیقت دروغ همان شرایع ناموسی است، و همچنین آنان را به منزلت ابراهیم که خود را از نظر دینی به او انتساب می‌دادند آگاه کرد. سپس به آنان گفت: «به شما می‌گویم اگر کسی کلام^۴ مرا حفظ کند موت را تا به ابد نخواهد دید»^۵. او نگفت: هر کس عمل

۱- ورقه ۱۶۷.

۲- انجیل یوحنا، فصل هشتم، آیه‌های ۴۱-۴۴: «در جواب او گفتند که پدر ما ابراهیم است، عیسی بدیشان گفت: اگر اولاد ابراهیم می‌بودید اعمال ابراهیم را به جا می‌آوردید و لیکن الآن می‌خواهید مرا بکشید و من شخصی هستم که با شما به راستی که از خدا شنیده‌ام تکلم می‌کنم، ابراهیم چنین نکرد... برای چه سخن مرا نمی‌فهمید از آن جهت که کلام مرا نمی‌توانید بشنوید. شما از پدر خود ابلیس می‌باشید و خواهشهای پدر خود را می‌خواهید به عمل آورید. او از اول قاتل بود و در راستی ثابت نمی‌باشد، از آن جهت که در او راستی نیست؛ هرگاه به دروغ سخن می‌گوید از ذات خود می‌گوید؛ زیرا دروغگو و پدر دروغگویان است».

۳- انجیل یوحنا، فصل هشتم، آیه‌های ۴۱-۴۴. ۴- ورقه ۱۶۷ ب.

۵- انجیل یوحنا، فصل هشتم، آیه ۵۱.

مرا انجام دهد هرگز مرگ را نخواهد دید. «کلام» که در اینجا از آن نام برده شده، همان کلمه حقیقی توحید است و دلیل این مطلب آن که او حواریان خود را فرمان داد مردم را به آب جاری غسل تعمید دهند؛ و آب نشانی از حقیقت توحید و علم دین است. همچنین مواضع غسل تعمید «بیعه» و «مذبح» خوانده می‌شود. مقصود از مذبح آن است که در اینجا عقاید ناموسی و ادیان مشرکین ذبح می‌شود و اینجا مردم را با توحید و قرار گرفتن در راه راست آشنا می‌سازند. «بیعه» نیز همان سوگند و تعهد و قرار داد استواری است که از همه گروندگان به دعوت توحید گرفته می‌شده است. این دعوت همان کلمه متحد شده با مسیح است؛ چرا که جوهر او با جوهر کلمه توحید صریح متحد شد، و زیرا او در فعل خویش به هیچ چیز از ناموسها و شرایع تجسم و تجلی نیافت و مردم را به هیچ بهتان و بدعتی فرانخواند. به همین دلیل، مدعای کسانی که می‌گویند همه صاحبان شرایع ناموسی که وحی آورده‌اند همانند آن کلمه متحد شده با مسیح نیز آورده‌اند و مدعای آن کسانی که با طرح چنین سخنی میان شرکی که آن پیامبران آورده‌اند با کلمه قدسی توحید تفاوتی نگذاشته‌اند، مدعایی باطل است^۱.

اینک جماعتی از مسیحیان متأخر از این برگشته‌اند. همان کسانی که بر محور این شریعت گرد هم آمده و آن را مایه تقرب قرار داده‌اند و به سبب فاصله زمانی فراوان از دوران اسلاف خود که اهل حقیقت و موحد بوده‌اند و نیز به سبب قصور فهم خود از رسیدن به حواریین اهل قدس، به پیروان این ناموسهای به اشتباه افکن تأسی ورزیده‌اند.

ای جماعت قدسیان، اکنون بر شما لازم است در آنچه می‌گویم تأمل ورزید و برای آنچه برایتان روشن می‌سازم جوابی صادقانه آماده کنید؛ چه، اینک روح القدس یگانه، همان روح حق ظاهر شده است تا گناهان را بیامرزد، آن هم به واسطه جماعتی واحد از قدسیان که در راه طاعت او بر محنت و گرفتاری صبر کرده، و به قیامت ابدان خویش و به حیاتی دایم و ابدی ایمان آورده‌اند. اینک با نور کلمه توحید همه افقها برای حقیقت‌جویان روشن شده و برای تعالی این کلمه

همه جلوه‌های ظاهر فاسقان رخت از میان بر بسته است. پس ای مسیحیان به خود آید که اکنون کشاورز به رسیدن فصل درو شادمان شده و با وجود کلمه حق حجت بر هر کافر و منکری تمام شده است. اکنون ما میوه‌های درخت حیات را چیده‌ایم و هنگام از ریشه برکندن درخت فرعونهای^۱ ستمگر و سرکش فرارسیده است. این گفته آفایمان است که به زمین [مزارع] بنگرید که سفید شده و هنگام درو آن فرارسیده، و آیت توحید آشکار شده و میعاد آن نزدیک گردیده است. پس کجا می‌روید؟ اکنون زبان همه چانه‌زنان بند آمده و مخالفان مدعی رسوا شده‌اند و موحدان صادق رستگار گشته و مقصران بی عقیده زیانکار شده‌اند.

پس ای مسیحیان، از خواب غفلت و از خواب مهلتي که به شما داده شده است بیدار شوید که ادوار سپری شده و روزگار همه ادیان به سر آمده است، اما امتها همچنان در وادی جهالت خویش سرگردان و از آماده شدن برای روزی که هیچ چاره‌ای جز آن نیست و از طلوع خورشید از فلک انوار و از ظهور امر مولى غافلند، ظهور آن خدای و آن حاکم و آن جبار همراه با حاجبانی از ملائکه روحانی و طاهر و گروههایی از کروبیان دارای بال و برخوردار از انوار که آفایمان مسیح همه امم در ادوار و اکوار پیشاپیش همه آنان قرار گرفته است. اینک درهای آسمان برای یاری او گشوده شده و دره‌های زمین از هیبت و قدرت او به زلزله گرفتار آمده و مهر عزت و بقا برای او زده شده و هر کس فرمانهای او را قبل از ظهور پذیرد رستگار گشته است.

سوگند به حقّ حقّ که گویا آنچه بدان وعده داده می‌شوید^۲ امری گران است و هر امتی را اجلی مکتوب است و بزودی آنچه را می‌گویم در خواهید یافت و یادآور آن خواهید شد. کار خویش را به ولیّ حق وامی‌گذارم که پاداش او بدون منت است.

این رساله نه روز مانده از ماه صفر سال یازدهم دوران مولایمان قائم الزمان و در پایان سال هفتم از دوران غیبت امتحان نوشته شده است.
ستایش مولایمان حاکم - آن یگانه - را و سپاس مسیح امتها و هدایتگر آنان یعنی

بنده او را که این رساله پایان یافت^۱.

□ □ □

آنچه گذشت متن رساله بهاء‌الدین مقتنی به قسطنطین بن ارمانوس بود، و اینک در حاشیه آن چند نکته را متذکر می‌شویم:

۱- قسطنطین یا کنستانتین بن ارمانوس که این رساله خطاب به اوست همان کنستانتین هشتم پسر امپراتور رومانوس دوم (Romain II) می‌باشد، که در سال ۹۶۱ به دنیا آمد و در دوازدهم نوامبر سال ۱۰۲۸ م. درگذشت. زمانی که کنستانتین دو سال داشت یعنی در سال ۹۶۳ م، پدرش درگذشت و وی در همین سال با مشارکت برادر خویش باسیلوس دوم (Basile II) به امپراتوری رسید. هنگامی که باسیلوس به سن بلوغ رسید حکومت را بتنهایی از آن خود ساخت و تنها مزایای قانونی مربوط به لقب امپراتور را برای برادرش باقی گذاشت. کنستانتین، میلانه دختر یکی از رجال سرشناس بیزانس را به همسری گرفت و از او دارای سه دختر شد به نامهای: اُدوسی (Eudocie)، زوئه (Zoé)، و تئودورا (Théodora). وی به هنگام درگذشت برادرش در سال ۱۰۲۵ در قید حیات بود و پس از آن خود بتنهایی امپراتوری را در اختیار گرفت و از این سال تا پایان حیات خود در ۱۰۲۸ م. امپراتور بود. البته او از آنجا که به خوشگذرانی عادت کرده بود و زندگی را به لهو و لعب می‌گذراند و امور مملکت را در عمل به وزرای خود که افرادی بی‌کفایت و آزمند بودند واگذار کرد و در دوران کوتاه حکومت او فرمان داد دیدگان بسیاری از زیرکانی را که قسطنطین از مطامع آنان بیمناک بود از حدقه بیرون آورند. وی چون پسری نداشت در اواخر حیات خویش وصیت کرد زوئه دخترش با یکی از بزرگان دربار ازدواج کند. فردی که بدین ترتیب با او ازدواج کرد حاکم قسطنطنیه رومانوس ارجیر (Romanin argyre) بود. سه روز پس از این ازدواج امپراتور درگذشت و دختر او زوئه با مشارکت خواهر خویش تئودورا و نیز همسر وی رومانوس سوم بر تخت امپراتوری بیزانس نشست.

گفتنی است باسیلوس دوم که قبل از کنستانتین قدرت امپراتوری را به خود اختصاص

۱- کتابخانه پاریس، نسخه خطی ۱۴۲۴/عربی، ورقه ۵۵ب - ۶۹ا.

داده بود، در سال ۹۹۵ م. / ۳۸۵ هـ ق شام را هدف هجوم سختی قرار داد و بر حلب، حمص، و شیزر غلبه یافت و سیطرهٔ بیزانس را بر آن مناطق بگسترده. او در سال ۹۹۹ م. / ۳۸۹ هـ ق پس از شکست سختی که دوک انطاکیه در میان دی لاسین متحمل آن شده بود، دیگر بار به شام حمله کرد و چندین مرتبه به پیروزی دست یافت و تا طرابلس شام نیز پیش رفت. وی در سال ۱۰۰۱ م. / ۳۹۱-۳۹۲ هـ ق پیمانی با حاکم بامرالله منعقد کرد که تا سال ۱۰۵۲ م. / ۴۱۵ هـ ق از قوت و اعتبار برخوردار ماند.^۱

رساله‌ای که قبلاً گذشت در تاریخ ۲۱ صفر سال ۴۱۹ هـ ق مطابق با ۲۴ مارس ۱۰۲۸ م. نوشته شده و درگذشت کنستانتین هشتم نیز در ۲۱ نوامبر همین سال مطابق با ۲۲ شوال ۴۱۹ هـ ق بوده است. بدین ترتیب این دو تاریخ با یکدیگر سازگاری دارد و بر این اساس می‌توان گفت رسالهٔ مزبور هفت ماه و بیست و یک روز قبل از درگذشت کنستانتین نوشته شده و به همین سبب هیچ جای ایرادی بر این رساله از نظر انسجام تاریخی آن با سایر رخدادها وجود ندارد.

۲- چنان که دیدیم به رغم معاهدهٔ صلحی که در سال ۱۰۰۱ م. / ۳۹۲ هـ ق به منظور متوقف کردن جنگ میان سوریه مسلمان و بیزانس منعقد شد و تا آخر حکومت باسیلوس دوم نیز از قوت و اعتبار برخوردار ماند، رویارویی شدیدی میان بیزانس و سوریه در طول دوران حکومت باسیلوس دوم برقرار بود. اما در دوران قسطنطین هشتم (۱۰۲۵-۱۰۲۸ م.) نبردهای میان این دو طرف از نو آغاز شد و این نکته‌ای است که می‌تواند اهتمام مقتنی‌بهاءالدین در جذب بیزانس و گاه جانبداری از او در نبرد میان حکومت اسلامی فاطمی و حکومت مسیحی بیزانس را تفسیر کند و همچنین لحن دوستانه‌ای را که بهاءالدین در این رساله در مقابل امپراطور و بزرگان مسیحی در بیزانس اختیار کرده است مورد تفسیر قرار دهد. او از آنان به عنوان قدیس یاد می‌کند و عقاید مسیحی و دعوت به توحید درووزی را به یکدیگر نزدیک می‌سازد تا بدین ترتیب این مطلب را بیان بدارد که فارقلیطی که مسیح وعده آمدنش را داده، همان حمزه بن علی بن احمد و سید هموست، چنان که مسیح نیز سید بود.

۱- ر.ک.:

a) Schlumberger; *L'épopée byzantine*, II, p. 201 sqq.; b) Vasilien; *Histoire de l'Empire byzantin*, I, p. 412-413; c) *Grande Encyclopédie*, s.v.

بنابراین مسیحیان باید به این حقیقت ایمان آورند که حمزه و دیانت توحید که وی مردم را بدام فرا می‌خواند همان فارقلیط موعود مسیح است که وی او را پسر خدا خوانده، و او از عیسی بن مریم یعنی مسیح بالاتر است و «چون او آید جهان را برگناه و عدالت و داوری ملزم خواهد نمود.^۱»

۳- بهاء‌الدین برای رسیدن به چنین هدفی به راههای ذیل متوسل می‌شود:

الف - برخی از رخدادهای زندگی مسیح را به گونه‌ای تأیل می‌کند که با اهداف او هماهنگ باشد - از این قبیل که غیبت سه روزه مسیح را تأویل می‌نماید - و همچنین گفته‌های او در انجیلها را نیز به گونه‌ای تفسیر می‌کند که با عقیده توحید سازگاری و انسجام داشته باشد، عقایدی از این قبیل که شرایع قبلی همه مسخ شده و همگان به کلمه ازللی توحید دعوت شده‌اند، چنان که نمونه‌های فراوانی از این نوع را در رساله دیدیم.

ب - وی متون فراوانی از انجیل و بویژه انجیل یوحنا - که آن را مورد استاد فراوان قرار داده است - نقل می‌کند و همچنین پیمان مجمع نقیه را که سیصد و هیجده تن از عالمان بزرگ کلیسای مسیحی در آن گرد هم آمدند و «صیغه ایمان» را وضع کردند یادآور می‌شود. وی در نقل خود گاه اندک تصرفی به عمل می‌آورد تا متن نقل شده به هدفی که او در پی آن است نزدیکتر باشد، اما با وجود این وی در نقل متون دینی اهل کتاب - عموماً - امین است.

ج - وی در عین حال عالمان مسیحی را که صیغه ایمان را وضع کردند مورد انتقاد و مؤاخذه قرار می‌دهد که چرا مقصود حقیقی مسیح در سه مسأله آزار دیدن او، مرگ او و برانگیخته شدن او از قبر در روز سوم را نفهمیده‌اند.

وی این سه روز فاصله میان مصلوب شدن تا دوباره برخاستن مسیح را چنین تفسیر می‌کند که مقصود از روز اول همان روزی است که مسیح در آن به پیامبری قیام کرد و مقصود از روز دوم نیز روز بعثت فارقلیط یا همان محمد(ص) است و آن سان که موسی به آمدن عیسی مژده داده است - چنان که او خود در انجیل^۲ می‌گوید - عیسی نیز به آمدن محمد(ص) بشارت داده است. نکته جالب توجهی که در اینجا وجود دارد - چنان که دی‌ساسی^۳ آن را به حق

۱- انجیل یوحنا، فصل ۱۶، آیه ۸ و پس از آن. ۲- انجیل یوحنا، فصل پنجم، آیه ۴۶.

۳- دی‌ساسی، (ترجمه از آیین دروز)، پاریس، ۱۸۳۸، ج ۲، ص ۵۳۵.

مورد توجه قرار داده - آن است که بهاء‌الدین آنچه را عیسی درباره «رئیس این جهان»^۱ که بر او حکم شده، و خواهد آمد گفته است بر فارقلیط منطبق می‌سازد. روز سوم نیز روز رسالت «مهدی» است، همان کسی که ظهور کرد تا مردم را به گردن نهادن به دین توحید فراخواند. بهاء‌الدین می‌گوید مهدی در همان دوران ظهور خویش نامه‌ای برای قسطنطین - بنا به نظریه دی‌ساسی، احتمالاً قسطنطین ششم یا هفتم - که در دوران معاصر او امپراتور بیزانس بود فرستاده و در آن نامه او را به گردن نهادن به مذهب خویش فراخوانده است؛ و قسطنطین نامه مهدی را دریافت داشته و این نامه، ناگزیر، در نزد زعمای مسیحیان باقی است. این مهدی - به گفته بهاء‌الدین - مردم را به معرفت «آخرین روز»ی که مسیح در آن ظهور می‌کند فراخوانده، و این مسیح همان حمزه بن علی بن احمد، و آخرین روز نیز روز ظهور «عقل» به نام حمزه بن علی و در سیمای اوست. این آخرین روز دنباله و تکمله روز نخست و همان زمانی است که مسیح درباره آن خبر داده و گفته است: «وقت من هنوز نرسیده»^۲.

۴- الرسالة الموسومة بالتعقيب و الافتقاد

لاداء ما بقى علينا من هدم شريعة النصارى الفسقة الاضداد

این آخرین رساله یا نامه از رساله‌های چهارگانه‌ای است که علیه مسیحیان نوشته شده است. نویسنده این رساله مقتنی بهاء‌الدین است که خود را بدین اوصاف یاد می‌کند: «بندۀ مقتنی و ناصح و خیرخواه برده مسیح زمانها، بازگشاینده دام آیینها، نسخ‌کننده ادیان، قاتل ابلیس و شیطان و از میان برنده گوساله و شیبسان است». این نامه فرستاده شده است برای «آن کس که پس از ارمانوس هلاک شده محکوم قدرت و غلبه ماست، یعنی ارخن میخائیل، همان کسی که به پیری خرفت و دندان شکسته یعنی دختر قسطنطین گرفتار و مردی ربوده عقل و لرزان و عاجز و گمراه و گمراه‌کننده است؛ و برای همه فرقه‌های نجس و طغیانگر مسیحی، و امت منکر، فاسق، باغی، مدعی، دروغگو، و گناهکار که پایان اجل ایشان نزدیک است، شایسته سرزنش به عقاید نادرست و اعمال ناپاک هستند و نه آنان را در گذشته ریشه‌ای است و نه به آینده امیدی و دیگر آنان را بقا و مهلتی نیست.»

چنان که دی‌ساسی این نکته را - بحق - مورد تذکر قرار داده، مقصود از میخائیل که این

۲- انجیل یوحنا، فصل هفتم، آیه ۶.

۱- انجیل یوحنا، فصل شانزدهم، آیه ۱۱.

نامه برای او فرستاده شده، ناگزیر، میخائیل پفلاگونی است که جانشین رومانوس ارچیر (Romain argyre) شد.

همان گونه که در حاشیه رساله قبلی یاد آور شدیم ارمانوس با زوئه دختر قسطنطین هشتم ازدواج کرده بود، اما زوئه فرمان قتل ارمانوس را صادر کرد، و به همین سبب نیز مقتنی در رساله حاضر از او به عنوان «هلاک شده» یاد می‌کند. زوئه پس از آن که شوهر خود ارمانوس را به قتل رساند با میخائیل ازدواج کرد و در سال ۱۰۳۴ م. / ۴۲۷ ه. ق او را بر تخت امپراطوری نشاند. در آن زمان زوئه که کهنسال شده بود، و به همین دلیل مقتنی در این رساله از او به عنوان «پیری خرفت و دندان شکسته» یاد می‌کند. میخائیل به جنون ادواری مبتلا بود، و «همین نیز، به عقیده من، معنی دو واژه ر بوده عقل و لرزان را روشن می‌سازد.»^۱

از آنجا که این رساله برای میخائیل فرستاده شده، بروشنی معلوم می‌شود که پس از سال ۱۰۳۴ م. / ۴۲۵ ه. ق، یعنی بیش از شش سال پس از رساله قبلی نوشته شده است. لحن بسیار تند و خشن این رساله از آن حکایت دارد که رساله ملایم قبلی هیچ نتیجه‌ای به بار نیاورده و در زمان رساله اخیر، روابط میان دروزیان و مسیحیان قسطنطنیه به بدترین حد ممکن رسیده بود. مقتنی بهاءالدین مسیحیان بیزانس را هدف تهاجمی همه جانبه قرار می‌دهد که چرا به پیروان دیانت دروز ستم روا داشته و دجالی مبتلا به جزام و یک چشم را که دشمن آیین توحید بوده یاری داده‌اند و بدین ترتیب یاران دیانت توحید را کشته‌اند.

آنان به یاری دجالی مبتلا به جزام و یک چشم برخاسته‌اند تا بدین ترتیب سخن آقا [= مسیح] مصداق عینی یابد؛ سخنی که وی در هنگام ظهور خود به زبان عرب و در سالها و قرون گذشته بر زبان رانده و بدان وسیله به معجزه آن کس که بر همه نبوتها می‌شورد و به اراده و سخن حتمی او در نسخ همه مذاهب و ادیان و فرقه‌ها اشاره کرده که می‌گوید:

گویا دجال قیامت مردی اعور است که در روزی شوم در حلب شورش کرده است و رومیان همه یاور و پشتیبان اویند و تردیدی نیست که فرجام او خواری و شکست است.

وی سپس برخاسته، این سخن را که اشاره به حواریان، اولیا و حجتها و پیامبران

۱- (ترسیمی از آیین دروز)، ج ۲، ص ۵۴۸-۵۴۹.

اوست، تلاوت کرد:

پروردگارا، وعده‌ای را که به آنان داده‌ای به دست ولیّ آنان و در سرزمین مصر و در ماه جمادی یا رجب برآورده ساز.

سپس سخنی دال بر به پایان رسیدن دوران شما و معین بودن این امر که بنیانتان ویران خواهد شد گفت:

چون آن زمان را دیدی در انتظار لحظه [ظهور] او باش، و در این هنگام است که می‌بینی مسیحیان به آخر رسیده‌اند.

اینجا زمان همان امر است، پس بدان که تنور کشتی به جوشش و حرکت آمده است. سرعت به سوی آن برو و آن را پذیر که همین نسیم خوش سلامت در اقامت و در طلب است.^۱

بهاء‌الدین مسیحیان را از این بیم می‌دهد که سردمدارانشان به تعالیم مسیح پشت پا زده‌اند؛ چرا که کرده پدران خویش را انجام می‌دهند و نیکان را می‌کشند. بهاء‌الدین آنچه را در انجیل متی آمده بر این مدعای خویش گواه می‌گیرد و به نقل از آن کتاب چنین می‌آورد:

وای بر شما ای کاتبان و فریسیان ریاکار که قبرهای انبیا را بنا می‌کنید و مدفهای صادقان را زینت می‌دهید و می‌گویید: اگر در ایام پدران خود می‌بودیم در ریختن خون انبیا با ایشان شریک نمی‌شدیم. پس بر خود شهادت می‌دهید که فرزندان قاتلان انبیا هستید پس شما پیمانۀ پدران خود را لبریز کنید. ای ماران و افعی‌زادگان چگونه از عذاب جهنم فرار خواهید کرد؟^۲

این شهادتی است علیه شما در متون مذکور در انجیل که هیچ کس آن را انکار نمی‌کند مگر آن که عقیده‌اش کفر و تعطیل باشد.

او سپس در فصل هیجدهم^۳ و پس از این سخن که مجالی برای دروغ شمردن و انکار آن نیست شما را آگاه ساخته که در این عصر و در این زمان و قبل از رجعت او، یعنی در آخرین زمان قبل از خروج او از این عالم و آغاز غیبت او رسولانش

۱- الرسالة الموسومة بالتعقیب و الافتقاد لاداء ما بقی علینا من هدم شریعة النصارى الفسقه الاضداد، کتابخانه پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۲۴/عربی، ورقه ۸۳ب - ۸۴أ.

۲- انجیل متی، فصل ۲۳، آیات ۲۹-۳۳.

۳- در انجیلهای متداول امروزی این عبارت در فصل بیست و سوم انجیل متی است.

خواهند آمد؛ وی عطف به آنچه گذشت گفته است: لهذا الحال انبیا و حکما و کاتبان را نزد شما می فرستم بعضی را خواهید کشت و به دار خواهید کشید و بعضی را در کنایس خود تازیانه زده، از شهری به شهری خواهید راند تا همه خونهای صادقان که بر زمین ریخته شده بر شما وارد آید، از خون هابل صدیق تا خون زکریا بن برخیا که او را در میان هیکل و مذبح کشتید. هر آینه به شما می گویم که این همه بر این طایفه خواهد آمد^۱.

بهاء الدین به مسیحیان هشدار می دهد که به سبب اعمال زشت خود نسبت به رسولان و حواریان مسیح و بدان سبب که به یاری دجال ابرص و اعور این زمان برخاستند مجازات خواهند دید.

بهاء الدین همچنین «فصلی را که در روز اول غطاس خوانده می شود» می آورد و آن این است که «یوحنا صابغ پیش آمد و صدای خویش را آشکار ساخته می گفت: ای مردم توبه کنید که ملکوت آسمان - همان که از برص و کوری و گمراهی نجات دهد^۲ - نزدیک شده است. پیش از این نیز اشعیای نبی از کار الیا، یا همان یوحنا الصفا بشارت داده، گفته است: «صدایی در بیابان [شنیده می شود که] طریق پروردگار را آماده سازید و راههای او را هموار کنید.»^۳

بهاء الدین در تهدید آنان می گوید یوحنا صابغ (= یوحنا معمدان) در حالی باز خواهد گشت که آنان به خود مشغول و از او غافلند. او در تأیید این سخن گفته عیسی را می آورد که «حق را به شما می گویم که در میان فرزندان همه زنان با عظمت تر از یوحنا صابغ وجود نمی گیرد، و برادر کوچک او در ملکوت آسمان از او عظیمتر است». این عبارت تحریفی است از عبارت *انجیل متی*^۴ که می گوید: «هر آینه به شما می گویم که از اولاد زنان بزرگتری

۱- *انجیل متی*، فصل ۲۳، آیات ۳۳-۳۶.

۲- عبارت «همان... دهد» در اصل *انجیل متی* وجود ندارد.

۳- می توانید آنچه را بهاء الدین در اینجا آورده با متن *انجیل متی*، فصل سوم، آیات ۱-۳ مقایسه کنید. آن متن چنین است: «و در آن ایام یحیای تعمید دهنده در بیابان یهودیه ظاهر شد و موعظه کرده، می گفت: توبه کنید؛ زیرا ملکوت آسمان نزدیک است؛ زیرا همین است آن که اشعیای نبی از او خبر داده، می گوید: صدای ندا کننده ای در بیابان که راه خداوند را مهینا سازید و طرق او را راست نمایید».

گفتنی است مقصود بهاء الدین از صابغ (Baptiste) همان معمدان است.

۴- *انجیل متی*، فصل ۱۱، آیه ۱۱.

از یحیای تعمیر دهنده برنخاست، لکن کوچکتر از همه در ملکوت آسمان از وی بزرگتر است». او همچنین درباره یوحنا ی معمدان - در متن رساله یوحنا صابغ آمده است - می‌گوید او همان ایلیا - در متن رساله الیا - ست که «باید بیاید [پس] هر که گوش شنوا دارد بشنود.»^۱ بهاء‌الدین در ادامه - چنان که رسم همه رساله‌های توحیدی است - یوحنا ی معمدان (Jean Baptiste) و یوحنا ی فم‌الذهب (Jean Ghrysestome) را با یکدیگر اشتباه می‌گیرد و می‌گوید: «شما ای کافران، یوحنا ی فم‌الذهب را که همان الیاست کشتید و قبل از او نیز پدرش زکریا را میان هیکل و مذبح به قتل رساندید.»^۲ در جای دیگری نیز می‌گوید: «فم‌الذهب همان یوحنا [= یحیا] ی ذبیح است.»^۳

البته رومیان برخی از دروزیان را کشته‌اند، و به همین سبب بهاء‌الدین مقتنی با آوردن گفته‌ای از گفته‌های مسیح و با انطباق دادن آن بر کسانی که به دست رومیان کشته شده‌اند آنان را مورد تهدید قرار می‌دهد؛ و آن گفته این است: «هر کس خود را به خاطر من بمیراند خویش را زنده کرده و هر که چنان کسی را بکشد مرا کشته است و هر که مرا بکشد پدرم را که مرا فرستاده کشته است.»^۴ او همچنین رفتاری را که آنان با فرستادگان دیانت توحید روا داشتند چنین توصیف می‌کند: «در کنار دجال قرار گرفتید و در برابر اهل حق ایستادید و آنان را انکار کردید و لجاجت ورزیدید و جنگیدید و فرستادگان آقا را کشتید و مخالفت کردید.»^۵ وی آنان را بدان متهم می‌سازد که «همه نشانه‌های ظهور آقا - که یوحنا، آن بنده بشارت دهنده ظهور او - در آفاق پدیدار گشته و اهل طاعت و توحید و اهل عدل و وفاق آنها را پذیرفته‌اند و شما - ای کافران از دین برگشته، و ای بیرون شدگان از طاعت به سوی شرک و نفاق - باستم خویش آنها را انکار کرده‌اید و برای رد گفته آقا با عناد ورزیدن و نفاق، به تلبیس و فتنه‌گری افزوده‌اید و به منظور انکار و مخالفت به پدران کافر خود متمسک شده‌اید و در گواهی آقا یوحنا در آخرین پیدایش، به صدق نبوت او تأمل نورزیده‌اید.»^۶ بهاء‌الدین موضع مسیحیان در برابر اهل حق را به موضع پنج با کره نادان که در حکایت

۱- همان، آیه ۱۵.

۲- پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۲۴/عربی، ورقه ۸۶ب.

۳- همان، ورقه ۸۹ب.

۴- همان، ورقه ۸۷أ.

۵- همان، ورقه ۸۹ب - ۹۰أ.

۶- همان.

عیسی درباره ده باکره^۱ از آنان یاد شده تشبیه کرده و سپس می‌گوید:

ای میش صفتان منکر و ای کافران اهل بهتان، این حکایت شما با اهل حق است، و گویا می‌بینم که - به سان آنچه این مثل حق می‌گوید - بر شما هجوم آورده می‌شود، در حالی که نمی‌دانید و قیامت بر شما فرا می‌رسد در حالی که از فرارسیدن آن غافلید.

لحظه‌ای بیش نمی‌گذرد که دامهای ناموسها کشف می‌شود و اهل غش و تدلیس به هلاکت می‌رسند.

همه آنچه را به حدس و گمان می‌گویید و به هم می‌بافید و پیروان خود را بدان وسیله فریب می‌دهید و مغرور می‌سازید دروغهایی است که آنها را نوشته‌اید و ناموسها [آیینهایی] است که آنها را از پیش خود ساخته‌اید؛ چرا که شما با آنان حقایقی که این آیینها از آنها نشان و بدانها اشاره دارد مخالفت ورزیده‌اید و از کنار متونی و اشاره‌هایی به اهمال گذشته‌اید که من آنها را در انجیل صادق یافتم. پس اکنون شما بر لبه پرتگاه جهنم هستید و بزودی غل و زنجیر بر دست و پایتان بسته خواهد شد و از زقوم و جحیم خواهید نوشید. اکنون نذیر دروان آخرین حجت را بر شما تمام کرده و همه مردمان نیک و بد را اندرز داده و بدین ترتیب فرمان امام قائم عدل را امتثال کرده و در خوشی و گرفتاری تنها به او امید بسته و بر همه مکاید اهل سفاقت و خلاف و جهل صبر کرده است.

این سخن را با ستایش مولایمان خداوند به پایان می‌برم، همان حاکم که امتها را به رغم تمرد و عصیان فروان مهلت می‌دهد و به نصرت و غلبه برای ولی حق خویش، آن که پس از روشن ساخت حقیقت ادیان را نسخ می‌کند و دام کفر و طغیان مردمان از هم می‌گشاید، حکم می‌کند. سلام مولایمان بر او، تا آن زمان که نور و ظلمت نو در آمد و شد، و دریای خلاف و جهل پر طوفان باشد و او در دریای حقایق بر کشتی دلایل و براهین به پیش رود.

در آن روز وحشت و آنگاه که دروان، عجل و شیصان به پایان رسد تنها همو

۱- انجیل متی، فصل ۲۵، آیه‌های ۱-۱۲؛ آنجا که می‌گوید: «در آن زمان ملکوت آسمان مثل ده باکره خواهد بود که مشعلهای خود را برداشته بیرون رفتند و از ایشان پنج دانا و پنج نادان بودند...».

تکیه گاه بنده ضعیفش مقتنی است.^۱

□ □ □

شایسته است چنان که دی‌ساسی این شیوهٔ پسندیده را در پیش گرفته، این بحث را با آنچه در رساله *السؤال و الجواب و هو حدّ مذهب الیه الدروز و اعتقدوه* به پایان بریم، هر چند - چنان که قبلاً گفته‌ایم - این رساله از رساله‌های کاملاً متأخر است و به همین دلیل از منابع اصلی و اولیه این مذهب به شمار نمی‌رود و از نوعی تحول در آیین و مذهب دروزی حکایت می‌کند.

س ۲۸: هدف ما از ستودن انجیل چیست؟

ج: بدان هدف این کار بالا بردن نام و آوازهٔ قائم‌بامرالله، یعنی همان حمزه است؛ زیرا او کسی است که از انجیل سخن گفته است. همچنین بر ما واجب است اعتقاد هر ملتی را برای خود آنها تحسین کنیم. علاوه بر این انجیل مبتنی بر حکمتی الهی، و باطن آن دلیلی بر دین توحید است...

س ۳۰: درباره شهیدانی که مسیحیان به فراونی و شجاعت آنان افتخار می‌کنند چه می‌گویید؟

ج: می‌گوییم شایسته مقام حمزه نیست که به آنان اعتراف کرده باشد، بلکه او آنان را انکار کرده است، هر چند در همهٔ کتب مورخان آنان را یقینی باشد.

س ۳۱: اگر به ما بگویند یقین دین آنان به موجب دلایلی قویتر و رساتر از گفتار حمزه ثابت است، در این صورت چگونه پاسخشان خواهیم داد؟ و از کجا به برتری و شرافت قائم‌الحق حمزه - علینا سلامه - پی خواهیم برد؟

ج: از گواهی خود او نسبت به خویش که در رساله *التحدیر و التنبيه* گفت: «من اصل و منشأ همه مبدعات مولی هستم؛ من راه رسیدن به او و آگاه از امر اویم؛ من طور و کتاب مسطور و بیت معمورم؛ من صاحب رستاخیز و نشور و دمنده در صورم، من امام متقین و صاحب همهٔ نعمت‌هایم؛ من نسخ‌کننده و ابطال‌کننده همه

۱- *الرسالة الموسومة بالتعقیب و الافتقاد...*، کتابخانه پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۲۴/عربی، ورقه ۹۲-أ. ب.

شرايعم، من هلاک کننده همه جهانيانم؛ من الفا کننده شهادتینم؛ من همان آتش برافروخته‌ای هستم که بر دلها زبانه می‌کشد...»

س ۸۶: انجیل نزد مسیحیان چگونه است و ما درباره آن چه می‌گوییم؟
ج: انجیل حق است و گفته آقا مسیح است که در دروه محمد(ص) همان سلمان و او نیز حمزه بن علی است و مسیح دروغین آن کسی است که از مریم زاده شده؛ زیرا این مسیح فرزند یوسف می‌باشد.

س ۸۷: زمانی که مسیح دروغین با شاگردانش بود مسیح حقیقی کجا بود؟
ج: او در ردیف شاگردانش قرار داشت و انجیلها را بر زبان می‌آورد و مسیح بن یوسف را تعلیم می‌داد و به او می‌گفت فلان کار با به فلان صورت - همان گونه که در آیین مسیحی مرسوم شد - انجام ده. مسیح [دروغین] نیز همه سخنان او را می‌شنید و می‌پذیرفت و زمانی که با گفته‌های مسیح حقیقی مخالفت کرد او کینه وی را در دل یهودیان جای داد و آنان نیز وی را بردار کشیدند.

س ۸۸: چگونه پس از بردار کشیده شدن او مسیح حقیقی در جای او قرار گرفت؟
ج: او را در قبر گذاشتند و پس از آن مسیح حقیقی آمد و او را از قبر دزدید و در باغ مدفون ساخت و آنگاه به مردم گفت مسیح از میان مردگان برخاسته است؟

س ۸۹: چرا چنین کاری را انجام داد؟
ج: برای آن که دین مسیحیت را بر پا دارد و مردم بر آنچه او [از طریق مسیح دروغین] به آنان تعلیم داده بود ثابت بمانند.

س ۹۰: چرا چنین کرد تا کفر را ابطال کند؟
ج: این کار را انجام داد تا موحدان خود را در زیر لوای دین مسیحی پنهان کنند و کسی نتواند آنان را شناسایی کند.

س ۹۱: چه کسی از قبر برخاست و در حالی که درها بسته بود به جمع شاگردان وارد شد؟

ج: مسیح زنده‌ای که نمی‌میرد و او همان حمزه، بنده مولایمان و برده اوست.

س ۹۲: چه کسی انجیل را آشکار ساخت و بدان مژده داد؟

ج: متسی، مرقس، لوقا و یوحنا - یعنی همان همسران چهارگانه‌ای که

قبلاً بیان کردیم^۱.

س ۹۳: چگونه مسیحیان موحد نشدند؟

ج: به خاطر فعل خداوند که همان حاکم بامرالله است.

س ۹۴: چگونه خداوند به شرّ و کفر راضی می‌شود؟

ج: این عادت مولایمان - سبحانه - است که کسانی را گمراه و کسانی را هدایت کند، چنان که در قرآن گفته است: «پاره‌ای از آن را آشکار کرد و از افشای پاره‌ای سر باز زد» (تحریم/۳).

س ۹۵: اگر کفر و گمراهی از خود اوست، پس چرا آنان را عذاب می‌دهد؟

ج: بدان خاطر عذابشان می‌دهد که حيله گری و ناخالصی او نسبت به آنان را برایشان آشکار ساخت، اما از او فرمان بردند.

س ۹۶: و چگونه از کسی که ناخالص است و در حالی که امر بر او مشتبه شده فرمان می‌برد؟ آن سان که در قرآن گفته است^۲: «و بر آنان پوشانیدیم و با ایشان مکر کردیم.»

ج: او در این باره مؤاخذه و پرسش نمی‌شود؛ زیرا کارهای حاکم نسبت به بندگانش قابل مؤاخذه و پرسش نیست؛ چرا که او گفته است: «از آنچه می‌کند پرسیده نمی‌شود و آنان پرسش می‌شوند» (انبیاء/۲۳)^۳.

از این پرسش و پاسخها نتیجه می‌گیریم که دروزیان به وجود دو مسیح عقیده دارند: مسیح دروغین که همان مسیح پسر یوسف نجار است، و مسیح حقیقی که همان حمزه بن علی است. مسیح حق حمزه همراه با مسیح دروغین وجود داشته و یکی از شاگردان او بوده و هموست که مسیح بن مریم را تعلیم می‌داده و انجیل را به او القا می‌کرده و به او نشان می‌داده است که چه باید بکند. زمانی که مسیح دروغین با مسیح حق، حمزه، مخالفت ورزیده و ی کینه او را در

۱- اشاره به پرسش ۸۴ که «همسران چهارگانه کدامند؟» و پاسخ آن که «عبارتند از اسماعیل، محمد، سلامه، و علی، و به عبارت دیگر کلمه، نفس، بهاء‌الدین و ابوالخیر».

۲- احتمالاً اشاره به دو آیه «و این خلط و اشتباه که پدید آورده‌اند بر جای می‌نهادیم» (انعام/۹) و «ما نیز حيله‌ای اندیشیدیم و آنان غافل بودند» (نمل/۵۰).

۳- کتابخانه پاریس، نسخه خطی ۱۴۴۴/عربی. این رساله شامل ۱۵ ورقه با قطع کوچک است و به خطی از خطوط جدید نوشته شده و چنان که دی‌سالی (ر.ک. فهرست وی) عقیده دارد مربوط به قرن هفدهم میلادی است.

دل‌های یهودیان جای داده و در نتیجه آنان او را به صلیب کشیده‌اند؛ پس از آن که او را بردار کشیده و در قبر گذاشتند، مسیح حق یعنی همان حمزه بن علی او را از قبر دزدیده و در باغ زیر خاک پنهان ساخته و آنگاه در برابر مردم مدعی شد که مسیح از میان مردگان برخاسته است. از این قسمت بخوبی روشن می‌شود که چگونه مؤلف رساله، نقش یوسف اهل اریمتیا (Joseph d'Arimathie) و مریم‌های سه گانه را، از یک سو، با نقش منسوب به این مسیح حقیقی در هم آمیخته است. مسیحی که پس از این برخاستن دوباره برای شاگردانش ظاهر می‌شود همان حمزه بن علی است و او را مسیحی که نمی‌میرد می‌نامند.

خلاصه آن که به عقیده دروزیان مسیح حقیقی، حمزه بن علی بن احمد، بنده مولایشان حاکم بامرالله است و او برای همیشه زنده است.

موضع دروزیان نسبت به یهودیان

در الرسالة الموسومة بالاسرائيلية الدامغة لاهل اللدد و الجحود اعنى الكفرة من اهل شريعة اليهود^۱ تألیف بهاءالدین مقتنی^۲ موضع دروزیان نسبت به یهود ترسیم شده است. شیوه‌ای که از سوی وی علیه یهودیان به کار گرفته شده عیناً همان شیوه‌ای است که در مقابل مسیحیان به خدمت گرفته شده بود، یعنی اثبات این که موعود ادیان حمزه بن علی است، و همچنین آوردن آیاتی از کتاب مقدس و تأویل و تفسیر آن به گونه‌ای که با هدف صاحب این رساله سازگار و هماهنگ باشد.

۱- نخستین مسأله‌ای که صاحب رساله مزبور بدان می‌پردازد رد این عقیده یهودیان است که نسخ شریعت جایز نیست. این چیزی است که پیش از این مسلمانان اهل سنت نیز به رد آن پرداخته‌اند^۳. مقتنی در رد این عقیده می‌گوید: فلسفه‌ای که یهودیان برای بعثت موسی ذکر

۱- نسخه‌ای از این رساله در کتابخانه پاریس، شماره ۱۴۳۲/عربی، ورقه ۱۳۲ - ۱۴۲ وجود دارد [که همین نسخه نیز مستند ماست].

۲- این که مؤلف در این رساله به دو رساله الرسالة المسيحية و رسالة التعقيب و الافتقاد [که از تألیفات بهاءالدین می‌باشد] اشاره‌ای می‌کند و می‌گوید: «ما در التعقيب و در الرسالة المسيحية مفصلاً در رد آنان (=مسیحیان) و بیان قبح مذهب، سبکی اندیشه و انحراف عقیده آنان سخن گفتیم (ر.ک.: نسخه خطی ۱۴۳۲/عربی، ورقه ۳۸، س ۸-۹) دلیلی است بر این که رساله حاضر تألیف بهاءالدین مقتنی است.

۳- ر.ک. همین کتاب جلد اول، قسمت اشاعره.

کرده‌اند هنوز نیز باقی است و اگر این فلسفه در اعصار مختلف باقی نبود، موسی «در برابر پیروان نوح و یاکسانی که به نبوت ابراهیم اعتراف و اقرار کرده ولی منکر نبوت او بودند»^۱ هیچ دلیل و حجتی نداشت. این فلسفه و علت نیز عبارت است از نادانی مردم نسبت به حقیقت دین و انکار یگانگی خداوند از سوی آنان در هر عصر و هر زمان. «از دیگر سوی هر صاحب خردی می‌داند که صاحبان هر کدام از شرایع شریعت قبل از خود را ملغی اعلام کردند در حالی که می‌دانستند پیروان آن شرایع از هیچ کدام از چیزهایی که بنیانگذار شریعتشان بر آنان واجب کرده سرپیچی نکرده بودند.»^۲

دلیل دیگر وی بر جواز نسخ شرایع آن است که آن که شریعت را بنیان گذاشته، حادث است. به همین سبب موسی به عنوان بنیانگذار شریعت یهود، حادث و مخلوق می‌باشد. از سوی دیگر تردیدی نیست که بنیانگذار شریعت، خود از اصل شریعت والاتر و با اهمیت‌تر است؛ چه، «شریعت به خودی خود قیام ندارد بلکه نیازمند کسی است که آن را بر پا دارد و عالم و فاضل باشد. بنابراین وقتی از میان رفتن و فنا و زوال بنیانگذار شریعت امری ممکن و موجود و بلکه لازم باشد، ابطال و رفع شریعت نیز امری ممکن خواهد بود.»^۳ اما آنچه زوال و فنا بدان راه نمی‌یابد «وجوب طاعت از خداوند - جلّ و عزّ - در همهٔ اوامر و نواهی ... اوست؛ و امر پروردگار - تعالی - در میان خلائق ثابت و دوام آن واجب است... امری که نه نسخ می‌شود، نه تغییر می‌یابد، و نه زایل می‌گردد همان امری است که از رسوخ دهندهٔ امر یعنی از امام قائم عالم صادر شود.»^۴

۲- مؤلف رساله در مرحلهٔ بعد بیان می‌دارد که یهودیان در انتظار کسی هستند که به دست او فرج و گشایش حاصل شود و «از موسی و از ابراهیم برتر است و آیات و برهینی با خود می‌آورد و مردم را به یگانگی پروردگار جهانیان دعوت می‌کند.»^۵

وی بر مدعای خود دلیلی از تورات می‌آورد و آن این که - بر حسب گفته او - یهودیان «خود بدان اعتراف دارند که موسی جانشینانی داشته است و پس از او پیامبرانی پی در پی آمده‌اند، و این متون تورات آنان است که بدین مطلب گواهی می‌دهد. از آن جمله‌اند یوشع،

۲- همان، ورقه ۱۳۴.

۴- ورقه ۱۳۶.

۱- نسخه خطی ۱۴۳۲، ورقه ۳۳.

۳- ورقه ۱۳۵.

۵- ورقه ۳۶.

شعیا، ارمیا، حزقیل، مخائیل (= میخائیل)، دانیال و کسانی دیگر که از آنان اسم نبرده‌ایم، تا آخرین پیامبران یهود که املیخیا (= ملاخیا Malachie) است و مردم در زمان او رسالت رسولان را به فراموشی سپردند و آنان را انکار کردند و از راه آنان سرپیچیدند و به مخالفت با ایشان برخاستند...

یهودیان، خود در تورات این حقیقت را می‌یابند که موسی آنان را از آمدن عیسی آگاه ساخته و بدان مژده داده و به پذیرش دعوت او فرمانشان داده است؛ تورات آنان را به این حقیقت رهنمون شده و شعیا، ارمیا، و حزقیل آنان را به طاعت پیامبرانی که از اوامر او سخن می‌گویند راهنمایی کرده، اما آنان این حقیقت را انکار کرده، آن را ندیده و از آن بی‌زاری جستند. ولی املیخیا^۱ آنان را رسوا ساخته و سبک خرد خوانده و از جانب خداوند به ایشان خبر داده که هیچ قربانی از آنان پذیرفته نمی‌شود و نزد او هیچ ارزش و مقداری ندارد.^۲

۳- مقتنی پس از طرح این مسائل عمومی به نقل تفصیلی اقوالی از تورات می‌پردازد.

الف - از آن جمله این که «الوهیم^۳ - یعنی نورالله، در زبان عبری - از سینا آمد و از ساعیر برایشان تایید و از فاران درخشید و از تپه قدس^۴ ظهور کرد.»^۵ همه امتهای می‌دانند که ظهور موسی از کوه طور سینا بوده، و ساعیر نیز همان جایی است که عیسی مسیح در آنجا ظهور کرد، و فاران نیز کوه مکه است و محمد در آنجا ظهور کرد. کتاب مقدس سپس از تپه قدس نام برد و آن را شریف و والا دانست و منزلت آن را بلند ساخت و صاحب آن را بر همه کسانی که قبل از او بودند برتری داد و نور و قدس را به او نسبت داد، و «او همان کسی است که شیران را به نفع لبه‌های خود خواهد کشت.»^۶

روشن است که هدف مؤلف رساله بازی با اسامی این اماکن جغرافیایی است که آنها را چنان که خود می‌خواهد تفسیر می‌کند.^۷

۱- مقصود (Malachie) یا ملاکی است که کتاب او آخرین کتاب از اسفار عهد قدیم می‌باشد. ر.ک: کتاب ملاکی نبی، فصل اول، آیه ۱۰: «هیچ هدیه از دست شما قبول نخواهم کرد».

۲- نسخه خطی ۱۴۳۲، ورقه ۳۷ ب.

۳- مقصود وی از الوهیم الله است.

۴- آنچه در تورات ذکر شده قادس (Gades) است و نه قدس.

۵- این عبارت اشاره است به سفر تثبیه، فصل ۳۳، آیه ۲ [که می‌گوید: «بیهوه از سینا آمد و از سعیر برایشان طلوع نمود و از جبل فاران درخشان گردید و با کورهای مقدسین آمد»].

۶- اشاره به کتاب اشعیا نبی، فصل ۱۱، آیه ۴.

۷- چه این که مقصود از ساعیر (۰۰۰۰۰) در اینجا منطقه‌ای کوهستانی در شرق عربیه است که آدومیون در آن

ب - دلیل دیگری که در تورات وجود دارد و بر ظهور مسیح و دعوت یهودیان و مسیحیان به توحید و دین صحیح از سوی او دلالت دارد این گفته است که از ساعیر نوری می‌آید که هر کس در پی آن رود نجات یابد و هر کس از آن روی برتابد هلاک شود و گمراه گردد. ساعیر در منطقه شراه قرار گرفته و در آنجا آبادی به نام ناصره است که به واسطه انتساب به آن پیروان دین مسیح نصاری نامیده شده‌اند.^۱

ج - دلیل دیگر بر ظهور مسیح از تورات این گفته اشعیاست که از زبان خداوند می‌گوید: «اینک من آسمانی جدید و زمینی جدید خواهم آفرید و چیزهای پیشین به یاد نخواهد آمد و به خاطر نخواهد گذشت.»^۲ اشعیا در جای دیگر نیز از زبان خداوند گفت: «من یهوه هستم و اسم من همین است و جلال خود را به کسی دیگر و ستایش خویش را به بت‌های تراشیده نخواهم داد. اینک وقایع نخستین واقع شد و من از چیزهایی نو اعلام می‌کنم و قبل از آن که به وجود آید شما را از آنها خبر می‌دهم.»^۳

د - شعیا به آمدن مسیح مژده داده، گوید: در بیابانها راههایی قرار خواهم داد و در جاهایی که کسی در آنجا نرود نهرهایی پدید خواهم آورد تا از آنها سیراب شوند و سپس آهوان، ماران و شترمرغان بنوشند؛^۴ و همچنین گفت: «از تپه قدس چهار نهر پدید خواهد آمد که شرق و غرب زمین را سیراب می‌کند» و بدین ترتیب بر ظهور آن کس که پس از او می‌آید دلالت کرد.

ه - سپس گفت: «من در بیابانها نهرها جاری می‌سازم و چشمه‌ها پدید می‌آورم، آنجا که هیچ نبوده است؛ تا بدین وسیله امت سرگردان خود را سیراب کنم، زمانی که برای خویش برگزیده‌ام و از مجد و یگانگی من سخن می‌گویم.» - او بدین ترتیب به آن قائم‌حق که در هر عصری ظاهر می‌شود و به توحید دعوت می‌کند

سکونت داشتند؛ فارلن (۰۰۰۰۰۰) نیز در جنوب منطقه یهودیه و در مجاروت ساعیر و قادس قرار می‌گیرد. برخی بر این عقیده‌اند که فاران همان ایلات است؛ قادش (۰۰۰۰۰۰) هم، به رغم اختلافی که در تعیین محل دقیق آن وجود دارد، در کناره غربی وادی عربیه واقع می‌شود و نویسنده این رساله آن را با اورشلیم یا بیت المقدس اشتباه گرفته است.

۱- ورقه ۱۳۸. ۲- صحیفه اشعیایی نبی، فصل ۶۵، آیه ۱۷.

۳- همان، فصل ۴۲، آیه‌های ۸-۱۰.

اشاره کرده و مردم را فرمان داده است به تورات تمسک نوزند^۱. همچنین به آنان خبر داده است که رسولانی برای مردم می‌فرستد تا حقایقی برای آنان به ارمغان برند که عالم از آن خبر ندارد و از معادنی است که هرگز از معارف دنیوی نبوده است و از مجد و یگانگی او سخن می‌گوید. او آنان را صحرا توصیف کرده و در این آیه مژده امامانی را داده است که از جانب خداوند سخن می‌گویند. همچنین آخرین امت را که امت قائم‌الحق است بر همه امتها برتری داده و آن را به خود منسوب دانسته و یادآور شده است که این امت از مجد و از توحید او سخن می‌گوید».

و - از دیگر دلایلی که عقیده ما در مورد ظهور قائم‌الزمان را تأیید می‌کند این گفته اوست که «صدای نداکننده‌ای در بیابان [به گوش می‌رسد] که راه خداوند را مهیا سازید و طرق او را در بیابان راست کنید که گامها بلند خواهد شد و کوهها و تپه‌ها کوتاه خواهد گشت، کجی راست خواهد شد و سنگلاخ سهل و هموار خواهد بود و جلال خداوند آشکار خواهد شد». و این والاترین بیان بر این حقیقت است که خداوند «نبوت را به موضعی جز آنچه بوده است باز خواهد گرداند».

ز - یکی از دلایل دیگر بر ظهور قائم‌الحق گفته داوود در زبور است که از قائم‌الحق - سلام الله علی ذکره - یاد می‌کند و آن این که: «آقا به آقا می‌گفت: بر جانب راست من بنشین تا برایت به تعداد دشمنانی که دارای تخت و کرسی قرار دهم». پس داوود او را تعظیم کرد و او را بلند داشت و به خضوع و فروتنی در برابر او اعتراف کرد. سپس داوود به وصف او پرداخت تا^۲ امر او بر هیچ کس پوشیده نماند. او گفت: پروردگار را تسبیحی دوباره گویند. آن را تسبیح گویند که پیکرش پیکر صالحان است، تا اسرائیل به خالق او شادمان شود و صهیون بمیرد، از آن جهت که خداوند برای او امتی برانگیخته و اختیار کرده و آنان را پیروزی داده و صالحان آنان را به کرامت ثابت قدم ساخته است تا بر بسترهای خویش او را تسبیح گویند و خداوند را تکبیر گویند و با صداهایی بلند توحید او را بانگ زنند، در حالی که در دستان آنان شمشیرهایی دو لب است و خداوند به وسیله آنان از امتی

که او را یگانه نمی‌دانند و نمی‌پرستند انتقام می‌گیرد.

ح - همچنین داوود ما را بدانچه شعیا بدان رهنمونمان شده، یعنی نام قائم‌الحق، و آن منتظر اولین و آخرین، راهنمایی کرده است، آنجا که می‌گوید: آقا همه زمین را در اختیار می‌گیرد و از دریا تا نهرها و آخرین نقطه زمین را مالک می‌شود، و او همان کسی است که همه جباران در مقابل او به زانو بر خاک می‌افتند و دشمنانش نیز بر خاک می‌نشینند و پادشاهان برای او هدیه و قربانی می‌آورند و او را سجده می‌کنند و همه امتها به طاعت او در می‌آیند و از او فرمان می‌برند؛ زیرا او گرفتار دردمند را از آن که از او قویتر است رهایی می‌بخشد و ضعیفی را که هیچ یآوری ندارد همراهی می‌کند و به ضعیفان و مسکینان مهر می‌ورزد، در هر یک از اوقات بر او درود فرستاده و در هر روز به او تحیت گفته می‌شود، نام او تا ابد زنده است^۱ و همو مالک همگان است، که درود خداوند بر او باد». او در تورات نیز به این مثل ذکر شده که به نفخه لبانش ناپاک را می‌سوزاند.

اینها صفاتی است که هیچ کدام از پیامبران مدعی آنها نمی‌شود، و مناقبی است که جز برای قائم‌الحق، قائم قیامت - سلام الله علی ذکره - وجود ندارد، آن پیشوای مردان پاک و نامور و همان که قبل از غیبت امتحان حجت را بر همه عالمیان تمام کرده و آنان را هشدار داده است.

اما شما ای یهودیان و ای همه اهل شرع، همچنان در مستی و بی‌خبری به سر می‌برید و از آنچه اسلاف اهل حق شما در انتظار آن بودند گمراه شده‌اید و این گفته شعیا در مورد شما حقیقت یافته است که شما به سبب تردیدتان آنچه را آرزو می‌کنید نمی‌یابید و موفق نمی‌شوید.^۲

ط - املیخیا - آخرین پیامبر آنان قبل از غیبت او^۳ از میان ایشان - آنها را مؤاخذه و توبیخ کرده است، بدان سبب که طغیان در پیش گرفته، حق را انکار کرده، بدان کافر شده و بدانچه از آن نهی شده متوسل شده‌اند و کلام الهی را تحریف کرده‌اند. به همین سبب نیز املیخیا آنان را از خود راند و بر آنان خشم گرفت و

۱- ورقه ۴۰.أ

۳- ورقه ۴۰.ب.

۲- ورقه ۳۹.ب - ۴۰.أ.

گفت: خداوند مرا فرمان داده است کوزه‌ای سفالین با خود همراه سازم و آنگاه همه بزرگان بنی اسرائیل را به حضور خوانم و در مقابل آنان کوزه را بشکنم و بگویم: این چیزی است که پروردگار، خدای کینه‌ها می‌گوید؛ بدین سان این امت و این شهر را می‌شکنم، آن گونه که ظرف سفالین می‌شکند و هرگز التیام نمی‌یابد. پس هر که با کشتن قوچی به من تقرب جوید، گویا با کشتن سگی به من تقرب جسته و هر کس برای من گاوی بکشد، گویا خوکی برایم کشته است. اکنون من شما و قربانیهایتان را دشمن می‌دارم. پس اگر به سوی من بازگردید و از فرمانم پیروی کنید و میثاق قبه‌الزمان را نگه دارید، من نیز به مغفرت به شما بازخواهم گشت و توبه از شما خواهم پذیرفت و از دست دشمنان نجاتتان خواهم داد^۱.

پس ای جماعت یهودیان، اگر که به خداوند بازمی‌گشتید و از هدایتگر و دلیل او پیروی می‌کردید و فرمان او را می‌پذیرفتید و راه حق و راه او را در پیش می‌گرفتید و میثاقی را که با شما بسته حفظ می‌کردید و تسلیم آن کس می‌شدید که به تسلیم شدن در برابر او فرمان یافته‌اید، در این صورت او به مغفرت به شما بازمی‌گشت و توبه از شما می‌پذیرفت و شما را از دست دشمنان نجات می‌داد^۲. مؤلف رساله در ادامه اظهارات خود سخن دیگری را از ملاخیا [=ملاکی] نقل کرده، می‌گوید:

او سپس در تأکید بر این که بدانید او خشمگین است به شما گفت: من پیمانی تازه خواهم بست و آن همان میثاق قبه‌الزمان است. آن همانند پیمانی که با پدرانانتان بستم نیست، بلکه پیمانی تازه است. شما ای یهودیان، پیش از این به صاحب^۳ میثاق منتظر فراخوانده شدید اما او را انکار کردید؛ و نیز پس از آیات و براهینی که درباره خویش آورد او را شناختید، اما چنان که مسیحیان با سفارش مسیح مخالفت کردند، میثاقی را که او با اسلاف و پدرانانتان داشت، از سر تلبیس و کفر و انکار و گریز از بندگی مورد

۱- مؤلف رساله در اینجا عبارت خاصی را عیناً از کتاب ملاکی^۱ نقل نمی‌کند، بلکه از جانب خود و با عبارات خود مفاهیم عمومی را که در این سفر کوچک آمده است ذکر می‌کند. ما به همین دلیل نمی‌توانیم خوانندگان را به عبارت مشخصی از این سفر ارجاع دهیم؛ به کل این سفر مراجعه شود.

- ما به این سفر مراجعه کردیم، ولی چنین مضامینی که در این رساله مدعی شده است در آنجا نیافتیم - م.

۲- ورقه ۱۳۹ - ۱۴۱. ۳- ورقه ۴۱ ب.

مخالفت قرار دادید و در قسمت پایانی فصلی که نه ساعت گذشته از پنج شبه بزرگ بر شما تلاوت می‌شود و از نسخ شدن، از میان رفتن و دگرگون شدن شرایع پیشین حکایت می‌کند تأمل نورزیدید^۱.

و - زمانی که حواریین، همان کسانی که شما یهودیان و همه مسیحیان منکر ایشان هستید نزد آقاگرد آمدند، او بدیشان گفت: زمان من نزدیک شده است. او همچنین آنان را از این آگاه ساخت که یهودای اسخریوطی او را به فرعونهای شما جماعت یعنی یهودیان کفر پیشه تسلیم می‌کند - و همین نیز چیزی است که شما را از آن زمان تا کنون مورد خشم خداوند جهانیان قرار داده است - پس آقانانی برداشت، بر آن دعای برکت کرد و آن را شکست و به شاگردانش داد و گفت: بگیری، این جسم من است، آن را بخورید؛ سپس جامی برداشت و از آن نوشید و آنگاه به آنان داد و گفت: بگیری، این خون من است، آن را بیاشامید؛ این همان میثاق تازه‌ای^۲ است که خونهای بسیاری در راه آن بر زمین می‌ریزد تا گناهان و خطایا بخشیده شوند. سپس به آنان گفت: حقیقت را به شما می‌گویم از همین لحظه شراب انگور نمی‌نوشم تا روزی که آن را تازه، و در ملکوت پدرم خداوند بنوشم.

او بدین ترتیب به آن زمان شریف و کریمی اشاره کرد که از ظهور خبری مهم نشان دارد که جهانیان در انتظارش بوده‌اند و تا همین امروز درباره آن اختلاف داشته‌اند... و اینک بر شما یهودیان و بر همه امتها حجت ولی منتظر اقامه شده و شما در گرویدن بدان مخیرید و بزودی حقیقت را به دیده یقین خواهید دید و پشیمان خواهید شد^۳.

۱- احتمالاً اشاره است به آنچه در کتاب ملائکه نبی، فصل سوم، آیه ۱ آمده است و آن این که: «اینک من رسول خود را خواهم فرستاد و او طریق را پیش روی من مهیا خواهد ساخت و خداوندی که شما طالب او می‌باشید ناگهان به هیکل خود خواهد آمد، یعنی آن رسول عهدی که از او مسروید همان او می‌آید. قول یهوه صباوت این است.»
۲- ورقه ۱۴۲.

۳- ورقه ۱۴۱ - ۱۴۲.



بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که مؤلف این رساله در برخورد با یهودیان عیناً همان برخوردی را در پیش گرفته که با مسیحیان در پیش گرفته بود؛ یعنی آن که در برخورد با گروه نخست عباراتی از عهد قدیم از کتاب مقدس و در برخورد با گروه دوم اظهاراتی از اناجیل سه‌گانه یوحنا، متی و لوقا - به ترتیب اهمیتی که این اناجیل نزد مسیحیان دارند - به کار می‌گیرد، و در هر دو حالت دلیل اصلی که مؤلف بدان تکیه می‌کند آن است که تورات و انجیل، هر دو، به آمدن قائم‌الزمان مژده داده‌اند.

روابط دروزیان با نصیریّه

از آنجا که دروزیان در سوریه و لبنان و در مناطق مجاور با نصیریّه زندگی می‌کردند، طبیعی بود که میان این دو طایفه نزاعهایی درگیرد و درگیریهای میان آنان تشدید شود، بویژه آن که نصیریّه علی بن ابی طالب را تا مقام الوهیت بالا می‌برند، در حالی که دروزیان تنها او را یک «اساس» برای ناطق محمد (ص) قرار می‌دهند.

در میان رساله‌های دروزیان رساله‌ای با عنوان *الرسالة الدامغة للفاسق، الرّد علی النصیری لعنه المولی فی کل کور و دور* وجود دارد که ظاهراً مؤلف آن حمزه بن علی بن احمد است و در رد کتابی نوشته شده که یکی از نصیریان آن را تألیف کرده و کتاب *الحقائق و کشف المحجوب* نامیده است.

کتاب اخیر، خود، علیه مذهب دروزی نوشته شده و در آن به دروزیان انتقاد شده که چرا بسیاری از منکرات را حلال دانسته‌اند. حمزه از طریق رساله خود خواسته است مانع آن شود که در دینداری موحدان - پیروان آیین دروزی - به سبب گفته‌های این فرد نصیری تردید و شبهه‌ای پدید آید.

شگفت اینجاست که حمزه در این رساله خطاب به زنان مؤمن سخن می‌گوید و همه خطابهای خویش را با «نون تأنیث» می‌آورد. گویا که این رساله اصلاً خطاب به زنان نوشته شده است. اما می‌توان گفت احتمالاً علت آن است که نصیری در نقد مذهب دروزی همه

۱- پاریس، نسخه خطی ۱۴۲۳/عربی، ورقه اب - ۱۱۲؛ نسخه خطی شماره ۱۴۱۸/عربی ورقه ا - ۱۳.

توجه خود را به نقد مسأله «اباحه فروج» زنان و به رد این عقیده دروزیان معطوف داشته است که می‌گویند «بر هر زن مؤمنی واجب است فرج خویش را از برادرش دریغ ندارد و آن را بر او مباح بدانند و هر گونه که او می‌خواهد در اختیارش بگذارد.»^۱

از ردّ حمزه چنین بر می‌آید که نصیری صاحب کتاب الحقائق و کشف المحجوب مذهب نصیری و دروزی را به یکدیگر نزدیک ساخته، و کتب موحدان و نیز آنچه را در مجالس باطنی تأویلی گفته می‌شود بدین منظور به خدمت گرفته است که بگوید مذهب دروز عیناً همان مذهب نصیری است. همین امر خشم حمزه را برانگیخته و او را وادار ساخته که بگوید:

از ناحیه همین کتاب است که شیطان را پرستیده، عقیده به تناسخ را اظهار داشته، اباحه فروج کرده و دروغ و بهتان را حلال شمرده است... اما حاشا که در دین مولایمان - جلّ و عزّ - منکرات باشد و حاشا که موحدان به فحشا دامن بیالایند و حاشا که چیزی از شهوات پست و حیوانی و شرک‌آمیز به بندگان مولایمان - سبحانه - نسبت داده شود.^۲

اکنون به ذکر مطالبی می‌پردازیم که حمزه بن علی در رد آنچه نصیری مطرح کرده از آنها سخن گفته است.

۱- نخستین مسأله‌ای که نویسنده نصیری آن را مطرح ساخته آن است که «همه آن قتل و سرقت و دروغ و بهتان و زنا و لواط (بامردان) که (سایر ادیان) حرامش دانسته‌اند بر هر مرد و زنی که به معرفت مولایمان - جل ذکره - رسیده باشد حلال است.»

حمزه در رد این اتهام به دروزیان می‌گوید: او «تأویل و تنزیل را دروغ شمرده و تحریف کرده است؛ چه، نه سرقت جایز است، نه قتل و نه دروغ؛ زیرا صدق و راستی نسبت به ایمان همانند سر نسبت به تن است و قتل را نیز هیچ کس پسندیده نمی‌داند مگر آن که کافر باشد.

۲- این که می‌گوید بر هر مرد مومنی واجب است مال و ناموس خود را از برادر دینی خویش دریغ ندارد و واجب است همسر خویش را برای برادر مؤمن خود

آشکار سازد و بر آنچه میان آن دو می‌گذرد اعتراضی نکند و گرنه ایمانش کامل نخواهد بود - در این سخن - دروغ گفته - که خدای او را لعنت کند - او گفته نخست را از مجالس حکمت دزدیده، که آنجا گفته می‌شود برادر مال و آبروی خویش را از برادر دینی دریغ نمی‌دارد، و بدین ترتیب کفر و دروغ خویش را پوشانده است؛ و گرنه [از نظر ما] هر کس نسبت به همسر خود غیرت نداشته باشد مؤمن نیست، بلکه خرمی مسلک^۱ و معتقد به اباحه، و در پی خواسته‌های نفسانی و گمراهی است؛ چه این که جماع نه از دین است و نه با توحید نسبتی دارد مگر آن که «جماع حقیقت» باشد و آن این که بند از زبان بگشاید و با تأیید گرفتن از حکمت حقیقی، با دیگران از حکمت سخن گوید.

از این اظهارات بر می‌آید که نصیری استعمال واژه «جماع» را از سوی دروزبان - که نزد آنان و بنا بر شیوه‌ای که در تأویل باطنی الفاظ دارند به معنی از حکمت سخن گفتن است - مورد سوء استفاده قرار داده است.

۳- این که می‌گوید بر هر زن مؤمنی واجب است فرج خویش را از برادرش دریغ ندارد و آن را بر او مباح بداند و هر گونه که او می‌خواهد در اختیارش بگذارد و این که می‌گوید نکاح باطن جز به واسطه نکاح ظاهر صورت نمی‌گیرد و این که چنین چیزی را به آیین توحید مولایمان - جل ذکره - نسبت داده است - در این ادعا - بر مولایمان - عزّاسمه - دروغ بسته، به او شرک ورزیده و او را انکار کرده و سخن و عقیده اولیای موحد او را به تحریف کشانده است... هیچ کدام از واسطه‌های مولایمان - جل ذکره - نیز نکاح ظاهر از زنان نخواسته و هرگز نگفته‌اند ایمان بدان حقایقی که می‌شنوید جز با ملامسه ظاهر تکمیل نمی‌شود.

بدین ترتیب دانستیم که آن فاسق نصیری - که لعنت مولی بر او باد - هیچ هدفی جز آن نداشته که در دین مولایمان - جل ذکره - و در دین مؤمنان فساد و فتنه پدید آورد.

اما دین مولایمان هرگز تباه نمی‌شود.

لیکن او [= نصیری] در پی شهوتی حیوانی رفته که نه تنها در دین و دنیا سودی

ندهد، بلکه ضرر نیز برساند... و دلیل ابطال این ادعای آن فاسق که جماع ظاهر بر دینداری بیفزاید و آن مهم جز از این طریق صورت نپذیرد، آن است که اگر مردی مؤمن و موحد و عارف صد سال زندگی کند و در این مدت نه از حلال ازدواج کند و نه حرام را بشناسد، این از منزلت دینی او هیچ نخواهد کاست.^۱

۴- این که [از زبان ما] می‌گوید: «وای بر هر زن مؤمنی که دامن خویش از برادرش دریغ دارد؛ چرا که فرج بسان امامان کفر است و چون آلت به شرمگاه زن در آید نشانی از باطن است و از در هم شکسته شدن هستی اهل ظاهر و امامان کفر حکایت دارد» و این که از زبان ما می‌گوید: «هر که با نااهل سخن گوید این حرام و زناست و هر که معرفت باطن یابد ظاهر از او برداشته است» - در این سخن و در این ادعا - بر دین مولایمان دروغ بسته و آن را تحریف کرده، و مردان مؤمن را به گمراهی کشانده و زنان مؤمن پاکدامن را به فساد واداشته است، و [ما در مقابل ادعای او می‌گوییم] واجب نیست هر کس به باطن چیزی معرفت یابد، ترک ظاهر آن بر او لازم باشد.^۲

حمزه در ادامه به تبیین دیدگاه دروزیان در این مسأله می‌پردازد و می‌گوید:

هر مردی که بدون مراعات شروط و احکامی که در حقیقت و در شریعت روحانی بر او واجب است با زن مؤمنی همبستر شود نسبت به مولایمان - جل ذکره - نفاق ورزیده است؛ چرا که چنین عملی به معنی هتک دین و هدم توحید است... اما هر زنی که شوهر داشته باشد تنها برای شوهر خویش شروط و احکامی خواهد داشت، مگر آن که از او جدا شود و، در رقبه، نزد غیر برود. من در کتاب موسوم به *الشریعة الروحانية فی علم اللطیف و البسیط و الکثیف* به بیان شروط و احکامی که بر شما واجب است خواهم پرداخت.^۳

۵- این که آن فاسق نصیری - که مولی او را لعنت کند - می‌گوید از آن حقیقت پنهان یعنی از توحید پرده برداشته دروغی بیش نیست؛ زیرا او از کفر پرده برداشته است... آنجا که در کتاب خود می‌گوید: مولایمان همان روح پاک است

۱- ورقه ۴ب - ۵أ.

۳- ورقه ۶أ - ب.

۲- ورقه ۵أ - ب.

که درباره‌اش در قرآن گفته شده «درباره روح از تو می‌پرسند. بگو روح از فرمان پروردگار من است» (اسراء/۸۵)؛ و آنجا که می‌گوید: مولایمان - که از چنین تصویری خطا درباره او والا و منزّه است - انسان را در شکم مادر و در هنگام جماع تصویر می‌کند. این سخنی است که نه هیچ عالم یهودی و نه هیچ اسقف مسیحی آن را پسندیده می‌داند. من نیز حتی بنده‌ای از بندگان مولایمان - جل ذکره - را از این منزّه می‌دانم که تصویرکننده و شکل‌دهنده حقیقی [انسان] در شکم مادر باشد و یا در هنگام جماع حضور داشته و شاهد تصویر شدن انسان در شکم مادر باشد. شکل یافتن و تصویر انسان ناشی از افلاک و طبایع چهارگانه آنهاست و افلاک نیز همه جمادهایی هستند که عقل ندارند... صورتها، همه، از نطفهٔ مرد و حرارت رحم و تأثیرات افلاک در قوهٔ طبایع است تا جنین تدبیر شود. علاوه بر این بر خلاف آنچه این فاسق نصیری می‌گوید و تصویر را در لحظه همبستری می‌داند و به مولایمان - جل ذکره - نسبت می‌دهد، تصویر در لحظه همبستر شدن صورت نمی‌پذیرد^۱.

۶- این که می‌گوید ارواح نواصب و مخالفان در سگها و میمونها و خوکها جای می‌گیرد و پیوسته از پیکری به پیکر پست‌تری منتقل می‌شود تا زمانی که در آهن جای‌گیرد و داغ شود و با پتک آهنگری بر سرش بکوبند و برخی از این ارواح نیز در پیکر پرنده و جغد و برخی در کالبد زنی فرزند مرده جای می‌گیرد، این دروغی است بر مولایمان - جل ذکره - و بهتانی است بزرگ. این در عقل نمی‌گنجد و مقتضای عدل مولایمان - سبحانه - نیز نیست که مردی عاقل و هوشمند او را نافرمانی نماید و آنگاه او وی را در صورت یک سگ و یا خوک مجازات کند، در حالی که این سگ و خوک آن صورت بشری که قبلاً داشته‌اند درک نمی‌کنند و از جنایت خویش که در آن صورت بشری انجام شده خبیر ندارند؛ و این نیز از حکمت بدور است که روح همین انسان عاقل به صورت آهنی درآید و با پتک بر سرش کوبیده شود. در چنین چیزی چه حکمتی وجود خواهد داشت و عدالت آن کجا^۲ خواهد بود؟ حکمت در آن است که گناهکار در صورت

۱- ورقه ۶ب - ۷ب.

۲- ورقه ۹ا.

مردی مجازات بیند که می‌فهمد و عذاب را درک می‌کند تا در چنین صورتی آن مجازات سبب تأدیب او و انگیزه‌ای برای توبه او شود.

اما عذابی که به انسان داده می‌شود آن است که از درجه‌ای و مرتبه‌ای به مرتبه پایینتر از آن - از نظر دین و از نظر قَلت در معیشت و کوری دل در امر دین و دنیا - و از جامه‌ای به جامه دیگر - به همین ترتیب - درآید. پاداش و ثوابی هم که به انسان داده می‌شود - تا زمانی که در جامه [= صورت جسمانی] خویش است - آن است که زیادت در علوم به او داده شود و در عطایی که به او داده می‌شود از منزلتی به منزلت دیگر ارتقا یابد تا به حد مکاسران برسد، و از آن پس نیز به ثروت و به دینداری او افزوده گردد و درجه به درجه پیش رود تا به حد امامت برسد. این ارواح اهل باطن و پاداش آنهاست و آنچه گذشت ارواح مخالفان و مجازات آنها، هر که به این حقیقت معتقد شود به معرفت توحید مولایمان - جل ذکره - رسیده است.

عمل صالح با برادران در دنیا و آخرت سودمند و سبب پاداش دیدن است و باید از عذاب مولایمان - جل ذکره -^۱ در دنیا و آخرت حذر کرد و کارهای نیک انجام داد و از کارهای بد دوری گزید.

هر کس چون نصیریه معنویه به تناسخ در علی بن ابی طالب عقیده داشته باشد و او را پیرستد، دنیا و آخرت را باخته، و این زیان و خسارتی آشکار است.

در این اظهارات مشاهده می‌کنیم که حمزه بن علی به ردّ عقاید نصیریه درباره تناسخ پرداخته و منکر آن شده است که دروزیان به تناسخ عقیده داشته باشند.

۷- این که می‌گوید مشرکان همان نواصبی هستند که ابوبکر و عمر و عثمان و علی را شریک یکدیگر و همانند هم می‌دانند - این - خود شرک، و سخنی باطل است. اگر چنین عقیده‌ای [که سنیان دارند] شرک باشد علی نیز خود بدان رضایت داده و با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کرده است. [از دیگر سوی] آنان خود درباره علی روایت می‌کنند که او در نهروان چکمه خود را بر زمین زد و بدین سبب بیست هزار نفر از نهروانیان مردند، و بنابراین کسی که چنین کاری از او سرزده باشد

هرگز نتوان او را ناتوان و عاجز خواند [و آنگاه مدعی شد که از روی عجز و ناتوانی بیعت کرده است].

بدین ترتیب دانستیم که او خود بدان امر خشنود بوده و محمد(ص) نیز آنان را در کنار او [به خلافت] نصب کرده بود.

همچنین بزرگان و قدما بر این اتفاق دارند که «اساس» همتای «ناطق» و همانند و شریک او در علم باطن است؛ و ناطق خود فرموده است: شرک امری است پنهان که آشکار دیده نشود، چنان که حرکت مورچه‌ای سیاه بر روی سنگی سیاه آن هم در شبی ظلمانی و تاریک مشخص نگردد.

بنابراین برای ما ثابت شد که مشرک چیزی جز آن است که آن فاسق نصیری گفته است.

علاوه بر این، وی^۱ زمانی که از علی نام می‌برد می‌گوید «سلام و رحمت او بر ما باد» و زمانی که از مولایمان - جل ذکره - یاد می‌کند می‌گوید «سلام او بر ما باد»، و بدین ترتیب رحمت را از آن که مفقود و معدوم است می‌طلبد و حاکم، آن موجودی را که به ذات خویش از همه مبدعاتش منفرد و جداست انکار می‌کند، و هیچ کفری بالاتر از این نیست.

پس برای موحد عارف ثابت شد شرکی که هرگز بخشیده نشود آن است که انسان علی بن ابی طالب را شریک مولایمان - جل ذکره - قرار دهد و بگوید: علی مولای موجود ما، و مولای ما نیز همان علی است و فرقی میان این دو وجود ندارد. همچنین ثابت شد کفر همان عقیده این فاسق یعنی عقیده به پرستش علی بن ابی طالب و انکار مولایمان - جل ذکره - است.

۸- این که می‌گوید محمد بن عبدالله همان حجاب اعظم است که مولایمان حاکم از او ظاهر شده، و هر کس این کتاب را باور ندارد از پیروان هامان و شیطان و ابلیس است و دیده دلی که در سینه دارد کور خواهد شد، این سخنی سرتاسر دروغ از آن نصیری نجس است. او نه دین را شناخته و نه حجاب را؛ و محمد حجاب علی بن ابی طالب بود و نه حجاب مولایمان - جل ذکره.

این سخن مردی است که اندیشه‌اش سخیف و دینش ضعیف می‌باشد. حجاب چیزی است که شیء دیگر را می‌پوشاند و نه آن که حجاب به معنی آشکار کردن یک شیء باشد. آنچه نیز مولایمان - جل اسمه - خود را از او آشکار ساخته، به هر نحو که خواهد و بی آن که اعتراضی بر او باشد - آن - حجت قائم یا همان مهدی است که مولا از طریق او مردم را به خود فراخوانده و از طریق او [در کالبد او] و در صورت مرئی بشری مستقیماً با بندگان خود سخن گفته است. اما کنه و حقیقت مولایمان در اندیشه و اوهام ننگنجد؛ چه، همه جهانیان از این که به کلیت او بنگرند ناتوانند و وصف او را درک نکنند و او از آنچه مشرکان درباه‌اش گویند بسی والاتر است^۱.

اینها انتقادات و ایرادهایی است که حمزه بر آن نصیری وارد کرده است. اما در این میان مشکلات فراوانی در چگونگی فهم این رساله وجود دارد. مهمترین و نخستین مشکل آن است که آیا این انتقادات دقیقاً علیه مذهب دروزی است و یا علیه مذهب نصیری. اگر رساله نصیری باقی مانده بود می‌توانستیم به این پرسش دقیقاً پاسخ دهیم. اما نمی‌توان بر اساس آنچه حمزه از رساله نصیری نقل می‌کند و یا بر اساس پاسخهایی که به او می‌دهد به پاسخ روشنی در این باره دست یافت؛ چه، گاه به نظر می‌رسد که باید گفت به احتمال قویتر این انتقادات به مذهب دروزی باز می‌گردد و گاه نیز مناسب است بگوییم انتقادات مربوط به مذهب نصیری است. البته اگر انتقادات را مربوط به مذهب نصیری بدانیم جای این پرسش خواهد بود که پس معنی این سخن حمزه که در ابتدای رساله خود می‌گوید از پیش آمدن شبهه برای موحدان یعنی همان دروزیان، به سبب مطالب کتاب نصیری بیم دارد چیست؟ و در این صورت اگر آن اتهامات تنها علیه مذهب نصیری بوده، حمزه چه دلیلی داشته است که به هشدار دادن و آگاه کردن زنان مؤمن موحد [=دروزی] پردازد؟

بنابراین آیا معقولتر آن نیست که بگوییم نویسنده نصیری مذهب قصد داشته بگوید دیانت دروز عیناً همان مذهب نصیری است [که انحرافات و بدعتهایی در آن پدید آمده]، چنان که وی برای اثبات این نظریه به تأویلهای دروزیان و تعبیرات دارای ایهام آنان استناد جسته است؟- ما این نظریه را ترجیح می‌دهیم.

علاوه بر رساله‌ای که گذشت در رساله السؤال و الجواب نیز می‌توان به موضع مشخص دروزیان نسبت به نصیری‌ه دست یافت، آنجا که آمده است:

س ۴۴: چگونه نصیری‌ه از موحدان جدا شدند و از دین توحید بیرون رفتند؟
ج: آنان در پی دعوت نصیری جدا شدند آنجا که مدعی شد وی بنده مولایمان امیر مؤمنان است و آنجا که لاهوت مولایمان حاکم را انکار کرد و برای علی بن ابی طالب، اساس، معتقد به لاهوت شد و گفت لاهوت در امامان دوازده گانه اهل بیت متجلی شده و پس از ظهور در محمد، مهدی قائم، غایب شده و در آسمان پنهان گشته؛ جامه آبی بر تن کرده و در آسمانها سکونت گزیده است. به عقیده نصیری‌ه هر کس از طریق انتقال روح در ادوار صفا یابد و پس از صفا یافتن بازگردد و جامه بشریت بر تن کند دیگر بار به آسمان بر می‌گردد و یک ستاره می‌شود، و این مرکز اول اوست، اگر هم شخصی معصیت کند و با وصیت علی امیر مؤمنان و پروردگار علی مخالفت ورزد، به زمین بازگردد و در صورت یک یهودی یا مسیحی یا مسلمان سنی زندگی می‌کند، و همین تبدل جامه تکرار می‌شود تا زمانی که چون مسی در روباص شود و دیگر بار به آسمان بازگردد و یک ستاره شود؛ کافرانی هم که علی بن ابی طالب را نپرستیده‌اند، همه، به صورت شتر، یابو، الاغ، سگ، بز، و امثال آن در می‌آیند.

البته مجال شرح این عقاید و بویژه عقیده به انتقال ارواح انسانها به حیوانات نیست، و آنان کتب فراوانی از این قبیل درباره مناقب و در مسائل کفرآمیز دارند^۱.

۱- رساله السؤال و الجواب، پاریس، نسخه خطی ۱۴۴۴/عربی، ورقه ۷ - ۸.