

تاریخ اسماعیلیان

برنارد لوئیس

ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای

تاریخ

اسماعیلیان

تاریخ

اسماعیلیان



www.KetabFarsi.com

«۲۴۸»

تاریخ اسماعیلیان

تألیف

برنارد لوئیس

ترجمه

فریدون بدره‌ای

فهرست مطالب

پیشگفتار: مترجم
مقدمه

بخش اول: آغاز کار اسماعیلیان

| | | |
|-----|---|--|
| ۳۱ | ۱ | فصل اول: اصول و مذهب اسماعیلیان |
| ۵۲ | ۲ | فصل دوم: امامان سنی و یارانشان |
| ۹۷ | ۳ | فصل سوم: فرقه‌های یارانش |
| ۱۱۲ | ۴ | فصل چهارم: اهمیت اجتماعی جنبش اسماعیلی |

بخش دوم: اسماعیلیان نزاری

| | | |
|-----|---|--------------|
| ۱۲۷ | ۱ | کشف مشیبه |
| ۱۶۴ | ۲ | اسماعیلیان |
| ۱۸۶ | ۳ | مذاهب یارانش |



- تاریخ اسماعیلیان
- تألیف: برنارد لوویس
- ترجمه: فریدون بدره‌ای
- چاپ و صحافی: شرکت افست «سهامی عام» چاپخانه ۱۷ شهر یور
- تیراژ: ۵۵۰۰ نسخه
- تاریخ پایان چاپ: اسفند ۱۳۶۲
- انتشارات توس، اول خیابان دانشگاه تهران

صفحه ۵
« ۱

پیشگفتار مترجم
دیباچه

بخش اول: آغاز کار اسماعیلیان

- ۳۱ « فصل اول: اصل و منشأ اسماعیلیان
۵۷ « فصل دوم: امامان مستور و یاری کنندگان آنها
۹۷ « فصل سوم: قرمطیان بحرین
۱۱۴ « فصل چهارم: اهمیت اجتماعی جنبش اسماعیلی

بخش دوم: اسماعیلیان نزاری

- ۱۳۷ « فصل اول: کشف حشیشیه
۱۶۴ « فصل دوم: اسماعیلیان
۱۸۶ « فصل سوم: دعوت جدید
۲۲۴ « فصل چهارم: دعوت اسماعیلیان در ایران
۲۶۵ « فصل پنجم: شیخ الجبل
۲۹۹ « فصل ششم: وسایل و غایات
۳۲۱ « فهرست‌ها

ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، نویسنده کتاب گرانبهای الملل والنحل آنجا که از علل و بواعثی که مایه اختلاف و افتراق در جامعه مسلمین شد سخن به میان می آورد، باهوشمندی علت نخستین اختلاف را چنین بیان می کند: «روایت کرده است... امام ابو عبدالله محمد بن اسماعیل البخاری^۱ به اسناد خود از عبدالله بن عباس^۲ - رضی الله عنهما - که چون سخت شد مرض آن سرور (یعنی پیامبر خدا - صلی الله علیه و آله وسلم) و زمان رحلت نزدیک رسید (منزل مطهر از ملازمان جناب رسالت پر بود...) پیغمبر فرمود - صلی الله علیه وسلم -: ائتونی بدواة و قرطاس اکتب لکم کتاباً لاتضلوا بعده، یعنی بشتابید و دواتی و کاغذی بیاورید تا بنویسم برای شما صحیفه ای که بعد از آن از گمراهی در امان باشید... عمر بن الخطاب - رضی الله عنه - فرمود که پیکر مطهر حضرت رسالت را غلبه مرض و شدت دردمندی در مزاحمت می دارد و کتاب آسمانی که قرآن است از برای رهنمونی ما بسنده است. و از این جهت گفت و گوی بسیار شد و اختلاف و آوازا بلندی گرفت. آن سرور فرمود: قومواعنی لاینبغی عندی التنازع (برخیزید از پیش من که نشاید نزد من سخن به نزاع انجامد).

۱. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی تحت عنوان توضیح الملل با مقدمه و حواشی و تصحیح و تعلیقات سید محمد رضا جلالی نائینی. تهران، ۱۳۵۸، جلد اول، صفحه ۳۵-۳۶.

۲. حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعه، ترجمه و تعلیقات از محمد جواد مشکور تهران. مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱، صفحه ۳.

ابن عباس - رضی الله عنه - گفت تمام مصیبت و بلا این بود که بواسطه نزاع ما میانه ما و نوشته‌ای که حضرت رسالت پناه - صلی الله علیه وسلم - مرحمت می فرمود حایلی پیدا شد، یعنی اگر نزاع نمی کردیم از نوشته آن سرور محروم نمی ماندیم.

بلی، از نوشته آن سرور محروم نمی ماندیم؛ مسئله جانشینی لاینحل نمی ماند، و برسر آن اختلاف در نمی گرفت و اولین افتراق به حاصل نمی آمد. اما چه می شود کرد، به قول مولوی «بی ادب محروم ماند از لطف حق». و عجب آنکه، این اختلاف یعنی اختلاف برسر جانشینی در میان مسلمانان امری ساری گشت. چنانکه ابو محمد حسن بن موسی نوبختی، صاحب کتاب فرق الشیعه کتاب خود را با این سخن - که گوئی قول جازم و محقق الوقوع است - آغاز می کند: «از زمان حضرت محمد (ص) همه فرقه های اسلام از شیعه و دسته های دیگر در هر روزگاری و در حیات هرامامی و یا پس از درگذشت او، اختلافشان درباره مسئله امامت (به معنای مطلق جانشینی پیامبر و راهبری جامعه اسلامی) بوده است.»
و اسماعیلیان، که این کتاب درباره آغاز کار و برآمدنشان و قدرت و ترقی و سقوطشان است، زاده یکی از همین اختلافات برسر جانشینی بودند، و خود نیز بر اثر همین اختلاف به فرقی متعدد دیگر تقسیم شدند.

بنابر روایات، امام جعفر صادق (ع) را چهار پسر بود: اسماعیل، موسی الکاظم (ع)، محمد دیباج، و عبدالله افطح^۳. امام جعفر صادق نص امامت بر اسماعیل کرد. لیکن، چنانکه روایت کرده اند، اسماعیل در زمان حیات پدر درگذشت، لذا امام نص از او برگرفت و به برادرش، موسی الکاظم (ع) منتقل کرد. ولی عده ای بدین امر گردن ننهادند و گفتند نص امامت رجوع قهقری نمی کند و بداء نیز محال است زیرا امام جعفر صادق (ع) امام و معصوم است و او نص بر اسماعیل کرده است و لذا نص او درست

۳. جامع التواریخ رشیدی، قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و داعیان و رفیقان، به کوشش محمدتقی دانش پزوه و محمد مدرس (زنجانی)، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب،

است و بازگشت‌پذیر و تغییر‌پذیر نیست* . گروهی حتی منکر مرگ اسماعیل شدند و گفتند مردن او از روی تقیه اظهار شده تا دشمنان قصد جان او نکنند، و در اثبات قول خود دلیل آوردند که معروف نیست که بر مرگ کسی «سجل نویسند»^۴ و حال آنکه «بر موت اسماعیل اشهدا کردند و محضر نوشتند»^۵ به هر حال، اینان امامت را پس از امام جعفر صادق (ع) حق اسماعیل می‌دانند. و در اینجا خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱- اسماعیلیه واقفه یا اسماعیلیه اصلی (بزعم «ملل و نحل» نویسان) که گویند امامت از حضرت امام جعفر صادق (ع) به اسماعیل رسید و بدو ختم شد، و وی را قائم آخرالزمان خوانند، و گویند نمرده است و زمانی رجعت خواهد نمود.^۶

۲- اسماعیلیه مبارکی. که گویند بعد از امام جعفر صادق (ع) امامت به نواده اش، محمد بن اسماعیل، رسید (زیرا چنانکه در پیش گفتیم مطابق برخی روایات اسماعیل در زمان حیات پدر درگذشت)، و حق هم همین است که امامت برای محمد بن اسماعیل باشد زیرا انتقال نص از برادر به برادر فقط در مورد امام حسن

* بنا بر بعضی روایات علت برداشتن نص از اسماعیل آن بود که وی «شراب مسکر بخورد و جعفر [ع] بر فعل او انکار کرد و فرمود که «بدا فرامر اسمعیل» و بر پسر دیگر موسی [ع] نص کرد» (جامع‌التواریخ رشیدی، قسمت اسماعیلیان، صفحه ۹). اما این مطلب را روایات دیگر تأیید نمی‌کند. چه بنا بر روایات اخیر اسماعیل مردی زاهد و پارسا بوده و امام جعفر صادق (ع) او را سخت دوست می‌داشته است و هنگام وفاتش سخت اندوهناک شده چنانکه با پای برهنه بدنبال جنازه اسماعیل روان گشته است، و چندین بار فرمان داده تا جنازه را بر زمین نهند و به چیره او تکیسته است (سفینه البحار شیخ عباس قمی، جلد اول، صفحه ۶۵۷؛ غزالی‌نامه جلال همائی، صفحه ۲۴؛ مهدی محقق، «اسماعیلیه» مجله یغما، سال ۱۱، صفحه ۱۲۵).

۴. عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، صفحه ۱۵۲.

۵. ایضاً همان کتاب و همان صفحه. نیز نگاه کنید به جامع‌التواریخ رشیدی، قسمت اسماعیلیان و... آنجا که گوید: «و زعم اهل سنت و جماعت آن است که اسماعیل پیش از پدر خویش جعفر صادق علیه‌السلام به پنج سال، در سنه خمس و اربعین و مائه وفات یافت. [امام جعفر صادق] والی مدینه حاضر کرد، و اسماعیل را که بر چهار فرسنگی به دبه عریض وفات کرده بود و پردوشبای مردم به شهر آورده بود، به ایشان نمود، و محضری ساخت بر وفات او موشح به اشهاد و خلوط جماعت حاضران، و او را به بقیع دفن کرد» (صفحه ۱۰).

۶. فرق الشیعه نوبختی، صفحه ۱۰۱؛ الملل والنحل شهرستانی، صفحه ۱۲۸.

(ع) و امام حسین (ع) جایز بوده است و پس از آنان جایز نیست.^۷ و این گروه به امامت اسماعیل بن جعفر (ع) و پس از او به امامت محمد بن اسماعیل معتقد هستند اسماعیلیانی هستند که در تاریخ نامبردارند و کتاب حاضر درباره آنان است. به زعم اینان اسماعیل امام هفتم است و دوره امامان به وی ختم می شود*، و چون امامت به محمد بن اسماعیل می رسد «مرتبه امامت به مرتبه قائمیت» ارتقاء می یابد^۸، و محمد بن اسماعیل را «اول الکهف والاستتار» می نامند زیرا از زمان او، امامان اسماعیلی، از ترس دشمنان و خلفای عباسی مستور می زیستند. ائمه مستور اسماعیلی را از محمد بن اسماعیل تا عبیدالله ملقب به مهدی که در اواخر قرن سوم هجری ظهور کرد و مدعی خلافت فاطمی و علوی گردید سه تن نوشته اند که نامهای آنان محمد بن احمد است و القابشان رضی و تقی و نقی است^۹، و یا به روایت دیگر «ائمه ثلاثه که مستور و ممتحن و صابرنند در کتاب خدای تعالی رضی و وفی و نقی، رضوان الله علیهم، می باشند».^{۱۰}

در اواخر قرن سوم، عبیدالله مهدی که خود را از نسل فاطمه (ع) و از اعقاب محمد بن اسماعیل می شمرد ظهور کرد، و در شمال افریقا حکومتی مستقل تأسیس نمود (۲۹۷ ه. ق.)، و اعقاب وی به نام خلفای فاطمی یا علوی یا عبیدی، حدود دویست و هفتاد سال بر ممالک وسیعی حکم راندند^{۱۱}.

در نژاد و نسب عبیدالله مهدی اختلاف کرده اند. برخی نسب او را عبیدالله بن حسن بن علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن ابیطالب (ع) آورده اند^{۱۲}. و بعضی شجره وی را چنین نوشته اند. ۱- محمد بن اسماعیل ۲- عبدالله و فی ۳- احمد تقی، ۴- حسین رضی ۵- محمد مهدی که همان عبیدالله

۷. فرق الثبیعة نوبختی، صفحه ۱۰۲؛ ایضاً شهرستانی.

۸. به همین دلیل اسماعیلیان را «سبعیه» یعنی «هفت امامی» نیز می گویند.

۹. مهدی محقق «اسماعیلیه»، یغما، سال ۱۱، صفحه ۱۲۶.

۱۰. جامع التواریخ رشیدی، بخش اسماعیلیان، صفحه ۲۶.

۱۱. تاریخ جهانگشای جوینی، با اهتمام علامه قزوینی، جلد سوم، چاپ لیدن، صفحه ۳۵۶.

۱۲. جلال همائی، غزالی نامه، صفحه ۲۷.

۱۳. به نقل از غزالی نامه مرحوم جلال همائی، صفحه ۲۶ پاورقی ۱.

مهدی باشد^{۱۳}. رشیدالدین فضل‌الله، از ابن اثیر نسبنامه زیر را نقل کرده است:

«ابو محمد عبیدالله بن محمد بن عبدالله بن میمون بن محمد بن اسماعیل بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف الهاشمی العلوی الحسینی».

عده‌ای از ملل و نحل نویسان به کلی منکر فرزند داشتن محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق (ع) شده‌اند، از آن جمله عبدالقاهر بغدادی (متوفی در ۴۲۹ ه.ق.) صاحب کتاب الفرق بین الفرق که آنجا که سخن از مبارکیه به میان می‌آورد، می‌گوید: «محمد بن اسماعیل بمرد و از او کسی باز نماند»^{۱۴} و حال آنکه بعضی او را صاحب دو فرزند دانسته‌اند: جعفر مصدق و حسین. جعفر مصدق را پسری بوده است بنام محمد حبیب، و محمد حبیب را دو پسر به نامهای حسن و عبیدالله، و این عبیدالله همان عبیدالله مهدی مؤسس دولت فاطمی است^{۱۵}.

ابن‌خلدون نیز در بحث درباره اسماعیلیه همین را ذکر کرده است. وی می‌گوید: «اسماعیلیه... معتقدند که امامت از اسماعیل به پسرش محمد مکتوم انتقال یافته است، و این محمد مکتوم امام پنهان می‌گردد و داعیان او برای اقامه حجت برخلق آشکار نخستین امام پنهان بشمار می‌رود، زیرا به عقیده آنان گاهی ممکن است امام در صورت آشکار بودن شوکت و شکوه خویش را از دست بدهد و مخالفان با وی به ستیز برخیزند. از این رو خود می‌شوند. و اگر قدرت و شکوه امام مصون باشد می‌تواند از اختفا بیرون آید و دعوتش را آشکار کند، و گویند پس از محمد مکتوم پسرش جعفر مصدق و پس از وی پسرش محمد حبیب که آخرین امام پنهان می‌باشد به امامت رسیده‌اند و پس از محمد حبیب، پسر او عبیدالله مهدی امام ایشان است... و او بسطنت قیروان

۱۳. فروع الشجرة الاسماعیلیه الامامیه، عارف تامر، صفحه ۵۸۲ (بنقل از مهدی محقق در مقاله اسماعیلیه، مجله یغما، سال ۱۱، صفحه ۱۲۸).

۱۴. ترجمه الفرق بین الفرق به نام تاریخ مذاهب اسلام، ترجمه دکتر محمدجواد مشکور، تبریز، ۱۳۳۳، صفحه ۵۷.

۱۵. تاریخ عصر جعفری، تألیف ابوالقاسم سحاب، بخش دوم، صفحه ۶۷.

و مغرب نائل آمده است و فرزندانش پس از وی در مصر به سلطنت رسیده‌اند.»^{۱۶} مقریزی نیز این را تأیید می‌کند.^{۱۷}

اما دشمنان اسماعیلیان نسبت عبیدالله مهدی را به عبدالله بن میمون القداح نامی می‌رسانند و او را مردی مجوسی اهوازی یا یهودی می‌شمارند، و این نسبت را نه تنها ملل و نحل نویسان و مورخان و متشرعان متعصب قدیم یاد کرده‌اند که از پژوهندگان متأخر نیز با وجود گفتار و تحقیقات دقیق مرحوم علامه قزوینی در حواشی جلد سوم تاریخ جهانگشای جوینی، و رساله منفرد ولادیمیر ایوانف محقق معروف روسی درباره عبدالله بن قداح، هنوز نیز کوشش دارند که جای عبدالله بن میمون قداح را در سلسله نسب عبیدالله مهدی محفوظ نگه‌دارند، و حال که انتساب و ارتباط این دو با یکدیگر از طریق سببی و نسبی غیرممکن است از طریق «نسبت روحانی» یا «تبنی» روحانی این وابستگی را حفظ کنند، و در این باب از مقالات و رسالات اخوان الصفا شاهد می‌آورند.^{۱۸} و حال آنکه رشیدالدین فضل‌الله همدانی صاحب جامع التواریخ که مرد گزافه‌گو و بیپوده نویسی نیست، پس از ذکر تاریخ عبیدالله مهدی و یادآوری روایات مختلف در نسب وی صریحاً می‌گوید: «این همه روایات و اقوال زعم اهل سنت و جماعت است در انتساب مهدی؛ و غالب ظن آن است که این همه مواضع عباسیان است و نصب ایشان است، از بهر آنکه ما را بر ترتیب این بینتی واضح است به آنکه می‌دانیم که ایشان قصد منصب عباسیان می‌کردند و عباسیان قصد استیصال ایشان. و چون با ایشان چیزی به دست نداشتند، و از سطارت و خطارت رأی و تدبیر ایشان منزعب و مضطرب گشتند چاره دیگر ندانستند مگر آنکه در نسب ایشان طعن کنند تا مسلمانان در مجالس و محافل و انجمن‌ها باز

۱۶. مقدمه ابن‌خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، نگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۳۶ صفحه ۹۷-۳۹۶.

۱۷. الفاظ الحفاء مقریزی، صفحه ۱۸ (بنقل از مقاله دکتر مهدی محقق).

۱۸. نگاه کنید به بخش اول کتاب حاضر، و نیز تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، تألیف حنا الفاخوری و خلیل‌الجر ترجمه عبدالمحمد آیتی، جلد اول، تهران، کتاب زمان، ۱۳۴۰، صفحه ۱۷۰.

گویند و برزبانها مقدوح و ملوم و مندموم باشند و برچشمهای مردم خوار و ذلیل گردند؛ و رغبت به دعوت ایشان نکنند.^{۱۹} و چون با شایعه پراکنی و دروغ‌پردازی کاری از پیش نبردند سرانجام مجلسی رسمی و فرمایشی پرداختند و جمعی از علمای عصر را، برخی را به تطمیع و برخی را به تهدید، حاضر ساختند و بر قدح نسب فاطمیان «محضر» نوشتند، و آن محضر چنین است: «این است آنچه گواهان بدان گواهی داده‌اند که معدبن اسماعیل بن عبدالرحمن بن سعید، همو که نسبت به دیسان دارد که فرقه دیسانیه بدو منسوب است، و این مرد که اکنون سربرآورده و بر مصر حکومت می‌کند، یعنی منصور بن نزار ملقب به حاکم که خدای او را به خواری و نابودی محکوم گرداناد، فرزند معدبن اسماعیل بن عبدالرحمن بن سعید، که خدای سعادت را از او دور کند و پیشینیان پلید و ناپاک او که نفرین خدا و خلق بر همه آنان باد همگی در نسب خود کاذبند و نسبتی با فرزندان علی بن ابیطالب ندارند و اینکه خود را بدو منسوب می‌دارند دروغ‌صاف و باطل محض است، و فرمانروای کنونی مصر و گذشتگان او همه کافر و فاسق و زندیق و ملحد و معطل‌اند، و اسلام را انکار کرده به ثنویت و مجوسیت گرویده‌اند؛ حدود خدائی را تعطیل و زنان را مباح کرده و باده‌گساری و خونریزی و ناسزاگوئی به پیامبران و نفرین برگذشتگان را شایع ساخته‌اند و حتی ادعای خدائی نیز کرده‌اند. نوشته شده در ماه ربیع‌الاول سنه ۴۰۲»^{۲۰}.

البته اعقاب عبیدالله مهدی، یعنی خلفای فاطمی در نسب خویش به آل علی (ع) و خاندان پیامبر (ص) شکی نداشتند، چنانکه منصور سومین خلیفه فاطمی (۳۴۱-۳۳۴ ه.ق) هنگام مرگ پدرش قائم (۳۳۴-۳۲۲ ه.ق) خطبه‌ای ایراد کرد و در آن پدر و جد خود را که عبیدالله مهدی باشد فرزند رسول خدا خواند: «یا ابتاه یا جداه یا ابنی رسول الله».

۱۹. جامع‌التواریخ رشیدی، بخش اسماعیلیان، صفحه ۲۵.

۲۰. ترجمه این محضر را که اصل آن در القاطالحنفاء مقریزی آمده است ما از مقاله دانشمند محترم آقای مهدی محقق به‌نام اسماعیلیه، مجله یقما، سال ۱۱، صفحه ۲۱۴ آوردیم. متن محضر در تاریخ جهانگشای جوینی، جلد سوم، نیز آمده است.

باری، با خلافت فاطمیان کیش اسماعیلی که تا اواخر قرن سوم هجری یکی از فرق عادی اسلامی بود و چندان اعتباری نداشت قدر و اعتبار یافت چنانکه قلمرو حکمرانی و نفوذ آن گسترش یافت و مصر و حجاز و شام و یمن و دیاربکر و موصل و بعضی نواحی عراق را شامل شد، و در زمان مستنصر، هشتمین خلیفه فاطمی (۴۸۷-۴۲۷ ه.ق) کار آنان چنان بالا گرفت که بغداد پایتخت خلفای عباسی موقتاً به دست آنان افتاد و خلیفه عباسی القائم بامرالله از بغداد گریخت، و خطبه به نام مستنصر خلیفه فاطمی کردند و به جای رایات سیاه عباسیان رایات سپید که شعار علویان بود برافراشتند. اما در این هنگام، ترکان سلجوقی به اقتضای سیاست به پشتیبانی از عباسیان برخاستند و بر بغداد تاختند و بساسیری سردار فاطمیان را بیرون راندند، و باردیگر رشته پاره شده خلافت عباسی را، تحت سلطه خود، به دست خلیفه سپردند، و متأسفانه چون در این میان اسماعیلیان فاطمی بر سر جانشینی مستنصر به دو فرقه نزاری و مستعلوی تقسیم شدند، و این بیماری همچنان در شجره آنان افتاد، اندک اندک دچار زوال و انحطاط شدند و سرانجام به عنوان يك قدرت سیاسی از پای درآمدند، هرچند که فرقه نزاریه تحت رهبری حسن صباح نهضتی تازه در ایران و شام آغاز کرد، که در تاریخ اسماعیلیان به دعوت جدید معروف است. این «دعوت جدید» که مدت یکصد و هفتاد سال یعنی از ۴۸۳ تا ۶۵۴ هجری قمری دوام آورد، و سراسر دنیای اسلامی را بخود متوجه ساخت، موضوع بخش دوم کتابی است که اکنون در دست خواننده گرامی قرار دارد، همچنانکه بخش اول همین کتاب از اصل و نسب اسماعیلیان به طور کلی و مقام آنها در میان شیعیان انقلابی سخن می گوید.

این کتاب ترجمه و تالیف دو کتاب از یکی از خاورشناسان معروف غربی، یعنی برنارد لويس استاد فعلی دانشگاه نیرنیستن است. وی در میان محققان و پژوهندگان شرقی ناشناس نیست، و با آنکه در پاره ای از موارد باید عقاید و نظرات او را با قید

احتیاط نگر است، اما بدون تردید این دو اثر وی دربارهٔ خاست و تاریخ اسماعیلیه از بهترین تحقیقات و نوشته‌های اوست. همین اندازه کافیست که بگوئیم کتاب خاستگاه و اصل اسماعیلیان (Osiging of Ismailism) او با آنکه چهل و چهار سال از زمان انتشار آن گذشته است (این کتاب نخستین بار در ۱۹۴۰ به وسیلهٔ دانشگاه لندن در ۵۰۰ نسخه منتشر گردید) هنوز در محافل تحقیقاتی از مهمترین کتابهایی است که در این باره نوشته شده است. کتاب دیگر لوئیس که ترجمهٔ آن به عنوان بخش دوم کتاب حاضر از نظر خواننده می‌گذرد فدائیان اسماعیلی *The Assassini Aradical Sect in Islam* نام دارد، و چنانکه قبلاً یادآور شدم تاریخ پیدایش و شکل‌گیری و گسترش و فعالیت‌های فرقهٔ نزاریه است. لوئیس در این کتاب با استفاده از همهٔ منابع غربی و شرقی تاریخچه روشن و پیوسته‌ای از اسماعیلیان ایران در طی یکصد و هفتاد سال بازگفته است. متأسفانه لوئیس از سالها پیش به علت اشتغالات دیگر به کلی از تحقیقات خود در باب اسماعیلیان دست بازکشیده است، و این نکته را در مقدمهٔ چاپ ۱۹۷۵ کتاب خاستگاه و اصل اسماعیلیان که پس از سی و پنج سال بدون هیچگونه تغییری تجدید چاپ گردیده یادآور شده است^{۲۱}، و نیز در نامه‌ای که چندین سال پیش هنگام چاپ اول ترجمهٔ کتاب فدائیان اسماعیلیش به نگارنده نوشت اظهار داشت که چون قصد ندارد به تجدید حیات کتاب بپردازد یادداشتی چند را که فراهم آورده است می‌فرستد تا در تجدید چاپ ترجمهٔ فارسی کتاب (هرگاه صورت گرفت) بدان افزوده گردد. بنابراین، ترجمهٔ فارسی کتاب دوم که اینک خواننده در دست دارد شامل آخرین افزوده‌های لوئیس نیز هست.

براین هردو کتاب که اینک در یک مجلد گرد آمده است می‌شد حواشی و تعلیقات فراوان نوشت، اما من مدت‌هاست که از این کار باز ایستاده‌ام و جز آنجا که برآستی ضروری است از حاشیه و تعلیقه نوشتن خودداری می‌کنم، زیرا چنانکه قبلاً نیز نوشته‌ام

21. Bernard Lewis, *Origins of Isma'ilism*. New York, 1975, «Preface to the Ams Edition.»

صحیح تر آن می دانم که کتابی که ترجمه کرده ام گویای فضل و دانش مؤلف اصلی باشد نه فضل فروشی مترجم.

والسلام علی من اتبع الهدی

فریدون بدره‌ای

برکلی، دی ۱۳۶۲ (ژانویه ۱۹۸۴)

بنا لفظ تسمیه

مهریته کالتیسیو ۵
 فو لیر ۱

ن لیلیه لندا رالا غلذا : راعا رشغی

ن لیلیه لندا لکته ۴ راندا : راعا راندا ۱۷
 لندا ن لالیه لندا راعا ۴ راندا : راعا راندا ۷
 زورعیو ن لیلیه لندا : راعا راندا ۷
 زلیه لندا رشغیو راعا لندا تسمیه : راعا راندا ۶

رعا رانا ن لیلیه لندا : راعا رشغی

رعیفک مقلتا : راعا راندا ۷
 ن لیلیه لندا : راعا راندا ۶
 مونسو تسمیه : راعا راندا ۶
 راعا رانا ن لیلیه لندا تسمیه : راعا راندا ۶
 راعا راندا : راعا راندا ۵
 تالوا ۴ راعا راندا : راعا راندا ۶
 لندا تسمیه ۱

در اواسط سده‌های میانه تاریخ اسلام سرزمینهای خلافت را نهضتی که هم دینی، هم فلسفی، هم اجتماعی و هم سیاسی بود متشنج ساخت و برای مدتی حتی هستی تمدن اسلامی را مورد تهدید قرار داد، و در اوج اقتدارش موفق به استقرار يك فرقه ضد دستگاه خلافت گردید که دست کم در قدرت و رونق با خلافت سنی بغداد کوس همسری می‌کوفت.

نهضت اسماعیلیان یا باطنیان، اگر تنها به ذکر دو نام از نامهای بسیار آن اکتفا کنیم، در قرن دوم اسلام به صورت ملقمه‌ای از چندین فرقه عرفانی و غالی و تندرو که بیشتر از جناح شیعه دین اسلام نشأت گرفته بودند و برخی نیز شاید ریشه‌های گنوسی پیش از اسلام ایرانی و یا سوری داشتند، آغاز به کار کرد. کیش اسماعیلی در طی سده‌های بسیار رشد و پیروزی و زوال خویش به صور متعدد و مختلف چه از نظر عقیدتی و چه از نظر سازمانی متجلی گردید. اگر از يك سو مدام فرقه‌های جدیدی در دل خویش جای می‌داد، و در نتیجه اندیشه‌های جدیدی را جذب می‌نمود، از سوی دیگر به صورتی فوق‌العاده انشقاق‌پذیر درمی‌آمد به نحوی که دائم در حال انشقاق به فرقه‌ها و دسته‌های متخاصم و مخالف با یکدیگر بود.

گروه‌های هول‌انگیز قرمطی که از پایگاهشان در بحرین دست به يك رشته تهاجمات دلیرانه و کفرآمیز در طی قرن چهارم

هجری زدند، و جهان اسلام را به وحشت افکندند؛ خلافت فاطمیان در قاهره، با پایتخت فوق العاده با فرهنگ و زندگی روشفکرانه پیشرفته اش؛ جمعیت اخوان المسلمین آن اصحاب دایرة المعارف در اسلام که در قرن پنجم بر آن شدند تا دانش و فلسفه را به میان توده ها ببرند؛ و حشیشین هراس آفرین شام و ایران در قرن پنجم و ششم همه و همه تجلیات و صور مختلف يك جنبش پیش نیستند، جنبشی که به واسطه جمعیت عقاید و آرائش و سادگی مقاصدش برای وحدت بخشیدن به مردم شرق اسلامی، صرف نظر از عقیده و مقام اجتماعیشان کوشید و تقریباً موفق شد.

این نهضت با دستاویز حقانیت و مشروعیت حکومت حضرت علی (ع) به عنوان برنامه سیاسی (اما با چه تغییرات مهمی بعداً خواهیم دید)، و ترکیبی التقاطی از همه مذاهب و فلسفه ها با چاشنی تند يك واقع گرائی محض به عنوان عقیده، و نارضایتیهای اجتماعی و اداری به عنوان بخشی مهم از فعالیتهايش، توانست موقعیتی مناسب برای در مجرای دلخواه افگندن همه ناخشنودی های اجتماعی و دینی که در دوره میانه خلافت به نهایت پختگی رسیده بود به چنگ آورد.

این ترکیب ویژه و خاص از التقاط گرائی و باطن گرائی تحقیق در تاریخ فرقه اسماعیلی را کاری عظیم و دشوار می سازد. تعصبات و دشمنیهای منابع مخالف نیز که ما به ناچار در بیشتر این تاریخ باید بر آنها اتکاء و رزیم کار را آسانتر نمی سازد. زیرا تاریخ وقایع نهضت اسماعیلی را، دست کم در مراحل نخستین پیدایش آن، باید عمدتاً بر پایه نوشته ها و منابع غیر اسماعیلی با همه عیوب و کمبودهای آنها که یا ناشی از جهل و یا ناشی از تعصب است، تدوین نمود.

عیب کلا از نویسندگان سنی یا شیعه دوازده امامی که داستان اسماعیلیان را به ما باز می گویند نیست. سری بودن نهضت، سازمان «شبه ماسونی» و پنهانی آن، و مهی از رمز و راز که هم عقاید و هم شخصیت های آن را از کسانی که جزء گروندگان بدین آئین نیستند پوشانیده است، کار تاریخنویس را دشوار ساخته است، و تا روزگاران اخیر از دریافت روشن و درست آغاز کار

اسماعیلیان و خاستگاههای این نهضت باز داشته است. باکشف اسناد جدید، و با ارزیابی مجدد اسناد کهن، و در سایه آنها، دست کم بررسی انتقادی مراحل نخستین تاریخ اسماعیلیان امکان پذیر گشته است، و دانشمندان و پژوهندگان همچون ماسینیون، کراوس، ایوانف، همدانی و دیگران گامهای بلندی در این راه برداشته اند. اما این رشته مطالعات و بررسیها تا این زمان* بیشتر جنبه عقیدتی و ادبی داشته است، و صرف نظر از يك یا دو مسئله، جنبه تاریخی مطالعات در همان مرحله بازمانده است که دوساسی و دوخویه بازگذاشته بودند. و این صفحات کوششی است برای روشن ساختن زمینه کار برای يك بررسی کلی تاریخی درباره آغاز کار اسماعیلیان.

بررسی منابع و مأخذ.

بہتر آن است کہ این پژوهش را با بررسی منابع و مأخذ اصلیئی کہ در اختیار داریم آغاز کنیم. با آنکہ بسیاری از این منابع قبلاً مطالعه و بررسی شده اند اما لازم است تا در روشنائی منابع و مأخذ جدیدی کہ اینک در دسترس قرار گرفته است و برخی از آنها برای اولین بار در این پژوهش مورد بهره برداری قرار می گیرند، به ارزیابی مجدد آنها بپردازیم.

نخستین گروه از منابع ما نوشته های تاریخی سنیان است. در اینجا ما می توانیم مراحل پی در پیئی را دنبال کنیم کہ در آنها دانش واقعی درباره عقاید اسماعیلیان، و تاریخ قدیم و سری این فرقه به دنیای سنیان نشت می کند. برای نشان دادن مراحل مختلف این فرایند فوق العاده مهم است کہ من به تفصیل به بررسی این منابع می پردازم. سرایت و نشت این دانش را می توان در سه مرحله رده بندی نمود - در مرحله اول مورخان تقریباً هیچ چیز از این فرقه جز فعالیت های عمومی پیروان آن نمی دانند؛ در مرحله دوم تصورات و اطلاعات مبهمی از آنچه رخ می دهد به دنیای اهل سنت نشت می کند، اما هنوز تصور و اندیشه ای کلی از اسماعیلیان

* یعنی زمان تألیف کتاب. این بخش از کتاب لويس در ۱۹۴۰ چاپ شده است.

پدید نیامده است، و مرحله سوم وقتی است که آگاهی تفصیلی، اما نه همیشه صحیح و درست از فرقه اسماعیلی، عقاید و خاستگاههایش به دنیای سنیان رسیده است. مرحله سوم را محضر معروف بغداد که در آن خلفای فاطمی دروغزن و بدعتگزار خوانده شده‌اند، مشخص می‌سازد.

منابع تاریخی سنیان

مرحله نخست

قدیمیترین شرحی که درباره اسماعیلیان در دست داریم آن است که مورخ سنی ابو جعفر محمد بن جریر طبری (متوفی در ۳۱۱ هـ / ۹۲۲ م) در تاریخ خویش آورده است. طبری نمایانگر نخستین مرحله از علم و اطلاع سنیان درباره نهضت باطنیان است. وی آشنائی اندکی با عقاید فرقه‌های اسماعیلی و یا اختلافات درونی آنها دارد، و با اینکه می‌نویسد که پیشوایان قرمطی در شام مدعی‌اند که نسب محمد بن اسماعیل دارند، اما میان آنان و مدعی دعوت فاطمی که از ظهور وی در شمال آفریقا خبر می‌دهد، رابطه‌ای نمی‌بیند. نقطه نظر وی را می‌توان نمایاننده نظر و اطلاع یک شهروند متعارف بغدادی در آن روزگار دانست که اطلاع اندکی ورای گزارشها و اخبار واقعی حوادث، و مطالب جسته گریخته‌ای درباره عقاید اسماعیلی دارد. روایت طبری که از سال ۲۷۸ هـ / ۸۹۱ م با ذکر نخستین مبلغان قرمطی در بغداد شروع می‌شود و در سال ۳۹۴ هـ / ۹۰۶ م با بیان سرکوبی قیام قرمطیان در شام پایان می‌پذیرد، شرحی است وقایع نگارانه محض، و به استثنای یادآوری کوتاهی درباره یک کتاب به ظاهر قرمطی، هیچگونه کوششی برای بحث درباره عقاید این فرقه به چشم نمی‌خورد. روایت طبری را عریب بن سعد قرطبی (متوفی در سال ۳۷۰ هـ / ۹۸۰ م) برگرفته و تا سال ۳۲۰ هـ / ۹۳۲ م ادامه داده است. عریب در ذیل سالهای ۲۹۱ و ۲۹۴ حوادث و رویدادهای این سالها را آنچنانکه در تاریخ طبری آمده است از نو باز می‌گوید، و داستان را با شرحی درباره فعالیت‌های قرمطیان در بحرین

به رهبری ابوسعید قرمطی و ابوطاهر قرمطی ادامه می‌دهد. عریب در شرحی کاملاً جدا از این رویدادها تاریخ دعوت فاطمیان را در شمال افریقا و پیروزی نهائی مهدی عبیدالله به تفصیل بیان می‌دارد. درخور یادآوری است که وی نیز اشاره‌ای به ارتباط میان این دو نهضت یعنی نهضت قرمطیان و جنبش فاطمیان نمی‌کند.

مسعودی (متوفی در ۳۴۴ هـ / ۹۵۶ م) هم در کتاب التنبیه والاشراف و هم در کتاب مروج الذهب خویش چند صفحه‌ای را به قرمطیان اختصاص داده و تاریخ آن‌ها را تا مرگ ابوطاهر قرمطی در ۳۳۲ هـ / ۹۴۴ م بیان می‌کند. چنانکه پیداست نوشته‌های مسعودی مرحله متاخرتری از دانش سنیان را در باب قرمطیان نشان می‌دهد تا طبری. وی نوشته این رزام را خوانده است^۱، با عقاید باطنی تا آنجا که می‌داند یک نظام را زورانه تأویل در کار است و نوکیشان بر درجاتی قرار دارند آشناست. و بالاخره، وی از ارتباط میان قرمطیان و فاطمیان در یمن و شمال افریقا آگاه است^۲.

بدبختانه، مسعودی فقط این چیزها را ذکر می‌کند و درباره آنها توضیحی نمی‌دهد. در کتاب التنبیه والاشراف تنها به یادآوری فهرستوار آنچه به تفصیل در آثار دیگرش در این باره نوشته است بسنده می‌کند. اما دریغ که این آثار گم شده است. بهیچ وجه امکان ندارد که بگوئیم منابع اطلاعات مسعودی چه بوده است، هرچند از لحن کلی و از یکی دو نکته که یادآور شده است چنین استنباط می‌شود که بسیاری از اطلاعات خود را دست اول و از گفتگو با خود قرمطیان کسب کرده است.

بنابراین یا آنکه از لحاظ علم و اطلاع مسعودی از دیگر مورخان مرحله اول برتر است، و حتی از بعضی مؤلفان مرحله دوم نیز معلوماتش درمی‌گذرد، باوجود این باید به علت آنکه به ندرت جزئیات را به دست می‌دهد و به خاطر آنکه آثارش از سال ۹۴۴/۳۳۲ فراتر نمی‌رود، وی را در زمره مورخان مرحله اول قرار دهیم.

تنها مورخ معتبر دیگر این دوره حمزه اصفهانی (قرن

چهارم/نهم) است. آنچه وی دربارهٔ قرمطیان آورده است محدود به لشکرکشیهای نظامی آنهاست، و هیچ اشاره‌ای به عقاید و ارتباطات آنها ندارد. اما جالب تصویر است که وی از وضع آشفتهٔ بغداد و امپراطوری اسلام در آن سالهای پرآشوب، از نابسامانی مداوم و جنگ خانگی و بحرانهای اقتصادی و اجتماعی عظیم، و کشاکش طبقاتی میان «خاصه» (اشراف) و «عامه» (تودهٔ مردم) در پایتخت خلافت به دست می‌دهد. این تصویر به خوبی آن جو اختلاف و نارضایتی را که در آن نهضت انقلابی قرمطیان پدید آمد و رونق گرفت، نشان می‌دهد.

مرحله دوم

دوخویه ناچار بود که برای دورهٔ بعد از ۳۲۰ هـ به منابع متأخر مانند کتاب‌العیون و تاریخ ابن‌الاثیر (متوفی در ۱۲۳۴/۶۳۱) اتکاء ورزد ولی از آن زمان تاکنون تعدادی از تواریخ مربوط به دورهٔ اخیر خلافت عباسیان انتشار یافته است از آن جمله بویژه باید از نوشته‌های هلال صابی (متوفی در ۱۰۵۵/۴۴۷) و ابن مسکویه (متوفی در ۹۲۱/۱۰۳۰) نام برد که هر دو اطلاعات بسیار سودمندی به ما می‌دهند.

در دیداری که اخیراً از قاهره دست داد بخت یاری کرد و من توانستم بر نسخه‌ای خطی دست یابم که ظاهراً بخشی از تاریخ گمشدهٔ ثابت بن سنان صابی (متوفی در ۹۷۴/۳۶۵)، نوادهٔ پزشک معروف ثابت بن قره، می‌باشد.^۳

من بحث تفصیلی دربارهٔ این نسخه را به هنگام چاپ این متن که امیدوارم به زودی به ویراستن و انتشار آن موفق آیم وامی‌گذارم. در اینجا به این بسنده می‌کنم که این دستنویس در تاریخ ۱۰۵۷/۱۶۴۷ از روی نسخه‌ای کهنتر که مورخ به سال ۱۱۸۱/۵۷۷ بوده و خود آن از روی دستنویس مؤلف استنساخ شده، کتابت یافته است. از نظر من دلیلی وجود ندارد که در صحت این نسخه تردید روا داریم.

ثابت تاریخ قرمطیان را در بحرین، سوریه و بین‌النهرین از آغاز پیدایششان تا سال مرگ خویش برای ما باز می‌گوید. شرحی

که وی از جنگ میان خلیفه فاطمی المعز با قرمطیان بیان می‌دارد بویژه مفصل است و دارای تمام نشانه‌هایی است که نشان می‌دهد يك گزارش همزمان است. ابن مسکویه و ابن الاثیر طابق النعل بالنعل از روایت ثابت که به نظر می‌آید مأخذ عمده تاریخ آن دوره را تشکیل می‌داده پیروی نموده‌اند.

ثابت بن سنان صابی مرحله پیشرفته تری از طبری را از جهت اطلاع بر احوال قرمطیان و باطنیان نشان می‌دهد. وی به راه‌های متعدد معلوم می‌دارد که از همبستگی میان قرمطیان و فاطمیان شمال افریقا آگاه است. مع‌هذا او چیزی از عقاید و آراء آنان ابراز نمی‌دارد، و نیز از تاریخ پیشتر این فرقه، پیش از قیام و ظهور علنی آن، اطلاع چندانی ندارد. در نوشته او نامی از ابوالخطاب، میمون‌القداح، و عبدالله بن میمون‌القداح به میان نمی‌آید، و در مشروعیت و حقانیت ادعای عبیدالله‌المهدی که وی همه‌جا او را «الفاطمی‌العلوی» می‌خواند تردیدی به فکرش نمی‌رسد.

قبل از آنکه به مرحله سوم بپردازیم، لازم است چند کلمه‌ای در توجیه قرار دادن ثابت بن سنان در زمره منابع سنی ذکر کنیم. خانواده مؤلف، چنانکه بر همه هویدا است، صابئی مذهب بودند، و خود وی نیز بر آن مذهب بود. اما وی مانند دیگر مؤلفان صابئی مذهب، خویشان را کاملاً با دیدگاهها و مواضع اهل سنت وفق داده بود، و از آنان، مثلاً مانند شیعیان دوازده امامی، در انتخاب منابع و روش نگاه کردن و پرداختن به موضوع قابل تمیز نیست. تاریخ او را محققان و دانشمندان سنی بسیار ستوده‌اند و به دفعات از آن بهره جسته‌اند، و لذا نمی‌توان او را از سنت تاریخ‌نگاری اهل تسنن، جدا دانست.

مرحله سوم

در مرحله سوم علم و اطلاع نویسندگان سنی از عقاید و آراء اسماعیلی به درجه بیشتری از تکامل و پیشرفت می‌رسد. اطلاعات نسبتاً مفصلی از عقاید اسماعیلیان در دسترس قرار می‌گیرد، و بویژه آنچه را که می‌توانیم اصطلاحاً پیش از تاریخ فرقه اسماعیلیه بنامیم - یعنی نخستین مراحل نهائی تکامل و پیدایش آن

قبل از آغاز دعوت علنی عمومی - بهتر دانسته می‌شود.

قدیمیترین نویسنده شناخته شده این سومین مرحله ابو- عبدالله بن رزام (یا رزام) است که احتمالاً در بخش نخستین قرن چهارم هجری/دهم میلادی می‌زیسته است. با آنکه به نظر می‌رسد که وی یک متکلم است نه یک مورخ، اما می‌توان تألیف او را در زمره منابع تاریخی یاد کرد هم بدلیل اینکه شرحی که وی در باب اسماعیلیه آورده است در آثاری محفوظ مانده است که بیشتر متعلق به گروه نوشته‌های تاریخی هستند، و هم به دلیل آنکه وی آغازگر روند معینی در تاریخنگاری دربارهٔ قرامطیان است. در میان مورخانی که روش و خطوط فکری او را در تاریخ نهضت قرامطیان دنبال کرده‌اند می‌توانیم از خواجه نظام‌الملک، ابن‌شداد، ابوالفداء و خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی نام ببریم.

متأسفانه اصل نوشتهٔ ابن‌رزام گمشده و به دست ما نرسیده است، اما یک نویسندهٔ علوی به نام اخو محسن که تقریباً معاصر المعزالدین‌الله بوده به تفصیل از کتاب ابن‌رزام نقل قول کرده است.^۴ در حقیقت این اطلاع را که شرحی که اخو محسن از قرامطه آورده از کتاب ابن رزام اقتباس شده است ما مدیون مقریزی هستیم.^۵ مقریزی می‌افزاید که خود وی آنچه را ابن رزام دربارهٔ اصل و منشأ فاطمیان نوشته است باور ندارد. با وجود چنین انتقاد شدیدی از ابن‌رزام و پیرو او اخو محسن، جای تعجب است که مقریزی در تألیفات مختلف خود به فراوانی اما بدون ذکر نام از روایت ابن‌رزام استفاده نموده است.^۶

از متن نوشتهٔ اخو محسن دو تحریر برای ما باقی مانده است. یکی در آثار مقریزی که بخش عقیدتی آن را در کتاب «خطط»^۷ خود و بخش تاریخی آن را در کتاب «مقفی» خویش آورده است.^۸ تحریر دیگر و بهتر در «نهایة‌الارب» نویسی (متوفی در ۷۳۲/۱۳۳۱) که کتابی است دائرة‌المعارف گونه دربارهٔ ادبیات و تاریخ، برای ما محفوظ مانده است.

روایت نویسی در بخشی از کتاب او آمده است که هنوز به چاپ نرسیده است، و دو دستنویس از آن برای ما باقی مانده است یکی در پاریس و دیگری در استانبول.^۹ مقریزی نیز خلاصه‌ای از

روایت اخو محسن را در کتاب «اتعاظ الحنفاء» خود آورده است. در «الفهرست»، تألیف ابن‌الندیم نیز مستقیماً از ابن‌رزام مطالبی نقل شده است.^{۱۰} مسعودی^{۱۱} در فهرست کسانی که تألیفاتش درباره قرامطه داشته‌اند از ابن‌رزام با استحقاق تمام یاد می‌کند. کازانوا^{۱۲} اظهار نظر مسعودی را «محکومیت رسمی» ابن‌رزام به شمار می‌آورد.

اما بر روی هم به‌ثقه بودن ابن‌رزام باید با نظر مساعدتری نگریست. چنانکه هم‌اکنون خاطر نشان ساختیم انتقاد مقریزی از وی تا حد زیادی اثر خویش را به این دلیل که مقریزی خود از نوشته او استفاده فراوانی کرده است از دست می‌دهد. کازانوا^{۱۳} نیز یادآور می‌شود که مسعودی با وجود انتقاد شدیدی که از ابن‌رزام می‌کند شرحی که خود وی در باب قرمطیان می‌آورد، از روایتی که محکوم می‌سازد و بیاد انتقاد می‌گیرد، چندان تفاوتی ندارد. کشف اسناد واقعی اسماعیلی بر رویهم به تأیید سخنان ابن‌رزام گرایش دارند. ایوانف^{۱۴} می‌نویسد که سوگندنامه‌ای را که ابن‌رزام نقل کرده است با سوگندنامه‌ای که هم‌اکنون در میان اسماعیلیان هند تداول دارد مطابقت می‌کند، و عقایدی که وی به اسماعیلیان نسبت می‌دهد «به‌خوبی» با آنچه در رساله اسماعیلی نصیرالدین طوسی آمده است سازوار است، گرچه در نوشته خواجه نصیر از نه‌درجه یا نه‌مرحله نوکیشی که ابن‌رزام یاد کرده است و در نوشته‌های دیگران نیز دیده می‌شود، اثری یافت نمی‌شود.

درباره اشتباهات تاریخی ابن‌رزام ما بعداً سخن خواهیم گفت.

با ابن‌رزام نام میمون‌القداح و پسرش عبدالله وارد کتاب‌های تاریخی سنیان می‌شود، منشأ نهضت فاطمیان تا به انجمنی که اینان تشکیل داده بودند دنبال می‌گردد، رابطه میان فاطمیان و قرمطیان مسلم گرفته می‌شود، شجره نسب خلفای فاطمی مورد پرسش قرار می‌گیرد، و این همه برای نخستین بار است که در تواریخ مؤلفان اهل سنت مطرح می‌گردد.

در سال ۱۰۱۱/۴۰۲ محضر معروف ضد فاطمیان در بغداد

انتشار یافت و در آن بعضی از گفته‌های ابن‌رزام علناً اعلام گردید. در این محضر تصریح گردیده است که عبیدالله مهدی، نخستین خلیفه فاطمی، در واقع شخصی بوده است به نام سعید، از اخلاف دیسان، بنیانگذار فرقه دیسانیه (بردیسانیه؟)، که خود وی یک ثنوی و ملحد بوده است. اما در این محضر از عبدالله بن میمون و پدرش ذکری نشده است.

این محضر به انضمام تفصیل جزءبجزئی که ابن‌رزام از اصل و نسب و عقاید اسماعیلیان داده است مبنا و شالوده بیشتر تألیفات ضد فاطمی گشته است.

از میان نوشته‌ها و منابع سنی دیگر تنها لازم است که یکی را به علت آنکه برای نخستین بار در این پژوهش از آن استفاده شده است، مورد ملاحظه قرار دهیم. در وقایعنامه‌ها و تواریخ یمنی که اچ. سی. کای (H. C. Kay) منتشر و ترجمه نموده است روایت کوتاهی درباره قرمطیان در یمن وجود دارد که از «کتاب السلوک» بهاء‌الدین الجندی (متوفی در ۷۳۲/۳۳۱) برگرفته شده است. جندی یگانه منبع خود را در این روایت ابو عبدالله محمد بن مالک بن ابی القبائل نامی ذکر می‌کند که «قاضی یمن و از علمای اهل تسنن» بوده است. وی از جمله کسانی بوده که در روزگار علی بن محمد صلیحی^{۱۶} به فرقه قرمطیان پیوسته و از ویژگیهای این نهضت اطلاعات جامع دست‌اولی کسب نموده است. اما پس از آنکه به فساد و بطلان عقاید قرمطیان پی برده به انکار آنان برخاسته و رساله تحسین‌آمیزی در رد آنان تألیف نموده که در آن به توصیف اصول مذهب آنان پرداخته، و پستی و رذالت آنان را روشن ساخته و خوانندگان را از فریفتاریهای آنان برحذر داشته است.^{۱۷}

در اوایل سال ۱۹۳۹ در قاهره کتابی به چاپ رسیده است که به نظر می‌رسد که همین رساله مورد بحث ما باشد. این کتاب «کشف اسرار الباطنیه و اخبار القرامطه» نام دارد، و اسم مؤلفش محمد بن مالک ابی الفضائل الحمدانی الیمنی ذکر شده است. از متن کتاب چنین برمی‌آید که مؤلف معاصر خلیفه فاطمی مستنصر بالله (۴۲۷-۴۸۷/۱۰۳۵-۱۰۹۴) بوده است.

به این ترتیب ما بررسی خویش را درباره روندهای عمده تاریخنگاری اهل سنت به پایان می‌بریم. البته مورخان بسیاری هستند که نام آنها در این بررسی نیامده است، و ما هرکجا لازم باشد به اینان اشاره خواهیم کرد.^{۱۸}

منابع کلامی اهل سنت

نهضتی باگسترش و قدرت براندازی مذهب باطنیه، همچنانکه می‌باید انتظار داشت، مقام مهمی در نوشته‌های کلامی اهل سنت دارد. متکلمان سنی مذهب مقدار فوق‌العاده زیادی کتب رد و ابطال در باب عقاید باطنیان نوشته‌اند که گرچه از آنها نمی‌توان چیزی به‌درستی درباره عقاید و آراء باطنیان دانست ولی دست‌کم، می‌توان از آنها حاصل تأثیرات عقاید آنان را بر نظاره‌گران سنی ملاحظه نمود.

کتابهایی که درباره ملل و نحل، یعنی تاریخ ادیان، علمی که در دوره میانه تاریخ اسلام به‌درجه‌ای عالی از تکامل رسید، نوشته شده است کمتر از کتب کلامی تعصب‌آمیزانند. به دلایل واضح، بخش اعظم این‌گونه کتب به‌جنبه‌های کلامی و عقیدتی مذهب باطنیه می‌پردازند، و کمتر به تاریخ این جنبش توجه دارند، و به این ترتیب از میدان پژوهش حاضر بیرون قرار می‌گیرند. مع‌هذا، چون به‌طور پراکنده اطلاعات تاریخی اندکی در برخی از این منابع وجود دارد، بررسی آنها ارزشمند خواهد بود.

ارزش تاریخی عمده این آثار در آن است که نه تنها جنبش اسماعیلی را به‌معنای دقیق کلمه توصیف می‌کنند بلکه کل شبکه فرقه‌های تندرو شیعه را که اسماعیلیان به‌صورت یک نظام سازمان یافته از آنها تحول پذیرفته است نیز مورد بحث و گفتگو قرار می‌دهند، و این کار را با چنان تفصیلی انجام می‌دهند که ما هرگز نمی‌توانیم امیدوار باشیم که به این کیفیت در کتب تاریخی به بحث از آنها پرداخته شود. باید پذیرفت که در گفته‌های متکلمان عیب و نقص فراوان یافت می‌شود و این از اعتبار آنان می‌کاهد. آنان

نسبت به این فرقه‌هایی که توصیف می‌کنند تعصب شدیدی نشان می‌دهند، و علاقه‌ای ندارند که تصویر درست و روشنی از پیدایش و تکامل آنها به دست دهند. اغلب نیز اطلاعاتشان درباره آنها نادرست است، و عقاید و آرائی را به پیروان این فرق نسبت می‌دهند که آنان از شنیدنش به وحشت می‌افتند و از آن تبری می‌جویند. مسعودی^{۱۹} از این مجادله گران و بی‌علاقگی آنها به دانستن، و شتابشان در محکوم ساختن فرقه‌های مخالف با سرزنش یاد می‌کند. از این رو چگونه می‌توان انتظار داشت که اینان میان فرقه‌های العادی و بدعت‌گزاری که با یکدیگر در کشمکش بوده‌اند بدرستی تمیز بگذارند؟ گذشته از این، بسیاری از آنها پای‌بند حدیثی هستند که به پیامبر (ص) نسبت داده شده است، که بنا بر آن است اسلام به هفتاد و سه فرقه منشعب خواهد شد^{۲۰}. این عدد بستر پروکروستس* است که بیشتر نویسندگان کتب ملل و نحل مسلمان، خویشتن را به‌زور هم که شده است با آن سازواری داده‌اند.

اما با همه این عیبها امکان آن هست که با سنجش دقیق روایات مختلف، و مهمتر از همه به وسیله منابع و مآخذ شیعیان دوازده امامی و اسماعیلی که اینک در دسترس قرار گرفته است، شرح انتقادی و صحیحی از برآمدن و رشد فرقه‌های تندرو قدیم و عروج آنها در دعوت اسماعیلی فراهم آورد. ما در فصل نخست کتاب خویش بدین کار خواهیم پرداخت. اما اکنون اجازه بدهید به کوتاهی به بررسی مهمترین منابع کلامی سنی، از جمله کتابی که تاکنون ناشناخته مانده است بپردازیم^{۲۱}.

قدیمیترین رده‌بندی موجود از فرق اسلامی «مقالات الاسلامیین» دانشمند بزرگ ابولحسن اشعری (متوفی در ۹۳۳/۳۲۱) است. در این کتاب اشعری کوشیده است تا به تفصیل اما کلاً به صورتی معقول این موضوع را بررسی کند. پس از وی باید از ملطی (متوفی در ۹۸۷/۳۷۷) نام برد که کار وی بیشتر رد کردن است

* Procrustes در افسانه‌های یونانی نام راهزنی است که مسافران را می‌فریفت و به‌خانه خود می‌برد، و برای آنکه اندازه بسترش شوند یا آنها را می‌کشید یا پا و سرشان را قطع می‌کرد.

تا توصیف نمودن، معینا وی نیز تفصیلات جالب چندی به دست می‌دهد.

مفصلتر از این دو کتاب «الفرق بین الفرق» ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر بغدادی (متوفی در ۴۲۹/۱۰۳۷) دانشمند و متکلم اشعری مذهب می‌باشد که پژوهشی تفصیلی از فرقه‌های شیعه، تاریخ جداگانه هر یک و عقاید آنان برای ما برجای گذاشته است.

بغدادی در فصلی که درباره باطنیه نوشته است تاریخچه‌ای مفصل از این فرقه ظاهراً بر پایه روایت ابن‌رزام، اما با اختلافاتی چند، به دست می‌دهد.

در کتاب «بیان الادیان» ابوالمعالی (که تألیف خود را در ۴۸۵/۱۰۹۲ به پایان برده است) و در نخستین تاریخ بزرگ ادیان اسلامی یعنی «فصل فی الملل والنحل» تألیف ابن‌حزم (متوفی در ۴۵۹/۱۰۶۴) روایات مختصری درباره خاستگاه و آغاز کار باطنیان آمده است.

شهرستانی (متوفی در ۵۴۸/۱۱۵۳) جانشین ابن‌حزم در تاریخ ادیان، نیز به این موضوع پرداخته است - نظریات وی در کمال تعجب بردبارانه و همراه با تسامح است و آشکار است که از منابع اسماعیلی بهره‌مندی داشته است.

اما نوشته شهرستانی تقریباً یکسره درباره عقاید و آراء بحث می‌کند، و اطلاعات تاریخی اندکی در بردارد.

در قطعه‌ای که اخیراً دکتر پل‌کراوس از فخرالدین رازی، مفسر بزرگ قرآن به چاپ رسانیده و به تفسیر آن پرداخته تجزیه و تحلیل فوق‌العاده جالبی از کتاب شهرستانی آمده است. وی می‌گوید که این کتاب، از ابتدا تا انتها سرقت بیشرمانه از نوشته‌های دیگران است، و چیزی جز رونویس معدودی از کتابهای دیگر نمی‌باشد به‌عنوان مثال بخشی که ما با آن سروکار داریم، یعنی فرق اسلامی، مبتنی بر «فرق بین الفرق» بغدادی است جز آن که بغدادی به علت تعصب فوق‌العاده‌اش تحمل آن را که عقاید و اندیشه‌های فرقه‌های مخالف خویش را با وفاداری بازگو کند نداشته است. تنها قسمتی از کتاب شهرستانی که ارزش توجه

دارد بخشی است که به حسن صباح اختصاص داده شده است، زیرا در این جا شهرستانی از منبع موثقی استفاده نموده و آن را از اصل فارسی به عربی برگردانیده است.

چنانکه دکتر کراوس خاطر نشان ساخته خرده گیریهای رازی از شهرستانی کلا درست است هر چند در بعضی موارد، از جمله بویژه در مورد کیالیه شهرستانی ظاهراً از منابع دیگری استفاده نموده است. و دید کلی او نیز آزاد منشانه تر از بغدادی است، و آشنائیش با عقاید و آراء اسماعیلیان بسی بیشتر و عمیقتر. در اینجا به طور گذرا باید یادآور شویم که شهرستانی خود متهم بداشتن عقاید اسماعیلی بوده است^{۲۳}.

یکی از مهمترین آثار اهل سنت درباره باطنیان «ردیه*» امام محمد غزالی (متوفی در ۵۰۵/۱۱۱۱) است که گلدزیهر به تجزیه و تحلیل آن پرداخته و بخشی از آن را منتشر ساخته است. این کتاب نیز بیشتر با عقاید باطنیان سروکار دارد، و بنابراین از موضوع بحث ما خارج است. ما ارجاعات مربوط به ویژگی کلی جنبش باطنیان را بعداً مورد نظر قرار خواهیم داد. اما در اینجا بالا جمال اشاره می کنیم که فخرالدین رازی در گفتاری که در صفحات پیش از آن یاد کردیم غزالی را به کژفهمی نظریه اسماعیلیان متهم می سازد و ردیه او را بسیار نادرست می شمارد. یک داعی اسماعیلی یمنی نیز از قرن هفتم/سیزدهم پاسخی بر ردیه غزالی نوشته است که در دست است^{۲۴}.

در زمره متکلمانی که درباره باطنیان اظهار نظر نموده اند باید از جمال الدین بن الجوزی (متوفی در ۵۷۷/۱۲۰۰) متکلم حنبلی که در بسیار از رشته ها تألیفاتی دارد نام ببریم. وی در دو جا شرح مختصری درباره نهضت باطنیان آورده است که کلا مبتنی بر نوشته های طبری، ابن رزام و غزالی است.

براین فهرست از منابع و مأخذ کلامی می بایست از اثری نام ببریم که هنوز به چاپ نرسیده است و به صورت دستنویس باقی مانده است و در اینجا برای نخستین بار مورد استفاده قرار می گیرد.

* مراد از این ردیه همانا کتاب فضائح الباطنه است.

مؤلف این کتاب قاضی القضاة عبدالجبار بن محمد بن عبدالجبار است که از متکلمان معتزلی است و در سال ۴۱۵ یا ۴۱۶/۲۵-۱۰۲۴ وفات یافته است. وی شاگرد ابن عیاش و در روزگار خود رئیس معتزلیان بوده است.^{۲۵}

پروفسور ه. ریتز^{۲۶} توجه ما را به دستنویس نسخه‌ای از کتابی به نام کتاب «تثبیت دلائل نبوت سیدنا محمد» جلب نموده است که از همین نویسندگان است و در کتابخانه شهید علی پاشا در استانبول وجود دارد. این دستنویس ۲۹۴ ورق دارد که اوراق ۱۴۳ تا ۱۵۳ آن درباره جنبش باطنیان است. عبدالجبار در کتاب خویش از روایت ابن رزام، که از وی به نام اسم می برد استفاده کرده است، اما روایتی که درباره باطنیان آورده از بسیاری جهات اصالت دارد و اطلاعات تازه زیادی به دست می دهد. چند تن از مورخان بعدی از کتاب وی به عنوان سندی معتبر مطالبی نقل کرده اند.^{۲۷}

با این کتاب بررسی ما درباره دو دسته عمده از منابع اهل سنت، و نشان دادن رشد تدریجی دانش و اطلاع آنان درباره باطنیان به پایان می رسد. البته کتابهای دیگر نیز در این باره وجود دارد. از آنجمله است سفرنامه‌ها، کتب و رسالات ادبی و فلسفی و آثار دیگر که در آنها اطلاعات ذیقیمتی درباره باطنیان آمده است و ما در فصلهای آینده این تحقیق از آنها بهره خواهیم برد. اما هیچ یک از این آثار نیازی به اثبات اعتبار ندارند. اینک وقت آن است که به کوتاهی به بررسی مآخذ و منابع غیر سنی درباره موضوع مورد تحقیق خود پردازیم.

منابع شیعیان دوازده امامی

گذشته از آنچه در بالا یاد کردیم توده عظیمی از مواد مربوط به تاریخ اولیه فرقه‌های اسلامی در مجموعه کتب تراجم و کتاب شناسی شیعیان دوازده امامی یا شیعیان میانه رو وجود دارد. این نوشته‌ها بردوساسی، دوخویه، و دیگر محققان و پژوهندگان قدیم کاملاً ناشناخته بود، و در حقیقت اهمیت آنها تنها

در سالهای اخیر به وسیلهٔ م. ماسینیون گوشزد گردید^{۲۸}. این کاملاً طبیعی است که شیعیان میانه‌رو تماس و ارتباط بیشتری با اسماعیلیان داشته‌اند تا سنیان متعصب، و در نتیجه دانش و اطلاعی وسیعتر و دقیقتر از تاریخ و اندیشه‌ها و گرایشهایشان می‌داشته‌اند. ابوالعلاء معری^{۲۹} می‌گوید که شیعیان دوازده امامی هنوز خاطرۀ عبدالله بن میمون القداح را گرامی می‌دارند، و از وی به‌عنوان یکی از ثقات، احادیثی را که از او قبل از ارتدادش روایت شده است، نقل می‌کنند. این سخن را مطالعهٔ کتب رجال شیعی کاملاً تأیید می‌کند، زیرا در این کتب از عبدالله بن میمون و دیگر غلات معروف به‌عنوان رجال حدیث یاد شده، و اطلاعات ارزشمندی دربارهٔ آنها به‌دست داده شده است که در هیچ کجای دیگر نمی‌توان یافت.

قدیمیترین و جالبترین این کتب کتاب «معرفة اخبار الرجال» ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز الکشی است که به‌صورت تلخیصی که شیخ طوسی از آن نموده به‌دست ما رسیده است. کسی که در قرن چهارم / دهم می‌زیسته، شاگرد علمای معروف شیعه ابوالقاسم نصر بن سباح البلخی و ابونصر محمد بن مسعود العیثی السمرقندی بوده است، که از این دو اولی خود از زمرهٔ شیعیان غالبی محسوب می‌شود. کتاب کشی که مجموعه‌ای است از روایات دربارهٔ رجال معروف فرقهٔ شیعه گنجینه‌ای از اطلاعات است^{۳۰}. در تکمیل کتاب کشی ما تعدادی کتب رجال و کتابشناسی در دست داریم که از جملهٔ مهمترین آنها تألیفات نجاشی (متوفی در ۱۰۵۸/۴۵۰) شیخ طوسی (متوفی در ۱۰۶۷/۴۶۰) ابن شهر آشوب (متوفی در ۱۱۹۲/۵۸۸) و استرآبادی (متوفی در ۱۰۲۸/۱۶۱۸) است^{۳۱}.

گذشته از این تألیفات دو کتاب از مؤلفان شیعی دوازده امامی در دست است که بر موضوع مورد پژوهش ما روشنی می‌افکنند. این دو کتاب که دربارهٔ فرق و ادیان است تنها آثار موجود شیعی در این زمینه هستند، و اطلاعات دقیقتر و نزدیکتر به واقعیتی را نسبت به اطلاعات سنیان در باب موضوع عرضه می‌دارند و از بسیاری از پیشداوریها و تعصبات مؤلفان اهل سنت،

اما البته نه از همه آنها، بری هستند.

نخستین کتاب از این دو «فرق الشیعه» است که به ابو محمد حسن بن موسی نوبختی (متوفی پیش از ۳۱۰/۱۹۲۲) نسبت داده شده است. این کتاب تحقیقی است درباره فرقه شیعه و فرق وابسته بدان از مرگ حضرت علی (ع) تا غیبت امام دوازدهم شیعه اثنی عشری. کتاب به سبکی کاملاً غیر احساساتی نوشته شده و پر است از اطلاعات گرانبها درباره آغاز تاریخ اسماعیلیان. مؤلف کتاب شیعه‌ای متعادل است و به نظر می‌رسد که در تألیف خویش از منابع و مآخذ سنی همان اندازه استفاده کرده است که از منابع و مآخذ شیعه، در بعضی موارد اطلاعات او بهتر و بیشتر از مؤلفان سنی معاصرش نیست، و در کتاب وی نامی از عبدالله بن میمون برده نمی‌شود. اما وی تصویری دقیق و جزء بجزء از فرقه‌های پیش از اسماعیلیه که برگرد محمد بن الحنفیه، امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) حلقه زده‌اند به ما می‌دهد، و این ترتیب یک چارچوب تاریخی در اختیارمان می‌گذارد که می‌توانیم اطلاعات و اخباری را که درباره رجال و اعیان شیعه از کتاب کشی و تألیفات متابعان او به دست می‌آوریم در آنجا ببندازیم.

در اینجا باید به‌طور گذرا یادآور شوم که [مرحوم] عباس اقبال در رساله منفرد و برجسته‌ای که به نام «خاندان نوبختی»^{۲۲} نوشته است، انتساب کتاب فرق الشیعه را به نوبختی رد می‌کند و می‌گوید که کتاب نوبختی که همین نام را داشته گم شده است، و مؤلف حقیقی کتاب دانشمندی بوده است به نام سعد بن عبدالله الاشعری (متوفی در ۲۹۹ یا ۳۰۱ / ۹۱۱-۹۱۳). عباس اقبال رأی خود را برپایه عبارات و مطالبی از کشی و دیگران گذاشته است که متن این عبارات و مطالب با متن «کتاب فرق الشیعه» منسوب به نوبختی یکسان است اما به اشعری نسبت داده شده است. کتاب دوم از دو کتابی که در بالا ذکر کردیم «تبصرة العوام» است که تالیفی است به زبان فارسی که مؤلف حقیقی آن معلوم نیست اما به سید مرتضی بن داعی حسینی رازی (از رجال آغاز قرن هفتم / سیزدهم) نسبت داده شده است.

منابع اسماعیلی

دراز مدتی قضاوت و داوری ما درباره اسماعیلیان منحصرأ مبتنی بر شواهد و مدارکی بود که سرسخت‌ترین مخالفان آنها عرضه می‌داشتند، و نوشته‌ها و آثار خود آنان در نتیجه تفتیش عقاید و سختگیری سنیان و نیز پنهان‌گرایی خود اسماعیلیان تقریباً یکسره از صحنه خاور نزدیک ناپدید شده بود - که البته از این بابت باید سپاسگزار آن تفتیش و سختگیری و پنهان‌گرایی بود. قطعاً چند از آثار اسماعیلی که از میان اسماعیلیان بخش مرکزی سوریه گردآوری شده بود به وسیله گویار منتشر گردید، و یکی دو رساله دیگر نیز از اسماعیلیان آسیای مرکزی به دست آمده بود در مجلات روسی به چاپ رسید. در سال ۱۹۰۵ گریفینی تعدادی از آثار اسماعیلی را در یمن یافت، که برخی از آنها را در مقاله‌ای مورد بررسی قرار داد و معرفی نمود. در طی سالهای بعد، در نتیجه کوششهای بخصوص ولادیمیر ایوانف و ه. ف. همدانی گنجینه‌هایی از آثار اسماعیلی در کتابخانه‌های هند کشف گردید، و تعدادی از کتب اسماعیلی در کتابخانه‌های اروپائی شناخته شد، و تعدادی نیز خریداری گردید. اینک مقدار نسبتاً معتنا بهی از ادبیات اسماعیلی در کتابخانه‌های عمومی و خصوصی در دسترس است، و تعدادی از متون اسماعیلی به وسیله محققان و دانش‌پژوهان مختلف چاپ، ترجمه و بررسی شده است. باری، تا اینجا بیشتر آثار به دست آمده ضمیمه دینی و فلسفی دارد، و در کمال شگفتی جز اندکی بر معلومات ما درباره آغاز کار این نهضت نیفزوده است. گذشته از این هیچ کتابی که تاریخ تألیف آن قدیمتر از زمان نخستین خلیفه فاطمی باشد یافت نشده (به استثنای احتمالاً کتاب «ام‌الکتاب» از نوشته‌های اسماعیلیان آسیای مرکزی)، و نقطه نظری که این کتاب‌ها عرضه می‌دارند، همان نقطه نظر از توان افتاده دعوت فاطمی است نه نقطه نظر دوره انقلابی قدیمتر.

مهمترین اثر تاریخی اسماعیلی کتاب «عیون الاخبار» نوشته داعی ادریس یمنی^{۲۲} است که تاریخ جنبش اسماعیلی را از زمان

از دواج علی بن ابیطالب (ع) تا روزگار خود مؤلف (قرن نهم / پانزدهم) در هفت مجلد باز می‌گوید. این کتاب به استثنای چند بخشی از آن که به وسیله همدانی در مجله «اسلام» (Der Islam) به چاپ رسیده همچنان به صورت دستنویس باقی مانده است، و من متأسفانه نتوانستم نسخه‌ای از آن برای مطالعه به دست آورم.

کهنتر از کتاب «عیون الاخبار» کتاب «افتتاح الدعوه و ابتداء الدوله» تالیف قاضی نعمان (قاضی القضاة معزالدین الله) است این کتاب تاریخ دعوت فاطمیان است در یمن و شمال افریقا تا زمان استقرار خلافت فاطمی و بسیار کتاب ارزشمندی است. این کتاب نیز هنوز به صورت دستنویس است، و من نسخه‌ای از آن را شخصاً در اختیار دارم و مشغول ویراستن و آماده ساختن آن برای چاپ می‌باشم.

دو کتاب جدید اسماعیلی نیز هست که به طور مستقیم یا غیر مستقیم بر مبنای این کتابها یا کتابهای تاریخی اسماعیلی دیگر نوشته شده‌اند. این هر دو کتاب به زبان عربی است اما یکی در هند و دیگری در سوریه نوشته شده است. نخستین از این دو کتاب «ریاض الجنان» تالیف شرف علی سید پوری است که به سال ۱۲۷۷ / ۱۸۶۰ در بمبئی چاپ شده است، و مخاطب آن جامعه اسلامی به طور کلی است و مؤلف اشاره‌ای به اسماعیلی بودن خود نمی‌کند. اما کتاب شدیداً دارای گرایشهای اسماعیلی است و بخش‌های تاریخی آن بر پایه منابع و مآخذ اسماعیلی نگارش یافته است. در آن مطالب جالبی یافت می‌شود اما صبغه سری و باطنی بودن آن مانع می‌شود که بتوان اطلاعات جدیدی از آن استخراج و استنباط نمود.

کتاب دوم «الفلک الدوار فی سما الاثمة الاطهار»، نام دارد و بررسی کلی است درباره فرقه اسماعیلیه که در حلب در سال ۱۳۵۶/۱۹۳۳ چاپ شده است و مؤلف آن شیخ عبدالله بن مرتضی در خوابی عامل اسماعیلیان بوده است. مؤلف ظاهراً به کتابهای اسماعیلیان و بهره (Bohra) دسترسی داشته است، اما بخش تاریخی کتابش عمدتاً بر پایه مآخذ و منابع سنی نوشته شده و ارزش چندانی ندارد.

گذشته از آثاری که صراحتاً صبغه تاریخی دارند در نوشته‌های کلامی و عقیدتی نیز برحسب اتفاق مطالب و اشارات تاریخی یافت می‌شود. این مطالب هر جا که می‌آیند احتمالاً بیشتر از نوشته‌هایی که صراحتاً تاریخی هستند درخور اعتماداند، زیرا در حالیکه کتب و نوشته‌های تاریخی «ظاهر» تلقی می‌شوند، کتب سری و محرمانه درباره «حقائق» و «عقاید» اغلب «باطن» محسوب می‌گردند، و مطالب آنها بیشتر برای معدودی از خواص است، و لذا می‌توانند در بردارنده مطالبی باشند که از توده مردم و عوام الناس پنهان نگه‌داشته شده است. نمونه جالب این گونه مطالب نکته تاریخی کوتاهی است که در کتاب «غایت الموالد»، کتابی سری درباره عقاید باطنی، آمده است و در آن تأیید شده است که عبیدالله المهدی علوی نبوده است (به بخش‌های آینده این کتاب نگاه کنید). البته این نکته در نوشته‌های تاریخی قاضی نعمان (که امکان دارد به دلیل آنکه قاضی به بالاترین مراحل دعوت نرسیده بود از آن اطلاعی نداشته) و «عیون الاخبار» و نوشته‌های جدید اسماعیلی انکار شده است.

در زمره منابع و مأخذ اسماعیلی باید سفرنامه دو سیاح مسلمان را که از طرفداران خلفای فاطمی بوده‌اند منظور کنیم، که یکی از آنها دست‌کم از اسماعیلیان بسیار معتقد و وفادار به این مذهب بوده است. این دو ابن‌حوقل (اواخر قرن چهارم. قرن دهم) و ناصر خسرو (متوفی در ۴۸۱ / ۱۰۸۸) می‌باشند و در سفرنامه‌های آنان توصیف‌های دست اول جالبی از دو ناظر غیر متعصب از دولت قرمطیان در بحرین و سازمان داخلی آن به ما رسیده است.

نیز اطلاعات زیادی می‌توان از کتابها و رسالات گروهائی که گرچه رسماً اسماعیلی نیستند، اما با آنها ارتباط نزدیک دارند، به دست آورد. معروفترین این گروهها اخوان الصفا و رسائل آنهاست. این رسائل گنجینه‌ای از مطالب و موضوعات اعتقادی و فلسفی هستند، ولی نکات و اشارات تاریخی اندکی در آنها آمده است. سودمندتر از آنها نوشته‌های دینی و مقدس دروزها است که عرضه دارنده يك جریان قدیمی و نسبتاً ناب و

دست نخورده اسماعیلی هستند، و به علت خصلت ویژه‌ای که به عنوان نوشته‌های مقدس يك فرقه انقلابی سری دارند کمتر از ادبیات و نوشته‌های رسمی فاطمی محافظه‌کاری نشان می‌دهند. پس اینها هستند منابع و مأخذی که داستان جنبش باطنیان را برای ما باز می‌گویند. و آن داستانی است لبریز از تضادها و تعارضهای درونی و سرشار از پرسشهای بدون پاسخ. وظیفه‌ای که در برابر ما قرار دارد کوشش در به دست دادن روایتی روشن و پیوسته از حوادث و رویدادهائی است که این منابع وصف می‌کنند از راه ارزشیابی نقادانه آنها و مقابله و مقایسه آنها با یکدیگر.

اکنون پیش از آنکه به بر شمردن مسائل و مشکلاتی که بر سر راه ما قرار دارد و کوشش در حل این مشکلات، بسیار سودمند تواند بود که به کوتاهی دشواریهای را که راه ما را سد کرده‌اند یادآور شویم. نخستین دشواری که قبلاً نیز بدان اشاره کردیم جهل و در برخی از موارد سوءنیت عمدی نویسندگان و مؤلفان ضد باطنی است که یکی از منابع اصلی اطلاعات ما هستند. دومین دشواری سری و محرمانه بودن خود جنبش است، که در نتیجه آن بسیاری از عقاید و شخصیت‌های خود را نه تنها از مخالفان بلکه از بخش عظیمی از پیروان خویش - یعنی آنان که هنوز به رموز و حقائق درونی نهضت راه نیافته بوده‌اند - پنهان می‌داشته است. به این ترتیب بسیاری از آثار باطنی اگر برای استفاده عموم نوشته می‌شده‌اند عمداً حقایق مهمی را مخفی می‌داشته و حتی تحریف می‌کرده‌اند. سومین دشواری این واقعیت است که در شرایط و اوضاع و احوال سخت و ناپه‌نجان و تعقیب و آزار که نهضت در آن می‌زیسته، عده زیادی از سران و رهبران مهم جنبش مدام در حال اختفاء، و توارى از نقطه به نقطه‌ای بوده و تحت نامهای مختلف به سر می‌برده‌اند و این امر حتی باز شناختن آنها و عینیت دادن چهره‌های گوناگونشان را با هم دشوار می‌سازد.

سرانجام عقیده به «تفویض»، یا فرزند خواندگی معنوی و روحانی است که به موجب آن واژه‌هایی چون «ابو» و «ابن» می‌تواند بر رابطه معلم و شاگردی دلالت کند تا نسبت جسمانی

پدری و فرزندی. این نکته چنانکه بزودی خواهیم دید بیشتر شجره نسب‌ها و نسب‌نامه‌های باطنیان را در محل تردید قرار می‌دهد و بردشواری تعیین هویت اشخاص مختلف می‌افزاید.

مسئله ما عمده رده‌بندی و تشخیص است. جنبش باطنیان در طی قرن‌ها فعالیت خود، در نتیجه پراکندگی وسیع و خصلت سری تبلیغات آن به تعداد زیادی گروه‌های تقریباً متمایز با نام‌ها و سنت‌های محلی مختلف انقسام پذیرفت. بعضی از این گروه‌ها بخشی از هسته مرکزی سازمان هستند، بعضی دیگر شاخه‌هایی هستند که بر مراکز عمده اتکاء دارند، اما در نتیجه بعد فاصله و دشواری ارتباط و مراوده تحت تأثیرات محلی ویژگی متفاوتی یافته‌اند. یقیناً نیز فرقه‌هایی هستند که در اصل ارتباطی با جنبش باطنیان ندارند، اما قرعۀ بخت خویش را با آنان در افکنده‌اند و اطاعت از قدرت مرکزی باطنیان را پذیرفته‌اند. اما این اقتدار و آن اطاعت فقط جنبه اسمی دارد و این گروه‌ها اغلب به راه خویش می‌روند. باوجود این، گروه دیگری هم هستند که از فرقه‌هایی تشکیل شده‌اند که بسیار کم با باطنیان ارتباط دارند یا اصلاً ارتباطی ندارند، و اصل و تبار و خصلت‌های جداگانه‌ای دارند. با آنکه ممکن است برحسب اتفاق میان این فرقه‌ها با باطنیان همکاری محدودی وجود می‌داشته، ولی قصه ارتباط آنها با باطنیه ساخته و پرداخته ذهن و تخیل ضد باطنیان است. گروه‌هایی مانند خرمیه و دیگر بدعتگزاران ایرانی را می‌توان به‌طور قطع و یقین جزء این دسته قرار داد.

این تفرق منطقه‌ای و عقیدتی فوجی از نام‌های مختلف برای ما به‌جای گذاشته است که بیشتر دانشمندان و مؤلفان آنها را بی‌هیچ‌گونه تمایزی بر این فرقه یا آن فرقه اطلاق می‌کنند، و به این ترتیب تشویش و درهم‌ریختگی عجیب و عظیمی به وجود می‌آورند. فهرست‌درازی از این‌گونه نام‌ها را با کاربردهای محلی آنها می‌توان در «سیاست‌نامه» خواجه نظام‌الملک و کتاب ابن‌الجوزی یافت. برای پرهیز از آشفتگی ما در اینجا واژه «باطنی» را در اطلاق بر کل گروه جنبش‌هایی که مورد مطالعه‌مان هستند به کار می‌بریم، زیرا این اصطلاح دارای وسیع‌ترین معناست و از همه

نامهای دیگر عموماً پذیرفتنی تر است. اصطلاحات و نامهای دیگر را دقیقاً تعریف خواهیم نمود.

در شبکهٔ بهم بافتهٔ فرقه‌ها و شاخه‌ها و شعبه‌های آنها که از بررسی منابع و مآخذ بر ما چهره می‌کشایند می‌توان چهار گروه متمایز از یکدیگر را تشخیص داد که هر یک از این چهار واحدی مشخص و مجزاست با ویژگی کم و بیش همگن و سنت و تاریخ جداگانه‌ای که در بیشتر یا همگی منابع ما بدان اشاره شده است. آنچه بفرنجی مسئلهٔ ما را به وجود می‌آورد، رابطهٔ میان این جنبش‌هاست این چهار گروه یا چهار جنبش از این قرارند:

۱- «دعوت» قدیم اسماعیلی، یعنی جنبشی که در قرن دوم هجری در پیرامون اسماعیل بن جعفر، و پسرش محمد، و معتقدان و اطرافیان نزدیک آنها به وجود آمد. این گروه را منابع و مآخذ شیعیان دوازده امامی به ما می‌شناسانند.

۲- «دعوت» اسماعیلی که در یمن به رهبری داعی معروف اسماعیلی منصور الیمن آغاز شد و در شمال آفریقا به زعامت ابو عبدالله شیعی ادامه یافت، و به تأسیس دولت فاطمی انجامید.

۳- نهضت شام و بین‌النهرین، نهضتی که گاهی جنبش قرمطی نامیده می‌شود و به رهبری زکرویه بن مهرویه و پسرانش از ۲۸۹ تا ۲۹۴ هجری (۹۰۱ تا ۹۰۶) بر شام و سوریه سیطره داشت.

۴- جنبش قرمطیه یا قرمطیان به معنای خاص که مراد از آن نهضتی است که در بحرین به رهبری ابوسعید قرمطی و ابوطاهر قرمطی و جانشینان آنها به وجود آمد.

از این چهار گروه در همهٔ مآخذ و منابع ما نام برده شده است. هر جا مؤلفان و محققان، چه قدیم و چه جدید با هم اختلاف نظر دارند این اختلاف در تعیین روابط میان آنها، و نسبت دادن شخصیت‌های مهم و برجسته همچون عبدالله بن میمون، به این گروه یا آن گروه است. مسئلهٔ آزاردهندهٔ مشروعیت خلافت فاطمیان نیز وابسته به یافتن پاسخ درست این پرسش‌هاست. در صفحاتی که در پی خواهد آمد، ما این چهار گروه را به ترتیب «اسماعیلیان»، «فاطمیان»، «دعوت شام و بین‌النهرین»، و «قرمطیان» خواهیم نامید.

اما پیش از آنکه پاسخ خویش را بدین پرسش بیان داریم، شاید سودمند باشد که به اختصار پاسخهایی را که دیگران بدین پرسش داده‌اند از نظر بگذرانیم. منابع عربی را قبلاً ملاحظه کردیم. از نظر طبری فاطمیان همان هستند که ادعا می‌کنند، یعنی وارثان و جانشینان گروه اول. گروه سه و چهار یکی هستند و با هم تفاوتی ندارند، و بهیچوجه با گروه يك و دو ارتباط ندارند. ثابت بن سنان گمان می‌برد که باید رابطه‌ای بین این دو وجود داشته باشد اما کلاً از طبری پیروی می‌کند. ابن رزام و همه کسانی که از روایت او تبعیت کرده‌اند، فاطمیان و قرمطیان را یکی می‌دانند، و عبدالله بن میمون را در زمره قرمطیان قرار می‌دهند، و او را نیای واقعی فاطمیان می‌شمارند. به این ترتیب، اینان منکر رابطه فاطمیان و قرمطیان با گروه اول یعنی اسماعیلیان می‌باشند، و یا در بهترین صورت آنها را غاصبان ادعاهای خاندانی اسماعیلیه می‌دانند. بیشترین بحث و جدلها تاکنون درباره این نکته‌ها بوده است، و آنان که مشروعیت خلافت فاطمیان را می‌پذیرند، پذیرششان ناچار برانکار ارتباط قرمطیان یا با عبدالله ابن میمون استوار است.

دانشمندان اروپائی در این باب اختلاف عقیده دارند. نویسندگان قدیمتر - مانند دوساسی، دوزی، هامر، کاترمر، گویار، بلوشه و دوخویه - همگی بر آن بودند که نظر خویش را بر پایه روایت ابن رزام، به صورت کلی آن قرار دهند. برای آنان اسماعیلیان و فاطمیان و قرمطیان نامهای مختلف يك جنبش واحد بودند. این جنبش با پیدایش گروه جدیدی که از ادعای امام اسماعیل بر امامت در برابر برادرانش پشتیبانی می‌نمود آغاز شد، اما به کلی تجدید سازمان یافت، و نایغه شیطان صفتی همچون عبدالله بن میمون القداح که ملحدی ضد اسلام بود و در زمانی در قرن سوم هجری می‌زیست، صبغه عقیدتی و تشکیلاتی خاصی بدان بخشید. تا اینجا همه دانشمندان اروپائی که نام بردیم هم عقیده‌اند. اما از اینجا ببعد دوساسی و بلوشه متمایل‌اند که علیرغم همه اینها خلفای فاطمی را علوی بدانند - و حال آنکه دوزی، کاترمر، گویار و دوخویه این ادعا را مردود می‌شمارند.

پیدا شدن منابع و مآخذ جدید تا حدی جنبه گیری مستشرقان را تغییر داده است. نخستین اختلاف نظر جدی را در تحقیقات کازانووا می توان دید. وی با آنکه جنبش اسماعیلیان و فاطمیان را یکی می داند، قرمطیان را گروه جداگانه ای می شمارد که اصلی قدیمتر دارند و بعداً به اسماعیلیان گرویده اند. او زمان حیات و فعالیت عبدالله بن میمون قداح را قرن دوم هجری می داند، و پیدایش نهضت متحد باطنیه را با به هم جوش خوردن دوجناح بزرگ جنبش علویان، یعنی جنبش فاطمیان یا پیروان و فرزندان فاطمه - الزهرا (ع) و جنبش حنفیه یا پیروان خط محمد بن الحنفیه، از کارهای او می شمارد. قرمطیان را به معنای محدود و خاص کلمه از گروه اخیر می داند.

ایوانف به تبعیت از مدافعان جدید اسماعیلی هرگونه رابطه ای را میان فاطمیان - اسماعیلیان از یک سو و قرمطیان از سوی دیگر انکار می کند. وی می گوید که قرمطیان از فاطمیان بهمان اندازه نفرت داشتند که از سنیان، و تفاوت و اختلاف عقیده میان آنها فراوان بود. نامهایی چون عبدالله بن میمون، دندان و مانند آنها در نوشته های اسماعیلی نیامده است، و این نشان می دهد که این اشخاص هیچگونه ارتباطی با اسماعیلیان قدیم نداشته اند. ایوانف در مشروعیت و حقانیت خلفای فاطمی کوچکترین تردیدی ندارد.

برای ماسینیون اسماعیلیان، فاطمیان و قرمطیان همه یکی هستند و نهضت واحدی را تشکیل می دهند. این نهضت را در قرن دوم هجری / هفتم میلادی امام اسماعیل، معلم و راهنمایش ابو - الخطاب، میمون القداح و دیگر معاصران آنها بنیاد نهادند.

خلفای فاطمی از اخلاف میمون القداح بودند. اما ماسینیون بر اهمیت عقیده اسماعیلیان به فرزند خواندگی معنوی (نگاه کنید به صفحات پیشین) تأکید می گذارد. بنابراین عقیده وارث حقیقی شاگرد است نه فرزند جسمانی. به این ترتیب خلفای فاطمی به مفهومی معنوی و روحانی علوی بودند، زیرا عبدالله بن میمون را محمد بن اسماعیل - که امام وقت بود - به عنوان فرزند و وارث خود پذیرفته بود.

از نظر گیدی جنبش نخستین را ابوالخطاب، یکی از پیروان امام جعفر صادق (ع) و فرزندش اسماعیل، که به شدت تحت تأثیر نهضت خرمدینان و دیگر بدعتگزاران ایرانی قرار داشت، آغاز نهاد. اوست که نخستین بنیانگذار راستین مذهب اسماعیلی است. یکی از پیروان وی به نام عبدالله بن میمون فرقه قرمطیه را به وجود آورد. خلفای فاطمی از اخلاف عبدالله بودند، و «دعوت» آنها بخشی از جنبش قرمطیان بود. اما هنگامی که خلافت فاطمی استقرار یافت عقاید قرمطیان تا حدی تعدیل شد، و از همین جا ستیز و کشمکش میان پیرایشگران در شرق و فاطمیان در گرفت. نظریه دیگری را که در اینجا می توان به اختصار یاد کرد نظریه پرینس مأمور است. وی اذعان دارد که خلفای فاطمی از اخلاف میمون القداح هستند، اما مدعی است که میمون القداح از علویان و همانا خود محمد بن اسماعیل بوده است. قرمطیان شاخه بدعتگزاری از «دعوت» اسماعیلی بودند. پروفیسور ه. ا. ر. گیب^{۲۶} در این باره خاطر نشان ساخته که مأمور با این آخرین دفاع از مشروعیت و حقانیت فاطمیان نظریه خود را در موقعیت بسیار ضعیفی قرار داده است.

اینک آنچه باقی می ماند آن است که من پاسخ خود را به مسائلی که مطرح است عرضه دارم. نظریاتی که در پی می آیند، چنانکه خواهید دید، تا حد زیادی متأثر از آثار ماسینیون، کازانوا، ایوانف، همدانی و دانشمندان دیگر، و همچنان تعدادی از منابع و مآخذ جدید است. فصول آینده این پژوهش کوششی است برای اثبات این نظریات.

۱- جنبش اسماعیلیه در میان یاران شخص اسماعیل بن جعفر (ع) با همکاری فعالانه خود اسماعیل و پسرش محمد آغاز شد. در میان یاران اسماعیل و محمد، و نخستین سازمان دهندگان فرقه بایستی از ابوالخطاب، میمون القداح، و پسر میمون یعنی عبدالله نام برد.

۲- جنبش فاطمیان در یمن و شمال افریقا ادامه مستقیم نهضتی بود که اسماعیل، ابوالخطاب و میمون القداح سازمان دادند. عبیدالله مهدی از اخلاف مستقیم و جانشین رهبری میمون -

القداح بود. با وجود این، خلفای فاطمی حقیقتاً علوی بودند، و نخستین آنها القائم بامرالله از اخلاف امامان مستوری بود که عبیدالله مهدی و پیشینیان قداحی او عامل و داعی آنها بودند و برای آنها فعالیت می کردند.

۳- از آنچه گفتیم الزاماً این نتیجه به دست نمی آید که قرمطیان = اسماعیلیان. عبدالله بن میمون یکی از بنیان گذاران جنبش اسماعیلی بود. اما ارتباط او را با قرمطیان باید ثابت نمود.

۴- قرمطیان شام و بین النهرین جزئی از «دعوت» اسماعیلی بوده اند.

۵- جنبش قرمطیان در بحرین اصل و منشائی جداگانه داشت - احتمالاً نهضتی حنفی بود. اما بعدها به عنوان يك گروه به خلفای فاطمی گروید، ولی هویت متمایز خود را حفظ کرد. به احتمال قوی نام قرمطی پس از گرویدن آنان به کیش اسماعیل بر آنها اطلاق گردیده است.

۶- ستیزه و کشمکش بعدی میان قرمطیان و فاطمیان ناشی از اختلاف و افتراقی است که میان تندروان و میانه روان پس از استقرار دولت فاطمی روی داده است.

یاداشتهای دیباچه

۱. نگاه کنید به صفحه ۶.
۲. التنبیه، ص ۳۸۹، ترجمه ۴۹۵.
۳. درباره ثابت و تاریخ او بنگرید به Chwolsson, Sabier, I, 579.
۴. اتعاف ۱۱; Sacy, I. Intro. 74;
۵. اتعاف، ص ۱۲. کاترمر ۱۱۷. فاگنان ۳۹.
۶. برای مثال خطط.
۷. بخش ۱، ص ۳۹۱. ترجمه کازانوا La Doctrine Secrète
۸. نگاه کنید به کتابنامه.
۹. ۱۸۶.
۱۰. التنبیه، ص ۳۹۵، ترجمه ۵۰۱.
۱۱. La Doctrine Secrète, 36
۱۲. همان کتاب ص ۳۷۷.
۱۳. Creed, 14.

14. *An Ismailitic work by Nasir, 534.*

۱۵. داعی اسماعیلی علی بن محمد (۴۲۹-۴۸۲ / ۱۰۲۷-۱۰۸۰) مؤسس سلسله اسماعیلی صلیحیان در یمن.

16. Kay, 191

۱۷. برای بررسی منابع در باب روی کار آمدن فاطمیان نگاه کنید به:

Becker, *Beiträge*, I, 2-11

۱۸. التنبیه، ص ۳۹۵، ترجمه، ص ۵۰۱.

۱۹. ابوداود، صفحه ۲۵۹.

۲۰. برای بررسی آثار جدلی و احتجاجی قدیم بنگرید به:

Groldziher, Ghazāli, 14 ff.

21. Les "Controverses", 205 ff and 212 ff.

22. Guillaum, *Nihāyat*, p. xi.

23. Ivanow, *Guide*, p. 56, No. 220.

۲۴. سبکی، مجلد سوم، ص ۱۴۴: Arnold, Mahdi Ahmad, 66

25. *Philologica*, p. 34/No. 18.

۲۶. نجوم الزهره جلد ۲، ۴۴۳-۴۴۶.

۲۷. ابوشامه، جلد ۲، ۲۰۱: سیوطی، تاریخ، ص ۳. فاکنان، مقریزی.

نیز نگاه کنید به Becker, *Beiträge* 5 Brockelmann, I, 411 and 418.

۲۸. *Esquisse* و مقاله قرمطیان در دائرةالمعارف اسلام.

۲۹. رساله الغفران، صفحه ۱۵۶.

۳۰. درباره کشی نگاه کنید به عباس اقبال، خاندان نوبختی، ص ۱۴۰ و هدایت، صفحه ۲۲۶.

۳۱. برای تفصیل بیشتر در این موارد و آثار دیگر مؤلفان شیعی نگاه کنید به

Rieu, *Brit. Mus. Suppl. cat. of Arabic Mss.*, p. 422 ff.

۳۲. صفحه ۱۴۰ و پس از آن.

۳۳. ایوانف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، ۶۲.

۳۴. همچنین، صفحه ۴۰.

۳۵. برای این مراجع کلی نگاه کنید به کتابنامه.

36. B. S. OS. VII, 984.

فصل اول

اصل و منشأ اسماعیلیان

از آنکه آغاز روی کار آمدن اسماعیلیان را به تفصیل
می آید از بهریم لازم است به برداشتی بقیه‌ای در باب
و گرایشهای ژرفی که کیش اسماعیلی از الهیات
تجدیدالزم، تاریخ کثیف در قرن اول هجری و سوره
و نیز نیازمند تحقیق بسیار است و فرقی که در پی می
زمانی و برخی ظفر نمود این شرح در کلیات
تأثیرات الشریعی نویسی که کاملتر است و در خصوص
در کتاب در این موضوع است. البته از منابع دیگر نیز
عزو و آثار دانشمندی چون خان تاروشن، ولسی و زنده
مگردان مورد بهره‌برداری کامل قرار گرفته است.

با ارسال حضرت محمد (ص) به صورت پیک نوبت
می که خواستار جانشینی حضرت علی (ع) بنام
ام بود آغاز گشت. در تصحیح نوره پندایش چندی
که در امتیاز و آرمایشی مواضع امام حضرت علی (ع)
گرفتند یا اندیشه‌ها و مشکلات ظاهر است.

بخش اول

آغاز کار اسماعیلیان

15. Kay, 161

17. برای بررسی منابع در باب روی کار احمد قاضیان، نگاه کنید به:
Becker, Beiträge, 1, 2-11

www.KetabFarsi.com

18. ابن اریط، ص ۱۵۸

19. برای اطلاعات بیشتر در این باره، نگاه کنید به:

20. Michael, Church, 24-25

21. Les "Controverses", 226 ff and 217 ff.

22. Gerdemann, Nöldeke, p. 200

23. Ivanow, Guide, p. 20, No. 220

24. سبکی، دیوان سبکی، ص ۱۱۲

25. Philologus, p. 34/No. 18.

26. ابن بطوطه، جلد ۱، ۲۲۲-۲۲۳

27. ابراهیم، جلد ۱، ص ۲۹۱: سبکی، تاریخ، ص ۲. مکتب، مطبوعه

28. ابن کثیر، ص ۴۱۱ and 412. Becker, Beiträge z. Brockelmann, 1, 411 and 412.

29. Sarrasin, دینار ارمینیان در باره اعراب اسلام.

30. رساله‌ها، ص ۱۵۴

31. سبکی، کفر، ص ۱۲۱: سبکی، دیوان سبکی، مکتب، مطبوعه، ص ۱۲۴ و

مکتب، مطبوعه، ۲۲۶

32. برای تفصیل بیشتر در این باره، نگاه کنید به:

Rec. Brit. Mus. Egypt. of Arab. Mus., p. 422 ff.

33. ص ۱۷۰ و پس از آن

34. ابراهیم، راهنمای کتب ابن اریط، ص ۲۱

35. سبکی، ص ۲۰

36. برای این مراجع کلی، نگاه کنید به مکتب، مطبوعه

37. B. N. O. 71, 664

سازمان اسناد و کتابخانه ملی

سازمان اسناد و کتابخانه ملی

فصل اول

اصل و منشاء اسماعیلیان

الف - مقدمات

پیش از آنکه آغاز روی کار آمدن اسماعیلیان را به تفصیل مورد بررسی قرار دهیم لازم است به پژوهشی مقدماتی در باب فرق شیعه و گرایشهای شیعی که کیش اسماعیلی از آنها نشأت گرفته است بپردازیم. تاریخ تشیع در قرن اول هجری موضوعی است که هنوز نیازمند تحقیق بسیار است، و شرحی که در پی می-آید باید آزمایشی و موقتی تلقی نمود. این شرح در جزئیات مبتنی است بر کتاب «فرق الشیعه» نوبختی که کاملترین و درخور اعتمادترین کتاب در این موضوع است. البته از منابع دیگر نیز استفاده شده و آثار دانشمندانی چون فان فلوتسن، ولهاوزن، گیدی و دیگران مورد بهره برداری کامل قرار گرفته است.

تشیع با رحلت حضرت محمد (ص) به صورت يك نهضت كاملا سیاسی که خواستار جانشینی حضرت علی (ع) به جای پیامبر اسلام بود، آغاز گشت. در نخستین دوره پیدایش جنبشی عربی بود که خواستها و آرمانهای هواخواهان حضرت علی (ع) را بیان می کرد، و با اندیشه ها و مشکلات دنیای خاور نزدیک کاری نداشت. در نیم قرن نخستین دوره اسلامی تشیع صبغه و خصلت غیر دینی خود را حفظ کرد. پیروان و هواخواهان حضرت علی (ع) و علویان که «اهل النص والتعیین» نامیده می شدند از هیچ روی با بقیه امت اسلامی در اعتقادات دینی اختلاف نداشتند،

و گروه و حزب آنها را «تشیع حسن» یعنی جانبداری مشروع می-نامیدند. این گروه مطلقاً عرب بودند، و هیچ کوششی نیز برای جلب هواداری و پشتیبانی اقوام و نژادهای تابع دولت اسلامی نمی‌کردند.^۱

پس از گذشت چند دهه از استقرار و استیلای مسلمانان در سرزمین‌های با فرهنگ‌تر خاور نزدیک و خاورمیانه شرایط جدیدی پیدا شد و نهضت تشیع به صورت نهضتی کاملاً متفاوت از آنچه بود بیرون آمد. چون به عنوان یک حزب یا گروه عربی موفقیقی به دست نیاورده بود، کوشید تا به عنوان یک فرقه مذهبی به پیروزی برسد. موالی ناراضی و ستم‌دیده - نومسلمانان غیر عرب را موالی می‌گفتند - برای هر جنبش انقلابی زمینه باروری بود برای نیرو گرفتن، و نهضت تشیع همین‌که به صورت قاطع به سوی آنان روی کرد، گروه زیادی از موالی در بسیاری از بخشهای امپراطوری اسلام بدان گرویدند. اما ورود شمار کثیری از این نو مسلمانان ایرانی، آرامی، سوری و غیره به داخل نهضت، الزاماً موجب تغییرات بنیادی در تشیع به عنوان یک مذهب و یک مقصد گردید. دیری نگذشت که آمیزه عجیبی از اعتقادات مسیحی و ایرانی و بابلی قدیم به کلام و الهیات شیعی راه یافت. نهضت تحت سیطره موالی و دیگر طبقات مستضعف جامعه قرار گرفت و وسیله و افزاری شد برای قیامهای مذهبی و شورشهای اجتماعی برضد دولت سنی و سرکوبگر وقت.

اما بعدها که تمایز میان عرب و موالی کم کم مطابقت خود را با تمایز اقتصادی میان توانگر و ناتوان و ثروتمند و محروم از دست داد، تشیع انقلابی نیز دیگر نماینده موالی به تنهایی نبود، بلکه شعار همه طبقه‌های محروم جامعه گردید. ایرانیان زرتشتی طبقات بالا مسلمان سنی شدند و امتیازات خود را حفظ کردند.^۲ و اعراب مستضعف و محروم عراق و شام و بحرین تحت نفوذ اندیشه‌های تند شیعی قرار گرفتند.

یکی از نشانه‌های ویژه تغییر تشیع عربی به تشیع موالی پیدایش اندیشه مهدی و مهدویت است. امام شیعه از یک نامزد سیاسی کسب قدرت به صورت شخصیتی اسرارآمیز با اهمیت دینی

بسیار، نخست به صورت یک مسیح، و سپس به صورت مظهری از الوهیت بیرون آمد. پیدایش این اندیشه‌های معادی به منابع مختلف نسبت داده شده است. دارمستتر^۲ این عقیده را از اصلی ایرانی می‌داند. وی می‌گوید که این اندیشه را توده‌های ایرانی «نیمچه» مسلمان وارد اسلام کردند. اینان با خود اندیشه هند و اروپائی یک خاندان برگزیده از جانب خدا را که منتقل‌کننده فره یزدانی از نسلی به نسل دیگر بود، و سرانجام از میان آنها سئوشیانتی یا مسیحی برمی‌خاست، به اسلام آوردند، و این مفهوم را به خاندان پیامبر و شخصیت علی (ع) منتقل ساختند. اسنوک^۴ معتقد به اصلی مسیحی برپایه اندیشه بازگشت عیسی (ع) و پایان جهان در مسیحیت است. گیدی^۵ از دارمستتر تبعیت می‌کند و حتی از او گام فراتر می‌نهد، و پیدایش اندیشه‌های افراطی را نتیجه تبلیغات عمده ایرانیان ثنوی مذهب می‌داند. و بالاخره ماسینیون^۶ مهدویت را یک اندیشه اصیل اسلامی می‌شمارد که از قرآن، احادیث اسلامی، و قصص عرب سرچشمه گرفته و شرایط و اوضاع و احوال اجتماعی آن را به صورتی که می‌بینیم تحول بخشیده است.

بسیاری از مورخان مسلمان آغاز تشیع انقلابی را به عبدالله بن سبا نامی نسبت می‌دهند که از معاصران علی بن ابیطالب (ع) و یک یهودی یمنی بوده است، و در روزگار علی (ع) الوهیت او را تبلیغ می‌نموده، و سرانجام نیز به خاطر کارهایش سوزانیده شد. به این ترتیب ابتدای کار شیعیان تندرو یا غلات را به وی و از طریق وی به اصلی یهودی منسوب می‌دارند.^۷ اما پژوهشهای جدید نشان داده است که این یک نوع پیشدستی، یک نوع فرا-افگنی شرایط و اندیشه‌های قرن دوم به زمان گذشته به وسیله اصحاب حدیث است. ولهاوزن^۸ و فریدلاندر^۹ از راه نقد و بررسی منابع و مآخذ نشان داده‌اند که توطئه و کارهایی که به ابن سبا نسبت داده شده از اختراعات و ساخته‌های بعدی است. کائتانی^{۱۰} نیز در فصلی مستدل نشان داده است که توطئه‌ای با سازمان و تشکیلات و ایدئولوژی نسبت داده شده به ابن سبا در جامعه قبیلای و پدرسالاری عرب در سال ۳۵ هجری تصورناپذیر است،

و به روشنی منعکس کننده اوضاع و احوال آغاز دوره عباسیان می باشد. برای آنکه تشیع انقلابی و معتقد به مهدویت ظاهر شود لازم بود که شهادت علی (ع)، شهادت جانگداز حسین (ع) و یارانش در کربلا، و نیز دگرگونیها و تغییرات اجتماعی بسیاری انجام پذیرد.

تواند بود که واژه «مهدی» به معنایی کاملاً افتخاری و سیاسی در وصف علی بن ابیطالب (ع)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) به کار رفته باشد^{۱۱}، اما نخستین کاربرد غیر قابل خدشه آن در یک بافت مسیحائی در قیام مختار ثقفی در سال ۶۸۵/۶۶ می باشد. مختار تبلیغ می کرد که محمد بن الحنفیه، یکی از پسران علی بن ابیطالب (ع) از یک زن حنفی، مهدی و قائم منتظر است. قیام در کوفه - شهری که از هر جهت برای آغاز و کانون چنین جنبشی مناسب بود - آغاز شد. کوفه شهرکی جدید و روبه توسعه بود با جمعیتی از نژادها و اقوام و مذاهب مختلف، همه سرکش و ناراضی، بیزار از حکومت و دینی که تبلیغ می کرد، و طبقه ستمگری که آن را حفظ می کرد - آری، چنین بود کوفه در هنگامی که مختار قیام خویش را آغاز نهاد. زمینه مساعد و باروری برای جنبشهای التقاطی، مسیحائی و قیامهای اجتماعی بود، و مختار با جلب پشتیبانی موالی قیامی را آغاز کرد که اهمیتی فوق العاده داشت. چون از فرزندان علی (ع) از نسل فاطمه (ع) کسی که دارای سن مقتضی باشد در دسترس نبود. مختار محمد بن الحنفیه را به عنوان امام و مهدی برگزید، و وی را برترین نماینده حکمت بالغه الهی بر روی زمین، و جانشین مؤید من عندالله علی (ع) و پیامبر (ص) خواند. با وجود سرکوب شدن مختار و وفات محمد بن الحنفیه، جنبش با سرعت گسترش یافت و بسیاری از پیروان آن تبلیغ می کردند که محمد بن حنفیه برآستی نمرده است، بلکه از انتظار پنهان شده است، و سرانجام باز خواهد آمد و دنیا را از عدالت و مساوات پر خواهد کرد همچنانکه اکنون از ظلم و محرومیت پر است^{۱۲}.

به این ترتیب برای اولین بار اعتقادات مهدوی مانند «غیبت» و «رجعت» که از ویژگیهای تقریباً تمام فرق شیعه است پدید آمد.

در مدت هفتاد و اند سال فاصله میان قیام مختار و آغاز دعوت اسماعیلی به معنای خاص آن، دو جریان عمده در میان فرق انقلابی شیعه وجود داشت. این دو جریان را می‌توان برای سادگی «فاطمیه» و «حنفیه» (با مذهب فقهی دوره‌های بعد اشتباه نشود) نامید. گروه نخست از این دو، پیروان امامان مختلفی از نسل علی بن ابیطالب (ع) و فاطمه (ع) بودند مانند امام حسن (ع) و امام حسین (ع) و دیگر اولاد آنها. گروه دوم پیروان محمد بن-الحنفیه و اخلاف او بودند. البته این وجه تمایز هرگز چندان محکم نبود و دسته‌هایی از پیروان یک گروه به آسانی به گروه دیگر می‌پیوستند. در دوره‌های نخست گروه فاطمیه جناح محافظه‌کار و معتدل را تشکیل می‌داد و همیشه دسته‌های کوچکی را که تمایل به جناح تندرو و افراطی حنفیه نشان می‌دادند از خود طرد می‌نمود. اما هنگامی که محمد حنفیه از صحنه ناپدید شد، گروه فاطمیه پس از جذب بازمانده آنها خود بخش تندروتری را تشکیل داد، و به ادامه رقابت دیرینه با گروه معتدل جدیدی که همانا دوازده‌امامیان باشند پرداخت.

پس از برآمدن عباسیان بر اریکه قدرت گروه حنفیه دلیل وجودی خود را از دست داد، و اینک نوبت اسماعیل، امام هفتم گروه فاطمیه و یارانش بود که احزاب و دسته‌های گوناگون و سلحشور را در نهضتی بزرگ متحد و منسجم سازند و همه را به بیعت با یک امام و یک عقیده فرا خوانند.

در اینجا باید یادآور شویم که پژوهش حاضر تنها فرق انقلابی شیعه، یعنی «غلات» را در بر می‌گیرد، و فرقه‌های شیعی دیگر را همچون زیدیه که سنتهای قدیمیتر و سیاسی شیعه را، البته به گونه‌ای کاملاً اصلاح شده ادامه می‌دادند شامل نمی‌شود. همچنین فرقه امامیه یا شیعیان میانه‌رو دوازده امامی یا اثنتی‌عشری از این بررسی بیرون‌اند.

در طی این دوره سازندگی و شکل‌گیری، فرقه‌هایی که پدید آمدند چندان زیادند که حتی آنها را شمارش نمی‌توان کرد. چه بسیار مدعیانی که خویشان را از آل علی (ع) می‌شمردند به شورش برخاستند، و چون شکست یافتند، به اسطوره‌ها پیوستند.

چه بسیار داعیان و مبلغانی که در طوفان غیرت و حمیت خود پیشوا و رهبر علوی خویش را از یاد بردند، و به نام خویش و برای خویش به دعوت پرداختند.

پیچیدگی موضوع را شماری از فرقه‌های ایرانی، مسیحی، و یهودی که کاملاً بیرون از اسلام بودند، و لی در بعضی عقاید و آراء با شیعیان غالی هم‌اوا بودند و معمولاً مورخان سنی آنها را باهم درمی‌آمیزند، پیچیده‌تر می‌سازد. از میان این فرقه‌ها آنها که بخصوص اهمیت بیشتری دارند «عبارتند» از «خرمدینان»، «مزدکیان» و فرقه جدید یهودی «عیسویه».

اجازه بدهید بحث را به اختصار با بررسی گروه حنفیه آغاز کنیم که از جهت آنکه ریشه ماقبل اسماعیلی بعضی از آراء و عقاید خاص اسماعیلیان را نشان می‌دهد، فوق‌العاده جالب توجه است. این جنبش چنانکه پیش از این دیدیم با «مختاریه» که نام دیگرش کیسانیه است (کیسان یکی دیگر از نامهای مختار است) آغاز شد^{۱۲} پس از وفات محمد بن حنفیه اینان به سه دسته تقسیم شدند.

۱- کربیه^{۱۴} اینان پیروان ابن کرب و حمزه بن عماره البربری^{۱۵} بودند. کربیان اعلام داشتند که محمد بن حنفیه نمرده است، بلکه از انظار پنهان شده است، و باز می‌گردد و حکومت عدل الهی را در زمین برپا می‌کند. بعداً حمزه اعلام داشت که محمد بن حنفیه خدا بود و وی پیامبر و رسول اوست. در میان پیروان این فرقه «صائد» و «بیان» نامی بودند^{۱۶}، و این «بیان» خود بعدها فرقه‌ای به وجود آورد.

۲- گروهی معتقد شدند که محمد بن حنفیه در کوه رضوی، در حجاز، پنهان است و باز خواهد گشت تا عدل و داد را در جهان برقرار کند. سید حمیری، شاعر معروف، از جمله این گروه بود که سرانجام به امام جعفر صادق (ع) گروید.

۳- «هاشمیه»^{۱۸}، آنان بودند که می‌گفتند امامت از محمد حنفیه به پسرش ابوهاشم رسیده است. از این گروه عده‌ای به مهدویت ابوهاشم قائل بودند. هنگامی که ابوهاشم در سال ۷۱۶/۹۸ وفات یافت، پیروانش به چهار دسته تقسیم شدند،

بدین شرح:

(الف) دسته‌ای که می‌گفتند امامت از وی به برادرش علی بن محمد رسیده است، و از او به‌خاندان عباسیان.

(ب) دسته‌ای که می‌گفتند عبدالله بن معاویه، یکی از اخلاف ابوطالب پدر علی (ع) جانشین او شده است. این دسته را نسبت به عبدالله بن العارث، یکی از بدعتگزاران مدائن که نخست خویشتن فرقه‌ای تشکیل داد و سپس به عبدالله بن معاویه پیوست، «حارثیه» نیز می‌نامند. به نظر می‌آید که اینان با «حربیه» و «جناحیه»^{۱۹} یکی هستند.

(ج) دسته‌ای گفتند که امامت از ابوهاشم به محمد بن علی، از خاندان عباس، که در شام بود رسیده است. اینان همان «راوندیه» هستند و با برخاستن خاندان عباسی^{۲۰} ارتباط نزدیک دارند.

(د) دسته‌ای می‌گفتند ابوهاشم قائم و مهدی بوده است و «رجعت» خواهد نمود. بیان (که ذکرش در بالا گذشت) به این گروه پیوست، و بعدها خود مدعی جانشینی ابوهاشم شد. او را در ۷۳۷/۱۱۹ دستگیر کردند و به دار آویختند.^{۲۱}

همه این فرقه‌ها، بنا بر مآخذ و منابع ما عقاید و آراء تند و افراطی را تبلیغ می‌کردند، و به امامان قدرتها و کارهای فوق‌الطبیعی نسبت می‌دادند، و حتی برخی از آنها همچون کربیه، تابدان حد فرا رفتند که امام را به مرتبه خدائی رسانیدند. به بسیاری از این فرقه‌ها نظریات «اباحی» نسبت داده شده است. مثلا گفته‌اند که عماره با دختر خویش ازدواج کرد و همه حرامها را حلال نمود، و تنها فریضه دینی را شناخت امام می‌دانست.^{۲۲} عقیده به «غیبت» و «رجعت» نقش مهمی داشت. جالب‌تر اندیشه موروثی بودن امامت است. این چنین است که ابوهاشم حقوق خویش به عباسیان به ارث می‌دهد، و بیان ادعا می‌کند که به جانشینی امام منصوب شده است. این اندیشه در نظام اسماعیلی بسط و تکاملی عظیم یافته است.

باری، اینها هستند فرقه‌های گروه حنفیه. پس از به قدرت رسیدن عباسیان که نهضت‌شان شاخه‌ای از تشیع محسوب می‌شد،

این فرقه بعد از چندین قیام هیجانی واپسین از میان رفت. آنان نیز که فعال باقی ماندند جذب «دعوت» فاطمی شدند.

پیش از آنکه به بررسی گروه فاطمی - حسینی بپردازیم، جا دارد که به کوتاهی از فرقه‌هایی که منسوب به اخلاف یکی از پسران سه‌گانه علی (ع)، یعنی امام حسن (ع)، هستند یاد کنیم. این گروه با محمد بن عبدالله بن حسن بن علی (۱۰۰-۷۱۸/۱۴۵-۷۶۲) ملقب به «النفس الزکیه» اهمیت یافت. محمدالنفس - الزکیه ۱۹ سال داشت که دعوی مهدویت کرد. دعوی او را مغیره بن سعدالعجلی، مؤسس فرقه مغیره پیشرفت داد. اینان تبلیغ می‌کردند که محمدالنفس الزکیه مهدی است و مغیره پیامبر است. پس از آنکه محمد مرد آنها مدعی شدند که وی نمرده بلکه غیبت گزیده و رجعت خواهد نمود. مغیره خود در سال ۷۳۷/۱۱۹ به دست خالد القسری که آزاد شده او بود، کشته شد. به نظر می‌رسد که این فرقه در تکامل اندیشه‌های باطنی تأثیری عظیم داشته است، و گاهی به عنوان شاخه‌ای از فرقه «خطابیه» (بحثش بعداً خواهد آمد) محسوب گشته است. درخور یادآوری است که محمدالنفس الزکیه خود روی به مغیره نشان نمی‌داد.^{۲۳}

پس از حادثه جانگداز کربلا گروه فاطمیه به علت نبودن امامی در سن مناسب، موقتاً روی در نقاب کشید. اولین جنبش جدی، قیام زید، فرزند علی بن زین العابدین (ع) و دو پسرش یحیی و عیسی بود. فرقه زیدیه که یکی از جناحهای شیعه است منسوب به زید بن علی هستند، و این جناح تاکنون سنت تشیع عربی و سیاسی را که با سنیان از جنبه مذهبی اختلافات اندکی دارد، ادامه داده‌اند.

در دوره زندگی امام محمد باقر (ع)، پنجمین امام فاطمیه، بر تعداد پیروان این گروه به مقدار بسیار زیادی افزوده شد، و دست کم یکی از شاخه‌های مهم به نام «منصوریه» از آن جدا گشت. اینان پیروان ابو منصور العجلی بودند که نخست مردم را به امامت امام محمد باقر (ع) و سپس به امامت خویش دعوت می‌نمود^{۲۴}. اعتقاد بر آن است که این گروه ماده‌گرائی فلسفی و اباحیگری را تبلیغ می‌نمودند، و از روشهای تروریستی در از

میان بردن مخالفان خویش جانبداری می‌کردند. این فرقه از چند جهت پیشاهنگ تحولات بعدی اسماعیلی است. ابن‌حزم آنها را شعبه‌ای از «خطاییه» شمرده است. خود ابومنصور در حوالی سال ۷۴۲/۱۲۵ به فرمان یوسف بن عمر ثقفی، والی عراق کشته شد، و پیروانش نیز به شدت سرکوب شدند.^{۲۵}

چون امام محمدباقر (ع) وفات یافت عده‌ای از پیروان او افتراق جستند و از ادعاهای محمدالنفس الزکیه جانبداری نمودند. امام جعفر صادق (ع)، ششمین امام فاطمیه آنها را انکار نمود و خود و یارانش از یاری مدعی باز ایستادند.^{۲۶} باقیمانده یاران و پیروان امام محمد باقر (ع) از امامت امام جعفر صادق (ع) پشتیبانی نمودند و به اطاعت از وی ادامه دادند. یکی از برجسته‌ترین پشتیبانان امام جعفر صادق (ع) ابوالخطاب نامی بود که بعداً خود مؤسس فرقه‌ای به نام «خطاییه» شد و آن فرقه به نوبه خود به چندین شاخه تقسیم گشت.

هنگامی که امام جعفر صادق (ع) در مدینه به سال ۷۶۵/۱۴۸ رحلت فرمود افتراقی شدید پدید آمد. نوبختی^{۲۷} شش گروه را توصیف می‌کند که می‌توان آنها را در سه دسته مهم رده‌بندی نمود.

۱- «ناووسیه». اینان به جاودانگی امام جعفر صادق (ع)، مهدویت او و رجعتش اعتقاد داشتند.^{۲۸}

۲- آنان که از امام موسی کاظم (ع) پسر امام جعفر صادق (ع)، پیروی کردند و شیعیان میانه‌رو دوازده‌امامی را تشکیل می‌دهند که بحث درباره تقسیمات بعدی و فرقه‌ها و شاخه‌های آنها بیرون از دامنه این کتاب است.

۳- «اسماعیلیه» اینان از امامت اسماعیل بزرگترین پسر امام جعفر صادق (ع) جانبداری می‌نمودند، و پس از وفات اسماعیل، از امامت پسرش محمد بن اسماعیل. نخستین دسته از این سه‌گروه دیر نپائید و به زودی از میان رفت. دسته دوم به صورت فرقه شیعیان دوازده‌امامی که شیعیان میانه‌رو باشند تکامل پذیرفت. دسته سوم که با خود سنت اصلی تشیع انقلابی را زنده ساخت موضوع بررسی‌های بیشتر در این کتاب است.^{۲۹}

ب - تولد اسماعیلیه

در نیمه دوم قرن دوم هجری اوضاع و احوال برای تجدید سازمان و تجدید موقعیت جنبش‌های انقلابی کاملاً آماده بود. به قدرت رسیدن خلفای عباسی در ۱۳۲/۷۵۰ نشانه و علت چندین دگرگونی مهم بود. نخست، چنانکه هماکنون بیان کردیم، پیروزی گروه هاشمیه که عباسیان نمایندگان آن محسوب می‌شدند، و بیرون آمدن آن گروه به صورت یک فرقه رسمی دولتی، سرانجام کار مدعیان گروه حنفیه را پایان بخشید، و میدان را برای گروه فاطمیه که امام جعفر صادق (ع) شخصیت عمده آن بود باز گذاشت. دوم، قیام عباسیان مرحله تازه‌ای را در تاریخ اجتماعی و سیاسی اسلام رقم زد. جذب طبقات حاکمه غیر عرب در دولت سنی مسلک عرب، و همسانی یافتن طبقات تحت حکومت از عرب و موالی، صف‌بندی جدیدی از طبقات را بر بنیادهای اقتصادی، نه‌مانند قرن اول براساس نژاد و قومیت، سبب شد. این فرایند با تغییر شکل تدریجی خلافت از یک دولت نظامی وابسته به زمین و کشاورزی به یک امپراطوری همه ملیتی بازرگانی تشدید شد. این دگرگونی در سرتاسر قرن دوم ادامه داشت و در قرن سوم به اوج خود رسید. چنین تغییر عظیمی در اوضاع و احوال و طبقات اجتماعی طبیعتاً منجر به تجدید سازمان و گسترش آن جنبش‌های گردید که بیانگر قیام طبقات و توده‌های محروم و تحت فشار بودند. اوضاع و احوال بحرانی قرن سوم و چهارم یک رشته خیزش‌های انقلابی را به بار آورد. از این بابت، قرن دوم را می‌توان اصطلاحاً دوره کمون انقلابی نامید.

ابوالخطاب

بیشتر مأخذ و منابع ما براین اشارت دارند که ابوالخطاب اولین کسی است که جنبشی بویژه باطنیه را سازمان داده است. وی به نام محمد بن ابی‌زینب، و نیز مقلاص بن ابی‌الخطاب معروف است، و یکی از موالی بنی‌اسد بوده است.^{۲۰} ابوالخطاب از یاران نزدیک امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) بود، و ظاهراً یکی از شاگردان بسیار صمیمی آنها تا زمان مطرود گشتنش به

شمار می‌آید^{۲۱}. به نظر می‌رسد که طرد و انکار ابوالخطاب به وسیله امام جعفر صادق (ع)، آشفتگی و حیرت عظیمی را در میان شیعیان سبب شده باشد، زیرا در آثار شیعیان دوازده امامی صفحات زیادی صرف توضیح و تبیین این کار شده است^{۲۲}.

کاملترین و درخور اعتمادترین شرحی که درباره کارها و فعالیت‌های ابوالخطاب در دست است آنست که نوبختی در «فرق شیعه» آورده است^{۲۳}. بنا بر نوشته نوبختی ابوالخطاب یکی از داعیان امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) بود، و در این مقام ادعاهای غلوآمیزی می‌نمود - مثلاً از جمله می‌گفت که او پیامبر است، و وارث امام جعفر صادق (ع) می‌باشد، و سخنانی از این قبیل. همچنین وی عقاید بدعت‌آمیز جدیدی را مانند «اباحه» و «تقیه»^{۲۴} و جایز بودن دروغ و گواهی نادرست به خاطر دین، تبلیغ می‌نمود. ابوالخطاب و پیروانش همچنین می‌گفتند که مراد از بهشت و دوزخی که در قرآن ذکر شده است اشخاص اند و معنای ماوراء ارضی ندارند. نیز نظریه شرقی قدیم «نور» را در تناسخات پی‌درپی از نو زنده کردند^{۲۵}. نوبختی به تفصیل این مطالب را آورده است، و این مطالب با آنچه در نوشته‌های بعدی اسماعیلیان آمده است مطابقت نزدیک دارد. عده‌ای از پیروان ابوالخطاب در هنگامی که خود وی حیات داشت در کوفه متمرکز شدند، و هفتاد تن از آنان در مسجد شهر به امر والی کوفه، عیسی بن موسی، کشته شدند. ابوالخطاب دستگیر شد و به دار آویخته گشت (۱۳۸/۷۵۵)^{۲۶} پیش از این حوادث، چنانکه گذشت، امام جعفر صادق (ع) علناً از ابوالخطاب و کارهای او تبری جست و او را لعن و رد کرد. پس از مرگ ابوالخطاب پیروانش با محمد بن اسماعیل، نوه امام جعفر صادق (ع)، بیعت کردند، و به این ترتیب «خطابیه» و «اسماعیلیه» عملاً یکی شدند^{۲۷}.

این چنین است نکات عمده‌ای که نوبختی درباره خطابیه آورده است. درباره عقاید خطابیه مؤلفان و ملل و نحل نویسان سنی مطالب بیشتری آورده‌اند. بغدادی^{۲۸}. و شهرستانی^{۲۹} درباره شاخه‌های جنبش خطابیه پس از مرگ ابوالخطاب تفصیل بیشتری از نوبختی دارند. این شاخه‌ها عبارتند از ۱- معمربیه، ۲-

بزیغیه، ۳- عمیری، ۴- مفضلیه. تفاوت این فرقه‌ها بایکدیگر در برخی از نکته‌های کوچک عقیدتی و نیز شخصیت رهبران آنها است.

باآنکه بیشتر ملل و نعل نویسان سنی ذکرى از ارتباط مستقیم میان خطاییه و اسماعیلیه به میان نمی‌آورند، ولی شرحها و توصیفاتى که از عقاید خطاییه می‌دهند همچنان است که گفته نوبختی را که این دو جنبش را یکی می‌داند، تأیید می‌کنند. مثلاً بغدادی^{۴۰} و اشعری^{۴۱} عقیده به امام صامت و امام ناطق^{۴۲} را که از عقاید خاص اسماعیلیان است به خطاییه نسبت می‌دهند، و این چیزى است که مقریزی^{۴۳} نیز آن را تأیید می‌کند. همچنین روش اسماعیلیان در تأویل، یا تفسیر تمثیلی و نمادین قرآن را عده زیادی از نویسندگان مانند ابن حزم^{۴۴}، شهرستانی^{۴۵}، مقریزی^{۴۶} و دیگران و همینگونه نوبختی به خطاییه نسبت می‌دهند. همچنین است نظریه «نور» که قبلاً بدان اشاره کردیم.

اطلاعات بیشتر درباره خطاییه را می‌توان در آثار شیعیان دوازده امامی یافت. کشى^{۴۷} روایاتی را درباره ادعاهای ابو-الخطاب، و دلایل اینکه امام جعفر صادق (ع) او را از خود طرد نمود نقل می‌کند. نمونه‌هایی چند از این روایات را جا دارد در اینجا بیاوریم.

امام جعفر صادق (ع) به ابوالخطاب نوشت و گفت: «به من چنین خبر داده‌اند که تو معتقد هستی که زنا مردی است، و شراب مردی است، و نماز مردی است، و روزه مردی است و گناه مردی.»^{۴۸} عنبسه بن مصعب^{۴۹} گفت: ابو عبدالله (امام جعفر) علیه السلام از من پرسید: «تو درباره ابوالخطاب چه شنیده‌ای؟ من جواب دادم: «شنیدم که می‌گوید تو (یعنی امام جعفر (ع)) دست بر سینه او گذاشته‌ای و به او گفته‌ای «به یاد بسپر و فراموش مکن تو آنچه را که پنهان است میدانی» و تو به وی گفته‌ای که او «منبع علم و دانش ماست، جایگاه راز ماست، و مرگ و زندگی ما به دست اوست.» و امام جعفر صادق همه اینها را به شدت انکار نمود.^{۵۰} روایات دیگر توصیف می‌کنند که چگونه ابوالخطاب درباره الوهیت امام جعفر صادق و اینکه وی دارای قدرتهای فوق طبیعی

است، و چگونگی تعلیم تناسخ به وسیلهٔ او تبلیغ می‌نموده، و دستورهای صریح امام جعفر صادق (ع) را اطاعت نمی‌نموده است. تعدادی از مآخذ و منابع نیز شواهد و دلائل تاریخی، در تمایز با شواهد عقیدتی و فکری، در باب ارتباط میان خطایه و اسماعیلیه به ما عرضه می‌دارند. ابن‌رزام^{۵۱} می‌گوید که میمونیه، یعنی پیروان میمون القداح، از شاگردان ابوالخطاب بودند. ابن‌اثیر^{۵۲} ابوالخطاب را نخستین کسی از اسماعیلیه (اول من فعل ذلك) و میمون القداح را پیرو او می‌شمارد. نیز نویری با استناد به ابن شداد^{۵۳} میمون القداح را پیرو ابوالخطاب می‌شمارد و عقایدی مانند تأویل، باطن و غیره را به او نسبت می‌دهد. دعوتی را که میمون و پسرش عبدالله تبلیغ می‌نمودند، در اساس همان دعوت ابوالخطاب بود. رشیدالدین فضل‌الله^{۵۴} نیز ابوالخطاب را پایه‌گذار و میمون و عبدالله را شاگردان او می‌شمارد. و بالاخره باید از اشاره‌ای که در یک اثر زیدی یعنی کتاب «حقائق المعرفة»، تألیف امام المتوکل، امام رسی زیدی یمن، (۵۳۲-۵۶۶/۱۱۳۷-۱۱۷۰) به این ارتباط شده است یاد کنیم. مؤلف این کتاب می‌گوید «اسماعیلیه همان مبارکیه و خطایه هستند.^{۵۵} در اینجا جا دارد که از خویشتن‌پرسیم در خود آثار و منابع اسماعیلی در بارهٔ ابوالخطاب و خطایه چه نوشته‌اند؟ متأسفانه این منابع چیزی به ما نمی‌گویند.

تقریباً تمام اسناد اسماعیلی که در اختیار ماست متعلق به دورهٔ بعدی و رسمی دعوت اسماعیلی است، دوره‌ای که مدافعان دعوت دست‌اندر کار انکار هر نوع ارتباطی با چنین شخصیت‌های بدنامی چون ابوالخطاب بودند. البته بر عقاید منسوب به ابوالخطاب، به عنوان عقاید اسماعیلی تأکید کلی گذاشته شده است، اما اشاره مسقیم به وی و عقایدش معدود و فاصله زیاد است. داعی فاطمی، ابوحاتم رازی، در کتاب «الزینه» خود (اوایل قرن چهارم/قرن نهم) به کوتاهی از فعالیت‌ها و کشتن وی یاد کرده است.^{۵۶} ابوحنیفه نعمان (متوفی در ۳۶۳/۹۷۴) قاضی دستگاه معزالدین‌الله، نیز از خطایه در زمرهٔ فرق ملاحده در کتاب «دعائم الاسلام»، یاد کرده است.^{۷۵} اما دعائم الاسلام کتابی ظاهری است

و برای استفادهٔ عامهٔ مردم نوشته شده است و لذا در چنین مواردی نمی‌تواند کلاً مورد اعتماد قرار گیرد.

ولی در دو دسته از نوشته‌های اسماعیلی نام و عقاید ابوالخطاب، و اشاره به نقش مهم او، بازمانده است. نخستین از این آثار، کتاب معروف «ام‌الکتاب» است، که کتاب مقدس سری اسماعیلیان آسیای مرکزی شمرده می‌شود. همچنانکه ویراستار دانشمند کتاب خاطر نشان ساخته است این کتاب نمایانگر مرحله‌ای بسیار قدیمی از تحول و تکامل اندیشه‌های شیعی است. در ام‌الکتاب نقشی اساسی به ابوالخطاب داده شده، و بنیانگذار دین، و همدیف و همشان سلمان پاک دانسته شده است. گفتهٔ ام‌الکتاب در این باره روشن و بدور از هرگونه شبهه است. «و مذهب اسماعیلی آن است که فرزندان ابوالخطاب نهاده‌اند که تن خود را به فدای فرزندان جعفر صادق و اسماعیل کردند که در دور دوائر بماند^{۵۸}».

گفتارها و عقاید مشابهی را می‌توان در نوشته‌های نصیریان که ماسینیون به بررسی آنها پرداخته است یافت. این نوشته‌ها نیز ابوالخطاب را بنیانگذار فرقهٔ اسماعیلیه و میمون القداح را یکی از شاگردان وی می‌شمارند، و اکثر عقاید شناخته شدهٔ اسماعیلی را به او نسبت می‌دهند^{۵۹}.

به نظر می‌رسد که طرد و لعن ابوالخطاب به وسیلهٔ امام جعفر صادق (ع) و قتل سبعانهٔ او، تشنجات و اضطراباتی را سبب شده باشد. کشتی و دیگر مؤلفان شیعهٔ دوازده امامی احادیث بسیاری در توضیح و توجیه این کار روایت نموده‌اند. احادیث زیر بویژه شایستهٔ یادآوری هستند.

عبدالله الرجانی گفت: در نزد اباعبدالله علیه السلام* از ابوالخطاب و کشته شدنش سخن می‌گفتم. در هنگام سخن احساساتم برانگیخته شد و به گریه افتادم. امام گفت برای او می‌گرییی؟ پاسخ دادم: نه. اما شنیده‌ام که پس از آنکه علی علیه السلام اهل نهر [وان]^{۶۰} را کشت یارانش بر آنها گریستند. علی علیه السلام از آنها پرسید: آیا برای آنها عزاداری می‌کنید؟

* مراد از اباعبدالله امام جعفر صادق علیه السلام است.

آنها گفتند: نه، اما ما دوستی میان خود و آنان را به یاد می آوریم و مصیبتی را که بدان گرفتار شدند، برای آن می گرییم. و علی علیه السلام پاسخ داد: در این صورت باکی نیست.^{۶۱}

عیسی شلقان^{۶۲} گفت که از ابوالحسن* علیه السلام، هنگامی که وی هنوز کودک بود، پرسیدم: «فدایت گردم چرا پدرت** که نخست ما را دستور داد که نسبت به ابوالخطاب دوست و مهربان باشیم، و سپس فرمود تا او را طرد و انکار کنیم» پاسخ ابوالحسن (ع) که بعداً نیز امام جعفر صادق آن را تأیید نمود، چنین بود: «برخی از مردم را خداوند برای پیامبری آفریده است و آنان نمی توانند جز پیامبر باشند. بعضی را برای ایمان آفریده است، و اینان نمی توانند جز مؤمن باشند. و در بعضی خداوند ایمان را به ودیعه گذاشته است. اگر خداوند بخواهد ایمان آنها را کامل می کند و اگر نخواهد آن را از آنان باز می ستاند. ابوالخطاب از آنان بود که خداوند ایمان را در وی به ودیعت نهاد، و چون او به تحریف گفته ها و اقوال پدرم پرداخت، خداوند آن را از وی باز ستاند»^{۶۳}

قاسم الصیرفی گفت: «شنیدم که اباعبدالله علیه السلام می گوید قومی هستند که مرا امام خویش می پندارند، به خدا سوگند که من امام آنها نیستم، لعنت خداوند بر آنان باد. که هرگاه که من چیزی را پنهان داشته ام آنها آن را فاش ساخته اند، خداوند اسرار آنها را فاش سازد. من چنین می گویم و آنها آن را چنان تعبیر و تفسیر می کنند. من امام کسانی هستم که از من اطاعت می کنند»^{۶۴}.

همه منابع شیعیان دوازده امامی و بیشتر مآخذ سنی در روایت طرد و لعن ابوالخطاب به وسیله امام جعفر صادق (ع) با یکدیگر موافقت دارند^{۶۵}. به نظر می رسد که اختلافات عقیدتی شدیدی میان ابوالخطاب و امام وجود داشته است. گمان می رود که عزل بعدی اسماعیل به وسیله امام جعفر صادق (ع) از امامت، همبستگی و ارتباط نزدیک میان اخلاف اسماعیل و شاگردان و پیروان

* مراد از ابوالحسن امام موسی کاظم علیه السلام است.

** مراد امام جعفر صادق علیه السلام است.

ابوالخطاب، و اختلاف عقیده بنیادی میان اسماعیل و امام موسی الکاظم (ع) هفتمین امام اثنی عشریان، همه مؤدی به همان راستا و همان جهت هستند، و به این ترتیب اسماعیل را در میان کسانی قرار می دهند که سر از اطاعت امام جعفر صادق (ع) باز زده است.^{۶۶}

اسماعیل

اینک می رسیم به یک پرسش دشوار دیگر. اسماعیل خود در این فعالیتها چه نقشی داشت؟ بدبختانه اطلاعات ما درباره اسماعیل فوق العاده اندک است. در منابع اسماعیلی، اسماعیل امام است، مقامی نیمه خدایی دارد، و یکی از «ارباب اطلاق» محسوب می شود.^{۶۷} و به این ترتیب در چنان مقام متعالی و والا ئی قرار می گیرد که اطلاعاتی که درباره وی داده می شود، ارزش تاریخی اندکی دارد. گذشته از این، در میان آثار اسماعیلی، تناقض و تضاد بسیار به چشم می خورد، که ظاهراً منطبق با درجات مختلف سری بودن کتابها و منابع مورد بحث است. مثلاً در «کلام پیر»^{۶۸} ما می خوانیم* که بعد از امام جعفر صادق، موسی الکاظم، همان گونه که امام حسن بعد از علی (ع) به امامت رسید امام شد. اما اختیار تفویض نص نداشت**، و پس از او امام اسماعیل... چون می دانست که امامت در ذریه او باقی می ماند با نص بر موسی موافقت کرد تا دشمنی و مخالفتی میان آنان پدید نیاید. این گفته ظاهراً گفته های متعدد دیگر را نقض می کند که به موجب آنها (۱) اسماعیل پیش از امام جعفر صادق (ع) وفات یافته است. (۲) اسماعیلیان [امام] موسی الکاظم را به امامت نمی شناسند.^{۶۹}

منابع سنی و اثنی عشری اسماعیل را پسری مطرود و ناشایست برای پدرش شمرده اند. اثنی عشریان بویژه به نظر می آید که روش

* متأسفانه به کتاب کلام پیر دسترسی حاصل نشد تا عین عبارات آن نقل شود، و آنچه در اینجا آورده شده است ترجمه مجدد متن از انگلیسی به فارسی است.
** مراد این است که امام حسن (ع) امام مستودع بود و به همین دلیل پس از وی امامت به برادرش رسید و در فرزندانش جریان نیافت، و حال آنکه امام حسین (ع) امام مستقر بود و امامت در فرزندانش جریان یافت.

«هرچه کمتر بهتر را» برگزیده‌اند. دو مطلبی که در زیر می‌آوریم همه اطلاعاتی است که از این منابع به دست می‌آید. در این دو مطلب همه مآخذ شیعی و سنی موافقت دارند. این دو نکته عبارتند از (۱) اسماعیل پیش از پدرش در گذشته است. (۲) اسماعیل به خاطر عادات ناپسندی که داشته از حق امامت به وسیله پدرش محروم گشته است.

بیشتر مؤلفان خویشتن را به بیان ساده و بی‌پیرایه این واقعیات محدود ساخته‌اند. جوینی^{۷۰} می‌افزاید که اسماعیل در ۱۴۵ در گذشته است. یک اثر شیعی^{۷۱} مرگ او را در سال ۱۳۸ قرار می‌دهد. رشیدالدین فضل‌الله^{۷۲} و جوینی^{۷۳} هر دو می‌گویند که امام جعفر صادق دستور داد تا جسد اسماعیل را در معرض تماشای عموم گذاشتند و بر مرگ او محضری به گواهی عده‌ای از شاهدان نوشتند - ظاهراً برای آنکه از پنخس هرگونه شایعه و افسانه‌ای جلوگیری شود. اما این اقدامات بی‌نتیجه بود. هم رشیدالدین فضل‌الله^{۷۴} و هم جوینی^{۷۵} از قول اسماعیلیان نقل می‌کنند که اسماعیل در زمان حیات پدرش نمرده و سالها پس از او زنده بوده، و معجزاتی از او سرزده است. این گفته را دستور المنجمین که از نوشته‌های هوادار فاطمی است تأیید می‌کند.^{۷۶} بنابراین کتاب، اسماعیل اولین امام مستور است، و استتار وی در سال ۱۴۵ آغاز شد، ولی مرگ وی هفت سال بعد رخ داد.

سخن به‌طور کلی این است که امام جعفر صادق (ع) اسماعیل را به خاطر تمایل شدیدی که به نوشیدن شراب داشت از امامت عزل نمود.^{۷۷} اما در منابع ما دو مطلب آمده است که به‌طور ضمنی بر آن دلالت دارد که دلایل بیشتر و جدی‌تری برای چنین تغییر عقیده‌ای وجود داشته است. نخستین از دو، که اهمیت آن را برای اولین بار ماسینیون^{۷۸} گوشزد نمود، مطلبی است که در رجال کشی آمده است.^{۷۹}

«عنبسه گفت: من با اباجعفر بر دروازه خلیفه ابوجعفر (=منصور) در حیره بودیم که بسام^{۸۰} و اسماعیل بن جعفر را آوردند و به نزد خلیفه بردند. بسام را مرده بیرون آوردند. پس از او اسماعیل را آوردند. جعفر سرش را به سوی او بلند کرد و

گفت: «ای خطاکار تو سبب شدی. ترا به آتش جهنم می سپارم.» از این روایت برمی آید که بسام و اسماعیل به فعالیت‌های انقلابی و ضد حکومتی که امام جعفر صادق (ع) به شدت با آن مخالف بوده است مشغول بوده‌اند. این موضوع مطلب دوم ما را که جوینی در آن جمله‌ای را به امام جعفر صادق (ع) نسبت می‌دهد، و باید اذعان نمود که اگر جرم اسماعیل فقط عدم تقوی می‌بود، بسیار بیمورد و نامناسب به نظر می‌رسد، تبیین می‌کند. جوینی می‌گوید: «روایت است از او (یعنی امام جعفر صادق) که گفت اسماعیل نه فرزند من است شیطانی است که در صورت او ظاهر آمده است.^{۸۱}»

ماسینیون تا آنجا فرارفته است که گمان می‌برد که کنیه «ابواسماعیل» که کشی^{۸۲} برای ابوالخطاب ذکر کرده، به اسماعیل بن جعفر برمی‌گردد، بنابراین ابوالخطاب پدر معنوی و روحانی اسماعیل بوده است.^{۸۳}

کشی^{۸۴} در شرح احوال مفضل بن عمر الجعفی چند روایت نقل می‌کند که به نظر می‌آید همه به‌طور ضمنی برارتباط نزدیک اسماعیل و خطابیان دلالت دارند، و خشم و رنجیدگی امام جعفر صادق (ع) را از کسانی که فرزندش را به دامن بدعت‌گزاری و خطر می‌کشاندند نشان می‌دهند. «اباعبدالله علیه السلام به مفضل ابن عمر گفت: «ای کافران، ای بت پرستان میان شما و پسر من (یعنی اسماعیل) چه می‌گذرد؟^{۸۵} و بعد افزود شما از پسر من چه می‌خواهید؟ می‌خواهید او را بکشید...^{۸۶}»

با در نظر گرفتن همه اینها چنین می‌نماید که دلیل متقنی برای این فرض وجود دارد که اسماعیل با محافل تندرو و انقلابی که فرقه‌ای را که نام وی را بر خود دارد بنیان می‌نهاده‌اند ارتباط نزدیک داشته است و عزل وی از امامت به وسیله امام جعفر صادق (ع) در نتیجه این ارتباط بوده است. این احساس را ارتباط نزدیک میان محمد، فرزند و وصی اسماعیل، چنانکه خواهیم دید با شاگردان تندرو ابوالخطاب، میمون القداح و پسرش عبدالله، تأیید می‌کند.

اینک باز می‌گردیم و جریان حوادث را پس از وفات امام

جعفر صادق (ع) مورد ملاحظه قرار می‌دهیم. زیرا در اینجاست که میان دو جناح نهضت شیعه افتراق رخ می‌دهد. بیشتر منابع و مأخذ ما خویشتن را به این گفتار ساده محدود ساخته‌اند که پس از وفات امام گروهی از موسی الکاظم (ع) پیروی کردند، و گروهی دیگر از دعوت اسماعیل و پسرش محمد تبعیت نمودند. از جهات عملی می‌توانیم از گروههای کوچکی که از پسران دیگر امام جعفر صادق (ع) پیروی نمودند، چشم‌پوشیم، زیرا اینان دارای اهمیت چندانی نبودند، و توفیق نیافتند که خویشتن را از زوال و فراموشی نجات دهند. اما بعضی از منابع ما روایت مفصلتر و مشروح‌تری در این باره ارائه می‌کنند، و شایسته است که به بررسی دقیق‌تری از آنها پردازیم. نوبختی^{۸۷} آنان را که پس از وفات امام جعفر صادق (ع) قائل به امامت اسماعیل شدند، به دو گروه تقسیم می‌کند:

۱- آنها که منکر درگذشت اسماعیل در زمان حیات پدرش بودند و می‌گفتند که امام جعفر صادق او را پنهان نمود. اینان اسماعیل را امام قائم می‌دانستند و می‌گفتند در «غیبت» است و «رجعت» خواهد نمود. این گروه اسماعیلیه اصلی یا چنانکه نوبختی می‌گوید «الاسماعیلیه الخالصة» هستند.

۲- آنان که به امامت محمد بن اسماعیل قائل شدند. به گفته اینان اسماعیل در زمان پدرش به امامت منصوب گشت و چون اسماعیل درگذشت امامت از وی به فرزندش محمد رسید. آنها می‌گفتند که پس از امام حسن و امام حسین (ع) امامت از برادر به برادر نمی‌رسد. اینان را به سبب آنکه رهبرشان که از موالی اسماعیل بود «مبارک» نام داشت «مبارکیه» می‌نامیدند. خطابه به آنها ملحق شدند. و سپس به چند فرقه کوچکتر منقسم گردیدند. یکی از این فرق قرمطیان بودند که عقاید و آراء مبارکیان را تبلیغ می‌کردند، اما بعداً از آنها انحراف جستند. آنها را نسبت به رهبرشان که نبطیئی از اهل سواد بود و «قرمطویه» نام داشت، قرمطی نامیدند. آنان می‌گفتند که روح از امام جعفر صادق (ع) به ابوالخطاب، و از او به محمد بن اسماعیل و اخلاف وی منتقل شد. بعدها اینان نظامی خاص خویش پدید آوردند که به موجب

آن محمد بن اسماعیل امام قائم و مهدی موعود، و جاودانی و خاتم النبیین بود. نوبختی جزئیاتی از عقاید و آراء آنها به دست می دهد و یادآور می شود که در زمان خود وی شمارشان به حدود صد هزار تن می رسیده که بویژه در یمن و ناحیه کوفه قدرت داشته اند.

مجلسی^{۸۸} به نقل از منبعی قدیمی سه گروه را پس از وفات امام جعفر صادق (ع) ذکر می کند:

۱- گروهی که اسماعیل را «القائم المنتظر» می شمردند، و مرگ او را شایعه و دروغ می دانستند.

۲- گروهی که معتقد بودند که اسماعیل در زمان حیات پدرش در گذشته است، اما پیش از مرگ پسرش محمد را به جانشینی خود برگزیده، و محمد به عنوان امام جایگزین او شده است. اینان قرمطیان یا مبارکیان هستند «القرامطه و هم المبارکيه».

نام قرمطیان از نام مردی از اهل سواد که «قرمطویه» خوانده می شد، و نام «مبارکيه» از اسم مبارک که مردی از موالی اسماعیل بود، گرفته شده است. قرمطیان اخلاف مبارکیان هستند «والقرامطيه اخلاف المبارکيه و المبارکيه سلفهم».

۳- امام جعفر صادق (ع) خود محمد را به امامت منصوب کرد.

این سه گروه اسماعیلیه را تشکیل می دهند.

متوکل، امام زیدیان، چنانکه قبلاً دیدیم^{۸۹}، می گوید که اسماعیلیان از «خطاییه و مبارکيه» تشکیل شده اند

این سه روایت را با اندک دشواری می توان با هم تلفیق نمود، و از آن روایتی پیوسته و منسجم ساخت. آنچه بلافاصله به ذهن می رسد این است که در این روایات نقش حیاتی و مهمی به مبارک داده شده است. سازماندهی فرقه ای که در اطراف محمد بن اسماعیل پدید آمده بود، و با جذب بخش اعظم خطاییه^{۹۰}، و گروههای کوچکتر تجزیه طلب هواخواه و طرفدار اسماعیل، به دعوت متحد و یکپارچه اسماعیلی مبدل شد، و تحولات تاریخی مهمی از آن نشأت گرفت، به وی نسبت داده شده است. بدبختانه آنچه ما درباره مبارک می دانیم اندک است. از منابع و مأخذ سنی

نیز چیز زیادی بر آنچه منحصرأ از منابع زیدی و اثنی عشری گرد آورده ایم، نمی توانیم افزود.

بنابر آنچه در «سیاستنامه» آمده است^{۹۱}، مبارک از مردم حجاز و از خدمتگزاران محمد بن اسماعیل بود. در نوشتن خط «قرمط» مهارت داشت، به این جهت او را «قرمطویه» می نامیدند، و بدین نام شهرت داشت. عبدالله بن میمون قداح او را بفریفت و به همدستی او فرقه ای را بنیاد نهاد و به تبلیغ برای آن پرداخت که به جهت نامهای دوگانه مبارک به «مبارکی» یا «قرمطی» شهرت یافت.

با در نظر گرفتن شواهد قدیمتر و قابل اعتمادتر گمان می-کنم برعکس باید یکی بودن مبارک و قرمطویه را رد کرد. اشعری^{۹۲}، بغدادی^{۹۳}، شهرستانی^{۹۴} و مقریزی^{۹۵} همگی از مبارک نام برده اند و گفته های آنان فی الجمله منابع شیعی ما را تأیید می کنند.

با وجود اهمیتی که مبارک در بنیان نهادن کیش اسماعیلی دارد، در نهایت شگفتی در آثار اسماعیلی اطلاعات چندانی درباره او وجود ندارد. تنها جایی که من توانسته ام اشاره ای به او بیابم در «دستورالمنجمین» است که وی را از جمله موالی محمد بن اسماعیل یاد می کند، و می گوید که او محمد را امام می دانسته است^{۹۶}. امکان دارد که وی در محافل و مجامع اسماعیلی به نام دیگری معروف بوده است.

اینک می توانیم به اختصار نکات برجسته روی کار آمدن اسماعیلیه را آن چنانکه از اسناد و مدارک موجود بر ما روشن گردیده باز گوئیم.

در دوران حیات امام جعفر صادق (ع)، ابوالخطاب و اسماعیل احتمالاً به کمک هم نظامی از عقاید را پی افکندند که پایه و اساس کیش اسماعیلی دوره های بعد گردید. آنان همچنین برای تأسیس يك فرقه انقلابی شیعی که بتواند همه گروهها و دستهها کوچک شیعی را برگرد امامت اسماعیل و فرزندان او جمع کند، تلاش کردند. پس از کشته شدن ابوالخطاب، و درگذشت امام جعفر صادق (ع) تشکیلات و سازمان آنها به چندین گروه و فرقه

کوچکتر با عقاید و آراء مختلف و رهبران منازع تقسیم شد. اینان برگرد شخص محمد بن اسماعیل جمع آمدند، و محمد موفق شد با یاری و مساعدت هواداران مختلف خود از جمله مبارک و عبدالله بن میمون قداح بیشتر پیروان اسماعیل، از جمله بخش اعظم فرقه خطاییه را که عقاید و آراء آنها نیز با تغییرات و اصلاحاتی اخذ شد^{۹۷}، در نهضت واحدی با هم متحد سازد. و به این ترتیب، جنبش تاریخی اسماعیلیان در پیرامون محمد بن اسماعیل شکل گرفت و به وجود آمد.^{۹۸}

حواشی فصل اول

1. Guidi, *Storia*, 307 ff. Van Vloten, 34 ff. R. S. O. 3, 14, etc., ۲. صدیقی، صفحه ۶۱.
3. Le Mahdi, p 15 ff.
4. *Verspr. gesch.*, I, 152.
5. R. S. O., 4.
۶. تقریرات کلژدو فرانس، ۱۹۲۶-۱۹۳۷.
۷. کشی، ۷۰-۷۱. فان ملوتن گول منابع خود را خورده و نقش مهمی به سبائیه داده است.
8. *Skiz*, VI, 124-5 and 113. *Rel. Pol.*, 91.
9. XXIV, I, Z. A. XXUI, 296.
10. *Annali*, VIII, 36 ff.
11. Snouik, 150. Macadonald, *El, Art. Mahdi*.
۱۲. روایتی است درباره ظهور مهدی که در آثار شیعی به تکرار آمده است.
۱۳. این یکی از چند وجه اشتقاق و ریشه‌شناسی است که برای این واژه ذکر شده است.
۱۴. نوبختی، ص ۲۵؛ اشعری، ۱۹؛ بغدادی ۲۷.
۱۵. نوبختی، ص ۲۵؛ منہاج، ص ۱۲۶.
۱۶. نوبختی، ص ۲۵ و ۳۰؛ بغدادی، ص ۲۲۷ ترجمه ص ۴۶؛ شهرستانی، ص ۱۱۳ (ترجمه ص ۱۷۱)؛ ابن‌حزم، ویراسته فریدلاندر، جلد ۱، ص ۶۰؛ ایجی، ص ۳۴۴؛ ملطی، صفحه ۱۱۸؛ اشعری، جلد ۱، ص ۵؛ کشی، ص ۱۸۸ و ۱۹۵ به بعد؛ منہاج، ص ۷۶. درباره صائده نگاه کنید به کشی، ص ۱۸۵ و ۱۹۷ و منہاج، ص ۱۸۱.
۱۷. نوبختی، ص ۲۶؛ اشعری، جلد ۱، ص ۱۹-۲۰؛ مسعودی، *مروج الذهب* جلد ۵، ص ۱۸۲؛ شهرستانی، جلد ۱، ص ۱۶۸.
۱۸. نوبختی، ص ۲۷؛ اشعری، جلد ۱ ص ۲۰.
۱۹. اشعری، جلد ۱، ص ۶؛ فریدلاندر، جلد ۱، ص ۴۵ و جلد ۲ ص ۱۲۶-۱۲۵، ترجمه ص ۵۶ و ۲۳۵/۵۹؛ نوبختی، ص ۲۹؛ ابن‌حزم؛ فریدلاندر، جلد ۱، ص ۴۵ و جلد ۲، ص ۱۲۵-۱۲۶؛ شهرستانی، ص ۱۱۳، ترجمه ص

- ۱۷۰: ایچی، ص ۳۴۵؛ اقبال، خاندان نوبختی، ص ۲۵۳ و ۴. نگاه کنید به Tritton, *Miscellany*, 924.
- ۲۰: نوبختی، ص ۲۹ و ۴۱؛ اشعری، جلد ۱، ص ۲۰-۲۱؛ نیز نگاه کنید به Van Vloten, *Opkomst*. passim.
- ۲۱: نوبختی، ص ۳۰.
- ۲۲: نوبختی، ص ۲۶.
- ۲۳: نوبختی، ص ۲۷، ۵۲، ۵۴-۵۵؛ شهرستانی، ص ۱۳۴ ترجمه ص ۲۰۳؛ بغدادی، ص ۲۲۹ ترجمه ص ۴۹؛ ملطی، ص ۱۲۲؛ اشعری، جلد ۱، ص ۶؛ ابن حزم، فریدلاندر، جلد ۱، ص ۵۹؛ ایچی، ص ۳۴۴؛ کشی، ص ۱۴۵؛ الفاظ، جلد ۲، ص ۱۹۱؛ اقبال خاندان نوبختی، ص ۲۶۴.
- ۲۴: بنابراینچه نوبختی آورده ابومنصور مدعی بود که جانشین محمد النفس الزکیه است.
- ۲۵: نوبختی، ص ۳۴؛ شهرستانی ۱۳۵ ترجمه ص ۲۰۵؛ بغدادی، ص ۲۳۴ ترجمه ص ۵۷؛ ابن حزم، فریدلاندر، جلد ۱، ص ۶۲؛ ایچی، ص ۳۴۵؛ ملطی، ص ۱۲۰؛ کشی، ص ۱۹۶؛ اشعری، جلد ۱، ص ۹؛ گلدزیهر در Z.A. XXII, 330 N.4، ص ۵۴. به توجیه اصطلاح رافضی توجه کنید - از رفضوا به معنی امتناع کردند که مراد امتناع جعفر در یاری کردن به النفس الزکیه است.
- ۲۷: نوبختی، ص ۴.
- ۲۸: اشعری، جلد ۱، ص ۲۵؛ فهرست، ص ۱۹۸.
- ۲۹: در آنچه در بالا گفته شد من به بحث درباره فرقه‌های غیراسلامی نپرداختم. اما دوتا از این فرقه‌ها که یکی از آنها متعلق به پیش از اسلام است به خاطر اهمیتی که از لحاظ پیشقدمی و شاید نفوذ پرتحولات کیش اسماعیلی داشته‌اند باید مورد ملاحظه قرار گیرند، نخستین از این دو مزدکیه است که یک بدعت ایرانی است و یک نوع اشتراکیت مذهبی را تبلیغ می‌نموده‌اند. آن دسته از نویسندگان که عقاید و اعمال اشتراکی به اسماعیلیه نسبت داده‌اند معمولاً اصل آنها را به مزدکیه می‌رسانند (نگاه کنید به G. H. Sadighi, *Les Mouvements, etc.*) دومین فرقه عیسویه است که یک فرقه جدید یهودی است. بنیانگذار این فرقه ابوعیسی یک خیاط بیسواد یهودی از مردم اصفهان بود که در دوره حکومت عبدالملک (۶۵-۸۶ / ۶۸۸-۷۱۵) خویشان را مسیحا خواند. وی گیاهخوار بود و اقدام به اصلاحات بسیار نمود. بویژه وی هم عیسی و هم محمد (ص) را به عنوان پیامبران راستین برای مردمی که در میان آنها ظهور کرده بودند می‌شناخت و به پیروان آنها خواندن انجیل و قرآن را توصیه می‌نمود. به این ترتیب وی در زمانی قدیم پیشگام عقیده‌ای بود که بعدها به صورت عقیده اسماعیلیان به تقریب و نسبت ادیان و نبوت بود (نگاه کنید به فصل چهارم کتاب). وقتی ابوعیسی شکست یافت پیروانش اعلام داشتند که غیبت اختیار نموده است. (نگاه کنید به مقاله مندرج در *Jewish Encyclopaedia* Dubnov, *History of Jews*, III, 238.
- ۳۰: کشی، ص ۱۸۷؛ ابن حزم، فریدلاندر، جلد ۱، ص ۶۹.
- ۳۱: کشی، ص ۱۹۱-۱۹۲.
- ۳۲: کشی، منهاج و کتب دیگر ذیل ابوالخطاب.
- ۳۳: ص ۳۷ و ۵۷-۶۰.

۳۵. نیز در شهرستانی، ص ۱۲۶، ترجمه ص ۲۰۶.
۳۶. این تاریخ را کشی داده است، ص ۱۹۱؛ گفته وی بیش از نویری که تاریخ ۷۶۲/۱۴۵ را به دست می‌دهد، قابل اعتماد است (Sacy, 1, Intro., 440).
۳۷. ص ۵۸.
۳۸. ص ۲۳۶ ترجمه ص ۶۲.
۳۹. ص ۱۲۶ ترجمه ص ۲۰۶.
۴۰. ص ۲۳۶ ترجمه ص ۶۳.
۴۱. جلد ۱، ص ۱۰.
۴۲. S. De Sacy, I, Intro., 103 ff. و کلام پیر.
۴۳. خطط، جلد ۲، ص ۳۵۲.
۴۴. ابن حزم، فریدلاندر، جلد ۲، ص ۱۱۲.
۴۵. ص ۱۲۶، ترجمه ص ۲۰۶.
۴۶. خطط، جلد ۲، ص ۳۵۲.
۴۷. ص ۱۸۷-۱۹۹.
۴۸. ص ۱۸۸.
۴۹. مجلسی از این شخص به‌عنوان یکی از پیروان ناووسیه نام برده است (بحارالانوار، جلد ۹، ص ۱۷۵) نیز نگاه کنید به کشی، ص ۲۳۳.
۵۰. کشی، ص ۱۸۸ نیز نگاه کنید به ماسینیون، سلمان، ص ۴۴ برای ادعای مشابهی در یکی از متون نصیری.
۵۱. فهرست، ص ۱۸۶.
۵۲. جلد ۸، ص ۲۱.
۵۳. De Sacy, I, Intro., 437 ff. مقریزی، کارترمر، ص ۱۳۱، و فاگان، ص ۴۷.
۵۴. لوی، ص ۵۱۲ و ۵۱۹. گفتار مشابهی را می‌توان در جهانگشای جوینی، جلد ۳، ص ۱۵۲، مشاهده نمود.
۵۵. نسخه خطی تیموریه.
۵۶. ایوانف، راشمای ادبیات اسماعیلی، ص ۳۲ و یادداشت‌هایی بر ام‌الکتاب ص ۴۲۰. من نتوانستم به هیچ‌یک از دستنویسهای این کتاب مراجعه کنم.
۵۷. نسخه خطی کتابخانه S.O.S. به شماره ۲۵۷۲۵ ص ۳۱ ب و بعد از آن. قاضی نعمان به اختصار به عقاید ابوالخطاب اشاره‌ای می‌کند (دربارۀ پیامبری خویش و الوهیت امام جعفر صادق (ع) و اباحه و ماتند آن) و نیز به طرد و لعن او به‌وسیله امام جعفر صادق (ع). روایت او درباره‌ی مغیره و دیگر سرکردگان الحاد دقیقاً از منابع سنتی تبعیت می‌کند.
۵۸. متن، ص ۹۷، تعلیقات ۴۲۸.
۵۹. ماسینیون، سلمان، و مقاله نصیریان در دائرةالمعارف اسلام.
۶۰. اهل‌النهر. احتمالاً مراد همان اهل‌النهروان است، و مراد از آن خوارج می‌باشد.
۶۱. کشی، صفحه ۱۸۹.
۶۲. عیسی بن ابی‌منصور شلقان یکی از معتمدترین پیروان امام جعفر صادق (ع) بود (کشی، ص ۲۱۱).
۶۳. کشی، ص ۱۹۱. تمایز و تفاوت میان مستودع و مستقر در عقاید بعدی

- اسماعیلیان نقش عمده‌ای دارد. نگاه کنید به کلام پیر، ص ۷۸.
۶۴. کشی، ص ۱۹۴. این ابراز رنجش هاله‌ای از حقیقت دارد.
۶۵. ابن‌حزم در این مورد استثناء است. فریدلاندر، جلد ۱، ص ۶۹.
۶۶. از محققان جدید که ابوالخطاب را از زمرهٔ نخستین مؤسسان کیش اسماعیلی شمرده‌اند می‌توان از ماسینیون (کتابنامه و دائرةالمعارف اسلام، مقالهٔ قرمطیان و نصیریان)، مارگلیوت (دائرةالمعارف اسلام، مقالهٔ خطاییه) و فریدلاندر (ابن‌حزم، جلد ۲، ص ۱۰۶) نام برد.
۶۷. کلام پیر، ص ۷۵.
۶۸. ص ۷۵.
۶۹. ملك الدوار، ص ۱۲۵؛ تقسیم (نسخه خطی دروزیان) ورق ۱۱۷ رو؛ فیضی، فهرست، ص ۸.
۷۰. ص ۱۴۶.
۷۱. عمدة الطالب، ص ۲۲۳ به نقل ایوانف، *Ismailitica*.
۷۲. لوی، ص ۵۲۱.
۷۳. ص ۱۴۶.
۷۴. ص ۵۲۱.
۷۵. ص ۱۴۶.
۷۶. دوخویه، ص ۲۰۳؛ بلوشه، ص ۵۷-۵۸.
۷۷. لوی، ص ۵۱۹؛ جوینی، ص ۱۴۵؛ طبری، جلد ۳، ص ۱۵۴ و ۲۵۰۹.
78. *Plan de Kufa*, 350-351.
۷۹. ص ۱۵۹؛ نیز در منہاج، ص ۵۶.
۸۰. صرافی بود در کوفه از هواخواهان شیعه؛ الفاظ، جلد ۱ ص ۱۴۴.
۸۱. جوینی، ص ۱۴۵.
۸۲. ص ۱۸۷ و ۲۰۸.
۸۳. ماسینیون، سلمان پاک، صفحه ۱۹.
۸۴. ص ۲۰۶-۲۱۱. مفضل یکی از صرافان کوفه و از هواخواهان مهم امام جعفر صادق (ع) بود. وی از ابوالخطاب پشتیبانی می‌نمود، و هنگامی که وی به سیاست رسید فرقهٔ کوچکی برای خود بنیان نهاد. وی در دوران زندگی امام جعفر صادق (ع) علیرغم آنکه امام اسماعیل را از جانشینی خلع کرده بود، از جانشینی وی پشتیبانی می‌نمود. بعداً وی به دامن شیعه بازگشت، و با امام جعفر صادق از در دوستی درآمد، و به خدمت امام جعفر صادق و امام موسی‌الکاظم مشغول گشت. نیز نگاه کنید به موسی، فهرست، ص ۳۳۷؛ منہاج، ص ۳۴۱؛ بغدادی، ص ۲۳۶ ترجمه ص ۶۵؛ شهرستانی، ص ۱۳۷ ترجمه ص ۲۰۷؛ اشعری، جلد ۱، ص ۱۳؛ ایوانف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، ص ۳۰ (وی به خطا می‌گوید که مفضل همراه ابوالخطاب کشته شد.)
۸۵. کشی، ص ۲۰۶.
۸۶. کشی، ص ۲۰۷.
۸۷. ص ۵۷ به بعد.
۸۸. بحارالانوار، جلد ۹، ص ۱۷۵.
۸۹. نگاه کنید به صفحات پیشین همین کتاب.
۹۰. ظاهراً همه به اسماعیلیه نگرویدند و بخشی به عنوان فرقهٔ جداگانه‌ای

باقی ماندند. و از گروه‌های خطابییه هنوز در زمانهای بعد نام برده می‌شود (مثلا مطهرین طاهر مقدسی، البدء والتاریخ، جلد ۵، ص ۱۳۷) برخی از اینان به صورت فرقه نصیری تکامل پذیرفتند.

۹۱. ص ۱۸۳ ترجمه ص ۲۶۹.

۹۲. ص ۲۷.

۹۳. ص ۴۷.

۹۴. ص ۱۶ و ۱۲۸ ترجمه ص ۲۴ و ۱۹۳.

۹۵. خطط، جلد ۲، ص ۳۵۱.

۹۶. دوخویه، ص ۲۰۳؛ بلوشه، ص ۵۸.

۹۷. مسائل مربوط به تحولات و دگرگونیهای عقیدتی بیرون از حیطه این

کتاب است. بحث در این باره را می‌توان در مقاله ماسینیون به نام قرمطیان در دائرةالمعارف اسلام، یافت.

۹۸. درباره میمون القداح، عبدالله بن میمون، محمد بن اسماعیل و قرمطیان

در فصلهای بعدی این کتاب بحث خواهیم کرد.

فصل دوم

امامان مستور و یاری کنندگان آنها

پیش از آنکه تحقیق در سلسله امامان مستور و حقانیت ادعاهای فاطمیان را در باره اصل و نسبشان آغاز کنیم، بایسته است که کمی راهمان را کج کنیم و به بررسی دو عقیده ویژه باطنیان که بخصوص به این مسئله مربوطند، پردازیم.

نخستین از این دو عقیده، عقیده به «ابوت روحانی» یا چنانکه گاهی در عربی گفته می شود «نکاح روحانی» است. نهضت باطنیان با گرایشهای شدید گنوسیش، و تأکید بیش از اندازه اش بر جنبه های رمزی و روحانی چیزها، در برابر جنبه های مادی و ظاهری، به آسانی و بطور طبیعی به مقامی رسید که در آن رابطه و همبستگی مادی و جسمانی میان پدر و پسر که تنها از جسم بی اهمیت و ناپایدار ناشی می شد، از رابطه و همبستگی روحانی میان معلم و شاگرد که از روح ابدی و لایزال سرچشمه می گرفت، کم اهمیت تر و ناواقعی تر تلقی می شد. از این عقیده چنین نتیجه می شد که این شاگرد است نه فرزند جسمانی که فرزند حقیقی و وارث به شمار می رود. بر این اساس، حتی حدس زده شده است که در نامهای اسماعیلی واژه های «ابو» (پدر) و «ابن» (پسر) به این مفهوم به کار رفته است!

این اصل، در «رسائل اخوان الصفا» که گرایش و صبغه باطنی آن اینک مورد قبول همگان است، با تفصیلی هرچه تمامتر عرضه شده است.

در رسائل اخوان الصفا چنین می‌خوانیم^۲: «بدان که آموزگار و استاد پدر روح توست، و علت رشد آن، و مایه زندگی آن همچنانکه والدین تو پدر جسم تواند و مایه وجود تو زیرا والدینت به تو صورت جسمانی دادند، و آموزگار تو به تو صورت روحانی داد. و این بدانجهت است که آموزگار روح تو را بادانش تقویت می‌کند، و باحکمت غذا می‌دهد و آنرا به راه سعادت و شادی و خوشی و جاودانگی و آرامش پایان‌ناپذیر هدایت می‌نماید - همچنانکه والدینت سبب هستی جسمانی تو در این جهان بودند و مربی تو و راهنمای تو در کسب معیشت و توشه زندگی در آن...»

«... شایسته^۳ آموزگار نیست که شاگردش را به خاطر وجهی که در حق او صرف می‌کند سرزنش نماید، و یا او را خوار بشمارد. چه باید بدانند همان خدائی که [نعمت و بزرگی] را از برادرش بازداشته آن را به‌وی عطا فرموده است. همچنانکه وی پسر جسمانی (تنی) خود را به خاطر پولی که صرف او نموده، و به خاطر آنکه او را پرورده و بزرگ کرده است، ثروتی را که در تمام عمر گردآورده هنگام مرگ به ارث به او وامی‌گذارد و سرزنش نمی‌نماید. همچنین شایسته است که پسر روحانی خود را سرزنش نکند، زیرا یقیناً اگر یکی فرزند تنی اوست، دیگری فرزند روحانی اوست، از این روی، از پیامبر (ص) روایت شده است که به [حضرت] علی (ع) فرمود: «ای علی، تو و من، پدر این امت هستیم^۴». و نیز فرمود که: «مؤمن برادر مؤمن است هم از جهت پدر و هم از جهت مادر^۵». و ابراهیم گفت هر آنکس که از من پیروی نماید از من است «یعنی از ذریه من است؟» و هنگامی که نوح گفت: «پسر من از جمله قوم من است» خداوند به‌وی فرمود: «او از قوم تو نیست، زیرا او مرتکب خطا شده است.»^۶ نیز خداوند فرمود: «هنگامی که صور را به صدا درآوردند، بندهای خویشی در میان مردمان بگسلد، و آنان از یکدیگر یاری نخواهند خواست^۷» از همه آنچه گفتیم روشن می‌شود که در جهان دیگر نسب جسمانی دارای ارزشی نیست.

و عیسی، علیه السلام، نیز همین معنا را در نظر داشته است

آنجا که به حواریان می‌گوید من از سوی پدرم و پدر شما آمده‌ام^۹ و خداوند تعالی می‌فرماید: «ملة ابيکم ابراهیم^{۱۰}» این ابوت روحانی است که نسبت آن قطع نمی‌شود، چنانکه پیامبر، علیه‌السلام، گفت: «کل نسب ينقطع يوم القيامة الا نسبی^{۱۱}» و نیز فرمود: «ای پسران هاشم روز رستاخیز مباد که مردمان با اعمال نیکشان نزد من آیند، و شما به نسبتان. زیرا من در برابر خداوند شما را از چیزی معاف نخواهم داشت^{۱۲}». در اینجا مراد پیامبر نسب جسمانی است، که با فانی شدن اجساد بریده خواهد شد، اما نسب روحانی باقی می‌ماند...»

اندیشه‌های مشابهی را می‌توان در آثار مختلف اسماعیلی مشاهده نمود. از جمله خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید^{۱۳}: «ذریه امام چهار وجه است: نخست معنا چون سلمان فارسی^{۱۴}؛ دوم به معنی و شکل چون مولانا حسن*؛ سوم به شکل و معنی و حقیقت چون مولانا حسین**، و چهارم به شکل جسمی چون المستعلی***» اولین نوع از این چهار نوع چنانکه پیداست پذیرش و قبول کسی را که از خاندان علی (ع) نیست و نسبت خونی با آن خانواده ندارد به عنوان عضو افتخاری اهل بیت علی و یوارث روحانی آنها جائز می‌شمارد.

جای شگفتی است که چگونه این عقیده و ارتباط آن با اصل و نسب فاطمیان از دید نویسندگان سنی و به تبعیت از آنها بیشتر پژوهشگران اروپائی پوشیده مانده است. از نویسندگان غیر اسماعیلی که درباره کیش اسماعیلی تألیف کرده‌اند تنها دو نویسنده. یکی شیعه اثنی عشری و دیگری سنی، به این موضوع و اهمیت آن نزدیک شده‌اند. نویسنده «تبصرة العوام» خاطر نشان می‌سازد^{۱۵}:

«آنها (یعنی اسماعیلیان) می‌گویند که عیسی - علیه‌السلام - پسر یوسف نجار بود، و سخن قرآن که می‌گوید عیسی پدر نداشت

* مراد امام حسن، علیه‌السلام، امام دوم شیعیان است.

** مراد امام حسین، علیه‌السلام، امام سوم شیعیان است.

*** مراد المستعلی بالله، فرزند مستنصر بالله، خلیفه فاطمی است. که اسماعیلیان

بیرو دعوت جدید معتقدند جانشین اصلی مستنصر تزار پسر دیگر او بوده است و امام به حقیقت اوست نه مستعلی.

بدین معناست که او «پدر تعلیمی» (یعنی معلم) نداشت.»
 خواجه رشیدالدین فضل‌الله مورخ بزرگ ایرانی، می-
 نویسد^{۱۶}: «جعفر صادق، علیه‌السلام، ابن میمون* را با نبیره خویش
 محمد بن اسمعیل به دبیرستان** می‌فرستاد***، و او را طبیعتی
 تیز و فطنتی و قریحتی نیکو افتاده بود، هر چه محمد می‌آموخت
 او یاد می‌گرفت، و از مضمون هر کلمه استنباط می‌کرد. و بعد از
 واقعه جعفر صادق، محمد بن اسمعیل نماند. پسر خود عبدالله را
 به محمد اسمعیل منسوب کرد، و گفت دواست نسب: جسمانی که
 تعلق به ولادت او دارد، و نسب روحانی تعلق به اضافه دارد.
 چنانکه کسی که ولادت او از پدری جسمانی باشد، گوئی پسر
 اوست و کسی که علوم حکمت که مایه حیوة روحانی است از کسی
 فراگرفته باشد، و باطن مرده جهل به سبب ارشاد و تعلیم زنده
 شده هراینه به پسری اولی باشد. و ما را به محمد بن اسمعیل ولادت
 روحانی افتاده است، و به سبب اسرار علوم شاید که خود را
 فرزندان او گوئیم و انتساب یاد کنیم.

«القصه گفت: او پسر محمد بن اسمعیل است، و ولی محمد،
 و وصی و نائب او. او را به من سپرده بود تا پیروم و از دشمنان
 پنهان دارم. اکنون امامت خود بگذارم، و راز نهفته آشکار کردم،
 امام شما اوست****. شیعه به متابعت و مشایعت عبدالله موافقت
 نمودند...*****»

این گفتار به خوبی نشان می‌دهد که اسماعیلیان چگونه در
 عمل عقیده به ابوت روحانی را به کار می‌بسته‌اند، و اهمیت آن را
 در تثبیت شجره نسب فاطمیان روشن می‌سازد.

* منظور عبدالله بن میمون قدام است.

** لویس قبرستان خوانده است. اما در متن جامع‌التواریخ رشیدی، بخش اسماعیلیان
 ویراسته محمدتقی دانش‌پژوه، و نیز زبدة‌التواریخ ابوالقاسم کاشانی، بخش اسماعیلیان
 ویراسته محمدتقی دانش‌پژوه چنین است که ما آورده‌ایم.

*** لویس ظاهراً در ترجمه مطالب را در هم قشرده است. متن انگلیسی چنین است
 «جعفر صادق، نبیره خویش محمد بن اسمعیل را با ابوشکور میمون الدیصانی، معروف به میمون
 قدام به طبرستان فرستاد.» که طبرستان با توجه به مطالبی که در پی آمده است و رابطه معلمی
 و شاگردی که بایستی در اینجا مطرح باشد غلط و دبیرستان صحیح است.

**** متنی که لویس آورده است از امامت تا اینجا را ندارد.

***** در متن لویس اضافه دارد «هنگامی که عبدالله به سن هفده رسید، میمون‌القداح
 او را امام اعلام کرد و شیعیان بدین اعتراض نکردند.»

این عقیده را در میان فرقه‌های وابسته به اسماعیلیه نیز، مانند «نصیریها» و «دروزها» می‌توان دید. بخصوص در میان نصیریها این عقیده تحول و تکامل وسیعی پیدا کرده است. دوسادکه معتقد است نصیریها این عقیده را از اسماعیلیان گرفته‌اند، شرح تفصیلی و جالب زیر را در این باره می‌آورد^{۱۷}.

«پدر نمی‌تواند پسرش را، یا هریک از بستگانش را به مذهب نصیری وارد کند، زیرا دعوت به‌ورود، میان واردکننده و وارد شده رابطه‌ای روحانی به‌وجود می‌آورد که بارابله خویشاوندی واقعی یکسان است. وارد شده فرزند واردکننده می‌شود، و حرمت این رابطه پدری و فرزندی بدان حد است که وارد شده نمی‌تواند با دختر واردکننده که اینک به‌مثابه‌ی خواهر اوست ازدواج کند.» دوساد سپس مراسم ورود نوکیش را به تفصیل یاد می‌کند که چه‌سان به خطبه‌ای از امام پایان می‌گیرد که در آن به نحوی مشوش میان «نزدیکی»، «بارداری»، و «زایش» از یک سو و تعلیم و نوکیشی از سوی دیگر مقایسه شده است. به این ترتیب سه مرحله ورود به کیش نو با سه مرحله تکامل جنین مطابقت داده می‌شود، و برحسب آن زمان بندی می‌گردد. این اندیشه در میان اسماعیلیان سوریه و شام نیز دیده می‌شود^{۱۸}.

در میان دروزها نیز این اندیشه وجود دارد^{۱۹}. بنا بر آنچه در رساله حمزه به نام «السیرة المستقیمه بشأن القرامطه^{۲۰}» آمده است، جانشینی امامان و حجتها صرفاً بر پایه ابوت روحانی صورت می‌گیرد نه ابوت جسمانی. به این ترتیب است که آدم صفی (یکی از سه آدم کیهان شناخت دروزها) هم پدر داشت و هم مادر... «و گفته می‌شود که نه پدر داشت و نه مادر، زیرا وی به ذات خویش امام بود» (یعنی کسی او را به امامت منصوب نکرده بود) و رابطه میان سومین آدم با دومین چنین وصف شده است:

«و او فرزند دینی بود نه فرزند جسمانی^{۲۱}»

در روزها حتی تا آنجا پیش می‌روند که این سخن را که حضرت آدم پدر و مادر نداشته است رد می‌کنند و آن را گفته‌ای سخیف می‌شمارند^{۲۲}.

به‌مین منوال، در کتاب سری اسماعیلیان «کتاب الايضاح

والبیان» (قرن هفتم/قرن سیزدهم) آمده است که مراد از جنات عدن «دعوت» است، و مراد از هبوط آدم سقوط وی به مرحله‌ای پایین‌تر، و ذریهٔ آدم همانا شاگردان او هستند^{۲۳}.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که جانشینی امام تا چه حد از طریق فرزند خواندگی میسور بوده است؟

در میان برخی از فرقه‌های انقلابی شیعی ماقبل اسماعیلی جانشینی از طریق «تفویض» یا نصب مجاز بود. بعضی از این فرقه‌ها سلمان را امام می‌دانستند، و برخی دیگر سلالهٔ کاملی از مدعیان را با ادعای «تفویض» و «نصب» از جانب آل‌علی به مقام امامت برداشتند. چنین است ادعاهای ابومنصور، مغیره، بیان بن سمان، و نخستین خلفای عباسی که مدعی بودند ابوهاشم، فرزند محمد بن الحنفیه امامت را بدانها تفویض کرده است^{۲۴}.

در میان اسماعیلیان نیز چنانکه از گفته‌ای که از خواجه نصیرالدین طوسی نقل کردیم برمی‌آید: «فرزندان» امام از طریق انتصاب روحانی، به امامت شناخته می‌شدند. این امر عبارتی را که در کتابهای درویشان آمده^{۲۵} است روشن می‌سازد توضیح آنکه در این کتاب‌ها در فهرست نام امامان مستور از اسماعیل تا عبیدالله مهدی، در جلو بعضی از نامها آمده است «من ولد القداح» یعنی از فرزندان قداح. به این ترتیب به نظر می‌آید که جانشینی در آنها به عنوان جانشینی روحانی توصیف شده و کلمه «ابن» فقط به معنای «شاگرد» به کار رفته است. عبارت «من ولد القداح» به آنان که از نسل میمون القداح هستند افزوده شده تا نسب جسمانی آنها معلوم شود - موضوعی که در درجهٔ دوم اهمیت قرار داشته است. چنین تعبیری باگفتاری که از خواجه رشیدالدین فضل‌الله در بالا نقل کردیم کاملاً سازگاری دارد، و در واقع دانشمندی چون ماسینیون بر آن انگشت قبول می‌گذارد، و عبدالله بن میمون را پسر خوانده یا فرزند روحانی محمد بن اسماعیل، و در نتیجه نیای جسمانی تمام خلفای فاطمی می‌شمارد^{۲۶}. پیرنس مامور^{۲۷} نیز گفته رشیدالدین فضل‌الله را می‌پذیرد، و می‌کوشد تا حقانیت نسبت علوی خلفای فاطمی را با یکی دانستن میمون القداح و محمد بن اسماعیل اثبات کند. اما متأسفانه نمی‌توان

این نظر را پذیرفت زیرا میمون القداح يك شخصیت تاریخی است و تاریخی بودن او را منابع شیعی و حتی اسماعیلی تأیید می‌کنند.

با وجود این، مشکلاتی چند در قبول نظریه ماسینیون قد علم می‌کنند. حتی اگر بپذیریم که ابن القداح می‌توانسته است جانشین محمد بن اسماعیل، از طریق فرزندخواندگی روحانی شود، آیا الزاماً نتیجه آن خواهد بود که همه امامان پس از او جساماً از اولاد قداح می‌باشند؟ چنانکه دیدیم در فهرست امامان مستور در نوشته‌های دروزیان عبارت «من ولد القداح» درباره برخی از آنها و نه همه آنها، آمده است. رأست است که یکی از امامان مستور که این عبارت در جلو نامش آمده سعید یا عبیدالله المهدی، نخستین خلیفه فاطمی است، ولی هنوز یقین حاصل نیست که باقی خلفای فاطمی از اعقاب جسمانی او بوده‌اند.

این مشکل ممکن است با بررسی جنبه دیگری از عقیده اسماعیلیان درباره «امامت»، یعنی تفاوت میان «امام مستودع» و «امام مستقر» آسان گردد.

در کلام پیر آمده است که ^{۲۸} «امام مستودع، پسر امام است، و اگر امام را چند فرزند باشد مسن‌ترین آنهاست. او بر همه اسرار امامت آگاه است، و تا زمانی که وظیفه امامت بردوش اوست برترین همه مردم روزگار خویش است. اما فضیلت انتقال امامت به اخلاف به‌وی داده نشده است، و فرزندان وی هرگز نمی‌توانند امام باشند، تنها می‌توانند «سید» باشند اما به امام مستقر همه فضایل و مزایای امامت اعطاء شده و می‌تواند آنها را به جانشینان خود انتقال دهد.»

عقیده به امام مستودع یعنی کسی که امامت در نزد وی به‌ودیعه گذاشته شده است در میان فرقه‌های تندرو پیش از اسماعیلیه شایع بوده است. پروفیسور آ. س. تریتون ^{۲۹}، چندین مورد از «امامت عاریتی» را نشان داده است. بنابراین تقسیم امامت به مستودع و مستقر به وسیله اسماعیلیان تنها به نظام درآوردن و تحت ضابطه قرار دادن اصل از پیش موجودی بوده است.

در ارتباط نزدیک با این عقیده، اعتقاد به يك نوع امامت

حفاظتی در دوره‌هایی است که جان امام در خطر باشد^{۲۰}. بنابراین عقیده، بعضی از داعیان می‌توانند عناوین والقب و وظایف امام را برای رهبری عملیات و آزمودن راستای عقاید عامه مردم بدون آنکه امام مستقر در معرض خطر قرار گیرد، عهده‌دار شوند. در این حال امام واقعی مستور و ناشناس باقی می‌ماند. بدین ترتیب است که در چند کتاب اسماعیلی^{۲۱} آمده است که امام احمد، مؤلف نامبردار رسائل اخوان الصفا به ترمذی داعی خویش دستور داد تا در میان مردم به صورت امام ظاهر شود، و شهادت را به جان بخرد تا وی به تجربه دریابد موقع آن رسیده است که امامت خویش را اعلام دارد یا نه.

از این رو شاید این نظر، نظری شتاب‌آمیز نباشد که بگوئیم پسر خوانندگان امامان، بویژه اولاد قداح گاه و بیگاه نقش امام مستودع یا امام حفاظتی را بازی کرده‌اند.

از این رو، در فهرست امامان دروزی نامهایی که در جلو آنها عبارت «از اولاد قداح» آمده است امامان مستودع‌اند، و بقیه امامان مستقر می‌باشند. این موضوع همچنین روشن می‌سازد که چرا فهرست امامان مستور دروزی درازتر از دیگر فهرستهایی است که از این امامان در نزد اسماعیلیه موجود است و چندین نام افزون دارد^{۲۲}. سعید عبیدالله آخرین امام دوره خطر، واپسین اولاد قداح بود، و چون وی درگذشت ابوالقاسم محمد القائم جانشین او گشت که پسرش نبود بلکه امام مستقری بود که وی عامل و کارگزار او بود.

برای چنین توجیه و توضیحی هیچ سندی و حجتی در کتب تاریخی اسماعیلیان وجود ندارد. در تاریخ رسمی تأسیس دولت فاطمیان تألیف قاضی نعمان، و در عیون‌الاحبار داعی ادریس، در میان آثار جدید الفلک الدوار و ریاض الجنان همه‌جا سخن از آن است که خود سعید برآستی از خاندان علی بن ابیطالب بوده است^{۲۳}. با وجود این باید به خاطر داشت که همه کتابهای تاریخی طبیعتاً کتابهای ظاهری هستند و برای استفاده عامه مردم نوشته شده‌اند، و اسرار درونی فرقه را فاش نمی‌سازند. حدس من مبتنی بر شواهد دیگری است، و از این بابت من مدیون دوست ارجمندم

آقای م. ح. اعظمی هستیم که توجه مرا به گفته‌ای در یکی از کتب سری دینی اسماعیلیان جلب کرد و اجازه داد از آن نسخه بردارم. این کتات غایة الموالید نام دارد و تألیف سیدنا الخطاب بن حسن (یا حسین) بن ابی الحفاظ الحمدانی یکی از داعیان یمن (متوفی در ۵۳۳/۱۱۳۸ است).^{۲۴}

این گفته از چنان اهمیتی برخوردار است که من تمامت آن را در اینجا عیناً نقل می‌کنم:

«و ذلك ما روى عن الامام جعفر بن محمد الصادق (صلح) فى تسليمه الامالى و لده اسماعيل (صلح) و غيبة اسماعيل و ولده محمد بن اسماعيل فى حد الطفولية ولم تكن الامامة ترجع القهقري منه كمالم ترجع من غيره فاودع حجته المنصوبه بين يديه ميمون القداح مقامه لولده و اقامه سترأ عليه و قدمه بين يديه و استكفله اياه الى بلوغه ا شده و لم يبلغ ا شده تسلم و ديعة ثم جرى الامر فى عقبه خلفاً عن سلف حتى انتهى الامر به الى على بن الحسين بن احمد ابن محمد بن اسماعيل... بن على بن ابى طالب و كان على يديه طلوع الشمس و ذلك انه لما ظهر النور باسقا باليمن و بلاد المغرب سار و لى الله فى ارضه على بن الحسين يريد بلاد المغرب حتى كان فى بعض طريقه من الشام و اظهر الغيبة و استخلف حجته سعيد الخير الملقب بالمهدى عليهم السلام فبث قواعد الدعوة و جرى عليهما من ضدهما بسلجاسة من العمال بالمغرب ما جرى و وقى الله بوليه كيده... و لما حضرت الهمدية النقلة سلم الوديعه الى مستقرها و تسلمها محمد بن على القائم بامر الله و جرت الامامة فى عقبه حتى انتهت الامامة الى مستقرها و معدنها و اطمانت بموضعها و موطنها.»

«این است آنچه از امام جعفر صادق (صلح) در باره تسلیم امر امامت به فرزندش اسماعیل و غیبت اسماعیل و پسرش محمد بن اسماعیل در هنگام کودکی محمد، روایت شده است. زیرا امامت از او رجوع قهقری (چنانکه شیعیان اثنی عشری می‌گویند) نمی‌کند، همچنانکه هرگز از کسی رجوع قهقری ننموده است. اسماعیل میمون القداح را که حجت او بود به خدمت محمد گماشت، و او را پوششی (ستر) برای وی گردانید، و وی را تحت مراقبت

او قرار داد، و محمد را بدو سپرد تا به سن مردی برسد، و وقتی محمد بن اسماعیل به سن مردی برسد، «ودیعۀ» خویش را باز گرفت. امامت در ذریۀ او ادامه یافت و از پدر به پسر می‌رسید، تا به علی بن حسین بن احمد بن محمد بن اسماعیل رسید و به دست او خورشید در مغرب طلوع کرد (تأسیس سلسله فاطمیان در مغرب). زیرا هنگامی که نور در یمن و شمال افریقا تابیدن گرفت علی بن حسین، ولی خداوند بر روی زمین، عزیمت افریقا نمود.

هنگامی که در راه خود به شام رسید، غیبت اختیار نمود، و حجت خود، سعید الخیر ملقب به مهدی را - علیهم السلام - خلیفه و نایب خویش قرار داد. و او (سعید الخیر) اصول دعوت را پیراگند. سپس در آنجا از دشمنانشان از عمال مغرب در ساجلماسه آن بر آنها گذشت که گذشت، و خداوند نقشه‌اش را به دست ولی خویش حفظ نمود.... و چون انتقال در مهدیه صورت پذیرفت، سعید - الخیر ودیعه را به صاحب اصلی آن (مستقرها) بازگردانید، و محمد بن علی بن علی القائم بامر الله - آن را بازگرفت، و امامت در اولاد او ادامه یافت...

در اینجا باید بیفزاییم که آقای اعظمی به من گفت که چنین گفتارهایی در دیگر آثار باطنی و سری اسماعیلیان نیز یافت می‌شود، و در بعضی از این کتابها این نکته هم اضافه شده است که سعید الخیر خود از اولاد قداح است.

به آسانی دیده می‌شود که آنچه در این گفتار آمده است مسئله نسب فاطمیان را برشالوده‌ای کاملاً جدید قرار می‌دهد. این گفتار با تأیید و تصدیق آشکارای اینکه مهدی از آل علی نبوده است، بر تمام بحثها و براهینی که کوشش آنها اثبات درستی و حقانیت دعوی فاطمیان دریافتن يك شجره نسب علوی برای مهدی است یکباره خط بطلان می‌کشد، و تنها دو شق را باقی می‌گذارد قبول و یارد روایتی را که خود حکایت می‌کند و قائم، دومین خلیفۀ فاطمی، را نایب و خلیفۀ مهدی نه پسر او می‌شمارد و وی را علوی می‌داند.

باید اذعان کرد که براهین قوی در رد پذیرش این روایت وجود دارد. اگر اسماعیلیان حقیقتاً موردی بدین خوبی را در

اختیار داشتند، چرا آن را مخفی می کردند و می کوشیدند تا حقیقت خود را با برخاستن شجره نسبهای جعلی برای مهدی به اثبات رسانند؟ گذشته از این کتاب غایه الموالید، اثری است از قرن دوازدهم، و نمایانگر مرحله ای متأخر و صورت رسمی شده دعوت فاطمی. آیا چنین روایتی در چنین کتابی نمی تواند کوشش مورخی یکه خورده از نسب روشن غیرعلوی مهدی، برای یافتن مبنای دیگری جهت دعوی فاطمیان باشد؟

این ایرادها با آنکه بسیار شدید به نظر می رسند، اما هنگامی که ما متن خود را با کتب مقدس دروزیان مقایسه می کنیم رنگ می بازند. زیرا می بینیم میان آنها مطابقت کامل وجود دارد.

در کتب مقدس دروزیان فهرستی از هفت امام از اسماعیل تا عبدالله پدر مهدی آمده است. برخی از این امامان با عبارت (از اولاد میمون القداح) وصف شده اند. به این ترتیب، به نظر می آید که این فهرستها هم امامان مستقر، یعنی امامان علوی را شامل می شوند هم امامان مستودع یا حفاظی را که از اولاد میمون قداح هستند. کتب مقدس دروزیان برای ما روشن می سازند که خود مهدی از جمله امامان مستودع یا قداحی است.

دوساسی^{۲۵} در این باره می نویسد:

«Hamza, chef de la secte des Druzes, Parlant du Mahdi qu'il nomme Sa'id, fils d'Ahmad, dit qu'il y avait une chose déposée en lui et que Hākin a reprise; et une glose interlinéaire du manuscrit nous instruit que cette chose c'est la dignité d'Imām.»

من متن عربی این گفته را در اختیار ندارم، اما روشن است که مراد از «Une Chose déposée» که دوساسی نوشته است باید «ودیعه» باشد. به جای حاکم نیز ما می توانیم قائم بخوانیم، زیرا به عقیده دروزیان همه امامان یکی هستند.

تأیید بیشتر بر این مطلب را می توان در رساله تقسیم العلوم^{۲۶} یافت. در اینجا مؤلف هنگام سخن از سعید - مهدی می گوید: «او کسی است که مولانا معل و دویعه را در نزد او قرار داد (استودعه الودیعه) و به وی فرمان داد که در خدمت القائم بماند. زیرا اولین ظهور خداوندگار ما بروی زمین تحت نام «قائم» بود. چون در آن

هنگام بود که برای نخستین بار با هیبت شاهانه تجلی نمود.»
تفاوت مرتبه میان مهدی و جانشین او قائم نیز از دید دوساسی
مخفی نمانده است. وی می‌گوید: ۲۷

«Il est bien digne de remarque qu' Obeid-allah, le même que Said, fondateur de la puissance de Fātami, qui fut le premier kholife de cette famille, et qui se donna pour Mehdi et fut reconnu pour tel, n'est point, dans le système des Druzes, une des personnifications de la divinité. Cet honneur est réservé à son fils et son successeur, Kaim. Je pense qu'on peut rendre raison de cela, en supposant que le le personnage nommé Moill avait vécu en même temps que Sa'id, mais était mort avant la naissance de kaim. La divinité étant personifiée dans Mu'ill on ne put pas supposer qu'elle eut réridé en même temps dans Said.»

اگر بخواهیم گفته‌های دروزیان را در روشنی اسناد و منابع اسماعیلی خود تقسیم کنیم، تنها یک تفسیر امکان‌پذیر است سلف قائم در امامت، یعنی مولانا معل مرموز و اسرارآمیز، کسی جز علی بن حسین که در کتاب غایة الموالید از او نام برده شده و پدر جسمانی محمد بن علی القائم است نمی‌باشد. سعید - مهدی که همه منابع دروزی تأیید می‌کنند که مقام پائین‌تری دارد، از امامان مستودع، از اولاد قداح است که برای آماده کردن زمینه و تحمل مشقات و خطراتی جهت ظهور امام علوی مستقر که پس از مرگ او جانشین خواهد شد، فرستاده شده است. به این ترتیب به نظر می‌آید که در تمام دوره ستر دو سلسله از امامان وجود داشته است: یکی امامان مستقر علوی و دیگری امامان مستودع قداحی که سرآغاز یکی محمد بن اسماعیل و سرآغاز دیگری عبدالله بن میمون قداح است، و این دو سلسله با سعید الخیر و نخستین خلیفه حقیقی فاطمی، القائم بامرالله، پایان می‌پذیرد.

اینک ما می‌توانیم به بررسی دقیق‌تر برخی از شخصیت‌های مهم این دوره پرتلاطم پردازیم.

در دست تهیه

به عسکر مکرم نقل کرد، و از آنجا به سابط ابی نوح رانده شد. در آنجا دو خانه ساخت. اما چون معلوم شد که دروغزن و کذاب است شیعیان و معتزلیان او را از آنجا راندند، و وی به بصره رفت، و در میان فرزندان عقیل بن ایبطالب پناه گرفت^{۴۲}، و برای امامت محمد بن اسماعیل به دعوت پرداخت. هنگام رفتن به بصره مردی به نام حسین اهوازی نیز با او همراه بود. در بصره چون سپاهیان دولتی به جستجویش برآمدند با حسین اهوازی به سلمیه گریخت، و در آنجا تا زمان مرگش در اختفا می‌زیست. از سلمیه داعیانی به عراق گسیل شدند، و یکی از این داعیان توانست شخصی را به نام حمدان قرمط^{۴۳} به قبول دعوت برانگیزد. عبدالله در سال ۸۷۴/۲۶۱ از طالقان نامه‌ای نوشت*، و یکی از پسران خود را به همکاری با او نصب کرد^{۴۴}. اندکی پس از این عبدالله وفات یافت، و دعوت به رهبری فرزندان او ادامه یافت، تا سرانجام یکی از آنان که سعید نام داشت خویشتن را در شمال افریقا مهدی خواند، و مدعی شد که از اخلاق محمد بن اسماعیل بن جعفر است. این است به‌طور خلاصه داستانی که ابن رزام از آغاز کار اسماعیلیان روایت کرده است. نویسنده الفهرست بدون ذکر سند، تفصیلات زیر را برداستان افزوده است^{۴۵}. یکی از پشتیبانان و همدستان مهم عبدالله بن میمون مردی پارسی بود به نام محمد بن حسین زیدان، از مردم کرخ**، و کاتب احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف^{۴۶}. زیدان مردی متفلسف، منجم، شعوبی مذهب و متنفر از اسلام بود. از روی احکام نجوم پیش‌بینی کرده بود که دولت اعراب ساقط خواهد شد، و حکومت به دست ایرانیان خواهد افتاد و دین آنها از نورواج خواهد گرفت، و امیدوار بود که سبب این تحول او باشد. بنابراین، به پشتیبانی از ابن قداح پرداخت و در

* در متن عربی چنین است (و نصب له عبدالله بن میمون رجلا من ولده یکاتبه من الطالقان، و ذلك فی سنة احدى و ستین و مائتین..)
لویس آزادانه چنین ترجمه کرده است:

'Abdollah, writing from Taliqān in 261/874
attached one of his sons to Qarmat as collaborator.

و مترجم فارسی کتاب الفهرست آورده است: دو عبدالله بن میمون یکی از پسران خود را معین کرد که از طالقان با وی مکاتبه نماید. و این ماجری در سال دویست و شصت و یک بود. (الفهرست، تألیف ابن ندیم، ترجمه م. رضا تجدد. تهران، ابن‌سینا، ۱۳۴۳، صفحه ۳۴۹.)

** در متن عربی فهرست الکرخ و در ترجمه فارسی آن کرخ آمده است.

ترویج دعوت او کوشید، و عبدالله بن قداح را وارث و جانشین خود قرار داد.

نویسندگان بعدی داستان زیدان (گاهی هم دندان خوانده شده است) را گرفته شاخ و برگ بدان دادند و این داستان و روایت ابن رزام جمعاً تقریباً پایه و بنیاد تمام بحثها و گفتگوهای مؤلفان سنی را در باب آغاز کار اسماعیلیان تشکیل می‌دهد.

چنانکه مشهود است میان روایت الفهرست و روایت اتماظ الحنفا اختلافات کوچکی وجود دارد، و نیز يك تناقض عمده از لحاظ زمانی، در الفهرست با آنکه میمون معاصر ابوالخطاب (کشته شده در ۱۲۸/۷۵۵)، قلمداد شده است، اما آمده است که پسرش عبدالله هنوز در ۲۶۱/۸۷۴ زنده بوده است، و این یقیناً امری غیر محتمل می‌باشد. در اتماظ الحنفا اشاره‌ای به تاریخ رویدادها نشده است. اما به نظر می‌رسد که داستان زیدان تاریخ اخیر را تأیید می‌کند، زیرا بنا بر نوشته الفهرست وی می‌بایستی در قرن سوم هجری زیسته باشد. مؤلفان بعدی سنی در اینکه زمان فعالیت‌های عبدالله بن میمون را در قرن دوم یا قرن سوم هجری قرار دهند بایکدیگر اختلاف دارند. در میان محققان اروپائی دوساسی^{۴۷} و دوخویه^{۴۸} نظر اخیر (یعنی قرن سوم) و کازانوا^{۴۹} و ماسینیون^{۵۰} نظر قبلی (یعنی قرن دوم) را تأیید می‌کنند ما بعداً خواهیم دید که اینک دیگر تردیدی وجود ندارد که رأی کازانوا و ماسینیون بر صواب است.

اکنون به بررسی برخی دیگر از منابع اهل تسنن می‌پردازیم. یکی از حکمرانان قرن هفتم / دوازدهم مغرب (شمال افریقا) به نام عبدالعزیز بن شداد، در کتابی که در تاریخ مغرب نوشته شرحی مفصل در این باب آورده است. متأسفانه من نتوانستم به اصل این کتاب که دستنویسهائی از آن در کتابخانه‌های مصر و سوریه وجود دارد، مراجعه کنم. اما این شرح به صورت پراکنده در نهایت‌الارب نویری^{۵۱}، مقفای مقریزی^{۵۲}، نجوم الزهره ابوالمحاسن^{۵۳} این تغری بردی برای ما بازمانده است. ابن اثیر نیز در تاریخ خویش آن را نقل کرده است^{۵۴}. ترجمه‌ای از آن نیز به انگلیسی، همراه با مقایساتی که میان آن و روایات مختلف دیگر شده، در «احتجاجات»

مامور آمده است.^{۵۵}

آنچه در زیر می‌آید چکیده آن شرح است: میمون بن دیصان بن سعید غضبان از همدستان و یاران ابوالخطاب بود. وی تألیفی داشت به نام «کتاب المیزان»^{۵۶} که در آن از دهریگری دفاع کرده بود. با این دو، مرد دیگری نیز همداستان بود به نام ابوسعید، از مردم رام‌هرمز از محال اهواز^{۵۷}. این سه تن عقاید غالی را تبلیغ می‌کردند، و فرقه آنان طرفدارانی پیدا کرد و رونق گرفت. اما هنگامی که نیت واقعی آنها آشکار گردید، ابوالخطاب و بسیاری از یارانش کشته شدند. در این میان میمون با چند تن از اصحاب خود به بیت المقدس رفت. آنان در آنجا به سحر و جادو و کیمیا و اخترشناسی و پیشگوئی پرداختند و به دینداری، و تقوی سخت تظاهر می‌کردند. میمون پسری به نام عبدالله قداح داشت که عقاید خویش را به او تعلیم داده و وی را برای جانشینی خویش تربیت کرده بود، و به او وصیت کرده بود که تظاهر به تشیع نماید.

در دوره خلافت مأمون، خلیفه عباسی (۱۹۸-۲۱۸/۸۱۳-۸۳۳) عبدالله بن میمون با چند تن دیگر انقلابات شیعی را در کرخ و اصفهان سازمان دادند. در میان پیروان عبدالله مردی بود به نام محمد بن حسین دندان، که مردی پارسی و ثروتمند بود و عبدالله و پیروانش را یاری می‌داد. پس از مرگ دندان، عبدالله به بصره رفت، و دعوت را در آنجا بنیاد نهاد. چون درگذشت فرزندان جانشین او شدند، و خلفای فاطمی از میان آنها برخاستند.

این روایت، که ابن اثیر نیز از آن پیروی می‌کند، میمون را معاصر ابوالخطاب قلمداد می‌کند، و لذا زمان حیات و فعالیت او را قرن دوم هجری قرار می‌دهد. این روایت یک یا دو نکته تازه بر شرح زندگی میمون می‌افزاید.

بغدادی در «الفرق بین الفرق»^{۵۸}، عبدالله بن میمون بن دیصان القداح را از موالی امام جعفر صادق (ع) و از مردم اهواز می‌شمارد، و می‌گوید در میان اصحاب او دندان نامی بود که در زندان عراق با وی آشنائی یافته بود. در آنجا عبدالله و دندان به یاری هم مذهب باطنی را طرح افکندند، و چون از زندان رهائی یافتند به تبلیغ آن پرداختند. عبدالله به شمال افریقا (مغرب) رفت،

و در آنجا اول ادعا نمود که از فرزندان عقیل بن ابیطالب است، ولی بعداً مدعی شد که از اولاد محمد بن اسماعیل می باشد. سعید نخستین خلیفه فاطمی از اولاد اوست.

عبدالجبار^{۵۹} عبدالله بن میمون بن دیصان بن غضبان را به همدستی دندان مؤسس فرقه قرمطی و پایه گذار عقاید آنان می شمارد، و می گوید این خبر در هنگام حکومت قرمطیان در دوره حکمرانی زکریه در بحرین^{۶۰} منکشف گردید، زیرا در این وقت آنان همه اسرار خود را فاش ساختند.

ابوالمعالی^{۶۱} روایت می کند که فرقه باطنیه را سه تن کافر و ملحد بنا نهادند که یکی از آن عبدالله بن میمون قداح بود. این سه تن به همدستی یکدیگر عقاید و آرائی پرداختند و دعوت را سازمان دادند. پسری از آن میمون را امام قرار دادند، و نسبت وی را به دروغ به علویان رسانیدند.

جوبری^{۶۲} عبدالله را چنین می خواند: عبدالله بن میمون بن مسلم ابن عقیل (یا عقیل)، که ظاهراً ناشی از التباس با ادعای دروغین عبدالله به داشتن نسب از خاندان عقیل بن ابی طالب می باشد. جوبری می گوید عبدالله در زمان خلافت مأمون ظاهر شد، و وی او را به زندان افکند. عبدالله ادعای پیامبری داشت، و این ادعا را با انواع شعبده ها می خواست به اثبات رساند. وی از مردم سواد کوفه بود.

ابن جوزی^{۶۳} می گوید که باطنیان پیشوا و رهبری برای خود برگزیدند که عبدالله بن عمرو یا ابن دیصان القداح الاهوازی نام داشت. وی مردی دروغزن و مشعبد بود. او دعوت باطنیه را در تمام قلمرو خلافت سازمان داد. به دینداری و تقوی تظاهر می کرد، و مدعی بود که او اولاد محمد بن اسماعیل است.

سمعانی^{۶۴} می گوید که عبدالله در خدمت محمد بن اسماعیل و پدرش بود. چون اسماعیل درگذشت وی ادعا نمود که فرزند اوست. ولی در واقع او پسر میمون القداح است.

خواجه نظام الملك در سیاستنامه^{۶۵} می آورد که عبدالله بن میمون القداح از مردم اهواز بود. مبارک از موالی محمد بن اسماعیل^{۶۶} را بقریفت و با همدستی او فرقه باطنیه را تأسیس

نهاد و دعوت باطنی را سامان بخشید. عبدالله در قهستان عراق مردم را بر این مذهب دعوت می‌کرد، و سحر و شعبده می‌باخت. پس از آن خلیفتی خویش به‌مردی داد نام او خلف، و خود از بیم همراه پسرش احمد به‌جانب بصره شد. در آنجا پنهانی همچنان به‌دعوت مردم اشتغال داشت تا درگذشت. آنگاه احمد بصره را ترک گفت، و پس از رفتن به‌مغرب (شمال‌افریقا) در سلمیه اقامت گزید. ابوالعلا المعری^{۶۷} شاعر معروف عرب در «رسالة الغفران» خویش در عبارت غریبی می‌آورد که عبدالله بن میمون القداح مردی باهلی و یکی از صحابهٔ مورد احترام امام جعفر صادق (ع) بود. اما بعداً مرتد گشت. باوجود این، شیعیان او را به‌عنوان يك محدث احترام می‌گذارند، و احادیث بسیار به‌سند وی، قبل از ارتدادش، نقل می‌کنند. پس از آن ابوالعلاء چند شعری را که به عبدالله نسبت داده شده و در رد امام جعفر صادق (ع) است، ذکر می‌کند.

ذهبی^{۶۸}، عبدالله بن میمون القداح المکی! را از جمله محدثان و موالی امام جعفر صادق (ع) می‌آورد، و عقاید و نظریات مختلف را دربارهٔ ثقه بودن عبدالله به‌عنوان راوی حدیث ذکر می‌کند، و نام چندتن را که به‌سند وی حدیث نقل کرده‌اند، برمی‌شمارد. شهاب‌الدین بن العمری^{۶۹} در دستورالکاتب خود يك سوگند نامهٔ اسماعیلی را ذکر می‌کند که بنا بر آن اسماعیلیان به‌هنگام قسم می‌گویند.

«اگر آنچه می‌گویم دروغ باشد، پس من نص امامت از امام جعفر صادق (ع) بر اسماعیل، صاحب دعوت هادیه را انکار کرده باشم، و القداح را ناسزا گفته باشم، وداعی نخستین را به‌هستان زده باشم...»

رشیدالدین فضل‌الله و عطاملک جوینی تفصیلی چند بر آنچه از کتب و مؤلفان بالا نقل کردیم می‌افزایند. رشیدالدین^{۷۰} پس از آنکه از ابوالخطاب به‌عنوان بنیانگذار مذهب باطنیه نام می‌برد میمون القداح و پسرش عبدالله را از جمله داعیان می‌شمارد، و می‌گوید: «ایشان را از علماء و اکابر آن طائفه شمردند.» و در سال دویست و نود و پنج (= ۹۰۷-۹۰۸ میلادی) عبدالله بن

میمون قداح که به‌زی صوم و صلوة و طاعات و عبادات متحلی بود، و بر سر آن دعوت آگاه، به‌عسکر مکرم مقام کرد، به‌موضع ساباط ابی نوح، و اموال و اتباع او فراوان شد. اعداء قصد او کردند، از آنجا به بصره رفت، و به محلت بنی عقیل فرو آمد، و از آنجا به کوهستان عجم به‌اهواز آمد، و مردم را دعوت می‌کرد، خلفای خود را به‌جانب عراق چون ری و اصفهان و همدان و قم فرستاد... و [چون] عبدالله بن میمون قداح را پدر نماند، به نواحی شام رفت، و به دیه سلمیه... نزول کرده و آنجا متوطن شد... و همانجا از دنیا برفت. بعد از او پسرش احمد بن عبدالله قائم مقام پدر شد» ما قبلاً روایت رشیدالدین فضل‌الله را در این باب که امام جعفر صادق (ع) میمون القداح را با نبیره‌اش، محمد بن اسماعیل [به دبیرستان] می‌فرستاد، و وی ابوت روحانی عبدالله بن میمون را یافت، نقل نمودیم. روایت جوینی^{۷۱} نیز تقریباً با روایت رشیدالدین فضل‌الله مطابقت کامل دارد.

در آثار ابن‌خلکان^{۷۲}، جمال‌الدین حلبی^{۷۳}، مقریزی^{۷۴}، سیوطی^{۷۵} و دیگران نیز اشاراتی در این باره می‌توان یافت، ولی هیچیک از منابع چیز تازه‌ای بر دانش ما نمی‌افزایند.

اینک می‌آئیم بر سر محضری که در سال ۱۰۱۱/۴۰۲ در بغداد به‌وسیله عده‌ای از بزرگان علوی و فقها معروف «بر بطلان نسبت» فاطمیان بستند و نسب آنها را به دیسان بن سعید که فرقه دیسانیه بدو منسوب است رسانیدند.

در این محضر از میمون‌القداح و پسرش عبدالله نامی به میان نیامده است متن این محضر را ابوالفدا^{۷۶}، مقریزی^{۷۷}، ابوالمحاسن بن تفری بردی^{۷۸}، و جوینی^{۷۹} با اندک اختلافی برای ما حفظ کرده‌اند

باری، این چنین است داستان سنتی میمون‌القداح و پسرش عبدالله آن چنانکه در منابع سنی آمده است. بنحوی که ملاحظه می‌کنید داستان در اساس همان داستان ابن‌رزام با اندکی اضافات و تغییرات است. اختلافات و تناقضات معدودی را هم که وجود دارد، چون ناشی از خلط و اشتباه است، با توجه به دلایلی و اسنادی که برضد آنها هست، می‌توان به‌آسانی رد نمود. آنچه

تقریباً مسلم است این است که این خانواده اصلاً از مردم اهواز بودند، سپس به ترتیب عسکر مکرّم، ساباط ابی نوح، بصره و سلمیه را مقر و موطن خویش قرار داده و در آنجاها به نشر دعوت پرداخته اند. بیشتر مآخذ توافق دارند که سلمیه واپسین قرارگاه عبدالله بوده است.

اما بعضی تناقضات و ناهماهنگیها را باید مورد ملاحظه قرار داد. بغدادی و جوهری، برخلاف دیگران، هر دو می گویند که عبدالله مدتی در عراق زندانی بوده است، و جوهری، در واقع، مرگ او را در زندان می داند. با آنکه امکان دارد که عبدالله در یکی از مراحل زندگی و فعالیتهايش به زندان افتاده باشد، اما با اطمینان خاطر می توان گفتهٔ اخیر جوهری را رد نمود، زیرا شواهد فراوان عکس آن را می گوید. همچنین گفتهٔ «سیاستنامه» را که می گوید عبدالله در بصره وفات یافت، باید نادیده گرفت. چنانکه ابن شداد می گوید امکان دارد که میمون مدتی در بیت بیت المقدس اقامت کرده باشد. اما ما باید گفتهٔ بغدادی را که می گوید میمون القداح به مغرب (شمال افریقا) سفر نموده، رد نمائیم. این امر کاملاً غیر محتمل و مغایر باتمام منابع و مآخذ دیگر است که فقط از رفتن دو هیأت به مغرب (شمال افریقا) — یکی سفر ابوسفیان و حلوانی^{۸۰} در سال ۱۴۵/۷۶۳، و دیگری سفر ابو عبدالله شیعی — سخن گفته اند. این اشتباه را می توان ناشی از فرا افگنی رویدادهای بعدی به زمان گذشته، دانست.

اختلافاتی نیز دربارهٔ نسب عقیلی عبدالله وجود دارد. بنا بر آنچه مؤلف الفهرست از قول ابن رزام آورده است و همچنین نوشتهٔ رشیدالدین فضل الله، عبدالله به خانواده بنی عقیل یا بنی عقیل پناهنده شد. اما بنا بر روایت مقریزی در «اتعاظ» از ابن رزام، و ابن اثیر، بغدادی و نویری^{۸۱}، عبدالله مدعی بود که از اولاد عقیل بن ابیطالب، برادر علی بن ابیطالب (ع) می باشد. جوهری بی هیچ پیرایه ای او را از اولاد عقیل یا عقیل نامی می شمارد که البته با عقیل بن ابی طالب ربطی ندارد.

بنا بر روایت اخو محسن که نویری^{۸۲} آن را برای ما محفوظ داشته است عبدالله به بصره، و به میان اعراب باهلی (قبیلهٔ

باهله)، از موالی عقیل بن ابی طالب گریخت، و در آنجا چنین وانمود کرد که از اخلاف عقیل می باشد. ابوالعلاء معری نیز چنانکه دیدیم عبدالله را «باهلی» می خواند.

در اینجا شواهد و مدارک معارض یکدیگرانند، و تصمیم گیری دشوار است. مسلماً خلط و اشتباهی رخ داده است. اما با توجه به فقدان هرگونه ذکری از عقیل در نوشته های دروزیان و اسماعیلیان در ارتباط با میمون، می توانیم نتیجه بگیریم که به احتمال قوی عبدالله هرگز چنین ادعائی نکرده است و خویشتن را از اولاد عقیل نشمرده است، مگر آنکه مدرک جدیدی کشف شود.

تعارض جدی تر و شدیدتر میان گفته ذهبی و ابوالعلاء معری که عبدالله را محدثی شیعی و محترم می شمارند و سخن دیگر مؤلفان که خانواده قدام را ملحد و کافر و دیسانی مذهب و ثنوی مذهب و غیره و غیره می خوانند، و پدر عبدالله، یعنی میمون را، نویسنده کتابی در تأیید دهریگری می شمارند، وجود دارد. ما بعداً خواهیم دید که گفته ابوالعلاء و ذهبی را منابع و مأخذ شیعه تأیید می کنند.

و افسسین و شاید مهمترین این تعارضها، تعارض و اختلاف در تاریخ است. در همان حال که برخی از مأخذ ما میمون و پسرش عبدالله را از معاصران امام جعفر صادق (ع)، اسماعیل و ابوالخطاب می شمارند، دیگر منابع تاریخ حیات عبدالله را در بخش اخیر قرن سوم قرار می دهند. برخی مؤلفان چون نویسنده الفهرست و رشیدالدین فضل الله همدانی، متأسفانه بدون توجه و اعتنا به احتمالات، هر دو تاریخ را ذکر می کنند.

ما قبلاً به بحثی که دوخویه و کازانوا و دیگران در این باب کرده اند اشاره نموده ایم. اکنون از بررسی مأخذ شیعی و اسماعیلی درخواهیم یافت که دیگر تردیدی در باره نظر اول - یعنی اینکه عبدالله و پدرش در قرن دوم هجری می زیسته اند - وجود ندارد. هرگونه اشاره ای به فعالیت های این دو در اواخر قرن سوم بایستی، چنانکه محمدخان قزوینی یادآور شده است، در واقع مربوط به اولاد میمون قدام باشد.

منابع شیعیان دوازده امامی

اهمیت آثار و تألیف مؤلفان شیعی دوازده امامی را به عنوان یکی از منابع تاریخ اسماعیلیه، و بویژه برای سرگذشت عبدالله بن میمون نخستین بار ماسینیون^{۷۴} گوشزد نمود، و تا اندازه‌ای به وسیله کازانووا^{۸۵} مورد استفاده قرار گرفت. نخستین بررسی کامل در مواد و مآخذ را می‌توان در یادداشت‌های علامه محمدخان قزوینی در جلد سوم جهان‌نگشای چوینی^{۸۶} مشاهده نمود.

تقریباً همه کتب رجال و کتب فهرست شیعیان دوازده امامی به عبدالله بن میمون القداح، به عنوان محدث، اشارت دارند، و در اینکه وی معاصر و از صحابه امام جعفر صادق (ع) بوده است همداستانند. آنچه در پی می‌آید برخی از قدیمیترین این گونه اشارات است.

کشی^{۸۷} (قرن چهارم / دهم) به سند عبدالله بن میمون القداح - المکی^{۸۸}، حدیثی را روایت می‌کند که بنا بر آن امام محمد باقر گفته است: «ای پسر میمون شما در مکه چندتن هستید؟» و عبدالله پاسخ داده است: «چهار تن» و امام محمد باقر (ع) فرموده است: «شما نوری هستید در تاریکی جهان». این حدیث را استرآبادی^{۸۹} و حلی^{۹۰} روایت کرده‌اند، و حلی درباره آن گفته است که معتبر نیست، زیرا حدیثی است که از کسی درباره خودش و در تعریف خودش نقل شده است.

نجاشی^{۹۱} (۳۷۲-۴۵۰/۹۸۲-۱۰۵۸) از عبدالله بن میمون بن الاسود القداح، که از موالی مغزوم، که مردی کحال بوده است نام می‌برد. و می‌گوید که پدرش راوی امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) بوده است، و خود وی از امام جعفر صادق (ع) روایت می‌کرده است. وی از رجال ثقه محسوب می‌شده و چندین کتاب نوشته که دوتای از آنها را - نجاشی یاد می‌کند، یکی «کتاب صفت الجنة والنار» و دیگری «مبعث النبی»^{۹۲}.

طوسی^{۹۳} (متوفی در ۴۶۰/۱۰۶۷) نیز از عبدالله به عنوان نویسنده و محدث یاد می‌کند، و صورت نام کسانی را که به سند وی حدیث روایت کرده‌اند ذکر می‌نماید.

حلی^{۹۴} (۶۴۸-۷۲۶/۱۲۵۰-۱۳۲۵) او را روایت کننده حدیث از امام جعفر صادق (ع) می‌شمارد، و یادآور می‌شود که پدرش میمون راوی امام محمدباقر (ع) بوده است، و از جعفر بن محمد بن محمد الباقرناسی اسم می‌برد که روایت کننده حدیث از عبدالله بن میمون بوده است.

این شهر آشوب^{۹۵} (متوفی در ۵۸۸/۱۱۹۲) نیز وی را از اصحاب امام جعفر صادق (ع) و صاحب تالیف می‌شمارد، و نسبت او را «مکی» می‌آورد.

از علما و فقهای شیعه که به سند عبدالله بن میمون القداح حدیث نقل کرده‌اند، می‌توان از محمد بن یعقوب کلینی (متوفی در ۳۲۹/۹۴۰)^{۹۶} نام برد.

از همه آنچه آوردیم روشن می‌شود که بسیاری از آنچه در کتب اهل سنت درباره میمون و عبدالله آمده است باطل است، و حقایق زیر، بی‌هیچ شبهه‌ای مجال بروز می‌یابد:

۱- میمون و پسرش عبدالله از معاصران امام جعفر صادق (ع) بوده‌اند، یعنی در قرن دوم هجری، نه قرن سوم، می‌زیسته‌اند،
 ۲- آنها دست‌کم در آغاز کار از محدثان شیعی مورد احترام بودند نه دیصانی و ثنوی مذهب و مانند اینها.

منابع و مأخذ شیعی در مکی بودن میمون یا پسرش عبدالله نیز توافق دارند، و این، اجماع منابع سنی را که آنها را اهوازی می‌دانند نقض می‌کند. اما با توجه به اینکه نسبتهای محلی در عربی بی‌ضابطه به‌کار می‌رود، این دو روایت الزاماً متناقض نیستند.

به‌گمان بعضی^{۹۷} عبدالله بن میمون قداحی که در منابع و مأخذ شیعی از او نام برده شده است در تمام طول عمرش مردی دیندار و متقی و پای‌بند به عقاید شیعیان دوازده‌امامی بوده، و هیچ ارتباطی با اسماعیلیان نداشته است. اگر شخصی اسماعیلی مذهب بدین نام وجود داشته، به‌کلی غیر از این عبدالله بن میمون بوده است، ولی به احتمال قوی میمون القداح اسماعیلی افسانه‌ای بیش نیست که خود اسماعیلیان آن را ساخته و پرداخته‌اند، و یا معاندان و طاعنان آنها. انگیزه این کار از جانب اسماعیلیان کسب وجهه و احترام است برای نهضت خود از راه ارتباط دادن

آن به یکی از اصحاب معروف و درخور احترام امامان شیعه. اما با در نظر گرفتن تأکید زیادی که در مآخذ و منابع اسماعیلی بر فعالیتها و کارهای میمون القداح به عنوان يك «اسماعیلی» گذاشته شده است، این رأی دیگر قابل دفاع نیست. و در واقع، گفتن اینکه عبدالله بن میمون از محدثان شیعی دوازده امامی بوده بهیچوجه با از راه گشتن و به کیش اسماعیلی درآمدن بعدی او منافاتی ندارد. شیعیان، چنانکه ابوالعلاء معری می گوید، از او تنها قبل از ارتدادش، نقل حدیث نموده و وی را ثقه شمرده اند. این امر حتی درباره ملحد معروفی چون ابوالخطاب صدق می کند (نگاه کنید به فصل اول همین کتاب).

ما می توانیم بحث خود را در بررسی مآخذ و منابع شیعی با اشاره کوتاهی به آنچه نویسنده گمنام «تبصرة العوام»^{۹۸} درباره عبدالله بن میمون آورده است، به پایان آوریم. وی می گوید که عبدالله بن میمون از اصحاب و پیروان امام جعفر صادق (ع) و اسماعیل بود. چون امام جعفر صادق (ع) رحلت یافت، عبدالله نواده او محمد بن اسماعیل را ربود و با خود به مصر برد. محمد بن اسماعیل در آنجا درگذشت، و کنیزی آبستن از خود به جای گذاشت. عبدالله کنیزک را کشت و کنیزک آبستنی از آن خویش را جانشین او ساخت. وی پسری به دنیا آورد که عبدالله او را با عقاید و آراء خویش بزرگ کرد، و به عنوان پسر محمد بن اسماعیل، و لذا به عنوان امام به مردم معرفی نمود.

این داستان را می توان به عنوان یکی دیگر از سوء تعبیرهای دشمنانه از روابط واقعی میان اولاد قداح و امامان تحت سرپرستی آنها، رد کرد. اما نکته جالب آن در این است که عبدالله بن میمون القداح در يك اثر شیعی به عنوان اسماعیلی وصف شده است.

مراجع اسماعیلی

تا آثار و نوشته های اسماعیلی بیشتری در دسترس قرار نگیرد، امکان ندارد که بتوان به تفصیل و به دقت به بحث درباره آنچه در منابع و مآخذ اسماعیلی در باب زندگی و سرگذشت میمون قداح و پسرش عبدالله آمده است پرداخت، بویژه با توجه به این واقعیت

که داستان آنها به نظر متعلق به سنت‌های سری اسماعیلیان می‌آید، و لذا تقریباً به هیچ صورت در آثار و نوشته‌های تاریخی که برای عامه مردم نوشته شده، آورده نشده است.

ما قبلاً ملاحظه کردیم که در نوشته‌های مقدس دروزیان و همچنین در کتاب اسماعیلی «غایة الموالید» اشارات فوق‌العاده مهمی به میمون القداح به عنوان حافظ و مستودع محمد بن اسماعیل وجود دارد. اکنون تنها کافی است که تفصیلاتی چند از منابع دیگر بر آنچه گفته‌ایم بیفزائیم.

به موجب نوشته‌های دروزیان، محمد بن اسماعیل «ناطق» هفتم، و میمون قداح، معروف به «تأویلی»، «اساس» اوست^{۹۱}. عبدالله پسر میمون است، و میمون القداح جد سعید - مهدی.

دستور المنجمین^{۱۰۰} که يك اثر قدیم اسماعیلی است از میمون به عنوان یکی از اصحاب امام محمد باقر (ع) و از عبدالله به عنوان یکی از اصحاب امام جعفر صادق (ع) یاد می‌کند.

در «کلام پیر» و «هفت باب ابواسحاق»^{۱۰۱}، از عبدالله ابن میمون القداح به عنوان «حجت» دوره «ستر»، یعنی دوران پس از وفات امام جعفر صادق (ع) یاد شده است.

«زهر المعانی»^{۱۰۲} عبدالله را از اخلاف سلمان فارسی - ظاهراً به معنای روحانی آن - می‌شمارد.

و بالاخره در کتاب «الفلك الدوار»^{۱۰۳} که يك اثر جدید اسماعیلی است سرگذشتی از عبدالله بن میمون آمده که ظاهراً مبتنی بر تألیفات اهل تسنن است.

اکنون خوب است رئوس مطالب سرگذشت میمون القداح و پسرش عبدالله را، چنانکه از مآخذ مختلفی که بررسی کردیم بر ایمان حاصل می‌شود در زیر بیاوریم.

میمون و پسرش عبدالله مردمان محترم شیعی مذهبی از پیرامونیان امام جعفر صادق (ع) بودند. میمون بعدها با جناحهای افراطی فرقه شیعه به رهبری ابوالخطاب و اسماعیل بن جعفر ارتباط پیدا کرد، و خود نقشی مهم در پرداختن عقاید و آراء فرقه و سر و صورت دادن به دعوت آن ایفا نمود. پس از مرگ ابوالخطاب، میمون عمده‌دار کارها شد، و سرپرستی و تربیت

محمد بن اسماعیل را یافت، و وی را بر طریق باطنیه پرورش داد. پسر خود میمون، یعنی عبدالله نیز تربیت مشابهی یافت، و پس از مرگ پدر جانشین او گشت و نقش داعی اعظم امام را پیدا کرد. عبدالله بایستی در آغاز قرن سوم هجری درگذشته باشد. درباره تفصیل و جزئیات فعالیت‌های میمون و عبدالله و نهضت آنان ما باید کماکان تا پیدا شدن آثار جدیدتر و بیشتر، بر روایت ابن رزام اتکاء ورزیم.

افسانه یهودی بودن اصل فاطمیان

پیش از آنکه به ترک این موضوع پردازیم، جا دارد که در اینجا يك جنبه دیگر از آن را مورد بررسی قرار دهیم. چند تن از نویسندگان و مورخان اهل سنت کوشیده‌اند که اصل و نسب خلفای فاطمی را به یهود برسانند.

این امر، که لیسی اولیری^{۱۰۴} آن را «افسانه یهودی بودن اصل فاطمیان» خوانده است، به چهار صورت بروز و ظهور یافته است.

۱- قدیمترین جایی که این نظر ابراز شده است در رساله محمد بن مالک^{۱۰۵} است، و سپس از آنجا، به صورت خلاصه، به وسیله جندی^{۱۰۶} عیناً نقل شده است.

محمد بن مالک می‌گوید که عبدالله بن میمون یهودی و از خانواده شلمع بود که در سلمیه می‌زیستند. خود او از ربانیان یهود بود و در فلسفه و ادیان تبجر داشت. برای آنکه دین اسلام را از درون متلاشی سازد مذهب شیعه را ابداع کرد، و عقاید و آرائی را که بنیادشان در حقیقت کفر و بی‌ایمانی بود سرهم کرد. وی حداد بود، و خدمت امام جعفر صادق (ع) می‌کرد. و بالاخره اینکه او جد خلفای فاطمی - که به این ترتیب اصل و نسبی یهودی می‌یافتند - بود.

۲- صورت دوم روایت یهودی بودن اصل فاطمیان در آثار و نوشته‌های متعدد آمده است و خلاصه و چکیده آن چنین است: هنگامی که حسین یکی از اولاد قداح در سلمیه اقامت داشت با زن بیوه يك حداد یهودی ازدواج کرد، و پسری را که این زن از شوهر

پیشین خود داشت به فرزندی پذیرفت. این پسر که «سعید» نامیده می‌شد دعوی حسین بر امامت را به ارث برد، سپس نخستین خلیفه فاطمی شد. این داستان را ابن‌شداد آورده است و قاضی عبدالجبار بصری^{۱۰۸} نیز بدان اشاره نموده است.

۳- جد سعید فرزند کنیزی از آن امام جعفر صادق (ع) بود که از يك مرد یهودی بود^{۱۰۹}.

۴- سعید در زندان سجلماسه کشته شد. ابو عبدالله داعی برای آنکه نقشه کار او درهم نریزد قتل او را پنهان داشت، و به جای وی يك غلام یهودی را قرارداد، و او را خلیفه خواند^{۱۱۰}.

گلدزیهر^{۱۱۱} پیش از این خاطر نشان ساخته است که نساب یا نسب نویسان و نسب شناسان مسلمان به‌طور کلی گرایش داشته‌اند که برای کسی که به‌دلیلی از او نفرت داشته‌اند، نسب یهودی بسازند. در مورد اخیر، صورتهای مختلف اتهام خود به خوبی روشن می‌سازد که چنین امری هیچگونه بنیاد تاریخی واقعی ندارد، و تنها کوششی برای بی‌اعتبار جلوه دادن خلفای فاطمی است. از این رو جزئیات امر برای نویسندگان اهمیتی نداشته است. مهم این بوده است که نشان دهند فاطمیان در اصل یهودی بوده‌اند. این موضع و نقطه دید را آسانتر می‌توانیم دریابیم هرگاه مقامات مهمی را که یهودیان در دستگاه خلفای فاطمی بدست آورده بوده‌اند، در نظر آوریم. همانا در شمال افریقا عده‌ای از یهودیان در پیرامون معز جمع شدند، و وی را در دعاوی و کارهایش پشتیبانی نمودند^{۱۱۲}. کارهای یهودیانی چون یعقوب بن کلس، وزیر معز و عزیز، برادران ابن‌سهیل تستری، صدقه فلاحی و دیگران در دوران طولانی خلافت مستنصر نزد همه کس آشکار است. موج احساسات ضد یهودی که از کارها و اعمال این اشخاص در میان مردم انگیزته می‌شد، به‌چند طریق خود را نمایان می‌ساخت^{۱۱۳}، و این تصادفی نیست که ابن‌مالک، یعنی نخستین کسی که به فاطمیان نسبت یهودی داده، در دوره خلافت مستنصر می‌زیسته، یعنی در همان هنگامی که نفوذ یهودیان در اوج خود بوده است. اجازه بدهید عین سخن ابن‌مالک را در این مورد بیاوریم: «دلیل آنکه آنها از تبار جهودان هستند آن است که

یهودیان را به وزارت و حکومت می‌گمارند، و اداره امور را به جهودان می‌سپارند. آنان یهودیان را برجان و مال مسلمانان مسلط ساخته‌اند. این درباره آنها معروف است و همه شاهد و گواه برآیند.»^{۱۱۴}

درباره شخص و فعالیت‌های داعیان مختلف که به دعوت اسماعیلی وابسته بودند، اطلاع چندانی در دست نیست. نام عبدان^{۱۱۵}، حمدان قرمط و احمد الکیال تنها نام‌هایی است که در این مورد بلافاصله به ذهن می‌آید. اما از آثار و نوشته‌های جدید چیز مهمی که بتوان بر بررسی و پژوهش دوخویه و ماسینیون در این باره افزود وجود ندارد. ولی در میان داعیان يك تن هست که درباره او ظن و گمان بسیار است. با در نظر گرفتن نقش مهمی که بسیاری از منابع سنی در نهضت اسماعیلی بدو داده‌اند، جادارد که در اینجا به اختصار به بررسی احوال او بپردازیم.

دندان

در ارتباط با عبدالله بن میمون ما تاکنون بعضی از منابع سنی را که مطلبی درباره دندان نوشته بودند ملاحظه کردیم. آنچه آنها درباره او آورده‌اند به اختصار چنین است^{۱۱۶}:

محمد بن حسین، ملقب به «دندان»^{۱۱۷} مردی توانگر بود که در نزدیکی کرج^{۱۱۸} و اصفهان می‌زیست. وی کاتب و منشی احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف (متوفی در ۲۸۰/۸۹۳)، ایرانی، شعوبی مذهب بود و از اعراب نفرت داشت. عبدالله بن میمون آوازه او را شنید، و وی را به نهضت خویش که رنگ و خصلت ضد عربی شدیدی داشت، درآورد. دندان هدفها و روشهای عبدالله بن میمون را تماماً بپسندید و تأیید نمود و دو میلیون دینار به وی داد تا در راه پیشبرد امر دعوت صرف کند. دندان عبدالله را وارث خویش قرار داد. بنا بر آنچه بغدادی آورده است دندان و عبدالله یکدیگر را در زندان عراق ملاقات کردند، و بایکدیگر کیش باطنی را طرح افگندند، و پس از آزادی از زندان به تبلیغ و ترویج آن پرداختند. دندان در ناحیه «الجبل» فعالیت می‌کرد، و کسان بسیار از کردان ناحیه را به مذهب باطنی درآورد.

در چند مأخذ نام جد دندان نیز با اختلاف بسیار آمده است. نام جد دندان را مقریزی به صورت «جهان - بختار»، نویری به صورت «حیان - نجار» (دوساسی در حاشیه گفتار نویری آورده است):

«la manière de lire ces deux derniers mots est fort incertaine.»
عبدالجبار به صورت «جهار - بختان» ذکر کرده است. شاید زیاد دور نباشد اگر بگوئیم این هر سه نام، صورت خرابشده يك نام آشنای ایرانی است که مؤلفان عرب آن را بدین گونه تحریف کرده اند، و درست آن «چهار لختان» است که ابوالمعالی نویسنده «بیان الادیان»، او را با عبدالله بن میمون و دندان سه نفری دانسته است که مذهب باطنی را بنیاد نهادند. بنابراین ابوالمعالی وی مرد توانگری بود که مخارج مالی نهضت را تأمین می کرد.

چنانکه دیده می شود در این گفتارها تناقضاتی وجود دارد. اگر دندان کاتب احمد بن عبدالعزیز (متوفی در ۲۸۰/۸۹۳) بوده باشد نمی تواند همکار و همدست عبدالله بن میمون بوده باشد. روایت ابوالمعالی نیز که دندان و چهار لختان را معاصر هم قلمداد می کند بر بفرنجی موضوع می افزاید.

خوشبختانه ما در آثار شیعی دوازده امامی مطالبی درباره دندان داریم که این دشواریها را تا حدی برطرف می سازد. بنابراین آثار شیعی^{۱۲} دندان یا اگر نام کامل او را ذکر کنیم ابوجعفر احمد بن حسین بن سعید بن حماد بن سعید بن مهران از مردم اهواز از موالی علی بن حسین (ع) بود، و به سند استادان پدرش حدیث روایت می کرد. او را «غالی» شمرده اند، ولذا به عنوان يك محدث اعتباری ندارد.

وی چند کتاب تألیف کرده بود که از آن جمله است کتاب «الاحتجاج»، «کتاب الاینبه»، «کتاب المثالب»، و «کتاب المختصر فی الدعوة». چون وفات یافت او را در قم دفن نمودند. پدرش حسین از اسناد قابل اعتماد حدیث به شمار می رود، و احادیثی از امام علی بن موسی الرضا (ع) (۲۰۲/۸۱۷)، امام محمد جواد (ع) (۲۲۰/۸۳۵) و امام علی الهادی (ع) (۲۵۲/۸۶۸) روایت نموده است. وی اصلاً از مردم کوفه بود که برای مدتی در اهواز اقامت

گزیده بود، و در آنجا احمد پسرش به دنیا آمد، و پس از آن به قم رفت و در همانجا وفات یافت. وی صاحب سی تألیف در موضوعات دینی است.^{۱۲۱}

با توجه به این شهادات که در آثار شیعی آمده است باید مبالغه گوئیهای مؤلفان سنی را درباره دندان و نیز این گفته آنان که وی را معاصر عبدالله بن میمون قلمداد کرده اند، به کنار گذاشت. وی همچنانکه ماسینیون نوشته است از پیروان نه همدستان و همکاران عبدالله بن میمون بوده، و در حوالی نیمه قرن سوم وفات یافته است. غریب اینجاست که نه نام و نه ذکر از آثار او در میان اسماعیلیان باز مانده است.

دو نکته دیگر را در اینجا باید به کوتاهی خاطر نشان ساخت. یکی آنکه نویری در هنگام گفتگو از زکویه او را «دندانی» خوانده است - یعنی از اولاد دندان. دیگر آنکه در بیشتر منابع و مآخذ ما اعم از مآخذ سنی و اسماعیلی، در میان اجداد داعی معروف یمن ابن حوشب از «زادان» یا «دادان» نامی اسم برده شده است که دوساسی او را با دندان یکی می داند.

امامان مستور

اکنون بایسته است به بحث درباره خود امامان مستور روی آوریم. در فصل پیشین اندک اطلاعی را که درباره اسماعیل وجود داشت، آوردیم. در صفحات آغازین این فصل نیز بعضی از مطالبی را که درباره محمد بن اسماعیل در دست بود، مورد بررسی قرار دادیم. از منابع دیگر بسیار اندک می توان چیز بر آنچه گفته ایم افزود.

رشیدالدین فضل الله می گوید: «چون اسماعیل وفات یافت، پسرش محمد بن اسماعیل... بر صوب جبال برفت، و بهری فرود آمد. و از آنجا به دماوند شد به دیه سلمیه*، و محمدآباد در ری منسوب به اوست و او را فرزندان بود متواری به خراسان و حدود قندهار از ناحیت سند متوطن شده، داعیان ایشان در ولایتها

* ابوالقاسم کاشانی مؤلف زبدة التواریخ در بخش اسماعیلیان کتاب خود سلمیه، شلمبه آورده است.

افتادند و مردم را به مذهب خود دعوت می کردند...»
 «دستور المنجمین» نیز تا حدی این گفته را تأیید می کند و می گوید که محمد بن اسماعیل در هند پناه گرفت، و فرزندان او را نام می برد.

ما قبلاً ملاحظه کردیم که میمون سرپرستی محمد را برعهده داشت، و نیز از قول «غایة الموالید» نقل نمودیم که محمد بن اسماعیل عبدالله بن میمون را به فرزندى پذیرفت. برای مدت های مدید یکی از پیچیده ترین مسائل تاریخ اسماعیلی سلسله امامان مستور میان محمد بن اسماعیل و سعید ممدی بوده است. نویسندگان مختلف سنی صورتهای بیشمار از این امامان به دست داده اند، و حتی اسماعیلیان و آنان که بیرون از اردوی اسماعیلی به صحت نسب فاطمیان اعتقاد داشته اند، در میان خود در باب این امامان توافق نظر ندارند. چند تن از مورخان قدیم، و نیز دوخویه و بلوشه از متجددان به دقت تمام به بحث درباره این مسئله پرداخته اند، و من برآن نیستم که در اینجا به تفصیل به بررسی شجره نامه های گوناگونی که ارائه شده است پردازیم.

اما چنین به نظر می رسد که کلید معما را باید در عقیده به ابوت روحانی و امامت موقت (امامت مستودع) یافت، که ما در آغاز این فصل از آن گفتگو نمودیم.

در روشنی این عقاید، و فهرستهای که از نام امامان در توضیح آنها آورده شده، دو سلسله از امامان مستور، نه يك سلسله، قابل کشف است: یکی سلسله امامان «علوی مستقر»، یعنی آنان که بنوت جسمانی و روحانی هر دو را دارند؛ و دیگر سلسله امامان «قداحی مستودع» که تنها دارای بنوت روحانی هستند. چنین تصور می شود که آشفتگیی که در این باب در آثار طرفداران و مخالفان فاطمیان دیده می شود ناشی از درهم آمیخته شدن این دو سلسله باشد.

از روی نوشته های دروزیان و کتاب غایة الموالید ما می توانیم سلسله دوگانه امامان مستور را به صورت زیر بازسازی کنیم:

(۱) سلسله امامان علوی مستقر

محمد بن اسماعیل

|

احمد

|

حسین

|

علی (معل)

|

محمد (القائم) ۱۲۵

(۲) سلسله امامان قداحی مستودع

میمون

|

عبدالله

|

محمد

|

حسین

|

احمد

|

سعید ۱۲۶

با این دو فهرست اینک می توان معنای هفت «سماوات» (آسمان) را که در رساله دروزی «تقسیم العلوم» ۱۲۷ آمده است فهمید. این هفت آسمان به شرح زیر است:

۱- اسماعیل

۲- محمد

۳- احمد

۴- عبدالله

۵- محمد

۶- حسین

۷- احمد (پدر سعید)

از این فهرست، جز سه تن اول، بقیه از اولاد قداح خوانده شده‌اند و لذا امامان «مستودع» هستند^{۱۲۸}، و سه تن نخستین امامان «علوی مستقر». بنابراین اینان از طریق علی المعمل اجداد خلفای فاطمی محسوب می‌شوند. این واقعیت که وابستگی و ارتباط میان دو سلسله جنبه روحانی دارد نه جسمانی سبب شده که نویسندگان بعدی دو سلسله را با هم اشتباه کنند و درهم بیامیزند، و در نتیجه موجب پدید آمدن شجره نسبهای مختلف شوند. ظاهراً مؤلف دستور المنجمین^{۱۲۹} از حقیقت آگاه بوده است زیرا فقط از سه امام مستور بعد از محمد بن اسماعیل نام می‌برد، یعنی رضی، وفی، تقی. البته این سه واژه اسم نیستند بلکه لقب‌اند، و بنابر روایات اسماعیلی به ترتیب لقب احمد، حسین، علی یعنی امامان علوی مستقر در فهرست ما هستند.

دعوت اسماعیلی

پیشرفت دعوت اسماعیلی و اقدامات نظامی پیروان آن در سرزمینهای مختلف دستگاه خلافت بخوبی بر ما روشن است، و به استثنای دعوت اسماعیلی در یمن و شمال آفریقا، مورد بحث و فحص کامل دوخویه و دیگران قرار گرفته است. در اینجا تنها می‌توان یکی دو نکته را به کوتاهی با اشاره به روابط میان جنبشهای گوناگون منطقه‌ای با سازمان و دعوت مرکزی یادآور شد.

(۱) جنبش سوریه و بین‌النهرین

این امر تقریباً مسلم به نظر می‌رسد که جنبش سالهای ۲۸۹-۲۹۴/۹۰۱-۹۰۶ و سالهای آمادگی پیش از آن در سوریه و بین‌النهرین جزئی از «دعوت» اصلی اسماعیلی تحت حمایت و به

طرفداری از امامان مستور بوده است. طبری^{۱۳۰}، با آنکه خود متوجه معنای ضمنی گفتار خود نیست، می‌گوید که زکرویه و فرزندان او مدعی بودند که از اخلاف محمد بن اسماعیل هستند، و خود را مهدی و امام می‌خواند. وی از یحیی بن زکرویه^{۱۳۱} نقل می‌کند که گفته است پیروانی در شمال افریقا دارد - و این فقط می‌تواند اشاره به «دعوت» فاطمیان در آن سرزمین باشد. ثابت بن سنان در گفتار جالبی^{۱۳۲} خطبه‌ای را که در حمص به هنگام اشغال شهر به دست یحیی‌الشیخ در سال ۲۰۹، خوانده شده است نقل می‌کند. در اینجا ما آن را به تمامی می‌آوریم: «اللهم اهدنا بالخلیفه الوارث المنتظر المهدي صاحب الوقت، امير المؤمنين المهدي، اللهم املا الارض به عدلا وقسطاً و دمر اعداءه - اللهم دمر اعداءه»^{*}. صبغه اسماعیلی این متن جای هیچگونه شك و شبهه نیست. با در نظر گرفتن این واقعیت که امامان مستور بنا بر معروف در این دوره در سلمیه می‌زیسته‌اند بسیار بعید به نظر می‌رسد که چنین جنبشی بدون نظر و رضایت آنها صورت گرفته باشد. به این ترتیب ما می‌توانیم گفته ابن‌رزام و کسانی را که از وی پیروی کرده‌اند بپذیریم که قداحیان نخست داعیان را به عراق و شام (سوریه) گسیل داشتند. زکرویه و پسرانش یا خود از جمله قداحیان بودند، و یا به احتمال بیشتر، اشخاص موجه و مورد اعتمادی بودند که خویشان را برای آزمایش زمینه قیام و از پیش پا برداشتن دشواریهای اولیه، امام وانمودند.

(۲) جنبش یمن و مغرب

تاریخ دعوت اسماعیلی در یمن و شمال افریقا (مغرب) هنوز نوشته نشده است و باید نوشته شود^{**}. دعوت اسماعیلی در یمن به علت نتایج و دستاوردهای شگرفش، و نیز زنده ماندن طولانی فرقه اسماعیلیه در آن دیار، اسنادی کاملتر از دعوت‌های دیگر دارد، و نیز گنجینه‌ای از منابع و مأخذ سنی، زیدی و اسماعیلی

* در اصل اعداءه، لويس اصلاح کرده است.

** البته این اظهار نظر مربوط به زمانی است که کتاب حاضر نوشته می‌شده است. از آن زمان تاکنون صدها تألیف و تحقیق تازه درباره اسماعیلیان و تاریخ آنان، از جمله اسماعیلیان یمن و مغرب نوشته شده است.

از آن بازمانده است که در انتظار مورخی است که به بررسی آنها بپردازد. در حال حاضر ما خویشتن را به این ملاحظه محدود می‌سازیم که دعوت اسماعیلی در یمن، از آغاز تا انجام، در ارتباط نزدیک با امامان بود، و در هیچ مرحله‌ای از فرقه اصلی اسماعیلی به دور نیفتاد. فرستادن دوتن از داعیان، یکی علی بن فضل و دیگری ابن حوشب به وسیله شخص امام اسماعیلی به یمن در نوشته‌های اسماعیل به شرح آمده است و گنجینه‌ای از تفصیلات و افسانه‌ها ملاقات تاریخی این دو را با امام، و فعالیت‌های بعدی آنها را در سرزمینی که بدان گسیل شدند، توصیف می‌کند^{۱۲۴}. من امیدوارم که در فرصتی دیگر به این امر و نیز به داعیانی که از یمن به شمال آفریقا فرستاده شدند بپردازم.

سخن درباره «دعوت» اسماعیلی در بحرین نیاز به فصلی جداگانه دارد.

یادداشت‌های فصل دوم

۱. ماسینیون، سلمان پاک، ص ۱۶-۱۹، و متنبی، ص ۶.
۲. چاپ قاهره، جلد ۴، ص ۱۱۳.
- ۳- جلد ۴، ص ۱۱۵-۱۱۶.
۴. من نتوانستم این حدیث را بازیابم.
۵. مقایسه کنید با سنن ابوداود، باب‌الادب، ص ۴۹.
۶. قرآن، سوره ۱۴ آیه ۳۹.
۷. قرآن، سوره ۱۱، آیه ۴۷-۴۹.
۸. قرآن سوره ۲۳، آیه ۱۰۳.
۹. نیز در رسائل اخوان‌الصفاء، جلد ۴، نقل شده است. آسین‌یالاسیو این گفته را با خطبه یوحنا در شام و اسپین ربط می‌دهد (نگاه کنید به Logia and Agrapha, 127).
۱۰. قرآن، سوره ۲۲، آیه ۷۷.
۱۱. مشکوة، جلد ۵، ص ۵۹۳.
۱۲. قیاس کنید با طبری، جلد ۱، ص ۲۷۵۱ که گفته مشابهی به عمر نسبت داده شده است.

۱۲- Ivanow, *An Ismailitic Work*, p. 555. برای گفته مشابهی نگاه کنید به

Ismailitica, p. 15

۱۴. متنبی سلمان به وسیله حضرت محمد (ص) ... سلمان منا اهل البيت - نقطه آغاز و سنگت شالوده کل این عقیده است. برای بحث کامل در این باره نگاه کنید به ماسینیون، سلمان پاک، ص ۱۶-۱۹. م. ماسینیون در اثر خود و نیز در مقاله «قرمطیان» در دائرةالمعارف اسلام برای نخستین بار توجه دانشمندان را به این

عقیده جلب نمود.

۱۵. چاپ تهران، صفحه ۱۸۱. قرائت شفر (در *Chrest. Pers.*, I, 180) چندان رضایتبخش نیست.

۱۶. بلوشه، ص ۸۹: *Polemics*, 78

17. *Histoire et Religion des Nusairis*, p. 105 ff.

18. Guyard, *Fragments*, 210.

در دیداری که اخیراً از روستای اسماعیلی مصیاف در سوریه مرکزی دست داد خود من لذت گوش فرادادن به یک خطبه طولانی در باب نکاح روحانی را که به وسیله امام جماعت تقریر می‌شد، پیدا کردم.

19. De Sacy, II, 578.

۲۰. ورق ۷۴ و بعد از آن. مقایسه شود با De Sacy, *Exposé*, II, 112 ff.

۲۱. ورق ۷۹ (پشت ورق).

۲۲. ورق ۷۴. (پشت ورق) هنوز یک روایت شفاهی در میان اسماعیلیان هند

زنده است که به حضرت علی (ع) نسبت داده می‌شود و از آن حکایت دارد که پیش از حضرت آدم انسانهای بسیاری بوده‌اند. این عقاید انعکاس دل‌انگیزی در یکی از ابیات ابوالعلاء معری یافته است (لزومیات).

۲۳. Lewis, *Ismaili Interpretation*, p. 694 در یک کتاب اسماعیلی

متاخر، یعنی کلام پیر، چنین تفسیری دیگر وجود ندارد، و قصه آدم به همان صورتی که در نزد عموم مسلمانان متداول است بیرون آمده است. ذریه آدم و دیگر پیامبران نیز به معنای لفظی و فیزیکی گرفته شده و بر این تأکید بسیار گذاشته شده است. اما با بودن شواهد و مدارک دیگر نمی‌توان تردید داشت که ایضاً نماینده مرحله قدیمتر و ناپتری در تحول عقیده اسماعیلی می‌باشد.

۲۴. نگاه کنید به فصل اول همین کتاب.

۲۵. نسخه خطی پاریس، ۱۴۱۵ ورق ۱۱۸-۱۱۹ و مقایسه کنید با De Sacy,

Exposé, II, 578

۲۶. مقاله قرمطیان در دائرة المعارف اسلام.

27. *Polmics*, 78, f.

۲۸. ص ۷۵. قیاس کنید با Hamdani, *Some Unknown Auth*

29. *Miscellany*, 925.

۳۰. نظرات من درباره این عقیده مبتنی است بر گفتگوی شفاهی بایک دانشمند هندی اسماعیلی است.

31. Hamdani, *The Rasail, Der Islam*, 20, p. 292-3.

۳۲. مثلاً در دستورالمنجمین، عیون‌الاحبار، وغیره.

۳۳. فیضی (فهرست، ص ۸) پس از محمد بن اسماعیل از سه امام مستور نام می‌برد، و مهدی را اولین خلیفه فاطمی می‌شمارد.

۳۴. ایوانف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، صفحه سی‌ونه.

۳۵. جلد ۱، مقدمه، ص ۲۵۳.

۳۶. ورق ۱۱۹. مقایسه کنید با De Sacy, I, 38 گفتار مشایبهی در نامه

دروزی دیگر به وسیله دوسامی نقل شده است (جلد ۱، ص ۸۰-۸۱).

۳۷. جلد ۱، ص ۳۸، پانویس ۲ (نیز نگاه کنید به ص ۸۴ همین کتاب).

قیاس کنید با بلوشه، ص ۹۴ آنجا که می‌گوید:

«Dans la théorie Ismailienne, le Mahdi n'est point lui-même une incarnation de la Divinité, mais seulement son fils el-Kaim, le deuxième Khalife Fatimide; le Mahdi n'est lui-même qu'Abou'l-Kaim ou Huddjet al-Kaim "la preuve du Kaim.»

۲۸. بیشتر مواد و مطالب این بخش را من هنگامی که محمدخان قزوینی جلد سوم تاریخ جهانگشای جوینی را که در تعلیقات آن (از صفحه ۳۱۲-۳۴۳) مجموعه سودمندی از مواد و مطالب دربارهٔ عبدالله بن میمون در بر دارد، منتشر ساخت فراهم ساخته بودم. با وجود این از گردآوردهٔ علامه قزوینی استفاده نمود و اصلاحاتی در یادداشتهای خود به عمل آوردم.
۳۹. فهرست، ۱۸۶؛ اتعاض، ص ۱۱ بیعد؛ دوساسی، جلد ۱، مقدمه، ص ۲۳۸ بیعد. نیز نگاه کنید به مقریزی، مقفی، کاترمر، ص ۱۱۷ و فاگانان، ص ۳۹.
۴۰. دو گفتهٔ اخیر در فهرست این‌ندیم آمده است اما در اتعاض نیست.
۴۱. هفت مرتبه در اتعاض آمده است. در فهرست نیامده است.
۴۲. این چنین است در فهرست. اتعاض می‌گوید «مدعی بود که از اخلاف عقیل است.»
۴۳. مؤلف فهرست گروه قرمط را در زمان حیات عبدالله قرار می‌دهد. اتعاض این امر را در دورهٔ جانشین او می‌گذارد.
۴۴. این چنین است. فهرست، در اتعاض نیامده است.
۴۵. ص ۱۸۸. قیاس کنید یا دوخویه، ص ۱۵.
۴۶. حکمران کردستان از جانب عباسیان. وی از ۲۶۵-۲۸ / ۸۷۸-۸۹۳ حکمران بود.
47. *Exposé, I, Intro. 67 and 165.*
48. *Mémoire, 13 ff.*
49. *Une Date Astronomique, J. A., 1915.*
۵۰. مقاله قرمطیان در دائرةالمعارف اسلام.
۵۱. نسخهٔ خطی لیدن. *De Sacy, Exposé. I, Intro., 440.*
۵۲. مقفی، کاترمر در ژورنال آسیاتیک، شمارهٔ اوت ۱۸۳۶، ص ۱۲۱-۱۴۲؛ فاگانان، ص ۷۷ بیعد.
۵۳. النجوم الزاهرة، جلد ۲، ۴۴۶.
۵۴. جلد ۸، ص ۲۱.
۵۵. صفحه ۴۵.
۵۶. کتاب المیزان. این چنین است در ابن الیر و در النجوم الزاهرة. مقریزی «میدان» آورده است.
۵۷. در این مورد نویری و ابولمعاذن از ابوسعید نام نبرده‌اند.
۵۸. ص ۱۶، ترجمه ص ۳۵؛ ص ۲۶۶، ترجمه ص ۱۰۸؛ ص ۲۷۷ ترجمه ص ۳۱. نیز نگاه کنید به مختصر، ص ۱۷۰. روشن نیست که باید عبدالله بن میمون بخوانیم یا فقط میمون.
۵۹. ورق ۱۴۷ (پشت ورق).
۶۰. پنجم، دوخویه، ص ۱۲۹ بیعد.
۶۱. ویراستهٔ عباس اقبال، ص ۳۶؛ ماسه، ص ۵۷؛ شفر، ص ۱۵۸.
۶۲. ص ۱۱.

63. Somogyi, R.S.O., p. 256 and 264.

۶۴. انساب، ص ۴۴۳.
۶۵. ص ۱۸۳، ترجمه ص ۲۶۹.
۶۶. نگاه کنید به فصل اول همین کتاب.
۶۷. رساله الغفران، ص ۱۵۶، نیکلسن، مجله J. R. A. S، ۱۹۰۲، ص ۳۵۳.
۶۸. اتعاض، جلد ۲، ص ۸۱.
۶۹. تعریف، ص ۱۵۷-۱۵۸.
۷۰. Levi, J.R.A.S., 1930, pp. 512, 517, 519, 522. بلوشه ص ۶۷-۶۹.
۷۱. تاریخ جهانگشا، جلد ۳، ص ۱۵۲ و بلوشه، ص ۶۷-۶۹، ۸۸۹.
۷۲. جلد ۱، ص ۲۴۲. Slane, II, 77.
73. Wustefeld, 3-4.
۷۴. خطط، جلد ۱، ص ۲۴۸.
۷۵. تاریخ الخلفاء، ص ۳.
۷۶. جلد ۳، ص ۱۴-۱۷.
۷۷. اتعاض، ص ۲۲.
۷۸. جلد ۲، بخش ۲، ص ۱۱۲-۱۱۳.
۷۹. جلد ۳، ص ۱۴ ترجمه آن در De Sacy, I, Intro., 253
۸۰. اتعاض، ص ۳۱؛ افتتاح، ص ۲۳؛ بلوشه، ص ۱۶؛ دوساسی، جلد ۱، مقدمه، ص ۴۵۰.
۸۱. دوساسی، جلد ۱، مقدمه، ص ۱۹۷.
۸۲. برای توضیح درباره عقیل بن ابیطالب و فرزندانش نگاه کنید به ابن قتیبه معارف، قاهره، ۱۹۳۵، ص ۸۸.
۸۳. دوساسی، جلد ۱، مقدمه، ص ۴۴۵.
۸۴. مقاله قرمطیان در دائرةالمعارف اسلام؛ Esquisse, etc.
85. Une Date Astronomique, J.A., 1915.
۸۶. جلد ۳، ص ۳۱۳ بیعد.
۸۷. ص ۱۶۰ و ۲۴۷؛ جوینی، ص ۳۱۵؛ در روایت دیگر عبدالله به «تزید» متهم شده است که معنای آن دقیقاً روشن نیست.
۸۸. قیاس کنید با گفته ذهبی که دربالا گذشت. وی همچنین از او به عنوان مکی یاد می‌کند.
۸۹. منهاج، ص ۲۱۲.
۹۰. ص ۱۵۲؛ جوینی، ص ۳۱۶.
۹۱. ص ۱۴۸؛ جوینی، ص ۳۱۵؛ آنچه را نجاشی نوشته حلی نقل و تأیید نموده است (اعلام، ص ۵۳ جوینی ۳۱۲) همچنین استرآبادی، منهاج، ص ۲۱۲.
۹۲. مقایسه کنید با ایوانف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، ص ۲۹.
۹۳. ص ۱۹۷؛ جوینی، ص ۳۱۶.
۹۴. جوینی، ص ۳۱۶؛ طوسی، ص ۱۹۷.
۹۵. ص ۶۵.
۹۶. جوینی، ص ۳۱۹. برای اشارات دیگر مؤلفان شیعی نگاه کنید به جوینی، ص ۳۴۱.
۹۷. دهمدخان قزوینی در تعلیقات جلد سوم جوینی، ص ۳۱۰ بیعد.

۹۸. Schefer, *Chritomathie*, I, 181, ۱۸۶.

99. De Sacy, I, 84-5.

100. De Goeje, 206.

۱۰۱. کلام پیر، ص ۶۸.

۱۰۲. ایوانف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، ص ۶۲؛ کلام پیر ترجمه ص

۶۲ پانویس.

۱۰۳. ص ۱۲۵-۱۲۸.

۱۰۴. *Fatimid Caliphate*, 33-4. نیز نگاه کنید به 5-8. Becker, *Beiträge*, I,

۱۰۵. ص ۱۷ ببعد.

106. Kay, 140, Tr. 192.

۱۰۷. مقریزی، کاترمز، ص ۱۱۵ (فاکانان، ص ۵۶) دوساسی، جلد ۱،

مقدم، ص ۴۵۲.

۱۰۸. نجوم الزاهره، جلد ۲، ص ۴۴ و ۸۶؛ سیوطی، تاریخ، ص ۳.

۱۰۹. بیان المغرب، جلد ۱، ص ۱۵۸.

۱۱۰. مقریزی، کاترمز، ص ۱۰۸. مقایسه کنید با ابن خلکان، جلد ۱، ص

۳۴۲ ترجمه، جلد ۲، ص ۷۷ که همان داستان را باز گفته است، اما نگفته است

که غلام یهودی بوده است.

111. *Muhammdan Studies*. I, 204.

112. Fischel, *Jews*, 51.

۱۱۳. همانجا، ص ۸۸.

۱۱۴. ص ۱۹.

۱۱۵. یکی از دوستان اسماعیلی من مدعی است که چندتا از کتابهای عبدان

را در اختیار دارد. درباره عبدان در روایات اسماعیلی نگاه کنید به ایوانف، راهنمای

ادبیات اسماعیلی، ص ۳۱.

۱۱۶. فهرست، ص ۱۸۸؛ ابن اثیر، جلد ۸؛ مقریزی، کاترمز، ص ۱۳۲

دوساسی، جلد ۱، مقدمه، ص ۴۴۲. بغداد ص ۲۶۶ ترجمه، ص ۱۰۸؛ مختصر،

ص ۱۷۰؛ ابوالمعالی، ویراسته عباس اقبال، ص ۳۶ (نامه، ص ۵۷؛ شفر، ص

۱۵۸). عبدالجبار، ف. ۱۴۷ (پشت ورق).

۱۱۷. گاهی زیدان، ذیدان و بندار نوشته اند.

۱۱۸. در برخی متنها گرخ آمده است.

۱۱۹. این مطلب فقط در فهرست آمده است.

۱۲۰. طوسی، ص ۲۶ و ۱۰۴؛ ابن شهر آشوب، ص ۱۰ و ۳۵؛ منهج، ص ۳۴.

و ۱۱۳؛ ذریعه، ص ۲۸۱.

۱۲۱. فهرست طوسی، ص ۱۰۴-۱۰۴.

122. *Esquisse*, 3.

123. Levi, 516 and 522.

124. De Goeje, 203.

۱۲۵. غایة الموالید.

126. De Sacy, I, 85.

۱۲۷. نسخه خطی ۱۴۱۵، ورق ۱۱۷ ببعد؛ ووساسی، جلد ۲، ص ۵۷۸.

دوساسی معنای این گفته را درست دریافته است.

128. «Les ancêtres de Sa'id sont nommés les *khalifes en qui reposait le depôt.*»

دوساسی معنای این گفته را دریافته است.

129. De Goeje, 203-4.

۱۳۰. ص ۲۲۱۸. ثابت نیز این را تأیید می‌کند.

۱۳۱. طبری، ص ۲۲۱۸. وی همچنین می‌گوید (ص ۲۲۱۹ و ۲۲۵۷) که

قرمطیان شام خود را فاطمی می‌خواندند.

۱۳۲. ص ۱۴.

۱۳۳. قیاس کنید با سرگذشت داعی ترمذی. همدانی در *مجله Der Islam*

جلد ۲، ص ۲۹۲-۲۹۳ (و همین کتاب، ص ۵۰).

۱۳۴. مأخذ عمده اسماعیلی در این باب کتاب *افتتاح الدعوة* قاضی نعمان

است (ایوانف راهنما، ص ۴۰) که من مشغول تدارک چاپ آن هستم.

فصل سوم

قرمطیان بحرین

بنابر آنچه در روایات بیشتر مآخذ و منابع ما آمده است به نظر می‌آید که قرمطیان بحرین، جنبش جداگانه‌ای را تشکیل می‌داده‌اند که با بخش‌های دیگر دعوت اسماعیلی از چند جنبه مهم تفاوت داشته است. آنان رهبرانی جداگانه از آن خود داشتند، دارای تاریخ و سنت محلی متمایزی بودند، و در دوره‌های بعد صور تشکیلاتی محلی خاصی داشتند.

تاریخ ظاهری این گروه تقریباً معلوم و روشن است، و کمتر می‌توان چیزی بر تحقیقات دوخویه در این باب افزود. مقصود ما در اینجا پژوهش در مسئله ارتباط آنان با دعوت مرکزی اسماعیلی فاطمیان است. ابن‌رزام و کسانی که از وی پیروی کرده‌اند، بریگانه بودن دو جنبش تأکید دارند. تاریخ‌نگاران مسلمان معاصر، که نماینده آنها محمد بن جریر طبری، عریب بن سعد، ثابت بن سنان و دیگران‌اند، موضع مشخصی در این باره ندارند. روایات جدید اسماعیلی به شدت منکر هرگونه رابطه‌ای میان اسماعیلیان و قرمطیان است^۱. درازمدتی نام عبدالله بن میمون و پدرش میمون القداح به قرمطیان وابسته بود، و چنین فرض می‌شد که هرگاه ارتباط این دو شخصیت با اسماعیلیه اثبات شود، از آن یکی بودن دو نهضت نتیجه می‌شود و بالعکس. ایوانف^۲، چنین فرضی را پذیرفت و با انکار یگانگی دو نهضت هرگونه ارتباطی میان خاندان میمون القداح و اسماعیلیان را رد

کرد. اما ما هم اکنون دیدیم که میمون القداح و پسرانش برخلاف رأی ایوانف، دوتن از شخصیت‌های مهم و پیشتاز دعوت اسماعیلی هستند. آنچه باقی می‌ماند اثبات ارتباط آنها با قرمطیان بحرین است. زیرا هیچ یک از مورخان قدیم که در باب قرمطیان چیزی نوشته‌اند، به استثنای ابن‌رزام، ذکری از این دو نکرده‌اند.^۲

بنابراین مسئله را باید برپایه مقدمات جدیدی مورد بررسی قرار داد. دیگر بر ما نیست که چون دوخویه، ماسینیون، و ایوانف در پی اثبات آن باشیم که آیا میمون القداح قرمطی ارتباطی با اسماعیلیه داشته است یا نه، بلکه آنچه بر ماست و از پی اثبات آن هستیم این است که آیا قرمطیان ارتباطی با نهضت اسماعیلی که میمون القداح یکی از پیشگامان آن بوده است، داشته‌اند یا نه.

آغاز جنبش قرمطیان

نقطه شروع آشکار برای چنین پژوهشی مسئله آغاز کار قرمطیان است. جنبش قرمطی در بحرین چگونه آغاز شد؟ ایجاد کننده آن که بود؟ و مقاصد اصلی آن چه بود؟ در اینجا ما با چندین روایت متعارض روبه‌رو هستیم که مهمترینشان به شرح زیر است:

(۱) ابن حوقل

به روایت ابن‌حوقل حمدان قرمط ابوسعید را پس از کسب تجارب به عنوان داعی به بحرین فرستاد، و وی موجد جنبش قرمطی در آن ناحیه بود. جنبش قرمطی بحرین مشابه جنبش زکرویه در عراق بود، و خود زکرویه را نیز حمدان، داماد و همدست نزدیک حمدان قرمط در آنجا نصب کرده بود. براین مطالب که مورد استفاده دوخویه قرار گرفته است، اکنون می‌توان از چاپ جدید کتاب ابن‌حوقل این مطالب را هم بیفزائیم که ابوزکریه التمامی یکی از پیشگامان دعوت در بحرین بوده است.

(۲) ثابت بن سنان^۵

به روایت ثابت، نخستین داعی بحرین یحیی بن المهدی نامی بود که مردم آن ناحیه را به «امام» دعوت می کرد. ابوسعید که ساکن بحرین بود یکی از کسانی بود که به دعوت وی گروید.

(۳) ابن رزام^۶

به روایت ابن رزام ابوسعید به عنوان داعی به بحرین گسیل شد. اما پیش از وی عبدان مردی را به نام ابوزکریه الصمامی (یا التمامی) به کار دعوت آنجا گماشته بود. ابوسعید زکریه را مقتول ساخت.

(۴) عبدالجبار^۷

به روایت عبدالجبار یکی از داعیان (که نامش ذکر نشده است برای دعوت مردم به امام به بحرین فرستاده شد. ابوسعید، از مردم بحرین از جمله کسانی بود که به دعوت او گروید. ابوسعید و یکی از همدستانش، یحیی بن علی (الداعی؟) از بحرین تبعید شدند، اما آنان لشکری فراهم ساختند و با فتح و پیروزی دوباره وارد بحرین شدند. حمدان و عبدان از جمله یاران ابوسعید بودند. داعی یحیی التمامی نیز با ابوسعید در بحرین بود، ولی ابوسعید سرانجام وی را متهم و مقتول ساخت. وی خود را نماینده امام مهدی می خواند و می گفت که او در سال ۹۱۲/۳۰۰ ظهور خواهد کرد. این امام محمد بن عبدالله بن محمد بن الحنفیه بود.

(۵) نوبختی^۸

قرمطیه که آنان را به نام مؤسس این فرقه چنین می نامند، شعبه ای از مبارکیه هستند، و لذا یکی از شاخه های جدا شده از اسماعیلیه محسوب می شوند. فرق آنها از گروه اصلی اسماعیلیان در آن است که محمد بن اسماعیل را مهدی و قائم، و جاویدان می دانند، و بنا بر این هیچیک از جانشینان او، یعنی امامان مستور، را قبول ندارند. با در نظر گرفتن آثار و مواد جدیدی که از زمان انتشار رساله دوخویه کشف گردیده است - مانند ویرایش جدید

کتاب ابن حوقل با اشاره آن به زکریه التمامی که در ویرایش نخست وجود نداشت و دستنویس کتاب ثابت که روایت ابن اثیر را تا قرن چهارم/دهم به عقب می برد، و شهادت جدید عبدالجبار -گمان می کنم می توان استدلال دوخویه را رد نمود، و به جای آن اظهارات زیر را ابراز داشت:

(۱) یحیی بن المهدی ابوزکریه الصمامی (یا تمامی)، یحیی التمامی، و احتمالاً یحیی بن علی همه شخص واحدی هستند که نام کامل او ظاهراً بایستی ابوزکریه یحیی بن المهدی التمامی (یا صمامی) بوده باشد.

(۲) این شخص معاصر، و به احتمال قوی پیشگام ابوسعید بوده است. وی بازکریه فارسی^۱ که در بحرین، در دوره حکومت ابوطاهر، ظهور کرد یکی نیست. بهم آمیختن این دو کار مورخان دوره های بعد است.

با توجه به تعارض شواهد، غیر ممکن است که بتوان گفت ابوسعید از خارج به بحرین گسیل شده است، یا در همانجا به دعوت اسماعیلی گرویده. حل این مسئله را باید به پیدایش منابع بیشتر وا گذاشت.

از این مهمتر و درخور توجه تر مسئله ای است که از گفته عبدالجبار حاصل می شود و آن اینکه امامی که قرمطیان نخستین در بحرین به خاطر او می جنگیدند از سلسله حنفی بود. این گفته به صورتی شگفت فرضیه کازانوا^۱ را تأیید می کند که می گوید قرمطیان در اصل حنفی بودند، و بعداً «یکجا» به کیش اسماعیلی گرویدند. شواهد بیشتر در تأیید این گفته را می توان در یک کتاب قرمطی که طبری^۱، ثابت^۲، ابن اثیر^۳ و دیگران از آن نقل قول کرده اند، یافت. عقایدی که در این نوشته به قرمطیان نسبت داده شده کاملاً صبغه حنفی دارد، از آن جمله است دعای محمد بن الحنفیه و اعلام یک امام حنفی به امامت. با در نظر گرفتن دعای اسماعیلی که طبری خود به قرمطیان شام و بین النهرین نسبت می دهد، اشاره کتاب یاد شده می تواند فقط به دعوت بحرین باشد.

در برابر این ما با گفته نوبختی روبه رو هستیم که نویسنده ای

است بسیار آگاه بر احوال فرق شیعه. وی قرمطیان را گروهی از مبارکیه و در نتیجه منشعب از اسماعیلیه می‌داند. در اینجا نیز تعارض میان شواهد و مدارک مسئله‌ای را به وجود می‌آورد که حل قطعی آن دشوار می‌باشد. منابع و مآخذ اسماعیلی هم، در این باب کمکی نمی‌کنند. قاضی نعمان در کتاب «افتتاح الدعوة» خود فقط می‌گوید که منصور الیمین داعیانی از صنعاء به بحرین فرستاد^۴، ولی به شرح جزئیات نمی‌پردازد. این نکته بسیار مهم است که از میان قرمطیان بحرین هرگز مثلاً مانند قرمطیان شام مدعیان علوی یا اسماعیلی برنخاستند، و نیز در تاریخنگاری اسماعیلی مقامی را که انتظار می‌رود یک چنین گروه مهمی باید داشته باشد ندارند. البته در مورد نیامدن نام آنها در تواریخ اسماعیلی می‌تواند دلایل دیگری وجود داشته باشد، که ما بعداً به گفتگو از آن خواهیم پرداخت.

باری، این موضوع که آیا قرمطیان بحرین در اصل حنفی بوده‌اند یا اسماعیلی برای مدتی همچنان در محل تردید باقی می‌ماند. اما هر دو روایتی که ما دربارهٔ آنها داریم در این نکته اتفاق نظر دارند که قرمطیان گروهی مستقل و جدا از دعوت اصلی اسماعیلی هستند. زمینه‌ها و مبانی بسیار برای این باور وجود دارد که در زمانی احتمالاً حدود آغاز قرن چهارم/دهم قرمطیان «یکجا» به نهضت فاطمی پیوستند. اکنون به اختصار به بررسی شواهدی که در تأیید این نظر وجود دارد می‌پردازیم. در اینجا برسبیل یادآوری می‌توانیم گفت که این گروه دوگانه می‌تواند توجیه‌کنندهٔ ابهامی باشد که در مآخذ و منابع ما دربارهٔ آغاز کار دعوت وجود دارد.

قرمطیان و فاطمیان

(۱) یگانگی

قدیمترین مآخذی که از یگانگی و یا دست‌کم همکاری قرمطیان و فاطمیان سخن می‌گوید تاریخ ثابت بن سنان صابی است. ثابت بن سنان را بهیچ روی نمی‌توان به تعصب، و یا کوشش

در بی اعتبار ساختن فاطمیان از راه ربط دادن آنان با گروهی بدعت گزار بدنام همچون قرمطیان متهم ساخت. زیرا ثابت بهیچ وجه با فاطمیان ابراز دشمنی نمی کنند، و درستی نسب عبیدالله مهدی را مورد پرسش قرار نمی دهد، و همه جا از وی با لقب العلوی الفاطمی یاد می کنند، و کلا نیز یگانگی دو گروه را مورد تأیید قرار نمی دهد گواهی او در این باب غیر مستقیم است، و از این جهت متقاعد کننده تر.

نخستین جایی که وی در کتابش در این باره سخن می گوید^{۱۵} آنجاست که از بازپرسی علی بن عیسی و وزیر از يك بغدادی که متهم به داشتن مراوده و مکاتبه خائنانه با ابوطاهر قرمطی است، خبر می دهد. در بازپرسی مرد بغدادی اذعان می کند که به صدق و حقانیت ابوطاهر و فرقه او اعتقاد دارد، و به علی بن عیسی می گوید: «تو و خلیفه تو از جمله کافرانید، و آنچه را حق شما نیست غصب کرده اید. خداوند را باید در این عالم حاجتی باشد. امام ما مهدی محمد بن فلان بن فلان بن محمد بن اسماعیل بن جعفر الصادق است که در مغرب می باشد...»

این داستان را تقریباً با همین لفظ و عبارت ابن اثیر^{۱۶}، و با اندکی اختلاف ابن مسکویه^{۱۷} بازگو می کنند. گمان می رود که ابن مسکویه از منابع دیگری غیر از منبع ثابت بن سنان، داستان را نقل کرده باشد.

ثابت^{۱۸} در شرح رویدادهای سال ۹۲۷/۳۱۵ همچنین خبر می دهد که ابن خلف که در آن هنگام کاتب ابن ابی الساج بوده است مخدوم خود را به قرمطی بودن متهم ساخته است. شکل این اتهام بسیار جالب است. وی می گوید: «او قرمطی است و به امامت علوی در مغرب - که اشاره صریح به عبیدالله مهدی است - اعتقاد دارد.» این رویداد را ابن اثیر^{۱۹} و ابن مسکویه^{۲۰} نیز نقل کرده اند، جز آنکه روایت ابن مسکویه مفصلتر است. وی آورده است که ابن ابی الساج بر او (یعنی ابن خلف) معلوم ساخت که وی بنا بر عقیده ای که دارد ملزم به اطاعت از مقتدر نیست، و به طور کلی جهان چیزی به عباسیان مدیون نمی باشد.

سلطان و فرمانروای منتظر مسعود علوی است که در

قیروان است، و ابوطاهر قرمطلی از پیروان اوست. ابن خلف یقین داشت که مخدوم او از صمیم قلب قرمطی بود. و به همین دلیل که امیر علوی (عبیدالله مهدی) او را دوست خویش گرفته، و وی را از همه اسرار خود با خبر ساخته بود. «اندکی بعد ابن مسکویه از قول ابن ابی الساج نقل می کند که «ابوطاهر نامه ای از امیر قیروان دریافت داشته است که وی را از اینکه برخاکي که من در آنجا باشم پای گذارد منع کرده است.»

ثابت بن سنان^{۲۱} در ذیل سال ۳۱۷ شرح کوتاهی درباره حمله قرمطیان به مکه و ربودن حجرالاسود می آورد، و می گوید: «وقتی این خبر به مهدی ابو (?) عبیدالله العلوی الفاطمی در افریقیه رسید به ابوطاهر نامه نوشت و وی را به خاطر کاری که کرده بود سرزنش نمود، و گفت: «تو لکه سیاهی در صفحه تاریخ به نام ما رقم زده ای که هرگز آن را پاک نتوان ساخت و گذشت روزگار نیز آن را پاک نخواهد نمود... تو با اعمال شرم آور خود سلسله و فرقه ما و داعیان ما را به کفر و زندقه و الحاد متهم ساختی.» نامه با فرمان عبیدالله به ابوطاهر برای بازگردانیدن حجرالاسود به جایگاه خود به پایان می رسد. حجرالاسود به جای خود بازگردانده می شود - البته سالهای سال بعد. این نامه را ابن رزام^{۲۲} و ابن اثیر^{۲۳} نیز نقل کرده اند، و ابن اثیر تقریباً متن گفته ثابت بن سنان را لفظاً بلفظ آورده است.

ثابت^{۲۴} ذیل سال ۳۶۳ که رویدادها را چنانکه واقع شده اند شرح می دهد از حمله قرمطیان به مصر و نامه ای که خلیفه فاطمی معز به پیشوای قرمطیان نوشته است خبر می دهد. در این نامه معز دعاوی خود را يك يك برمی شمرد و قرمطیان را یادآور می گردد که دعوت آنان برای او بوده است و جنگها و نزاعهای آنان به خاطر او و اسلاف او.

متن کامل این نامه به وسیله اخو محسن در «اتماظ الحنفاء» مقریزی^{۲۵} و «نهاية الارب» نویری^{۲۶} برای ما باقی مانده است. این نامه يك سند کاملاً اسماعیلی است و با توجه به گواهی ثابت که از معاصران بوده است دیگر دلیلی برای تردید در صحت این نامه وجود ندارد.

مدرك شگفت‌انگیزتر در ارتباط و همبستگی میان قرمطیان و فاطمیان را می‌توان در دو نامه یا رساله دروزی یافت که دوساسی نقل کرده است.^{۲۷} رساله نخست «السیره المستقیمه بشأن القرامطه»^{۲۸} نام دارد و از شخص حمزه است و مورخ به سال ۱۰۱۸/۴۰۹ می‌باشد. مؤلف پس از توصیف چگونگی استقرار دعوت در هجر (بحرین) به وسیله شطنیل بن دانیل (آدم در مذهب دروز)، می‌گوید:

«ساکنان لحسا اغلب برای خرید و فروش به صرفه (= هجر) می‌رفتند. مردی از فرزندان لحسا به نام صرصر به آنجا می‌آمد. یکی از داعیان او را به این کیش درآورد و از او پیمان بیعت گرفت و به نزد «آدم» که همانا شطنیل باشد رهنمائی کرد. آدم او را داعی لحسا و پیرامون آن قرار داد. صرصر برفور به لحسا و حوالی آن رفت. در آنجا از مردم بسیاری پیمان بیعت گرفت و آنان را به اعتقاد به وحدانیت خداوند و چنگ زدن به دین او و اطاعت از شطنیل و گردن نهادن به امامت او، و طرد ابلیس و پیروانش توصیه نمود و گفت: «وقتی که وارد «هجر» شدید به مردم آنجا روی ترش کنید، و خود را خشمگین بنمائید»^{۲۹}، زیرا در آن شهر مردی است به نام حارث بن ترماح اصفهانی که پیروان بسیار دارد. آنها برخداوند همه چیزدان عاصی گشته‌اند و به فضیلت امام اعتقاد ندارند. با هیچیک از ساکنان شهر، جز با کسانی که همراه شما در نزد شطنیل خردمند حضور داشته باشند، از «علم» (دعوت) سخن مگوئید.» آنان دستور داعی صرصر را اطاعت کردند، و چنانکه وی گفته بود با مردم شهر رفتاری خصمانه در پیش گرفتند. از این‌رو مردم آنها را قرمطی^{۳۰} خواندند - نامی که هنوز هم بر آنها مانده است. این نام در فارس و خراسان متداول گردید و مردم آنجا هرگاه «موحدی» را می‌دیدند می‌گفتند: «او قرمطی» است، به این ترتیب بود که نام قرمطی بر اسماعیلیان اطلاق گردید. ابوطاهر، ابوسعید و دیگران از داعیان نامدار خداوندگار ما بودند. آنها به‌وی خدمت می‌کردند، و به وحدانیت وی معترف بودند، مجد و بزرگیش را می‌ستودند، و بر این اذعان داشتند که او را هیچ‌وجه مشابهتی با آفریدگانش

نیست. خداوندگار آنها را لقب «سید» عطا نمود. آنان کارهائی کردند که هیچ داعئی در پیشبرد دین توحید نکرد و چندان از مشرکان کشتند که هیچ داعئی نکشت. اما خداوندگار ما اجازه نداد که تجلی وی از طریق آنان استقرار پذیرد چه می دانست در میان آنها مخالف بر خواهد خاست، و عقیده وحدت از میان خواهد رفت، و خطا و اشتباه بروز خواهد کرد، و بنی عباس از هواهای خویش پیروی خواهند کرد، و به ورطه خطا و هلاکت خواهند افتاد.

«اما زمان تجلی و ظهور نزدیک است لحظه شمشیر، قیام و کشتار بی ایمانان و نابودی محتوم آنان به شتاب نزدیک می شود. تردید نیست که ساکنان لحسا، هجر و فارس به علم وحدت خداوندگار ما و آئین او رجوع خواهند نمود، و همچون گذشته خداوند و عظمت و جلال او را خواهند ستود، و اعتراف خواهند نمود که وی هیچ شباهتی با آفریدگانش ندارد، و مدافع عقیده توحید خواهند گردید همچنانکه در گذشته پدرانشان بودند. من مبلغان عقیده وحدت به میان آنها خواهم فرستاد، و باقیمانده پراکنده یاران و بندگان را دوباره جمع خواهم کرد و با شمشیر خداوندگارمان بر همه طاغیان پیروز خواهم گشت...»

ظاهراً آرزویی که در سطور آخر بیان شده تحقق پذیرفته است، زیرا ما از مقتنع نامه ای در دست داریم که در سال ۱۰۵۸/۴۳۰ خطاب به «سید» های بحرین نوشته شده. و آنان را دعوت نموده است که به دین وحدت و امام باز گردند و بیعت خویش را تجدید نمایند.

مقتنع^{۲۲} که از وحدت و یگانگی پیشین دو نهضت کاملاً آگاه است، سیدها را با لحنی فوق العاده احترام آمیز مخاطب قرار می دهد، کارهای درخشان و بزرگی را که پدرانشان برای دعوت کرده اند، فرا یادشان می آورد و آنان را به خاطر جدا شدنشان سرزنش می کند، و از شان می خواهد به دامن دعوت بازگردند.

گواهی این دو نامه دروژی که چنانکه پیداست خط شهادت منابع سنی ما را تعقیب می کنند، شکی باقی نمی گذارد که قرمطیان و فاطمیان، دست کم برای مدتی همداستان بوده و همکاری نزدیک

داشته‌اند. در نامه حمزه به آسانی، اما در شکلی اساطیری، می‌توان چگونگی پاگرفتن نهضت قرمطی را در بحرین ملاحظه نمود. حارث بن ترماح مرد مرموزی که در این نامه از او نام برده شده است، احتمالاً کسی جز زکریه فارسی که ما بعداً از او سخن خواهیم گفت^{۲۲}، نیست.

از روایت حمزه چنین برمی‌آید که نام قرمطی بر پیران فرقه در بحرین پس از گروه دستجمعی آنها به جنبش اسماعیلی اطلاق شده است. این واقعیت که آنها با قرمطیان شام و بین‌النهرین که بی‌هیچ تردید اسماعیلی بودند، و نیز اسماعیلیان ایران در این نام سهیم بودند، تأکیدی است بر آنچه در بالا گفته شد در این صورت امکان دارد که دو روایت عبدالجبار و نوبختی را با هم سازواری داد به این صورت که روایت عبدالجبار را در حنفی بودن دعوت بحرین بپذیریم و آن را مربوط به دوره پیش از قرمطی شدن دعوت بشماریم. به این ترتیب، مراد نوبختی از قرمطیان، دعوت شام و بین‌النهرین و دعوت بحرین پس از انصراف آن از حنفی‌گری است. تحلیل بعدی قرمطیه در اسماعیلیه موضوعی نسبتاً آسان می‌باشد.

قرمطیان و فاطمیان.

(۲) کشمکش

از نامه‌های دروزیان دریافتیم که جنبش‌های قرمطی و فاطمی در آغاز کاملاً بایکدیگر وابستگی نزدیک داشتند و بعدها اختلافات شدید و سهمی در میان آنها بروز کرد. این مطلب را منابع دیگر ما نیز تأیید می‌کنند و در حقیقت از لحظه‌ای که فاطمیان بر مصر استیلا یافتند، از همان زمان آنها را در کشمکش مسلحانه با متحدان گذشته‌شان می‌بینیم.

دو خویه^{۲۴} در گفتگو از جنگ میان معز خلیفه فاطمی و قرمطیان تجزیه و تحلیل تحسین‌انگیزی از اوضاع و احوالی که متجرب به اتخاذ سیاست ضد فاطمی از سوی پیروان فرقه در بحرین شد، می‌کند. در سال ۳۵۸/۹۶۸، درست چند سال پیش از

غلبه فاطمیان بر مصر دولت قرمطی بر اثر يك بحران داخلی شدید که سرانجام به آنچه که می‌توان يك انقلاب نامید انجامید، از هم پاشید. در نتیجه این کشمکش میان دسته‌ها و گروه‌ها، رهبری جدیدی سر برآورد که با خلفای شمال آفریقا نظری دشمنانه داشت.

این چنین است روایتی که دوخویه توانسته است از روی نوشته‌های مورخان اهل سنت بازسازی کند. باری او نتوانسته است هیچ‌گونه انگیزه‌ای برای این دشمنانگی و تغییر جز خودخواهیها و جاه‌طلبی‌های شخصی، و ستیزه میان شخصیتها بیابد. اما امروز با آگاهی و اطلاع بیشتری که از تاریخ اسماعیلیه داریم امکان دارد که دلائل ژرفتری برای این کشمکش بیابیم و در ستیز و منازعه داخلی در بحرین برخورد آراء و اندیشه‌ها را کشف کنیم. دکتر ح. همدانی یکی از نویسندگان جدید اسماعیلی می‌گوید^{۲۵}: «در این برهه خاص از تاریخ اسلام (یعنی اوایل قرن چهارم / قرن دهم) فعالیتها و اقدامات انقلابی اسماعیلیان دستخوش يك دگرگونی تدریجی اما مهم بود. با استقرار دولت فاطمیان به دست عبیدالله المهدي در شمال آفریقا، جنبش اسماعیلی که زمانی هدفش ایجاد يك انقلاب سیاسی و فکری در اسلام بود اینک حالت و دیدی موقرانه‌تر و محافظه‌کارانه‌تر نسبت به نهادهای موجود اسلامی پیدا کرد و دعوت اسماعیلی که زمانی هدفش برافکندن خلافت عباسیان بوده اکنون به دفاع از دعاوی خلفای فاطمی بسنده نمود. با دست یافتن به قدرت‌گرایی از اصول انقلابی به سوی آزادیخواهی و يك نوع محافظه‌کاری متعارف در کار داعیان این دوره مشاهده می‌کنیم... از این زمان به بعد وظیفه دعوت آن می‌شود که هم از دین دفاع کند، هم دولت را یاری رساند.»

چنین تغییر بنیادی می‌بایست در میان تندروان سختگیرتر دشمنی برانگیخته باشد، و درحقیقت نشانه‌های بسیار از مشاجرات شدید عقیدتی در این دوره وجود دارد.^{۲۶} بنابراین، چندان مخاطره‌آمیز نخواهد بود اگر گمان بریم که کشمکش‌ها و منازعات این دوره ناشی از برخورد و ستیزگریز ناپذیر میان طرفداران

کیش دیگرگون شده و رسمیت یافته و دولتی شده شمال افریقا با سنت و روش انقلابی و خالص مانده داعیان نخست اسماعیلی بوده است. واگر، از یک سو، پیرایشگران انقلابی از قبول دگرگونیهائی که سازشکاران پدید آورده بودند سر باز می زدند، از آن سوی نیز فاطمیان ارتباط و وابستگی به قرمطیان بدنام و منفور عام را چندان با صیانت و پیشرفت دولت و خلافتشان سازگار نمی یافتند. نشانه های چنین نزاع و کشمکشی در منابع و مأخذ ما کم نیست. ما هماکنون از وجود مشاجرات عقیدتی که نمونه آن مجادله میان سجزی و نسفی که ظاهراً بازگوکننده اندیشه های انقلابی است، آگاهی یافتیم.^{۲۷}

نشانه دیگر ارتداد و ترک عقیده دو تن از داعیان یعنی عبدان و حمدان است که نویری^{۲۸} و ابن حوقل^{۲۹} از آن سخن گفته اند. دوخویه نشان داده است که روایت نویری قابل اعتماد نیست، و «از عقیده برگشتن» این دو اگر اصلاً صورت گرفته باشد، باید مربوط به زمانی دانسته شود که سعید - عبیدالله را مهدی اعلام نمودند و ابو عبدالله شیعی را کشتند. به عقیده دوخویه اعلام سعید به عنوان مهدی، که او را از اولاد میمون القداح می دانستند، سبب بیداری و کناره گیری این دوشد. اما ما هماکنون دیدیم که اسماعیلیان در نوشته های سریشان سعید را جز از اولاد قداح نگفته اند و ندانسته اند. امام مستور در واقع وجود داشت و می بایست به زودی ظهور کند. بیشتر احتمال می رود که قتل ابو عبدالله شیعی که خود نشان بروز شکاف درونی عمیقی در دعوت اسماعیلی بود، عبدان و حمدان را به هراس افکند و باعث کناره گیری و اعتزال آنها شد. البته اینان، چنانکه دوخویه نشان داده است، به مذهب تسنن بازنگشتند بلکه یک گروه مخالف اسماعیلی را تشکیل دادند و با فاطمیان روابط پرفراز و نشیبی داشتند تا آنکه یکبار در سال ۳۶۱ / ۹۷۱ از آنها پریدند.

این مخالفت که در کشمکش مسلحانه المعز لدین الله و قرمطیان علنی گشت بایستی تقریباً بلافاصله پس از استقرار عبیدالله مهدی به عنوان خلیفه آغاز شده باشد. قیام و قتل داعی مجاهد ابو عبدالله شیعی نشان ناخجسته و مشنوم آن است. گمان می رود

که شورش خطرناک بر بره‌های زناتی به سرکردگی ابویزید که نزدیک بود به خلافت فاطمیان پایان بخشد، به فاطمیان فهمانده باشد که به کار بستن بدون قید و شرط عقاید اسماعیلی تا چه حد می‌تواند خطرناک باشد. زمان و وضعیت مناسب برای توسل به تقیه^{۴۱} که یکی از عقاید جا افتاده شیعی بود فرار سیده بود.

عبدالجبار^{۴۲} در عبارت جالبی که متأسفانه متن آن چندین روشن نیست می‌گوید که پس از شکست نهائی ابویزید، اسماعیل ملقب به منصور، سومین خلیفه فاطمی «تظاهر به اسلام نمود. داعیان را کشت، و عده‌ای از آنها را به اسپانیا و کشورهای دیگر تبعید کرد، و به عامه مردم گفت: اگر شنیدید که کسی سب پیامبر می‌کند او را بکشید، و من از شما پشتیبانی می‌کنم. وی به استماع سخنان فقیهان و محدثان می‌پرداخت؟ و از این راه مردم را می‌فریفت. چنان وانمود می‌کرد که «هرآنکه اهل دعوت بوده و تبلیغ اباحیگری کرده بدون اطلاع و آگاهی پدرم و جدم چنین کرده است.» وی مالیاتها را تقلیل داد، و تظاهر به علاقمندی به فقه نمود.

عبدالجبار ادامه می‌دهد و از فعالیتها و کارهای ابو طاهر، قیام او بر ضد فاطمیان، و نشر عقاید سری آنها، و خوشامدگوئی وی به زکریه اصفهانی ملحد خبر می‌دهد. عبدالجبار می‌نویسد که «داعیانی همچون ابوالقاسم عیسی بن موسی، ابو مسلم بن حماد موصلی، ابوبکر و برادرش ابوحاتم بن حمدان رازی کلائی^{۴۳}، و دیگران تقریباً از غم و اندوه اینکه ابوطاهر اسرار دعوت را فاش ساخته است، به حال مرگ افتادند...»

داستان دیگری که اختلاف و شقاق میان قرمطیان بحرین و فاطمیان را در شمال افریقا نشان می‌دهد کارهای اسرارآمیز یک بدعتگزار ایرانی است. ثابت بن سنان^{۴۴} که ابن اثیر^{۴۵} گفته او را کلمه به کلمه نقل کرده است، شرح زیر را دربارهٔ حوادثی که می‌گوید در سال ۳۲۶/۹۳۷ رخ داده است، آورده است.

ابن سنبر نامی از رهبران قرمطی، دشمنی در میان آنها داشت به نام ابوحفص شریک. ابن سنبر یکی از دوستان خود را که الصفوی ذوالنون خوانده می‌شد از اصفهان فراخواند، و به وی

و عده داد که اگر ابو حفص را بکشد، اسرار قرمطیان را بر او فاش خواهد ساخت، و او را به قدرت خواهد رسانید. بر این موافقت کردند. آنگاه ابن سنبر اسرار باطنی قرمطیان را به اصفهانی آموخت، و به عنوان کسی که ابو طاهر به خاطر وی به تبلیغ مشغول است، به پیش انداخت. از قضا قبول عام یافت، و چون زمام امور را به دست آورد ابو حفص را بکشت، و خویشتن را در يك کشت و کشتار عمومی غرق ساخت. این کار چندان بالا گرفت که ابو طاهر را به وحشت افکند، و پس از آزمودن اصفهانی، او را ملحد و کافر اعلام داشت و مقتول ساخت.

ابن مسکویه^{۴۶} و نویسنده «کتاب العیون»^{۴۷} روایتی را نقل می کنند که با روایت ثابت دقیقاً مطابقت دارد. آنان این داستان را ذیل سال ۹۴۳/۳۳۲ ذکر می کنند، ولی می گویند که حوادث در زمان حیات ابو طاهر رخ داده است.

روایتی دیگر از این داستان را عریب^{۴۸} آورده، و بیرونی^{۴۹} از او تبعیت نموده است. عریب از ابو زکریه خراسانی نام می برد، و زمان رویداد را در سال ۹۳۱/۳۱۹ قرار می دهد. اما از ابن سنبر و دشمن او ذکری نمی کند. اما حکایت وی در نیمه ناتمام می ماند، و روایت کاملی را تشکیل نمی دهد.

عبدالجبار^{۵۰} در نکات عمده از عریب پیروی می کند. وی تاریخ رویداد را ذکر نمی کند، اما آن را اندکی بعد از غارت مکه به دست قرمطیان که در سال ۹۲۹/۳۱۷ رخ داد قرار می دهد. از ملحد مذکور در روایت به نام زکریه اصفهانی مجوس یاد می کند، و نیز از ابن سنبر و دشمنش سخنی به میان نمی آورد. در زمان حکومت زکریه قرمطیان تمام تعالیم پیشین خود را درباره مهدی و سلسله پیامبران نفی کردند و موهومات و باطیل خواندند. همه اسرار درون فرقه ای را فاش نمودند و برای اولین بار داستان عبدالله بن میمون، دندان و دیگران و نقشه ها و طرحهای خود را برای فریفتن مسلمانان بر ملا ساختند. آنها همه ادیان و مذاهب را طرد نمودند و همه کتابهای دینی را سوختند و زکریه را به خدائی برداشتند، و یکسره به اباحیگری پرداختند. اما سرانجام توبه کردند. زکریه مقتول گشت، ابو طاهر از نو زمام امور را به

دست گرفت، و به بیعت خویش با مهدی بازگشتند. از همه آنچه گذشت چنین برمی آید که ما با دو روایت متمایز روبه‌رو هستیم و هر یک از این روایات در خود دارای انسجام و هر یک مبتنی بر اقوال قابل اعتماد است. بنابراین ممکن به نظر نمی‌رسد که درباره نکات مورد اختلاف میان آنها بتوان تصمیمی گرفت. اما آنچه در این هر دو روایت روشن است این است که زمانی در سی ساله اول قرن چهارم شورش سخی سخت در میان قرمطیان بحرین درگرفت، که هدف آن برای مدتی طرد سلطه فاطمیان و بازگشت به یک کیش انقلابی‌تر و شدیدالعمل‌تر بود.

به نظر نمی‌آید که این شقاق در هیچ زمانی صورت دائمی می‌داشته است. چنانکه دیدیم قرمطیان سرانجام زکریه را برافگندند و به بیعت خویش با فاطمیان بازگشتند. در سال ۳۳۹/۹۵۰ حجرالاسود را ظاهراً به دستور خلفای فاطمی، به خانه کعبه بازگردانیدند. حتی پس از نزاع با معزالدین‌الله علائمی هست که آنها گاه و بیگاه خلافت فاطمی را به رسمیت می‌شناختند، و این‌حوقل در سال ۳۶۷/۹۷۷ می‌گوید که آنان سالانه برای امام خراج می‌فرستادند.^{۱۵۱}

یادداشت‌های فصل سوم

۱. ایوانف راهنمای ادبیات اسماعیلی، ص ۱ پانویس ۱، و ص ۱۵، پانویس ۱.
۲. همان کتاب، ص ۱۵.
۳. نگاه کنید به طبری، مسعودی، عربی، حمزه اصفهانی، ثابت، ابن مسکویه، و دیگران.
۴. ص ۲۱۰ ویرایش جدید، ص ۲۷.
۵. نسخه خطی، ص ۶ بیعد. ابن اثیر، جلد ۷، ص ۳۴۰ بیعد آن را نقل کرده است، و دوساسی جلد ۱ مقدمه، ص ۲۱۱ بیعد، و دوخویه، ص ۳۴ از آن استفاده کرده‌اند.
۶. دوساسی، جلد ۱، مقدمه، ص ۲۱۴.
۷. ص ۱۴۴ (روی ورق) و بعد.
۸. ص ۵۱ بیعد، مجلسی، بحارالانوار، جلد ۹، ص ۱۷۵. نگاه کنید به فصل اول همین کتاب.
۹. عبدالجبار جداگانه از او به نام زکریه الاصفهانی المجوسی نام برده است، ثابت فقط به صورت «الاصفهانی». نگاه کنید به دوخویه، ص ۱۲۹-۱۳۶.
10. *La Doctrine Secrte*, 3 ff.

۱۱. ص ۲۱۲۸-۲۱۲۹.
۱۲. ص ۶-۴.
۱۳. جلد ۷، ص ۳۱۱ ببعده. بوسیله دوساسی در Exposé, I, Intro. 178 ترجمه شده است.
۱۴. ورق ۱۵. مقریزی آن را نقل کرده است، کاترمز، ص ۱۲۱، و فاگنان، ص ۴۷.
۱۵. ص ۴۳.
۱۶. جلد ۸، ص ۱۲۷.
۱۷. ابن مسکویه، ج ۱، ص ۱۸۱-۱۸۲.
۱۸. ص ۴۴.
۱۹. جلد ۸، ص ۱۲۹.
۲۰. ابن مسکویه، جلد ۱، ص ۱۶۷-۱۶۸.
۲۱. ص ۴۸.
۲۲. نویری، نسخه خطی، پاریس، ورق ۷۸.
۲۳. جلد ۸، ص ۱۵۸، دوساسی، جلد ۱، مقدمه، ص ۲۲۰.
۲۴. ص ۵۲.
۲۵. اتعاض، ص ۱۳۳.
۲۶. دوساسی، جلد ۱ مقدمه، ص ۲۲۷.
۲۷. همان کتاب، ص ۲۴۰.
۲۸. نسخه خطی، پاریس، ۱۴۰۸، ورق ۷۴۰ ببعده، مقتبس، ۱۹۱۰، جلد ۵، ص ۳۰۴-۳۰۶، دوساسی، جلد ۲، ص ۱۱۲ ببعده.
۲۹. و قرمطوا انفکم.
۳۰. از قرمط به معنای اخم کردن و روی ترش نمودی (دوساسی).
۳۱. این واژه را معمولاً اسماعیلیان در اطلاق به خود به کار می بردند.
۳۲. نسخه خطی، پاریس، ورق ۱۶۸ ببعده.
۳۳. ص ۸۷ ببعده در همین کتاب.
34. Mémoire, 183 ff.
35. Some authors, 365.
۳۶. ایوانف، کلام پیر، ص هشتم.
۳۷. درباره این دو داعی نگاه کنید به ایوانف، راهنمای ادبیات اسماعیلی
- ص ۳۳ و ۳۵. اما تفاوت میان آنها نمی بایستی اساسی بوده باشد، زیرا نسفی همچنان يك داعی فاطمی باقی ماند.
۳۸. دوساسی، جلد ۱، مقدمه، ص ۱۹۳ ببعده.
۳۹. ص ۲۱۰.
۴۰. ص ۵۹ ببعده.
۴۱. در باب تقیه نگاه کنید به مقاله گلدزیمپرت تحت عنوان تقیه در Z.D.M.G
- جلد ۶، ص ۲۱۳ ببعده.
۴۲. ورق ۱۵۰.
۴۳. درباره ابن حماد و ابوحاتم نگاه کنید به ایوانف، راهنمای ادبیات اسماعیلی، ص ۳۱ و ۳۲.
۴۴. ص ۵۴.

۴۵. جلد ۸، ص ۲۶۳.
 ۴۶. جلد ۲، ص ۵۵.
 ۴۷. دوخویه آن را نقل کرده است، ص ۱۳۳.
 ۴۸. ص ۱۶۲.
 ۴۹. بیرونی، ص ۲۱۳.
 ۵۰. ورق ۱۴۷، ۲.
 ۵۱. ویرایش جدید، ص ۲۷، ویرایش قدیم، ص ۲۳.

www.KetabFarsi.com

فصل چهارم

اهمیت اجتماعی جنبش اسماعیلی

یکی از پرسشهای بسیاری که درباره جنبش اسماعیلیان مطرح شده و تاکنون جواب قانع کننده ای نیافته این است که اهمیت تاریخی این نهضت در نهایت چیست؟ زیرا آشکار است که جنبشی با این دامنه و چنین قدرتی بایستی بیانگر یک نیروی تاریخی ریشه دار باشد، بایستی به برخی از نیازهای مبرم زمان پاسخ داده باشد تا بتواند به چنان ابعادی دست یابد.

از همان روزگاران قدیم، نویسندگانی چون غزالی، بغدادی و ابن جوزی از خویشتن می پرسیده اند چرا نهضت اسماعیلیه با چنان سرعتی گسترش می یابد، و دلایلی با درجات مختلفی از موجه نمائی اقامه نموده اند. نتیجه کلی که متابع سنی بدان رسیده اند این است که جنبش اسماعیلی ارائه دهنده کوششهایی است که مذاهب و ادیان لطمه خورده از اسلام برای جا زدن خود در دین اسلام به خرج داده اند بدان نیت که سرانجام آن را از درون مضمحل سازند، و ادیان گذشته، یا بیدینی و بیخدائی محض را جایگزین آن گردانند. این گرایش خود را به صورت کوشش در زرتشتی، مانوی و بردیسانی و غیره قلمداد کردن بنیانگذاران کیش اسماعیلی، می نمایند. «بیشتر متکلمان بر این نظراند که غرض باطنیه از این تأویلاتی که در تفسیر قرآن و سنت می کنند کیش مجوس است...»

«آنچه از دین باطنیان برای من محقق شده این است که ایشان

دهریان زندیق‌اند، قائل به قدم عالم‌اند، همه پیامبران و ادیان را منکرند، زیرا می‌خواهند که هرچه را طبع بدان میل می‌کند مباح شمارند.^۱»

«مقصود مطلوب آنها از میان برداشتن همه ادیان حقیقی است. آنان با مجوسان، مزدکیان، ثنویان ملحد و بسیاری از پیروان فلاسفه قدیم به مشورت نشستند، و با آنها به طرح تدبیری پرداختند که به وسیله آن بتوانند خویشان را از قید حکومت اسلام آزاد سازند... و با خود چنین اندیشیدند که ما را نمی‌رسد که از راه جنگ علنی و آشکار مسلمانان را برافکنیم، بلکه باید آنها را با نیرنگ و فریب شکست دهیم زیرا اگر مردم را آشکارا به عقاید خود خوانیم، امتناع خواهند نمود. پس بهترین راه نزدیک شدن بدانها آنست که به عقیده یکی از فرق آنها، فرقه‌ای که از همه نادان‌تر و گول‌تر باشد و بیشتر مستعد به باور آوردن به امور محال و دروغ یعنی «روافض»، در آئیم.^۲»

خاورشناسان نخستین بیشتر برای گرایش داشتند که کیش اسماعیلی را یک جنبش ملی یا نژادی بدانند تا یک نهضت مذهبی؛ و آن را قیام ایران آریائی در برابر سامی‌گرایی اسلام می‌دانستند. این نظری است که در نوشته‌های کارادووو، بلوشه و دیگران به چشم می‌خورد. دلایلی که بررد این نظر آورده شده، وولهاوزن و گلدزیهر آنها را به نحوی تحسین‌انگیز مرتب ساخته‌اند، قوی‌تر از آن است که جایی برای پذیرش آن باقی گذارد. نخست آنکه، جنبش اسماعیلیه تنها محدود به ایرانیان نبود - و در واقع تا زمانی نسبتاً متأخر در سرزمینهای عربی و سامی همچون عراق و شام پایگاه قوی‌تری داشت. گذشته از این، گرایش پژوهشها و تحقیقات جدید افزودن بر اهمیت فرقه‌های گنوسی و عرفانی در میان سامی نژادان و مصریان بوده است. نیز اگر از این سو، طبقات محروم و ستمدیده آرامی و عرب برای قبول تعالیم و کیشهای الحادی مختلف از خود تمایل نشان می‌دادند، از آن سو، طبقات حاکمه زرتشتی ایران در پذیرش اسلام اهل سنت کمترین مجال را از دست فرو نمی‌گذاشتند، و با حداکثر سرعت ممکن خویشان را در طبقات حاکمه عرب مستحیل می‌ساختند. حتی آنان که بدین

زرتشتی وفادار می ماندند از بدعتگزاران ایرانی کمتر از اعراب نفرت نداشتند.^۲

از اینجا برمی آید که جنبش اسماعیلیه، اگر اصولاً در زیر خصلت عقیدتی و فلسفی خود شالوده‌ای مادی می‌داشته، عوامل اجتماعی در آن نقشی تعیین‌کننده داشته است. و این، چنانکه دیده می‌شود، تبعیت از همان نکات و اصولی است که تحقیقات فان‌فلوتن و بکر عرضه داشته است. بنابراین پژوهشها، اسلام در مراحل نخستین پیدایشش بیش از آنکه يك دین باشد نشانه‌تمايز اشرافیت فاتح و اعتقاد رسمی دولتی بود که نمایندگی آن را داشت. به این ترتیب، تشیع انقلابی در يك جو تئوکراتیک، بیان طبیعی قیام طبقات محروم و ستمدیده، اعم از ایرانی و سامی، بود. این ویژگی طبقاتی را به خوبی می‌توان در شعر زیر که بلاشر نقل کرده است مشاهده نمود:^۴

«نه، به یقین من، تا آن زمان که فقیر و بینوایم، عبادت خدای نخواهم کرد. ما عبادت را به شیخ‌الجلیل و به فائق وامی‌گذاریم...
به سپهسالاران، که سردابهاشان از کالاها باد کرده است. اما من چرا عبادت کنم؟ آیا توانمندم؟ آیا کاخی دارم، یا اسبانی، یا جامعه‌های فاخر و گرانبها، کمرهای زرین؟
عبادت‌کردن در زمانی که حتی يك وجب خاک از آن من نیست، نفاق و دورویی محض است.
نه من عبادت را به آنها که نام بردم وامی‌گذارم، هرآنکه مرا ملامت کند بی‌شک ابله یا دیوانه است.»

در اواخر قرن نهم و قرن دهم با رشد تجارت و صنعت در امپراطوری عباسیان مشکلات اجتماعی حدت و شدت بیشتری پیدا کرد و جنبشهایی که نمایانگر فشارهای اجتماعی و ایده‌آلیسم اجتماعی بودند، برجستگی بیشتری یافتند. نخستین زنگ خطر را قیام زنجیان (زنگیان)، برده‌های سیاهپوستی که در نمکزارهای بین‌النهرین کار می‌کردند، به صدا درآورد. و پس از آن، در سال ۸۹۲/۲۷۹ اولین خبرهای توطئه قرمطیان بر ضد جامعه اسلام به گوش رسید. طبری^۵ قدیمیترین منبع ما در این باره از دریافت دامنه یا پی‌آمدهای رویدادهائی که شرح می‌دهد، به دور است، با

وجود این اهمیت دارد که بنا بر روایت او نخستین بانگ اعتراضی که بر ضد دعوت صلح‌جویانه قرمطیان برخاست از يك مالك محلی بود که شکایت برداشت که پنجاه رکعت نمازی که داعی قرمطی به پیروانش دستور داده است بخوانند کارگران وی را از کار باز می‌دارد. با در نظر گرفتن دید و عقیده قرمطیان درباره نماز شاید زیاده‌روی نباشد اگر دستور به خواندن پنجاه رکعت نماز را دستوری عمدی برای دخالت در ساعات کار تلقی کنیم. طبری^۶ همچنین نکته بسیار جالبی را از مشاهدات خود بیان می‌کند و آن اینکه قرمطیان عمدتاً از روستائیان و پرزگران تشکیل شده‌اند. نویسندگان بعدی روشنتر از طبری به خصلت اجتماعی دعوت اسماعیلی و ترکیب اجتماعی پیروان آن پی بردند. ابن رزام^۷ در بسیار جاها از نوشته خویش تأکید می‌کند که اسماعیلیان چنین تعلیم می‌دادند که قوانین تنها برای مستضعف نگاهداشتن توده‌ها و حفظ منافع دنیوی حکمرانان وضع شده‌اند. آنان که این را می‌دانند نیازی نیست که از قانون اطاعت کنند. پفدادی^۸ نیز عقاید مشابهی را به اسماعیلیان نسبت می‌دهد، و نامه معروفی را که وی از عبیدالله مهدی نقل می‌کند حمله بیرحمانه‌ای است برشالوده اجتماعی جامعه اسلامی اهل سنت. غزالی^۹ به خوبی از جذابیت و کشش عقاید اسماعیلی برای «عوام الناس» واقف است، و در رد عقاید اسماعیلی بویژه در این مورد خود را مخاطب آنان قرار می‌دهد. و بالاخره ابن‌الجوزی^{۱۰}، که از ناظران تیزبین جریانهای الحادی است، حساسیت خاص عوام را به تعالیم الحادی و خصلت مسلوب‌الاختیار سازی دعوت باطنی را یادآور می‌شود.

می‌توان حجت آورد که همه آنچه ما گفتیم از منابع ضد اسماعیلی و آکنده از تعصب است، و لذا شهادت آنها چندان ارجی ندارد. اما این ایراد بجائی نیست. با آنکه برخی اتهامات که به اسماعیلیان بسته‌اند - همچون داشتن مرام اشتراکی - ممکن است پایه و اساسی نداشته و باطل باشد، اما همین واقعیت که نویسندگان موضوع منازعه را از مشاجرات کلامی به مباحث اقتصادی می‌کشاند خود نشان می‌دهد که از چه راستا و جهتی خویشتن را در خطر احساس می‌کرده‌اند. و در حقیقت سخن غزالی در این باره کاملاً بی‌پرده

وفاش است. وی اذعان دارد که خطر عمده بدعت اسماعیلی در کشش و جذابیت آن برای طبقات رنجبر و صنعتگر نهفته است^{۱۱}. کیش اسماعیلی در سایه ارتباطاتش با اصناف حرف توانسته بود که نفوذ شدیدی بر طبقات کارگر جامعه اسلامی در دوره میانه اعمال کند، و اثر ژرفی بر آنها برجای گذارد، اثری که قرن‌ها سرکوبی و فشار نتوانست آن را بزدايد^{۱۲}.

اعتقاد به حقانیت همه ادیان

جذابیت و کشش دین اسماعیلی برای مردم از نژادها و قومیتها و دینهای مختلف، همچون مزدکیان، مانویان، ماندائیان، صابئین، شیعیان، سنیان، مسیحیان و یهودیان از هر طبقه و دسته، الزاماً جریان شدیدی از اعتقاد به حقانیت همه مذاهب و ادیان را به وجود آورد که گه‌گاه به صورت خردگرایی محض تجلی نمود. در این امر عیسویۀ اصفهان، يك فرقه یهودی که در دوره حکومت خلیفه اموی، عبدالملک، تبلیغ می‌کرد که حضرت عیسی و حضرت محمد (ص) هر دو برای امت و سرزمین خویش پیامبران راستین بوده‌اند، بر اسماعیلیه پیشی داشتند، و یحتمل اسماعیلیه تحت تأثیر آنها قرار گرفته بودند. اسماعیلیان این فکر را به صورت نظام منسجمی بیرون آوردند که در آن حقیقت نسبی همه ادیان آزادانه مورد قبول بود، و تعصب و قشریگری به کلی طرد شده بود. بهترین بیان این مطلب را می‌توان در «رسائل اخوان صفا» یافت، که ما گفتارهای زیر را به عنوان نمونه و برای نشان دادن آهنگ کلی آزادی مذهبی، از این رسائل نقل می‌کنیم:

«برادران ما را - ایدهم الله - شایسته است که با هیچ علمی دشمنی نکنند، و از هیچ کتابی دوری نگزینند، و بر هیچ مذهب تعصب نورزند، چه عقیده و مذهب ما همه مذاهب را در بر می‌گیرد، همه علوم را در خود جمع دارد.^{۱۳}»

«کسانی هستند که در دین و مذهب خود معتقد به رأفت و شفقت بر همه مردم هستند. برای گنه‌کاران ندبه می‌کنند و برایشان آموزش می‌طلبند. بر هر ذی‌روحي از جانداران رحمت

می‌آورند و خیر و نیکی برای همه می‌خواهند. این مذهب نیکان و زاهدان و راستکاران مؤمن است، و چنین است مذهب برادران بزرگوار ما.^{۱۴}»

«بدان ای برادر، که یکی از راههای رسیدن تو به سعادت و نیکبختی یافتن معلمی است هوشمند، نیک طبع، خوش اخلاق، روشندل، جوینده حقیقت که به هیچ عقیده و مذهبی تعصب نورزد.^{۱۵}»

«... خود را به اصلاح و تهذیب پیرمردان، که از دوران کودکی با اندیشه‌های باطل، عادات زشت، و صفات ناپسند بار—آمده‌اند، مشغول مدار که ترا خسته می‌سازند و تغییر و اصلاح نمی‌پذیرند، و اگر هم بپذیرند، بسیار اندک و بیفایده است. هم خود را صرف جوانان کن که دل پاک دارند و خواهان یادگیری‌اند. با مطالعه علوم آغاز کن، راه حقیقت و دنیای دیگر را ببوی، به روز حساب ایمان داشته باش، و از شرایع پیامبران بهره‌گیر، و اسرار کتب انبیاء را بررسی کن، و از هوی و بحث و جدل پرهیز، و در آراء و عقاید متعصب مباش.^{۱۶}»

کتاب مقدس یهود و مسیحیان مطالعه می‌شد، و به روش اسماعیلیان تأویل می‌گردید. فیلسوف بزرگ فاطمی حمیدالدین کرمانی (متوفی پس از ۴۰۸/۱۰۱۷) که ظاهراً با زبانهای عبری و سریانی آشنا بود از متون «عهد قدیم» و «عهد جدید» استفاده گسترده و فراوان نمود.^{۱۷} در کتاب مقدس درویشان نیز چنین است.^{۱۸} حتی تحریری از خطبه کوه حضرت عیسی به زبان فارسی و با تأویلات اسماعیلی در دست است. بنیامین تطیلی می‌نویسد که در سوریه روابط اسماعیلیان با یهودیان بسیار دوستانه بود، و در ایران يك جامعه یهودی تحت حکومت اسماعیلیان می‌زیست که به هنگام جنگ با آنان همکاری می‌نمود.^{۱۹}

نمونه دیگر از تساهل اسماعیلیان آنست که به دعوت محلی یمن اجازه دادند که تبلیغ کنند مهدیئی به نام المنتصور در آنجا ظهور خواهد کرد.^{۲۰} استفاده از این عنوان به وسیله داعی اسماعیلی ابن حوشب معروف است، و یقیناً کوششی است برای بهره‌برداری از این روایت در جهت منافع اسماعیلیان. بنابراین آنچه

عبدالجبار آورده است، داعی ابن حوشب به مردم یمن وعده می داد که مهدی از یمن برخواهد خاست^{۲۱}.

شاید دور رس ترین گفته در این باره سخنی است که در رساله دروزی «رسالة السفر الی الساده» آمده است. در آنجا ادعا شده است که مذهب دروز سرانجام بر همه مذاهب دیگر، یعنی اسلام، مسیحیت، یهودیت، زرتشتی و فرقه های متعدد بیشمار دیگر، چیره خواهد گشت^{۲۲}. از درگیری این مذاهب تا چیرگی و درگذشتن از آنها، چون نیک بنگریم تنها يك قدم است.

بیانات مشابه بسیاری می توان در نوشته های اسماعیلیان یافت. به عنوان مثال می توانیم از «شواهد» جعفر بن منصور الیمن نمونه ای نقل کنیم. وی می گوید که صابئین معتقد به خداوندند، و یهودیان و مسیحیان و همه پیروان مذاهب دیگر که به خدا و زندگی پس از مرگ ایمان دارند، و کار نیک می کنند و فرمان خدای به جا می آورند شایسته بهشت اند^{۲۳}.

این عقیده، یعنی اعتقاد به حقانیت و درستی همه ادیان بر فقیهان سنی اثر گذاشت و آنان را به هراس افکند. ابن رزام^{۲۴} به تفصیل از جامعیت «دعوت» اسماعیلی و کوشش آن برای جلب پیروان همه ادیان با ارائه چیزهایی از مذاهب مختلف که برای آنها جذابیت و کشش بیشتری دارد سخن می گوید. غزالی^{۲۵} نیز این التجای همه جانبه و بدون تبعیض را مشاهده می کند و بر آن تأسف می خورد.

این روح تساهل و آسانگیری با زوال قرمطیان انقلابی فرو نبرد و اثر خویش را بر سیاست تساهل مذهبی خلفای فاطمی، بر آزادیخواهی دینی اصناف، دست کم در قدیمیترین دوره، و در جریان قوی و توانمند «همه دین خواهی» در ادبیات بعدی اسماعیلی، و سرانجام در نفوذی که بر عده ای از صاحبان استعداد و قریحه همچون ابوالعلاء معری و عمر خیام نمود باقی گذاشت^{۲۶}.

مسلك اشتراکی

یکی از اتهاماتی که مرتباً از سوی علما و نویسندگان اهل

سنت بر ضد قرمطیان و اسماعیلیان عنوان شده است این است که آنان مردم را به اشتراک در اموال و زنان دعوت می نمودند. خواجه نظام الملک نویسنده «سیاستنامه» کیش اسماعیلی را دنباله مستقیم جنبش مزدکی عهد ساسانیان می داند، و پیش از آنکه به شرح عقاید و کارهای اسماعیلیان پردازد به تفصیل و آب و تاب از جنبش مزدکیان سخن می گوید. کلید برنامه دینی - اشتراکی مزدک را باید در این گفته که نویسنده سیاستنامه به وی نسبت می دهد^{۲۷}، پیدا کرد «مال بخشیدنی است میان خلائق که بندگان خدایند»^{*}. اینکه مزدک عقیده به اشتراک اموال و دارائی را آورده است شکی در آن نیست، اما در اینکه اشتراک زنان را هم توصیه نموده باشد جای بسی سؤال است^{۲۸}.

بنابر آنچه در سیاستنامه آمده است^{۲۹}، واسطه میان مزدک و اسماعیلیه خرمة بیوه مزدک بود که فرقه سری «خرمدینیه» را که ابومسلم خراسانی و سنبادگیر از پیروان آن بودند، بنیان نهاد، و خواجه نظام الملک جذب این نهضت را در تشیع که صرفاً ناشی از فرصت طلبی می شمارد، با این عبارت بیان می کند که «مزدک شیعی است»^{**}^{۳۰}.

کل داستان خرمدینان و ارتباط آنها با جنبش های ایرانی پیش از اسلام از یک سو، و با اسماعیلیه از سوی دیگر، هنوز مورد تردید است، لذا نمی توانیم در اینجا وارد بحث آن شویم. تحلیلی از مندرجات مآخذ و منابع مربوط به این جنبش را می توان در پژوهش ارزشمند دکتر غلامحسین صدیقی مشاهده نمود^{۳۱}.

هنگامی که ما تاریخ بالفعل فرقه های قرمطی و اسماعیلی را می خوانیم خود را برزمینه محکمتر و استوارتری می یابیم. در اینجا سیاستنامه شرح نسبتاً درستی از روی کارآمدن و گسترش این فرقه ها و فعالیت های داعیان آنها در سرزمین های مختلف به دست

* صورت کاملترین گفته چنین است: «مزدک گفت مال بخشیدنی است میان خلائق که بندگان خدایند و فرزندان آدم. از بهر چه حاجتمند گردند. باید مال یکدیگر خرج می کنند تا هیچک را در هیچ معنی بی برگی نباشد و درماندگی، متساوی الحال باشند.

** خواجه نظام الملک این سخن را بر زبان سنبادگیر می نهد که «با خرمدینان می گفت که مزدک شیعی است و شما را می فرماید که باشیعه دست یکی دارید و خون ابومسلم باز خواهید.»

می‌دهد. این شرح در کلیت با بیشتر مآخذ و منابع سنی مطابقت دارد. از نکات بویژه جالب تأیید مکرر در مکرر بر یکی بودن عقاید مزدکی و آراء قرمطی است، و این موضوع که الحاد و اباحه و اشتراکی‌گرایی در بحرین امری عام بوده است.

روایت مفصل‌تر، و بروی هم متقاعدکننده‌تر از مسلك اشتراکی قرمطیان را ابن رزام آورده است. این بخش از گفته ابن رزام در کتاب نویسی برای ما محفوظ مانده است، و از استقرار يك جامعه اشتراکی در حومه کوفه حکایت می‌کند.^{۲۲} بنابراین روایت داعی حمدان قرمط چون ساکنان عده‌ای از روستاهای عراق را به کیش خود درآورد، يك سلسله مالیاتها و خراجهای روزافزون بر آنها تحمیل نمود، و سرانجام آنها را مجبور به «الفه» نمود که عبارت بود از گردآوردن همه دارائی آنها در يك جا برای استفاده عموم مردم. داعیان در هر روستا معتمدی برمی‌گزیدند که همه آنچه را ساکنان روستا از گله ورمه و جواهر و اسباب منزل و غیره داشتند، دریافت می‌داشت. در عوض، این عامل جامه به برهنگان می‌داد، و همه مایحتاج دیگر مردم را فراهم می‌آورد، لذا در میان پیروان و گروندگان فرقه دیگر اشخاص فقیر و تهیدست یافت نمی‌شد. هر کس با سعی و کوشش و غیرت کار می‌کرد تا خویشتن را از طریق بهبود بخشیدن و بهره‌رساندن به جامعه شایسته مقام و مرتبه بالاتری سازد، زنان آنچه را از راه بافندگی و ریسندگی به دست می‌آوردند می‌دادند و حتی کودکان پولی را که با ترساندن پرندگان و دورکردن آنها از کشتزارهای غله کسب کرده بودند می‌آوردند. هیچ کس جز شمشیر و سلاحش دارائی شخصی دیگری نداشت و نگه نمی‌داشت. هنگامی این وضع خوب استقرار یافت حمدان قرمط دستور داد که داعیان يك شب همه زنان را گردآورند تا بدون هیچ تمییز و تشخیصی با مردان درآمیزند. وی می‌گفت که این کمال و آخرین مرتبه دوستی و برادری است.»

گذشته از این دو گفتار که هر دو از دشمنان قرمطیان است، و هر دو به شدت بر علیه آنها به تعصب آلوده است ما هیچ شاهد دیگری که از عقیده به اشتراکیت خبر دهد جز چند گفته کلی نداریم.^{۲۳} در ادبیات خود اسماعیلیان اثری از عقیده به اشتراکیت

نیست. معیناً این به ما اجازه نمی‌دهد که گفته سیاستنامه و ابن رزام را یکسره رد کنیم، بویژه با در نظر گرفتن این واقعیت که همه آثار موجود اسماعیلی متعلق به پس از تأسیس خلافت فاطمی است، یعنی از زمانی است که عقاید و آراء انقلابی و تنددوره‌های پیشین صورت ملایمت‌آمیزی پذیرفته تا با درباربایسته‌های يك دولت و يك حکومت متناسب درآید. بنابراین امکان دارد که داعیان نخستین قرمطی نوعی مسلك اشتراکی تبلیغ و تقریر می‌کرده، و شاید هم قرمطیان بحرینی که چنانکه دیدیم دگرگونیها و تغییرات عقیدتی در شمال افریقا بر آنها تأثیر نگذاشته بود، واقعاً این عقاید اشتراکی را به عمل درآورده بوده‌اند.^{۲۴} در این مورد دو مآخذ دارای ارزش و اهمیت خاص هستند و این دو، نوشته دو جهانگرد است که هر دو سخت طرفدار فاطمیان می‌باشند و مشهودات خود را درباره قرمطیان بحرین ثبت کرده‌اند. از نوشته‌های این دو تن ما تا حدی با آراء سیاسی و اجتماعی قرمطیان و نحوه اداره امور به وسیله آنان آشنائی می‌یابیم.

از این دو توصیف آنکه کوتاهتر و قدیمی‌تر است متعلق است به ابن حوقل که در نیمه اخیر قرن دهم از بحرین دیدار کرده است. ابن حوقل از نظام اجتماعی دولت قرمطیان بحرین کمتر سخن می‌گوید، اما نکات بسیار جالبی درباره ساخت سیاسی دولت آنان ذکر می‌کند. بنا بر نوشته او^{۲۵}، دولت قرمطیان يك نوع جمهوری اولیگارشسی بود. فرمانروا بهیچوجه قدرت مطلق نداشت، بلکه در میان همترازان و همالان شخص اول محسوب می‌شد و به کمک انجمنی که از همکاران نزدیک و وابستگانش، چه وابستگان سببی و نسبی و چه وابستگان عقیدتی، حکومت می‌کرد. این هیأت حکومتی «عقدانیه»^{۲۶} خوانده می‌شد. ابن حوقل نام و وظیفه بعضی از این هیأت حاکمه را به دست می‌دهد. دو خانواده از طبقه حاکمه خانواده‌های ابوسعید جنابی و ابن‌سنبر بودند. گمان می‌رود که خانواده اخیر در روزگاران پیش از قرمطیان از خانواده‌های ممتاز و سرآمد محلی بوده است. ابن حوقل همچنین از مالیاتها و عوارض مختلفی که عواید دولت قرمطیان از راه آنها تأمین می‌شد نام می‌برد، و چگونگی توزیع وجوه و درآمدها را، پس از کسر يك پنجم

حق امام، در میان عقدانیه توصیف می‌کند. وی می‌گوید که درآمد حاصله از یک میلیون دینار بیشتر بود^{۲۷}.

توصیف دقیقتر و مفصلتر را می‌توان در «سفرنامه» ناصر-خسرو قبادیانی حکیم اسماعیلی ایرانی یافت که از بحرین در قرن یازدهم به هنگام بازگشتن از مصر به ایران دیدن کرده است یافت. آنچه در پی می‌آید چکیده مطالبی است که وی دربارهٔ لحسا، پایتخت دولت قرمطیان، نوشته است^{۲۸}.

«در شهر [لحسا] بیش از بیست هزار مرد سپاهی باشد، و گفتند سلطان آن مردی شریف بود، و آن مردم را از مسلمانی بازداشته بود و گفته نماز و روزه از شما برگرفتم، و دعوت کرده بود آن مردم را که مرجع شما جز بامن نیست، و نام او ابوسعید بوده است، و چون از اهل آن شهر پرسند که چه مذهب‌داری گویند ما بوسعیدی‌ایم. نماز نکنند و روزه ندارند و لیکن بر محمد مصطفی - صلی الله علیه و سلم - و پیغامبری او مقررند ... و [بوسعید] وصیت کرده است فرزندان خود را که مدام شش تن از فرزندان^{۲۹} من این پادشاهی نگهدارند، و محافظت کنند رعیت را به عدل و داد، و مخالفت یکدیگر نکنند... اکنون ایشان را قصری عظیم است... و تختی که شش ملک به یک‌جای بر آن تخت نشینند و به اتفاق یکدیگر فرمان دهند و حکم کنند... و هرکار که باشد به کنکاج یکدیگر می‌سازند. و ایشان را در آن وقت سی هزار بندهٔ درم خریدۀ زنگی و حبشی بود، و کشاورزی و باغبانی می‌کردند، و از رعیت عشر چیزی نخواستند. و اگر کسی درویش شدی یا صاحب قرض او را تعهد کردندی تا کارش نیکو شدی، و اگر زری کسی را بر دیگری بودی بیش از مایه او طلب نکردندی، و هر غریب که بدان شهر افتد و صنعتی داند چندانکه کفاف او باشد مایه بدادندی تا او اسباب و آلتی که در صنعت او به کار آید بخیریدی، و به مراد خود زر ایشان همان قدر که سته بودی باز-دادی. و اگر کسی از خداوندان ملک و اسباب را ملکی خراب شدی و قوت آبادان کردن نداشتی ایشان غلامان خود را نامزد کردندی که بشدندی و آن ملک و اسباب آبادان کردندی، و از صاحب ملک هیچ نخواستندی. و آسیاها باشد در لحسا که ملک سلطان باشد و

به سوی رعیت غله آرد کنند که هیچ نستانندی، و عمارت آسیا مزد آسیایان از مال سلطان دهند. و آن سلاطین را «سادات» می گفتند و وزرای ایشانرا «شائره». و در شهر لحسا مسجد آدینه نبود و خطبه و نماز نمی کردند، الا آنکه مردی عجمی آنجا مسجدی ساخته بود... و در آن شهر خرید و فروخت و دادوستد به سرب کردند. و سرب در زنبیلها بود، در هر زنبیلی شش هزار درم سنگ. چون معامله کردند زنبیل شمردندی... و آن نقد کسی از آن بیرون نبردی... اگر کسی نماز کند او را باز ندارند و لیکن خود نکنند... و هرگز شراب نخورند. و چون سلطان برنشینند هر که با وی سخن گوید او را جواب خوش دهد و تواضع کند... و در شهر لحسا گوشت همه حیوانات می فروشند چون گربه و سگ و خر و گاو و گوسفند و غیره. و هر چیز فروشند سر و پوست آن حیوان نزدیک گوشتش نهاده باشد تا خریدار داند که چه می خرد...»

باری، چنین بوده است لحسائی که ناصر خسرو دیده است. گرچه توصیفی که وی از این شهر کرده و تصویری که از آن پرداخته است ممکن است در یکی دو مورد جنبه آید الهی یافته باشد، اما بر رویهم توصیف او در خور اعتماد و پذیرفتنی است. نظام حکومتی که وی وصف می کند بهیچوجه اشتراکی (کمونیستی) نیست اما نظامی است که شیوه حکومت و سازمان اجتماعی آن به کلی با آنچه در جاهای دیگر جهان اسلام سراغ داریم متفاوت می باشد؛ نظامی است برپایه حساب و کتاب دقیق که دشمنی و ترس طبقات ثروتمند و دارنده را برمی انگیزد.

یادداشت‌های فصل چهارم

۱. بغدادی، ص ۲۷۷-۲۷۸، ترجمه، ص ۱۳۰-۱۳۱.
۲. گلدریهر، غزالی، ص ۳۸-۳۹. برای گفتارهای مشابه از مؤلفان دیگر نگاه کنید به این جوزی، تلیس ابلیس، ص ۱۰۸-۱۰۹ و ۱۱۲-۱۱۳ و R. S. O. 253-5 and 261-2. «بیشتر عقاید آنها با دوگرائی مجوسان و فیلسوفان در باطن و با ملحدان در آشکار مطابقت دارد.» نیز نگاه کنید به:
De Sacy, I, Intro., 74 ff.
۳. Sadighi, *Les Mouvements*, 61, 88, 121. ثابت بن سنان صابی باهمان شدتی قرمطیان را طرد و لعن می کند که معاصران سنی مذہبش (ثابت، نسخه خطی،

- ص ۲۸).
۴. ماسینیون، متنبی، ۶. از روی متن اصلی یاقوت در ارشادالاریب، جلد ۲، ص ۸۱، تلخیص شده است.
۵. جلد ۳، صفحه ۲۱۲۶.
۶. جلد ۳، ص ۲۱۹۸-۲۲۰۲.
۷. (مقریزی، خطط، ۳۹۴) (= De Sacy, I, Intro., 115-7)
۸. ص (۲۸۱-۲۸۲)، ترجمه، ص ۱۳۶-۱۳۷.
9. Goldziher, *Extracts* 2, 14, 15, 16.
۱۰. تلبیس ابلیس، ص ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۶.
۱۱. گلندزیهر، ص ۲۳-۲۴.
۱۲. چنین پنداشته شده که اسماعیلیان مسئول ایجاد اصناف اسلامی هستند. با این که این امر محل تردید است، ولی ارتباط نزدیک آنها با اصناف جای هیچگونه بحثی نیست. برای بحث کاملتر در این باره نگاه کنید به مقاله من درباره اصناف اسلامی در مجله *Economic History Review* شماره نوامبر ۱۹۳۷.
۱۳. جلد ۴، ص ۱۰۵.
۱۴. جلد ۴، ص ۱۰۸.
۱۵. جلد ۴، ص ۱۱۴.
۱۶. جلد ۴، ص ۱۱۴.
17. Kraus, *Heb. and Syr. Lit., Der Islam*, XIX.
۱۸. دوساسی، جلد ۱، ص ۴۸۹ و ۴۹۸.
۱۹. ص ۶۲ و ۱۲۰: ویراسته اشرف، نیویورک، جلد ۱.
۲۰. در ادبیات محلی یعنی مکرر به یک مهدی حمیری به نام منصور حمیر یا منصور الیمین اشاره شده است. نگاه کنید به
- D. H. Müller, *Burgen und Schlösser*, 3678 and 407-8.
- نیز نگاه کنید به حمدانی. اکلیل، ص ۷۱-۷۲؛ مقدسی، هوارت، جلد ۲، ص ۱۸۳ (ترجمه ۱۶۴).
۲۱. ورق ۱۴۳ ب.
۲۲. نسخه خطی، پاریس، ۱۷۲ و ۱۷۳ (روی ورق).
۲۳. نسخه خطی، قاهره، ۴۲-۴۳.
۲۴. دوساسی، جلد ۱، مقدمه، ص ۱۳۳، ۱۴۸ و جز آن.
25. Goldziher, 44 and *Extracts*, 6.
۲۶. فلك الدوار هر دو را اسماعیلی می‌داند (ص ۱۷۰ و ۱۷۷).
۲۷. ص ۱۶۸ ترجمه، ص ۲۴۸.
۲۸. درباره مسئله مزدک به طور کلی نگاه کنید به:
- Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*.
۲۹. ص ۱۸۲، ترجمه ص ۲۵۵.
۳۰. ص ۱۷۳ ترجمه ۲۶۸.
31. *Les Mouvements Religieux Irariens*.
۳۲. نویری، نسخه خطی، پاریس، ورق ۴۸ (پشت). مقایسه کنید با دوساسی، جلد ۱، مقدمه، ص ۱۸۶؛ دوخویه، ص ۲۹.

۳۳. ابن حزم (فریدلاندر، جلد ۱، ص ۳۷؛ جلد ۲، ص ۱۹-۲۰) اشتراکیت را عنصر اصلی و حیاتی عقاید اسماعیلیان، قرمطیان، و فاطمیان می‌داند. ابن‌حوقل (ص ۲۱۰) از فعالیت‌های نیمه اشتراکی یا شبه اشتراکی ابوسعید در جنوب ایران یاد می‌کند. معروف است الرعینی شاگرد و جانشین ابن‌مسره (قرن ۹/۱۰) فیلسوف طرفدار اسماعیلیان، مردم را به اشتراک اموال و احتمالاً زنان دعوت می‌کرده است (آمین پالاسیو، ص ۹۹-۱۰۳).
۳۴. به نظر من باید بدون لحظه‌ای تردید این نظر را که اسماعیلیان معتقد به اشتراک در زنان بوده‌اند به کلی رد کنیم. آنچه از نوشته‌های درویشان دانسته می‌شود این است که زنان در میان اسماعیلیان مقامی والاتر و آزادتر از معاصران سنی آنها داشته‌اند. آزادگی نسبی زنان اسماعیلی ممکن است در چشم تنگ ناظران سنی هرزگی و بی‌بند و باری می‌آمده است.
۳۵. ویرایش جدید، ص ۲۵-۲۷؛ ویرایش قدیم ۲۱-۲۲.
۳۶. یعنی آنانکه اهل عقد و فصل (بستن و گشادن) بودند (دوخویه، ص ۱۵۱).
۳۷. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به دوخویه، ص ۱۵۰ بیعد، در آنجا، این مأخذ و منابع دیگر مورد بررسی قرار گرفته‌اند.
۳۸. ص ۸۲ به بعد، ترجمه ص ۲۲۵ بیعد.
۳۹. در اینجا واژه فرزند فارسی را باید به معنای روحانی آن در نظر گرفت (نگاه کنید به فصل دوم همین کتاب).

کتابنامه

(الف) آثار اهل تسنن

۱. آثار تاریخی

ابوالفداء اسماعیل. المختصر فی اخبار البشر (Annales. Muslemica)

ویراسته ج. ج. ریسکه، ۵ مجلد، هفتیانه، ۱۷۸۹-۱۷۹۴.

ابوالمعاسن (ابن تغری بردی). النجوم الزاهره فی ملوک مصر و القاهره

(Annales) ویراسته ت. جی. جی. جونیبول، ۲ جلد، لیدن ۱۸۵۲-۱۸۵۷ عریب بن

سعد، صلة تاریخ الطبری، ویراسته م. جی. دوخویه، لیدن ۱۸۹۷.

حمزه اصفهانی. سنی ملوک الارض والانبیاء (Annales)، ویراسته گوتوالد،

۲ جلد، سن پترزبورگ، ۱۸۴۴-۱۸۴۸.

ابن عذارى، البیان المغرب فی اخبار المغرب. ویراسته ر. دوزی، ۲ مجلد،

لیدن، ۱۸۴۸-۱۸۵۱.

ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۲ مجلد، قاهره، ۱۲۷۵. ترجمه همین کتاب به

وسیله مکگوکن دواسلان، ۴ مجلد، پاریس ۱۸۴۲-۱۸۷۱

ابن الاثیر، الكامل فی التاریخ Chronicon ویراسته تورنبرگ، ۱۴ مجلد لیدن،

۱۸۵۱-۱۸۷۶.

ابن مالک، کشف اسرار الباطنیه. ویراسته کوثری. قاهره، ۱۹۳۹.

ابن الندیم. الفهرست. ویراسته کت. فلوکل، ۲ مجلد، لپزیگ، ۱۸۷۱.

جندی در کتاب اچ. سی کای، یمن و تاریخ اوایل دوره میانه آن، لندن، ۱۸۹۲

(Kay, H.C. The Yaman: Its Early Mediaeval History)

جوینی، تاریخ جهانگشا، جلد سوم. ویراسته سلامه محمد قزوینی. لیدن،

۱۹۳۷.

مقریزی، اتعاض الحنفا باخبار الائمة الخلفاء، ویراسته بونتز، لپزیگ،

۱۹۰۹.

– المواظف والاعتبار فی ذکر الخطط والاثار، ۲ مجلد، قاهره، ۱۲۷۰. ترجمه

فرانسوی همین کتاب در

«*La Doctrine Secrète des Fatimides d'Egypte*»

به وسیله پ. کازانوا، بیفائو، شماره ۱۸.

— مققی (۱). ۱. کاتمر، *J.A. Mémoire Historique* در سال ۱۸۳۶

مقریزی (۲). ۱. فاگنان «زندگی عبیدالله» در

Centenario di Michele Amari, II, p. 35-86. Palermo, 1910.

مسعودی، مروج الذهب، ویراسته باریبه دومینار، ۹ مجلد، پاریس، ۱۸۶۱ —

۱۸۷۷.

— کتاب التنبیه والاشراف، ویراسته دوخویه. لیدن، ۱۸۹۳.

ترجمه همین کتاب تحت عنوان «*La Livre de L'Avertissement*» به وسیله

کارادووو، پاریس ۱۸۹۷.

مسکویه. کتاب تجارب الامم، ویراسته آمدروز و مارگلیوث، ۷ مجلد، آکسفورد،

۱۹۲۰.

نظام الملك. سیاستنامه. ویراسته و ترجمه شارل شفر، پاریس، ۱۸۹۱-۱۸۹۷.

* نویری، نهاية الارب فی فنون الادب، دستنویس. پاریس، Fonds Arabe،

۱۵۷۶.

رشیدالدین فضل الله. در

Levy, R. «The Account of the Isma'ili Doctrines in the Jāmi'al -

Tawārkh of Rashid-al Din.» J.R.A.S., 1930.

سیوطی. تاریخ الخلفاء. قاهره، ۱۳۵۱.

طبری. تاریخ. ویراسته دوخویه و دیگران. لیدن ۱۸۷۹-۱۹۰۱.

* ثابت بن سنان. تاریخ القرامطه. نسخه خطی در مالکیت مؤلف.

ب. کتب کلامی و اعتقادی

* عبدالجبار. کتاب تثبیت دلائل نبوة سیدنا محمد. نسخه خطی. استانبول. شهید

علی پاشا. ۱۵۷۵.

ابولمعالی. بیان الادیان. ویراسته عباس اقبال. تهران، ۱۳۱۲. همچنین در

C. Schéfer, Chrétomathie Persane, II, Paris, 1885.

ترجمه هانری ماسه در R. H. R., ۱۲۹۰

اشعری، مقالات الاسلامیین. ویراسته ریتز، ۲ مجلد، استانبول، ۱۹۲۹.

بغدادی، عبدالقاهر. الفرق بین الفرق. ویراسته محمد بدر، قاهره ۱۳۲۸. و

ترجمه های آن تحت عناوین:

(1) Moslem Schisms and sects. K. C. Seelye, New York, 1919.

(2) Moslem Schisms and Sects. A. S. Halkein, tel-Aviv, 1935.

— مختصر الفرق بین الفرق. ویراسته فیلیپ حتی، قاهره، ۱۹۲۴.

غزالی، ابوحامد محمد. نگاه کنید به گلدزیهر در بخش «د»

ابن حزم، نگاه کنید به فریدلاندر در بخش «د».

ابن جوزی، تلبیس ابلیس. قاهره، ۱۹۲۸ نیز نگاه کنید به ژوزف دوسوموگی

در بخش «د».

- ایجی، موافق، ویراسته سورنسن، لپیژیک، ۱۸۴۸.
 ملطی، کتاب التنبیه والرد، ویراسته س. ددرینگت، استانبول، ۱۹۳۶.
 مقدسی، مطهر بن طاهر، کتاب البدء و التاریخ، ویراسته ک. هوار، ۶ مجلد، پاریس، ۱۸۹۹-۱۹۱۹.
 شهرستانی، الملل و النحل، ویراسته کورتن، ۲ مجلد، لندن، ۱۸۲۴-۱۸۲۶
 ترجمه همین کتاب به وسیله ت. هارپر و کر تحت عنوان
 Religionspartheien und Philosophen-Schulen
 در دو مجلد، هاله، ۱۸۵۰-۱۸۵۱.

(ج) منابع دیگر سنی

- ذهبی، میزان الاعتدال، ۵ مجلد، قاهره، ۱۳۲۵.
 جوهری، المختار فی کشف الاسرار، قاهره.
 معری، ابوالعلاء، رساله الفقرا، ویراسته هندیه، قاهره، ۱۹۰۳. ترجمه
 همین کتاب بوسیله ر. ا. نیکلسن در J.R.A.S. ۱۹۰۲.
 سمعانی، کتاب الانساب، لندن، ۱۹۱۳.
 شهاب الدین المعری، التعریف بالمصطلح الشریف، قاهره، ۱۳۱۲.

ب. آثار شیعی

- آقازرگت تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، نجف، ۱۹۳۶.
 استرآبادی، منهاج المقال، تهران، ۱۳۰۷.
 کشی، معرفت الرجال، بمبئی، ۱۳۱۷.
 مجلسی، بحار الانوار، ۲۵ مجلد، ایران، ۱۳۰۱-۱۳۱۵.
 * متوکل، حقائق المعرفة، نسخه خطی، تیموریه عقائد، ۶۸۷.
 نوبختی، فرق الشیعه، ویراسته ریتر، استانبول، ۱۹۳۱.
 قسی، هدایة الاحیاب، نجف.
 ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ویراسته عباس اقبال، تهران ۱۹۳۴.
 طوسی، فهرست کتب شیعه، ویراسته اشپرنگر، کلکته، ۱۸۵۳.
 مجبول، تبصرة العوام، ویراسته عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳.

ج. آثار اسماعیلی و کتب وابسته به آنها

* نامه های دروزیان

- (۱) حمزه، السیره المستقیمه، نسخه خطی، پاریس ۱۴۰۸، فوند عرب، بخشی
 از آن در مقتبس، چاپ قاهره ۱۹۱۰، بخش ۵، صفحه ۳۰۴-۳۰۶ آمده است.
 (۲) مقتنع، رساله السفر الی الساده، نسخه خطی، پاریس، فوند عرب، ۱۳۲۴.
 سیدنا حسین، کتاب الایضاح والبیان (نگاه کنید به لوئیس، بخش «د»)،
 ابن حوقل، المسالك و الممالک، ویراسته دوخویه، لندن، ۱۸۷۳.
 ابن حوقل، همان کتاب، ویرایش جدید به اهتمام ج. کرامر، لندن ۱۹۳۸.
 ابن مرتضی، الفلك الدوار، حلب، ۱۹۳۳.
 * جعفر بن المنصور الیمن، الشواهد البیان، نسخه خطی، تیموریه عقاید، ۱۷۴.

- کلام پیر. ویراسته ایوانف. بمبئی، ۱۹۳۵.
- * سیدنا الخطاب. غایة الموالید. نسخه خطی، اعظمی.
- ناصر خسرو. سفرنامه. ویراسته و ترجمه شارل شفر، پاریس، ۱۸۸۱.
- * قاضی نعمان. دعائم الاسلام. نسخه خطی S. O. S.، ۲۵۷۳۵.
- * قاضی نعمان. افتتاح الدعوه. نسخه خطی در تملک مؤلف.
- رسائل اخوان الصفا. ۴ مجلد. چاپ قاهره، ۱۹۲۸.
- شرف علی. ریاض الجنان. بمبئی، ۱۸۶۰.
- سیدپوری. ام الكتاب. ویراسته ایوانف در Der Islam مجلد ۲۳.
- مطالعات و تحقیقاتی که بر پایه آثار چاپ نشده و یا استفاده از آنها نوشته شده در بخش «د» آمده است.

(د) آثار جدید

(D) MODERN WORKS.

- Asin Palacios. Logia et Agrapha. Paris, 1916-25.
- » Abenmasarra y su Escuela, Madrid, 1914.
- Becker, C.H. Beiträge zur Geschichte Aegyptens. Strassburg, 1903.
- Bloch, E. Le Messianisme dans l'Heterodoxie Musulmane. Paris, 1903.
- Caetani, L. Annali dell' Islam. Milan, 1905 ff.
- Casanova, P. Une Date Astronomique dans les Epitres des Ikhwan as-Safā. J.A. 1915. See also Maqrizi in List A.
- Darmesteter, J. Le Mahdi. Paris, 1885.
- Dussaud. Histoire et Religion des Nosaris. Paris, 1900.
- Eghbal, A. Khānedāne Nawbakht. Tehran, 1311.
- Fischel, W. I. Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam. London, 1937.
- Friedländer, I. The Heterodoxies of the Shi'a. I and II. J.A.O.S., 1907-9.
- Fyzee, Asaf A.A. Qadi an-Nu'mān. J.R.A.S., 1934.
- »
- De Goeje, M. J. Mémoire sur les Carmathes. Leyden, 1886.
- » La Fin de l'Empire des Carmathes. J.A., 1895.
- Goldziher, I. Streitschrift des Gazāli gegen die Bātinijja-Sekte. Leyden, 1916.
- » Muhammedanische Studien. Halle, 1888-90.
- Griffini, E. Die Jüngste Ambrosianische Sammlung. Z.D.M.G., 1915.
- Guyard, S. Fragments Relatifs à la Doctrine des Islamélis. Paris. Notices et Extraites, Vol. XXII.
- Guidi, M. Storia della Religione dell' Islam. Turin, 1936.
- » Origine dei Yazidi e Storia Religiosa dell' Islam. R.S.O., 1932.
- Hamdani, H. Some unknown Ismā'ili Authors and their Works.

- J.R.A.S., 1933.
- » The Rasā'il Ikhwān as-Safā. Der Islam, XX.
- » A Compendium of Ismā'ili Esoterics. Islamic Culture, XI.
- Ivanow, W. A Creed of the Fatimids. Bombay, 1936.
- » A Guide to Ismā'ili Literature. London, 1933.
- » An Ismailitic Work by Nasiru'd-Din Tusi. J.R.A.S., 1931.
- » Ismailitica. M.A.S.B., 1922, VIII.
- » Ismā'iliya. Article in EI supplement.
- » Notes sur l'Ummu'l-Kitab. R.E.I., 1932.
- Kraus, P. Les "Controverses" de Fakhr al-Din Rāzi. B.I.E., XIX.
- » La Bibliographie Ismaélienne. R.E.I., 1932.
- » Hebräische und Syrische Zitate. Der Islam, XIX.
- » Raziana II. Orientalia, V.
- Lewis, B. The Islamic Guilds. Economic History Review, 1937.
- » An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam. B.S.O.S., 1938.
- Mamour P. H. Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs. London, 1934.
- Massignon, L. Salmān Pāk et les Premices Spirituelles de l'Islam Iranien. Paris, 1934.
- » Karmatians. Article in EI.
- » Les Origines Shi'ites de la Famille Vizirale des Banu'l-Furāt. Mélanges Gaudefroye-Demombynes. Cairo, 1935.
- » Explication du Plan de Kufa. Mélanges Maspéro, III. Cairo, 1935.
- » Mutanabi devant le Siècle Ismaélien de l'Islam. Mémoires de l'Institut Français de Damas—al-Mutanabbi. Beirut, 1936.
- » Esquisse d'une Bibliographie Carmathe. Browne Memorial Volume, London, 1922.
- Ritter, H. Philologica. Der Islam, XVIII.
- De Sacy, S. Exposé de la Religion des Druzes. 2 vols. Paris, 1838.
- Sadighi, G. H. Les Mouvements Religieux Iraniens. Paris, 1938.
- Snouck Hurgronje. Der Mahdi. Verspreide Geschriften, I. Bonn, 1923.
- De Somogyi, J. A Treatise on the Carmathians. R.S.O., 1932.
- Tritton, A. S. Notes on some Ismā'ili MSS. B.S.O.S., VII.
- » A Theological Miscellany. B.S.O.S., IX.
- Van Vloten, G. Recherches sur la Domination Arabe. Amsterdam, 1894.
- Wellhausen, J. Die Religiös-politischen Oppositions-parteien. Berlin, 1901.
- » Skizzen und Vorarbeiten. VI. Berlin, 1889.

Wüstenfeld, F. Geschichte der Fatimiden-Chalifen. Gottingen, 1881.

Abbreviations used:

| | |
|-------------------|--|
| BIE. | Bulletin de l'Institut d'Egypte. |
| BIFAO. | Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. |
| B.S.O.S. | Bulletin of the School of Oriental Studies. |
| EI. | Encyclopaedia of Islam. |
| J.A. | Journal Asiatique. |
| J.A.O.S. | Journal of the American Oriental Society. |
| J.B.B.R.A.S. | Journal of the Bengal Branch of the Royal Asiatic Society. |
| J.R.A.S. | Journal of the Royal Asiatic Society. |
| M.A.S.B. | Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. |
| | Révue de l'Histoire des Religions. |
| R.H.I. | Révue des Etudes Islamiques. |
| R.S.O. | Rivista degli Studi Orientali. |
| Z ^à A. | Zeitschrift für Assyriologie. |
| Z.D.M.G. | Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. |

فصل اول

کتاب خردیه

سال ۱۲۲۲ میلادی (مطابق ۷۲۲ هجری) هنگامی که قیامی
فرانسه، در اندیشه یک جنگ صلیبی جدید برای باز
ساختن مقدس سرزمین بود یک کشور آلمانی به نام
پادشاهان در برابری و ارشاد پادشاه در این کتاب
در پی پیوستن جدید کرد، پروکاروس که چند زمانی در
پاسر بود قسمت مهمی از رساله خود را صرف
اتی کیه لشکر کشی به مشرق در بر فراز داشت و
بی که باید در برابر این خطرات مرعی داشت تصور بود
من می گویند از جمله این خطرها من از اساسین نام
باید آنها را اشد ترستاد و از همان گرفت. آنان در پیش
تند و تیره خود آیین هستند و برای اندکین در بر کاهان
تند و اصلا در اندیشه زندگی و دستکاری خود نیستند.
من کتاب، جامع زبان، و ادبی و رسوم مردم مال مختلف
آن خردی را به نیامه درشتگان نور برین آوردن بخار
پشتن را در زبان گوشتیان پنهان می سازد و بعضی
که خود خود را می کشند چون در واقع من کشد آنها
نور بلکه از راه اخبار نشان می دهد و این را

بخش دوم

اسماعیلیان نزاری

www.KetabFarsi.com

۴۴۹ شصت و نه
در بیان لیلیه‌ها

فصل اول

کشف حشیشیه

در سال ۱۳۳۲ میلادی (مطابق ۷۳۳ هجری) هنگامی که فیلیپ ششم شاه فرانسه، در اندیشهٔ يك جنگ صلیبی جدید برای باز ستاندن اماکن مقدس مسیحیت بود يك کشیش آلمانی به نام بروکاردوس رساله‌ای در راهنمایی و ارشاد پادشاه در این کار خطیر تألیف و به‌وی هدیه کرد. بروکاردوس که چند زمانی در ارمنستان به‌سر برده بود قسمت مهمی از رسالهٔ خود را صرف بیان خطراتی که لشکرکشی به‌مشرق دربر خواهد داشت و احتیاط‌هایی که باید در برابر این خطرات مرعی داشت نموده بود. بروکاردوس می‌گوید از جملهٔ این خطرها «من از اساسین نام می‌برم که باید آنها را لعنت فرستاد و ازشان گریخت. آنان خویشتن را می‌فروشنند، تشنهٔ خون آدمی هستند و برای اندک‌مزدی بیگناهان را می‌کشند، و اصلاً در اندیشهٔ زندگی و رستگاری خود نیستند. با تقلید حرکات، جامه، زبان، و آداب و رسوم مردم ملل مختلف چون شیطان خویشتن را به‌جامهٔ فرشتگان نور درمی‌آورند و به‌این طریق خویشتن را در لباس گوسفندان پنهان می‌سازند و به‌محض آنکه شناخته شوند خود را می‌کشند. چون در واقع من شخصاً آنها را ندیده‌ام، بلکه از راه اخبار شفاهی و نوشته‌ها به‌احوال آنها آشنایی یافته‌ام، نه می‌توانم بگویم که چسان باید آنها را شناخت، و نه می‌توانم اطلاعات و اخبار بیشتری دربارهٔ آنان در اختیار بگذارم؛ نه می‌توانم بگویم چگونه آنها را از روی لباسشان و یا

حرکاتشان توان شناخت. زیرا در این مورد چیزی نمی‌دانم همچنانکه دیگران نمی‌دانند که آنها را چگونه از روی اسم می‌توان باز شناخت. زیرا حرفه آنها چنان زشت و خودشان چنان منفور خلق هستند که نام خویشان تا آنجا که بتوانند از دیگران پنهان می‌کنند.

بنابراین، برای حفاظت جان پادشاه من فقط يك راه چاره می‌شناسم و آن اینست که در تمام خاندان و دربار سلطنت برای هرکار و خدمتی، هرچند کوچک و پست و ناچیز باشد، کسانی به کار گمارده شوند که کشور و موطن و نسب و احوال شخصی آنها معین و به‌طور واضح و کامل روشن باشد.^۱ برای بروکاردوس اساسین قسمی خاص از جنایتکاران زبردست و خطرناک، مرموز و مزدور هستند. با آنکه آنها را از زمره خطرات مشرق می‌شمارد به‌طور روشن با مکان، فرقه، و یا ملت و قوم خاصی مرتبطشان نمی‌سازد، و بدانها عقاید دینی و مقاصد سیاسی خاصی نسبت نمی‌دهد. از نظر او آنها آدمکشان بیرحم و قابلی هستند و از این بابت باید خود را از آنها درامان داشت. در واقع در قرن سیزدهم میلادی (مطابق قرن هفتم هجری) واژه اساسین به صورتهای مختلف خود به این معنای عمومی، یعنی آدمکشان حرفه‌ای مزدور، در زبانهای اروپائی متداول شده بود. وقایع‌نویس فلورانس، جووانی ویلانی Giovanni Villani که در سال ۱۳۴۸ درگذشته است می‌گوید که چگونه امیرلوکا «آدمکشان خود را» (i suoi assassini) برای کشتن یکی از دشمنان متجاسر خود به پیزا فرستاد. حتی پیشتر از آن، دانتی در بند نوزدهم کتاب دوزخ اشاره‌ی گذرانی به «آدمکشان خائن» (Lo Perfido assassin) می‌کند. فرانچسکو دابوتی Francesco da Buti مفسر قرن چهاردهم آثار او واژه اساسین را که هنوز برای خوانندگان آن روزگار معنای غریب و مبهمی دارد چنین توضیح می‌دهد:

Assassino e colui che uccide altrui per banari

یعنی اساسین به کسی می‌گویند که دیگران را به خاطر پول می‌کشد.^۲ از آن زمان واژه اساسین در بیشتر زبانهای اروپائی به صورت يك اسم عام بیرون آمده است، و معنای آن آدمکش، بخصوص آدمکشی

است که دزدانه یا خائنانه کسی را می‌کشد، و قربانی او شخص سرشناسی است، و محرك وی تعصب یا حرص و آز می‌باشد.

اما همیشه چنین نبود. واژه اساسی نخست در وقایعنامه‌ها و تواریخ جنگهای صلیبی به معنای نام گروه عجیبی از فرقه‌های مسلمان در کرانه شرقی مدیترانه ظاهر گشت که به وسیله شخصیت مرموزی معروف به شیخ الجبل (پیر کوهستان) رهبری می‌شدند و به علت طرز عقیده و رفتاری که نسبت به مسیحیان و نیز مسلمانان داشتند مورد انزجار و نفرت بودند.

یکی از قدیمترین توصیفاتى که از این فرقه شده است در گزارش سفیری که در سال ۱۱۷۵ میلادی (مطابق ۵۷۱ هجری قمری) به وسیله امپراتور فردریک بارباروسا به مصر و شامات فرستاده شده، آمده است. این سفیر در گزارش خود می‌گوید:

«توجه داشته باشید که در مرزهای دمشق، انطاکیه و حلب دسته‌ای از مسلمانان هستند که در کوهستان‌ها زندگی می‌کنند، و در زبان محلی بدانها هیسسینی Hecysessini می‌گویند و در زبان رومیایی آنها را اصحاب الجبل Segnors de Montana می‌خوانند. این گروه از مسلمانان بدون قانون زندگی می‌کنند. برخلاف قانون و رسم مسلمانان گوشت خوک می‌خورند، و از همه زنان، حتی مادر و خواهر خود، یکسان بهره برمی‌گیرند. در کوهستان‌ها به سر می‌برند، و تقریباً تسخیرناپذیر هستند. زیرا [در هنگام جنگ] به قلاع استواری که دارند پناه می‌برند. سرزمین آنها زیاد حاصلخیز نیست، و از این رو آنها از راه دامداری امرار معاش می‌کنند. در میان خود امیری دارند که ترسش در دل همه امرای مسلمان، چه دور و چه نزدیک و همچنین شهریاران مسیحی همجوار رخنه کرده است. زیرا وی عادت دارد که به طریق مرموز و حیرت‌انگیزی آنها را به قتل برساند، و این طریق چنین است:

امیر هیسسین در کوهستان‌ها قصرهای متعدد و باشکوه دارد که باروهای بلند آنها را دربر گرفته است و از این رو کسی جز از دروازه کوچک آنها که به خوبی پاسداری می‌شود نمی‌تواند وارد آنها گردد. در این قصرها به فرمان وی عده‌ای از پسران روستایی رعایای او را از اوان طفولیت پرورش می‌دهند. به

فرمان وی بدانها زبانهای گوناگون چون لاتین، یونانی، رومی، عربی و جز آن می‌آموزند. معلمان و آموزگاران این جوانها، از آغاز شباب تا وقتی که مرد بالغ و کاملی می‌شوند بدانها می‌آموزند که باید از خداوندگار سرزمین خود از دل و جان فرمانبرداری کنند و فرمانهای او را به‌جای آورند. اگر چنین کنند، وی که بر همه خدایان قدرت دارد لذات و شادیمهای بهشت را بدانها ارزانی می‌دارد. نیز بدانها آموخته می‌شود که اگر از فرمان وی سرپیچی کنند روی رستگاری نمی‌بینند. به‌خاطر داشته باشید که آنها از وقتی که کودکی بیش نیستند و آنها را بدین قصرها می‌برند کسی را جز معلمان و خداوندگاران خود نمی‌بینند و تعلیمی جز آنچه بیان کردیم بدانها داده نمی‌شود تا آن زمان که آنها را به‌حضور شهریارشان برای کشتن کسی احضار می‌کنند. وقتی که آنان در حضور امیر قرار می‌گیرند وی از آنان می‌پرسد که آیا حاضر هستند فرمانهای او را به‌جای آورند تا وی نیز در مقابل بهشت را بدانها ارزانی دارد. در اینجا آنها مطابق تعلیماتی که دیده‌اند و بدون انکار و اظهار تردید خود را برپای شهریار می‌افکنند و از سر غیرت پاسخ می‌گویند که فرمانهای وی را هرچه باشد از دل و جان اطاعت می‌کنند. آنگاه امیر به‌هریک از آنها خنجر زریں می‌دهد و آنها را برای کشتن پادشاه و امیری که قصد هلاک او را کرده است گسیل می‌دارد.»^۲

ویلیام صوری، اسقف اعظم ایالت صور Tyre که چند سالی بعد از این به‌تألیف پرداخته است شرح مختصری درباره‌ی این فرقه در تاریخ ممالکی که در جنگهای صلیبی شرکت داشته‌اند آورده است. وی می‌گوید: «در ایالت صور که فینقیه نیز خوانده می‌شود و در امیرنشین طرطوشه Tortosa مردمی زندگی می‌کنند که ده قلعه مستحکم و آبادیمهای وابسته بدانها را در اختیار دارند. تعداد آنها بنا بر آنچه اغلب شنیده‌ایم شصت هزار تن و یا بیشتر است. از جمله عادات و آداب آنها آنست که امیر و رئیس خود را براساس شایستگی انتخاب می‌کنند نه برحسب توارث، و چون هرگونه لقبی را که دال بر بزرگی کند خوار می‌شمارند، او را شیخ یا پیر Elder خوانند. پیوند تسلیم و اطاعتی که این مردم را به

رئیسشان می پیوندند چندان قوی و نیرومند است که کاری مشکلتی و یا خطرناکتر از آن نیست که چون رئیس آنها بخواهد آن کار انجام پذیرد یکی از آنها با کمال حمیت آن را انجام ندهد. مثلا اگر امیر و پادشاهی باشد که این قوم از او متنفر و یا نسبت به وی بی اعتماد باشند، رئیسشان به یک یا چند تن از پیروان خود خنجری می دهد و در حال کسی که این فرمان به وی ابلاغ شده است بدون آنکه در نظر آورد که عاقبت این کار چه خواهد بود یا به امکانات فرار خود بیندیشد عازم مأموریت خود می شود. شائق و آرزومند انجام دادن وظیفه خویش شب و روز تا آنجا که لازم باشد رنج و زحمت می کشد تا آنکه بخت با وی یاری کند و فرصتی برای به انجام رسانیدن فرمان رئیس خود به دست آورد. ملت ما و نیز اعراب مسلمان آنها را اساسینی *Assassini* می خوانند. ما از اصل و ریشه این اسم اطلاعی نداریم.^۴

در سال ۱۱۹۲ خنجرهای اساسین که تاکنون عده ای از امرا و سرکردگان مسلمان را به خاک و خون کشیده بود، بر قلب نخستین قربانی صلیبی، یعنی کنراد مونترفراتی، شاه مملکت لاتینی اورشلیم فرود آمد. قتل کنراد در میان صلیبیان تأثیر عمیقی کرد و بیشتر وقایع نگاران جنگ صلیبی سوم از اصحاب این فرقه وحشتناک، اعتقادات شگرف آنها، روشهای هراس انگیزشان در آدمکشی، و رئیس شجاع و ترس آفرینشان سخن گفتند. یک وقایع نگار آلمانی به نام آرنولد لیوبکی می گوید: «اکنون من چیزهایی درباره شیخ و رئیس این فرقه می نویسم که به نظر باورنکردنی می آید، ولی من آنها را با شهادت گواهان معتمد آزموده ام و درست یافته ام. پیر این قوم چنان با جادوی خود مردم سرزمین خود را مسحور ساخته است که آنها جزا و نه خدایی را می پرستند و نه به خدایی ایمان دارند. همچنین وی آنها را به طرزی غریب چنان به وعده های لذات و شادمانی جاودان می فریبد که آنها مرگ را بر زندگی ترجیح می دهند. بسیاری از آنها هنگامی که برفراز بارویی بلند ایستاده اند به یک اشاره یا فرمان او خویشتن را به پائین می اندازند و مغز خود را متلاشی می سازند و به مرگی تأسف انگیز جان می-

سپارند. وی تأکید کرده است که رستگارتترین همه کسانی هستند که خون کسی را ریخته باشند و خود به انتقام چنین کاری شربت مرگ نوشیده باشند. بنابراین، وقتی که یکی از آنها به این طریق مرگ را برای خویشتن برمی‌گزیند که با حيله و نیرنگ کسی را بکشد و خود به انتقام خون او به مرگی نامبارک درگذرد، گویند وی کاردی بدو می‌دهد که برای چنین عملی تبرک یافته است و آنگاه وی را با دادن شربتتی که آدمی را به عالم جذبه و بیهوشی می‌برد، مست و بیهوش می‌سازد، و به جادوگری رؤیاهای خیال‌انگیزی که سرشار از لذات و شادیمها و یا زرق و برق زندگی است به او می‌نمایاند و بدو وعده می‌دهد که به پاداش عملی که انجام می‌دهد همه آن لذات و شادیمها و تجملات برای ابد متعلق به او خواهد بود. «ابتدا وفاداری و سرسپردگی شیفته‌وار اساسین بود که مخیله اروپائیان را به بازی گرفت نه روشهای آدمکشی آنان. يك شاعر اهل پروانسال به بانوی خویش می‌گوید: «قدرت و تسلطی که تو بر من داری بیش از سلطه آن پیرمرد بر اساسین‌ها است که آنها را به کشتن دشمنان فناپذیر خویش می‌فرستد...» و شاعر دیگر می‌گوید: «آنچنانکه اساسین‌ها بدون چون و چرا فرمان امیرخویش را گردن می‌نهند من نیز با وفاداری خدشه‌ناپذیر به عشق خدمت کرده‌ام.» در نامه عاشقانه‌ای از يك نویسنده‌ای نامعلوم، نویسنده به بانوی خویش اطمینان می‌بخشد: «من اساسین توأم که آرزو دارم با فرمانبرداری از تو بهشت را از آن خویش سازم.»^۶ اما بر اثر گذشت زمان این قتل و جنایت بود، نه وفاداری و سرسپردگی، که تأثیر بیشتری در اذهان اروپائیان باقی گذاشت، و به‌واژه اساسین در زبانهای اروپایی معنایی را که تا امروز داراست بخشید.

چون بر طول اقامت صلیبیان در ساحل شرقی مدیترانه افزوده شد اطلاعات آنها درباره اساسین‌ها فزونی گرفت و حتی بعضی از اروپائیان با آنها تماس پیدا کردند و گفتگو کردند. شهسواران معبد و شهسواران مهمان‌نواز موفق شدند که استقرار خود را بر قلاع اساسین محرز سازند و از آنان خراج بستانند. ویلیام صوری از نزدیک شدن بی‌نتیجه و عقیم شیخ‌الجبل به شاه مملکت

اورشليم برای بستن يك نوع اتحاد سخن می‌گويد، و کسی که تاریخ او را ادامه داده است داستانی تردیدآمیز روایت می‌کند که چگونه شیخ‌الجبل از کنت هانری شامپانی به‌هنگام بازگشت از ارمنستان در ۱۱۹۸ (مطابق ۵۹۵ هجری قمری) در قلعه خویش پذیرایی کرده است و برای تهذیب مهمان خویش به‌عده‌ای از مریدانش دستور داده تا از فراز باروهای قلعه خود را به‌پائین بیفکنند و جان بسپارند و آنگاه از راه مهمان‌نوازی به‌کنت هانری پیشنهاد کرده است که عده‌ای از این فدائیان را به‌خدمت او بگمارد و «اگر در عالم کسی هست که به‌وی صدمه و آزاری رسانیده است نام او را فاش سازد تا فدائیان شرش را از سر وی باز کنند.» حکایت قابل قبول‌تری از مورخ انگلیسی ماتیوی پارسی نقل شده است و آن این است که در سال ۱۲۳۸ میلادی (مطابق ۶۳۶ هجری قمری) فرستادگانی از جانب حکمرانان مسلمان و «خاصه از جانب شیخ‌الجبل» به اروپا رسیدند که برای جلب کمک فرانسه و انگلیس در مقابل سیل تهدیدآمیز سپاه مغول که از مشرق نمودار گشته بود آمده بودند. در سال ۱۲۵۰ میلادی (مطابق ۶۴۸ هجری قمری) هنگامی که لوئی مقدس جنگ صلیبی دیگری را به‌سوی اماکن مقدس رهبری می‌کرد توانست با شیخ‌الجبل زمان تبادل هدایا و سفیر کند. ایوس برتونی، راهبی که به‌زبان عربی آشنایی داشت، نیز همراه فرستادگان پادشاه به‌نزد اساسین‌ها رفت و با رئیس آنها مباحثات دینی به‌عمل آورد. در شرحی که وی در این باره نوشته است در میان مه‌جهالت و تعصب، آدمی می‌تواند شمه‌ای از بعضی از عقاید معروف آن فرقه اسلامی را که اساسین‌ها جزء آن هستند تمیز دهد.^۷

صلیبیان تنها می‌دانستند که اساسین فرقه‌ای مذهبی در شام هستند و به‌هیچ‌وجه اطلاع نداشتند یا اطلاع کمی داشتند که مقام آنها در دین اسلام چیست و یا ارتباط آنها با گروه‌های دیگری که در سرزمین‌های اسلامی می‌زیستند کدامست.

نخستین مؤلف غربی که از ارتباط اساسین‌ها با ایران ابراز آگاهی می‌کند، سیاح یهودی اسپانیائی بنیامین تطیلی است که در راه خود به‌سوی شرق در سال ۱۱۶۷ میلادی از شام (سوریه)

گذشته است. وی هنگام گفتگو از «ناحیه ملحدان» در ایران می-نویسد که مردم آنجا ملحد و کافر هستند و «در قلّه کوهها زندگی می-کنند»، و با «شیخ الجبل» در سرزمین اساسینها (یعنی سوریه) وابستگی دارند. این آگاهی در میان مسیحیان کمی دیرتر پیدا می-شود. در آغاز قرن سیزدهم، جیمز ویتری، اسقف عکا، هنگام سخن از اساسینهای سوریه می-نویسد سرزمینی که اینان از آنجا برخاسته، و از آنجا به سوریه آمده‌اند، در مشرق بوده است:

«in partibus est Orientalibus valde remotis versus civitatem Baldacensem et partes Persidis provinciae.»

و به نظر می‌رسد که جز این اطلاع دیگری از این فرقه ندارد.^۸ باری در نیمه دوم همین قرن اخبار و اطلاعات مستقیم و تازه‌ای درباره فرقه اصلی در ایران به دست آمد. نخستین کسی که در این باره خبر داد ویلیام روبروکی، کشیش فلاندری بود که در سالهای ۱۲۵۳-۱۲۵۵ به وسیله شاه فرانسه همراه هیأتی به دربار خان بزرگ به قراقروم در مغولستان گسیل شده بود. ویلیام در سفر خود از ایران گذشت و در آنجا بود که یادآور شد که کوه‌های اساسینها در جنوب دریای خزر به کوه‌های خزر البرز متصل می-شود. در قراقروم از اقدامات احتیاطی شدیدی که رعایت می‌شد در شگفت گشت و علت آن این بود که خان مغول شنیده بود که در حدود چهل تن از اساسین در جامه‌های مبدل به قتل وی گسیل شده‌اند. در مقابل این تهدید خان نیز یکی از برادران خود را با سپاهی گران به سرزمین اساسینها فرستاده بود تا همه آنان را به قتل برساند.^۹

واژه‌ای که بنیامین و نیز ویلیام در نام بردن از اساسینهای ایران به کار می‌برند واژه ملحت Mulhet است که صورت تصحیف شده کلمه ملحد (جمعش ملاحده) عربی می‌باشد. این واژه که لغتاً به معنای مرتد و منحرف و از دین برگشته است عموماً به فرقه‌های مذهبی منحرف خاصه به اسماعیلیان، گروه مذهبی که اساسینها متعلق بدان بودند، اطلاق می‌گشت. در روایت سیاح بسیار معروف، مارکوپولو نیز که در سال ۱۲۷۳ میلادی (مطابق ۶۷۲ هجری قمری) از ایران گذشته و یکی از قلاع اسماعیلی را،

شاید قلعه الموت، و به احتمال بیشتر قلعه گردکوه را، که خاطره سقوط آن در دسامبر ۱۲۷۰ (= ۶۶۹ قمری) هنوز در خاطره هازنده بوده، دیده است، دوباره این اخبار به چشم می خورد. مارکوپولو می گوید: «شیخ الجبل را در زبان آنها علاءالدین می گویند. وی دستور داده بود که دره ای را که میان دو کوه واقع بود محصور سازند و آن را به باغی تبدیل کرده بود که بزرگترین و زیباترین باغی بود که وجود داشت و لبریز از انواع و اقسام میوه ها بود. در میان این باغ قصرها و عمارات کلاه فرنگی، زیباتر از آنچه می توان تصور کرد، ساخته بودند که سراسر با رنگهای زرین و نفیس نقاشی شده بود. در آن باغ جویبارهایی بود که در آنها شراب و شیر و عسل و آب جریان داشت و عده ای زن و دختر از زیباترین زنان و دختران جهان که می توانستند هر آلت موسیقی را بنوازند و شیرین ترین آوازاها را بخوانند و طوری رقص و پایکوبی کنند که تماشای آن آدمی را مسحور سازد. زیرا شیخ الجبل می خواست پیروانش باور کنند که آنجا بهشت واقعی است. از این رو آن را مطابق وصفی که [حضرت] محمد از بهشت کرده بود یعنی باغی زیبا با نهرهای لبریز از شیر و شراب و عسل و آب و پراز حوریان زیبا برای لذت و شادمانی اهل بهشت درست کرده بود و یقین است که مسلمانان آن نواحی باور داشتند که آنجا بهشت است!

«اما هیچ کس حق نداشت وارد این باغ شود جز آنان که وی می خواست در زمره اشیشین Ashishin او درآیند. در مدخل باغ دژی بسیار مستحکم بود که می توانست در مقابل تمام نیروهای جهان مقاومت ورزد و جز از این طریق باغ راه ورود دیگری نداشت. وی در این قصر عده ای از جوانان روستایی را که سنشان بین دوازده تا بیست سال بود، یعنی سنینی که معمولا جوانان شائق سربازی و سپاهیگری هستند نگه می داشت و برای آنان قصه هایی درباره بهشت، مانند داستانهایی که حضرت محمد به پیروانش گفته بود، می گفت و آنان نیز سخنان وی را چون مسلمین مؤمن باور می کردند، و آنگاه هر بار چهار یا شش یا ده نفر از آنها را به باغ خود می برد، ولی قبلا بدانها شربت می نوشانید که آنان را

به خوابی ژرف فرو می برد و سپس دستور می داد تا آنها را به درون باغ حمل کنند. وقتی که آنها چشم می گشودند خود را در باغ می یافتند. بنا بر این وقتی که بیدار می شدند و خود را در چنان جای سحرانگیزی می یافتند تصور می کردند به راستی آنجا بهشت است و زنان و دختران زیبا روی باغ با آنها نرد عشق می باختند تا بدان حد که رضایت دل آنها فراهم می شد، و آنچه را که مطلوب جوانان است به دست می آوردند چنانکه دیگر به هیچ وجه حاضر نبودند آنجا را ترک گویند.

این امیر که ما او را شیخ یا پیر می نامیم بارگاهی مجلل و باشکوه داشت و طوری رفتار می کرد که آن مردم کوهپایه نشین ساده لوح باور کرده بودند که او پیامبر بزرگی است. وی وقتی که می خواست یکی از اشیشین را به مأموریتی بفرستد دستور می داد تا از همان شربت خواب آور که گفتیم به او بخوراند و او را به قصر وی بیاورند. جوان مزبور چون چشم می گشود خود را در قلعه ای می یافت و اثری از باغ بهشت نمی دید. از این رو ناراحت و اندوهگین می شد. آنگاه وی را به حضور شیخ می بردند و جوان که گمان می برد خویشتن را در برابر یک پیغمبر واقعی می بیند به سجده می افتاد. آنگاه شیخ از او می پرسید که از کجا آمده است و جوان پاسخ می داد از بهشت، و می گفت که باغ بهشت درست همان گونه بود که حضرت محمد توصیف کرده است. البته این سخن وی در حصار و در کسانی که هنوز اجازه نیافته بودند وارد باغ بهشت شوند شوق و آرزویی بزرگ برای داخل شدن به آنجا برمی انگیخت. از این رو، وقتی که شیخ می خواست امیر یا پادشاهی کشته شود به این چنین جوانی می گفت: برو و فلان را بکش! چون باز گردی فرشتگان مقرب من ترا بدان بهشت باز خواهند برد، و اگر کشته شوی باز فرشتگانم را خواهم فرستاد تا ترا به بهشت باز گردانند.» به این ترتیب آنها گفته او را باور می کردند، و فرمانی نبود که وی بدهد و آنها به خاطر اشتیاقی که به بازگشت بدان باغ داشتند برای انجامش با هر خطری مواجه نشوند. به این طریق شیخ پیروان خود را به قتل هر کس که می خواست از شرش خلاص یابد می فرستاد. نیز به همین طریق بود که با وحشتی که در

دل همه امیران افکنده بود آنان برای آنکه وی با آنها در صلح به سر برد به او خراج می پرداختند.

«همچنین باید به شما بگویم که شیخ کسانی در زیر دست داشت که رفتار و کردار و روش او را عیناً تقلید می کردند. از این کسان وی یکی را به ناحیه دمشق و دیگری را به کردستان فرستاده بود.»^۱ مارکو پولو یا کاتب سفرنامه او، در گفتگو کردن از اسماعیلیان ایران به عنوان اساسین و از رهبر آنها به عنوان شیخ همان اصطلاحاتی را به کار می برد که قبلاً اروپائیان با آنها آشنایی داشتند. باری، این اصطلاحات از ناحیه شام نشأت گرفته بود نه ایران. مآخذ فارسی و عربی کاملاً روشن می سازد که واژه اساسین یک نام محلی بوده و تنها بر اسماعیلیان شام اطلاق می شده است و هرگز در مورد اسماعیلیان ایران و کشورهای دیگر به کار نرفته است.^۱ لقب شیخ الجبل نیز از اصل شامی است. این امری طبیعی بود که اسماعیلیان رئیس خود را به عربی شیخ یا به فارسی پیر بخوانند، زیرا هر دو لفظ در میان مسلمانان دلالت بر احترام و بزرگداشت می کند. ولی به نظر می آید که لقب ویژه شیخ الجبل فقط در شام و شاید منحصراً در میان جنگجویان صلیبی به کار می رفته است، زیرا تا به حال در هیچ یک از متون عربی این دوره به چشم نخورده است.

استعمال این اصطلاحات برای دو شاخه ایرانی و شامی فرقه اسماعیلی عمومیّت یافت. در حدود نیم قرن بعد توصیف مارکو پولو را شرح مشابهی به قلم اودوریک پوردنون *Odoric of pordenone* تکمیل نمود و تأثیری را که اساسین های شامی بر تخیلات اروپائیان نهاده بودند عمیقتر ساخت. داستان های مربوط به باغ بهشت، جانبازی فدائیان، مهارت فوق العاده اساسین در تغییر جامه و در جنایت، و شخصیت مرموز رئیس آنان شیخ الجبل، در ادبیات اروپایی به صور مختلف منعکس گردید، و از میان اوراق تواریخ و سفرنامه ها به شعر و داستان و افسانه اروپایی راه یافت. آنها در سیاست نیز تأثیر گذاشتند. از همان اوایل عده ای بودند که در هر جنایت سیاسی یا اقدامی که برای کشتن یکی از رجال حتی در اروپا صورت می گرفت دست شیخ الجبل را در کار

می دانستند. در سال ۱۱۵۸ میلادی هنگامی که فردریک بارباروسا (فردریک ریش قرمز) مشغول محاصره میلان بود ادعا شد که یک نفر اساسین را در چادر او دستگیر ساخته اند. در ۱۱۹۵ میلادی هنگامی که ریچارد شیر دل در شینون بود دست کم پانزده نفر از همین اساسین دستگیر شدند و اقرار کردند که آنسان را پادشاه فرانسه برای کشتن ریچارد فرستاده است. دیری نگذشت که این گونه اتهامات فراوان گشت و حکمرانان و رؤسای جنایتکار به همدستی با شیخ الجبل و به گماشتن افراد مزدور او برای نابود ساختن دشمنان خود متهم گشتند. تردیدی نیست که این گونه اتهامات بی پایه و اساس بود. رؤسای اساسین در ایران و شام علاقه ای به توطئه ها و نیرنگبازی های اروپائیان نداشتند. نیز اروپائیان خود در فنون مختلف جنایت و آدمکشی استاد بودند و به کمک خارجیان نیازی نداشتند. در قرن چهاردهم میلادی (هشتم هجری) کلمه اساسین معنای جنایتکار و آدمکش یافته بود و دیگر متضمن ارتباط با فرقه ای مذهبی که در اصل این نام از آن نشأت گرفته بود، نبود.

اما فی الجمله خود فرقه همچنان جالب نظر باقی ماند. گمان می رود نخستین کوشش محققانه ای که در مغرب زمین درباره تاریخ این فرقه صورت گرفت کوشش دنیس لبی دوباتیلی Denis Lebey De Batilly بود که اثر او در سال ۱۶۰۳ (مطابق ۱۰۱۲ هجری) در لیون منتشر شد. این تاریخ بسیار مهم است. احیای اخلاقیات مشرکان در دوره رنسانس باعث احیای جنایت و آدمکشی به عنوان یک حربه سیاسی گشت. جنگهای مذهبی آن را تا سرحد یک وظیفه خداپرستانه بالا برد. روی کار آمدن سلطنتهای جدید که در آن یک نفر می توانست سیاست و دین مملکتی را معین کند قتل و آدمکشی را به صورت حربه ای مؤثر و آسان یاب درآورد. شهریاران و اسقفان برای از بین بردن رقبا و دشمنان دینی و سیاسی خود مشتاق اجیر کردن آدمکشان شدند، و نظریه پردازانی در شرف ظهور بودند تا منطق برهنه زور و آدمکشی را در جامعه متواضعانه مرام و مسلک بیوشانند.

غرض لبی دوباتیلی از تألیف بسیار متواضعانه بود. او می-

خواست معنای تاریخی درست اصطلاحی را که در زبان فرانسه رواج تازه‌ای گرفته بود روشن سازد. بررسی وی منحصرأ مبتنی بر مآخذ و منابع مسیحی است و لذا چیزی بیش از آنچه در اروپای قرن سیزدهم شایع بوده است در بر ندارد. اما حتی بدون مدرک تازه ممکن است کشف و بینش تازه وجود داشته باشد. این چنین بینشی می‌بایست برای نسلی که دیده بود چگونه ویلیام ناسویی William of Nassou به وسیله یکی از مزدوران شاه اسپانیا هدف تیر واقع شد، و هانری سوم شاه فرانسه به ضرب کارد یک راهب دومینیکی از پای درآمد، و الیزابت ملکه انگلستان بسختی توانست از چنگ کسانی که ممکن بود قاتلان تبرک یافته او باشند جان سالم به در برد، به آسانی پیدا شده باشد.

نخستین پیشرفت مهم واقعی در حل مسئله منشأ و شناخت اساسین در آغاز دوره روشنگری حاصل شد. این امر با انتشار کتابخانه شرقی Bibliotheque orientale اثر بارتلمی دواربلو Bartholeme d'herbelot در سال ۱۶۹۷ رخ داد. این اثر مهم و پیشقدم تمام مطالبی را که تا آن زمان محققان شرقشناس می‌توانستند درباره تاریخ، دین و ادبیات اسلامی عرضه بدارند در برداشت. در اینجا برای نخستین بار یک محقق پژوهنده و غیر متعصب غربی از معدودی از منابع شرقی که در آن زمان در اروپا در دسترس بود سود جسته و کوشیده بود تا موقعیت اساسین‌های ایرانی و شامی را در زمینه وسیعتر تاریخ مذهبی اسلام معلوم سازد. بارتلمی نشان داد که اساسین‌ها از اسماعیلیه که فرقه مهمی از فرق شیعه هستند می‌باشند و فرقه شیعه به نوبه خود فرقه‌ای است که نزاع میان آن و مذهب تسنن بزرگترین نفاق مذهبی در دین اسلام بوده است. رؤسای فرقه اسماعیلیه مدعی‌اند که امام هستند و از اعقاب اسماعیل بن جعفر می‌باشند و از جانب وی و از طریق علی علیه السلام و حضرت فاطمه از ذریه حضرت محمد محسوب می‌شوند. در قرن هجدهم شرقشناسان و مورخان دیگر این اخبار را اخذ کردند و مطالب و توضیحات مشروحتری در باب تاریخ عقاید و ارتباط اساسین‌ها با فرقه اصلی اسماعیلی برآنها افزودند. بعضی از نویسندگان نیز سعی کردند تا اصل کلمه اساسین

و معنای آن را که عموماً تصور می‌شد، کلمه‌ای عربی است، ولی هنوز در هیچ متن عربی مشاهده نشده بود روشن سازند. وجه اشتقاقهای مختلفی عرضه شد ولی هیچ یک متقاعد کننده نبود. در آغاز قرن نوزدهم رغبت و علاقه جدیدی به پژوهش در مورد اساسین پیدا شد. انقلاب کبیر فرانسه و حوادث بعد از آن علاقه عامه را به توطئه و جنایت جان تازه بخشید. لشکرکشی ناپلئون بوناپارت به مصر و شام مایه تماسهای جدید و نزدیکتری با شرق اسلامی گشت و فرصتهای تازه‌ای برای مطالعات اسلامی پیش آورد. پس از کوششهایی که به وسیله عده‌ای از محققان کم مایه برای ارضای کنجکاوی عوام به عمل آمد، سیلوستر دوساسی Silvestre de Sacy بزرگترین دانشمند عربیدان آن روزگار توجه خود را به مسئله اساسین معطوف داشت و در ۱۹ مه ۱۸۰۹ خطابه‌ای در برابر انستیتودو فرانس Institut de France درباره سلسله اساسین‌ها و وجه اشتقاق نام آنها خواند.^{۱۲}

خطابه سیلوستر دوساسی نقطه برجسته‌ای در تاریخ مطالعات مربوط به اساسین است. وی علاوه بر تعدادی منابع و مآخذ شرقی که مورد استفاده محققان قبل از او قرار گرفته بود توانست به مجموعه گرانقدری از نسخ عربی که در کتابخانه ملی پاریس وجود داشت دسترسی پیدا کند که در زمره آنها چند تاریخ مهم عربی درباره جنگهای صلیبی که تا آن زمان بر محققان غربی پوشیده مانده بود وجود داشت. تجزیه و تحلیل دوساسی از مآخذ و منابع تمام کوششهای نویسندگان اروپایی پیش از او را به پشت سر گذاشت. یقیناً مهمترین قسمت خطابه او راه‌حلی بود که وی برای اولین و آخرین بار درباره مسئله بفرنج ریشه و اصل کلمه اساسین (به فرانسه آسازن) عرضه داشت. وی پس از بررسی و رد نظریات پیشین به طور قاطع نشان داد که این کلمه از واژه عربی حشیش مأخوذ است و حدس زد که صور مختلف این کلمه یعنی اساسین، اسیسینی، هیسسینی و غیره در مآخذ صلیبی مبتنی بر گونه‌های مختلف صورت عربی آن یعنی حشیشی و حشاش (جمع متداول آنها حشیشین و حشاشین) بوده است. در تأیید این نظریه وی توانست چند متن عربی را که افراد فرقه در آنها حشیشی

خطاب شده بودند به شاهد آورد ولی نمونه‌ای که حشاشین نامیده شده باشند به دست نیاورد. از آن زمان به بعد صورت حشیشی به وسیله متون دیگری که به دست آمده تأیید گردیده است، ولی هنوز تا آنجا که ما می‌دانیم متنی که اسماعیلیان در آن حشاش نامیده شده باشند به نظر نرسیده است. بنابراین به نظر می‌رسد که این قسمت از توضیحات سیلوستر دوساسی را باید بی‌اعتبار شمرد و تمام گونه‌های اروپایی این اسم را مأخوذ از صورت عربی حشیشی و جمع آن حشیشین دانست.

این تجدید نظر به نوبه خود مسئله معنا، نه ریشه واژه را به پیش آورد. معنای اصلی کلمه حشیش در زبان عربی گیاه و بخصوص گیاه خشک یا علوفه است. بعداً این کلمه برای نامیدن شاهدانه هندی *Canabis Sativa* تخصیص یافته است که تأثیرات مخدر آن بر مسلمانان قرون وسطی معلوم بود. حشاش کلمه بسیار جدیدی است که بر استعمال‌کننده حشیش اطلاق می‌شود. سیلوستر دوساسی با آنکه نظریه بسیاری از نویسندگان بعدی را دائر بر آنکه حشیشین را از آن جهت بدین نام می‌خواندند که معتاد به استعمال حشیش بودند قبول ندارد مع هذا بیان می‌کند که نامیدن حشیشین بدین اسم به خاطر استعمال مخفیانه حشیش به وسیله رؤسای این فرقه بوده است که می‌خواستند با این کار از پیش مزه لذات بهشتی را که به فدائیان خود در صورت انجام موفقیت آمیز مأموریتشان وعده داده بودند بچشانند. دوساسی تفسیر خود را با داستانی که مارکوپولو درباره باغ اسرارآمیز و پنهانی «بهشت» که فدائیان را پس از توشانیدن دارو بدان می‌برده‌اند و در مأخذ شرقی و غربی دیگر نیز آمده است مربوط می‌سازد.

این داستانها با وجود قدمت و رواج فراوان آنها محققاً دروغ است. استعمال و تأثیرات حشیش در آن روزگار معلوم و مکشوف بود و امری سری و مخفیانه به شمار نمی‌آمد. استعمال کردن دارو به وسیله فدائیان نیز نه به وسیله مؤلفان اسماعیلی و نه به وسیله مؤلفان اهل سنت تأیید نمی‌شود و مدرکی ندارد. حتی نام حشیشی نامی کاملاً محلی است و اختصاص به اسماعیلیان شام دارد و احتمالاً اصطلاح تحقیرآمیز و دشنام‌وار عامیانه‌ایست. به

احتمال قوی نام حشیشی یا حشاشین است که سبب پیدایش چنین داستان‌هایی شده است نه برعکس. از توضیحات گوناگونی که در این باره ابراز شده آنکه احتمالش از همه بیشتر است این است که این نامگذاری جنبه تحقیرآمیز داشته است و فدائیان را به خاطر اعتقادات سبعانه و رفتارهای نامعقولشان بدین نام می‌خوانده‌اند. در حقیقت این اصطلاح مفسر نحوه سلوک آنها بوده است نه توصیف عمل و اعتیاد آنها. این داستانها، بخصوص از دیدگاه ناظران غربی، توجیه معقولی از نحوه رفتار فدائیان به دست می‌داده است که جز به این طریق قابل توجیه نبوده است.

خطابه سیلوستر دوساسی راه را برای يك سلسله مطالعات بعدی در این باب باز کرد. یقیناً اثری که بیشتر از آثار دیگر خواننده پیدا کرد تاریخ حشاشین تألیف مستشرق اطریشی یوزف فن‌هامر Joseph von Hammer بود که در سال ۱۸۱۸ درشتوتگارت به طبع رسید و ترجمه فرانسه و انگلیسی آن به ترتیب در ۱۸۳۳ و ۱۸۳۵ انتشار یافت. تاریخ هامر با آنکه براساس مآخذ شرقی نوشته شده است ولی رساله‌ای در باب روزگار خود اوست. اخطاری است علیه «نفوذ زیان‌آور اجتماعات سری ... و ... خدمت ناگوار دین به ترس و وحشت ناشی از جاه‌طلبیهای لجام‌گسیخته.» برای فن‌هامر حشاشین «اتحادیه‌ای از شیادان و ساده‌لوحان بود که در زیر نقاب معتقدات سخت و زاهدانه و اخلاقیات شدید، بنیان دین و اخلاق را ویران می‌ساخت. فرقه‌ای از جنایتکاران بود که در زیر خنجرهایشان رؤسای اقوام مختلف جان می‌سپردند؛ همه نیرومند بودند زیرا در ظرف سه قرن خوف آنها در دل همه‌جهانیان پیچید تا آنکه کنام آن جانیان همراه با قدرت خلافت، قدرتی که به عنوان مرکز روحانیت و قدرت وقت حشاشین از آغاز سوگند به نابودی آن خورده بودند سقوط کرد و با نابود ساختن آن خود نیز از پای در افتاد.» هامر برای آنکه خوانندگانش در دریافت مطلب گمراه نشوند حشاشین را با شهسواران معبد، ژژوئیتها، ایلو-میناتی*، فراماسونها، و شاه‌کشان کنوانسیون ملی فرانسه مقایسه

* ایلومیناتی Illuminati عنوان اتجمنی از طرفداران اسات غفل که بعد از ۱۷۷۶ به توسط آدام وایسهاریت، نویسنده و متفکر آلمانی تأسیس شد. با فراماسونها ارتباط داشت. —

می‌کند. «همچنانکه در غرب اجتماعات انقلابی از آغوش فراماسونها برخاست در مشرق زمین هم حشاشین از اسماعیلیان جدا شدند. جنون و حماقت روشنفکرانی که می‌اندیشیدند با تعلیم تنها می‌توانند اقوام را از حمایت شهریاران و امیران و از زیر زنجیر ارشاد ادیان آزاد سازند خود را به مخوفترین وجهی در اروپا در نتایج انقلاب فرانسه و در آسیا در حکومت حسن دوم نشان داده است.»^{۱۳}

کتاب هامر تأثیر شگرفی از خود برجای گذاشت و نزدیک به یک قرن و نیم مأخذ عمده تصور عامه مردم مغرب زمین از حشاشین بود. در این ضمن پژوهشهای محققانه، خاصه در فرانسه، در حال پیشرفت بود و کارهای بسیار در زمینه کشف، تصحیح، چاپ، ترجمه و بهره‌برداری از متون فارسی و عربی مربوط به تاریخ اسماعیلیان شام و ایران انجام گرفت. از جمله مهمترین این آثار چاپ و ترجمه تألیفات دو مورخ ایرانی از دوره مغول، یعنی عطا ملک جوینی و رشیدالدین فضل‌الله بود. این هردو مورخ برنوشته‌های اسماعیلیان الموت دست یافته بودند و با استفاده از آن آثار، اولین تاریخ پیوسته را از حکومت اسماعیلیان در شمال ایران به رشته تحریر درآورده بودند.

قدم مهم دیگری که در راه پیشرفت مطالعات اسماعیلی برداشته شد پیدایش مطالبی از یک نوع جدید بود. استفاده از مأخذ اسلامی بر اطلاعاتی که از آثار قرون وسطای اروپا به دست می‌آمد بسیار افزود. اما اکثر این مأخذ اسلامی از نویسندگان سنی بود و با آنکه مطالب مندرج در آنها خیلی بهتر از مندرجات آثار وقایع‌نویسان و سیاحان غربی بود اما نسبت به عقاید و مقاصد اسماعیلیان دید و نظر خصمانه‌تری داشت. اکنون برای نخستین بار اطلاعاتی به دست آمد که عقاید و نظریات خود اسماعیلیان را مستقیماً منعکس می‌ساخت. پیش از این تاریخ در قرن هجدهم سیاحان و جهانگردان اشاره کرده بودند که هنوز در بعضی از آبادیهای مرکزی شام اسماعیلیان وجود دارند. در سال ۱۸۱۰

— کلیسای کاتولیک رومی آن را محکوم کرد، و در باواریا دولت آن را در ۱۷۸۵ منحل نمود. بعداً جماعت‌های دیگری این عنوان را بر خود نهادند (دائرة المعارف فارسی، ص ۳۴۷).

روسو سرکنسول فرانسه در حلب به تشویق سیلوستر دوساسی شرحی در باب اسماعیلیان شام در روزگار خود همراه با مطالب جغرافیائی، تاریخی و دینی منتشر ساخت.^{۱۴} مأخذ و منبع مطالب در کتاب روسو داده نشده است ولی به نظر می‌رسد که مأخذ وی محلی و شفاهی بوده است. خود سیلوستر دوساسی یادداشتهای توضیحی بر کتاب افزوده است. روسو اولین اروپائی بود که از اطلاعات اشخاص بومی سود جست و برای نخستین بار اخباری از خود اسماعیلیان به اروپا آورد. وی در سال ۱۸۱۲ قطعاتی از یک کتاب اسماعیلی را که در مصیاف، یکی از مراکز عمده اسماعیلیان در شام، به‌چنگ آورده بود منتشر ساخت. با آنکه اطلاعات تاریخی در این کتاب کم است، ولی عقاید مذهبی این فرقه را روشن می‌سازد. متون دیگری نیز از شام به پاریس راه یافت و در آنجا برخی از آنها بعداً به‌چاپ رسید. در قرن نوزدهم عده‌ای از جهانگردان و سیاحان اروپائی و امریکائی آبادیهای اسماعیلی نشین شام را سیاحت کردند و به‌طور اختصار مطالبی درباره خرابه‌ها و ساکنان آنها نوشتند.

از اسماعیلیان ایران که خرابه‌های قلعه عظیم آنها، یعنی قلعه الموت، هنوز پابرجا است، اطلاعات و اخبار کمی در دست بود. در سال ۱۸۳۳ در مجله انجمن جغرافیائی شاهی Journal of the Royal Geographical Society یک افسر بریتانیایی بنام سرهنگ و. مونتیت Colonel W. Monteith شرحی از سفر خود که وی را تا مدخل دره الموت کشانیده بود نوشته بود. اما وی در حقیقت نه قلعه الموت را شناخته و نه بدان رسیده بود. این کار را یک افسر بریتانیایی دیگر، سرهنگ دوم سرجوستین شیل Lieutenant-Colonel sir Justin Sheil به‌انجام رسانید و شرح مسافرت وی در همان مجله در سال ۱۸۳۸ به‌چاپ رسید. افسر بریتانیایی دیگر بنام ستوارت Stewart چند سال بعد از قلعه الموت دیدار کرد و بعد از آن تقریباً نزدیک یک قرن کسی به پویش الموت برنخواست.^{۱۵}

اما جز ویرانه‌ها چیزهای دیگری در ایران یافت می‌شد که خاطره عظمت اسماعیلیان را در آن سرزمین زنده نگه می‌داشت. در سال ۱۸۱۱ روسو کنسول حلب در ضمن سفری به ایران در باب

اسماعیلیان به جستجو پرداخت و با کمال تعجب دریافت که هنوز بسیاری از آنها در این کشور زندگی می‌کنند و از امامی از نسل اسماعیل تبعیت می‌نمایند. نام این امام شاه خلیل‌الله بود و در آبادی به نام کهمک در نزدیک قم که در نیمه راه تهران و اصفهان واقع است سکونت داشت. روسو می‌گوید: «باید اضافه کنم که شاه خلیل را پیروانش تقریباً چون خدا می‌پرستند و به‌وی معجزاتی نسبت می‌دهند، و مدام وی را با ماترک خود غنی و ثروتمند می‌گردانند. و اغلب با لقب پرطمطراق خلیفه می‌خوانند. اسماعیلیان تا هندوستان پراکنده‌اند و مدام از سواحل کنگک و سند برای طلب خیرات از امام خویش به کهمک می‌آیند و در عوض ارمغانهای گرانبها و گرانقدر برای امام می‌آورند.»^{۱۶} در سال ۱۸۲۵ یک جهانگرد انگلیسی بنام جی. بی. فریزر J. B. Fraser وجود اسماعیلیان را در ایران تأیید کرد و نوشت که آنان مانند قدیم نسبت به رئیس و پیشوای خود سرسپرده و وفادارند، اما دیگر به‌خاطر او دست به جنایت نمی‌آیند. «حتی در این روزگار اسماعیلیانی که باقی مانده‌اند از شیخ یا پیشوای فرقه کورکورانه تبعیت و فرمانبرداری می‌کنند اگر چه غیرت و حمیت فرمانبردارانه آنها دیگر آن صبغه هراس‌انگیز را که زمانی داشت ندارد. فرقه اسماعیلیه در هند نیز پیروانی دارد که بخصوص فدائی رئیس و پیشوای خود هستند.» رئیس قبلی آنها شاه خلیل‌الله چند سالی پیش در یزد به دست مخالفان حکومت به قتل رسید (قتل شاه خلیل‌الله در واقع در سال ۱۸۱۷/۱۲۳۳ هـ اتفاق افتاد) و «یکی از پسرانش جانشین مسند دینی او گردید و مانند پدر مورد احترام اعضای فرقه قرار گرفت.»^{۱۷}

اطلاعات و اخبار دیگر از منبع کاملاً متفاوت دیگری به دست آمد. در دسامبر سال ۱۸۵۰ قضیه جنایتی مورد بررسی دادگاه جنایی بمبئی قرار گرفت تا حدی غیرعادی بود. چهار مرد را در روز روشن در نتیجه اختلاف عقیده در یک فرقه دینی که بدان تعلق داشتند به قتل رسانیده بودند. نوزده نفر به اتهام قتل مورد بازرسی و محاکمه قرار گرفتند و چهار تن آنها محکوم و به دار آویخته شدند. قربانیان این جنایت و نیز ضاربان و قاتلان آنها

همه از اعضای يك فرقه محلی مسلمان به نام خوجه بودند. خوجه‌ها يك جامعه مذهبی ده هزار نفری تشکیل می‌دهند. اغلب تاجرانند و در ایالت بمبئی و قسمت‌های دیگر هند زندگی می‌کنند.

این حادثه از مشاجره‌ای سرچشمه گرفته بود که بیش از بیست سال بود ادامه داشت. این مشاجره در ۱۸۲۷ از هنگامی آغاز شد که عده‌ای از خوجه‌ها از پرداخت پولی که بطور مرسوم به رئیس و پیشوای خود که در ایران سکونت داشت می‌پرداختند سر باز زدند. رئیس آنان در این زمان پسر شاه خلیل‌الله بود که بعد از قتل پدر در ۱۸۱۷ به‌جای او نشسته بود. در سال ۱۸۱۸ شاه ایران وی را به حکومت محلات و قم منصوب کرد و به‌وی لقب آقاخان داد و با این لقب است که وی و اعقاب وی عموماً مشهورند. آقاخان وقتی که با این امتناع ناگهانی عده‌ای از پیروان خود در هندوستان، برای پرداخت دیون مذهبیشان، مواجه شد فرستاده خاصی به بمبئی فرستاد تا آنان را به متابعت و فرمانبرداری باز خواند. جدۀ آقاخان نیز با این فرستاده همراه گشت و گویا این زن در کوششی که برای مطیع ساختن مخالفان صورت گرفت «خوجه‌های بمبئی را مورد سرزنش قرار داد.» بیشتر خوجه‌ها نسبت به پیشوای خود وفاداری از سر گرفتند، اما عده قلیلی به مخالفت خود ادامه دادند و اظهار داشتند که آنان به هیچ وجه فرمانبردار و متابع آقاخان نیستند، و اصولاً ارتباط خوجه‌ها را با وی انکار کردند. مجادلات حاصل از این مخالفت احساسات شدیدی در میان جامعه خوجه برانگیخت و با جنایت سال ۱۸۵۰ این احساسات به اوج خود رسید.

در این میان آقاخان پس از قیامی که علیه شاه ایران کرد و با شکست مواجه شد این کشور را ترك گفت و پس از توقف کوتاهی در افغانستان به هند پناهنده شد. خدمات وی به انگلیسیها در افغانستان و سند برای وی حقی در نزد انگلیسیها ایجاد کرد، و وی پس از مدتی توقف ابتدا در سند و سپس در کلکته، سرانجام در بمبئی اقامت گزید و در آنجا زمام امور جامعه خوجه‌ها را موفقانه در دست گرفت. اما هنوز مخالفانی وجود داشتند که با وی ضدیت می‌کردند و در جستجوی راهی قانونی بودند تا ادعاهای

او را با شکست قرین سازند. بعد از بعضی اقدامات مقدماتی در آوریل سال ۱۸۶۶ عده‌ای از مخالفان عرض حالی همراه اخبار و اطلاعات به دادگاه عالی بمبئی تقدیم داشتند و خواستار صدور حکمی شدند که آقاخان را از «دخالت در اموال و اعمال خوجه‌ها باز دارد».

دادگاهی به ریاست سر جوزف ارنولد Sir Joseph Arnould قضیه را مورد بررسی قرار داد. دادرسی ۲۵ روز به طول کشید، و تقریباً همه هیئت وکلا و داوران بمبئی را دربرگرفت. دو طرف دعوی مدارک و شواهد بسیار مستند و دلایل مستدل و پرداخته‌ای ارائه دادند و تحقیقات دادگاه در تاریخ، نسب‌نامه، الاهیات و قوانین خوجه‌ها عمیق و وسیع بود. از جمله شهود متعدد، خود آقاخان برای ادای شهادت در برابر دادگاه حاضر شد، و مدارکی بردستی نسب خویش ارائه داد. در روز ۱۲ نوامبر ۱۸۶۶ سر جوزف ارنولد حکم و رأی دادگاه را اعلام داشت. بنا بر رأی او خوجه‌های بمبئی قسمتی از جامعه بزرگتر خوجه‌های هند بودند که مذهب آنها اسماعیلی از فرق مذهب شیعه بود. آنها «فرقه‌ای از مردم بودند که اجدادشان در اصل هندو بود. بعد به کیش اسماعیلی از فروع شیعه امامی درآمد و بر آن دین باقی مانده بودند، دینی که با قید بیعت روحانی همیشه به امامان منصوب اسماعیلی مربوط بوده و هنوز هم مربوط است.» اینان در حدود چهارصد سال پیش به وسیله یک داعی اسماعیلی از ایران به کیش جدید درآمد و از آن زمان تابع قدرت روحانی سلسله امامان اسماعیلی که آخرین آنها آقاخان بود، بودند. امامان اسماعیلی از اعیان خداوندان الموت بودند و از طریق آنها نسبت به خلفای فاطمی مصر می‌رساندند، و از جانب خلفای فاطمی سرانجام نسبتشان به حضرت محمد می‌رسید. پیروان آنان در قرون وسطی به نام حشیشیه شهرت داشتند. رأی ارنولد که توده‌ای از مدارک و شواهد و حجت‌های تاریخی آن را پشتیبانی می‌کرد، موقعیت خوجه‌ها را به عنوان یک فرقه اسماعیلی، و فرقه اسماعیلی را به عنوان وارثان حشاشین و مقام آقاخان را به عنوان پیشوای روحانی و معنوی اسماعیلیان و وارث امامان الموت تثبیت کرد. اطلاعات مفصل و مشروح مربوط به

فرقه اسماعیلی برای نخستین بار در روزنامه رسمی ایالت بمبئی در سال ۱۸۹۹ منتشر شد.^{۱۸}

همچنین رأی آر تولد توجه مردم را بوجود جوامع اسماعیلی دیگر در قسمت‌های دیگر دنیا که عده‌ای از آنها آقاخان را به پیشوائی خود قبول نداشتند جلب کرد. این جوامع معمولاً اقلیت‌های کوچکی در نقاط دور افتاده و منفرد بودند که دسترسی پیدا کردن بدانها از هر لحاظ دشوار بود و نسبت به حفظ معتقدات و نوشته‌های خود تا سرحد مرگ خوددار و رازدار بودند. با وجود این، مقداری از این نوشته‌ها بصورت دستنویس به دست محققان و پژوهندگان افتاد. در ابتدا همه این آثار از شام، که چه در دوره جدید و چه در دوران قرون وسطی، نخستین محلی بود که مورد توجه محققان غربی در بررسی کیش اسماعیلی قرار گرفت به دست آمد. اما بعدها از نقاط بسیار دور از شام نیز آثاری به دست طالبان تحقیق رسید. در ۱۹۰۳ یک بازرگان ایتالیائی بنام کاپروتی Caprotti مجموعه‌ای شامل شصت نسخه عربی با خود از صنعا، واقع در یمن، همراه آورد که نخستین مجموعه از چند مجموعه از نسخ خطی بود که در کتابخانه امپروزیانا، در میلان، بودیعه نهاده شد. در بررسی که از این مجموعه بعمل آمد معلوم شد که در میان آن چند کتاب درباره عقاید اسماعیلی وجود دارد و متعلق به اسماعیلیانی است که هنوز در قسمت‌هایی از عربستان جنوبی زندگی می‌کنند. در بعضی از این کتابها عباراتی به خط رمز نوشته شده بود.^{۱۹}

در آن سوی اروپا محققان روسی که بعضی از نسخ آثار اسماعیلی شام به دست آنها رسیده بود، دریافتند که اسماعیلیان در داخل مرزهای امپراطوری خود آنها وجود دارند، و در سال ۱۹۰۲ کنت الکسیس بوربرینسکی شرحی درباره سازمان و توزیع اسماعیلیان آسیای مرکزی روس منتشر ساخت. در همان ایام نسخه‌ای از یک کتاب دینی اسماعیلی که به زبان فارسی نوشته شده بود به دست یکی از مأموران مستعمراتی روسیه بنام آ. پولوفستسوف A. Polovstsev رسید و به موزه آسیائی آکادمی علوم شاهی روسیه سپرده شد. بعداً نسخه دیگری بدان اضافه گشت و بین سال

۱۹۱۴ و ۱۹۱۸ موزه مزبور صاحب مجموعه‌ای از نسخ اسماعیلی شد که دو شرقشناس روسی ای. ای. زاروبین I. I. Zarubin و آ. آ. سمیونف A. A. Semyonov با خود از شغنان واقع در جیحون علیا آورده بودند. با این نسخ و نسخه‌های دیگری که بعداً به دست آمد محققان روسی توانستند ادبیات مذهبی و معتقدات اسماعیلیان پامیر و نواحی افغان‌نشین مجاور بدخشان را مورد بررسی قرار دهند.^{۲۰}

از آن زمان به بعد پیشرفت مطالعات اسماعیلی سریع و درخشان بوده است. متون اسماعیلی بیشتری، خاصه از کتابخانه‌های غنی فرقه اسماعیلی در شبه قاره هند در دسترس دانشمندان قرار گرفته و تحقیقات مبسوطی به وسیله محققان در کشورهای مختلف، از جمله به وسیله بعضی از خود اسماعیلیان به عمل آمده است. کشف ادبیات مفقود فرقه اسماعیلی از یک جنبه نوین‌کننده بوده است و آن از جنبه تاریخی است. کتابهائی که به دست آمده است تقریباً بلااستثناء درباره مذهب و امور مربوط بدانست. آثاری که جنبه تاریخی داشته باشد هم معدود و هم از نظر محتوی ضعیف است و این نکته‌ای است که شاید در میان اقلیتی که استقلال و مرکزیت ارضی و کشوری نداشته‌اند - دو چیزی که مورخان قرون وسطی فقط درباره آن می‌توانسته‌اند تاریخ‌نگاری کنند - از آن گزیری نبوده است. به نظر می‌رسد که تنها دولت الموت دارای تاریخ و وقایع‌نامه‌هائی از آن خود بوده - و حتی اینها نیز به وسیله مورخان سنی، نه مورخان اسماعیلی، برای ما محفوظ مانده است. اما ادبیات و آثار اسماعیلی، با آنکه مطالب و مندرجات تاریخی آن ناچیز است، به هیچ وجه ارزش تاریخی آن کم نیست. درست است که سهم آن در نشان دادن سیر تاریخی حوادث اندک است، و تنها مختصری درباره اسماعیلیان ایران و مقدار مختصرتری درباره برادران اسماعیلی آنها در شام را شامل است، اما همین آثار به فهم بهتر زمینه‌های دینی نهضت اسماعیلی بی‌اندازه کمک کرده و ارزیابی جدید معتقدات و مقاصد اسماعیلیان، و اهمیت دینی و تاریخی آنان را در اسلام، و نیز اهمیت حشیشیه را به عنوان شاخه‌ای از اسماعیلیه ممکن ساخته

است. در نتیجه تصویری که اینک از اسماعیلیان ترسیم گشته به کلی هم با شایعات خلاف واقع و اضغاث احلامی که جهانگردان قرون وسطی با خود از مشرق زمین آورده‌اند تفاوت دارد، و هم از تصویر دشمنانه و مغشوشی که شرقشناسان قرن نوزدهم با استفاده از نوشته‌های مورخان و فقیهان سنی، که هدف غائی آنها رد و طرد، نه فهم و توضیح معتقدات اسماعیلیان بود، ترسیم کرده بودند متفاوت است. حشیشیه اینک دیگر دسته‌ای از اشخاص ساده لوح «معتاد» که به وسیله عده‌ای دغلكار و توطئه‌گر رهبری شوند، یا سندیکائی از آدمکشان حرفه‌ای، یا جمعی تروریست هرج و مرج طلب دسیسه‌کار نیستند. مع‌هذا از اهمیت آنان چیزی کاسته نشده است.

حواشی و تعلیقات فصل اول

بحث مربوط به اسماعیلیان در نوشته‌های قرون وسطای غربی به وسیله سی. ای. ناول در مقاله "The Old Man Of Mountain" مندرج در *Speculum* شماره ۲۲ (سال ۱۹۴۷)، صفحات ۴۹۷-۵۱۹ وال. والشیکی در *Storia Letteraria delle scoperte geografiche* چاپ فلورانس ۱۹۳۷، ص ۲۱۵-۲۲۲ مورد غور و بررسی قرار گرفته است. بررسی مختصری از تحقیقات غربیان درباره اسماعیلیان و فرقه‌های مرتبط با آن در مقاله برنارد لويس تحت عنوان "The sources for the history of the Syrian Assains" مندرج در *peculum* شماره ۲۷ (سال ۱۹۵۲)، ص ۴۷۵-۴۸۹ آمده است. کتابشناسیهای مربوط به مطالعات اسماعیلی به وسیله آصف بن علی اصغر فیضی فراهم شده است. رجوع کنید به:

Asaf A. A Fyze; "Materials for an Ismaili bibliography: 1920-34", in *JBBRAS* Ns. xi (1935), 59-65; "Additional notes For an Ismaili bibliography: 1936-38, *ibid.* Xvi (1940), 99-101.

مقالات جدیدتر (اما نه کتابها) در کتاب *Index Islamicus 1906-1955*, Cambridge 1959, 89-90.

تالیف جی. دی. پیرسن و ذیل همان کتاب چاپ کمبریج ۱۹۶۲ ص ۲۹ آمده است. درباره اصل و استعمال واژه اساسین خواننده را باید به فرهنگهای معتبر تاریخی و دارای ریشه‌شناسی زبانهای اروپائی چون انگلیسی، فرانسه، ایتالیائی و زبانهای دیگر مراجعه داد. همچنین به مقاله «حشیشیه» در چاپ دوم *دائرة المعارف اسلام*.

1. Brocardus, *Directorium ad passagium Facicundum*, in *RHC*, E, Documents arméniens, ii, Paris 1906, 496-7.

2. Villani, *Cronica*, ix, 290-1; Dante, *Inferno*, xix 49-50; cit. in *Vocabulario della lingua italiana*, s. v. assassino.

۳. گزارش گرهارد (که چنانکه مصحح حدس زده است ممکن است مصحف

بورخاد (Burchard باشد)، نائب رئیس شهر شترامبورگ، را وقایع نویسن آلمانی آرنولد لیوبکی در کتاب خود تحت عنوان 8 *Chronicon Slavorum* به اهتمام و. و اتنباخ در *Deutschlands Geschichtsquellen* (چاپ شتوتگارت - برلین ۱۹۰۷، جلد دوم، ص ۲۴۰) نقل کرده است.

4. William of tyre, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* xx, 31, ed. J. P. Migne' *Patrologia*. cci, Paris, 1903, 810-1; و مقایسه کنید با ترجمه انگلیسی آن به وسیله ای.آ. باپکوک و آ. سی. کری تحت عنوان *A history of deeds done beyond the sea*, ii, New York 1943, 391.

5. *Chroni-con* iv, 16, ed. wattenbach, 178-9.

6. F. M. Chambers, "the Trobadours and the Assassins", in *Modern Language Notes* Ixiv (1949), 245-51.

اولشیکي نیز عبارت مشابهی در ترانه‌ای که احتمال دارد به وسیله دانته در جوانیش سروده شده باشد و در آن شاعر وفاداری عاشق را نسبت به معشوق پرتو و بزرگتر از وفاداری اساسین به شیخ الجبل و یا وفاداری کشیش نسبت به خداوند می‌شمارد یادداشت کرده است. (Storia, 215)

7. Cont. william of tyre, xxiv, 27, ed. Migne, *Patrologia*, cci, 958-9; Matthew of Paris, *chronica Majora*, ed. H. R. Luard, *Rerum britannicarum medii aevi Scriptores*, 57, iii, London 1876, 488-9; Joinville, *Histoire de saint Louis*; chapt, Lxxxix; in *Historien et chroniqueurs du moyen age*, ed. A. Pouphelet, Paris 1952 307-10.

۸. نگاه کنید به *The Itinerary of Benjamin of Tudela* ویراسته و ترجمه م. ن. آدلر، چاپ اکسفورد، ۱۹۰۷، متن صفحه ۵۰، ترجمه صفحه ۵۳-۵۴. بنیامین یقیناً تا بغداد رفته است، اما امکان دارد که شرحی که درباره ایران آورده اطلاعات دست دوم باشد. این نکته گفته‌ای او را که اسماعیلیان ایران را تابع اسماعیلیان سوریه (شام) می‌شمارد، و حال آنکه قضیه کاملاً برعکس است، توجیه می‌کند. درباره جیمز ویتریانی نگاه کنید به

Bongars, Gesta Dei per Francos, Hanover 1611, 1062

نیز نگاه کنید به ناول، صفحه ۵۱۵.

9. *The Journey of william of Rubruck to the eastern parts of the world* ترجمه و چاپ و. و آراکھیل. لندن ۱۹۰۰، ص ۱۱۸، ۲۲۲ در روایت دیگر از چهارصد اساسین سخن رفته است.

۱۰. *The book of Ser Marco Polo* ترجمه و چاپ سرهنری یول. چاپ سوم تجدید نظر شده به وسیله هنری کردیر، لندن ۱۹۰۳، فصل ۱۳ و ۱۴، ص ۱۲۹-۱۴۲.

۱۱. ابن میسر، تاریخ مصر، به اهتمام هانری ماسه، قاهره ۱۹۱۹، ۶۸؛ البنداری تلخیص تاریخ سلجوقی عمادالدین، چاپ هوتسما تحت عنوان *Recueil de textes relative a l'histoire des Seldjoudides*, i, Leiden 1889. 195.

کتاب الرد علی الملحدین، به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه در مجله دانشکده ادبیات تبریز، سال هفدهم، شماره ۳ (۱۳۴۴ شمسی)، ص ۳۱۲. در بعضی از روایات داستان مارکوپولو اصلاً و ابداً نام اساسین مذکور نیست. بنیامین تطیلی

(صفحه ۱۸-۱۹ متن، صفحه ۱۶-۱۷ ترجمه) از رهبر اساسین‌ها با عنوان «شیخ الحشیشین» نام می‌برد و می‌افزاید که وی بزرگ آنهاست.

12. "Mémoire sur la dynastie de Assassins...." in *Mémoires de l'Institut Royal*, iv (1818), 1-85 (= *Mémoires d'histoire et de littérature orientales*, Paris 1818, 322-403).

13. J. Von Hammer *Geschichte der Assassinen aus morgenländischen Quellen*, stuttgart 1818.

ترجمه انگلیسی آن تحت عنوان *The History of the Assassins* به وسیله ا. سی. وود در ۱۸۲۵ در لندن چاپ شده است.

14. "Mémoire sur les Ismaélis et les Nosairis de la syrie, adressé à M. silvestre de sacy par M. Rousseau..." in *Cahier xlii, Annales de Voyages*, xiv, Paris 1809-10/271 ff.

Lewis, "Sources..."، 477-9. برای تفصیل بیشتر بنگرید به

15. W. Monteith, "Journal of a journey through Azerbaijan and the shores of the Caspian", in *J. R. Geog. S.*, iii (1833) 15 ff; J. Shiel, "Itinerary from Tehrân to Alamût and Khorramabad in May 1837", *ibid.* viii (1838), 430-4.

برای مآخذ دیگر بنگرید به

L. Lockhart, "Hasan - i Sabbah and the Assassins", in *BSOAS*, (1928-30), 689-96; W. Ivanow, "Alamut", in *Geographical Journal* lxxxii v (1931), 38-45; Freya Stark, *The Valleys of the Assassins*, London 1934, W. Ivanow, "Some Ismaili strongholds in Persia", in *IC*, xii (1938), 323-92; *idem*, *Alamut and lamasar*, Tehran 1960; P. Willey, *the Castles of the Assassins*, London 1963; L. Lockhart and M.G.S. Hodgson article "Alamut" in *El* (2).

منوچهر ستود، قلعه الموت، در فرهنگت ایران زمین، شماره ۲ (۱۳۲۴ شمسی) ص ۲۱-۵.

16. *Annals des voygges* xiv (1818), 279, eit. st. Guyard, *Un grand maître des Assassins...* repr. from *JA*, Paris 1877, 57-8.

17. J.B. Fraser, *Narrutive of a jaurney into Khorassan*, London 1825 376-7.

۱۸. شرح کامل این حوادث در رساله فوق لیسانس چاپ نشده Zawair Noorally *The first Agha Khan and the British 1838-1868* تحت عنوان که در ۱۹۶۴ برای دانشگاه لندن نوشته شده آمده است. رأی آرنولد که در ۱۸۶۷ در بمبئی چاپ شده دوباره در

A. S. Picklay, *History of the Ismoilis*, Bombay 1940, 113-70.

چاپ شد.

19. E. Giriffini, "Die jüngste ambrosianische Sammlung arabischer Handschriften", in *ZDMG*, 69 (1915), 63 f.

20. W. Ivanow, "Notes sur l'ummu' l-Kitab' des Ismaeliens de l'Asie Centrale" in *REI* (1932) 418 f.

نیز مقاله مینورسکی تحت عنوان «شغنان» در دائرةالمعارف اسلام، چاپ اول؛

A. Bobrinsky, *Sekta Isma'iliya v russkikh i bukharkikh prede-lakh*, Mosow 1902.

برای شرح مختصر پژوهشهای اخیر روسها در پامیر نگاه کنید به:

A. E. Bertel's, "Otcet o rabote Pamirskoy ekspeditisii...", in *Izvestya Akad. Nauk Tadzhiksoy SSR*, 1962, 11-16.

فصل دوم

اسماعیلیان

اولین بحرانی که در دین اسلام پدید آمد در هنگام رحلت پیغمبر (ص) در سال ۶۳۲ میلادی (مطابق ۱۱ هجری قمری) بود. حضرت محمد (ص) خود را بیش از يك انسان فانی نمی‌شمرد، و فضل و برتری خویش را بر دیگران تنها در این می‌دانست که فرستادهٔ خدا و حامل کلام الهی است، ولی خودش به هیچ وجه خدا و یا جاویدان نیست. باری، او دستور واضحی در این باب که پس از وی چه کسی باید پیشوا و رهبر امت اسلام شود از خود به جای نگذاشت* و تجربهٔ سیاسی فرمانروای مملکت نوظهور اسلام و مسلمانان، از عربستان پیش از اسلام ناچیزتر از آن بود که بتواند راهنمای آنان باشد. پس از مباحثاتی چند و يك لحظهٔ خطیر بحرانی مسلمانان بر انتخاب ابوبکر که یکی از اولین و محترمترین گروندگان دین اسلام بود متفق‌القول شدند، و او را به عنوان خلیفهٔ پیغمبر برگزیدند، و به این طریق به طور تصادفی بزرگترین تشکیلات تاریخی اسلام، یعنی قدرت خلافت را بنیان نهادند.

از همان نخستین روزهای خلافت عده‌ای از مردم احساس می‌کردند که حق علی (ع) پسر عمو و داماد پیغمبر برای جانشینی پیغمبر بیشتر از ابوبکر یا خلفای پس از اوست. تردیدی نیست که پشتیبانی آنان از علی علیه‌السلام، تا حدی به علت سجایای

شخص علی بود که وی را برازنده‌ترین مرد برای احراز مقام خلافت می‌ساخت، و شاید تا حدی هم معلول اعتقاد بر حقانیت خاندان پیغمبر برای کسب مقام خلافت بود. این دسته از مردم در ابتدا شیعه علی و بعدها بر وجه اختصار شیعه نامیده شدند. بر اثر گذشت زمان شیعه علی یکی از مهمترین مجادلات دینی اسلام را پدید آوردند. در ابتدا فرقه شیعه یک دسته سیاسی بیش نبود. شیعیان پشتیبانان یکی از نامزدهای خلافت بودند، و معتقدات مذهبی خاص با نیت و هدف دینی بزرگتری غیر از آنچه جزء لاینفک ماهیت قدرت سیاسی اسلام بود نداشتند. اما دیری نگذشت که تغییرات مهمی هم در ترکیب پیروان و هم در طبیعت تعلیمات آن به وقوع پیوست. به نظر عده زیادی از مسلمان جامعه و مملکت اسلامی راه خطائی در پیش گرفته بود. به عوض ایجاد آن جامعه کمال مطلوبی که حضرت محمد (ص) و نخستین یاران پاک او نوید داده بودند امپراطوری به وجود آمده بود که طبقه‌ای از اشراف طماع و فاقد اصول اخلاق بر آن حکومت می‌کردند. به عوض عدالت و برابری، نابرابری و امتیاز و ستمگری حکمفرما بود. در نظر عده زیادی که حوادث را با این چشم می‌نگریستند تنها مراجعه و بازگشت به خاندان پیغمبر می‌توانست مایه احیا و اعاده پیام اصلی و راستین دین اسلام گردد.

در سال ۶۵۶ میلادی (مطابق ۳۶ هجری) پس از کشته شدن خلیفه سوم، عثمان، به دست شورشیان مسلمان، بالاخره علی (ع) به مسند خلافت نشست. اما دوره حکمفرمائی او کوتاه و بر اثر نفاق و جنگ داخلی آشفته بود. هنگامی که او نیز در سال ۶۶۱ میلادی (مطابق ۴۱ هجری) به شهادت رسید، خلافت به دست رقیب وی معاویه افتاد، و نزدیک به یک قرن در خانواده او یعنی در میان بنی امیه باقی ماند.

با مرگ علی (ع) شیعه او از میان نرفت. گروه‌های معتبری از مسلمانان به بیعت خود با خاندان پیغمبر که آنها را پیشوایان برحق جامعه اسلامی می‌دانستند ادامه دادند. به تدریج این ادعاها و پشتیبانیهای ناشی از آن صبغه دینی و حتی مسیحایی (مهدوی) به خود گرفت. مملکت اسلامی به صورت کمال مطلوبش یک حکومت

دینی است که تحت قوانین الهی تأسیس و اداره می‌شود. فرمانروایی آن ناشی از خداوند و فرمانروای آن، یعنی خلیفه، عهده‌دار این وظایف است که اسلام را اعتلا بخشد و مسلمانان را به زندگی بر شیوه مقررات اسلامی توانا سازد. در این جامعه در قانون، در فقه، و یا در شریعت بین دینی و دنیائی فرقی نیست. دین و دولت یکی است و خلیفه در رأس هر دو دستگاه قرار دارد. در اینجا اساس تعیین و همبستگی اجتماعی و قید و بندهای وظایف مملکتی و وفاداری نسبت به مملکت همه جنبه مذهبی دارد و به زبان دین بیان می‌شود و تمایزی که معمولاً مغرب‌زمینیها میان دین و سیاست - میان نظریات و فعالیت‌های سیاسی و دینی - می‌گذارند وجود و واقعیت ندارد. نارضاقتیهای سیاسی - که ممکن است خود علت اجتماعی داشته باشد - رنگ دینی بخود می‌گیرد، و اختلاف عقیده دینی جنبه سیاسی پیدا می‌کند. وقتی که دسته‌ای از مسلمانان بیش از حد یک مخالفت محلی یا شخصی با صاحبان قدرت از درستیز درمی‌آمدند، وقتی که به نظام موجود اعتراض می‌کردند، و برای تغییر آن تشکیلاتی به وجود می‌آوردند، اعتراض آنها الهیاتی جدید و تشکیلات آنها فرقه دینی جدیدی بود. از جنبه نظری در نظام خلافت اسلامی راه دیگری وجود نداشت که آنها بتوانند وسیله‌ای به وجود آورند یا عقیده‌ای ابراز دارند که فراتر از اعمال شخصی یا خواسته‌های آنی آنها باشد.

در قرن اول بسط و توسعه اسلام نقارها و عصبیت‌هایی وجود داشت که مایه رنجش و نارضائی می‌شد و بسیاری از این نارضائی‌ها و رنجشها به صورت اختلاف عقاید فرقه‌ای و شورش، تظاهر می‌کرد. گسترش اسلام از راه دعوت سبب شد که عده زیادی نوکیش به جامعه اسلامی داخل گردند. این نوکیشان با زمینه‌های فرهنگی مختلف مسیحی، یهودی، و ایرانی حامل نظریات و مفاهیم دینی بودند که مسلمانان عرب نخستین از آنها اطلاعی نداشتند. این نوکیشان با آنکه مسلمان بودند، ولی عرب و نیز از طبقه اشراف نبودند. موقعیت اجتماعی و اقتصادی پستی که اشراف فرمانروای عرب بر آنها تحمیل کرده بودند موجب پیدایش احساس بیعدالتی در میان آنان شد و آنها را سربازان مشتاق نهضت‌هایی

کرد که برحقانیت نظام موجود معترض بودند. فاتحان عرب نیز از این نارضائی‌ها در امان نبودند. اعراب پاکدین و متقی بر دنیا پرستی خلفا و طبقه حاکمه تأسف می‌خوردند؛ اعراب بدوی از تعدیها و تخطیهای امرا خشمگین بودند، و بسیاری دیگر از مردم نیز که از اختلاف فاحش تمایزات اقتصادی و اجتماعی، که ره آورد فتوحات و ثروتهای بادآورد بود، زیان می‌بردند در رنجشها و امیدهای نو مسلمانان شریک شدند. بسیاری از نو مسلمانان سننی دال بر حقانیت سیاسی و دینی خود داشتند. یهودیان و مسیحیان به تقدس خاندان شاهی داود و پیروزی نهایی آن به وسیله مسیح معتقد بودند؛ زرتشتیان در انتظار سوشیانس، نجات دهنده‌ای که در آخر زمان از تخمه زرتشت ظهور می‌کرد، بودند. اینان چون به دین اسلام درآمدند، ادعاهای افراد خاندان پیغمبر که می‌خواستند به بیعت‌الیه‌های نظام موجود، پایان دهند و نویدی را که اسلام برای جهانیان آورده بود به انجام رسانند نظر آنها را جلب کرد.

در تغییر و تبدیل شیعه از صورت یک حزب سیاسی به صورت یک فرقه مذهبی دو حادثه اهمیت خاص دارد، و هر دو حادثه از کوشش نافرجام مدعیان شیعی برای برانداختن خلافت بنی‌امیه ناشی شده است. نخستین حادثه در سال ۶۸۰ میلادی (مطابق ۶۱ هجری) رخ داد و آن وقتی بود که حسین بن علی (ع)، فرزند فاطمه (ع) دختر پیغمبر، علیه بنی‌امیه طغیان کرد. در روز دهم ماه محرم در محلی واقع در عراق به نام کربلا، حسین و خانواده و یاران او با سپاهی از بنی‌امیه روبرو شدند و بیرحمانه قتل عام گردیدند. در این کشتار هفتاد تن شهید شدند. تنها فرزند بیمار امام حسین، زین‌العابدین علی (ع)، که در چادری افتاده بود زنده ماند. این قتل عام غم‌انگیز خویشان پیغمبر، و موجی از ندبه و توبه و پشیمانی که به دنبال آن پدید آمد شور مذهبی جدیدی در فرقه شیعه، که اینک مایه شدیدی از مصیبت و عزا و کفاره بدان روح و نیرو می‌بخشید، دمید.

دومین حادثه‌ای که در تغییر صورت شیعه تأثیر داشت در آخر قرن هفتم میلادی (مطابق قرن اول هجری) و آغاز قرن هشتم میلادی

(مطابق قرن دوم هجری) رخ داد. در سال ۶۸۵ میلادی (مطابق ۶۶ هجری) مختار نامی از اعراب کوفه به نام یکی از فرزندان علی بن ابیطالب، یعنی محمد بن الحنفیه، که وی را امام یعنی پیشوای راستین و برحق مسلمانان می‌شمرد قیام کرد. با آنکه مختار از قوای خلافت شکست خورد و در ۶۸۷ میلادی (مطابق ۶۸ هجری) به قتل رسید ولی نهضتی که به راه انداخته بود باقی ماند. چون محمد بن حنفیه در حدود سال ۷۰۰ میلادی (مطابق ۸۱ هجری) وفات یافت، عده‌ای از پیروان وی گفتند که امامت از او به پسرش منتقل شده است و عده دیگر ادعا کردند که وی در واقع نمرده بلکه در کوه رضوی در نزدیک مکه، غیبت اختیار کرده است و از آنجا در موقعی که خداوند بخواهد ظهور خواهد کرد و بر دشمنان خود ظفر خواهد یافت. چنین امام موعودی را مسلمانان مهدی می‌نامیدند که به معنای هدایت شده است.

این حوادث الگو و طرحی برای سلسله طولانی از نهضت‌های انقلابی مذهبی به وجود آورد. در این گونه نهضت‌ها دو شخصیت اصلی وجود دارد: امام که گاهی همان مهدی است، و همان پیشوا برحقی است که برای از بین بردن ظلم و استقرار عدالت می‌آید؛ و داعی که پیام امام را تبلیغ می‌کند و پیروان او را گرد می‌آورد، و سرانجام شاید آنها را به فتح و پیروزی و یا به شهادت رهنمون می‌شود. در نیمه قرن هشتم میلادی (مطابق نیمه قرن دوم هجری) یکی از این نهضت‌ها حتی پیروزی زودگذری به دست آورد و توانست خلافت بنی‌امیه را براندازد، و عباسیان را، که از خاندانی بودند که خاندان پیغمبر و علی بن ابیطالب هر دو بدان تعلق داشتند، روی کار آورد. اما خلفای عباسی درست در لحظه پیروزی فرقه داعیانی که آنان را به قدرت رسانیده بودند طرد کردند، و راهی را که به استحکام و دوام دین و سیاست منجر می‌شد در پیش گرفتند. عقیم ماندن امیدهای انقلاب سبب نارضائیه‌های شدید تازه‌ای شد، و موجی از نهضت‌های افراطی مسیحایی (مهدوی) به وجود آورد. در آغاز کار اعتقادات و تشکیلات فرقه شیعه دستخوش تغییرات و دگرگونی‌های مکرر بود. مدعیان متعددی ظاهر می‌شدند که خویشان را، با حقانیت‌های مختلف، از اعضای

خاندان پیغمبر و یا نماینده آنها معرفی می کردند، و پس از آنکه بر داستان اساطیری نجات دهنده موعود اوراق جدیدی می افزودند از دیده جهانیان ناپدید می شدند.

برنامه های آنان از مخالفت معتدلانه با نظام موجود تا بدعت های مذهبی فوق العاده شدید که از تعالیم عمومی و قابل قبول اسلام بسیار به دور بود فرق می کرد. یکی از مشخصات عمومی این نهضت ها اسطوره قدوسیت امامان و داعیان بود که گمان می رفت دارای نیروهای معجزه آسا هستند، و عقایدشان اندیشه های اشراقی و رمزی را که از مذاهب گنوسی، مانوی، و بدعت های مختلف ایرانی و مسیحی و یهودی اخذ شده بود منعکس می ساخت. از اعتقاداتی که بدانها نسبت می دادند اعتقاد به تناسخ، الوهیت امامان، و گاهی حتی داعیان، و هرزگی و لجام گسیختگی، یعنی فرو گذاشتن همه قیود و قوانین شرعی بود. در بعضی نقاط، مثلاً در میان روستائیان و چادر نشینان ایران و شام، مذاهب محلی خاصی در نتیجه به هم آمیختن تعالیم شیعی با آئینها و معتقدات قدیم محلی به وجود آمد.

برنامه سیاسی این فرقه ها معلوم بود: برانداختن نظام موجود و بر نشاندن امام منتخب خویش به حکمرانی. بسیار مشکل است که بتوان هدف های اجتماعی و یا اقتصادی این فرق را باز شناخت هر چند فعالیت های آنها آشکارا با نارضائی ها و آرزوهای اجتماعی و اقتصادی ارتباط داشت. از روایات جاری مربوط به مهدی موعود و اینکه از وی انتظار انجام چه کارهایی می رفت، شاید بتوان تصویری از این آرزوها به دست آورد. قسمتی از وظایف مهدی به مفهوم وسیع آن مربوط به دین اسلام بود: وی می بایست دین راستین اسلام را باز آورد، و در بسط ایمان در اطراف و اکناف جهان بکوشد. از همه مهمتر وی می بایست عدالت را در همه جا بگستراند و جهان را که اینک از ظلم و ستم مالا مال است از عدل و داد پر کند؛ میان ضعیف و قوی تساوی و برابری برقرار کند، و آرامش و فراوانی به جهان آورد.

در آغاز امامانی که شیعیان بیعت خویش را بدانها ارزانی می داشتند بیشتر مدعی بودند که از اقربای پیغمبر هستند، یا

اینکه از طریق دختر وی، حضرت فاطمه، از ذریه و اولاد مستقیم او می‌باشند. بعضی از این ائمه، از جمله بعضی از فعالترین و پرشورترین آنها، از اولاد فاطمه نبودند؛ بعضی حتی از اولاد علی هم نبودند، بلکه از بعضی از فروع عشیره پیغمبر محسوب می‌شدند. اما بعد از پیروزی و خیانت عباسیان، شیعیان امید خود را به اولاد علی، و در میان آنان بخصوص به اولاد وی از دختر پیغمبر بستند. روز به روز برداشتن نسبت مستقیم از پیغمبر تأکید بیشتری نهاده می‌شد و به تدریج این اندیشه پا گرفت که بعد از رحلت پیغمبر در واقع تنها یک سلسله از امامان برحق وجود داشتند که پیشوایان محق جامعه اسلامی محسوب می‌شدند. این امامان عبارت بودند از علی (ع)، فرزندان حسن (ع) و حسین (ع) و فرزندان امام حسین از جانب علی زین‌العابدین (ع)، تنها بازمانده واقعه کربلا. این امامان به استثنای امام حسین از فعالیتهای سیاسی امتناع می‌ورزیدند، در حالی که مدعیان دیگر امامت بیموده می‌کوشیدند تا با توسل به نیروی زور قدرت خلافت را براندازند، امامان برحق ذریه فاطمه (ع) ترجیح می‌دادند یک نوع مخالفت شرعی با قدرت خلافت ابراز دارند. اینان دور از مراکز سیاسی، در مکه یا مدینه، اقامت داشتند و با آنکه از ادعای خود بر خلافت چشم‌پوشیده بودند، برای پیشبرد مقاصد خویش کوششی به‌خرج نمی‌دادند. برعکس گاهی حتی خلفای بنی‌امیه و پس از آنها خلفای بنی‌عباس را به رسمیت می‌شناختند و آنها را کمک و نصیحت می‌کردند. در روایت شیعه، به این نظر امامان برحق رنگ دینی داده شده است؛ عدم فعالیت آنان نشانه‌ای از پارسایی و توجه آنان به آخرت بود، و عدم مخالفت آنان با دستگاه خلافت نتیجه بکار بستن اصل «تقیه» محسوب می‌شد.

تقیه که لغتاً به معنای احتیاط است عقیده‌ای است اسلامی دربارهٔ معافیت از رعایت احکام شرعی - یعنی مبین این اندیشه است که تحت فشار یا در هنگام خطر شخص مؤمن ممکن است از انجام فرایض مذهبی معاف گردد. از این اصل تعاریف و تعبیرهای گوناگون شده است و به هیچ‌وجه خاص فرقه شیعه نیست، اما

چون این شیعیان بودند که بیشتر در معرض خطر تعقیب و آزار قرار داشتند بیشتر آنها بدان توسل می‌جستند. توسل به تقیه برای موجه نشان دادن کتمان معتقداتی بود که افشای آنها ممکن بود خصومت اولیای امور و یا توده مردم را برانگیزد؛ تقیه جوابی بود به جنگهای خودکشی‌وار که در شورشها و قیامهای کاملاً نومیخانه آنها مایه مرگ و میر شده بود.

نیمه اول قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) یکی از دوره‌های پر فعالیت در میان شیعیان افراطی بود. فرقه‌های بزرگ و کوچک بی‌شمار، خاصه در میان جمعیت مختلط جنوب عراق و سواحل خلیج فارس پیدا شد. معتقدات این فرقه‌ها مختلف و گرویدن از يك فرقه به فرقه دیگر، یا از يك پیشوا به پیشوای دیگر آسان و فراوان بود. در مآخذ اسلامی نام بسیاری از این پیشوایان دینی که بعضی از آنها از خاندان‌های فقیر و گمنام بودند و سر به شورش برداشتند و کشته شدند آمده است، و به بعضی از آنها عقایدی نسبت داده شده است که بعدها از مشخصات معتقدات اسماعیلیان محسوب شده است. عده‌ای به عنوان وظیفه مذهبی دشمنان‌شان را با طناب خفه می‌کردند، و ظاهراً فرقه‌ای مشابه فرقه توگی Thuggee سرخپوستان بودند، و از این بابت پیشگامان «حشیشیه» قرون بعد به‌شمار می‌رفتند. حتی در میان فرقه‌هایی که معتقدات معتدل داشتند، دسته‌های جنگاوری بودند که می‌کوشیدند با قوه قهر کسب قدرت کنند، اما از سپاهیان اموی و عباسی شکست خوردند و نابود شدند.

در نیمه قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) نهضت‌های افراطی و نظامی شیعه در بیشتر نقاط با شکست مواجه شد، و از صحنه وجود برافتاد، یا اهمیت خود را از دست داد. این امامان برحق معتدل انعطاف‌پذیر و در عین حال مصمم بودند که دین شیعه را حفظ و پرتوان ساختند، و راه را برای کوشش بزرگتری که تمام جهان اسلام را به زیر سلطه درآورد هموار گردانیدند.

با وجود این شکست‌های آغازین، و با وجود ممانعت و جلوگیری خود امامان، عناصر افراطی و جنگجو، حتی در میان پیروان خود امامان برحق ظاهر می‌شدند. جدایی قطعی میان افراطیان و

میان‌ه‌روها پس از وفات امام جعفر صادق (ع)، امام ششم بعد از علی، در ۷۶۵ میلادی (مطابق ۱۴۸ هجری) رخ داد. پسر بزرگ امام جعفر صادق اسماعیل نام داشت. به دلایلی که بر ما پوشیده است و احتمالاً به علت ارتباط وی با عناصر افراطی اسماعیل از جانشینی پدر محروم گردید، و عدّه زیادی از شیعیان برادر کوچکتر او موسی‌الکاظم (ع) را به‌عنوان امام هفتم پذیرفتند. اعقاب موسی (ع) تا امام دوازدهم که در حدود سال ۸۷۳ میلادی (مطابق ۲۶۰ هجری) از نظرها غایب شد، و هنوز امام منتظر و یا مهدی موعود اکثریت شیعیان است، به امامت خود ادامه دادند. پیروان این دوازده امام به اثنی‌عشری یا دوازده امامی معروفند، و میان‌ه‌روترین و معتدلترین فرقه شیعه را تشکیل می‌دهند. اختلافات آنها با اکثریت اهل تسنن محدود به پاره‌ای از معتقدات است که در سالهای اخیر از اهمیتشان بسیار کاسته شده است. مذهب شیعه اثنی‌عشری از قرن شانزدهم میلادی (قرن دهم هجری) مذهب رسمی ایران بوده است.

گروهی دیگر پیرو اسماعیل و اولاد او شدند اینان به اسماعیلی معروفند. اسماعیلیان که مدت‌های دراز فعالیت نهانی داشتند، فرقه‌ای پدید آوردند که در همبستگی و تشکیلات، چه از نظر گرایشهای فکری و چه از نظر گرایشهای عاطفی، از همه فرقه‌های رقیب خود برتر بود. به عوض تفکرات متشدد و خرافه‌های ابتدایی فرقه‌های قدیمتر، علمای برجسته علوم الهی نشستند و یک نظام مذهبی در یک سطح عالی فلسفی پرداختند، و نیز ادبیاتی به‌وجود آوردند که اینک پس از قرن‌ها فراموشی به تازگی ارزش واقعی خود را باز یافته است. اسماعیلیان مانند اهل تسنن به قرآن و حدیث و قوانین دین اسلام احترام می‌گذاشتند. آنان برای اصحاب خود تعبیر و توجیهی فلسفی از جهان و عالم کائنات پرداختند که بر اساس اندیشه‌های قدیمی، خاصه افکار نو افلاطونی بنیان نهاده شده بود، و برای اصحاب دین مذهبی گرم و شخصی و پرشور به ارمغان آوردند که بردباری امامان در مقابل مصائب، و فداکاری پیروانشان مایه بقا و نگهداری آن بود. و بالاخره آنان برای ناراضیان اجتماع جنبشی نیرومند، پهناور و بسیار متشکل پدید

آوردند که به نظر می‌آمد امکان برافکندن نظام موجود، و مستقر ساختن جامعه‌ی دادگر جدیدی به‌جای آن را محقق می‌سازد، جامعه‌ای که رئیس و پیشوای آن امام، یعنی وارث پیغمبر، برگزیده‌ی خداوند و یگانه پیشوای برحق عالم بشریت بود.

در نظام مذهبی اسماعیلیان امام اساس و مرکز عقیده، تشکیلات، وفاداری و عمل است. پس از آفرینش جهان در نتیجه تأثیر عقل کل بر نفس کل، تاریخ بشر به‌چند دور تقسیم می‌گردد. هردوری با امامی «ناطق» یا پیغمبری آغاز می‌شود که عده‌ای امام «صامت» به‌دنبال دارد. در بعضی دوره‌ها امامان مستور و در بعضی دیگر آشکار بودند، و این آشکاری و مستوری با دوره‌های پیروزی و یا اختفای دین متناظر بود. امامان که در دور جاری از اولاد علی و فاطمه، و از ذریه‌ی اسماعیل بودند معصوم و ملهم از جانب خداوند و به‌لحاظی خود در واقع خدا بودند، زیرا امام عالم صغیر، یعنی تشخیص نفس لاهوتی عالم بود. از این لحاظ امام سرچشمه علم و قدرت بود، یعنی منبع حقایق مکنونی که بر ناواردان پوشیده بود و مصدر فرمانهایی که مستلزم اطاعت کامل و بی‌چون و چرا بود.*

برای نوکیشان دانش مکنون و فعالیت‌های پنهانی هیجانی داشت. حقایق مکتوم را از راه تأویل مکشوف می‌ساختند که از مشخصات معتقدات فرقه‌ی اسماعیلیه است، و از این رو اسماعیلیان را گاه باطنی می‌نامیدند. تعالیم قرآنی علاوه بر معنای لفظی و ظاهری دارای تعبیری مجازی و معنایی باطنی بود که امام آن را بر نوکیشان مکشوف و معلوم می‌ساخت. بعضی از شعب فرقه‌ی اسماعیلیه حتی از این فراتر رفتند و عقیده‌ای پیدا کردند که در میان بدعت‌های افراطی و تصوف اسلامی شایع است. غایت تمام الزامات دینی معرفت و شناخت امام حقیقی است. وقتی که چنین معرفتی حاصل شد رعایت احکام دینی به معنای لغوی و ظاهری آنها از گردن مؤمن ساقط می‌شود و اگر باقی بماند فقط محض تنبه و تنبیه است. یکی از موضوعاتی که در تمام نوشته‌های اسماعیلیان به چشم می‌خورد جستجوی حقیقت است که در ابتدا جستجویی

* مراد اینست که امام عالم بالغیب، داننده حقایق، وارولوالامر است. مترجم.

بیموده است، ولی سرانجام به اشراقی خیره کننده منجر می شود. تشکیلات و فعالیت های فرقه اسماعیلیه، و پاسداری و تبلیغ تعلیمات آن در دست سلسله ای از داعیان بود که برحسب مراتب زیر نظر داعی الدعاة که از اصحاب بلافضل امام بود انجام وظیفه می کردند. مدت یک قرن و نیم بعد از وفات اسماعیل، امامان اسماعیلی مستور بودند و از فعالیتها و یا حتی تعلیمات داعیان اطلاعات کمی در دست است. در نیمه دوم قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری)، هنگامی که به نظر می رسید ضعف روزافزون و بارز خلفای عباسی در بغداد، زوال امپراطوری اسلام و گسستگی شیرازه اجتماع اسلامی را خبر می دهد، مرحله جدیدی در تاریخ کیش اسماعیلی آغاز شد. در ایالات سلسله های محلی که اغلب اساس نظامی و گاهی اوقات منشأ قبیله ای داشتند روی کار آمدند. این سلسله ها اغلب زندگی کوتاهی داشتند و در بعضی نقاط غاصب و ستمکار بودند. خلفا حتی در مرکز خلافت قدرت خود را از دست دادند و به صورت عروسکان درمانده ای در دست امرای نظامی خویش درآمدند. اساس اعتماد و رفاه در حکومت جهانی اسلام فروریختن گرفت و مردمان در جستجوی آن شدند که آسایش و ایمنی در جای دیگر بیابند. در این روزگار نابسامان پیام فرقه شیعه که می گفت امت اسلام راه غلطی در پیش گرفته است و باید آن را به جاده صواب باز آورد با توجه و التفات جدیدی مسموع افتاد. هر دو شاخه فرقه شیعه یعنی هم فرقه دوازده امامی و هم اسماعیلی از این فرصت بهره مند شدند، و ابتدا به نظر می آمد که پیروزی با دوازده امامیان است. سلسله های شیعی دوازده امامی در چند نقطه به روی کار آمد و با فتح بغداد و دست نشانده ساختن خلیفه وهنی اساسی بر اهل تسنن وارد ساخت. اما در این هنگام شیعه اثنی عشری امامی نداشت، زیرا امام دوازدهمین، که آخرین امام آن بود، در حدود هفتاد سال قبل غیبت گزیده بود. سلاطین آل بویه که با انتخاب مهمی روبرو شده بودند بر آن شدند که از آن پس امام علوی دیگری را به رسمیت نشناسند، بلکه عباسیان را به عنوان خلفای اسمی تحت سلطه و حمایت خویش نگهدارند. آنان با این کار خلافت سنی را که اینک خود روی در محاق داشت بیشتر از

اعتبار افکندند، ولی در عین حال شیعیگری معتدل را به عنوان عوض و جانشینی جدی برای آن نادیده گرفتند.

علل و حوادث بسیار وجود داشت که مردم را به جستجوی راه و نظام دیگری برمی‌انگیخت. دگرگونی‌های بزرگ اجتماعی و اقتصادی قرن هشتم و نهم میلادی (قرن دوم و سوم هجری) برای عده‌ای ثروت و قدرت، و برای عده‌ای دیگر سختی و محرومیت آورده بود. در روستاها زیاد شدن املاک بزرگ، و اغلب از نظر مالی ممتاز، با فقیر شدن و انقیاد اجاره‌داران و خرده مالکان همراه بود. در شهرها بسط تجارت و صنعت طبقه‌ای کارگر سیار به وجود آورد، و جمعیت بی‌ثبات و متحرکی از مهاجران محتاج و بی‌خانمان را جلب کرد. در میان نعمت و سعادت بسیار پریشانی و محنت بسیار نیز وجود داشت. تآله خشک و تنزیه بیش از اندازه مذهب تسنن، تفسیرهای لفظی و محتاطانه مفسران معتبر آن از احکام شریعت، نه به محرومان چیزی که مایه تسلی باشد عرضه می‌داشت و نه به آوارگان و بدبختان میدان و چشم‌اندازی برای آرزوها و خواسته‌های معنویشان می‌داد. نیز يك نابسامانی و ناآرامی فکری در میان بود. فکر و دانش مسلمانان که از سرچشمه‌های مختلف تقویت یافته بود، دقیقتر، پرداخته‌تر و متنوع‌تر می‌شد. مسائل بزرگ و جانگزایی که از مواجبه و مقابله دین اسلام با علم و فلسفه یونانی و حکمت ایرانی و حقایق تاریخ به وجود آمده بود احتیاج به ملاحظات دقیق داشت. از میان مسائل بیشمار یکی سلب اعتماد مردم به جوابهای کهن و سنتی اسلام و اشتیاق شدید برای جوابهای تازه بود. یکپارچگی دینی، فلسفی، سیاسی و اجتماعی اسلام از هم پاشید و به اصل جدیدی برای وحدت و قدرت احتیاج افتاد تا اسلام را از انهدام نجات بخشد.

این از قدرت بزرگ اسماعیلیان بود که توانستند چنین اصلی را که همانا طرح نظام جدید عالم تحت رهبری امام بود عرضه بدارند. پیام و تعلیم داعیان اسماعیلی، هم برای اصحاب آن، و هم برای ناراضیان تسلی‌دهنده و امیدبخش بود. کیش اسماعیلیان برای فیلسوفان، علمای علوم الهی، شاعران و دانشمندان گیرندگی فریبنده‌ای داشت. به علت عکس‌العمل شدیدی که در قرون بعد علیه

اسماعیلیان صورت گرفت بیشتر نوشته‌های آنان در سرزمینهای مرکزی اسلام از انظار ناپدید شد، و تنها در میان پیروان خود فرقه محفوظ ماند. اما چند اثر که انگیزه‌های اسماعیلی داشتند مدتهای مدید شهرت عالمگیر داشتند و در آثار مؤلفان کلاسیک ایرانی و عرب تأثیر اسماعیلیان به خوبی پیداست. «رسائل اخوان الصفا» که دائرة المعارف معروفی است از علوم دینی و دنیوی، و در قرن دهم میلادی (قرن چهارم هجری) تألیف و تدوین گشته است سرشار از اندیشه‌های اسماعیلی است. این رسایل نفوذ عمیقی بر حیات عقلی مسلمانان، از ایران گرفته تا اسپانیا، داشته است.

جای تعجب نیست که داعیان اسماعیلی در مناطقی چون جنوب عراق سواحل خلیج فارس و قسمت‌هایی از ایران، که شیعیان افراطی و جنگجو در آنجا پیروانی به دست آورده بودند، یا در نقاطی که آئینهای محلی زمینه مساعدی فراهم می‌آورد موفقیت‌های ویژه‌ای کسب کردند. در پایان قرن نهم میلادی (مطابق قرن سوم هجری) شاخه‌ای از اسماعیلیه که قرمطی خوانده می‌شدند و ارتباط دقیق آنها با فرقه اصلی اسماعیلیه نامعلوم است، توانستند زمام عربستان شرقی را به دست آورند، و حکومت جمهوری گونه‌ای تأسیس کنند. این نقطه مدت یک قرن و نیم به مثابه پایگاهی برای عملیات نظامی و تبلیغی آنها علیه دستگاه خلافت بود. کوشش قرمطیان در آغاز قرن دهم میلادی (قرن چهارم هجری) برای به دست آوردن قدرت با شکست مواجه شد. اما نفس حادثه از آن جهت که نشان می‌دهد نهضت اسماعیلی حتی در آن روزگار طرفدارانی داشته است مهم است.

فرقه اسماعیلیه بزرگترین پیروزی را در جای دیگری بدست آورد. در پایان قرن نهم میلادی داعیانی که به یمن گسیل شده بودند، عده زیادی را به کیش اسماعیلی درآوردند، و نیز پایگاهی برای قدرت سیاسی خود کسب نمودند. از آنجا داعیان دیگر به کشورهای دیگر از جمله هند و شمال آفریقا گسیل شدند، و در آن نقاط موفقیت‌های درخشانی نصیبشان شد. در ۹۰۹ میلادی قدرت اسماعیلیان بدان حد رسید که امام مستور آنان خود را آشکار ساخت و در شمال آفریقا با لقب المهدی خود را خلیفه خواند، و

به این طریق مملکت و سلسله جدیدی را بنیان گذاشت. اینان به لحاظ آنکه خود را از اعقاب فاطمه زهرا، دختر پیغمبر، می‌شمردند فاطمی خوانده می‌شدند.

در نیم قرن نخستین خلفای فاطمی فقط بر مغرب ممالک اسلامی، یعنی بر شمال آفریقا و اشبیلیه حکومت داشتند. اما چشم آنها به مشرق، یعنی قلب ممالک اسلامی، دوخته شده بود. زیرا در این جا بود که آنها امیدوار بودند به هدف خود که برانداختن خلفای سنی عباسی و استقرار خود به عنوان رهبران یگانه عالم اسلام بود برسند. عمال و داعیان اسماعیلی در تمام سرزمینهای سنی نشین به فعالیت مشغول بودند. سپاهیان فاطمی در تونس خود را برای فتح مصر آماده می‌ساختند - و این قدم در راه رسیدن به امپراطوری مشرق بود.

در سال ۹۶۹ میلادی (مطابق ۳۵۹ هجری) این نخستین قدم به موقع و با موفقیت برداشته شد. قوای قاطمیان دره نیل را تصرف کردند، و دیری نگذشت که از طریق بیابان سینا به سوی فلسطین و جنوب شام پیش رفتند. خلفای فاطمی در نزدیکی فسطاط که مقر قدیم حکومت آنان بود شهر جدیدی به عنوان مرکز امپراطوری خود به نام قاهره ساختند، و مسجد و مدرسه جدیدی به نام الازهر به عنوان پایگاه دین خویش بنا نهادند. خلیفه المعز از تونس به مقر جدید خود آمد و در اینجا اعقاب او مدت دو یست سال خلافت کردند.

مبارزه اسماعیلیان با نظام کهن اینک دقیقتر و نیرومندتر شده بود، و به وسیله قدرت بزرگی که تا مدتها بزرگترین قدرت دنیای اسلام بود پشتیبانی می‌شد. امپراطوری فاطمیان در اوج قدرت شامل مصر، شامات، شمال آفریقا، اشبیلیه، کرانه‌های دریای احمر در آفریقا، یمن و حجاز در عربستان و شهرهای مقدس مکه و مدینه بود. علاوه بر این خلیفه فاطمی بر شبکه وسیعی از داعیان نظارت داشت، و بر پیروان بی‌شماری در سرزمینهایی که هنوز تحت حکومت امرای سنی مذهب مشرق بودند فرمان می‌راند و از بیعت آنان برخوردار بود. در مدارس بزرگ قاهره دانشمندان و معلمان اصول عقاید کیش اسماعیلی را می‌پرداختند، و داعیانی

تربیت می‌کردند تا آن اصول را در میان کسانی که هنوز به‌کیش اسماعیلی درنیامده بودند، چه در داخل و چه در خارج، تبلیغ و موعظه کنند. از نواحی عمده فعالیت آنان ایران و آسیای مرکزی بود که از آنها بسیاری از جویندگان حقیقت به‌سوی قاهره روان شدند و از آنجا به‌صورت نمایندگان متبخر و آزموده کیش اسماعیلی بیرون رفتند. یکی از برجسته‌ترین این افراد فیلسوف و شاعر ایرانی ناصر خسرو است. وی در ضمن دیداری که در سال ۱۰۴۶ میلادی (مطابق ۴۳۸ هجری) از مصر کرد به‌کیش اسماعیلی درآمد و چون بازگشت به تبلیغ آن در سرزمینهای شرقی پرداخت و نفوذ زیادی به‌هم رسانید.

عکس العمل سنیان در آغاز محدود و بی‌اثر بود و عبارت بود از اقدامات امنیتی علیه داعیان، و جنگ سیاسی برضد فاطمیان. در اعلامیه‌ای که در سال ۱۰۱۱ میلادی (مطابق ۴۰۲ هجری) در بغداد منتشر شد خلفای فاطمی به‌صورتی که متقاعد کننده نبود متهم شدند که اصلاً و ابداً فاطمی، یعنی از نسل فاطمه دختر پیغمبر، نیستند بلکه از اولاد مردی دغلكار و بدنام می‌باشند. با وجود این، جنبش فاطمیان علیرغم قدرت نافذ و کوشش عظیم سیاسی و اقتصادی و دینی آن علیه خلافت عباسی با شکست مواجه شد، و خلافت عباسی باقی ماند. مذهب تسنن توان و پیروزی یافت، و خلفای فاطمی پی در پی امپراطوری خود، اقتدار خود، و پیروان خود را از دست دادند.

قسمتی از علت این شکست را باید در حوادث مشرق، که اینک دستخوش تغییرات بزرگی بود، جستجو کرد. آمدن اقوام ترك، تفرق سیاسی جنوب غربی آسیا را به‌هم‌زد، و برای مدتی به‌سرزمینهای تحت خلافت سنیان، وحدت و ثباتی را که از دست داده بودند بازگردانید. فاتحان ترك خود را وظیفه‌دار خدمت به اسلام احساس می‌کردند، و مسئولیت آنها به‌عنوان حامیان جدید دستگاه خلافت و اربابان دنیای اسلام حفظ و دفاع از آن در مقابل خطرات داخلی و خارجی بود. آنان این‌وظیفه را به‌کاملترین وجهی انجام دادند. فرمانروایان و سربازان ترك قدرت و نیروی سیاسی و نظامی لازم را برای مقاومت، جلوگیری، و دفع دو خطر بزرگ

که عالم تسنن را تهدید می‌کرد، یعنی مبارزه با خلفای اسماعیلی، و بعدها هجوم صلیبیان اروپا، به وجود آوردند.

همین خطرات یعنی نفاق مذهبی و تهاجم خارجی سبب و انگیزه بیداری عظیم مذهب سنت شد که هم‌اکنون در حال نضج گرفتن بود. در عالم تسنن هنوز اندوخته‌های بزرگی از نیروی مذهبی - در الهیات و کلام دانشمندان اهل مدرسه، و معنویت و روحانیت مشایخ صوفیه، و از خودگذشتگی متقیانه پیروان آنان - وجود داشت. در این موقع بحرانی و احیا، ترکیب جدیدی از مذهب تسنن پرداخته شد که هم پاسخ به رقابت فکری اندیشه اسماعیلی را دربر داشت و هم جوابگوی کشش دین اسماعیلی بود.

اسماعیلیان فاطمی، در همان حال که رقبای اهل سنت آنان نیروی سیاسی، نظامی، و دینی به هم می‌رساندند، در نتیجه نفاق مذهبی و زوال سیاسی رو به ضعف می‌نهادند. نخستین مجادله و نزاع داخلی در کیش اسماعیلی همانا نتایج پیروزیهای فاطمیان بود. احتیاجات و مسئولیتهای یک سلسله و یک امپراطوری مستلزم تغییرات و اصلاحاتی در اصول عقاید قدیم بود، و به عبارت یک محقق اسماعیلی زمان ما احتیاج به پذیرش و قبول «روشی سختگیرتر و محافظه‌کارانه‌تر درباره مبادی موجود دین اسلام» داشت.^۱ از همان ابتدا میان اسماعیلیان تندرو و محافظه‌کار، میان کسانی که خواستار حفظ و کسانی که خواستار افشای حقایق باطنی بودند نزاع درگرفت. خلفای فاطمی هرچند زمان یک بار، چون عده‌ای از پیروانشان بیعت و پشتیبانی خویش را از آنان باز می‌گرفتند با شقاق مذهبی و حتی با مخالفت مسلحانه روبرو می‌شدند. قبلاً نیز، در همان هنگام که اولین خلیفه فاطمی در شمال افریقا به حکومت نشست، میان داعیان مختلف‌النظر مشاجراتی درگرفت که منجر به نقض بیعت و روی‌گردانیدن عده‌ای از آنها از خلیفه فاطمی شد. چهارمین خلیفه فاطمی، المعز، نیز با همین مشکلات روبرو شد. در هنگام فتح مصر، درست در لحظه پیروزی، وی حتی ناچار شد با قرمطیان عربستان شرقی از در جنگ درآید، زیرا اینان ابتدا به پشتیبانی از فاطمیان برخاستند سپس از آنها روی‌گردانیدند و سپاهیان فاطمی را در شام و مصر مورد حمله قرار

دادند. به نظر می‌رسد که بعداً قرمطیان باز با فاطمیان از در اتحاد درآمدند و به صورت یک فرقه جداگانه از صحنه تاریخ ناپدید شدند. نفاق و شقاق مذهبی دیگری پس از ناپدید شدن خلیفه ششم، الحاکم، در اوضاع و احوال نامعلومی، در سال ۱۰۲۱ میلادی (مطابق ۴۱۲ هجری) روی داد. عده‌ای از اسماعیلیان معتقد بودند که حاکم خداست و نمرده است، بلکه غیبت و اختفا گزیده است. اینان از قبول اطاعت کسانی که بعد از حاکم به مسند خلافت فاطمی نشستند سر باز زدند، و از دیگر پیروان فرقه اسماعیلیه جدایی گزیدند، و توانستند در میان اسماعیلیان شام پشتیبانانی بدست آورند. هم‌اکنون عده‌ای از آنها در سرزمینهای فعلی سوریه، لبنان، و اسرائیل بازمانده‌اند. یکی از مؤسسان این فرقه محمد بن اسماعیل الدراوزی، از داعیان آسیای مرکزی، بود و از این‌رو این فرقه را به نام او دروز می‌خوانند.

در طی خلافت طولانی خلیفه هشتم المستنصر (۱۰۳۶ - ۹۴ میلادی) (مطابق ۴۲۸ - ۴۸۷ هجری) امپراطوری فاطمی به اوج قدرت و ترقی خود رسید، و سپس دوچار زوال و سقوطی سریع گردید، زیرا در هنگام مرگ مستنصر بود که شیرازه نهضت اسماعیلیه در نتیجه بزرگترین نفاق و شقاق داخلی خود از هم گسیخت.

در طلوع قدرت فاطمی، خلیفه زمام تمام امور را شخصاً در دست داشت، و برقوای سه‌گانه حکومت یعنی بر اداره امور مملکت، سلسله مراتب دینی، و سپاه نظارت می‌کرد. در امور اداره مملکت بعد از خلیفه شخص وزیر قرار داشت. رئیس سلسله مراتب دینی داعی الدعاة بود که علاوه بر نظارت بر سازمان اسماعیلیان در داخل امپراطوری فاطمی، بر سپاه بزرگی از عاملان و داعیان اسماعیلی در خارج از مرزهای دولت قاطمی فرمان می‌راند. فرمانده قوای نظامی بر سومین قوه مملکتی نظارت داشت. از زمان مرگ حاکم امرای نظامی روز به روز بر قدرت خویش در برابر امرای کشوری و شخص خلیفه می‌افزودند. تنزل و ادبار و تغییرات بزرگی که در نیمه قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) در اوضاع پدید آمد، این جریان را تسریع کرد، و در سال ۱۰۷۴ میلادی (مطابق ۴۶۷

هجری) هنگامی که بدرالجمالی، فرمانده سپاهیان عکا، به دعوت خلیفه با لشکریان خود به سوی مصر حرکت کرد تا زمام امور را در دست گیرد به کمال خود رسید. دیری نگذشت که بدرالجمالی بر تمام مملکت سیادت یافت، و خلیفه عناوین سه گانه رؤسای قوای سه گانه مملکت را به وی اعطا کرد، و بدر امیرالجیوش، داعی الدعاة، و وزیر دولت فاطمی گشت. ولی بیشتر با عنوان نخستین است که او را می شناسند.

از این زمان به بعد فرمانروای واقعی مصر امیرالجیوش بود که به پشتیبانی سپاهیان خود بر مردم حکومت می راند. به زودی این مقام به صورت یک منصب موروثی و همیشگی درآمد، و بدرالجمالی را پسر و نوده اش جانشین گشتند، و بعد از آن به دست سلسله های دیگری از حکام مستبد نظامی افتاد. همچنانکه خلفای عباسی در بغداد آلت دست محافظان خود شده بودند اکنون خلفای فاطمی نیز بازیچه دست عده ای از امرای مطلق العنان نظامی شدند. برای سلسله ای که ادعای پیشوایی و رهبری روحانی و سیاسی عالم اسلام را داشت این سقوط و انحطاطی اسفانگیز بود، سقوطی که با معتقدات و امیدهای کیش اسماعیلی مغایرت تمام داشت.

چنین تغییری ناگزیر در میان عناصر سلحشور و ثابت قدم فرقه اسماعیلی تولید نارضایی و مخالفت کرد، خاصه از آن جهت که این حوادث مقارن دوره ای بود که فعالیت و شور تازه ای در میان اسماعیلیان ایران پیدا شده بود. در سال ۱۰۹۴ میلادی (مطابق ۴۸۷ هجری)، افضل پسر بدرالجمالی جانشین پدر گشت، ولی این امر تغییری در اوضاع پدید نیاورد، و چون در هنگام مرگ مستنصر که چند ماه بعد اتفاق افتاد امیرالجیوش با مسئله انتخاب خلیفه جدید مواجه شد انتخاب وی چندان مشکل نبود. در یک طرف نزار، پسر بزرگ مستنصر، قرار داشت که جوانی بود برومند و قبل از ولایتعهدی مستنصر برگزیده شده بود و مورد قبول و تأیید امرای اسماعیلی بود. در طرف دیگر برادر نزار، مستعلی، قرار داشت که جوانی بود بدون متحد و پشتیبان، و در نتیجه اگر به خلافت می رسید کاملاً متکی به حامی نیرومند خویش می شد. تردید نیست که با توجه به چنین وضعی بود که افضل خواهر خود را به

عقد ازدواج مستعلی درآورد، و چون مستنصر مرد، داماد خود را خلیفه اعلام کرد. نزار به اسکندریه گریخت و در آنجا به یاری هواخواهان خویش قیام کرد. اما پس از چند پیروزی مقدماتی شکست خورد و دستگیر شد و بعداً به قتل رسید.

با انتخاب مستعلی، افضل فرقه اسماعیلیه را از سر تا پا منشعب کرد، و شاید از روی قصد تقریباً تمام پیروان آن را در سرزمین‌های شرقی اسلام از آن جدا ساخت. حتی در میان مرزهای دولت فاطمی، جنبشهای مخالفت‌آمیزی درگیر شد. اسماعیلیان مشرق از به رسمیت شناختن خلیفه جدید سر باز زدند، و هواخواهی خود را از نزار و ذریه او اعلام داشته ارتباط خود را با سازمان نحیف فاطمیان در قاهره قطع کردند. اختلاف و انشعاب میان دولت فاطمی و انقلابیون که از همان زمان تأسیس دولت فاطمی آغاز شده بود اکنون کامل گردید.

دیری نگذشت که حتی اسماعیلیانی که مستعلی را به خلافت پذیرفته بودند ارتباط خود را با حکومت قاهره قطع کردند. در سال ۱۱۳۰ میلادی (مطابق ۵۲۵ هجری)، پس از قتل امر، پسر و جانشین مستعلی، به دست طرفداران نزار بقیه اسماعیلیان از قبول خلیفه جدید که در قاهره به مسند خلافت نشست امتناع ورزیدند، و براین عقیده شدند که پسر شیرخوار امر، به نام طیب که گم شده بود، امام مختفی و منتظر آنهاست و پس از وی دیگر امامی نخواهد بود.

چهار خلیفه فاطمی دیگر در قاهره حکومت کردند، ولی اینان مانند سلسله‌ای از امرای محلی بودند که نه قدرت، نه نفوذ و نه امیدی داشتند. در سال ۱۱۷۱ میلادی (مطابق ۵۶۷ هجری) در همان سال که واپسین فرد این خلفا در بستر مرگ افتاده بود سردار کرد، صلاح‌الدین ایوبی، که در این هنگام فرمانروای واقعی مصر محسوب می‌شد اجازه داد که خطبه به نام خلفای عباسی بغداد بخوانند. خلافت فاطمی که مدت‌ها بود به عنوان يك قدرت مذهبی و سیاسی مرده بود، اینک در میان خونسردی و بی‌تفاوتی مردم رسماً پرافتاد. کتابهای کفرآمیز و ملحدانه اسماعیلیان جمع‌آوری و سوزانده شد. پس از بیش از دو قرن مصر باز به

دست اهل تسنن افتاد. در این هنگام دیگر در مصر اسماعیلیان مؤمن و معتقد معدود بودند. اما در سرزمینهای دیگر فرقه اسماعیلیه در دو شاخه عمده‌ای که هنگام مرگ مستنصر بدان تقسیم شده بود زنده ماند. یکی مستعلویان که هنوز هم عمده در یمن و هند باقی هستند و در سرزمین اخیر به نام بهره یا بحره معروف می‌باشند. عقاید اسماعیلی را بدان صورت که در نزد آنها رایج است به علت آنکه بر نهج سنن و عقاید کیش اسماعیلی دوران قاطمی است «دعوت قدیم» می‌نامند.

در آن حال که مستعلویان در نقاط دورافتاده سرزمینهای اسلامی ساکن شده بودند رقیبان نزاری آنها قدم در یک دوران پر تلاطم تکاملی، خواه از لحاظ عقیده و خواه از لحاظ فعالیت‌های سیاسی، گذاشتند، و برای مدتی نقشی مهم و تماشایی در امور عالم اسلام بازی کردند. در قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) ضعف روزافزون داخلی دنیای اسلام در نتیجه یک سلسله تهاجمات که اهم آنها هجوم ترکان سلجوقی بود آشکار گردید. ترکان سلجوقی دولت نظامی جدیدی که از آسیای مرکزی تا دریای مدیترانه گسترش داشت تأسیس کردند. همراه با این تهاجمات، تغییرات مهم اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی در گرفت که در تاریخ اسلام تأثیر عمیقی به جای گذاشت. در اوضاع و احوال معمول بعد از فتح، املاک وسیع با عواید کلان به سرکردگان فاتح ترك اعطا شد. این سرکردگان و عمال آنها که جانشین اعیان و بزرگان عرب و ایرانی شده بودند، اعیان و اشراف ایرانی و عرب را تحت الشعاع خود قرار داده بودند، طبقه فرمانروای جدید را تشکیل می‌دادند. قدرت، ثروت و مقام متعلق به این مردان جدید بود، به این نوآمدگانی که هنوز به درستی با تمدن شهری شرق میانه مسلمان آشنا نبودند. عوامل دیگر نیز در تضعیف موقعیت و مقام بزرگان و برگزیدگان گذشته تأثیر داشت. جنبش چادر نشینان، تغییر راه‌های بازرگانی، آغاز تغییراتی که به برآمدن اروپا و زوال نسبی دنیای اسلام منجر شد از آن زمره بود. در یک چنین روزگار فتنه‌خیز و آشفته‌ای، سلاطین جدید ترك قدرت و نظم

تازه‌ای برقرار ساختند، نظم و قدرتی که با هزینه‌ها و مخارج سنگین نظامی، نظارت شدید بر حیات اجتماعی، و محدودیت‌های فکری بیشتر میسر گردید.

قدرت نظامی ترکان شکست‌ناپذیر بود - دیگر راه مبارزه جدی با عقاید رسمی مدارس دینی مفتوح نبود. اما روش‌های دیگری برای مبارزه و حمله وجود داشت، و برای بسیاری از کسانی که از حکومت سلجوقی دل خوشی نداشتند کیش اسماعیلی، به صورت جدیدش، انتقاد و موشکافی فریبنده‌ای بود از عقاید مرسوم اهل تسنن، که اینک با یک خط مشی مؤثر انقلابی همراه گشته بود. «دعوت قدیم» کیش اسماعیلی با شکست مواجه شده بود، دولت فاطمی در حالت نزع بود، احتیاج به یک «دعوت جدید» و یک روش جدید بود. این دعوت و این روش جدید را یک نابغه انقلابی به نام حسن صباح ابداع کرد.

حواشی و تعلیقات فصل دوم

تازه‌ترین و بهترین کتاب درباره اسماعیلیان کتاب فرقه اسماعیلیه اثر مارشال گت. س. هاجسن است (که به وسیله مترجم این کتاب به فارسی ترجمه شده است). با آنکه کتاب هاجسن بیشتر دوره بعد از ۱۰۹۴ (مطابق ۴۸۷ هجری) را مورد توجه قرار داده است، ولی شرحی نیز درباره دوره‌های پیشتر در بردارد. شرح مختصرتری از تحول و تکامل دینی فرقه اسماعیلیه به وسیله و. ایوانف نوشته شده است تحت عنوان

Brief survey of the evolution of Ismailism. Leiden 1959

ایوانف مؤلف کتابها و مقالات بسیار درباره جنبه‌های خاص مذهب اسماعیلی و ادبیات و تاریخ آن است. تاریخ و توصیف اسماعیلیان، با توجه به اسماعیلیان هند به وسیله هولیستر در *Shi'a of India*, London 1953 آمده است. کتاب آ. س. پیکلای به نام *History of the Ismailis*, Bombay 1940 شرح عامه‌پسندی است که به وسیله یک مؤلف اسماعیلی برای خوانندگان اسماعیلی نوشته شده است. از میان آثار عربی باید به دو کتاب از مؤلف اسماعیلی سوریه‌ای مصطفی غالب اشاره کرد: یکی تاریخ الدعوة اسماعیلیه، چاپ دمشق، دیگر اعلام اسماعیلیه، چاپ بیروت ۱۹۶۴ - همچنین شرحی که نویسنده مصری محمد کامل حسین تحت عنوان طائفة اسماعیلیه (قاهره ۱۹۰۹) نوشته است قابل ذکر است. جنبه‌های قدیم تاریخ فرقه اسماعیلیه به وسیله مؤلفان زیر مورد بررسی قرار گرفته است.

B. Lewis, *the origin of Ismā'ilism*, Combridge 1940;

W. Ivanow, *Ismaili Tradition concerning the rise of the Fatamids*, London-Calcutta 1942;

The Fatamids, Studies in eaurly Persian Ismailism, Bombay 1955;

W. Madelung, "Fatamiden und Bahrainqurmaten", in *Der Islam*,

xxxiv (1958) 34-88;

W. Madelung, "Das Imamatum in der frühen ismailitischen lehre",
ibid. xxxvii (1961), 43-135;

J. Vatikiotis, *The Fatimid theory of state*, Lahore, 1957

نیز مقالات متعدده به قلم ایوانف، کربن، و س. م. سترن که پیرمن نقل کرده است.
 بررسیهای متعددی درباره ناصرخسرو هست از آنجمله کتاب پرتلس تحت عنوان
Nasir - i Khosrv i Ismailizm (ترجمه فارسی ناصرخسرو و اسماعیلیان) شامل
 بحثی مستوفی است درباره زمینه تاریخی و اهمیت اسماعیلیان در زمان او. اثر
 جدلی مهم غزالی که در ۱۰۹۴-۱۰۹۵ (مطابق ۴۸۷-۸۸ هجری) بر ضد اسماعیلیان
 برای خلیفه عباسی، المستظفر، نوشته شده است، به وسیله گلدزیهر در

Streitschrift des Gazāli gegen die Bātinijja-sekte, Leiden 1916

مورد تفسیر و تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. یک رساله ضد اسماعیلی دیگر
 غزالی را احمد آتش چاپ و به ترکی ترجمه کرده است. این هر دو رساله بر ضد
 عقاید جدید اسماعیلیان در زمان اوست. نظریه غزالی را در باب اسماعیلیان
 مونتگمری وات در

Muslim Intellectual: a study of al-Ghazali, Edinburgh 1963

مورد بحث قرار داده است.

در باب مقام اسماعیلیان در چهارچوب دین و تاریخ اسلام باید به نوشته‌های
 زیر رجوع کرد.

H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Paris 1965;

M. Guidi, "storia della religione dell' Islam" in P. Tacchiventuri;
storia della religioni, ii, Turin 1938; A. Bousani, *Persia Religiosa*,
 Milan 1959;

W. Montgomery Watt, *Islam and integration of Society*, London
 1961;

B. Lewis, *the Arabs in history*, revised edn, London 1966;
 L'Elaboration de l'Islam, Paris 1961.

و نیز به فصول مربوطه در تاریخ قرون وسطای کیمبریج:

Cambridge Medieval History, iv/i, new ed. Cambridge 1966;

H. Hamdani, "Some unknown Ismā'ili authors and their works",
 in *JRAS* (1933), 365.

فصل سوم

دعوت جدید

حسن صباح در شهر قم که یکی از نخستین ماندگامهای اعراب در ایران و پایگاه شیعیان اثنی عشری بود به دنیا آمد. پدرش که مذهب اثنی عشری داشت از شهر کوفه واقع در عراق به قم آمده بود و گویند اصلاً از مردم یمن بود - یا به روایتی خیال آمیزتر از اعقاب شاهان قدیم حمیری عربستان جنوبی بود. تاریخ تولد حسن معلوم نیست، ولی احتمالاً وی در حدود نیمه قرن یازدهم میلادی (مطابق قرن پنجم هجری) به دنیا آمده است. هنگامی که کودک بود، پدرش به ری، واقع در نزدیکی تهران امروزی، نقل مکان کرد و حسن در آنجا تحصیلات دینی خود را دنبال کرد. وی از قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) از مراکز فعالیت داعیان بود، و دیری نگذشت که حسن تحت نفوذ تعلیمات آنها قرار گرفت. در سرگذشتنامه‌ای که از وی به وسیله مورخان بعدی برای ما محفوظ مانده است داستان خود را این گونه تعریف می‌کند:

«از ایام صبی و زمان هفت سالگی مرا محبت انواع علوم بوده است و خواستمی که عالمی متدین باشم، و تا هفده سالگی جویان و پویان دانش بودم و مذهب آبای خویش - اثنی عشری - داشتم. «درزی»^{*} رفیقان شخصی امیره ضراب نام دیدم بر عقیدت

* یادداشت مترجم: مؤلف نوشته است «درزی = one day = نهاراً غلط خوانده است، زیرا در هیچ‌یک از مآخذ قدیم چون جهانگشای جوینی، جامع‌التواریخ رشیدی، و زبدة‌التواریخ ابوالقاسم کاشانی چنین نیست. در تاریخ جهانگشا آمده است: «درزی». مؤلف

خلفای مصر، احياناً فائده‌ای فرمودی* چنانکه دیگران پیش از او*** گفتم** «مرا هرگز در مسلمانی شك و شبهت نبوده است. در آنکه خدائی 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 بیاید طلبید. و [می‌اندیشیدم که] مذهب اسماعیلیان فلسفه است، و حاکم مصر متفلسف است.

«امیره ضرب مردی نیکو اخلاق بود. نخست که با من مطارحه می‌کرد گفت اسماعیلیان چنین گویند؛ گفتم: «ای یار سخن ایشان مگوی که خارج دایره‌اند، و مخالف عقیدت است، و ما را در مفاوضات با یکدیگر مناظره و مباحثه رفت، و او عقیدت مرا جرح و کسر می‌کرد. و من مسلم نمی‌داشتم. اما در دلم آن سخنان مؤثر بودی... امیره مرا گفتمی که به شب در خواب فکر کنی بدانی که آنچه می‌گویم ترا الزام است.»

بعداً حسن و مربی او از هم جدا شدند. اما شاگرد جوان به جستجوی خود ادامه داد، کتابهای اسماعیلیان را مطالعه کرد و در آنها به چیزهایی برخورد که او را متقاعد می‌ساخت، و به چیزهایی که او را حیران و ناراضی می‌گذاشت. بیماری شدید و مخوفی سبب گرویدن کامل وی به کیش اسماعیلی شد: «با خویشتن اندیشیدم که همانا این مذهب حق است، و از غایت ترس تصدیق آن نمی‌کردم، گفتم: [که چون] اجل موعود در رسد به حق نارسیده هالك باشم.»

اما حسن نمرود، و چون شفا یافت معلم اسماعیلی دیگری

— سپس در یادداشتی که برای مترجم فرستاد «روزی» را به «در ری» اصلاح نمود؛ اما این اصلاح نیز با متن جور در نمی‌آید مگر يك كلمه «از» پیش از «رفیقان» بیفزائیم.

* در اصل چنین است ولی لویس غلط ترجمه کرده است: «گاه و بیگاه عقاید خلفای مصر را برای من بیان می‌کرد» برای ترجمه درست بنگرید به The order of Assassins تألیف مرحوم مارشال جی. اس. هاجسن و ترجمه همان کتاب تحت عنوان فرقه اسماعیلیه به وسیله همین مترجم.

** در کتاب چنین است ولی در هیچیک از مآخذ این طور نیست. در جامع التواریخ نوشته است «پیش از او ناصر خسرو حجت خرامان.»
*** ترجمه «گفتم» در متن انگلیسی نیامده است.

یافت* که تعلیم او را کامل ساخت. قدم دیگر وی آن بود که عهد بیعت نسبت به امام فاطمی از او برگیرند و این کار را یکی از داعیان که از عبدالملک بن عطاش، رئیس دعوت اسماعیلیان در مغرب ایران و عراق، اجازه دعوت داشت انجام داد. اندکی بعد، یعنی در رمضان سال ۴۶۴ هجری (مطابق مه - ژوئن ۱۰۷۲ میلادی) عبدالملک عطاش شخصاً بهری آمد و با حسن ملاقات کرد و به او دستور داد که به حضرت خلیفه رود و خود را معرفی کند یا به عبارت دیگر به ستاد دعوت اسماعیلی گزارش دهد.^۲

اما در واقع تا چند سال بعد حسن به مصر نرفت. چند تن از نویسندگان ایرانی داستانی نقل کرده اند که شرح حوادثی است که به رفتن حسن صباح به مصر منجر شده است. این داستان در مقدمه ای که ادوارد فیتزجرالد بر ترجمه رباعیات خیام نوشته است به خوانندگان اروپائی عرضه شده است. بنا بر این داستان، حسن صباح، عمر خیام شاعر، و نظام الملک وزیر هر سه از شاگردان معلم واحدی بودند. آنها با یکدیگر عهد بستند که هر یک از آنها که زودتر به موفقیت و دولت رسید به دو دوست دیگر کمک کند. بر اثر گذشت زمان نظام الملک به مقام وزارت سلطان رسید و همدرسان قدیم از او تقاضای وفای به عهد نمودند. نظام الملک به هر دوی آنها پیشنهاد حکومت کرد. هیچ یک نپذیرفتند، اما به دو علت مختلف. عمر خیام از قبول مسئولیتهای حکمرانی شانه خالی کرد زیرا خواهان یک مستمری کافی و فراغت بال بود. حسن به قبول منصب در یک ولایت حاضر نشد زیرا میخواست در حضرت سلطان مقامی عالی بدو داده شود. نظام الملک خواهش او را برآورد و دیری نگذشت که حسن صباح رقیب سرسخت نظام الملک و نامزد وزارت گردید. از این رو نظام الملک توطئه ای علیه او ترتیب داد و با نیرنگ او را در چشم سلطان خوار گردانید. حسن شرمنده و خشمناک به مصر فرار کرد و در آنجا خویشتن را

* نام این معلم که بعد از امیره ضراب به تعلیم و راهنمایی حسن پرداخته بونجم سراج بوده است. حسن میگوید: «از او پژوهش این مذهب کردم او به شرح و تفصیل تقریر کرد چنانکه برغوامض و حقیقت آن وقوف یافتم.»

برای گرفتن انتقام آماده ساخت *

این داستان مشکلاتی به پیش می‌آورد. نظام‌الملک حداکثر در ۱۰۲۰ میلادی (مطابق ۴۱۱ هجری) به دنیا آمد و در سال ۱۰۹۲ میلادی (مطابق ۴۸۵ هجری) به قتل رسید. اما حسن در سال ۱۱۲۴ میلادی (مطابق ۵۱۸ هجری) و عمر خیام دست کم در ۱۱۲۳ (مطابق ۵۱۶ هجری) وفات یافته است. این تاریخها همدرس بودن آنان را غیر ممکن می‌سازد، و بیشتر محققان جدید این داستان را به عنوان یک افسانه رد کرده‌اند.^۲ مورخان دیگر توضیح قابل قبول‌تری برای حرکت حسن به مصر آورده‌اند. به موجب اقوال آنها وی با امرای ری که او را متهم به مخفی کردن عمال مصر

* این حکایت به صورتی که در جامع‌التواریخ رشیدی آمده است چنین است: سیدنا و عمر خیام و نظام‌الملک به نیشابور در کتاب بودند. چنانکه عادت ایام صبی و رسم کودکان باشد قاعده مصادقت و مصافات مذهب و سلوک می‌داشتند... و عهد کردند که از ما هر کدام که به درجه بزرگ و مرتبه عالی رسد دیگران را تربیت و تقویت کند. از اتفاق... نظام‌الملک به وزارت رسید. عمر خیام به خدمت او آمد و عهد و موافق ایام کودکی با یاد او داد. نظام‌الملک حقوق قدیم بشناخت و گفت: تولیت نیشابور و نواحی آن تراست. عمر مردی بزرگ، حکیم، فاضل، و عاقل بود، گفت سودای ولایت داری و امر و نهی عوام ندارم. مرا برصیبل مشاخره و مسانحه ادراری و وظیفه فرمای. نظام‌الملک او را ده هزار دینار ادرار کرد از محرومیه نیشابور... و همچنین سیدنا از شهر ری به خدمت او رفت و گفت «الکریم اذا وعد وفی». نظام‌الملک گفت تولیت ری یا آن اصقبا اختیار فرمای. سیدنا همتی عالی داشت. بدان مقدار قانع و راضی نشد و قبول نکرد. چه توقع شرکت در وزارت می‌داشت. نظام‌الملک [از آن به تنگ آمد، و او را] گفت یک چندی ملازمت حضرت سلطان نمای، و چون می‌دانست که طالب وزارت است و قصد جاه و مرتبه او دارد، از او احتراز و انحراف می‌نمود.

بعد از چند سال سلطان را از نظام‌الملک اندک مایه وحشتی ظاهر شد. از او رفع حسابات خواست. نظام‌الملک مدتی مهلت طلبید. سیدنا با یکی از ارکان دولت گفته بود که من به دو هفته آن را تمام کنم، همچنان تمام کرد. و روز موعود که کتاب محاسبه به محل عرض سلطان ملک‌شاه می‌رسانیدند، غلام نظام‌الملک را باغلام سیدنا قاعده دوستی و اتحاد مذهب و مؤکد بود. نظام‌الملک غلام خود را آموخت که به وقت عرض محاسبه باغلام سیدنا به گوشه‌ای روید، و تدبیری کن که دفتر او را از هم فروریزی و اوراق آن را مبتر و متفرق گردانی... تا ترا آزاد گردانم و هزار دینار ببخشم. روز عرض سلام غلام به موجب مشافهه و مواضعه خواجه آن دفتر را پریشان و مبتر کرد، و به وقت عرض چندانکه سیدنا می‌خواست که آن را منظم و مرتب گرداند میسر نمی‌شد... سلطان ملول شد، موجب تعمل و اضطراب پرسید. حسن گفت اوراق کتاب مبتر شده‌اند. نظام‌الملک گفت پنده پیشتر عرضه داشته است که طبیعت او بر طیش و حزن مقصور است، و سخنهای او را اعتبار نباشد.

حسن به جان و دل آزرده از حضرت سلطان بیرون آمد، و در پی این دعوت افتاد و رسید بدانجا که رسید.

می کردند و مردی آشوبگر و خطرناک می دانستند در افتاد، و برای آنکه دستگیر نشود از ری فرار کرد و به یک سلسله مسافرت پرداخت که او را به مصر رهنمون شد.^۴

به موجب قطعۀ سرگذشت باقیمانده از حسن صباح، وی ری را در سال ۱۰۷۶ میلادی (مطابق ۴۶۹ هجری) ترک کرد و به اصفهان رفت. از آنجا به سوی شمال غربی رهسپار آذربایجان شد. از آذربایجان به میافارقین رفت. در میافارقین قاضی شهر او را به خاطر آنکه تقریر مذهب امام می کرد و تعبیر و تاویل دین را حق انحصاری او می دانست و لذا مرجعیت علمای سنی را انکار می نمود بیرون کرد. حسن سفر خود را در بین النهرین و شامات ادامه داد و به دمشق رسید. در اینجا دریافت که بر اثر اغتشاشات نظامی* راه خشکی به مصر بسته است، بنابراین روی به مغرب نهاد و به ساحل دریا رفت و از بیروت به سوی جنوب روان گشت، و از فلسطین با کشتی به مصر رهسپار شد. حسن در ۳۰ اوت ۱۰۷۸ (مطابق ۱۸ صفر ۴۷۱ هجری) به قاهره رسید و بزرگان دربار فاطمی از او استقبال کردند.

حسن صباح در حدود سه سال در مصر، ابتدا در قاهره و سپس در اسکندریه، توقف کرد. بنا بر بعضی روایات، به علت طرفداری از نزار میان او و امیر الجیوش بدرالجمالی نفاق و مناقشت تولید شد و به زندان افتاد، و سپس از مملکت تبعید گشت. دلیلی که برای این مناقشت و دشمنانگی بیان شده است ساخته ادوار بعد است، زیرا مجادله دربارهٔ جانشینی مستنصر هنوز در این زمان در نگرفته بود، اما تصادم میان انقلابی پرشوری چون حسن و سپهسالار مستبدی چون بدر دور از احتمال نیست.^۵

از مصر او را به شمال آفریقا گسیل داشتند، اما کشتی که وی با آن مسافرت می کرد شکست، ولی حسن نجات یافته به شام افتاد. آنگاه حلب و بغداد را در نوردید تا در ۱۰ ژوئن ۱۰۸۱

* دربارهٔ این اغتشاشات بنکرید به جامع التواریخ قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و داعیان و رفیقان، ص ۱۰۰، و ابن اثیر ذیل سال ۴۶۳، ۴۶۸، ۴۶۹، و ۴۷۱؛ والنجوم الزاهره فی ملوک مصر والقاهره تألیف بن تفری بردی (۵: ۸۷، ۱۰۱، ۱۵۵).

(مطابق ذی‌الحجه ۴۷۳ هجری) به اصفهان رسید. * در نه سال بعد برای امر دعوت به یک سلسله مسافرتها طولانی در ایران پرداخت. در قطعه سرگذشتی که از او مانده است از چند تا از این مسافرتها سخن می‌گوید: «از آنجا [یعنی از اصفهان] به حد کرمان و یزد شدم و یک چند دعوت کردم». از مرکز ایران وی دوباره به اصفهان برگشت و از آنجا بسوی جنوب روان گشت، و سه ماه در خوزستان که قبلاً نیز هنگام بازگشت از مصر مدتی در آن سر کرده بود به سر برد.

حسن به نحو روزافزونی توجه خود را معطوف به شمال ایران یعنی ایالات واقع بر اطراف خزر - گیلان و مازندران - بخصوص ناحیه کوهستانی معروف به دیلم نمود. این سرزمینها که در شمال سلسله جبالی که فلات ایران را دربر می‌گیرد قرار دارند از نظر صورت و وضع جغرافیایی از بقیه خاک ایران کاملاً متمایز هستند و ساکنانی سلحشور و استقلال طلب داشته‌اند که تا مدت‌های دراز ایرانیان ساکن فلات ایران آنها را مردمی خطرناک و بیگانه می‌شمردند. در روزگاران قدیم فرمانروایان ایران هرگز نتوانستند آنها را کاملاً مطیع و منقاد خویش سازند، و حتی شاهنشاهان ساسانی لازم دیدند که در مقابل تهاجمات آنها دژهای مرزی خود را به صورت ارکها و پایگاههای دفاعی نگهدارند. فاتحان عرب نیز کاری در این منطقه از پیش نبردند. گویند سردار عرب حجاج بر آن بود که دیلم را مورد حمله قرار دهد و دستور داد تا نقشه‌ای از آن سرزمین تهیه کنند که همه کوهها و دره‌ها و معابر آن را نشان دهد. وقتی نقشه تهیه شد آن را به هیئتی از نمایندگان دیلمیان نشان داد و از آنان خواست که قبل از آنکه به سرزمین آنها حمله برد و آن را نابود سازد از در تسلیم درآیند. آنان به نقشه نگریستند و گفتند. «درباره سرزمین ما به شما درست اطلاع داده‌اند و این نقشه درست آن است - جز آنکه جنگجویان و

* - در جهانگشای جوینی در این باب آمده است: «از آنجا بر راه بغداد و خوزستان به اصفهان رسیدم در ذی‌الحجه سنه ثلاث و سبعین و اربعمائه و از آنجا به حد کرمان و یزد شدم و یک چندی دعوت کردم. بعد از آن به اصفهان آمدم و بار دیگر به خوزستان رفتم.» (جهانگشا، جلد سوم، ص ۷۰-۶۹).

سلحشورانی را که از این گردنه‌ها و معابر و کوهستانها دفاع می‌کنند به‌شما نشان نداده‌اند. اگر بدانجا حمله کنید خود صحت سخن ما را در خواهید یافت.^۲» بر اثر گذشت زمان، در نتیجه نفوذ تدریجی و آرامانه دین اسلام - نه قهر و غلبه اعراب - دیلمیان مسلمان شدند.

دیلمیان که از جمله آخرین ایرانیانی بودند که به دین اسلام درآمدند جزء نخستین کسانی بودند که در عالم اسلام مکرراً به تحصیل استقلال برخاستند - در سیاست با تشکیل سلسله‌های مستقل محلی و در دین با قبول مذاهبی غیر از مذهب تسنن که دین مرسوم دنیای اسلام محسوب می‌شد. از اواخر قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) علویان که از ستم و آزار خلفای عباسی فرار می‌کردند در دیلم پناه و پشتیبان یافتند و این نقطه مرکز فعالیت‌های شیعیان گردید، و غیورانه استقلال خود را در مقابل خلفای بغداد و امرای سنی مذهب پاسداری کرد. در طی قرن دهم میلادی (قرن چهارم هجری) مردم دیلم تحت حکومت آل بویه موفق شدند که سیادت خود را بر بیشتر ایران و عراق بگسترند، و حتی برای مدتی محافظ و حامی خود خلفای عباسی گردیدند. آمدن ترکان سلجوقی به حکومت و سلطه دیلمیان و شیعیان در عالم اسلام خاتمه داد و خود دیلم را سخت تحت فشار قرار داد.

در میان این مردم بود - مردمی که سابقه تشیع داشتند و هم‌اکنون نیز شدیداً تحت تأثیر تبلیغات اسماعیلیان قرار گرفته بودند - که حسن صباح کوشش عمده خود را برای امر دعوت به خرج داد. برای مردم جنگاور و ناراضی دیلم و مازندران کیش سلحشورانه او فریبایی و گیرندگی شدیدی داشت. حسن از راه خوزستان به قسمت شرقی مازندران رفت و بالاخره خود را در دامغان مستقر ساخت و مدت سه سال در آن شهر ماندگار شد. از این‌جا وی داعیان به‌میان مردم کوه‌نشین می‌فرستاد و خود او نیز بدون خستگی سفر می‌کرد و آنان را در کوشش‌هایشان یاری می‌نمود. دیری نگذشت که فعالیت‌های او نظر وزیر، نظام‌الملک، را به خود جلب کرد و وی به امرای ری دستور داد تا حسن را دستگیر سازند. اما آنها موفق به دستگیری حسن نشدند. حسن ری را ترك

گفت و از راه کوهستان خود را به قزوین که پایگاه مناسبی برای امر دعوت در دیلم بود رسانید.

حسن در طی مسافرت‌های پایان ناپذیر خود نه تنها در پی آن بود که مردمان را به کیش اسماعیلی درآورد، بلکه می‌خواست پایگاه‌های تبلیغی جدیدی نیز بدست آورد، پایگاه‌هایی که با میعادگاه‌های مخفیانه شهرها تفاوت داشته باشد. میعادگاه‌های شهری همیشه در معرض خطرکشف و ازهم‌پاشیدگی قرار داشتند، اما قلاع و استحکامات دور افتاده و غیر قابل حصول این عیب را نداشتند و او می‌توانست با آسودگی جنگ خود را علیه امپراطوری سلجوقی رهبری کند. نظر وی سرانجام بر قلعه الموت قرار گرفت که بر پرتگاه باریکی برفراز قله صخره مرتفعی در دل البرز کوه ساخته شده، و دره محصور و حاصلخیزی را که درازای آن ۴۸ کیلومتر و پهنایش در بیشترین نقطه ۴/۸ کیلومتر بود در دیدرس داشت. قلعه الموت که بیش از ۱۸۲۷ متر از سطح دریا ارتفاع داشت، دهها متر از پایه صخره بلند بود، و تنها از طریق معبر پیچاپیچ و سراشیب و باریکی می‌شد بدان رسید. راه صخره نیز از میان تنگ باریک رود الموت از بین تخته‌سنگ‌های عمودی و سایه‌افکن می‌گذشت.

گویند این قلعه را یکی از شهریاران دیلم ساخته بود. وی روزی در هنگام شکار عقاب دست‌آموز خود را در پی شکار رها کرد. عقاب پرواز کرد و برفراز صخره نشست شهریار دیلمی به ارزش سوق‌الجیشی آن نقطه پی برد. و فوراً قلعه‌ای در آنجا ساخت و آن را اله‌اموت نامید که به زبان دیلمی به معنای (عقاب آموخت) است.^۱ «این نام را به‌آشیانه عقاب هم ترجمه کرده‌اند که البته قانع‌کننده نیست.» قلعه الموت را یکی از حکمرانان علوی در ۸۶۰ میلادی (مطابق ۲۴۶ هجری) تجدید بنا کرد، و در زمانی که حسن صباح بدانجا رسید در دست یک نفر علوی به نام مهدی بود که از جانب سلطان سلجوقی حکمرانی آن را داشت.

فتح الموت با کمال دقت طرح‌ریزی شد. حسن از دامغان داعیانی به آبادیهای اطراف الموت فرستاد. «سپس دیگر بار از قزوین داعی به قلعه الموت فرستادم... قومی در الموت دعوت قبول

در دست تهیه

مردم در آبادیها و دهکده‌ها زندگی می‌کردند و از بزرگان محلی که در قلعه‌ها می‌زیستند متابعت می‌کردند. در میان این بزرگان و نیز روستانشینان بود که اسماعیلیان می‌کوشیدند پشتیبانانی برای خود به دست آورند. جوینی می‌گوید: «حسن در استخلاص نواحی که متصل الموت است و مواضعی که بدان نزدیک بود مبالغت می‌نمود و هر موضع که به تبلیغ دعوت میسر شد مسلم گرداند و آنچه به تفریر او مغرور نمی‌شد به قتل و هتک و نهب و سفک و حرب می‌ستد. و از قلاع آنچه میسر می‌شد به دست می‌آورد و هر کجا سنگی می‌یافت که بنا را می‌شایست بر آن قلعه‌ای بنیاد می‌نهاد.»^{۱۲} یکی از موفقیت‌های اسماعیلیان گرفتن قلعه لمسر در سال ۱۰۹۶ میلادی (مطابق ۴۹۰ هجری) یا در سال ۱۱۰۲ (مطابق ۴۹۶ هجری) بود که با یورش و خونریزی صورت گرفت.^{۱۳}

سرکرده اسماعیلیان در این کار کیا بزرگ امید بود که پس از فتح قلعه مدت بیست سال به عنوان فرمانده قلعه در آنجا باقی ماند. قلعه لمسر دارای موقعیت سوق الجیشی است و برفراز صخره‌ای قرار گرفته است که مشرف بر شاه‌رود می‌باشد. فتح این قلعه قدرت اسماعیلیان را بر سراسر ناحیه رودبار استحکام بخشید. دور، در جانب جنوب شرقی، نزدیک مرز فعلی ایران و افغانستان ناحیه بایر و کوهستانی قهستان قرار داشت. مردم این ناحیه به صورت دسته‌های پراکنده در واحه‌های متفرق دور از هم که از همه طرف دشت بزرگ نمک فلات مرکزی آنرا دربر گرفته بود زندگی می‌کردند. این منطقه در آغاز اسلام یکی از واپسین پناهگاه‌های زرتشتیان بود. چون اهالی آن به اسلام گرویدند پایگاه شیعیان و دیگر فرقه‌های بدعت‌گزار اسلامی و سرانجام مرکز اسماعیلیان گردید. در سال ۹۲-۱۰۹۱ (مطابق ۴۸۴-۵ هجری) حسن صباح برای برانگیختن مردم این ناحیه به پشتیبانی از اسماعیلیان و بسط قدرت اسماعیلی، یک نفر داعی بدانجا گسیل داشت. این داعی حسین قاینی نام داشت و یکی از داعیان زبردست بود که در اسماعیلی کردن الموتیان نقشی داشت و خود اصلاً از مردم قهستان بود. دعوت وی با موفقیت آنی روبرو شد. اهالی قهستان از حکومت سلجوقیان به تنگ آمده بودند. گویند عامل

متجاوز سلجوقی خواستار خواهر یکی از بزرگان محترم محلی شده بود و با این کار خویش خشم مردم را به درجه طغیان رسانیده بود. در نتیجه مردم با اسماعیلیان متحد شدند. آنچه در قهستان اتفاق افتاد يك خرابکاری پنهانی یا فتح چند قلعه نبود. اقدامات اسماعیلیان در این منطقه رنگ قیام عمومی و جنبش برای استقلال و آزادی از زیر سلطه نظامی بیگانگان به خود گرفت. در بسیاری از نقاط ایالت قهستان اسماعیلیان علناً سر به شورش برداشتند، و زمام چند شهر عمده از جمله زوزن، قاین، طبس، تون، و غیره را به دست گرفتند. در قسمت شرق قهستان، مانند رودبار، اسماعیلیان موفق به ایجاد يك دولت محلی شدند.^{۱۴}

نواحی کوهستانی برای خط مشی گسترش اسماعیلیان فواید و مزایای بارزی داشت. یکی دیگر از این گونه مناطق در جنوب غربی ایران بین ایالت خوزستان و فارس واقع بود؛ در آنجا نیز شرایط لازم برای موفقیت اسماعیلیان، یعنی سرزمین صعب الوصول، مردم ناراضی و ناآرام، يك سنت قوی شیعی، و متحدان اسماعیلی وجود داشت. رئیس اسماعیلیان در این منطقه ابوحمزه کفشگر ارجانی بود که به مصر رفته و به عنوان يك داعی فاطمی مراجعت کرده بود. ابوحمزه دو قلعه را که در چند فرسخی ارجان قرار داشت تسخیر کرد و آنها را پایگاه فعالیت‌های بعدی خود قرار داد.^{۱۵}

در همان حال که عده‌ای از داعیان اسماعیلی در کار تحصیل و تحکیم نقاط استحكاماتی در نواحی دورافتاده بودند، عده دیگر تبلیغات دینی خود را در مراکز عمده مذهب تسنن و قدرت سلجوقی دنبال می‌کردند. اینان بودند که نخستین خونریزی را که دامنگیر عاملان اسماعیلی و عمال سلجوقی هر دو شد به وجود آوردند. نخستین حادثه شاید قبل از فتح الموت، در شهر کوچک ساوه که در شمال فلات واقع است و چندان از ری و قم به دور نیست اتفاق افتاد. شحنة ساوه يك دسته هجده نفری از اسماعیلیان را به علت آنکه هنگام نماز از دیگر مردم افتراق جسته بودند دستگیر کرد و پس از بازجوئی آزاد نمود. این اولین باری بود که اسماعیلیان این گونه گردهم فراز می‌آمدند. پس از این حادثه اسماعیلیان کوشیدند

يك مؤذن ساوچی راکه در اصفهان می زیست به کیش خود درآوردند. اما مؤذن دعوت آنها را نپذیرفت و اسماعیلیان از بیم آنکه مبادا راز آنها را افشا کند و آنان را به گیر بیندازد وی را کشتند. ابن الاثیر، مورخ عربی نویسنده، می گوید که وی نخستین قربانی آنها بود و خون او نخستین خونی که بر زمین ریخته شد. خبر این جنایت به گوش نظام الملك رسید، و وی شخصاً فرمان داد که رئیس فتنه جویان را به سیاست رسانند. متهم طاهر نجار نام داشت و پسر واعظی بود که مقامات مختلف دینی داشت و چون ظن اسماعیلی بدو می رفت مردم شهر او را از پای درآوردند. طاهر نجار را برای عبرت دیگران سیاست کردند، و جسد او را در بازار شهر گردانیدند. ابن الاثیر می گوید او اولین اسماعیلی بود که به کشتن رسید.^{۱۶}

در سال ۱۰۹۲ (مطابق ۴۸۵ هجری) سلجوقیان دست به نخستین اقدام خود در مقابل تهدید اسماعیلیان زدند. ملکشاه سلجوقی که بر دیگر امرا و شاهزادگان سلجوقی فرمانروایی داشت، دو لشکر به سرکوبی اسماعیلیان فرستاد: یکی به الموت و دیگری به قهستان - این هر دو حمله دفع شد، و بخصوص حمله الموت به یاری عده ای از طرفداران و پشتیبانان اسماعیلی رودبار و خود قزوین خنثی گردید. جوینی يك روایت اسماعیلی درباره این پیروزی نقل می کند:

«سلطان ملکشاه در اوایل سنه خمس و ثمانین و اربعمائه (۴۸۵ هجری = ۱۰۹۲ میلادی) امیری را که ارسلانتاش نام بود به دفع و قمع حسن صباح و متابعان او نسامزد فرمود. آن امیر در جمادی الاول سال مذکور به محاصره الموت بنشست، و آن وقت با حسن صباح برالموت شصت - هفتاد مرد بیش نبود و اندک ذخیره داشتند. به سد رمق و قوت اندک روزگار می گذاشتند، و با محاصران به جنگ و قتال مشغول می بودند. داعی حسن صباح که نامش دهدار بوعلی بود از زواره و اردستان به قزوین مقام داشت و قومی از مردم قزوین اجابت او کرده بودند، و همچنین در ولایت طالقان و کوه بره و ولایت ری بسیار مردم دعوت صباحی را متقلا، شده بودند، و رجوع ایشان با آن متوطن قزوین بود. حسن صباح

از دهدار بوعلی استمداد نمود. او از مردم کوه بیره و طالقان جماعتی را تحریض کرد و از قزوین جهت او اسلحه و آلات حرب فرستاد تا مردی سیصد از ایشان به مدد حسن صباح آمدند و خود را برالموت افکندند، و به معاونت مقیمان الموت و مظاهرت قومی از مردم رودبار که از بیرون قلعه با ایشان مواضعه و میعاد نهادند، در آخر شعبان این سال يك شب شبیخون بر لشکر ارسلانتاش زدند و به تقدیر الهی لشکر ارسلانتاش منہزم شدند و از الموت برفتند و با خدمت ملکشاه شدند. «۱۲ محاصره قهستان نیز با انتشار خبر فوت سلطان ملکشاه در نوامبر سال ۱۰۹۲ (مطابق ۴۸۵ هجری) برداشته شد.

www.KetabFarsi.com

در این میان اسماعیلیان به نخستین موفقیت بزرگ خود در آدمکشی نائل آمدند. قربانی آنها وزیر مقتدر دولت سلجوقی خواجه نظام الملك بود که کوششهای وی «در حسم ماده فتنه و قطع مایه فتور» او را بزرگترین دشمن آنها گردانیده بود. حسن صباح نقشه قتل خواجه را دقیقاً طرح افکنده بود. رشیدالدین فضل الله به تبعیت از ماخذ اسماعیلی خود، و البته با جرح و تعدیل می گوید: «سیدنا مصائد و مکائد بگسترده تصیدی شگرف را چون نظام الملك به اول وهلت در دام هلاک و بوار آورد و ناموس او را از کار او صیتی افتاد. به شعبده غرور و دمدمه مزور و تعبیه های مزخرف و تعبیه های مزیف تمهید قاعده فدائیان کرد و گفت: «کیست از شما که شر نظام الملك طوسی را از این دولت کفایت کند؟» بو طاهر ارانی نام دست قبول برسینه نهاد، و به آن ضلالت که طلب سعادت آخرت می کرد شب آدینه دوازدهم ماه رمضان سنه خمس و ثمانین و اربعمائه (مطابق ۱۶ اکتبر ۱۰۹۲) در حدود نهاوند، به مرحله سحنه، به شکل صوفی پیش محفه نظام الملك آمد که از بارگاه به آخرگاه حرم می رفت، و او را کارد زد که از آن زخم شهید شد. و نخستین کسی که فدائیان او را بکشتند نظام الملك بود، و سیدنا، علیه مایستحق، گفته بود که قتل هذا الشيطان اول السعادة. «۱۸

در جنگ رعب انگیز و حساب شده ای که اسماعیلیان آغاز کرده بودند این نخستین حمله از يك سلسله حملات طولانی بود که سلاطین، امیران، سرکردگان، حکمرانان و حتی آن دسته از

فقیهان و علمای دینی را که عقاید اسماعیلیان را مردود دانسته و قتل و سرکوبی معتقدان بدان را شرعی اعلام داشتند به مرگهای ناگهانی دوچار ساخت. یکی از همین دشمنان روحانی می گوید: «بدان که قتل ایشان حلال تر است از آب باران، و واجب تر است بر سلطانان و پادشاهان که ایشان را قهر کنند و قتل کنند، و پشت زمین را از نجاست ایشان و وجاست ایشان پاک کنند، و با ایشان دوستی و صحبت نشاید کرد، و ذبیح ایشان نشاید خوردن، و نکاح ایشان نشاید کردن، و خون ملحدی ریختن اولیتر است که هفتاد کافر رومی را کشتن.»^{۱۹}

فدائیان اسماعیلی از نظر قربانیان شان آدمکشان متعصبی بودند، که توطئه ای جنایتکارانه علیه دین و اجتماع تشکیل داده بودند. اما برای خود اسماعیلیان اینان سپاهی بودند از برگزیدگان در جنگ با دشمنان امام. آنها با کشتن متجاوزان و غاصبان، ایمان و وفاداری خود را به ثبوت می رسانیدند و سعادت و خوشبختی دنیوی و اخروی به دست می آوردند. خود اسماعیلیان این آدمکشان واقعی را فدایی می نامیدند و یک شعر جالب اسماعیلی در مدح دلاوری، فداکاری و از خودگذشتگی آنها باقی مانده است.^{۲۰}

در وقایع نامه ها و تواریخ اسماعیلی الموت، که رشیدالدین فضل الله و ابوالقاسم کاشانی از آنها نقل کرده اند، فهرست افتخار آمیزی از قتلهایی که به دست فدائیان صورت گرفته، با ذکر نام مقتول و کشتندگان مؤمن آنها، آمده است.

فرقه اسماعیلیه به صورت یک اجتماع مخفی و پنهانی بود با یک سلسله عهدها و سوگندها، مراسم پذیرش، و درجاتی در مرتبه و دانش. اسرار دعوت بخوبی محافظت می شد و از این رو اطلاعات و اخبار مربوط به آن اندک و آشفته است. فقهای اهل جدل سنی، اسماعیلیان را به صورت دسته ای از منکرین دغلباز و متقلب ترسیم می کنند که مستمعان ساده لوح خود را در طی مراحل نزولی گمراه می ساختند و سرانجام در میان بهت و وحشت آنها، بیدینی و شرک خود را آشکار می کردند. نویسنندگان اسماعیلی فرقه خود را پاسدار اسرار و حقایقی مقدس می دانستند که تازه وارد به کیش اسماعیلی تنها پس از یک دوره طولانی آمادگی و

تعلیم و در طی یک سلسله مراسم نوآموزی تدریجی با آن حقایق آشنا می‌گشت. لغتی که معمولاً برای نامیدن سازمان فرقه به‌کار می‌رود کلمه دعوت است. عمال و کارگزاران دعوت. داعی خوانده می‌شوند. در نوشته‌های بعدی اسماعیلیان، داعیان به مراتب دانی و عالی مختلفی چون داعی [مطلق]، معلم، و داعی مأذون تقسیم می‌شوند.* در مرتبه پایین‌تر از داعیان مستجبان قرار دارند که پایین‌ترین مرتبه را در میان مؤمنان دارند. بالاتر از مرتبه داعی حجت است که داعی اکبر است. کلمه جزیره برای نامیدن قلمرو فعالیت یک داعی به‌کار می‌رود. اسماعیلیان مانند دیگر فرقه اسلامی به‌رهبران و پیشوایان دینی خود به‌عربی شیخ و به‌فارسی پیر می‌گویند. اعضای فرقه را معمولاً رفیق می‌نامند^{۲۱}.

در سال ۱۰۹۴ (مطابق ۴۸۷ هجری) اسماعیلیان با بحران عظیمی روبرو شدند. خلیفه فاطمی، المستنصر، امام زمان و پیشوای دین در قاهره وفات یافت، و موضوع جانشینی خود را متنازع‌فیه باقی گذاشت. اسماعیلیان ایران از قبول جانشین وی که برمسند خلافت فاطمی در مصر تکیه زده بود سرباز زدند، و اعلام داشتند که وارث حقیقی او پسر بزرگترش نزار است که برکنار شده است. تا زمانی که این نفاق به‌وقوع پیوست اسماعیلیان ایران، دست‌کم به‌طور اسمی، تحت فرمان امام وداعی الدعاة قاهره بودند. حسن صباح عامل آنان بود و ابتدا منصب نیابت داشت و سپس جایگزین عبدالملک بن عطاش گردید. اما از این زمان اسماعیلیان ایران بکلی رابطه خود را با دستگاه فاطمیان قطع کردند، و دیگر نه از پشتیبانی فاطمیان برخوردار بودند، و نه نظارت و فرمانبرداری آنها را تحمل می‌کردند.

* اصطلاحات انگلیسی که لوئیس به‌کار برده است درست روشن نیست که متناظر با کدام اصطلاحات اسماعیلی است کلمه «داعی» در اینجا در مقابل Preacher به‌کار رفته است و ظاهراً باید مراد داعی مطلق باشد. «معلم» در بعضی از نوشته‌های اسماعیلی مانند هفت باب بواسحق از مراتب دعوت است و به «داعی مأذون اکبر» اطلاق می‌شود. مأذون یا داعی مأذون در مقابل واژه انگلیسی licentiate به‌کار رفته است. گفتنی است که نامهای سلسله مراتب اسماعیلیان در دوره‌های مختلف و در میان فرق مختلف متفاوت بوده است. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به: مقدمه دیوان ناصر خسرو، به‌قلم آقای تنی‌زاده صفحه ۵۷؛ هفت باب ابواسحاق، به‌اهتمام ایوانف؛ فرقه اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، مقدمه.

مسئله مهمی که اکنون اسماعیلیان ایران با آن روبرو بودند هویت امام بود که مرکز و اساس دستگاه دینی و سیاسی اسماعیلیان محسوب می‌شد. بعد از مستنصر، امام برحق نزار بود، اما نزار در زندان اسکندریه کشته شد و پسرانش نیز با او به قتل رسیدند. عده‌ای از نزاریان ادعا کردند که نزار در واقع نمرده است بلکه از نظرها پنهان شده، ولی سرانجام به‌عنوان مهدی بازگشت خواهد نمود. معنای این سخن آن بود که سلسله امامان به پایان رسیده است. این دسته از نزاریان دوام نیاوردند. آنچه حسن صباح در این باب به پیروان خویش گفته است معلوم نیست، اما بعدها این عقیده شایع گشت که امامت از نزار به یکی از نواده‌های او که مخفیانه در الموت پرورش یافته منتقل شده است. مطابق یکی از روایات این کودک را از مصر دزدانه به ایران آوردند، و مطابق روایت دیگر این زن آبستن پسر نزار بود که به الموت آورده شد و در آنجا امام جدید متولد گردید. به عقیده نزاریان در آن زمان این جریانات را کاملاً مخفی نگمهاشتند، و تنها پس از گذشت سالهای دراز افشا نمودند.

گمان نمی‌رود که نبودن يك امام ظاهر، و سازگاری و تطبیق با شرایط و اوضاع و احوال جدید، که در نتیجه گسیختن از قاهره پیش آمده بود، فعالیت‌های اسماعیلیان را به تعویق افکنده و یا مانع شده باشد. برعکس اسماعیلیان بی‌نظمی و اغتشاشی را که در واپسین سالهای قرن یازدهم و نخستین سالهای قرن دوازدهم (قرن ششم هجری) دامنگیر دولت سلجوقی شده بود غنیمت شمردند و فعالیت خود را در نواحی دیگر بسط دادند. یکی از این فعالیتها گرفتن قلعه‌ای در قسمت شرقی سلسله جبال البرز در سال ۱۰۹۶ (مطابق ۴۹۰ هجری) در مسیر کوششهای قبلی آنان بود. مأموران و گماشتگان مخفی اسماعیلی از الموت به منطقه دامغان که قبلاً حسن صباح در آنجا به دعوت پرداخته بود گسیل شدند. حکمران دامغان که امیری به نام [رئیس مؤیدالدین] مظفر بود و درخفا به دین اسماعیلی گرویده بود به آنها یاری کرد. رئیس مظفر را شخصی چون عبدالملک بن عطاش به مذهب اسماعیلی درآورده بود. در جنوب دامغان قلعه گردکوه قرار داشت که به خاطر موقعیت و

در دست تهیه

در آورد و به این طریق توانست شاهدز را تصرف کند. در روایت مبتدلتری آمده است که وی با دژدار آنجا از در دوستی درآمد و اعتماد او را به خود جلب نمود. و چون دژدار درگذشت، جانشین او شد. اندکی بعد اسماعیلیان قلعه خالنجان (خان لنجان=خان لنجان) را که آن نیز در نزدیکی اصفهان بود بدست آوردند، اما اینکه آن را تسخیر کردند یا بدانها واگذار شد معلوم نیست. در داستانی از آن نوع که مورخان دوست می‌دارند درباره اسماعیلیان بگویند آمده است که نجاری با رئیس قلعه طرح دوستی افکند و سپس در ضیافتی همه محافظان قلعه را «سیاه مست» کرد و به این طریق دژ را متصرف شد.

سلطان برکیارق که در سال ۱۰۹۲ (مطابق ۴۸۵ هجری) جانشین ملکشاه شده بود، سخت گرم منازعه با نابرابریش، سلطان محمد تپر، بود که بوسیله برادرش سنجر پشتیبانی می‌شد. بنابراین، از يك لحاظ توان گفت که برکیارق کمتر به حال اسماعیلیان توجه داشت و قوای او اندکتر از آن بود که قسمتی از آن صرف مبارزه با آنان شود، و از جهت دیگر توان گفت که سلطان و یا بعضی از سرکردگان او با چشم اغماض به فعالیت‌های اسماعیلیان علیه دشمنان برکیارق می‌نگریستند و حتی شاید در بعضی موارد از روی بصیرت به آنها کمک می‌کردند. به این ترتیب بود که عمال برکیارق در خراسان از اسماعیلیان قهستان برای سرکوبی مخالفان خود استمداد جستند. در فهرست قتل‌هایی که در وقایع‌نامه‌ها و تاریخ‌های الموت ذکر شده است تقریباً پنجاه قتل به دوران حسن صباح نسبت داده شده است که اولین آنها قتل نظام‌الملک است. بیش از نیمی از این قتل‌ها متعلق به دوره سلطنت برکیارق است. و گویند عده‌ای از مقتولین از طرفداران سلطان محمد و از مخالفان برکیارق بوده‌اند.

در تابستان سال ۱۱۰۰ (مطابق ۴۹۴ هجری)، برکیارق سلطان محمد را شکست داد، و وی به خراسان عقب‌نشست. به دنبال این پیروزی اسماعیلیان گستاخ‌تر و پرمدع‌تر شدند و حتی در دربار و لشکر برکیارق رخنه کردند. بسیاری از سپاهیان را به کیش خود درآوردند، و مخالفانشان را به قتل و کشتن تهدید

نمودند. ابن اثیر می‌گوید: «هیچ يك از سپهسالاران و سرکردگان جرأت نداشتند که بدون محافظ از خانه به‌در آیند. آنان در زیر جامه خود زره می‌پوشیدند، و حتی وزیر سلطان، ابوالحسن، در زیر لباس خود زره برتن می‌کرد. امرای برکیارق از او اجازه خواستند که از ترس حمله اسماعیلیان با سلاح در برابر وی حضور یابند و سلطان این اجازه را بدانها داد.»^{۲۴}

تهدید و گستاخی روزافزون اسماعیلیان، و خشم و غضب روبه توسعه پشتیبانان برکیارق از خون‌سردی و رضایت خاطر او، سرانجام وی را برآن داشت که دست به اقدام زند. در سال ۱۱۰۱ (مطابق ۴۹۵ هجری) گویا با سنجر که هنوز در خراسان فرمانروایی داشت به توافق رسید که مشترکاً علیه دشمنی که هر دو ی آنها را تهدید می‌کرد وارد کارزار شوند. سنجر لشکر گران و کاملاً مجهزی که فرماندهی آن به عهده یکی از امرای بزرگ وی بود علیه اسماعیلیان به قهستان فرستاد. سپاهیان دهات و آبادی‌های آنجا را ویران کردند، و سپس طیس را که پایگاه عمده اسماعیلیان بود در حصار گرفتند. با استفاده از جراثقال بیشتر دیوارهای شهر را خراب کردند و نزدیک بود آن را فتح کنند که اسماعیلیان امیرلشکر را رشوت دادند تا حصار از شهر برگیرد و برود. در نتیجه توانستند دیوارهای شهر را از نو مرمت کنند، و آن را برای حمله بعدی مستحکم سازند. این حمله سه سال بعد آغاز شد، و این بار امیر با لشکر جدیدی که علاوه بر سپاهیان رسمی، عده‌ای سپاه داوطلب نیز در آن خدمت می‌کرد به قهستان روی نهاد. لشکر کشتی اخیر موفقیت‌آمیز ولی بلا نتیجه بود. سپاهیان سلجوقی طیس و دیگر قلاع اسماعیلی را گرفته ویران ساختند، و مانند گاه‌های اسماعیلیان را غارت کردند و عده‌ای از ساکنان را به اسارت بردند و آنگاه با پیمان گرفتن از اسماعیلیان که «از نو قلعه بنیاد نکنند، سلاح و سلب جنگ نخرند، و مردم را بر عقیدت خود دعوت نکنند»^{۲۵} بازگشتند. بسیاری از مردم این شرایط را بسیار آسان می‌دانستند و سنجر را به خاطر قبول آنها سرزنش می‌کردند. تردید نیست که دیری نگذشت که اسماعیلیان موقعیت خود را از نو در قهستان مستحکم ساختند.

در مغرب ایران، در عراق، برکیارق کوشش جدیدی برای حمله به مراکز قدرت اسماعیلی به خرج نداد. در عوض برای فرو نشاندن آتش خشم امرای خود و مردم آنها را به قتل عام هواخواهان اسماعیلیان در اصفهان اجازه داد یا ترغیب کرد. سربازان و اهالی شهر در جستجوی اشخاص مظنون همداستان شدند، آنها را دستگیر کردند و به میدان بزرگ شهر بردند و در آنجا به قتل رسانیدند. اتهام کوچکی کافی بود که شخص را به چنگ مأموران دولت بیفکند، و ابن اثیر می گوید: چه بسیار بیگناهان که در آن روز فدای انتقامجوییهای شخصی و خصوصی شدند. اقدامات ضد اسماعیلی از اصفهان به عراق کشیده شد و در آنجا اسماعیلیان در اردوگاه بغداد قتل عام شدند و کتابهای اسماعیلی طعمه حریق گردید. خود سلطان برکیارق که یکی از بزرگان اسماعیلی به نام ابوابراهیم اسدآبادی را برای انجام مأموریتی به بغداد فرستاده بود، اینک فرمان دستگیری او را صادر ساخت. هنگامی که زندانبانان به کشتن وی رفتند اسدآبادی گفت: «بسیار خوب شما مرا می کشید ولی آیا می توانید آنها را هم که در قلعه ها هستند از میان بردارید.»^{۲۶}

سخن شماتت آمیز اسدآبادی بسیار بجا بود. اسماعیلیان شکست یافتند؛ دیگر نمی توانستند روی موافقت برکیارق حساب کنند، و برای مدتی فعالیت های فدائیان نسبتاً متوقف شد. اما قلاع اسماعیلی دست نخورده ماند و حکومت وحشتی که اسماعیلیان ایجاد کرده بود با آنکه سرکوبی شد از میان نرفت. بین ۱۱۰۱ (مطابق ۴۹۵ هجری) و ۱۱۰۳ (مطابق ۴۹۷ هجری) در فهرست کسانی که به دست فداییان کشته شدند از قتل مفتی اصفهان در مسجد عتیق شهر*، و قتل رئیس بیسق، و پیشوای فرقه کرامیه*، از فرق

* نام این شخص به روایت رشیدالدین فضل الله «ابوالعلاء دانشمند اصفهانی» بود و در مسجد جامع عتیق اصفهان در ۴۹۵ به قتل رسید. رسیدن از مفتی دیگری نیز نام می برد که در ۴۹۱ کشته شده است؛ «قتل ابوالمظفر خجندی مفتی اصفهانی بردست ابوالفتح سجزی بهری».

* نام رئیس بیسق ابوالقاسم اسفزاری ملقب به سلطان العلماء بوده، و رئیس و پیشوای کرامیان محمشاد خوانده می شده است. بنگرید به جامع التواریخ، قسمت اسماعیلیان... ص ۱۳۶.

سلحشور ضد اسماعیلی، در مسجد نیشابور سخن رفته است. بنظر می‌رسد که کشتن امرا و عمال سلجوقی برای مدتی سخت دشوار شده بود. اما هنوز خطر تنبیه و مجازات بزرگان دینی و کشوری که به خود جرأت می‌دادند و با اسماعیلیان مخالفت می‌ورزیدند وجود داشت. در طی این سالها بود که خداوندان الموت يك قدم مهم برداشتند و آن قدم اعزام داعیانی به‌شام بود.

جلو خطر اسماعیلیان برای دولت سلجوقی گرفته شد اما از میان نرفت. پس از مرگ برکیارق در ۱۱۰۵ (مطابق ۴۹۹ هجری)، جانشین وی سلطان محمد کوشش جدید و مصممانه‌ای برای سرکوبی آنان به‌خرج داد. «وقتی که سلطان محمد زمام همه امور را در دست گرفت و برسلطنت مستقر شد، و دیگر رقیب و معاندی او را نماند، کاری واجب‌تر از آن ندید که به‌جستجو و جنگ با اسماعیلیان برخیزد و انتقام مسلمانان را از ستمکاران و اجحافات ایشان بگیرد. تصمیم گرفت که از قلعه اصفهان که در دست آنها بود شروع کند زیرا این قلعه مشرف بر پایتخت و مایه زحمت بود. این بود که شخصاً با لشکری قصد اسماعیلیان آنجا کرد و در ششم شعبان سال ۵۰۰ (مطابق ۲ آوریل ۱۱۰۷ میلادی) آنها را در حصار گرفت.»^{۲۷}

محاصره و فتح این قلعه را نیرنگها و حيله‌های جنگی اسماعیلیان و دوستانشان مدتها به‌تأخیر افکند. در همان ابتدا به علت اخبار دروغی که هواخواهان اسماعیلیان در اردوی سلطان پراکندند حرکت سپاه پنج هفته به‌تعویق افتاد. وقتی که پیشوای محلی اسماعیلیان احمد بن عطاش خود را سخت تحت فشار یافت باب يك مباحثه مذهبی را با لشکریان سلطان گشود و به این ترتیب مهلتی برای تجدید قوا به‌دست آورد. اسماعیلیان برای سلطان پیغام فرستادند که آنها مسلمانان پاك اعتقادی هستند، به‌خداوند و پیغمبر ایمان دارند، و قوانین مقدس شرع را محترم می‌شمارند، و تنها در موضوع امامت با دیگر مسلمانان اختلاف دارند، «از این‌رو جایز باشد سلطان وقت را که با ایشان موازعه و مصالحه کند و قبول طاعت ایشان کند.» بسیاری از فقها که در اردوی سلطان حاضر بودند «جواز آن را مستحسن داشتند»، اما عده‌ای

خواهان اتخاذ تصمیم و نظری شدیدتر بودند. یکی از فقهای مخالف گفت از آنها سؤال کنید که اگر امامی که شما پیرو او هستید آنچه را که شرع حرم کرده است بر شما حلال داند، و آنچه را شرع حلال کرده است حرام گرداند، آیا باز پیروی او می‌کنید؟ اگر جواب مثبت دادند خون آنان مباح است. اما مباحثه به جایی نرسید و محاصره قلعہ ادامه یافت.

اکنون اسماعیلیان به حیلۀ دیگر متوسل شدند و پیشنهاد متارکه و مصالحه نمودند، بدان شرط که برای «حفظ جان و مال» قلعۀ دیگر در آن حوالی به تصرف آنان داده شود. معامله به طول کشید، و وزیر سلطان خودزاد و توشه به قلعہ می‌فرستاد. اما وقتی که یکی از فدائیان به جان یکی از امرای سلطان قصد نمود و او را زخمی کرد، این وضع خاتمه یافت. سلطان دگر بار برفشار محاصره افزود و تنها امیدی که برای مدافعان باقی ماند تسلیم مشروط بود.

دیری نگذشت که شرایط متارکه و تسلیم مورد موافقت واقع گردید. قرار بر آن شد که عده‌ای از محافظان قلعہ تحت حمایت سلطان قلعہ را ترک گویند، و به مراکز اسماعیلی در طبرس و ارجان بروند. بقیۀ محافظان نیز در یکی از جناحهای قلعہ جایگزین کردند و باقی را به تصرف سلطان دهند، و وقتی که خبر یافتند که رفقای آنها به سلامت به مراکز مورد نظر رسیده‌اند از قلعہ فرود آیند و بدانها اجازه داده شود که به الموت روند. باری پس از مدتی خبر رسید که محافظانی که قلعہ را ترک کرده‌اند به سلامت به مقصد رسیده‌اند، اما ابن عطاش از وفای به عهد سر باز زد و از تسلیم قلعہ امتناع ورزید. در مهلت و فرصتی که پیش آمده بود وی سلاح و سربازان خود را، که در حدود هشتاد نفری بودند، در جناح باقیمانده قلعہ متمرکز ساخته و خویشتن را آماده جنگیدن تا پای جان ساخته بود. این عده تنها وقتی مغلوب شدند که خائنی از میان آنها به اطلاع دشمن رسانید که محافظان یکی از باروها فقط ردیفی از سلاح و لباس جنگی است که چنان تعبیه شده‌اند که چون سربازان واقعی به نظر آیند. در واپسین حمله

تقریباً همه مدافعان نابود شدند. زن ابن عطاش خویشان را با جواهر بیاراست و از بالای قلعه به زیر افکند و کشته شد*. ابن عطاش دستگیر شد. او را «گرد بازار اصفهان و محلات برآوردند». سپس زنده زنده پوست برکنند و پوستش را از گاه بپاکنند و سرش را به بغداد فرستادند.

در فتحنامه‌ای که در بزرگداشت این پیروزی انتشار یافته کاتب سلطان با انشایی پرتکلف که خاص این گونه اسناد است نظر سلجوقیان را درباره دشمنی که برافکنده بودند چنین به رشته تحریر کشیده است: «قلعه شاه دزالتی... کان الباطل باض فیها و فرخ و فیها ابن عطاش الذی طار عقله فی مدرج الضلال و طاش، و کان یسرى الناس نهج الهدی مضلة و یتخذ السفر المشحون بالاکاذیب مجلة و یتبیح دماء المسلمین هدرا، و یتحل اموالهم غرراً... و لولم یکن منهم الاماکان عند حدثان امرهم باصفهان من اقتناص الناس غیلة و استدراجهم خدیمة و قتلهم ایاهم بانواع العقوبات قتلة شنیعة ثم فتهکم عوداً علی بدء باعیان الحشم و خیار العلماء و اراقتهم مالا یعد و لایحصی من محرقات الدماء الی غیر ذلك من هنات یمتعض الاسلام لها لکان حقاً علینا ان نناضل عن حمی الدین و نرکب الصعب و الذلول فی مجاهدتها و لو الی الصین»^{۲۸}

البته آوردن کلمه چین (صین) در اینجا برای زینت کلام است و اشاره‌ای است به گفته معروف حضرت محمد در این باره. اما حمله سلطان به اسماعیلیان تا سرحدات شرقی و غربی دولت سلجوقی بسط یافت. در عراق لشکری که برای تسخیر قلعه تکریت، که دوازده سال در تصرف اسماعیلیان بود، فرستاده شده بود با شکست مواجه شد، اما اسماعیلیان ناگزیر شدند آن را به اعراب شیعی مذهب محلی واگذارند. در مشرق سلطان سنجر ناچار شد که علیه پایگاههای اسماعیلیان در قهستان دست به اقدام زند، اما از این اقدامات چه نتیجه‌ای حاصل شد معلوم نیست. در همین ایام، یا

* رشیدالدین نوشته است: «زنش جواهر نفیسه قیمتی را همه ضایع کرد، و خود را از بالای قلعه فرو انداخت» (ص ۱۲۲) ابوالقاسم کاشانی نیز در زبدةالتواریخ آورده است: «زنش جواهر نفیسه به کوفتن و شکستن همه ضایع کرد و خود را از بالای قلعه فرو انداخت.» (ص ۱۴۳) معلوم نیست لوئیس از کجا مطلب را به صورتی که در فوق آمده آورده است.

اندکی بعد، قلاع و استحکامات اسماعیلیان در نزدیکی ارجان به تصرف سلجوقیان درآمد و در ناحیه خوزستان و فارس نیز دیگر نامی از آنها شنیده نمی‌شود.

اما مرکز اصلی قدرت اسماعیلی در هیچ يك از این نقاط نبود. مرکز قدرت اسماعیلی در ناحیه شمال، در قلاع رودبار و گردکوه، و بالاتر از همه در دژ بزرگ الموت، مقر حسن صباح، بود. در سال ۸-۱۱۰۷ (مطابق ۲-۵۰۱ هجری) سلطان به فرماندهی وزیر - خود احمد بن نظام الملك لشکری به رودبار فرستاد. احمد برای نفرت خود از اسماعیلیه دلایل کافی داشت. پدرش خواجه نظام الملك معروف اولین قربانی بزرگ اسماعیلیان بود؛ برادرش فخر الملك سال پیش در نیشابور به ضرب خنجر یکی از فداییان از پای درآمده بود.

این لشکرکشی تا حدی موفقیت‌آمیز بود و بر اسماعیلیان صدمات فراوان وارد آورد، اما به هدف نهائیش که تسخیر و خراب کردن قلعه الموت بود نرسید. «(احمد بن نظام الملك) بسر مدار الموت و استاوند که نزدیک آنست برکنار اندیچ بداشت و مدت‌ها جنگ کردند و غله‌های ایشان تلف کردند. چون از آن کار عاجز شد لشکر از رودبار بیرون آمد، و در قلعه‌های ایشان غلای عظیم بود، چنانکه قوت از گیاه شد، بدین سبب زنان و فرزندان را به هر موضعی می‌فرستادند و او (یعنی حسن صباح) زن و دختران خویش به گرد کوه فرستاد.»^{۲۹}

سلطان علاوه بر آنکه لشکریان و سپاهیان خود را به سرکوبی اسماعیلیان فرستاد سعی کرد که امرای مناطق همجوار اسماعیلیان را نیز علیه آنها بشوراند، و یکی از حکام محلی گیلان را بر آن داشت تا در حمله به اسماعیلیان با وی همداستان‌گردد. اما نتیجه‌ای به دست نیامد. بعداً این حاکم محلی نیز ظاهراً به علت تکبر و خودبینی سلطان که مایه رنجش او شده بود از کمک و پشتیبانی امتناع ورزید. ممکن است دلایل دیگری سبب انصراف او شده باشد. وضع ناگوار امرای دیلم را در میان همسایگان مخوف و همجوار خود و سلاطین قدرتمند سلجوقی، جوینی به‌خوبی وصف کرده است: «بدین سبب دور و نزدیک اصحاف اطراف به‌حب و

بغض ایشان مبتلا می شدند و در ورطهٔ هلاکت می افتادند؛ محبان سبب آنک پادشاهان اسلام قهر و قمع ایشان می کردند حکم خسر دنیا و الاخره می گرفتند، و مبغضان از مکر و حیلت او در قفص محافظت و احتیاط می گریختند و بیشتر کشته می شدند. تسخیر قلعهٔ الموت بایورش مستقیم ظاهراً غیر ممکن بود. بنابراین سلطان بر آن شد که به راهی دیگر با اسماعیلیان از در مبارزه درآید و آن فرسوده ساختن دشمن بود که امید می رفت مایهٔ ضعف اسماعیلیان گردد تا بدان حد که دیگر نتوانند در مقابل حملهٔ لشکریان سلطان تاب آورند. جوینی می گوید: «مدت هشت سال متصل لشکر متواتر به رودپار می آمد و غله ها تلف می کرد و از جانبین مناظره می کردند. چون بدانستند که قوت و قوت نماند در اول سنهٔ احدی عشره و خمسمائه اتابک نوشتکین شیرگیر را بر سر لشکرها امیر کرد و فرمود که بعد از این قلاع را محاصره کنند. در اول ماه صفر لمسر را و یازدهم ربیع الاول الموت را در حصار گرفتند و مجانیق بنهادند و جنگ سخت می کردند تا در ذی الحجهٔ این سال که نزدیک درآمد که قلعتها بستانند و خاق را از فتنه های ایشان برهاند خبر رسید که سلطان محمد ملکشاه در اصفهان کشته شد. لشکرها پراکنده گشتند و ایشان زنده ماندند، و ذخایر و آلات حرب و اسلحه که لشکر جمع کرده بود ایشان به قلاع خود کشیدند.»^{۳۱}

عقب نشینی لشکر شیرگیر درست در لحظهٔ پیروزی، مایهٔ یأس و نومیدی عمیقی گشت. امارات و قراینی در دست است که نشان می دهد عقب نشینی سریع سپاهیان صرفاً بر اثر شیوع خبر مرگ سلطان نبوده است. گویند قوام الدین ناصر بن علی درگزینی، یکی از وزرای دربار سلجوقی که در خفا به کیش اسماعیلیان بود در این امر دست داشته است. درگزینی در محمود، پسر سلطان محمد، که در اصفهان به جای پدر نشست نفوذ زیادی داشت و در دربار او نقش مهمی ایفا می کرد. گویند وی فرمان عقب نشینی لشکر شیرگیر را از الموت از سلطان کسب کرد، و به این ترتیب اسماعیلیان را نجات داد و اندیشهٔ سلطان را نسبت به شیرگیر مسموم ساخت چنانکه سلطان او را مجبوس و مقتول گردانید.

بعدها درگزینی را به شرکت در جنایات دیگر هم متهم داشتند^۲. فداییان اسماعیلی حتی در آن هنگام که در زیر حمله لشکریان سلجوقی قرار داشتند بیکار ننشسته بودند. در سال ۹-۱۱۰۸ (مطابق ۳-۵۰۲ هجری) عبیدالله الخطیب قاضی اصفهان را که از دشمنان مصمم آنها بود به قتل رسانیدند. قاضی اصفهان از خطراتی که او را تهدید می کرد آگاه بود. از این رو زره و سلاح می پوشید، و دسته ای محافظ، از جان او مراقبت می کردند، و احتیاط بسیار به خرج می داد. اما با این همه فایده ای نداشت. در مسجد همدان هنگام نماز جمعه یک نفر فدایی خود را بین او و محافظانش جا کرد و وی را از پای در آورد. در همان سال قاضی نیشابور ضمن برگزاری مراسم عید فطر کشته شد. در بغداد یکی از فداییان احمد بن نظام الملک را برای آنکه از لشکرکشی به الموت متنه سازد، ضربت زد. وزیر زخمی شد اما نمرد. علاوه بر اینان، قربانیان دیگری نیز بودند؛ فقها و علمای سنی، و بزرگان و امرایی چون امیرکرد احمدیل، برادر رضاعی سلطان، و غیره. به دنبال مرگ سلطان محمد در سال ۱۱۱۸ (مطابق ۵۱۲ هجری) بار دیگر نزاع و کشت و کشتار در میان امرای سلجوقی آغاز شد، و در طی آن اسماعیلیان توانستند صدماتی را که خورده بودند جبران سازند و موقعیت خود را در قهستان و شمال ایران از نو استحکام بخشند. سنجر که در زمان برادرانش، برکیارق و سلطان محمد تپر، ایالات شرقی را در زیر حکم داشت از موقعیت استفاده کرد و تفوق خود را بر دیگر امرای سلجوقی مستقر ساخت. در این دوره ماهیت روابط میان اسماعیلیان و دولت سنی سلجوقی شروع به تغییر می کند. اسماعیلیان از هدفهای غائی نهضت خود چشم نمی پوشند، اما اقدامات آنها در انهدام و ایجاد وحشت در سرزمینهای مرکزی آرام می گیرد. در عوض توجه خود را به دفاع و تحکیم مناطقی که در تصرف دارند متمرکز می سازند، و حتی دولت آنان تا حدی جنبه رسمی پیدا می کند. در هنگامی که تفرق شرق میانه، که در نتیجه فتوحات بزرگ سلجوقیان معطل مانده بود از نو آغاز می شود، امیرنشینهای اسماعیلی نیز در طرح دولتهای کوچک مستقل برای خود جایی می یابند و حتی دولتهای اسماعیلی

در اتحادها و رقابتهای محلی شرکت می‌جویند. داستانی که جوینی نقل کرده است اغماض و تسامح سلطان سنجر را نسبت به اسماعیلیان روشن می‌سازد. وی می‌گوید: «و حسن صباح در تحری مصالح رسولان می‌فرستاد و قبول نمی‌افتاد. حسن صباح جماعتی از خواص سلطان را به انواع مصاید بفریفت تا در پیش سلطان حفظ‌الغیبی می‌کردندی، و از خادمان یکی را به مالی خطیر بفریفت و کاردی بفرستاد تا در شبی که سلطان مست خفته بود کارد را در پیش تخت در زمین نشانندند. چون سلطان بیدار گشت و کارد بدید از آن اندیشناک شد و چون این تهمت برکسی نمی‌بست به‌اخفای آن اشارت فرمود. حسن صباح رسولی فرستاد و پیغام داد که اگر نه به سلطان ارادت خیر بودی آن کارد را که در شب در زمین درشت می‌نشانند در سینه نرم استوار کردند. سلطان ترسید و بدان سبب به صلح ایشان مایل شد. غرض آنک بدین تمویه، سلطان از دفع ایشان نکول کرده، و در روزگار او کار ایشان ترقی گرفت، و از خراج املاک که در ناحیت قومس بدیشان منسوب بود سه هزار دینار او را فرمود، و در پای گردکوه برسبیل بدرقه و باج ایشان را معین کرد تا اندک باجی از ابناءالسبیل می‌گرفتند و تاکنون آن رسم از آنست. و از مناشیر سنجری در کتابخانه ایشان چند منشور که باقی مانده بود به استمالت و احماذ ایشان دیدم، و از آن بر وفور اغضا و اغماض و سلامت طلبی سلطان استدلال گرفتم. القصه در عهد سلطان آسوده و مرفه بماندند.»^{۲۳}

نزاریان الموت گذشته از خلفای عباسی و سلاطین سلجوقی دشمن دیگری نیز داشتند. در قاهره هنوز يك خلیفه فاطمی حکومت می‌کرد که بین پیروان او و نزاریان ایران نفرت و دشمنی ذاتی خاصی که معمولا بین دو شاخه يك دین وجود دارد وجود داشت. در سال ۱۱۲۱ (مطابق ۵۱۵ هجری) افضل وزیر نیرومند و امیرالجیوش مصر در قاهره به قتل رسید. شایعات قتل او را به فدائیان نزاری بستند، ولی يك مورخ دمشقى معاصر این نسبت را «ادعاء باطل و محال زائل» می‌شمارد^{۲۴}. این مورخ می‌گوید علت قتل، بیگانگی و تقار میان افضل و امر خلیفه فاطمی بود که

در سال ۱۱۰۱ (مطابق ۴۹۵ هجری) به جای مستعلی به خلافت نشسته بود. آمر از قیامت وزیر مقتدر خویش بیزار بود و آشکارا از شنیدن خبر مرگ او اظهار شادی کرد. ممکن است این طور بوده باشد، ولی شایعه این بار درست بود. بنا بر روایتی که رشیدالدین فضل الله و ابوالقاسم کاشانی نقل کرده اند قتل به وسیله «سه رفیق حلبی» انجام گرفت و چون خبر کشتن افضل به الموت رسید «سیدنا بفرمود تا هفت شبانه روز بشارت زدند و رفیقان را مهمانی و دلداری کردند.»^{۳۵}

از میان برداشتن افضل که چنین مایه شادی، هم در قلعه الموت و هم در کاخ خلیفه در قاهره، شد فرصت خوبی برای کوشش در آشتی دادن میان دوشاخه کیش اسماعیلی بود. در سال ۱۱۲۲ (مطابق ۵۱۶ هجری) یک مجمع عمومی در قاهره تشکیل شد، و (مسئله جانشینی مستعلی و نزار را مطرح ساخت) و حقانیت مستعلی را تأیید و تثبیت کرد، و تقریباً در همان اوان خلیفه آمر از حقانیت خلافت خود در نامه ای ارشادی خطاب به برادران جدا شده دفاع کرد، و وزیر جدید خلیفه، المأمون*، به کاتب دیوان دستور داد تا نامه ای مبسوط به حسن صباح بنویسد و او را به بازگشت به حق و دست برداشتن از عقیده خود نسبت به امامت نزار دعوت کند. تا اینجا مأمون که خود یک شیعه اثنی عشری بود، نه یک اسماعیلی، مطابق خواسته های خلیفه و داعیان رفتار کرد. اما ظاهراً خود وزیر نیت آن نداشت که بگذارد کار معامله و مصالحه با حسن صباح از این پیشتر رود. به دنبال این ادعا که پرده از توطئه ای برای قتل آمر و مأمون برداشته شده که از الموت سرچشمه می گرفته است، اقدامات احتیاطی و امنیتی شدیدی در قاهره و در مرزهای آن صورت گرفت تا از دخول فدائیان جلوگیری به عمل آید. «وقتی مأمون به قدرت رسید به وی خبر دادند که ابن الصباح (یعنی حسن صباح) و باطنیان از مرگ افضل شادمان شده اند و امید بر قتل آمر و مأمون هردو بسته اند، و

* مراد از مأمون ابوعبدالله بطاحی است که ملقب به مأمون بود. او را بنا بر نقل جامع التواریخ در رمضان سال سبع و عشره و خمسمائه به فرمان امر باحکام الله کشتند. زامبار تاریخ تولد و مرگ وی را ۴۷۸-۴۷۹ رمضان ۵۱۹ داده است.

رسولان با پول به نزد رفقای خود در مصر گسیل داشته‌اند. مأمون به نزد حکمران عسقلان رفت و او را معزول ساخت و کس دیگر را به جای او گمارد، به حکمران جدید دستور داد که همه صاحبان مناصب را در عسقلان مورد بازرسی قرار دهد و به استثنای کسانی که در نزد اهالی شناخته هستند بقیه را از کار برکنار کند. مأمون دستور داد همه بازرگانان و دیگر کسانی را که به عسقلان می‌آیند دقیقاً مورد بازرسی و بازرجویی قرار دهند و تنها به آنچه خود آنها درباره نام لقب و موطنشان می‌گویند اعتماد نکنند... بلکه از آنها در غیاب هم درباره یکدیگر سؤال کنند، و در این مورد دقت کامل به خرج دهند. اگر کسی به عسقلان آمد که معمولاً نمی‌آمده است می‌بایست او را در مرز نگاهدارند و از احوال او و کالایی که حمل می‌کند جويا شوند. حکمران عسقلان همین رفتار را باید نسبت به ساربانان در پیش گیرد، و از ورود آنان به استثنای کسانی که شناخته هستند و همیشه به آنجا می‌آیند جلوگیری کند. وی نمی‌بایست به هیچ کاروانی اجازه ورود دهد مگر بعد از آنکه گزارش مکتوبی درباره آن به دیوان فرستد و در آن گزارش تعداد بازرگانان، نام آنها، نام خدمه آنها، نام ساربان، و صورت کالای آنها را خبر دهد، تا چون کاروان به دروازه شهر بلبیس رسد مطابق آن گزارش مورد بازرسی قرار گیرد.

پس از آن از مأمون به حکام قاهره جدید و قدیم دستور رسید که نام همه ساکنان را کوی به کوی و برزن به برزن ثبت کنند، و اجازه ندهند کسی از خانه‌ای به خانه دیگر نقل مکان کند.

«وقتی آمارها و نام مردم قاهره جدید و قدیم و کنیه و احوال و معیشت آنها را ملاحظه کرد، و از بیگانگانی که براهالی هر محل افزوده شده بودند آگاهی یافت، آنگاه زنانی بفرستاد تا به این خانه‌ها داخل شوند و از کارهای اسماعیلیان پرس و جو کنند و از این رو اعمال هیچ کس در قاهره جدید و قدیم از نظر او پنهان نبود. آنگاه يك روز عده‌ای از سپاهیان را در شهر متفرق ساخت و دستور داد کسانی را که معلوم ساخته بود دستگیر سازند»^{۲۶}. به این ترتیب بسیاری از عمال اسماعیلی، از جمله معلم فرزندان خلیفه، دستگیر شدند. بعضی از این اشخاص پولهایی را که حسن

صبح برای استفاده در مصر فرستاده بود. در اختیار داشتند. مورخ مصری می‌گوید: مأموران و جاسوسان وزیر چنان در کار خود موفق و متبحر بودند که از لحظه‌ای که يك فدایی از الموت خارج می‌شد آنها از حرکات و رفتار وی آگاه و خبردار بودند. ظاهراً بخشنامه‌ای که در آن از رهبران نزاری به اسم دعوت شده بود که بدون بیم مجازات به دعوت فاطمی بازگردند هرگز فرستاده نشد و رابطه میان قاهره و الموت به سرعت تیره گردید. در ماه مه سال ۱۱۲۴ (مطابق ربیع‌الآخر ۵۱۸ هجری) حسن صباح بیمار شد چون احساس می‌کرد که مرگش نزدیک است جانشین خود را معین ساخت. جانشین برگزیده‌ او، بزرگ‌امید، بیست‌سال‌فرمانده قلعه لمسر بود. بنا بر روایت جوینی، «کس به لمسر فرستاد و بزرگ امید را بخواند و به جای خویش تعیین کرد، و دهمدار ابوعلی اردستانی را بردست راست، و دعوت دیوان به تخصیص حوالت بدو کرد، و حسن آدم قصرانی را بردست چپ، و کیا با جعفر را که صاحب جیش بود در پیش، و وصیت کرد تا به وقتی که امام با سر ملک خویش آید به اتفاق و استصواب هر چهار کار می‌سازند، و حسن شب چهارشنبه ششم ربیع‌الآخر سنه ثمان عشره و خمسمائه الی نارالله و سقره شتافت.»^{۲۷}

و این بود سرانجام يك زندگی شگرف و بزرگ. يك زندگی نامه‌نویس عرب البته نه از راه دوستی وی را چنین توصیف می‌کند. «با فراست، توانا، عالم به علوم هندسه، حساب، نجوم، و علوم غیبی و غیره بود.»^{۲۸} در سرگذشت فارسی که از او مانده و مورخان ایرانی آن را نقل کرده‌اند به زهد و ورع وصف شده است: «در مدت سی و پنج سال* که در الموت ساکن بود هیچ کس در ملک او آشکارا شراب نخورد و در خم نریخت.»^{۲۹} سختگیریهای وی تنها محدود و منحصر به مخالفانش نبود. یکی از پسرانش را به جرم خوردن شراب به سیاست رسانید، و دیگری را به اتهام شرکت داشتن در قتل حسین قاینی که بعداً معلوم شد اتهام دروغی بیش نیست بکشت. «و قتل هر دو پسر خویشان را بر آن حمل می‌کرد که بعد از وفات او کسی را خیال نیفتد که او دعوت برای ایشان کرده است

و مقصود آن داشته. «۴۰»

حسن همانطور که مرد عمل بود نویسنده و متفکر نیز بود. مؤلفان اهل سنت دو قطعه از آثار او را برای ما حفظ کرده‌اند. یکی سرگذشت نامه‌ای است، و دیگر خلاصه‌ای از یک رسالهٔ کلامی^{۴۱}. نزاریان بعدی وی را به‌عنوان محرک اصلی دعوت جدید، یعنی کیش اسماعیلی به‌صورتی که پس از جدایی از قاهره اصلاح شد و انتشار یافت و در میان اسماعیلیان نزاری حفظ و پرداخته گردید، احترام می‌گذارند. در آثار نزاری بعدی عباراتی از او آمده است که ممکن است نقل قول از او یا چکیدهٔ تعلیماتش باشد. حسن صباح هرگز خود را امام نمی‌شمرد. بلکه خویشتر را نماینده و نایب امام می‌دانست. پس از ناپدید شدن امام او حجت امام - یعنی مرجع شناخت و معرفت امام زمان خود، و واسطهٔ زنده میان سلسلهٔ امامان ظاهر گشته و آینده و پیشوای دعوت بود. کیش اسماعیلی در اساس کیش مرجعیت است. مؤمن اسماعیلی حق اجتهاد ندارد، بلکه باید پیرو و تابع تعلیم امام صادق باشد. مرجع غایی و نهایی ارشاد و هدایت امام است و مرجع آنی نایب و حجت موثق اوست. مردم چنانکه اهل سنت می‌گویند نمی‌توانند خود پیشوای دینی یا امام خویشتر را انتخاب کنند، و نیز نمی‌توانند در تعیین حقایق کلامی و شرعی به اجتهاد پردازند. این خداوند است که امام را معلوم و معین می‌سازد، و امام خزینهٔ علم و حقیقت است. فقط امام است که به‌وحی و تعقل اعتبار می‌بخشد؛ و فقط امام اسماعیلی است که بنا بر طبیعت مقام و تعلیم خود می‌تواند این کار را بکند، و بنابراین تنها اوست که امام صادق واقعی است. رقیبان، او غاصب، و پیروانشان گنہکار، و تعالیمشان باطل است.

این کیش با تأکیدی که بر وفاداری و اطاعت می‌نهاد، و با طرد دنیا به‌صورتی که هست سلاح نیرومندی در دست یک نهضت مخالف انقلابی و پنهانی شد. واقعیات دردناک خلافت فاطمی در مصر، دعاوی کیش اسماعیلی را دچار مخاطره ساخته بود. گسستن از قاهره و انتقال بیعت از خلفای فاطمی مضر به امامی پنهانی و مرموز، نیروی شور و فداکاری اسماعیلیان را که به‌بند کشیده

شده بود آزاد ساخت، و این حسن صباح و موفقیت بی چون و چرای او بود که اسماعیلیان را بدین کار برانگیخت و راهنمایی کرد.

حواشی و تعلیقات فصل سوم

بهترین شرح حال حسن صباح آنست که هاجسن در کتاب فرقه اسماعیلیه خود، و به صورت مختصرتر، در دائرةالمعارف اسلام، چاپ دوم، آورده است. در آثاری که درباره اسماعیلیان بطورکلی نوشته شده و نام آنها ذکر گردید، نیز ترجمه احوال حسن صباح آمده است. همینطور در تاریخ ایران از فردوسی تا سعدی تألیف ادوارد براون. ستیزه حسن صباح علیه دولت سلجوقی در چارچوب وسیع تر حوادث زمان در کتاب زیر مورد بحث قرار گرفته است:

Ibrahim Kafesaglu, sultan Malikah devrinde büyük selcuklu imparatorlugu, istanbul 1953.

شرح حال عامه پسندی نیز وسیله جواد مسقطی تحت عنوان حسن بن صباح نوشته شده است که به وسیله ه. همدانی به انگلیسی ترجمه شده و در کراچی (۱۹۵۸) به چاپ رسیده است. علاوه بر این حسن صباح مورد توجه محققان جدید ایرانی و عرب نیز قرار گرفته است. استاد نصرالله فلسفی شرحی از کارهای او و بعضی از اسناد مربوط به او را در چند مقاله خود (تهران ۱۳۴۲) آورده است، و کریم کشاورز شرح احوال عامه پسند، ولی مستندی از وی تحت عنوان حسن صباح (تهران ۱۳۴۴) نوشته است.

دو کتاب نیز به زبان عربی به وسیله نویسندگان اسماعیلی سوریه در باب حسن صباح نوشته شده است. یکی علی ابواب الموت تألیف عارف تامر (حریصه ۱۹۵۹) و دیگری الثائر الحمیری الحسن بن الصباح به قلم مصطفی غالب (بیروت ۱۹۶۶). از این دو اولی یک رمان تاریخی و دومی یک زندگینامه عامه پسند است. مهمترین منبع واحدی که درباره حسن صباح در دست است شرح حالی است به قلم خود او معروف به سرگذشت سیدنا. نسخه اصلی این اثر تاکنون به دست نیامده است، ولی مورخان ایرانی دوره مغول که برغنائم الموت و شاید دیگر قلاع و کتابخانه های اسماعیلی دسترس داشته اند از آن آگاه بوده اند. سه تن از مورخان ایرانی آن زمان از این کتاب استفاده کرده و مطالبی از آن نقل کرده اند.

این سه تن شرح احوال نسبتاً مفصلی از حسن صباح و جانشینان او براساس منابع و مآخذ بدست آمده اسماعیلی نوشته اند. قدیمترین و بهترین این مورخان عطاملک جوینی (۱۲۲۶-۱۲۸۳ = ۶۲۳-۶۸۲ هجری) است که تاریخ وی، جهانگشا، را میرزا محمدخان قزوینی در سه مجلد تصحیح کرده و به چاپ رسانیده است (نیدن ۱۹۱۲-۱۹۳۷) و جی. آ. بویل آن را تحت عنوان the history of the world-conquerer در دو جلد (منچستر ۱۹۵۸) به انگلیسی ترجمه کرده است. تاریخ اسماعیلیان در جلد سوم متن اصلی و در جلد دوم ترجمه انگلیسی آمده است. قسمتی از بخش مربوط به اسماعیلیه از روی یک نسخه فارسی به وسیله شارل دفره مری به فرانسه ترجمه شده است. جوینی بیان می کند که چگونه تواریخ اسماعیلی را در کتابخانه قلعه الموت یافته، آنچه را مفید می دانسته نسخه برداری کرده است و بقیه را از میان برده است. به نظر می رسد که وی با دقت از منبع مورد استفاده خود پیروی کرده است جز آنکه متایشها و نگوهرهای آن را تغییر داده و عبارات

لعمریه مناسب شأن يك مورخ متدین در گفتگو از يك فرقه مرتد بر آن افزوده است. دومین منبع عمده بعد از جوینی، رشیدالدین فضل‌الله (حدود ۱۲۴۷-۱۳۱۸ = ۶۴۵-۷۱۸ هجری) است که در تاریخ عمومی خود فصل مبسوطی درباره اسماعیلیان آورده است که ظاهراً به طور مستقیم یا غیرمستقیم مبتنی بر همان منابعی است که مورد استفاده جوینی واقع بوده است. اما از قرار معلوم رشیدالدین بر اخبار کاملتری در مقایسه با متن موجود تاریخ جوینی، وقوف داشته است. با وجود حذفها و افتادگی‌ها بنظر می‌آید که رشیدالدین دقیقتر از جوینی از منابع اسماعیلی خود پیروی کرده و بسیاری از مطالب را که جوینی حذف کرده وی نقل کرده است. تاریخ رشیدالدین درباره اسماعیلیان تا مدتها به صورت خطی بود، و دانشمندانی چون براون، ایوانف، هاجسن و دیگران به این صورت از آن استفاده کردند، تا آنکه متن فارسی آن در ۱۹۵۸ (مطابق ۱۳۳۷ شمسی) تحت عنوان «فصلی از جامع التواریخ: تاریخ فرقه رفیقان و اسماعیلیان الموت» به کوشش محمد دبیرسیاقی به چاپ رسید. نیز چاپ دیگری در ۱۹۶۰ (مطابق ۱۳۳۸ شمسی) تحت عنوان: «جامع التواریخ: قسمت اسماعیلیان» به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرس زنجانی منتشر شد. در این کتاب هرچا به تاریخ رشیدالدین ارجاع داده ایم به طبع دوم از چاپ اخیر نظر داشته‌ایم. برای بخشهای قدیمی‌تر در باره رشیدالدین فضل‌الله بنگرید به:

R. Levy, "the account of Isma'ili doctrines in the *Jame'al-tawarikh* of Rashid al-Din Fadlalah", in *JRAS* (1930), 502-36.

نیز مقالات باون *Бавон* تحت عنوان «سرگذشت سیدنا» و «سپار دبستانی» و «وصایه خواجه نظام‌الملک» در مجله انجمن شاهی آسیایی (۱۹۳۱) ۷۷۱-۷۸۲. بیشتر دانشمندان را این مسئله به حیرت افکنده است که چگونه رشیدالدین فضل‌الله روایت دقیق‌تر و کاملتری از منابع اسماعیلی که فقط جوینی بدانها دسترسی داشته و سپس نیز آنها را از میان برده است به دست داده است. باون حدس می‌زند که رشیدالدین از تحریر قدیمتر و کاملتری که از تاریخ جهانگشای جوینی وجود داشته استفاده کرده است. به عقیده باون جوینی خود این تحریر قدیمی را بعداً مختصر کرده است (مقایسه کنید با عقیده هاجسن در کتاب فرقه اسماعیلیه ص ۷۳ یادداشت ۲۴) این مسئله ساختگی به نظر می‌رسد، زیرا قلعه‌های اسماعیلی دیگری غیر از الموت وجود داشت و معقول آنست که تصور کنیم در بعضی از این قلعه‌ها کتابخانه‌هایی دایر بوده که در آنها نسخه‌هایی از تاریخ فرقه وجود داشته است. به این ترتیب رشیدالدین فضل‌الله علاوه بر تاریخ جوینی که ظاهراً مورد استفاده وی در نوشتن بوده است ممکن است مستقیماً به‌مآخذ و منابع مورد استفاده جوینی دسترسی داشته است.

در سال ۱۹۶۴ روایت دیگری نیز از تاریخ اسماعیلیان بدست آمد که به وسیله مورخی از معاصران رشیدالدین فضل‌الله نوشته شده است و او ابوالقاسم کاشانی است. متن تاریخ اسماعیلیان او را محمدتقی دانش‌پژوه به نام تاریخ اسماعیلیه (تبریز ۱۳۴۳ شمسی) چاپ کرده است. روایت کاشانی بسیار شبیه است به روایت رشیدالدین و احتمالاً با آن مربوط است، ولی در بعضی نکات با آن تفاوت دارد و مشتمل بر جزئیات و تفصیلاتی است که در اثر رشیدالدین و جوینی نیامده است.

حسن صباح علاوه بر زندگینامه خود به نظر می‌آید که آثار کلامی هم نوشته بوده است. هیچ يك از این آثار به صورت اصلی‌شان باقی نمانده است، اما قطعاتی

از آنها کم و بیش به صورت اصلاح شده در ادبیات بعدی اسماعیلیان آمده است
برای اطلاع از ادبیات اسماعیلی نگاه کنید به کتاب ایوانف تحت عنوان:

Ismaili literature: a bibliographical survey, 2nd. Tehran 1963

و قسمت مهمی به صورت ترجمه عربی آن به وسیله متکلم سنی قرن دوازدهم
(قرن ششم هجری) عبدالکریم شهرستانی برای ما محفوظ مانده است. (نگاه کنید
به الملل والنحل به اهتمام و. کیورتن. لندن ۱۸۴۶ و نیز همان کتاب به اهتمام
فهمی محمد، قاهره ۱۸۴۸. ترجمه انگلیسی این قسمت را هاجسن در کتاب فرقه
اسماعیلیه خود آورده است).

دو سند که انتساب آنها مشکوک است در مجموعه‌های متاخر فارسی آمده است
که ادعا می‌شود مکاتبه‌ای است که بین سلطان ملک‌شاه و حسن صباح رد و بدل
شده است. در نامه نخستین سلطان، حسن را متهم می‌دارد که دینی نوآورده و
«بعضی مردم جهال جبال» را فریفته و عباسیان را که خلفای برحق اسلامند طرد
و لعن کرده است، و آنگاه او را تحذیر می‌دهد که راه ضلالت بگذارد و به طریق
اسلام باز آید و گرنه قلعه او را با خاک یکسان خواهد کرد و پیروان او را «در
ورطه هلاک» می‌افکند. حسن در پاسخی مودبانه و فصیح که صیغه سرگذشت
شخصی دارد از خود دفاع می‌کند. دین خود را اسلام واقعی می‌شمارد. عباسیان را
غاصب و خطاکار می‌خواند و می‌گوید که خلیفه واقعی و برحق امام فاطمی است،
سلطان را از ادعاهای دروغین خلفای عباسی و خدعه‌های نظام‌الملک و اعمال
ناصواب دیگر عمال ستمگر سلطانی برحذر می‌دارد، و از وی می‌خواهد که علیه
آنها دست به کار شود. و می‌گوید اگر وی این کار را نکند پادشاه عادلتری خواهد
آمد و این کار را خواهد کرد. این متن‌ها، در تحریرهایی که اختلافاتی جزئی با
یکدیگر دارند به وسیله محمد شرف‌الدین در:

Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası (Istanbul) vii/4 (1926)

3-44,

چاپ شده است. و بار دیگر مستقیماً به وسیله نصرالله فلسفی در «اطلاعات
ماهانه» (تهران) سال ۳، شماره ۲۷، خرداد ۱۳۲۹ شمسی، ص ۱۲-۱۶ (و به وسیله
همین مولف در «چند مقاله» تهران ۱۳۴۲ شمسی ۴۱۵-۴۲۵ تجدید چاپ شده) طبع
گردیده است. این هردو مؤلف انتساب‌نامه‌ها را صحیح می‌دانند. عثمان توران هم
با احتیاط بیشتری این انتساب را می‌پذیرد نگاه کنید به:

Selcuklar tarihi ve Türk-Islam medeniyeti, Ankara 1965, 227-30.

اما مولف دیگر ترك این انتساب را رد می‌کند (نگاه کنید به - Kafesoglu
Sultan Meliksah... 135-5) مقایسه بین نامه‌ای که به حسن صباح نسبت داده شده
است با حقایق زندگی او از یک طرف، و با نمونه‌های موجود از رسایل اسماعیلیان
از سوی دیگر، عقیده مؤلف اخیر ترك را تأیید می‌کند.

شرح احوال حسن صباح و دیگر خداوندان الموت که به وسیله مورخان بعدی
ایرانی نوشته شده است همه مبتنی بر نوشته‌های جوینی و رشیدالدین فضل‌الله
است به اضافه مطالبی ظاهراً افسانه‌ای. علاوه بر اینها منابع دیگر نیز موجود است.
اخبار و اطلاعات ذیقیمی درباره اسماعیلیان می‌توان از تواریخ عهد سلجوقیان
چه عربی و چه فارسی خواه تاریخ عمومی و یا تاریخ محلی به دست آورد. از جمله
بهترین این تواریخ تألیف مورخ عرب ابن‌اثیر به نام الکامل فی التاریخ است
(۱۴ مجلد به اهتمام نورنبرگ، لیدن ۱۸۵۱-۱۸۷۶، در قاهره در ۹ مجلد از ۱۳۴۸

بعده تجدید چاپ شده است. در این کتاب هردو چاپ مورد استفاده قرار گرفته است. که در آن علاوه بر اخبار و اطلاعات متفرق مربوط به اسماعیلیان شرح حال مختصری از حسن صباح نیز آمده است که ظاهراً مستقل از سرگذشت سیدنا است. روایت کاملتر این شرح حال که منبع و مأخذ آن دانسته نیست به وسیله یک مورخ بعدی مصری یعنی مقریزی نقل شده است (مقریزی، المقفی، نسخه خطی پرتو پاشا ۴۹۶، استانبول). درباره مورخان این دوره به طور کلی بنگرید به مقاله کلود کائین به نام «تاریخ نویسی دوره سلجوقیان» در کتاب مورخان شرق میانه به اهتمام لوئیس و هلت، لندن ۱۹۶۲، ص ۵۹-۷. علاوه بر ماخذ کتابی مدارک و شواهد رو به تزاید باستانشناسی نیز موجود است. آثار مربوط به بازمانده های قلاع اسماعیلیان در ایران در یادداشت ۱۵ فصل اول در یادداشت ۲۲ فصل سوم ذکر شده است.

۱. رشیدالدین ۹۷: کاشانی ۱۲۰؛ جوینی در ص ۱۸۷-۶۶۷ آورده است که حسن در ری متولد شد حال آنکه در منابع دیگر آمده است که کودک بود که وی را به ری آوردند. گمان می رود که این اختلاف در نتیجه اشتباهی باشد که هنگام تلخیص منبع جوینی رخ داده است. بنا بر قول ابن جوزی (متوفی در ۱۲۰۱-۵۹۸ هجری) حسن اصلاً از مرو بود. در جوانی کاتب رئیس عبدالرزاق بن ابراهیم بود (المنتظم قسمت ۹، حیدرآباد ۱۳۵۹، ص ۱۲۱؛ همان نویسنده، تلخیص ابلیس قاهره ۱۹۲۸، ۱۱۰، ترجمه انگلیسی آن به وسیله د. س. مارگلیوت تحت عنوان Devil's Delusion در شماره ۹-۱۹۳۵ ص ۵۵۵) در نامه منسوب به حسن صباح وی خود گوید که پدرش مذهب شافعی داشت و وی بر آن مذهب بزرگت شد. این یکی از مواردی است که در انتساب آن به حسن می توان شك وارد آورد. نگاه کنید به هاجسن ص ۴۳؛ فلسفی ۴۰۶.

۲. جوینی ۹-۱۸۸/۸-۶۶۷؛ رشیدالدین ۹-۹۷؛ کاشانی ۳-۱۲۰؛ هاجسن ص ۴۴-۵. درباره ابن عطاش نگاه کنید به دائرة المعارف اسلام، چاپ دوم، تحت همین کلمه (به قلم برنارد لوئیس).

۳. رشیدالدین ۲-۱۱۰. درباره افسانه سه یار دبستانی نگاه کنید به ادوارد براون «روشنائی بیشتر بر حیات عمر خیام» در JRAS (۱۸۹۹)، ۱۶-۴۰۹ ه. یاون مقاله مذکور در فوق؛ براون، تاریخ ادبی ایران ۲-۱۹۰؛ م. ث. هوتسما: Recueil de textes relatifs à l'histoire de Seldjoudides ii, Leiden 1889 مقدمه صفحات ۱۴-۱۵، یادداشت ۲؛ هاجسن ۱۳۸-۱۳۷. فلسفی از صحت این داستان دفاع می کند (۴۱۰-۴۰۶). در یک منبع متأخر مصری (ابن الدواداری، کنزالدرر، ششم، به اهتمام صالح الدین المنجد، قاهره ۱۹۶۱ ص ۴۹۴) آمده است که حسن صباح همساکرد غزالی بود. این اشتباه ظاهراً ناشی از سوء تفاهم است.

۴. ابن اثیر ذیل سال ۴۹۴ جلد دهم ۱۶-۲۱۵ / جلد هشتم ۲۰۱؛ مقایسه کنید با گفتار همو در ذیل سال ۴۲۷ جلد نهم ۵-۳۰۴ / جلد هشتم ص ۱۱، و ذیل سال ۱۶۱ / جلد هشتم ص ۳-۱۷۲. بنا بر گفته ابن اثیر حسن در لباس تجار به مصر رفت. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به مقریزی، المقفی ذیل الحسن بن الصباح.

۵. شرحی که حسن از مسافرت خود به مصر و بازگشت از آنجا نقل می کند بر اساس سه روایتی است که از مسافرت وی به وسیله جوینی، رشیدالدین، و کاشانی نقل شده است. مقایسه کنید با هاجسن ص ۴۵-۴۷ (هاجسن اشتباه خود را در مورد طول اقامت حسن صباح در مصر در مقاله خود در دائرة المعارف اسلام چاپ دو تصحیح کرده است)؛ فلسفی ۴۱۱-۴۱۲.

از شرحی که حسن صباح خود بیان می‌دارد معلوم می‌شود که وی شخصاً خلیفه فاطمی را ملاقات نکرده است، و داستان ابن‌اثیر از چنین ملاقاتی و نیز تعیین خلیفه جانشین خود را عمداً به‌طور مبهم، ساختگی و نادرست است (بتگرید به‌اصف بن علی‌اصغر فیضی، هدایه‌الامریه، لندن - کلکته ۱۹۳۸ ص ۱۵). درنامهٔ معقول حسن به سلطان ملک‌شاه تصریح شده است که خلیفه عباسی امیرالجبوش را علیه وی آغالانید و امام او را از توطئه دشمنان رهایی بخشید.

۶- جوینی ۱۹۰-۶۶۹.
۷. ابن‌الفتیه، مختصر کتاب‌البلدان، به‌اهتمام دوخوبه، لیدن ۱۸۸۵ ص ۲۸۳ نیز نقل قول و. مینورسکی در: *La domination des Dailamites*, Paris 1932.
۸. ابن‌اثیر، ذیل سال ۴۹۴، جلد دهم ص ۲۱۵ جلد هشتم ص ۲۰۱.
۹. جوینی ۱۹۳/۶۶۹-۶۷۰.

۱۰. جوینی ۱۹۳-۵/۶۶۹-۷۱: رشیدالدین ۵-۱۰۳: کاشانی ۸-۱۲۵؛ ابن‌اثیر ذیل سال ۴۹۴، جلد دهم ص ۲۱۶ / جلد هشتم ص ۲-۲۰۱: هاجسن ۵-۴۸: فلسفی ۴-۴۱۳.

۱۱. رشیدالدین ۱۳۴: روایات مختلف در کاشانی ۱۵۴، و جوینی ۲۱۶/۶۸۳ آمده است. از خصوصیات جوینی آنست که همه جا دعوت را به‌بدعت تغییر داده است.

۱۲. جوینی ۱۹۹/۶۷۳-۴: رشیدالدین ۱۰۷: کاشانی ۱۳۰.
۱۳. جوینی ۹-۲۰۸/۶۷۹: رشیدالدین ۶-۱۱۵: کاشانی ۷-۱۳۶.
۱۴. جوینی ۲۰۰/۶۷۴: رشیدالدین ۸-۱۰۷: کاشانی ۱-۱۳۰: ابن‌اثیر، ذیل سال ۴۹۴، جلد دهم ص ۲۱۷ / جلد هشتم ۲۰۲: هاجسن ۷۴.

۱۵. ابن‌اثیر، ذیل سال ۴۹۴ جلد دهم ص ۲۱۷ / جلد هشتم ۲۰۲: هاجسن ۷۶.
۱۶. ابن‌الجوزی، المنتظم، نهم، حیدرآباد ۱۳۵۹ هجری ص ۱-۱۲۰: ایضاً هموتلبیس، ابلیس، قاهره ۱۹۲۸، ص ۱۱۰: ابن‌اثیر ذیل سال ۴۹۴ جلد دهم ص ۲۱۳ / جلد هشتم ص ۱-۲۰۰: هاجسن ۵-۷۴.

۱۷. جوینی ۲-۲۰۱ / ۵-۶۷۴ مقایسه کنید با رشیدالدین ۹-۱۰۸: کاشانی ۱۳۱: هاجسن ۵-۷۴.

۱۸. رشیدالدین ص ۱۱۰، مقایسه کنید با جوینی ۴-۶۷۶/۲۰۴ (و یادداشت مصحح در ص ۷-۴۰۶): کاشانی ۳-۱۳۲: ابن‌اثیر ذیل سال ۴۸۵ جلد دهم ص ۱۳۷-۸ / جلد هشتم ص ۲-۱۶۱.

M. Th. Houtsma, "The death of Nazam-al-Mulk and its consequences", in *Journal of Indian History*, iii (1924), 147-50.; Hodgson, 75.

۱۹. متن فارسی به‌اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، سال هفدهم، شمارهٔ ۳، ۱۳۴۴ شمسی ص ۳۲۹. آقای دانش‌پژوه در این شماره و شماره‌های بعد آن یک رشته مآخذ جالب را که اغلب جنبهٔ جدلی دارند، دربارهٔ اسماعیلیان چاپ کرده است.

20. W. Ivanow, "An Ismaili poem in praise of fidawis", in *JBBRRS*, xiv (1938), 63-72.

21. W. Ivanow, "The organization of Fatamid propaganda", in *JBBRAS*, xv (1939), 1-35.

مقایسه کنید با نظریات مؤلف در مقدمه‌ای که بردیوان خاکی خراسانی

(چاپ همیشی ۱۹۵۹، ص ۱۴-۱۱) نوشته است، همچنین به مقالات «داعی» به قلم هاجسن و «دعوت» به قلم کانارد در دائرة المعارف اسلام، چاپ دوم، مراجعه فرمایند. مراتب دعوت و داعیان را خواجه نصیرالدین طوسی در روضةالتسلیم که به نام تصورات معروف است مورد بحث قرار داده است (به اهتمام و ترجمه و. ایوانف: همیشی ۱۹۵۰) برای روایت اسماعیلی جدید از این مراتب که براساس ماخذ قدیمی نوشته است نگاه کنید به:

Mian Bahai Mulla Abdul Husain, Gulzari Daudi for the Bohras of India, Ahmedabad n. d. [1920?]

۲۲. جوینی ۸-۲۰۷/۹-۶۷۸: رشیدالدین ۲۰-۱۱۶: کاشانی ۴۱-۱۳۷: هاجسن ۷۶ یادداشت و ۷-۶۷. در باب قلعه گرد کوه نگاه کنید به و. ایوانف «بعضی از قلاع اسماعیلی در ایران»، در IC شماره ۱۲، ۱۹۳۸، ص ۶-۳۹۲۳ و منوچهر ستوده، «قلعه گرد کوه» در مجله مهر، شماره هشتم (سال ۱۳۳۱ شمسی) ص ۴۳-۳۳۹ و ۹۰-۴۸۴.

۲۳. به نظر می رسد که پرآمدن و پرافتادن اسماعیلیان اصفهان در وقایعنامه الموت کمتر مورد توجه قرار گرفته است. جوینی چیزی در این باره نمی گوید. رشیدالدین (ص ۱۲۰ و بعد از آن) و کاشانی (ص ۱۴۲ و بعد از آن) شرح مختصری در این باره بیان می کنند که ممکن است براساس منابع غیر اسماعیلی دیگری باشد. داستان در تواریخ عمومی این دوره مورد بحث قرار گرفته است، مثلاً رجوع کنید به: راوندی، راحة الصدور، به اهتمام محمد اقبال، لندن ۱۹۲۱ ص ۱۵۵-۶۱؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوقنامه، تهران ۱۳۳۲ شمسی، ص ۳۹-۴۲؛ ابن الجوزی، منتظم، نهم، ص ۱۵-۱۵۱؛ البنداری، تاریخ عمادالدین دربار سلجوقیان عراق، به اهتمام هوتسما، لیدن ۱۸۸۹ ص ۹۰-۹۲؛ ابن اثیر، ذیل سال ۴۹۴ جلد دهم ص ۲۱۵-۱۷ جلد هشتم ص ۴-۲۰۱؛ سال ۵۰۰ جلد دهم ص ۳۰۲-۲۹۹ / جلد هشتم ص ۳-۲۴۲ و غیره. برای بررسیهای جدید در این باره نگاه کنید به: هاجسن ۸۵-۸۶-۸۸-۸۹، ۹۵-۹۶؛ مقاله لویس تحت عنوان «ابن عطاش» در دائرة المعارف اسلام؛ محمد سپریار «شاهد کجاست؟» در مجله دانشکده ادبیات اصفهان، شماره ۱ (۱۳۴۲ ۱۹۶۵) ص ۸۷-۱۵۷.

۲۴. ابن اثیر، ذیل سال ۴۹۴ جلد دهم ص ۲۲۰ / جلد هشتم ص ۲۰۳.

۲۵. ابن اثیر، ذیل سال ۴۹۷ جلد دهم ص ۲۶۰ / جلد هشتم ۲۲۳.

۲۶. ابن اثیر، ذیل سال ۴۹۴ جلد دهم ص ۲۲۱ / جلد هشتم ص ۲۰۴.

۲۷. ابن اثیر، ذیل سال ۵۰۰ جلد دهم ص ۲۹۹ / جلد هشتم ص ۲۴۲؛ ابن اثیر شرح کاملی از این معاصر به دست می دهد.

۲۸. ابن القلانسی، ذیل تاریخ دمشق، به اهتمام آندروز، بیروت ۱۹۰۸ ص ۱۵۲، ترجمه فرانسوی آن به وسیله ر. لوتورنو تحت عنوان Damas de 1075 à 1154 دمشق ۱۹۵۲ ص ۶۸-۶۹.

۲۹. جوینی ۲۱۱/۶۸۰؛ رشیدالدین ۵-۱۲۴؛ کاشانی ۶-۱۳۵؛ ابن القلانسی، ۱۶۲ (= لوتورنو ۴-۸۳)؛ البنداری ۱۰۰-۹۸؛ ابن اثیر، ذیل سال ۵۰۳ جلد دهم ص ۳۳۵ / جلد هشتم ص ۲۵۹؛ هاجسن ۹۷.

۳۰. جوینی ۲۰۷/۶۷۸.

۳۱. جوینی ۲۱۲/۶۸۱؛ رشیدالدین ۳۲-۱۲۶؛ کاشانی ۴۱ و بعد؛ ابن اثیر ذیل سال ۵۱۱ جلد دهم ص ۷-۳۶۹ / جلد نهم ۲۷۸.

۲۲. البنداری ۱۴۷.
۲۳. جوینی ۵-۲۱۳/۲-۶۸۱، مقایسه کنید با رشیدالدین ۱۲۳: کاشانی
۱۴۴. يك مؤلف اسماعیلی اهل سوریه این داستان را در مورد صلاح الدین ایوبی ذکر می‌کند.
۳۴. ابن القلانسی ۱۰۳: ترجمه انگلیسی به وسیله ه. ر. آ. گیب به نام *The Damascus chronicle of The crusades*. London 1932 ص ۱۶۳.
۲۵. رشیدالدین ۱۳۳، ۱۳۷: مقایسه کنید با کاشانی ۱۵۳، ۱۵۶.
۳۶. ابن میسر، تاریخ مصر، ۶۵-۶۶: مقایسه کنید ایضاً با صفحات ۹-۶۸؛ ابن الصیرفی، الاشارة الی من نال الوزاره، به اهتمام علی مخلص در (1925) BIFAO. xxv م. م. سترن:
- «The epistler of the Fatamid Caliph al-Amer (al-Hedāya Ameriyya) its date and purpose», in JRAS (1950) 20-31; ۹-۱۰۸.
۲۷. جوینی ۳-۲۱۵/۳-۶۸۲: رشیدالدین ۴-۱۳۳: کاشانی ۴-۱۵۳.
۳۸. ابن اثیر، ذیل سال ۴۹۴ جلد دهم ص ۲۱۶ / جلد هشتم ص ۲۰۱؛ مقریزی، المقفی ذیل الحسن ابن الصباح.
۳۹. جوینی ۲۱۰/۶۸۰: مقایسه کنید با رشیدالدین ۱۲۴: کاشانی ۱۴۵ رشیدالدین می‌گوید ۳۸ سال.
۴۰. ایضاً.
۴۱. درباره شرح حال حسن صباح از خودش نگاه کنید به یادداشت کتابشناسی این فصل. خلاصه رساله او به نام «چهار فصل» در يك تحریر عربی به وسیله ملل و نعل نویس قرن دوازدهم (ششم هجری) عبدالکریم شهرستانی در کتاب العلل والنعل آورده شده است. ترجمه انگلیسی آن را هاجسن در کتاب خود ص ۳۲۵-۳۲۸ آورده است.

فصل چهارم

دعوت اسماعیلیان در ایران

وقتی که يك سلطان سلجوقی می‌مرد بلافاصله تمام فعالیتها و اقدامات مثبت تعطیل می‌شد، و دوره‌ای از فترت و کشمکش پیش می‌آمد که در طی آن دشمنان داخلی و خارجی مملکت فرصت می‌یافتند تا به اجرای نقشه‌های خویش پردازند. بسیار بودند کسانی که انتظار داشتند دولت اسماعیلی نیز، که حسن صباح تأسیس کرده بود، با مرگ او به سرنوشت یکسان و قابل تأسف دولتهای اسلامی در این دوره دچار گردد.

در سال ۱۱۲۶ (مطابق ۵۲۰ هجری) دو سال بعد از به حکومت نشستن بزرگ امید، سلطان سنجر حمله‌ای به قلاع اسماعیلی کرد که این مسئله را در معرض آزمایش گذاشت. سلطان سنجر از زمان لشکرکشی به طبرس. یعنی از ۱۱۰۳ (مطابق ۴۹۷ هجری) علیه اسماعیلیان دست به اقدامی نزده بود، و حتی با آنها وارد يك نوع سازش و موافقت گردیده بود. هیچ عذر و علت موجه و ضروری برای حمله سال ۱۱۲۶ (مطابق ۵۲۰ هجری) وی به اسماعیلیان وجود ندارد. تنها اعتماد و قدرت روزافزون سلطان و ضعف تصویری اسماعیلیان در دوران حکومت فرمانروای جدیدشان می‌تواند توجیه قانع کننده‌ای برای تصمیم سلطان باشد، تصمیم براینکه دیگر نسبت به این قدرت مستقل و خطرناکی که در مرزهای قلمرو او، و حتی در داخل آن به وجود آمده است اغماض و تساهل به خرج ندهد. وزیر سلطان، معین‌الدین کاشی

که طرفدار اقدامات شدید علیه اسماعیلیان بود در این میان نقش مهمی داشت.

اولین حمله از مشرق شروع شد. «در این سال وزیر سلطان... فرمان داد که علیه اسماعیلیان به جنگ پردازند و آنها را در هر کجا هستند و هر کجا به دست می‌آیند بکشند و اموالشان را غارت کنند و زنانشان را به کنیزی برند. وی لشکر به طرثیث (در قهستان) که در دست اسماعیلیان بود، و نیز به بیهق، واقع در ایالت نیشابور، فرستاد... و به تمام قسمت‌هایی که در تصرف آنان بود سپاه گسیل داشت و بدانها فرمان داد که هر جا با اسماعیلیان روبرو شدند آنها را به قتل برسانند.»^۱ به نظر می‌آید که معنای ضمنی این اقدامات آن بوده است که اسماعیلیان از حقوقی که در قوانین اسلامی برای اسیران و شهروندان در جنگ‌های داخلی بین مسلمانان مقرر گشته بوده است محرومند و محکوم به مرگ و بردگی هستند. مورخ عربی نویسنده، ابن‌اثیر، از دو پیروزی که در نتیجه این لشکرکشیها به دست آمده است خبر می‌دهد. یکی تسخیر آبادی اسماعیلی طرز، در نزدیکی بیهق، که تمام اهالی قتل عام شدند و رئیس اسماعیلیان خویشتن را از فراز مناره مسجد به زیر افکند و هلاک شد. و دیگری حمله به طرثیث که در آن سپاهیان سلجوقی «بسیاری از مردم را کشتند، غنایم بسیار به دست آوردند، و سپس بازگشتند.» آنچه واضح است این است که نتیجه لشکرکشی محدود و بیفایده بوده است. در شمال، حملات تهاجمی سلجوقیان وضعی بدتر از این داشت. لشکرکشی به رودبار به سرگردگی برادرزاده اتابک شیرگیر با شکست مواجه شد و غنیمت بسیار به دست اسماعیلیان افتاد. حمله دیگر نیز که به یاری اهالی محل صورت گرفت دفع شد و یکی از امرای لشکر اسیر گردید.

انتقام اسماعیلیان زیاد به طول نینجامید. دو نفر فدایی در جامه مهتران خویشتن را در زمره اطرافیان و خادمان وزیر قرار دادند و با مهارت و تظاهرات دیندارانه اعتماد وی را به خود جلب کردند. روزی وزیر برای انتخاب دو اسب عربی که می‌خواست برای سلطان به مناسبت سال نو پیشکش فرستد آنها را

به حضور طلپید. فدائیان از این فرصت استفاده کردند و وزیر را به قتل رسانیدند. قتل در ۱۶ مارس ۱۱۲۷ (مطابق ۵۲۱ هجری) صورت گرفت. این اثیر می گوید معین الدین «در جنگ با اسماعیلیان نیت نیکو داشت و اقدام خوبی کرد، و خداوند وی را به افتخار شهادت رساند.»^۲ همین مورخ از لشکرکشی سنجر برای تنبیه اسماعیلیان به الموت خبر می دهد و می گوید در این لشکرکشی ۱۰۰۰۰ نفر اسماعیلی هلاک شدند. اما منابع اسماعیلی و مآخذ دیگر چنین مطلبی را ذکر نمی کنند و ظاهراً باید از ساخته های خود مؤلف باشد.

در پایان این منازعات اسماعیلیان قوی تر از پیش بودند. در رودبار، با ساختن قلعه مستحکم جدیدی به نام میمون دژ، به تحکیم موقعیت خود پرداختند.^۳ و قلمرو خویش را خاصه با گرفتن طالقان توسعه بخشیدند. در مشرق نیروهای اسماعیلی ظاهراً از قهستان، سیستان را در سال ۱۱۲۹ (مطابق ۵۲۴ هجری) مورد تاخت و تاز قرار دادند.^۴ در همان سال سلطان محمود سلجوقی با اسماعیلیان از در مصالحه درآمد و رسولی از الموت را به دربار خود فرا خواند. بدبختانه رسول الموت را با همراهش، عوام اصفهان هنگامی که از حضرت سلطان بیرون می آمد کشتند. سلطان از این حادثه عذرخواهی کرد و خود را از قتل آنها پری شمرد. اما به تقاضای بزرگ امید که خواهان قصاص از کشتندگان بود التفات نمود. اسماعیلیان به تلافی به قزوین تاختند و به موجب آنچه در تاریخ خود آنها آمده است چهارصد کس را بکشتند و غنیمت بسیار بگرفتند. قزوینیان به حمله متقابل پرداختند اما به گفته مورخ اسماعیلی چون رفیقان یکی از امرای ترک را بکشتند بقیه لشکر فرار کردند.^۵ در همین ایام محمود شخصاً به الموت حمله آورد ولی نتیجه ای عایدش نشد.

در سال ۱۱۳۱ (مطابق ۵۲۶ هجری) سلطان محمود وفات یافت، و مطابق معمول نزاع و کشمکش بین برادران و پسرانش در گرفت. عده ای از امرای پای مسترشد خلیفه بغداد را نیز در اتحادی که علیه سلطان مسعود تشکیل داده بودند به میان کشیدند. در سال ۱۱۳۹ (مطابق ۵۳۴ هجری) خلیفه و وزیرش با عده ای از بزرگان

دستگاه خلافت در نزدیک همدان اسیر سلطان مسعود شدند. سلطان اسیر عالیقدر خود را به مراغه برد، و در آنجا پنا بر روایات با احترام با وی رفتار نمود، ولی مانع از آن نشد که عده کثیری از اسماعیلیان به خیمه خلیفه درآیند و وی را از پای درآورند. خلیفه عباسی به عنوان حامی مذهب سنت، اگر فرصت پیش می آمد، هدف و آماج خوبی برای خنجرهای فدائیان بود، اما شایعات مسعود را به همدستی با اسماعیلیان و غفلت عمدی در محافظت جان خلیفه متهم می داشت، و حتی پای سنجر را که هنوز از لحاظ اسمی، بزرگ امرای سلجوقی محسوب می شد، به عنوان محرک قتل در میان می دانست. جوینی سخت می کوشد تا این هر دو را از این اتهام تبرئه سازد. می گوید: «جمعی از کوتاه نظران و بدخواهان دولت سنجری این حال را بدیشان نسبت می کردند، اما کذب المنجمون و رب الکعبه، حسن طویت و تقاء سریرت سلطان سنجر در متابعت و تقویت دین حنیفی و تعظیم امور دارالخلافة در ضمن شفقت و رأفت از آن واضحتر است که به امثال این بهتان و اشکال این تزویر، حضرت او را که منبع و منشأ رأفت بود نسبت توان داد.»^۶ خبر قتل خلیفه در الموت مایه نشاط و شادی شد. اسماعیلیان «هفت شبانه روز بشارت زدند و رفیقان را مهربانی کردند»، و بر نام و علم عباسیان ناسزا گفتند.*

صورت قتلهایی که در دوران حکمرانی بزرگ امید در ایران روی داده است نسبتاً کوتاه است، ولی به هیچ وجه بی اهمیت نیست. گذشته از خلیفه، اینان از جمله مقتولین بوده اند: رئیس اصفهان، حاکم مراغه که اندکی قبل از رسیدن خلیفه بدان شهر کشته شد، رئیس تبریز، و مفتی قزوین.

کم شدن قتلها تنها تغییری نبود که در شیوه حکومت اسماعیلی پدید آمد. بزرگ امید بر خلاف حسن صباح از مردم بومی رودبار بود نه یک بیگانه. وی تجربه حسن را به عنوان یک عنصر مخفی آشوبگر نداشت، بلکه اکثر عمر خود را در مقام فرمانروایی و

* در جامع التواریخ و زبدة التواریخ عبارت اخیر به صورت «ایشان عباسیان را ملعه کربوا گفتندی و سیاه علم» و «تزاریان عباسیان را ملعه کربوا گفتندی» آمده است که معنای آن به درستی روشن نیست. لویس آن را چنانکه در فوق آورده ایم فهمیده و ترجمه کرده است.

زمامداری گذرانده بود. فرار امیر یرنقش بازدار، دشمن قدیمی و سهمگین اسماعیلیان، و پیروان وی به الموت، در نتیجه عزل او به وسیله قدرت نو برآمده خوارزمشاهی به خوبی نقش بزرگ امید را در مقام يك حکمران محلی که مورد قبول دیگران بوده است نشان می دهد.

چون یرنقش و یارانش به الموت پناهنده شدند، خوارزمشاه درخواست تسلیم آنها را کرد و حجت آورد که وی دوست اسماعیلیان بوده است و حال آنکه یرنقش دشمنی آنها می کرده است. اما بزرگ امید از تسلیم کردن پناهندگان خودداری کرد و پاسخ داد «هر که به زینهار باشد هرگز او را به خصمان نسپاریم.»^۷ وقایع نویس زمان بزرگ امید از نقل این قبیل داستانها که بر علو طبع اسماعیلیان دلالت می کند و مقام خداوند الموت را به عنوان يك فرمانروای جوانمرد نشان می دهد تا يك پیشوای انقلابی، شادی و شرف واضحی دارد.

فرمانروای اسماعیلی این نقش جوانمردانه را حتی در سرکوبی بدعت و الحاد نیز از دست نمی دهد. وقایع نگار اسماعیلی می گوید: در سال ۱۱۳۱ (مطابق ۵۲۶ هجری) يك نفر شیعی به نام ابوهاشم در دیلم ظهور کرد و نامه ها به اطراف و به خراسان فرستاد و مردم را به خود دعوت کرد. «بزرگ امید به او نصیحت نامه ای نوشت تا حجت خدای بروی متوجه باشد.» ابوهاشم پاسخ داد که «گفتار شما همه کفر و الحاد و زندقه است. اگر حاضر شوید مناظره کنیم، کافری شما ظاهر گردد.» اسماعیلیان سپاهی به جنگ او فرستادند و وی را شکست دادند. او را بگرفتند و بر او حجت فراوان انگیختند و سوزاندند.^۸

دوران طولانی حکمرانی بزرگ امید با مرگ او در ۹ فوریه ۱۱۳۸ (مطابق بیست و ششم جمادی الاول ۵۳۲ هجری) به پایان آمد. جوینی حادثه مرگ او را ظریفانه چنین بیان می کند: «بزرگ امید بر سر ضلالت در جهالت نشسته بود تا بیست و ششم جمادی الاول من سنه اثنین و ثلثین و خمسمائه* در پای

* رشیدالدین فضل الله تاریخ وفات او را «بیست و ششم جمادی الاول سنه اثنین و تسعین و خمسمائه آورده است.» (ص ۱۴۴)

هلاکت نرم شد و دوزخ از حطب جثه او گرم گشت. «^۹ نکته مهم در تغییر طبیعت حکومت اسماعیلی این است که پسر بزرگ امید، محمد، که سه روز پیش از مرگ پدر به عنوان وارث او انتخاب شده بود بدون هیچ گونه حادثه‌ای جانشین وی گشت. وقایع نویس اسماعیلی می‌گویند وقتی که بزرگ امید مرد «خصمان از فوات بزرگ امید مسرور و مغرور شدند.»^{۱۰} ولی به زودی دریافتند که امیدهای آنان بیهوده بوده است.

نخستین قربانی دوره حکمرانی جدید یکی دیگر از خلفای عباسی، یعنی خلیفه راشد، پسر و جانشین مستر شد بود. وی نیز مانند پدرش گرفتار منازعات سلجوقیان شد و جمعی از قضات و فقیهان که به وسیله سلطان فرا خوانده شده بودند، وی را از خلافت عزل کردند. راشد عراق را به قصد ایران ترك گفت تا به متحدان خویش بپیوندد. در اصفهان هنگامی که تازه از يك بیماری بهبود یافته بود فدائیان در پنجم یا ششم ژوئن ۱۱۳۸ (مطابق ۵۳۳ هجری) او را به قتل رسانیدند. قاتلان از مردم خراسان و از جمله خدمه خود خلیفه بودند. در الموت بار دیگر از شنیدن خبر قتل خلیفه به عنوان نخستین پیروزی دوره حکومت جدید يك هفته بشارت زدند.^{۱۱}

در فهرست نام کسانی که به زمان محمد بن بزرگ امید به قتل رسیدند فقط صورت چهارده تن آمده است. علاوه بر خلیفه معروفترین قربانی اسماعیلیان، سلطان داود سلجوقی بود که به وسیله چهار فدایی شامی در ۱۱۴۳ (مطابق ۵۳۸ هجری) در تبریز به قتل رسید. گویند قاتلان را عمادالدین زنگی حکمران موصل که در این هنگام مشغول بسط قلمرو خود در شام بود، و بیم آن داشت که داود را به جانشینی او بفرستند گسیل داشته بود. اما بطور یقین تعجب آور است که ترتیب این قتل را که در شمال غربی ایران رخ داد در شام داده باشند نه در الموت. از جمله قربانیان دیگر، امیری از امرای دربار سنجر، و یکی از بستگان وی، شاهزاده‌ای از خاندان خوارزمشاهی، حکمرانان محلی گرجستان؟ و مازندران، یکی از وزیران، و قاضیان قهستان و تفلیس و همدان بودند، که مردم را به کشتن اسماعیلیان تحریک کرده و یا

قتل آنها را جایز شمرده بودند. در مقایسه با روزگار درخشان حسن صباح این مقدار فعالیت بسیار اندک بود، و از توجه روز افزون اسماعیلیان به مسایل و مشکلات محلی و داخلی خبر می‌داد. در وقایعنامه اسماعیلی در این دوره از امور عظیم امپراطوری سلجوقی ذکری به میان نمی‌آید، در عوض از مجادلات و منازعات محلی با حکمرانان همجوار به تفصیل سخن می‌رود، و صورت گاوها و گوسفندها و اسبها و دیگر وسایلی که به غنیمت گرفته شده است زینت بخش آن می‌گردد.

اسماعیلیان در يك سلسله تهاجمات و مدافعات بین رودبار و قزوین موقعیت خویش را مستحکمتر ساختند. در سال ۱۱۴۳ (مطابق ۵۳۸ هجری) حمله سلطان محمود سلجوقی را به الموت دفع نمودند. در نواحی دریای خزر قلاع تازه‌ای بدست آوردند. یا ساختند، و حتی فعالیت خود را در نواحی جدید گسترش دادند. به گرجستان حمله کردند و دست به تبلیغ کیش خویش زدند. در افغانستان فعلی حاکم محلی به علل شخصی از اسماعیلیان خواست که جمعی از داعیان خود را بدانجا فرستند. پس از مرگ این حکمران در ۱۱۶۱ (مطابق ۵۵۷ هجری) جانشین وی هم داعیان و هم کسانی را که به کیش اسماعیلی درآمده بودند از دم تیغ گذرانید.

از میان دشمنان اسماعیلیان ری تن بخصوص سرسخت و لجوج بودند. یکی حکمران مازندران و دیگر عباس شحنة ری، که از جانب سلجوقیان حکومت داشت. عباس اسماعیلیان ری را قتل عام کرد، و قلمرو آنها را مورد حمله قرار داد. گویند این هر دو از کله اسماعیلیان منار ساختند. در سال ۱۱۴۶ یا ۱۱۴۷ (مطابق ۵۴۱ یا ۵۴۲ هجری) سلطان مسعود، عباس شحنة ری را بنا بر قول وقایع نویس اسماعیلی «به اشارت سلطان سنجر در بغداد بکشت و سرش را به درگاه خراسان فرستاد.»^{۱۲} اشاراتی از این قبیل نشان می‌دهد که سنجر و اسماعیلیان همداستان بوده‌اند، هرچند گاه گاه مانند وقتی که سنجر برای استقرار مذهب تسنن در یکی از مراکز اسماعیلیان در قهستان به پشتیبانی اهالی

برخواست، با یکدیگر به کشمکش برمی‌خاستند. در قهستان نیز مانند سایر نقاط، منازعاتی که پیش می‌آید جنبه محلی و داخلی دارد. این نکته قابل توجه است که علاوه بر الموت، در دیگر قلاع و ایالات اسماعیلی نیز مقام رهبری از پدر به پسر می‌رسید. و مجادلاتی که اسماعیلیان پا درگیر آن می‌گشتند کاملاً جنبه خانوادگی داشت.

به نظر می‌آمد که شور و حمیت از کیش اسماعیلی رخت بر بسته است. آن جهاد بزرگی که به نام امام غایب برای برانداختن نظام کهن، و بنیان نهادن هزاره جدید آغاز شده بود، اینک در سکون و وقفه موجود، و توافق ضمنی و بی سر و صدای میان دولت اسماعیلی و سلسله‌های سنی به صورت ستیزهای کوچک مرزی، و تاخت و تاز برای به‌غنیمت گرفتن مواشی درآمد بود. قلعه‌ها و استحکامات اسماعیلی که در اساس به‌عنوان پایگاه حمله به امپراطوری سنیان، تسخیر و یا ساخته شده بود، اینک مرکز سلسله‌های نحله‌ای محلی گشته که امثال آن در تاریخ اسلام فراوان بود. اسماعیلیان حتی ضرابخانه‌ای از آن خود داشتند و به نام خویش سکه می‌زدند. درست است که فدائیان اسماعیلی هنوز به آدمکشی مشغول بودند، ولی این امر منحصر به آنان نبود، و به هر حال، برای فرو نشاندن آتش آرزوهای مؤمنان کافی به نظر نمی‌رسید.

در میان اسماعیلیان هنوز عده‌ای بودند که خواهان بازگشت به دوران پرشکوه حسن صباح بودند - بازگشت به جانبازیمها و حوادث دوران نخستین مجاهدتهای او، و ایمان مذهبئی که الهام - بخش آنها بود. اینان حسن، پسر و ولیعهد محمد بن بزرگ امید، خداوند الموت را، پیشوای و رهبری شایسته‌ای برای خود یافتند. حسن از همان اوان شباب بدین امر علاقه‌مند بود. «چون به سن بلوغ نزدیک رسید هوس تحصیل و بحث اقاویل حسن صباح و اسلاف خویش کرد و سخن دعوت را در آن شیوه صباحی و الزامات او نیک تتبع نمود و در تقریر آن بارع گشت... و به‌رفق و سخن‌آرایی آن قوم را زیادت می‌فریفتی و پدرش چون از این شیوه عاری بود پسرش بدین تلبیسات و تزویقات در جنب او عالمی متفوق می‌نمود... و عوام به متابعت او رغبت می‌کرد، و چون از

پدرش مثل آن مقالات تشنیده بودند در گمان می افتادند که امامی که حسن صباح وعده داده است اینست. ارادت آن طایفه بدو زیادت می شد و در متابعت او مسارعت می جستند.»

محمد به هیچ وجه از این جریان راضی نبود. وی که در اسمعیلیگری مردی محتاط و محافظه کار بود و «در التزام قاعده پدر و حسن (صباح) در کار دعوت به امام و اظهار شعار اسلام متشدد بود و آن شیوه را متقلد، آن کار مستبعد دانست و بر پسر انکار بلیغ کرد و مردم را جمع آورد و گفت: «این حسن پسر من است و من امام نیستم بل از دعای امام یکی داعی ام، و هر کس که [بغیر] این سخن مسموع و مصدق دارد کافر باشد و بیدین؛ و بر این موجب قومی را که امامت پسرش را تصدیق کرده بودند به انواع مطالبات و عقوبات مثله می گردانید و به یک نوبت دو یست و پنجاه نفس را برالموت بکشت و بر پشت دو یست و پنجاه شخص دیگر که هم بدین اسم موسوم بودند بست و از قلعه بیرون کرد. از این سبب منزجر و ممنوع گشتند.»^{۱۳} حسن منتظر فرصت شد و در پی رفع سوءظن پدر برآمد. چون محمد در سال ۱۱۶۲ (مطابق ۵۵۸ هجری) درگذشت وی بدون هیچ گونه مخالفتی جانشین او شد. در این هنگام حسن سی و پنج سال داشت.

حکمرانی حسن در آغاز بی حادثه گذشت، و تنها رعایت امور شرعی که تا این تاریخ در الموت به شدت اجرا می شد اندکی سستی گرفت. آنگاه پس از آنکه دو سال و نیم از حکمرانش گذشت در نیمه ماه رمضان که ماه صیام و روزه مسلمانان است صلاهی قیامت و شروع هزاره جدید را داد.

توصیفاتى که اسماعیلیان از آنچه اتفاق افتاده است نوشته اند، در ادبیات دوره های بعد، و نیز تاحدی به صورت اصلاح شده اش، در تاریخ های فارسی که بعد از سقوط الموت نوشته شده آمده است. حسن «در روز هفدهم ماه رمضان سنه تسع و خمسين و خمسمائه (مطابق ۸ اوت ۱۱۶۴ میلادی)، طالع سنبله، آفتاب به سرطان، بفرمود که در میدان الموت منبر بنهادند. روی در جانب مغرب، و چهار علم بر چهار گوشه منبر برپای کرد، و رفیقان خراسان بر دست راست منبر، و رفیقان عراق در دست

چپ منبر، و دیلمیان و رفیقان رودبار برابر.» چون منبر روی به مغرب داشت پس افرادی که در این مجمع شرکت کرده بودند پشت به خانه کعبه داشتند. در يك رساله اسماعیلی دنباله مطلب چنین آمده است: «و خداوند (حسن)، علی ذکرة السلام، جامعه سپید پوشیده و عمامه سفید، نزدیک نصف نهار از قلعه بیرون آمد و از دست راست منبر درآمد و به آهنگی هرچه تمامتر بر سر منبر شد. و سه بار سلام کرد: اول بر دیلمیان، دیگر بر دست راست، دیگر بر دست چپ؛ و لحظه ای 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 بدانید!» که از امام پنهان پیغام و دستور جدیدی رسیده است. «امام... در رحمت و ابواب رافت خود بر شما گشوده و شما را ترحم فرستاده و بتدگان خاص خویش خوانده و آصار و اوزار و رسوم شریعت از شما برگرفته و شما را به قیامت رسانیده.» علاوه بر آن امام گفته است که «حسن بن محمد بن بزرگ امید خلیفه و حجت و داعی ما است. و شیعه ما در امور دینی و دنیاوی مطیع و متابع او باشند، و حکم او محکم دانند، و قول او قول ما شناسند.»^{۱۴}

چون حسن سخن خود را به پایان رسانید از منبر فرود آمد و «به رسم عید دو رکعت نماز بگزارد.» سپس دستور داد خوان بنهادند، و رفیقان را دعوت کرد که روزه را بشکنند، و «عیدی و خرمی» کنند. رسولان به اطراف فرستاد تا خبر این بشارت به شرق و غرب برسانند. در قهستان رئیس قلعه مؤمن آباد عین مراسم الموت را تکرار کرد، و از روی منبری «منحرف از سمت سداد» خود را خلیفه حسن خواند. «و آن روز که بر ملحدستان مؤمن آباد افشای این مخازی و تقریر این مساوات رفت هم در پایه آن منبر و حریم آن مجمع چنگ و رباب زدند و شراب آشکارا ب خوردند.»^{۱۵}

نقض رسمی و تشریفاتی شریعت — که پشت به قبله داشتن افراد مجمع و افطار کردن در بعد از ظهر نیمه ماه رمضان نمونه آن است — اوج يك نهضت هزاره ای و مخالف شریعت را مشخص می سازد که در اسلام هر چند گاه بار تکرار می شود، و مشابه

آن نیز در کیش مسیحیت دیده می‌شود. شریعت کار خود را انجام داده و بنابراین دوره آن به سر رسیده است. اسرار و حقایق آشکار گشته، و رحمت امام همه را شامل شده است. امام با برگزیدن مؤمنان، به عنوان بندگان خاص خود، آنها را از گناه محفوظ داشته و با اعلام قیامت از مرگ نجات داده و در حال حیات به بهشت روحانی که علم حقیقت و تفکر در ذات باریتعالی است رسانیده. «و بر جمله حاصل این مذاهب بیحاصل این بود که بر قاعده فلاسفه، عالم را قدیم گفتند و زمان را نامتناهی و معاد را روحانی و بهشت و دوزخ و مافیها را همه تأویل کرده‌اند که معانی آن وجوه تأویل به روحانی باشد. پس بنا بر این اساس، گفتند قیامت نیز آن وقت باشد که خلق با خدا رسند، و بواطن و حقایق خلائق ظاهر گردد، و اعمال طاعت مرتفع شود، که در عالم دنیا همه عمل باشد و حساب نه، و آخرت همه حساب باشد و عمل نه، و این روحانی است؛ و آن قیامت که در همه ملل و مذاهب موعود و منتظر است این بود که حسن اظهار کرد و بر این قاعده تکالیف شرعی از مردم برخاسته است، چه همه را در این دور قیامت بکل الوجوه روی به خدا باید داشتن و ترك رسوم شرایع و عادات عبادت موقت گرفتن. در شریعت فرموده بودند که در شبانه‌روزی پنج نوبت عبادت خدای باید کردن و خدای را بودن. آن تکلیف ظاهر بود. در قیامت خود به دل دائماً خدای را باید بودن و روی نفس خود پیوسته به حضرت الهیت داشتن که نماز حقیقی این است.»^{۱۶}

وضع احکام دینی جدید تغییر مهمی در موقعیت خداوند الموت ایجاد کرد. در خطبه‌ای که در میدان قلعه الموت خوانده شد از وی به عنوان خلیفه امام و حجت زمان نام برده شد. او به عنوان برپای دارنده و آورنده دور قیامت قائم‌القیامه است که از بزرگترین مراتب و شخصیت‌های دین اسماعیلی محسوب می‌شود. بنابر آنچه رشیدالدین فضل‌الله آورده است، حسن پس از اظهارات علنی خویش در «فصولی» که می‌نوشت ادعا می‌کرد که وی اگر چه به «ظاهر او را پسر محمد بن بزرگ امید دانسته‌اند، ولی در حقیقت امام وقت است و پسر امام از اولاد نزار بن-

المستضر.» ممکن است چنانکه بعضی حجت آورده‌اند حسن ادعا نکرده باشد که جسماً از اعقاب نزار است، زیرا این امر در دوره قیامت اهمیتی نداشته است، بلکه مدعی يك نوع ارتباط و فرزندی روحانی بوده است. و در واقع در نهضت‌های مهدوی آغاز اسلام سوابقی از چنین ادعاهای مبنی بر بنوت روحانی از خاندان پیغمبر وجود دارد. باری روایات بعدی اسماعیلی در تأکید اینکه حسن و اعقاب وی از اولاد واقعی نزار بوده‌اند همداستانند، هر چند در اینکه سلسله جانشینی آنها چگونه بوده بایکدیگر اختلاف دارند. خود حسن همیشه با احترام ذکر می‌شود و نام وی هیچگاه بدون جمله دعائیۀ «علی ذکره السلام» بر زبان آورده نمی‌شود.

بیشتر اسماعیلیان فوراً احکام دینی جدید را پذیرفتند. اما عده‌ای از اینکه یوغ احکام شرعی را یکباره از گردن بیندازند، ابا ورزیدند، و حسن شدیدترین عقوبت‌ها را برای آنها مقرر داشت. [به گفته رشیدالدین فضل‌الله] «حسن چه به تعریض و چه به تصریح آورده که همچنانکه در دور شریعت اگر کسی طاعت و عبادت نکند و حکم قیامت نگاه دارد، اعنی طاعت و عبادت روحانی بدارد او را به نکال و سیاست و عقال مأخوذ دارند و سنگسار کنند، اگر کسی در دور قیامت حکم شریعت به کار دارد و بر عبادات و رسوم جسمانی مواظبت نماید نکال و قتل و رجم و تعذیب بر او واجب باشد.»^{۱۷}

از جمله مخالفان، یکی برادر زن حسن بود که از بقایای يك خاندان بزرگ دیلمی بود. بنابه گفته جوینی، وی یکی از کسانی بود «که هنوز از خدای ترسی و دیانت رایحه‌ای به مشام ضمائر ایشان می‌رسیده است... او بر افشاء آن فضایح و اضالیل صبر نتوانسته است کردن، رحمه الله و جزاه من حسن نیته خیراً! روز یکشنبه ششم ربیع‌الاول سنه احدی و ستین و خمسمائه (مطابق ۹ اژنویه ۱۱۶۶) بر قلعه لمسر حسن مصل را به کار زد تا الی نارالله الموقده از دنیا برفت.»^{۱۸}

چون حسن درگذشت، پسر نوزده ساله‌اش، محمد، جانشین او گشت. وی تأکید کرد که او و پدرش از اولاد نزار، و بنابراین

امام هستند. گویند وی نویسنده‌ای پرکار بود، و در دوران دراز حکمرانی‌اش دعوت قیامت توسعه و تکامل یافت - ولی به نظر می‌رسد که کمترین اثر نمایانی در دنیای خارج نداشته است. مهم اینست که مورخان سنی معاصر به هیچ وجه از داستان و حصاده قیامت در الموت ذکر نکرده‌اند، و این داستان تنها پس از ویران ساختن قلعه الموت و بدست افتادن نوشته‌های خود اسماعیلیان بر محققان سنی معلوم و آشکار گشت.

از نظر سیاسی نیز دوران حکمرانی محمد دوم (محمد بن حسن) بی‌حادثه گذشت. اسماعیلیان الموت همچنان به سرزمینهای مجاور خود می‌تاختند، و فدائیان وزیر از آن خلیفه بغداد را بکشتند، و جز این، حادثه مهم دیگری اتفاق نیفتاد. رشیدالدین فضل‌الله و نویسندگان دیگر داستانی را درباره امام فخرالدین رازی، دانشمند سنی مذهب این عهد آورده‌اند که به شرح زیر است: فخرالدین رازی را عادت بود که چون به طلاب علوم دینی درس می‌گفت، چون به نام اسماعیلیان می‌رسید آنها را لعن می‌کرد. چون خداوند الموت از این موضوع آگاه شد بر آن گشت که جلو این کار امام فخر را بگیرد، و از این رو یک نفر فدایی را به ری فرستاد. این فدایی در سلك شاگردان امام فخر درآمد و مدت هفت ماه هر روز در حلقه درس او حاضر گشت. تا اینکه روزی به بهانه پرسیدن مسئله‌ای مشکل و مغلق به خلوت امام درآمد و چون او را تنها یافت به ناگاه خنجر از نیام بکشید و قصد مولانا کرد. امام برجست و گفت «ای مرد چه می‌خواهی؟» فدایی گفت: «آنکه شکم مولانا از سینه تا ناف خواهم درید تا چرا بر منبر ما را لعنت کردی.» پس از اندکی مجادله و گریز فدایی «او را بگیرفت و بیداخت و برجست و بر سینه او نشست.» امام که سخت ترسیده بود توبه کرد و وعده داد که در آینده به اسماعیلیان حمله نکند. فدایی پس از آنکه امام توبت کرد و «تاکید را از مغلظه یسار کرد.» به گفته او متقاعد شد. آنگاه کیسه‌ای که حاوی ۳۶۵ دینار طلا بود «از میان خود بگشاد» که به خاطر اجابت تقاضای آنها هر سال او را این مقدار وظیفه است. از آن به بعد امام فخر در درسهای خود چون به فرقه اسماعیلیه می‌رسید سعی می‌کرد کلام

ناهنجاری علیه آنان بر زبان نیاورد. یکی از شاگردان که متوجه تغییر رویه استاد شده بود علت آن را جویا شد. استاد جواب داد: «ای یار، ایشان برهان قاطع گرفته دارند، مصلحت نیست بایشان به لعنت خطاب و عتاب کردن.»^{۱۹}

این داستان به ظاهر چون افسانه است، اما گفتنی است که امام فخر رازی در نوشته‌های خود با آنکه عقاید اسماعیلیان را نمی‌پذیرد، ولی یکی از علمای اهل تسنن را که سعی می‌کند معتقدات آنان را از روی تعصب و بی‌اطلاعی و با بد زبانی رد کند مورد انتقاد قرار می‌دهد، و عالم دیگر را به خاطر نقل قول صحیح از يك متن اسماعیلی تمجید می‌کند.^{۲۰} البته مقصود فخرالدین رازی آن نیست که اسماعیلیان برحق‌اند، بلکه وی می‌خواهد بگوید مباحثات کلامی باید براساس اطلاع درست و درک هوشمندانه از عقاید شخص مخالف باشد.

در این میان تغییرات سیاسی بزرگی در سرزمینهای شرقی دنیای اسلامی روی می‌داد. سلطنت سلاجقه بزرگ که توانسته بود برای مدتی وحدت و یکپارچگی در دنیای اسلام پدید آورد، و تأیید مقاصد مذهب اهل تسنن بکوشد از هم پاشید، و به جای آن طرح جدید از امیرنشینهای کوچک پدید آمد که بوسیله شاهزادگان و امرای سلجوقی، و تا حد زیادی به وسیله رؤسای قبایل چادر نشین ترکمان، که در نتیجه امواج پی در پی مهاجرت، از آسیای مرکزی به شرق میانه رانده شده بودند تأسیس شده بود. گسترش ترکان در این لحظه به آخرین حد ارضی خود رسید؛ ساختمان امپراطوری ترکان سلجوقی دچار اضمحلال و ویرانی گشت، اما نفوذ و اسکان ترکها در سرزمینهای جدید همچنان ادامه یافت، و فتوحاتی را که قبلاً انجام گرفته بود عمیق و نیرومند ساخت. تغییر حکومتها، تغییر در اساس ایجاد نکرد. شاهزادگانی که جانشین سلاطین سلجوقی شدند، آسانتر آن دیدند که رویه‌های سیاسی، اداری، و لشکری سلجوقیان، از جمله مذهب اهل تسنن را حفظ کنند. در اینجا و آنجا، هر جا که ترکان معدود بودند، گروههای محلی، از پارسی کرد و عرب، سربرافراشتند و تا حدی موفق به کسب استقلال شدند. اما امرای ترک با آنکه در نتیجه تبعیتهای سیاسی

مختلف، از یکدیگر جدا افتاده بودند، هدف مشترکی را که بیرون راندن امیران و شهپریان بومی و گرفتن جای آنها بود، تعقیب می‌کردند، و در این کار اکثراً موفق بودند.

در اواخر قرن دوازدهم (مطابق قرن ششم هجری) قدرت جدیدی در مشرق روی کار آمد. در جنوب دریاچه آرال، سرزمین خوارزم قرار گرفته که مسند یکی از تمدنهای بارور و قدیمی بود، و حصارهای بیابانها آن را از تشنجاتی که سرزمینهای مجاور آن را می‌لرزانید، محافظت می‌کرد. خوارزم مانند بیشتر آسیای مرکزی به تصرف قبایل ترک درآمده و ترک‌نشین بود. سلسله‌ای که در آنجا حکمرانی می‌کردند، از اعقاب غلام ترکی بودند که ملک‌شاه، سلطان بزرگ سلجوقی، بدانجا فرستاده بود. این حکمرانان در خوارزم قدرت یافتند، و خود را با قلمرو حکومتشان عینیت داده و عنوان قدیم بومی سلاطین آنجا، یعنی خوارزمشاه، بر خویشان نهادند. خوارزمشاهیان در ابتدا دست‌نشانده قدرتهای بزرگ بودند و سپس مستقل شدند. در میان آشوب و تشتتی که همه‌جا را فرا گرفته بود مملکت نیرومند خوارزمشاهی جای امنی به شمار می‌رفت. دیری نگذشت که سلطان خوارزم خود را مجبور یافت که سایه حکومت پر امنیت خویش را در سرزمین‌های دیگر و بر اقوام دیگر بگسترده. در حدود سال ۱۱۹۰ (مطابق ۵۸۶ هجری) تکش خوارزمشاه خراسان را گرفت، و به این ترتیب سلطان و حکمران مشرق ایران، و یکی از قدرتهای دنیای اسلام گشت. خلیفه بغداد، ناصر، که تحت فشار واپسین سلطان سلجوقی ایران، طغرل سوم، قرار گرفته بود، برای کمک به تکش متوسل شد. و به این طریق راه را برای پیشرفت لشکریان خوارزمشاهی به مغرب، و فتح ری و همدان، باز کرد. در سال ۱۱۹۴ (مطابق ۵۹۱ هجری) آخرین سلطان سلجوقی در ری شکست یافت و کشته شد.

در طی یک قرن و نیمی که از آمدن سلجوقیان گذشته بود، سلطنت معظمی که آنان تأسیس کرده بودند جزئی از قدرت اسلامی شده بود. بنابراین، با مرگ آخرین سلطان سلجوقی ناگهان خلائی ایجاد شد که سلطان پیروزمند خوارزم ظاهراً تنها

کسی بود که می توانست آن را پر کند. تکش رسولی به نزد خلیفه، ناصر، فرستاد و از وی خواست که او را به سلطنت بشناسد. اما خلیفه اندیشه های دیگر داشت، و تکش که امیدوار بود که از صورت متحد خلیفه به صورت حامی خلیفه درآید به ناگهان خویشان را دشمن خلیفه یافت.

از سال ۱۱۸۰ (مطابق ۵۷۶ هجری) که ناصر به بسند خلافت نشسته بود، خلافت عباسیان به نحو شگرفی احیا شده بود. نزدیک به سه قرن خلفای عباسی بازبچه ای بیش نبودند. اسماً پیشوای دنیای اسلام بودند، ولی عملاً تحت سلطه نظامی حکمرانان، امیران، و بعداً سلاطین سلجوقی قرار داشتند. اضمحلال قدرت سلجوقی در عراق، فرصتی پیش آورد که ناصر آماده استفاده از آن بود. وی دو هدف داشت: نخست آنکه وحدت دینی اسلام را از نو مستقر سازد، و اقتدار اخلاقی خلیفه را به عنوان پیشوا و رهبر آن استقرار بخشد؛ دوم آنکه در عراق تحت حکومت خلیفه دولتی پدید آورد که از هرگونه نظارت و یا نفوذ خارجی برکنار، و به منزله پایگاهی برای سیاستهای دینی وی باشد. هدف دوم را که هدف محدودی بود وی با اقدامات سیاسی و نظامی علیه طغرل، و سپس علیه تکش دنبال کرد. ولی هدف اول یعنی احیای اسلام را که احتمالاً هدف عمده وی بود با یک سلسله ابتکارات دینی، اجتماعی و تربیتی، از جمله نزدیک شدن به مذهب اثنی عشری و اسماعیلی پیش برد. بخصوص در سپردن این راه دوم، ناصر موفقیت زیادی بدست آورد.

در اول سپتامبر سال ۱۲۱۰ (مطابق ۶۰۷ هجری) خداوند الموت، محمد دوم وفات یافت یا به احتمالی او را مسموم ساختند، و پسرش جلال الدین حسن به جای او نشست. حسن در زمان حیات پدرش علائمی دال بر نارضایی از عقاید و اعمال پدر، و دعوت قیامت، و میل به قبول اخوت بزرگتر اسلامی از خویشان نشان داده بود. به گفته جوینی «در ایام کودکی پدرش نص قائم مقامی بر او کرده بود. چون بزرگ شد و اثر عقلی در وی پدید آمد، بر طریقه پدر انکار می داشته است و رسوم الحاد و اباحت را استنفذاری می نمود. پدرش آثار آن از او تفرس کرده است، و بدان سبب میان

ایشان عنادگونه‌ای متولد شده و هر دو از یکدیگر خائف و محترز می‌بوده‌اند.... و جلال‌الدین حسن از حسن اعتقاد یا از راه عناد که با پدر داشته.... برسبیل مکایده با پدر، در نهان به خلیفه بغداد و به سلاطین و ملوک دیگر بلاد کسان فرستاده است و چنان فرا نموده که او برخلاف پدر به عقیدت مسلمانانست، و چون نوبت از پدر بدو رسد رفع الحاد و تمهید قاعده اسلام خواهد کرد... و هم از ابتدای جلوس اظهار مسلمانی کرد و قوم و شیعیت خود را به توییح و تشدید از الحاد زجر و منع کرد، و برالتزام اسلام و اتباع رسوم شرع داشت، و در این معنی به خلیفه بغداد و به نزدیک سلطان محمد خوارزمشاه و ملوک و امرای عراق و دیگر اطراف رسولان فرستاد، و به موجب توطئه و تمهیدی که در ایام پدر کرده بود، و به اطراف اعلام داده سخن او را مصدق داشتند، و خصوصاً از دارالخلافت به اسلام او حکم کردند، و در حق او عاطفتها فرمودند، و با او طریق مکاتبات و مراسلات مفتوح داشتند، و او را القاب به حرمت نوشتند... و ذکر او به جلال‌الدین نو مسلمانی معروف شد». نیز ممکن است یک نفر روانشناس بدین نکته توجه کند که جلال‌الدین حسن با آنکه با پدر اسماعیلی خود تفاوت داشت، به مادر خویش که متدین به مذهب تسنن بود قرابت بسیار داشت.

مردم قزوین در صحت مسلمانی همسایگان و دشمنان قدیمی خود اظهار تردید کردند، و این اظهار تردید آنان غیرطبیعی نبود. جلال‌الدین زحمت بسیار کشید تا آنها را به صمیمیت خویش متقاعد سازد. به بزرگان شهر مستقیماً تقرب جست، و آنها را برآن داشت که عده‌ای را به الموت بفرستند، و کتابخانه آنجا را بازرسی کنند، و آثار و نوشته‌هایی را که مورد قبولشان نیست بسوزانند. این کتابها نوشته‌های حسن صباح و اسلاف خود جلال‌الدین را شامل می‌شد. جوینی می‌گوید: «جلال‌الدین فرمود تا آنها را بسوختند و هم به حضور آن قزوینیان، و چنانکه ایشان تلتین کردند، طعن و لعن آبا و اسلاف خود و ممه‌دان آن دعوت برزبان رانده، و در دست اعیان و قضاة قزوین کاغذی دیدم که از زبان جلال‌الدین حسن نبشته بودند در التزام مسلمانی، و

قبول شعار شریعت، و تبراً از الحاد و مذهب آبا و اسلاف، و جلال‌الدین به خط خود چند سطر بر صدر آن کاغذ نوشته بود، و در ذکر تبراً از آن مذهب، چون به نام پدر و اجداد رسیده بود دعای ایشان ملاء الله قبور هم ناراً نوشته.^{۲۱}

در سال ۶۰۹ هجری (مطابق ۱۲۱۳ میلادی) مادر جلال‌الدین حسن به زیارت کعبه رفت. در بغداد او را اعزام و اکرام بسیار کردند. بدیختانه زیارت وی مقارن بود با زمانی که یکی از خویشان شریف مکه به قتل رسید. شریف که بسیار به خویش متقول خود شباهت داشت تردید نکرد که غرض کشتن وی بوده، و قاتل را خلیفه بغداد فرستاده است. از این رو لبریز از خشم به کاروان زائران عراقی تاخت، و از آنان غنیمت بسیار گرفت و به دادن غرامت هنگفتی مجبور ساخت که قسمت اعظم آن را بانوی الموت پرداخت. با وجود این رویداد ناگوار، جلال‌الدین متحدان مسلمان خود را حفظ کرد. با حکمران ازان و آذربایجان بسیار دوست شد. چندانکه «میان ایشان مراضاة و مصافات دمبدم متصاعد و مترقی بود.» و از هر نوع بایکدیگر هدایا و تحف رد و بدل می‌کردند و مساعدت یکدیگر می‌نمودند، چنانکه مشترکاً به نزاع با دشمن مشترک خود، حکمران مغرب ایران، برخاستند و در این کار خلیفه نیز، که هر دو به وی تقرب جسته بودند، بدانها مساعدت می‌کرد.

خلیفه از طریق دیگر نیز به جلال‌الدین حسن کمک نمود. «جلال‌الدین بعد از یک سال و نیم از مقام عراق و اران و آذربایجان به الموت آمد، و در این سفر و در مدت مقام آن بلاد دعوی اسلام او مؤکدتر و مصدق‌تر شد و مسلمانان با او مخالفت پیش کردند. جلال‌الدین از امرای گیلان التماس خطبه زنان کرد. ایشان تقاعد نمودند، و بی‌اذن دارالخلافه رضا ندادند. جلال‌الدین رسول به بغداد فرستاد امیرالمؤمنین، الناصر لدین الله، التماس مبذول داشت و اجازت فرمود که امرای گیلان به حکم اسلام با او مواصلت سازند.» به این ترتیب جلال‌الدین «از دختران امرای ایشان چهار زن در نکاح آورد.» و یکی از آنان این افتخار را به دست آورد که امام بعدی اسماعیلیان از وی در وجود آمد.^{۲۲}

ماجراهای دینی، نظامی و ازدواج جلال‌الدین حسن، قدرت شگرف مقام او را مجسم می‌سازد. وی با فرمانی که صلابت و ناگهانی بودن آن کمتر از فرمان قیامت نبود، دعوت قیامت را ملغی ساخت و دوران حکمرانی شریعت را از نو برقرار نمود. و فرمان او در قهستان و شام و همچنین رودبار اطاعت شد. در ضمن لشکر کشیهایش الموت را ترك گفت، کاری که هیچ يك از اسلافش نکرده بودند، و يك سال و نیم بی‌آنکه حادثه ناگواری در غیاب او رخ دهد در خارج از الموت بسر برد. به عوض آنکه قاتلانی به کشتن امرا و علما بفرستند، لشکر به فتح ایالات و ولایات فرستاد، و با ساختن مساجد در آبادیها، تغییر قلمرو خود را از آشیانه آدمکشان به مملکتی درخور احترام که بسا پیوندهای زناشویی با همسایگان خود ارتباط یافته بود کامل ساخت.

جلال‌الدین حسن، مانند دیگر شاهزادگان و حکمرانان محلی، متحد می‌شد و اتحاد خود را تغییر می‌داد. نخست از خوارزمشاه پشتیبانی نمود و حتی در رودبار خطبه به نام وی کرد. پس از آن با خلیفه از در اتحاد درآمد، و وی را به طرق مختلف مساعدت نمود؛ از جمله یکی از امرای شورش را که به خدمت خوارزمشاه درآمده بود، و نیز شریف مکه را به وسیله فدائیان خود از میان برداشت. بعد از آن با تیزهوشی که داشت به قدرت جدید و مغربی که از مشرق سر برآورده بود پی برد، و سعی کرد خود را طرف توجه آن قرار دهد. چوینی می‌گوید: «ایشان (یعنی اسماعیلیان) چنین گفتند که چون پادشاه جهان چنگیزخان از ترکستان در حرکت آمد، پیش از آنکه به بلاد اسلام رسد جلال‌الدین به خدمت او در نهان پیکان فرستاد و نامه‌ها نوشت، و خود را به ایلی و مطاوعت عرضه داشت. این معنی به‌رغم ملحدان بودی، حقیقت ظاهر نیست. اما این يك واضح بود که چون لشکرهای پادشاه جهانگشای چنگیزخان در بلاد اسلام آمدند، از این طرف آب جیحون اول کس از ملوک که رسول فرستاد و بتدگی نمود و قبول ایلی کرد جلال‌الدین بود.»^{۲۳}

در نوامبر سال ۱۲۲۱ (مطابق ۶۱۸ هجری) جلال‌الدین حسن در حالی که فقط ده سال از حکمرانیش گذشته بود وفات یافت

«جلال‌الدین را مرض موت اسهال بوده است. تهمت نهادند که زنان او به اتفاق خواهرش و جماعتی خویشان، او را زهر دادند. وزیرى که به حکم وصایت او مدبر ملک بود و مربى پسرش علاء‌الدین، خلقى بسیار را از اقارب او و خواهر و زنان و خواص و اهل بطانۀ او به آن تهمت بکشت، و بعضى را بسوخت.»^{۲۶}

نومسلمانى جلال‌الدین و بازگردانیدن وی شریعت را، و سازش او با اهل تسنن و دستگاه خلافت، به صور مختلف تفسیر شده است. در نظر جوینی و دیگر مورخان سنی ایرانی اظهارات و اعمال وی از سر صدق، و نومسلمانى واقعی بود، و جلال‌الدین براستی مایل بود که عقاید و طرق ضالۀ پدرانش را رها کند، و رعایای خویش که از جادۀ صواب منحرف شده بودند به صراط مستقیم اسلام بازآورد. به نظر می‌آید که شخص خلیفه از درست اعتقادی جلال‌الدین حسن خشنود بوده است، و با پشتیبانی از او در ازدواج با دختران امرای گیلان، و احترام و حرمت گذاشتن به مادر وی در سفر حج، اکرام و بزرگداشتی بیش از حد احتیاج نسبت به متحد خود ابراز داشته است. حتی قزوینیان شکاک، به صمیمیت و پاکدینی جلال‌الدین متقاعد شدند. اما یوزف فن‌هامر که شش قرن بعد از آنها در وین عصر مترنیخ می‌زیست، دیر اعتقادتر از آنان بود، و درباره نومسلمانى جلال‌الدین حسن این گونه اظهار نظر کرد: «بنابراین، احتمال قطع و یقین دارد که روی برگردانیدن حسن از کیش اسماعیلی و نومسلمانى او که در همه جا با سر و صدای زیاد تلقی شد، و روی برتافتن علنی وی از الحاد چیزی نبود جز ریا و سالوس و یک نقشۀ ژرف و حساب شده برای استقرار مجدد عقاید فرقۀ اسماعیلی، که در نتیجه انتشار بی‌پروای آنها اسماعیلیان مورد لعن علمای دین، و تکفیر سلاطین قرار گرفته بودند؛ و کسب عنوان شهریاری به عوض منصب خداوندگاری. ژزوئیته‌ها هم چون پارلمان آنان را به اخراج بلد تهدید کرد، و حکم اضمحلال آنها از دربار واتیکان صادر شد، وقتی که از همه طرف صدای مجالس و کشورها علیه اصول و سیاست اخلاقی آنها بلند شد، عقاید خود را در مورد مشروع بودن انقلاب و شاه‌کشی که بعضی از صاحب نظرانشان

از روی بی‌خبری و بی‌احتیاطی بدان اشاره کرده بودند، انکار کردند و علناً اصولی را که باز مخفیانه به‌عنوان قوانین واقعی فرقه خود بدان عمل می‌کردند، مردود شمردند.^{۲۵}

از نظر خود اسماعیلیان نیز این تغییرات احتیاج به توضیح و تبیین داشت. زیرا هرچه باشد آنان بالاخره فقط یک دولت محلی که تابع رئیسی باشد نبودند، هرچند ممکن است در نظر دنیای خارج چنین آمده باشند. نیز آنان تنها دسته‌ای مفسده‌جو و آدمکش نبودند، بلکه پیروان باایمان دینی بودند که گذشته‌ای تابناک و رسالتی جهانی داشت - و مانند همه مؤمنان واقعی احساس می‌کردند که باید موجودیت خود و دین خود را بی‌کم و کاست حفظ کنند. این امر مستلزم آن بود که به‌همه آن تغییرات، از شریعت به قیامت و از قیامت به شریعت، و تظاهر به مذهب تسنن، و بعداً باز برگشتن به‌کیش اسماعیلی که مقید به شریعت بود، یک معنا و تأویل مذهبی داده شود.

یکی از توجیهات براساس دو اصل بود: یکی تقیه، یعنی پوشیده داشتن معتقدات واقعی در هنگام وجود خطر، و دیگری دوره‌های متناوب ستر و کشف که یک اندیشه کهن اسماعیلی بود. این دوره‌ها با دوره تسلط ظاهر شریعت و باطن حقیقت تطبیق می‌کرد، و هر دور به وسیله امامی که آورنده شریعت جدیدی بود شروع می‌شد. بنابراین آنچه در یک نوشته اسماعیلی قرن سیزدهم (مطابق قرن هفتم هجری) آمده است «دور هر پیغمبری ظاهر شریعت او را دورستر خوانند، و دور هر قائمی را که حقائق شرایع و پیغمبران است آن را قیامت خوانند.»^{۲۶} دوره جدید ستر در سال ۱۲۱۰ (مطابق ۶۰۷ هجری) با روی کار آمدن جلال‌الدین حسن آغاز شد. این بار مثل دوره‌های گذشته ستر، این خود امامان نبودند که مستور بودند بلکه حقیقت دعوت و تعلیم آنها بود که مستور بود، و چون حقیقت باطن پوشیده و مستور بود دیگر زیاد مهم نبود که کدام یک از صور ظاهری شریعت اتخاذ شود.

چون جلال‌الدین درگذشت، یگانه پسر او علاء‌الدین محمد، که کودکی نه ساله بود به‌جایش نشست. تا مدتی وزیر جلال‌الدین فرمانروای واقعی الموت بود، و سیاست آشتی و همزیستی با

دنیای اهل تسنن حفظ شد. اما بتدریج عکس‌العملی پیدا شد و نیرو گرفت. دیگر در مناطق تحت قلمرو اسماعیلیان به رعایت احکام شرعی توجهی نمی‌شد، و حتی بنا بر اخباری که در دست است مردم را از مرعی داشتن آن باز می‌داشتند. جوینی و دیگر مورخان ایرانی این تغییر سیاست را به امام جدید نسبت می‌کردند. «و چون علاءالدین کودک بود، و پرورش و تأدیبی نیافته بود، و در مذهب مزیف و طریق مزخرف ایشان آن است که امامشان در احوال کودکی و جوانی و پیری در معنی اصلی یکسان است، و هرچه او گوید و کند در هر حال که باشد حق تواند بود، و امثال فرمان او در دین آن بی‌دنیان در هر شیوه که پیش گرفتی هیچ آفریده انکار نتوانستی کردن و تأدیب و نصیحت و ارشاد او را در اعتقاد مذموم خویش جایز نداشتند... تدبیر کارها برای زنان افتاد تا بنیادها که پدرش نهاده بود مضمحل شد، و تدبیرهایی که بر منهای اصابت بود باطل. اول همه، طایفه‌ای که از ترس پدرش متقلد شریعت و اسلام شده بودند و به دل پلید و ضمیر تیره هنوز معتقد مذهب فاسد جدش بودند... چون از ارتکاب منکرات و محظورات مانع و زاجری ندیدند... باز با سر الحاد و بی‌دیانتی رفتند، و چون اندک مدتی برآمد باز غلبه و قوت گرفتند، و دیگران که قبول اسلام از بصیرت کرده بودند و خواهان مداومت بر آن مذهب بودند از قصد و نکایت آن ملجدان خائف گشتند و... اسلام دیگر بار نهان کردند...»

«چون پنج شش سال از مدت مملکت آن کودک بگذشت... [او را] علت مالیخولیا پدید آمد... هیچ‌کس سخن بر او رد نتوانستی کردن... لاجرم اخبار اندرون و بیرون ملک... از او مخفی داشتند... و هیچ ناصحی... با او هرگز دم نتوانست زد... در ملک او به فرمان او و بی‌فرمان او همه روز دزدی و راهزدن و ایدای خلق می‌کردندی. او می‌پنداشت که تمهید عذر آن به سخن دروغ و بذل مال تواند کرد تا چون از حد بگذشت جان و زن و فرزند و خانه و ملک و مال او در سر آن خبط و جنون

کارها وجود داشتند، و دوره حکمرانی علاءالدین چه از نظر فکری و چه از نظر سیاسی از دوره‌های پرفعالیت اسماعیلیان بود یکی از وظایف و مباحی حکمرانان مسلمان حمایت از علم و دانش بود. و امامان اسماعیلی از این بابت نیز دست کمی از دیگران نداشتند. کتابخانه الموت که معروف خاص و عام بود، و حتی مردی مانند جوینی که اسماعیلیان را سخت دشمن می‌داشت علاقه‌مند، دیدن آن بود، در این زمان عده زیادی از علماء و محققان دنیای خارج را به خود جلب کرد. معروفترین همه، فیلسوف، متکلم و منجم معروف خواجه نصیرالدین طوسی (۱۲۰۱/۵۹۸ - ۱۲۷۴/۶۷۳)، بود که چند سالی در الموت ماندگار شد. در این مدت وی چون يك نفر اسماعیلی رفتار می‌کرد، و در حقیقت رسالاتی چند به‌روش اسماعیلیان نوشت که هنوز فرقه اسماعیلیه آنها را از جمله کتب مستند خود می‌شمارند. بعداً خواجه نصیرالدین خود را شیعه اثنی‌عشری خواند و رابطه و همکاری خود را با اسماعیلیان از روی اضطرار دانست. اما اینکه دین اصلی وی کدام بوده، و به‌کدام دین از روی تقیه اظهار اعتقاد کرده است به‌درستی معلوم نیست.

در طی سالهای نخست حکمرانی علاءالدین محمد، موقعیت اسماعیلیان در ایران برای بسط نفوذ و قدرت بیشتر مساعد بود. دولت خوارزمشاهی در نتیجه حمله مغول از هم پاشیده بود و در همان زمان که واپسین سلطان خوارزمشاهی جلال‌الدین بیهموده تلاش می‌کرد که شیرازه از هم گسیخته کارها را در دست بگیرد، اسماعیلیان دولت خود را با موفقیت تمام بسط می‌دادند. در حدود این ایام آنان شهر دامغان را، در نزدیکی قلعه گردکوه، گرفتند و ظاهراً در پی تسخیر ری بودند، زیرا می‌بینیم سلطان جلال‌الدین در ۱۲۲۲ (مطابق ۶۱۹ هجری) دستور می‌دهد که داعیان اسماعیلی را در آن شهر قتل عام کنند.

در سال ۱۲۲۷ (مطابق ۶۲۵ هجری) سلطان جلال‌الدین اسماعیلیان را وادار به مصالحه و پرداخت خراج به خاطر شهر دامغان نمود. اندکی بعد از این یکی از امرای خوارزمشاه به نام اورخان به‌دست اسماعیلیان به تلافی تاخت و تازهایی که براماکن

اسماعیلی قهستان برده بود به قتل رسید. نسوی، نویسنده زندگی نامه سلطان جلال الدین خوارزمشاه، تصویر زنده ای از صحنه قتل اورخان نقاشی کرده است: «و ثب باورخان ثلاثة من الفدائية فقتلوه بظاهرها، و دخلوا المدينة و السكاكين بايديهم ينادون بشعار علاءالدین، الی ان وصلوا الی باب شرف الملك دخلوا دار الديوان فلم یجده بها، و كان حينئذ یباب دار السلطنة بالقصر، فجرحوا فراشاً له، و خرجوا منادین بشعارهم، مباهین بانتصارهم، فرجمتهم العوام من السطوح الی ان رضوهم، و هم یقولون الی آخر النفس: نحن قرايين المولى علاءالدین.»*

درست در همین هنگام بدرالدین احمد رسول الموت عازم حضرت سلطان بود. چون این اخبار را شنید طبیعی است که اندکی بیمناک شد، و به وزیر سلطان، شرف الملك، نامه ای نوشت و از او در باب رفتن خویش مشورت کرد و نظر خواست که آیا به سفر خود ادامه دهد یا باز گردد. وزیر که از جان خویش می ترسید از آمدن او اظهار شادمانی و مسرت کرد زیرا «ارادتمهید قاعده معه یومنه فی الاجل عن مثل ماتم علی اورخان من القتله الفظیعه و الفتکه الشنیعه»** از این رو از رسول الموت خواست که به نزد او رود و عده داد که تا آنجا که بتواند وی را در انجام مأموریتش کمک خواهد کرد.

اینک میهمان و میزبان با یکدیگر سفر می کردند و شرف الملك سعی وافر مبذول می داشت که خود را طرف توجه میهمان مقتدر و سهمگین خویش قرار دهد. ولی دوستی آنها را حادثه ای مکرر ساخت. «فلما وصلوا الی مرج سراو***، و قد حصل الاسترسال

* «ترجمه مطلب فوق از کتاب ترجمه سیرت جلال الدین مینکبری، تصنیف شهاب الدین محمد خرندزی زیدری نسوی، چنین است: همه نفر از فدائیان بر اورخان حمله کردند و بیرون شهر او را بکشند. آنگاه کارها کشیده به شهر درآمدند. می گفتند علاءالدین را عمر باد، ما قربان علاءالدین! ما تا به در شرف الملك رسیدند. او را آنجا نیافتند، در قصر به سرای سلطنت رفته بود. فراشی از آن وی به زخم کردند، و بیرون آمدند. همچنان شعار علاءالدین اظهار کرده مباحث می نمودند. عوام از بامها ایشان را سنگسار کردند و تا نفس آخر می گفتند که ما قربان علاءالدین!»

** «می خواست که قاعده ای که سبب امن او بود مهیب شود، و او نیز بر پی اورخان

نمود.»
*** در متن عربی «سراو» آمده است که غلط واضح است. صحیح همانا «سراو» است که امروز سراپ گوئیم. در ترجمه فارسی نیز «سراو» است.

قال من بعض مجالس الشرب، وقد اخذت الكؤوس منه مأخذها ان لنا في عسكر کم هذا جماعة من الفدائيه، و قد تمکنوا فصاروا كالواحد من غلمانکم، فمنهم من خدم اصطبلک، و منهم من خدم عنه مقدم و جاویشیة السلطان. فالح شرف الملك علیه ان يحضرهم لیبصرهم و اعطاه مندیله علامة للآمان لهم. فاحضر المذكور خمسة من الفدائيه، فلما وقفوا بین یدیہ و كان الواحد هندياً و قحاً، صار يقول شرف الملك: كنت قد تمكنت منك يوم كذا و كذا في منزل كذا، الا اني كنت انتظر ورود الامر بامضاء العزيمه فيك. فرمى شرف الملك حين سمع كلامه الفرجيہ من ظهره، و قد بین ايديهم بالقميص و قال: ماسبب ذلك؟ و ماذا يريد مني علاء الدين؟ و ما الذي صدر عني من الذنب و التقصير ليعطش الي دمي و انا مملوكه كما انك مملوك السلطان، و هاننا بين ايديكم فافعلوا ماشتم.*»

این خبر به گوش سلطان رسید. از عمل شرف المذک خشمگین شد و در حال فرمان داد که آن پنج فدائی را زنده بسوزاند. شرف الملك استدعای عفو آنها را کرد اما مورد قبول واقع نشد و وی ناچار به امثال امر سلطان گشت. «فاوقدت علی باب خيمة نار عظیمه، و رمی اولئك الخمسه فیها، فكانو يحترقون و هم يتولون: نحن قرا بین المولى علاء الدين! الى ان فارقت الاشباح الارواح و صاروا رماداً قدره الرياح.*» و سلطان برای احتیاط، مقدم چاووشان خود را نیز به علت عدم احتیاط و غفلتی که کرده بود به سیاست رسانید.

* ترجمه فارسی آن از کتاب سیرت جلال الدین مینکیرنی چنین است: «چون به چراگاه شهر سراو رسیدند در اثناء مجلس شراب، وقتی که ضمیر کؤوس در صمیم نفوس اثر کرده بود گفت که: از فدائیان ما در لشکر شما جمعی هستند که متمکن گشته و چون یکی از خدم و غلامان شما شده‌اند. بعضی در اصطبل تو خدمت می‌کنند و بعضی پیش‌مقدم چاووشان سلطان می‌باشند. شرف‌الملك الحاح کرد که آن جماعت را حاضر گردانند تا به چشم خود ببینند، و دستارچه خود را علامت آمان به‌وی داد. بدرالدین احمد پنج نفر از فدائیان حاضر کرد. یکی از ایشان به شرف‌الملك گفت که من فلان‌جا بر تو فرصت یافته بودم ولیکن منتظر فرمان بودم. شرف‌الملك چون این سخن بشنید فرجیه خود بیرون آورد و با پیرهن بیامد پیش و میان ایشان بنشست و گفت: سبب چه بود که شما به قصد من نشسته‌اید؟ علاء‌الدین از من چه می‌خواهد؟ چه گناه و تقصیر از من صادر شد که به خون من تشنه شود؟ من چنانکه بنده سلطانم همچنان بنده‌یم. اینک به دست شما افتاده‌ام هرچه خواهید بکنید.»

** «در در خیمه او آتشی بزرگ آفروختند، و آن پنج نفر فدایی را در انداختند. می‌سوختمند و می‌گفتند که ما قربان مولى علاء‌الدین ایم...»

نسوی خود شخصاً ناظر عواقب این حادثه و رویداد بود. «و تخلف شرف‌الملک باذریبجان و تخلف‌معه قبیتنا بیرذعه، اذورود رسول من الموت یلقب بصلاح‌الدین علی شرف‌الملک یقول: انک قد احرقت خمسہ من الفدائیہ فان احببت سلامتک ادعن کل واحد منهم عشرة آلاف دیناریہ. فہالہ ماسمع واکمدہ، واضعف عن کل شیء قلبہ و یدہ. فخص هذا الرسول عن امثاله بانعام وافر، و تشریف فاخر، وامرنی فکتب لہم تویعاً دیوانیاً باسقاط عشرة الاف دینار مستمرہ فی کل سنہ مما تقرر حملہا الی الخزانہ السلطانیہ وھی ثلاثون الف دینار، وعلم علیہا شرف‌الملک علامتہ علی التویع. ۲۸»*

مصالحة میان اسماعیلیان و خوارزمشاه چندان ثمری بخش نبود. نزاع‌های پراکنده کم و بیش با سلطان جلال‌الدین ادامه داشت، و اسماعیلیان با دو تن از دشمنان عمده خوارزمشاهیان، یعنی خلیفه عباسی در مغرب و مغولان در مشرق، دارای روابط دوستانه بودند. در سال ۱۲۲۸ (مطابق ۶۲۶ هجری) بدرالدین رسول اسماعیلیان در آن سوی رود جیحون به دربار خان مغول رفت. در همان سال خوارزمشاهیان یک کاروان اسماعینی را که بسوی مغرب حرکت می‌کرد به دستاویز آنکه یک سفیر مغول که قصدش رفتن به اناطولیا است همراه آنست متوقف ساختند، و قتل عام کردند. مخاصمت میان اسماعیلیان و خوارزمشاهیان سالهای سال ادامه داشت و هرچند گاه یک بار نزاع، قتل، و یا معامله‌ای بدان جان تازه می‌بخشید.

یک بار نسوی برای مطالعه بقیه خراج دامغان به رسالت به دربار الموت فرستاده شد. وی از این مأموریت خود با خرسندی یاد می‌کند. «فان علاء‌الدین قد خصنی من سائر الرسل السلطانیہ بمزید الاحترام والبر، فاجزل العطاء، وضاعف علی المعہود فی

* شرف‌الدین به آذربایجان رفت من نیز با او روان شدم. «روزی در بردع بودیم. رسول الموت صلاح‌الدین علی نامی به رسالت به شرف‌الملک آمد که پنج نفر از فدائیان احراق کرده‌ای اگر سلامت خود می‌خواهی دیت هر یکی ده هزار دینار باید که بگزازی. از هول این خطاب در کمد و جزع افتاد. رسول را از امثال و اقربان خود به‌حظ وافر مخصوص کرد و تشریف فاخر بداد، و مرا فرمود که تویعی بیستم دیوانی به اسقاط ده هزار دینار هر سال از جمله مالی که جهت خزانه سلطان مقرر شده است (یعنی از سی هزار که قبول کرده بودند)، و شرف‌الملک علامت خود بر آن تویع نهاد.» [سیرت جلال‌الدین مینکبری، ص ۱۶۶].

الصلوات والخلع، و قال: هذا رجل صحيح، والاحسان الى مثله لا يضيع. و كان مبلغ ما انعم على به من الجنس والنقد قرابة ثلاثة آلاف دينار، منها خلعتان كل واحد منهما قباء اطلس، و كمة، و فروه، و فرجيه، غشاء الواحد منها اطلس والاخرى خطائسى، و حياصتان و زنهما مائتا دينار، و سبعون قطعه ثياباً مختلفه، و فرسان بالسرج والساخت والسرقسار و الطوق، و الف دينار ذهباً و اربعة رؤوس خيال بالجلال، و قطار جمال پختیات. و ثلاثون خلعه برسم اصحابی. ۲۹* حتی اگر مقداری از این سخنان را حمل براغراق کنیم باز باید بپذیریم که خداوند الموت همه چیزهای خوب آن روزگار را در دربار خود داشته است.

تنها مشغله اسماعیلیان جنگ باخوارزمشاهیان نبود. در منطقه‌ای نزدیک تر به قلمرو خویش، آنان گرفتار مضاربات با حکمرانان گیلان بودند که روابطشان با آنها از بعد از قتل شاهزاده خانمهای گیلانی پس از مرگ جلال‌الدین حسن هنوز التیام نپذیرفته بود. ۳۰* گاهی اسماعیلیان سرزمینهای جدیدی در اطراف طارم، در گیلان، بدست می‌آوردند. از طرف دیگر رابطه آنان با دشمنان قدیمیشان قزوینیان کاملاً آرام بود. علاءالدین محمد، با آنکه شگفت‌انگیز به نظر می‌رسد، از مریدان ارادتمند یکی از شیوخ قزوین بود ۳۱* و سالانه پانصد دینار طلا جهت معیشت او ارسال می‌داشت. اهل قزوین این شیخ را سرزنش کردند «که... از آن ملاحظه می‌خورد. شیخ گفت: نه ائمه دین خون و مال ایشان حلال می‌دانند، هرآینه چون ایشان به

* در سیرت جلال‌الدین مینکبری ترجمه این مطلب به صورت مختصر آمده است: علاءالدین مرا از جمله رسولان سلطان به مزید انعام و احسان مخصوص کرد و عطای وافر داد، و به خلع و صلوات بسیار وداع کرد، و گفت که این مرد درست و درشت است، و مجموع آنچه به من داد از نقد و جنس به سه هزار دینار رسیده بود. و سی پاره خلعت به متعلقانم داد. متن عربی چنانکه در فوق آمده در پرشمردن يك يك خلعتها و هدایا تفصیل بیشتری دارد. ۳۰ چنانکه در صفحات قبل گذشت جلال‌الدین حسن از امرای گیلان چهار دختر در نکاح آورد که اول ایشان همسیره کیکاوس بود که در حیات است و مملک ولایت کورم، مرگ جلال‌الدین به علت مرض اسهال بود اما «تهمت نهادند که زنان او به اتفاق خواهرش و جماعتی خویشان او را زهر دادند». در نتیجه «وزیری که به حکم وصایت او مدبر ملک بود و مرئی پسرش... خلعتی بسیار از اقارب او و خواهر و زنان و خواص و اهل بطاقت او به آن تهمت بگشت.» تیرگی میان امرای گیلان و اسماعیلیان از اینجا بوده است. ۳۱ مراد شیخ جمال‌الدین گیلی است که علاءالدین محمد پدر ارادت می‌ورزیده است و هر سال پانصد دینار زر سرخ به او می‌داده است. [رشیدالدین، ۱۸۱].

ارادت خود می دهند دوباره حلال باشد.»

علاءالدین محمد به وجود شیخ بر مردم قزوین منت می نهاد و می گفت «اگر نه وجود او بودی خاک قزوین به توبره اسبان به قلعه الموت آوردمی.»^{۳۰}

در میان جنگ و تاخت و تاز و آدمکشی، اسماعیلیان هدف و مقصود عمده و اساسی خود را که دعوت مردم به کیش اسماعیلی بود فراموش نکرده بودند، و در حدود همین ایام پیروزی بزرگی در اشاعه مذهب خویش در هندوستان بدست آوردند. «دعوت قدیم» مستعلوی در هندوستان، بخصوص در ساحل گجرات، نسلها بود که کاملاً استقرار یافته بود. اینک مبلغین اسماعیلی از ایران به شبه قاره هند رفتند و «دعوت جدید» نزاری را در آنجا، که بعدها مرکز عمده دین آنان گردید، پراکندند.

جوینی و دیگر مورخان سنی ایرانی تصویر خصمانه ای از علاءالدین محمد پرداخته و او را به صورت شخص فاسد دائم الخمری که دستخوش حملات مالیخولیایی و جنون است مجسم ساخته اند. وی در واپسین سالهای زندگی گرفتار منازعه با پسر بزرگ خود، رکن الدین خورشاه، گردید. علاءالدین خورشاه را در هنگامی که هنوز کودکی بیش نبود به ولایتعهدی خویش انتخاب کرد. اما بعداً سعی کرد نص از او بگیرد و یکی از پسران دیگر خود را به جای او برگزیند. اما اسماعیلیان «چنانک مذهب ایشان است آن سخن مقبول نداشتند و گفتند اعتبار نص اول راست.»

منازعه میان پدر و پسر در سال ۱۲۵۵ (مطابق ۶۵۳ هجری) به اوج خود رسید در این سال «علت جنون و غلبه سودای او مستحکمتر شد و ... تغیر او بر رکن الدین زیادت گشت ... [رکن الدین] از او برجان خویشتن ناایمن گشت... و بدین موجب در تدبیر آن ایستاد که از پیش پدر بگریزد و به قلاع شام رود و آن را بدست گیرد؛ یا الموت و میمون دژ و بعضی قلاع رودبار که به خزائن و ذخائر مشحون بود در تصرف آرد، و از پدر بازایستد و عاصی شود. و در این سال خود اکثر ارکان دولت و اعیان مملکت علاءالدین از او خائف شده بودند که هیچ کدام بر سر خود اعتماد

نمی‌داشتند ...

«رکن‌الدین این سخن را ملووح ساخته بود که از حرکات و افعال سمج پدرم لشکر مغول قصد این ملک دارد، و پدرم غم‌کاری نمی‌خورد. من از او به‌کناری ایستم و به‌حضرت پادشاه روی زمین و بندگان درگاه او ایلچیان فرستم و قبول ایلی و بندگی کنم و نگذارم که بعد از این در ملک من کسی حرکتی تباه کند تا ملک و رعایا بماند.»

«با این اسباب و دواعی» بزرگان اسماعیلی موافقت کردند که از رکن‌الدین، حتی در مقابل اتباع و لشکریان پدرش پشتیبانی کنند، جز آنکه بر روی خود علاءالدین دست دراز نکنند، زیرا امام، حتی اگر دیوانه می‌بود، واجب‌الحرمه بود و دست‌انداختن به‌روی او هم کفر و هم خیانت محسوب می‌شد.

از خوشبختی اسماعیلیان - یا معدودی از آنان - چنین اقدام مخوفی لازم نشد. حدود یک ماه بعد از این موافقت، رکن‌الدین بیمار گشت و در بستر افتاد. در هنگامی که وی چنین علناً ناتوان افتاده بود، پدرش علاءالدین که بنا بر گفتار جوینی در خواب مستی فرو رفته بود توسط عده‌ای ناشناس به‌قتل رسید. این حادثه در اول دسامبر ۱۲۵۵ (مطابق سلخ شوال ۶۵۳ هجری) اتفاق افتاد. قتل رئیس و پیشوای فدائیان در پناهگاهش موجب اتهامات و سوءظن‌های بسیار شد. عده‌ای از خادمان و مقربان علاءالدین که در نزدیکی محل قتل دیده شده بودند کشته شدند، و حتی ادعا شد که بعضی از بستگان بسیار نزدیک او با یکدیگر موضعه و توطئه کرده و عده‌ای از بیگانگان را برای کشتن وی از قزوین به الموت آورده و بدان کار گماشته‌اند. عاقبت الامر بر مقصری اتفاق کردند: «بعد از یک هفته به‌وضوح مخایل و دلایل از شمایل احوال قطع کردند و منفرد شدند که حسن مازندرانی که اخص - الخواص علاءالدین بود و ملازم لیل و نهار و حقه اسرار او، او را کشته‌است. و نیز گفتند که منکوحه حسن که معشوقه علاءالدین بودی، و حسن آن قتل از آن پوشیده نداشته بود، آن سر با رکن - الدین باز گفت. بر جمله بعد از یک هفته حسن را بکشتند و جثه او را بسوختند و طفلی دو سه از آن حسن، دو دختر و پسری،

ایشان را هم بسوختند و رکن الدین خورشاه به جای پدر بنشست.^{۲۱} در طی واپسین سالهای حکمرانی علاءالدین محمد اسماعیلیان به مقابله نهائی با مخوفترین دشمن خود، یعنی مغولان، نزدیکتر شدند. در سال ۱۲۱۸ (مطابق ۶۱۵ هجری) لشکریان چنگیزخان، حکمران امپراطوری جدیدی که در شرق آسیا قدرافراشته بود، به رود سیحون رسید و همسایه دیوار به دیوار مملکت خوارزمشاهی گردید. دیری نگذشت که يك حادثه مرزی بهانه بدست سپاه مغول برای پیشرفت به سوی مغرب داد. در ۱۲۱۹ (مطابق ۶۱۶ هجری) چنگیزخان لشکریان خود را از سیحون عبور داد و وارد سرزمینهای اسلامی شد. در ۱۲۲۰ (مطابق ۶۱۷ هجری) شهرهای قدیم اسلامی، سمرقند و بخارا را فتح کرد و به رود جیحون رسید. در سال بعد از جیحون گذشت و بلخ و مرو و نیشابور را تسخیر کرد، و مالک تمام ایران شرقی گردید. مرگ چنگیزخان در ۱۲۲۷ (مطابق ۶۲۵ هجری) تنها وقفه کوچکی به پیش آورد. در ۱۲۳۰ (مطابق ۶۲۸ هجری) جانشینان او یورش جدیدی به دولت متزلزل خوارزمشاهی بردند. در ۱۲۴۰ (مطابق ۶۳۸ هجری) مغولان مغرب ایران را در زیر سم ستوران خود داشتند، و در حال حمله به گرجستان، ارمنستان، و بین النهرین شمالی بودند.

واپسین حمله در نیمه قرن سیزدهم (قرن هفتم هجری) روی داد. خان بزرگ منگوقاآن (mongke) که اینک از پکن بر متصرفات خویش فرمانروائی می کرد، لشکر جدیدی تحت فرماندهی برادرش هلاکو، نواده چنگیز از مغولستان روانه سرزمینهای اسلامی کرد. و بدو فرمان داد که اسماعیلیان و تمام دولتهای اسلامی را تا مصر مطیع و منقاد سازد. در ظرف چند ماه سواران گیسو دراز مغول سراسر ایران را در نوردیدند، و در ژانویه ۱۲۵۸ (مطابق ۶۵۷ هجری) بر شهر بغداد فرود آمدند. آخرین خلیفه عباسی پس از مقاومتی کوتاه، بیموده زنهاری خواست، اما فایده ای نبخشید. جنگجویان مغول بر شهر بتاختند. آن را تاراج کردند و سوزانیدند و در ۲۰ فوریه خلیفه را با جمعی اقربا و بستگان او بکشتند. بدین طریق خاندان عباسی پس از پانصد سال پیشوایی اسمی

بر دنیای اسلام از فرمانروایی فرو افتاد. امامان الموت، مانند دیگر فرمانروایان مسلمان آن روزگار، به هیچ وجه در مخالفت با مغولان کافر مهاجم بر یک رو نبودند. خلیفه الناصر لدین الله که گرفتار مجادله با خوارزمشاه بود از ظهور دشمن جدید و خطرناکی در مرز دولت خوارزمشاهی ناخرسند نبود. و متحد وی امام جلال الدین حسن از جمله نخستین حکمرانانی بود که پیام تهنیت و خوشامد به خان مغول فرستاد. در حقیقت گاهی اسماعیلیان با همسایگان سنی خود در مقابل این تهدید جدید همبستگی نشان می دادند. وقتی که چنگیزخان مشرق ایران را تسخیر می کرد حکمران اسماعیلی قهستان فراریان سنی را در دژ کوهستانی خود پناه داد، یکی از کسانی که این حکمران قهستانی را دیده است در وصف او می گوید: * «او را دریافتم در غایت دانائی به علم و حکمت و فلسفه، چنانچه در بلاد خراسان مثل او فلسفی و حکیمی در نظر نیامده بود، غربا را بسیار تربیت می کرد و مسلمانان خراسان که به نزدیک او رسیده بودند به حمایت و پناه می گرفت و بدین سبب مجالست او با علماء خراسان بود... و جمله را اعزاز فرموده بود و نیکو داشت کرد. چنانچه تقریر کردند که در آن دو سه سال فترات نخست خراسان یک هزار و هفتصد تشریف و هفتصد سر اسب تنگ بست از خزانه وافر او به علما و غربا رسیده بود.» توانائی حکمران قهستان در چنین کارها نشان می دهد که مراکز اسماعیلیان از جمله مغولان در امان بوده است. سخاوت و گشاده دستی این حکمران سبب شد که رعایای او به الموت شکایت کردند [«که نزدیک است تا محتشم شهاب تمام مال دعوتخانه را به مسلمانان دهد.»] و درخواست کردند که فرمانروائی، که کمتر پول و مال اسماعیلیان را به بیگانگان دهد، برای آنها فرستاده شود و چنین شد. **

منهاج سراج جوزجانی [صاحب تاریخ طبقات ناصری]، در

* مراد محتشم شهاب ابوالفتح منصور از امرای نامدار اسماعیلیه است که به لقب شهاب الدین خوانده می شده است. خواجه نصیرالدین طوسی اشارات شیخ را به درخواست این امیر نامدار شرح کرده است.

** به جای وی محتشم شمس الدین حسن اختیار به فرماندهی قهستان منصوب گردید. [طبقات ناصری، جلد دوم، ۱۰۰].

خدمت حکمرانان سیستان سه بار برای مأموریت سیاسی از مراکز اسماعیلیان از قهستان دیدار کرد - مأموریت وی افتتاح راه‌های کاروانرو و خرید «مایحتاج و جامه‌ها» بود* که در مشرق ایران که «از وقایع کفار خلاص یافته بود^{۲۲}» نیافت شده بود.

تفاهم میان مغولان و اسماعیلیان هرچه بود دوام نیاورد. مالکان جدید آسیا نمی‌خواستند به استقلال این فدائیان جنگجو و خطرناک با دیده اغماض بنگرند، و در این میان کم نبودند مسلمانان متقی و دینداری که آنان را از خطراتی که اسماعیلیان می‌داشتند، آگاه می‌ساختند. گویند قاضی القضاة قزوین با زره در مقابل خان مغول حاضر شد و توضیح داد که به علت آنکه دائم بیم قتل او می‌رود همیشه این لباس را در بر دارد.

این اخطارها و زنه‌ها را بی‌فایده نبود. رسول اسماعیلی که به مجمع بزرگ مغولان، به مغولستان، می‌رفت برگردانیده شد، و سرکرده سپاه مغول در ایران خان را آگاه ساخت که دو دشمن لجوج و سرسخت دارد: یکی خلیفه و دیگری اسماعیلیان. در قراقروم برای حفظ جان خان بزرگ از حمله مأموران اسماعیلی اقدامات احتیاطی شدیدی انجام می‌شد. وقتی که در سال ۱۲۵۶ (مطابق ۶۵۴ هجری) هلاکوخان به ایران لشکر کشید تسخیر قلاع اسماعیلیان اولین هدف او بود.

حتی قبل از رسیدن هلاکوخان، لشکریان مغول که در ایران بودند، به ترغیب و تشجیع مسلمانان به پایگاه اسماعیلیان در رودبار و قهستان تاخته بودند، اما تنها پیروزیهای محدود و ناچیزی بدست آورده بودند. پیشرفت آنان در قهستان در نتیجه حمله متقابلی که از طرف اسماعیلیان شد دفع گردید و حال آنکه هجوم آنان به دژ بزرگ گردکوه کلا با شکست مواجه شد. اسماعیلیان در قلعه‌های خود در موقعیتی بودند که می‌توانستند به مقاومت در برابر حملات لشکریان مغول ادامه دهند، ولی امام جدید آنها تصمیمات دیگری داشت.

یکی از مسائلی که رکن‌الدین خوارزمشاه درباره آن با

* در طبقات ناصری «مایحتاج جامه» آمده است من به تبعیت از اصل انگلیسی «و» اضافه کردم.

پدرش اختلاف نظر داشت مقاومت در برابر مغولان یا همدستی با مغولان بود. چون خود به مسند فرمانروایی نشست سعی کرد که با حکمرانان مسلمان همجوار خود از در آشتی درآید و «و بنیاد مصافات با آن جماعت خلاف سیرت پدر آغاز نهاد، و به تمام ولایتها کس فرستاد که مسلمانی کنند و راهها ایمن دارند.» و چون بدین طریق موقعیت خویش را استحکام بخشید ایلچی نزدیک یسورنوین فرمانده لشکر مغول در همدان فرستاد که «چون نوبت به من رسیده است طریق ایلی خواهم سپرد و گرد خلاف را از چهره^{۳۳} اخلاص سترد.»

یسورنوین رکن الدین را نصیحت کرد که بهتر آنست که خود شخصاً به خدمت هلاکو رسد و اظهار انقیاد و تبعیت کند، و امام اسماعیلی با فرستادن برادر خود - شهنشاه - به حضرت خان مغول تقاضای مصالحه کرد. مغولان ناگهان بدون مقدمه به رودبار تاختند، ولی اسماعیلیان آنها را عقب راندند و «لشکر مغول از آنجا بازگشت و تمامت غلات ایشان تلف کردند.» در این میان نیروهای دیگر مغول بار دیگر به قهستان تاختند و چند پایگاه اسماعیلی را تسخیر کردند.

در این اثنا، پیغامی از جانب هولاکو مبنی بر رضایت خاطر او از رسالت شهنشاه رسید. هولاکو در پیام خود گفته بود که «از رکن الدین خود در این مدت که به جای پدر نشسته است گناهی در وجود نیامده، قلاع خراب کند و روی به بندگی نهد» تا لشکریان مغول نیز «در ولایت او تخریب نکنند.» امام مناسب مقتضیات عمل کرد. بعضی از قلاع را خراب کرد، ولی در الموت، میمون دژ، و لمسر تنها «بعضی سر دیوارها و کنگره ها بیفکنند.» و برای آنکه خویشان را بشخصه تسلیم کند یک سال مهلت خواست. در همان زمان به حکمرانان خود در گردکوه و قهستان فرمان فرستاد که «به بندگی پادشاه آیند و عبودیت و ایلی کنند.» آنان چنین کردند، اما قلعه گردکوه همچنان در دست اسماعیلیان ماند. در این هنگام پیامی از هولاکو بر رسید که وی در دماوند است، رکن الدین باید بلافاصله بدو ملحق شود، و اگر نمی تواند در ظرف پنج روز خود را بدانجا برساند پسرش را مقدماً بفرستد.

رکن‌الدین پسرش را که کودکی هفت ساله بود بفرستاد. هولاکو، که شاید سوءظن برده بود که ممکن است این کودک واقعی رکن‌الدین نباشد، او را به بهانه اینکه هنوز خیلی کودک است باز فرستاد، و پیشنهاد کرد که رکن‌الدین یکی دیگر از برادرانش را بفرستد. «تا شنه‌شاه که چندگاه است ملازم خدمت است» آزاد شود. در این ضمن مغولان به رودبار نزدیکتر می‌شدند چنانکه سفیر رکن‌الدین سه روزه از الموت به لشکرخان رسید. جواب خان این بار صورت ضرب‌الاجل داشت. «اگر رکن‌الدین قلعه میمون دژ را خراب کند و خود روی به بندگی پادشاه نهد چنانکه عادت عاطفت این حضرت است به نواخت و اعزاز ملحوظ گردد و الا که از نظر در عاقبت کار محجوب ماند آن خدای داند.»^{۴۲} در این هنگام لشکریان مغول وارد رودبار شدند و در اطراف قلعه موضع گرفتند. هولاکو شخصاً فرماندهی محاصره میمون دژ را که رکن‌الدین در آن اقامت داشت به عهده گرفت.

گمان می‌رود که در میان اسماعیلیان، بین آن دسته که راه عاقلانه را آن می‌دانستند که تسلیم شوند و آن دسته که ترجیح می‌دادند تا پای جان بجنگند و تن به تسلیم در ندهند اختلاف نظر پیدا شده بود. ظاهراً خود رکن‌الدین طرفدار نظر اول بود، و تردید نیست که در انتخاب این راه نصایح کسانی چون خواجه نصیرالدین طوسی در وی بی‌تأثیر نبود. خواجه نصیر امیدوار بود که پس از تسلیم، خود بتواند با مغولان از در سازش درآید و زندگی جدیدی را تحت حمایت آنها آغاز کند، و این امیدوی واهی و بی‌اساس نبود. گویند وی رکن‌الدین را براساس آنکه ستارگان علائم مشئوم و منحوسی را نشان می‌دهند به تسلیم شدن نصیحت کرد. و هم او بود که به عنوان آخرین رسول رکن‌الدین از قلعه میمون دژ به اردوی خان مغول رفت تا شرایط تسلیم را مهیا سازد. هلاکو موافقت کرد که رکن‌الدین، خانواده، اتباع و گنجینه‌های او را بپذیرد و چنانکه جوینی می‌گوید رکن‌الدین «خزاین را که داشت برسبیل خدمت ایثار کرد. هرچند به نسبت آوازه تجملی نبود اما آنچه بود بیرون آوردند. اکثر آن را برعساکر تخصیص فرمود.»^{۴۵}

هلاکو از رکن‌الدین به خوبی پذیرایی کرد و حتی آرزوها و امیال شخصی او را برآورده ساخت. رکن‌الدین فریفته شتران باختری* بود و از این رو هلاکو به رسم هدیه صد شتر ماده از آن نوع برای او خرید، ولی این هدیه کافی نبود، چون رکن‌الدین «انتظار استنتاج» آنها را نمی‌توانست کشید. علاقه او به تماشای جنگ شتر بود. از این رو «التماس سی فعل کرد.» بخشش و احسان شگفت‌تر هلاکو درباره رکن‌الدین آن بود که به او اجازه داد با دختر مغولی که بر وی عاشق گشته و از روی حقیقت نه از روی مجاز «خطه ملک به خطبه او» بدل کرده بود ازدواج کند.^{۲۶} علت علاقه‌مندی هلاکو به رکن‌الدین واضح بود. هنوز اسماعیلیان قلاعی چند در دست داشتند، و می‌توانستند مزاحمت بسیار فراهم آورند. از این رو وجود امام اسماعیلی که آنها را فرمان به تسلیم می‌داد برای دربار خان مغول ارزش داشت. «بنه رکن‌الدین را با حواشی و مواشی در قزوین ساکن کردند.» و خود وی همراه با هلاکو به لشکر کشیمهای دیگر روان شد.

رکن‌الدین با کارهایی که می‌کرد هنوز موقعیت خود را حفظ کرده بود. به دستور وی بیشتر قلاع رودبار، نزدیک گردکوه، و قهستان، تسلیم شدند و به این طریق مغولان را از هزینه هنگفت و عاقبت نامعلوم محاصره و هجوم بدانها آسوده ساختند. تعداد این قلعه‌ها را صد شمرده‌اند که البته اغراق‌آمیز است. در دو جا حکمرانان قلعه از تسلیم امتناع ورزیدند، و دستوره‌ای امام خود را، شاید بدین اعتقاد که وی از روی تقیه رفتار می‌کند، نادیده گرفتند. این دو، قلعه‌های مهم رودبار یعنی الموت و لمسر بودند. لشکریان مغول هر دو قلعه را محاصره کردند. پس از چند روز فرمانده قلعه الموت تغییر عقیده داد. «چون ساکنان قلعه در عواقب کار و تصاریف روزگار نظری انداختند به طلب امان و سؤال احسان رسول فرستادند. رکن‌الدین واسطه شد تا جرایم آن قوم را به اقاتل مقابل فرمود و در اواخر ذی‌القعدة من السنة

* شتر باختری همانست که جوینی شتران بختی آورده است: «و از دیگ سودا هوس شتران بختی بختی» (جوینی، جلد سوم، ص ۱۵۱) نیز نگاه کنید به نسوی، سیره جلال‌الدین آنجا که گوید: «و قطار جمال بختیان» (ص ۳۴۳) مصحح این کتاب در حاشیه در توضیح کلمه «بخت» آورده است: «البخت: الأبل الخراسانية» [قاموس فیروزآبادی، جلد ۱، ص ۱۴۳].

المذکور (مطابق آغاز دسامبر ۱۲۵۶ میلادی) از آن بدعتخانه طغیان و آشيانۀ شیطان تمام سکان آن با تمامت اقمشه و امتعه به صحرا آمدند. و بعد از سه شبانروز لشکر بر بالا رفتند و آنچ آن جماعت از حمل آن عاجز بودند برداشتند و محلات و خانه‌ها را بر آب و آتش انداختند و به جاروب هدم خاک آن بر باد دادند و با اصل متساوی کردند.^{۲۷}

دژ لمسر يك سال ديگر مقاومت کرد، ولی آن نیز سرانجام در ۱۲۵۸ (مطابق ۶۵۶ هجری) تسلیم مغول شد. در گردکوه اسماعیلیان به دستوره‌های رکن‌الدین عمل نکردند و توانستند امور قلعه را همچنان در دست خویش نگهدارند و عاقبت الامر نیز تا سالیان سال بعد، مغولان قادر به فتح آن نگشتند.

تسلیم بیشتر قلعه‌ها وجود رکن‌الدین را برای مغولان غیر ضروری ساخت، و مقاومت بعضی از دژها، چون دژ الموت و لمسر، در مقابل فرمان رکن‌الدین نشان داد که دیگر از وی کاری ساخته نیست. به امرای مغول در قزوین دستور داده شد که خدم و حشم امام را به قتل رسانند. رکن‌الدین را نیز بنا بر تقاضای خودش، طی سفری دراز به پایتخت مغولان، قراقروم، فرستادند، ولی خان او را به حضور نپذیرفت و گفت: «آوردن او چندان راه زیادتی بوده است یاسای قدیم ما معلوم است.» رکن‌الدین باید بازگردد و قلعه‌هایی که باقی مانده است خراب کند و یا وادار به تسلیم نماید. آنگاه دیگر بار «شرف تکشمیشی یابد»، ولی در حقیقت این فرصت بدو داده نشد. در کنار سلسله جبال خانگای، در راه بازگشت به ایران، او را به بهانه شرکت در ضیافتی از جاده به کناری بردند و به قتل رسانیدند. «او را و متعلقان او را در زیر لگد خرد کرده و بر شمشیر گذرانیدند، و از او و نسل او اثری نماند و او و خویشان و اقربای او در زفان سمری شدند، و در جهان خبری.»^{۲۸}

قلع و قمع اسماعیلیان ایران چنانکه جوینی حدس زده است کامل نبود. از نظر پیروان فرقه، پسر کوچک رکن‌الدین پس از مرگ پدر به مسند امامت نشست، و از نسل او سلسله‌ای از امامان در وجود آمدند که بر اثر گذشت زمان در قرن نوزدهم آقا-

خان از اعقاب آنها برخاست. [پس از سقوط الموت و قتل خورشاه] برای مدتی اسماعیلیان همچنان فعالیت داشتند، و در سال ۱۲۷۵ (مطابق ۶۷۴ هجری) حتی توانستند برای مدت کوتاهی الموت را دوباره به چنگ آورند. ولی به هر حال جنبش آنها فروخت و از آن زمان به بعد تنها به صورت فرقه کوچکی در سرزمینهای فارسی زبان باقی ماندند. و در مشرق ایران، افغانستان، و جایی که اینک آسیای مرکزی شوروی است پراکنده شدند. در رودبار نسل آنان به کلی برافتاد.

انهدام الموت و سرکوبی نهایی قدرت اسماعیلی را جوینی به روشنی وصف کرده است: «فتنه باغیه صباحی... را در الحاد خانه رودبار الموت سنگی بر بنیاد نماند، و در بدعت آشیانه آباد نقاش ازل به قلم قهربر ایوان هر یک آیت قتلک بیوتهم خاویه بنگاشت، و داعی قضا بر چهارسوی مملکت آن مخاذیل ندای فبعدا للقوم الظالمین در داد، مشئوم حریم و حرمشان چون مذهب عدمشان ناچیز شد، و زرآن قلب کاران مدهوش گندم نمای جو فروش که ابریز می نمود ارزیر گشت.

«امروز به فر دولت پادشاه جهان افروز اگر در گوشه‌ای کاردزنی است کارزنی پیشه گرفت است، و هر کجا داعی ناعی و هر رفیقی رفیقی شده. صاحب دعوتان اسماعیلی ذبیح شمشیر— زنان احمدی گشته... شاهان روم و فرنگ که از خوف آن ملاعین زرد رنگ بودند و جزیه می دادند و از آن جزیه ننگ نمی داشتند خوش غنودند، و تمامت عامیان و به تخصیص اهل ایمان از شر مکیدت و خبث عقیدت آسودند. بل کافه انام از خاص و عام و کرام و لثام در این شادی همداستان شده و به نسبت این حکایت حکایت رستم دستان و افسانه باستان گشته.»^{۲۹}

به این ترتیب «عالم که از خبث ایشان ملوث بود پاک گشت، آیندگان و روندگان بی خوف و هراس و زحمت بدرقه شد و آمد می کنند، و پادشاه جوانبخت را که بنیاد ایشان پرداخت و از کسی از ایشان اثر نگذاشت دعای دولت می گویند، و راستی آن بود که این کار مرهم جراحتهای مسلمانان بود و تدارک خللهای دینی. جماعتی که بعد از این دور وعهد در رستند بدانند که فتنه ایشان

تا به چه غایت بود و تشویش در دل خلق عالم تا به چه حد کشیده. کسی را که با ایشان دم موافقت بودی از وقت پادشاهان گذشته تا وقت شاهان وقت خوف و بیم بودی و او از مخاصمت ایشان شب و روز در مضیق زندان از ترس زندان ایشان. پیمانهای بود که به سر آمد و بادی می نمود که بسته شد. ذلك ذکری للذاکرین و كذلك يفعل الله بالظالمین»^{۴۰}

حواشی و تعلیقات فصل چهارم

بسیاری از آنچه درباره منابع و مأخذ مربوط به کارها و فعالیت‌های حسن صباح گفته شد، درباره تاریخ اسماعیلیان در دوره بین مرگ او و غلبه مغول در ایران نیز صادق است. منبع عمده ما هنوز وقایعنامه الموت، به صورتی که جوینی و رشیدالدین و کاشانی نقل کرده اند می باشد. نوشته های بازمانده از اسماعیلیان نزاری به طور عمده دارای محتوی مذهبی است؛ اما مطالبی، با ارزش تاریخی نیز در آنها یافت می شود. اطلاعات اضافی را می توان از تواریخ عمومی و دیگر نوشته های مربوط به دوره سلجوقی و خوارزمشاهی و مغول، چه فارسی و چه عربی؛ به دست آورد. هنوز تعداد بسیار کمی از این آثار به زبانهای اروپائی ترجمه شده است. غیر از تاریخ جهانگشای جوینی که بوسیله پروفیسور بویل ترجمه شده است، باید از آثار زیر نام برد: ترجمه قسمتی از تاریخ گزیده حمدالله مستوفی به وسیله شارل دفره مری تحت عنوان *Histoire des Seldjoudes* مندرج در

JA. xi (1848) 417-62 xii (1848) 259-79

ترجمه طبقات ناصری تألیف منتهاج سراج جوزجانی به وسیله ه. گک. راورتی در دو جلد: لندن ۱۸۸۱. ترجمه سیره جلال الدین متکیرنی؛ تألیف محمد نسوی، به وسیله هوداس؛ پاریس ۱۸۹۵؛ ترجمه تاریخ طبرستان ابن اسفندیار به وسیله ادوارد براون، لندن ۱۹۰۵. مقداری از سکه های اسماعیلیان که در ۵۴۲ (مطابق ۱۱۴۷-۸ میلادی) و ۵۴۸ (مطابق ۱۱۵۳-۴) و ۵۵۱ (مطابق ۱۱۶۰-۱) ضرب شده به وسیله پ. کازانووا مورد بررسی قرار گرفته است نگاه کنید به:

“Monnaie des Assassins de Perse”, in *Revue Numismatique*. 3e série. xi (1893), 343-52.

یک سکه کوچک طلای اسماعیلی نیز در موزه آثار قدیمه استانبول موجود است (E 175). رساله منفرد اساسی در باب تاریخ اسماعیلیان همانا کتاب پروفیسور هاجسن است که در آن آثار محققان قبلی، خاصه و. ایوانف مورد بحث قرار گرفته است. شرح خلاصه تر در مقالات «الموت»، «بزرگ امید» و غیره در چاپ دوم دائرة المعارف اسلام آمده است. جنبه های خاص تاریخ اسماعیلیان به وسیله مادام ل. و. ستروویوا مورد بحث قرار گرفته است.

بنگرید به:

Mme L. V. Stroyeva, “Den’voskresenya iz mertvikh” i ego sotsial’naya sushchnets, in *Kratkiye Soobshcheniya Instituta Vostokovedeniya*, xxviii (1960), 19-25; “Poslednii Khorezmshah i Ismailiti

Alamuta", in *Issledovaniya po istorii kul'turt narodov vostoka: shornik vcest, Akademia I. A, Orbeli, Moscow - Leningrad 1960, 451-63*

ه. ل. رابینو دی بورگوماله شرحی در باب اسماعیلیان و مقام آنها در تاریخ محلی در مقاله زیر داده است:

"Les dynasties locales du Gilân et du Daylam", in JA, ccxxxvii (1949) 301 ff., 314-6.

در باره سلجوقیان و جانشینان آنها باید به فصولی که کلود کائز در کتابی که به وسیله ک. م. ستون فراهم آمده است مراجعه کرد:

A history of The Crusades vol, i, ed. M. W. Baldwin, Philadelphia 1955, chapt. 5, and vol. ii ed. R. L. Wolff and H. W. Hazard, 1962, chapt. 19 and 21.

و به مقالات مربوط در دائرة المعارف اسلام، چاپ اول و دوم. آثار منصل و مشروحه که به وسیله محققان ترک، ایرانی و عرب در این باره نوشته شده عبارتست از:

Osman Turan, *Selguklar Tarihi ve Türk - Islâm medeniyeti*, Ankara 1965; Mehmed Altay Köymen, *Büyük Selguklu Imparatorlugu tarihi*, ii, *Ikinci Imparatorluk devri*, Anhara 1954

حسین امین، تاریخ العراق فی العصر السلجوقی، بغداد ۱۹۶۵،
Ibrahim Kafesoglu, *Harezmsahler devleti tarihi*, Ankara 1956

عباس اقبال، تاریخ مفصل ایران... تهران ۱۳۴۱ شمسی
۱- ابن اثیر، ذیل سال ۵۲۰ جلد دهم ص ۴۴۵ جلد هشتم ص ۳۱۹؛ مقایسه کنید با ابن فندق بیسقی، تاریخ بیسقی، به تصحیح احمد بهمنیار، تهران (بدون تاریخ) ۲۷۱ و ۲۷۶، Köymen, 151-6.

۲- ابن اثیر، ذیل سال ۵۲۱ جلد دهم ص ۴۵۶ / جلد هشتم ص ۳۲۵؛ مقایسه کنید با خواندمیر، دستور الوزراء، تهران ۱۳۱۷ ص ۱۹۸؛ ناصرالدین منشی کرمانی، نسائم الاسحار، به اهتمام جلال الدین محدث، تهران ۱۹۵۹، ص ۴۶-۶۹؛ عباس اقبال، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، تهران ۱۳۲۸ شمسی ص ۲۵۴-۲۶۰.

۳- رشیدالدین ۱۳۸؛ کاشانی ۱۵۸؛ جوینی از عمارت میمون دژ سخنی نمی گوید. برای توصیف دقیق جای این قلعه نگاه کنید به:
Willey, *The castles of the Assassins*, 158 ff

۴- تاریخ سیستان به اهتمام ملک الشعراء بهار، تهران ۱۹۳۵، ص ۳۹۱.
۵- رشیدالدین ۱۴۰؛ کاشانی ۱۵۹.
۶- جوینی ۱-۲۲۰ / ۶۸۵؛ مقایسه کنید با رشیدالدین ۲-۱۴۱؛ کاشانی ۱۶۴-۵؛ هاجسن ۱۰۴.

۷- رشیدالدین ۱۴۲؛ کاشانی ۱۶۵؛ هاجسن ۱۰۳.
۸- رشیدالدین ۱۴۱، کاشانی در ۴-۱۶۰ شرح کاملی در این باب آورده است؛ هاجسن ۱۰۳.

۹- جوینی ۲۲۱/۸۶۵.
۱۰- رشیدالدین ۱۴۳؛ کاشانی ۱۶۸.
۱۱- رشیدالدین ۷-۱۴۶؛ کاشانی ۹-۱۶۸؛ ابن اثیر، ذیل سال ۵۲۲ جلد

یازدهم ص ۱-۴۰ جلد هشتم ص ۳۶۲؛ هاجسن ۴-۱۴۳.
 ۱۲. رشیدالدین ۱۵۵؛ کاشانی ۱۷۶؛ ابن اثیر؛ ذیل سال ۵۴۱ جلد یازدهم ص ۱۶-۷ / جلد نهم ص ۱۵؛ هاجسن ۶-۱۴۵.
 ۱۳. جوینی ۴-۲۲۲ / ۷-۶۸۶؛ مقایسه کنید با رشیدالدین ۴-۱۶۲؛ کاشانی ۱۸۳-۴.

۱۴. ابواسحاق قهستانی، هفت باب، به اهتمام و ترجمه و. ایوانف، بمبئی ۱۹۵۹، ۴۱؛ مقایسه کنید با و. ایوانف، کلام پیر، بمبئی ۱۹۳۵، ۱-۶۰ و ۷-۱۱۵؛ جوینی ۳۰-۲۲۶ / ۹-۶۶۸ رشیدالدین ۱۶۴. و بعد آن؛ کاشانی ۱۸۴ و بعد آن روایات دیگر اسماعیلی در هفت باب بابا سیدنا آمده است (چاپ ایوانف تحت عنوان دو رساله قدیم اسماعیلی، بمبئی ۱۹۳۳، ترجمه انگلیسی آن با تفسیر در کتاب هاجسن مندرج است.) و خواجه نصیرالدین طوسی، روضة التسلیم. بحثهای مربوط در کتاب هاجسن ۵۷-۱۴۸، و آثار زیر آمده است.
 هانری کربن و محمد معین، ناصر خسرو: جامع حکمتین، تهران - پاریس ۱۹۵۳ مقدمه ص ۵-۲۲.

Bousani, *Persia religiosa*, 211-2, Stroyeva, Den, voskresenya...

Loc. cit.

۱۵. جوینی ۳۰/۶۹۱؛ مقایسه کنید با رشیدالدین ۱۶۶؛ کاشانی ۱۸۶.
 ۱۶. جوینی ۸-۲۳۷ / ۶-۶۹۵؛ مقایسه کنید با رشیدالدین ۹-۱۶۸؛ کاشانی ۱۸۸. عقایدی مشابه این به فرقه‌های آدمکش دیگر در قرن هشتم نسبت داده شده است، به صفحات قبل این کتاب مراجعه شود.
 ۱۷. رشیدالدین ۱۶۹؛ مقایسه کنید با جوینی ۲۳۸-۶۹۶؛ کاشانی ۱۸۸ (کاشانی قطعاتی از مرآئی اسماعیلیان درباره حسن ذکر کرده است).
 ۱۸. جوینی ۲۳۹/۶۹۷؛ مقایسه کنید با رشیدالدین ۷-۱۶۹؛ کاشانی ۱۹۱؛ هاجسن ۹-۱۵۷.

۱۹. رشیدالدین ۳-۱۷۰؛ مقایسه کنید با کاشانی ۴-۱۹۲؛ هاجسن ۱۸۳

20. P. Kraus, "Les controverses de Fakhr al-Din Razi" in BIE xix (1936-7) 206 ff (English Version in IC xii 1938) 146 ff

۲۱. جوینی ۴-۲۴۱/۷۰۱-۶۹۸؛ مقایسه کنید با رشیدالدین ۱۷۴ و بعد آن؛ کاشانی ۱۹۸ و بعد آن؛ هاجسن ۲۱۷ و بعد آن.

۲۲. جوینی ۲۴۷/۷۰۲-۳؛ کاشانی ۱۹۹؛ هاجسن ۵-۲۲۴.

۲۳. جوینی ۲۴۸/۷۰۳؛ مقایسه کنید با رشیدالدین ۸-۱۷۷؛ کاشانی ۲۰۰-۱.

۲۴. جوینی ۲۴۹ / ۷۰۴-۷۰۳؛ مقایسه کنید با رشیدالدین ۱۷۸؛ کاشانی ۲۰۱.

25. Hammmmer, *History of Assassins* 154-5

۲۶. خواجه نصیرالدین طوسی، روضة التسلیم، متن ص ۴۹، ترجمه ص ۸-۶۷؛ مقایسه کنید با هاجسن ۳۱-۲۲۹

۲۷. جوینی ۲۵۳-۲۴۹/۷-۷۰۴؛ مقایسه کنید با رشیدالدین ۱۷۹ به بعد کاشانی ۲۰۷ به بعد.

۲۸. محمدالتسوی، تاریخ سلطان جلال الدین منکبرنی، به اهتمام ا. هوداس پاریس ۱۸۹۱، ۴-۱۳۲، ترجمه فرانسوی، پاریس ۱۸۹۵، ص ۳-۲۲۰. ترجمه

- فارسی تقریباً معاصری از این کتاب به وسیله پروفیسور مجتبی مینوی به نام سیره جلال‌الدین چاپ شده است (تهران ۱۹۶۵)، ۶-۱۶۳.
۲۹. متن عربی نسوی ۵-۲۱۴؛ ترجمه فرانسه ۹-۲۵۸؛ متن فارسی ۳-۲۳۲
۳۰. رشیدالدین ۱۸۱، مقایسه کنید با کاشانی ۲۰۵؛ هاجسن ۲۵۷
۳۱. جوینی ۶-۲۵۳ / ۹-۷۰۷؛ مقایسه کنید با رشیدالدین ۴-۱۸۲؛ کاشانی ۲۰۵-۶
۳۲. منہاج سراج جوزجانی، طبقات ناصری، به تصحیح عبدالحی حبیبی چاپ دوم، جلد اول کابل ۱۹۶۸، ص ۳-۱۸۲؛ ترجمه انگلیسی به وسیله راورتی جلد دوم: ص ۸-۱۱۹۷.
۳۳. جوینی ۲۶۰ / ۱۳-۷۱۲؛ مقایسه کنید با رشیدالدین ۶-۱۸۵؛ کاشانی ۲۰۷
۳۴. جوینی ۲۶۵ / ۷۱۶؛ مقایسه کنید با رشیدالدین ۱۸۹؛ کاشانی ۲۰۹
۳۵. جوینی ۲۶۷ / ۷۱۷؛ مقایسه کنید با رشیدالدین ۱۹۰؛ کاشانی ۱۲۰
۳۶. رشیدالدین ۱۹۲؛ کاشانی در ص ۲۱۳ او را ترک می‌خواند. جوینی در ۲۷۴ / ۷۲۲ از این فراتر می‌رود و او را ترکی از طبقه پایین می‌شمارد. در این باره نگاه کنید به یادداشت پروفیسور بویل در ص ۷۲۲ از ترجمه خود از تاریخ جهانگشا. درباره دماستان شتران جوینی و کاشانی روایتی را نقل می‌کنند که اندکی با روایت منقول رشیدالدین فرق دارد.
۳۷. جوینی ۱۳۶ / ۷-۶۳۶
۳۸. جوینی ۲۷۷ / ۵-۷۲۴؛ مقایسه کنید با رشیدالدین ۱۹۴؛ کاشانی ۲۱۵
۳۹. جوینی ۴۲-۱۳۹ / ۴۰-۶۳۹
۴۰. جوینی ۲۷۸ / ۷۲۵؛ مقایسه کنید با رشیدالدین ۵-۱۹۴؛ کاشانی ۲۱۵ عبارت منقول آخر از قرآن مجید سوره ۶ آیه ۱۱۶ است.

فصل پنجم

شیخ الجبل

در هنگامی که حسن صباح فرمانروای قلعه الموت بود، و سخنان و سلاحهای مأموران او پیامش را به گوش مردم و شهریاران ایران می‌رسانیدند، عده‌ای از پیروان او از میان سرزمینهای دشمن عازم سفری دراز و پرمخاطره به سوی مغرب شدند. مقصد آنان شام بود، و مقصودشان آنکه دعوت جدید را به سمع اسماعیلیان آن سامان برسانند و جنگ علیه قدرت سلجوقی را که به تازگی سلطه خود را بر تمام سرزمینها، از آسیای صغیر تا مرزهای مصر، گسترده بود، بسط دهند.

دعوت جدید از ایران برخاسته بود، و نمایندگان آن نخستین موفقیت بزرگ خود را در سرزمینهایی که زبان و فرهنگ ایرانی داشتند، یعنی در شرق و غرب ایران و در آسیای مرکزی بدست آوردند. برای گذاشتن اولین قدم به سوی مغرب شام انتخاب بجایی بود، و حال آنکه عراق که چسبیده به مغرب ایران بود، تناسبی نداشت. تردید نیست که اسماعیلیان در شهرهای عراق طرفدارانی داشتند، اما دره‌های مسطح عراق از نظر سوق الجیشی جای مناسبی برای نفوذ و دست اندازی و حملات اسماعیلیان نبود، و حال آنکه شام کاملاً وضع متفاوتی داشت. بین کوههای طوروس و سینا، سلسله‌ای از کوهها و دره‌ها و بیابانها واقع شده است که جمعیتی را در پناه گرفته که با یکدیگر اختلاف بسیار دارند و دارای سنت‌های محلی نیرومندی از استقلال می‌باشند. شام برخلاف جامعه

های واقع در دره‌های رودخانه‌ای عراق و مصر کمتر روی وحدت به خود دیده بود. در آنجا اساس بر تفرقه و گرایش‌های فرقه‌ای و محلی و مجادلات و تغییرات مداوم بود. مردمان شام با آنکه زبان مشترکشان عربی بود، ولی از فرق و ادیان مختلف، از جمله چند فرقه شیعی افراطی، بودند. نخستین مدعی شیعی در قرن هشتم (قرن دوم هجری) در شام ظاهر شد. در اواخر قرن نهم و آغاز قرن دهم (قرن سوم و چهارم هجری) امامان مستور اسماعیلی در شام آن اندازه پشتیبان و هواخواه داشتند که آنجا را مقر پایگاه مخفی خود، و صحنه نخستین صلاهی قدرت خویش سازند. استقرار خلافت فاطمی در مصر و بسط آن به داخل آسیا شام را در اواخر قرن دهم و یازدهم (چهارم و پنجم هجری) تحت حکومت اسماعیلیان آورد، و دروازه‌های آن را به روی دعوت و تعلیمات اسماعیلیان گشود.

علاوه بر اسماعیلیان فرقه‌های مذهبی دیگری نیز وجود داشتند که از لحاظ عقیده و نظر نزدیک به اسماعیلیان بودند، و زمینه مساعد و امیدبخشی برای تبلیغات داعیان الموت محسوب می‌شدند. از آن جمله بود فرقه دروزیه جبل لبنان و نواحی مجاور آن، که یکی از فرق فرعی اسماعیلی بود که بتازگی از فرقه اصلی جدا گشته و هنوز به عزلت‌جویی شدید دوران‌های بعدی گرفتار نگشته بود. گروه دیگری از پشتیبانان نالقه کیش اسماعیلی نصیریان بودند که آنها را علویان نیز می‌نامند. اینان در اصل از شیعه اثنی‌عشری بودند اما تحت تأثیر عقاید افراطی قرار داشتند. اینان در نواحی کوهستانی مشرق و شمال شرقی لاذقیه، و نیز شاید در آن هنگام در طبریه و دره رود اردن استقرار جسته بودند.

زمان و مکان هر دو مناسب بود. گویند اولین دسته ترکمانان در ۱۰۶۴ (مطابق ۴۵۷ هجری) وارد شام شدند. در طی دهه هفتم قرن یازدهم (قرن پنجم هجری) نخستین غارتگران ترك و سپس سپاهیان منظم سلجوقی شام را مورد حمله قرار دادند و دیگری نگذشت که تمام شام جز باریکه ساحلی آن که همچنان در دست فاطمیان باقی ماند تحت حکومت سلجوقیان یا تحت قیمومت

آنها قرار گرفت. حکمران کل سلجوقی شام تنش برادر سلطان ملک‌شاه بزرگ بود.

تنش در سال ۱۰۹۵ (مطابق ۴۸۹ هجری) در زد و خورد با برادرزاده خود برسر تفوق سلطنت طی نبردی در ایران به قتل رسید. گرایش شامیان به تفرقه، و سنت سلجوقیان به نزاع‌های بین سلسله‌ای دست به دست یکدیگر داد، و شیرازه مملکت تنش را از هم گسیخت. بار دیگر شام به یک عده دولت‌های کوچک تقسیم شد که بر آنها عده‌ای از شاهزاده‌گان و امرای سلجوقی حکومت می‌کردند. مهمترین این حکمرانان رضوان ودقاق پسران تنش بودند که بر دو شهر رقیب دمشق و حلب حکم می‌راندند.

در این لحظه پر اغتشاش و پر زد و خورد بود که نیروی جدیدی وارد سرزمین شام شد و آن نیروی صلیبیان بود. صلیبیان از انطاکیه که در شمال واقع است آمدند. ساحل شام را که در آنجا نیرویی که در برابرشان مقاومت کند وجود نداشت به سرعت در نوردیدند، و چهار مملکت لاتینی بر پایه چهار شهر ادسا، انطاکیه، طرابلس و بیت المقدس (اورشلیم) تأسیس کردند.

بسط قدرت سلجوقی در شام موجب یک سلسله مشکلات و تغییرات اجتماعی و کشمکشها شد که شرق با آنها آشنایی داشت. ضربه هجوم و غلبه فرنگان تنها بر یأس و نومیدی شامیان افزود و آنان را، خاصه کسانی را که ادیان و عقاید موجودشان آنها را برای قبول عقاید مسیحایی (مهدوی) آماده ساخته بود، آماده تر ساخت تا به آورندگان پیامهای امیدبخش مسیحایی خوشامدگویند. فاطمیان هنوز در شام پیروانی داشتند که به دعوت قدیم اسماعیلی پای بند بودند. اما ضعف مفتضحانه حکومت قاهره و شکست آن در مقابله با خطر ترکان و فرنگان می‌بایستی عده‌ای را به تغییر دادن بیعت خویش از آنان به شاخه فاعلتر، سلحشورتر، و تا آنجا که به نظر می‌رسید موفقتر فرقه اسماعیلی برانگیخته باشد. عده‌ای از شیعیان و بیشتر سنیان به مذاهب قدیم خویش وفادار ماندند، ولی عده زیادی برگرد قدرت جدید که به نظر می‌رسید تنها قدرتی است که به مبارزه مؤثر با مهاجمان و حکمرانان وقت برخاسته است فراز آمدند.

عمال الموت در شام از همان آغاز کوشیدند تا همان روشمبائی را که رفتایشان در ایران به کار برده بودند به کار برند و به همان نتایج نایل گردند که آنها نایل گشته بودند. هدف آنها تسخیر و یا به دست آوردن قلاع برای استفاده از آنها به عنوان پایگاه در عملیات هراس انگیزشان بود. برای رسیدن بدین مقصود آنها سعی کردند که شور و حمیت مؤمنان را خاصه در نواحی کوهستانی برانگیزند. در همان حال همکاری محتاطانه با امیران و شهریاران را هر جا که چنین سازشهای کوتاه و موقتی به مصلحت هر دو طرف بود از دست فرو نگذاشتند.

با وجود این کمکها، و با وجود موفقیتهای اتفاقی که نصیبشان شد اسماعیلیان کار خود را در شام بسیار دشوارتر از ایران یافتند، و این شاید تا حدی به خاطر آن بود که آنها ایرانی بودند و در محیط بیگانه ای فعالیت می کردند. تقریباً نیم قرن کوشش و تلاش مصمم لازم بود تا آنها توانستند به هدف نخستین خود نایل گردند، و یک رشته قلعه در مرکز شام در ناحیه کوهستانی جبل بهر ای آن زمان و جبل انصاریه امروز به دست آورند. رهبران شان تا آنجا که بر ما شناخته اند همه ایرانی و از الموت فرستاده شده بودند، و به فرمان حسن صباح و جانشینان او عمل می کردند. تلاش آنها برای آنکه خویشان را در آن سرزمین مستقر سازند سه مرحله دارد: در دو مرحله نخست که به سال ۱۱۱۳ (مطابق ۵۰۷ هجری) و ۱۱۳۰ (مطابق ۵۲۵ هجری) ختم می شود آنان با موافقت ضمنی فرمانروایان حلب و دمشق پیایی از این دو شهر دست به یک سلسله اقدامات زدند و سعی کردند در نواحی مجاور رخنه کنند و خود را در آنجا مستقر سازند. ولی در هر دو مرحله با شکست مواجه شدند. در طی مرحله سوم که از سال ۱۱۲۱ (مطابق ۵۲۶ هجری) شروع شد سرانجام توانستند پایگاههایی را که می خواستند بدست آورند و مستحکم سازند.

تاریخ اسماعیلیان شام به صورتی که مورخان شام ثبت کرده اند عمدتاً تاریخ قتلهایی است که اسماعیلیان مرتکب شده اند. داستان از اول مه سال ۱۱۰۳ (مطابق ۴۹۷ هجری) با قتل جناح - الدوله حکمران حمص، در مسجد جامع شهر، در هنگام نماز جمعه

شروع می‌شود. ضاربان ایرانی بودند و خود را به لباس صوفیان در آورده بودند و به اشاره شیخ خود، که همراهشان بود، به روی جناح الدوله ریختند. در ضمن زد و خورد چندتن از امرای جناح الدوله و همچنین قاتلان کشته شدند. نکته مهم آن است که بیشتر ترکان حمص در نتیجه این اتفاق به دمشق گریختند.

جناح الدوله دشمن رضوان، سلطان سلجوقی حلب بود و بیشتر مورخان اتفاق رأی دارند که رضوان در قتل او دست داشته است. بعضی از مورخان موضوع را با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار داده‌اند. رهبر حشیشیه (نامی که اسماعیلیان در شام بدان معروف بودند) شخصی بود به نام حکیم المنجم. او و یارانش از ایران آمده و در حلب سکونت گزیده بودند، و در آنجا رضوان بدانها اجازه داده بود که به دین خویش عمل کنند و به تبلیغ آن بپردازند، و از شهر حلب به عنوان پایگاهی برای فعالیت‌های دیگر خود استفاده کنند. حلب برای اسماعیلیان امتیازات فراوانی داشت. قسمت مهمی از جمعیت شهر شیعه اثنی عشری بودند، و خود شهر به نواحی جبل السماق و جبل بهرا که سکونتگاه شیعیان افراطی بود نزدیک بود. برای رضوان که از لحاظ مذهبی مردی سست ایمان بود اسماعیلیان وسیله‌ای برای کسب پشتیبانان جدید، و در نتیجه جبران ضعف نظامی او در میان مخالفان شامی بود.

حکیم منجم فقط دو یا سه هفته بعد از جناح الدوله زنده ماند، و آنگاه یک نفر ایرانی دیگر به نام ابوطاهر صائغ (زرگر) رهبری نهضت را در دست گرفت. ابوطاهر مساعدت رضوان و آزادی عمل اسماعیلیان را در حلب حفظ کرد، و دست به یک سلسله اقدامات برای تسخیر مناطق سوق الجیشی واقع در کوهستانهای جنوب شهر زد. به نظر می‌آید که وی به پشتیبانیهای محلی متکی بوده است.

اولین حمله مستند اسماعیلیان در سال ۱۱۰۶ (مطابق ۵۰۰ هجری) برافامیه صورت گرفت. حکمران افامیه، خلف بن ملاعب، شیعی و احتمالاً اسماعیلی بود اما از عمال قاهره بود نه الموت. خلف در سال ۱۰۹۶ (مطابق ۴۹۰ هجری) افامیه را از دست

رضوان گرفت، و مناسبت و کارآمدی آن را، با درآوردن آن به صورت پایگاه تاخت و تازها و راهزنی‌های موفقیت‌آمیز خویش، نشان داد. اسماعیلیان دریافتند که افامیه درست همان محلی است که می‌خواهند و ابوطاهر نقشه قتل خلف و گرفتن دژ او را طرح کرد. عده‌ای از ساکنان افامیه اسماعیلیان محلی بودند و به وسیله رئیس خود ابوالفتح سرمینی از این توطئه پنهانی آگاه گشتند. شش نفر از فدائیان از حلب برای انجام این نقشه گسیل شدند. «آنان اسب یکی از فرنگان و استر و تجهیزات و سپر و سلاح او را به دست آوردند و همراه آن از حلب به افامیه آمدند و به خلف گفتند... ما به اینجا آمده‌ایم تا به خدمت تو وارد شویم. در راه به سواری از فرنگان برخورداریم او را کشتیم و اسب و استر و ساز و برگ و سپر و سلاح او را به نزد تو آوردیم. خلف آنها را گرامی داشت، و در ارگ افامیه در محلی نزدیک به باروی ارگ به نگهبانی بگماشت. آنها سوراخی در دیوار احداث کردند و با اسماعیلیان افامیه میعاد گذاشتند... و آنان از سوراخ وارد ارگ شدند؛ خلف را بکشتند و ارگ افامیه را تسخیر کردند.»^۱ این حادثه در سوم فوریه سال ۱۱۰۶ (مطابق ۵۰۰ هجری) اتفاق افتاد. دیری نگذشت که ابوطاهر خود را از حلب به افامیه آمد و زمام امور را به دست گرفت.

حمله به افامیه با وجود آغاز موفقیت‌آمیز آن به نتیجه نرسید. تنکرد، امیر صلیبی انطاکیه، در آن نزدیکی بود و موقعیت را برای حمله به افامیه مغتنم شمرد. به نظر می‌رسد که وی از اوضاع و احوال به خوبی آگاه بوده است، زیرا برادر ابوالفتح سرمینی را به اسارت با خود آورده بود. در ابتدا تنکرد به ستاندن خراج از اسماعیلیان قانع شد، و شهر افامیه را در تصاحب آنان باقی گذاشت، ولی در دسامبر همان سال بازگشت و شهر را محاصره و تسخیر کرد. ابوالفتح سرمینی دستگیر شد و به قتل رسید. ابوطاهر و یارانش اسیر شدند، و بدانها اجازه داده شد که خونبهای خود را بپردازند و به حلب باز گردند. گمان نمی‌رود که این اولین برخورد اسماعیلیان با صلیبیان و بی نتیجه گشتن نقشه‌ای که با آن همه دقت طرح کرده بودند بر اثر مداخله یک

امیر صلیبی، سبب انصراف خاطر آنها از مسلمانان به مسیحیان شده باشد. نزاع عمده آنها هنوز علیه سلاطین اسلام بود نه دشمنان اسلام. هدف فوری و فوری آنها این بود که پایگاهی متعلق به هر که می‌خواست باشد به‌چنگ آورند، و هدف بزرگتر آنها آنکه بر قدرت سلجوقی در هر جا ظاهر شود ضربه زنند.

در سال ۱۱۱۳ (مطابق ۵۰۷ هجری) اسماعیلیان موفق شدند بزرگترین ضربه را در شام بر قدرت سلجوقی وارد سازند، و «آن قتل مودود، امیر سلجوقی موصل، در دمشق بود که فرماندهی یک نیروی اعزامی شرقی را برعهده داشت، و به‌ظاهر برای یاری مسلمانان شام در جنگ علیه عیسویان آمده بود. برای اسماعیلیان چنین لشکرکشیی خطرات واضح در برداشت، اما تنها آنها از آمدن نیروی سلجوقی بیمناک نبودند. در سال ۱۱۱۱ (مطابق ۵۰۵ هجری) هنگامی که مودود و سپاهیان به حلب رسیدند، رضوان دروازه‌های شهر را به‌روی آنان بست و اسماعیلیان نیز به‌پشتیبانی از او برخاستند. از اخبار و شایعات آن زمان، چنانکه در منابع اسلامی و مسیحی ثبت افتاده است، چنین برمی‌آید که قتل مودود به‌تحریک نایب‌السلطنه مسلمان دمشق صورت گرفته است.

خطر نفوذ شرقی سلجوقیان، بعد از مرگ رضوان که حامی اسماعیلیان بود، بر آنها آشکار شد. رضوان در دهم دسامبر ۱۱۱۳ (مطابق ۵۰۷ هجری) وفات یافت. فعالیت‌های اسماعیلیان در حلب اسماعیلیان را به‌نحو روزافزونی متفور اهالی شهر ساخته بود، و در سال ۱۱۱۱ (مطابق ۵۰۵ هجری) «اقدام ناموفقانه آنها برای کشتن یک نفر ایرانی که مردی ثروتمند و از دشمنان سرسخت اسماعیلیان بود، اهالی شهر را علیه آنها بشورانید.» پس از مرگ رضوان پسرش البارسلان ابتدا سیاست پدر را در پیش گرفت، و حتی در راه بغداد قلعه‌ای به اسماعیلیان واگذار کرد، اما دیری نگذشت که عکس سیاست پدر را در پیش گرفت. نامه‌ای از سلطان محمد، سلطان بزرگ سلجوقی، البارسلان را از خطر اسماعیلیان آگاه گردانید و او را برآن داشت که همگی آنها را نابود کند. در شهر ابن‌بندیع،

رئیس مردم شهر و فرمانده نیروی نظامی قدم پیش گذاشت و سلطان را ترغیب کرد که علیه اسماعیلیان دست به اقدامات شدید بزند. «وی ابوطاهر صائغ (زرگر) را دستگیر کرد و کشت و اسماعیل، داعی آنها، برادر حکیم منجم و رؤسای این فرقه را در حلب به قتل رسانید. در حدود دویست تن از آنها را دستگیر کرد و زندانی ساخت و اموال آنها را مصادره نمود. عده‌ای را به شفاعت بخشید عده‌ای را آزاد ساخت. بعضی را از فراز ارك به زیر افکند و برخی را کشت. عده‌ای از آنها فرار کردند و در سراسر مملکت پراکنده شدند.»^۲

با وجود این شکست و نیز عدم موفقیت آنها در بدست آوردن پایگاه ثابتی برای عملیات خود، وضع دعوت اسماعیلیان ایران در زمان تصدی ابوطاهر زیاد بد نبود. در زمان او، آنها توانستند با هواخواهان و طرفداران محلی خود تماس حاصل کنند، و اعضای شعب دیگر کیش اسماعیلی، و شیعیان افراطی فرقه‌های محلی مختلف شام را به مذهب خود درآوردند. اینک آنها می‌توانستند روی طرفدارانی که در جبل السماق، جزر، و ناحیه بنی‌علیم یعنی منطقه بین شیزر و سرمین که از لحاظ سوق‌الجیشی با اهمیت بود - داشتند حساب کنند. در نقاط دیگر شام، خاصه در مسیر ارتباطاتشان با الموت نیز مراکز پشتیبانی برای خود تشکیل دادند. نواحی فرات در شرق حلب، در دوره‌های قبل و بعد، مرکز غلات شیعه بود و اگر چه از اوضاع آنجا در سالهایی که مورد بحث ماست مدارک و شواهد مستقیمی در دست نیست، ولی می‌توان تصور کرد که ابوطاهر مناسبت آنجا را نادیده نگرفته بوده است. این نکته شگفت‌آور است که در بهار ۱۱۱۴ (مطابق ۵۰۸ هجری) یک سپاه صد نفری از اسماعیلیان افامیه و سرمین و نقاط دیگر توانستند قلعه شیزر را بایک حمله ناگهانی، در هنگامی که فرمانده و محافظان قلعه به تماشای مراسم عید استر مسیحیان رفته بودند، تسخیر کنند. البته حمله‌کنندگان را بلافاصله محافظان با حمله متقابلی شکست دادند و نابود ساختند.

حتی در حلب با وجود کشت و کشتار سال ۱۱۱۳ (مطابق ۵۰۷ هجری) فدائیان توانستند جای پای خود بگذارند.

در ۱۱۱۹ (مطابق ۵۱۳ هجری) دشمن آنها ابن بدیع از شهر اخراج شد و به ماردین گریخت. اسماعیلیان در گذرگاه فرات به انتظار او نشستند و او و دو پسرش را کشتند. در سال بعد قلعه‌ای را از حکمران حلب خواستند. حکمران که نه مایل بود آن را به اسماعیلیان واگذار کند و نه جرأت امتناع داشت به نیرنگ متوسل شد و دستور داد آن را ویران ساختند و چنان وانمود کرد که قبلاً چنین فرمانی داده است. امیری که قلعه را ویران ساخته بود چند سال بعد به قتل رسید. نفوذ اسماعیلیان در حلب، در سال ۱۱۲۴ (مطابق ۵۱۸ هجری) پایان گرفت. در این سال حکمران جدید شهر عامل داعی الدعاة اسماعیلی را دستگیر نمود و پیروان او را از شهر بیرون کرد. آنان نیز املاک و اموال خود را فروختند و شهر را ترک کردند.

در این زمان رئیس اسماعیلیان حلب یک عامل محلی بود نه شخص داعی الدعاة اسماعیلی. پس از قتل ابوطاهر، جانشین او بهرام، فعالیت‌های عمده فرقه را به جنوب منتقل ساخت، و دیری نگذشت که نقش مهمی در امور دمشق پیدا کرد. بهرام مانند رؤسای پیش از خود ایرانی، و از بستگان اسدآبادی بود که در سال ۱۱۰۱ در بغداد به قتل رسید. وی «برای مدتی در اختفا و پنهانی کامل می‌زیست، و مدام در لباس مبدل از شهری به شهری، و از قلعه‌ای به قلعه‌ای می‌رفت بی‌آنکه کسی از هویت او آگاه باشد.» وی بدون تردید در قتل آق سنقر برسقی، صاحب موصل، که در ۲۶ نوامبر سال ۱۱۲۶ (مطابق ۵۲۰ هجری)، در مسجد جامع شهر کشته شد دست داشت. بعضی از هشت تن فدایی که بر سر آق سنقر برسقی ریختند و او را کارد زدند شامی بودند. مورخ حلب کمال‌الدین بن‌العدیم داستان شگفت‌آوری در این باره نقل می‌کند. وی می‌گوید: «تمام ضاربان کشته شدند جز جوانی که از کفر ناصح واقع در ناحیه عزاز (در شمال حلب) آمده بود. او بی‌آنکه صدمه‌ای ببیند فرار کرد. این جوان مادر سالخورده‌ای داشت که وقتی که شنید برسقی کشته شده و قاتلان وی نیز همه به قتل رسیده‌اند، چون می‌دانست پسر او نیز از زمره آنهاست، بسیار خوشحال شد. برچشمان خود سرمه کشید و سرشار از وجد

و شادی گشت. آنگاه پس از چند روز چون پسرش صحیح و سالم باز آمد مادر سالخورده بسیار غمگین شد. مویهای خود را برکنند و صورتش را سیاه کرد.^۶

از همین سال، یعنی ۱۱۲۶ (مطابق ۵۱۹ هجری)، خبر صحیحی درباره همکاری و معاضدت میان فدائیان و حکمران ترک دمشق طغتکین در دست داریم. در ماه ژانویه این سال بنا بر آنچه ابن القلانسی، نویسنده ذیل تاریخ دمشق، می گوید دسته های اسماعیلیان که به «شہامت و بسالت» معروف بودند، از حمص و جاهای دیگر به لشکر طغتکین پیوستند و به صلیبیان حمله بردند اما موفقیتی به دست نیاوردند. در اواخر این سال بهرام با نامه توصیه آمیزی از نجم الدین بن ارتق ایلغازی، حکمران جدید حلب، آشکارا وارد دمشق شد. در دمشق او را به گرمی پذیرفتند و با پشتیبانی و حمایتی که رسماً از او می شد به زودی منصب و قدرت بدست آورد. نخستین تقاضای او، بنا بر سیاست نظامی اسماعیلیان، برای يك قلعه بود. طغتکین قلعه بانیا س را به او واگذار کرد که در مرز مملکت لاتینی اورشلیم واقع بود. اما تنها این نبود. حتی در خود دمشق هم به اسماعیلیان عمارتی داده شد که آن را گاه «قصر» و گاه «دعوتخانه» نامیده اند، و به مثابه پایگاه عملیات آنها بود. مورخ دمشقی ابن القلانسی در مورد تمام این حوادث، وزیر طغتکین، ابوعلی طاهر بن سعد مزدقانی، را سرزنش می کند که با آنکه خود اسماعیلی نبود، ولی شریک توطئه و نقشه های پشت پرده آنها بود. مطابق این گفتار طغتکین خود نظر مساعدی با اسماعیلیان نداشت و تنها به تدابیر وی در باب آنان چشم پوشی و اغماض به خرج می داد، تا آنکه زمان مناسب برای زدن ضربه قطعی بدانها فرا رسید. مورخان دیگر در عین حال که نقش مزدقانی را در این ماجراها نادیده نمی گیرند، ولی گناه اصلی را از خود طغتکین می دانند، و اعمال او را به نفوذ ایلغازی که بهرام در هنگام توقف در حلب با وی روابط دوستانه ای به هم زده بود نسبت می کنند.

بهرام قلعه بانیا س را تجدید بنا و مستحکم کرد، و دست به يك رشته عملیات نظامی تبلیغی در نواحی اطراف زد. ابن القلانسی

می‌گوید: «وی مأموران خود را به اطراف و اکناف فرستاد و وعده‌ای از مردم نادان ولایات و افراد گول و ساده‌لوح روستایی... را بفریفت...»^۵ از بانیاس بهرام و پیروانش به نقاط دیگر تاخت و تاز بسیار بردند، و یحتمل بعضی نواحی را هم به تصرف در آوردند. ولی به زودی با شکست مواجه شدند. در وادی التیم که ساکنانش مختلط از دروزیه، نصیریه، و دیگر فرق بدعتگذار بودند، زمینه برای بسط قدرت اسماعیلیان مساعد به نظر می‌رسید اسماعیلیان یکی از رؤسای این منطقه را که برق‌بن‌جندل نام داشت گرفتار ساختند و به خیانت کشتند، و اندکی بعد بهرام و یارانش عازم فتح و اشغال وادی التیم شدند، اما با مقاومت شدید ضحاک‌بن‌جندل، برادر برق‌بن‌جندل، که سوگند خورده بود انتقام خون برادرش را بازستاند و پرو شدند. در نبرد شدیدی که در گرفت اسماعیلیان شکست یافتند و بهرام به قتل رسید.

پس از بهرام یک ایرانی دیگر، به نام اسماعیل، زمام قلعه بانیاس را در دست گرفت، و سیاست و فعالیت‌های بهرام را ادامه داد. مزدقانی وزیر همچنان از اسماعیلیان جانبداری می‌کرد. اما دیری نگذشت که این وضع پایان یافت. به دنبال مرگ طغتکین یک عکس‌العمل ضد اسماعیلی، شبیه آنچه پس از مرگ رضوان در حلب رخ داده بود، در گرفت. در اینجا رئیس شهر، مفرج‌بن‌حسن بن الصوفی، که از مخالفان سرسخت اسماعیلیان و دشمن مزدقانی بود قدم به پیش گذاشت. بوری، پسر و جانشین طغتکین، به تحریک رئیس شهر و یوسف‌ابن‌فیروز فرمانده نظامیان، آماده حمله به اسماعیلیان شد. در روز چهارشنبه چهارم سپتامبر ۱۱۲۹ (مطابق ۵۲۴ هجری) حمله آغاز گشت. مزدقانی وزیر را به فرمان وی در هنگام بارعام کشتند و سرش را از تن جدا کردند، و به معرض تماشا گذاشتند. چون خبر قتل وزیر منتشر شد نظامیان و عوام‌الناس شهر دست به کشتن اسماعیلیان و غارتیدن اموال آنها گشودند. «روز دیگر محله‌ها و کوچه‌های شهر از وجود باطنیان پاک گشته و سگان بر سر اجساد آنها بایکدیگر نزاع می‌کردند.»^۶ تعداد اسماعیلیانی را که در این طغیان به قتل رسیدند بعضی ۶۰۰۰، بعضی ۱۰۰۰۰، و برخی ۲۰۰۰۰ تن

نوشته‌اند. در بانیاس، اسماعیل، رئیس باطنیان، که دریافتی بود قادر به مقاومت نیست قلعه را به فرنگان وا گذاشت، و خود به سرزمین آنان گریخت. وی در آغاز سال ۱۱۳۰ (مطابق ۵۲۵ هجری) مرد. داستان توطئه کردن مزدقانی و اسماعیلیان برای تسلیم کردن دمشق به فرنگان که اغلب مورخان آن را ذکر کرده‌اند متکی بر مآخذ واحدی است که چندان قابل اعتماد نیست، و باید آن را به عنوان شایعه‌ای خصمانه ندیده گرفت.

بوری بن طغتكین و هم‌دستانش برای آنکه از انتقام اسماعیلیان در امان باشند اقدامات احتیاطی بسیار به خرج دادند. زره برتن می‌پوشیدند و در میان عده‌ای محافظ رفت و آمد می‌کردند اما هیچ‌یک از این اقدامات فایده‌ای نداشت. به نظر می‌آمد که شیرازه دعوت شام موقتاً از هم گسیخته است، از این رو ضربه انتقام از مرکز جنبش اسماعیلی یعنی الموت فرود آمد. دو نفر ایرانی که خود را به لباس سواران ترك درآورده بودند، در هفتم مه ۱۱۳۱ (مطابق ۵۲۶ هجری) وارد خدمت بوری شدند و او را مجروح ساختند. نام این فدائیان در فهرست الموت آمده است. ۷ فدائیان را محافظان بوری بلافاصله قطعه‌قطعه کردند، اما بوری از اثر آن جراحات سال بعد درگذشت. با وجود این ضربه موفقیت‌آمیز، اسماعیلیان هرگز نتوانستند موقعیت سابق خود را در دمشق بدست آورند، و در حقیقت در شهر سنی‌نشینی چون دمشق دیگر نمی‌توانستند چنین امیدی داشته باشند.

در این ایام اسماعیلیان با دشمن دیگری نیز غیر از ترکان سلجوقی دست به‌گریبان بودند. در چشم آنان فاطمیان که هنوز در قاهره حکومت می‌راندند غاصب بودند. بنابراین، وظیفه مقدس آنان بود که این غاصبان را از میان بردارند، و امامت ذریه نزار را مستقر سازند. در طی نیمه اول قرن دوازدهم (مطابق قرن ششم هجری) چند قیام به طرفداری نزاریان در مصر برپا و سرکوبی شد، و حکومت قاهره به تبلیغات ضد نزاری در میان رعایای خود توجه بیشتری مبذول داشت. خلیفه فاطمی، امر، فرمان ویژه‌ای صادر کرد و از حقانیت امامت خویش دفاع نمود، و جنبش نزاری را مردود شمرد. به عنوان ذیل جالبی بر این سند می‌توان این داستان را

اضافه کرد که هنگامی که مأمور دولت فاطمی آن را بر اسماعیلیان دمشق خواند غوغایی برپا شد، و چنان یکی از فدائیان را تحت تأثیر قرار داد که وی فرمان را به نزد رئیس خود برد، و او در جای خالی پائین فرمان بر آن ردیه‌ای نوشت. مرد نزاری این ردیه را در مجمعی که از طرفداران فاطمیان در دمشق تشکیل شده بود خواند. مأمور فاطمی از آمر برای جواب استمداد طلبید، و حجت‌های تازه‌ای در حقانیت مستعلویان دریافت داشت. این حوادث را می‌توان با مرگ مردی که به اتهام آنکه برای فاطمیان جاسوسی می‌کرده در سال ۱۱۲۰ (مطابق ۵۱۴ هجری) در دمشق به دست فدائیان به قتل رسید مرتبط دانست.

نیز فدائیان برهان قوی‌تر و شاخص‌تری علیه رقبای فاطمی خود به کار می‌بردند. در سال ۱۱۲۱ (مطابق ۵۱۵ هجری) افضل امیرالجیوش مصر، کسی که مسئول عزل نزار از امامت بود به وسیله سه رفیق حلبی از پای درآمد. آمر به دشمنی با نزاریان معروف بود، و گویند وقتی که بهرام به قتل رسید یکی از اهالی وادی التیم سر و دست و انگشتری او را به قاهره برد و آمر وی را پاداش و خلعت داد.

از رابطه اسماعیلیان و فرنگان در این دوره اطلاع کمی در دست است. داستان‌هایی که در منابع بعدی مسلمانان درباره همدستی آنان با دشمن آمده، به احتمال قوی انعکاس عقاید و احساسات دوره بعد است که اندیشه جهاد مقدس برای اسلام اذهان بیشتر مسلمانان شرق نزدیک را پراساخته بوده است. تنها چیزی که در این دوره توان گفت آن است که اسماعیلیان، مانند همه مسلمانان شام به اختلافات مذهبی اعتنایی نداشتند. هیچ‌یک از فرنگان به‌خنجر فدائیان از پای درنیامدند، و تنها در دو مورد قوای اسماعیلیان با لشکر فرنگان وارد جنگ شدند. از آن‌سو، فراریان اسماعیلی دمشق و بانیاس به سرزمینهای فرنگان پناهنده شدند. تسلیم بانیاس به فرنگان، نه به حکمرانان مسلمان، در هنگامی که اسماعیلیان می‌خواستند آن را از دست بدهند، به احتمال قوی فقط از نقطه نظر جغرافیایی بود.

در بیست سال بعد اسماعیلیان دست به سومین اقدام خود

برای بدست آوردن پایگاههایی در شام، این بار در ناحیه جبل بهرا، واقع در جنوب غربی صحنه نخستین اقدامات خود در جبل السماق، زدند و موفق شدند. استقرار آنها در این منطقه با کوشش فرنگان برای تسخیر این ناحیه مواجه شد. در سال ۳۳-۱۱۳۲ (مطابق ۵۲۷-۵۲۸ هجری) حکمران مسلمان کهف قلعه کوهستانی قدوموس را که سال قبل از فرنگان بازستانده بود به اسماعیلیان فروخت. چند سال بعد پسر وی، در طی منازعاتی که با عموزادگان خود بر سر جانشینی داشت، خود کهف را بدانها واگذاشت. در ۳۷-۱۱۳۶ (مطابق ۳۲-۵۳۱ هجری) عده‌ای از اسماعیلیان محافظان فرنگی قلعه خریبه را بیرون راندند و پس از آنکه موقتاً به وسیله حکمران حمص اخراج شدند، دوباره زمام آنرا در دست گرفتند. اسماعیلیان مصیاف را که مهمترین قلعه آنها بود در سال ۴۱-۱۱۴۰ از دست حکمرانی که بنومنقذ بر آن گمارده بودند بیرون آوردند. بنومنقذ خود قلعه را در سال ۲۸-۱۱۲۷ (مطابق ۲۲-۵۲۱ هجری) خریده بودند. قلعه‌های دیگر اسماعیلیان در این منطقه چون خوابی، رصافه، قلیعه، و منیفه همه احتمالاً در همین دوره تصرف شده بودند، هر چند ماه از زمان و چگونگی تسخیر آنها اطلاعی نداریم.

در این دوره که اسماعیلیان آرامانه به تحکیم موقعیت خویش مشغول بودند کمتر اثری بردنیای خارج گذاشتند، و از این رو در تواریخ و وقایعنامه‌ها ذکری از آنان نیست. تنها برمعدودی از اسامی آنها واقف هستیم. خریدار قلعه قدوموس ابوالفتح نام داشته، و اسم داعی الدعاة اسماعیلیان، پیش از روی کار آمدن سنان، ابومحمد بوده است. یکی از رهبران کرد اسماعیلی، به نام علی بن وفا، با رمون، امیر انطاکیه، در لشکرکشی علیه نورالدین همدست بوده، و باوی در نبرد انب در سال ۱۱۴۹ (مطابق ۵۴۴ هجری) کشته شده است. در این سالها فقط از دو قتل به دست اسماعیلیان خبر داده شده است. در سال ۱۱۴۹ (مطابق ۵۴۴ هجری) ضحاک بن جندل، صاحب وادی التیم، انتقام مقاومت مظفرانه خود را در مقابل بهرام در ۱۱۲۸ (مطابق ۵۲۳ هجری) پس داد. يك يا دو سال بعد اسماعیلیان رمون دوم امیر طرابلس

را در دروازه آن شهر کشتند، و این اولین قربانی آنها از فرنگان بود.

از سیاست کلی اسماعیلیان در این دوره تنها شمه‌ای بر ما معلوم است. آنان نسبت به عمادالدین زنگی، صاحب موصل، و خاندان او دشمنی می‌ورزیدند. حکمرانان موصل از جمله امرای قدرتمند ترك بودند. آنان بر خطوط ارتباطی میان شام و ایران تسلط، و با امرای سلجوقی مشرق روابط دوستانه داشتند، و از این رو خطری بزرگ و دائمی برای موقعیت اسماعیلیان محسوب می‌شدند، و این خطر با تمایل آنان به بسط قدرت خود در شام روز به روز محسوس‌تر می‌شد. مودود و آق‌سنقر بر سقی قبلا کشته شده بودند. زنگیان مکرر مورد تهدید قرار گرفتند. هنگامی که در سال ۱۱۲۸ (مطابق ۵۲۳ هجری) حلب را فتح کردند خطر آنها برای اسماعیلیان بیشتر شد. در سال ۱۱۴۸ (مطابق ۵۴۳ هجری) نورالدین بن زنگی گفتن اذان به رسم شیعیان را در حلب موقوف ساخت. این قدم که خشم شدیدی، اما بی‌نتیجه اسماعیلیان و دیگر فرق شیعی شهر را برانگیخت، به اعلان جنگ علیه ملاحظه منجر شد. در این اوضاع و احوال، شگفت‌آور نیست اگر ببینیم عده‌ای اسماعیلی در کنار رمون انطاکی، تنها کسی که در آن زمان می‌توانست در برابر زنگیان مقاومت به خرج دهد، می‌جنگیده‌اند.

در این میان بزرگترین رهبر اسماعیلیان شام زمام امور را در دست گرفت. سنان بن سلمان بن محمد، معروف به راشدالدین، از مردم عقراالسودان، آبادی نزدیک بصره، بر سر راه واسط بود. او را به‌صورت مختلف، از جمله کیمیایی و معلم وصف کرده‌اند. به روایت خودش وی فرزند یکی از بزرگان بصره بود. یک نویسنده معاصر شامی ملاقات و گفتگوی خود را با سنان وصف می‌کند. در طی این گفتگو سنان از زندگی گذشته خود، تعلیم و تربیت خود، و حوادثی که او را به دعوت شام کشانید پرده برمی‌دارد. «من در بصره بزرگ شده‌ام. پدرم از معاریف شهر بود. در آنجا بود که این عقیده در من رخنه کرد. آنگاه بین من و برادرانم اتفاقی افتاد که مرا مجبور به ترك آنان کرد. بدون زاد و راحله و یا مرکب عزم سفر کردم. راه را در پیش گرفتم و رفتم تا

به الموت رسیدم و بدان داخل شدم. حکمران آن کیامحمد بود و او دو پسر به نامهای حسن و حسین داشت. او مرا با فرزندان خود به مدرسه فرستاد و در خوراک و پوشاک و مدرسه و پرورش و همه آن چیزهایی که کودک نیازمند آن است، بامن چنان رفتار نمود که با پسران خویش رفتار می‌کرد. من در الموت ماندم تا آنکه کیامحمد درگذشت، و پسرش حسن جانشین او گشت. حسن به من فرمان داد که به‌شام بروم، و من همچنانکه از بصره عزیمت الموت کرده بودم از الموت عازم شام شدم. حسن به من نامه و فرمانهایی داده بود. چون وارد موصل شدم در مسجد نجاران توقف کردم و شب را در آنجا گذرانیدم و سپس به راه خویش ادامه دادم، و دیگر در هیچ شهری توقف نکردم تا به رقه رسیدم. برای یکی از رفیقان آنجا نامه‌ای داشتم. نامه را بدو دادم و او برای من توشه راه فراهم ساخت، و اسبی تا حلب کرایه کرد. در آنجا رفیقی دیگر را ملاقات کردم و نامه‌ای هم بدو دادم. او نیز برایم مرکبی کرایه کرد و مرا به کهف فرستاد. حسن به من فرمان داده بود که در این قلعه بمانم، و من در آنجا ماندم تا شیخ ابومحمد رئیس دعوت در کوهستان درگذشت. خواجه علی بن مسعود، بدون فرمان الموت، ولی باموافقت عده‌ای از رفیقان به جای او نشست. آنگاه رئیس ابومنصور که از بستگان شیخ ابومحمد بود با رئیس فهد توطئه کردند و کس فرستادند تا خواجه علی بن مسعود را در هنگامی که از حمام بیرون می‌آمد با کارد زد. پیشوایی در میان آنها به صورت مشورتی باقی ماند و قاتلان دستگیر و زندانی شدند. آنگاه فرمان از الموت در رسید که قاتل را به سیاست رسانند و رئیس فهد را آزاد سازند. همراه این فرمان پیام و حکمی نیز بود که می‌بایست بر رفیقان خوانده شود.^۸

نکات عمده و اساسی این داستان به وسیله منابع دیگر نیز تأیید می‌شود، و در سرگذشت نامه سنان شاخ و برگ پیدا می‌کند. در این سرگذشت نامه دوره توقف سنان در کهف هفت سال است. ظاهراً سنان دست‌نشانده حسن، علی ذکرة السلام، بود و سالی که خویشتن را بر اسماعیلیان شام شناساند سال ۱۱۶۲ (مطابق ۵۵۸ هجری) یعنی سال جلوس حسن در الموت بود. داستان منازعات بر

سر جانشینی ممکن است انعکاسی از اختلافات میان حسن و پدرش باشد.

در اوت سال ۱۱۶۴ (مطابق ۵۶۰ هجری) حسن در الموت صلاهی قیامت داد و رسولان به اطراف فرستاد تا بشارت آن را به اسماعیلیان نقاط دیگر برسانند. قرعۀ افتتاح دورۀ جدید در شام به سنان افتاد، در ثبت این حوادث در ایران و شام تضاد شگرفی هست. در ایران فرارسیدن قیامت را مورخان اسماعیلی در کمال امانت ثبت کرده‌اند، و حال آنکه مورخان سنی به کلی از آن غافل بودند، برعکس در شام اسماعیلیان در این باره خاموش ماندند و حال آنکه مورخان سنی با شاخ و برگ و وحشت اخباری را که بدانها رسیده بود تکرار کردند و از پایان دوران شریعت خبر دادند. یک مورخ معاصر گوید: «سنان به آنها (یعنی اسماعیلیان) اجازه داد که خواهران و مادران و دختران خویش را بی‌عفت سازند، و آنان را از گرفتن روزۀ ماه رمضان معاف ساخت.»^۹

با آنکه تردید نیست که این خبر و اخبار مشابه آن اغراق‌آمیز است، ولی واضح است که در شام نیز پایان دور شریعت اعلام شده و به‌زیاده‌روی‌هایی انجامیده که خود سنان ناچار به جلوگیری از آن شده است. کمال‌الدین ابن‌العَدیم می‌گوید: «در سال ۵۷۲ هجری (مطابق ۱۱۷۶-۷۷ میلادی) مردم جبل‌السماق به گناه و هرزگی پرداختند و خود را «اهل صفا» نامیدند. زن و مرد در مجالس شراب به هم نشستند و هیچ مردی از خواهر و دختر خویش پرهیز نکرد. زنان جامه مردان پوشیدند و یکی از آنها سنان را خدا خواند.»^{۱۰} حکمران حلب لشکری به سرکوبی آنها فرستاد، و آنان به کوهستانها گریختند و در آنجا سنگر گرفتند. سنان، پس از تحقیق، خویشتن را از کرده‌های آنان بری‌الذمه دانست، و لشکر حلب را برآن داشت تا عقب‌نشینی کنند و خود بر آن جماعت تاخت و آنها را هلاک ساخت. در منابع دیگر نیز از این‌گونه جماعات در این سالها نام برده شده است. احتمال دارد که شایعات و اخبار مهم و آشفته‌ای از این قبیل، مأخذ افسانۀ بعدی باغ بهشت حشاشین باشد.

سنان همینکه مستقر شد نخستین کارش استحکام بخشیدن به

قلمرو جدید خود بود. قلعه‌های خوابی و رصافه را از نو عمارت کرد و ناحیه تحت حکومت خود را با فتح و مستحکم گردانیدن علیقه کامل کرد. يك مورخ عرب می‌گوید: «سنان قلعه‌هایی برای فرقه [حشیشیه] ساخت که بعضی نو و بعضی قلعه‌های قدیمی بود که وی به نیرنگ آنها را تسخیر کرده و مستحکم و غیرقابل حصول گردانیده بود. زمان وی را یاری کرد و سلاطین وقت از ترس کشته شدن به دست پیروانش جانب احتیاط را نگه می‌داشتند و به متصرفات او حمله نمی‌کردند. وی مدت سی سال و اندی بر شام حکومت راند. چندبار رئیس دعوت اسماعیلیان که می‌ترسید سنان مقام او را غصب کند مأمورانی از الموت به کشتن او فرستاد، اما سنان آنها را کشت و بعضی را فریفت و از انجام فرمان بازداشت.»^{۱۱} این سخن را دلیل بر آن گرفته‌اند که در میان اسماعیلیان شام این تنها سنان بود که قید تبعیت از الموت را از گردن فرو افکنده و سیاستی کاملاً مستقل در پیش گرفته بود. این نظر را قطعاتی که به نام اوست و هنوز در میان اسماعیلیان شام باقی مانده است تا حدی تأیید می‌کند. البته در این قطعات اشاره‌ای به الموت و رؤسای آن و امامان نزاری نشده است، اما سنان را به مثابه پیشوا و رهبری فوق انسانی و مؤید به تأییدات خداوندی معرفی می‌کند.

اطلاع ما درباره سیاست اسماعیلیان در زمان رهبری سنان عمده مربوط است به حوادث خاصی که در آن دست داشته‌اند. این حوادث عبارتند از: دوبار سوء قصد به جان صلاح الدین ایوبی، و حمله بدون نتیجه او به قلعه مصیاف، با يك قتل و يك آتش‌سوزی در حلب، و قتل کنراد مونتفراتی. غیر از این حوادث روایات مبهمی دال بر نوشتن نامه‌های تهدیدآمیز به نورالدین و صلاح الدین، و همچنین اشاره سیاح یهودی اسپانیائی، بنیامین تطیلی، به وجود حالت جنگ بین اسماعیلیان و مملکت طرابلس در سال ۱۱۶۷ در دست است.

برآمدن صلاح الدین ایوبی به عنوان مهندس وحدت اسلامی و مذهب سنت و قهرمان جنگهای مقدس او را دشمن درجه يك اسماعیلیان گردانید، و ناگزیر آنان را بر آن داشت که با نظر

موافق‌تری به‌زنگیان موصل و حلب که اکنون رقبای عمدهٔ صلاح‌الدین محسوب می‌شدند بنگرند. صلاح‌الدین در نامه‌ای که در سال ۸۲-۱۱۸۱ (مطابق ۸-۵۷۷ هجری) به‌خلیفهٔ بغداد نوشته است حکمرانان موصل را متهم می‌دارد که با ملاحده همدستند و از وساطت آنها برای تماس با فرنگان کافر سود می‌جویند. می‌گوید که آل‌زنگی به‌اسماعیلیان قلعه‌ها و زمینها و نیز دعوتخانه‌ای در حلب واگذار کرده‌اند، و به‌نزد سنان و صلیبیان رسول می‌فرستند، و بر نقش و وظیفهٔ خود به‌عنوان مدافع اسلام در برابر کفر فرنگان، الحاد اسماعیلیان، و خیانت زنگیان تأکید می‌نهد. نویسندهٔ اسماعیلی سرگذشت سنان که خود تحت تأثیر آرمانهای جنگ مقدس مسلمانان علیه صلیبیان در دوره‌های بعد قرار گرفته است قهرمان خود را به‌صورت یکی از همدستان صلاح‌الدین در این جهاد مقدس ترسیم می‌کند.

این هردو گفتار برای دو دورهٔ مختلف دربارهٔ سنان صادق است. با آنکه گفتار صلاح‌الدین، در مورد درجهٔ همکاری میان مخالفانش، به‌احتمال قوی اغراق‌آمیز و برای از اعتبار افکندن زنگیان می‌باشد، اما طبیعی است که دشمنان مختلف وی در آغاز، حملات خود را علیه او متمرکز ساخته‌اند نه علیه یکدیگر. داستان عجیبی نیز که ویلیام صوری دال بر تقاضای مسیحی شدن یک فدائی نقل می‌کند، ممکن است حاکی از بهبود و برقرار شدن مجدد روابط میان سنان و مملکت لاتینی اورشلیم باشد.

نخستین اقدام اسماعیلیان برای کشتن صلاح‌الدین در دسامبر سال ۱۱۷۴ (مطابق ۵۷۰ هجری) یا ژانویهٔ سال ۱۱۷۵ (مطابق ۵۷۱ هجری) صورت گرفت که وی مشغول محاصرهٔ حلب بود. بنا بر آنچه نویسندگان شرح حال صلاح‌الدین نوشته‌اند کمشتگین که به‌نیابت حکمران خردسال حلب فرمانروایی می‌کرد رسولان به‌نزد سنان فرستاد، و در ازای کشتن صلاح‌الدین به‌وی پول و املاک وعده داد. مأموران اسماعیلی در یک روز سرد زمستانی وارد اردوی صلاح‌الدین شدند، اما امیر ابوقیسیس که از حکمرانان مجاور آنها بود آنان را شناخت، و به‌استنطاقشان پرداخت. آنان نیز در حال او را کشتند. در بلوایی که متعاقباً برپا شد عدهٔ زیادی

کشته شدند، اما صلاح‌الدین آسیبی ندید. در سال بعد سنان مصمم شد که باردیگر به‌جان صلاح‌الدین سوءقصد کند، و در ۲۲ مه ۱۱۷۶ (۵۷۲ هجری) فدائیان خود را به لباس سربازان صلاح‌الدین درآورده، و آنها در هنگام محاصره عزاز با کارد به‌جان او افتادند. خوشبختانه صلاح‌الدین زره برتن داشت و از این‌رو زخم کاری بر او وارد نیامد. امرای لشکر صلاح‌الدین با ضارب‌ان درآویختند و چند تن از آنها در این نزاع کشته شدند. در بعضی مآخذ این دومین سوءقصد نیز به تحریک گمشتگین دانسته شده است. پس از این حوادث صلاح‌الدین اقدامات احتیاطی شدیدی رعایت می‌کرد؛ شبها در برج چوبینی که خاص او ساخته شده بود می‌خفت، و کسی را که نمی‌شناخت اجازه نزدیک شدن نمی‌داد.

با آنکه غیرممکن نیست که در این دو سوءقصد سنان به همداستانی با گمشتگین کار کرده باشد، ولی گمان نمی‌رود که انگیزه اصلی او تحریک گمشتگین بوده است. آنچه احتمالش بیشتر است این است که سنان که به دلایل شخصی می‌خواست است این کار را بکند کمک و یاری گمشتگین را پذیرفته، و به این ترتیب هم از جهت مادی و هم از جهت تاکتیکی سود برده است. همین ملاحظات درباره نامه‌ای که صلاح‌الدین در سال ۱۱۷۴ (مطابق ۵۷۰ هجری) از قاهره به خلیفه نوشته صادق است. در این نامه صلاح‌الدین می‌گوید که رؤسای توطئه عقیم طرفدار فاطمیان در مصر، در آن سال به سنان نامه نوشتند و همکیشی خودشان را با اسماعیلیان شام یادآور شدند و از وی خواستند که علیه صلاح‌الدین دست به اقدام زند. اما اسماعیلیان نزاری شام و ایران از آخرین خلفای فاطمی قاهره تبعیت نمی‌کردند و آنها را غاصب می‌دانستند. البته احتمال بسیار دارد که عمال فاطمی از اسماعیلیان شام کمک خواسته باشند. نزدیک به یک قرن پیش هم امر خلیفه فاطمی کوشیده بود تا آنها را به قبول امامت خویش وادار کند، اما نزاریان امتناع ورزیدند و امر را به ضرب‌کارد بقتل رسانیدند. این غیرممکن نیست که سنان به دلایل جنگی مایل به همکاری با توطئه‌گران مصری بوده باشد، اما پس از سرکوبی قطعی توطئه در مصر احتمال ندارد که به نفع آنان فعالیت کرده باشند. برای

اقدامات سنان علیه صلاح الدین دلیل سر راست تری می توان در داستانی که یک مورخ متأخر ذکر می کند پیدا کرد، هرچند این داستان در نوشته های نویسندگان معاصر سنان ذکر نشده است.

بنابراین روایت، در سال ۱۱۷۴-۵ (مطابق ۱-۵۷۰ هجری) ده هزار سوار نبویه، که یک فرقه ضد شیعی در عراق است، به مراکز اسماعیلیان در الباب و بزاعه تاختند و ۱۳۰۰۰ اسماعیلی را کشتند، و غنائم و اسیر بسیار گرفتند. صلاح الدین از پریشانی احوال اسماعیلیان استفاده کرد و به سرزمین معره مصرین، و جبل السماق تاخت و بیشتر ساکنان آنجا را بقتل رسانید. متأسفانه وقایع نگار ما نمی گوید که این حوادث در چه ماهی اتفاق افتاد، اما چنانکه محتمل است اگر حمله صلاح الدین در وقتی صورت گرفته باشد که لشکریان او در راه حلب بوده باشند، علت دشمنی اسماعیلیان با او معلوم می شود. باری حتی بدون این توجیه نیز واضح است که ظهور صلاح الدین به عنوان یک قدرت بزرگ در شام، با سیاست وحدت بخشیدن به عالم اسلام، کافی بوده است که وی را به صورت یکی از مخالفان خطرناک اسماعیلیان در آورد.

در اوت سال ۱۱۷۶ (مطابق ۵۷۲ هجری) صلاح الدین در پی انتقام به سوی سرزمینهای اسماعیلیان پیش راند، و مصیاف را در محاصره گرفت. از اوضاع و احوالی که سبب عقب نشینی او گشت روایات مختلفی در دست است. عمادالدین، منشی و مورخ صلاح الدین، که بیشتر منابع عربی از او پیروی کرده اند، آن را به وساطت عموی صلاح الدین، سلطان حمص، نسبت می کند، و گوید اسماعیلیان برای شفاعت به وی متوسل شدند. یکی دیگر از نویسندگان شرح حال صلاح الدین دلیل متقاعدکننده تری برای این عقب نشینی ذکر می کند و آن حمله فرنگان به دره بقاع، و در نتیجه احتیاج به وجود صلاح الدین در آنجاست. در تاریخ حلب کمال الدین ابن العدیم، این صلاح الدین است که در نتیجه وحشتی که از نیرنگهای جنگی اسماعیلیان بر او مستولی شده به امیر حمص متوسل می شود، و تقاضای میانجیگری می کند. در روایات اسماعیلی، صلاح الدین بر اثر قوای فوق طبیعی سنان به وحشت می افتد، امیر حمص واسطه می شود و از سنان تقاضا می کند که اجازه دهد

صلاح‌الدین به سلامت آنجا را ترك كند. سنان به‌وی امان می‌دهد، و از آن زمان به بعد آن دو از دوستان صمیمی یکدیگر می‌شوند. واضح است که روایت اسماعیلی آمیخته به افسانه است، ولی متضمن این حقیقت هست که بین صلاح‌الدین و سنان به نوعی توافق حاصل شده است. زیرا بعد از عقب‌نشینی از مصیاف دیگر از اقدامات اسماعیلیان علیه صلاح‌الدین خبری نیست، و حتی اشاراتی دال بر همکاری و مواضعه وجود دارد.

مورخان چند داستان نقل کرده‌اند که هدف آنها توضیح و یا توجیه سکوت و تساهل صلاح‌الدین نسبت به اسماعیلیان است. گویند يك بار سلطان نامه تهدیدآمیزی به رئیس اسماعیلیان نوشت. وی چنین پاسخ داد: «نامه ترا از سر تا پای خواندیم و از تهدیدهای زبانی و عملی تو آگاه گشتیم. و قسم به خداوند که این شگفت‌آور است که وزوز مگسی فیلی را بستوه آورد و یا گزش پشه‌ای سنگی را آزار رساند. دیگران پیش از تو از این سخنان بسیار گفتند و ما آنها را نابود ساختیم و کسی نتوانست یاریشان کند. آیا تو حق را نیست خواهی کرد و باطل را یاری خواهی نمود؟ «وسیعلم‌الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون» اینها امیدهای باطل و خیالهای واهی‌اند، زیرا اعراض نمی‌توانند جواهر را نابود سازند. همچنان که نفس و روح را بیماری مضمحل نمی‌سازد. اما اگر به ظاهر که به وسیله حواس درك می‌شود بازگردیم و باطن را که به وسیله عقل ادراك می‌گردد به کنار گذاریم بهترین مثال را در پیغمبر خدا می‌یابیم که فرمود «هیچ پیامبری رنجی را که من برده‌ام نبرده است.» تو می‌دانی که بر سر اولاد و خاندان و عشیره او چه آمد. اما وضع تغییر نکرده و نهضت اسلام شکست نیافته است. سپاس خدای را در آغاز و انجام، ما ستم کشیده‌ایم و ستمگر نیستیم، محرومیم و محروم‌کننده نیستیم. چون «جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً». تو از جنبه خارجی کار ما آگاهی و صفت مردان ما را می‌شناسی و می‌دانی آنها چه کارهایی را می‌توانند در يك لحظه انجام دهند و چگونه مرگ را به آغوش باز می‌جویند. «قل فتمنوا الموت ان كنتم صادقین.» يك ضرب‌المثل عامیانه می‌گوید «آیا بط را از طوفان بیم می‌دهی؟» آماده

بلا باش و جامه برای مقابله با مصیبت در بر کن، زیرا من ترا در میان یارانیت شکست می‌دهم و از تو در خانه‌ات انتقام می‌ستانم، و تو چون کسی خواهی بود که نابودی خود را در خود دارد» و ماذلک علی الله بعزیز. «وقتی که این نامه ما را می‌خوانی از ما بر احتیاط باش و در کارهایت جانب اعتدال را رعایت کن و ابتدای سوره «نحل» و انتهای سوره «ص» را برخوان.»^{۱۲}

حیرت‌انگیزتر از این داستانی است که کمال‌الدین از زبان برادرش نقل می‌کند. «برادرم، که خدای بر او رحمت کند، به من گفت که سنان رسولی به نزد صلاح‌الدین که خدایش رحمت کند فرستاد و به وی فرمان داد که پیغام را فقط در خلوت با صلاح‌الدین بگذارد. صلاح‌الدین دستور داد تا وی را جستجو کنند، و چون چیز خطرناکی با او ندیدند صلاح‌الدین مجلس را خلوت کرد و جز چند نفر با او نماند و از رسول خواست تا پیام خود را بگوید. اما رسول گفت خداوند من به من فرمان داده است که پیغام او را فقط در خلوت با تو بگویم.» صلاح‌الدین فرمان داد که همه جز دو نفر از مملوکان بیرون رفتند. آنگاه گفت: «اکنون پیغام خود بگوی.» رسول گفت: «به من گفته‌اند که پیام را جز در خلوت نگذارم.» صلاح‌الدین گفت این دو نفر مرا ترك نمی‌گویند خواهی پیامت را بازگویی و خواهی باز گرد. رسول گفت چرا این دو تن را چون بقیه بیرون نمی‌فرستی؟ صلاح‌الدین گفت: من آنها را چون پسران خود می‌دانم و من و آنها از یکدیگر جدایی نداریم. آنگاه رسول رو به دو نفر مملوک کرد و گفت. اگر من به نام خداوندگار خود به شما فرمان دهم که این سلطان را بکشید آیا خواهید کشت؟ آنان پاسخ دادند بلی و شمشیرهای خود را از نیام برکشیدند و گفتند فرمان ده تا بجای آوریم. سلطان صلاح‌الدین، که خدایش رحمت کند، متحیر ماند، و رسول حضرت سلطان را ترك کرد و آن دو مملوک را با خود برد. و از آن زمان به بعد صلاح‌الدین، که خدایش رحمت کند، متمایل به صلح با سنان شد و با وی روابط دوستانه برقرار ساخت. والله اعلم.»^{۱۳}

قتل دیگر در سی و یکم اوت ۱۱۷۷ (مطابق ۵۷۳ هجری) صورت گرفت و آن قتل شهاب‌الدین بن العجمی، وزیرالملك الصالح،

و وزیر سابق سلطان نورالدین زنگی در حلب بود. این قتل را که با حمله ناموفق به دوتن از پیروان وزیر همراه بود، مورخان شامی به دسیسه‌های گمشتگین نسبت می‌کنند که امضای ملك الصالح را جعل کرده و نامه‌ای به سنان فرستاده بود که دو تن فدائی برای کشتن وزیر بفرستد. سند این داستان اعتراف فدائیان است که چون مورد استنطاق قرار گرفتند گفتند که آنان فرمان خود ملك الصالح را اجرا کرده‌اند. ظاهراً راز این نیرنگ بر اثر مکاتبه میان ملك الصالح و سنان آشکار گشت، و دشمنان گمشتگین از موقعیت برای بر زمین زدن او استفاده کردند. واقعیت داستان هرچه باشد قتل و زیرو و نفاق و بی‌اعتمادی ناشی از آن چیزی بود که صلاح‌الدین در انتظار آن بود.

نزاع میان حلب و سنان ادامه یافت. در سال ۸۰-۱۱۷۹ (مطابق ۶-۵۷۵ هجری) ملك الصالح هجیره را از فدائیان گرفت. اعتراضات سنان به جایی نرسید. وی مأمورانی به حلب فرستاد، آنان بازار شهر را آتش زدند و خرابی بسیار آوردند. هیچ يك از آتش‌انگیزان توقیف نشدند و این نشان می‌دهد که اسماعیلیان هنوز در شهر حلب از پشتیبانیهای محلی برخوردار بوده‌اند.

در ۲۸ آوریل ۱۱۹۲ (مطابق ۵۸۸ هجری) اسماعیلیان به زدن بزرگترین ضربه بر صلیبیان نایل آمدند. آنان مارکی کنراد مونترفراتی، شاه مملکت اورشلیم، را در صور کشتند، بیشتر مآخذ متفق‌القول‌اند که قاتلان به لباس راهبان مسیحی درآمده و به تدریج خود را طرف اعتماد اسقف و مارکی قرار داده بودند. آنگاه چون فرصت پیش آمده بود مارکی را بقتل رسانیده بودند. رسول صلاح‌الدین در صور خبر می‌دهد که وقتی قاتلان را مورد استنطاق قرار دادند اعتراف کردند که به تحریک شاه انگلستان بدین کار دست زده‌اند. با در نظر گرفتن گواهی بیشتر مآخذ شرقی و بعضی از مآخذ غربی، در حقیقت این اعتراف شکی نمی‌ماند. علاقه آشکار ریچارد شیردل به نابودی مارکی و سرعت شك‌انگیزی که دست‌نشانده او کنت هنری شامپانی برای ازدواج با بیوه مارکی و نشستن بر تخت مملکت لاتینی اورشلیم نشان‌داد نیز بدین داستان رنگ می‌بخشد، و انسان فوراً می‌تواند دریابد که در آن روزگار

سخت مورد اعتقاد بوده است. اما اینکه فدائیان در موقع اعتراف حقیقت را گفته باشند یا نه مسئله دیگری است. مورخ آل زنگی، ابن اثیر، که برای نفرتش از صلاح الدین دلیل موجهی وجود دارد، انتساب قتل مارکی کنراد مونتفراتی را به ریچارد عقیده شایع در میان فرنگان می‌شمارد. وی صلاح الدین را محرک این قتل می‌داند و حتی از مبلغی که وی برای این کار به سنان پرداخته است آگاه است. نقشه اصلی به‌رغم وی آن بوده است که ریچارد و کنراد هر دو کشته شوند، ولی قتل ریچارد امکان‌پذیر نگشت. در سرگذشت نامه اسماعیلی سنان اوست که در این کار پیشقدم است، منتها قبلاً موافقت و همدسته صلاح الدین را نیز جلب می‌کند. در اینجا نیز باید میل آشکار نویسنده سرگذشت را به اینکه قهرمانش را یار با وفای صلاح الدین در جهاد مقدس اسلام علیه صلیبیان بنمایاند در نظر داشت. این نویسنده خبر غیرمحمولی را در نوشته خود می‌آورد، و آن این است که صلاح الدین به پاداش این کار امتیازات بسیاری به اسماعیلیان اعطا کرد که از آن جمله حق بر پای کردن دعوتخانه در قاهره، دمشق، حمص، حما، حلب، و شهرهای دیگر بود. در این داستان شاید ما شاهد خاطره اغراق‌آمیز موافقتی هستیم که پس از پیمان مصیاف بین صلاح الدین و اسماعیلیان بوجود آمد. از آن طرف عمادالدین (نویسنده شرح حال صلاح الدین) می‌گوید که قتل کنراد اتفاق به‌نگامی برای صلاح الدین نبود، زیرا کنراد با آنکه خود یکی از سران صلیبی بود، اما با ریچارد شیردل که خصمی قوی‌تر بود دشمنی داشت، و در هنگام مرگش با صلاح الدین مرابطات داشت. قتل کنراد، ریچارد را از نگرانی بیرون آورد، و وی را برانگیخت تا دشمنی با مسلمانان از سرگیرد. چهار ماه بعد وی با صلاح الدین متارکه کرد و این متارکه شامل سرزمینهای اسماعیلیان نیز می‌شد.

قتل کنراد آخرین پیروزی سنان بود. در ۹۳-۱۱۹۲ یا ۹۴-۱۱۹۳ (مطابق ۵۸۸-۵۸۹ یا ۵۸۹-۵۹۰ هجری) پیرمرد نیرومند و سهمگین کوهستانها خود درگذشت، و یک نفر ایرانی به نام نصر جانشین او شد. با روی کار آمدن رئیس جدید تابعیت از الموت باردیگر از سر گرفته شد، و تا بعد از غلبه مغول همچنان

برقرار ماند. نام چند تن از داعی‌الدعاهای زمانهای مختلف در منابع ادبی و کتیبه‌های مراکز اسماعیلی در شام برای ما باقی مانده است. به‌اغلب این داعیان بخصوص به‌عنوان فرستادگان الموت اشاره شده است.

سیاست جدید جلال‌الدین حسن سوم، یعنی نومسلمانی او و اتحاد با خلیفه بغداد، در وضع اسماعیلیان شام به‌عنوان رعایای دولت الموت نیز مؤثر افتاد. در ۱۲۱۱ (مطابق ۶۰۸ هجری) خداوند الموت پیامهایی به‌شام فرستاد و اتباع شامی خود را به ساختن مساجد، انجام فرایض دینی، اجتناب از نوشیدن شراب و دیگر منہیات، و گرفتن روزه، و مرعی داشتن دستورهای شرع مقدس دعوت کرد.

به‌هیچ‌وجه دانسته نیست که این «اصلاح» در معتقدات و اعمال دینی اسماعیلیان چه اثری بخشید، ولی به‌نظر می‌رسد که اتحاد با خلیفه بغداد در فعالیت‌های آنان اثر گذاشت. جالب توجه آن است که در شام که دشمنان اسلام حضور داشتند دیگر خبری از قتل امرای مسلمان نمی‌شنویم، و حال آنکه هنوز عده‌ای از امرای صلیبی می‌بایست کشته شوند. اولین نفر از این عده رمون انطاکی، پسر بوهموند چهارم، بود که در کلیسای شهر طرطوشه در ۱۲۱۳ (مطابق ۶۱۰ هجری) بقتل رسید. پدرش که تشنه انتقام بود قلعه‌خوابی را محاصره کرد. اسماعیلیان که در این هنگام روابطشان با جانشینان صلاح‌الدین خوب نبود برای کمک به حکمران حلب متوسل شدند، و او لشکری به‌نجات آنان فرستاد. این لشکر از فرنگیان شکست خورد ولی توسل به حکمران دمشق سبب شد که سپاهی دیگر به‌امداد رسد و دشمن مجبور به برگرفتن محاصره و عقب‌نشینی گردد.

در این میان رؤسای اسماعیلیان شام کاری کردند که شهرتشان به‌اعتبار و نیکی در همه‌جا پیچید. آنان با تهدید به قتل از حکمرانان مسلمان و مسیحی خراج می‌ستاندند، و حتی از کسانی که به‌طور موقت از ناحیه شرقی مدیترانه دیدار می‌کردند باج می‌گرفتند. در سال ۱۲۲۷ (مطابق ۶۲۵ هجری) بنا بر آنچه در یک مأخذ عربی آمده، امپراتور فردریک دوم که به فلسطین آمده بود رسولانی با

هدایائی بالغ بر ۸۰۰۰۰ دینار به نزد مجدالدین داعی الدعاة شام فرستاد. مجدالدین به بهانه آنکه راه الموت، در نتیجه تاخت و تاز خوارج مشاهان ناامن است، هدایا را در شام نگهداشت و خود به امپراطور امان نامه داد. در همان حال جانب احتیاط را نگهداشت و رسولی به نزد حکمران حلب فرستاد و وی را از آمدن امپراطور و حسن رفتار با او آگاه ساخت.

خطر خوارج مشاهان حادثه دیگری را نیز که قبلا در همین سال رخ داده است توجیه می کند. بنابراین داستان، مجدالدین رسولی نزد سلطان سلجوقی آسیای صغیر به قونیه فرستاد و تقاضا کرد که سلطان خراج سالانه را که بالغ بر ۲۰۰۰ دینار بود و قبلا به الموت فرستاده می شد، برای او بفرستد. سلطان که مردد گشته بود رسولی برای کسب نظر به الموت، نزد جلال الدین حسن، فرستاد. خداوند الموت تأیید کرد که این پول را به شام اختصاص داده است و از سلطان خواست که آن را به مجدالدین بپردازد. سلطان نیز همین کار را کرد.

در همین اوان اسماعیلیان خود خراجگزار شهسواران مهماننواز گشتند. وقایعنامه نویس عرب پس از ذکر آمدن رسولان امپراطور می گوید که شهسواران مهماننواز از اسماعیلیان تقاضای خراج کردند، اما اسماعیلیان امتناع ورزیدند و گفتند: «پادشاه و امپراطور شما به ما خراج می دهد آن وقت شما از ما باج می طلبید؟» آنگاه شهسواران مهماننواز به اسماعیلیان حمله کردند و غنائم بسیار گرفتند. نویسنده وقایعنامه روشن نمی سازد که آیا پرداختن خراج به شهسواران مهماننواز از این زمان آغاز شده یا از قبل سابقه داشته است.^{۱۴}

ابن الواصل که خود از مردم مرکز شام است اشاره جالبی دارد بر اینکه چگونه اسماعیلیان در صحنه سیاست شام بخش مورد قبول و پذیرفته ای تشکیل می دادند. در سال ۱۲۴۰ (مطابق ۶۳۸ هجری) بدرالدین، قاضی سنجار، مورد خشم سلطان جدید قرار گرفت و به شام گریخت و به اسماعیلیان پناهنده شد، و آنها وی را پناه دادند. رئیس اسماعیلیان در این هنگام يك نفر ایرانی به نام تاج الدین بود که از الموت گسیل شده بود. ابن الواصل می گوید

که وی شخصاً او را می‌شناخته و با وی دوستی داشته است. در کتیبه‌ای از ذوالقعدة سنه ۶۴۶ هجری (مطابق فوریه یا مارس ۱۲۴۹ میلادی) در مصیاف، نام همین تاج‌الدین مذکور است.

تنها يك رشته از رویدادها باقی مانده که می‌بایست قبل از اضمحلال سیاسی اسماعیلیان در شام ثبت تاریخ افتد. و آن روابط آنان با سن‌لویی است. داستان توطئه قتل سن‌لویی به وسیله اسماعیلیان را، در هنگامی که وی هنوز جوان و در فرانسه بوده است باید مانند داستانهای دیگر مبنی بر فعالیت آنها در اروپا مردود و بی‌پایه شمرد، اما شرحی که ژوانویل نویسنده شرح حال سن‌لویی از مرادوات پادشاه با اسماعیلیان نوشته از نوع دیگر است، و کاملاً مستند و معتبر به نظر می‌رسد. هنگامی که سن‌لویی در عکا بود مأموران اسماعیلی به نزد او آمدند، و برای رئیس‌خود مطالبه خراج کردند بدین عنوان که «امپراتور آلمان و شاه هنگری و سلطان مصر و دیگر شهسواران هر سال به او خراج می‌پردازند زیرا می‌دانند تا وقتی که او اراده کند زنده‌اند»^{۱۵} اگر پادشاه نمی‌خواهد خراج بپردازد، در این صورت آنان بدین راضی‌اند که آنها را از خراجی که به شهسواران مهماننواز و شهسواران معبد می‌پردازند معاف سازد. ژوانویل بیان می‌کند که حشیشیان از آن جهت به شهسواران مهماننواز و معبد خراج می‌پرداختند که این دو فرقه از آنها باکی نداشتند، زیرا هرگاه یکی از رؤسای آنها کشته می‌شد دیگری به همان خوبی جای او را می‌گرفت، و رئیس حشاشین نمی‌خواست مردان خود را در جایی که امید منفعتی نبود از دست بدهد. در این حادثه خراجی که اسماعیلیان به شهسواران می‌پرداختند همچنان باقی ماند، ولی پادشاه و داعی‌الدعاة اسماعیلی با یکدیگر مبادله هدایا کردند، و در این موقع و مورد بود که راهب عربی‌دان، ایوس برتونی، با رئیس اسماعیلیان ملاقات و گفتگو کرد.

قدرت اسماعیلیان را هجوم دوجانبه مغولان و بیبرس، از سلاطین مملوک مصر، برانداخت. در شام چنانکه انتظار می‌رفت اسماعیلیان برای دفع خطر مغولان با دیگر مسلمانان همداستان

شدند، و برای جلب نظر و التفات بیبرس، رسولان و هدایا به نزد او فرستادند. بیبرس در آغاز علناً با آنها اظهار خصومت نکرد، و در متارکه صلحی که در سال ۱۲۶۶ (مطابق ۶۶۵ هجری) با شمسواران مهماننواز بعمل آورد، جزء شرایط متارکه قید کرد که از گرفتن خراج از شهرها و نواحی مسلمان از جمله قلاع اسماعیلیان صرف نظر کنند. مطابق یکی از مآخذ مصری خراجی که اسماعیلیان می‌پرداختند ۱۲۰۰ دینار و يك صد «مد» گندم و جو بود. اسماعیلیان از راه احتیاط رسولانی به‌نزد بیبرس فرستادند و خراجی را که قبلاً به‌فرنگان می‌پرداختند برای صرف در راه جهاد به‌وی تقدیم داشتند.

اما از بیبرس، که در زندگی تلاشش برای آزادی شرق نزدیک مسلمان از خطر دوگانه فرنگان مسیحی و مغولان کافر بود، نمی‌شد انتظار داشت که به‌ادامه استقلال گروه خطرناکی از ملاحده و آدمکشان در قلب شام با دیده اغماض بنگرد. چنانکه نویسنده شرح حال او گزارش می‌دهد وی در سال ۱۲۶۰ (مطابق ۶۵۹ هجری) سرزمینهای اسماعیلیان را به اقطاع به یکی از سرداران خود واگذار کرد در سال ۱۲۶۵ (مطابق ۶۶۴ هجری) فرمان داد که از هدایایی که شاهان خراجگزار برای اسماعیلیان می‌آورند مالیات و عوارض دریافت دارند. از جمله این شاهان که به اسماعیلیان خراجی می‌دادند «امپراتور آلفونسو، شاهان فرنگ و یمن» را نام برده‌اند^{۱۶}. اسماعیلیان که در شام ضعیف شده، و سرنوشت برادرانشان در ایران آنها را دلسرد ساخته بود قادر به مقاومت نبودند، ناچار از روی زبونی بدین فرمان گردن نهادند، و خود خراجگزار بیبرس شدند و دیری نگذشت که او به‌جای خداوند الموت به‌عزل و نصب آنها بنا بر میل خود پرداخت.

در سال ۱۲۷۰ (مطابق ۶۶۹ هجری) بیبرس که از نظرات رئیس سالخورده اسماعیلیان، نجم‌الدین، ناخرسند بود او را عزل کرد، و دامادش صارم‌الدین مبارک، حکمران اسماعیلی علیقه را که رامتر از او بود به ریاست بگماشت. رئیس جدید که منصب خود را به نمایندگی از طرف بیبرس داشت از حکومت مصیاف که اینک مستقیماً تحت فرمان بیبرس بود معاف گشت، ولی صارم

الدین به نیرنگ مصیاف را بدست آورد. بیبرس او را معزول کرد و به حبس به قاهره فرستاد، و وی در آنجا مرد یا به روایتی مسموم گردید، و دگر بار نجم الدین که اکنون متنبه شده بود با پسرش شمس الدین متحداً به شرط پرداخت خراج سالانه، به ریاست اسماعیلیان منصوب شد. نام این هردو در کتیبه‌ای از همین زمان در مسجد قدموس باقی مانده است.

در فوریه یا مارس ۱۲۷۱ (مطابق ۶۷۰ هجری) بیبرس دو نفر فدائی را که ادعا می‌کرد برای کشتن وی فرستاده شده بودند دستگیر ساخت. می‌گفتند آنان قبلاً از علیقه به نزد بوهموند ششم، امیر طرابلس، به سفارت رفته و وی ترتیب کشتن سلطان را برای آنها داده است. شمس الدین دستگیر شد و به همدستی با فرنگان متمم گشت، اما پس از آنکه پدرش نجم الدین برای دفاع از بیگناهی او به حضرت سلطان آمد آزاد گشت. فدائیان نیز آزاد شدند و رؤسای اسماعیلی نجم الدین و شمس الدین تحت فشار موافقت کردند که قلاع خود را تسلیم کنند و در دربار بیبرس به سر برند. نجم الدین با بیبرس همراه شد و در اوایل ۱۲۷۴ (مطابق ۶۷۳ هجری) در قاهره درگذشت. به شمس الدین اجازه داده شد که برای سامان بخشیدن به کارهایش به کهف برود. شمس الدین همینکه بدانجا رسید دست به مقاومت زد، اما مقاومتش بیموده بود. در مه ۱۲۷۱ (مطابق ۶۷۰ هجری) سرداران بیبرس علیقه و رصافه را گرفتند، و در ماه اکتبر شمس الدین دریافت که جنبش وی بیموده است و خود را به بیبرس تسلیم کرد. در ابتدا از وی به گرمی استقبال شد. اما بعداً چون بیبرس فهمید که شمس الدین توطئه‌ای برای کشتن بعضی از امرای او ترتیب داده است او و طرفدارانش را به مصر منتقل ساخت. محاصره قلاع اسماعیلیان ادامه یافت. قلعه خوابسی در همان سال سقوط کرد و بقیه قلعه‌ها تا ۱۲۷۲ (مطابق ۶۷۲ هجری) تسخیر شدند.

به نظر می‌رسد که با تسلیم اسماعیلیان به بیبرس مهارت آنها برای مدت کوتاهی در اختیار او قرار گرفت. چنانکه نوشته‌اند بیبرس در آوریل ۱۲۷۱ (مطابق ۶۷۰ هجری) کنت طرابلس را به قتل تهدید کرد. سوء قصد به جان پرنس ادوارد، شاه انگلستان،

در ۱۲۷۲ (مطابق ۶۷۱ هجری)، و شاید قتل فیلیپ مونتفورتی در صور در سال ۱۲۷۰ (مطابق ۶۶۹ هجری) به تحریک وی صورت گرفت. نیز بعضی از مورخان بعدی نوشته‌اند که سلاطین مملوک برای از بین بردن رقبا و مخالفان سرسخت خود فدائیان اسماعیلی را اجیر می‌کرده‌اند و ابن بطوطه، جهانگرد مسلمان قرن چهاردهم (قرن هشتم هجری)، حتی نحوهٔ این کار را بیان می‌کند: «وقتی که سلطان می‌خواهد یکی از آنها را به کشتن دشمن بفرستد خونبهایش را بدو می‌دهد. اگر قاتل پس از انجام مأموریتش جان سالم بدر برد پول خونسش را به او می‌دهد، اگر گرفتار شود پول به فرزندانش می‌رسد. آنان برای کشتن قربانیان خود کاردهای زهرآلود به کار می‌برند. گاهی نقشه آنها نمی‌گیرد و خودشان به قتل می‌رسند.»^{۱۷}

چنین داستانهایی به احتمال قوی زادهٔ افسانه و سوءظن است، و بیش از قصه‌هایی که در مغرب زمین شایع بوده و بنا بر آنها شیخ الجبل در ازاء پول ترتیب قتل کسانی را که شهریاران اروپائی می‌خواستند می‌داد، اهمیت و اعتبار ندارد. بعد از قرن سیزدهم (قرن هفتم هجری) از قتلی که به وسیله اسماعیلیان شام به خاطر فرقه‌شان صورت گرفته باشد و موثق باشد اطلاع نداریم. از این زمان به بعد فرقهٔ اسماعیلیه به صورت یک اقلیت بدعتگذار، بدون هیچ‌گونه اهمیت سیاسی در ایران و شام باقی ماند. در قرن چهاردهم (قرن هشتم هجری) نفاقی در میان امامان نسل نزار افتاد، و اسماعیلیان ایران و شام از مدعیان مختلف پیروی کردند، و از آن زمان به بعد از تماس و ارتباط با یکدیگر بازماندند.

در قرن شانزدهم (مطابق قرن دهم هجری) پس از آنکه دولت عثمانی شام را فتح کرد در نخستین بررسیهای ارضی و جمعیتی که برای اربابان جدید بعمل آمد، نام قلاع الدعوت نیز که یک عده آبادی در غرب حما بود و مراکز قدیمی و معروفی چون قدموس و کهف را شامل می‌شد به جای خود ثبت گردید. وجه امتیاز آنها از دیگر جاها در آن است که مالیات خاصی می‌پردازند^{۱۸}. دیگر نام اسماعیلیان بر اوراق تاریخ ظاهر نمی‌شود تا آغاز قرن نوزدهم (قرن سیزدهم هجری) که با حکمرانان، همسایگان، و یکدیگر مشغول منازعات عادی هستند. از نیمه قرن نوزدهم به صورت یک

جمعیت روستایی آرامش طلب که مرکزشان در سلیمانیه بود ساکن شدند. سلیمانیه ماندگاره جدیدی بود که آنها از بیابان گرفته و آبادان ساخته بودند. در حال حاضر اسماعیلیان شام در حدود ۵۰۰۰۰ نفرند و بعضی از آنها، اما نه همه آنها آقاخان را امام خود می‌شمارند.

حواشی و تعلیقات فصل پنجم

در باره تاریخ اسماعیلیان شام مطالب بسیار نوشته شده است. جدیدترین شرح کلی در این باب همانست که در قسمتهای مختلف هاجسن آمده است. نیز نگاه کنید به:

B. Lewis, "The Ismā'ilites and Assassins" chapter 4 of K.M. Setton, *A History of The crusades*, i, ed. M. W. Baldwin *The first hundred years*, Philadelphia 1955 99-132

در این جا ارجاع کامل به‌مآخذ داده شده است.
ادبیات و نوشته‌های قدیمتر در مقاله لویس تحت‌عنوان "The sources for the history of the Syrian Assassins" مندرج در *speculum* xxvii (1952) 475-89 در میان مطالعات و بررسیهای قدیمتر دو مقاله از شارل دفره مری هنوز درخور توجه و اعتبار است.

Ch. Defrémery, "Nouvelle recherches sur les Ismaéliens au Bathiniens de syrie", in JA, 5e série, iii (1854), 373-421, and V (1855), 5-76.

از جمله آثار و نوشته‌های جدیدتر می‌توان به نوشته‌های زیر ارجاع داد:

B. Lewis, "Saladin and The Assassins", in BSOAS xv (1953), 239-45, J.J. saunders, *Aspect of the crusades*, christchurch, New Zealand, 1962, chp. iii (The role of Assassins), 22-7.

و رساله چاپ نشده ناصح احمد میرزا به‌نام اسماعیلیان شام در دوره جنگهای صلیبی، رساله دکتری، دوره ۱۹۶۳.

از نویسندگان اسماعیلی متأخر شام (سوریه) هم متن و هم تحقیقات به‌چاپ رسیده است. متنها عمده درباره اصول عقاید است و از نظر بررسی تاریخی ارزش چندانی ندارد. بعضی اطلاعات می‌توان از کتاب تذکره مانندای که براساس منابع قدیمتر به‌وسیله مصطفی غالب تحت عنوان اعلام اسماعیلیه نوشته شده است و همینطور از مقالاتی که عارف تامر در مجلات عربی نوشته است به‌دست آورد. از آن جمله است:

«سنان راشدالدین او شیخ‌الجبل» در مجله الادیب، مه ۱۹۵۳، ص ۴۳-۴۵
«الامیر مزید الهلال الاسدی شاعر سنان شیخ‌الجبل» در الادیب، اوت ۱۹۵۳، ص ۵۲-۵۶
«الشاعر المغفور: الامیر مزید الهلال الاسدی» در مجله الحکمه، ژانویه ۱۹۵۴، ص ۴۹-۵۵
«الفرقة الاسماعيلية الباطنية السوریه» در الحکمه، فوریه ۱۹۵۴، ص ۳۷-۴۰

«الفترة المنسبه من تاريخ اسماعيلين السوريين» در الحکمه، ژوئيه ۱۹۵۴، ص ۱۰-۱۳.

«صفحات اغفلها التاريخ عن الفرقة الاسماعيلية السورية» در الحکمه، سپتامبر ۱۹۵۴، ص ۳۹ - ج ۴۱.

«فروغ الشجرة الاسماعيلية الامامية» در مجله المشرق (۱۹۵۷)، ص ۵۸۱-۶۱۲ (که متن نامه‌ای از جلال‌الدین حسن خداوند الموت به اسماعیلیان سوریه در آن مندرج است). عارف تامر مقاله‌ای نیز به زبان انگلیسی تحت عنوان «بهرام بن موسی: عامل عالیرتبه اسماعیلی» در مجله اخبار اسماعیلی (اوگاندا) ۲۱ مارس ۱۹۵۴، و نیز یک زمان تاریخی به عربی تحت عنوان سنان و صلاح‌الدین (بیروت ۱۹۵۶) نوشته و متون بسیاری را چاپ کرده است.

از آنچه که تا به حال به دست آمده است معلوم می‌گردد که اسماعیلیان شام تواریخی که قابل مقایسه با وقایعنامه‌های الموت که جوینی و دیگر مورخان ایرانی نقل کرده‌اند باشد، نداشته‌اند. شرح حالی که از سنان، مهم‌ترین رؤسای اسماعیلی شام، در دست است از دوره بعد می‌باشد و از نظر ارزش تاریخی بی‌اهمیت است. این شرح حال را با ترجمه فرانسوی آن س. گویارد تحت عنوان:

“Un grand maître des Assassins au temps de Saladin”, in JA, 7e série ix (1877), 324-489.

چاپ کرده و محمد شرف‌الدین در:

Barülfünun İlahiyat Facültesi Mecmuast ii/7 (İstanbul 1928)

آن را از نو طبع کرده است. بعضی مدارک از اصل اسماعیلی در ضمن شرح زندگی سنان در کتاب تراجم احوال مربوط به حلب تألیف کمال‌الدین ابن‌العديم که هنوز چاپ نشده است آمده است. متن این شرح حال با ترجمه و تفسیر به وسیله ب. لویس تحت عنوان «شرح حال کمال‌الدین از راشد‌الدین سنان» مندرج در Arabica شماره ۱۳ سال ۱۹۶۶ چاپ شده است. صرف‌نظر از معدودی از قطعات تاریخی باقیمانده و کتیبه‌های محلی (درباره آنها بنگرید به:

M. Van Berchem, “Epigraphie des Assissins de syrie”, in JA 9e série ix, 1897, 453-501).

مورخی که به تحقیق درباره اسماعیلیان شام می‌پردازد باید به منابع و مآخذ مربوط به تاریخ شام در این دوره اعتماد ورزد.

۱. متن عربی در مقاله لویس تحت عنوان

“Three biographies from Kamāl-al-Dīn” in Mélanges Fuad Koprü. lü, Istanbul 1953, 336.

۲. کمال‌الدین ابن‌العديم، زبدة‌الحلب من تاریخ حلب، به تصحیح سامی دهان، دمشق ۱۹۵۴، ۵۳۲-۵۳۳.

۳. ابن‌القلائسی، ذیل تاریخ دمشق، به اهتمام ه. ف. آندروز، بیروت ۱۹۱۸/۲۱۵؛ ترجمه انگلیسی آن به وسیله ا. ر. گیب تحت عنوان:

The Damascus chronicle of crusades لندن ۱۹۳۲، ص ۱۷۹.

۴. کمال‌الدین، زبدة جلد دوم ۲۳۵.

۵. ابن‌القلائسی ۲۲۱؛ ترجمه انگلیسی ۸-۱۸۷.

۶. ابن‌القلائسی ۲۲۳؛ ترجمه انگلیسی ۱۹۳.

۷- رشیدالدین ۱۴۵؛ کاشانی ۱۶۷. این هر دو مورخ تاریخ قتل را ۵۲۴ هجری

قمری می‌دهند. منابع شامی متفق‌اند که بوری در سال ۵۲۵ مورد حمله قرار گرفت و در ۵۲۶ درگذشت. بنا بر روایتی ضاریان کاردهای زهرناک داشتند. استعمال زهر را مآخذ معاصر تأیید نمی‌کنند و غیر محتمل به نظر می‌رسد.

8. B. Lewis "Kamāl-al-Din' biography of Rāshid al- Din Sinān", 231-2.

9. B. Lewis "Kamāl al-Din biography...", 230.

۱۰. کمال‌الدین، زبده، نسخه خطی پاریس، نسخ عربی ۱۶۶۶ ورق ۱۹۳b و بعد از آن.

11. B. Lewis, "Kamāl al-Din biography...".

۱۲. ایضاً ۱۱-۱۰ مراد نخستین آیه از سوره «نحل» و آخرین آیه از سوره «صاد» از سوره قرآن است. این دو آیه به ترتیب چنین است: «اتی امرالله تستعجلوه سبحانه و تعالی عما یشرکون» و «ولتعلمن نباه بعد حین». ۱۳. ایضاً ۱۳-۱۲.

۱۴. محمد الحماوی، التاریخ المنصوری، به اهتمام پ. ا. گریازنویسچ مسکو ۱۹۶۰، ورق a ۱۶۴ و b ۱۶۴، a ۱۶۷، b ۱۶۶، b ۱۷۰.

15. Joinville, chap. lxxxix, 307.

۱۶. مقریزی، کتاب السلوک، به تصحیح م. م. زیاده، جلد اول، قاهره ۱۹۴۳ ص ۵۴۳؛ ترجمه فرانسه آن تحت عنوان:

Histoire des sultans mamlouks i/2 (Paris 1837).

به وسیله ا. کاترمس ص ۲۴۵؛ مقاله عینی در RHC تحت عنوان:

Historien orientaux ii/a, i/2 Paris 1887.

ص ۲۲۳؛ نیز نگاه کنید به Ch. Defrémery, Nouvelles rechrches.. 50-1

۱۷. رحله ابن بطوطه به اهتمام و ترجمه شارل دفره مری وب. ر. سانگینتی،

جلد اول، پاریس ۱۸۵۴، ۷-۱۶۶؛ مقایسه کنید با ترجمه انگلیسی آن به وسیله

ه. ا. ر. گیب، تحت عنوان سفرنامه ابن بطوطه، جلد اول، کیمبریج ۱۹۵۸، ص ۱۰۶.

۱۸. نگاه کنید به آمارهای مربوط به ناحیه مصیاف در ایالت حما، و نواحی

موسوم به قلاع الدعوه در ایالت طرابلس؛ این نواحی عبارتند از خوابی، کبف،

علیقه، قدوس و منیقه. بررسی این آمارهای در حال پیشرفت است درباره تاریخ

جدیدتر نگاه کنید به:

N. N. Lewis, "The Isma'ilis of Syria today". in RCASJ, xxxix

(1952), 69-77.

فصل ششم

وسایل و غایات

فدائیان اسماعیلی آدمکشی را اختراع نکردند فقط نام خود را بر آن نهادند.* آدمکشی بدین صورت به اندازه نژاد بشر قدمت دارد، و قدمت آن به نحوی شگرف در باب چهارم سفر آفرینش که اولین قاتل و مقتول به صورت دو برادر، فرزندان نخستین زن و مرد، ظاهر می‌گردد نموده شده است. قتل‌های سیاسی با ظهور قدرت سیاسی پیدا می‌شود، یعنی هنگامی که قدرت و اختیار در دست يك نفر قرار می‌گیرد، و کشتن و از میان برداشتن آن يك نفر ساده‌ترین راه تغییرات سیاسی است. معمولا انگیزه چنین قتل‌هایی فردی، حزبی و یا سلسله‌ای است. جانشینی فرد، حزب، یا خاندانی و سلسله‌ای است به جای فرد، حزب و خاندان دیگری که قدرت در دست اوست، در پادشاهی‌ها و امپراطوری‌های استبدادی چه در مشرق و چه در مغرب این‌گونه قتل‌ها امری عادی است. گاهی قتل از نظر قاتل و همچنین دیگران يك فریضه محسوب می‌شود و در توجیه آن دلایل مرامی آورده می‌شود. مقتول جبار و ستمگر و یا غاصب است. کشتن او فضیلت شمرده می‌شود نه جنایت. چنین توجیه مرامی ممکن است با الفاظ سیاسی و یا دینی بیان شود، در بسیاری از اجتماعات بین این دو تفاوتی

* اشاره است به معنای دیگر لفظ assassin در زبانهای اروپایی. مولف با کلمات Assasssin (حشیبی = فدائیان اسماعیلی) assassin (آدمکش) و assassimation (آدمکشی) بازی کرده است.

نیست. در آتن قدیم دو دوست، هارمودیوس و اریستوگیتون با یکدیگر موضعه کردند که هیپپاس، جبار آتن، را از میان بردارند، ولی تنها موفق شدند که برادر و شریک وی را در حکمرانی بکشند و هر دو بقتل رسیدند. پس از برافتادن هیپپاس، آنان قهرمانان ملی آتن شدند و در شعر و حجاری از آنان تجلیل بعمل آمد. بازماندگان شان از امتیازات و معافیت‌های بسیار برخوردار یافتند. این تجلیل از جبارکشی قسمتی از رسوم سیاسی یونان و روم گردید و در قتل‌های معروفی چون قتل فیلیپ دوم شاه مقدونیه، تیبیریوس گراکوس و یولیوس قيصر تجلی یافت. این آرمان در میان قوم یهود نیز در شخصیت افرادی چون ایهود* و یهو** و بخصوص در داستان یهودیت*** زیبا که به اردوی هولوفرنس ستمگر راه می‌یابد و هنگامی که وی در خواب است سر از تنش جدا می‌سازد ظاهر می‌گردد. کتاب یهودیت در دوره سلطه هیلنگری نوشته شده و تنها روایت یونانی آن در دست است. یهودیان و نیز پروتستانها آن را مجعول و مردود می‌شمارند، ولی در زمره کتب دینی و رسمی کلیسای کاتولیک رومی محسوب است، و الهام بخش بسیاری از نقاشان و پیکرترشان مسیحی بوده است. با آنکه یهودیت در سنت دینی یهودیان مقامی ندارد، ولی اندیشه جنایت مقدس که وی اجرا کننده آن است باقی ماند، و مایه الهام فرقه سیکاری یا خنجربندان گردید که گروهی از هواخواهان غیور دین یهود در زمان سقوط اورشلیم بودند، و کسانی را که با آنها مخالفت می‌کردند، یا سد راه آنها می‌گشتند، از سر غیرت می‌کشتند.

شاه‌کشی چه به صورت عملی و چه به صورت آرمانی آن از همان آغاز در تاریخ سیاسی اسلام امری متداول و مرسوم بوده

* مردی که عجلون شاه موآب را کشت و بنی اسرائیل را از سلطه موآبیان آزاد کرد. وی سپس یکی از قضات بنی اسرائیل شد (سفر اوآران ۳: ۱۲-۳۰).

** یهو پادشاه اسرائیل، متوفی در حدود ۸۲۰ ق. م. الیسع او را برای پادشاهی تدهین کرد، یهورام اول و اخزیای دوم را کشت و خاندان شاهی را قتل عام کرد. مهارت وی در ارباب‌رانی ضرب‌المثل است (کتاب دوم پادشاهان باب نهم).

*** یک بیوه یهودی که هنگامی که فلسطین تحت اشغال بیگانگان، به سرداری هولوفرنس، بود با زیبایی سحرانگیز خویش به جادو وی داخل شد و در خواب او را کشت. داستانش در کتابی به همین نام که از جمله اسفار مجعوله است آمده است.

است. از چهار خلیفه‌ای که بعد از پیغمبر پیشوائی امت اسلام را بعهده گرفتند سه تن کشته شدند. عمر بن الخطاب خلیفه دوم، را يك غلام مسیحی به خاطر نارضایتی و رنجش شخصی کارد زد. عمر چون از این موضوع آگاه شد در بستر مرگ خدا را شکر کرد که به دست يك نفر مسلمان مؤمن کشته نشده است، ما برای خلیفه سوم و چهارم، عثمان بن عفان و علی بن ابیطالب، این تسلی نیز وجود نداشت زیرا هر دو به دست مسلمانان عرب بقتل رسیدند. عثمان را عده‌ای شورشى خشمناك کشتند، و علی علیه السلام را يك دیندار متعصب از پای درآورد. در این هر دو قتل مرتکبان جنایت خویشتن را کشته‌اند جباران و آزاد کننده جامعه از زحمت حکمرانان ناراست می‌دانستند و در این اعتقاد تنها نبودند.

این مشاجرات در ضمن جنگ داخلی که بعد از قتل عثمان بین مسلمانان در گرفت متبلور شد. معاویه، حکمران شام، که از خویشان خلیفه مقتول بود، خواهان مجازات قاتلان گشت. حضرت علی (ع) که به عنوان خلیفه جانشین عثمان گشته بود نمی‌توانست، و یا نمی‌خواست، این خواهش را برآورده سازد، و پیروانش برای توجیه سکوت وی در این باره مدعی شدند که جنایتی صورت نگرفته است؛ عثمان غاصب خلافت بود. قتل وی جزای او بود نه جنایت! همین استدلال را فرقه افراطی خوارج در توجیه قتل علی (ع) که چند سال بعد صورت گرفت می‌کردند.

سنن اسلامی اصل قیام و شورش موجه را تا حدی به رسمیت می‌شناسد. اسلام در همان حال که به سلطان و فرمانروا قدرت استبدادی تفویض می‌کند، مقرر می‌دارد که وظیفه فرمانبرداری، در صورتی که فرمان سلطان برخلاف باشد، از گردن رعایا ساقط می‌شود. از آنجا که میزان و معیاری برای آزمون درستی فرمان سلطان و اعطای حق نافرمانی در برابر کسی که برخلافست وجود ندارد، تنها راه چاره مؤثر برای رعایای دل‌آگاه شوریدن بر ضد سلطان جابر و سعی در برانداختن یا عزل او با توسل به زور است. راه سریعتر و آسانتر آن است که وی را بقتل رسانند. فرقه‌های انقلابی بخصوص در توجیه اعمال خود اغلب به این اصل

متوسل می شدند. در واقع پس از قتل علی (ع) و نشستن معاویه به مسند خلافت کشتن حکمرانان نادر می شود، و هر گاه اتفاق می افتد معمولاً الهام دهنده آن نزاعهای خانوادگی و بین سلسله ای است نه نیت انقلابی. برعکس شیعیان مدعی بودند که امامان آنها و دیگر افراد خاندان پیغمبر به تحریک خلفای سنی کشته می شدند. ادبیات شیعه متضمن فهرست درازی از شهدای علوی است که خون آنها انتقام می طلبید.

به این ترتیب، اسماعیلیان در فرستادن مأموران خود به کشتن فرمانروایان جابر و کسانی که مورد نظر آنها بودند به یک سنت کهن اسلامی تأسی می جستند. این سنت هیچ گاه سنتی غالب نبود، و مدت های مدید به دست فراموشی سپرده شده بود، مع هذا در میان فرقه های بدعتگذار افراطی مقام خود را حفظ کرده بود.

آرمان قدیمی کشتن پادشاهان و فرمانروایان جابر، و فریضه دینی آزاد ساختن جهانیان از شریک حکمران نابکار، بدون تردید در عمل آدمکشی، به صورتی که اسماعیلیان در پیش گرفته بودند، سهم داشت. اما آدمکشی اسماعیلیان چیزی بیش از این بود. کشتن برای فدائی اسماعیلی تنها یک عمل دینی و خداپرستانه نبود؛ این کار دارای مراسم و شعائری بود که جنبه تقدس آمیز داشت. نکته مهم این است که فدائیان در تمام قتلهایی که مرتکب می شدند، چه در ایران و چه در شام، همیشه خنجر یا کارد به کار می بردند و هرگز از زهر^۲ و تیر استفاده نمی کردند، اگر چه مواردی بود که استفاده از این وسایل کار آنها را سهلتر می ساخت. اغلب اوقات، شخص فدائی دستگیر می شد و در واقع وی کوششی برای فرار نمی کرد، حتی اشاراتی هست که نشان می دهد زنده ماندن مأمور مایه سرشکستگی و شرمگینی بوده است. سخنان یک نویسنده غربی قرن دوازدهم (مطابق قرن ششم هجری) این نکته را به خوبی روشن می سازد: «بنابراین وقتی که یکی از آنان قبول می کرد که در این راه کشته شود... رئیس آنها خنجر را که متبرک و مقدس بود به وی می داد...»^۲

قربانی کردن انسان و قتل شعائری در شریعت اسلامی چه در سنت و چه در عمل وجود ندارد. مع هذا این هردو در اجتماعات انسانی بسیار قدیمی و ریشه‌دار هستند و در جاهایی به‌طور غیرمنتظره تجلی می‌یابند. همچنانکه آئین رقص روزگاران عتیق، علیرغم سختگیری‌های احکام پرستشی اسلام، در پایکوبی مجذوبانه درویشان و صوفیان دوباره متجلی می‌گردد، همین‌طور آئین کهن مرگ و قربانی در دین اسلام تعبیر جدیدی پیدا می‌کند. در آغاز قرن هشتم (مطابق قرن دوم هجری) چنانچه نویسندگان اسلامی نوشته‌اند مردی به نام ابومنصور عجلی کوفی ادعای امامت کرد. وی چنین تعلیم می‌داد که تعالیم و احکام دینی دارای معنای رمزی و نمادی است و نباید به معنای لفظی از آنها تبعیت کرد. بهشت و دوزخ وجود خارجی ندارد و مراد از آنها خوشبختی‌ها و بدبختی‌های این جهان است.

پیروان ابومنصور به آدمکشی به‌عنوان یک فریضه مذهبی دست می‌یازیدند. عقاید و اعمال مشابهی به معاصر و هم‌قبیله ابومنصور مغیره بن سعید نسبت می‌دهند. این هردو گروه منکوب فرمانروایان عصر خود شدند. مهم این است که این دو گروه، بنابر معتقدات خود مجبور بودند که در مراسم آدمکشی فقط از یک نوع سلاح استفاده کنند؛ یک گروه قربانیان خود را باکمند خفه می‌کردند، و گروه دیگر با چماق چوبین او را از پای در می‌آوردند. تنها در هنگام آمدن مهدی آنان مجاز بودند که سلاح پولادین بکار برند.^۴ این هر دو گروه از شاخه‌های فوق‌العاده افراطی فرقه شیعه بودند. تشابه آنها از لحاظ آئینها به اسماعیلیان شگفت‌آور است.

اسماعیلیان به‌عنوان پاسداران حقایق باطنی، و به‌عنوان هموار کنندگان راه رستگاری از راه شناخت امام، و به‌عنوان مبشران یک پایان مسیحائی برای جهان و رهایی از رنجهای دنیا و یوغ شریعت بخشی از یک سنت طویل‌العمر هستند که قدمتش به آغاز اسلام بلکه عقب‌تر و ادامه‌اش به روزگار ما می‌رسد، و آن سنت آئینهای عاطفی و عامیانه در مقابل ادیان شرعی و عالمانه و نظامهای رسمی و مستقر است.

پیش از اسماعیلیان از این فرق و دسته‌ها بسیار بودند، اما فرقه اسماعیلیه اولین فرقه‌ای بود که تشکیلاتی مؤثر و پایدار ایجاد کرد. اتحادیه و انجمنهای قدیمتر بینوایان و ناتوانان پراکنده و بدون اهمیت بود، و به ندرت اسم آنها در آثار مکتوب باقی مانده است تا مورد توجه تاریخ‌نگاران واقع گردد. در اجتماع ناامن و پراکنده دوران اخیر خلافت، مردم آسایش و رفاه را در انجمنها و اتحادیه‌های جدید و استوارتری جستجو می‌کردند، لذا این‌گونه انجمنها زیادتر و وسیع‌تر شد، و از طبقه پائین به طبقه متوسط و حتی طبقه بالای اجتماع رسید، تا آنکه سرانجام خلیفه عباسی الناصر لدین الله خود رسماً به یکی از این انجمنها پیوست و کوشید تا آنها را در دستگاه حکومت ادغام کند.

این انجمنها انواع بسیار داشتند. بعضی اساساً محلی و منطبقه‌ای بودند بر اساس شهر و محلات بنیان یافته بودند، و وظایف مدنی، انتظامی، و یا حتی لشکری داشتند. بعضی خاصه در آنجا که فن و حرفه‌ای ویژه یک گروه محلی، نژاد و یا دینی، بود، نقش اقتصادی داشتند. اغلب این انجمنها به صورت اتحادیه جوانان و مردان جوان جلوه‌گر می‌شد که دارای مراتب و آئینهایی برای مشخص ساختن و رسیدن به مرحله بلوغ و مردی بود. اغلبشان انجمنهای اخوت دینی، یعنی پیروان مردان مقدس و آئینهای پرداخته دست آنها بود. وجه مشترک آنها عبارت بود از: اخذ معتقدات و آداب ادیان عامیانه‌ای که مورد قبول قاطبه مردم نبود؛ همبستگی نزدیک و وفادارانه میان رفیقان، و سرسپردگی نسبت به پیشوایان؛ داشتن نظامی برای نوکیشی و درجات و سلسله مراتبی همراه با نمادها و تشریفات پیچیده. بیشتر این گروه‌ها با آنکه به طور سربسته مخالف دستگاه موجود بودند، اما فعالیت سیاسی نداشتند. اسماعیلیان با اقدامات و تدابیر نظامی و هدفهای انقلابی خود توانستند از این نوع تشکیلات برای اقدامات پی‌گیر در برانداختن نظام موجود و گرفتن جای آن استفاده کنند. در همان حال آنان به تدریج از تهذیب و اصلاح معتقدات خود باز ایستادند، و آن صورتی از مذهب را که نزدیکتر به عقاید موجود در میان انجمنهای اخوتی بود، برای خود

اتخاذ کردند. از يك لحاظ بنا بر آنچه تاریخ نویسان ایرانی آورده اند، اسماعیلیان تقریباً روش زاهدانه‌ای در پیش گرفتند. فرماندهان. قلعه‌های آنها تا هنگامی که در این مقام بودند زن در نزد خود نگه نمی‌داشتند.

اسماعیلیان از يك جهت نظیر و همال قبلی ندارند، و آن استفاده از وحشت به صورت اصولی، و به طور ممتد و طبق نقشه به عنوان يك حربه سیاسی است. آن فرقه عراقی که قربانیان خود را خفه می‌کردند سازمانی کوچک داشتند، و عملشان اتفاقی بود و بیشتر شبیه آدمکشان هندی که احتمال می‌رود با آنها ارتباط داشته‌اند، بودند. قتل‌های سیاسی پیشین کار افراد و یا گروه‌های کوچکی از توطئه‌گران بود، و هدف و نتیجه محدودی داشت. در فنون آدمکشی و توطئه اسماعیلیان پیشقدم فراوان داشتند. حتی در اصلاح و اعتلای آدمکشی به صورت يك فن، يك آئین، و يك فریضه مذهبی کسانی پیش‌گام و پیش‌تاز آنها بودند. اما آنها اولین کسانی هستند که به ایجاد وحشت دست زدند. يك شاعر اسماعیلی می‌گوید که «ای برادران چون زمان پیروزی فرا رسد و اقبال از دو جهان به یاری ما شتابد آن‌گاه يك جنگاور پیاده کافی است که پادشاهی را با صدهزار سوار به وحشت افکند.»^۵

و این راست بود. قرن‌ها فرقه شیعه حمیت و خون امامان خود را بی‌هیچ فایده‌ای برباد داد. قیام‌های بسیار، از فداکاری‌های گروه‌های کوچکی از شیفتگان دین گرفته تا لشکرکشی‌های دقیق و از روی حساب نظامی صورت گرفت. همه این قیام‌ها جز معدودی با شکست مواجه شد، و به وسیله نیروی مسلح دولت و نظامی که آنها ناتوانتر از آن بودند که آن را براندازند منکوب گشت. حتی آن قیام‌های بسیار معدودی که به پیروزی انجامید، گشایشی در وضع خفقان‌آور موجود ایجاد نکرد. بعکس پیروزمندان همینکه جامه اقتدار در بر کردند و پاسداری امت اسلام را بر عهده گرفتند به روی پشتیبانان خود شمشیر یازیدند و آنها را نابود ساختند.

حسن صباح می‌دانست که دعوت وی بر مذهب تسنن، که مذهب رسمی وقت بود، چیرگی نمی‌یابد و پیروانش نمی‌توانند

باقوای مسلح دولت سلجوقی رو به رو شوند و آنها را شکست دهند. دیگران قبل از وی نشان داده بودند که بدون نقشه به قهر متوسل شدن فایده‌ای ببار نمی‌آورد. حسن راه تازه‌ای یافت که از آن راه قوای منظم و فداکار کوچکی می‌توانست برسپاه بسیار گران دشمن بتازد و پیروزی یابد. يك نویسنده جدید می‌گوید: «سیاست وحشت به وسیله تشکیلات کاملاً محدودی به مرحله اجرا درمی‌آید و به وسیله برنامه مستمری از هدفهای وسیع و متنوع که ایجاد وحشت به خاطر آنها صورت می‌گیرد القاء می‌شود.»^۶ این روشی بود که حسن صباح برای مبارزه برگزید و احتمال خود اختراع کرد.

ژوانویل در هنگام گفتگو از یکی از رؤسای متأخر اسماعیلی در شام می‌گوید: «شیخ‌الجبل به شهسواران معبد و مهماننواز خراج می‌داد، زیرا اینان از فدائیان نمی‌هراسیدند، و شیخ‌الجبل از اینکه دستور دهد تا سرکرده یکی از فرق را بکشند فایده‌ای نمی‌برد. چون می‌دانست اگر یکی را بکشد سرکرده دیگری، به همان خوبی، جانشین او خواهد شد و به این علت وی نمی‌خواست جان فدائیان خود را در جایی که منفعتی ندارد به خطر اندازد.»^۷ فرقه شهسواران معبد و مهماننواز تشکیلات به هم بافته‌ای داشتند، و از سازمانی اساسی و سلسله مراتب وفاداری بهره‌مند بودند، و این‌ها بود که آنان را در مقابل حمله فدائیان اسماعیلی ایمن می‌داشت. فقدان این خصوصیات در حکومت پراکنده اسلامی، و متمرکز بودن قدرت مطلقه در شخص واحد، و متابعتها و فرمانبرداریهای ناپایدار، آن را در برابر حمله اسماعیلیان آسیب‌پذیر می‌گردانید.

حسن صباح در درك این نقطه ضعف سلطنتهای اسلامی نبوغ سیاسی از خود نشان داد. وی همچنین استعداد اداری و نظامی فوق‌العاده‌ای در استفاده از این نقطه ضعف، به وسیله حملات تروریستی، از خود بروز داد.

برای چنین حمله تروریستی مستمری به دو چیز احتیاج بود تشکیلات و مسلک. تشکیلاتی می‌بایست وجود داشته باشد که هم بتواند این حمله را به منصه عمل درآورد، و هم در برابر ضربات

گریز ناپذیر متقابل تاب آورد. نظامی از عقاید نیز - که با در نظر گرفتن زمان و مکان جز دین نمی توانست باشد - می بایست وجود داشته باشد که الهام بخش حمله کنندگان تا سرحد مرگ باشد.

حسن صباح این هردو را یافت. کیش اسماعیلی به صورت اصلاح شده اش، با خاطراتش از شور و شوق و سوک و شهادت، با نوید پایان الهی و انسانیش، جنبشی بود که به کسانی که بدان می گرویدند عظمت و شجاعت می بخشید و به آنها چنان حس وفاداری و فرمانبرداری القاء می کرد که در تاریخ بشر بی نظیر بود. این وفاداری و فرمانبرداری بود که فدائیان خود را به خطر می انداختند و حتی به خاطر رهبران شان مرگ را با آغوش باز می پذیرفتند، این وفاداری و فرمانبرداری آنان بود که نخست توجه اروپائیان را به خود جلب کرد و نام آنها را قبل از آنکه مترادف واژه قاتل و جنایتکار گردد* نماد ایمان و فداکاری گردانید.

در کار اسماعیلیان هم نقشه کشیهای دقیق و محتاطانه وجود داشت، و هم شور و غیرت آمیخته به تعصب. در کار آنان چند اصل قابل تشخیص است: فتح قلاع که آنها را با پایگاههای امنی مجهز می ساخت بعضی از این قلعه ها قبلا کنام رؤسای راهزنان بود؛ قانون رازوری و اخفاء - که از اصل قدیمی تقیه اخذ شده بود - و به ایمنی و همبستگی آنان کمک می کرد. کار فدائیان را اقدامات سیاسی و دینی پشتیبانی می نمود؛ داعیان اسماعیلی در میان مردم شهری و روستایی طرفدارانی می یافتند یا بدست می آوردند. رسولان اسماعیلی با کسانی که مقامات عالی داشتند و ترس یا جاه طلبی آنها ممکن بود آنان را در زمره متحدان موقتی نهضت اسماعیلی در آورد ملاقات می کردند.

چنین اتحادهایی بحثی کلی و مهم درباره اسماعیلیان برمی انگیزد. از قتلهایی که در ایران و شام رخ داده است معدودی را بعضی مآخذ به تحریک گروه سومی نسبت کرده اند، و آنرا بر اثر دادن پول و یا وعده های دیگر دانسته اند. گاهی

* اشاره است به هم معنایی واژه Assassins به معنای حشیشی و Assain به معنای قاتل در زبانهای اروپایی.

داستان چنانکه اظهار می‌شود مبتنی است بر اعتراف خود فدائیان در هنگامی که گرفتار شده و تحت بازجوئی قرار گرفته‌اند. واضح است که فدائیان که خادمان از جان‌گذشته یک نهضت مذهبی بودند فقط آدمکشانی نبودند که به مزدوری دیگران در آیند. آنها هدف سیاسی برای خود داشتند و آن استقرار امامت واقعی بود، و احتمال ندارد که آنان و یا رهبران شان وسیلهٔ جاه‌طلبیهای مردان دیگر بوده باشند. باوجود این داستانهایی که درباره سازش‌های آنان با مردانی چون سلطان برکیارق و سلطان سنجر در مشرق زمین، و صلاح‌الدین ایوبی و ریچارد شیردل در مغرب زبانزد است، مستلزم توضیح و تبیین است. بعضی از این داستانها از آن جهت شایع بودند که واقعیت داشتند. در بسیاری از ادوار و جاها مردان جاه‌طلبی بوده‌اند که کمک گروههای افراطی را طالب بوده‌اند. اینان در معتقدات این گروهها سهیم نبوده‌اند و آن را دوست نمی‌داشته‌اند، اما فکر می‌کرده‌اند که از آنها استفاده می‌کنند و اغلب به‌خطا امید می‌داشته‌اند که چون به مقاصد خود رسیدند خویشان را از شر این متحدان خطرناک رها می‌سازند. چنین بود رضوان امیر سلجوقی حلب که باک نداشت از اینکه گاهی طرفدار اهل سنت و گاهی طرفدار فاطمیان باشد، و آنگاه اسماعیلیان را برای پشتیبانی خود در مقابل خویشان و سلطان مافوق خود به‌شهر راه دهد. نیز چنین بودند وزیران اصفهان و دمشق، که سعی کردند از قدرت و وحشت اسماعیلیان برای پیشرفت خود استفاده کنند. گاهی انگیزه همکاری یا اسماعیلیان ترس است نه‌جاه‌طلبی، مانند وزیر وحشت‌زده جلال‌الدین خوارزمشاه که نسوی وصف او را آورده است. سرداران و سلاطین و همچنین وزیران را می‌شد ترسانید و آنها را به‌سازش و همدستی وادار کرد، و بعضی از داستانهای جالبی که دربارهٔ مهارت و شجاعت اسماعیلیان گفته شده است، به نظر می‌آید که مقصود از آنها توجیه تفاهم ضمنی میان یک سلطان متدین سنی و انقلابیون اسماعیلی بوده باشد.

انگیزه مردانی چون سنجر و صلاح‌الدین تا حدی پیچیده‌تر است. این هر دو با اسماعیلیان از در سازش درآمدند، ولی ممکن

نیست که سبب این کار آنها ترس یا جاه طلبی شخصی بوده باشد. آنها هر دو به کارهای یکسانی مشغول بودند: سنجر به ترمیم و استحکام سلطنت سلجوقی و دفاع از اسلام در مقابل مهاجمان کافر کیش مشرق اشتغال داشت، و صلاح الدین به احیای وحدت مذهب تسنن و دفع مهاجمان صلیبی مغرب مشغول بود. هم سنجر و هم صلاح الدین می‌بایست به این حقیقت پی برده باشند که پس از مرگ آنها مملکت از هم می‌پاشد و نقشه‌هایشان نقش بر آب می‌شود. نیز ممکن است آنها احساس کرده باشند که برای ایمنی شخصی خویش و نیز امکان تکمیل کار بزرگ خود در ترمیم و دفاع اسلام سازش موقتی با کسانی که چون خوب نگریسته شود دشمنان زیاد خطرناکی نیستند به صلاح و صرفه مقرون‌تر است. برای خود اسماعیلیان حساب بسیار روشن‌تر و ساده‌تر بود هدف آنان گسیختن و نابود کردن نظام تسنن بود چه بهتر اگر بعضی از بزرگان و حکمرانان سنی مذهب را می‌شد با اغوا یا ترسانیدن به کمک و همدستی و ادار ساخت. رهبران اسماعیلی حتی در روزگاران آغاز طغیانشان هرگاه دیگران بدانها پیشنهاد کمک می‌کردند هرگز آن را رد نمی‌کردند. بعدها وقتی که به صورت حکمرانان محلی درآمدند سیاست و مهارت خود را باشبکه درهم پیچیده اتحادها و رقابتهای دنیای اسلامی منطبق ساختند.

معنای این سخنان آن نیست که اسماعیلیان خدمات خویش را می‌فروختند و یا هرداستانی که دربارهٔ سازش با آنها گفته شده است، حتی آنها که اعترافات خود فدائیان تأییدشان می‌کند راست است. ممکن است حکمرانان قرارهای محرمانه‌ای با یکدیگر بگذارند، ولی بعید بنظر می‌رسد که از جزئیات این قرارها مأموران را آگاه سازند.

آنچه احتمالش بیشتر است آن است که وقتی يك نفر فدائی به مأموریتی فرستاده می‌شد به زبان امروزی يك «داستان استتاری» به وی می‌گفتند. یکی از فوائد این کار آن بود که در اردوی دشمن تخم نفاق و سوءظن می‌افشاند. قتل خلیفه مستر شد و کنراد مونتفراتی مثالهای خوبی از این مورد است. ظن این قتلها که در ایران به سلطان سنجر و در میان صلیبیان به ریچارد شیردل برده

می‌شد به اغتشاش اوضاع و ایجاد نفاق کمک می‌کرد. به علاوه ما نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم که هرقتلی که به اسماعیلیان نسبت داده می‌شود و یا خود آنها مدعی ارتکاب آن هستند واقعاً به دست آنها صورت گرفته است. در آن زمان قتل به دلایل شخصی و اجتماعی دست کم امر عادی بود، و اسماعیلیان خود برعهده‌ای از قتل‌های غیرمسلکی که در آن شرکت نداشتند «سرپوش» می‌گذاشتند. اسماعیلیان قربانیان خود را با نهایت دقت انتخاب می‌کردند. عده‌ای از مؤلفان سنی مذهب گفته‌اند که آنها بدون تفاوت علیه تمام امت اسلام می‌جنگیدند. حمدالله مستوفی می‌گوید: «روافضه و بواطنه (علیهم مایستحقون) بهر صورت که دست می‌یابند در قصد مسلمانان هیچ دقیقه فرو نمی‌گذارند و خود را در آن اجری جمیل و ثوابی جزیل می‌پندارند و برهلاک ناکردن و دست نیافتن غبنی عظیم بر خود می‌شمارند.»^۸

حمدالله مستوفی تاریخ خود را در حدود ۱۳۳۰ (مطابق ۷۳۱ هجری) نوشته است و نظر وی روزگاران بعد، و متأثر از افسانه‌ها و داستان‌هایی است که شیوع داشته است. منابع معاصر، چه در ایران و چه در شام، نشان می‌دهد که اسماعیلیان اشخاص معینی را برای مقاصد معین مورد سوء قصد قرار می‌دادند و به غیر از معدودی طغیان‌های کاملاً استثنایی عوام الناس، رابطه آنان با همسایگان سنی‌شان کاملاً عادی بود. این مطلب درباره اقلیت‌های اسماعیلی در شهرها و نیز درباره سلوک حکمرانان محلی اسماعیلیان با همکاران سنی‌شان صادق است.

قربانیان اسماعیلیان از دو گروه عمده هستند. نخست سلاطین، امرای لشکر و وزراء؛ دوم قضات و دیگر بزرگان دینی. گروه سوم نیز که بینابین این دو گروه بودند گاهی مورد توجه اسماعیلیان قرار می‌گرفتند و آنان رؤسای شهرها بودند. به استثنای معدودی، قربانیان اسماعیلیان سنی بودند. اسماعیلیان اثنی‌عشریان و یا دیگر شیعیان را مورد حمله قرار نمی‌دادند، و نیز خنجرهایشان را علیه مسیحیان و یهودیان بومی بکار نمی‌بردند. حتی حملات آنها به صلیبیان در شام انگشت شمار است. و بنظر می‌رسد که اغلب آنها بعد از سازش میان ستیان و صلاح-

الدین، و اتحاد جلال‌الدین حسن با خلیفه بغداد صورت گرفته است.

دشمن اسماعیلیان دستگاه سیاسی، لشکری، اداری و دینی اهل تسنن بود. قتل اهل تسنن برای ترسانیدن، تضعیف و سرانجام برافکندن این دستگاه بود. بعضی از این قتلها اصولاً برای انتقام و تنبیه و تخدیر بود، مانند قتل فقهای اهل سنت که علیه اسماعیلیان سخنی گفته و یا اقدامی کرده بودند. قربانیان دیگر به دلایل آنی خاصی انتخاب می‌شدند، مانند فرماندهان سپاه‌هایی که به مراکز اسماعیلی حمله می‌کردند یا قتل ساکنان قلاعی که اسماعیلیان قصد تصرف آنها را داشتند.

انگیزه‌های سیاسی و تبلیغی دست به دست هم داده قتل عده‌ای از شخصیت‌های بزرگ را باعث می‌آمدند: مانند قتل نظام‌الملک، راشد و مسترشد خلفای عباسی، و سوء قصد به جان صلاح‌الدین ایوبی.

تعیین ماهیت نیروی پشتیبانی اسماعیلیان بسیار مشکل‌تر است. بیشتر این پشتیبانان از روستاها بودند. پایگاه‌های اصلی اسماعیلیان در قلعه‌ها و دژها بود، و آنها وقتی می‌توانستند موفق باشند که از لحاظ پشتیبانی، و نیز برای تجدید قواء بر ساکنان روستاها و آبادیهای اطرافشان متکی باشند. مأموران اسماعیلی در ایران و شام سعی داشتند فعالیت خود را در نواحی مستقر سازند که دارای سنتهای قدیمی از بدعتهای مذهبی بود. این‌گونه سنن به نحوی شگفت‌آور پابرجا هستند، و در بعضی از این نقاط تا امروز باقی مانده‌اند. بعضی از نوشته‌های دعوت جدید برخلاف ال‌هایات شهری و دانشمندان و عقلانی فاطمیان دارای بسیاری از صفات جادویی است که از خصوصیات دین روستائیان است.

نیروی پشتیبان اسماعیلیان را در نواحی روستایی و کوهستانی مؤثرتر می‌شد به جنبش افکند و راهبری کرد، اما این نیرو فقط محدود به این نواحی نبود. اسماعیلیان در شهرها نیز پیروانی داشتند که در موقع لزوم به مردانی که از قلاع به مأموریت به شهرها گسیل می‌شدند با احتیاط کمک می‌کردند. گاهی چون

در اصفهان و دمشق این پشتیبانان شهری به حدی نیرومند بودند که علناً برای بدست آوردن قدرت تلاش می کردند.

معمولاً چنین تصور شده است که پشتیبانان شهری اسماعیلیان از طبقات پائین اجتماع - صاحبان حرفه ها و پائین تر از آنها طبقات ناآرام و متحرک و متغیر - بوده اند. مبنای این تصور و فرض، اشارات اتفاقی به اسماعیلیانی از این طبقات، و فقدان کلی مدارک در مورد وجود طرفداران اسماعیلی در میان طبقات مرفه تر و بالای اجتماع، و حتی در میان آنان که از نظام سنی سلجوقیان دل خوشی نداشتند می باشد. امارات زیادی دال بر وجود هواخواهان شیعی در میان بازرگانان و اهل ادب در دست است، ولی بنظر می آید که اینان ترجیح می داده اند که از فرقه معتدل و غیرفعال دوازده امامی باشند تا از اسماعیلیان انقلابی و بدعتگذار.

تردید نیست که بسیاری از رهبران و معلمان اسماعیلی از افراد شهری تحصیل کرده بودند. حسن صباح از ری بود و تحصیل دبیری کرده بود. ابن عطاش، همچون نخستین داعی الموت در شام، طبیب بود. سنان به موجب گفته خودش معلم و از يك خانواده سرشناس بصری بود. مع هذا به نظر می رسد که دعوت جدید آن جاذبه و فریبندگی فکری و عقلانی را نداشت که چون دعوت قدیم شاعران و فیلسوفان و متکلمان را به خود جلب کند. کیش اسماعیلی به صورت مختلف از قرن نهم تا یازدهم (قرن سوم تا پنجم هجری) يك نیروی عظیم فکری و عقلی در دنیای اسلام بود، و برای عقول و دلهای مؤمنان مبارزی جدی بشمار می آمد و حتی نظر و جانبداری امانه پذیرش شخصیت میرزی چون فیلسوف و دانشمند قرن پنجم ابوعلی سینا (۱۰۳۷) را به خود جلب کرده بود. در قرن دوازدهم و سیزدهم (قرن ششم و هفتم هجری) این امر به طور آشکار دیگر درست نیست. بعد از ناصر خسرو که چند گاهی بعد از ۱۰۸۷ (مطابق ۴۸۰ هجری) در گذشته است شخصیت فکری برجسته ای در الاهیات اسماعیلی وجود ندارد، و حتی پیروان ناصر خسرو محدود به گروهی از روستانشینان و اهالی کوهستانی در نقاط دور افتاده هستند. در زمان حسن صباح و

جانشینانش اسماعیلیان مشکلات سیاسی، نظامی، و اجتماعی وحشتناکی برای اهل تسنن ایجاد کردند. ولی از نظر فکری ندای هل من مبارزی در ندادند. کیش آنان هر روز بیشتر رنگت جادویی و عاطفی به خود می گرفت و با امیدهای مسیحایی و نجات و آئینهای دینی مردمان فقیر و محروم و سرگردان عجین می شد. الاهیات اسماعیلی دیگر شق ثانوی و جانشین جدیی برای کیش رسمی جدیی که اینک بر حیات عقلی و فکری شهرهای اسلامی مستولی بود بشمار نمی آمد. هر چند افکار و نظریات معنوی اسماعیلیان در جامه مبدل و از طریق غیرمستقیم همچنان نفوذ خود را بر تصوف و شعر ایرانی و ترکی حفظ کرد، و ممکن است در طغیانهای مسیحی و مهدوی بعدی چون شورش درویشان در قرن پانزدهم در دولت عثمانی، و شورش بابیان در قرن نوزدهم در ایران پای عناصر اسماعیلی در میان بوده باشد.

يك سؤال دیگر نیز هست که مورخ جدید خود را ناچار به پرسش آن می بیند و آن این است: معنای نهضت اسماعیلی چیست؟ از نظر مذهبی دعوت جدید اسماعیلی را می توان احیای بعضی از گرایشهای دوری (هزاره ای) و مسیحایی و بدعتگذار دانست که مکرر در عالم اسلام پیدا می شده است، و مشابه - و شاید سابقه آن - در مذاهب دیگر نیز یافت می شود. اما چون انسان امروزی در اموری که مورد توجه اوست مقام اول را به دین نمی دهد ناگزیر باور نیز نمی دارد که انسانهای دیگر در روزگار دیگر از سر صدق چنین کرده باشند، و بنا بر این جنبشهای بزرگ مذهبی گذشته را از نو برای پیدا کردن انگیزه ها و رغبتهایی که مورد قبول اذهان امروزی باشد، مورد بررسی قرار می دهد.

نخستین نظریه بااهمیتی که درباره معنای «واقعی» بدعتهای اسلامی اظهار شد نظریه کنت دوگوبینو، پدر فلسفه نژادی جدید، بود. به عقیده وی نهضت شیعه عکس العمل ایرانیان هند و اروپایی علیه تسلط اعراب بود، یعنی علیه محدودیتهایی که سامیگری اعراب مسلمان ایجاد کرده بود. برای اروپای قرن نوزدهم که گرفتار مسئله مجادلات ملی و آزادی ملی بود، چنین توضیحی معقول و در

واقع بدیهی بنظر می‌رسید. شیعه به‌خاطر ایران برپای خاسته، ابتدا در برابر سلطه اعراب و بعداً در برابر سلطه ترکان عثمانی به‌جنگ ایستاده بود. اسماعیلیان مانند انجمنهای مخفی تروریستی قرن نوزدهم ایتالیا و مقدونیه نمایندهٔ یک نهضت افراطی و سلحشور ملی بودند.

پیشرفت تحقیق و تتبع از یک طرف، و تغییر اوضاع اروپا از طرف دیگر سبب شد که در قرن بیستم تا حدی این نظریه که مبتنی بر مجادلات نژادی و ملی بود تعدیل پذیرد. دانش روزافزون ما نشان داد که نهضت شیعه به‌طور کلی، و جنبش اسماعیلی به اختصاص، به‌هیچ‌وجه منحصر به ایران نبوده است. آغاز دعوت اسماعیلی از عراق بود. خلفای فاطمی موفقیت‌های بزرگ خود را در عربستان و شمال آفریقا و مصر بدست آوردند، و حتی دعوت جدید حسن صباح با آنکه در ایران و به‌وسیلهٔ ایرانیان آغاز شد در میان اعراب شام پیروان بسیار پیدا کرد، و حتی در میان قبایل ترکمان که از آسیای مرکزی به‌شرق میانه کوچیده بودند شیوع یافت. به‌رحال دیگر ملیت مبنا و اساسی برای نهضت‌های بزرگ تاریخی بشمار نمی‌آید.

در یک سلسله مطالعات و تحقیقات که نخستین آن در سال ۱۹۱۱ منتشر شد، یک محقق روسی به‌نام و. و. بارتولد توضیح دیگری در این باره ارائه کرد. به‌نظر او معنای واقعی جنبش اسماعیلی جنگ قلعه‌ها و دژها علیه شهرها بود، اقدام آخرین و نهایی و غیر موفق اشراف روستانشین ایرانی برای مقابله با نظام اجتماعی و شهری جدید اسلام. ایران قبل از اسلام جامعهٔ شهسواران بود، و شهر برای آن یک بدعت اسلامی محسوب می‌شد. اسواران صاحب زمین ایرانی مانند پارونهای قرون وسطای اروپا به‌پشتیبانی روستانشینان از قلعه‌های خود علیه این نظم جدید و بیگانه می‌جنگیدند. فدائیان سلاح آنها در این جنگ بودند.

بعداً محققان روسی نظریهٔ بارتولد را مورد تجدید نظر و اصلاح قرار دادند، و برای نهضت اسماعیلی یک توضیح اقتصادی بیان داشتند. اسماعیلیان با شهرها، که طرفداران

خودشان نیز در آنها بودند، مخالفتی نداشتند بلکه با بعضی از عناصر مسلط بر شهرها چون حکمرانان و بزرگان مدنی و لشکری و فتودالهای جدید و بزرگان دینی مورد پشتیبانی دستگاه مخالف بودند. بعلاوه، اسماعیلیان را نمی‌شد به همین سادگی با طبقه اعیان و نجبای قدیم برابر دانست. اسماعیلیان قلعه‌هایشان را به ارث نمی‌بردند، بلکه آنها را با جنگ و ستیز یا نیرنگ می‌گرفتند؛ پشتیبانان و طرفدارانشان، صاحبان املاک نبودند، بلکه از کسانی بودند که املاکشان را مالکان جدید، چون مستأجران مالیاتی و امرا و مأمورانی که از حکام جدید زمین و عواید به اقطاع گرفته بودند - صاحب شده بودند. بنابراین نظر کیش اسماعیلی یک مسلک انقلابی بود که رجال بزرگ فتودال برای دفاع از امتیازات خود در برابر نهضت برابری و مساوات اسلامی به وجود آورده بودند. بنابراین نظر دیگر جنبش اسماعیلیان عکس‌العمل نیازمندیهای گروه‌های مختلفی بود که از استیلاي قدرت و نظام جدید سلجوقی زیان دیده بودند، و از این رو، هم طبقه مخلوع حکمروای سابق و هم مردم ناراضی شهرها را شامل می‌شد. باز نظر دیگری به‌طور ساده این کیش را یک نهضت «عامیانه» می‌داند که از پیشه‌وران، مردمان فقیر و مستمند شهرها و روستائیان نواحی کوهستانی تشکیل شده بود. به موجب این نظر صلاي قیامتی که حسن، علی ذکرة السلام، در داد پیروزی نیروهای «عامه» بود، و تهدید و تنبیه وی کسانی را که حکم شرع را مرعی می‌داشتند برضد عناصر فتودالی بود که املاک و دارائی اسماعیلیان را در تصرف و مخفیانه به مذهب تسنن وفادار بودند و بابربری و مساوات اجتماعی دشمنی می‌ورزیدند.^۹

این نظریات مانند کوششهایی که برای توضیح جنبش اسماعیلی از طریق نظریه‌های نژادی بعمل آمد، در نتیجه سوق تحقیقات به جهات و مسیرهای تازه و سودمند، بردانش ما نسبت به مذهب اسماعیلی افزودند. اما عیب این نظریات، چون فلسفه‌های الهی قدیم، در جزمی بودن آنهاست که جنبه‌هایی را مورد تأکید قرار می‌دهند و جنبه‌های دیگر - خاصه جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی رهبری و انجمنها - را به فراموشی می‌سپارند.

بدیهی است که قبل از آنکه بتوانیم به طور قاطع بگوئیم که اهمیت عنصر اقتصادی در کیش اسماعیلی چه اندازه است، و اصولاً این عنصر اقتصادی دقیقاً چه بوده است، لازم است بردانش خود از اسلام و فرقه‌های آن بیفزائیم و روشهای تحقیقاتی خود را اصلاح کنیم. تا آن زمان، تجربه ما را از حوادث و نیز پیشرفتی که کار تحقیق در روزگار ما پیدا کرده است به ما می‌گوید که جدا ساختن عوامل ملی و قومی از عوامل اقتصادی و یا از عوامل روانی و اجتماعی چندان آسان نیست، و تمایز بین بینهایت چپ و بینهایت راست که برای اسلاف ما چندان اهمیت داشت گاهی خواب و خیالی بیش نیست.

برای روشن ساختن پیدایش پدیده پیچیده‌ای چون کیش اسماعیلی در جامعه پیچیده اسلامی قرون وسطا يك توضیح واحد و ساده کافی نیست. مذهب اسماعیلی در يك دوره طولانی و در يك ناحیه وسیع تکامل و تحول پذیرفته و در زمانهای مختلف و مکانهای مختلف معانی مختلف داشته است. دولتهای اسماعیلی دولتهای محلی بودند که مجادلات و کشمکشهایی خاص خود داشتند. نظام اقتصادی و اجتماعی اسلام مانند دیگر جوامع قرون وسطا طرح پیچیده و متغیری از رجال، دولتها، و طبقات متفاوتی از گروههای اجتماعی، نژادی و مذهبی مختلف بود، و هنوز اجتماع و دینی که اسلام در آن ظهور کرده بدرستی مورد تحقیق قرار نگرفته است.

کیش اسماعیلی مانند دیگر مذاهب و جنبشهای بزرگ تاریخی از سرچشمه‌های بسیار نیرو می‌گرفت و احتیاجات بسیاری را برآورده می‌ساخت. برای عده‌ای کیش اسماعیلی وسیله‌ای بود برای تحقق بخشیدن به خواست الهی در روی زمین؛ برای حکمرانان مختلف جنبشی بود برای تأمین و حفظ استقلال محلی در برابر دخالت بیگانگان، و راهی بود که به سوی يك امپراطوری جهانی؛ آرزو و غایتی بود که به زندگیهای تلخ و ناگوار عظمت و معنا می‌بخشید، و بشارتی برای آزادی و فنا بود؛ یا بازگشتی به حقایق گذشته و وعده‌ای برای تنویر و اشراق آینده.

درباره مقام اسماعیلیان در تاریخ اسلام چهار نکته را با

اطمینانی معقول می‌توان یادآور شد: نخست آنکه نهضت آنان، نیروی محرکه آن هرچه می‌خواهد باشد، خطری بزرگ برای نظام سیاسی و اجتماعی و دینی موجود بشمار می‌آمد؛ دوم آنکه نهضت اسماعیلی یک پدیده منفرد نبود، بلکه نهضتی از سلسله طولانی نهضت‌های مهدوی و مسیحایی بود که از اضطرابات و نگرانی‌های عمیق زائیده می‌شوند در خفا و گمنامی مورد قبول عامه مردم قرار می‌گیرند و گاه گاه به صورت طغیان‌های انقلابی ظهور و بروز می‌کنند. سوم آنکه حسن صباح و پیروانش موفق شدند امیال مبهم، معتقدات لجام‌گسیخته، و خشم بی‌هدف افراد ناراضی را به صورت مسلک و تشکیلاتی بیرون آورند که یک پارچه، منظم، و دارای هدف بود، و نه در روزگاران گذشته و نه در روزگاران آینده مثل و مانندی نداشت. چهارمین و آخرین نکته، که یحتمل مهمترین نکته نیز هست، شکست کلی و نهایی اسماعیلیان است. اسماعیلیان نتوانستند نظام موجود را برافکنند. حتی موفق نشدند شهری را به هر اندازه که باشد در تصرف خود نگهدارند. حتی قلمروهای آنها در قلعه‌ها، امیرنشین‌های کوچکی پیش نبود که سرانجام مقهور دشمنان گشت، و پیروانشان به صورت جوامع آرام و کوچکی از روستائیان و بازرگانان، به صورت اقلیتی در میان اقلیت‌های مذهبی بسیار بیرون آمدند. با وجود این آن امید نهان مسیحیایی و آن نیروی انفلابی که آنها را به جنبش واداشت همچنان برقرار ماند، و آرمان‌های و روش‌های آنان مقلدان بسیار پیدا کرد. برای اینان، تغییرات بزرگ زمان ما علل و اسباب جدیدی برای خشم، رؤیاهای تازه‌ای برای کمال و انجام، و سلاح‌های جدیدی برای حمله فراهم آورده است.

حواشی و تعلیقات فصل ششم

بحث‌هایی درباره روش‌ها، اغراض، و اهمیت اسماعیلیان در آثاری که تا به‌حال ذکر کردیم، خاصه تألیقات هاجسن و برتلس می‌توان یافت. بررسی‌های مختصرتر درباره خصوصیات و سجایای آنها در مقاله د. س. مارگلیو تحت عنوان «اسماعیلیان» در دائرةالمعارف دین و اخلاق هیستینگز و اخیراً در مقاله ر. گلپکه به نام:

“Der Geheimbund von Alamut-Legende und Wirklichkeit” in

Antos, viii 1966, 269-93.

آمده است. یکی از جنبه‌های مهم تحول و تکامل دینی اسماعیلیان به وسیله هانری کرین مورد بحث قرار گرفته است، نگاه کنید به:

"De la gnose antique à la gnose ismaélienne". in *convegno di scienze morali storiche e filologiche 1956: oriente de occidente nel medio evo*, Rome 1957, 105-46.

نظریه مسلمانان درباره اقتدار و استبداد به وسیله خانم لمبتن مورد بحث قرار گرفته است:

Ann K. S. U. Lambton, "The problem of the unrighteous ruler" in *International Islamic Colloquium*, Layore 1960 61-3.

ایضاً از همین نویسنده:

"Quis custodiet custodes": some reflections on the Persian theory of government", in *SI*, v, 1956, 125-8; vi, 1956, 125-46, "Justice in the medieval Persian theory of kingship", in *SI*, xvii, 1962, 91-119.

نیز رجوع شود به نوشته‌های زیر:

G. E. von Grunebaum, *Islam: essays in the nature and growth of a cultural tradition*, London 1955, 127-40; and *Medieval Islam*, 2nd edn. Chicago 1953, 142-69; H.A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, London 1962, 141 ff.

به نظر نمی‌رسد که مطالعه‌ای درباره قتل بدین صورت به عمل آمده باشد، ولی باید خاطر نشان ساخت که یک مؤلف قرن نهم بغدادی تاریخی درباره قتل بزرگان و اشخاص شاخص نوشته است (محمد بن حبیب، اسماء المقتولین من الاشراف، به سعی عبدالسلام هارون، در سلسله نوادر المخطوطات ۶-۷، قاهره ۵-۱۹۵۴). قانون اسلام درباره قتل، چه به عنوان یک جنایت یا مجازات، به وسیله ساخت در مقاله «قتل» در دائرة المعارف اسلام چاپ اول مورد بحث قرار گرفته است. جدیدترین مطالعه در باب مهدویت و عقاید مسیحائی در اسلام به وسیله امانوئل سرکیسیانن به عمل آمده است:

Emanuel Sakisyanz, *Russland und der Messianismus des orientis* Tübingen 1955/223 ff.

بحثها و بررسیهای قدیمتر را در نوشته‌های زیر می‌توان یافت:

J. Darmesteter, *Le Mahdi*, Paris 1885, Blochet, *Les Messianism dans L'hétérodoxie musulmane*, Paris 1903; D.S. Margoliouth, «Mahdi», in *Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics*; C. Snouck Hurgronje «Der Mahdi», in *Verspreide Geschriften*, i, Bonn 1923, 147-81; D.B. MacDonald, «Al-Mahdi», in *El* (1).

انجمنها، اصناف، و فرقه‌های دینی اسلامی موضوع تحقیقات و مطالعات بسیار قرار گرفته است که از آن میان به‌ذکر چندتائی که جنبه‌های مختلف موضوع را را مورد بررسی قرار داده‌اند اکتفا می‌کنیم:

Cl. Cahen, «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans L'Asie musulmane du moyen âge», in *Arabica* (1958), 225-50; vi (1958) 25-55, 223; 65, H.J. Kissling, «Die islamischen Derwischorden»,

in *Zeitcebrift für Religions — Und Geietesgeschichte* xii (1960), 1-16.

و دائرةالمعارف اسلام، چاپ دوم، مقالات «عیار» (به قلم ف. تشر)، «درویش» (به قلم د. ب. مکدونالد) و «فتوت» (به قلم کائن و تشر).

۱. برای دلیل در تأیید این تعبیر از نخستین جنگ داخلی اسلام رجوع کنید به:

Laura Vaccia Vaglieri, «Il conflitto Ali-Muāwiya e la secessione Kharigita...», in *Annali dell' Instituto Univesitario orientale di Napol*, n.s. iv (1952), 1-94.

۲. برای يك مورد استثنائی بنگرید به هاجسن ۱۱۴ یادداشت ۴۳.

۳. به اوایل این کتاب مراجعه شود.

4. G. van Vloten, «Worgers in Islam» in *Feestbundel van Taal - Letter - , Gezchied-en Aardrijkskundige Bijdragen... aan Dr. P.J. Veth... Leiden, 1894, 57-63*; I. Friedlaender, «The heterodoxies of the Shi'ites», in *JAOS*, xxviii (1907); xxix (1908), 925; Laoust, *schismes*, 33-4.

5. W. Ivanow, «An Ismaili poem in praise of Fedawis», in *JBBRAS* xiv (1938), 71.

6. J.B.S. Hardman, «Terrorism», in *Encyclopaedia of social sciences*.

7. Joinuillea, Chapt, Lxxxix; 307.

۸. حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به تصحیح ادوارد براوان. (لندن-لیدن)

۱۹۱۰.

ص ۴۵۵-۶. ترجمه فرانسوی آن به وسیله شارل دفمری در JA دوره چهارم شماره ۱۲ (سال ۱۸۴۸) ص ۲۷۵.

۹. این تعبیرهای اقتصادی مختلف را ا. ا. برتلس با نظر انتقادی مورد بحث قرار داده است، رجوع شود به ناصر خسرو و اسماعیلیان. در آنجا ماخذ روسی ذکر شده است. نظریه جدید در این باره در مقاله خانم سترونی که قبلاً ذکر کردیم آمده است.

پارتولد شرح مختصری درباره نظریات خود در يك مقاله به زبان آلمانی

نوشته است:

«Die persische suubija und die moderne Wissenschaft», in *Zeitschrift für Assyriologie*, xxvi (1911), 249-66.

فهرست اسامی اشخاص

www.KetabFarsi.com

- ابن الندیم: ۹، ۶۹
 ابن الواصل: ۲۹۱
 ابن بدیع: ۲۷۱، ۲۷۲
 ابن تغری بردی، ابوالمحاسن: ۷۱، ۷۵
 ابن حزم: ۱۳، ۳۹، ۴۲
 ابن حوشب: ۸۶، ۹۱، ۱۱۹، ۱۲۰
 ابن حوقل: ۲۰، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۱
 ابن خلف: ۱۰۲، ۱۰۳
 ابن خلکان: ۷۵
 ابن رزام، ابو عبدالله: ۵، ۸، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۲۴، ۴۳، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۵، ۷۶، ۸۲، ۹۰، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۳، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳
 ابن سنبر: ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۳
 ابن سهل تستری: ۸۳
 ابن شداد، عبدالقریر: ۸، ۴۳، ۷۱، ۷۶، ۸۳
 ابن شهر آشوب: ۷۹
 ابن عطاش، احمد بن عبدالملک: ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۳۱۲
 ابن کرب: ۳۶
 ابن مالک: ۸۳
 ابن مسکویه: ۶، ۷، ۱۰۲، ۱۰۳
 ابوابرهیم اسدآبادی: ۲۰۵
- آدم: ۶۱
 آدم قصرانی: ۲۱۵
 آرنولد، جوزف (سر): ۱۵۷، ۱۵۸
 آرنولد لیوبگی: ۱۴۱
 آقاخان: ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۶۰
 ۲۹۶
 آق سنقر برسقی: ۲۷۳، ۲۷۹
 آلفونسو: ۲۹۳
 آمر (خلیفه فاطمی): ۱۸۲، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۷۶، ۲۷۷
- الف
- ابراهیم: ۵۹
 ابن ابی الساج: ۱۰۲، ۱۰۳
 ابن الاثیر: ۷، ۴۳، ۷۱، ۷۲، ۷۶، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۸۹
 ابن الجوزی، جمال الدین: ۱۴، ۲۲، ۷۳، ۱۱۴، ۱۱۷
 ابن دیصان القداح الاهوازی: ۷۳
 ابن العدیم، کمال الدین: ۲۷۳، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۸۷
 ابن القلانسی: ۲۷۴

- ابوالحسن اشعری ← اشعری، ابوالحسن
ابوالخطاب: ۷، ۲۵، ۲۶، ۳۹، ۴۰،
۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸،
۴۹، ۵۱، ۶۹، ۷۱، ۷۴، ۷۷، ۸۰،
۸۱
- ابوالغلام معری ← معری، ابوالغلام
ابوالفتح: ۲۷۸
ابوالفتح سرمینی: ۲۷۰
ابوالفداء: ۸، ۷۵
- ابوالقاسم عیسی بن موسی: ۱۰۹
ابوالقاسم کاشانی: ۱۹۹، ۲۱۳
ابوالقاسم محمدالقائم: ۶۴
ابوالقاسم نصر بن سیاح البلخی: ۱۶
ابوالمعالی: ۱۳، ۷۳، ۸۵
ابوبکر: ۱۰۹، ۱۶۴
- ابوجعفر احمد بن حسین بن سعید بن
حماد بن سعید بن مهران: ۸۵
ابوجعفر محمد بن جریر طبری ←
طبری، محمد بن جریر
ابوحاتم رازی: ۴۳
ابوحاتم بن حمدان رازی کلایی: ۱۹۶
ابوحفص شریک: ۱۰۹، ۱۱۰
ابوحمزۀ کفشگر ارجانی: ۱۹۶
ابوحنیفه نعمان: ۴۳
ابوریحان بیرونی: ۱۱۰
ابوزکریه یحیی بن المهدی التماسی
(الصمامی): ۷۳، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰
ابوزکریه خراسانی (اصفہانی): ۱۱۰،
۱۱۱
- ابوسعید جنابی: ۱۲۳
ابوسعید قرمطی: ۵، ۲۳، ۷۲، ۹۸،
۹۹، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۲۴
ابوسفیان: ۷۶
ابوطالب: ۳۷
ابوطاهر: ۱۰۰
- ابوطاهر صائغ (زرگر): ۲۶۹، ۲۷۰،
۲۷۲، ۲۷۳
ابوطاهر قرمطی: ۵، ۲۳، ۱۰۲، ۱۰۳،
۱۰۹، ۱۱۰
ابوعبدالله بطاحی (المأمون): ۲۱۳،
۲۱۴
ابوعبدالله داعی (شیعی): ۲۳، ۷۶،
۸۳، ۱۰۸
ابوعبدالله محمد بن مالک بن ابی
القبائل: ۱۰
ابوعلی سینا: ۳۱۲
ابوعلی طاهر بن سعد مزدقانی: ۲۷۴،
۲۷۵، ۲۷۶
ابوقیس: ۲۸۳
ابوالمحاسن بن تغری بردی: ← ابن
تغری بردی
ابومحمد (داعی الدعایة اسماعیلی):
۲۷۸
ابومسلم بن حماد موصلی: ۱۰۹
ابومسلم خراسانی: ۱۲۱
ابومنصور (از اسماعیلیان شام): ۲۸۰
ابومنصور العجلی (کوفی): ۳۸، ۳۹،
۳۰۳
ابوهاشم: ۳۶، ۳۷، ۶۲، ۲۲۸
ابوزید: ۱۰۹
اتایک نوشتگین شیرگیر: ۲۱۰، ۲۲۵
احمد (از امامان مستقر): ۸۸، ۸۹
احمد بن عبدالله: ۷۴، ۷۵
احمد الکیال: ۸۴
احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف: ۷۰،
۸۴، ۸۵
احمد بن نظام الملك: ۲۰۹، ۲۱۱
احمد یل: ۲۱۱
اخومحسن: ۸، ۹، ۷۶، ۱۰۳
ادوارد (پرنس): ۲۹۴

- ۹۸، ۹۷، ۲۶
ایوس برتونی: ۱۴۳، ۲۹۲
ایهود: ۳۰۰
- ب
- بارتلمی دواربلو: ← اربلو، بارتلمی (دو)
بارتولد، و. و.: ۳۱۴
بدرالدین (رسول اسماعیلیان): ۲۴۹
بدرالدین (قاضی سنجار): ۲۹۱
بدر الجمالی (امیر الجیوش و وزیر فاطمیان): ۱۸۱، ۱۹۰
بدرالدین احمد (رسول الموت): ۲۴۷
برق بن جندل: ۲۷۵
بروکاوروس: ۱۳۷، ۱۳۸
بزرگ امید (از خداوندان الموت): ۱۹۵، ۲۱۵، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۷
۲۲۸، ۲۲۹
بسام (از یاران اسماعیل بن جعفر): ۴۷، ۴۸
بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (ابو منصور): ۱۳، ۱۴، ۴۱، ۴۲، ۵۱، ۶۲، ۷۲، ۷۶، ۸۴، ۱۱۴، ۱۱۷
بکر: ۱۱۶
بلوشه ادوارد: ۲۴، ۸۷، ۱۱۵
بنیامین تطیلی: ۱۱۹، ۱۴۳، ۱۴۴، ۲۸۲
بوربرینسکی، کنت الکسیس: ۱۵۸
بوری بن طفتکین: ۲۷۵، ۲۷۶
بوطاهر ارانی: ۱۹۸
بوهوند چهارم: ۲۹۰، ۲۹۴
بهباءالدین الجندی: ۱۰، ۸۲
بهرام (از داعیان اسماعیلی شام): ۲۷۳
بیان بن سمعان: ۳۶، ۳۷، ۶۲
- اربلو، بارتلمی (دو): ۱۴۹
ارسلانتاش: ۱۹۷، ۱۹۸
اریستوگیتون: ۳۰۰
استرآبادی: ۱۶، ۷۸
استوارت: ۱۵۴
اسدآبادی: ۲۷۳
اسماعیل (از داعیان اسماعیلی در شام): ۲۲۷، ۲۷۵
اسماعیل ← اسماعیل بن جعفر
اسماعیل بن جعفر: ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۳۹، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۶۲، ۶۵، ۶۷، ۷۴، ۷۷، ۸۱، ۸۶، ۸۸، ۹۱، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴
اشعری، ابوالحسن: ۱۲
اعظمی، م. ح.: ۶۴، ۶۶
افضل (پسر بدرالجمالی وزیر و سپهسالار مصر): ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۱۲، ۲۱۳
اقبال، عباس: ۱۷
الب ارسلان: ۲۷۱
الیزابت: ۱۴۹
امام احمد (از امامان مستور اسماعیلی): ۶۴
امام اسماعیل: ← اسماعیل بن جعفر
امام دوازدهم (مهدی) (عج): ۱۷، ۳۲، ۳۴، ۱۷۲
امام متوکل (از ائمه زیدی یمن): ۴۳، ۵۰
امیره ضرباب: ۱۸۶، ۱۸۷
اودوریک پوردنونی: ۱۴۷
اورخان: ۲۴۶، ۲۴۷
اولیری، لئسی: ۸۲
ایوانف، ولادیمیر: ۳، ۹، ۱۸، ۲۵

بیرس: ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴

جهان بنتار (= چهار لختان): ۸۵

پ

پروکروستس: ۱۲

چنگیزخان: ۲۴۲، ۲۵۳، ۲۵۴

پولوفستف، آ: ۱۵۸

ح

حارث بن ترماع اصفهانی: ۱۰۴، ۱۰۶

ت

حاکم (خلیفه فاطمی): ۱۸۰

تاج‌الدین (رئیس اسماعیلیان در شام):

حجاج: ۱۹۱

۲۹۱، ۲۹۲

حسن دوم (از خداوند الموت): ۱۵۳

تنش: ۲۶۷

حسن بن محمد بن بزرگ امید: ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷

ترمذی (داعی امام احمد اسماعیلی):

۶۴

۲۸۰، ۲۸۱

تکش خوارزمشاه: ۲۳۸، ۲۳۹

تنکرد: ۲۷۰

حسن صباح (ابن الصباح): ۱۴، ۱۸۴

تیبیبوس گراکوس ویولیوس: ۳۰۰

۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰

۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵

۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲

۲۰۳، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۵

۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۰

۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۰، ۲۶۱، ۲۶۸

۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۲، ۳۱۴

۳۱۵، ۳۱۷

حسن مازندرانی: ۲۵۲

ج

حسین (از اولاد قداح): ۸۲، ۸۳، ۸۵

جعفر بن محمد بن محمد الباقر: ۷۹

۸۸، ۸۹

جلال‌الدین حسن سوم (ملقب به نو

حسین بن ابی‌الخطاب الحمدانی: ۶۵

مسلمان): ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲

حسین اهوازی: ۷۰

۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۵۴

حسین قاضی: ۱۹۵، ۲۱۵

۲۹۰، ۲۹۱، ۳۱۱

حکیم منجم: ۲۶۹، ۲۷۲

جمال‌الدین بن الجوزی: ← ابن الجوزی،

جمال‌الدین

حمدان قرمط: ۷۰، ۸۴، ۹۸، ۹۹

جمال‌الدین حلبی: ۷۵

۱۰۸، ۱۲۲

جناح‌الدوله: ۲۶۸، ۲۶۹

حمدالله مستوفی: ۳۱۰

جووانی ویلانی: ۱۳۸

حمزه اصفهانی: ۵، ۳۶، ۶۱

جویری: ۷۳، ۷۴

حمزه بن عماره البربری: ۳۶، ۳۷

جوینی، عطا ملک ← عطا ملک جوینی

۱۰۵، ۱۰۴

حمیدالدین کرمانی: ۱۱۹

ذ

ذهبی: ۷۷، ۷۴

خ

خالد القسری: ۲۸

ر

رازی، ۱۳، ۱۴

خرمه (زن مزدک): ۱۲۱

راشد (خلیفه عباسی): ۲۲۹، ۲۱۱

خلف (خلیفه عبدالله بن میمون): ۷۴

رشیدالدین فضل‌الله (خواجه): ۸، ۴۳

خلف بن ملاعب: ۲۶۹، ۲۷۰

۴۷، ۶۰، ۶۲، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷

خوارزمشاه: ۲۲۸، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۶

۸۶، ۱۵۳، ۱۹۴، ۱۹۸، ۱۹۹

۲۴۹، ۲۵۴

۲۱۲، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶

خورشاه: ۲۶۰

رضوان (بن تنش): ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۱

خیام، عمر: ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۲۰

۲۷۵، ۳۰۸

د

رکن‌الدین خوارزمشاه: ۲۵۱، ۲۵۲

دادان ← دندان، محمد بن حسین

۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸

دار مستتر: ۳۳

۲۵۹

رمون انطاکی: ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۹۰

داعی ادریس یمنی: ۱۸، ۶۴

رمون دوم: ۲۷۸

داود سلجوقی (سلطان): ۲۲۹

روسو (سرکنسول فرانسه در حلب):

دقاق (پسر تتش خوارزمشاه): ۲۶۷

۱۵۴، ۱۵۵

دندان، محمد بن حسین (= زیدان،

ریتز، ه: ۱۵

زادان، دادان): ۲۵، ۷۰، ۷۱، ۷۳

ریچارد شیردل: ۱۴۸، ۲۸۸، ۲۸۹

۸۴، ۸۵، ۸۶، ۱۱۰

۳۵۹، ۳۰۸

درگزینی، ناصر بن علی (قوام‌الدین):

رئیس موالدین مظفر: ۲۰۱، ۲۰۲

۲۱۰

دنيس لبي دو باتیلی: ۱۴۸

ز

زادان: ← دندان، محمد بن حسین

دوخویه: ۳، ۶، ۱۵، ۲۴، ۷۱، ۷۷،

زاروبین، ای. ای. ۱۵۹

۸۴، ۸۷، ۸۹، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰

زرتشت: ۱۶۷

۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸

زکریه بن مهروه: ۲۳، ۸۶، ۹۰، ۹۸

دوزی: ۲۴

زکریه اصفهانی: ۱۰۹

دوساد: ۶۰، ۶۱

زکریه فارسی ۱۰۰، ۱۰۶

دوساسی، میلوستر: ← سیلوستر

دوساسی

زیدان ← دندان، محمد بن حسین

دهدار ابوعلی اردستانی: ۱۹۷، ۱۹۸،

زید بن علی: ۲۸

۲۱۵

دیسان: ۱۰، ۶۹، ۷۵، ۷۷، ۷۹

الصالح: ۲۸۷

شهاب‌الدین العمری (مؤلف دستور

الکاتب): ۷۴

شهرستانی، عبدالکریم: ۱۳، ۱۴، ۴۱

۵۱، ۴۲

شهنشاه (برادر رکن‌الدین خورشاه -

امام الموت): ۲۵۶، ۲۵۷

شیخ ابو محمد (رئیس دعوت کوهستان):

۲۸۰

شیخ الجبل: ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴،

۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۶، ۲۶۱، ۲۹۵، ۳۰۶

شیخ طوسی: ← طوسی، شیخ

شیخ عبدالله بن مرتضی در خوابی: ←

عبدالله بن مرتضی در خوابی

شیل، جوستین (سر): ۱۵۴

ص

صابی، ثابت بن سنان: ← ثابت بن

سنان صابی

صارم‌الدین مبارک (از رؤسای اسماعیلی

شام): ۳۹۳

صاعد (از پیروان فرقه کربیه): ۳۶

صدقه فلاحی: ۸۳

صدیقی، غلامحسین (دکتر): ۱۲۱

صرصر (از فرزندان لخصا): ۱۰۴

صقوی ذوالنون (ال -): ۱۰۹

صلاح‌الدین ایوبی: ۱۸۲، ۲۸۲، ۲۸۳،

۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸،

۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۱

ض

ضحاک بن جندل: ۲۷۵، ۲۷۸

ط

طاهر تجار: ۱۹۷

ژ

ژوانویل: ۲۹۲، ۳۰۶

س

سوشیانت (= سوشیانس): ۳۳، ۱۶۷

سنجری (از داعیان و نویسندگان

اسماعیلی): ۱۰۸

سلمان فارسی: ۵۹، ۶۲، ۸۱

سمعانی: ۷۳

سنان بن سلمان بن محمد (راشدالدین):

۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲،

۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷،

۲۸۸، ۲۸۹، ۳۱۲

سمیونف، ا. ا.: ۱۵۹

سنبادگیر: ۱۲۱

سن لوئی: ۲۹۲

سید یوری، شرف علی: ۱۹

سید حمیری: ۳۶

سید مرتضی بن داعی حسینی رازی:

۱۷

سیلوستر دوساسی: ۳، ۱۵، ۲۴، ۶۷،

۷۱، ۱۰۴، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲،

۱۵۴

سیوطی: ۷۵

ش

شائره (لقب وزرای قرمطی در لخصا):

۱۲۵

شاه خلیل‌الله: ۱۵۵، ۱۵۶

شرف‌الملک: ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹

شطنیل بن دانیل: ۱۰۴

شلمع: ۸۲

شمس‌الدین (بن نجم‌الدین) (رئیس

اسماعیلیان مصیاف): ۲۹۴

شهاب‌الدین بن العجمی (وزیر ملک

عبدالله الخطیب: ۲۱۱

عبدالله المهدی: ۷، ۱۰، ۲۰، ۲۶،

۲۷، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷،

۶۸، ۷۰، ۷۲، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۷، ۸۸،

۸۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۷،

عثمان (بن عفان - خلیفه سوم): ۱۶۵،

۳۰۱

عریب بن سعد قرطبی: ۴، ۵، ۹۷،

۱۱۰

عزیر (خلیفه فاطمی): ۸۳

عطا ملک جوینی: ۴۷، ۴۸، ۷۴، ۷۵،

۱۵۳، ۱۹۵، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱،

۲۱۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۵، ۲۳۹،

۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۶،

۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۰،

عقیل بن ایطال: ۷۰، ۷۲، ۷۶، ۷۷،

علاءالدین محمد: ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵،

۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۱،

۲۵۲، ۲۵۳

علوی الفاطمی: ← عبدالله المهدی

علی بن ایطال: ۲، ۱۷، ۱۹، ۳۱،

۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۴۴، ۴۵، ۴۶،

۵۸، ۵۹، ۶۲، ۷۶، ۱۴۹، ۱۶۴،

۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۳،

۳۰۱، ۳۰۲

علی بن زین العابدین: ۳۸

علی بن عیسی: ۱۰۲

علی بن فضل: ۹۱

علی بن محمد بن صلیحی: ۱۰

علی بن محمد (پسر محمد حنفیه): ۳۷

علی بن مسعود (خواجه): ۲۸۰

علی بن وفا: ۲۷۸

عمادالدین (نویسنده شرح حال صلاح-

الدین ایوبی): ۲۸۵، ۲۸۹،

عمادالدین زنگی: ۲۲۹، ۲۷۹،

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر: ۴،

۵، ۷، ۱۴، ۲۴، ۹۰، ۹۷، ۱۰۰،

۱۱۷

طفتکین: ۲۷۴، ۲۷۵

طغرل سوم: ۲۳۸

طوسی، شیخ: ۱۶

طیب (پس امر خلیفه فاطمی): ۱۸۲

ع

عباس (شحنه ری): ۲۳۰

عبدالجبار بن محمد بن عبدالجبار: ۱۵

۷۳، ۸۳، ۸۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۶،

۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۰

عبدالعزیز بن شداد: ← ابن شداد،

عبدالعزیز

عبدالملک (خلیفه اموی): ۱۱۸

عبدالملک بن عطاش: ۱۸۸، ۲۰۰،

۲۰۱، ۲۰۲

عبدالله: ← عبدالله بن میمون القداح

عبدالله بن حارث: ۳۷

عبدالله بن سیا: ۳۳

عبدالله بن عمرو: ۷۳

عبدالله بن مرتضی درخوابی: ۱۹

عبدالله بن میمون القداح: ۷، ۹، ۱۰،

۱۶، ۱۷، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷،

۴۳، ۴۸، ۵۱، ۵۲، ۶۰، ۶۲، ۶۳،

۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳،

۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰،

۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸،

۸۹، ۹۷، ۱۱۰

عبدالله بن میمون بن دیمان بن

غضبان: ← عبدالله بن میمون القداح

عبدالله بن میمون بن مسلم بن عقیل: ←

عبدالله بن میمون القداح

عبدان: ۸۴، ۹۸، ۹۹، ۱۰۸

قزوینی، محمد: ۷۷، ۷۸
 قوام‌الدین ناصر بن علی درگزینی: ←
 درگزینی، ناصر بن علی

ک

کاپروتی (بازرگان ایتالیائی): ۱۵۸
 کاترمر: ۲۴
 کازانوا: ۹، ۲۵، ۲۶، ۷۱، ۷۷، ۷۸،
 ۱۰۰

کای، اج. سی.: ۱۰
 کراوس، پاول: ۳، ۱۳، ۱۴
 کشی، ابوعمرو محمد بن عبدالعزیز:
 ۱۶، ۱۷، ۴۲، ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۷۸
 کلینی، محمد بن یعقوب: ۷۹
 کنراد مونتفراتی (مارکی): ۱۴۱، ۲۸۲
 ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۰۹

کیابا جعفر: ۲۱۵
 کنراد مونتفراتی (مارکی): ۱۴۱، ۲۸۲
 کیا بزرگ امید: ← بزرگ امید
 کیا محمد (از خداوندان الموت): ۲۷۹
 ۲۸۰

گ

گریفین: ۱۸
 گلدریبر، ا.: ۱۴، ۸۳
 کمشتگین: ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۸
 گوینو، کنت دو: ۳۱۳
 گویار: ۱۸، ۲۴
 کیت، ه. ا. ر.: ۲۶
 کیدی: ۲۶، ۳۱، ۳۳

ل

لونی مقدس ۱۴۳

عمارہ: ← حمزة بن عمارہ البربری
 عمر بن الخطاب: ۳۱
 عنبسة بن مصعب: ۴۱، ۴۲، ۴۷
 عیسی بن موسی: ۴۱
 عیسی شلمقان: ۴۵

عیسی (ع): ۲۳، ۲۸، ۵۸، ۵۹
 ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۶۷
 عیسی سمرقندی: ← ابو نصر محمد بن
 مسعود العیسی السمرقندی

ف

فاطمه (ع) (الزهرا): ۲۵، ۲۴، ۲۵
 ۱۴۹، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۷،
 ۱۷۸

فان فلوتن: ۳۱
 فخرالدین رازی: ← رازی، فخرالدین
 فخرالدین (بن نظام‌الملک): ۲۰۹
 فرانپسکو دابوتی: ۱۳۸
 فردریک بارباروسا: ۱۳۹، ۱۴۸
 فردریک دوم (امپراطور): ۲۹۰، ۲۹۱
 فرید لاندن: ۳۳

فریزر، جی. بی.: ۱۵۵
 فن‌هامر، یوزف: ۱۵۲، ۱۵۳، ۲۴۳
 فیتنر جرالده، ادوارد: ۱۸۸
 فیلیپ دوم: ۳۰۰
 فیلیپ ششم: ۱۳۷
 فیلیپ مونتفورتی: ۲۹۴

ق

قائم المنتظر (ال -): ۵۰
 قائم یامر الله: ۲۷، ۶۵، ۶۶، ۶۸،
 ۸۸

قاسم الصیرفی: ۴۵
 قاضی نعمان (قاضی القضاة معز):
 ۱۹، ۲۰، ۶۴، ۱۰۱

محمد بن عبدالله بن محمد بن الحنفیه:
۱۷، ۲۵، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۶۲، ۹۹،

۱۰۰، ۱۶۸

محمد بن حسین زیدان: ← دندان،

محمد بن حسین

محمد بن علی (از خاندان عباس عموی

پیامبر): ۳۷

محمد بن مالک ابی القضائل الحمدانی

الیمنی: ۱۰، ۸۲

مختار ثقفی: ۳۴، ۳۵، ۱۶۸

مزدقانی: ← ابو علی طاهر بن سعد

مزدقانی

مزدک: ۱۲۱

مسترشد (خلیفه عباسی): ۲۲۶، ۲۲۹،

۳۱۱

مستعلی (پسر مستنصر، خلیفه فاطمی):

۵۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۱۳

مستنصر (خلیفه فاطمی): ۱۰، ۸۳،

۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۰،

۲۰۰، ۲۰۱

مسعود سلجوقی (سلطان): ۲۲۶، ۲۲۷،

۲۳۰

مسعودی: ۵، ۹، ۱۲

معاویه: ۱۶۵، ۳۰۱، ۳۰۲

معری، ابوالعلاء: ۱۶، ۷۴، ۷۷، ۸۰،

۱۲۰

معز (خلیفه فاطمی): ۷، ۸، ۴۳، ۸۳،

۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۷۷،

۱۷۹

معل، مولانا (علی بن الحسین بن احمد

بن اسماعیل...): ۶۵، ۶۶، ۶۷،

۶۸، ۸۸، ۸۹

معین الدین کاشی: ۲۲۴، ۲۲۶

مغیره بن سعد العجلی: ۳۸

مغیره بن سعید: ۳۰۳

م

ماتیوی پارسی: ۱۴۳

مارکو پولو: ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۱،

ماسینیون، لئوی: ۳، ۱۶، ۲۵، ۲۶،

۲۳، ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۶۲، ۶۳، ۷۱

۷۸، ۸۴، ۸۶، ۹۸

مامور، پرینس: ۲۶، ۶۲، ۷۲

(در متن اشتباهاً مأمور چاپ شده

است)

مأمون: ۷۲، ۷۳

مبارک: ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲

متوکل (از امامان زیدی): ← امام

متوکل

مجدالدین (داعی الدعوات اسماعیلی در

شام): ۲۹۱

مجلسی (ملا محمد باقر): ۵۰

محتشم شهاب (ابوالفتح منصور - امیر

اسماعیلی): ۲۵۴

محمد (پیامبر اسلام (ص)): ۳۱، ۱۴۵،

۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۶۵،

۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۷،

۱۷۸، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۳۵، ۲۸۶

۳۰۲، ۳۰۱

محمد بن اسماعیل: ۴، ۲۳، ۲۵، ۲۶،

۳۹، ۴۱، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲،

۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۸، ۶۹، ۷۰،

۷۳، ۷۵، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۶، ۸۷،

۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۹

محمد بن اسماعیل دروزی: ۱۸۰

محمد بن بزرگ امید: ۲۲۹، ۲۳۱،

۲۳۲

محمد بن حسن (محمد دوم): ۲۳۵،

۲۳۶، ۲۳۹

محمد بن عبدالله بن حسن بن علی ←

نفس الزکیة

نزار بن المستنصر: ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۹۰،
۲۰۰، ۲۰۱، ۲۱۳، ۲۳۴، ۲۳۵.

۲۷۶، ۲۷۷، ۲۹۵

نسفی (از داعیان و متکلمان اسماعیلی):
۱۰۸

نسوی: ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۳۰۸

نصر (جانشین ستان در شام): ۲۸۹

نصیرالدین طوسی (خواجه): ۹، ۵۹.

۶۲، ۷۸، ۲۴۶، ۲۵۷

نظام‌الملک (خواجه): ۸، ۲۲، ۷۳.

۱۲۱، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۷.

۱۹۸، ۲۰۳، ۲۰۹، ۳۱۱

نظام‌الملک، احمد: ← احمد بن نظام
الملک

نفس الزکیه (لقب محمد بن عبدالله

بن حسن بن علی): ۳۸، ۳۹

نویختی، ابو محمد حسن بن موسی:

۱۷، ۳۱، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۹، ۵۰.

۹۹، ۱۰۰، ۱۰۶

نوح (ع): ۵۸

نورالدین زنگی (سلطان): ۲۷۸، ۲۷۹.

۲۸۲، ۲۸۷

نویری: ۸، ۴۳، ۶۹، ۷۱، ۷۶، ۱۰۳.

۱۰۸، ۱۲۲

و

وله‌اوزن: ۳۱، ۳۳

ویتری، جیمز: ۱۴۴

ویلیام روبروکی: ۱۴۴

ویلیام صوری: ۱۴۰، ۱۴۲، ۲۸۳

ویلیام ناسوی: ۱۴۹

ه

هارمودیوس: ۳۰۰

هاشم: ۵۹

مفرح بن حسن بن الصوفی: ۲۷۵

مفضل بن عمر الجعفی: ۴۸

مقتنع: ۱۰۵

مقریزی: ۸، ۹، ۴۲، ۵۱، ۶۹، ۷۱.

۷۵، ۷۶، ۸۵، ۱۰۳

ملك الصالح (ال -): ۲۸۷، ۲۸۸

ملكشاه سلجوقی: ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۳.

۲۳۸، ۲۶۷

ملطی: ۱۲

منصور (خلیفه فاطمی): ۱۰۹، ۱۱۹

منصور الیمین (داعی اسماعیلی): ۲۳.

۱۰۱

منکوقان: ۲۵۳

منہاج سراج جورجانی: ۲۵۴

مودود (سلطان سلجوقی): ۲۷۱، ۲۷۹

مہدی (علوی) (کوتوال، قلعه الموت):

۱۹۳

مہدی (موعود سبحانی اسلام): ۳۴، ۵۰.

۶۶، ۶۷، ۹۰، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۸.

۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۰، ۱۶۸، ۱۶۹.

۱۷۲، ۲۰۱، ۳۰۳

میمون القداح: ۷، ۹، ۴۳، ۴۴، ۴۸.

۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۶۹.

۷۱، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۰.

۸۱، ۸۲، ۸۷، ۸۸، ۹۷، ۹۸، ۱۰۸.

میمون بن دیصان بن سعید بن غضبان:

۷۲

ن

ناپلئون بوناپارت: ۱۵۰

ناصر خسرو: ۲۰، ۱۷۸، ۳۱۲

نجاشی: ۱۶، ۷۸

نجم‌الدین (از داعیان اسماعیلی شام):

۲۹۳، ۲۹۴

نجم‌الدین بن ارتق ایلغازی: ۲۷۴

یحیی بن المهدی: ← ابو زکریه یحیی
 بن المهدی التمامی
 یحیی بن علی: ← ابو زکریه یحیی
 بن المهدی التمامی
 یرنقش یازدار (امیر): ۲۲۸
 یسورنوبین: ۲۵۶
 یعقوب بن کلس: ۸۳
 یوسف بن فیروز: ۲۷۵
 یوسف بن عمر لثقی: ۳۹
 یوسف نجار: ۵۹
 یهو: ۳۰۰
 یهودیت: ۳۰۰

هانری سوم: ۱۴۹
 هانری شامپانی (کنت): ۱۴۳، ۲۸۸
 هلاکوخان: ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷،
 ۲۵۸
 هلال صابی: ۶
 همدانی، ح.: ۱۰۷
 هولو فرنس: ۳۰۰
 هیپاس: ۳۰۰

ی

یحیی (پسر زید بن علی): ۳۸
 یحیی الشیخ: ۹۰

فهرست گروه‌ها، قبایل، نسبتها، مذاهب

www.KetabFarsi.com

| | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| ۱۹، ۲۴، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۴۰ | آ |
| ۷۰، ۸۲، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۱۵ | آرامی: ۱۱۵، ۳۲ |
| ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱ | آریایی: ۱۱۵ |
| ۱۲۵، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۴۹ | آسان = اساسین |
| ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۶۵ | آسیایی: ۱۵۸ |
| ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱ | آل بویه: ۱۹۲، ۱۷۴ |
| ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶ | آل زنگی: ۲۸۸، ۲۸۳ |
| ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲ | آلمانی: ۱۳۷، ۱۴۱ |
| ۱۸۳، ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۰۸ | |
| ۲۱۰، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۳۲ | الف |
| ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹ | اخوان المسلمین: ۲ |
| ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۵ | اروپایی: ۱۸، ۲۴، ۳۳، ۵۹، ۶۹ |
| ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۷۱، ۲۷۷، ۲۸۲ | ۷۱، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۴۸ |
| ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۰ | ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۸۸، ۱۹۵ |
| ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۶ | ۳۰۷ |
| ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴ | اروپائیان = اروپایی |
| ۳۱۵، ۳۱۶ | اساسین: ۲، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱ |
| اسماعیلی: ۱، ۲، ۴، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱ | ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶ |
| ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹ | ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱ |
| ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷ | ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰ |
| ۳۱، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲ | ۱۷۱، ۲۶۹، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۲ |
| ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱ | اسپانیایی: ۲۸۲، ۱۴۳ |
| ۵۲، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳ | اشیشین = اساسین |
| ۶۴، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۷۷، ۷۸ | اسلام: ۱، ۲، ۶، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۵ |

فهرست گروه‌ها، قبایل، نسبتها، مذاهب

www.KetabFarsi.com

۱۹، ۲۴، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۴۰

۷۰، ۸۲، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۱۵

۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱

۱۲۵، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۴۹

۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۶۵

۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱

۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶

۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲

۱۸۳، ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۰۰، ۲۰۸

۲۱۰، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۳۲

۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹

۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۵

۲۵۳، ۲۵۴، ۲۷۱، ۲۷۷، ۲۸۲

۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۰

۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۶

۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴

۳۱۵، ۳۱۶

اسماعیلی: ۱، ۲، ۴، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱

۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹

۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷

۳۱، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲

۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱

۵۲، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳

۶۴، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۷۷، ۷۸

آ

آرامی: ۱۱۵، ۳۲

آریایی: ۱۱۵

آسان = اساسین

آسیایی: ۱۵۸

آل بویه: ۱۷۴، ۱۹۲

آل زنگی: ۲۸۳، ۲۸۸

آلمانی: ۱۳۷، ۱۴۱

الف

اخوان المسلمین: ۲

اروپایی: ۱۸، ۲۴، ۳۳، ۵۹، ۶۹

۷۱، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۴۸

۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۸۸، ۱۹۵

۳۰۷

اروپائیان = اروپایی

اساسین: ۲، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱

۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶

۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱

۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰

۱۷۱، ۲۶۹، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۲

اسپانیایی: ۱۴۳، ۲۸۲

اشیشین = اساسین

اسلام: ۱، ۲، ۶، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۵

۱۷۹، ۱۹۲، ۱۹۶، ۲۲۷، ۲۳۰،
۲۶۰، ۲۶۳، ۲۸۲، ۳۰۵، ۳۰۹،
۳۱۵

تشیع: ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۳۸،
۳۹، ۶۹، ۷۲، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۹۲،
۲۰۲

توگی: ۱۷۱

ث

ثنوی: ۱۰، ۳۳، ۶۹، ۷۷، ۷۹، ۱۱۵،
ثنویان = ثنوی

ج

جهودان = یهود

ح

حارثیه: ۳۷

حبشی: ۱۲۴

حریبه = حادثیه = جناحیه

حشاشین = اساسین

حشیشیه = اساسین

حلبی: ۲۱۳، ۲۷۷

حلوانی: ۷۶

حنفی = حنفیه

حنفیه: ۲۵، ۲۷، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷،

۴۰، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۶، ۲۲۷

حنیفی = حنفیه

حواریان: ۵۹

خ

خاندان عباسی = عباسیان

خاندان توبغتی: ۱۷

خرمدینان = خرمیه

خرمیه: ۲۲، ۲۶، ۳۶، ۱۲۱،

خطابیه: ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳،

باطنی: ۱، ۴، ۵، ۷، ۱۱، ۱۳، ۱۴،

۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۳۸،

۴۰، ۵۲، ۵۷، ۶۶، ۷۲، ۷۳، ۷۴،

۸۲، ۸۴، ۸۵، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۷۲،

۱۷۹، ۲۷۵، ۳۱۰

باطنیان = باطنی

باطنیه = باطنی

باهلی: ۷۴ - ۷۶، ۷۷

باهله = باهلی

بردیسانیه = دیسانیه

بریتانیایی = انگلیسی

بریتیه: ۴۲

بصری: ۳۱۲

بغدادی: ۱۰۲

بنی‌امیه: ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰،

بنی‌اسد: ۴۰

بنی‌عباس = عباسیان

بنی‌عقیل: ۷۵

بنو‌منقذ: ۲۷۸

بهره (بهره): ۱۹، ۱۸۳

بواطنه = باطنی

پ

پارسی: ۷۲، ۲۳۷

پروتستان‌ها: ۳۰۰

ت

ترك: ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۲، ۲۲۶،

۲۳۷، ۲۳۸، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹،

۲۷۶، ۲۷۹، ۳۱۳، ۳۱۴

ترکان = ترك

ترکمان: ۲۳۷، ۲۶۶، ۳۱۴

ترکمانان = ترکمان

ترکی = ترك

تسنن: ۱۰۸، ۱۴۹، ۱۷۵، ۱۷۸،

۳۱۲

دمشقی: ۲۷۴، ۲۱۲

دومینیکی: ۱۴۹

دیلمی: ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۲

۲۲۳، ۲۲۵، ۲۰۳

دیلمیان = دیلمی

ر

رتسانس: ۱۴۸

روافضه: ۳۱۰

روس = روسی

روسی: ۱۸، ۱۵۸، ۱۵۹، ۳۱۴

رومیایی = رومیایی

رومیایی: ۱۴۰، ۳۰۰

روندیه: ۳۷

ز

زرتشتی: ۳۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶

۱۲۰، ۱۶۷، ۱۹۵

زنجیان: ۱۱۶، ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۸۳

زنگیان = زنجیان

زیدیان = زیدیه

زیدیه: ۳۵، ۳۸، ۵۰

ژ

ژزوئینها: ۱۵۲، ۲۴۳

س

سامانیان: ۱۲۱، ۱۹۱

سامی: ۱۱۵، ۱۱۶

سامیگری: ۳۱۳

ساوچی: ۱۹۶

سریانی: ۱۱۹

سلجوقی: ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۲، ۱۹۳

۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۱

۴۹، ۵۰، ۵۲

خلفای عباسی: ۴۰، ۶۲، ۱۶۸، ۱۷۴

۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۹۲، ۲۱۲

۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۹، ۲۴۹، ۲۵۳

۳۱۱

خلفای فاطمی: ۴، ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۲۵

۲۶، ۲۷، ۶۲، ۶۳، ۷۲، ۸۲، ۸۳

۸۹، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹

۱۱۱، ۱۲۰، ۱۵۷، ۱۷۷، ۱۷۸

۱۸۱، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۸۴، ۳۱۴

خلیفه اموی: ۱۱۸

خلیفه فاطمی = خلفای فاطمی

خوارج: ۳۰۱

خوارزمشاهی: ۲۲۹، ۲۳۸، ۲۴۶

۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۹۱

خوارزمشاهیان = خوارزمشاهی

خوجه: ۱۵۶، ۱۵۷

د

دروز = دروزها

دروزها: ۲۰، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴

۶۷، ۶۸، ۷۷، ۸۱، ۸۷، ۸۸

۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۹، ۱۲۰

۱۸۰، ۲۶۶، ۲۷۵

دیصانیان = دیصانیه

دیصانیه: ۱۰ - ۶۹، ۷۵

دعوت: ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۵، ۳۸، ۴۱

۶۶، ۶۹، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۱۰۰

۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۲۰

۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۰

۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۴، ۲۷۶، ۲۸۰

۲۸۲، ۳۱۴

دعوت جدید: ۲۵۱، ۲۶۵، ۳۱۱، ۳۱۲

۳۱۳، ۳۱۴

دعوت قدیم: ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۵۱، ۲۶۷

۲۰۸، ۲۲۸، ۲۴۰، ۲۶۶، ۲۶۷،

۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۹، ۲۸۵، ۳۰۲،

۳۰۳، ۳۰۵، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۳،

۳۱۴

شیعیان = شیعه

شیعی = شیعه

شیعیت = شیعه

شیعه اثنی عشری = شیعه دوازده

امامی

شیعه دوازده امامی: ۲، ۷، ۱۲، ۱۵،

۱۶، ۱۷، ۲۳، ۲۵، ۲۹، ۴۱، ۴۲،

۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۹، ۶۵، ۷۸، ۷۹،

۸۰، ۸۵، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۸۶،

۲۱۳، ۲۳۹، ۲۴۶، ۲۶۶، ۲۶۹،

۳۱۰، ۳۱۲

شیعیگری: ۱۷۵

شهبوران معبد: ۱۴۲، ۱۵۲، ۲۹۲،

۳۰۶

شهبوران مهباننواز: ۱۴۲، ۲۹۱،

۲۹۲، ۲۹۳، ۳۰۶

ص

صائینی: ۷، ۱۱۸، ۱۲۰

صابثین = صابثی

صلیبی = صلیبیان

صلیبیان: ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۷،

۱۷۹، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۸۳،

۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۹، ۳۱۰

ع

عباسیان: ۶، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۴۰، ۱۰۲،

۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۶۸، ۱۷۰،

۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۸، ۲۳۹، ۲۵۳،

عبری: ۱۱۹

عثمانی: ۲۹۵، ۳۱۳، ۳۱۴

۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۰۹،

۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۴، ۲۲۵،

۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۷، ۲۳۸،

۲۳۹، ۲۶۵، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷،

۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۹۱،

۳۰۶، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۱۵

سلجوقیان = سلجوقی

سنت = تسنن

سنی: ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۹، ۱۰،

۱۱، ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹،

۲۵، ۲۲، ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۲،

۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۵۹، ۶۹، ۷۱،

۷۵، ۷۹، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۹۰،

۱۰۵، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۲،

۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۴، ۱۷۷،

۱۷۸، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۱۱،

۲۳۰، ۲۳۶، ۲۴۳، ۲۵۱، ۲۵۳،

۲۶۷، ۲۷۶، ۲۸۱، ۳۰۲، ۳۰۸،

۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۲

سنیان = سنی

سوری: ۱، ۳۲

سیکاری (خنجربندان): ۳۰۰

شامی: ۱۴۷، ۱۶۹، ۲۲۹، ۲۶۷،

۲۶۹، ۲۳۷، ۲۷۹، ۲۸۷، ۲۹۰،

شامیان = شامی

شاهنشاهان ساسانی = ساسانیان

شعوبی: ۷۰، ۸۴

شیعه: ۱، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷،

۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۸،

۳۹، ۴۴، ۴۷، ۴۹، ۵۱، ۶۰، ۶۲،

۷۰، ۷۲، ۷۴، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۱،

۸۲، ۸۵، ۸۶، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۲۱،

۱۴۹، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸،

۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴،

۱۷۶، ۱۸۷، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۶،

۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸،
 ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۷۷،
 ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲،
 ۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۱۵،
 ۲۱۶، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۶، ۲۷۷،
 ۲۸۴، ۳۰۸، ۳۱۱

فراماسون‌ها: ۱۵۲، ۱۵۳

فرنگان: ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۶، ۲۷۷،
 ۲۷۸، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۹، ۲۹۰،
 ۲۹۳، ۲۹۴

فرنگی = فرنگان

فرنگیان = فرنگان

فلاندری: ۱۴۴

فلورانس: ۱۳۸

ق

قراطه = قرمطی

قرمطی: ۱، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰،
 ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۹،
 ۵۰، ۵۱، ۷۲، ۷۳، ۹۷، ۹۸، ۹۹،
 ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴،
 ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹،
 ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰،
 ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۷۶،
 ۱۷۹، ۱۸۰

قرمطیان = قرمطی

قزوینی: ۲۲۶، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۵۰،

قزوینیان = قزوینی

قزوینها = قزوینی

ک

کاتولیک: ۳۰۰

کرامیه: ۲۰۵

کربیه: ۳۶، ۳۷

کرد: ۲۱۱، ۲۳۷، ۲۷۸

عجمی: ۱۲۵

عراقی: ۲۴۱، ۳۰۵

عرب: ۱۴، ۱۹، ۲۴، ۳۱، ۳۲، ۳۳،
 ۳۸، ۴۰، ۵۷، ۶۷، ۷۰، ۷۴، ۷۶،
 ۷۹، ۸۴، ۸۵، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۴۰،
 ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۰،
 ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۶، ۱۶۷،
 ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۹۱،
 ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۱۵،
 ۲۲۰، ۲۳۷، ۲۶۶، ۲۸۲، ۲۸۵،
 ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۰۱، ۳۱۳،
 ۳۱۴

عربی = عرب

عقدانیه: ۱۲۴

علوی: ۸، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷،
 ۳۱، ۳۵، ۶۲، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۳،
 ۷۵، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۱۰۱، ۱۰۲،
 ۱۷۴، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۶۶،
 ۳۰۲

علویان = علوی

عمیریه: ۴۲

عیسویه: ۳۶، ۲۷۱

عیسویان = عیسویه

غ

غلات: ۳۵

ف

فارسی: ۱۴، ۱۱۹، ۱۶۷، ۱۵۳،
 ۱۵۸، ۲۰۰، ۲۱۵، ۲۳۲، ۲۶۰،
 فاطمی: ۲، ۴، ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۸،
 ۱۹، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷،
 ۳۵، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۷، ۵۷،
 ۵۹، ۶۰، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۷۵، ۸۲،
 ۸۳، ۸۷، ۹۰، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۲

۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۰۱، ۳۱۰،
۳۱۳

مسلمانان = مسلمین = مسلمانان
= مسلمان

مسیحایی = مهدویت
مسیحی: ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۱۱۸، ۱۱۹،

۱۲۰، ۱۳، ۱۲۹، ۱۴۴، ۱۴۹،

۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۲۳۴، ۲۷۰،

۲۷۱، ۲۷۲، ۲۸۳، ۲۹۰، ۲۹۳،

۳۰۰، ۳۰۱، ۳۱۰، ۳۱۳

مسیحیان = مسیحیت = مسیحی

مصری: ۱۱۵، ۲۱۵، ۲۸۴، ۲۹۳

مصریان = مصری

معتزلی = معتزلیان

معتزلیان: ۱۵، ۷۰

معمریه: ۴۱

مغول: ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۳، ۲۴۶،

۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵،

۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۸۹،

۲۹۲، ۲۹۳

مغولان = مغول

مغیریه: ۳۸

مفضلیه: ۴۲

مکی: ۷۹

منصوریه: ۳۸

موالی: ۳۲، ۳۴، ۴۰، ۵۱

مهدویت: ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۸، ۳۹،

۱۶۵، ۱۶۸، ۲۳۵، ۲۶۷، ۳۰۳،

۳۱۳، ۳۱۷

میمونیه: ۴۳، ۶۹

ن

نادوسییه: ۳۹

نبویه: ۲۸۵

نزاری: ۱۸۳، ۲۰۱، ۲۱۲، ۲۱۵،

کونیستی: ۱۲۵

گ

گنوسی: ۱، ۵۷، ۱۶۰، ۱۶۹

گیلانی: ۲۵۰

ل

لاتین: ۱۴۰، ۱۴۱، ۲۶۷، ۲۷۴،

۲۸۸، ۲۸۳

لاتینی = لاتین

م

ماندائیان: ۱۱۸

مانوی: ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۶۹

مانویان = مانوی

مبارکی = مبارکیه

مبارکیان = مبارکیه

مبارکیه: ۴۳، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۹۹،

۱۰۱

مجوسان: ۱۱۵

مختاریه (کیسانیه): ۳۶

مزدکی = مزدکیان

مزدکیان: ۲۶، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۱،

۱۲۲

مستعلوی = مستعلویان

مستعلویان: ۱۸۳، ۲۵۱، ۲۷۷

مسلمان: ۱۲، ۲۰، ۳۲، ۸۳، ۸۴، ۹۷،

۱۱۰، ۱۱۵، ۱۲۴، ۱۳۹، ۱۴۱،

۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۶،

۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸،

۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۲،

۲۰۶، ۲۰۸، ۲۲۵، ۲۳۲، ۲۴۰،

۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۵۴، ۲۵۵،

۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۰، ۲۷۰، ۲۷۱،

۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۳، ۲۸۹، ۲۹۰،

۲۱۶، ۲۵۱، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۲

هیسسین: ۱۳۹

۲۸۴

هیسسینی: ۱۳۹

تواریان = نزاری

نصیریان = نصیریه = نصیری‌ها

ی

نصیری‌ها: ۴۴، ۶۰، ۶۱، ۲۶۶

یعنی: ۳۳

۲۷۵

یونانی: ۱۴۰، ۱۷۵، ۳۰۰

یهود: ۳۳، ۳۵، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۱۱۸

۱۱۹، ۱۲۰، ۱۴۳، ۱۶۶، ۱۶۷

▲

۱۶۹، ۲۸۲، ۳۰۰، ۳۱۰

هاشمیه: ۳۶، ۴۰

یهودی = یهودیان = یهودیت =

همدانی: ۳، ۱۸، ۱۹، ۲۶

یهود

هندو اروپایی: ۳۱۳

هندی: ۳۰۵

فهرست جغرافیائی

- آتن: ۳۰۰
- آذربایجان: ۱۹۰، ۲۴۱، ۲۴۹
- آرال [دریاچه]: ۲۳۸
- آران: ۲۴۱
- آسیا: ۱۵۳، ۲۵۵، ۲۶۶
- آسیای صغیر: ۲۶۵، ۲۹۱
- آسیای مرکزی: ۸۱، ۴۴، ۱۵۱، ۱۷۸
- ۱۸۳، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۶۰، ۲۶۵
- ۳۱۴
- آلمان: ۱۳۷، ۲۹۲
- آناطولیا: ۲۴۹
- ا
- ادسا: ۲۶۷
- ارجان: ۱۹۶، ۲۰۷، ۲۰۹
- احمر (دریا): ۱۷۷
- اردستان: ۱۹۷
- ارمنستان: ۱۳۷، ۱۴۷، ۲۵۳
- اروپا: ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۵۴
- ۱۵۸، ۱۷۹، ۱۸۳، ۲۹۲، ۳۱۳
- ۳۱۴
- اسپانیا: ۱۰۹، ۱۴۹، ۱۷۶
- استانبول: ۸، ۱۵
- استاوند: ۲۰۹
- اسرائیل: ۱۸۰
- اسکندریه: ۱۸۲، ۱۹۰، ۲۰۱
- اشبیلیه: ۱۷۷
- اشوتنگارت: ۱۵۲
- اصفهان: ۷۲، ۷۵، ۸۴، ۱۰۹، ۱۱۸
- ۱۵۵، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۶، ۲۰۲
- ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۰
- ۲۱۱، ۲۲۷، ۲۲۹، ۳۰۸، ۳۱۲
- الازهر: ۱۷۷
- الباب: ۲۸۵
- البرز (کوه): ۱۹۳، ۲۰۱
- الجبیل: ۸۴
- الموت (رود): ۱۹۳
- الموت (قلعه): ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۵۴
- ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵
- ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۱
- ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰
- ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۲۶
- ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱
- ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۹
- ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۶
- ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲
- ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹

- ۲۸۰
 بغداد: ۴، ۶، ۹، ۷۵، ۱۷۴، ۱۸۲،
 ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۱۱،
 ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۰،
 ۲۴۱، ۲۵۳، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۸۳،
 ۲۹۰، ۳۱۱
- بلیس: ۲۱۴
 بلخ: ۲۵۳
 بمبئی: ۱۹، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷،
 ۱۵۸
 بنی علیم: ۲۷۲
 بیت المقدس = اورشلیم
 بیروت: ۱۹۰
 بین النہرین: ۶، ۲۳، ۲۷، ۸۹، ۱۰۰،
 ۱۰۶، ۱۶۶، ۱۹۰، ۲۵۳
 بیسق: ۲۰۵، ۲۲۵
- پ
 پاریس: ۸، ۱۵۰، ۱۵۴
 پامیر: ۱۵۹
 پروانسال: ۱۴۲
 پکن: ۲۵۳
 پیزا: ۱۳۸
- ت
 تبریز: ۲۲۷، ۲۲۹
 ترکستان: ۲۲۴
 تفلیس: ۲۲۹
 تکریت (قلعہ): ۲۰۸
 تون: ۱۹۶
 تونس: ۱۷۷
 تہران: ۱۵۵، ۱۸۶
- ج
 جبل السماق: ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۸، ۲۸۱،
 ۲۶۸، ۲۶۷، ۲۶۶، ۲۶۵، ۲۶۰،
 ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۰،
 ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱،
 ۲۹۳، ۳۱۲
 انطاکیہ: ۱۳۹، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۸،
 ۲۷۹
 انستیتو دو فرانس: ۱۵۰
 انگلستان (انگلیس): ۱۴۳، ۱۴۹،
 ۲۸۸، ۲۹۴
 اورشلیم: ۷۲، ۷۶، ۱۴۱، ۱۴۳،
 ۲۶۷، ۲۷۴، ۲۸۳، ۲۸۸، ۳۰۰
 اہواز: ۶۹، ۷۲، ۷۵، ۷۶، ۷۹، ۸۵
 ایتالیا: ۳۱۴
 ایران: ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۴،
 ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۳،
 ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹،
 ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۱،
 ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۹۶،
 ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۱۱،
 ۲۱۲، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۸،
 ۲۴۱، ۲۴۶، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵،
 ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۸،
 ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۴،
 ۲۹۳، ۲۹۵، ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۰۹،
 ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۴
- پ
 بانیاں (قلعہ): ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۷،
 بحرین: ۱، ۴، ۶، ۲۰، ۲۳، ۲۶، ۳۲،
 ۷۳، ۹۱، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰،
 ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷،
 ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴
 بخارا: ۲۵۳
 بزاعہ: ۲۸۵
 بصرہ: ۷۰، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۲۷۹

- خوارزم: ۲۳۸
خوزستان: ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۶، ۲۰۹
- د
دامغان: ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۱، ۲۴۶
۲۴۹
دره بقاع: ۲۸۵
دره رود اردن: ۲۶۶
دره نیل: ۱۷۷
دریای خزر: ۱۴۴، ۱۹۱، ۲۳۰
دماوند: ۸۶، ۲۵۶
دمشق: ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۹۰، ۲۶۸
۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷
۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۸، ۳۱۲
دیلم: ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۹، ۲۲۸
- ر
رامهرمز: ۷۲
رصافه (قلعه): ۲۷۸، ۲۸۱، ۲۹۴
رقه: ۲۸۰
رودبار: ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷
۱۹۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۲۵، ۲۲۶
۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۴۲، ۲۵۱
۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۰
روسیه: ۱۵۸
روم: ۲۶۰، ۳۰۰
ری: ۷۵، ۸۶، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹
۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۳۰
۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۶، ۳۱۲
- ز
زواره: ۱۹۷
زوزن: ۱۹۶
- س
سایباط ابی نوح: ۷، ۷۵، ۷۶
- ۲۸۵
جبل انحراریه = جبل بهرا
جبل بهرا: ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۸
جبل لبنان: ۲۶۶
جزر: ۲۷۲
جیحون (رود): ۱۵۹، ۲۴۲، ۲۴۹
۲۵۳
- چ
چین: ۲۰۸
- ح
حجاز: ۳۶، ۵۱، ۱۷۷
حلب: ۱۹، ۱۳۹، ۱۵۴، ۱۹۰، ۲۶۸
۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳
۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱
۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۸
۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۰۸
حما: ۲۸۹، ۲۹۵
حمص: ۹۰، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۴، ۲۷۸
۲۸۹، ۲۸۵
حیره: ۴۷
- خ
خاننجان (خان نجان - خان النجان):
۲۰۳
خاورمیانه: ۳۲
خراسان: ۸۶، ۱۰۴، ۲۰۲، ۲۰۳
۲۰۴، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲
۲۳۸، ۲۵۴
خریبه (قلعه): ۲۷۸
خزر البرز (کوه): ۱۴۴
خلیج فارس: ۱۷۱، ۱۷۶
خوابی (قلعه): ۲۷۸، ۲۸۱، ۲۹۰
۲۹۴

- ساحل گجرات: ۲۵۱
 ساوه: ۱۹۶
 ساجلماسه: ۸۳، ۶۶
 سرمین: ۲۷۲
 سلسله جبال خانگای: ۲۵۹
 سلمبه (شلنبه = شلمبه): ۸۶
 سلیمه: ۷۰، ۷۶، ۷۵، ۷۶، ۸۲، ۹۰
 سلیمانیه: ۲۹۵
 سمرقند: ۲۵۳
 سنجار: ۲۹۱
 سند: ۸۶، ۱۵۶
 سند (رود): ۱۵۵
 سوریه: ۶، ۱۸، ۱۹، ۲۳، ۶۱، ۷۱، ۸۹، ۹۰، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۸۰
 سیستان: ۲۵۵، ۲۲۶
 سیمون (رود): ۲۵۳
 سینا (بیابان): ۱۷۷
- ش**
 شام: ۴، ۲۳، ۲۷، ۳۲، ۳۷، ۶۱، ۶۵، ۶۶، ۷۵، ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۹، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۹۰، ۲۰۶، ۲۲۹، ۲۴۲، ۲۵۱، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۴
 شانات: ۱۳۹، ۱۷۷، ۱۹۰
 شاهدز (قلعه): ۲۰۳، ۲۰۲
 شاهرود: ۱۹۴، ۱۹۵
 شرق آسیا: ۲۵۳
- شرق میانه: ۳۱۴
 شرق نزدیک: ۲۷۷
 شفتان: ۱۵۹
 شمال آفریقا: ۴، ۵، ۷، ۱۹، ۲۳، ۲۶، ۶۶، ۷۰، ۷۲، ۷۴، ۷۶، ۸۳، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۸
 ۹۰، ۹۱، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۸
 ۱۰۹، ۱۲۳، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۹۰، ۳۱۴
 شوروی: ۳۶۰
 شیرز: ۲۷۲
- ص**
 صرقه = بحرین
 صنعاء: ۱۰۱، ۱۵۸
 صور: ۱۴۰، ۲۸۸، ۲۹۴
- ط**
 طارم: ۲۵۰
 طالقان: ۷۰، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۲۶
 طبریه: ۲۶۶
 طیس: ۱۹۶، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۲۴
 طرابلس: ۲۶۷، ۲۷۸، ۲۸۲، ۲۹۴
 طرثیث: ۲۲۵
 طرز: ۲۲۵
 طرطوشه: ۱۴۰، ۲۹۰
- ع**
 عراق: ۳۲، ۳۹، ۷۰، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۸۴، ۹۰، ۹۸، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۶، ۱۸۶، ۱۸۸، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۸۵، ۳۱۴
 عربستان: ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۷۷، ۱۷۹

قورج العباس: ۶۹
 قومس: ۲۱۲
 قونیه: ۲۹۱
 قهستان: ۷۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷،
 ۱۹۸، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۱،
 ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱،
 ۲۳۳، ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۵۴، ۲۵۵،
 ۲۵۸، ۲۵۶
 قیروان: ۱۰۲

ک

کتابخانه امیروزیانان: ۱۵۸
 کتابخانه شهید علی پاشا: ۱۵
 کریلا: ۳۴، ۳۸، ۱۶۷، ۱۷۰
 کرج: ۸۴
 کرخ: ۷۰، ۷۲
 کردستان: ۱۴۷
 کرمان: ۱۹۱
 کعبه (خانه): ۱۱۱، ۲۴۱
 کفر ناصح: ۲۷۳
 کلکته: ۱۵۶
 کوفه: ۳۴، ۴۱، ۵۰، ۷۳، ۵۸، ۱۲۲،
 ۱۶۸، ۱۸۶
 کوه بره: ۱۹۷، ۱۹۸
 کوه رضوی: ۳۶، ۱۶۸
 کوهستان عجم: ۷۵
 کوه سینا: ۲۶۵
 کوه طوروس: ۲۶۵
 کهنه: ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۹۴، ۲۹۵
 کهنک: ۱۵۵

گ

گرجستان: ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۵۳
 گردکوه کلا (قلعه): ۱۴۵، ۲۰۱، ۲۰۲،
 ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۴۶، ۲۵۵، ۲۵۶

۳۱۴

عربستان جنوبی: ۱۸۶
 عربستان شرقی: ۱۷۶
 عزاز: ۲۷۳، ۲۸۴
 عسقلان: ۲۱۴
 عسکر مکرّم: ۷۰، ۷۵، ۷۶
 عقرالسودان: ۲۷۹
 عکا: ۱۴۴، ۱۸۱، ۲۹۲
 علیقه (قلعه): ۲۸۱، ۲۹۳، ۲۹۴

ف

فارس: ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۹۶، ۲۰۹
 فرات: ۲۷۲، ۲۷۳
 فرانسه: ۱۲۷، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۴۹،
 ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۲۹۲
 فرنک: ۲۶۰، ۲۹۳
 فسطاط: ۱۷۷
 فلسطین: ۱۷۷، ۱۹۰، ۲۹۰
 فنیقیه = صور

ق

قاهره: ۲، ۶، ۱۰، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۲،
 ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۱۲، ۲۱۳
 ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۶۷، ۲۶۹
 ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۴، ۲۸۹، ۲۹۳
 ۲۹۴
 قاین: ۱۹۶
 قدموس (قلعه): ۲۷۸، ۲۹۴، ۲۹۵
 قراقروم: ۱۴۴، ۲۵۵، ۲۵۹
 قزوین: ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۸،
 ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۴۰، ۲۵۰
 ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۵۹
 قم: ۷۵، ۸۵، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۸۶،
 ۱۹۶
 قندهار: ۸۶

- معرۀ مصرین: ۲۸۵
 مغرب = شمال افریقا
 مقولستان: ۱۴۴، ۲۵۲، ۲۵۵
 مقدونیه: ۳۰۰، ۳۱۴
 مکه: ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۷
 ۲۴۰، ۲۴۲
 متیفه (قلعه): ۲۷۸
 موزۀ آکادمی علوم شاهی روسیه: ۱۵۸
 موصل: ۲۲۹، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۹
 ۲۸۲، ۲۸۳
 مؤمن آباد (قلعه): ۲۳۳
 میافارقین: ۱۹۰
 میلان: ۱۴۸، ۱۵۸
 میمون دژ: ۲۲۶، ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۵۷
- ن**
 نجاران: ۲۸۰
 نهروان: ۴۴
 نیشابور: ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۲۵
 ۲۵۳
- و**
 واتیکان: ۲۴۳
 وادی التیم: ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۷۸
 وین: ۲۴۳
- ا**
 هجر = بحرین
 هجیره: ۲۸۸
 همدان: ۷۵، ۲۱۱، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۸
 ۲۵۶
 هند: ۹، ۱۸، ۱۹، ۳۳، ۸۷، ۱۵۵
 ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۷۶، ۱۸۳
 ۲۵۱
 هندوستان = هند
- ۲۵۹، ۲۵۸
 کنگک (رود): ۱۵۵
 کیلان: ۱۹۱، ۲۰۹، ۲۴۱، ۲۴۳
 ۲۵۰
- ل**
 لاذقیه: ۲۶۶
 لبنان: ۱۸۰
 لفسا: ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۲۴، ۱۲۵
 لفسر (قلعه - دژ): ۱۹۵، ۲۱۵
 ۲۳۵، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۵۹
 لیون: ۱۴۸
- م**
 ماردین: ۲۷۳
 مازندران: ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۰۲، ۲۲۹
 ۲۳۰
 محلات: ۱۵۶، ۲۰۸
 محمدآباد: ۸۶
 مدائن: ۳۷
 مدیترانه (دریا): ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۷۰
 ۱۸۳، ۲۹۰
 مدینه: ۳۹، ۱۷۷
 مراغه: ۲۲۷
 مرو: ۲۵۳
 مصر: ۷۱، ۸۰، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷
 ۱۲۴، ۱۳۹، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۷۷
 ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳
 ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱
 ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۱۲، ۲۱۴
 ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۵۳، ۲۶۵، ۲۶۶
 ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۴، ۲۹۲، ۲۹۴
 ۳۱۴
 مصیاف (قلعه): ۲۷۸، ۲۸۲، ۲۸۵
 ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۲، ۲۹۳

۴۳، ۵۰، ۶۵، ۶۶، ۸۹، ۹۰، ۹۱،

۱۱۹، ۱۲۰، ۱۵۸، ۱۷۷، ۱۸۳،

۱۸۶، ۲۹۳، ۳۰۰،

یونان: ۳۰۰،

۱۹۱، ۱۵۵،

۱۹۱، ۱۵۵،

۱۹۱، ۱۵۵،

۱۹۱، ۱۵۵،

فهرست کتب، رسالات

تاریخ حشاشین: ۱۵۲

تاریخ حلب: ۲۸۵

تاریخ دمشق: ۲۷۴

تاریخ طبقات ناصری: ۲۵۴

تبصرة العلوم: ۱۷، ۵۹، ۸۰

تثبیت دلائل نبوت سیدنا محمد: ۱۵

ج

جهانگشای جوینی: ۷۸

ح

حقائق المعرفة: ۴۲

د

دستورالکاتب: ۷۴

دستورالنجمین: ۴۷، ۵۱، ۸۱، ۸۷،

۸۹

دعائم الاسلام: ۴۴

دوزخ: ۱۳۸

و

ردیه: ۱۴

رسائل اخوان الصفا: ۲۰، ۵۷، ۵۸،

۶۴، ۱۱۸، ۱۷۶

الف

اتفاظ الحنفا: ۹، ۶۹، ۷۱، ۷۶، ۱۰۳

احتجاجات: ۷۱

افتتاح الدعوه وابتداء الدوله: ۱۹،

۱۰۱

الاحتجاج: ۸۵

التنبیه و الاشراف: ۵

الزینة: ۴۳

السيرة المستقیم بشأن القرامطة: ۶۱،

۱۰۴

الفرق بین الفرق: ۱۳، ۷۲

الفلک الدوار فی سماالائمة الاطهار:

۱۹، ۶۴، ۸۱

الفهرست: ۹، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۶،

۷۷

ام الكتاب: ۱۸، ۴۴

پ

بیان الادیان: ۱۳، ۸۵

ت

تاریخ ابن الاثیر: ۶

تاریخ ادیان: ۱۳

تاریخ ثابت بن سنان صابی: ۱۰۱

- رسالة السفر الى الساده: ١٢٠
 رسالة الغفران: ٧٤
 رساله تقسيم العلوم: ٦٧، ٨٨
 رياض الجنان: ١٩
- ز
 زهر المعاني: ٨١
- س
 سفرنامه: ١٢٤
 سياست نامه: ٢٢، ٥١، ٧٣، ٧٦، ١٢١، ١٢٣
- ع
 عيون الاخبار: ١٨، ١٩، ٢٠، ٦٤
- غ
 غايت المواليدي: ٢٠، ٦٤، ٦٦، ٦٨، ٨١، ٨٧
- ف
 فرق الشيعه: ١٧، ٣١
 فصل في الملل والنحل: ١٣
 فضائح الباطنيه: ١٤
- ق
 قرآن: ١٣، ٣٣، ٤١، ٤٢، ٥٩، ١١٤، ١٧٣، ١٧٢
- ك
 كتاب الابنيه: ٨٥
- كتاب الايضاح والبيان: ٦١
 كتاب السلوك: ١٠
 كتاب العيون: ٦، ١١٠
 كتاب المثالب: ٨٥
 كتاب المختصر في دعوة: ٨٥
 كتاب الميزان: ٧٢
 كتابخانه شرقي: ١٤٩
 كتاب خطط: ٨
 كتاب صفت الجته والنار: ٧٨
 كتاب مقفى: ٨
 كشف الاسرار الباطنيه واخبار القرامطه: ١٠
 كلام پير: ٦٣، ٦٦، ٨١
- م
 مبعث النبي: ٧٨
 مروج الذهب: ٥
 مجله انجمن جغرافيايي شاهي: ١٥٤
 مقالات الاسلاميين: ١٢
 مقفا: ٦٩، ٧١
 معرفة اخبار الرجال: ١٦
- ن
 نجوم الزاهره: ٧١
 نهايت الارب في فنون الادب: ٨، ٦٩، ٧١، ١٠٣
- ه
 هفت باب ابواسحاق: ٨١



۱- مدخل ارگ حلب



۲- نمای دره از قلعه بزی، نزدیک اصفهان



۳- قلعه مصیاف



۴- صخره الموت که قلعه الموت بر تارک آن است



۵- یکی از استحکامات فدائیان در میمون دز



۶- منظره نزدیک تری از دیوارهای قلعه قائن



۷- قلعه امیر



۸- کتیبه‌ای بر دیوار قلعه مصیاف در شام، از قرن سیزدهم (ششم هجری)



۹- منظره هوایی قلعه عظیم فدائیان در قائن



۱۰- هلاکو در راه تسخیر قلاع اسمعیلیان در ۶۵۴/۱۲۵۶ از نسخه خطی جامع-
 التواریخ، محفوظ در کتابخانه انجمن آسیائی بنگال، کلکته، مورخ حدود ۱۴۳۰
 میلادی.

www.KetabFarsi.com



هلاکو: از يك آلبوم نقاشی در موزه بریتانیا



نظام الملک را که در حال ناسعدان و محاربت آمده بود که قتل‌ها را در میان اول الشعاده سال هجری از مسافر و از گذشته رسد با

۱۱- کشتن نظام الملک از نسخه خطی جامع التواریخ رشیدالدین فضل‌الله محفوظ در موزه قصر توپ‌قایی، استانبول (گنجینه ۱۶۵۳) مورخ آغاز قرن چهاردهم.



۱۲- نویسندگان، کاتبان و ملازمان، از نسخه خطی اخوان‌الصفاء محفوظ در کتابخانه مسجد سلیمانیه، استانبول، در ۱۲۸۷ میلادی به اتمام رسیده است.

604.

TRAICTE DE
L'ORIGINE DES
ANCIENS ASSASINS
PORTE-COVTEAUX.

Avec quelques exemples de leurs attentats & homicides és personnes d'aucuns Roys, Princes, & Seigneurs de la Chrestienté.

Par M. DENIS LEBEY-DE BATILLY Con-
seiller du Roy, Maître des Requestes de son hostel
& Couronne de Navarre, & commis par sa Majesté
à l'exercice de l'Etat de President en la ville de Metz.



A LYON.

Par VINCENT VASPAZE.

M. D C III.

115

www.KetabFarsi.com



۱۲۶ تومن